

**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**40**

GÜZ 2015



**Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Publisher/صاحبها**  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

**Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/رئيس التحرير**  
Prof. Dr. Adil YAVUZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

**Editör Yardımcısı/Associate Editor/مساعد رئيس التحرير**  
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

**Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير**  
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENŞEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Kemal Enz ARGON (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Yrd. Doç. Dr. Murat AK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Öğrt. Grv. Yusuf Sami SAMANCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Öğrt. Grv. Asem Hamdy ABDELGHANY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Arş. Grv. Taha ÇELİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)  
Arş. Grv. Recep KOYUNCU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

**Danışmanlar Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية العلمية**  
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmet YILMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (NEÜ Güzel Sanatlar Fakültesi); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin SOLMAZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hayri ERTEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İbrahim ÇOŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhammet TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Özcan HIDİR (Rotterdam İslam Ü.); Doç. Dr. Saim KAYADİBİ (Uluslararası Malezya İslam Ü.); Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Yrd. Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (ABD University of Thomas); Yrd. Doç. Dr. Martin Nguyen (ABD Fairfield University)

**İletişim Adresi**

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
42090 Meram/KONYA

Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54

e-posta: [ilahiyatdergisi@konya.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@konya.edu.tr)

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/neuifd/>

ISSN : 2148-9890 / e-ISSN: 2149-0015

**Baskı-Cilt: Sebat Ofset Matbaacılık**

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd.No: 57 Karatay/KONYA  
KTB. Sertifika No: 16198

# NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

- Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NEÜİFD), uluslar arası hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergimiz, 1985 yılından 2012 yılına kadar *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayımlanmıştır. Fakültemizin bağlı olduğu Üniversitenin adının 2012 yılında değişmesi sebebiyle, 33. sayıdan itibaren *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adıyla yayın hayatına devam etmektedir.
- NEÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip, sosyal bilimler alanında yapılmış çalışmalar dergide yayımlanabilir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, sempozyum, panel vb. akademik toplantı tanıtımları, kitap değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların, daha önce başka bir dergide, (sempozyum kitabında vb.) yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir.
- Yayımlanacak yazılar, 12 punto Times New Roman 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30’u geçmeyecek şekilde en fazla iki makalesi yayımlanabilir.
- Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda, yazar isimleri, “soyadı (meşhur olduğu adı), adı” sırasıyla verilmelidir.
- Her makalenin “giriş” ve “sonuç” bölümleri bulunmalıdır. Makalelerin sonunda mutlaka kaynakça verilmiş olmalıdır. Arapça makalelerin sonunda Arapça kaynakçaya ilaveten –Ulakbim kriterleri gereği- latin harfleriyle kaynakça da ayrıca verilmelidir.
- Makalelerin 100-150 kelime arası özeti ve bu özeti iki dilde (Arapça ve bir batı dilinde) çevirisi; bir Batı dilinde yazılan makalelerin özetlerinin ise, Türkçe ile Arapça çevirisi makale ile birlikte verilmelidir. Özetlerin altında, konuyu tanımlayan Türkçe ve Yabancı dilde anahtar kelimeler (keywords) bulunmalıdır. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılmalıdır.
- Yayımlanması istenen yazılar (tercümeler, orijinal metinleriyle birlikte), dergimizin email adresine elektronik ortamda gönderilmelidir. (ilahiyatdergisi@konya.edu.tr)
- Dergide çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Makaleler, en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olması durumunda, üçüncü hakemin görüşüne müracaat edilir. Her sayının hakemleri, o sayıda belirtilir. Makalelerin yayımlanması konusunda son karar yayın kuruluna aittir.
- Yazıların bilimsel, hukuki ve dil yönünden sorumluluğu, yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, yazarlarına aittir. Gönderilen yazılar, yayınlansın veya yayınlansın, geri iade edilmez.
- Dergide yayınlanan tüm makalelere, dergimizin web sitesinden ulaşabilirsiniz.

**NECMETTIN ERBAKAN UNIVERSITY**  
**JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY**  
**EDITORIAL POLICY AND WRITING PRINCIPLES**

• Necmettin Erbakan University Journal of the Faculty of Theology (NEUIFD) is an international peer-reviewed journal, published twice a year (spring / fall).

• Our magazine, from 1985 until 2012, was released with the name "Selcuk University Faculty of Divinity". In 2012, due to a change in the university's name, the journal continued its publishing with its current name beginning with issue 33.

• NEUIFD is open to all researchers. All research papers in the field of social sciences and humanities that are in accordance with the principles of scientific research, originality and having the ability to contribute to the field can be published in the journal.

• The languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

• The journal may publish articles, translations, research notes, conference papers, academic conference reviews, book reviews, literature reviews, scientific interviews, research related to contemporary and past scholars and other academic works.

• The papers submitted for publication to the journal must not be previously published in another journal or proceedings book.

• Manuscripts submitted must be formatted 12 pt Times New Roman, 1.5 line spacing and must not pass 30 (A4) pages (Including attachments like pictures, drawings, maps etc.). In one issue, a maximum of two papers of the same author can be published, provided that the two papers don't exceed 30 pages.

• The meaning of the verses within the paper, hadiths, poetry works and in the notes should be written in italics. In references, the authors names must be given, surname (famous name), name, respectively.

• Each article must have "introduction" and "conclusion" sections. Manuscripts must have a bibliography at the end. Arabic articles must also have an additional bibliography in Turkish Latin letters.

• Articles must have a 100-150 word summary and its translation in two other languages (Arabic and in a western language). Articles written in Western languages, must have also summaries in Arabic and Turkish. Keywords in a foreign language and Turkish must be provided with the summary. The Turkish translation of the title of the article should be provided.

• Manuscripts should be electronically sent to the journals' email address (translations should be sent with their original text). (ilahiyatdergisi@konya.edu.tr)

• This journal uses double-sided blind refereeing system. Articles are published after the review by at least two referees. In case one of the reports is positive, the other is negative, the opinion of the third arbitrator is applied. The referees of each issue are stated in the issue. The final decision on the publication of an article is up to the Editorial Board.

• The scientific, legal and language responsibility belongs to the author. The opinions are those of their authors. Submitted articles, published or not, will not be returned.

• All articles published in the Journal can be downloaded via the Journal website.

# İÇİNDEKİLER/CONTENTS

## MAKALELER/ARTICLES

İSLAM'IN TEMEL KAYNAKLARI VE TARİHİ TECRÜBE İŞİĞİNDA GAYRİ MÜSLİMLERLE BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUKİ ÇERÇEVESİ

The Legal Framework of Living Together with Ahl al-Kitab Within the Lights of Fundamental Islamic Resources and of Historical Experience

Ahmet YAMAN..... 9

الولي والولاية في القرآن الكريم

al-Waliyy (Guardian) and al-Walayah in the Holy Quran

Harun ÖGMÜŞ..... 37

ZÂHİD el-KEVSERÎ'NİN İCÂZETNÂMESİNDE YER ALAN İSNADLARIN OSMANLI ANADOLU'SUNDAKİ TARİHÇESİ

History of Asanids (Chain of Reporters) of Hadith in Zahid al-Kawthari's Ijazah In the Anatolia of Ottoman

Kadir AYZ..... 63

PSİKOLOJİK TEFSİR

Psychological Tafseer

Ferruh KAHRAMAN.....103

MÂTÜRÎDÎ'DE AKIL VE YARATILIŞ HİKMETİ

Wisdom of the Creation and Mind According to Maturidi

Osman ORAL.....139

VAKF-I MURÂKABE VE KUR'AN'I ANLAMAYA ETKİLERİ (SECÂVENDÎ'NİN İLELÜ'L-VUKÛF ADLI ESERİNDEKİ AÇIKLAMALAR ÖZELİNDE)

Waqf Al-Murâqabah and its Effects on Understanding the Quran (In The Particularity of Secâvendî's Explanations in Ilal Al-Wuqûf)

Muhammed ERSÖZ.....159

أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث (II)

The Names of Countries and Tribes and Nations between Masculine and Feminine (II)

د. عفيفي رمضان عفيفي أحمد ..... 187

## ÇEVİRİ MAKALELER/ARTICLE TRANSLATIONS

İBN SİNA'DA MANTIĞIN KONUSU

Avicenna on the Subject Matter of Logic

Abdülhamid I. Sabra

Çev. Yusuf DAŞDEMİR ..... 221

---

## 40. SAYININ HAKEMLERİ

---

- Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
- Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Prof. Dr. Adil YAVUZ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Adnan KOŐUM (Süleyman Demirel Üniversitesi)
- Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. İbrahim COŐKUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Mesut ERGİN (Dicle Üniversitesi)
- Prof. Dr. Muhammet TASA (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Prof. Dr. Recep ÇİŐDEM (Harran Üniversitesi)
- Prof. Dr. Tacettin UZUN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Doç. Dr. Fatma Asiye ŐENAT (EskiŐehir Osmangazi Üniversitesi)
- Doç. Dr. Harun ŐGMŐ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Doç. Dr. Kadir KINAR (Erciyes Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mehmet Emin MAŐALI (Marmara Üniversitesi)
- Doç. Dr. Murat Şimşek (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Üniversitesi)
- Doç. Dr. Sedat ŐENSOY (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Hakan UŐUR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Mesut KAYA (Őırnak Üniversitesi)
- Yrd. Doç. Dr. Sezai ENGİN (EskiŐehir Osmangazi Üniversitesi)
- Dr. Mustafa Bülent DADAŐ (Diyanet İŞleri Başkanlığı)





# İSLAM'IN TEMEL KAYNAKLARI VE TARİHÎ TECRÜBE IŞIĞINDA GAYRİ MÜSLİMLERLE BİRLİKTE YAŞAMANIN HUKUKÎ ÇERÇEVESİ\*

**Ahmet YAMAN**

Prof.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

yamanahmet@hotmail.com

## ÖZET

Herhangi bir inanç, ideoloji, hukuk veya sosyal sistemin, farklı nitelikleri ve mensubiyeti olan insanlarla birlikte yaşayabilme olgusuna bakışı, onun insan tekini nasıl gördüğüne ve bu insanın fizik ve metafizik farklılığını nasıl değerlendirdiğine göre tespit edilebilir. Bu açıdan bakıldığında tarihsel tecrübe ırkçı veya seçkinci, sınıfçı ya da kastçı anlayışlara sahip olan Roma, Grek, Hint, Yahudi, Hıristiyan, ve modern Batı medeniyetinin başarılı bir birlikte yaşama pratiği geliştiremediğini göstermektedir. İnsan tekinin saygınlığının onun âdemiyyetinden yani insanlığından kaynaklandığını, bu yönüyle her bir insanın temel haklara sahip olduğunu ve farklılıkların Allah'ın dilemesine bağlı bir yaratılış gerçeği olduğunu bildiren İslam ise hem bir toplum içinde hem de toplullararasında adalet ve hakkaniyet temelli bir birliktelik teorisine sahiptir. Bazı münferit ihlaller görülse de Medine'de kurulan ilk devletten itibaren Müslümanlar da farklı din ve kültür mensuplarıyla aynı havayı teneffüs etme pratiğini yüzyıllar boyunca sergileyebilmişlerdir.

**Anahtar kelimeler:** Birlikte yaşama, Âdemiyyet, ismet, zimmet, gayrı müslim, çoğulculuk.

## **The Legal Framework of Living Together with Ahl al-Kitab Within the Lights of Fundamental Islamic Resources and of Historical Experience**

Any belief, ideology, legal or social system's approach to the problem of living together with human beings who have different characteristics and affiliations can be found out vis-à-vis how it views a human individual and its evaluation of that human being's physical and metaphysical differences. Looked at from this aspect, historical experience shows that the Roman, the Greek, the Indian, the Jewish, the Christian and the Modern Western civilizations have not produced a successful cohabitation practice. On the other hand, Islam has a theory of cohabitation which depends on justice

\* Bu makale, 17-19 Nisan 2015 tarihlerinde Mardin'de düzenlenen "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" konulu sempozyumda sunulan tebliğe dayanmaktadır.

and truth both within a society and among societies. Because Islam declares that a human individual is granted dignity just because his/her humanity / Adamness; thus s/he has basic rights and the existing differences are the realities of creation resulting from the Will of God Almighty. Despite a few breaches of this general rule, Muslims have also been manifesting the practice of living together peacefully with various religious and cultural societies for centuries right from the first state established in Medina.

**Keywords:** Living together, Adamness / Humanity, innocence, debit, Non-Muslim, pluralism.

## GİRİŞ

Hayatı bütün yönleriyle kuşattığı iddiasında olan bir öğretinin “birlikte yaşama” olgusuna bakışı, onun insan tekini nasıl gördüğüne ve bu insanın fizik ve metafizik farklılığını nasıl değerlendirdiğine göre tespit edilebilir.

Bir öğreti eğer seçkinci, sınıfçı, kastçı ve ırkçı ise kendi halkası dışında kalan diğer insanlarla birlikte yaşamak böyle öğretilere göre, onların ya köle olması ya da parya olmasıyla mümkün olabilir. Aksi durum ya savaş demektir ya da buna güç yetirelemiyorsa, zorla ama ilk fırsatta terkedilecek bir tahammül siyaseti izlemektir. İnsanlığı bir bütün olarak görüp o bütüne hitap eden, ırkçılığı ve kastçı yaklaşımları lanetleyen, insan tekini, başka mensubiyetler aramaksızın sırf insan olduğu için saygın addeden bir öğreti ise farklılıklarla birlikte bir arada yaşamanın âdil ve erdemli yolunu gösterir.

Bu açılardan İslâm ve diğer öğretileri, ayrıntıya girmeden genel bir perspektifle değerlendirdiğimizde şu tablo ile karşılaşırız:

Batı'nın üzerinde yükseldiği üç sacayağı Judeo-Christian (Yahudi-Hıristiyan) metafizik, Antik Yunan düşüncesi ve Roma hukukudur. Her üçü de kendi müntesiplerini seçilmiş üstün varlıklar olarak görürken, benimsemeyen ya da dışında kalan toplulukları ise önce “barbar” olarak niteler, sonra da kendilerine “köle” olarak yaratıldıklarını iddia ederler. Hıristiyanlarca da kutsal kabul edilen Tevrat'ın şu âyetlerinde olduğu gibi:

*“Rab, Yakup soyuna acıyacak, İsrail halkını yine seçip topraklarına yerleştirecek. Yabancılar da Yakup soyuna katılıp onlara bağlanacak. Uluslar, İsrail halkını kendi topraklarına götürecekler. İsrail halkı Rab'bin verdiği topraklarda onları erkek ve kadın köle olarak sahiplenecek.”<sup>1</sup>; “Ve Allahın Rabbin sana teslim edeceği bütün halkları bitireceksin ve gözlerin onlara acımayacak... O şehrin ahalisini mutlaka kılıçtan geçireceksin, onu ve onda olan*

<sup>1</sup> Yeşeya: 14/2.

*her şeyi ve hayvanlarını tamamen yok edeceksin.”<sup>2</sup>; “Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapılarını size açarlarsa, kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler. Ama barış önerinizi geri çevirir, sizinle savaşmak isterlerse, kenti kuşatın. Tanrınız Rab, kenti elinize teslim edince, orada yaşayan bütün erkekleri kılıçtan geçirin. Kadınları, çocukları, hayvanları ve kentteki her şeyi yağmalayabilirsiniz. Tanrınız Rab’bin size verdiği düşman malını kullanabilirsiniz.”<sup>3</sup> “Sen benim savaş çomağım, savaş silahımsın. Ulusları parçalayacak, krallıkları yok edeceğim seninle. Seninle atlarla binicilerini, savaş arabalarıyla sürücülerini kırıp ezeceğim. Erkeklerle kadınları, gençlerle yaşlıları, delikanlılarla genç kızları, çobanla sürüsünü, çiftçiyle öküzlerini, valilerle yarıdımıcılarını darmadağın edeceğim”.<sup>4</sup>*

Roma hukukunun da insan anlayışı seçkincidir. Pek çok milleti boyun-duruğu altına alan Romalılar dünyayı; Roma İmparatorluğu, Roma ile barış anlaşması yapanlar ve diğerleri şeklinde üçe ayırmışlar ve kendilerinden başkasını hukukun konusu olarak görmemişlerdir.<sup>5</sup> Roma’nın MS IV. yüzyılda Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra bile durum değişmemiş, aynı dine mensup olmalarına rağmen Doğu milletleri onların gözünde hâlâ herhangi bir hakka sahip olmayan “Barbarlar” olarak kalmıştır.<sup>6</sup>

Roma iç hukukunda da durum pek farklı değildir. Romalılarda, her zaman Roma halkının ve onu temsil eden Roma devletinin üstün olduğu, Roma vatandaşı olmanın bir ayrıcalık olduğu inancı var olmuş ve bu inanç onların, toplumsal ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Bu sebeptendir ki, bir yabancı herhangi bir Romalı ile asla eşit haklara sahip olamaz. Çoğunluğun ya da daha değerli insanların çıkarlarının korunması adına azınlığın ya da daha değersiz insanların haklarının çiğnenmesi, Roma hukukunda olağan karşılanmaktaydı.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Tesniye: 7/16; 13/15.

<sup>3</sup> Tesniye: 20/10-14.

<sup>4</sup> Yeremya: 51/20-23.

<sup>5</sup> Ali Mansur, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âm*, s. 26; Muhammed Hamidullah, “Devletler Hukukunun Yüzüncü Yılı Münasebetiyle”, s. 148.

<sup>6</sup> Afzal Ikbâl, “Plea for a Muslim Law of Nations”, s. 97; bk. Coleman Philipson, *The International Law and Customs of Ancient Greece and Rome*, London ts. (Macmillan and Co.).

<sup>7</sup> bk. Adrian Nicholas Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Cambridge 1967; Halide Gökçe Türkoğlu, “Roma Hukukunda Humanitas ile Maiestas Populi Romanı Arasındaki Bağlantı”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy: 96 (2011), s. 229-268.

Antik Yunan düşüncesinin kodlarına gelince; bu düşüncenin ve genel anlamda Batı felsefesinin zirve isimleri olan Aristo ve Platon, insanlığı ontolojik olarak Grekler ve diğerleri diye ikiye ayırmış ve barbar olarak niteledikleri “diğer” insanların, Greklerin kölesi olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>8</sup> Daha çok ekonomik sebeplerle ve Doğu ile gelişen irtibatlarıdır ki, bir arada yaşama ve evrensellik teorileri, Hellenistik düşüncede ancak zaman içinde şekillenebilmiştir.<sup>9</sup>

Doğulu öğretilere gelince durum orada da pek farklı değildir. Mesela Hinduizmdeki kast sistemi, bırakın diğer din mensuplarını Hinduları bile “insan” olma ve “hak” sahibi olma bakımından dört kategoriye ayırmıştı.<sup>10</sup> Budistlerin yaklaşımlarını ise özellikle güney Asya’da Müslümanlara yönelttikleri şiddet, soykırım ve diğer insanlık dışı muameleler gözler önüne sermektedir.<sup>11</sup>

## I. BİRLİKTE YAŞAMAYI ZORUNLU KILAN İLKELER

İnsan sosyal bir varlık olduğuna göre hemcinsiyle beraber olmak ve bir ortamı paylaşmak durumundadır. Yaratılış kodları bunu gerektirir. Başta Kur’ân-ı Kerim olmak üzere kutsal kitaplar, ilk insanın yanında, çok vakit geçmeden eşinin de yaratıldığını haber verirler.<sup>12</sup> Diğer taraftan bu yeni yaratığa “insan” isminin verilmiş olması, başka semantik yorumlar olsa da<sup>13</sup> onun esasen “ısınmak, alışmak, cana yakın olmak ve evcilleşip bir arada yaşamak” anlamlarına gelen “üns” kökü dolayısıyla, hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesi sebebiyledir.<sup>14</sup>

İnsanın yaratılış sonrasında ırk ve renk gibi elinde olmayan; bir dine inanmak gibi iradî olan sebepler dolayısıyla ayrışması acaba birlikte yaşamının önünde engel midir? Bu soruya İslam’ın temel kaynakları ışığında ve aşağıda sıralanacak ilkeler çerçevesinde cevap aranacaktır:

<sup>8</sup> M. Abdullah Diraz, “Le Droit International Public et L’Islam”, s. 17-18.

<sup>9</sup> bk. Ömer Korkmaz, “Tarihsel Süreç İçerisinde Evrensellik Düşüncesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy: IV/3 (2002), s. 154-197.

<sup>10</sup> Ali İhsan Yitik, “Hinduizm”, s. 288.

<sup>11</sup> Özellikle Burma merkezli Budist şiddetinin boyutları için Uluslararası Af Örgütü’nün [www.amnesty.org.tr](http://www.amnesty.org.tr) ve [www.amnesty.org](http://www.amnesty.org) adreslerine bakılabilir.

<sup>12</sup> Ayrıntılı bir tahlil için bk. Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennet’ten Düşüşü”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy: 9 (2003), s.1-48.

<sup>13</sup> bk. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, II, 302; İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, XXII, 322-323.

<sup>14</sup> Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 28; Tehânevî, *Keşşâfu İstîlâhâtî’l-fünûn*, I, 75-76.

### A. İnsanın Saygınlığı ve Değeri “Âdemiyet”inden Kaynakları<sup>15</sup>

İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünneti; insanın, ilave bir sebebe ya da kayda bağlı olmaksızın sadece insan olmasından dolayı saygın ve dokunulmaz olduğu hususunda son derece berraktır. Birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerif, bütün insanların tek bir kaynaktan, Hz. Âdem'den türediğini, yaratılıştan değerli olduğunu, yeryüzünün en şerefli yarattığı olarak var edildiğini, her birinin Yüce Allah'ın muradını yeryüzünde gerçekleştirmeyle görevlendirilme anlamında onun halifesi olduğunu belirtmiş ve bütün bunların bir ırka ya da dine mensubiyetle sonradan kazanılmayıp insan olarak yaratılmışlık itibarıyla kimliğinde zaten verili olarak mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu gerçek, İslam geleneğinde “İsmet-i Âdemiyet” kavramıyla ifade edile gelmiştir. Bunun yanında İslam tarihi boyunca Müslümanlarla gayri müslimlerin arasında yaşanan sürekli savaşlar ve İslam varlığına yönelik devamlılık arz eden düşmanca tutumlar bazı âlimleri, insanın saygınlık ve dokunulmazlığının imana ya da emana dayandığı (İsmet-i iman ve eman) fikrine götürmüştür. İnsanın dokunulmazlığının ve temel insan haklarının Âdemiyete yani insan olmaya değil de imana yani mümin olmaya veya emana yani Müslümanların verdiği güvenceye istinaden İslam toplumunda yaşamaya dayandığı yönündeki bu sonraki yorumlar, tarihsel ve konjonktürelidir.

Dile getirdiğimiz bu genel yaklaşımı şöyle gerekçelendirebiliriz:

İslam bütün insanlığa gönderilen son ilahî dindir. Muhatabı belli bir topluluk, zaman dilimi veya coğrafya olmadığı için çağrısı evrenseldir yani bütün zamanlara ve istisnasız bütün insanlardır. *“Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*<sup>16</sup>; *“(Ey Muhammed!) De ki: “Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlılığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim.”*<sup>17</sup>; *“De ki: ‘Ey insanlar, size Rabbinizden gerçek (Kur’an) gelmiş bulunuyor. Artık kim doğru yola girerse, ancak kendisi için girer. Kim de sarparsa ancak kendi aleyhine sarparsın. Ben sizden sorumlu değilim.”*<sup>18</sup>; *“İşte bu Kur’an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu.”*<sup>19</sup> gibi

<sup>15</sup> Bu başlık altındaki yaklaşımlar, 22.02.2015 tarihinde Din İşleri Yüksek Kurulu'na sunduğum bir mütalaa metnine dayanmaktadır.

<sup>16</sup> Sebe' 34/28.

<sup>17</sup> A'râf 7/158.

<sup>18</sup> Yunus 10/108.

<sup>19</sup> En'âm 6/19.

ayet-i kerimeler yanında “*Benden önceki peygamberler sadece kendi toplumlarına gönderilmişken ben, bütün insanlığa gönderildim*”<sup>20</sup> gibi hadis-i şerifler bu hakikati ortaya koymaktadır.

İlahî hitabın kendisine yöneltildiği insan, yine bu hitabın beyanına göre en güzel biçimde yaratılmış<sup>21</sup>; kendisine yaratıcının ruhundan üflenmiş<sup>22</sup>; bir kaynak insandan Hz. Âdem’den (a.s.) türemiş<sup>23</sup>; diğer birçok yaratıktan üstün tutulmuş ve sırf insan olması hasebiyle saygın kılınmıştır: “*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.*”<sup>24</sup>

Yüce Allah’ın meleklerin bile kendisine saygı göstermesini emrettiği<sup>25</sup> bu varlık, İslamî anlayışa göre sırf insan olması sebebiyle aslî saygınlığa sahiptir. Bu aslî saygınlık onu aynı zamanda dokunulmaz kılar. Bu sebeptir ki “*bir insanı öldüren kişi sanki bütün insanlığı öldürmüş gibidir; ve bir hayat kurtaran kişi sanki bütün insanlığı kurtarmış gibi olur.*”<sup>26</sup>

İnsanın doğuştan getirdiği bu saygınlık ve dokunulmazlık özelliği, onu hem hukukun muhatabı yapmış hem de temel haklara sahip kılmıştır. İlk dönem İslam âlimlerinden Serahsî (ö. 483/1090), insanın hak ve sorumluluk sahibi olduğunu açıklarken, Allah’ın, kendi emanetini taşıması için yarattığı insanı, hukukullahın gereklerini yerine getirebilsin diye akıl ve hukukî kişilik (zimmet) nimetleriyle donattığını ve yine üstlendiği emanetin gereğini tam olarak eda edebilmesi için ona doğumundan itibaren dokunulmazlık (ismet), özgürlük (hürriyet) ve mülkiyet sahibi olabilme (mâlikiyyet) haklarını bahşettiğini belirtir.<sup>27</sup>

İslam âlimlerine göre insanın yaşama, din ve vicdanî kanaat sahibi olma, evlenerek çoğalma, mülk sahibi olma, ırz ve şerefini teminat altına alma gibi temel haklara sahip olması işte sırf insan olmanın sonucu olan bu ismet

<sup>20</sup> Buhârî, *Salât*, 55; Müslim, *Mesâcid*, 523.

<sup>21</sup> Tîn 95/4.

<sup>22</sup> Secde 32/9.

<sup>23</sup> Nisa 4/1; Zümer 39/6.

<sup>24</sup> İsrâ 17/70.

<sup>25</sup> Bakara 2/34; A’râf 7/11.

<sup>26</sup> Mâide 5/32.

<sup>27</sup> Serahsî, *el-Usûl*, II, 334: *لأن الله تعالى لما خلق الإنسان حمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة ليكون بها أهلاً للوجوب حقوق الله تعالى عليه ثم أثبت له العِصْمَةَ وَالْحُرِّيَّةَ وَالْمَالِكِيَّةَ لِيَقِي فَيَتَمَكَّنَ مِنْ أَدَاءِ مَا حَمَلَ مِنَ الْأَمَانَةِ ثُمَّ هَذِهِ الْحُرِّيَّةُ وَالْعِصْمَةُ وَالْمَالِكِيَّةُ ثَابِتَةٌ لِلْمَرْءِ مِنْ جِنِّ يُولَدُ الْمُعْمِرَ وَغَيْرِ الْمُعْمِرِ فِيهِ سِوَاءَ فَكَذَلِكَ الذِّمَّةُ الصَّالِحَةَ لِلْوَجُوبِ الْحَقُوقِ فِيهَا ثَابِتَةٌ لَهُ مِنْ جِنِّ يُولَدُ.*

ve keramete dayanmaktadır. Bu yaklaşım İslam geleneğinde “el-İsmetü bi’l-Âdemoğru” yani “Saygınlık ve dokunulmazlığın gerekçesi, insan olmağru” ilkesiyle ifade edilmiştir.<sup>28</sup> XIX. yüzyıl âlimlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) “*Kâfir bile olsa insan mükerremdir/saygındır; ölü kâfirin kemiğini kırmak da aynı gerekçeyle caiz değildir.*”<sup>29</sup> derken bu aslı saygınlığa vurgu yapmaktadır.

Hz. Peygamber’in bütün insanlara hitaben yaptığı son konuşmalarından birinde verdiği şu mesaj, fakihlerin bu yorumlarına temel teşkil etmiştir: “*Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir, zira hepiniz Âdem’in çocuklarıdır; Âdem ise topraktır. Allah katında en değerli olanınız, ona en çok saygı göstereninizdir. Arabın Arap olmayana, Allah’a saygı ölçüsü dışında başka bir üstünlüğü yoktur.*”<sup>30</sup>.

İslamın ana kaynaklarının genel yaklaşımı böyle olmakla birlikte, saygınlık ve dokunulmazlığın, bir başka ifadeyle temel insan haklarının, insan olmaya değil de Müslüman olmaya (el-ismetü bi’l-îman) veya Müslümanların verdiği güvenceye dayanarak İslam toplumunda yaşamaya ya da Müslümanlarla barış anlaşması yapmış olmaya (el-ismetü bi’l-emân) bağılı olduğunu söyleyen âlimler de buluna gelmiştir.<sup>31</sup> Başlangıçtan itibaren Müslümanlarla gayri müslimlerin devletlerarası ilişkilerinin sürekli savaşa dayanması, buna binaen uluslararası camianın kaçınılmaz olarak dâru’l-İslam ve dâru’l-harb şeklinde ikiye ayrılması; savaş hukuku hükümlerine göre dâru’l-harb vatandaşlarının, kendilerine eman verilmedikçe veya sulh anlaşması yapılmadıkça “harbî” sayılıp can ve mallarının mubah olacağı yargısı, söz konusu âlimleri böyle bir kanaate sevk etmiş görünmektedir. Bu yaklaşımın, yukarıda işaret edilen tarihsel durumlar sebebiyle dönemsel ve konjonktürel olduğu anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> bk. Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 224: وَلَا تَكْبِرُوا الْكُفَّارَ فِيمَا بَيْنَهُمْ حُكْمَ الصَّحَّةِ... وَهَذِهِ نِعْمَةٌ كَمَا قَالَ وَلَكِنَّ الْأَهْلِيَّةَ فِيهِ النِّعْمَةُ بِاعْتِبَارِ صَفْوَةٍ  
وَالْأَدَمِيَّةِ وَالْكَافِرِ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ بَنِي آدَمَ فَلَا يَخْرُجُ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَهْلًا فِيهِ النِّعْمَةُ  
VII, 257; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 216, 230; II, 155-156. İsmet kavramı hakkında bk. Recep Şentürk, “İs-  
met”, *DİA*, XXIII, 137-138.

<sup>29</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, V, 58: ... وَالْأَدَمِيُّ مُكْرَمٌ شَرَعًا وَإِنْ كَانَ كَافِرًا فَإِذَا أَدُّ الْعَقْدَ عَلَيْهِ وَابْتَدَأَهُ بِهِ وَالْحَقَاقَةُ بِالْحِجَابِ إِذْ لَا لَّهُ...  
وَلَيْدًا لَمْ يَخْرُجْ كَسْرُ عِظَامٍ مَيِّتٍ كَافِرٍ.

<sup>30</sup> Müslim, *Hac*, 147; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 111.

<sup>31</sup> bk. Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, s. 75-78.

<sup>32</sup> Ayrıntılar için bk. Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 95-136.

## B. Bütün İnsanlar Temel Haklara Sahiptir

Yukarıda arz edildiği üzere, evrensel bir çağrıya sahip olan İslâm; insanların ırk, renk, cinsiyet ve konum farkı gözetilmeksizin tıpkı tarağın dişleri gibi eşit olduklarını bildirmiştir.<sup>33</sup> Bu eşitlik, temel haklar açısından insanlar arasında bir ayırım yapılmamasının da ana gerekçesini oluşturmaktadır.

İnsanı diğer bütün yaratılmışlardan üstün tutan din, onun vazgeçilmez haklarını da güvence altına alacak düzenlemeler yapmıştır. İnsan hakları, siyâsî idarelerin bir bağıışı değil, Yaratıcı'nın bir lûtfudur.

Böyle bir felsefî arka plana sahip olan insanın temel hak ve hürriyetleri, fakihler tarafından *zarûrât* veya *zarûriyyât* terimleriyle de ifade edilmiştir. İlgili literatürde “vazgeçilmez, devredilemez ve indirgenemez insanî değerler” anlamına gelen bu terimle insanın yaşama hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, aile kurup çoğalma hakkı, aklî melekelerini koruyup geliştirme hakkı ve mülkiyet hakları korunma altına alınmıştır. Din ya da ırk farkı dikkate alınmaksızın her bir insan için söz konusu olan bu temel haklar, aynı zamanda bütün ilahî din ve şeriatlerin de temel hedefi konumunda olduğundan Müslümanlar tarafından “makâsîdü’ş-şerîa” terimiyle bir çerçeveye oturulmuştur.<sup>34</sup>

Buna göre öncelikle herkes yaşama hakkına, maddî ve manevî hayatı bakımından kişi dokunulmazlığı hakkına sahiptir. Bir cana kastetmek, en büyük suç ve günahlardan biri sayılmıştır. Kasten işlenmesi halinde bir cinayet, sanki bütün insanları öldürmek gibi görülmüş ve karşılığında ölüm cezası verilmiştir.<sup>35</sup>

Aynı şekilde kişilerin şeref ve haysiyetleri de, bunlara yönelik tecavüzlere ağır cezalar verilmek suretiyle korunmuştur.<sup>36</sup> Kur’ân’ın kişilerle alay edilmesini, onların kötü lakaplarla çağırılmasını hatta arkalarından çekıştirilmelerini bile bu çerçevede ele almış olması<sup>37</sup>, İslâm’ın kişilik haklarına gösterdiği duyarlılığın anlamlı bir örneğidir.

İnsanın yaşama hakkını böyle bir zemine oturtan İslâm, onun din ve vicdan hürriyetini de koruma altına almıştır. Hak ile bâtılın birbirinden ayrılması ve hakkın bütün açıklığıyla ortaya çıkmış olduğunu bildiren Kur’ân, din

<sup>33</sup> Ebû’ş-Şeyh İsfehânî, *Ehâdîsü Ebi’z-Zübeyr*, s. 64; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, I, 195.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 633 vd.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 12 vd.

<sup>35</sup> Bakara 2/178; Mâide 6/32; İsrâ 17/33.

<sup>36</sup> Nûr 24/4.

<sup>37</sup> Hucurât 49/11.



seçiminde bir zorlama olamayacağını<sup>38</sup>, isteyenin hür iradesiyle iman etmeyi, dileyenin de uhrevî sonuçlarına katlanıp küfrü tercih edebileceğini<sup>39</sup> söylemiştir. Kendi seçiminden sonra herkes dininin gereklerini rahatça yerine getirebilecek, çocuklarını buna göre eğitebilecek, kamu düzenini ilgilendiren konular dışında inancına göre yargılanabilecektir.<sup>40</sup>

Müslüman iken irtidât edip dinden dönenler sırf bu tercihleri dolayısıyla cezâî takibata uğramazlar; fakat irtidâtlarını müslüman toplum aleyhine bozgunculuk ve fesad unsuru olarak kullanmaları halinde ağır biçimde cezalandırılırlar.<sup>41</sup>

Temel haklar çerçevesinde ele alınabilecek mülkiyet haklarında da insanlar arasında herhangi bir fark gözetilmemiştir. “*Birbirinizin mallarını haksız şekilde yiyip tüketmeyin ve başkalarına ait meşru mallardan hiçbirini bilerek haksızlıkla tüketmek için hukukî hilelere başvurmayın!*”<sup>42</sup> ayeti yanında Hz.Peygamber (s.a.) de, bütün insanlığın canlarının, mallarının ve namuslarının saygıdeğer olup koruma altına alındığını beyan buyurarak mülkiyet hakkının herkes için korunduğunu bildirmiştir.<sup>43</sup>

Şu halde İslam’ın ana kaynaklarına göre insan, başka bir mensubiyete gerek olmaksızın sırf insan olması/âdemiyyet cihetiyle saygındır, onurludur, korunmuştur ve temel haklarla donanmıştır. Bu sebeptendir ki, herhangi bir insanın can, mal, ırz, akıl ve vicdan bütünlüğüne kasdeden davranışlar suç kabul edilmiş ve fâilleri için değişik düzeylerde cezalar öngörülmüştür. Fıkıh literatüründe sıklıkla geçen ve hepsi “insan hakları” anlamına gelen “Hukûku’l-âdemiyyîn”, “Hukûku’l-ibâd” ve “Hukûku’n-nâs” kavramları bu gerçeği somut olarak ortaya koymaktadır.<sup>44</sup> Gayri müslimler de ödedikleri vergiler sebebiyle değil, insan olmaları sebebiyle dokunulmazdır (mahkûnü’d-dem).<sup>45</sup>

Savaş hukukunun kendine özgü kuralları tabiatıyla istisnadır. Fakat böyle olmakla birlikte İslam, savaşta bile insan onurunun korunması ve hak-

<sup>38</sup> Bakara 2/256.

<sup>39</sup> Kehf 18/29.

<sup>40</sup> Mâide 5/42; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 137; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, s. 79.

<sup>41</sup> Buhârî, Diyât; 66; Ebû Dâvûd, Hudûd; 1; Nesâî, Tahrîm; 6; Kasâme; 14.

<sup>42</sup> Bakara 2/188.

<sup>43</sup> Buhârî, Hudûd; 9; Müslim, Hac; 147; Ebû Dâvûd, Cihad; 95; Tirmizî, Bir; 18; Nesâî, İman; 8.

<sup>44</sup> bk. Şâfiî, *el-Üm*, VII, 534-535; Mâverdi, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 43; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nazâir*, s. 388.

<sup>45</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, X, 81-82: لَأَنَّ الْأَدْمِيَّ فِي الْأَصْلِ مُحْتَقُونَ الدَّمِّ وَالْإِبَاحَةَ بِعَارِضِ الْقِتَالِ فَإِذَا زَالَ ذَلِكَ بَعَثَ الدَّمُّ عَادَ الْحَقُّ الْأَصْلِيَّ

larının garanti altına alınması için tedbirler koymuştur. Mesela bu meyanda düşman tarafında olmakla beraber fiilen savaşmayan kadın, çocuk, yaşlı, engelli, kendi işinde meşgul olan kişilerle mabetlerinde kalan din adamlarına dokunulmamış, düşmanın kutsal varlıklarına ilişilmemiş, gereksiz tahribat yasaklanmış, işkence ve yağmalama suç sayılmış, düşman cesetlerine saygı gösterilmesi emredilmiştir.<sup>46</sup>

### C. Farklılıklar Yarattığı Gerçeğidir

İlk insan Âdem'i yaratan Yüce Allah onun neslinin değişik ırk, renk ve dillerde çoğalmasını murat etmiş; etnisitelerin farklılığını, kudretini gösteren bir işaret olarak sunmuştur. *"Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."*<sup>47</sup> ayeti bunu beyan ederken şu ayet de söz konusu farklılığın hikmet ve maksadını açıklamıştır: *"Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara/milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."*<sup>48</sup>

Bu etnik farklılığın yanında, dinsel ve dolayısıyla kültürel farklılığın, bir başka ifadeyle çoğulculuğun da Yüce Yaratıcı'nın bizzat kendisinin muradı olduğu açıkça vurgulanmıştır:

*"Sizden her biriniz için bir sistem ve bir hayat tarzı belirledik. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise hayırlı işlerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir."*<sup>49</sup> ile *"Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündeki insanların hepsi toplu halde mutlaka iman ederlerdi. Böyle iken, sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?"*<sup>50</sup> ayetleri de fitratın bu boyutunu sergilemektedir.

Dinsel ve kültürel farklılıkların bir yaratılış gerçeği olduğu böylece belirtilip ardından İslam'ın dışındaki diğer dinlere ve mensuplarına hayat hakkı tanınmaması, açık bir tutarsızlık olurdu. Bu sebeptendir ki, gerek Kur'ân-ı Kerîm gerek onu duyuran İslam Peygamberi (s.a.), başta yaşama, mülkiyet

<sup>46</sup> bk. Buhârî, *Cihâd*, 102, 149; Müslim, *Cihâd*, 2, 3, 12; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 14; Tirmizî, *Siyer*, 40; Müsned, I, 231, 236; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, I, 52-55; 78-79; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VIII, 71 vd.

<sup>47</sup> Rûm 30/22.

<sup>48</sup> Hucurât 49/13.

<sup>49</sup> Mâide 5/48.

<sup>50</sup> Yûnus 10/99.

hakkı ile din ve düşünce hürriyeti olmak üzere temel hakları teminat altına alacak hükümler getirmiştir.<sup>51</sup>

Gerek etnik-fizyonomik gerek teolojik-kültürel farklılıkların varlığı, Hâbil ile Kâbil'den itibaren insanlığın farkında olduğu bir gerçekliktir. Esasen dünya hayatının anlamı da bu farklılıkta gizlidir ki, bu anlam yukarıdaki ayetle de bildirildiği üzere "imtihan"dır. Mademki insan böyle verili bir ortama doğdu; mademki bu fitrî gerçeklikten kaçamaz, öyleyse farklılıklar içinde yaşayıp imtihanı başarıyla vermek durumundadır.

## II. ULUSLARARASI TOPLUMDA BİRLİKTE YAŞAMAK

Fakihlerin Kur'ân-ı Kerîm, Resûl-i Ekrem'in sünnet ve sîreti gibi ana kaynaklar ile hulefâ-yı râşidîn dönemi uygulamalarını esas alarak geliştirdikleri küresel hayat teorisi, en genel ifadesiyle İslâm'ın yüceliği ve dünya barışı şeklinde özetlenebilecek iki unsur üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla herhangi bir müslüman idarenin toplumsal ilişkilerde takip edeceği yol, İslâm'ın saygınlığından taviz vermemek duyarlılığıyla, yeryüzünde barış ve huzurun sağlanmasına dönük olmalıdır. Böyle olunca insanoğlunun ayrı milletler, devletler ve bloklar halinde kümeleşmesini öngören ve insanlığın ortak çıkarları için dayanışma ve dünyayı beraberce yaşanılır hale getirme amacını güden fitrat kuralının da hikmeti gerçekleşmiş olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayeti yanında özellikle "...Artık onlar sizi bırakıp çekilir de sizinle savaşmazlar ve barış teklif ederlerse, Allah onlara saldırmınıza izin vermez"<sup>52</sup>; "Bu yüzden biz İsrailoğullarına bildirdik ki, bir cinayetin veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmanın cezası olarak işlenmesi dışında, kim bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur; kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur..."<sup>53</sup>; "Eğer onlar barışa yönelirlerse sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven!..."<sup>54</sup>; "İçlerinden zulmedenler hariç, ehli kitapla en güzel şekilde mücadele edin!"<sup>55</sup>; "Allah, inancınızdan dolayı sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselelere nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz...Allah yalnızca, din hakkında sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için yardım eden kimselere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa,

<sup>51</sup> Bakara 2/26; Nisâ 4/32; Mâide 5/32; İsrâ 17/33; Kehf 18/29; Ğâşiye 88/21-22; Buhârî, Cizye, 5; Ebû Dâvûd, Cihad, 153; Tirmizî, Diyât, 11.

<sup>52</sup> Nisâ 4/90.

<sup>53</sup> Mâide 5/32.

<sup>54</sup> Enfâl 8/61

<sup>55</sup> Ankebût 29/46.

*gerçek zâlimler işte onlardır.*"<sup>56</sup> meâlindeki ayetleri, toplumlararası ilişkilerdeki ilkesel tavrın sulh yönünde olduğunu göstermektedir.

Ne var ki müslümanların bu barışçıl tutumu aynısıyla karşılık görmemiş, inançlarına ve varlıklarına düşmanlık besleyenler Medîne'yi işgale kalkışmış ve Bedir ile başlayan savaşlar zincirine sebep olmuşlardı. Hz. Peygamber bu ilk savaş öncesinde de son bir ümitle Hz. Ömer'i Mekke'den çıkıp gelen müşriklere göndererek sulh teklifinde bulunmuş, fakat onlar bunu kabul etmemişti.<sup>57</sup>

İşte bu tarihsel bağlamda savaşa izin verilmiş<sup>58</sup>; saldırıya uğranılması halinde bunu savuşturmak üzere farz kılınan savaş<sup>59</sup>, İslâm inancını ve müslüman varlığını korumak amacıyla<sup>60</sup> zaruret halini almıştır. *"Fitne kalmayınca ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın!.."*<sup>61</sup>; *"Haram aylar bitince artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp hapsedin, bütün geçit yerlerinde onları gözleyin! Eğer tövbe eder, namaz kılar ve zekat verilerse serbest bırakın!.."*<sup>62</sup>; *"Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Elçisinin yasakladığını yasak saymayan ve hak dini din olarak benimsemeyenlerle, küçülerek kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın!.."*<sup>63</sup>; *"Ey inananlar! Hakkı inkâr edenlerden yakınınızda olanlarla savaşın! Sizi sert bulsunlar.."*<sup>64</sup> gibi savaşı emreden Kur'ân ayetleriyle, *"İnsanlarla 'Allah'tan başka ilah yoktur' demelerine kadar savaşmakla emrolundum"*<sup>65</sup> gibi hadisler, nüzûl ve vürûd bilgilerinin de işaret ettiği üzere savaşın artık kaçınılmaz bir zaruret haline gelmiş olduğu durumlarla ilgilidir ve bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Nitekim aynı temel kaynaklar, sırf konjonktürel gerekler ve dünyevî yararlarla hasmâne ilişkileri tırmandırmayı doğru bulmamış; İslâm ülkesi ve müslüman varlığını korumak gibi meşru gerekçeleri bulunmayan savaşları kınamıştır.<sup>66</sup> İnsanın yaratılış itibarıyla mâsum ve dolayısıyla canına kaste-

<sup>56</sup> Mümtehine 60/8-9.

<sup>57</sup> Belâzürî, *Ensâb*, I, 292'den naklen Mehmet Ali Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 161.

<sup>58</sup> Hac 22/39.

<sup>59</sup> Bakara 2/190; Tevbe 9/36.

<sup>60</sup> Tevbe 9/13, 29, 39.

<sup>61</sup> Bakara 2/193; Enfâl 8/39.

<sup>62</sup> Tevbe 9/5.

<sup>63</sup> Tevbe 9/29.

<sup>64</sup> Tevbe 9/123

<sup>65</sup> Buhârî, İman, 18; Müslim, İman, 32; Ebû Dâvûd, Cihâd, 95; Tirmizî, İman, 201.

<sup>66</sup> Bakara 2/205; Enfâl 8/47; Nahl 16/92; Buhârî, Cihâd, 15; Müslim, İmâre, 149.

dilmesinin haram olduğu hükmünü ilke olarak benimseyen fakihler, canlıları öldürmeyi, yerleşim yerlerini yok etmeyi ve çevreyi tahrip etmeyi berabere getireceği için savaşın özü itibarıyla güzel/hasen bir olgu olmadığını belirtmişlerdir.<sup>67</sup> Onun içindir ki barış içinde özgürce yaşamak mümkün olduğu sürece savaş asla gündeme gelmez.

### III. MÜSLÜMAN TOPLUMDA BİRLİKTE YAŞAMAK

Gayri müslimler, dâruislâm ile ilişkileri bakımından genel hatlarıyla üç sınıfa ayrılırlar:

a. Müslümanlarla savaş halinde olan bir devletin vatandaşı olan gayri müslim ki, buna *harbî* denir.

b. Başka devletin vatandaşı olup müslümanlardan aldığı güvence (eman, vize) ile geçici bir süre İslâm toplumlarında bulunan gayri müslim ki, buna *müste'men* denir.

c. İslâm idaresine vatandaşlık bağı ile bağlı olan ve bu yönüyle müslüman toplumunun bir üyesi sayılan gayri müslim ki, buna da *zimmî* denir.

İslâm toplumunun bir üyesi olarak yaşayan zimmîler ile, aldıkları emana dayanarak müslümanlar arasında bulunan müste'menler, tarih boyunca müslümanlarla karşılıklı güven esasına dayanan sosyal ilişkiler kurmuşlardır. Dahası fakihlerin geliştirdiği "zimmet" teorisi ile İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve değerleri müslümanların sorumluluğunda/garantörlüğünde kabul edilmiştir. İslâm hukukçularının yorumuna göre gayri Müslimlerle yapılan zimmet akdinin gayesi, savaşı sonlandırmak, gayri müslim tebeanın kendi inançlarının gereğini İslâm egemenliği altında özgürce yerine getirebilmelerini sağlamak ve İslâm'ın değerlerini müslüman toplum içinde yaşayarak görmelerini temin etmektir. Yer yer bilgisizlikten ve tahrikten kaynaklanan kimi olumsuzluklar görülse de farklı din ve kültürlerin barış içinde birlikte yaşamalarının (convivencia) somut örnekleri işte bu yolla kayıt altına alınmıştır.

Müslümanların hâkim oldukları coğrafyalarda gayri müslimlerin vatandaş sıfatıyla, üstelik hayli geniş bir hukukî-kazâî özerklikten istifadeyle yaşamaları imkânını veren zimmet müessesesini, Hz. Muhammed de (s.a.) gerek şahsî uygulamaları gerek verdiği birçok talimat ile somutlaştırmıştır.

<sup>67</sup> bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VII, 100; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûkî İslamiyye ve Istilâhâtî Fıkhiyye Kamusu*, III, 380; Ahmet Yaman, "Savaş", *DİA*, XXXVI, 189-194.

Hukuk tarihinin bilinen ilk yazılı anayasası olan Medine Sahîfesi'ndeki "Yahudilerden bize tabi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindekiyle de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır" ile "Avf Yahudileri müminlerle beraber bir ümmet oluşturlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlâları gerek bizzat kendileri dâhildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir."<sup>68</sup> gibi taahhütler bir yana, Hz. Peygamber (s.a.), kendi otoritesinin uzağında kalan yerlerdeki gayri müslimlerin haklarını da koruyacak adımlar atmıştır. Mesela Güney Arabistan'daki Hımyer kralına gönderdiği bir mesajda, yahudi ve hıristiyan olarak eski dinlerinde kalmak isteyenlere herhangi bir müdahalede bulunulmamasını şart koşmuş; Necran hıristiyanlarına verdiği emannamede de, onların mallarına, canlarına, dinî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mabetlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu bildirmiştir.<sup>69</sup>

Her konuda olduğu gibi "Öteki" ile birlikte yaşamının da en güzel örneklerini sergilemiş olan Resul-i Ekrem (s.a.), zimmîye haksızlık yapan, gücünün üstünde mâlî sorumluluk yükleyen ve gönüllü razı olmadığı halde ondan bir şeyler alan kimsenin karşısına hesap gününde bizzat kendisinin çıkacağı beyan buyurmuş, bir zimmîyi öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu alamayacağını belirtmiştir.<sup>70</sup> Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahâbîye nisbet edilen "onlar cizyeyi, malları bizim mallarımız, kanları bizim kanlarımız gibi olsun diye kabullenmişlerdir" tespiti de<sup>71</sup> bu noktadaki örnek tutumu göstermektedir. Bütün bu yönlendirmeleri esas alan müslüman hukukçular "Onlar da tıpkı müslümanlar gibi hak ve yükümlülüklerine sahiptirler" genel kuralı çerçevesinde gayri müslimlerin "inançlarıyla baş başa bırakılmaları gerektiğini" vurgulamışlardır.<sup>72</sup> Öyle ki, bu yaklaşım gayri müslimlerin İslâm'ın kesinlikle cevaz vermediği işlem veya tasarruflarına bile onay kapısı açmıştır. Bunun bir göstergesi olarak Hasen Basrî (ö. 110/728), zimmîlerin İslâm hukuku bakımından geçersiz sayılması gereken nikâhlarına, devletin karışıp karışamayacağını soran Emevî halifesi Ömer b. Abdilazîz'e "Onlar kendi inançlarına göre yaşayabilmek için bize cizye ödü-

<sup>68</sup> Sahîfe'nin bütünü için bkz. Muhammed Hamîdullah, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, s. 59-62.

<sup>69</sup> Ebu Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 72; Hamîdullah, age., s. 175, 220.

<sup>70</sup> Ebû Yûsuf, age., s. 125; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 59; Buhârî, *Cizye*, 5; Ebû Dâvûd, *Cihad*, 153; Tirmizî, *Diyât*, 11; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 204-205.

<sup>71</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*, VII, 111.

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 137; Kâsânî, age., VI, 280.

*yorlar*” diyerek karışılmaması gerektiği cevabını vermiştir.<sup>73</sup> Kaynaklarda pek çok benzeri bulunan bu tür bilgiler ve uygulama örnekleri, zimmîlerin İslâm toplumlarında temel haklardan yoksun yaşadıklarını, medenî haklara sahip bulunmadıklarını, ikinci sınıf vatandaş sayıldıklarını ve eksik ehliyetli kişiler gibi görüldüklerini söyleyen Batılı araştırmacıları yalanlamaktadır.

Bir gayrı müslimin İslâm toplumundaki hukukî konumuyla ilgili genel kural şudur: Kamu yönetimi ve inançla ilgili bazı istisnalar dışında, zimmîler müslümanlarla aynı hak ve sorumluluklara sahiptirler. Bu kural Hz. Peygamber’in “*Eğer İslâm egemenliğini tanıyıp vatandaşlığı kabul ederlerse onlara bildir ki, müslümanların lehine olan haklar onların da lehine, müslümanların omuzlarında olan yükümlülükler onların da omuzlarında olacaktır.*”<sup>74</sup> gibi buyrukları başta olmak üzere yahudi, hıristiyan ve mecûsîlerle bizzat yaptığı pek çok zimmet antlaşmasındaki yazılı hükümlere dayanmaktadır. Hicretin hemen ardından Medineli yahudilerle yapılan sözleşme de bu açıdan önemli bir kaynaktır.

Müslüman olmayan vatandaşlarla yapılan zimmet antlaşması, zimmîler açısından bağlayıcı (lâzım) bir özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla istedikleri zaman antlaşmayı bozup ülkeyi terk etme hakkına sahiptirler. Buna karşılık müslümanlar açısından bağlayıcı olduğu için zimmet antlaşması devletin tek taraflı iradesiyle feshedilemez. Zira ‘ahde vefa’ İslâm’ın en temel ilkelerinden biridir. Antlaşma ancak zimmînin kendi isteğiyle bunu bozması veya antlaşma şartlarını çiğnemesi ve ihaneti sebebiyle feshedilebilir. Zimmînin müslümanlığı kabulü ise zimmet antlaşmasını kendiliğinden sonlandırır.

Ülke içindeki gayrı Müslimlerle birlikte yaşamanın yasal dayanağını ve hukukî çerçevesini çizen zimmet antlaşması ile “Öteki”nin can ve mal dokunulmazlığı, din ve vicdan hürriyeti, Müslümanlarca kutsal sayılan bölge ve mekânlara dönük bazı kısıtlamalar ile güvenlik amaçlı yasaklamalar bir tarafa bırakılırsa genel anlamda ikâmet ve seyahat hürriyeti, kamu hizmetlerinden faydalanma, çalışma ve sosyal güvenlik hakkı ve kendi aralarındaki meselelerde yargılama ve hukuk özerkliği teminat altına alınmıştır. Teminatın boyutları hakkında bir fikir vermesi için bunlar arasından iki tanesini; din ve vicdan hürriyeti ile sosyal güvenlik hakkını biraz açıklamak faydalı olacaktır.

<sup>73</sup> Fattal, Antoine, *le Statut Legal des Non-Musulmans en Pays d’Islam*, s. 128.

<sup>74</sup> Şâfiî, *Müsned*, II, 114-115.

Hz. Peygamber'in (s.a.), Güney Arabistan'daki Himyer kralına gönderdiği bir mesajda, yahudi ve hıristiyan olarak eski dinlerinde kalmak isteyenlere herhangi bir müdahalede bulunulmamasını şart koştuğu; Necran hıristiyanlarına verdiği emannamede de, onların mallarına, canlarına, dînî hayat ve uygulamalarına, ailelerine ve mabetlerine bizzat kendisinin kefil olduğunu bildirdiği hususuna yukarıda değinilmişti. Din hürriyetini vurgulayan ayet-i kerimelerle<sup>75</sup> birlikte Resûl-i Ekrem'in bu geniş müsamahası, müslüman toplumlara gayri müslim vatandaşları dinleriyle baş başa bırakma erdemini kazandırmıştır.

Her ne kadar fıkıh geleneği içinde, savaşla fethedilmiş yerlerde fetih-ten önce yapılmış ve halen ayakta olan gayri müslim mabetlerine dokunulmamakla beraber; yenilerinin yapılmasına izin verilmeyeceği hükmü bulunsa da bu hüküm, sağlam delillere dayanmamaktadır.<sup>76</sup> Buna karşılık özellikle İmam Mâlik (ö. 179/795) olmak üzere kimi fakihler, yarar görülmesi halinde ve anlaşma şartları muvacehesinde, gayrimüslim vatandaşlarına mabet açma izni verilebileceğini söylemişlerdir.<sup>77</sup> Nitekim sahâbî Amr b. el-Âs'ın (ö. 43/664) Mısır valiliğini yürüttüğü bir sırada İskenderiye'de Macarius Kilisesi inşa edilmiş; Mesleme b. Mahled'in görev döneminde (47-62/667-681) Fustât'ta (Kahire) bir manastır inşasına izin verilmişti.

Aynı şekilde nüfus çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu yerleşim merkezlerinde zimmîlerin çan çalamayacağı ve mabet dışında açıkça hac taşıyamayacağı yönündeki hükümlerin de kamu düzenini sağlama amacı taşıdığı ve dolayısıyla konjonktürel olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki ilk dönemlerdeki uygulamayı gösteren tarihî bilgiler birçok yerdeki çan çalma yasağının sadece ezan vakitlerine münhasır olduğunu, onun dışında herhangi bir kısıtlamanın bulunmadığını göstermektedir.<sup>78</sup> Kendi rûhânî liderlerini seçebilme ve dinlerinin gereklerini onların önderliğinde rahatça yerine getirebilme özgürlüklerinin bulunduğu da burada kaydedilmelidir.

Kamu hizmetlerinden faydalanma, çalışma ve sosyal güvenlik hakkına gelince, zimmîler eğitim, ulaşım, haberleşme, temizlik, aydınlanma, sulama, hakkını mahkemede arama gibi genel ve ortak ihtiyaçların karşılanması amacıyla devlet veya diğer kamu tüzel kişileri tarafından verilen hizmetler-

<sup>75</sup> Bakara 2/256; Yûnus 10/99; Çâşiye 88/21.

<sup>76</sup> bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 269; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 24; İbnü'l-Kayyim, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 673 vd.

<sup>77</sup> Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, IV, 424.

<sup>78</sup> bk. Tritton, A.S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London 1930, s. 37-60; Öztürk, Levent, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, s. 95 vd.



den faydalanma hakkına sahiptirler. Aynı şekilde dinî duyarlılıklar sebebiyle ve kamu düzenini sağlamak amacıyla alınan tedbirler saklı kalmak kaydıyla zimmîler herhangi bir sınırlama olmaksızın iş, sanat ve ticaret hayatının her alanında serbestçe faaliyet gösterebilirler. Hatta Zâhirîler ile bazı müctehidlerin itirazına rağmen fakihlerin çoğunluğu, İslâm tarafından yasaklanan nesne veya işlemlerin kendi aralarında olmak ve inançlarıncı onaylanmak kaydıyla zimmîlere mubah olabileceğini söylemişlerdir. Öte yandan onlar tıpkı müslümanlar gibi sosyal güvenlikten faydalanma hakkına da sahiptirler. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) Hîreli zimmîlere verdiği *"Yaşlı biri çalışamaz hale gelir veya bir kaza geçirir ya da zengin iken yoksullaşır da dindaşları kendisine sadaka vermeye başlarsa o kimse İslâm ülkesinde oturduğu müddetçe vergiden muaf olacak ve geçimi devlet hazinesinden sağlanacaktır"*<sup>79</sup> şeklindeki güvence ile Hz. Ömer (r.a.) başta olmak üzere sonraki halifelerin bu yöndeki girişimleri<sup>80</sup> konunun uygulamadaki boyutlarını göstermektedir.

Haklar elbette sorumluluklarla anlamlı hale gelir. Müslümanlarla birlikte yaşayan gayrı müslimlerin de elbette bir takım görev ve sorumlulukları vardır. İslâm ülkesinin bir ferdi olduğu için zimmînin başta gelen görevi, İslâm'ın hâkimiyetini kabul edip müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına ve örflerine saygı göstermesi, müslüman toplumun güvenilir bir üyesi olup kamu düzeni ve genel ahlaka aykırı davranışlardan uzak durmasıdır. Zimmîler ibadetleri ile kendi aralarındaki din kaynaklı bazı özel hukuk ilişkileri dışında kalan konularda İslâm hükümlerini benimseyip uygulamak zorundadırlar.

#### IV. İSLÂM TARİHİNDE BİRLİKTE YAŞAMA ÖRNEKLERİ

Konunun kısmen teorik boyutlarını ele aldıktan sonra burada sunulacak birkaç örnekle birlikte yaşamının İslâm toplumlarında ne ölçüde içselleştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır:

\* Kur'ân-ı Kerîm, içinde yapılan ayinleri onaylamasa da hangi dine ait olursa olsun mabetlerin koruma altında olduğunu belirtmektedir: *"...Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içlerinde Allah'ın adı çok anılan mescidler muhakkak yerle bir edilirdi..."*<sup>81</sup> Böyle olduğu içindir ki, Hayber'i fetheden Hz. Peygam-

<sup>79</sup> Ebû Yûsuf, age., s. 143-144.

<sup>80</sup> Ebû Yûsuf, age., s. 126; İbnü'l-Kayyım, age., I, 34.

<sup>81</sup> Hac 22/40. Hasan Basrî'nin ayete getirdiği yoruma göre İslam ülkesinde yaşayan gayrimüslimlerin mabetleri müslümanlar sayesinde korunmuştur. bkz. İbnü'l-Kayyım, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, II, 667.

ber (s.a) Yahudilerin mabetlerini olduğu gibi bırakmış, Tevrat nüshalarını da kendilerine iade etmişti.

\* Tekrara düşme pahasına Medine Anlaşmasındaki maddeleri hatırlayalım: *“Yahudilerden bize tabi olanlara, haksızlık yapılmaksızın ve aleyhlerindeki de destek olmaksızın yardım edilecek ve iyi muamelede bulunulacaktır”*. *“Avf yahudileri müminlerle beraber bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme, haksızlık yapmadıkça ve suç işlemedikçe gerek mevlâları gerek bizzat kendileri dâhildirler. Haksızlık yapıp suç işleyen, ancak kendisine ve ailesine zarar verir.”*

\* Hz. Peygamber (s.a.) Güney Arabistan’da yaşayan Nocrânîlulara şu emanı vermiştir: *“Nocrân ve çevresinin malları, dinleri, kiliseleri ve ellerinde bulunan az-çok her şey hakkında Allah’ın emânî ve Muhammed’in zimmeti/garantörlüğü vardır. Papazları, rahipleri ve kâhinleri görevlerinden alınmazlar.”*<sup>82</sup>

\* Resûl-i Ekrem (s.a.) bir defasında kendi mescidini, o sırada Medine’de bulunan bir Hıristiyan heyetinin âyinlerine mekan olarak tahsis etmiştir.<sup>83</sup>

\* Suriye’nin Hz. Ömer (r.a.) dönemindeki fethini takip eden yıllarda Nastûrî bir rahip de bir dostuna şöyle yazmıştı: *“Bugünlerde Allah’ın hâkimiyeti kendilerine ihsan ettiği bu Taylular (Araplar) aynı zamanda bizim de efendilerimiz oldular. Fakat onlar, dinimize karşı hiç mücadele etmiyorlar; aksine inançlarımızı koruyorlar, rahiplerimize ve azizlerimize saygı gösteriyorlar. Ayrıca bizim kilise ve manastırlarımıza bağışta bile bulunuyorlar.”*<sup>84</sup>

\* Abdullah b. Abbas’a (r.a.) atfedildiğine göre o şöyle demiştir: *“Yabancıların kurup da Allah’ın bize fethini müyesser kıldığı şehirlere müslümanlar yerleşirse, yabancılar kendileriyle yapılan anlaşma şartlarından istifade ederler. Müslümanlara ahde vefa göstermek düşer...”*<sup>85</sup>

\* Sahâbî Hâlid b. Velîd’in (r.a.) Ânât ahalisiyle; bir başka sahâbî Ebu Ubeyde b. Cerrâh’ın (r.a.) Şam Bölgesi sakinleriyle yaptığı anlaşmalarda, çanlarını, ezan-namaz vakitleri dışında günün diledikleri her saatinde çalabi-

<sup>82</sup> Ebu Yusuf, *Kitâbu’l-Harâc*, s. 72.

<sup>83</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, I, 357.

<sup>84</sup> Muhammed Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, s. 230-231.

<sup>85</sup> Ebu Yusuf, *age.*, s. 149; Ebu Ubeyd, *age.*, s. 141.

lecekleri, yortularında haçlarını açıkça taşıyabilecekleri hükmü yer almaktaydı.<sup>86</sup>

\* İkinci Osmanlı padişahı Orhan Bey 1326 yılında Bursa'nın anahtarlarını teslim aldığı anda, orada tekfurların sürekli aşağılamasına maruz kalmış bir yahudi toplumuyla karşılaşmıştı. Fethi takiben, bugün hâlâ Etz ha-Hayyim (Hayat Ağacı) sinagogu olarak bilinen mabedi yapma izni veren Orhan Gazi, başhahamlarının idaresinde kendi işlerini yürütüp davalarını görebilecekleri bir hoşgörü ortamını onlara bahşetmişti.<sup>87</sup>

\* Roma ve Bizans dönemlerinde sık sık sürgün ve soykırıma maruz kalan yahudiler, Bursa'nın fethinden sonra gördükleri bu müsamaha iledir ki, o dönem diğer Avrupa ülkelerinde olmayacak ölçüde ilk defa meşru bir toplumsal kimliğe kavuşmuş oldular.<sup>88</sup> Hatta Romaniot Cemaati yönetimindeki Edirne Yeşivası (Talmud Okulu), I. Murad döneminde (1362-1389) civar ülkelerin hahamlarının yetiştiği bir teoloji merkezi haline gelmişti.<sup>89</sup>

\* Takip eden yıllarda Fransa ve Macaristan gibi ülkelerden bazı yahudiler Osmanlı coğrafyasına göç edip gelmiş ve fethedilen Balkan topraklarında yaşamakta olanları zimmî statüsü kazanmış olsalar da<sup>90</sup> XV. Yüzyılın sonunda İspanya, Portekiz ve İtalya'dan göç eden ve İspanyolca konuştukları için Sefarad denen yahudiler ile Osmanlı toplumunda daha hissedilir hale gelmişlerdi. Öyle ki, Kudüs'te 1488 yılında 70 yahudi ailesi varken XVI. yüzyılın başlarında bu sayı bir anda 1500'e yükselmişti. İstanbul'daki havra sayısı 44'e; yahudi sayısı 30 bine çıkmıştı<sup>91</sup>. Özellikle Osmanlı yahudilerine hasrettiği çalışmalarıyla tanınan Joseph R. Hacker da 1477 yılında İstan-

<sup>86</sup> Ebu Yusuf, age., s. 138,146.

<sup>87</sup> Sevilla Moshe, *Türkiye Yahudileri*, s. 31; Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, s. 12-13; Groepler, Eva, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 29-30; [http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_the\\_Jews\\_in\\_Turkey](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey) (10.02.2009).

<sup>88</sup> Stavrianos, L., *The Balkans since 1453*, NYU 2000'den nakleden [http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_the\\_Jews\\_in\\_Turkey](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey) (10.02.2009); Hacker, Joseph R., "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", I, 117.

<sup>89</sup> Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 30.

<sup>90</sup> Bilgi için bkz., *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982; Halil İnalcık-Leon Picon- K.C. Kevenk, *Turkish-Jewish Relations in the Ottoman Empire*, Chicago 1982; Naim Gülerüüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler* (çev. B.S. Şener), Ankara 1996.

<sup>91</sup> Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 31; [http://en.wikipedia.org/wiki/History\\_of\\_the\\_Jews\\_in\\_Turkey](http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_the_Jews_in_Turkey) (10.02.2009).

bul'da 1647 yahudi ailesinin yaşadığını yazmaktadır<sup>92</sup> ki, bazı yahudi araştırmacılar bu rakamların İstanbul'u Avrupa'nın en büyük yahudi merkezi haline getirdiğini söylerler.<sup>93</sup>

\* "Millet Sistemi" esasına göre şekillenen Osmanlı Devletinde, İstanbul'un fethi ile birlikte milletlere yani farklı din mensuplarına ve zümrelerine tanınan kimi özerklikler doğrultusunda, özel hukuk alanına giren hukûkî işlemler ya da olaylar her *milletin* (ırkın değil, dinin) kendi hukukuna ve örfüne göre çözümleniyordu.<sup>94</sup> Gayrimüslimler özel hukuk ilişkileri bakımından kendi dinlerinin gereklerini yine kendi rûhânî önderlerinin rehberliğinde yerine getirmekte tam bir özgürlük içindeydiler. Öyle ki, Osmanlı Devleti'nin temel yasası ve referans çerçevesi olan İslam'ın kesin olarak yasak saydığı kimi fiiller bile kendi aralarında rahatlıkla icra edilebiliyordu.<sup>95</sup> "*Her türlü umûr ve hususları patrîk-i mezbûr marifetiyle göreler*" fermanının özetlediği bu geniş özerkliği yine de şüpheyle karşılayanlar, konu aile hukukuna gelince gayrimüslim cemaatlerin bu alanda neredeyse sınırsız bir hukûkî özerkliğe sahip olduklarını ve evlenme-boşanma ile bunlara bağlı diğer muamele ya da davaların tamamıyla rûhânî liderlere bırakıldığını itiraf etmekten geri duramazlar.<sup>96</sup>

\* Bizans İstanbulu'nda baskı altında yaşayan yahudiler, müslüman İstanbul'da rahata kavuşmuşlardı. Bunun bir göstergesi olarak Fatih Sultan Mehmed, Bizans'ta çok zor şartlar altında hahamlık görevini yürütmeye çalışan Rabbi Moses Capsali (Moşe Kapsali)'yi yahudi tâifesinin yetkili hahamı olarak tayin etmişti.<sup>97</sup> Ardından, mabetlerine dokunulmayacağı, Tevrat eğitimine karışılmayacağı ve dinlerinin gereklerini serbestçe yerine getirebilecekleri teminatını vermişti. Nitekim aynı teminat 1011/1602 yılında "elle-

<sup>92</sup> Hacker, "*Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century*", I, 123.

<sup>93</sup> Groepler, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler*, s. 31. O yıllarda İstanbul nüfusunun % 11'inin Yahudi olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır. bkz. Groepler, *age.*, s. 33.

<sup>94</sup> Hacker, "*Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century*", I, 117, 122; İlber Ortaylı, "Millet: Osmanlı'da Millet Sistemi", *DİA*, XXX, 66–67.

<sup>95</sup> Söz gelimi içki imal etmek, domuz beslemek ve yemek, mahremlerle evlenmek gibi uygulamalar burada hatırlanabilir.

<sup>96</sup> Bkz., Shaw, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, s. 60-61; Ercan, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, s. 203; Colin Imber, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, s. 283-284; Hacker, "agmk", s. 117; Hacker, Joseph R., "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire", s. 153 vd.

<sup>97</sup> Shmuelevitz, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries*, s. 20-21; Naim Gülerüz, *Türk Yahudileri Tarihi I*, s. 51-52.

rindeki fetâvâ-yı şerîfe ve ecdâd-ı izâmın verdikleri evâmîr-i münîfe muktezâsınca” tekrarlanmıştır.<sup>98</sup>

\* Sadece kendi aralarında olmak kaydıyla, dinlerince yasaklanmayan alkollü içki imal etmek ve içmek, domuz beslemek ve yemek, mahremlerle evlenmek gibi uygulamalarda, İstanbul gayri müslimleri özgür bırakılmışlardı.

\* Osmanlı merkezî yönetimi, nikâhla kuruluşundan bilinen yollarla sona ermesine kadar, aileyi ilgilendiren hukuk alanını cemaat önderlerine bırakmakla kalmamış, bu alana dışarıdan hatta müslümanlardan gelebilecek müdahalelere de fırsat vermemiştir. Kâdırlara ve imamlara buyruklar gönderilerek, gayri müslimlerin nikâh işlerine karışmamaları istenmiş; kâdırlara kendi yargı çevrelerinde duyarlı olmaları talebiyle, mahalle imamlarının yetkilerini aşarak gayri müslimlerin nikâhlarını kıyıp kıymadıklarını denetlemeleri emri verilmiştir. Dahası gayri müslimlerin nikâh-talâk işlemlerini kendi dinlerine, belgelerdeki özgün ifadeyle “*kendi âyinlerine göre*” yapıp yapmadıkları bile denetlenmiş, bu denetlemeyi yapan Ehl-i örf’e, söz konusu olan hangi dînî zümre ise onların hukuk ve telakkilerine göre caiz sayılmayacak işlemlerin iptali yetkisi verilmiştir. Bunun yanında Ehl-i örf’ün, rüşvet alarak gayrimeşru evlilikleri onaylamaları için rûhânî önderlere baskı yapmaları da engellenmeye çalışılmıştır.<sup>99</sup> Aile alanını, benimsenen dinin hükümlerine göre düzenlemedeki Osmanlı duyarlılığı o kadar ileri boyutlardadır ki, kendi inançlarının onaylamadığı evliliklere göz yuman din adamlarının sürgün ve hapis gibi cezalara çarptırıldığı bile görülmüştür.<sup>100</sup>

Başta hıristiyanlar ve yahudiler olmak üzere diğer din mensuplarının kendi şeriatlerini uygulamaları hususunda bu denli hassas olan bir devletin, başka konularda gayri müslim vatandaşlarına baskı yapması herhalde düşünülemez. Esasen binlerce arşiv belgesinin ve mahkeme sicilinin taranmasına dayalı onlarca araştırma<sup>101</sup>, gayri müslimlerin Osmanlı topraklarında belli bir hukuk çerçevesinde özgürce yaşadıklarını ispatlamaktadır. Sadece şu iki örnek bile bu noktada fazla söze ihtiyaç bırakmamaktadır:

<sup>98</sup> Ahmet Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, s. 11-13.

<sup>99</sup> *Külliyyât-ı Kavanîn*, c.3, No:3993; c.4, No: 3994’dan nakleden, M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, s., 246-247.

<sup>100</sup> Kenanoğlu, age., s., 247.

<sup>101</sup> Eksik de olsa bu noktada fikir verecek bir araştırma listesi için bkz. Erhan Afyoncu, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Araştırma Rehberi*, s., 489-493.

\* Gayri müslimlerin İslam'ı kabule zorlanmalarını bertaraf etmek için, mühtedînin, kimseden baskı görmeden kendi isteğiyle müslüman olduğunu mahkemede şahitler veya son dönemlerde konsolosluk tercümanı huzurunda beyan etmesi usûlü benimsenmişti.<sup>102</sup>

\* Kıbrıs şer'iyeye sicilleri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre 1786–1834 yılları arasında yani elli yıllık bir dönemde, gayri müslimlerle müslümanlar arasında cereyan eden davaların sayısı sadece yedidir ve taraflardan birisi müslüman olduğu için şer'î mahkemelerde görülen bu yedi davadan altısında gayri müslim taraf haklı bulunmuştur.<sup>103</sup>

\* Osmanlı Devletinin son hukuk düzenlemesi olan 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi gayri müslimlerin haklarını korumak ve kendi inançlarına göre aile alanını düzenlemek hususunda öteden beri var olan hürriyetçi anlayışı aynen sürdürmüştür. Bu cümleden olarak “musevîlere ve îsevîlere müteallık hükümler” ayrı başlıklar altında sevk edilmiş, bu hükümlerin tesbitinde de yine kendilerine müracaat edilmiştir. Bu durum Kararname gerekçesinde şu cümlelerle belirtilmiştir:

“... Müslim olmayanlara mahsus olarak lâzîmü't-tatbîk olan mesâilî ayrı ayrı zikr ve tasrîh etmek sûretiyle onların akâid-i dîniyelerine riâyet ve ta'dâd olunan bütün mahzurların bertaraf edilmesi kâbil olduğundan, tertîb olunan lâyihay-ı kânûniyyede bu esas takib edilmiş ve gayri müslimlerin ahkâmını cem ve tertîb ve tanzîm hususunda da müslim olmayan erbâb-ı ihtisâsın ma'lumatlarından istifade edilmiştir... Milel-i gayri müslimeye aid mevâd ahkâmı da elyevm hahamhâne ve patrikhânelerce mer'î ve muteber ahkâm-ı diniyye cümlesinden olmakla, bunlar hakkında dahî ayrıca esbâb-ı mûcibe ityânına lüzûm görülmemiştir.”<sup>104</sup>

## SONUÇ

Müslümanlar açısından birlikte yaşamının dinî temellerini ve hukukî çerçevesini kısmen sergilemeye çalışan bu yazıdan şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

- Sadece etnik değil dinî ve kültürel farklılık da bir yaratılış gerçeğidir; ilâhî irade böyle olmasını istemiştir.

<sup>102</sup> Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, s., 134.

<sup>103</sup> Ahmet B Ercilasun, “Hıristiyan Tebeya Karşı Türk Toleransı”, s., 280; bkz. Kenanoğlu, age., s., 283.

<sup>104</sup> “Münâkehât ve Mufârakât Kararnamesi Esbâb-ı Mûcibe Layihası”, *Hukûk-ı Aile Kararnamesi* ile birlikte, İstanbul 1336, s. 7.

- Yarattılış gerçeği böyle olduğuna göre farklı dinler ve kültürler bir arada yaşayabilir.

- İslam'ın ana kaynakları birlikte yaşamanın kurallarını koymuş, temel hakları belirlemiş ve herkesin diğerine yönelik sorumluluklarını tespit etmiştir. Bu kural, hak ve sorumlulukların genel çerçevesi, zimmet terimiyle çizilmiştir.

- Mevzî ve münferit sayılabilecek çatışma ve hukuk ihlalleri bir tarafa bırakılırsa Müslümanların tarih boyunca "Öteki" ile birlikte yaşama sorunu olmamıştır.

- İslam beldelerinde müslümanlarla birlikte yaşayan gayrı Müslimler, dinlerinin gereklerini yerine getirmede, din önderlerini/rûhânîleri belirlemede, kendi aralarındaki özel hukuk ilişkilerinde ve yargılamalarda özgür ve özerk olagelmışlerdir.

- İslâm toplumunda yaşayan bir gayrı müslimin başta gelen görevi, İslâm'ın hâkimiyetini kabul edip müslümanların inançlarına, hukuk kurallarına ve örflerine saygı göstermesi, müslüman toplumun güvenilir bir üyesi olup kamu düzeni ve genel ahlaka aykırı davranışlardan uzak durmasıdır.

- Diğer din ve medeniyetlerin özellikle de Batı medeniyetinin kendi toplumlarındaki "Öteki" ile sorunları ola gelmiştir. Hatta kendi dinlerine bağlı farklı mezhepler bile birbirlerini "Öteki" saymıştır.

- Dün kendi ötekisini içinde barındırmayanlar, bugün de birlikte yaşamaya sıcak bakmamakta, bunu da "entegrasyon" ve "asimilasyon" talepleri ve "islamofobia" sürümleriyle göstermektedirler.

- Müslümanlar, dün olduğu gibi bugün de İslâm'ın kuşatıcı mesajını hem kendi aralarında içselleştirmeli hem de bizzat sergileyerek insanlığa takdim etmeye devam etmelidir.

### **BİBLİYOGRAFYA\***

AFYONCU, Erhan, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Araştırma Rehberi*, İstanbul 2007.

ALİ el-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nûreddîn (ö. 1014/1605), *Şerhu's-Şifâ*, Beyrut 1421.

BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1356.

\* Concordance'a uyumlu baskıları kullanıldığı için *Kütüb-i tis'a*'ya burada yer verilmemiştir.

BİLMEN, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukûkî İslamiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul 1976.

BOZKURT, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara 1996.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *et-Târîhu'l-kebîr*, Beyrut ts. (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye).

DİRAZ, M. Abdullah (ö. 1958), "Le Droit International Public et L'İslam", *el-Mecelletü'l-Mısriyye li'l-Kânûnî'd-Devlî*, sy: V (1949).

EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *el-Emvâl* (nşr. Halil M. Herrâs), Kahire 1968.

EBÛ YÛSUF, Ya'küb b. İbrâhîm (ö. 182/798), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1382.

EBÛŞ-ŞEYH İSFEHÂNÎ, Abdullah b. Muhammed (ö. 369/979), *Ehâdisü Ebi'z-Zübeyr*, Riyad (Mektebetü'r-Reşîd) ts.

ERCAN, Yavuz, *Osmanlı Yönetiminde Gayri Müslimler: Kuruluştan Tanzimata Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları*, Ankara 2001.

ERCİLASUN, Ahmet B., "Hristiyan Tebeya Karşı Türk Toleransı", *Türk Kültürü*, sy.:264 (Nisan 1985).

FAHREDDİN RÂZÎ, Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut 1420.

FATTAL, Antoine (ö. 1987), *le Statut Legal des Non-Musulmans en Pays d'İslam*, Beyrut 1958.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ*, Beyrut 1994.

GROEPLER, Eva, *İslam ve Osmanlı Dünyasında Yahudiler* (çev. S. Kaya), İstanbul 1999.

GÜLERYÜZ, Naim, *Türk Yahudileri Tarihi I*, İstanbul 1993.

GÜRKAN, Salime Leyla, "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy: 9 (2003) , s.1-48.

HACKER, Joseph R., "Jewish Autonomy in the Ottoman Empire", *The Jews of the Ottoman Empire* (Ed. Avigdor Levy), Princeton 1994.

HACKER, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century", *Christians and Jews in the Ottoman Empire I-II* (Ed. Benjamin Braude – Bernard Lewis), New York 1982.



HAMİDULLAH, Muhammed (ö. 2002), “Devletler Hukukunun Yüzüncü Yılı Münasebetiyle” (çev. Kemal Kuşçu), *İslâm Hukuku Etütleri*, İstanbul 1984.

\_\_\_\_\_, *İslamda Devlet İdaresi* (çev. Kemal Kuşçu), Ankara 1979.

\_\_\_\_\_, *Mecmû'atü'l-vesâiki's-siyasiyye li'l-ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Beyrut 1987.

*HUKÛK-I AİLE KARARNAMESİ*, İstanbul 1336.

IKBAL, Afzal, “Plea for a Muslim Law of Nations”, *Hamdard Islamicus*, VIII/2 (1985).

IMBER, Colin, *Osmanlı İmparatorluğu 1300-1650*, (çev. Ş. Yalçın), İstanbul 2006.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer, (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr*, Beyrut 1992.

İBN NÜCEYM, Zeynüddin Zeyn b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, Dimaşk 1983.

İBN SA'D, Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1968.

İBNÜ'L-KAYYIM, Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 751/1350), *Ahkâmu ehli'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1994.

KAPAR, Mehmet Ali, *H. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul 1987.

KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 1986.

KENANOĞLU, M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, İstanbul 2004.

KORKMAZ, Ömer, “Tarihsel Süreç İçerisinde Evrensellik Düşüncesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy: IV/3 (2002), s. 154-197.

KUTLUER, İlhan, “İnsan”, *DİA*, XXII, 320-323.

MANSUR, Ali, *eş-Şeriatü'l-İslâmiyye ve'l-kânûnü'd-devliyyü'l-âm*, Kahire 1971.

MÂVERDÎ, Alî b. Muhammed (ö. 450/1058), *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Kuveyt 1989.

MERĞİNÂNÎ, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), *el-Hidâye*, İstanbul 1986.

ORTAYLI, İlber, "Millet: Osmanlı'da Millet Sistemi", *DİA*, XXX, 66-70.

ÖZTÜRK, Levent, *İslâm Toplumunda Birarada Yaşama Tecrübesi*, İstanbul 1995.

PHİLİPSON, Coleman, *The International Law and Customs of Ancient Greece and Rome*, London ts. (Macmillan and Co.).

RÂĞİB EL-İSFEHÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât*, Beyrut ts. (Dâru'l-Ma'rife).

REFİK, Ahmet (ö. 1937), *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul 1988.

SAHNÛN, Abdüsselâm b. Saîd (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

SERAHSÎ, Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, Beyrut 1993.

SERAHSÎ, *el-Usûl*, Beyrut 1993.

\_\_\_\_\_, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, Kahire 1971.

SEVİLLA Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İstanbul 1992.

SHAW, Stanford J., *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Hong Kong 1991.

SHMUELEVİTZ, Aryeh, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries*, Leiden 1984.

ŞÂFÎ, Muhammed b. İdrîs (ö. 204/820), *el-Üm*, Kahire 2001.

\_\_\_\_\_, *Müsned*, Beyrut ts. (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye).

ŞÂTİBÎ, İbrâhîm b. Mûsâ (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât*, Beyrut 1999.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Alî (ö. 1250/1834), *Neylü'l-evtâr*, Beyrut 1983.

TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Alî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfu İstılâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984.

TRİTTON, A.S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, London 1930.

TÜRKOĞLU, Halide Gökçe, "Roma Hukukunda Humanitas ile Maiestas Populi Romani Arasındaki Bağlantı", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, sy: 96 (2011), s. 229-268.

YAMAN, Ahmet, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara 1998.

\_\_\_\_\_, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul 1998.

\_\_\_\_\_, "Savaş", *DİA*, XXXVI, 189-194.

YİTİK, Ali İhsan, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* (ed. Ş. Gündüz), Ankara 2010.

الإطار القانوني للتعايش مع أهل الكتاب في ضوء المصادر الإسلامية الأساسية والخبرة التاريخية يمكن الاطلاع على فكرة أي معتقد أو إيديولوجية أو نظام قانوني أو اجتماعي حول مشكلة التعايش مع الذين لديهم خصائص واتجاهات مختلفة بالنظر إلى فكرتها حول الفرد البشري وتقييمها لاختلاف البشر من الناحية المادية والميتافيزيقية. من هذا الجانب، تبين التجربة التاريخية أن الحضارة الرومانية، واليونانية والهندية واليهودية والمسيحية والحضارات الغربية الحديثة لم تنجح في تأسيس التعايش لاعتمادهم على القومية والتفريق وما شابه ذلك. ومن ناحية أخرى فإن الإسلام له نظرية للتعايش تعتمد على العدالة والحقيقة سواء داخل المجتمع أم بين المجتمعات. لأن الإسلام يعلن أن الفرد البشري يُمنح الكرامة بمجرد وصفه بالبشرية أو بالآدمية. وبالتالي فإن له حقوقاً أساسية، والخلافات القائمة هي أفعال الخلق الناتجة عن إرادة الله سبحانه وتعالى. وقد كان المسلمون يتعايشون مع مختلف المجتمعات بسلام على مدى قرون بداية من الدولة الأولى التي أنشأت في المدينة.

كلمات البحث: التعايش، الإنسانية، العفة، الذمة، غير المسلمين، التعددية.



## الولي والولاية في القرآن الكريم

Harun ÖGMÜŞ

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ogmusharun@yahoo.com

### KUR'ÂN-I KERİM'DE VELÎ

"Velî", Kur'ân-ı Kerim'in anahtar kelimelerindedir. Onun itikadî ve sosyo-politik yönü olduğu gibi itikadî yönü de vardır. İslâm devleti kurma iddiasındaki örgütlerin ortaya çıktığı günümüzde sosyo-politik yönü sebebiyle önemi artmıştır. Makalemizde bu kelimenin kapsadığı anlamları her iki yönüyle ele alacağız ve kelimenin Kur'ân-ı Kerim'de iki bağlam içinde kullanıldığını serdedeceğiz: Allah ya da sözde ilâhlarla birlikte yer aldığı bağlam ve mümin ya da kâfir kullarla birlikte yer aldığı bağlam. Kelimenin sözlük anlamını ve fâkih, mütekellim ve mutasavvıflar nezdindeki istilâhî mânasını araştırıp İslâm akidesindeki önemine uyarıda bulunacak ve sosyo-politik hayattaki yerine işaret edeceğiz.

Anahtar kelimeler: Veli, velâyet, müvâlât, müminler, kâfirler

### al-Waliyy (Guardian) and al-Walayah in the Holy Quran

al-Waliyy is one of the key terms in the Koran. This term has both social and political as well as theological aspects. Since today organizations that claim to establish an Islamic state have appeared, the importance of the socio-political aspect this term has increased. In this article, we will take both dimensions of the meanings of this word and deal with its use in the Qur'an in two contexts: the context of this word with God or other alleged gods, and the context of the word with the believers or unbelievers. We'll give the dictionary meaning and the technical meaning of the word according to jurists, theologians and sufis. Lastly, we'll underline the importance of this term in the muslim creed and its place in socio-political life.

Keywords: Wali, Walayah, muwalat, believers, infidels

الملخص: إن "الولي" من الكلمات المفتاحية للقرآن الكريم. لها جانب اعتقادي كما أن لها جانباً اجتماعياً وسياسياً. تزداد أهميتها بجانبها الثاني في يومنا هذا حيث ظهرت تنظيمات تدعي إقامة دولة إسلامية. نتناول في بحثنا المعاني التي تشمل عليها هذه الكلمة بالجانبيين كليهما، ونسرد استخدامها في القرآن الكريم في سياقين: سياق ورد مع الله سبحانه أو الآلهة المزعومة، وسياق ورد مع العباد مؤمنين أو كافرين، ثم ننبه على مكانتها في العقيدة الإسلامية ونشير إلى محلها في الحياة الاجتماعية والسياسية بعد أن تحرينا معناها لغة واصطلاحاً عند الفقهاء والمتكلمين والمتصوفين.

الكلمات المفتاحية: الولي، الولاية، الموالات، المؤمنون، الكافرون.

### المدخل

من مقتضيات الإيمان الحب لله والبغض لله. يجب على المؤمن أن يحب الله ورسوله والمؤمنين ويتبرأ من أعدائهم ومن جبههم ونصرهم وتأيدهم. ولذلك نرى كلمة "الولي" من الكلمات الرئيسة في القرآن الكريم ولها صلة بالعقيدة الإسلامية والحياة الاجتماعية والسياسية كما أن لها علاقة بموقف المسلمين من غيرهم. ولذلك تحتل هذه الكلمة مكانة عظيمة في أيامنا التي تظهر فيها تنظيمات تدعي إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية.

ولقد صدرت كتب ودراسات في هذا الموضوع بعضها باسم الولاء والبراء أو العداة والموالة والمعاداة؛ ولكننا نتناول في بحثنا هذه الكلمة من حيث علم الدلالة مركزين على معناها المفهوم من السياق فيما وردت فيه من المواضع في القرآن الكريم. والله الموفق.

### الولي لغةً واصطلاحاً

إن "الولي" صفة مشبهة من "وَلِيٍّ-بَلِيٍّ وَوَلِيًّا وَوَلَاءً وَوَلَايَةً وَوَلَايَةً". وفي هذه المادة معنى القرب والدنو؛ كما يدل عليه قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ"، وتسمية المطر بعد المطر بالوَلِيٍّ؛ وكون "الموالة" و"التوالي" منه بمعنى "المتابعة والتتابع" و"اشتداد الوله إلى الشيء بعد مفارقتة".<sup>1</sup>

والولي خلاف العدو، وهو يأتي لمعان كثيرة مثل المحب والصديق والنصير. قال فيه الراغب (م). 1034/425 تقريباً): "الولاء والتوالي: أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما. ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدين، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد. والولاية النصرة. والولاية تويي الأمر. والولي والمولى يستعملان في ذلك. كل واحد منهما يقال في معنى الفاعل. أي: المولي، وفي معنى المفعول. أي: المولى. يقال للمؤمن: هو ولي الله عز وجل، ولم يرد موله. وقد يقال: الله تعالى ولي المؤمنين ومولاهم. فمن الأول قوله تعالى: "وَاللَّهُ وَليُّ الْمُؤْمِنِينَ" ومن الثاني قوله تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> انظر: Özen, Şükrü, "Velâ", *DIA*, XLIII, 15.

<sup>2</sup> الزبيدي، تاج العروس، ج. 40، 241؛ وانظر أيضاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج. 6، ص. 141؛ أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص. 493.

<sup>3</sup> سورة التوبة 123/9.

<sup>4</sup> ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج. 6، ص. 141؛ الزبيدي، تاج العروس، ج. 40، 241.

<sup>5</sup> الزبيدي، تاج العروس، ج. 40، ص. 247-248؛ وانظر أيضاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج. 3، ص. 157؛ الراغب الإصفهاني، مفردات، ص. 887.

<sup>6</sup> أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص. 493.

<sup>7</sup> الزبيدي، تاج العروس، ج. 40، 242.

<sup>8</sup> حرف الميم فيما بين القوسين رمز لكلمة "المتوفى"، والرقم الأول هجري، والرقم الثاني ميلادي. وهكذا في كل موضع وقع بعد الاسم أو يدل السياق على التاريخ.

<sup>9</sup> سورة آل عمران 68/3؛ وانظر أيضاً: سورة البقرة 257/2؛ سورة الأعراف 196/7.

<sup>10</sup> سورة محمد 11/47؛ وانظر أيضاً: سورة الأنعام 62/6؛ سورة الأنفال 11/8؛ سورة الحجج 78/22؛ سورة التحريم 4/66.

و"الوالي" الذي في قوله تعالى: "وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ" بمعنى الولي. و"تولى" إذا عُدِّي بنفسه اقتضى معنى الولاية. وإذا عُدِّي بـ"عن" لفظاً أو تقديرًا اقتضى معنى الإعراض وترك قربه. فمن الأول قوله: "وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"<sup>11</sup> ومن الثاني قوله: "فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ"<sup>12</sup>. يقال: ولّاه دبره إذا انهزم. قال تعالى: "وَإِنْ يُقَاتِلُواكُمْ يُوَلُّوْكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصِرُونَ"<sup>13</sup>. والولى يقال للمعتق والمعتمق والحليف وابن العم والجار. وكل من ولي أمر الآخر فهو وليه"<sup>14</sup>.

نرى هذه المعاني التي ذكرها الراغب رحمه الله ترد في القرآن الكريم. قال تعالى: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُجِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَيْلَهُ بِالْعَدْلِ"<sup>15</sup> أي: الذي يلي أمره.<sup>16</sup> وقال تعالى: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَهُ سُلْطَانًا"<sup>17</sup>. وقال تعالى: "قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ"<sup>18</sup>. أي: لأقرب القوم منه إذا راموا الأخذ بثأره.<sup>19</sup> ومما يقرب من هذا المعنى ما ورد بمعنى "الابن" في قوله تعالى: "وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ"<sup>20</sup>. وبمعنى "الورثة" في قوله تعالى: "وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ لِمَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ"<sup>21</sup>. وجاء في معنى القرب من حيث المكان في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ"<sup>22</sup>. وقد سبق. وفي معنى "السيد"<sup>23</sup> أو "الذي يلي أمر غيره"<sup>24</sup> قوله تعالى: "وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لَرَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْتَابًا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِحَيْثٍ"<sup>25</sup>. وبمعنى الحليف والجار ورد في قول حصين بن همام المري من شعراء الحماسة يحض قومه على قتال بني صرمة الذين قتلوا مولى له من حلفائه بني حُرَاقَةَ:<sup>26</sup>

11 سورة الرعد 11/13.

12 سورة المائدة 56/5؛ وانظر أيضاً: سورة المائدة 51/5.

13 سورة آل عمران 63/3؛ وانظر أيضاً: سورة آل عمران 63؛ سورة الأنفال 20/8، 40؛ سورة محمد 38/47؛ سورة التغابن، 12/64؛ سورة العاشية 23/88.

14 سورة آل عمران 111/3؛ وانظر أيضاً: سورة الأنفال 16/8.

15 بتصرف. الراغب، مفردات، ص. 885-887؛ وانظر أيضاً: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج. 6، ص. 141.

16 سورة البقرة 282/2.

17 البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 1، ص. 270.

18 سورة الإسراء 33/17.

19 سورة النمل 49/27.

20 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 19، ص. 283.

21 سورة مريم 5-19؛ راجع لاستعمال الكلمة في هذا المعنى: مقاتل بن سليمان، الأشباه والنظائر، ص. 197؛ الراغب، مفردات، ص. 887؛ ابن الجوزي، نزهة الأعين، النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص. 614.

22 سورة النساء 33/4؛ راجع لاستعمال الكلمة في هذا المعنى: البيضاوي، أنوار التنزيل، ج. 2، ص. 84؛ وانظر للوجوه الأخرى: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 5، ص. 33-35.

23 سورة التوبة 123/9.

24 ابن جزي الكلي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج. 1، ص. 432.

25 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 16، ص. 228.

26 سورة النحل 76/16؛ راجع لاستعمال الكلمة في هذا المعنى: مقاتل، الأشباه والنظائر، ص. 198؛ الدامغانى، الوجوه والنظائر، ج. 2، ص. 292.

27 راجع لحياة حصين بن همام المري من شعراء الجاهلية وقصة هذا الشعر: البغدادي، خزائن الأدب، ج. 7، ص. 496-497.

فَقُلْتُ هُمْ يَا آلَ ذُبْيَانَ مَا لَكُمْ      تَفَاقَدْتُمْ لَا تُقَدِّمُونَ مُقَدِّمًا  
مَوَالِيكُمْ مَوْلَى الْوِلَاةِ مِنْهُمْ      وَمَوْلَى الْيُوبَيْنِ حَابِسٌ قَدْ تُفْسِسُ<sup>28</sup>

هذه الشواهد من القرآن والشعر تدل على معاني اللفظ التي ذكرها الراغب رحمه الله. والمصطلحات الفقهية أيضاً ترتبط بهذه المعاني التي تؤول إلى الحكم والسلطة والتعاون والمظاهرة كولاية الحكم العامة، وهي الإمامة الكبرى؛ وولاية الحكم الخاصة، وهي القضاء؛ والولاية التي تنشأ من العقد كالوكالة والوصية وولاية الأب أو أب الأب على مال الصبيان والمجانين والمعتوهين أو على تزويج الصغيرة وغيرها.<sup>29</sup> ولذلك فإن الولاية في الفقه عرّفت بـ"تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى". والقرابة الحكومية الحاصلة من العتق أو من الموالاة تسمى بـ"الولاية" أيضاً.<sup>30</sup> والموالاة عقد ينعقد بين اللقيط ولاقطه أو بين مواطن دار الإسلام مسلماً أو ذمياً وبين المهتدي على أن يرث اللاقط ومواطن دار الإسلام اللقيط والمهتدي المنعدي الورثة في مقابل دفع الدية إذا حصل أمر اقتضاها. يسمى اللاقط ومواطن دار الإسلام بـ"المولى الأعلى" أو "مولى الموالاة" والطرفان الآخران بـ"المولى الأسفل". وهذه القرابة الحكومية المعتمدة على الحلف مشروعة عند الأحناف لقوله تعالى: "وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيحُهُمْ".<sup>31</sup> دون المذاهب الأخرى التي ذهبت إلى نسخها بالإسلام.<sup>32</sup> والميراث الذي يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه أو سبب عقد الموالاة المذكورة يسمى بـ"الولاء".<sup>33</sup>

لا تزال الكلمة تحفظ هذه المعاني في اللغة اليوم حتى في الوسائل الإعلامية منها. فمن الممكن أن تفرع أسعانا الجمل في أخبار القنوات الفضائية العربية كالجريدة وغيرها مثل "اشتباكات في اليمن بين المقاومة الشعبية من جهة والمليشيات الحوثية والقوات المسلحة الموالية للرئيس المخلوع علي عبد الله صالح من جهة أخرى" الموالية: أي: المؤيدة التي وقفت معه؛ ومثل "قد تعهد أوباما في ولايته الأولى بأنه سيغلق سجن غوانتانامو". "في ولايته": أي: في العهد الذي تولى فيه الحكم أول مرة؛ ومثل "قال الرئيس الكردستاني العراقي مسعود البرزاني إنهم مع من لا يكون ولاؤه لداعش" ولاؤه: أي: صداقته ونصرته. هذه الاستعمالات تدل على أن الكلمة لا تزال تحفظ حياتها ونشاطها في اللغة العربية اليوم.

انتقلت الكلمة إلى لغات الأقوام المسلمين من غير العرب، ومعانيها المستعملة فيها تتعلق بالمعاني المذكورة أيضاً. نرى في لغتنا التركية مثلاً كلمات مشتقة من مادة "ولي" كـ"الولاية"، أي: المركز الذي يستقر فيه محافظ المدينة

<sup>28</sup> انظر البيهقي من بحر الطويل: أبو تمام، ديوان الحماسة، ج. 1، ص. 146.

<sup>29</sup> Apaydın, Yunus, "Velâyet", *DİA*, XLIII, 16.

<sup>30</sup> الجرجاني، التعريفات، ج. 1، ص. 329.

<sup>31</sup> سورة النساء 33/4.

<sup>32</sup> Özen, Şükrü, "Velâ", *DİA*, XLIII, 14.

<sup>33</sup> الجرجاني، التعريفات، ج. 1، ص. 329.



ويحكمها من هناك. وقد تُطلق على المحافظة التي يحكمها محافظ المدينة أيضاً. و"الوالي" أي: محافظ المدينة ومديرها. و"ولي الصبي أو الطالب": أي: الذي يلي أمره. و"ولاية الصبي" هي القول المنفَّذ عليه شاء أو أبي". و"ولي النعمة" أي: صاحبها. و"ولي العهد" أي: الذي سيخلف السلطان بعده. و"أولياء الله" أو "وليه" أي: العبد المقرب الذي هو محبوب عند الله.<sup>34</sup> وهذا هو المراد في عرف عوام الناس.

يبدو أن هذا مأخوذ من التصوف، إذ الصوفية - وإن ذكروا أن المهم الاستقامة لا الكرامة - إلا أنهم قسموا الولاية إلى قسمين: عامة للمؤمنين كلهم وخاصة ببعضهم، وأثبتوا الولاية الخاصة كمرتبة، لها أهلها تقوم الأرض لأجلهم وامتن الله عليهم بالحفظ من الذنوب كما امتن على الأنبياء بالعضمة، وهم تصرفات في الأرض وحماية للمدن والبلاد حتى بعد وفاتهم!<sup>35</sup> ولكن إذا نظرنا إلى القرآن الكريم نراه يقول: "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا" لا يفرق بينهم، وينص العلماء في كتب العقيدة على أن المؤمنين كلهم أولياء الله.<sup>36</sup> نعم، إن الله عبادةً قَرَّبهم إليه ورفعهم درجات بسبب إخلاصهم له في العبادة، تنتج علاقتهم بالله طاعةً واستقامةً منهم وفضلاً وإحساناً من ربه كما أشار إليه الجرجاني (م). المفعول فهو من يتولى عليه إحسان الله وإفضاله. والولي هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانبهاك في اللذات والشهوات.<sup>37</sup> لا شك أن الله ولي عباده الذين اتصفوا بهذه الصفات وناصرهم ومعينهم. وقد يؤيدهم بالكرامات وغيرها كما يدل عليه وصفهم بالتقوى وتبشيرهم بعدم الخوف والحزن في قوله تعالى: "أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ".<sup>38</sup> ولكن ولاية الله ليس بمقام خاص بهؤلاء الموصوفين بهذه الصفة، بل هي تعم المؤمنين كلهم على اختلاف درجاتهم فيها بالنسبة لقربهم منه كما قال تعالى: "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ".<sup>39</sup> ولذلك ورد في أسماء الله الحسنى "الولي" بدليل قوله تعالى: "وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ".<sup>40</sup> أي: الذي يتولى أمور الخلق والعالم ويدبرها ويتصرف فيها كيف يشاء.<sup>41</sup> وولايته بهذا المعنى عامة للخلق مؤمنهم وكافرهم، إذ الولي هنا بمعنى الرب والإله كما سيأتي. ولذلك نفى سبحانه وتعالى أن يكون للكفار ولي من دونه في قوله: "وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ

<sup>34</sup> Bk. Ayverdi, İlhan, *Misalli Türkçe Sözlük*, III, 3294, 3312-3314, 3325.

<sup>35</sup> Uludağ, Süleyman, "Velî", *DİA*, XLIII, 25-27.

إن الصفات المذكورة هنا من التصرف وحماية المدن وغيرها وإن كانت مؤولة بدعاء الأولياء إلا أن في تسميتها بالتصرف نظراً، إذ بين المعنيين بعد جداً.  
<sup>36</sup> سورة البقرة 257/2.

<sup>37</sup> انظر: الطحاوي، العقيدة الطحاوية، ص. 278.

<sup>38</sup> الجرجاني، التعريفات ج. 1، 329.

<sup>39</sup> سورة يونس 63-62/10.

<sup>40</sup> سورة البقرة 257/2.

<sup>41</sup> سورة الشورى 28/42؛ وانظر لذلك: محمد بن خليفة بن علي التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، ص. 172.

<sup>42</sup> Karagöz, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 310.

مِنْ وَبِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ" وما شابهه، لأن غيره تعالى ليس متأهلاً لتولي أمور الخلق والعالم والتصرف فيها ولا متأهلاً له ذلك. وأما ولايته للمؤمنين فولاية خاصة بهم. ولذلك قال تعالى: "وَاللَّهُ وَبِيٍّ الْمُؤْمِنِينَ". وقال تعالى: "وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ".

### استعمال "الولي" في القرآن الكريم

ورد "الولي" مع مشتقاته في 238 موضعاً من القرآن الكريم، واقترن في تسعة عشر موضعاً منها بـ"النصير"،<sup>43</sup> وفي ثلاثة مواضع بـ"شفيع"<sup>44</sup> وفي موضع بـ"سواقٍ"<sup>45</sup> وفي موضع بـ"حَوييم"<sup>46</sup>. وهذا يدل على ما فيه من معنى القرب والنصر والصدقة.

إذا تأملنا هذه المواضع في سياقها كثيراً ما نراه يرد في سياقين: سياق يرد مع الله أو الآلهة المزعومة، وسياق يرد مع العباد من المؤمنين أو الكفار، وقد يقترن هذان السياقان. إذن، يجب أن نشرح استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم في ثلاثة أبواب:

### الباب الأول: استعماله مع الله أو الآلهة المزعومة

قد يكون "الولي" وصفاً لله تعالى كما في قوله: "اللَّهُ وَبِيٍّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ".<sup>47</sup> أي: ناصرهم ومعينهم وهاديمهم إلى الصراط المستقيم، أو وصفاً لغيره من الشياطين والطواغيت والآلهة المزعومة كما في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ".<sup>48</sup> أي: ناصرهم ومعينهم وسائقهم إلى الضلال وكما في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى".<sup>49</sup> أي: الذين اتخذوا من دون الله أولياء، أي: آلهة يقولون هكذا.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> سورة العنكبوت 22/29.

<sup>44</sup> انظر: سورة السجدة 4/32؛ سورة الشورى 9/42، 31.

<sup>45</sup> سورة آل عمران 67/3؛ وانظر أيضاً: سورة الجاثية 19/45.

<sup>46</sup> سورة الأعراف 196/7.

<sup>47</sup> وذلك إذا كان اللفظان اسمين مفردين، وإذا ذكرنا ما وردا بصيغ مختلفة كجمع وفعل فالعدد أكثر من ذلك. انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص. 874-875.

<sup>48</sup> سورة الأنعام 51/6، 70؛ سورة السجدة 4/32.

<sup>49</sup> سورة الرعد 37/13.

<sup>50</sup> سورة فصلت 34/41.

<sup>51</sup> سورة البقرة 257/2.

<sup>52</sup> سورة البقرة 257/2.

<sup>53</sup> سورة الزمر 3/39.

<sup>54</sup> انظر: مقال، الأشباه والنظائر، ص. 196-197؛ الدامغاني، الوجوه والنظائر، ج. 2، ص. 290-291؛ وانظر أيضاً: أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص. 493؛ ابن الجوزي، نزعة الأعمى النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص. 614.

قد تأتي كلمة "الولي" للمعاني التالية في الآيات المستعملة في هذا السياق كما أشار إليها أبو الأعلى المودودي

رحمه الله:<sup>55</sup>

المعنى الأول: الهادي والمرشد. من اعتقد أن أحداً يهديه في حياته وسلوكه وأن غيره خاطئ فقد اتخذه ولياً لنفسه.<sup>56</sup> قال تعالى: "مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا".<sup>57</sup> وقال تعالى: "وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ يَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ".<sup>58</sup> فكلمة "أولياء" استعملت هنا في معنى "الهداة"، لأنها أتت بعد أن نص الله تعالى على أن المهتدي هو الذي هداه فقط، وأن من حرمة الهداية فهو ضال لا محالة، فليس له أولياء ينصرونه ليتخلص من ضلاله. وإذا كان هذا النصر الملحوظ في الهداية وإزالة الضلال يتبين أن كلمة "الأولياء" في هذه الآية وما أشبهها لا تكون إلا في معنى "الهداة". وكذلك قوله تعالى: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا".<sup>59</sup> إذا فسق إبليس عن أمر ربه وخرج من سبيله اتخذ سبيلاً آخر لا محالة. فإن من اتخذه وذريته أولياء من دون الله فقد اتخذهم هداه إلى سبيل غير سبيل ربه والعياذ بالله، لأننا لا نتحدث عن هادي سبيل من بلد إلى بلد آخر، فإن الهداية التي نتحدث عنها هنا مستعارة للإرشاد إلى ما يراه الشخص في حياته حقاً أو باطلاً، خيراً أو شراً، حسناً أو قبيحاً، وما يفعله وفق هذا الرأي الذي تبناه وما يجتنب منه. وكذلك قوله تعالى السابق: "اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ".<sup>60</sup> والذي يعرف النور، أي: القيم المذكورة للإنسان في حياته ليس إلا الله سبحانه وتعالى. ومن يأخذها من غير الله تعالى فليس من الملة الإسلامية في شيء. وكيف؟ فإن تصديق شيء لم يرد في دين الله تعالى أو تكذيب شيء ورد فيه يؤدي إلى الكفر. وكذا إستحلال ما حرّمه تعالى أو تحريم ما أحله يجعل الحلال حراماً أو الحرام حلالاً ويؤدي إلى إنكار بعض الأحكام. وهذا كفر، لأن الدين لا يتجزأ. قال تعالى: "أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ".<sup>61</sup> وقال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُقَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا".<sup>62</sup>

والحق والباطل والحلال والحرام وغيرها من القيم في الحياة كالخير والشر والحسن والقبيح مأخوذة من كتاب الله تعالى لا

<sup>55</sup> Mevdūdi, *Tefhimū 'l-Kur'ān*, V, 215-6.

<sup>56</sup> Mevdūdi, *Tefhimū 'l-Kur'ān*, V, 215.

<sup>57</sup> سورة الكهف 17/18.

<sup>58</sup> سورة الإسراء 17/97.

<sup>59</sup> سورة الكهف 18/50؛ وانظر أيضاً: سورة الأعراف 30/7.

<sup>60</sup> سورة البقرة 2/257.

<sup>61</sup> سورة البقرة 2/85.

<sup>62</sup> سورة النساء 4/150-151.

بينها إلا هو كما يدل عليه قوله تعالى: "إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ" وقوله تعالى: "وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ هَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ".<sup>63</sup>

المعنى الثاني: واضع القوانين والتشريعات. هذا قريب من الأول إلا أن ذلك يتعلق بالرأي والعقيدة أكثر من العمل وهذا يتعلق بما يظهر عملياً أيضاً، ولذلك أشمل منه. من تبين وأتبع قوانين وتشريعات وضعها أحد فقد اتخذها ولياً لنفسه.<sup>64</sup> قال تعالى: "اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ".<sup>65</sup> إن الآية تدل على أن الجدير بالاتباع هو ما أنزل من الله تعالى لا غير، ومن يتبع غير ما أنزل من الله تعالى فهو يتبع ولياً غيره، واتباع أحد مع النبي لما أمر به عبارة عن اتخاذه ولياً. يدل عليه قوله تعالى: "وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا لَّعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا وَلَا ضِلَّيْنَهُمْ وَلَا مُمْسِكِينَ لَهُمْ فَلْيَتَنَكَّرْ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مِرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا".<sup>66</sup> سمى الله سبحانه وتعالى قيامهم بأوامر الشيطان من تكبوت آذان الأنعام وتغيير خلق الله وتحريم الطيبات باتخاذها ولياً. وعلى هذا فإن من يتبع أحداً متبنيماً بما قاله من الأوامر والنواهي فهو يتخذها ولياً، لأن التشريع في العقيدة الإسلامية ليس إلا لله تعالى. فمن شرع حكماً يتعارض مع أحكام الله المنزلة مستبداً برأيه فقد ادعى الألوهية. ولذلك وبخ الله سبحانه وتعالى المشركين الذين جعلوا بحيرة وسائبة ووصيلة وحاماً وأحلوا بعض الحيوانات وحرّموا بعضها. قال تعالى: "وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ جِجْرًا لَا يَطْعُمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بَرَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمَحْرَمٌ عَلَىٰ أَرْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مِّتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَفَّهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ".<sup>67</sup> وبخهم الله سبحانه وتعالى على أن يتخذوا شركاء يشرعون لهم هذه الأحكام قائلاً: "أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ".<sup>68</sup> وهذا يدل على أن اتخاذ أحد يشرع له أحكاماً شرك. إذ التشريع في العقيدة الإسلامية ليس إلا لله تعالى. وكيف؟ فإن إستحلال ما أحله أحد لما حرّم الله تعالى أو تحريم ما حرّمه أحد لما أحله تعالى يضع الإنسان موضع اليهود والنصارى المتعرضين للتوبيخ باتخاذهم أبحارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله على بيان النبي صلى الله عليه وسلم<sup>69</sup> لقوله تعالى: "اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا

<sup>63</sup> سورة الليل 12/92.

<sup>64</sup> سورة النحل 9/16.

<sup>65</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, V, 215.

<sup>66</sup> سورة الأعراف 3/7.

<sup>67</sup> سورة النساء 117/4-119.

<sup>68</sup> سورة المائدة 103/5.

<sup>69</sup> سورة الأنعام 138/6-139.

<sup>70</sup> سورة الشورى 21/42.

<sup>71</sup> الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 10. ص. 114.

يُشْرِكُونَ".<sup>72</sup> وإضافة إلى ذلك أن هذا الأمر يجعل الحلال حراماً أو الحرام حلالاً ويؤدي إلى إنكار بعض الأحكام. وهذا كفر، لأن الدين لا يتجزأ كما سبق.

حذر الله سبحانه وتعالى في غير آية من تحريم ما أحله. من السور المكية قوله تعالى: "وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِنُفَرِّقُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ"<sup>73</sup> وقوله تعالى: "قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْنَاهُ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ"<sup>74</sup>. ومن السور المدنية قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ"<sup>75</sup>. نبى عن اتباع الشيطان والقول على الله بغير علم في آخر الآية، لأن التشريع بغير إذن الله يتضمنها. ومن السور المدنية أيضاً قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَعَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ"<sup>76</sup>. وهناك فائدة في التمييز بين السورة المكية والمدنية في هذا الموضوع، لأن التحريم قد ينشأ من الزهد في النعم كما ورد في سبب نزول الآية الأخيرة من أن بعض الأصحاب قرروا أن يجتنبوا الجماع وأكل اللحم وأن يلتزموا صوم الدهر وقيام الليل ولبس المسوح وغيرها<sup>77</sup> أو ينشأ من منع النفس من الحلال إرضاءً لأحد كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم إذ حرّم على نفسه شراباً يشربه أو مارية إرضاءً لزوجاته على ما ورد<sup>78</sup> في سبب نزول قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاحِكَ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ"<sup>79</sup>، لا من الاعتقاد بتحريم شيء كما فعل مشركو قريش المتحدّث عنهم في الآيات المكية غير مباليين بإذن الله في التشريع، ولكن كليهما منهي عنها، لأن تحريم الشيء بمعنى "منع النفس عنه" قد يؤدي إلى التحريم اعتقاداً ولأن الحلال والحرام وغيرهما من القيم في الحياة كالخير والشر والحسن والقيبح تؤخذ من كتاب الله تعالى، لا يبينها إلا هو كما يدل عليه قوله تعالى: "إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ"<sup>80</sup> وقوله تعالى: "وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ"<sup>81</sup>، وليس لمؤمن أن يتعارض في شيء تبناه في حياته مع القيم المذكورة في كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم المبيّنة له. قال تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ وَصَلَ صَلَاحًا مُبِينًا"<sup>82</sup> إذ الإيمان يقتضي التسليم التام لحكم الله تعالى وحكم نبيه صلى

72 سورة التوبة 31/9؛ وانظر أيضاً: سورة آل عمران 64/3.

73 سورة النحل 116/16.

74 سورة يونس 59/10.

75 سورة البقرة 168-169. وانظر أيضاً: سورة البقرة 172/2.

76 سورة المائدة 87-88.

77 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 7، ص. 8.

78 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 28، ص. 155-158.

79 سورة التحريم 1/66.

80 سورة الليل 12/92.

81 سورة النحل 9/16.

82 سورة الأحزاب 36/33.

الله عليه وسلم. قال تعالى: "فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا".<sup>83</sup>

المعنى الثالث: الناصر والمخلص في الدنيا أو الآخرة. من اعتقد أن أحداً يخلصه من المصائب والبلايا في الدنيا وبهه أموالاً وأولاداً ويقضي حوائجه الأخرى أو ينجيه من عذاب الآخرة فقد اتخذه ولياً.<sup>84</sup> قال تعالى في المنافقين: "فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ".<sup>85</sup> وقال تعالى: "قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ".<sup>86</sup> إذن، من يعتقد أن أحداً ينفعه ويضره مطلقاً فهو وليه، إذ لا نفع ولا ضرر في العقيدة الإسلامية إلا بإذن الله تعالى. ونفي استواء الأعمى والبصير بالاستفهام الإنكاري لا يقتضي أن يكون هذا الولي المتخذ جامداً. بل قد يكون عاقلاً مثل الملائكة في العرب وعزير وعيسى في اليهود والنصارى، كما أنه قد يكون جامداً غير عاقل مثل أصنام العرب واليونان. وليس هناك منهم من يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً في الحقيقة، إذ لا يكون النفع والضرر إلا بإذن الله تعالى.

وقال تعالى: "أُولَٰئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ".<sup>87</sup> هذه الآية تنفي أن الكفار لا يعجزون الله في الأرض. وتبين أنه ليس لهم أولياء ينصرونهم في ذلك. إذن، الآية تتحدث عن أحوال الكفار في الدنيا وعجزهم كما في الآية السابقة. إذا كانت هذه الأولياء الملحوظة غير الله وإعجازه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - فليس لها وجود في الحقيقة، بل هي عبارة عن آلهة مزعومة فقط.

وقال تعالى: "لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا".<sup>88</sup> هذه الآية تناول مكافأة الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتوفية أجورهم وتعذيب المستكفين عن عبادة الله والمستكبرين عنها بعد الحديث عن حشرهم إليه تعالى، إذن الولي النصير المذكور في هذه الآية الذي يلتمسه المستكفون والمستكبرون عن عبادة الله هو ولي يحشرون عنه في الآخرة للحصول على نصره ولا يجدونه. وكذلك الولي المنفي في قوله تعالى: "وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ".<sup>89</sup> إذ الحديث عن الحشر الذي ليس إلا في الآخرة. وكذلك قوله تعالى:

<sup>83</sup> سورة النساء 65/4.

<sup>84</sup> Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, V, 215.

<sup>85</sup> سورة التوبة 74/9.

<sup>86</sup> سورة الرعد 16/13.

<sup>87</sup> سورة هود 20/11؛ وانظر أيضاً: سورة الشورى 31/42؛ سورة الفتح 22/48.

<sup>88</sup> سورة النساء 173/4.

<sup>89</sup> سورة الأنعام 51/6.

"إِنَّ اللَّهَ لَمَنَّ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا"<sup>90</sup>. إذ إعداد السعير للكفار ليس إلا في الآخرة. وكذلك قوله تعالى: "لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِي الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا"<sup>91</sup>. إذ الآية نزلت في الذين ادعوا النجاة في الآخرة لأجل دينهم الذي نسبوا أنفسهم إليه قائلين بأنهم سينجون بسبب كونهم يهوداً أو نصارى أو مسلمين غير مباليين بما عملوا من سيئات<sup>92</sup> كما يدل عليه قوله تعالى رداً على اليهود والنصارى: "وَقَالُوا لَنْ نَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"<sup>93</sup>.

إذن، كلمة الولي الواردة في هذه المواد الثلاث لا تختلف عن معنى الإله والرب، لأن من يتخذ شيئاً من حي أو جامد ولياً بإحدى هذه المعاني الثلاثة فقد اتخذها إلهاً وأشركه بالله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. لا يكون المؤمن ولي بهذه المعاني سوى الله تعالى.

#### الباب الثاني: استعماله مع العباد من المؤمنين أو غيرهم

أثبت الله تعالى الولاية بين المؤمنين كما أثبتتها بينه وبينهم. قال تعالى: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"<sup>94</sup>. ونفاها بينهم وبين الكافرين في غير آية. وأما الولاية بين الكافرين بعضهم مع بعض فقد أثبتتها في الدنيا كما في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"<sup>95</sup> ونفاها في الآخرة. إذن، نتناول هذا الموضوع في فصلين، فصل في إثبات الولاية بين المؤمنين بعضهم مع بعض ونفيها بينهم وبين الكافرين، وفصل في إثباتها بين الكافرين في الدنيا دون الآخرة.

#### الفصل الأول: إثبات الولاية بين المؤمنين بعضهم مع بعض ونفيها بينهم وبين الكافرين

ذكر الله سبحانه وتعالى أن المؤمنين "بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ"<sup>96</sup> أي: بينهم مودة ونصرة ينصر بعضهم بعضاً ويلي بعضهم أمر بعض.

<sup>90</sup> سورة الأحزاب 64/33-65.

<sup>91</sup> سورة النساء 123/4؛ وانظر أيضاً: سورة الأنعام 70/6؛ سورة الأحزاب 65/33؛ سورة الشورى 46/42؛ سورة الجاثية 10/45.

<sup>92</sup> الواحدي، أسباب النزول، ص. 323؛ وانظر أيضاً: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 5، ص. 288؛ الرازي، مفتاح الغيب، ج. 11، ص. 52؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 1، ص. 679؛ لكن الطبري اختار قول من قال إن المقصود بـ "ليس بأمانيتكم" مشركو قريش. انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 5، ص. 291.

<sup>93</sup> سورة البقرة 111/2-112.

<sup>94</sup> سورة التوبة 71/9.

<sup>95</sup> سورة الأنفال 73/8.

<sup>96</sup> سورة التوبة 71/9.

قبل الخوض في شرح الآيات الواردة في هذا السياق تجدر الإشارة إلى استعمال هذه الكلمة في إطارها التاريخي حتى يمكن تصور معناها بشكل ملموس، لأن من قواعد علم التفسير، بل على رأسها فهم ألفاظ القرآن الكريم في معانيها المفهومة للمخاطبين في عهد النزول:

كان العرب يعيشون قبل الإسلام في قبائل يقتل بعضها بعضاً لأسباب كثيرة، منها أخذ الثأر، والحصول على الغنائم، والنزاع على المراعي والآبار وغير ذلك. وهذا كان يدفعهم إلى الاستعانة بغيرهم ضد أعدائهم، خاصة إذا كانوا ضعفاء يبحثون لأنفسهم عن أحلاف يلتجئون بهم. وكان الحلف يسمى ولاءً أو جواراً، والمتجنى جاراً ومولى.<sup>97</sup> وكذلك الذي يحمي شخصاً يسمى مولى كما سبق في تحرير المعنى اللغوي للكلمة. وهو من الألفاظ المشتركة. يجب أن نلاحظ هذا الواقع عندما نقرأ الآيات الكريمة التالية ونفهمها في هذا الإطار، إذ المخاطبون الأولون كانوا يفهمون الكلمة في هذا المعنى. وعلى هذا فإن الآيات الناهية عن اتخاذ الكفار أولياء لا تنهى عن ذلك إذا كان الكفار غير معادين للمسلمين. أي: إن الآيات التي تنهى المؤمنين عن اتخاذ الكفار أولياء لا تتعلق بالمناسبات البشرية والمعاملات الدنيوية كالتجارات والعهود والمصالحات الجارية بين المسلمين وبين غيرهم على شروطها المفصلة في الفقه<sup>98</sup> ما داموا غير معادين للمسلمين ولدينهم<sup>99</sup> كما يدل عليه قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ"<sup>100</sup>. إذ المفهوم في قوله "الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا" وقوله "اتَّخَذُوا هُزُؤًا وَلَعِبًا" يدلان على تسييد النهي. والمعيار في هذا الموضوع قوله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوْلَوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"<sup>101</sup>. ومن أدلة التفصيل في ذلك أمر الله سبحانه وتعالى ببر الوالدين وإن كانا كافرين قاتلاً: "وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَمَزَيْنَ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا"<sup>102</sup> وأمر النبي صلى الله عليه وسلم أساء بنت أبي بكر بصلته أمها إذا جاءت إلى المدينة المنورة قبل فتح مكة.<sup>103</sup> وكيف يمكن برهما واصلتها إذا انقطعت العلاقات كلها؟

<sup>97</sup> Bk. Ögmüş, Harun, *Câhiliyye döneminde Araplar*, s. 125 vd.

<sup>98</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 220.

<sup>99</sup> وخلاصة هذا الباب أن معاملة الكفار جائزة إلا بيع ما يستعين به أهل الحرب على المسلمين. انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج. 4، ص. 410؛ وانظر أيضاً: محمد بن سعيد القحطاني، الولاء والبراء، ص. 358.

<sup>100</sup> سورة المائدة 57/5-58.

<sup>101</sup> سورة المتحنة 8/60-9.

<sup>102</sup> سورة لقمان 31/14-15.

<sup>103</sup> صحيح البخاري، كتاب الأبية وفضلها والتحريض عليها، باب الهدية للمشركين (رقم الباب: 27)



تبين من هذا أن الذين نهى الله عن اتخاذهم أولياء هم الذين يقاتلون المسلمين في دينهم أو في وطنهم أو الذين يظاهرون من يقاتلونهم في هذين، ولكن السنة النبوية تفصل ذلك، إذ نرى في الأحاديث أن الذي قُتل عندما يدافع عن نفسه أو ماله أو عرضه يكون شهيداً<sup>104</sup>. وعلى هذا فإن الكفار المتعرضين لحق من حقوق المسلمين التي وردت في مقاصد الشريعة - حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال - هم الذين نهى الله عن اتخاذهم أولياء، سواء كانوا أهل كتاب أم مشركين. قال تعالى في النهي عن المشركين: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَهُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"<sup>105</sup>. وقال تعالى: "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ"<sup>106</sup>. إذ المخاطبون في الأول والمقصود بـ"القوم" في الثاني هم المسلمون العرب، وآباؤهم وأبنائهم وإخوانهم وعشيرتهم وثنيون، لأن أكثر العرب كانوا وثنيين آنذاك. وقال تعالى في النهي عن أهل الكتاب: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ"<sup>107</sup> ولكن ليس هذا النهي مطلقاً، بل مقيد بالعدوان على المسلمين كما ورد في آيتي الممتحنة السابقتين - اللتين هما معيار هذا الموضوع<sup>108</sup> - والأحاديث الشريفة الشارحة لها على ما ذكرنا. ومما يدل على تقييد هذا النهي ورود "مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" في قوله تعالى "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكُافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ"<sup>109</sup>. وفي قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكُافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهَ عَدُوًّا لَكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا"<sup>110</sup> لأن أولياء الأمور قد يعقدون مع الكفار حلفاً إذا رأوا فيه مصلحة كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود في أول العهد المدني وقريش في الحديبية. ومع ذلك اختلف الفقهاء في الاستعانة بالكفار على أعدائهم، جوزها أبو حنيفة (م. 767/150) - إذا كان المستعان منه أهل كتاب في إحدى الروايتين عنه - والشافعي (م. 819/204) والليث (م. 791/175) والأوزاعي (م. 773/157) ومنعه أكثر المالكية لقول النبي صلى الله عليه وسلم لكافر تبعه يوم بدر "ارجع فلن أستعين بمشرك"<sup>111</sup>، ولكن قيل إن هذا الحديث مختلف في سنده أو منسوخ أو خاص بذلك المشرك، وإن صفوان بن أمية غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حنين وغزوة الطائف ولما يسلم بعد، وإن النبي صلى الله عليه وسلم استعان بيهود بني النضير يوم أحد<sup>112</sup> يبدو أن هذا الرأي أصح لكونه أنسب مع ظاهر قوله تعالى: "لَا يَتَّخِذُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ

104 سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، رقم الباب: 22-24.

105 سورة التوبة 23/9.

106 سورة المجادلة 22/58.

107 سورة المائدة 51/5.

108 وانظر أيضاً: الجصاص، أحكام القرآن، ج. 5، ص. 327.

109 سورة آل عمران 28/3.

110 سورة النساء 144/4.

111 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 219؛ وانظر أيضاً: محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام، ج. 1، ص. 375.

112 صحيح الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين هل يسهم لهم (رقم الباب: 10)؛ يقول ابن العربي: والصحيح منه لقوله عليه السلام "إنا لا نستعين بمشرك". وأقول: إن كانت في ذلك فائدة محققة فلا بأس به. انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج. 1، ص. 267-268.

113 ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 219؛ وانظر أيضاً: محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام، ج. 1، ص. 375-376.

تَبَرُّوهُمْ وَنُقِصُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"<sup>114</sup> ومع ورود قيد "مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" في الآيتين السابق ذكرهما، وإن ذهب الرازي (م. 606/1209) إلى أنه كلام ليس له مفهوم المخالفة،<sup>115</sup> بيد أن موافقة المفهوم لآية الممتحنة تدل على ملاحظته.<sup>116</sup> وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم "أنا بريء من كل مسلم بين ظهراني المشركين لا يترأى نارهما"<sup>117</sup> وقوله صلى الله عليه وسلم "من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله"<sup>118</sup> فلعلها للتحذير من اندماج المسلمين في غيرهم لا سيما المشركين بلا عذر. وأما إذا كان لا يحصى من التعايش معهم في مجتمع كما في مجتمعاتنا اليوم فلا بد للمسلمين أن يجدوا سبيلاً يعيشون فيه معهم بسلام دون أن يتنازلوا عن دينهم.

وعلى هذا فإن النهي عن اتحاذ الكفار أولياء يتلخص في أربعة أشياء:

الأول: مظاهرتهم ضد المؤمنين بالنفس والمال وغير ذلك كما تدل عليه الآيات السابقة.

الثاني: إخبارهم بأسرار المسلمين وإيقافهم على عوراتهم. ومن أدلة ذلك واقعة حاطب بن أبي بلتعة حينما أرسل كتاباً مع امرأة يخبر مشركي قريش بقدوم النبي صلى الله عليه وسلم لفتح مكة وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وأرسل علياً رضي الله عنه بجمع من أصحابه إثرها وأخرجوه من شعرها فنزلت: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُؤَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ"<sup>119</sup> وما بعدها من الآيات.<sup>120</sup> ووردت في القرآن الكريم كلمتان في النهي عن إيقاف الكفار على أسرار المسلمين خاصة. إحداهما البطانة، وهي خلاف ظهارة الثوب، تستعار لمن يختص بالاطلاع على باطن الأمر.<sup>121</sup> والثانية الوليجة، وهي بمعنى "من يتخذ الإنسان معتمداً عليه وليس من أهله".<sup>122</sup> قال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَا عَيْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ"<sup>123</sup> وقال تعالى: "أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ

114 سورة الممتحنة 8/60؛ رفض الطبري ادعاء النسخ في هذه الآية الكريمة وصرح بشمولها لجميع من اتصف بالصفات المذكورة فيها. انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 28، ص. 66؛ وذكر القرطبي أنها محكمة عند أكثر أهل التأويل. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج. 18، ص. 59.

115 الرازي، مفاتيح الغيب، ج. 8، ص. 12.

116 انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 28؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 217.

117 الترمذي، كتاب المسير، باب كراهية المقام بين أظهر المشركين (رقم الباب: 42)

118 أبو داود، كتاب الجهاد، باب في الإقامة بأرض الشرك (رقم الباب: 182)؛ وانظر أيضاً: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 2، ص. 410.

119 سورة الممتحنة 1/60.

120 الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 28، ص. 58 وما بعدها.

121 الرغب، مفردات، ص. 130-131.

122 الرغب، مفردات، ص. 773.

123 سورة آل عمران 118/3.

دُونَ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ".<sup>124</sup> وهذا يدل على اجتناب المسلم من تطوير العلاقات بينه وبين الكفار ولو كانوا مسالمين، إذ قد يؤدي هذا الأمر إلى إطلاعهم على أسرار المسلمين.<sup>125</sup>

الثالث: توليتهم أمر المسلمين ولا سيما ما يتعلق بالحكم والسلطة والتنفيذ، إذ يتضمنه معنى الولاية والتولي كما سبق في تحرير المعنى اللغوي للكلمة. قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرَدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ".<sup>126</sup> ويروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه غضب على أبي موسى الأشعري لاستخدامه كاتباً نصرانياً،<sup>127</sup> ولكن قد يرد هنا أن النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ عيوناً من المشركين وقام بأعمال وفق المعلومات التي أخذها منهم.<sup>128</sup> وهذا قد يدل على توليتهم بعض الأمور التي لا تمس الحكم والسلطة إذا حصل التأكد من حالهم وإخلاصهم للمؤمنين، ولكن يجب على المسلمين أن يكونوا في هذا الباب على أشد حذر وحيطه. ولم لا؟! والتاريخ الإسلامي مليء بالأحداث الفجيعة بسبب الوثوق بالكفار، منها سقوط قرطبة سنة 633/1235، إذ حصل جراء اعتماد محمد بن هود (م. 635/1137) - أمير المسلمين في الأندلس آنذاك - على رجل مسيحي اسمه "لورنسو خواريز"، وكان عنده على منزلة رفيعة، فأرسله إلى جيش "قشتالة" (الإسبان) ليتفقدته، ويأتي بالخبر عن العدو الذي حاصر مدينة قرطبة، ولكنه ذهب وتآمر مع "فرناندو" - ملك النصارى - واتفقا على تغريب ابن هود وإقاله دون الحرب، ولما عاد إليه نجح في إقناعه بالرجوع متعللاً بكثرة جيش الملك ومخوفاً له بالهزيمة، ونال بذلك رضى الملك الذي غضب عليه قبل ذلك وأبعده عن جواره.<sup>129</sup>

الرابع: حبهم وحب دينهم، وهو جوهر الأشياء السابقة وأساسها، لأن الحب من مقتضيات الإيمان. فإن المحبة للكفر وأصحابه تتعارض مع الإيمان. ولذلك نهى الله سبحانه وتعالى عن لقاء المودة إلى الكفار قائلاً: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ".<sup>130</sup> وأرشد المؤمنين إلى التبرؤ من الكفر وأصحابه تأسياً بإبراهيم عليه السلام ومن معه في ذلك قائلاً: "قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأُبْرئَ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا

<sup>124</sup> سورة التوبة 16/9.

<sup>125</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 218.

<sup>126</sup> سورة آل عمران 149/3؛ وانظر أيضاً: سورة آل عمران 100/3.

<sup>127</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج. 2، ص. 89.

<sup>128</sup> ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج. 3، ص. 301.

<sup>129</sup> محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عصر الموحدين وتهيأ الأندلس الكبرى، ص. 422؛ ومنها وثوق الوزير الأعظم العثماني إبراهيم حقي باشا

(م. 1918/1336) بالإيطاليين وغفلته عن نواياهم السيئة في ليبيا قبيل غزوهم إياها. انظر: Müftüoğlu, Mustafa, *Yalan Söyleyen Tarih*

*Utansın*, I-X, I, 151-4; ayrıca bk. Kurşun, Zekeriyya, "İbrahim Hakkı Paşa", *DİA*, XXI, 312.

<sup>130</sup> سورة الممتحنة 1/60.

وَالَيْكَ الْمَصِيرُ".<sup>131</sup> قوله "إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ" مستثنى من "أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ". أي: ليس في استغفار إبراهيم لأبيه أسوة، لأنه كان قبل النهي أو عن موعدة وعدّها إياه.<sup>132</sup> نهى الله سبحانه وتعالى عن الدعاء والاستغفار للكفار ولو كانوا أقرباء. قال الله تعالى في ذلك: "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ".<sup>133</sup> أي: فلما مات أبوه كافراً تبين له أنه عدو لله وتبرأ منه.<sup>134</sup>

نهى الله سبحانه وتعالى عن الزواج بالمشركين والمشركات<sup>135</sup> وأمر المؤمنين بالهجرة من الأرض التي يتعرضون فيها للمنع من القيام بأوامر الله،<sup>136</sup> وويح من تركها مع القدرة عليها.<sup>137</sup> كل ذلك لأن المثل الأعلى في الإسلام تكوين المؤمنين أمة مسلمة لله ولرسوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لها خاصيتها ومميزاتها من غيرها. وهذا لا يكون إلا بعد التبرؤ من الكفر وأصحابه.

هذا، وما حكم من يتخذ الكفار أولياء من دون المؤمنين؟ لا شك أن من اتخذهم أولياء لحب دينهم وتبنيه لذهبهم في نفسه فهو كافر خارج من الملة الإسلامية.<sup>138</sup> وأما من اتخذهم أولياء يظاهرهم ويخبرهم لقرابة أو غرض من أغراض الدنيا فهو كافر<sup>139</sup> أيضاً في ظاهر قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ".<sup>140</sup> ويدل عليه ما ورد في غير آية أن هذا الفعل من علامات النفاق. قال تعالى: "بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا. الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتُغُونَ عَنْهُمْ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا".<sup>141</sup> ومع ذلك توقف في تكفيره بعض العلماء احتياطاً،<sup>142</sup> لأن التكفير أمر خطير لو وُجد في شخص تسع وتسعون علامة من

131 سورة الممتحنة 4/60؛ انظر امثلة أخرى في ذلك: محمد بن سعيد القحطاني، *الولاء والبراء*، ص. 155 وما بعدها.

132 البيضاوي، *أنوار التنزيل*، ج. 5، ص. 129؛ وانظر أيضاً: ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج. 4، ص. 411؛ ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، ج. 28، ص.

145.

133 سورة التوبة 113/9-114؛ وانظر أيضاً سورة التوبة 80/9، 84.

134 ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج. 2، ص. 487.

سورة البقرة 221/2.

سورة العنكبوت 56/29.

سورة النساء 97/4-99.

138 الرازي، *مفاتيح الغيب*، ج. 8، ص. 12.

139 الطبري، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، ج. 3، ص. 228؛ ذكر ابن حزم أنه لا خلاف بين المسلمين في ذلك لظاهر الآية الأولى والخمسين من سورة المائدة.

انظر: محمد بن سعيد القحطاني، *الولاء والبراء*، ص. 236 نقلاً عن المحلى لابن حزم، تحقيق حسن زيدان، مكتبة الجمهورية العربية، مصر 1392، ج. 13، ص. 35.

سورة المائدة 51/5.

سورة النساء 138/4-139.

142 الرازي، *مفاتيح الغيب*، ج. 8، ص. 11؛ ابن عاشور، *التحرير والتنوير*، ج. 3، ص. 219.

الكفر وعلامة واحدة من الإيذان لوجب الاجتناب من تكفيره، ولكن قد يقتل من ثبتت خيانتة بالموالاة والتخابر مع الكفار إذا رأى أولياء الأمور مصلحة في ذلك.<sup>143</sup>

وأما التقية التي استثنائها الله سبحانه وتعالى من نهي اتخاذ الكفار أولياء في قوله "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً". فهي رخصة لقول كلمة تُرضي الكفار إذا خاف المسلم على نفسه وماله منهم كما قال عمار بن ياسر رضي الله عنه كلمة الكفر حين اضطره المشركون إلى ذلك بالتعذيب. ويدل عليه قوله تعالى الذي نزل عقب هذه الحادثة<sup>144</sup>: "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"<sup>145</sup>، ولكن التقية رخصة، وليست بأمر، يجب التيقظ والاحتياط في العمل بها كما يدل عليه تحذير الله سبحانه وتعالى من نفسه وتذكيره بالرجوع إليه وعلوه بها في الصدور في آخر الآية الوارد فيها هذا الموضوع: "وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ قُلْ إِنْ تَحْفَظُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعَلِّمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"<sup>146</sup>. ولذلك فإن الجهر بالحق في كل حال أخذاً بالعزيمة أفضل من هذه الرخصة<sup>147</sup> عند المذاهب كلها سوى الشيعة التي اتخذت التقية سياسةً ضد المذاهب المخالفة لها.<sup>148</sup>

لا شك أن التقية تؤدي إلى معاملة مع الناس تشبه النفاق الذي لا يتناسب مع الإسلام وفطرة الإنسان. ولذلك يجب تحديدها بالظروف المضطرة إليها والاجتناب من مجاوزتها. ولا تجوز عندما يرجع ضررها إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات وإطلاع الكفار على عورات المسلمين.<sup>149</sup>

### الفصل الثاني: الولاية بين الكافرين بعضهم مع بعض

أثبت الله تعالى الولاية بين الكافرين في الدنيا كما في قوله "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ"<sup>150</sup>. أخبر الله سبحانه وتعالى أنهم "اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ"<sup>151</sup>. وأمر بالقتال ضدهم: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ"<sup>152</sup>. والولاية بين

<sup>143</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج. 3، ص. 219؛ وانظر أيضاً: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج. 3، ص. 115.

<sup>144</sup> الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 14، ص. 181.

<sup>145</sup> سورة النحل 106/16؛ ومن أدلة التقية قصة المؤمن المذكورة في سورة الغافر. انظر: سورة الغافر 28/40-45.

<sup>146</sup> سورة آل عمران 29-28/3.

<sup>147</sup> المحصن، أحكام القرآن، ج. 2، ص. 290؛ الرازي، مفتاح الغيب، ج. 8، ص. 14.

<sup>148</sup> Öz, Mustafa, "Takriyye", *DİA*, XXXIX, 453.

<sup>149</sup> الرازي، مفتاح الغيب، ج. 8، ص. 14؛ وانظر أيضاً: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج. 3، ص. 228.

<sup>150</sup> سورة الأنفال 73/8.

<sup>151</sup> سورة الأعراف 30/7؛ وانظر أيضاً: سورة الأعراف 27/7.

<sup>152</sup> سورة النساء 76/4.

الكفار والشيطان وبين الكفار بعضهم مع بعض في الدنيا أمر ظاهر لا يحتاج إلى كثير بيان. وأما الولاية بينهم في الآخرة فنفاها الله سبحانه وتعالى وأخبر في غير آية أنهم يتخاصمون ويلعن بعضهم بعضاً. إذ قال: "الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ" <sup>153</sup>. قال تعالى: "إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ" <sup>154</sup>. وردت في القرآن الكريم صور كثيرة عن التخاصم بين الكفار يوم القيامة، خاصة بين التابعين المستضعفين والمتبوعين المستكبرين منهم، ومن أكثرها توضيحاً للموضوع ما يجري بين فرعون وأتباعه: "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ" <sup>155</sup>. ومنها ما يجري بين العابدين ومعبودهم: "وَبَرَزَتِ الْجَحِيمِ لِلْغَاوِينَ وَقِيلَ لَهُمْ أَتَيْنَ مَا كُنْتُمْ تُعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ فَكُفُّوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودٌ إِيلَيسَ أَجْمَعُونَ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَنَلْمِي ضَلَالِ مِثْلٍ لَمْ نَلْمِ إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَمَا أَصَلْنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صِدِّيقٍ يَحِيْمُ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" <sup>156</sup>.

وأما المؤمنون الذين حصل بينهم شجار في الدنيا فقد أخبر الله سبحانه وتعالى أنه سينزع ما في صدورهم من غل وسيدخلون الجنة إخواناً. قال تعالى: "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ" <sup>157</sup>.

### الباب الثالث: استعماله مع الله وعباده المؤمنين

يستعمل "الولي" في ما يقترن فيه السياقان السابقان (أي: في البابين الأولين) وإن كان قليلاً نادراً، كما كان في قوله تعالى: "إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ" <sup>158</sup>. أي: ناصركم ومعينكم والذي يلي أمركم، ولكن ولاية الله تختلف عن ولاية العباد كما تختلف محبته في قوله تعالى "وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ

<sup>153</sup> سورة الزخرف 67/43.

<sup>154</sup> سورة العنكبوت 25/29؛ وانظر أيضاً: سورة الدخان 41/44.

<sup>155</sup> سورة المؤمن 48-46/40؛ وانظر أيضاً: سورة البقرة 165/2-167؛ سورة الأعراف 38/7-39؛ سورة القصص 63/28؛ سورة الأحزاب 67/33-68؛ سورة نساء 33-31/34؛ سورة الصافات 33-27/37؛ سورة ص 64-59/38.

<sup>156</sup> سورة الشعراء 102-91/26؛ وانظر أيضاً: سورة يونس 29-28/10؛ سورة النحل 86/16؛ ومنها ما يجري بين الجن وأوليائهم من الإنس: انظر: سورة الأنعام 129-128/6؛ سورة إبراهيم 22/14؛ سورة فصلت 29/41.

<sup>157</sup> سورة الحجر 47-45/15؛ وانظر أيضاً: سورة الأعراف 43/7.

<sup>158</sup> سورة المائدة 55/5.

حُبًّا لله<sup>159</sup> عن المحبة لغيره، إذ المحبة للأزواج غير المحبة للأولاد، وهما غير المحبة للأبوين، وهذه الثلاثة غير المحبة للإخوان والأصدقاء إلخ.

### الخاتمة

إن "الولي" من الكلمات المفتاحية للقرآن الكريم. لها تعلق بعقيدة المسلم ومعاملاته مع ربه والناس مؤمنين أو كافرين. وعلى هذا فإن لها معنى شاملاً لقلب المؤمن وقلبه تظهر آثاره على الجوارح في مجالات الحياة كلها. إذ يجب على المؤمن أن يتولى ربه وإخوانه المؤمنين ويحبهم ويقف معهم وينصرهم ويتبرأ ممن يعاديه.

إن ولي المؤمن بمعنى "واضع القوانين والتشريعات، والهادي في حياته إلى ما يجب أن يتبناه ويأخذ به وما يتبرأ منه ويتعد عنه" ليس إلا الله سبحانه وتعالى. وإذا تبنى قوانين ومبادئ وضعها غيره بديلة عما شرعه الله مخالفة له فقد اتخذها ولياً لنفسه وخالف عقيدته.

وكذا ولي المؤمن الله سبحانه وتعالى فقط بمعنى "الناصر والمخلص والمعطي والمنع في الدنيا والآخرة"، وهو يعتقد أن الله إذا خذله فلا ناصر له، وإذا أراد به ضرراً فلا كاشف له، وإذا أعطاه فلا مانع منه، وإذا حرمه فلا معطي له. ولذلك لا يرغب إلا فيه، ولا يخاف إلا منه، ولا يتوجه إلا إليه، ولا يتوكل إلا عليه.

وأما في حياته الاجتماعية والسياسية فأولياء المؤمن إخوانه المؤمنون فقط، فلا تحل له تولية الآخرين أمره ومظاهرتهم على إخوانه. نعم، له أن يتعامل معاملة حسنة مع غير المسلمين الذين لا يعادون الإسلام والمسلمين في مناسباته الاجتماعية، ولكن بشرط ألا يتجاوزها إلى الحب لدينهم، والتولي عن إخوانه، والدلالة على عوراتهم، والإطلاع على أسرارهم. وهذه الأفعال كلها محرمة شرعاً. والمعاملات الحسنة مع المسلمين من الكفار لا يليق وصفها بالولاية، لأن الولاية صفة أطلقها الله سبحانه وتعالى على ما بين المسلمين من مودة ونصرة دون غيرهم.

والخلاصة أن الولاية تمتزج بحياة المؤمن في جميع مجالاتها بدايةً من الاعتقاد في قلبه حتى الأعمال على جوارحه، ليس في حياة المسلم مجال من مجالات الحياة مثل الأخلاق والمجتمع والسياسة وغيرها إلا وفيه آثارها، كأنها اسم مترادف للإيمان والإسلام. ومع ذلك فإن جعل الولاية آلة لتكفير المسلمين ليس بسديد. وكم نراه ينتشر في المجتمعات الإسلامية يوماً بعد يوم مع الأسف! قد يُستدل بتصويت المسلم في انتخابات البلاد العلمانية أو غير المسلمة على كفره أحياناً، لأنه يولي بصوته أحداً في تشريع ما يوهه في البرلمان غير مبالٍ بموافقة شرائع الله أم لا، وهو اتخذ ولي، أي: إله غير الله كما سبق؛ وقد يُستدل بترشح المسلم كنائب في البرلمان في تلك البلاد أيضاً على كفره، لأنه طلب بذلك أن يشرع في

نظام الكفر أو العلمانية ما يهواه غير مبالٍ بشرع الله، وهو مساوٍ لادعاء الألوهية - والعباد بالله - كما سبق؛ وقد يُستدل بتولية المسلم أمراً ما في البلاد المذكورة كرئاسة الدولة أو رئاسة الوزراء أو الوزارة أو غيرها على كفره، لأنه تبني بهذه التولية النظام المؤسس على الكفر أو العلمانية، وقد يُستدل على كفر المسلم بإقامته في بلد غير مسلم أو علماني، لأنه أقر بنظام الكفر أو العلمانية لبقائه هناك! لا شك أن هذه الآراء تكون صحيحةً إذا أراد الشخص بالتصويت تولية أحد لتشريع ما يهواه دون مبالٍ بشرع الله أو أراد بترشحه تشريع ما يهواه موافقاً كان للشرع أم لا أو أراد تولية أمر متبنيّاً نظام الكفر، ولكن إذا وُلد الشخص في بلد غير مسلم أو علماني وترى فيه، واتفقت آراء الناس على العلمانية هناك، ووجد المسلم نفسه في هذه الظروف وهو كاره لها مشتاق إلى تحولها إلى ما يوافق الإسلام، ولذلك يستخدم كل ما في يده من الإمكانيات السلمية كالتدريس والإرشاد والإعلام، وفي جانب ذلك يصوّت لصالح من يراه ينفع الإسلام والمسلمين ولا يكون مضراً لهم أو يرشّح نفسه لمحاولة إصلاح الأمور في البرلمان أو يتولى أمراً ما في التشريع أو التنفيذ أو القضاء لئلا يمس المسلمين ضرر فأي بأس في ذلك؟ وهل يجوز عقلاً أو شرعاً اتهام الناس بما ليس في أيديهم من ولادة في بلد غير مسلم أو علماني؟ ثم إن يهاجروا إلى أي بلد يهاجرون، وأكثر الدول الإسلامية اليوم لا تتبنى الإسلام كمرجع دستوري، وأكثر ما تتبناه تتبنى اسماً فقط؟ هب أنهم وجدوا بلداً يهاجرون إليه فهل البقاء في بلادهم سعيّاً لتحول الأمور إلى ما يرضي الله ورسوله بطرق سلمية مذكورة خير أم الخروج منها وتركها للكفر وأهله؟ والهجرة واجبة على المستطيع إذا أكره في دينه. ولكن إذا سمح البلد الذي يعيش فيه المسلم بتطبيق أحكام دينه من قبيل المقصود بالذات كالعبادة والأخلاق والمعاملات فله أن يعيش هناك، بل يجب عليه أن يبقى هناك ويسعى بطرق سلمية لتبني أفراد المجتمع في ذلك البلد مبادئ الإسلام واتفاق آرائهم عليها حتى لا يتركه للكفر وأهله. وكيف لا؟ فإن أماننا نموذج مهاجري الحبشة. وقد أقر الرسول صلى الله عليه وسلم ببقائهم في الحبشة مع أنها ليست دولةً إسلاميةً السيادة فيها بيد المسلمين، ولم يطلب منهم أن يهاجروا إلى المدينة المنورة بعد أن هاجر إليها إلا في السنة السادسة من الهجرة النبوية. وهذا يدل على حياة المسلمين مع غيرهم في بلد واحد ومعاملتهم معهم معاملة حسنة دون التنازل عن مبادئ دينهم الأساسية وأحكامه المقصودة بذاتها. وقد أفتى بعض الفقهاء بقاء أهل الأندلس وصقلية في بلادهم بعد سقوطها في يد النصارى،<sup>160</sup> لأن الهجرة أمر استراتيجي يُتوسل إليها إذا اقتضت الظروف ولا يُتوسل إليها إذا لم تقتض. ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا هجرة بعد الفتح".<sup>161</sup> ولكن لا يعني هذا أن الهجرة قد تُسخت وانتهت إلى أن تقوم الساعة! لا! فمتى ظهر أمر اقتضاها وجبت.

<sup>160</sup> جوز أبو عبد الله المازري البقاء في صقلية بعد خروجها من يد المسلمين لمن قلب هداية أهلها أو فكاك الأسير المسلم فيها. انظر: الوترنيسي، المعيار المعرب، ج. 2، ص. 133، وانظر أيضاً: ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، ج. 9، ص. 269.

<sup>161</sup> الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء في الهجرة، (رقم الباب: 33)



قد تكون لنا وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر من صوّت أو ترشح أو تولى أمراً في دول غير إسلامية، ولنا أن ننقده بأدلة من عندنا مراعين لأداب المناظرة، ولكن تكفير المسلم اعتياداً على هذه الأمور المذكورة وبال عظيم يفرّق الأمة المسلمة التي قد مزّقتها مذاهبها ومشاربها قبل أعدائها.

يجب علينا أن نرشد الناس إلى المسائل المتعلقة بالولاية، لأن أكثرهم غافلون عنها مع عظم مكانتها في الدين، ولكن استخدامها في تكفير المسلمين الذين لا علم لنا بنياتهم فيما يقومون به من الأعمال يجعلها شيئاً يفرّق صفوف المسلمين. فالجهل بها والغفلة عنها خير من معرفتها حينئذ. والله أعلم!

### المراجع

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (م. 597 / 1201) نزّهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت 1984.

ابن العربي، أبو بكر (م. 543 / 1148)، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، أربعة مجلدات، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، مصر 1957.

ابن جزى الكلبي، أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله (مز 741 / 1340)، التسهيل لعلم التنزيل، مجلدان، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت بدون تاريخ.

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي (م. 974 / 1567)، تحفة المحتاج، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1315.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد (م. 852 / 1448)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، السلفية، الطبعة الأولى، مصر 1380.

ابن عاشور، محمد الطاهر (م. 1393 / 1973)، التحرير والتنوير، ثلاثون مجلداً، دار سحنون، تونس بدون تاريخ.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (م. 595 / 1199)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق محمد عبد السلام هارون، ستة مجلدات، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1979.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزعي دمشقي (م. 751 / 1350)، زاد المعاد في هدي خير العباد، خمسة مجلدات، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة والعشرون، بيروت 1994.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (م. 774 / 1372)، تفسير القرآن العظيم، أربعة مجلدات، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، بيروت 1994.

- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي (م. 845 / 231)، *ديوان الحماسة*، مجلدان، المكتبة الأزهرية، مصر 1927.
- أبو داوود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني (م. 889 / 275)، *سنن أبي داوود*.
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن السهل بن سعيد بن يحيى بن مهرا ن (م. 1005 / 395)، *الوجوه والنظائر*، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، القاهرة 2007.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (م. 870 / 256)، *صحيح البخاري*.
- البغدادي، عبد القادر بن عمر (م. 1682 / 1093)، *خزانة الأدب من لب لباب لسان العرب*، خمسة عشر مجلداً، تحقيق محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (م. 1282 / 685)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، خمسة مجلدات، دار صادر، بيروت بدون تاريخ.
- الترمذي، أبو إسحاق محمد بن عيسى (م. 892 / 279)، *سنن الترمذي*.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (م. 1413 / 816)، *التعريفات*، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1405.
- الخصائص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (م. 980 / 370)، *أحكام القرآن*، سبعة مجلدات، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار المصحف، القاهرة بدون تاريخ.
- الدامغاني، حسين بن محمد (م. 1085 / 478)، *الوجوه والنظائر*، مجلدان، وزارة الأوقاف لجمهورية مصر العربية، القاهرة 1995.
- الرازي، فخر الدين (م. 1209 / 606)، *مفاتيح الغيب*، اثنان وثلاثون مجلداً، المطبعة البهية المصرية، الطبعة الأولى، مصر 1938.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (م. 1790 / 1205)، *تاج العروس في شرح القاموس*، أربعون مجلداً، دار الهداية.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (م. 922 / 310)، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، ثلاثون مجلداً، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، مصر 1954.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي (م. 933 / 321)، *العقيدة الطحاوية* (مع مذهب شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الدمشقي)، إعداد صالح بن عبد الرحمن، الطبعة الأولى، 1423.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (م. 1272 / 671)، *الجامع لأحكام القرآن*، عشرون مجلداً، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967.

محمد بن خليفة بن علي التميمي، معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، أضواء السلف، الرياض 1999.

محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الولاء والبراء في الإسلام، دار الطيبة، الطبعة الثانية، الرياض 1408.  
محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عصر الموحدين وانهيار الأندلس الكبرى، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، القاهرة 1990.

محمد علي الصابوني، تفسير آيات الأحكام، مجلدان، درسعادت، إستانبول بدون تاريخ.  
محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، الطبعة الثانية، القاهرة 1988.  
مقاتل بن سليمان البلخي (م. 767/150)، الأشباه والنظائر، تحقيق عبد الله محمود شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، مصر 1994.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار (م. 915/303)، سنن النسائي.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (م. 1310/710)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ثلاثة مجلدات، دار القلم، الطبعة الأولى، بيروت 1989.

الواحدي، أبو الحسين علي بن أحمد بن محمد بن علي (م. 1076/468)، أسباب النزول، تحقيق ماهر ياسين الفحل، دار الميكان، الطبعة الأولى، الرياض 2005.

الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد التلمساني (م. 1508/914)، المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقيا والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي وغيره من العلماء، ثلاثة عشر مجلداً، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، الرباط 1981.

### KAYNAKÇA (Latin Harfleriyle)

**Ayverdi**, İlhan, *Misalli Türkçe Sözlük*, I-III, Kubbealtı Neşriyat, II Baskı, İstanbul 2006.

**Bağdâdî**, Abdülkâdir b. Ömer (ö. 1093/1682), *Hizânetü'l-Edeb min Lübbi Lübâbi Lisâni'l-Arab*, I-XV, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mek-tebetü'l-Hancî, Kâhire 1984.

**Beydâvî**, Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî (ö. 685/1282), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut ts.

**Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*.

**Cessâs**, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-VII, thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî, Dâru'l-Mushaf, Kahire ts.

**Cürcânî**, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut 1405.

**Dâmegânî**, Hüseyin b. Muhammed (ö. 478/1085), *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, I-II, Vizâretü'l-Evkâf li-Cumhûriyyeti Mısır el-Arabiyye, Kahire 1995.

**Ebû Dâvûd**, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*.

**Ebû Hilâl el-Askerî**, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân (ö. 395/1005), *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, I. Baskı, Kahire 2007.

**Ebû Temmâm**, Habîb b. Evs et-Tâî (ö. 231/845), *Dîvânu'l-Hamâse*, I-II, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır 1927.

**İbn Âşûr**, Muhammed et-Tâhir (ö. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Dâru Sahnûn, Tunus ts.

**İbn Cüzey el-Kelbî**, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh (ö. 741/1340), *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, I-II, Şirketü Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut ts.

**İbn Hacer el-Askalânî**, Şehâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, es-Selefiyye, I. Baskı, Mısır 1380.

**İbn Hacer el-Heytemî**, Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö. 974/1567), *Tuhfetü'l-Muhtâc*, el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, Kahire 1315.

**İbn Fâris**, Ebû'l-Hüseyin Ahmed (ö. 595/1199), *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüga*, I-VI, thk. Muhammed Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Fikr, I. Baskı, 1979.

**İbn Kayyim el-Cevziyye**, Muhammed b. Ebîbekr b. Eyyûb b. Sa'd ez-Zer'î ed-Dimeşkî (ö. 751/1350) *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, I-V, Müessesetü'r-Risâle, XXVII. Baskı, Beyrut 1994.

**İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Dâru İbn Kesîr, I. Baskı, Beyrut 1994.

**İbnü'l-Arabî**, Ebûbekir (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî, I. Baskı, Kahire 1957.

**İbnü'l-Cevzî**, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *Nüzhëtü'l-A'yüni'n-Nevâzır fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut 1984.

**Karagöz**, İsmail, *Esmâ-i Hüsnâ*, DİB Yayınları, II. Baskı, Ankara 2011.

**Kurşun**, Zekeriyya, "İbrahim Hakkı Paşa", *DİA*, XXI, 312.

**Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1272), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Kahire 1967.

**Mevdûdî**, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I-VII, trc. Muhammed Han Kanyani ve dğr, İnsan Yayınları, II. Baskı, İstanbul 1991.

**Muhammed Abdullah 'Înân**, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs Asru'l-Muvahhidîn ve'nhiyâru'l-Endelüsü'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-Hancî, II. Baskı, Kahire 1990.

**Muhammed Fuâd Abdülbâkî**, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, II. Baskı, Kahire 1988.

**Muhammed b. Halife b. Ali et-Temîmî**, *Mu'tekadu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa fî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Advâu's-Selef, Riyad 1999.

**Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî**, *el-Velâ ve'l-Berâ fi'l-İslâm*, Dâru't-Tayyibe, II. Baskı, Riyad 1408.

**Mukâtil b. Süleyman el-Belhî** (ö. 150/767), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, II. Baskı, Mısır 1994.

**Müftüoğlu**, Mustafa, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, I-X, Çile Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 1986.

**Nesâî**, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb b. Ali b. Sinân b. Bahr b. Dînâr (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*.

**Nesefî**, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-III, 1. Dâru'l-kalem, I. Baskı, Beyrut 1989.

**Öğmüş**, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar –Câhiliyye Şiirine Göre İslâm Öncesi Arap Toplumunu ve Kur'ân'ın Getirdiği Değişim—*, İz Yayıncılık, I. Baskı, İstanbul 2013.

**Öz**, Mustafa, "Takiyye", *DİA*, XXXIX, 453.

**Râzî**, Fahreddîn (ö. 606/1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, el-Matbaatu'l-Behiyyetü'l-Misriyye, I. Baskı, Mısır 1938.

**Sâbü'nî**, Muhammed Ali, *Tefsîru Âyâti'l-Ahkâm*, I-II, Dersâdet, İstanbul ts.

**Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, II. Baskı, Mısır 1954.

**Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Seleme el-Ezdf (ö. 321/933), *el-Akîdetü't-Tahâviyye (Mühezzebü Şerhi'l-Akîdeti't-Tahâviyye* ile birlikte) Hazırlayan: Salih Abdurrahman, I. Baskı, 1423.

**Tirmizî**, Ebû İshâk Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî*.

**Uludağ**, Süleyman, "Velî", *DİA*, XLIII, 25-27.

**Vâhidî**, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö. 468/1076), *Esbâbu'n-Nüzûl*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, Dâru'l-Meyman, I. Baskı, Riyad 2005.

**Venşerîsî**, Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed et-Tilimsânî (ö. 914/1508), *el-Mi'yâru'l-Mu'rib ve'l-Câmiu'l-Muğrib 'an Fetâvâ İfrîkiyâ ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, I-XIII, thk. Muhammed Hacî ve dğr, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye li'l-Memleketi'l-Mağribiyye, Mağrib 1981.

**Zebîdî**, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Hüseynî (ö. 1205-1790), *Tâcu'l-'Arûs fî Şerhi'l-Kâmûs*, I-XL, Dâru'l-Hidâye.

# ZÂHİD el-KEVSERÎ'NİN İCÂZETNÂMESİNDE YER ALAN İSNADLARIN OSMANLI ANADOLU'SUNDAKİ TARİHÇESİ

**Kadir AYAZ**

Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
kadirayaz15@gmail.com

## ÖZET

Zâhid el-Kevserî (m. 1879-1952), Mısır'da bulunduğu dönemde (1922-1952) icâzetnâme örneği olarak hazırladığı *et-Tahrîru'l-vecîz fîmâ yebtegîhi'l-müstecîz* adlı meşyeha, diğer bir adıyla fehrese türündeki eserinde, uhdesinde bulunan isnadları ve silsilelerindeki bazı âlimlerin biyografilerini tanıtmıştır. Eser, Kevserî'nin hocaları, rivayet izinleri ve isnadlar açısından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Kevserî'nin meşyehası, İstanbul ve çevresinde son dönem Osmanlı âlimleri arasında mütedâvel olan isnadların kaynağı ve bölgedeki tarihçesi hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Bu çalışmada, Kevserî'nin icâzetnâmesinde yer alan isnadların İstanbul özelinde Osmanlı Anadolu'sundaki tarihçesi araştırılıp, son dönemdeki rivayet birikiminin ilk dönemlere kadar uzanan köklü bir geçmişe sahip olup olmadığı hususunda bir kanaate ulaşılmaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kevserî, İcâzetnâme, İsnad, Osmanlı Hadis Çalışmaları

## History of Asanids (Chain of Reporters) of Hadith in Zahid al-Kawthari's Ijazah in the Anatolia of Ottoman

At the time Zahid al-Kawthari (1879-1952) was in the period in which Egypt (1922-1952), he prepared a book as an example of Ijazah: entitled "*al-Tahrir al-Wajiz fi ma yabtagih al-Mustajiz*". He introduced in this booklet narration chains and the lives of his teachers and Hadith scientists in those chains from the Ottoman period. This booklet is a great richness in terms of the content and names of al-Kawthari's teachers and thier Ijazah and chains. Because al-Kawthari's chieftom contains important information about the hadith narration chains taken from hadith scientists in Istanbul area. So, in this work, the history of asanids in and Istanbul will be explored, and a contentment will be reached whether that these narrations date back to the early beggings of the Ottoman period or not.

**Keywords:** Kawthari, Ijazah, Isnad, Ottoman Hadith Studies

## GİRİŞ

Son zamanlarda Osmanlı dönemi hadis çalışmaları ile ilgili yapılan akademik araştırmalarda hızlı bir artış söz konusudur. Konuyla ilgili incelemelerde, Dârulhadis medreselerinin eğitim programları, müderrisleri ve vakfiyeleri incelenmekte<sup>1</sup>, ayrıca Osmanlı âlimlerinin hadis eserlerinin genel bir dökümanı çıkarılmakta<sup>2</sup>, hatta bazı özel çalışmalarda bunların nitelikleri tetkik edilmektedir<sup>3</sup>. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda, dönemin hadis eserlerinin tesbiti hususunda önemli ölçüde mesafe kat edilmiş olmasına rağmen, hadis şerhleri ve ulûmu'l-hadise dâir derleme ve hadis usûlü nev'inden çalışmaların neşirleri ve bunların akademik açıdan tahlîli konusunda yeterli sayıda çalışma yapılmamıştır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Eğitim ve tedrisat programları açısından Dârulhadis medreseleri ile ilgili çalışmalar için bkz. Gül, Ahmet, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim - Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997; Yardım, Ali, "Osmanlı Devrinde Dârulhadisler", Güler Eren (ed.), *Osmanlı*, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999), VIII/163-175; Karacabey, Salih, "XV ve XVI. Asır Osmanlı Medreselerinde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa, 1992), IV, 4/227-35; A.m.f., "Osmanlı Medreselerinin Son Dönemi'nde Hadis Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa, 1999), VIII, 8/149-69; A.m.f., "Hadis Öğretiminde Medrese ve Dâru'l-hadislerin Yeri", Muhittin Düzenli (ed.), *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler*, Samsun, 2011, s., 217-43; Yücel, Ekrem, "Dâru'l-hadislerin Müfredatı ve Eğitimi", Muhittin Düzenli (ed.), *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler*, Samsun, 2011, s., 273-92. Edirne ve Süleymaniye Dârulhadisi'nin vakfiyelerinden müderrislik kadrolarına kadar çeşitli açılardan incelendiği araştırmalar için bkz. Yıldırım, Selahattin, *Osmanlı İlim Geleneğinde Edirne Dârulhadisi ve Müderrisleri*, İstanbul, 2001; Çiftçi, Mehdi, *Süleymaniye Dârulhadisi (XVI-XVII. Asırlar)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2013.

<sup>2</sup> Osmanlı alimlerinin hadis konusundaki çalışmaları için bkz. Yıldırım, *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri (Hicrî VII-IX. Asır)*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994; A.m.f., "XVII. Yüzyıl Osmanlı Muhaddisleri ve Eserleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* (İstanbul, 2004), 14/152-182; Karahan, Abdulkadir, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis Toplama, Tercüme ve Şerhleri*, Ankara, 1991; Cihan, Sadık, "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulü Hadis Eserleri, Risâleleri ve Nuhbetü'l-Fiker Üzerine Yazılan Şerh ve Tercüme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Erzurum, 1976), 1/127-136; A.m.f., *Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Kırk Hadis Dışında Muayyen Sayıda Derlenen Hadis Mecmuaları ve Bir Hadis Üzerine Yazılan Risaleler*", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Erzurum, 1976), 1/127-163; Mâcî, Yunus, "Osmanlı Gerileme Döneminde Hadis Öğretimi", Muhittin Düzenli (ed.), *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler*, Samsun, 2011, s., 252-268.

<sup>3</sup> Tobay, Ahmet, "Yusuף Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri" (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991; Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevi (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007; Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdü Ehâdisi'l-Buhârî* (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2014.

<sup>4</sup> Yukarıdaki dipnotta yer alan çalışmalardan başka konuyla ilgili araştırmalar için bkz. Aydın, Abdullah, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), 8/1-3. Bu makalenin yayımlandığı tarihten sonra konuyla ilgili yapılan çalışmaların bazıları şunlardır; Yıldırım, Selahattin, "Osmanlı Muhaddislerinden el-Kemâhî ve el-Müheyâ Adlı Muvatta Şerhi", *Ekev Akademi Dergisi*, (İstanbul, Yaz-2004), 20/197-220; Özer, Salih, "Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlimine İlişkin Faaliyet-



Öte yandan Osmanlı dönemi hadis çalışmalarının eğitim ve te'lif boyutunun tetkikinde, çoğunlukla devletin kuruluş ve gelişme dönemindeki ilmî düşüncenin kaynağı göz ardı edilmekte ve doğrudan telif sahasındaki eserler veya medrese programlarındaki hadis dersleri üzerinde durulmaktadır. Hâlbuki hadis çalışmalarının seyri ile Osmanlı ilmî düşüncesinin temelini oluşturan birikimin kaynağı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu kesindir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda dönemin ilmî ve fikrî alt yapısı ile çok fazla bağlantı kurulmamıştır.<sup>5</sup> Ancak rivayet geleneği ile sıkı bir bağı olan hadis ilimlerinin üzerinde bulunduğumuz coğrafyadaki tarihî geçmiş ne Hicaz, Mısır ve Şam; ne de Orta Asya ve Endülüs kadar köklü değildir. Bu bölgelerin rivayet birikimi, hicrî birinci ve ikinci asırlara kadar uzanan kadim bir geleneğin ürünüdür. İstanbul'un hicrî IX. asrın ortasında fethedildiğini hatırlayacak olursak, nakil geleneğine sahip olmayan Anadolu coğrafyasının ve özellikle Devlet-i Aliyye'nin başkenti durumundaki İstanbul'un ricâl, tabakat ve rivayet geleneği bağlamında ciddî bir alt yapısının bulunmaması, tarihî bir vakıadır. Bu kanaati, kuruluştan 1558'e kadar Osmanlı âlimlerinin hayatlarının anlatıldığı *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*'de; Buhârî (256/870)'nin *Sahîh*, Begavî (516/1122)'nin *Mesâbîhu's-Sünne ve Sâğânî* (650/1252)'nin *Meşâriku'l-Envâr*'ından başka hadis kitaplarının isminin bulunmaması kuvvetle desteklediği gibi<sup>6</sup>, ayrıca XV. yüzyılda açılan Edirne Dâruhâdisi ve bir asır sonrasında inşâ edilen Süleymaniye Külliyesi'nin vakfiye kayıtlarında; müsned, musannef ve mu'cem türü eserlere hatta hadis usûlü, ricâl ve tabakat kitaplarına pek rastlanılmaması da teyid etmektedir.<sup>7</sup> Diğer taraftan

leri, Şehçiliği ve Hadis Usûlü Risâlesinin Tercümesi", *Dinî Araştırmalar*, (Eylül-Aralık, 2006), c., 9, 26/193-210; İmamoğlu, Taha, "Anadolu'da Usûl Çalışmaları: Ramazanzâde Abdünnâfi İffet Efendi'nin Nuhbetü'l-Fiker Şerhi: "El-Eserü'l-Mu'teber Fi Tercemeti Nuhbeti'l-Fiker", Muhittin Düzenli (ed.), *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler*, Samsun, 2011, s., 325-336; Türcan, Zişan, "Anadolu'da Hadis Şerhçiliği", Muhittin Düzenli (ed.), *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-hadisler*, Samsun, 2011, s., 339-351.

<sup>5</sup> Osmanlı ilmî düşüncesinin kaynağı üzerine yapılan bazı araştırmalarda, XV ve XVI. yüzyıl ilmî çalışmalarının usûl ve fıkıh sistemlerinin etkisi altında bulunduğu üzerinde durulmaktadır. Hatta bunun siyâsî ve sosyolojik tahlilleri üzerine yapılan değerlendirmelerde de, devletin kuruluşu ve medeniyetin inşâsı aşamasında özellikle hukuka duyulan ihtiyaca dikkat çekilmektedir. Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Düşünce Hayatı", *Türkler*, 2002, XI, 19; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu yay., 7. bs., trs., I, 520, 521.

<sup>6</sup> Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s., 22, 30, 38, 51, 170, 250, 255, 328, 355. *Şekâik*'te yukarıdaki hadis kitaplarının birkaç şerhinin isimleri yer almaktadır. Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, s., 26, 30, 101, 255. Öte yandan birkaç yerde Kütüb-i sitte ismi bulunmakta, fakat Kütüb-i sitte'deki sünenler de dahil olmak üzere müsned, musannef ve mu'cem türündeki hadis kitaplarının ismine rastlanılmamaktadır. Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, 288.

<sup>7</sup> Edirne Dâruhâdis Kütüphanesi'nin 1435 tarihli vakfiyesindeki hadis kitapları için bkz. Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, 1984, s., 224, 231. XV. yüzyılda Çandarlızâde İbrahim Paşa İmâretinde kurulan kütüphanedeki hadis kitapları için bkz. Gökbilgin, M. Tayyib, XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa

XVII. yüzyılda Köprülülü Fâzıl Ahmed Paşa tarafından kurulan kütüphanenin 1678 tarihli vakfiyesinde, hadis ilimlerinin çeşitli konularında farklı eserlerin kayda geçmesi<sup>8</sup>, Devlet-i Aliyye'nin başından sonuna doğru hadis kaynaklarının zenginleşmesi ve rivayet geleneğinin yaygınlaşmasında bir tekâmül sürecinden bahsetmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Osmanlı medreselerinde hadis ilimlerinin gelişim safhalarının bir diğer ifade ile tekâmül sürecinin ortaya çıkarılmasında, birkaç farklı açıdan araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Öncelikle ricâl, tabakat ve rivayet kaynaklarının tesbiti için, ilk dönem kütüphanelerinin vakfiye kayıtlarında yer alan hadis kitaplarının çeşitliliği ve sayısının araştırılması, konunun belli ölçüde vuzuha kavuşturulmasına yardımcı olacaktır.<sup>9</sup> Diğer taraftan rivayet geleneğinin gelişim safhalarının tesbitinde de özellikle icâzetnâmeler konuya önemli ölçüde ışık tutacaktır. Bu manada, Abdulfettah Ebû Ğudde'nin, "sebeti<sup>10</sup>, ilim ve isnadların nâdirlerindedir" diyerek, rivayet birikiminden övgüyle bahsettiği hocası Zâhid el-Kevserî'nin icâzetnâmesi, Osmanlı ilmî çevrelerindeki rivayet geleneğinin oluşum safhalarının belirlenmesi açısından önemli bir kaynaktır.<sup>11</sup>

Son dönem Osmanlı âlimleri arasında mütemeyyiz bir mevkiye sahip olan ve İslam dünyasında da yakından tanınan Zâhid el-Kevserî, hocalarından rivayet izni aldığı hadis kitapları ve bunların isnadları hakkında bilgi verdiği meşyeha diğer bir adıyla mu'cem ve fehrese<sup>12</sup> türündeki *et-Tahrîru'l-*

*Livası Vakıflar – Mülkler – Mukataalar*, İstanbul, 2007, s., 422. 1488 yılında Edirne'de inşâ edilen II. Beyazıt Külliyesi'nin içerisinde yer alan kütüphanenin vakfiyesindeki hadis kitapları için bkz. Gökbilgin, a.g.e., (Vakfiyeler bölümü) s., 7, 42. Süleymaniye Vakfiye'sinin sonundaki ekte yer alan hadis kitapları için bkz. Bkz. Kürkçüoğlu, Kemal Edib (haz.), *Süleymaniye Vakfiyesi*, Ankara, 1962, s., 210-218; Çiftçi, a.g.e., s., 153-155; 498-502. Kanunî tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ne vakfedilen kitaplar için bkz. Çiftçi, a.g.e., s., 157-163.

<sup>8</sup> Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa Vakfiyesi'nde yer alan hadis kitapları için bkz. Sağır, Yusuf, *Osmanlı Arşiv Belgelerine ve Vakfiyelerine Göre Köprülü Ailesi Vakıfları*, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012, (Ekler bölümü) s., 83-88, 109-110.

<sup>9</sup> XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri üzerine yaptığımız yeni bir araştırmada, ricâl, tabakat ve rivayet kaynakları açısından Devlet-i Aliyye'nin ilk dönemlerinde hadis çalışmaları için yeterli malzemenin bulunup bulunmadığı konusu incelenmektedir.

<sup>10</sup> Sebet, "bir kimsenin içinde, hocalarının isimlerini, senedlerini, Semâ ettiği hadisleri, hadis öğrenimi arkadaşlarının isimlerini yazdığı kayıt defteri" anlamındadır. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul, 2006, s., 277.

<sup>11</sup> Bkz. Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz fî mâ yebteğîhi'l-müstecîz*, haz. Abdulfettah Ebû Ğudde, Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1993, (hazırlayanın mukaddimesi).

<sup>12</sup> *Fehrese*, "tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser" anlamında olup, daha çok Kuzey Afrika ve Endülüs'te kullanılan bir tabirdir. Bu ülkelerde *fehrese* karşılığı olarak, Farsça *mu'cem* (çoğulu meâcim) ile Arapça *bernâmec* (çoğulu meâcim) kelimelerinin kullanıldığı da görülmektedir. Doğru İslam dünyasında ise bu kitap türü *sebet*, *meşyeha* (*meşîha*) ve *mu'cem* terimleriyle

*vecîz fimâ yebteğîhi'l-müstecîz* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>13</sup> Eser, dönemin resmî ve gayr-ı resmî eğitim kurumlarındaki rivayet geleneğinin tarihçesi hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Kevserî'nin icâzetnâmesinde, son dönem Osmanlı âlimleri arasında yaygın olan isnadlar yer aldığı gibi, başka âlimlerin icâzetnâmelerinde pek rastlanılmayan birçok rivayet iznine de rastlanılmaktadır. Diğer bir ifade ile Kevserî, resmî eğitim kurumları başta olmak üzere gayr-ı resmî olarak ilmî çevrelerde mütedâvel olan isnadların önemli bir kısmını toplamıştır.<sup>14</sup> Kevserî'nin sahip olduğu rivayet izinlerinin Osmanlı âlimlerinin icâzetnâmelerine hangi asırlarda girdiği ve bu geleneğin hangi dönemlerde yaygınlık kazandığı şu ana kadar araştırma konusu yapılmamıştır. Geniş bir rivayet koleksiyonuna sahip olan Kevserî'nin icâzetnâmesinin tarihi açıdan tahlîli, detaylı olmasa da genelde Osmanlı dönemi hadis faaliyetlerinin gelişim safhaları ve özelde rivayet geleneğinin bölgedeki tarihçesi hakkında bize önemli bilgiler verecektir.

### I. Zâhîd el-Kevserî'nin İstanbul'daki Hocalarından Aldığı Hadis İcâzetleri ve Bunların Bölgeye İntikal Süreci

Zâhid el-Kevserî, hadis, fıkıh ve kelam başta olmak üzere birçok ilim dalında farklı hocalardan çeşitli icâzetler almıştır. Onun rivayet izinlerinin bir kısmı İstanbul'daki hocalarına, bir kısmı da 1922'den sonra Mısır ve Dımaşk'ta bazı âlimlerden aldığı icâzetlere dayanmaktadır. Konumuz itibarı ile Kevserî'nin İstanbul'dan ayrıldıktan sonra aldığı icâzetler üzerinde durulmayacaktır.<sup>15</sup> Burada, Kevserî'nin Anadolu ve İstanbul'da aldığı hadis icâzetleri ve bunların isnadları ele alınacaktır.

karşılanmıştır. Kandemir, M. Yaşar, "Fehrese", *DîA* (İstanbul, 1995), XII, 297. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstilahları*, s., 56-57, 97, 186, 276.

<sup>13</sup> *et-Tahrîru'l-vecîz fimâ yebteğîhi'l-müstecîz* adlı eser, Zâhid el-Kevserî tarafından icâzet nüshası olarak hazırlanmış ve 1360/1941-42 tarihinde Kahire'de Envâr Matbaası'nda 300 adet basılmıştır. Eser, Abdulfettah Ebû Ğudde tarafından 1413/1993 tarihinde Haleb'te yeniden yayımlanmıştır. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, (hazırlayanın mukaddimesi).

<sup>14</sup> Ebu'l-Ulâ Mardin tarafından hazırlanan ve İsmet Sungurbey tarafından yayımlanan *Huzur Dersleri*'nde beş icâzetnâme örneği bulunmaktadır. Beş icâzetnâmeden biri hariç, dördünde bulunan isnadlar Kevserî'nin senedleri ile aynıdır. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 652-653, 708; Krş. Kevserî, *Tahrîr*, s., 10; Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 740-741; Krş. Kevserî, *Tahrîr*, s., 62; Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 680-681; Krş. Kevserî, *Tahrîr*, s., 12-13; Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 684-687; Krş. Kevserî, *Tahrîr*, 38, 61. *Huzur Dersleri*'ndeki farklı isnadlar, Muhammed Âtif Efendi (1316/1898)'nin Mısır'da babasının görevi sebebiyle bulunduğu sırada Şeyh İbrahim es-Sakâ, Ahmed Ebu'l-İzze el-Hanefî ve Muhammed Selîm el-Attâr'dan aldığı icâzette bulunmaktadır. Bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, s., 668-675. Ayrıca hayatı için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 255-260 (dpt.)

<sup>15</sup> Kevserî'nin Mısır ve Şam'da aldığı hadis icâzetleri için bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 7, 14, 8, 78, 79; Ahmed Hayri, *Kevserî*, 9 (dpt.); Âli Raşîd, Muhammed İbn Abdillâh, "el-İmâm el-Kevserî ve İshâmâtuhû fi ilmi'r-

Zâhid el-Kevserî, 27 Şevvâl 1269/16 Eylül 1879 tarihinde Düzce'ye bağlı babasının ismi ile anılan Hacı Hasan köyünde doğmuştur.<sup>16</sup> Tedris hayatına âlim ve şeyh olan babası Hacı Hasan Efendi (1345/1926)'nin yanında başlamış<sup>17</sup>, daha sonra beldesindeki âlimlerden Muhammed Nazım Düzcevî'den sarf, nahiv, tarih, matematik ve Farsça dersleri almıştır.<sup>18</sup> 1311/1894 tarihinde İstanbul'a gelen Kevserî, Kazasker Hasan Efendi Dârul-hadisî'nde müderris olan amcası Musa Kazım es-Sîrozî (1353/1934-35)'nin yanında bir süre eğitim görmüş, daha sonra Fâtih Câmii'nde devrin önde gelen âlimlerinden İbrahim Hakkı İbn İsmail el-Eğîni (1318/1900)'nin derslerine devam etmiş, Eğîni'nin vefatı üzerine tadrîsatını Ali Zeynelabidin Alasonî (1336/1918)'nin yanında tamamlamıştır.<sup>19</sup> 1904 tarihinde tahsilini tamamlayan Kevserî, 1906 yılında girdiği ruûs imtihanını<sup>20</sup> kazanıp dersiâm<sup>21</sup> ünvânını elde etmiştir.<sup>22</sup>

Zâhid el-Kevserî, hocası Ali Zeynelabidin Alasonî'den aldığı icâzet ile birçok hadis kitabının rivayet hakkını elde etmiştir. *et-Tahrîru'l-vecîz* başta olmak üzere *Mukaddime* ve *Makaleleri*'nde zikrettiği senedlere bakıldığı zaman, onun Düzce ve İstanbul'da Alasonî ile beraber on farklı hocadan rivayet izni aldığı görülmektedir. Bunlar; İbrahim Hakkı İbn İsmail el-Eğîni (1318/1900), Şeyh Muhammed Nâzım İbnü'l-Hüseyin Düzcevî (1329/1911), Hasan İbn Abdillâh el-Kastamonî (1329/1911), Ahmed İbn Mustafa el-Ömerî el-Halebî (1334/1915), Ali Zeynelabidin el-Alasonî (1336/1917-18), Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi (1339/1920-21), babası Hasan İbn Ali el-Kevserî (1345/1926), Muhammed Sadreddin el-Kâdî (1352/1932), Salih Salahaddin İbn Hasan ed-Düzcevî (1353/1935) ve Ahmed Tâhîr el-Alâî'dir.

rivâyeti ve'l-İsnâd", *Uluslararası Düzceli M. Zâhid el-Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, Düzce, 2007, s., 96-104.

<sup>16</sup> Ahmed Hayri, *Kevserî*, s., 5.

<sup>17</sup> Kevserî, *İrğâmu'l-merîd*, s., 84.

<sup>18</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 62.

<sup>19</sup> Ahmed Hayri, *Kevserî*, s., 5. Ayrıca bkz. Kevserî, *İrğâmu'l-merîd*, s., 84.

<sup>20</sup> *Ruûs*; Hazine ve Evkâf'tan maaş alan Devlet memurlarına verilen belgenin ismidir. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul, 1993, III, 71. İlmiye teşkilatında ise, göreve başlama işlemi için gerekli olan belgeye ruûs denilmektedir. Ahışalı, Recep, "Ruûs", *DİA* (İstanbul, 2008), XXXV, 272. İlmiye sınıfından tahsilini bitirip mülâzım olan talebe imtihana girer ve başarılı olanlar ruûs, bir diğer ifade ile tadrîs ehliyetini gösteren belgeyi alırlardı. Pakalın, a.g.e., III, 71.

<sup>21</sup> *Dersiâm*, önceleri daha çok halka açık ders veren müderrisler hakkında kullanılmış, fakat son dönemlerde medrese mezunu olup da ikinci bir imtihanla camilerde halka açık öğretim yetkisini elde eden müderrislerin önemi de artmaya başlamıştır. Akgündüz, Murat, *Osmanlı Dersiâmları*, İstanbul, 2010, s., 16, 17; Bkz. İpşirli, Mehmet, "Dersiâm", *DİA* (İstanbul, 1994), IX, 185.

<sup>22</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Zâhid Kevserî", *DİA* (İstanbul, 2013), XLIV, 77; Ahmed Hayri, *Kevserî*, s., 6.

Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz*'in başında, ıstılahta *müselsel bi'l-evveliyye*<sup>23</sup> diye adlandırılan ve hocadan dinlenen ilk hadis anlamına gelen rivayetlerden rahmet hadisi ile ilgili elde ettiği isnadları tanıtmıştır. Onun farklı hocalardan dinlediği konuyla ilgili rivayet, "الراحمون يرحمهم الرحمن -تبارك وتعالى- ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء" "Merhamet edenlere Rahman –Tebârike ve Teâlâ- merhamet eder. Siz, yeryüzündekilere merhamet edin ki, gökteki de size merhamet etsin" hadisidir.<sup>24</sup> Kevserî rahmet hadisinden sonra; Buhârî, Müslim, sünenler, müsnedler ile Begavî (516/1122)'nin *Mesâbîhu's-Sünne*, Kâdî İyâd (544/1149)'ın *eş-Şifâ*, Sâğhânî (650/1252)'nin *Meşârîku'l-Envâr*, Hatîb et-Tebrîzî (741/1340)'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, Suyûtî (911/1505)'nin *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserlerinin musanniflerine ulaşan isnadlarına yer vermiştir. Kevserî hadis kitaplarından sonra hocalarından rivayet hakkını elde ettiği muhaddislerin sebetlerini, bir diğer ifade ile toplu rivayet izinlerini tanıtmıştır.

Yukarıda ismi geçen Buhârî, Müslim ve diğer hadis kitapları ile ilgili icâzetler, birebir tüm rivayetleri veya kitabın tamamını baştan sona okuyarak (arz ederek) almayı ifade etmemektedir. Zira bir âlim biraz ders verip güven duyduğu bir öğrencisine, benim merviyâtımda olan şu rivayetleri veya şu kitapları benden rivayet edebilirsin, diyerek icâzet verebilmektedir. İstilahta bu tür rivayet izinleri, *muayyen icâzet*<sup>25</sup> veya *el-İcâzetu'l-hâssetu'l-Mu'ayyene*<sup>26</sup> yahud da *İcâze li-mu'ayyenin fî Mu'ayyenin*<sup>27</sup> gibi tabirlerle ifade edilmekte ve mutlak olarak icâzet denilince de bu mana anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Kevserî, icâzet yoluyla rivayet hakkına sahip olduğu hadis kitaplarını açıklarken "*senedim...*" veya "*icâzeten rivayet ediyorum*" diyerek hocasından kitabın musannifine kadar ulaşan isnadını zikretmiştir. Bu isnadlar onun

<sup>23</sup> Müselsel bi'l-evveliyye: "*Senedindeki bütün ravilerin, hocalarından almış oldukları ilk hadis olma özelliği bulunan hadis*" anlamındadır. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s., 222. Efendioğlu müselsel bi'l-evveliyye diye adlandırılan rivayetleri biraz farklı bir tanımla şöyle izah etmiştir: "*Bir hadisin senedinde yer alan bütün ravilerin, hocalarından rivayet ettikleri ilk hadisi "haddesenî fülânün ve hüve evvelü hadisin semî'tü minhü" lafzıyla rivayet etmesidir.*" Efendioğlu, Mehmet, "Müselsel", *DİA* (İstanbul, 2006), XXXII, 85.

<sup>24</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 8. Hadis için bkz. Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 16; Ebû Dâvud, *Edeb*, 58; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, II, 160; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 159.

<sup>25</sup> Akpınar, Cemil, "icâzet", *DİA* (İstanbul, 2000), XXI, 395.

<sup>26</sup> Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s., 143.

<sup>27</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadîs Usûlü*, 1. bs., Ankara, 1997, s., 247.

<sup>28</sup> Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s., 143.

icâzet yoluyla rivayet ettiği hadis kitapları ile ilgili senedlerinin tanıtımı olup, bu kitapların tamamını hocalarından okuduğu anlamına gelmemektedir.<sup>29</sup>

Öte yandan Kevserî, bazı rivayetleri hocalarından semâ veya arz yoluyla aldığını belirten kayıtlarla zikretmiştir. Rahmet hadisi<sup>30</sup>, Ahmed Tâhir el-Alâî'den rivayet ettiği *Sülâsiyyâtü'l-Buhârî*<sup>31</sup> ve Kastamonî'den rivayet ettiği Gümüşhânevî (1311/1893)'nin *Râmûzü'l-ehâdîs* adlı eseri, onun hocalarından dinleyerek icâzet aldığı rivayet izinleridir.<sup>32</sup> Diğer taraftan İbn Mâce'nin *Sünen*'inin *sülâsiyyât*'ı da, onun Salih Salahaddin ed-Düzcevî'den okuyarak (arz ederek) aldığı rivayetlerdendir.<sup>33</sup> Bu kayıtlar, onun İstanbul'da okuduğu ve dinlediği hadis kitapları hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.

Burada konumuz isnadlar ve bunların kaynağının araştırılması olduğu için, daha ziyâde hadis kitapları ile ilgili icâzetler ve silsilelerde ismi geçen âlimlerin rivayet birikiminin kaynağı araştırılacaktır. Bu bağlamda Kevserî'nin hadis icâzetlerindeki senedler, XX. yüzyıldan önceki asırlara doğru tetkik edilip, Osmanlı Anadolu'sunda tevârüs eden isnadların tarihesi ve bölgedeki en eski tarihli isnadlar tesbit edilmeye çalışılacaktır.

## A. XX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Âlimlerine İntikal Eden Isnadlar

Kevserî'nin icâzetnâmesindeki hadis kitaplarından bir kısmının rivayet izni, XX. asrın başlarında Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinden gelen âlimler vesilesiyle İstanbul'a intikal etmiştir. Bu dönemde Ahmed el-Ömerî (1334/1915), Sadreddin el-Kâdî (1352/1932) ve Salih ed-Düzcevî (1353/1935) bir takım isnadları İstanbul ve çevresine taşımıştır. Kevserî, bu üç âlimin bizâtihi kendilerinden hadis rivayeti ile ilgili icâzet almıştır.

1894 yılında İstanbul'a gelip 1904 yılında tedrisatını tamamlayan Kevserî'nin talebelik yıllarındaki hocaları arasında; Ahmed el-Ömerî, Sadreddin el-Kâdî ve Salih Düzcevî bulunmamaktadır. Kevserî'nin bu âlimlerden

<sup>29</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 11, 12. Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz*'de "senedim..." veya mutlak olarak "rivayet ediyorum" ifadelerini, özel olarak verdiği icâzet belgelerinde "icâzetten rivayet ediyorum" şeklinde, icâzet kaydıyla zikretmiştir. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 11; Krş. Kevserî, *İcâzetü'l-Kevserî li'ş-Şeyh Muhammed İbrahim el-Hutanî*, s., 37; Kevserî, *Tahrîr*, 26; Krş., Kevserî, *Mukaddime*, 403. Kevserî, icâzet çeşitlerinden *munâvele* ve *mukâtebe* yoluyla aldığı kitapların izninde, rivayet nev'i ile ilgili bu kayıtları özellikle belirtmiştir. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, 26, 30; *İcâzetü'l-Kevserî li'ş-Şeyh Muhammed İbrahim el-Hutanî*, s., 39.

<sup>30</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 7.

<sup>31</sup> Âli Raşîd, a.g.m., *Uluslararası Düzceli M. Zâhid el-Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, s., 95.

<sup>32</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 60; *İcâzetü'l-Kevserî li Müfti Eritre*, s., 30.

<sup>33</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 13.

aldığı icâzetlerin tarihi, onun Fatih Câmîi'ndeki eğitimini tamamladığı 1904'den sonrasındadır.

### 1. Ahmed İbn Mustafa el-Ömerî el-Halebî (1334/1915)

Ahmed İbn Mustafa el-Ömerî el-Halebî, aslen Halep'li olup bir süre Trablusşam'da ikâmet etmiştir. Trablusşam'dan sonra İstanbul'a gelen Ahmed el-Ömerî, 1334/1915 tarihinde burada vefat etmiştir.<sup>34</sup> Osmanlı ordusunda müftülük yapan Ahmed el-Ömerî, bilahare Kağıthane'de Alibeyköy'de bulunan Şâzelî hângâhında meşihat makamına tayin edilmiştir.<sup>35</sup>

Ahmed el-Ömerî, Trablusşam'da bulunduğu sırada Ahmed el-Ervâdî'ye komşuluk yapmış ve Ervâdî'den rahmet hadisini müselsel bi'l-evveliyye yoluyla dinlemiştir. Kevserî de ondan rahmet hadisini aynı yolla rivayet etmektedir.<sup>36</sup> Rahmet hadisinin Kevserî'ye ulaşan senedi şu şekildedir; *Kevserî > Ahmed İbn Mustafa el-Ömerî el-Halebî > Ahmed İbn Süleyman el-Ervâdî > Muhammed Emin İbn Ömer el-Âbidîn*.<sup>37</sup>

Hadis ilimleri ile birikimini Ervâdî ve onun talebelerinden elde eden Ahmed el-Ömerî'nin isnadları, daha önceden Ervâdî'nin bizatihi kendisinin İstanbul'a gelmesi ile XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı âlimlerine intikal etmiştir. Bu süreç aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

### 2. Ebû Talha Sadreddin el-Kâdî (1352/1932)

Kevserî'nin hadis ilimleri ile ilgili icâzet aldığı âlimlerden biri de, Sadreddin el-Kâdî'dir. Kevserî, Sadreddin Efendi'nin ismini Muhammed, künyesini Ebû Talha olarak kaydedip<sup>38</sup> onu Câmîatu'l-Osmâniyye müderrisi<sup>39</sup> olarak tanıtmış ve hakkında daha fazla bilgi vermemiştir. Kevserî'nin icâzet aldığı Sadreddin Efendi'nin son dönem Osmanlı alimlerinden *Miftâhu Kunûzi'l-İslâm* isimli fehrese türü eserin sahibi Sadreddin Efendi ile aynı şahıs olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Muhammed ismi dışında Kev-

<sup>34</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 66.

<sup>35</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 65.

<sup>36</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 65. Ayrıca Kevserî, Ervâdî'nin sâir merviyâtını talebelerinden nakleden Ahmed el-Ömerî'den bu rivayetlerle ilgili icâzet almıştır.

<sup>37</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 7. İsnadın Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'e ulaşan silsilesi için bkz. İbn Âbidîn, *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemmâ Ukûdü'l-leâli fi'l-esânidi'l-avâli*, thk. Muhammed İbn İbrâhim el-Hüseyn, Dimaşk, 2010, s., 185-195.

<sup>38</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 11.

<sup>39</sup> Kevserî, *İcâzetü'l-Kevserî li Müfti Eritre*, s., 33; *İcâzetü'l-Kevserî li Şeyh Muhammed İbrahim el-Hutanî*, s., 42.

serî'nin verdiği bilgiler *Miftâh* sahibi Sadreddin Efendi'nin biyografisi ile uygunluk arz etmektedir.<sup>40</sup>

Sadreddin Efendi, Şamlı alimlerden Muhammed el-Çuhadar (1297/1880)'dan<sup>41</sup> hadis icâzeti almıştır. Bu icâzet ile Kevserî'ye, Saîd el-Halebî (1245/1829) ve Muhammed İbn Ömer Âbidîn (1252/1836)'in isnadları intikal etmiştir.<sup>42</sup> Bunların sened zincirleri şu şekildedir;

a. *Kevserî* > *Sadreddin el-Kâdî* > *Muhammed İbn Süleyman el-Çuhadar* > *Muhammed İbn Ömer Âbidîn'in sebetinde zikrettiği sened*<sup>43</sup>. Bu isnad ile Kevserî, *Sahihu'l-Buhârî*'yi<sup>44</sup> ve müselsel bi'l-evveliyeye olarak bilinen rahmet hadisini<sup>45</sup> rivayet etmektedir.

b. *Kevserî* > *Sadreddin el-Kâdî* > *Muhammed İbn Süleyman el-Çuhadar* > *Saîd el-Halebî* > *İsmail İbn Muhammed el-Mevâhibî* > *Abdulkadir İbn Halil*

<sup>40</sup> Bkz. Benli, Ali, "Abdulkadir Sadreddin Efendi ve *Miftâhu Kunûzi'l-İslâm* Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı", Bilal Gökkır v.dğr. (ed.), *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, II, İstanbul, 2013, s., 483-490. Konuyla ilgili biyografi kaynakları üzerine yapılan araştırmalarda Muhammed Sadreddin el-Kâdî ismi ve Ebû Talha künyesi ile mezkur dönemde bir alim ismine rastlanılmamıştır. Kevserî'nin hayatı ve icâzetleri üzerine incelemelerde bulunan araştırmacılar da, Sadreddin el-Kâdî ile ilgili Kevserî'nin açıklamalarından daha fazla bilgi vermemişlerdir. Bkz. Âli Raşid, a.g.m., *Uluslararası Düzceli M. Zâhid el-Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, s., 93; Çoşkun, Akif, *İstanbul'dan Mısır'a Bir İslâm Âlimi Zâhidü'l-Kevserî*, İzmir, 2013, s., 85. Öte yandan Kevserî'nin verdiği bilgiler ile *Miftâh* sahibinin biyografisinin ilk isim dışında örtüşmesi, Kevserî'nin tanıttığı Sadreddin Efendi'nin *Miftâh* sahibi olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Benli, *Miftâh* sahibi Sadreddin Efendi'nin ilk ismini, mezkur eserine atıfla Abdulkadir olarak kaydetmiştir. Bkz. Benli, a.g.m., s., 483. Diğer taraftan Albayrak ise, son dönem Dâru'l-Funûn muallimleri arasında tanıttığı Sadreddin Efendi'yi, 3 Mart 1913 tarihinde Dâru'l-Funûn Hikmet-i Teşri' Muallimliğine tayin olduğunu ve iki yıl bu görevde kaldığını belirtmiş, künyesi ve vefatı hakkında bilgi vermemiştir. Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul, 1996, IV, 270; Benli, a.g.m., s., 487. Sadreddin Efendi'nin ilk isminin Muhammed veya Abdulkadir olması hususundaki ihtilafı sarfı nazar edersek, Kevserî'nin icâzet aldığı Sadreddin Efendi'nin *Miftâh* sahibi ile aynı biyografiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira *Miftâh* sahibi Sadreddin Efendi, Kevserî'nin tanıttığı gibi, Şam'da Muhammed el-Çuhadar'dan icâzet almış ve çeşitli yerlerde kadılık yapmış olup, Dârulfunûn'da Hikmet-i Teşri' muallimliği görevinde bulunmuştur. Ayrıca büyük oğlunun ismi de, Kevserî'nin Ebû Talha olarak tanıttığı künye ile uygunluk arz etmektedir. Kevserî, Sadreddin Efendi'nin vefat tarihini 1352/1932, Benli ise 1349/1931 olarak zikretmiştir. Benli, a.g.m., s., 486-487; Krş. Kevserî, *Tahrîr*, s., 11. Tarihteki ihtilaf, Sadreddin Efendi'nin vefat ettiği yıllarda Kevserî'nin Mısır'da bulunması ve kendisine doğru bilginin ulaşmamasından kaynaklanması muhtemeldir. Abdulkadir ve Muhammed ismindeki farklılığa gelince, muhtemelen Sadreddin Efendi'nin ilk ismi çok meşhur olmadığı için bir ihtilaf zuhur etmiştir.

<sup>41</sup> Bkz. Baytar, Abdurrezzâk, *Hilyetü'l-Beşer fî târihi'l-karnî's-sâli'e aşar*, thk ve tlk., Muhammed Behçet el-Baytâr, I-III, Dâru'l-beyyine, Dimeşk, 2012, III, 185.

<sup>42</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 11, 25; *Miftâh* sahibi Sadreddin Efendi de Kevserî'nin belirttiği gibi, Çuhadar'dan aldığı icâzet ile İbn Âbidîn'den rivayet etmektedir. Bkz. Benli, a.g.m., s., 487, 489.

<sup>43</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 25.

<sup>44</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 11. Muhammed Emîn İbn Ömer Âbidîn'in Buhârî'ye ulaşan isnadı için bkz. İbn Âbidîn, *Sebet*, s., 289-317.

<sup>45</sup> Kevserî, *İcâzetü'l-Kevserî li müfti Eritre*, s., 33. İsnadın Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem'e ulaşan isnadı için bkz. İbn Âbidîn, *Sebet*, s., 185-195.



*Gedikzâde* (1187/1773).<sup>46</sup> Kevserî bu isnad ile; İmam Şâfiî (204/820)'nin *Müsned*<sup>47</sup>, müselsel bi'l-evveliyye olarak rivayet ettiği rahmet hadisi<sup>48</sup> ve Abdurrahman el-Hanbelî el-Halebî (1192/1778)'nin *Menâru'l-is'âd fî turuki'l-isnâd* ve *Gedikzâde*'nin "*el-Mutribu'l-mu'ribu'l-câmi' li esânîdi ehli'l-meşriki ve'l-mağrib*" adlı meşyehalarının rivayet hakkını elde etmiştir.<sup>49</sup>

*Gedikzâde*, *el-Mutribu'l-mu'rib*'de rivayet hakkına sahip olduğu bütün merviyâtın senedlerini toplamıştır. Bu eserde; Kütüb-i sitte, dört mezheb imamının müsnedleri, Tirmizî (279/892)'nin *Şemâil'i*, Tahâvî (321/933)'nin *Meâni'l-âsâr* ve İbnü'l-Cezerî (833/1429)'nin *el-Hisnu'l-hasîn* adlı eserinin rivayet izni bulunduğu gibi ayrıca Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî (1094/1683)'nin *Sılatu'l-halef bi mevsûlî's-Selef*, Muhammed İbn Abdurrahman İbn Abdilkadir el-Fâsî (1134/1722)'nin *el-Minahu'l-bâdiye fi'l-esânîdi'l-bâdiye*, Muhammed İbn Muhammed el-Budeyrî ed-Dimyâtî (1140/1728)'nin *el-Cevâhiru'l-ğavâlî fi'l-esânîdi'l-avâlî*, Muhammed İbnü't-Tayyib el-Mağribî (1170/1856)'nin *el-Mevâridü's-selsele fi'l-ehâdisi'l-müselsele* adlı meşyehaları ile Ahmed İbn Muhammed en-Nihlî (1130/1718)'nin ve Abdullah İbn Sâlim el-Basrî el-Mekkî (1134/1722)'nin sebetleri de bulunmaktadır.<sup>50</sup> Dolayısıyla Kevserî, Sadreddin el-Kâdî'den rivayet hakkını elde ettiği *Gedikzâde*'nin eseri vasıtasıyla, yalnızca ismi geçen hadis musannefâtının değil, ayrıca Rudânî, el-Fâsî ve el-Budeyrî gibi muhaddislerin meşyehalarında yer alan hadis koleksiyonlarının da rivayet hakkını elde etmiştir.

Sadreddin el-Kâdî, Şam'da Süleyman el-Çuhâdâr'dan hadis icâzeti almış ve İstanbul'da Câmîatü'l-Osmâniyye müderrisi olarak görev yapmıştır. Kevserî de Şamlı Süleyman el-Çuhâdâr'ın isnadlarını Sadreddin el-Kâdî'den aldığı icâzet ile rivayet etmektedir. Dolayısıyla Kevserî'nin icâzetnâmesinde yer alan Şamlı Süleyman Çuhâdâr'ın isnadları, İstanbul merkezli Osmanlı âlimlerinden ziyâde, Şam bölgesinin rivayet birikiminin ürünüdür.

### 3. Salih Salahaddin İbn Hasen Düzcevi (1353/1935)

Salahaddin İbn Hasen Düzcevi, Zâhid el-Kevserî'nin yakın akrabalarından olup, 7 Ramazan 1353/1935 tarihinde yetmiş yaşlarında Mısır'da vefat etmiştir. Salahaddin Düzcevi hakkında çok fazla bilgi vermeyen Kevserî,

<sup>46</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 25-27. Kevserî, *Gedikzâde*'nin "*el-Mutribu'l-mu'ribu'l-câmi' li esânîdi ehli'l-meşriki ve'l-mağrib*" adlı eserindeki rivayetleri Sadreddin el-Kâdî'den başka Yemenli muhaddis Hüseyin İbn Ali el-Amrî (1948)'den mükâtebe yoluyla rivayet etmektedir. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 26.

<sup>47</sup> İmam Şâfiî'ye ulaşan isnad için bkz. Kevserî, *Mukaddime*, s., 403.

<sup>48</sup> Kevserî, *İcâzetü'l-Kevserî li müftî Eritre*, s., 33.

<sup>49</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 25-26.

<sup>50</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 26-27.

onun ilmi tahsiline babası Hasan el-Kevserî'nin yanında başladığını ve hadis ilimlerini Ahmed Rufâî (1326/1908) ve Muhammed Salih İbn Mustafa İbn Ömer el-Âmidî (1370/1950-51)'den aldığını belirtmiştir.<sup>51</sup>

Kevserî Sünen-i İbn Mâce'nin rivayet iznini, önce sülâsiyyâtını okuyarak (arz ederek), Salih Salahaddin İbn Hasan ed-Düzcevi'den almıştır. Bu rivayetin senedi şu şekildedir; *Zâhid el-Kevserî* > *Salih Salahaddin İbn Hasan ed-Düzcevi (1353/1935) semâ yoluyla* > *Ahmed er-Rufâî (1325/1907)* > *Ahmed Minnetullah eş-Şebâsî (1292/1875)* (iki yolla);

> *el-Emîr el-Kebîr (1232/1817) (âliyen)*<sup>52</sup>

> *(nâzilen) el-Emîr es-Sağîr (1248/1832)* > *el-Emîr el-Kebîr*.<sup>53</sup>

Salahaddin Düzcevi yoluyla Zâhid el-Kevserî'ye intikal eden Sünen-i İbn Mâce rivayetinin Osmanlı âlimleri arasında tarihi bir geçmişi bulunmamaktadır. Zira Salahaddin Düzcevi, *Sünen*'i 1326/1908 tarihinde vefat eden Mısırlı âlimlerden Ahmed Rufâî'den dinleyip icâzet almıştır.<sup>54</sup>

Kevserî, Salahaddin Düzcevi'nin Muhammed Salih İbn Mustafa el-Âmidî'den hadis dersi aldığını belirtmiştir.<sup>55</sup> Fakat *et-Tahrîru'l-vecîz*'de, Salahaddin Düzcevi'nin Muhammed Salih el-Âmidî'den aldığı bir rivayet izni tesbit edilememiştir. 1263/1847 tarihinde Dimaşk'ta doğan Muhammed Salih el-Âmidî, 1299/1882 tarihinde önce İzmir'e, arkasından İstanbul'a gelip kısa bir süre sonra ayrılmıştır.<sup>56</sup> Salih Düzcevi'nin Âmidî'den İstanbul'da mı yoksa daha sonraki bir dönemde mi hadis dersi aldığını belirlemek oldukça zordur.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 76.

<sup>52</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 13.

<sup>53</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 13, 76. el-Emîr el-Kebîr'in İbn Mâce'ye ulaşan isnadı için bkz. *Sebetü el-Emîr el-kebîr*, haz. Muhammed İbrahim el-Hüseyn, Beyrut, 1430/2009, s., 111-112.

<sup>54</sup> Ahmed er-Rufâî'nin hayatı için bkz. Zirikli, *A'lâm*, I, 202.

<sup>55</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 76.

<sup>56</sup> Muhammed Salih el-Âmidî Dimaşk'ta doğmuş olmakla beraber, aslen Diyarbakırlı bir âlimdir. Eğitime Dimaşk'ta başlamış ve dönemin önde gelen muhaddislerinden Abdullah es-Sükkerî, Muhammed eş-Şerkâvî ve İbrahim eş-Şerkâvî'den hadis dersleri almış, 1299 tarihinde İzmir'e, buradan da İstanbul'a gelmiş ve bir süre burada kaldıktan sonra ayrılmıştır. İstanbul'da bulunduğu sırada Yemen Alay Müftülüğüne tayin olunan Muhammed Salih, 1321 tarihine kadar sırasıyla Yemen, Mekke ve Medine'de ikâmet ettikten sonra Dimaşk'a dönmüş ve vefatına kadar (1370) hayatının geriye kalan kısmını burada geçirmiştir. Maraşlı, Yusuf, *Nesru'l-cevâhir ve'd-dürer fi ulâmâi'l-karnî'r-râbi' aşar (İkdü'l-cevher fi ulemâi'r-rubî'l-evvel mine'l-karnî'l-hâmîs aşar* isimli zeyli ile beraber), I-II, Beyrut, 2006/1427, II, 1240.

<sup>57</sup> Kevserî İstanbul'dan ayrıldıktan sonra, Şam'a yaptığı yolculuklar sırasında Muhammed Salih el-Âmidî'den bazı hadis kitaplarının rivayet iznini almıştır. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 13, 30; Ahmed Hayri, *Kevserî*, s., 9 (dpt.).

XIX. yüzyılın son çeyreğinde bazı âlimler; Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinde hadis ilimlerine dâir aldıkları rivayet izinlerini XX. yüzyılın başı itibarı ile İstanbul'a taşımışlardır. Kevserî'nin icâzetleri arasında önem arz eden iki rivayet izni XX. yüzyılın başında Devlet-i Aliyye'nin başkentine intikal etmiştir. Bunlardan birincisi, Salahaddin Düzcevî vasıtasıyla Kevserî'nin rivayet hakkını elde ettiği Mısırlı el-Emîr el-Kebîr'in İbn Mâce ile ilgili isnadıdır. İkincisi, Şamlı Süleyman el-Çuhadâr (1297/1880)'dan Sadreddin el-Kâdî vasıtasıyla Kevserî'ye intikâl eden Gedikzâde'nin "*el-Mutribu'l-mu'rib*" adlı meşyehasının rivayet iznidir.

## B. XIX. Yüzyılda Osmanlı Âlimlerine İntikal Eden İsnadlar

XIX. yüzyılda, önceki yüzyıllardan tevârüs eden rivayet birikimi ile beraber, İstanbul ile Şam, Mısır ve Hicaz arasında gidip gelen alimlerin faaliyetleri sayesinde hadis ilimleri açısından oldukça hızlı ve hareketli bir dönem yaşanmıştır. Bu yüzyılda Hicâz, Şam ve Mısır bölgelerindeki isnadların İstanbul ve civârına taşınmasında; Ahmed İbn Süleyman el-Ervâdî, Muhammed İbn Ali et-Temîmî et-Tûnûsî, Muhammed Refîk el-Mostârî, Ebu'l-Kâsım İbn Muhammed el-Ezherî et-Trablûsî, Alâaddin İbn Âbidîn, Muhammed Ali İbn Zâhir el-Veterî ve Kevserî'nin babası Hasan Efendi gibi âlimlerin etkili olduğu görülmektedir. Şimdi bu âlimleri kısaca tanıyalım.

### 1. Ahmed İbn Süleyman el-Ervâdî (1275/1858)

Zâhid el-Kevserî'nin rivayet izni aldığı hadis kitaplarının önemli bir kısmı, XIX. yüzyılda 1845-1848 tarihleri arasında iki defa İstanbul'a gelen ve Ayasofya Camii'nde iki yıl hadis dersi veren meşyeha sahibi Ahmed İbn Süleyman el-Ervâdî'ye dayanmaktadır.

Ervâdî, XVIII. asrın sonlarında Trablusşam'da doğmuştur. Eğitimini Mısır ve Trablusşam'da tamamlayan Ervâdî, geniş bir rivayet koleksiyonuna sahiptir. Hatta *el-Ikdu'l-ferîd fi ma'rifeti uluvvi'l-esânid* adlı meşyeha türünde kaleme aldığı eserinde, rivayet hakkına sahip olduğu bütün isnadları tanıtmıştır.<sup>58</sup> Aynı zamanda Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin halifesi olan Ervâdî, 1845 tarihinde Gümüşhânevî (1311/1893)'yi irşad etmek için İstanbul'a gelmiş, bir süre kaldıktan sonra ayrılmış ve bir yıl sonra tekrar gelmiştir. İkinci defa gelişinde Ayasofya Camii'nde iki yıl hadis okutmuştur. Ervâdî, 1848 tarihinde Gümüşhânevî'ye merviyâtını nakletmesi için icâzet vermiştir. Ayrıca Gümüşhânevî'nin halifesi Hasan el-Kastamonî de bizâtihi

<sup>58</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 22-23.

Ervâdî'den hadis icazeti almıştır.<sup>59</sup> Ervâdî'nin isnadları, Gümüşhânevî ve Hasan el-Kastamonî yoluyla dönemin âlimleri arasında yayılmıştır. Bu rivayetler, Kevserî'ye üç yoldan intikal etmekte olup, bunlardan biri âlî, diğer ikisi de nâzil isnad türündedir;

a) Kevserî > Hasan İbn Abdillâh el-Kastamonî > Ervâdî<sup>60</sup>

b) Kevserî > Hasan İbn Abdillâh el-Kastamonî > Gümüşhânevî > Ervâdî

c) Kevserî > babası Hasan Efendi > Gümüşhânevî > Ervâdî<sup>61</sup>

Ervâdî'den Kevserî'ye üç yolla intikal eden icâzetlerde; dört mezheb imamının *Müsnedleri*, Kütüb-i sitte, Taberânî (360/971)'nin *Mu'cemleri*; Tayâlisî (204/819), Abd İbn Humeyd (249/863-64), Dârimî (255/869), Ebû Ya'lâ (307/919), Ebû Nuaym (430/1038) ve Deylemî (558/1163)'nin *Müsnedleri*; İbn Hibbân (354/965)'in *Sahîh*, Dârekutnî (385/995)'nin *Sünen*, Hâkim (405/1014)'in *Müstedrek*, Ebû Nuaym'ın *Hilye*, Begavî (516/1122)'nin *Mesâbîh*, Sâgânî (650/1252)'nin *Meşâriku'l-Envâr* ve Hatîb et-Tebrîzî (741/1340)'nin *Mişkât* adlı eserinin ve bazı müselsel hadislerin rivayet izinleri bulunmaktadır.<sup>62</sup>

Ayrıca Ervâdî, aşağıda sayılan âlimlerin meşyehalarını müelliflerinden aldığı izinle rivayet etmekte olup, Kevserî de bunların rivayet hakkını elde etmiştir.<sup>63</sup>

1) İbn Âbidîn (1252/1836)'in el-Akkâd diye meşhur olan hocası Muhammed Şakir Ali İbn Sa'd el-Umerî'nin merviyâtını tanıttığı *Ukûdu'l-leâlî fi'l-esânîdi'l-avâlî* adlı eserindeki bütün rivayetler.

2) Hâmid İbn Ahmed İbn Ubeyd el-Attar (1262/1846)'in sebeti.

3) Abdurrahman İbn Muhammed el-Kuzberî es-Sagîr (1262/1846)'in sebeti.

Ervâdî, Abdurrahman el-Kuzberî es-Sagîr'den aldığı icâzetle, Abdurrahman el-Kuzberî el-Kebîr'in sebetini<sup>64</sup> ve Muhammed Saîd Sünbül el-Mekkî (1175/1761)'nin *el-Evâil es-Sünbüliyye* adlı meşyehasının rivayet izni-

<sup>59</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 60.

<sup>60</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 23.

<sup>61</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 22, 23.

<sup>62</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 23.

<sup>63</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 22, 23.

<sup>64</sup> Ervâdî, Abdurrahman el-Kebîr'in sebetini; *Abdurrahman İbn Muhammed el-Kuzberî es-Sagîr > babası > Abdurrahman el-Kuzberî el-Kebîr* tarihiyle nakletmektedir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 24.

ni de almıştır.<sup>65</sup> Ervâdî'nin merviyâtı arasında aşağıda ismi geçen âlimlerin meşyehaları da bulunmaktadır. Bunların Ervâdî'ye ulaşan isnadları şu şekildedir; *Ervâdî* > *Hâmid el-Attâr* > (babası) *Ahmed İbn Ubeyd el-Attâr (1218/1803)*;

> *İsmail İbn Muhammed el-Aclûnî (1162/1749)*'nin *Hılyetü ehli'l-fadl ve'l-kemâl bi ittisâli'l-esânîdi bi kümmeli'r-ricâl* ve *el-Erbaîn el-Aclûniyye* adlı eserlerindeki isnadların rivayet izni.<sup>66</sup>

> *Ebu'l-Meâlî Muhammed İbn Abdirrahman el-Gazzî (1167/1753)*'nin *Letâifü'l-minne fî âsârı hadameti's-sünne* adlı eserindeki isnadların rivayet izni.<sup>67</sup>

> *eş-Şihâb Ahmed el-Menîni (1172/1759)*'nin *el-Kavlu's-sedîd fî ittisâli'l-esânîd* adlı meşyeha türündeki eserindeki isnadların rivayet izni.

Rivayet birikimi Şam ve Mısır'da okuduğu hocalardan aldığı icâzetlere dayanan Ervâdî, bu bölgelerde mütedâvel olan isnadları XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a taşımıştır.<sup>68</sup>

## 2. Muhammed İbn Ali et-Temîmî et-Tûnûsî (1287/1870)

Kevserî'ye intikâl eden isnadlardan biri de, Osmanlı âlimlerinden Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi (1339/1920-21)'nin Tunus'lu Muhammed İbn Ali et-Temîmî'den dinlediği müselsel bi'l-evveliyye olarak bilinen rahmet hadisinin rivayet silsilesidir.<sup>69</sup>

Tikveşî'nin kendisinden rivayet izni aldığı Muhammed İbn Ali et-Temîmî, İstanbul'a gelen Tunuslu âlimlerdendir. Mısır'da Ebu'z-Zehab Mes-cidi ve Vakıfları'nın nâzırlığı görevini yerine getiren Muhammed İbn Ali, Ezhher'de ders vermiştir. Bilâhare Hicâz'a sürgün gönderilen Temîmî, sürgünden sonra İstanbul'a gelmiş ve 1287/1870 tarihinde burada vefat etmiştir.<sup>70</sup> Tikveşî, Şeyh Muhammed b. Ali et-Temîmî'den iki sene *Mutavvel* okumuş ayrıca ondan rahmet hadisini dinlemiştir.<sup>71</sup> Kevserî de, rahmet hadisini Tikveşî'den dinleyip rivayet izni almıştır.<sup>72</sup> Bu rivayetin isnadı şu şekildedir;

<sup>65</sup> Ervâdî, *el-Evâil es-sünbülüyye*'yi şu isnad ile nakletmektedir; *Ervâdî* > *Abdurrahman el-Kuzberî* > *Muhammed Tahir İbn Muhammed Saîd Sünbül el-Mekkî* > babası *Muhammed Saîd Sünbül el-Mekkî (Evâil müellifi)*. Kevserî, *Tahrîr*, s., 31.

<sup>66</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 23-24.

<sup>67</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 23-24.

<sup>68</sup> Ervâdî'nin hocaları için bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 22.

<sup>69</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 7.

<sup>70</sup> Zirikli, *A'lâm*, VI, 300.

<sup>71</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 72.

<sup>72</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 7.

*Kevserî > Yusuf İbn Hüseyin et-Tikveşî > Muhammed İbn Ali et-Temîmî > Muhammed el-Emîr el-Kebîr...*"<sup>73</sup>

Senedde görüldüğü gibi, Muhammed İbn Ali et-Temîmî rahmet hadisini Mısırlı Muhammed el-Emîr el-Kebîr (1232/1817)'den aldığı icâzetle rivayet etmektedir. Mezkûr isnadın İstanbul'a intikali, XIX. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır.

### 3. Muhammed Refîk el-Mostârî (1288/1871)

Şam bölgesinin rivayet birikimini İstanbul ve çevresindeki ilmî muhîte taşıyan âlimlerden biri de, Muhammed Refîk el-Mostârî'dir. Muhammed Refîk, Şam'da Abdurrahman İbn Muhammed el-Kuzberî'den hadis icâzeti almış ve bu icâzet Kevserî'ye kadar intikal etmiştir.<sup>74</sup>

Muhammed Refîk Mostârî, kayınpederi Ispartalı Hüseyin Efendi'nin Şam Kadılığına tayini sebebiyle, 1253/1837-38 tarihinde Şam'a gitmiş ve Şeyh Abdulfettah Akrî (Ukarî) hazretlerine intisab ederek, Nakşibendiyye Tarikat-ı aliyesine sâlik olmuştur. 1254/1838-1839 senesinde kayınpederinin Şam'da vefatı üzerine İstanbul'a dönmüştür.<sup>75</sup> Kevserî'nin icâzetinden öğrendiğimiz kadarıyla Muhammed Refîk, Şam'da bulunduğu sırada Abdurrahman el-Kuzberî'den *el-Erbâînu'l-Aclûniyye*'nin rivayet iznini almıştır.

Muhammed Refîk Mostârî'nin XIX. yüzyılın ilk yarısında Şam'da aldığı icâzetin Kevserî'ye ulaşan isnadı şu şekildedir; *Kevserî > Şeyh Muhammed Nâzım Düzcevi (1329/1911) > İbrahim Hakkı İbn Halil Râşid el-Eğîni (1311/1894) > Şeyhulislam Ömer Lütfi el-Bodrûmî (1314/1897) > Muhammed Refîk el-Mostârî (1288/1871) > Abdurrahman İbn Muhammed el-Kuzberî (1262/1846) > Ahmed İbn Ubeyd el-Attâr (1218/1803) > İsmail el-Aclûnî (1162/1749)'nin el-Erbâînu'l-Aclûniyye* adlı meşyehasının rivayet izni.<sup>76</sup>

### 4. Ebu'l-Kâsım İbn Muhammed el-Ezherî et-Trablusî (1298/1881)

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a gelip burada vefat eden alimlerden biri de, Ebu'l-Kâsım İbn Muhammed el-Ezherî et-Trablusî'dir. Ebu'l-Kâsım'ın hayatı hakkında biyografi kaynaklarında bilgi verilmemiştir. Yalnız-

<sup>73</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 7. İsnadın el-Emîr el-Kebîr'den Rasûlullah Sallâlahu aleyhi ve sellem'e ulaşan silsilesi için bkz. *Sebetü el-Emîr el-kebîr*, s., 213-218.

<sup>74</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 62.

<sup>75</sup> *İlmiyye Sâlnâmesi*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1334, s., 478.

<sup>76</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 62. Bkz. Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Muhammed Nâzım Düzcevi'den başka, Eğinli Hafız Muhammed Hulûsî Efendi'ye verdiği icâzetnâme de de benzer sened yer almaktadır. Bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 740-743.

ca Kevserî ve Kettânî, “*Muhaddisu'l-Âsime*” başkentin muhaddisi olarak tanıttıkları Ebu'l-Kâsım'ın 1298/1881'de İstanbul'da vefat ettiğini belirtmişlerdir.<sup>77</sup>

Ebu'l-Kâsım et-Trablûsî, Mısırlı alimlerden Mustafa el-Mübellit (1280/1863), Ahmed Minnetullah (1292/1875) ve İbrahim es-Sekâ (1298/1881)'dan rivayet etmektedir. Kevserî'nin hocasının hocası Hafız Ahmed Şâkir el-Kebîr (1315/1897)<sup>78</sup>, mezkûr alimlerin merviyâtını nakletmek için Ebu'l-Kâsım et-Trablûsî'den icâzet almış ayrıca *Sahîh-i Buhârî*'yi ve *Sahîh-i Müslim*'in bir bölümünü de Trablûsî'nin kendisinden dinlemiştir.<sup>79</sup> Yine Kevserî, hocası Alasonî'nin *Ebu'l-Kasım et-Trablûsî > Muhammed İbn Sâlih el-Bennâ > Ahmed İbn Muhammed et-Tahtâvî et-Tokâdî* (1231/1816) tarihiyle, Tokâdî'nin sebetini nakletmek için izin aldığını belirtmiştir.<sup>80</sup> Dolayısıyla hocalarından kendisine intikal eden isnadlarla Kevserî, Ahmed İbn Muhammed et-Tahtâvî et-Tokâdî ve diğer âlimlerin sebetlerinin rivayet hakkını elde etmiştir.<sup>81</sup>

Ebu'l-Kâsım et-Trablûsî, Mısır'ın önde gelen âlimlerinden aldığı rivayet izinlerini İstanbul'a taşıması açısından önemlidir. Her ne kadar Ebu'l-Kâsım'ın isnadlarının ilmî muhitte ne ölçüde yaygınlık kazandığını bilmiyorsa da, son dönem âlimlerinden Ahmed Şâkir el-Kebîr'in Buhârî'nin tamamını ve Müslim'in bir kısmını ondan dinlemesi, Ebu'l-Kasım'ın İstanbul'daki hadis çalışmalarına önemli ölçüde katkı sağladığını göstermektedir.

### 5. Alâaddin İbn Muhammed Emin Âbidin (1306/1889)

Seyyid Alaaddin son dönemin önde gelen Hanefi fakihlerinden İbn Âbidîn diye bilinen Muhammed Emîn İbn Ömer Âbidîn el-Hüseynî ed-Dimaşkî (1252/1836)<sup>82</sup>'nin oğludur. Şam, Mısır ve Hicâz'da devrinin önde gelen âlimlerinden ders alan Seyyid Alaaddin Efendi, 1285/1868 yılında İs-

<sup>77</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 52; Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselsalât*, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut, 1402/1982, I, 162.

<sup>78</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 21, 52.

<sup>79</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 52. Ahmed Şâkir'den başka son dönem Osmanlı âlimlerinden Ömer Hilmi Efendi (1842-1889), “Muhaddis Şeyh Ebu'l-Kasım Efendi'den *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'i okuyup ilm-i hadisten mezuniyet kesbetmiştir.” Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, IV, 219. Bkz. Özcan, Tahsin, “Ömer Hilmi Efendi”, *DİA* (İstanbul, 2007), XXXIV, 70.

<sup>80</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 71. Kevserî, Alasonî'nin Ebu'l-Kâsım'dan rivayetlerinin doğrudan kendisinden mi yahut hocası Ahmed Şâkir vasıtasıyla mı naklettiğini belirtmemiştir. Alasonî, Ebu'l-Kâsım'dan muhtemelen Ahmed Şâkir vasıtasıyla rivayet etmektedir. Zira Alasonî, ilmî tahsilini Ahmed Şâkir el-Kebîr'in yanında tamamlamıştır. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 66.

<sup>81</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 71-72.

<sup>82</sup> Bkz. Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990, s., 145-149.

tanbul'a gelmiştir.<sup>83</sup> İstanbul'da Ahmed Cevdet Paşa ile tanışıp, aynı yıl kurulan Mecelle Cemiyeti'ne üye seçilmiştir. Yaklaşık üç yıl bu görevde kalıp Mecelle'nin ilk beş kitabının hazırlanmasına katkıda bulduktan sonra istifâ ederek Şam'a dönmüştür.<sup>84</sup>

1868-1871 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Seyyid Alâaddin, başkentte bulunduğu sırada Kevserî'nin hocalarından İbrahim Hakkı İbn İsmail el-Eğînî'ye icâzet vermiştir.<sup>85</sup> Kevserî, hocası Eğînî'nin aldığı icâzetin detayları hakkında bilgi vermemekle beraber, Seyyid Alâaddin'in babası İbn Âbidîn'in isnadlarının maruf<sup>86</sup> olduğunu belirtmiştir.<sup>87</sup>

Kevserî, tedrisâtı sırasında hocası İbrahim el-Eğînî'nin vefatından dolayı ondan yazılı icâzet alamamıştır. Fakat İbrahim Hakkı el-Eğînî, vefatından önce indindeki merviyâtın tamamının rivayeti için ona izin vermiştir.<sup>88</sup> Kevserî, hocası İbrahim el-Eğînî'den aldığı sözlü icâzet yoluyla, İbn Âbidîn'in oğlu Seyyid Alâaddin'den rivayet hakkını elde etmiştir.

## 6. Muhammed Ali İbn Zâhir el-Veterî (1322/1904)

Ebu'l-Hasen Muhammed Ali İbn Zâhir el-Veterî, Medine'de doğmuş, önce burada daha sonra Mekke'de eğitim görmüş ve 17 yaşında icâzet almıştır. 1285/1868 tarihinde Mısır'a, ardından İstanbul'a gelmiştir. Veterî'nin İstanbul'da ne kadar kaldığını bilmiyoruz. Ancak kaynaklarda Veterî'nin 1287/1870 tarihinde Mağrib'e gittiğinin kayda geçmesinden, İstanbul'da iki yıldan daha az bir süre kaldığı söylenebilir. İlmî seyahatleri sırasında Mağrib'ten Buhâra ve Semerkand'a kadar geniş bir coğrafyayı dolaşan Veterî;

<sup>83</sup> Baytar, *Hilye*, III, 175-176. Seyyid Alâaddin Efendi, küçük yaşta babası İbn Âbidîn'in yanında öğrenimine başlamış, sekiz yaşında iken babasının vefatı üzerine eğitimini Şam ulemâsının yanında tamamlamıştır. Muhammed Hâşim et-Tâcî, onun kendisinden en fazla istifâde ettiği âlimlerdendir. Kâsimî, Muhammed Cemâleddin, *Tabakâtu meşâhîri'd-Dimeşkiyyîn*, thk., Mahmud Abdulkadir Arnâvûd, Dimeşk, 2006, s., 29. Ayrıca Seyyid Alâaddin, Şam'da Abdurrahman el-Küzberî, Hasan el-Baytar ve Saîd el-Halebî'den ders aldığı gibi Mısır, Hicâz ve Osmanlı ulemâsından da istifade etmiştir. Baytar, *Hilye*, III, 175; Kâsimî, a.g.y.

<sup>84</sup> Özel, Ahmet, "İbn Âbidînâde", *DA*, (İstanbul, 1999), XIX, 294; Baytar, *Hilye*, III, 176; Kâsimî, a.g.e., s., 30.

<sup>85</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 57.

<sup>86</sup> İbn Âbidîn (1252/1836), hocası Muhammed Şakir Ali İbn Sa'd el-Umerî'nin merviyâtını *Ukûdu'l-leâli fi'l-esânidi'l-avâli'* adıyla kaleme aldığı fehrese türündeki eserde tanıtmıştır. Bu eser, aynı zamanda onun kendisinin rivayet hakkına sahip olduğu isnadları da ihtivâ etmektedir. Kevserî bu eserden dolayı, İbn Âbidîn'in isnadlarının maruf olduğunu belirtmiştir. Eser, *Sebetü İbn Âbidîn el-Müsemmâ Ukûdu'l-leâli fi'l-esânidi'l-avâli'* adıyla, Muhammed İbrahim el-Hüseyn'in tahkiki ile beraber Dimaşk'ta 2010 tarihinde basılmıştır.

<sup>87</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 57.

<sup>88</sup> Kevserî, *İcâzetü'l-Kevserî li Müftî Eritre*, s., 26; Kevserî, *Tahrîr*, s., 59.



Hicâz, Mısır, Şam, Irak, Yemen, Tunus ve Mağrib ulemâsından rivayet etmektedir.<sup>89</sup>

Osmanlı âlimlerinden Ahmed Tâhir el-Alâî, 1868 tarihinde İstanbul'a gelen Muhammed Ali İbn Zâhir el-Veterî (1322/1904)'den *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını dinlemiştir.<sup>90</sup> Kevserî de, el-Veterî'den rivayet eden Ahmed Tâhir el-Alâî'den *Sülâsiyyâtü'l-Buhârî*'yi dinlemiştir.<sup>91</sup> Ayrıca Kevserî, el-Alâî'den aldığı icâzetle Hasan İbn Ziyâd'ın *Müsned*'ini Veterî'nin isnadı ile rivayet etmektedir.<sup>92</sup>

Veterî'ye dayanan yukarıdaki isnadlar, İstanbul ve çevresindeki ilmi muhîte XIX. yüzyılın ikinci yarısında intikal etmiştir. Mezkûr rivayetleri Veterî, Hicâz'daki hocası *Abdulğani ed-Dihlevî*'den aldığı icâzetle nakletmektedir.<sup>93</sup>

### 7. Kevserî'nin Babası Hasan Efendi (1345/1926)

Kevserî'ye babasından intikal eden rivayet izinlerinin bir kısmı, Hasan Efendi'nin 1287/1870 tarihinde hac ibadetini edâ etmek için gittiği Hicâz'da Şeyh Musa el-Estirhânî'den aldığı icâzetlere dayanmaktadır.<sup>94</sup> Kevserî, babasından aldığı bu icâzet sayesinde Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (1242/1827), Abdülaziz ed-Dihlevî (1239/1824) ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (1176/1762)'nin sebetlerinin rivayet hakkını elde etmiştir. Bu icâzetin silsilesi şu şekildedir; *Kevserî > babası Hasan Efendi > Musa Estirhânî el-Mekkî > Abdullah Erzincânî el-Mekkî > Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî > Abdülaziz ed-Dihlevî > Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin sebeti*.<sup>95</sup>

Kevserî, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin sebetini rivayet etmek için izin aldığı isnad ile beraber, silsilede yer alan Abdülaziz Dihlevî ve Mevlâna Hâlid el-Bağdâdî'nin sebetlerini de rivayet etmektedir.<sup>96</sup> Kevserî'nin babasının,

<sup>89</sup> Kettânî, *a.g.e.*, I, 107-108; Maraşlı, *Nesru'l-cevâhir*, II, 1372-1373. Bkz. Zirikli, *A'lâm*, VI, 301.

<sup>90</sup> Ahmed Tâhir el-Alâî'nin hayatı ve vefat tarihi hakkında bir bilgi tesbit edilememiştir. el-Alâî ve el-Konevî nisbetinden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed Tâhir, Alanya veya Konya bölgesinden yetişen âlimlerdendir. Onun Veterî'den *Sahîhu'l-Buhârî*'yi İstanbul'da mı yahut da Hicâz da mı dinlediği konusunda Kevserî net bir bilgi vermemiştir. Ancak Veterî'nin 1868 yılında İstanbul'a gelmiş olmasına müstenid olarak, Veterî'nin isnadları XIX. yüzyılda bölgeye intikal eden rivayet izinleri arasında değerlendirilmiştir.

<sup>91</sup> Âli Raşid, a.g.m., *Uluslararası Düzceli M. Zâhid el-Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, s., 95.

<sup>92</sup> Kevserî, *İmtâ* adlı eserinde müsnedin çeşitli isnadlarını zikretmiştir. Onun Ahmed Tâhir el-Alâî'den aldığı icâzetin isnadı şu şekildedir; "*Kevserî > Ahmed Tâhir el-Alâî > el-Veterî > Abdulğani ed-Dihlevî > Muhammed Âbid es-Sindî'nin Hasru's-Şârid isimli meşehhasındaki isnad...*" Bkz. Kevserî, *el-İmtâ' bi sîrati'l-imâmeyn el-Hasen İbn Ziyâd ve Sâhibi Muhammed İbn Şucâ'*, Kahire, 1948, s., 35.

<sup>93</sup> Veterî'nin hocaları için bkz. Kettânî, *a.g.e.*, I, 107-108; Maraşlı, *Nesru'l-cevâhir*, II, 1372-1373.

<sup>94</sup> Kevserî, *Tahrîr*, 76.

<sup>95</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 30.

<sup>96</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 30.

hac yolculuğu sırasında elde ettiği isnadların Osmanlı âlimlerine intikâli tarih olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır.<sup>97</sup>

Kevserî'nin babası Hasan Efendî'nin rivayet izinlerinin bir kısmı da, Ervâdî ve Gümüşhânevî'nin sebetlerinden oluşmaktadır.<sup>98</sup> Bunların isnadları yukarıda ele alındı.

XIX. yüzyılda yukarıda ismi geçen âlimler Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinin birikiminin İstanbul ve çevresine taşınmasında ve bölgedeki rivayet geleneneğinin gelişmesinde etkili olmuşlardır. Bunlar arasında, Ervâdî'nin sebetinin Osmanlı âlimleri arasında yaygınlık kazanması bu dönemdeki en önemli gelişmedir. Diğer taraftan Aclûnî'nin *el-Erbaîn el-Aclûniyye* adlı meşyehasının Ervâdî ve Şam'a gidip hadis icâzeti alan Muhammed Refîk Mostârî yoluyla icâzet silsilelerine girmesi de, bölgedeki rivayet birikiminin artması açısından önemlidir.<sup>99</sup>

### C. XVIII. Yüzyılda Osmanlı Âlimlerine İntikal Eden İsnadlar

XVIII. yüzyıl, Osmanlı hadis çalışmaları açısından hızlı gelişmelerin görüldüğü dönemlerden biridir. Zira XVII. yüzyılın sonunda; Kara Halil (1123/1711), Ali İbn Süleyman el-Mansûrî (1134/1722) ve Süleyman Fâzıl Efendî (1134/1722)'nin Şam, Mısır ve Hicâz'dan İstanbul'a taşıdıkları isnadlar, bunlardan icâzet alan Yusuf Efendizâde (1167/1754) yoluyla bölgede yayılmaya başlamıştır. Aynı dönemde Muhammed el-Yemânî (1135/1723)'nin Mısır'dan Konya'ya taşıdığı isnadlar, talebesi Abdulkerim el-Konevî (1150/1737); Mehmed et-Tarsûsî (1145/1732'nin Şam'dan Tarsus'a, ondan da Ebû Saîd el-Hâdimî (1176/1762)'nin babasına geçen isnadlar da Hâdimî yoluyla XVIII. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda hızlı bir şekilde intişâr etmiştir. Mezkûr isnadlar aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

<sup>97</sup> Kevserî, *Kastamonî* > *Abdulfettah el-Ukarî* > *Mevlana Hâlid* şeklindeki farklı bir tarikle, Mevlânâ Hâlid'in sebetini rivayet hakkını elde etmiştir. Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 30. Farklı yolla gelen bu rivayet izninin Osmanlı Anadolu'sundaki tarihi çok uzun bir geçmişe sahip değildir. Zira Mevlânâ Hâlid'in rivayetlerinin taşıyıcısı durumundaki Abdulfettâh Ukârî (1284/1864), 1845-1865 tarihleri arasında İstanbul'da irşad faaliyetinde bulunmuş ve burada vefat etmiştir. Bkz. Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri*, (doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007, s., 48.

<sup>98</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 22, 23, 10, 77.

<sup>99</sup> Aclûnî, XVIII. yüzyılın başında İstanbul'a gelen Şam ulemâsındandır. 1119/1707 tarihinde İstanbul'a gelen Aclûnî, bu sırada hocalarından Şeyh Yunus el-Mısırî'nin vefatı üzerine boşalan Emevî Camii'ndeki Kubbetü'n-nesr makamının müderrisliği ile görevlendirilmiş ve Şam'a dönmüştür. Murâdî, *Silkü'd-düer*, I, 296; Bkz. Yardım, Ali, "Aclûnî, İsmail b. Muhammed", *DîA* (İstanbul, 1988), I, 327. Aclûnî'nin İstanbul'a geldiği dönemde Dâru'l-hilâfeti'l-aliyye'deki ulemânın ondan hadis icâzeti alıp almadığı bilinmemektedir.

Öte yandan XVIII. yüzyılda, Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinden birçok âlim de İstanbul'a gelmiştir. Bu dönemde; Şeyh Sa'dî el-Ömerî ed-Dımaşkî (1147/1734)<sup>100</sup>, İsmail el-Aclûnî (1162/1749)<sup>101</sup>, Ahmed İbn Nâsiruddîn el-Bikâî (1171/1757-58)<sup>102</sup>, Ahmed el-Menîni ed-Dımaşkî, (1172/1759)<sup>103</sup>, Muhammed İbn Himmât (1175/1761-62)<sup>104</sup>, Muhammed es-Sefercalânî (1179/1765)<sup>105</sup>, Ahmed Saîd el-Murâdî ed-Dımaşkî (1180/1766)<sup>106</sup> ve İbrahim İbn Mustafa el-Halebî (1190/1776)<sup>107</sup> Şam ve Mısır'dan İstanbul'a gelen âlimlerdir. Bunlardan bazıları İstanbul'da bir süre kalmış, bazıları da idârî görev alıp tekrar geriye dönmüşlerdir. Muhammed İbn Himmât dışındaki alimlerin İstanbul'da buldukları dönemde icâzet verip vermedikleri bilinmemektedir.<sup>108</sup> Ancak Kevserî başta olmak üzere birçok âlimin icâzet silsilesinde sık sık isimi geçen Hibetullah el-Ba'î, XVIII. yüzyılda Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinin rivayet birikimini İstanbul'a taşıyarak, bölgede rivayet geleneğinin gelişmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

### 1. Hibetullah el-Ba'î et-Tâcî (1224/1809)

Osmanlı hadis çalışmalarındaki önemli isimlerden biri, Hibetullah el-Ba'î (1224/1809)'dir. Hibetullah el-Ba'î ilk defa 1173/1760 tarihinde İstanbul'a gelmiş ve bir süre kaldıktan sonra Şam'a dönmüştür. Hibetullah el-Ba'î bir süre sonra tekrar İstanbul'a gelmiş ve vefatına kadar (1204/1809) burada kalmıştır.<sup>109</sup>

Hibetullah el-Ba'î, İstanbul'da bulunduğu sırada kendisinden Muhammed Es'ad İmamzâde (1267/1851) ve Ayasofya şeyhi Yusuf İbn İsmail (1264/1848) hadis dersi ve icâzet almışlardır.<sup>110</sup> Yusuf İbn İsmail, Hibetullah el-Ba'î'nin özel talebesi sayılmaktadır.<sup>111</sup> Kevserî'ye intikal eden hadis kitap-

<sup>100</sup> Şeyh Sa'dî el-Ömerî (İbn Abdilhâdî) 1131/1719 tarihinde İstanbul'a gelmiş ve Dımaşk'ta Dâruhadis el-Eşrefiyye müderrisliğine tayininden sonra geriye dönmüştür. Bkz. Murâdî, *Silkü'd-düer*, II, 172.

<sup>101</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, I, 295-309.

<sup>102</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, I, 234-245.

<sup>103</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, I, 153-156.

<sup>104</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, IV, 47.

<sup>105</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, IV, 241-250.

<sup>106</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, I, 166-169.

<sup>107</sup> Murâdî, *Silkü'd-düer*, I, 46-48.

<sup>108</sup> Aydınli, *a.g.m.*, s., 6.

<sup>109</sup> Zirikli, *A'lâm*, VIII, 75. Hibetullah el-Ba'î, 1151/1738 tarihinde Dımaşk'ta doğmuş ve tahsilini burada tamamlamıştır. Hibetullah el-Ba'î; Mustafa el-Eyyûbî (1205/1791), Atıyye el-Echûrî (1191/1777), Salih İbn İbrahim İbn Süleyman el-Cinîni (1170/1757) ve eş-Şihâb Ahmed el-Menîni (1172/1759) gibi devrinin önde gelen âlimlerinden istifâde etmiştir. Bkz. Baytar, *Hilye*, III, 422-423.

<sup>110</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 12, 21.

<sup>111</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 24, 25.

larının rivayet izinleri, Hibetullah el-Ba'li'nin bu iki talebesine dayanmaktadır. Bunların senedleri şu şekildedir;

a. *Kevserî* > *Kastamonî* > *Ahmed Hâzim en-Nevşehrî (1281/1864)* > *İmamzâde Muhammed Es'ad* > *Hibetullah el-Ba'li*.<sup>112</sup>

b. *Kevserî* > *Alasonî* > *Ahmed Şâkir (1315/1897)* > *Muhammed Gâlib (1286/1869-70)* > *Süleyman b. Hasan el-Girîdî (1267/1851)* > *İmamzâde Muhammed Es'ad* > *Hibetullah el-Ba'li*.<sup>113</sup>

c. *Kevserî* > *Alasonî* > *Ahmed Şâkir* > *Muhammed Gâlib* > *Girîdî* > *Ebu'l-Mehâsin Yusuf İbn İsmail* > *Hibetullah el-Ba'li*.<sup>114</sup>

Kevserî, ikinci ve üçüncü isnadları nâzil olarak değerlendirip, aşağıda zikredilen hadis kitaplarının rivayetlerinde bu silsileleri kullanmamıştır. Kevserî, *et-Tahrîru'l-vecîz*'de özellikle müelliflerine kadar uzanan senedlerini zikrettiği; Buhârî'nin *Sahîh'i*, Ebû Dâvud (275/889)'un *Sünen'i*, Tirmizî (279/892)'nin *Câmi'i*, Nesâî (303/915)'nin *Sünen-i Suğrâ'sı*, İmam Şâfiî (204/820)'nin *Müsned'i*, Ebû Hanîfe (150/767)'nin *Müsned'i*, İmam Mâlik (179/795)'in *Muvatta'* ile ilgili isnadlarda birinci silsileyi kullanmıştır.<sup>115</sup> Kevserî *et-Tahrîru'l-vecîz*'de mezkûr musannefâtı, aşağıdaki şemada yer alan şekliyle rivayet etmektedir;

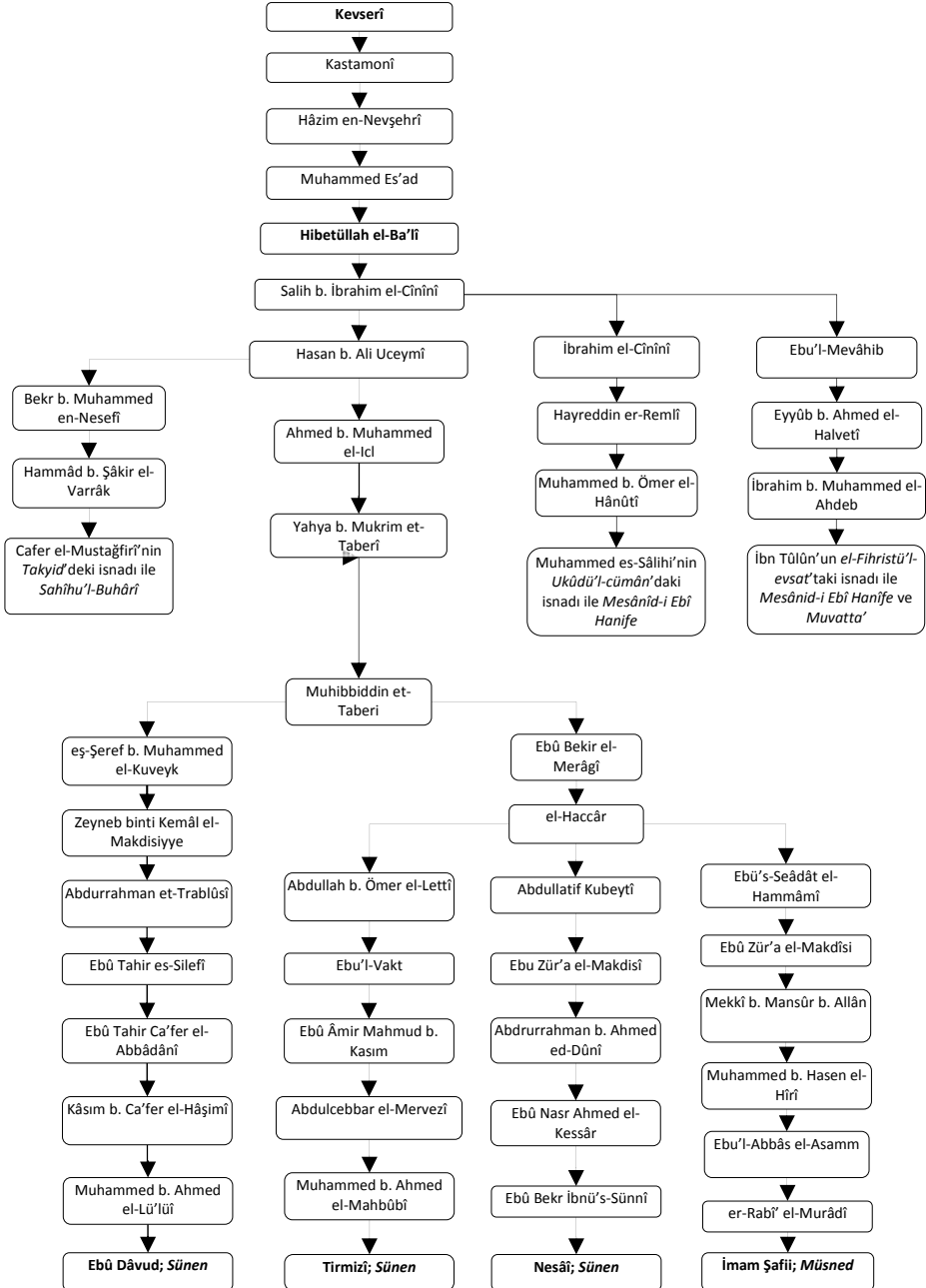
<sup>112</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 12, 13, 14.

<sup>113</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 24, 25.

<sup>114</sup> Girîdî'ye ulaşan silsilenin yukarıda XVII. yüzyıla kadar uzanan isnadlar ile aynı olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu silsile, Osmanlı hadis çalışmaları açısından önemlidir.

<sup>115</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 13, 14, 24, 25.

## Hibetullah el-Bâ'î'den Kevserî'ye ulaşan rivayet kitaplarının isnadları;



Kevserî, Kastamonî'den âli ve Alasonî'den nâzil isnadlarla Hibetullah el-Ba'î'nin *Hadîkatu'r-reyyâhîn fi tabakâti meşâyihina'l-müsnidîn, el-İkdü'l-ferid fi ma'rifeti'l-esânîd* ve *Mezîdü'n-nîmeti fi hadîsî'r-rahmeti* adlı meşyeha türündeki eserlerinin rivayet iznini almış ve bu sayede birçok hadis kitabının çeşitli yollarla rivayet hakkını elde etmiştir.<sup>116</sup>

Kevserî, Hibetullah el-Bâ'î'den kendisine ulaşan rivayet izinleri ile; Yusuf İbn Hasen<sup>117</sup> el-Hüseynî (922/1516)'nin *Kifâyetu'r-râvî ve's-sâmî*<sup>118</sup>, İbn Tûlûn (953/1546)'un *el-Fihristü'l-evsat*<sup>119</sup>, Abdalbâkî el-Hanbelî (1071/1661)'nin *Riyâdu'l-cenne fi âsâri hadameti's-sünneti*<sup>120</sup>, Hasan (İbn Ali İbn Yahya) el-Uceymî (1113/1702)'nin *Kifâyetü'l-muttali' ve nihâyetü'l-mütetalli'*<sup>121</sup>, Ahmed İbn Ömer el-Eskâtî (1139/1727)'nin *Kifâyetü't-tâlibi'l-kanû'i bi bedâ'i avâli'l-isnâdi'l-merfû'*<sup>122</sup> ve Abdulkerim eş-Şerâbâtî (1178/1773)'nin *İnâletü't-tâlibîn li avâli'l-muhaddisîn*<sup>123</sup> adlı meşyeha türündeki eserlerinde yer alan merviyâtın tamamını nakletme hakkını elde etmiştir.<sup>124</sup> Yine İbrahim el-Ahdeb (1013/1604), Eyyûb el-Halvetî (1071/1661), Ebu'l-Mevâhib (1126/1714) ve Abdulganî en-Nablûsî (1143/1731)'nin sebetlerini Kevserî, Hibetullah el-Bâ'î'den kendisine ulaşan icâzetlerde yer alan isnadlarla rivayet etmektedir.<sup>125</sup>

<sup>116</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 24. Hibetullah el-Ba'î, *Hadîkatu'r-reyyâhîn*'de otuz şeyhinin tercümesini ve bunlardan rivayet hakkını aldığı kitapları, ayrıca şeyhlerinin hocalarını ilk kaynağa kadar tanıtarak icâzetinde yer alan bütün isnadları detaylı bir şekilde izah etmiştir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 25.

<sup>117</sup> Kevserî, Yusuf İbn Hasen el-Hüseynî'nin babasının ismini el-Hüseynî olarak kaydetmiştir. Yukarıda Zirikli'nin kanaati dikkate alınarak "Yusuf İbn Hasen el-Hüseynî" ismi esas alınmıştır. Bkz. Zirikli, *A'lâm*, VIII, 226.

<sup>118</sup> Kevserî, *Kifâyetu'r-râvî*'de yer alan merviyâtı; *Hibetullah el-Ba'î* > *Muhammed İbn Sâlih el-Mevâhibî* > *Yusuf İbn el-Hüseynî* tarihi ile nakletmektedir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 25.

<sup>119</sup> Kevserî, İbn Tûlûn'un eserindeki merviyâtı; *Hibetullah el-Bâ'î* > *Salih el-Cinîni* > *Ebu'l-mevâhib* > *Şeyh Eyyûb İbn Ahmed el-Halvetî* > *İbrahim İbn el-Ahdeb* > *İbn Tûlûn* tarihi ile nakletmektedir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 29.

<sup>120</sup> Kevserî, *Riyâdu'l-cenne*'deki merviyâtı; *Hibetullah el-Bâ'î* > *Salih el-Cinîni* > *Ebu'l-mevâhib* > *Abdalbâkî el-Hanbelî* silsilesi ile, ikinci olarak da; *Hibetullah el-Bâ'î* > *Abdulganî en-Nablûsî* > *Abdalbâkî el-Hanbelî* tarihi ile rivayet etmektedir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 29.

<sup>121</sup> Kevserî, *Kifâyetü'l-muttali'* adlı eserdeki rivayetleri; *Hibetullah el-Bâ'î* > *Salih el-Cinîni* > *Hasan el-Uceymî* tarihiyle rivayet etme izni almıştır. Kevserî, *Tahrîr*, s., 28.

<sup>122</sup> Kevserî, Hibetullah el-Bâ'î'den kendisine ulaşan isnadla el-Eskâtî'nin yukarıdaki eserinde yer alan merviyâtı; *Hibetullah el-Ba'î* > *Hasan İbn Ali el-Makdisî* > *Ahmed İbn Ömer el-Eskâtî* tarihiyle rivayet etmektedir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 28.

<sup>123</sup> Kevserî, Şerâbitî'nin *İnâletü't-tâlibîn*'de yer alan merviyâtını, Hibetullah el-Bâ'î'nin müelliften aldığı icâzetle nakletmektedir. Kevserî, *Tahrîr*, s., 25.

<sup>124</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 25, 28-29.

<sup>125</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 29.

VIII. yüzyılın sonunda Hicaz, Mısır ve Şam bölgesinde elde ettiği isnadları İstanbul'a taşıyan Hibetullah el-Ba'î, *et-Tahrîru'l-vecîz'*deki en önemli rivayet izinlerinin kaynağını teşkil etmektedir. Ayrıca Kevserî'den başka âlimlerin icâzetlerinde de sıklıkla Hibetullah el-Bâ'î'nin isnadlarına rastlanılmaktadır.<sup>126</sup> Bu durum, onun Osmanlı ilmî çevreleri arasında rivayet ilminin gelişmesine önemli ölçüde katkı sağladığını göstermektedir. Ayrıca Kevserî de, "*Hibetullah el-Ba'î, son dönemdeki Dâru'l-hilâfe ulemâsının çoğunluğunun isnadlarının merciidir*"<sup>127</sup> diyerek, son dönemdeki isnadların önemli bir kısmının Hibetullah el-Ba'î'ye dayandığını belirtmiştir.

#### D. XVII. Yüzyılda Osmanlı Âlimlerine İntikal Eden İsnadlar

XVI. yüzyılın başlarında Mısır'ın fethi ile beraber, hilâfet merkezinin İstanbul'a taşınması sırasında Yavuz Sultan Selim; nüfuzlu âlim, şeyh, mimar, mühendis ve sanat erbâbından bir haylisini ve kütüphanelerdeki bazı kıymetli eserleri deniz yoluyla payitahtına naklettirmiştir.<sup>128</sup> XVI. yüzyılda Mısır bölgesinden İstanbul'a âlimlerin geldiği ve bazılarının bir süre kalıp tekrar geriye döndüğü bilinmekle beraber, bunların hadis ilimleri alanındaki faaliyetlerinin ilmî muhitteki tesirleri çok fazla bilinmemektedir.<sup>129</sup>

Öte yandan XVII. yüzyılda Hicâz, Mısır ve Şam bölgesinden gelip İstanbul'u ziyaret eden veya idârî görevleri hasebiyle bu bölgelere giden ulemânın seyahatleri vesilesiyle hadis ilim merkezlerinin birikiminin İstanbul'a akışında hızlı bir intikal süreci başlamıştır. Bu sürecin başlamasında İstanbul ile Hicâz, Mısır, Şam arasındaki siyâsî, idârî ve sosyo-kültürel ilişkilerin kuvvetlenmesinin ve Dâru'l-Hilâfet'in bu bölgelerdeki otoritesini artırmasının etkili olduğu düşünülebilir. Bu arada XVII. yüzyıl Osmanlı Sadrazamlarından *hadis imamı* unvanı ile anılan Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa'nın ulemâya ve özellikle hadis âlimlerine hâmilik yapmasının etkisi de göz ardı edilmemelidir.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Bkz. Mardin, *Huzur Derleri*, II-III, 681; Görkaş, İrfan, "Bolvadinli Ahmet Fevzi Efendi ve Konyalı Mehmet Vehbî'nin İcâzetnamesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (Konya, 2009), 26/257, 261; Bilgili, İsmail, "Son Dönem Osmanlı İslâm Hukukçularından Şeyhzade Ahmed Ziya Efendinin Hasan Kudsî Efendiden Aldığı İlmî İcâzet", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2012), 1/46, 47, 61, 62. Görkaş ve Bilgili, Hibetullah el-Bâ'î'nin unvanı olan "*et-Tâci*" kelimesini "*Nâci*" şeklinde kaydetmişlerdir. Görkaş, a.g.y.; Bilgili, a.g.y. Ancak bu okuyuş, muhtemelen icâzetnâme nüshalarındaki istisna hatası sonucu ortaya çıkmıştır. Doğrusu "*et-Tâci*"dir. Bkz. Bkz. Baytar, *Hilye*, III, 422-423; Zirikli, *A'lâm*, VIII, 75.

<sup>127</sup> Kevserî, *İcâzetü'l-Kevserî li's-Şeyh Muhammed İbrahim el-Hutanî*, s., 40.

<sup>128</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 293.

<sup>129</sup> Bkz. Taşköprülü, *Şekâik*, a.g.e., 246, 269-270, 295.

<sup>130</sup> Köprülü Mustafa Paşa, Osmanlı Sadrazamları arasında ilmî faaliyetleri ve ulâmaya himâyesi ile meşhur bir alimdir. Ayrıca "*imâmu'l-hadis*" unvanıyla anılmakta olup, Vefâ'daki kütüphanesinde ders verecek

XVII. yüzyılda Alaaddin Muhammed İbn Ali el-Haskefi (1088/1677)<sup>131</sup>, Yahya eş-Şâvî (1096/1685)<sup>132</sup>, Abdurrahim İbn Ebi'l-Lutf el-Makdisî (1104/1692)<sup>133</sup>, İbrahim İbn Hamza el-Harrânî ed-Dımaşkî (1120/1708)<sup>134</sup> ve Abdülğanî en-Nablusî (1143/1731)<sup>135</sup> İstanbul'a gelen alimlerdir. Yahya eş-Şâvî ve İbn Ebi'l-Lutf el-Makdisî İstanbul'da bir süre ikâmet edip tadrîs faaliyetinde bulunmuşlardır.<sup>136</sup> Ancak isimleri geçen ulemânın İstanbul'da icâzet verip vermedikleri hakkında şu an itibarı ile referans niteliğinde bir bilgi tesbit edilememiştir.

Kevserî'nin isnadları arasında XVII. yüzyıla kadar uzanan silsileler; Kara Halil, Ali İbn Süleyman el-Mansûrî, Süleyman Fâzıl Efendi, Muhammed el-Yemânî ve Mehmed et-Tarsûsî'ye dayanmaktadır.

Kevserî'nin bu âlimlere kadar uzanan senedleri şu şekildedir;

kadar ihtisas sahibidir. Özcan, Abdulkadir, "Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa", *DİA* (Ankara, 2002), XXVI, 265. Aşağıda biyografisine yer verilen Ali İbn Süleyman el-Mansûrî'nin birçok görevi almasında Köprülü Mustafa Paşa'nın önemli etkisi olmuştur. Ayrıca 1669 tarihinde çıktığı hac yolculuğunda Rudânî'yi İstanbul'a davet eden Köprülü Mustafa Paşa, Rudânî'nin 1081/1671 tarihinde İstanbul'a gelip, bir yıl kadar kaldıktan sonra Mekke Haremeyn işleri sorumluluğu görevine getirilmesini sağlamıştır. Bkz. Yücel, Ahmet, "Rudânî", *DİA* (İstanbul, 2008), XXXV, 184-185.

<sup>131</sup> Bkz. Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî aşar*, I-IV, Kahire, 1284/1867, IV, 64.

<sup>132</sup> Bkz. Muhibbî, *Hulâsa*, IV, 486-488.

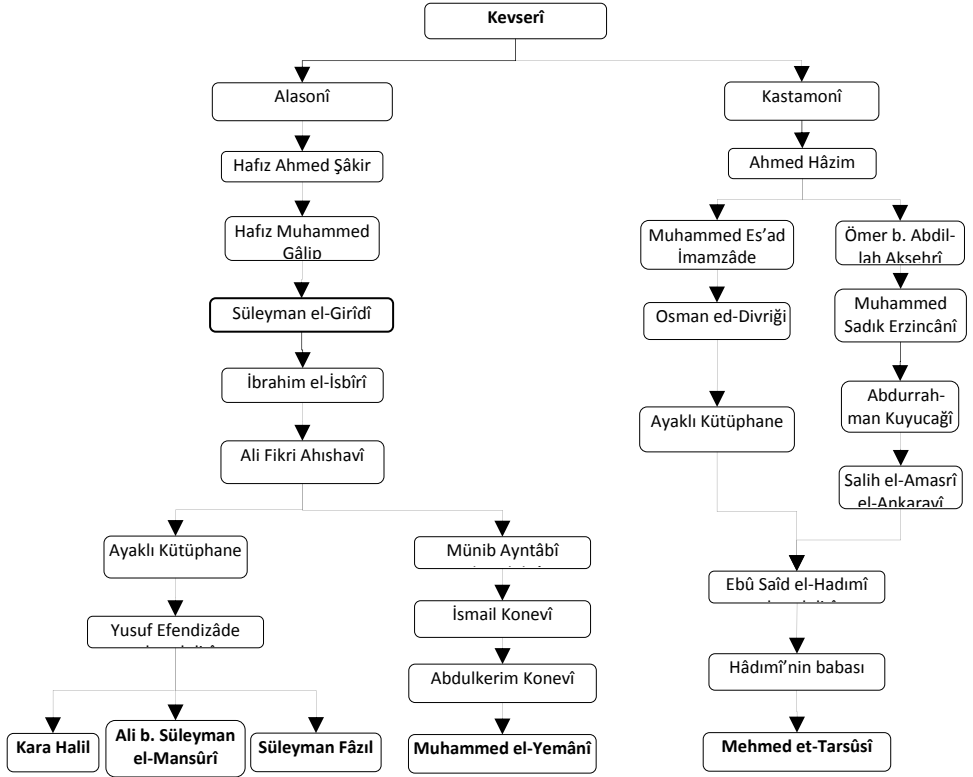
<sup>133</sup> Bkz. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, III, 5-8.

<sup>134</sup> Bkz. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 27-30.

<sup>135</sup> Bkz. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, III, 36-44.

<sup>136</sup> Bkz. Muhibbî, *Hulâsa*, IV, 487; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, III, 6.





Kevserî'nin isnadları arasında Osmanlı Anadolu'sunda tevârüs eden en uzun silsile yukarıdaki şemada yer alan isnadlardan oluşmaktadır. Şemanın sonunda yer alan isimler Hicâz, Şam ve Mısır bölgesinin birikimini üzerinde bulduğumuz coğrafyaya taşıyan âlimlerdir. Şimdi bu âlimleri kısaca tanıyalım.

### 1. Kara Halil İbn Hasan İbn Muhammed et-Tirevî (1123/1711)

Kara Halil Efendi (1123/1711), Medine-i Münevver'e'de ders veren İbrahim el-Gürânî (1101/1690)'nin rivayet ilimlerdeki birikimini İstanbul medreselerine taşıyan âlimlerdendir.<sup>137</sup> Osmanlı Devleti'nde müderrislikten kazaskerliğe kadar çeşitli idârî görevlerde çalışan Kara Halil Efendi, 1101/1690 tarihine kadar medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, bu tarihte Kudüs Kadılığına tayin olunmuş ve sonrasında sırasıyla Bursa ve

<sup>137</sup> Hayatı için bkz. Şeyhî, *Vekâyi'*, II, 329-330; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 374; Zirikli, *A'lâm*, II, 317.

Mekke Kadılıkları ile Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur.<sup>138</sup>

Kara Halil, İbrahim el-Gürânî'nin merviyâtının yer aldığı *el-Ümem li İkâzi'l-himem* adlı eseri müellifinden aldığı izinle nakletmektedir. Onun İbrahim el-Gürânî'den aldığı rivayet izni, yukarıdaki şemada gösterilen isnad ile Kevserî'ye kadar intikal etmiştir.<sup>139</sup>

İbrahim el-Gürânî, 1025/1616 tarihinde Şehrazûr'de doğmuş ve ilim tahsîli için çıktığı yolcuğunda Şam, Mısır ve Hicâz'da devrinin önde gelen âlimlerinden hadis ilimlerine dair rivayet izinleri almıştır. Bilâhare Medine'ye yerleşip Mescid-i Nebevî'de ders veren Gürânî 1101/1690 tarihinde vefat etmiştir.<sup>140</sup> Gürânî'nin vefat ettiği 1101/1690 tarihinde Kara Halil Efendi de Kudüs Kadılığına tayin olunmuştur. Kaynaklarda İbrahim el-Gürânî'nin İstanbul'a seyahatinden bahsedilmemektedir.<sup>141</sup> Dolayısıyla, Kara Halil'in onunla karşılaşmasının Kudüs Kadılığından önce vuku bulduğunu söyleyebiliriz.

## 2. Ali İbn Süleyman el-Mansûrî (1134/1722)

Ali İbn Süleyman el-Mansûrî, Kahire'nin Mansûra kazasında doğmuş ve tahsilini Ezher'de tamamlamıştır.<sup>142</sup> Ali el-Mansûrî; Sultan el-Mezzâhî (1075/1664), Muhammed İbn Alaaddin el-Bâbilî (1077/1666), Nureddin eş-Şebrâmellisî (1087/1676), Yahya eş-Şâvî (1096/1685), Muhammed el-Bakarî (1097/1686), Ahmed el-Beşbîşî (1096/1685), İbrahim el-Bermâvî (1106/1694), Ahmed el-Acemî (1086/1675), Abdusselam el-Lekânî (1078/1668) ve Köprülü Mustafa Paşa (1102/1691) gibi XVII. asrın önde gelen şahsiyetlerinden ilim tahsil etmiştir.<sup>143</sup>

Ali el-Mansûrî, 1088/1677 tarihinde İstanbul'a gelmiştir. Hadis ilimleri konusundaki ihtimamı ile tanınan Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa ile üst düzey bir ilişki kuran Ali el-Mansûrî, 1679 tarihinde Belgrad'da Köprülü Ahmed Paşa Medresesi Şeyhulkuralığı görevine atanmış, 1686 tarihinde vazifeden ayrılarak İstanbul'a dönmüştür. 1688 tarihinde Köprülü Mehmed Paşa Türbesi ders-i âmm, hâfız-ı kütüb ve muhaddislik görevi kendisine tevcih edilmiş,

<sup>138</sup> Şeyhî, *Vekâyi'*, II, 329-330.

<sup>139</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 28. Kara Halil, *Sahîhu'l-Buhârî'yi Şeyh İbrahim el-Gürânî'den okumuştur*. Tobay, a.g.e., s., 35; Krş. Yusuf Efendizâde, *Risâle fî ecvibeti mesâil mimmâ yeteallaku bi vücûhi'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, no: 68/4, vr. 37<sup>a</sup>.

<sup>140</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, s., 9-10; Zirikli, *A'lâm*, II, 317.

<sup>141</sup> Bkz. Şeyhî, *Vekâyi'*, II, 329.

<sup>142</sup> Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 677. Bkz. Zirikli, *A'lâm*, IV, 292.

<sup>143</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 28 (dpt).

daha sonra 1690 yılında Sultan Süleyman Han Validesi merhume Saliha Sultan adına kurulan Kurrâ Şeyhliği, 1715'te de Sultan Ahmed Camii Şeyhulkuralığı kendisine verilmiştir. Ali el-Mansûrî, 1134/1722 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>144</sup>

İstanbul'da bulunduğu sırada Osmanlı Buhârî şarihlerinden Yusuf Efendizâde, Ali İbn Süleyman el-Mansûrî'den hadis icâzeti almıştır. Yusuf Efendizâde'nin el-Mansûrî'den aldığı rivayet izni, Kevserî'ye kadar intikal etmiştir.<sup>145</sup>

### 3. Süleyman Fâzıl Efendi (1134/1722)

XVIII. yüzyıl Osmanlı ilmî çevreleri arasında rivayet geleneğinin yayılmasındaki en önemli isimlerden biri, Ayasofya kürsü vâizi Süleyman Fâzıl Efendi'dir. Süleyman Fâzıl Efendi, Rabûllevvel 1060/Mart 1650 senesinde İstanbul'da doğmuş, Nişancı Mehmed Paşa Câmîi imamı Şeyhulkurrâ Mehmed Efendi'nin yanında kırâat-ı seb'a ve aşere dersleri olarak kıraat ilimlerini tahsil etmiştir. Daha sonra Arap dili ve edebiyatının tedrîsâtına Gürcü Mustafa efendinin yanında başlayıp, sâir fenlerle ilgili eğitimini Arapzâde Abdülvehhâb Efendi'nin yanında tamamlamıştır.<sup>146</sup>

Süleyman Fâzıl Efendi'nin İstanbul'daki hadis eğitimi hususunda kaynaklarda bilgi verilmemiştir. Süleyman Fâzıl, 1080/1669 tarihinde Köprülü Fâzıl Mustafa Paşa ve Amcazâdeleri Hüseyin Çelebi ile beraber hac ibadeti için çıktığı yolculuk sırasında Şam, Mısır ve Hicâz'da devrin önde gelen âlimlerinden hadis okumuş ve icâzet almıştır.<sup>147</sup> Bu icâzetler; Sultan el-Mezzâhî (1075/1664), Şeyh Hayreddin er-Remlî (1081/1671)<sup>148</sup> ve Nureddin Ali eş-Şebrâmellisî (1087/1676)'nin sebetleri ile Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî (1094/1683)'nin *Sılatü'l-halef bi mevsûlî's-selef* adlı meşyehasının rivayet iznidir.<sup>149</sup> Süleyman Fâzıl, Yusuf Efendizâde'ye bu alimlerin sebetleri-

<sup>144</sup> Tobay, a.g.e., s., 39; Krş. Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 677-678.

<sup>145</sup> Kevserî, *Tahrîr*, 28.

<sup>146</sup> Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 678.

<sup>147</sup> Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 678.

<sup>148</sup> Şeyhî, 1080/1699 tarihinde hac yolculuğuna çıkan Süleyman Fâzıl'ın dönüşte Kahire ve Kudüs'e ve daha sonra da Remle'ye uğradığını ve burada Hayreddin er-Remlî'nin yanında *Hidâye*'den bir miktar okuyup fıkıh ile ilgili icâzet aldığını belirtmektedir. Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 679.

<sup>149</sup> Kevserî, Süleyman Fâzıl'ın Sultan el-Mezzâhî (1075/1664)'den rivayet izni aldığını kaydetmiştir. Ancak Süleyman Fâzıl'ın 1060/1650 senesinde doğup İstanbul'da yirmi yaşına kadar eğitim aldıktan sonra 1080/1669 tarihinde hac yolculuğuna çıktığını dikkate alınca, onun 1075/1664 senesinde Mısır'da vefat etmiş olan Sultan el-Mezzâhî ile görüşmüş olmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Mısır'da yaşamış olan ve İstanbul'a herhangi bir yolculuğundan bahsedilmeyen Sultan el-Mezzâhî'nin Süleyman Fâzıl ile İstanbul'da karşılaşmış olması da pek mümkün gözükmemektedir. Bkz. Zirikli, *A'lâm*, III, 108; Kevserî, *Tahrîr*, s., 28 (dpt). Dolayısıyla Süleyman Fâzıl, Sultan el-Mezzâhî'nin sebetinin rivayet

ni nakletmesi için icâzet vermiştir. Bu rivayet izni, Osmanlı âlimleri arasında tevârüs ederek Kevserî'ye kadar ulaşmıştır.<sup>150</sup>

Şeyhî'nin verdiği bilgiye göre, Süleyman Fâzıl yukarıda isimleri geçen âlimlerden başka, 1080/1699 tarihindeki Hicâz yolculuğu sırasında Şam'da Muhammed el-Belbânî ed-Dımaşkî (1083/1672)'den ilm-i hadis ve Kütüb-i sitte ile ilgili rivayet izni almış, diğer taraftan Hameyn-i Şerîf'te Abdulkâdir es-Safûrî (1081/1670)<sup>151</sup>, İbrahim el-Gürânî el-Kürdî (1101/1690), Şeyh Hasan İbn el-A'cîmî (1113/1702)<sup>152</sup> ve Abdullah İbn Sâlim el-Basrî (1134/1722)<sup>153</sup> hazretlerinden de bazı icâzetler almıştır.<sup>154</sup>

Süleyman Fâzıl'ın XVII. yüzyılın ikinci yarısında Sultan el-Mezzâhî, Şeyh Hayreddin er-Remlî, Nureddin Ali eş-Şebrâmellisî ve Muhammed İbn Süleyman er-Rudânî'den aldığı hadis icâzetleri, Osmanlı hadis çalışmaları açısından önemlidir. Zira geniş bir rivayet koleksiyonuna sahip olan Süleyman Fâzıl'ın sebeti, bölgedeki geleneğin üzerinde bir birikimi taşımaktadır.

#### 4. Muhammed el-Yemânî (1135/1723)

XVIII. yüzyılda rivayet geleneğinin Anadolu'da canlanmasındaki en önemli âlimlerden biri, Muhammed el-Yemânî'dir. Muhammed el-Yemânî el-Ezherî, 1135/1723 tarihinde Konya'da vefat etmiştir.<sup>155</sup> Biyografi kaynaklarında Muhammed el-Yemânî'nin hayatı ile ilgili bir bilgi tesbit edilememiştir. Ancak icâzet silsilelerinden anlaşıldığı kadarıyla Halil el-Lekânî (1104/1693), Ahmed el-Merhûmî (1112/1701)<sup>156</sup> ve Muhammed İbn Ab-

hakkını doğrudan olmasa da bir başkası vasıtasıyla elde etmiş ve bu isim icâzetlerin istinsâhı sırasında düşmüş olabilir.

<sup>150</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 28.

<sup>151</sup> Abdulkadir İbn Mustafa es-Safûrî, 1010/1601 tarihinde Dımaşk'ta doğmuştur. Tahsiline Dımaşk'ta başlayan Safûrî, daha sonraları Mısır'a yolculuk yaparak burada devrinin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil edip Şam'a dönmüştür. es-Safûrî bilâhare İstanbul'a gelmiş fakat Muhibbî'nin belirttiğine göre, İstanbul'da kendisi güvende hissetmeyince tekrar Dımaşk'a dönmüştür. Bu arada kendisine Belhiyye Medresesi ve Eşrefiyye Dâruhâdis müderrisliği tevcih edilmiş ve hayatının sonuna kadar bu görevlerini sürdürmüştür. Ayrıca Emevi Camii'nde de ders vermiş olan Safûrî, 1081/1670-71 tarihinde Dımaşk'ta vefat etmiştir. Muhibbî, *Hulasa*, II, 467, 469. Şeyhî, Süleyman Fâzıl Efendi'nin 1080/1669 yılında çıktığı hac yolculuğunda Abdulkadir es-Safûrî ile Hameyn-i Şerîf'te karşılaştığını ve ondan bazı ilimlerde icâzet aldığını söylemiştir. Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 678.

<sup>152</sup> Hasan İbn Ali el-Acîmî, Mekke'de doğmuş, Harem-i Şerîf'te ders vermiş ve Tâîf'te vefat etmiştir. Aynı zamanda müerrih olan Hasan el-Acîmî hadis ulemasındandır. Zirikli, *A'lâm*, II, 205; Bkz. Gâzî, Abdullah İbn Muhammed el-Mekkî, *Nazmu'd-düer fî ihtisârî neşri'n-nûri ve'z-zehr fî terâcimi efâdili ehli Mekke mine'l-karnî'l-âşir ile'l-karnî'r-râbi' aşar*, s., 265-269.

<sup>153</sup> Bkz. Zirikli, *A'lâm*, IV, 88; Gâzî, *Nazmu'd-düer*, s., 285-287.

<sup>154</sup> Şeyhî, *Vekâyi'*, III, 678.

<sup>155</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 35.

<sup>156</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 653, 708.

dulbâkî ez-Zürkânî (1122/1710)<sup>157</sup> den hadis ilimlerine dâir rivayet izni almış, diğer taraftan fıkihta da Abdurrahim İbn Ebi'l-Lutf el-Makdîsî (1104/1692) ve Abdulhayy eş-Şurunbulâlî (1117/1705)<sup>158</sup> den icâzet almıştır.<sup>159</sup>

Mısır'da çeşitli hadis kitaplarının rivayet hakkını elde eden Muhammed el-Yemânî Anadolu'ya gelmiş ve Osmanlı âlimlerinden Abdülkerim el-Konevî (1150/1737) ilmî tahsilinin önemli bir kısmını onun yanında tamamlamıştır.<sup>160</sup> Muhammed el-Yemânî'nin Anadolu'ya geliş tarihi bilinmemektedir. Ancak 1737 tarihinde vefat eden Abdülkerim Konevî'nin onun yanında eğitim görmesi, Yemânî'nin XVII. yüzyılın sonunda Anadolu'ya geldiğini akla getirmektedir. Buradan hareketle çalışmamızda Yemânî'nin rivayetleri, XVII. yüzyılda Anadolu'ya intikal eden isnadlar arasında değerlendirilmiştir.

Abdülkerîm el-Konevî, hocası Muhammed el-Yemânî'den Kütüb-i sitte ve diğer hadis musannefâtı ile ilgili bazı kitapların rivayet hakkını almıştır. Bunların isnadları, Osmanlı âlimleri arasında yaygınlık kazanmış ve Kevserî'ye kadar ulaşmıştır.<sup>161</sup> Kevserî'nin Muhammed el-Yemânî'ye ulaşan senedi şu şekildedir; *Kevserî* > *Alasonî* > *Hafız Ahmed Şâkir* > *Hafız Muhammed Gâlib* > *Süleyman b. Hasan el-Girîdî (1267/1851)* > *İbrahim b. Muhammed el-İsbîrî (1255/1839)* > *Ali Fikrî b. Muhammed Salih el-Ahîshavî (1236/1821)* > *Muhammed Münîb el-Ayıntâbî (1238/1823)* > *İsmail b. Muhammed el-Konevî (1195/1780)* > *Abdülkerim el-Konevî el-Âmidî* > *Muhammed el-Yemânî el-Ezherî*.<sup>162</sup> Kevserî, Muhammed el-Yemânî'den kendisine ulaşan sened ile, aşağıdaki şemada yer alan hadis kitaplarını rivayet etmektedir.

### **Muhammed el-Yemânî'den Kevserî'ye ulaşan rivayet kitaplarının isnadları:**

<sup>157</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 10.

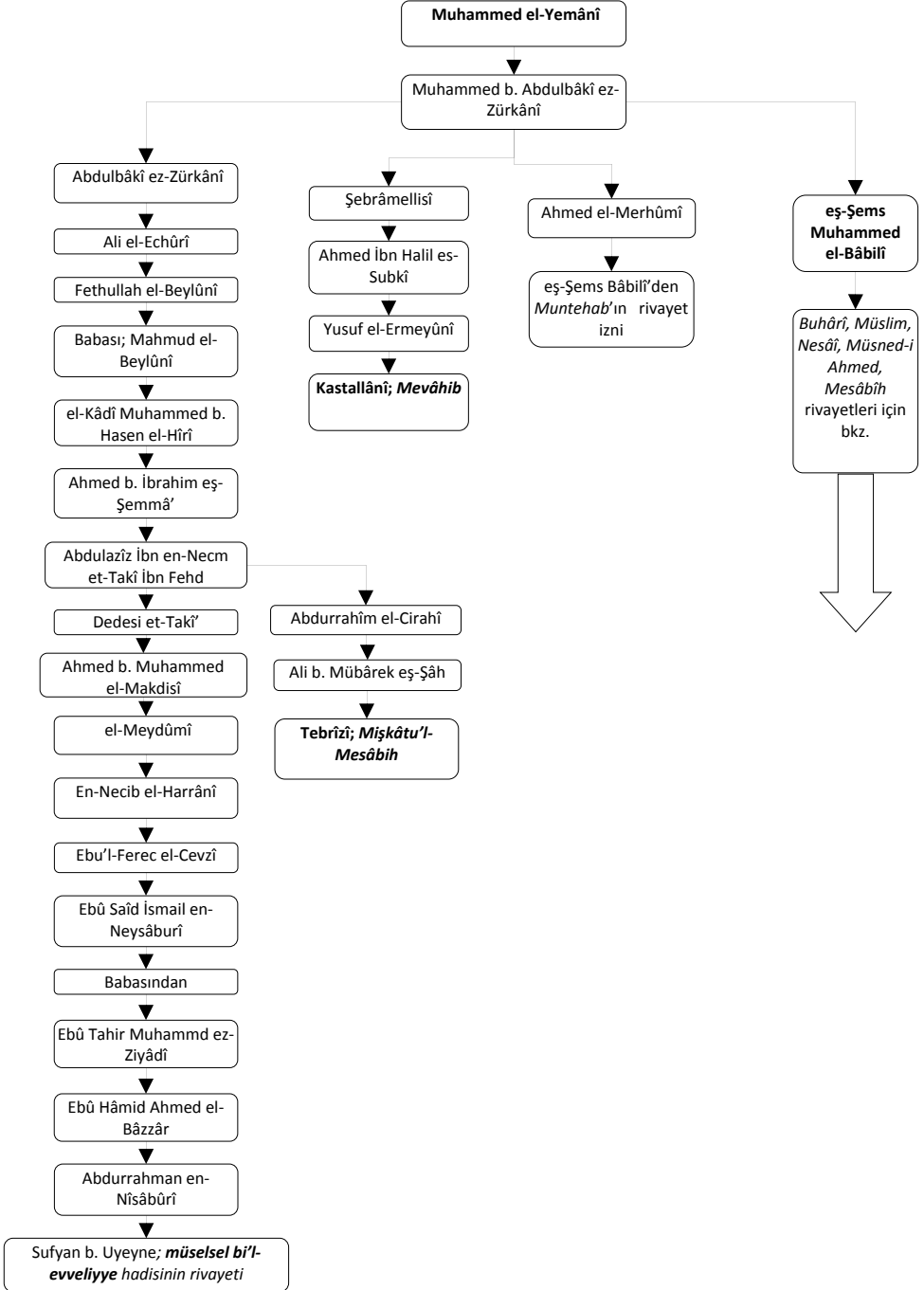
<sup>158</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 16, 19.

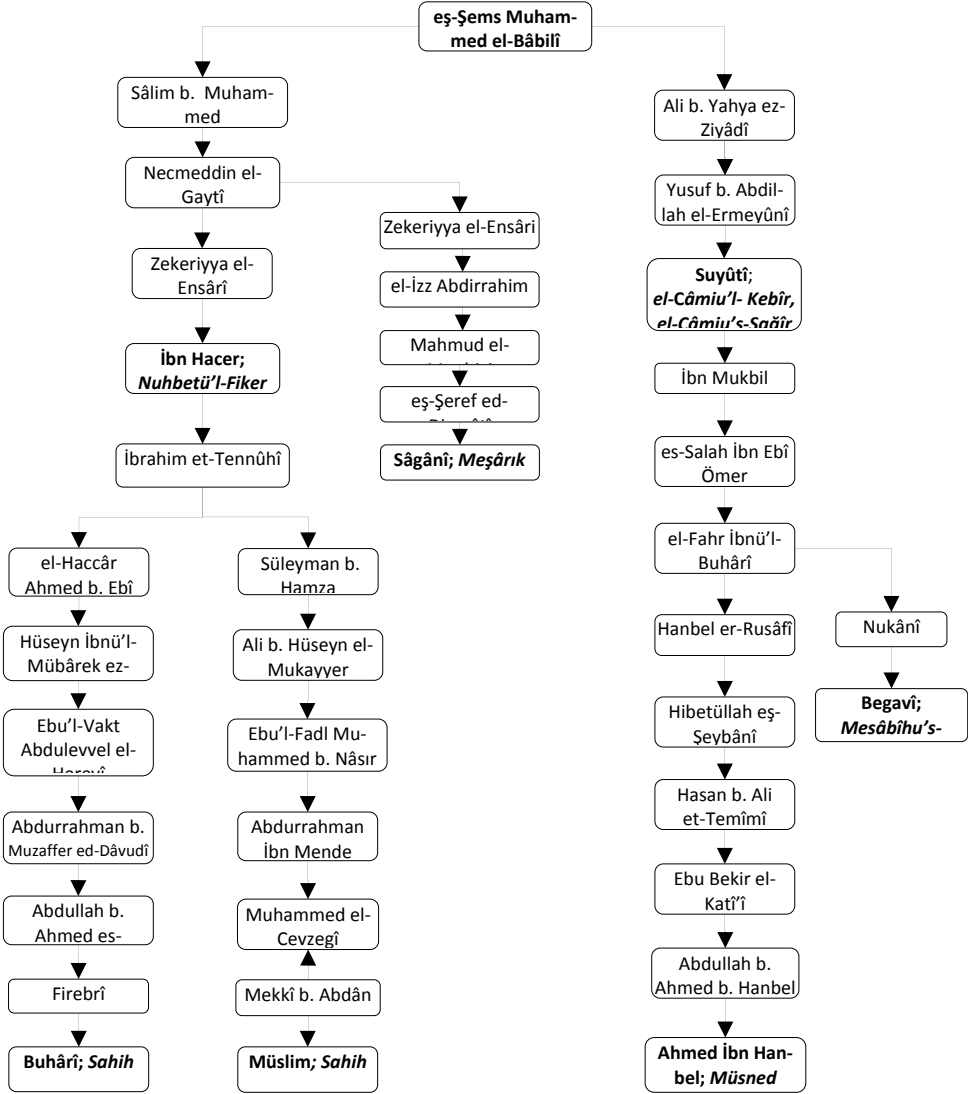
<sup>159</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 17.

<sup>160</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 35.

<sup>161</sup> Son dönem Osmanlı âlimlerinden Tavaslı Hafız Hasan Efendi ve Çarşambalı Ahmed Hamdi Efendi'nin icâzetnâmelerinde Muhammed el-Yemânî'ye ulaşan isnadlar için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 653, 708.

<sup>162</sup> İsnad için bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 10.





Şemada da görüldüğü gibi Kevserî, Muhammed el-Yemânî'den kendisine intikal eden isnad ile; *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, Ahmed İbn Hanbel (241/855)'in *Müsned*, Begavî'nin *Mesâbîhu's-Sünne*, Sâgânî'nin *Meşâriku'l-Envâr*, Hatîb et-Tebrîzî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh*, İbn Hacer (852/1448)'in *Nuhbetü'l-fiker* ve Kastallânî (923/1517)'nin *Mevâhib* adlı eserlerinin ve

müsel el bi'l-evveliyye olarak adlandırılan rahmet hadisinin rivayet hakkını elde etmiştir.<sup>163</sup>

Kevserî, yukarıdaki hadis kitaplarından başka Muhammed el-Yemânî'den kendisine ulaşan isnad ile, Şems el-Bâbilî'nin *Müntehabu'l-esânîd fî vasli'l-musannefât ve'l-eczâi ve'l-mesânîd*, İbn Hacer'in *el-Mecmau'l-müesses* ve *Mu'cemü'l-müfehres* adlı meşyeha türündeki eserlerde yer alan hadis kitaplarını da rivayet etmektedir.<sup>164</sup>

*et-Tahrîru'l-vecîz*'deki Muhammed el-Yemânî'nin isnadları, önemli hadis kitaplarının rivayet izinlerinden oluşmaktadır. Kevserî'den başka son dönem Osmanlı âlimlerinin icâzetlerinde de Muhammed el-Yemânî'ye dayanan isnadlar görülmektedir.<sup>165</sup> Muhammed el-Yemânî Mısır'da; Halil el-Lekânî, Ahmed el-Merhûmî ve Muhammed ez-Zürkânî'den aldığı icâzetleri Anadolu'ya taşımış ve bu isnadlar son döneme kadar kesikliğe uğramadan tevârüs etmiştir.

### 5. Tarsûsî Mehmed Efendi (1145/1732)

XVII. yüzyılın sonu itibarı ile Şam bölgesinin isnadlarını Anadolu'ya taşıyan âlimlerden biri de Tarsûsî Mehmed Efendi'dir. Mehmed Efendi, Tarsus'ta doğmuş ve müftü olan babası Ahmed Efendi'nin yanında ilim tahsil etmiştir.<sup>166</sup> Ayrıca Şamlı Muhammed İbn Ali el-Kâmilî (1131/1723)'den hadis icâzeti almıştır. Tarsûsî'nin kendisinden rivayet ettiği Muhammed el-Kâmilî; Ahmed İbn Muhammed el-Kuşâşî (1071/1661), Sultan el-Mezzâhî, Muhammed el-Bâbilî, Hayreddin er-Remlî, Nureddin eş-Şebrâmellisî, Abdülbâkî ez-Zürkânî (1099/1688) ve İbrahim el-Gûrânî'den icâzet almıştır.<sup>167</sup>

Tarsûsî'nin Şamlı Muhammed el-Kâmil'den aldığı hadis icâzeti, Fahrürüm Mustafa Efendi (1147/1735) yoluyla oğlu Ebû Saîd el-Hâdimî (1176/1762)'ye intikal etmiş ve Hâdimî vesilesiyle de XVIII. yüzyılın ortasında Anadolu'da yayılmıştır. Hatta Kevserî, Hâdimî'nin kendisinden icâzet isteyen kimselere rivayet izni verdiğini ve bundan dolayı Anadolu âlimlerinin çoğunluğunun Hâdimî'den icâzetli olduğunu dile getirmiştir. Kevserî, Tarsûsî'nin senedinin mutemed olduğunu, fakat Hâdimî'nin zaman zaman

<sup>163</sup> Kevserî, *Tahrîr*, 10, 11, 14.

<sup>164</sup> Kevserî, *Tahrîr*, 29.

<sup>165</sup> Bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 652-653, 708.

<sup>166</sup> Fındıklılı, İsmet, *Tekmiletü'ş-Şakaik*, s., 63.

<sup>167</sup> Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, IV, 81.



senedinin aslı yanında bulunmadan icâzet yazdığını ve onun verdiği bazı icâzetnâme nüshalarındaki isimlerde hatalar bulunduğunu belirtmiştir.<sup>168</sup>

Şamlı Muhammed el-Kâmilî'den icâzet alan Tarsûsî, Kütüb-i sitte ve bazı hadis kitaplarını İbn Hacer'in isnadları ile rivayet etmektedir. Kevserî de, bu isnadların rivayet hakkını elde etmiştir. Kevserî'den Tarsûsî'ye ulaşan senedlerin bazı tarikleri konunun girişindeki şemada gösterildi.<sup>169</sup> Tarsûsî'nin İbn Hacer'e ulaşan isnadı da şu şekildedir; *Tarsûsî Mehmed Efendi > Muhammed İbn Ali el-Kâmilî > Hayreddin er-Remlî > Ahmed İbn Muhammed Emînü'd-dîn İbn Abdî'l-Âl > babası > Zekeriyyâ el-Ensârî > İbn Hacer'in isnadları.*"<sup>170</sup>

XVII. yüzyılın sonunda Şam, Mısır ve Hicâz bölgesinin önde gelen alimlerinden Sultan el-Mezzâhî, Muhammed el-Bâbilî, Hayreddin er-Remlî, Nurreddin eş-Şebrâmelîsî, İbrahim el-Gûrânî, Muhammed İbn Abdalbâkî ez-Zürkânî ve Muhammed el-Kâmilî'nin isnadları; Osmanlı Anadolu'sunda yetişen Kara Halil, Süleyman Fâzıl ve Mehmed et-Tarsûsî ile Mısırlı Ali el-Mansûrî ve Muhammed el-Yemânî tarafından üzerinde yaşadığımız coğrafyaya taşınmıştır.

## SONUÇ

Zâhid el-Kevserî, Osmanlı'nın son döneminde 10 farklı âlimden hadis icâzeti almıştır. Onun icâzet silsileleri, XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen sürede -kendilerinden icâzet aldığı alimler hariç- 39 Osmanlı aliminin isnadlarını ihtivâ etmektedir. Bunlar arasında özellikle sebet sahibi Kara Halil, Süleyman Fâzıl, Yusuf Efendizâde, Süleyman İbn Hasan el-Girîdî ve Gümüşhânevî gibi yaşadıkları dönemde hem hadis çalışmalarında hem de sahip oldukları rivayet birikimi ile isimleri öne çıkan Osmanlı âlimleri yer almaktadır. Kevserî'nin meşyehası, kendilerinden icâzet aldığı hocaları ile beraber 49 âlimin icâzet silsilesini ihtivâ etmesi hasebiyle tek bir âlimin rivayet izinlerinden öteye geçmekte ve önceki asırlardaki âlimlerin isnadlarını ve bunların kaynağını görmemizi sağlamaktadır. Ayrıca *Huzur Dersleri*'nde yayımlanan ve bazı makalelerde incelenen icâzetnâme örneklerindeki isnadların tamamına yakınının *et-Tahrîru'l-vecîz*'deki silsileler ile aynı olması, Kevserî'nin ilmî çevreler arasında mütedâvel olan isnadları topladığını göstermektedir. Dolayısıyla, Kevserî'nin meşyehası, İstanbul ve çevresinde XVII. yüzyılın so-

<sup>168</sup> Kevserî, *Tahrîr*, s., 38.

<sup>169</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 61. Aynı isnadlar için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 684-687.

<sup>170</sup> Bkz. Kevserî, *Tahrîr*, s., 38.

nundan itibaren tevârüs eden rivayet birikiminin bir ürünü olarak değerlendirilebilir.

Kevserî'nin senedleri arasında, XVII. yüzyıldan önce Anadolu'da yaygınlık kazanmış bir isnada rastlanmamaktadır. İcâzetnâmedeki en uzun silsile, XVII. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmakta, bundan öncesi de Hicâz, Mısır ve Şam bölgesine intikal etmektedir. Bunların tarihçesi de şu şekildedir; Hicâz, Mısır ve Şam bölgesindeki isnadlar; XVII. yüzyılın ikinci yarısında beş, XVIII. yüzyılda bir, XIX. yüzyılda yedi ve XX. yüzyılda üç âlim tarafından İstanbul başta olmak üzere Konya bölgesine taşınmıştır. Ayrıca 43 toplu rivayet iznini ihtivâ eden sebet ve meşyahalardan; 9'u XVII. yüzyıl, 13'ü XVIII. yüzyıl, 14'ü XIX. yüzyıl ve 7'si de XX. yüzyılda Hicaz, Mısır ve Şam bölgesinden intikal etmiştir. Dolayısıyla, Kevserî'nin rivayet izinleri bağlamında, Osmanlı Anadolu'sundaki en köklü isnadın iki veya iki buçuk asırlık bir geçmişe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Kevserî'nin XVIII. yüzyılın sonunda İstanbul'a gelen Hibetüllah el-Bâ'î hakkında dile getirdiği "*Hibetüllah el-Ba'î, son dönemdeki Dâru'l-hilâfe ulemâsının çoğunluğunun isnadlarının merciidir*" açıklamasını dikkate alırsak, son dönem icâzetnâmelerindeki isnadların önemli bir kısmının tarih olarak XVIII. yüzyıla dayandığını söylemek durumundayız.

Kevserî'nin isnadlarının tarihçesi, Osmanlı Anadolu'sundaki ilmî muhitte rivayet geleneğinin en bâriz şekliyle tebellür etmesinin XVIII. yüzyıla rastladığını göstermektedir. Bu gelişmelerin kökenleri de, XVII. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Bu yüzyılın sonlarında kadim ilim merkezlerindeki isnadları, Kara Halil, Süleyman Fâzil ve Mısırlı Ali İbn Süleyman el-Mansûrî İstanbul'a, Mısırlı Muhammed el-Yemânî ve Tarsuslu Mehmed Efendi de Konya ve Tarsus bölgesine taşımışlardır. XVIII. yüzyılda bu âlimlerin isnadları, kendilerinden icâzet alan talebeler sayesinde Osmanlı ulemâsı arasında yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde İstanbul'a gelip vefatına kadar burada kalan Hibetüllah el-Bâ'î ile beraber rivayet geleneği bölgede daha da canlanmıştır. XIX. yüzyılda da, Şam'a giden ve Abdurrahman el-Kuzberî'den icâzet alan Şeyhülislam Muhammed Refîk Mostârî, Mısır ve Şam'dan İstanbul'a gelen Ervâdi, Alaaddin İbn Âbidîn, Ebu'l-Kâsım İbn Muhammed et-Trablûsî ve Muhammed İbn Ali et-Tunûsî, kadim ilim merkezlerinin rivayet birikimini İstanbul'a taşımışlardır.

Yine isnadların tarihçesi ile ilgili ortaya çıkan bu veriler; Zâhid el-Kevserî'nin icâzetnâmesindeki hadis musannefâtının çeşitliliğine bakarak, ilk dönemlerden itibaren Osmanlı Anadolu'sundaki rivayet geleneğinin Şam, Mısır ve Hicâz'dan geri kalmayacak düzeyde ileri olduğunu dile getirenlerin kanaatlerinin hatalı olduğunu göstermektedir. İlk olarak bu icâzetler, hadis

kitaplarının hoca-talebe ilişkisi içerisinde baştan sona okunmasını ifade etmemektedir. Zira *et-Tahrîrû'l-vecîz*'de, semâ ve arz kaydı ile sınırlı sayıda vârid olan rivayetler dışındaki hadis musannefâtı, Kevserî'nin icâzet yoluyla elde ettiği isnadlardır. İkinci olarak Kevserî'nin rivayet izni aldığı hadis kitaplarındaki çeşitlilik, aslında XV ve XVI. yüzyıllardan tevârüs eden ilmî birikiminin tezâhürü olmayıp, bilakis XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren XX. yüzyıla kadar geçen iki buçuk asırlık dönemde âlimlerin Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerindeki isnadları İstanbul özelinde Osmanlı Anadolu'suna taşınmaları neticesinde ortaya çıkmıştır.

### BİBLİYOGRAFYA

Ahışhalı, Recep, "*Ruûs*", *DİA*, XXXV, 272-273, İstanbul, 2008.

Ahmed Hayri (1966), *el-îmâm el-Kevserî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire, 1372.

Ahmed İbn Hanbel, (241/855), *Müsned*, I-VI, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985.

Akgündüz, Murat, *Osmanlı Dersiâmları*, İstanbul, 2010.

Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, I-V, İstanbul, 1996.

Âli Raşîd, Muhammed İbn Abdillâh, "el-îmâm el-Kevserî ve İshâmâtuhû fî ilmi'r-rivâyeti ve'l-isnâd", Muhittin Düzenli (ed.), *Uluslararası Düzceli M. Zâhid el-Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, s., 83-160, Düzce, 2007.

Altıkulaç, Tayyar, "*Gedikzâde*", *DİA*, XIII, 549-550, İstanbul, 1996.

Aydın, Abdullah, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, İstanbul, 2006.

\_\_\_\_ "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmîd Efendi'nin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003), 8/1-11.

Baytâr, Abdurrezzâk (1335/1917), *Hılyetü'l-Beşer fî târihi'l-karnî's-sâlişe aşar*, thk ve tlk., Muhammed Behçet el-Baytâr, I-III, Dârü'l-beyyine, 2. bs., Dimeşk, 1433/2012.

Benli, Ali, "Abdulkadir Sadreddin Efendi ve *Miftâhu Kunûzi'l-İslâm* Adlı Fehrese Türü Eserinin Tefsir Literatürüne Katkısı", Bilal Gökür v.dğr., (ed.), *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, II, 483-492, İstanbul, 2013.

Bursalı, Mehmet Tahir Efendi (1925), *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul.

Çiftçi, Mehdi, *Süleymaniye Dârülhadisi (XVI-XVII. Asırlar)*, İstanbul, 2013.

Demirer, Macit, *Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyâuddin Gümüş-hânevî (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-Ukûl Adlı Eseri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Efendioğlu, Mehmet, “Müselse”, *DİA*, XXXII, 85-86, İstanbul, 2006.

Ebû Dâvud, Süleyman İbn el-Eş'as (275/888), *es-Sünen, Mu'cemu'l-müfehres ve Tuhfetü'l-eşraf* a göre numaralandıran Heysem İbn Nizâr Temîm, 1. bs., Beyrut, 1420/1999.

Fındıklılı, İsmet Efendi (1904), *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Tekmil-etü's-Şakâik fî Hakk-ı Ehli'l-Hakaik* (nşr. Abdulkadir Özcan), V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.

Gâzî, Abdullah İbn Muhammed el-Mekkî (1946), *Nazmu'd-dürer fî ihtisâri neşri'n-nûri ve'z-zehr fî terâcimi efâdili ehli Mekke mine'l-karni'l-âşir ile'l-karni'r-râbi' aşar*, (zeyli *Nesrû'd-dürer fî tezyili nazmi'd-dürer* ile beraber) thk., Abdulmelik İbn Abdullah İbn Dehîş, 1. bs., Mekke, 1435/2014.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Abdillâh en-Nîsâbüri (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Zehebî'nin *Telhîs'i* ile beraber), I-IV, Beyrut, trs.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn İbn Ömer (1252/1836), *Sebetü İbn Âbidîn el-müsemmâ Ukûdü'l-leâlî fi'l-esânîdi'l-avâlî*, thk. Muhammed İbn İbrâhim el-Hüseyn, Dâru'l-beşâri'l-islâmiyye, 1. bs. Dimeşk, 1431/2010.

*İlmiyye Sâlnâmesi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1334.

Kandemir, M. Yaşar, “Fehrese”, *DİA* XII, 297-299, İstanbul, 1995.

Kâsımî, Muhammed Cemâleddin (1332/1914), *Tabakâtu meşâhîri'd-Dimeşkiyyîn min ehli'l-karni'r-râbi' aşar el-Hicrî*, thk., Mahmud Abdulkadir Arnavûd, Dâru'l-Beyrûtî, 1. bs., Dimeşk, 2006.

Kettânî, Abdulhay (1962), *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselalât*, I-III, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-garbi'l-islâmî, Beyrut, 1402/1982.

Kevserî, Muhammed Zâhid (1952), *İcâzetü'l-İmam Muhammed Zâhid el-Kevserî li müftî Eritriye eş-Şeyh İbn İbrahim el-Muhtâr el-Cebertî ez-Zeylaî*, haz. Muhammed Fatih Kaya, Dâru'l-Feth, 1. bs., Amman, 1430/2009.

\_\_\_\_ *İcâzetü'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî li's-Şeyh Muhammed İbrahim el-Hutanî*, haz. Muhammed İbn Abdillâh Âli Raşîd, Dâru'l-Feth, 1. bs., 1433/2012.

\_\_\_\_ *el-İmtâ' bi sîrati'l-imâmeyn el-Hasen İbn Ziyâd ve Sâhibihî Muhammed İbn Şucâ'*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire, 1948.

\_\_\_\_ *İrgâmu'l-merîd*, el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs, 1. bs., Kahire, 1421/2000.

\_\_\_\_ *et-Tahrîru'l-vecîz fimâ yebteğîhi'l-müstecîz*, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1413/1993.

Maraşlı, Yusuf, *Nesru'l-cevâhir ve'd-dürer fi ulâmâi'l-karnî'r-râbi' aşar* (İkdü'l-cevher fi ulemâi'r-rubi'l-evvel mine'l-karnî'l-hâmis aşar isimli zeyli ile beraber), I-II, Dâru'l-ma'rife, 1. bs., Beyrut, 1427/2006.

Mardin, Ebü'l-Ulâ, *Huzûr Dersleri*, (haz. İsmet Sungurbey), II-III, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1966.

Muhibbî, Muhammed Emin (1111/1699), *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karnî'l-hâdî aşar*, I-IV, el-Matbaatü'l-vehbiyye, Kahire, 1284/1867.

Murâdî, Muhammed Halil (1206/1791), *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karnî's-sânî aşar*, haz. Ekrem Hasen el-Halebî, I-IV, Dâru sâdir, 2. bs. Beyrut, 2012.

Özafşar, Mehmet Emin, "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", Hasan Celal Güzel v.dğr. (ed.), *Türkler*, XI/356-369, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.

Özcan, Abdulkadir, "*Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa*", DîA, XXVI, 263-265, Ankara, 2002.

Özcan, Tahsin, "*Ömer Hilmi Efendi*", DîA, XXXIV, 70-71, İstanbul, 2007.

Özel, Ahmet, *Hanefi Fıkıh Alimleri*, Ankara, 1990.

\_\_\_\_ "*İbn Âbidînzâde*", DîA, XIX, 293-294, İstanbul, 1999.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.

*Sebetü el-Emîr el-kebîr*, haz. Muhammed İbrahim el-Hüseyn, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1. bs., Beyrut, 1430/2009.

Şeyhî, Mehmed Efendi (1144/1731), *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekâyiü'l-Fudalâ*, (nşr. Abdulkadir Özcan), III-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.

Taşköprülü, Ahmed İbn Mustafa, (968/1561), *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dersâadet, İstanbul, trs.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ, (279/892), *Sünen*, I-V, thk. ve tlk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, trs.

Tobay, Ahmet, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadis Şerhçiliğindeki Yeri* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Zâhid Kevserî", DîA, XLIV, 77-80, İstanbul, 2013.

Yücel, Ahmet, "Rudânî", DîA, XXXV, 184-185, İstanbul, 2008.

Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâi mine'l-Arabi ve'l-muste'ribîne ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn Beyrut, 2002.

### تاريخ الأسانيد في إجازات زاهد الكوثري في منطقة الأناضول العثمانية

زاهد الكوثري في فترة إقامته في مصر ما بين عام 1922م إلى 1952م ألف كتباً عن إجازات مشايخه له وبمعنى آخر فهرساً اسمه "التحرير الوجيز فيما يتبعه المستجيز"، وعرف في هذا الكتيب سلاسل الروايات وحياة بعض العلماء من مشايخه ومن هم في سلاسل الإسناد. وهذا الكتيب غني بمحتوى كبير يحتوي على معلومات كثيرة لأسماء أساتذة الكوثري وإجازاتهم وأسانيدهم، لأن مشيخة الكوثري احتوت على معلومات مهمة لسلاسل الروايات ومنابعها وتاريخها التي انتشرت بين العلماء العثمانيين في منطقة استانبول وما حولها في أواخر العهد العثماني. وفي هذا العمل سيبحث تاريخ الأسانيد في إجازات الكوثري ضمن منطقة الأناضول واستانبول، ويتوصل إلى قناعة أنه : أهذه الروايات ممتدة ومتجدرة من نهاية الدولة العثمانية إلى فترة بدايات الدولة العثمانية أم لا؟

الكلمات المفتاحية: الكوثري، الإجازة، الإسناد، الدراسات الحديثة العثمانية.

# PSİKOLOJİK TEFSİR

**Ferruh KAHRAMAN**

Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arab Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ferruh.kahraman@deu.edu.tr

## ÖZET

Psikolojik tefsirin tarihi çok yenidir. Bununla birlikte psikoloji alanında yapılan Kur'ânî çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Psikolojik tefsire artan bu ilgi ve bu alanda çoğalan eser sayısına rağmen mezkur alanın metodolojisi hakkında yeterince çalışma yoktur. Psikolojik tefsir alanındaki çalışmalar tecrübe olmaktan ziyade, konulu-bilimsel tefsir grubuna girmektedir. Bu çalışma genel tefsir kurallarını ve psikolojik tefsir alanında yapılan çalışmaları göz önünde bulundurarak bir psikolojik tefsir usulü ele almaya çalışmaktadır. Ayrıca, psikolojik tefsirin tanımı, konusu, gerekliliği ve eksik yönleri hakkında bilgiler vermekte; en sonda da Kur'ân'dan bazı örnekler üzerinde durmaktadır. Bu çeşit tefsirlerin yazılması günümüzde bir ihtiyaç haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, tefsir, psikoloji, yöntem, konulu, bilimsel tefsir

## PSYCHOLOGICAL TAFSEER

A psychological tafseer of Quran has not been wholly written yet. Until now, the studies concerning psychological tafseer would be regarded as topical-scientific tafseer. The history of that kind of tafseer is very much new. However, day after day, the number of Quranic studies in the field of psychology increases. While the interest and number are going up, there is no so much studies concerning the methodology. The present study addresses the methodology of psychological tafseer by regarding the general tafseer rules and the studies in the field of psychological tafseer. This article covers the definition, subject and essentiality of psychological tafseer and then gives some verses in the Quran. Thus, editing this kind of tafseer studies became inevitable.

Key Words: Qur'an, tafseer, psychology, methodology, topical-scientific tafseer

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, tarih boyunca değişik açılardan ve farklı konulara ağırlık verilerek tefsir edilmiş lakin onun müstakil olarak psikolojik tefsiri, bugüne kadar hiç yapılmamıştır. Son dönem müfessirlerden Seyyid Kutub, İbn Aşûr ve Mevdûdî, tefsirlerinde nispeten psikolojik tahlillere yer vermiş iseler de, Kur'ân-ı Kerîm'in bir bütün olarak psikolojik tefsiri henüz gerçekleştiril-

memiştir. Kelâmî, fikhî ve tasavvûfî tefsîrler gibi psikolojik tefsîrlerin de yapılması, çok önemli bir meseledir ve Kur'ân'ın bir mu'cizesi olarak da değerlendirilebilir. Zira, Kur'ân-ı Kerîm'de bir mesele değişik yerlerde tekrar tekrar ele alınır ve farklı malzemelerle ifade edilir. Bu tekrarlar ve aralarındaki ince farklılıklar arasında bazı hikmetler vardır. Kur'ân-ı Kerîm tarih boyunca yaşamış değişik şahıs ve kavimlerin fitratlarını ele alırken birbiriyle örtüşen ve ayrılan karakterlerine de vurgu yapmaktadır. Anlatılan olayların tarihî sebeplerini ve tarih felsefesini bilmek, milletleri karakterleriyle tanımak, kavimlerin bedeviyetten medeniyete ulaşma yolculuğunda hangi peygamberlerle hangi devreyi yaşadıklarını görmek ve netice olarak da Hz. Muhammed'e (s.a.s) kadar geçen devreleri bir bir gözden geçirmek suretiyle Kur'ân'da anlatılan hâdiselerin kahramanlarını tahlil etmek, insanı ve onun oluşturduğu toplumu anlama yönünde çok farklı ufuklar açacaktır.

Allah insanı yaratandır. İnsanı yaratması hasebiyle yine onu en güzel tanıyan ve tanıtan O olacaktır. Ademoğlunun mahiyetine bir kısım duygu, his ve latifeler bizzat Allah tarafından konulmuş/şifrelenmiştir. Allah, Kur'ân'ın pek çok âyetinde kâinatı nasıl ele almışsa insanı da bu şekilde ele almıştır. Bu itibarla da insanın içi ve dışı genel hatlarıyla Kur'ân'da mevcuttur denebilir. Psikoloji, insanı belli ölçüde ele alıp onu değerlendirse de pozitif ilimlerin içine düştüğü kısırlığa girerek çıkmaza düşmektedir. İnsanın, kendisini bütün hususiyetleriyle izah ve şerh edebilmesi için başta Kur'ân olmak üzere mevcut ilahî kitaplara müracaat etmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Makalede öncelikle psikolojik tefsîrin yerinin bütüncül olarak görülebilmesi için kısaca başta Seyyid Kutub, İbn Aşûr, Mevdûdî ve diğer müfessirler olmak üzere tefsîrlerdeki psikolojik analizlerden örnekler sunulmuştur.

## 1. Psikolojik Tefsîr

Psikoloji, Latince psyche/rûh ve logos/bilgi kelimelerinden oluşmakta olup rûh bilimi anlamına gelmektedir. (Ancak bu rûhu, dinî ve felsefî anlamdan ziyade insanın algıları, düşüncesi, zekâ, duygu ve davranış gibi zihin veya beyin işlevleri olarak algılamak gerekir.) Psikolojinin, bilim olarak tekâmülünü tamamlama sürecinde pek çok tanımı yapılmıştır. Meseleye bazı psikologlar sadece zihin açısından bazıları da gözlenebilen davranışlar açısından yaklaşmıştır. Meselâ, William James, (ö.1910) "Psikoloji, rûhsal hayatı inceleyen bir bilimdir"<sup>1</sup> diye tanımlarken John Watson da (ö.1956) "Gözlenebi-

<sup>1</sup> James, William, *The Prenciples of Psychology*, Cosimo Classic Inc., New York 2007, s. 1.



len davranışların bilimsel incelemesi”<sup>2</sup> olarak tarif etmiştir. Günümüzde ise bu parçacı tanımlar birleştirilerek psikoloji, “insanın zihni süreçlerini ve davranışlarını, davranışların altında yatan temel nedenleri akademik ve uygulamalı olarak inceleyen bilim” olarak tanımlanmaktadır<sup>3</sup>.

Psikoloji alanında ilk eserlerin verilmeye başlandığı yıllarda bu branşa “İlmü’r-rûh”, daha sonra “İlmü’n-nefs”, “Psikoloji” ve “Modern Psikoloji” tabirleri kullanılmıştır. Günümüzde bunlar içerisinden daha çok “Psikoloji” kelimesi tercih edilmektedir. Arapçada ise başlangıcından günümüze “İlmü’n-nefs” terkihi kullanılmıştır. Bununla birlikte “İlmü’n-nefs” ifadesi tefsîr araştırmalarında daha çok “İlmü’n-nefs fî’l-Kur’ân” kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır.

Tefsîrde psikolojik çalışma gayretlerinin tarihi yeni değildir. Bunun tarihi psikoloji tarihi kadar eskidir denilse yeridir. Meselâ Elmalılı, Kur’ân ilimleriyle ilgili çalışmalarda psikolojiye de yer verilmesi gerektiğini düşünür. Kur’ân âyetlerinin psikolojik yönünün bulunduğunu bu açıdan ilahi hitabın insan merkezli de yorumlanması gerektiğini anlatmak için “fakîhu’n-nefs veya marifetü’n-nefs” ifadelerini kullanır<sup>4</sup>.

Psikolojik tefsîr, müfessirin âyetlere psikolojik açıdan yaklaşımındaki psikolojik tahlilleri ortaya çıkarma çalışmalarıdır. Psikolojik Tefsîr, Kur’ân’da insanı, onun duygu, düşünce ve davranışlarını psikolojik yönden değerlendirmeyi, ilahî hitapdaki psikolojik yönlerin ortaya çıkarılması, ondaki ilke ve temel esasların insanlara uygulanabilirliği ve dininin sunduğu her şeyin insan fitratına uygunluğunu konu alan yeni bir tefsîr çeşididir.

### 1.1. Psikolojik Tefsîrin Konusu

Kur’ân’ın ana konularını başlıca dört esasta ele alabiliriz. Bunlar Allah, peygamber, ahiret inancının yanında ibadet ve adalettir. Bazı müellifler ise Kur’ân’ın, ana konularını “insan”, ulûhiyet, kâinat, âhiret, peygamberlik, ibadetler ve toplumsal düzen olarak sıralamışlardır<sup>5</sup>. Böyle olmakla birlikte Yüce Allah’ın muhatabı ve hedefi insandır.

<sup>2</sup> Watson, John, *Psychological Review*, “Psychological As The Behaviorist Views It”, Washington, sayı 20, s. 158.

<sup>3</sup> Plotnik, Rodtabei, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yay., İstanbul 2009, s. 4.

<sup>4</sup> İbrahim Gürses, “Elmalılı Tefsîri’nde İnsan ve Davranışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2001, s. 163.

<sup>5</sup> Demirci, Muhsin, *Kur’ân’ın Ana Konuları*, Marmara Üniversitesi İlah. Vakfı Yay., İstanbul 2008, s. 22; Cevdet Said, *Değişim Rüzgârları*, çev. Muzaffer Marangozolu, Pınar Yay., İstanbul 2005, s. 102.

Kur'ân'a bakıldığında iki türlü insan portresinin olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki genel, potansiyel/fitrî olan insandır. İkincisi ise, bu fitrî özelliklerini eğitim ve çevre faktörünün etkisiyle şekillendirdiği bir kişilik olarak karşımıza çıkan yani ikinci fitratıyla insandır<sup>6</sup>. Kur'ân değişik vesilelerle hem genel olarak hem de kişilik olarak insandan bahseder. Kur'ân'da insanı konu alan pek çok âyette, genel hatlarıyla onun yaratılış sürecinden, ruhî ve psikolojik durumundan, insanî yapının değişen ve değişmeyen yönlerinden ve bunun sonucunda ortaya çıkan makbul ve mezmum kişiliklerden bahsedilir<sup>7</sup>.

Vahyin ana gayesi ve muhatabı olması münasebetiyle insan, Kur'ân'da çokça zikredilmiş ve maddî-manevî boyutlarıyla genişçe ele alınmıştır. İnsanın mahiyeti ve kişiliği, insanın Yaratana ve yaratılanlara karşı konumu ve insanın âlem ile münasebetleri gibi konular detaylı bir şekilde işlenmiştir. Kur'ân, psikolojinin ilgi alanı olan birçok insan davranışına ve bunların sonuçlarına bünyesinde yer verir. Kur'ân'da insan; yaratılış ve tabiatı, zaaf ve kabiliyetleri, taşıdığı değer ve gayeleri açısından ele alınır. Farklı bağlamlarda âyetler; insanın fitrî özelliklerini, gelişimini, alışkanlıklarını, sosyal rollerini, inançlarını, dinî ve ahlâkî tutumlarını, davranışlarını ortaya koyar ve tasvir eder<sup>8</sup>.

Kur'ân, pek çok âyette insanın tabiatı ve karakteri ile ilgili betimlemeler yaparken kişilik psikolojisi ile ilgili ifadeler kullanmıştır. Bunlara ilaveten Kur'ân'da insanın psikolojik halleri, insanın gelişme evreleri, insan tipolojileri gibi farklı alanlarda bir hayli açıklamalar vardır<sup>9</sup>. Ancak Kur'ân, insanı ilk önce iman ve küfür bağlamında değerlendirdiği için onda iman ve inkâr psikolojisini görmek daha kolaydır. Hatta Fâtîha'dan sonraki ilk sûre olan Bakara bu temel psikoloji tahlilleri ile başlamaktadır<sup>10</sup>. Bu ana konuya ilaveten, vahiy, ilham, rüya, sosyal kaygıların insanlar üzerindeki etkileri, dini tebliğlere karşı insanların direnme ve mantikî savunma mekanizmaları geliştirmeleri, gurup ve toplum psikolojisi gibi pek çok konuda Kur'ân'da malumatlar

<sup>6</sup> Kahraman, Ferruh, *Kur'ân'da Karakter Tasviri*, Tıbyan Yay., İzmir 2014, s. 389.

<sup>7</sup> Şanver, Mehmet, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'ân'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: I, Bursa 2001, s. 137.

<sup>8</sup> Kırca, Celâl, *Kur'ân ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 22; Sert, Hüseyin Emin, *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2003, s. 14; Yılmaz, Hasan, "Kur'ân'da Her Konu ve Bilgi Var mı? –Genel Bir Bakış–" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006, s. 199-200; Çiçek, Halil 20. *Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İstanbul 1996, s. 52; Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'ân'ın Psikolojik Tefsiri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, sa. 1, Malatya 2011, s. 4.

<sup>9</sup> Bkz. Kahraman, *Kur'ân'da Karakter Tasviri*, s. 103.

<sup>10</sup> Bkz. Bakara, 2/1-20.

bulunmaktadır<sup>11</sup>. Bu bilgilere sadece klasik tefsîr yöntemiyle değil de psikolojik açıdan da yaklaşmak gerekmektedir. Psikolojik müktesebatı kullanmanın yukarıda zikredilen konularla ilgili âyetleri anlamada faydalı olacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla psikoloji ilminin alanına giren konulardan bahseden âyetler hatta bütün Kur'ân psikolojik tefsîrin inceleme konusu ve alanını oluşturur.

Psikolojik tefsîr; insan ruhunun pozitif bilimler tarafından ortaya konulan somut davranışlarını inceler. Dolayısıyla bu konuda ilk akla gelen davranışlar, peygamberlerin dinî davetleri, kavmiyle girdiği diyaloglar, itikâdî münakaşalar ile Kur'ân'ın vicdanları ve kalpleri eğitmede, toplumları sapkın davranışlardan uzaklaştırarak tevhid inancını yerleştirmede güttüğü psikolojik yol ve yöntemlerdir.

## 1.2 Psikolojik Tefsîrin Kur'ânî Temelleri

Kur'ân'da insan psikolojisini konu edinen bazı âyetler vardır. İnsanın yaratıcısı olması hasebiyle onu en iyi tanıyan varlık Allah'tır. Bu nedenle Allah Kur'ân'da, insanın mahiyet ve psikolojisi hakkında bilgi verip insanın kendi rûhî yapısı hakkında bilgi sahibi olmasını, kendi ruh dünyasını gözlemesini ve öğrenmesini tavsiye etmektedir. Psikoloji ise insanı objektif bir şekilde bir nesne gibi ele almaya çalışmakta ve insanın rûh dünyasını çözme uğraşı vermektedir. İnsanı tanıma çalışması içinde olan Kur'ân ve psikoloji arasındaki fark birisinin ilahî/yaratıcı diğerinin de yaratılan bakış açısıyla olmasıdır. Obje ise aynıdır. Kur'ân'daki psikolojik hakikatler, insanlara kim oldukları noktasında rehberlik ederek, beşerî bilimler konusunda insana fikir vererek ve ihtilafa düşüldüğü durumlarda da hakem vazifesi görerek doğruyu göstermektedir.

Kur'ân'da açıklanan psikolojik hakikatlerle, psikologların ulaştığı olduğu bilgilerde farklılık var ise bu bilim adamlarının meseleye bütüncül yaklaşamamalarından kaynaklanır. İnsan beşer olarak bir yandan diğer canlılarla müşterek özellik taşıırken manevî olarak da melekî özellikler taşır. Kur'ân'da olduğu gibi insana daima geniş çerçeveden bakmak gerekir<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 24; Yılmaz, Ali, "Kur'ân'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 20, Erzurum 2003, s. 95; Köse, Ayhan, *Türkiye'de Psikoloji ve Din Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2008, s. 53; Kahraman, *Kur'ân'da Karakter Tasviri*, s. 366.

<sup>12</sup> Meselâ, Freud ve Sartre gibi psikologlar insanın mana yönünü göremeyerek insanı sadece cinsel arzu peşinde koşan bir hayvan bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. Hatta bunlar daha da ileri giderek bir bebeğin bile emmesini cinsellikle yorumlamışlardır.

Yoksa insan maddi hazlarının peşinde koşan diğer canlılarla aynı kefeye konulmuş olur. Kur'ân'daki psikolojik malumatlar, beşerî psikoloji için bir rehber vazifesi görmektedir. Beşeri psikolojinin usul ve metotları da Kur'ân'daki psikolojik hakikatleri anlamada önemli ilmî verilerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de psikolojik tefsîre işaret eden pek çok âyet vardır. Bunlardan ilki En'âm sûresinde geçmektedir. Yüce Allah mezkûr âyette şöyle buyurmaktadır: ﴿ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ “...Yaş ve kuru hiç bir şey yoktur ki açık, net bir kitapta bulunmasın”<sup>13</sup>. Yüce Allah kitabında her şeyden bahsederek hem icaz yönüne vurgu yaparak peygamberin doğruluğunu ispat etmiş hem de ilim kapısını aralayarak insanlığı ufkunu açmıştır.

Bir başka âyette ise şöyle buyrulur: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُمْ ﴾ “Evet, Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz; ta ki Kur'ân'ın, Allah tarafından gelen gerçeğin ta kendisi olduğu onlar tarafından da iyice anlaşılacak. Rabbinin her şeye şahid olması yetmez mi?”<sup>14</sup>. İnsanoglu, tarih boyunca nesnel bilimsel delil ve metotlarla varlığını araştırdığı gibi, kendi nefsinin, derununu ve melekî yönünü de aynı şekilde araştırmalıdır. Âyetteki ifadeyle enfusî deliller, tıp ve psikolojinin, afâkî deliller de diğer ilimlerin konusunu oluşturmaktadır. Kur'ân'a göre insanı ve psikolojisini araştırmanın en önemli amacı, kişiyi ilâhî hakikatlere ulaştırmasıdır. Yani âyette insanın rabbine ulaşmasında insanın mahiyeti, kainatın mahiyetine muadil olarak kullanılmıştır. Kur'ân'da, Allah'ın varlığının delillerinin kainat ve insan üzerine yapılacak çalışmalarla ortaya çıkacağına, ve muhatapların bu sayede Allah'ın varlığını ve büyüklüğünü daha iyi anlayacaklarına işaret edilmiştir<sup>15</sup>.

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ “ Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada, gerek kendi öz varlıklarında göstereceğiz”<sup>16</sup>. Âyetin bu ifadesinde görüldüğü gibi insanın harici dünyası ve kendisi “âyetlerimiz” olarak nitelenmiştir. Kur'ân'ın kainattaki olayları ve insanın rûhî dünyasını “âyet” olarak isimlendirmesinde büyük hikmetler vardır. Allah'ın âyetleri; hem Kur'ân'ın bizzat kendinde, “âfâk”ta/kainatta ve “enfüs”te/insanın kendisinde açığa çıkar. Kur'ân'da bu âyetler, tevhîd hakikatinin yerleşmesi için anlatılır. Kelâmî âyetler, içermekte olduğu hakikatleri insanların zihinlerine sözlü

<sup>13</sup> En'âm 6/59. Benzer ve yakın ifadeler için bkz. 6,38; 16,89; 39,63; 42,12; 10,61; 11,6; KM, Mezmurlar 39,16; Vahiy 5,1.

<sup>14</sup> Fussilet 41/53.

<sup>15</sup> Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul 1991, s. 25; Çamdibi, H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, Marmara Üniversitesi İlah. Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 12.

<sup>16</sup> Fussilet 41/53.

olarak; kevnî âyetler, müşahhas birer ilâhî tecelli olarak; enfüsî âyetler de insanın fiziksel ve zihinsel yapısı, bâtinî melekeleri ve kalbiyle Allah'ı işaret eder. Bu hakikatten yola çıkarak İslâm âlimleri, kevnî âyetlerle kelâmî âyetleri birbirinden farklı görseller de nihâî tahlilde birbirinin tamamlayıcısı olarak değerlendirmişlerdir. Bu âlimler, hem Kur'ân'ın cüzlerinin, hem kainattaki varlık ve hâdiselerin hem de insanın ve onda cereyan eden hâdiselerin âyet olduğunu kabul edip, büyük bir yaratıcıya işaret ettiğini belirtmişlerdir<sup>17</sup>.

Kur'ân, insana aklî ve mantıkî delillerle hitap eder. Bu delilleri de afâkî ve enfüsî yollarla gösterir. İnsanın dikkatini de bu delillerle çekip kendisini tanıması istenir. Çünkü afâkî ve enfüsî deliller insanları hidâyete, imana ve ihsan şuuruna götürür. Kainatın ve nefsin varlığı insanı inanç yönünde güçlü bir şekilde etkilemektedir. Bu nedenle Allah insanı bu iki varlık üzerine düşünmeye teşvik etmiştir<sup>18</sup>.

Yine mezkûr âyette, ﴿سَنُرِيهِمْ﴾ “onlara göstereceğiz”<sup>19</sup> buyrulmaktadır. Bu ifadeye göre gösterilecek şeylerin gelecekte olacağından bahsedilmektedir. Bu da zamanın ilerlemesiyle, ilim ve teknolojinin gelişmesiyle beraber insanın hem iç âleminde hem de dış âlemde yeni keşifler olacağına ve bu keşiflerle Kur'ân'ın ve bildirdiği hakikatlerin daha iyi anlaşılacağına işaret etmektedir. Kur'ân içerdiği ilmî hakikatler bakımından da mucizedir. Zaman göstermiştir ki, gün geçtikçe o daha iyi anlaşılmiş ve anlaşılmaktadır<sup>20</sup>.

Psikoloji ilmine ve insanın iç dünyası üzerine çalışmalar yapılmasını bildiren bir âyette de şöyle buyrulmaktadır:

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ “Kesin inanmak isteyenler için yeryüzünde birçok deliller vardır. Bizzat kendi varlıklarınızda da böyle deliller vardır. Hâla görmeyecek misiniz?”<sup>21</sup>.

Bu âyetlerde Yüce Allah, Kendi varlığına, birliğine, kudretine, yalnız Kendi'sine ibadet edilmesi gerektiğine ve ahiretin hak olduğuna dair

<sup>17</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, s. 205-206; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealleri Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 2009, s. 61; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul, tsz., s. 176.

<sup>18</sup> Şarâvî, Muhammed Mütevelli, *Kur'ân Mucizesi*, çev. M. Sait Şimşek, Esra Yay., Konya 1993, s. 229; Eren, Cüneyt, “Kur'ân-ı Kerim'in İcâz Çeşitleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 46/3, Ankara 2010, s. 137.

<sup>19</sup> Fussilet 41/53.

<sup>20</sup> Zindanî, Abdulmecid, *Kur'ân'da İlmî Mucizeler*, çev. Resul Tosun, Kayhan Yay., İstanbul tsz, s. 113-114; Zindanî, Abdulmecid, *Kur'ân ve Kâinat Âyetleri Işığında Tevhid*, çev. Abdulhadi Timurtaş, Nida Yay. İstanbul 2009, s. 79.

<sup>21</sup> Zâriyât 50/20-21.

arz'da/dış dünyada ve enfüs'de/insanların maddî-manevî yapılarında deliller vardır. Bunlar, ibretle düşünen kişilerin görebileceği ve anlayabileceği işaretlerdir. "Enfüs" delili, insanların, en güzel şekilde ve muazzam echizeyle donatılmasıdır. İnsanın bu muazzam içyapısı psikolojinin alanına girmektedir.

Yüce Allah, her varlıkta mükemmel bir sistem kurmuştur fakat insanın ki ise bunların hepsinin fevkindedir. İnsanın bir sperminden oluşması, sonra dünyaya gelip yaşamını devam ettirmesi harika bir sanat eseridir. İnsanın nefes alma, yaşamak için gıdalara ihtiyaç duyma, metabolik ihtiyaçlarını karşılama, hastalıklara karşı mukavemet gösterme ve uyku ile yeniden canlılık kazanma gibi özellikleri hep Allah'ın varlığı için birer delildir. Kendisine diğer varlıklardan ayrı olarak akıl, düşünce, şuur, mantık, bellek, irade, eğitim, duygu, kabullenme gibi diğer canlılarda olmayan pek çok psikolojik hasse verilmiştir. Bunun yanında Allah, ona görmek için göz; duymak için kulak; koku almak için burun; dokunmayı hissetme için de deri gibi duyu ve duyguları vererek insanın bu maddi-manevî hasletlerle bilgi sahibi olmasına imkan tanımıştır. Yine ona en ayırıcı özelliklerden biri olan konuşma, dil yeteneği ve diğer insanlarla iletişim becerisi vermiştir. Daha da önemlisi insana diğer canlılar gibi ilahi sevke göre değil de iradesine göre hareket etmeye ve kendi şahsiyetini oluşturması için olanak verilmiştir<sup>22</sup>.

Ancak bu tür âyetlerden faydalanmak, onlar üzerinde tefekkür etmek ile mümkündür. Allah'ın yaratma kudretine ve öldükten sonra diriltmeye gücü yettiğine dair dersler çıkarmaları için insanlardan, bu sayılan kanıtlara ibret nazarıyla bakmalarını istemiştir<sup>23</sup>.

### 1.3 Psikolojik Tefsîrin Tarihçesi

Psikolojik tefsîr, Kur'ân'da insandan ve özelliklerinden bahseden âyetleri psikoloji bilimin verilerini de göz önünde bulundurarak anlamaya çalışma ameliyesidir. Kur'ân'da insan psikolojisine dair bilgilerin son yüz yılda ortaya çıktığı veya fark edilmeye başlandığını söylemek, daha önceki asırlarda âyetlerin psikolojik tahlillerine hiç yer verilmediğini söylemek yanlış olur. Tefsîrin oluşum döneminden günümüze kadar müfessirler, insanın psikolojik yanını konu alan ve psikolojik konuları içeren âyetleri, belli ölçüde kendi

<sup>22</sup> es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut tsz., III, 252.

<sup>23</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed ibn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1993, XVII, 28; en-Nesefî, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1996, IV, 269; Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, Beyrut 1994, VI, 344; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1998, IX/, 87; es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, III, 252-253.

bilgi ve dönemlerinin anlayışına göre açıklamaya çalışmışlardır. Kur'ân'ı baştan sona teczî olarak açıklayan tefsîrlere bakıldığında bazı psikolojik malumatlara rastlamak mümkündür<sup>24</sup>. Psikoloji ilmi teşekkül etmediği için bu bilgiler sadece genel yorumlar olarak kalmış, ayrı bir bakış açısıyla değerlendirilmemiştir. Belki de psikolojik bakış açısı bilinmediği için bu açıklamalar dikkat çekmemiştir. Psikolojik tefsîrin başlangıcını, ilk tefsîrlere kadar kabaca götürsek de bunları mutlak manada psikolojik tefsîr olarak değerlendirmek biraz zordur.

Tefsîr tarihinde, Müslüman âlimlerin Kur'ân'a dayalı psikolojik tahlilleri daha çok tasavvuf ve ahlâk gibi ilim dalları içinde yer almaktadır. Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu insan ve onun davranışları İslâm ahlâkçıları tarafından eserlerinde belli ölçüde işlenmiştir<sup>25</sup>. Diğer yandan psikolojik tefsîre önem veren diğer bir ilim de tasavvuftur. Tasavvuf ilminin konu ve gayesine bakıldığında merkezinde insan bulunur ve onun kamil mertebeye ulaşması hedeflenir. İnsanı kamil noktaya taşıyabilmek için onun kişilik yapısının, rûhsal gelişim ve tecrübelerinin ve kişilik süreçlerinin çok iyi bilinmesi gerekir. Mutasavvıflar, Kur'ân ve hadîs perspektifinde insan psikolojisi üzerinde fazlaca durarak bu konuda geniş açıklamalar yapmışlardır. Dolayısıyla bu açıklamaları, psikolojik tefsîr örnekleri arasında saymak mümkündür<sup>26</sup>.

Tasavvufî tefsîrlerde her ne kadar psikolojik tahliller ve tecrübeler yer alsada da mutlak manada "Psikolojik tefsîr" in yeni bir tefsîr çeşidi olduğunda şüphe duyulmamalıdır. Çünkü psikolojik tefsîr tasavvufî tefsîr ve geleneksel tefsîrlerden oldukça farklıdır. O, diğerlerinden farklı olarak doğrudan Kur'ân'daki insanı ve insan psikolojisiyle ilgili âyetleri ele alır. İnanc, ahlâk ve metafizik tasavvurlarla ilgili mesajların psikolojik boyutlarına daha yakından ve detaylı bir şekilde ve bütüncül bir anlayışla yaklaşma eğilimi gösterir<sup>27</sup>.

Psikoloji ilminin gelişimini tamamlamasından sonra bazı müellifler âyetlere bu ilmin verileri ile yaklaşıp yorumlamaya başlamışlardır. Bu yorumlar klasik tasavvufî modelden oldukça farklıdır<sup>28</sup>. Bu çalışmaları, tasavvuf

<sup>24</sup> Geniş bilgi için bkz. Şen, Asiye, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İnsanın Psikolojik Yapısı (Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Tefsîri Çerçevesinde)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2003; Gürses, İbrahim, *"Elmalılı Tefsîrinde Psikoloji Konuları"* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1990.

<sup>25</sup> Hayati Hökelekli, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, Dem Yay., İstanbul 2009, s. 11-13; Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, s. 22.

<sup>26</sup> Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 268-269.

<sup>27</sup> Kasapoğlu, "Kur'ân'ın Psikolojik Tefsîri", s. 7.

<sup>28</sup> Son dönem psikolojik alanda yapılan çalışmaların listesi için bkz. Kasapoğlu, "Kur'ân'ın Psikolojik Tefsîri", s. 9-11.

ve ahlak eserlerinden ayırmak gerekir. Çünkü bu çalışmalar son asırda meydana gelen bilimsel gelişmelere paralel olarak gerçekleşmiştir. Bu çalışmalardan biri, savunmacı bir refleksle İslâm psikolojisini oluşturma çalışmasıdır. Bu araştırmalar, psikolojinin mevcut muktesebatını, Kur'ân ve hadîs ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Bu metot ilk olarak Abdulvehhâb Hamûde, Muhammed Osman Necâti ve Adnan Şerif tarafından denenmiştir<sup>29</sup>. İkinci bir çalışma, Kur'ân kıssalarını psikolojik açıdan ele alarak psikolojik tahliller ve tipolojiler ortaya koyma gayretidir<sup>30</sup>.

Psikolojik tahilleri, son dönem bazı konulu, edebi tefsîr müelliflerinin eserlerinde yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Ülkemizde bilimsel tefsîrle öne çıkan Celal Kırca da psikoloji alanına giren veya psikolojik yönü bulunan âyetleri özellikle ele almış ve incelemiştir<sup>31</sup>. Cemâl Mâdî tefsîrinde sinir sistemi, genel insan psikolojisi ve rûh sağlığı konuları üzerinde durur. Ona göre psikoloji ilmi göz ardı edilmemeli; insanın gelişimi, eğitimi ve bazı rûhî hastalıkların tedavisinde ondan istifade edilmelidir<sup>32</sup>. Emin el-Hûlî de, belâğatla psikoloji ilmi arasındaki ilişkiye vurgu yapıp, psikolojik tefsîrin önemine dikkat çekmektedir<sup>33</sup>. “İnsan”, Kur'ân'ın ana konularından birisi olduğuna göre insanı ve insanı psikolojik yönden ele alan âyetlerin topluca değerlendirilmesi hem psikolojik tefsîr, hem de konulu tefsîr alanına girmektedir. Dolayısıyla son dönem telif edilen eserlerde bu birlikteliği görmek mümkündür.

## 2. Psikolojik Tefsîrde Yöntem

Psikoloji ilminin gelişmesiyle beraber “Psikolojik tefsîr” ifadesi sık sık gündeme gelmiş; bazı araştırmacılar bu yönde de tefsîr yazılması gerektiğini vurgulamışlardır. Her bir ilmî ameliyenin usul ve yöntemi olduğu gibi Kur'ân'a psikolojik yaklaşımın da belli usul ve kaideleri olmalıdır. Bu yüzden bu alanın nasıl olacağı ve ne gibi yöntemler uygulanacağı konusunda bazı teklifler olmuştur. Hatta bu alanda konulu eser veren bazı müellifler de izlemiş oldukları yöntem ve metotlar hakkında bilgiler vermişlerdir. Gerek önceki müelliflerin bu konudaki yazılarından gerekse eserlerinde takip ettik-

<sup>29</sup> el-Ânî, Nizâr, *el-İslâm ve İlmu'n-nefs*, Mektebu't-tevzî' fi'l-âlemi'l-Arabî, Beyrut 2008, s. 16, 77.

<sup>30</sup> Çiçek, Halil, *20. Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İstanbul 1996, s. 51.

<sup>31</sup> Kırca, Celâl, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul 1989, s. 253-311.

<sup>32</sup> Cemal Mâdî, Ebu'l-Azâim, *el-Kur'ân ve's-sıhhatü'n-nefsiyye*, Kahire 1994, s. 3, 5.

<sup>33</sup> Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metot*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 91.



leri metotlar karşılaştırılarak psikolojik tefsîrde yöntemle ilgili bazı bilgilere ulaşmak ve bu konuda bir usûl oluşturmak pekâlâ mümkündür.

Öncelikle Psikolojik Tefsîr alanda çalışma yapacak bir kişinin tefsîr usûlü ve Kur'ân ilimlerini çok iyi bilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda bu söz konusu ilimlerin Arap dili gibi ön şartı olan bazı ilim dallarında da yeterince mütehasıs olması gerekir. Çünkü psikolojik bakış açısı ancak bu alt yapının üzerine bina edilebilir, psikoloji sahasındaki çalışmalar, İslâmî bakış açısına bu sayede kavuşabilir<sup>34</sup>. Kur'ân'a yaklaşımlarda sosyal bilimlerin ağırlığı hakim olup tefsîr usûlü kuralları ihmal edildiğinde esas sonuca ulaşamayacaktır. Dolayısıyla ilahî hitabın satır aralarından çıkarılabilecek psikolojik tahliller ancak Kur'ânî bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde doğru anlaşılabilir. İnsanoğlunu anlamada psikolojik kuramlardan azamî istifade etsek de nihâî tahlilde ana kaynaklarımız Kur'ân ve hadîs olmalıdır. Müslüman araştırmacılar insana tek taraflı yaklaşmayı; hem Kur'ân ve hadîs gibi dini ilimlerle hem de psikoloji sosyoloji gibi ladini ilimlerle onu çözümlenmeye çalışmalıdır<sup>35</sup>.

Ulûmu'l-Kur'ân müellifleri, amacına uygun bir tefsîrin yapılabilmesi için müfessirin pek çok ilim hakkında bilgi sahibi olmasını bazı ilimlerde ise daha da derinleşmiş olmasını ister. Bu ilimler arasında pek çok müsbet ilim de vardır. Bir tefsîrin ağırlığını hangi alan oluşturuyorsa o alanda daha da mütehasıs olunmalıdır. Tabi ki mesele psikolojik tefsîr olunca sosyoloji, psikoloji, eğitim bilimlerinin konuları, tarihi, metodolojisi, nazariyeleri, problemleri ve insanlığa hizmet ve faydaları kapsamlı olarak bilinmelidir. Yeniden İslâmî psikoloji kurmak yerine modern psikolojinin eksiklikleri tamamlanmalı, hataları düzeltilmeli ve Kur'ân ve hadîsin sunduğu ilahî malumatlar psikolojiye kazandırılmalıdır<sup>36</sup>.

Kur'ân, insanın nefis boyutunu inceleyip onda cereyan eden rûhî ve psikolojik yönlere telmihte bulunur. Bu telmihter de sadece Kur'ân kültürü ve Arapça bilgisiyle çözümlenemez. Bu çözümlenmeleri yapabilmek için iyi seviyede psikoloji eğitimini almak gerekmektedir. Kur'ân araştırmacılarının yapacağı en önemli iş ona hangi açıdan yaklaşmak istiyorsa o alanın uzmanı

<sup>34</sup> el-Ânî, *el-İslâm ve ilmu'n-nefs*, s. 98.

<sup>35</sup> Sâni, Hasan Muhammed "*İlmü'n-nefsi'l-İslâm: Beyne'l-İlmi ve'd-dîn*", *Mecelletü külliyyeti't-terbiye: et-Terbiyetü ve ilmu'n-nefs*, sayı: 17/2, Kâhire 1993; el-Ânî, *el-İslâm ve ilmu'n-Nefs*, s. 97.

<sup>36</sup> Ateş, Süleyman, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*, Emel Matbaası, Ankara 1971, s. 205; Aygün, Abdullah, "*Şâtibi'nin Kur'ân'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsîr Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme*", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sayı: 7, 2007, s. 166; Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 17-18; el-Ânî, *el-İslâm ve ilmu'n-nefs*, s. 97.

olmalıdır. Ancak böyle olursa Kur'ân okumalarında yeni bakış açıları ve yeni anlam ufuklarına ulaşılabilir. Bunun olması mümkün değilse en azından disiplinler arası müşterek çalışmalar yapılabilir<sup>37</sup>.

Modern psikolojinin verilerinden faydalanmanın yanında, İslâm kültürünün psikoloji birikiminin klasik kaynaklarını ihmal etmek doğru olmaz. İslâm felsefecilerinin insan tasavvurlarını, yine tasavvuf ve İslâm ahlâkı disiplinlerinin insana dair telâkkilerini göz önünde bulundurmak gerekir.

Psikoloji ilminin insana yaklaşımında bazı eksiklikler göze çarpmaktadır. Bazı batılı psikologlar insana sadece somut bir varlık olarak yaklaşmışlar, onun mânâ yönünü göz ardı etmişlerdir. Bu hakikat görülmeli, modern psikolojinin eksiklikleri dile getirilmelidir. Psikoloji adına ortaya konan her şey Kur'ân ve hadîs süzgecinden geçirilmeli varsa hata ve eksiklikler giderilmeye çalışılmalıdır. Sadece batılı psikologların görüşlerine de bağlı kalınmayıp yeni ve farklı şeyler söylemek için gayret sarf edilmelidir. Araştırmacı daima kendi deneyim, tecrübe ve gözlemlerinden faydalanmalıdır<sup>38</sup>.

Ayrıca Kur'ân'ın belağat, edebiyat ve icaz yönlerini ihmal etmeyip bu alanlarla iç içe olunmalıdır<sup>39</sup>. Zira mezkur ilimler doğrudan insan ve onun iç dünyasına hitap etmektedir. Diğer yandan İslâm psikolojisi alanında ele alınmış klasik ve modern eserleri, çok iyi tanımak ve bilmek gerekir ki yeni düşünceler bunlar üzerine bina edilsin. Bazı tasavvufî tefsîrler olmak üzere bazı ahlâkî eserler de bu konuda vazgeçilmez kaynaklardır.

### 3. Psikolojik Tefsîrde Amaçlar

Kur'ân-ı Kerîm'de tekrarların veya tekrara yakın ifadelerin varlığı dikkat çekmektedir. Bu âyetlere dikkatlice bakıldığında aslında bunlarda konum, bağlam ve mevzu farklılığı görülmektedir. Aslında her bir tekrarda Allah başka şeyler murad etmektedir. Malum olduğu üzere Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok tarihi olay anlatılır. Aslında Yüce Allah bunlarla bizim günlük hayatta karşılaşacağımız şahıs ve toplum tiplerini sunmaktadır. Zaman ve mekan değişse de insanî özelliklerin bir kısmı daima baki kalmaktadır. Kur'ân kıssaları, bir yandan kadîm kavim ve milletlerin özellik ve karakterle-

<sup>37</sup> Bayraklı, Bayraktar, "Kur'ân ve Eğitim", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları - I Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İstanbul, 2000, s. 64-65, 67; Seber, Abdulkerim, "Konulu Tefsîr Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 30, 2009, s. 161.

<sup>38</sup> Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler* s. 17.

<sup>39</sup> Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, s. 20-21.

rini anlatılırken; aslında bir yandan da günümüz insan ve toplumundan bahsetmektedir. Bu kıssalarda anlatılan olayların tarihî sebeplerini ve felsefesini bilmek, geçmiş milletlerin karakterini anlamak, kavimlerin ilkelikten medenî seviyeye nasıl geldiğini ve peygamberlerin bu noktada katkı ve fonksiyonlarını bilmek, Kur'ân'da anlatılan hâdiselerin kahramanlarını tahlil etmek, insanoğlunu tanıma noktasında çok farklı ufuklar açacaktır.

### 3.1 Kur'ân'dan Daha Fazla Bilgi Elde Etme İsteği

Psikolojik tefsîr, Kur'ân tetkikine uyumlu olmasından dolayı hem geleneksel tefsîr ameliyesine kolayca eklenilebilecek bir yapıda olup, hem de pek çok yeni bilgiler üretme imkanına sahiptir. Küçük bir alem olarak yaratılan ve psikolojik tecrübeleri yoğun ve sık yaşayan insanoğlunu genel ve üst perdeden sunulan psikolojik bakış açısından mahrum yorumlar tatmin etmeyecektir<sup>40</sup>.

Psikolojik özellikler taşıyan âyetler eskiden olduğu gibi genel bir bakış açısıyla değil de psikologlar tarafından veya bu bakış açısıyla müfessirler tarafından psikolojik bir anlama metoduyla tefsîr edildiğinde, bazı âyetlerin daha iyi anlaşılacağı bir gerçektir. Psikoloji ve insan psikolojisi konusunda yeterliliği olan bir müfessirin âyetlerdeki bazı incelik ve nüansları kavrayıp yeni anlam ufuklarına ulaşması mümkün olacaktır. Böylece son iki asırdır tüm dünyada popüler olmuş bir bilimin yöntemleriyle Kur'ân'ın maksadı çağdaş zihinlere nüfûz edecektir. Psikolojik bakış açısı tarihin herhangi bir dönemiyle ilintili olarak verilen bilgileri bugüne ve geleceğe taşıyabilecek ve kullanılabilir hale getirecektir.

### 3.2 İnsanı Kur'ân Bakış Açısıyla Tanımak

Kur'ân, Yüce Allah tarafından insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak için gönderilmiştir. Psikoloji bilimi de insanı tanıma ve onun mutluluğunu sağlama yolunda; ayrıca ruhî rahatsızlıkların tedavisi sonucunda elde edilen bilgilerin derlenmesiyle gelişmiştir. Dolayısıyla amaç ve yaklaşımları farklı olsa da Kur'ân ve psikolojinin ana konusu "insan ve davranışları"dır. Batıda psikolojik teoriler ortaya konulduktan sonra bu teorilerden bazıları İslâm'ın ruhuna ters olarak görülmüştür. Psikoloji bilimi tarafından ortaya konulan bu teoriler Müslümanlar tarafından hoş karşılanmamış ve pek çok ilim adamı Kur'ân'ın bu konulara bakış açısını merak etmiş ve anti-tez oluşturmak sadedinde harekete geçmişlerdir. Daha önceki dönemlerde

<sup>40</sup> el-Hûlî, *Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metot*, s. 21.

merak ve araştırma konusu olmayan bazı mevzular, incelemeye alınmıştır. Bunun neticesinde Kur'ân'ın insan psikolojisine ve davranışlarına dair bakış açısını ortaya koyan konulu tefsîr usulüyle bazı çalışmalar yapılmıştır<sup>41</sup>.

İnsanı yoktan var eden Yüce Allah, kitabında insana insanı tanıtmış, ne olduğunu anlatmıştır. İnsanın madde ve ruhtan yaratıldığını bildiren Kur'ân-ı Kerîm'de onun özellikleri daima ikili bir yapı içerisinde değerlendirilmiştir. Kur'ân'da insan, değişik yönleriyle anlatılmaktadır. Bunlardan ilki insanın yaratılma devrelerini anlatan âyetlerdir. Sonra onun yaratılış gayesinden bahsedilir. Her insanın farklı fitratta yaratılmakla beraber insanların Yüce Allah'ın muradı istikametinde ikinci fitratlarını/kişiliklerini oluşturması istenir. Bu istenirken de umumî ve bazı tarihî tipler model olarak sunulur<sup>42</sup>.

Psikoloji biliminin verileri günümüzde hayatın her alanında kullanılmaktadır. Tebliğ ve irşad kitabı olan Kur'ân'ın öğretilerini müslümanlara ve hedef kitlelere ulaştırabilmek için psikolojik malumatların kullanılmasının yanında insanla ilgili açıklamaların farklı bir bakış açısıyla gözden geçirilmesi gerekir. Kur'ân'ın sadece psikolojik merkezli bir okuması henüz günümüze kadar gerçekleşmemiştir.

### 3.3 Kur'ân'ın İ'câzına Psikolojik Bir Yaklaşım Kazandırmak

Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisi de onun insan rûhuna hitap etmesi ve insanın bütün ihtiyaçlarını karşılmasıdır. Onun muhtevası başlı başına bir mucizedir. Kur'ân'a psikolojik olarak yaklaşmak özellikle de psikolojiyle doğrudan alakalı âyetlerin açıklanması, bunların insan fitratıyla uyumunun gösterilmesi, hatta insan hakkında mevcut psikoloji biliminden daha fazla şeyler söylemesi onun i'câz yönüne katkı sağlayacaktır.

Kur'ân, insanı bütün yönleriyle el alır. Çünkü insanı yaratan Yüce Allah olduğu için onun en iyi bilen de yine O'dur. Yüce Allah pek çok âyette insanın gizli açık nasıl bir mahiyete sahip olduğunu ifade ederken bazen de model/istendik ve problemlî/istenmedik tiplerden de bahseder. Kur'ân'ın bu ölçüde insandan ve kişiliklerden, insanın potansiyel olarak sahip olduğu iyi

<sup>41</sup> Kırcı, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, s. 255; Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsîr'e Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 94; Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsîr Araştırmalarında Konulu Tefsîr Metodu*, Şûrâ Yay., İstanbul, 2001, s. 105.

<sup>42</sup> Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdlar*, s. 15; Arvası, S. Ahmed, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Yay., İstanbul, tsz., s. 51-52; Şanver, Mehmet, *Kur'ân'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yay., İstanbul 2001, s. 44; Mehmetoğlu, Yurdagül, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, Rağbet Yay., İstanbul 2001, s. 126; Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, s. 23.

ve kötü kuvvelerden, daha sonra bu letâifini iradeyle harmanlayarak şekillendirip iyi ve kötü karakterleri oluşturmasından bahsetmesi, onun mu'cizü'l-beyân olmasına işaret eder. Tarih boyunca belâğat ile insan rûhu arasında bir ilişki kurulmuştur. Bu ilişki psikoloji ilminin gelişmesinden sonra daha da önem kazanmıştır. Dolayısıyla yapılan psikolojik tefsîrler bu boşluğu doldurarak bu alana büyük katkılar sağlayacaktır<sup>43</sup>. Şüphesiz insan rûhu ile güzel konuşma arasında sıkı bir bağlantı vardır. Diğer sanatlar gibi edebiyat da insanın ve insan rûhunun bir neticesidir. Kur'ân da aşkın bir edebî bir metin olduğuna göre ondaki edebiyat, edebî tasvir ve anlatımlar psikoloji için vazgeçilmezdir.

Kur'ân, insanı ve mahiyetini anlattığı gibi tarih boyunca yaşamış değişik kişilikleri de örnek verir. Bunlar bazen peygamberler gibi ideal tip olurken bazen de İblis ve Firavun gibi istenilmeyen inkarcı tipler de olabilir. Böylece kadîm şahsiyet ve toplumlar insanın zihninde somut bir şekilde canlandığı gibi günümüzde karşılaştığımız ve beraber yaşadığımız insanları tanımadada da bize yardımcı olur. Böylece bizler hem kadîm kişiliklerle onların devamı ve temsilcisi olan çağdaş izdüşümlerini anlamış oluruz. Bu tipler Kur'ân'ın o, engin anlatım üslubu içerisinde canlı ve müşahhas birer temsildir<sup>44</sup>.

Psikoloji biliminin insanla ilgili verilerini inceleyenler benzer bilgilerin hatta daha da fazlasının Kur'ân'da mündemiç olduğunu görecektir. Kur'ân'ı sadece edebî yönüyle mucize sanmak yanlıştır. Aynı zamanda onun, insanı ele alması ve değerlendirmesi psikoloji tarafından onaylanıp kabul görmesi de icaz yönlerindedir<sup>45</sup>.

### 3.4 Kur'ân'a Yeni Bir Bakış Açısı Kazandırmak

Kur'ân'ın âyetlerinin bir kısmı muhkem bir kısmı da müteşabihtir. Muhkem âyetlerin anlamı açık olup herhangi şüpheye ihtiyaç duymayanlardır. Müteşabih âyetler ise çok yönlü anlam içeriğine sahip olduğu için zaman ve mekana göre yeni anlam ve manâ kazanmaları mümkündür. Tefsîrin teşekkülünden sonra da yeni gelişmelere göre Kur'ân'a yaklaşımlar ve akımlar çıkmıştır. Meselâ ilmî, edebî, konulu ve ictimâî tefsîrler son dönemin eğilimleridir. Madem psikoloji de yeni teşekkül etmiş popüler bir bilim dalı, bu bilmin de verilerinin Kur'ân'a bakışta kullanılması elzemdir. Psikoloji alanının-

<sup>43</sup> el-Hûlî, *Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metot*, s. 21; Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, s. 21.

<sup>44</sup> Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 57; el-Hûlî, *Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metot*, s. 21; Aydın, *Kur'ân'da İnsan Psikolojisi*, s. 21.

<sup>45</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-şurûk, Kahire 1997, III, 1785-1786.

da kariyer yapan ve bu alana ilgi duyan bilim adamlarının Kur'ân'a bu açıdan yaklaşarak yeniden tefsîr etmelerinde bir sakınca olmasa gerektir. Böylece Kur'ân tahlillerinde klasik tefsîr müktesebatının yanında psikolojik yorumların da olması bu alana yeni bakış açısı kazandıracaktır. Kur'ân'ın psikolojik açıdan incelenmesi sadece Müslümanların ufkunu geliştirip onlara yeni bir bakış açısı sunmakla kalmayacak; aynı zamanda dünyanın neresinde olursa olsun modern psikolojiye de yardımcı olacaktır. Böylece beşerî gayretlerin yanında ilahî tasvirlerle insan daha iyi anlaşılacaktır<sup>46</sup>. Meselâ, son zamanlarda kişilik ve ahlâkın biyolojik temellerinin üzerinde sıkça durulmaktadır. Eğer bu alanda ilerleme kaydedilirse Kur'ân'daki psikolojik anlatımların daha da iyi anlaşılacağı ifade edilmektedir<sup>47</sup>.

Batı, ortaya koydukları birtakım psikoloji kuramlarını geliştirdikten sonra bu ilmin verilerini kendi toplumlarına yararlı olması yönünde kullanmıştır. Hatta bu verileri kendi amaçları doğrultusunda başta Müslümanlar olmak üzere diğer toplumlar üzerinde de uygulamak istemişlerdir. Batılılar bu bilgiler neticesinde eğitim-öğretimin temellerini kendi yöntemlerine uygun bir şekilde atmışlar ve bu sahada Müslüman toplumları da yönlendirmek istemişlerdir. İslam coğrafyasının ilim adamları da psikolojinin bu müktesebatından istifade ederek yeni prensipler ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun yapılması da o kadar kolay bir iş değildir. Çünkü bu hem psikoloji ilminde hem de islâmî ilimlerde derin bir bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir<sup>48</sup>.

İslâm'ın insana bakış açısını değerlendirmek için modern psikolojinin verilerine Kur'ân ve sünnet perspektifinden yaklaşmak gerekecektir. Çünkü İslâm insanı sadece beşerî bir canlı olarak ele almamakta bazen ona melekler üstü makamlar tevdi etmekte, insanî melekelerini de kullanmayanlar hayvanların en aşağısı olarak kabul edilmektedir. Batıda kendi metodolojilerine göre bunca psikolojik çalışma yapılırken Müslümanlar kendi manevî dinamiklerini de kullanamayıp kendi psikolojilerini geliştiremezlerse kendi toplumlarının psikolojik ihtiyaçlarını karşılayamadıkları gibi gençlerini de İslami olmayan görüşlerin ellerine teslim edeceklerdir. Diğer yandan da Kur'ân geleneksel metotla tefsîr edilmeye devam edecek asrın isteklerini

<sup>46</sup> Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'ân'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İstanbul 1996, s. 5; Cengil, Muhammer, *Kur'ân-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Bir Açıdan Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1996, s. 1.

<sup>47</sup> Tarhan, Nevzat, "Modern Psikoloji ve Din", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3, İstanbul 2006, s. 541

<sup>48</sup> Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem*, çev. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 35-36.

tatmin etmeyecektir. Müslümanlar arasında yeniden bir heyecan ve merak uyandırabilmek müntesiplerin Kur'ân'a ve İslâma ilgilerini artırabilmek için psikolojik tefsîr büyük fonksiyonlar icra edecektir. Aynı zamanda dine ilginin az olduğu son asırlarda dine karşı bir ilgi uyandıracaktır.

### 3.5 Kişilik Eğitiminde Bazı Faydalar Elde Etmek

Kur'ân, insanın zihinsel olarak gelişmesini ve geniş bir ufka sahip olmasını ister. Aynı zamanda insanın dengeli ve uyumlu bir kişiliğe sahip olması konusunda ona bazı tavsiyelerde bulunur. İnsanın fert ve toplum olarak her iki cihanda mutlu olmasını amaçlar. Kur'ân, insanın ve toplumun mutlu ve huzurlu olmasının yollarını göstermiştir, bunu gösterirken de onun ruhuna hitap etmiştir. İnsanın maddi yapısının yanı sıra manevî yönüne ağırlık veren Kur'ân, ona imani, ameli ve fikri alanda işine yarayacak pek çok psikolojik argumanlar kullanmıştır.

Kur'ân'da, sıklıkla insanın kendisi üzerinde düşünmesi ve kendisinden ibret alması istenir. Kur'ân'da insanın manevî yönü için kullanılan "nefs" kelimesi ondaki temayül, güdüler ve isteklerin tümünü kapsar. Bu kavramla psikolojinin konusu olan, insanın ruhsal yapısı, arzu, yöneliş, his, hafıza, zekâ, şuur ve irade gibi duygular da ifade edilebilir. Kur'ân, psikoloji ilminin birer konusu olan "Allah", "İnsan" ve "kainat" ilişkisi bağlamı üzerinde sıklıkla durur. Tabii ki Kur'ân'da modern bağlamdaki psikolojiyi aramak mantıksızdır. Onun üslup bütünlüğü içerisinde; insanı ve onun kişiliğini araştıran ilimler için bolca malzeme vardır. Bu da genellikle insan nefsi ve kevnî kanunlar bütünlüğü içerisinde anlatılır<sup>49</sup>. Kur'ân kainat ve kainatta cereyan eden hâdiseleri anlatırken insanın irşat edilmesini amaçlar. Kur'ân mesajlarında, bir yandan insanı malumat sahibi yaparken diğer yandan da onun kişilik ve karakterinin iyi yönde gelişmesini amaçlar. Bundan dolayı Kur'ân'da itikâdî, amelî ve ahlâkî yönlendirmeler ön plandadır ve bunlar da psikolojik bir etki ve üslupla anlatılmıştır. Kur'ân yorumcusu, bu gerçeği göz ardı etmeden psikolojik, kevnî ve ahlâkî ibareleri doğru bir şekilde anlayıp bunları, bir bütünlük içerisinde dengeli bir şekilde değerlendirmelidir<sup>50</sup>.

Kur'ân, öncelikle insanın maddî-manevî yapısı hakkında insanda yaratılıştan var olan bazı ortak özellikler, eğilimler ve güdüler hakkında bilgiler

<sup>49</sup> Afif A. Tabbâra, *İlmin Işığında İslâmiyet*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul 1977, s. 294; Abdulfettah Tabbâra, *Kur'ân ve Modern İlim*, çev. Celal Yıldırım, Uysal Kitabevi, Konya, tsz, s. 243; Muhammed Gazali, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, Sor Yay., Ankara, 1993, s. 40, 276-277.

<sup>50</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 66-67.

verir. İnsanı önce inanç grupları sonra da istendik ve istenmedik kişilikleri bazen genel tipllemeyle bazen de belli şahısları örnek vererek anlatır. Kur'ân'ın hedefi fitrî potansiyel kabiliyetlerle yaratılmış insanın iyi yönlerini geliştirmesi kötü yönlerine de ket vurmasıdır. Kur'ân, insanları tabîî süreç içerisinde psikolojik esaslar ve eğitsel ilkeler çerçevesinde terbiye ettiği söylenebilir. Kur'ân'ın eğitim ve öğretim yönteminde dikkat çeken en önemli özellik; izlemiş olduğu metot ve koymuş olduğu kurallarda insanın psikolojik yapısını daima göz önünde bulundurmuş olmasıdır<sup>51</sup>. Zira yirmi üç yıl gibi uzun bir süreçte nazil olması da buna işaret eder.

Kur'ân'ın, insanı maddî ve manevî yapısıyla, fizikî ve ruhî ihtiyaçlarıyla, zihni ve kalbiyle, kabiliyet ve zaaflarıyla birlikte bir bütün olarak ele alması, insanın kendisini tanımasında yetenek, alaka, tutum, davranış, olumlu ve olumsuz yönlerini öğrenmesinde yardımcı olur. Kur'ân'da bunlar, her ferdin kendisine bahşedilen kabiliyet ve yetenekleri en güzel şekilde kullanmasını sağlamak için anlatılmaktadır. Kur'ân eğitiminin amacı, fitrata müdahale etmeden her ferdi kendi yetenek ve kabiliyetleri nispetinde insanı istenilen bir seviyeye yükseltmektir. İnsana, kendi kişiliğini oluşturarak, gerçekleştirecek diğer insan ve varlıklarla ahenk içerisinde yaşamasının yollarını gösterir. Diğer varlıkların aksine insan maddî ve manevî gelişimi için zahir-batın her yönden yetiştirilmeye ihtiyaç vardır. Bir insanın hedeflenen bir gelişim gerçekleştirilebilmesi için aklî, hissî ve amelî olarak eğitilmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın da ana hedefleri bunlardır demek yanlış olmasa gerekir<sup>52</sup>.

### 3.6 Kur'ân'daki Bazı Hikmetlerin Anlaşılmasına Yardımcı Olmak

Yüce Allah'ın her şeyi belli bir hikmet ve gayeye göre yapan anlamında "Hakîm" ismi ve hikmet sıfatı vardır. O yüzden kutsal kitabında o hikmetle konuşmuştur. Hikmetle konuştuğu için de dininin emir ve nehiyelerinde pek çok hikmetler vardır. İslâm dininin en önemli kaynağının Kur'ân olması ondaki gaye ve hikmetlerin önemini daha da artırmaktadır. Bu kaynağın bildirdiği, emir ve nehiyeler ile diğer bütün ifadelerin insanın psikolojik ihtiyaç ve yapısı esas alınmış, bu amacın gerçekleştirilmesinin yolları belirtilmiştir<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000, s. 25; Gülçür, Musa Kâzım, *Kur'ân'da Karakter Eğitimi*, Işık Yay., İzmir 1994, s. VIII; Şanver, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'ân'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", s. 137.

<sup>52</sup> Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 19-20, 635; Koç, Ahmet, *Kur'ân'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 71-72.

<sup>53</sup> Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007, s. 18.



Kur'ân'ın mesajını tam anlamıyla anlamak için onun muhatabı olan insan ve onun iç dünyasının da iyi bir şekilde anlaşılması gerekir. Nuzülünden günümüze kadar adı konulmasa da belli ölçüde müfessirler bu önemi kavramışlar tefsirlerinde o dönemi tatmin edecek kadar psikolojik tahlillere yer vermişlerdir. İnsanı yaratan Yüce Allah, onun her iki dünyada da huzur ve mutluluğunun kaynağının ne olduğunu herkesten daha fazla bilmektedir ki ona göre hitapta bulunmuştur. Dolayısıyla psikoloji bilimi, Müslümanların başta Kur'ân olmak üzere bütün dinî metinleri daha iyi anlamalarına, anlatılanı daha iyi bir şekilde temsil etmelerine ve muhataba göre de tebliğ ve irşat etmelerine büyük faydalar sağlayabilir<sup>54</sup>.

Kısaca ifade edilmesi gerekirse Psikolojik bakış açısıyla bakıldığında Kur'ân'ın başından sonuna kadar insanın ruh dünyasına hitap ettiği görülecektir. Bu sadece anlam olarak değil lafız olarak da öyledir. Çağımızda her alanda başarı için kullanılan psikoloji ilmi verileri Kur'ân araştırmalarında da kullanılmalı Müslümanlar bu verilerden istifade etmelidir.

### 3.7 Modern Psikolojiye Katkı Sağlamak

Kur'ân psikolojisi ve tefsiriyle ilgili çalışmaların ortaya çıkması psikolojinin bir bilim olarak teşekkülünden sonradır. Bir nevi psikoloji ilmi psikolojik tefsirin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmalar da doğal olarak modern psikoloji ilminin verilerinden istifade etmek zorundadır. Bu karşılaştırmalı çalışma modern psikoloji ile İslâm'ın insan tasavvurunun örtüşen ve çelişen yönlerinin belirlenmesine katkı sağlar. Böylece Kur'ân modern psikolojinin verilerinden faydalanmak isteyen Müslüman bireylere, bu veriler karşısında seçici davranma, dinin temel ilkeleriyle çelişmeme imkânı sunar<sup>55</sup>.

Modern psikolojinin eksiklerinin en önemlisi insana bir açıdan ve parçacı olarak yaklaşmasıdır. -Son zamanlar eklektik bakış açısı önem kazansa da- Dolayısıyla bu görüşlerin hepsi göz önünde bulundurulmadan ve değerlendirilmeden hatta üzerine de Kur'ânî bakış açısı olmadan insanı anlamaya çalışmak eksik ve yanlış olacaktır. Meselâ, Freud ve Sartre gibi psikologlar insanın manâ yönünü göz ardı ederek, insanı sadece cinsel arzu peşinde koşan bir hayvana benzetmişler ve bu bakış açısıyla değerlendirmişlerdir.

<sup>54</sup> el-Kardavi, Yusuf, *Müslümanın Temel Kültürü*, çev. Mehmet Ali Seraceddin, Risale Yay., İstanbul 2007, s. 116; Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yay., Ankara 2003, s. 34; Ay, Mehmet Emin, *Din Eğitimi Mükâfat ve Ceza*, Nil Yay., İzmir 1994, s. 57; Bkz. Ardoğan, Recep, *Kur'ân ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Kitapları, Ankara 1998, s. 9; Aydın, *Kur'ân'da Psikolojik İnkna*, s. 20, 22.

<sup>55</sup> Kasapoğlu, "Kur'ân'ın Psikolojik Tefsiri", s. 22.

Hatta daha da ileri giderek bir bebeğin emmesini bile cinsel yorumlarla izah etmişlerdir<sup>56</sup>.

#### 4. Psikolojik Tefsîre Yöneltilen Eleştiriler

Psikolojik tefsîrin metodolojisini oluştururken karşılaşılan en önemli soru, bu ilme ağırlığını koyan alanın hangisi olacağıdır. Psikolojik tefsîr yapılırken ağırlık noktasını psikoloji mi yoksa tefsîr mi oluşturacak? Bu soruya ancak çalışmanın metot ve işlenişine göre cevap vermek mümkün olacaktır. Psikolojik tefsîr alanında yapılan çalışmalara bakıldığında bazılarının tefsîr bazılarının da din psikolojisiyle alakalı olduğu görülür. Bazı çalışmaları ise herhangi bir alana koymak çok zordur. Yani her iki alana da girebilir. Psikolojik tefsîr külliyyatı hakkında bir liste hazırlayan Kasapoğlu'nun böyle bir ayırma gitmediği görülmektedir<sup>57</sup>.

Diğer yandan psikoloji ilminin insana yaklaşımına yapılan bazı önemli eleştiriler vardır. O da psikologlar ile Kur'ân'ın insana bakış açısından kaynaklanmaktadır. Kur'ân'daki kişilik, madde ve manâ bütünlüğüdür. Oysaki psikologların ekserisi, insanın bedensel (biyolojik) özelliklerini inceler, rûhsal yönünü ise soyut olduğu için fazla değerlendirmek istemezler veya görmezden gelirler ya da bu yönünün tezahürleriyle ilgilenirler. Psikoloji ilminin bu sıkıntısı daha çok pozitif bilimlere sıkı sıkıya bağlı kalıp araştırmalarda rasyonel ve deneysel metot kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu gerçeği psikanalist Erich Fromm da fark etmiş ve şöyle demiştir; "İlk zamanlar, insan rûhunun etüdünü kendisine araştırma alanı olarak seçen ve insanın mutluluğunu merkeze alan psikoloji, tamamen bir kenara itilmiştir. Akademik anlamdaki psikoloji bilimi, tabiat bilimlerinin ölçü ve metotlarıyla insanı anlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla rûhî konular dışındaki bütün olumsuzluklar tedavi edilmeye çalışılmakta, şuurun, değer yargılarının, iyilik ve kötülüğün gereksiz metafizik meseleler olduğu düşünülmektedir"<sup>58</sup>.

Psikolojik tefsir çağın bir ihtiyacı olarak konulu bir tefsîr olarak ortaya çıkmıştır. Yukarıda da ifade edildiği gibi henüz diğer tefsîr çeşitleri arasında psikolojik tefsîr örneğini tam olarak görememekteyiz. Psikoloji adına yapılan bu ilmî ve konulu tefsîrlere bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak eleştiriler yöneltilmiştir. Psikolojik tefsir, çalışmaları günümüzde, bir yandan konulu tefsîr grubuna girerken diğer yandan da bilimsel tefsîr grubuna girmektedir.

<sup>56</sup> Bkz. Tîn, 95/4.

<sup>57</sup> Bkz. Kasapoğlu, "Kur'ân'ın Psikolojik Tefsîri", s. 9-11.

<sup>58</sup> Erich Fromm, *ed-Dîn ve tahlîlü'n-nefs*, çev. Fuat Kamil, Mektebetü garîb, Beyrut 1977, s. 11.

Şimdiye kadar yapılanların içerisinde konulu tefsir olanlar var ise de daha çok bilimsel tefsir grubu içerisinde değerlendirilmektedir<sup>59</sup>. Dolayısıyla bilimsel tefsir için yapılan bütün eleştiriler psikolojik tefsir için de yapılmıştır. Malum olduğu üzere bilimsel tefsir pek çok sosyal ve tabiat biliminin verilerinin kullanarak Kur'ân'ın açıklanmasıdır. Bilimsel tefsiri kabul etmeyenler, Kur'ân'ın asıl amacının hidayet olduğunu, bilimsel verileri tasdik etmediğini savunurlar<sup>60</sup>.

İçerisinde psikolojik tefsirin de bulunduğu ilmî tefsir başlıca üç noktada reddedilir. Bunlardan ilki dil açınsındandır. Zira Kur'ân, belli bir dönemde ve mekanda yaşayan insanların diliyle onların anlayacağı şekilde gönderilmiş ve insanların ekserisi de ondaki anlamları gerektiği şekilde anlamışlardır. Yani kelimelerin sınırları mevcuttur. Lakin son asırlarda Kur'ânî kelimelere yeni anlamlar yüklenmiştir. Bu, ilmî tefsircilerin bilimsel gerçekleri Kur'ân'la desteklemek istemesinden kaynaklanmaktadır. Biz bu görüşün tamamen doğru olmadığı düşüncesindeyiz. Yüce Allah Kur'ân'da üst perdeden konuşmuş, bir kelimenin bazı anlamları o gün anlaşılmiş, diğer anlamları da ilim ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Kur'ân'daki müteşabihler de buna işaret etmektedir. Bir hadîste ifade edildiği gibi "Kur'ân'ın her bir âyetinin zâhirî (açık), bâtinî (ehlinin anlayabileceği mânâ), haddi (kapsamı) ve muttalaı (anlam çerçevesi) vardır. Bu dört mânâ tabakasından her birinin de furûâtı (detayları), dalları ve ayrıntıları vardır"<sup>61</sup>. Dolayısıyla onun bazı anlamlarının yeni anlaşılıyor olması sıkıntı teşkil etmemelidir.

Bilimsel veya Psikolojik tefsire yöneltilen ikinci eleştiri ise Kur'ân'ın belâgat yönüdür. Belâgat, kelamın mukteza-ı hale uygunluğudur. Kur'ân'ın ilk muhatapları sahabiler bu ilmî açıklamaları bilmiyorlardı. Eğer Kur'ân, günümüzdeki ilmî anlamları ifade etmiş olsaydı, mukteza-ı hale göre hitap etmemiş olacaktır. Çünkü onların anlayamayacağı şeyler söylemiş olacaktır.

İtikâdî hakikatler, evrensel olup, değişme kabul etmezler. Kur'ân'ın hükümleri açık ve kesindir. Buna karşılık bilimsel veriler her zaman için kesin ve süreklilik arzeden sonuçlar sunmazlar, daima gelişmeye ve değişmeye adaydırlar. Kur'ân'ı bilimsel verilerin sonuçlarına göre yorumlayacak olursak, insanların itikatlarını riske atmış oluruz. Zamanla değişen bilimsel bilgiyle, değişmeyen, mutlak ilâhî bilgiyi izah etmeye kalkıştığımızda, daha sonraki

<sup>59</sup> Kırca, *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, s. 253.

<sup>60</sup> Soysaldı, Mehmet, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Tefsiri*, Fecr Yayınevi, Ankara 2001, s. 310.

<sup>61</sup> Bkz. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-me'mûn lî't-türâs, Dimeşk 1984, IX, 278; Taberânî, Eyyûb el-Lâhî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (thk. Muhammed b. Ahmed Tahhan), el-Mektebetü'l-meârif, y.s. 1985, I, 236.

ilmî gelişmeler sayesinde önceki bilgi değiştiğinde yorumun da değişmesi gerekecektir<sup>62</sup>. Bu durum müminin Kur'ân'a imanını, güvenini olumsuz yönde etkileyebilecektir. Şöyle ki, Kur'ân'da bilimsel gerçekliklerin izahının yapıldığı yönündeki eğilime kendilerini kontrolsüz bir şekilde kaptıranlar, aradıkları her bilimsel gerçeği onda bulabileceklerini vehmedenler, bu beklentilerini gerçekleştiremediklerinde Kur'ân'a karşı olumsuz bir tutum içerisine girebileceklerdir. Değişmeyen, sabit ve belirli metin olma özelliğine sahip bulunan Kur'ân'ın 19. ve 20. yüzyıl bilimcilerinin sürekli değişen görüşlerini içermesi imkânsızdır. İlmî tefsîrin eleştiri noktalarından bir diğeri ise, din ile bilimin sahalarının ayrı ve farklı olduğu esasına dayandırılır. Her şeyden önce Kur'ân, asıl konusu bilimler olan ve bu bilimlerin yöntemini, terminolojisini kullanan bir kitap değildir. Her ne kadar Kur'ân'da ilim varsa da, bu beşerin ürünü olan bilimsel bilginin karşılığı değildir. Zira bilimsel bilginin kavramları, metotları farklıdır. Bu metot, yapısı gereği şüphe duymaya dayanır. Ayrıca bilimsel bilginin kendine özgü bir terminolojisi vardır; oysa böyle bir terminoloji Kur'ân'da mevcut değildir.

## 5. Psikolojik Tefsîre Örnekler

Kur'ân, örnek tipleri anlatırken bazen sadece onların genel özelliklerinden bahseder; bazen de bir peygamber veya veli bir zatın şahsında o kişiliği model olarak sunar. İlk olarak örnek modeller inanç bağlamında ele alınarak inananlar (mümin) ve inkarcılar (kafir ve münâfık) olmak üzere iki gurup halinde değerlendirilir. İkinci olarak da Kur'ân'da inanca hiç değinilmeksizin bazı olumlu ve olumsuz kişilik özelliklerinden bahsedilir. Kanaatimize göre böyle bir genellemenin yapılması, müminin bazı olumsuz özelliklere; kafirin de bazı olumlu özelliklere sahip olmasıdır. Bu bölümde inanç bağlamında kişilikler hakkında bilgi verilecektir.

Kur'ân, insanları inanç yönünden üçe ayırmıştır. Bunlar müminler, kafirler/müşrik ve münâfıklardır. Bu üç kişilik diğer kişiliklerden temel özellikleriyle ayrılmaktadır. Kur'ân, pek çok yerde bu üç kişiliğe vurgu yapmaktadır. Sözgelimi Kur'ân'ın ilk âyetleri diyebileceğimiz Bakara sûresinin başında üç tipi arka arkaya, hemen işin başında ele alır. Aynı zamanda bu üç kişilikle alakalı -mahiyetinde değişik konular işlense bile- birer sûre de mevcuttur.

<sup>62</sup> ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, tsz., II, 537-539; Ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005, s 744.

Bunlar 23. sûre “Mü’minûn”, 63. sûre “Münâfikûn” ve 109. sûre olan “Kâfirûn” dur.

Kur’ân’ın yapmış olduğu üçlü tasnif onun inanç ve hidayet rehberi olmasındaki amacıyla aynı doğrultudadır. Sonra bu tasnif, insan kimliğinin oluşumunda, kendisini farklı kılan kimliğini kontrol altında tutmada ve davranışlarını belli yöne sevk etmede inancın önemine işaret etmektedir. Nihai tahlilde Kur’ân, kişiliğin değer kazanmasında en önemli unsurun inanç ve takva olduğuna işaret etmektedir<sup>63</sup>.

Kur’ân, insanların karakter tahlillerini yaparken çoğu zaman umumî bir “şahsiyet” ve “model” kullanır. O, hâdiseleri ele alırken ederken hususî bir şahsı hedef almaz. Ancak âyetlerden her insan için ya da belli şahıslar için, bazı davranış, inanış ve aldanış biçimlerini sergiler.

### 5.1 Müminler

Mümin kelimesi “iman”la aynı kökten gelmektedir. Sözlükte güven içinde bulunmak ve korkudan uzak olmak anlamlarına gelen “emn” kökünden türeyen “iman” inanmak ve bir şeyi güvenerek onaylamak anlamlarına gelir<sup>64</sup>. Terim olarak iman, peygamberlerin Allah’tan geldiğini ve onların getirdiği şeylerin din olduğuna inanmaktır. İnanan kimseye de mümin denir<sup>65</sup>.

Kur’ân-ı Kerîm’de, iman kavramı 800’den fazla geçer. Bu kelimeyle bağlantılı olarak müminleri nitelemek ve kalbin şüpheden uzak olarak bilmesi ve inanması manâsında “yakîn” ve türevleri<sup>66</sup>, huzur ve güven anlamlarına gelen “itminan” kavramları kullanılır<sup>67</sup>. Hadîslerde de imana ayrı bir vurgu yapılmış bundan dolayı hadîs kitaplarında belli bir bölüm açılmıştır. Bu bölümlerin ana fikri imanın en yüksek itaat olduğudur<sup>68</sup>.

Kur’ân’da Allah’a, peygamberlere ve âhîret gününe inananların kurtuluşu erecekleri bildirilir<sup>69</sup>. İman daha çok kalple alakalı bir fiil olmakla beraber<sup>70</sup> bazı âyetlerde cennetliklerin, imanla birlikte salih amel işleyenlerden

<sup>63</sup> Bkz. Hücurât 49/13.

<sup>64</sup> Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Müessesetür’r-risâle, Beyrut 1987, s. 1518.

<sup>65</sup> Geniş bilgi için bkz. Sinanoğlu, Mustafa, *DİA*, “İmân” İsam Yay., İstanbul 2000, XXII, 212.

<sup>66</sup> Bakara 2/4; Mâide 5/50.

<sup>67</sup> Bakara 2/60; Ra’d 13/28.

<sup>68</sup> Müslim, “İman” 36.

<sup>69</sup> Bakara 2/5.

<sup>70</sup> Hücurât 49/14; Mücâdele 58/22.

olacakları bildirilir<sup>71</sup>. Buna göre imanla salih amel arasında sıkı bir ilişki vardır.

Kur'ân-ı Kerîm, hidayete ermiş tiplerin karakter ve genel yapılarını sunarken, onları, bir kısım temel vasıflarıyla açık bir şekilde ortaya koyar. Bu tiplerin en önemli vasıfları, Allah'a, peygamberlerine, âhiret gününe iman etmeleri ve hayatlarını da ona göre düzenlemiş olmalarıdır. Yine onlar Allah'tan başka bir ilaha inanmadıkları için, onun haram kıldığı cana kıyım ve zina etme gibi<sup>72</sup> haramları işlemez, oruç, namaz, emr-i bi'l ma'ruf ve neyh-i ani'l münker gibi buyrukları da yerine getirirler<sup>73</sup>. Böylece müminler, iradeye dayalı iman ettikten sonra ilâhî rızaya uygun amelleri de yerine getirirler. Bundan dolayı gerçek müminler, "Allah, anıldığında kalpleri titrer, imanları artar, sadece rablerine güvenir, namazlarını kılar ve mallarını Allah yolunda harcarlar"<sup>74</sup>.

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk âyetlerinde müminlerin başlıca altı kişilik özelliğinden bahsedilir. ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ *"İşte Kitap! Şüphesiz onda. Rehberdir müttakiler! O müttakiler ki görünmeyen âleme inanırlar. Namazlarını tam dikkatle ifa ederler. Kendilerine ihsan ettiğimiz nimetlerden infak ederler. Hem sana indirilen kitabı, hem de senden önce indirilen kitapları tasdik ederler. Âhirete de kesin olarak onlar inanırlar. İşte bunlardır Rableri tarafından doğru yola ulaştırılanlar. Ve işte bunlardır felah bulanlar"*<sup>75</sup>. Yukarıdaki âyette ifade edildiği gibi Allah'a kul ve mümin olmada ilk şart müttaki olmak yani bütün duygu ve düşüncelerini ona vermektir. Sonra gaybe inanıp, Kur'ân öğretilerini pratiğe uygulamak gelmektedir. Bu da namaz ve zekat sayesinde olmaktadır. Namazın ferdî yönü olmakla birlikte sosyal yönü de olup zekatla birlikte diğer insanlarla paylaşmayı ve onlara yardımcı olmayı gösterir. Onlar ayırt etmeksizin kutsal kitapların ve peygamberlerin hepsine ve ahirete inanırlar<sup>76</sup>.

İman edenlerin en önde gelenleri peygamberlerdir. Onlar ilk olarak Allah'a iman etmişler ve davranışlarıyla müminlere örnek olmuşlardır. Bir insan, peygamberlerin Kur'ân'daki tasvirini okurken veya dinlerken onların

<sup>71</sup> Bakara 2/82..

<sup>72</sup> Furkân 25/68.

<sup>73</sup> Tevbe 9/112.

<sup>74</sup> Enfâl 8/2-4.

<sup>75</sup> Bakara 2/2-5.

<sup>76</sup> Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 44-45.

kendi devirlerini aştıklarını, yaşadıkları zaman diliminin üstüne çıktıklarını apaçık görebilir. Zaten bu yüzdendir ki onların örnek şahsiyetleri Kur'ân'la ebedileştirilmiştir. Her zaman davranışlarında vakar ve ciddiyetin hâkim olduğu bu örnek insanlar, sürekli Yüce Allah'ın kendilerine yüklediği vazifeyi yerine getirmeye çalışmışlardır. Bunun yanında yeni bir şariat veya ıslah hareketiyle gelen peygamberlere destek olan insanlar da örnek mümin olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bir peygamber, sorumlu olduğu toplumu hak ve hakikate davet ederken, onlar hiç tereddüt etmeden başlarına gelebilecek her türlü zorluğu göğüslemeyi kabul edip “inandık” demişlerdir. Bu durum Kur'ân'da ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ “Rabbimiz! Doğrusu biz Rabbinize inanın diye inanmaya çağırılan bir çağırıcıyı işittik de iman ettik. Rabbimiz! Günahlarımızı bize başışla, kötülüklerimizi ört, canımızı iyilerle beraber al!”<sup>77</sup> âyetiyle ifade edilmiştir. Bu âyet, peygamberlerin hepsinin insanları hakka, hidayete davet ettiği ve bu uğurda gayret içerisinde bulunduğunu gösterir. Onların, insanları dünya sıkıntılarından kurtarma ve onları dünya-âhiret mutluluğuna kavuşturmak için çalıştıklarına işaret eder<sup>78</sup>. Bunun yanında müminlerin altında ırmakların aktığı, üstünde ağaçların yükseldiği köşklerde, koltuklar üzerinde, mutlu bir şekilde birbirine bakıp, mesrur oldukları cenneti canlandırır. Aynı zamanda bu âyet insanın, kendisini yaratan, dünyaya gönderen ve dünyada her şeyi emrine veren Yüce Allah'ın âhirette de daha güzellerini vereceğini şimdiden hissettirir.

Yüce Allah'ın mezkûr âyetlerle bir mümin tipini resmettiği görülmektedir. O mümin, hayatın sadece bu dünyadan ibaret olmadığını bilir. Bundan dolayı da hep dünya-âhiret dengesine dikkat eder ve bunun sorumluluğunu üzerinde taşır. Olabildiğince alçak gönüllü ve ileri vicdan sahibi bu müminlerin bariz özelliği ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ “Onlardan sonra gelenler: “Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi başışla; kalbimizde müminlere karşı kin bırakma; Rabbimiz! Şüphesiz Sen şefkatlisin, merhametlisin” derler<sup>79</sup> âyetiyle ifade edilmiştir. Bu âyette ifade edilen mümin son derece yüksek gönüllülük ve diğergamlık örneği sergilemektedir<sup>80</sup>. Bu âyetten anlaşıldığı

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/193.

<sup>78</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IX, 466; Hâzin, *Lübabü't-te'vil*, I, 333.

<sup>79</sup> Haşr 59/10.

<sup>80</sup> Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, XIV, 5853.

kadarıyla aşıptan sonra kıyamete kadar gelecek olan bütün inananlar<sup>81</sup> sadece kendi devrindeki müminleri değil, asırlar öncesinde bir peygambere iman eden insanları da duasına dahil ederek büyük bir vefa örneği sergilemiş olmaktadır. Böyle bir insan, hem kendisine hem iman arkadaşlarına hem de İslâm'a gönül vermiş bütün müminlere dua eder ve onlara karşı kalbinde kin ve nefret oluşmaması için Allah'a yakarış ve niyazda bulunur. Bu yaklaşım, Ona inanan herkesi seven ve Onun nefret ettiği kimselerden de uzaklaşan Allah'a tam teveccüh etmiş bir müminin Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilmesidir.

## 5.2. Kafirler

Kafir kelimesi "kfr" kökünden türemiş olup Kur'ân'da türevleriyle beraber kırktan fazla yerde kullanılmaktadır<sup>82</sup>. Küfür kelimesi, cahd, işrak, tekzib, zulm ve ism kelimeleriyle de bazen eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır<sup>83</sup>. Küfür hadislerde de genişçe yer almaktadır<sup>84</sup>. Bu hadislerde kafirin nitelikleri, küfür sayılan yanlış inanışları ve kafirin özellikleri yer almaktadır. Yine kafirin kıyamet günü düşeceği duruma ve maruz kalacağı azaba vurgu yapılmıştır<sup>85</sup>.

Kur'ân'da kafirlerin Allah'ı inkar ettikleri<sup>86</sup>, ona oğul isnat ettikleri<sup>87</sup>, yolundan yüz çevirdikleri<sup>88</sup>, ulûhiyetine şirk koştukları<sup>89</sup>, Allah'ın âyetlerini<sup>90</sup>, peygamberlerini yalanladıkları<sup>91</sup>, Hz. Peygamber'in bildirdiklerini, Kur'ân'ı<sup>92</sup>, melekleri<sup>93</sup>, öldükten sonra dirilmeyi<sup>94</sup> ve âhireti<sup>95</sup> inkar ettikleri belirtilmiştir.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIX, 509; Ebussuud, *İrşadü aklî's-selim ila mezay-ı kitabî'l-kerim*, Dâru İhyâit-trâsî'l-Arabî, Beyrut ts., VII, 230, 231.

<sup>82</sup> Bkz. M. F. Abdülbakî, *Mu'cem*, "kfr" Dâru'l-kütübî'l-mısriyye, Beyrut 1945.

<sup>83</sup> Abdülbakî, *Mu'cem*, s. 269.

<sup>84</sup> Wensinck, A. J. *Mu'cem*, "kfr" Matbatü Brill, Leiden Hollanda 1943.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 229; Buhârî, "Tefsîr" 1/25; Müslim, "Münâfikûn" 54; Tirmizî, "Cehenem" 3.

<sup>86</sup> Nisâ 4/136; Tevbe 9/54; Nahl 16/106.

<sup>87</sup> Mâide 5/72, 73; Tevbe 9/30.

<sup>88</sup> Nisâ 4/167.

<sup>89</sup> Âl-i İmrân 3/151; Beyyine 98/1, 6.

<sup>90</sup> En'âm 6/39; Enfâl 8/31.

<sup>91</sup> Nisâ 4/42; Yûnus 10/2; Ra'd 13/42, 43.

<sup>92</sup> İsrâ 17/41; Meryem 19/73, 77; Enbiyâ 21/ 2, 3.

<sup>93</sup> Nisâ 4/136.

<sup>94</sup> Yâsin 36/78, 79.

<sup>95</sup> A'râf 7/45; Hüd 11/7, 19.



Kur'an'da pek çok âyette kafirlerin temel kimliklerine vurgu yapılmaktadır. Onların en belirgin özellikleri inançta, ibadetlerde, sosyal ilişkilerde, aile ilişkilerinde, yaratılıştta, reaksiyonerlikte ve akılsal kimlikte ortaya çıkmaktadır.

Onlar tek Allah'a, peygamberlere, kitaplara, âhirete, dirilişe, hesap ve mizana inanmazlar; bunun yerine akledemeyen, konuşamayan ve kendi eserleri olan putlara taparlar. Bunu sırf gelenekten dolayı, ona sıkı sıkıya bağlı kalarak akıllarını kullanamadıkları için ya da inanmadıkları için kalplerinde küfre ve sair masivaya karşı muhabbetin oluşmasından yaparlar<sup>96</sup>. Onların amacı sadece atalarının yolunu kuru kuruya taklit etmektir<sup>97</sup>. Günümüzde bunu bir akım, ideolojiye veya felsefeye körü körüne bağlananlarda görmek mümkündür. Bundan dolayı Kur'an onları ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ "Allah onların kalblerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır ve büyük azab onlar içindir"<sup>98</sup> ifadeleriyle tanıtmaktadır. Hatem ifadesinden yola çıkacak olursak onlar geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde bütün duygu ve azalarını imana kapamışlar<sup>99</sup>, Allah'ın müminlere verdiği nimetleri kıskanır, kin besler ve onlara zarar verir olmuşlardır. Mevdûdî, duyguların mühürlenme olayını, din konusunda aleyhte ön yargıda bulunma ve bunun da daima beslenmesi, bir insanın hiçbir zaman gerçeği görememesi olarak açıklar. Bu da sünnetullah olduğu için mühürleme olayı Allah'a izafe edilmiştir<sup>100</sup>.

Kur'an, karakter tahlilleri yaparken kafirlerle ilgili ümitsiz tabirini kullanmaktadır. Bundan dolayı dinî literatürde ümitsizlik kafirin değişmez bir vasfı olarak kullanılmaktadır. Meselâ bu durum bir âyette şöyle ifade edilmiştir: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُتُوسَا﴾ "Ona bir zarar dokununca hemen umutsuzluğa düşer"<sup>101</sup>. Kâfir, küçük bir zarara maruz kaldığında hemen dünyası yıkılır altüst olur<sup>102</sup>. Bundan dolayı ümitsiz olan bir müslüman, elbette sağlam bir mümin olamaz. Bir sonraki âyette geçen شَاكِلِيَّة/ şakile kelimesi de bunu desteklemektedir. Çünkü Hâzin'in (ö.725/1324) rivayetine ve Beydâvî'ye

<sup>96</sup> Ebû Saîd Nasîrüdî Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârut-te'vîl*, thk. Muhammed Abdürrahman, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, Beyrut h. 1418, I, 42; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, I, 82.

<sup>97</sup> Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, I, 51.

<sup>98</sup> Bakara 2/7.

<sup>99</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984, I, 254.

<sup>100</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, s. 47.

<sup>101</sup> İsrâ 17/83.

<sup>102</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XV, 191.

(ö.685/1286) göre شَاكِلِيَّة/şakile ruh/nefis anlamına gelmektedir<sup>103</sup>. Dolayısıyla kimin rûhu, cevheri iyi olursa onun davranışı iyi olur, iyi olmazsa da kötü olur. Taberî'nin (ö.310/923) bazı rivâyetlerine göre ise شَاكِلِيَّة/şakile din anlamına gelmektedir<sup>104</sup>. Ve inanmayanlar hemen ümitsizliğe düşmektedir.

### 5.3. Münâfıklar

N-f-k kökünden türemiş bir sıfat olan münâfık kelimesi, bir şeye inanmadığı ve kabul etmediği halde kendisini inanmış gösteren kişi demektir. Münâfık dinin bir kapısından girip diğerinden çıkan çifte şahsiyetli kişidir<sup>105</sup>.

Nifâk kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de değişik versiyonlarıyla kullanılmıştır. Bunlardan kök halinde/masdar üç, fiil olarak iki ve münâfık olarak da yirmi yedi âyette geçmekte olup, beş yerde de müennes sigasıyla birlikte kullanılmıştır<sup>106</sup>.

Kur'ân'da pek çok âyette mümin ve kafirden sonra inanç yönünden üçüncü bir kişilik olarak münâfıklardan bahsedilir. Münâfık kelimesinin geçtiği âyetlerde, onlar itikâdî anlamda bozuk bir inanişâ, psikolojik ve ahlaki olarak da tutarsız kişilikler olarak tanıtılır. Onların Allah'a, Peygamberler'e ve müminlere karşı tutumlarının nasıl olduğunu ve toplumsal hayattaki yerlerini bu âyetlerde açık bir şekilde görmek mümkündür

Kur'ân-ı Kerîm'e bakıldığında münâfık kelimesinin iki farklı kişilik için kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki mutlak münâfıklardır ki olduklarının tersi bir kişilik olarak tezâhür eden, iki yüzlü, mürâi tiplerdir<sup>107</sup>. Diğerleri ise zihin karışıklığı, rûh bozukluğu içerisinde bocalayıp duran insanlardır<sup>108</sup>.

Kur'ân'da münâfıkların psikolojik özellikleri ile ilgili olarak bazı tasvirleri yapıldığı görülmektedir. Onların yapmacık mükemmel tavırlarının aksine korkak<sup>109</sup>, yalancı, cimri, kibirli<sup>110</sup>, gösteriş meraklısı, menfaat için ibadet ettikleri bunda da isteksiz oldukları<sup>111</sup>, ekonomi ve sosyal hayatta fesat oluşturdıkları<sup>112</sup>, devamlı kötülük peşinde oldukları<sup>113</sup>, alaycı olmaları<sup>114</sup>, yardım

<sup>103</sup> Hâzin, *Lübabü't-te'vîl*, III, 144; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, III, 265.

<sup>104</sup> Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, XVII, 541.

<sup>105</sup> İsfehânî, *Müfredât*, I, 819; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, X, 357.

<sup>106</sup> Bkz. Abdülbakî, *Mu'cem*, "nfg".

<sup>107</sup> Bkz. Bakara 2/8.

<sup>108</sup> Nisâ 4/137, 143; Tevbe 9/44, 45.

<sup>109</sup> Tevbe 9/56, 57; Muhammed 47/20, 21; Haşr 59/11-13; Münâfikûn 63/4.

<sup>110</sup> Tevbe 9/67; Münâfikûn 63/1, 5.

<sup>111</sup> Nisâ 4/142.

<sup>112</sup> Bakara 2/205.

sever olmamaları<sup>115</sup>, kindar olmaları<sup>116</sup>, günah, düşmanlık ve gizli komplolar düzenledikleri ifade edilmektedir<sup>117</sup>.

Onlar inanmadıkları halde şöyle derler: ﴿مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ “Allah’a ve âhiret gününe inandık” diyenler vardır<sup>118</sup>. Bunu onlar, içlerinde hastalık olmasından dolayı<sup>119</sup> sırf ganimetten pay elde etmek, Müslümanların sahip oldukları bazı imkan ve avantajlardan yararlanmak için ya da kendilerini bazı korkularından güvenceye almak için yaparlar.

Her ne kâdar burada nifak kelimesi ve müştakları geçmese de Beydâvî’ye göre bu âyet münâfıkların bazı özelliklerini ortaya koymak için nazil olmuştur. Münâfık, kâfir ile mümin arasında bir fırkadır. Onlar zahirde inanmış görünürler fakat gerçekte mümin değildirler. Bunlar ikiyüzlü oldukları için cehennemin en alt tabakasına konulacaklardır<sup>120</sup>. Âyette ifade edilen bu tip insanlar, inanıyor gibi gözüdürler fakat kendi toplumuna dönüp, kendi yandaşları ile baş başa kaldıkları zaman değişik bir ifade sergilerler. Bunlar, “Allah’a ve âhirete inandık” derler ancak aslında onlar Allah’a da, âhirete de inanmış değildirler. Nitekim bu tipler ikiyüzlüdür, müraidir ve “inandık” demelerinde asla samimî değildirler. Yakınlarını sayıp nazara vermekle inanıyor gibi gözüdürler, ama hakikatte bunlar, ﴿مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ “Arada bocalayıp dururlar. Ne bunlara (başlanırlar) ne de onlara”<sup>121</sup>. Bu ikiyüzlü, münâfık tiplerin öyle sabit bir kişilikleri, düşünceleri yoktur<sup>122</sup>. Öyle kararlı, esaslı ve sabit kişilikleri de olmayınca bunlar etrafına emniyet ve güven telkin edemezler. Hâzin’in ifadesiyle bunlar, kelimenin tam manâsıyla gününü gün eden, renksiz, daha doğrusu her renge giren bir karar üzere sebat edemeyen tiplerdir. Menfaatlerine göre bazen orada, bazen burada; bazen müminler arasında, bazen de kâfirler arasındadırlar<sup>123</sup>. İki yüzlülükleri sebebiyle onların psikolojik yapıları bozulur. Bu bozuk yapı içerisinde onlar, iki yüzlüklerinin bir müddet başarılı sonuçlar verdiğini görünce, onun etkin ve başarılı bir yol olduğuna inanıp dört elle ona sarılırlar<sup>124</sup>.

<sup>113</sup> Tevbe 9/67.

<sup>114</sup> Tevbe 9/65, 79.

<sup>115</sup> Münâfıkûn 63/7.

<sup>116</sup> Âl-i İmrân 3/119.

<sup>117</sup> Mücâdile 58/8; Bkz. Nisâ 4/108.

<sup>118</sup> Bakara 2/8.

<sup>119</sup> Bkz. Bakara 2/10.

<sup>120</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzil*, I, 43; Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, I, 84.

<sup>121</sup> Nisâ 4/143.

<sup>122</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, V, 241; Seyyid Kutub, *Fî zilâli’l-Kur’ân*, I, 84..

<sup>123</sup> Hâzin, *Lûbabü’t-te’vîl*, I, 440.

<sup>124</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, s. 47.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ Yüce Allah onları iyilik ve güzelliklere çağırır. *“Ne zaman onlara: “Yeryüzüne fesat saçmayın!” denilse “Biz sadece barışçımız, ortalığı düzeltmekten başka işimiz yok!” derler”*<sup>125</sup>. Onlara *“Yeryüzüne fesat saçmayın!”* denilirken onların bütün suç ve iki yüz-lülükleri zincirleme olarak hatırlatmaya matuftur. Onlar ikaz edildikten sonra hemen imana davet edilir.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ *“Ne zaman onlara: “Şu güzel insanların iman ettiği gibi siz de iman edin” denilse “Yani o beyinsizlerin inandıkları gibi mi inanalım?” derler. Asıl beyinsizler kendileridir de farkında değiller”*<sup>126</sup>. Onlara iman edenler gibi sizde iman edin denilince, onlar *“Yani o beyinsizlerin inandıkları gibi mi inanalım?”* derler. Onların ayıp ve kusurları böylece deşifre edilince bir kısmı iman eder bir kısmı da iman etmez. Onların müminleri beyinsiz olarak adlandırmaları, din konusunda ihlaslı davranıp varını yoğunu feda etmeleridir. Oysa onlara göre asıl mesele menfaati korumaktır, menfaatini koruyamayanlar akılsızdır<sup>127</sup>.

Kur’ân, münâfıkların rûh hallerini ve psikolojik durumu diğer âyetlerde şöyle anlatmaktadır: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ *“Bunların hali, o kimsenin haline benzer ki aydınlanmak için bir ateş yakar”*<sup>128</sup>. ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ﴾ *“Yahut onların durumu gökten sağnak halinde boşanan ve içinde yoğun karanlıklar, gök gürlemeleri ve şimşekler bulunan yağmura tutulmuş kimselerin durumuna benzer”*<sup>129</sup>. Yüce Allah, bardaktan boşalırcasına yağmur, şimşek ve gök gürültüsü temsiliyle onların telaşlı, heyecanlı ve endişeli psikolojik hallerini ortaya koyar. Onların bu telaşı münâfıklıklarının ortaya çıkması, teşhir olması ve menfaatlerini kaybetme korkusundandır.

## SONUÇ

Bu araştırmada psikolojik tefsîrin tanımı, alanı, gerekliliği, faydaları ve olası zayıf yönleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Psikoloji ilminin kendi gelişimini tamamlamasından sonra, modern zamanın insanı üzerinde ciddi etkisi olmuştur. Ahlak, değerler eğitimi ve din psikolojisi gibi pek çok ilim alanı da bu ilimden etkilenmiş ve istifade etmiştir. Psikolojik tefsîr de psikolojinin kendini tamamlamasıyla ortaya atılmış bir ilmi isimlendirmedir. İlk dönem

<sup>125</sup> Bakara 2/11

<sup>126</sup> Bakara 2/13

<sup>127</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur’ân*, s. 47.

<sup>128</sup> Bakara 2/17.

<sup>129</sup> Bakara 2/19.

tefsîrlerinde bu alanda uğraşlar verilse de bu isimlendirme kullanılmadan yapılmıştır.

İnsanların modern zamanın çıldırtıcılığı altında benini arama çabasında psikoloji önemli bir kurtuluş alanıdır. Ancak insanı insanın dar ufkuyla tanımaya çalışmak, yeterli sonucu vermemekte ve sıkıntıları gidermemekte bazen de yeni sıkıntılar doğurmaktadır. İnsanı yaratanın, insanı insandan daha iyi tanıyacağından yola çıkarak, İlahî hitabın insanı daha iyi tanıtacağı ve sıkıntılarını çözüm bulacağı bir gerçektir. Bu nedenle bir psikolojik tefsîr ilmine ihtiyaç duyulmaktadır. Hem psikoloji hem de tefsîr alanının da yetkin insanlarla oluşturulacak bir ekiple bir tefsîr çalıştayının yapılması kanaatimizce çok faydalı olacaktır. Psikoloji ilminin çıkmazlarını ve ikilemelerini ilahî olan bilgilerle bertaraf edilebileceği, yeni ufuklar açacağı ve insana yeni bir bakış açısı getireceğini düşünmekteyiz. Bu çalıştayın her iki ilmin uzmanlarıyla baş başa vererek yapılması şartı olmalıdır. Çünkü birinin zayıf kalması, arzu edilen başarıyı getirmeyecektir.

Ancak her ilmi tefsîr de olduğu gibi, psikolojik tefsîrin de en büyük sıkıntısı, nassın değişmezliği ile bilimin değişkenliği ve sürekli yenilenme ihtiyacını örtüştürmek, mezcetmektir. Bu sıkıntı da ancak ciddi çalışmalarla ve işin uzmanlarıyla giderilebilir.

Psikolojik tefsîrde en büyük sıkıntılardan biri metodoloji eksikliğidir. İlk dönemden itibaren bütün tefsîrlerde özellikle tasavvufî tefsîrlerde psikolojik tahlillere sıkça yer verilmiştir. Son dönem tefsîrlere bakıldığında ise Seyyid Kutub, İbn Aşûr ve Mevdûdî'nin bu konudaki gayretleri ortadadır. Konulu veya bilimsel olarak psikolojik tefsîr alanında verilen eserlerin sayısı da bir hayli fazladır. Buna ahlak, din eğitimi ve din psikolojisi alanındaki çalışmalar da eklenince liste biraz daha kabarmaktadır. Dolayısıyla psikolojik tefsîr alanındaki çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Fakat psikolojik tefsîrin metodolojisi hakkındaki çalışmalar ise yok denecek kadar az olduğu gibi tefsîr bölümü çalışanlarının çoğunluğu da bu alana biraz yabancıdır. Özellikle tefsîr usulü müellifleri ve ulûmu'l-Kur'ân yazarlarının tefsîr çeşitlerinden psikolojik tefsîre hiç yer ayırmamalarının ya da bir iki satırla geçişmelerinin ardındaki gerçek sebep de budur. Hal böyle iken bu alanın meraklıları, psikolojik tefsîr ve metodolojisi hakkında bilgi sahibi olmak isteyenler, bu alandaki çalışmaların eksikliğinden de şikayet etmektedirler. Bu nedenle psikolojik tefsîrde metodoloji sorunun çözülmesi ilk yapılacaklar arasında olmalıdır. Bu alana ilgi duyan tefsîr ve psikoloji uzmanları yapacakları çalıştaylarla bir metodoloji oluşturmaları, yapılacak çalışmaları da kolaylaştıracaktır.

Ayrıca son dönemde Psikolojik tefsîr alanında azımsanmayacak kadar bir literatür oluşmuştur. Ancak bunların İslam ahlakı, din psikolojisi ve din eğitimi araştırmalarıyla karıştırılmaması lazımdır. Her psikoloji ve Kur'ân adını taşıyan eser psikolojik tefsîr olarak kabul edilmemelidir. Metodoloji probleminin çözülmesinden sonra yapılacak ilk şey, psikolojik tefsîr alanında bir literatür çalışması oluşturulmasıdır. Asıl ve yardımcı kaynaklar belirlenmeli, bu alanda çalışma yapmak isteyenlere ulaşabilecekleri bir kaynak listesi sunulabilmelidir.

Bu makale ile psikolojik tefsîr konusuna dikkat çekmeyi ve bu konuda farkındalığı artırmayı umuyoruz. Kendini bir türlü çözemeyen insanın Kur'ân ile özünü daha iyi tanıyacağını, içindeki problemlere çözüm bulacağına inanıyoruz. İnsanın mutluluğu için uğraş veren psikolog ve psikiyatrların da bu çalışmalardan faydalanarak, hastalarına daha kolay rehberlik edeceklerini düşünüyoruz.

### KAYNAKÇA

Abdulfettah Tabbâra, *İlmin Işığında İslâmiyet*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul 1977.

Abdulfettah Tabbâra, *Kur'ân ve Modern İlim*, çev. Celal Yıldırım, Uysal Kitabevi, Konya tsz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Dâru sadr, Beyrut ts.

Ardoğan, Recep, *Kur'ân ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Kitapları, Ankara 1998.

Arvasi, S. Ahmed, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, Burak Yay., İstanbul, tsz.

Ateş, Süleyman, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*, Emel Matbaası, Ankara 1971.

Ay, Mehmet Emin, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*, Nil Yay., İzmir 1994.

Aygün, Abdullah, "Şâtıbî'nin Kur'ân'ın Ümmiliği ve İlmî Tefsîr Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sayı: 7, 2007.

Bayraklı, Bayraktar, "Kur'ân ve Eğitim", *Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları - I Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, İstanbul, 2000.

Beydâvî, Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrârut-te'vîl*, thk. Muhammed Abdürrahman, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut h. 1418, I, 42.

Buhârî, Ebû Abdillâh b. İsmail, *Sâhîhu'l-Buhârî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul t.s.

- Cemal Mâdî, Ebu'l-Azâim, *el-Kur'ân ve's-sıhhatü'n-nefsiyye*, Kahire 1994.
- Cengil, Muammer, *Kur'ân-ı Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Bir Açıdan Yaklaşım*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005.
- Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yay., Ankara 2003.
- Cevdet Said, *Değişim Rüzgârları*, çev. Muzaffer Marangozoğlu, Pınar Yay., İstanbul 2005.
- Çamdibi, H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, Marmara Üniversitesi İlah. Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994.
- Çiçek, Halil 20. *Asırda Kur'ân İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İstanbul 1996.
- Demirci, Muhsin *Kur'ân'ın Ana Konuları*, Marmara Üniversitesi İlah. Vakfı Yay., İstanbul 2008.
- Demirci, Muhsin, *Konulu Tefsîr'e Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, (thk. Hüseyin Selim Esed), Dâru'l-me'mûn li't-türâs, Dimeşk 1984.
- Ebussuud, *İrşadü aklî's-selim ila mezay-ı kitabî'l-kerim*, Dâru ihyâi't-trâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- el-Ânî, Nizâr, *el-İslâm ve İlmü'n-nefs*, Mektebu't-tevzî' fi'l-âlemi'l-Arabî, Beyrut 2008.
- Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsîrinde Yeni Bir Metot*, çev. Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Eren, Cüneyt, "Kur'ân-ı Kerim'in İ'câz Çeşitleri", *Diyanet İlmî Dergi*, sayı: 46/3, Ankara 2010.
- Erich Fromm, *ed-Dîn ve tahlîlü'n-nefs*, çev. Fuat Kamil, Mektebetü garîb, Beyrut 1977.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- Feyrûzabâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetür'r-risâle, Beyrut 1987.
- Gülçür, Musa Kâzım, *Kur'ân'da Karakter Eğitimi*, Işık Yay., İzmir 1994.
- Gürses, İbrahim, *"Elmalılı Tefsîrinde Psikoloji Konuları"* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 1990.
- Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsîr Araştırmalarında Konulu Tefsîr Metodu*, Şûrâ Yay., İstanbul 2001.
- Hâzin, Alaüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbü't-te'vîl*, thk. Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415h.

- Hökelekli, Hayati, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, Dem Yay., İstanbul 2009.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.
- İbrahim Gürses, "Elmalılı Tefsîri'nde İnsan ve Davranışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2001.
- James, William, *The Prenciples of Psychology*, Cosimo Classic Inc., New York 2007.
- Kahraman, Ferruh, *Kur'ân'da Karakter Tasvîri*, Tibyan Yay., İzmir 2014.
- Kardavi, Yusuf, *Müslümanın Temel Kültürü*, çev. Mehmet Ali Seraceddin, Risale Yay., İstanbul 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'ân'ın Psikolojik Tefsîri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, sa. 1, Malatya 2011.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'ân'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İstanbul 1996.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- Kılıç, Sadık, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul 1991.
- Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.
- Kırca, Celâl, *Kur'ân ve Bilim*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.
- Kırca, Celâl, *Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*, Marifet Yay., İstanbul 1989.
- Koç, Ahmet, *Kur'ân'da İnsan ve Hz. Muhammed*, Rağbet Yay., İstanbul 2005.
- Köse, Ayhan, *Türkiye'de Psikoloji ve Din Psikolojisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kutub, Muhammed, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- M. F. Abdülbakî, *Mu'cem*, "kfr" Dâru'l-kütübi'l-mısıriyye, Beyrut 1945.
- Mehmetoğlu, Yurdagül, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci ve Din Eğitimi*, Rağbet Yay., İstanbul 2001.
- Merâğî, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- Muhammed Gazali, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, Sor Yay., Ankara 1993.



Mustafa Müslim, *Kur'ân Çalışmalarında Yöntem*, çev. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1998.

Müslim, Ebu'l-Huseyn, *Sahîhi Müslim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul tsz.

Nasr, Seyyid Hüseyin *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yay., İstanbul 1999.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul tsz.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 2009.

Nesefî, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1996.

Nesefî, Ebü'l-Berekat *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*, Dâru'l-kelemi't-tayyip, Beyrut 1998, I, 47.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.

Plotnik, Rodtabei, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş, Kaknüs Yay., İstanbul 2009.

Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut h.1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, tsz.

Sânî, Hasan Muhammed *"İlmü'n-nefsi'l-İslâm: Beyne'l-ilmî ve'd-dîn"*, *Mecelletü külliyyeti't-terbiye: et-Terbiyetü ve ilmü'n-nefs*, sayı: 17/2, Kâhire 1993.

Seber, Abdulkerim, "Konulu Tefsîr Metodunun Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 30, 2009.

Sert, Hüseyin Emin, *Kur'ân'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2003.

Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-şurûk, Kahire 1997.

Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu, Çizgi Yayınları, İstanbul 1991.

Sinanoğlu, Mustafa, *DİA*, "İmân" İsam Yay., İstanbul 2000.

Soysaldı, Mehmet, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Tefsîri*, Fecr Yayınevi, Ankara 2001, s. 310.

Şanver, Mehmet, "Dinî Tebliğ ve Eğitim Açısından Kur'ân'da İnsan Psikolojisi ve Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: I, Bursa 2001.

Şanver, Mehmet, *Kur'ân'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*, Pınar Yay., İstanbul 2001.

Şarâvî, Muhammed Mütevelli, *Kur'ân Mucizesi*, çev. M. Sait Şimşek, Esra Yay., Konya 1993.

Şen, Asiye, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İnsanın Psikolojik Yapısı (Razi'nin Mefatihü'l-Gayb Tefsîri Çerçevesinde)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2003.

Taberânî, Eyyûb el-Lâhî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (thk. Muhammed b. Ahmed Tahhan), el-Mektebetü'l-meârif, y.s. 1985.

Tarhan, Nevzat, "Modern Psikoloji ve Din", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 3, İstanbul 2006.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-ü Tirmizî*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ts.

Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007.

Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.

Watson, John, *Psychological Review*, "Psychological As The Behaviorist Views It", Washington, sayı 20.

Wensinck, A. J. *Mu'cem*, "kfr" Matbatü Brill, Leiden Hollanda 1943.

Yılmaz, Ali "Kur'ân'a Göre İnkârın Psikolojik Tezâhürleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sayı: 20, Erzurum 2003.

Yılmaz, Hasan, "Kur'ân'da Her Konu ve Bilgi Var mı? –Genel Bir Bakış–" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, Erzurum 2006.

Zindanî, Abdulmecid, *Kur'ân ve Kâinat Âyetleri Işığında Tevhid*, çev. Abdulhadi Timurtaş, Nida Yay. İstanbul 2009.

Zindanî, Abdulmecid, *Kur'ân'da İlmî Mucizeler*, çev. Resul Tosun, Kayıhan Yay., İstanbul tsz.

### تفسير علم النفس

يعتبر المدخل النفسي في تفسير القرآن الكريم مدخلا جديدا . ويزيد الاهتمام به يوما بعد يوم . وعلى الرغم من وفرة عدد الكتب المؤلفة فيه إلا أن أصوله قليلة جدا . ويدخل هذا التفسير ضمن التفسير الموضوعي للقرآن الكريم . ويرتكز هذا المدخل النفسي في التفسير على قواعد أصول التفسير المعتمدة ونظريات علم النفس الحديثة . يحاول هذا المدخل أن يقدم تعريفاً عن التفسير النفسي؛ موضوعه، وأهميته، وسبب ندرة أصوله ثم يقوم بتقديم بعض النماذج التطبيقية بداية من سورة البقرة .

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التفسير، علم النفس، أصول، موضوعي، التفسير العلمي .

# MÂTÜRÎDÎ'DE AKIL VE YARATILIŞ HİKMETİ

**Osman ORAL**

Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
osman-oral@hotmail.com

## ÖZET

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v.333/944), Türk ve İslâm dünyasının yetiştirdiği ender düşünürlerden biridir. Ona göre âlemde yaratılan her bir şeyin hikmeti vardır ve hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Hikmetleri idrâk ile yaratıcıya îmân etmek akıl sahibi her insanın kulluk görevidir. Akıl, madde ve mânâ âlemlerini idrâk için hikmetle yaratılan insana verilmiş bir kuvvedir. Yani hikmetleri idrak için insana akıl verilmiştir. Mâtürîdî, Kelâm, Tefsir, Fıkıh gibi konularda Kur'ân bütünlüğünü merkeze alan akla gerekliliği veren akılcı, rasyonel ve dengeli yorumlarıyla tarihi süreç içerisinde gelişen Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumuna büyük katkılar sağlamıştır. Maturidi, hikmet metoduyla aklın yaratılışını açıklaması kendinden sonraki âlimleri etkilemiştir. Bu makale de Maturidi'nin aklın yaratılış hikmetlerine dair görüşleri incelenip değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Hikmet, İnsan, Akıl, Yaratılış

## Wisdom of the Creation and Mind According to Maturidi

Abu Mansur al-Maturidi (died.333/944), is one of those rare thinkers trained in the Turkish and Islamic world. According to him, worlds are created and nothing is created in vain and has everything has a wisdom. Worshipping to the Omniscient Creator is the duty of every human by conceiving wisdom. Mind, matter and force given to man created for sections perceived wisdom realm of meaning. That is the human mind to comprehend given wisdom. Maturidi made great contributions to formation of the school of Ahl al-Sunnah by giving significant interpretations to in the area of Kalam, Tafsir, Fiqh by focusing on the teachings of the Qur'an. Maturidi has influenced the successors in terms of his explanations about the creation of the mind by wisdom. This article examine Maturidi's views on the creation of his mind through wisdom.

Keywords: Maturidi, Wisdom, Human, Mind, Creation

## GİRİŞ

Duyular âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve O'nun emir ve nehiyelerine muhatab kabul edilme kriteri olan akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan, düşünme ve anlama melekesidir. Yüce Allah Hz. Âdem'i topraktan yaratmış ve ona rûhundan üfleyerek<sup>1</sup> iki eliyle,<sup>2</sup> en şerefli ve güzel bir biçimde,<sup>3</sup> can vermiş,<sup>4</sup> kendisine verilen akıl, irâde, hafıza, sabır, gazap gibi duygu ve yeteneklerle varlık âleminde *halife ünvanını* almıştır.<sup>5</sup> İnsanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran akıl, aynı zamanda ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan, iyiyi kötüyü ayırt eden, bilgi edinme vasıtasıdır.<sup>6</sup>

Ehl-i Sünnet'in İtikadî ekollerinden Mâtürîdiyye'nin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v.333/944), inanç silsilesinde İmam-ı A'zam Ebû Hanife (v.150/767)'yi anlayan, itikadî görüşlerini dönemine, çağına ve daha sonraki dönemlere aktaran bir âlimdir.<sup>7</sup> Mâtürîdî, kelâm, tefsir, fıkıh gibi konularda Kur'ân bütünlüğünü merkeze alan rasyonel ve dengeli yorumlarıyla tarihi süreç içerisinde gelişen Ehl-i Sünnet çizgisinin oluşumuna büyük katkılar sağlamıştır.<sup>8</sup> Yaşadığı dönemde birçok akımın etkisine ve tehdidine maruz kalan İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğüne de itikadî açıdan çok önemli katkılar yapmıştır.<sup>9</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah insanı en güzel şekilde yaratmış ve kâinatı onun emrine vermiş, Yaratıcısının varlığına ve birliğine inanma yeteneğiyle onun zihnine hamdetme nimetlere şükretme bilincini yerleştirmiştir. O'nun yaratılış hikmeti ibadet, hamd ve şükürdür. Kişi sabah akşam, darlıkta sabretmeli, bollukta ve her durumda şükredip

<sup>1</sup> Bkz. Secde, 32/9.

<sup>2</sup> Bkz. Sâd, 38/75.

<sup>3</sup> Bkz. Teğabun, 64/3; Tin, 95/4.

<sup>4</sup> Bkz. Hicr, 15/29.

<sup>5</sup> Bkz. Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Hicr, 15/29.

<sup>6</sup> Saduddin et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay, İstanbul 2013, s. 99; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010, s.21.

<sup>7</sup> Bkz. Ebû'l-Hasenât el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1324, s. 195.

<sup>8</sup> Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din*, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara 2004, 1/19, 29; Talip Özdeş, "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı", Erciyes Üniv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997, s. 64; Ali Duman, "İmâm Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri", Hikmet Yurdu, Mâtürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, Sayı: 4, Temmuz-Aralık 2009, s. 114.

<sup>9</sup> Bkz. Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed Ebû'l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakatü'l-Hanefiyye*, Kahire 1413/1993, II/130 vd; İslâm inancına zararlı gördüğü düşünceleri eleştirmiştir. Bkz. Kıyasettin Koçoğlu, "Matürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı", Ankara Üniv. SBE, Ankara 2005, Basılmamış doktora tezi, s.33 vd.

hamdetmeli özellikle de bir nimetle karşılaştığında Yaratanına bol bol şükretmelidir. Çünkü dünya imtihan hikmetiyle yaratılmıştır.<sup>10</sup> Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında önemli bir işlevselliğe sahip her şeyin yaratılış gâyesi ve hakikati demek olan hikmet, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* veya *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* adlı eserlerinde kendisini anahtar bir kavram olarak göstermektedir. O'na göre âlemde yaratılan her bir şeyin hikmeti vardır ve hiçbir şey boşu boşuna yaratılmamıştır. Hikmetleri idrâk ile yaratıcıya îmân etmek akıl sahibi her insanın kulluk görevidir. İlahi fiillerin de hikmet dışı olması mümkün değildir. Hikmet dışına çıkmak ise sefihliktir ve rububiyete aykırıdır.<sup>11</sup> Allah ezelden beri hâkimdir, Âlim ve Gani'dir, fiilin de hikmet ve adâletten uzak kalması muhtemel değildir. O'nun "Hikmet" sıfatı, "Hâkim" ismi de vardır.<sup>12</sup> Yüce Allah rızık verenlerin en hayırlısı ve hâkimlerin hâkimidir. O, ancak adâletle hükmeder, hikmetle yaratır.<sup>13</sup> Çünkü Allah'ın yaratması tesadüfi değildir ve bu yaratıştaki herşey kanun, hikmet, adâlet, tenasüp ve ölçüye göredir. Mâtürîdî, "*Allah'ı hakkıyla bilen, O'nun her şeyden müstağni oluşunu, hükümranlığını, sonra da kudretini, yaratmanın da emretmenin de O'na âit oluşu çerçevesindeki hâkimiyetini takdir eden kimse fiilin hikmet ve adâlet dâiresi dışına çıkarmayacağını pekâla kabul eder*"<sup>14</sup> diyerek Allah'ın Zatî itibarıyla Hakîm, Ganî, Adil ve Alim olduğunu açıklar.

Yüce Allah insana akıl, doğruyu yanlıştan ayırma gücü, düşünme, hissetme, arzu etme ve muhakemede bulunma gibi kabiliyetleri bahşetmiştir. Beşere bir hikmet gereği verilen akıl, iyilik ve kötülüklerin, güzellik ve çirkinliklerin bilinmesinde ve takdir edilmesinde esas ölçü, duyu-ötesi varlığı vasıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılama yetisi olup ilâhî teklifin de temelidir. İnsan, ilim ve hikmeti onunla elde eder. Akıl, tedbir ve fiil itibarıyla maddeye yakın olup, zâtıyla maddeden mücerredir. O öyle bir cevherdir ki, Allah onu, insan ruhuna bir nûr olarak hikmeti gereği ihsan etmiştir; tâ ki, eşyanın hakikatini onunla keşfetsin. Eşyadaki düzeni anlama gücüne sahip olduğu gibi, ilâhî gerçekleri de anlama, sezme, onların üzerinde düşünüp yorum yapma, onların hikmetini idrâk etme gücüne de sahiptir. İnsan ilâhî bir emanet olan bu manevî kuvvet ile eşyanın güzel veya çirkin,

<sup>10</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Tahk. M. Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2005, IV/365, 381

<sup>11</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne*, IV/227.

<sup>12</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Haz: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, ISAM yay, Ankara 2005, s.66-67; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's Sünne*, IX/187.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's Sünne*, X/17.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s.276.

neyin iyi neyin kötü olduğunu, kemâl ve noksana müteallik sıfatların farklarının belirlenmesini, arazları, faydaları ve emirlerin maksadını, hikmetini takdir eder. Böylece aklın fonksiyonu tayin ve teklif değil, tesbit ve temyizden ibarettir. O, mutlak olarak özgür değildir, muhtaç olduğumuz her şeyin gerçek bilgisini de veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Çünkü akıl, arzu, dürtü, alışkanlık, çevre ve toplum gibi iç ve dış faktörlerden etkilenir. Böylelikle kendi alanına giren şeylerin bile gerçek bilgisini vermekte başarısız kalabilir. O halde akıl iki şekilde kullanılabilir. Bu kullanımlardan biri insanı dünya ve âhiret saadetine götürürken; diğeri hüsranda bırakır. Eğer insan aklını her şeyden üstün görür, tek ölçü ve tek hâkim kabul ederse, bu düşünce onu küfre, dalâlete ve sapıklığa götürür. Fakat aklını usûlüne göre yani yaratılış hikmetine uygun bir şekilde kullanır ve bu nimetin farkına varırsa, o zaman akıl, sahibini hakikati keşfetmeye, dünya ve âhiret saadetine iletir.<sup>15</sup>

Allah'ın rahmet ve hikmetleri, delilleri her yerdedir. Kâinat da, akıl sahipleri için hikmetlerle dolu bir kitaptır. İnsanı insan yapan en önemli niteliklerinden olan akıl, bu hikmetleri anlayan bir anahtar mahiyetindedir. Diğer bir deyişle akıl yaratılışın ve yaratılmışların ana gâyeleri, ne için var oldukları, ne amaca hizmet ettikleri ve akıbetleri, hali hazırda faydaları ve maslahatları gibi hikmetleri idrâk eden bir cevherdir. İşte bu makalede insana bir lütuf ve nimet olarak verilen, bunun sonucunda Onun hikmet ve akıl konusundaki görüşlerinin kelimâ konulardaki yansımalarına dolayısıyla da Maturidiyenin Eşariyyeden ayrıldığı bazı konulara dikkat çekilecektir.

## A. HİKMET KAVRAMI

Hikmet, Arapça "h-k-m" kökünden, *hüküm ve ihkâm, derin ve yararlı bilgi, bilgelik, gizli neden* anlamına gelmektedir. Hüküm çoğulu hikem mastarından gelen bir isim olarak hikmet, "*âdilâne yargıda bulunmak, bilmek, anlamak, sakındırmak, zulümden alıkoymak*" manalarına gelir ve insanı zulümden, cehâletten alıkoyan, engelleyen bir özelliktir.<sup>16</sup> İlim ve akılla gerçeğin bulunmasıdır.<sup>17</sup> Hikmetli anlamında hakim, iyileştirmek amacıyla bir şeyi

<sup>15</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9-10; Osman Oral, "*Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı*", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2014, s. 16 vd.

<sup>16</sup> Bkz. Cemaluddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, y.y., Beyrut trs., "hkm" md., XXII/141; Ebû'l- Kasım el-Hüseyn Râgıb el-İsfehâni, *el-Müfredât fî Garîbi'l- Kur'ân*, Tahk. S. A. Ravâviri, y.y., Beyrut trs., "hkm", mad., s.12.

<sup>17</sup> Bkz. Ebû'l-Hüseyn Ahmet İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, "hkm" madd., Thk. A. Muhammed Hasan, Beyrut trs. II/91-2.

düzelten veya bir şeyden meneden veya bir konuda hükmedendir.<sup>18</sup> Hakim lafzı Allah için kullanıldığında varlıkları en mükemmel şekilde bilmesi ve yaratmasıdır.<sup>19</sup> İnsana atfedildiğinde ise varlıkları bilip hayırlı işler yapmasıdır.<sup>20</sup> Hikmetin adâletli ve dengeli davranma manalarıyla irtibatından dolayı “*racülün hakîm/hakîm adam*” dendiğinde, hikmet ve adâlet sahibi akla gelir. Allah’ın Hakîm olması da hükmün, O’na âit oluşunu ve kararlarında dâima hikmet ve adâlet sahibi olduğunu ifâde eder. Allah’ın noksanlıktan uzak, kemâl sıfatlarını, dünya ve âhirette kendinden sâdır olan fiil ve eserleri bilmesidir.<sup>21</sup> Allah’a hikmet sahibi denmesi O’nun kendine özgü bir yetkinliğe işâret eder.<sup>22</sup> Âlimler de Allah’ın hikmet sahibi yani Hakîm olduğunda ittifâk etmişlerdir.<sup>23</sup>

Allah sırf adâletle, hak ve hakîkate göre hükmettiği, hükmünde tarafgirlik veya zulüm olmadığı, hükmünü bozan bulunmadığından “*Hayru’l-Hâkimîn/hükmedenlerin en hayırlısı*”<sup>24</sup> ve “*Ahkemül-Hâkimîn/hükmedenlerin en iyi hükmeden*” olarak isimlendirilmiştir.<sup>25</sup> Bu sebeple Allah’ın hükmettiği her şey hak ve bir hikmete mebnidir.<sup>26</sup> Hakîm, Allah’a nisbetle, *Aziz, Alim, Habir, Vasi, Ali, Hamid* ve *Tevvâb* kelimeleriyle birlikte mânâ ve muhteva zenginliği kazanmıştır.<sup>27</sup> Mâtürîdî, hikmeti “*her şeyi yerli yerine koymada isabetli olmak ve her hak sahibine hakkını verip kimsenin hakkını yememek, her şeyi yerli yerine koymak*”<sup>28</sup> dedikten sonra *Kurân, Sünnet, hidâyet, nur, ruh* ve *şifâ* olduğunu da söyleyerek hikmetin, eşyanın hakikatını anlayan nur, ruh sahiplerini diriltiren ruh, her şeyin iyi ve kötü yönünü anlayan hidâyet, her türlü hastalıklardan koruyan şifâ olarak çeşitlendirdirir.<sup>29</sup>

Hikmet terimi, if’al babında kullanıldığında (أَحْكَمَ الْأَمْرَ) işi sağlam yapmak anlamına gelir.<sup>30</sup> Hikmet, “*bilgelik, Allah’ı gereği gibi bilme bilgisi, insa-*

<sup>18</sup> Bkz. Şeyh Muhammed et-Tahanevi, *Keşşafu Istılahatı Fünun*, Thk.Ali Rahruc, Lübnan 1996, I/501-2.

<sup>19</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 127; Yahya Aklın, “Hikmet” İA (MEB), İstanbul 1977, V/273.

<sup>20</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s.122; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XXII/141; Tehânevî, *Keşşâf*, I/501.

<sup>21</sup> Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, y.y., İstanbul 2004, s.99.

<sup>22</sup> Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayınları, Kayseri 1995, s. 71.

<sup>23</sup> Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, y.y., İstanbul 1959, s. 226–228.

<sup>24</sup> Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyet*, Kayihan Yayınları, İstanbul 1987, s. 175–176.

<sup>25</sup> Tin, 95/8.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, X/574; Ebû’l-Berekât Abdullah b. en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâilü’t-Te’vil*, Thk. Mervân Muhammed eş-Şa’âr, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1416/1996, II/94.

<sup>27</sup> Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 107.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 37; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, II/261-2; Nesefî, *Tabsıra*, I/385.

<sup>29</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, II/261-262.

<sup>30</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “hkm” md. XXII/143; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah Tacü’l-Lüga*, “hkm” mad, tahk. Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut 1979, V/1901 vd.

*nın varlıkların hakikâtını, gerçek yüzünü, gücü oranında bilip ona göre hareket etmesi, nübüvvet, peygamberlik, Kur'ân'ı ve sünneti doğru bir şekilde anlayabilme ve amel etme, müslümanların işine yarayan her türlü doğru bilgi ve söz, hüküm vermede doğru karar verme yeteneği, Allah'ın hükümlerinde gözetmiş olduğu çoğu defa illeti de içinde bulunan üst maksatlar ve İslâm dininde hükümlerin konuluş amaçları”<sup>31</sup> gibi manaları ifade eder.*

Hikmet kavramının "her şeyi yerli yerine koyma" şeklinde bir tanımı da yapılmıştır ki bu tanım aynı zamanda "adâlet" kelimesine de karşılık gelmektedir.<sup>32</sup> Hikmet kelimesinin bu anlamı dikkate alındığında zıddı sefeh'tir.<sup>33</sup> Bu nedenle Mâtürîdîler, hikmetsizliğin Allah'ın adâletine ve rububiyetine aykırı olması yönüyle O'nun hakkında asla düşünülemeyeceğini ileri sürerler.<sup>34</sup> Mâtürîdî kelâmcılarından Nesefî (v.508/1184), hikmetin manası ve kelâmcıların görüşü hakkında şu özet bilgileri verir: *“Bu konuda lügatçılar arasında ihtilâf vardır. Bazıları da hakîm, bir şeyi muhkem kılan diye tanımlar. Bazıları da Hakîm'i, nefsinin heva ve çirkin şeylerden alıkoyan manasında olduğunu söylerler. Bir kısmına göre hikmet, eşyanın hakikâtlerini bilmek, onları yerlerine koymaktır. Her kim, hikmete ilim manası verirse, onun zıddı bilgisizlik (cehl) dir. Her kim ki hikmeti fiil manasında alırsa, onun zıddı akılsızlık (sefeh)'dir. Kelâm âlimlerine göre Allah her türlü gâyesiz ve abes fiilden uzaktır. Eğer böyle bir şey düşünülürse, Allah'ın her şeyi bilme ve herşeye güç yetirme sıfatlarına aykırı olabileceği gibi ilâhlık sıfatına da aykırı olduğundan acizetin kanıtı olur. Ayrıca Allah'ın her fiili kullarını faydalandırmak amacıyla mefsedeti önleyen sağlam bir sistem oluşturma gâyesini güttüğü gibi, fiillerinde mutlak tasarruf sahibidir ve yaptıklarından sorgulanamaz.”<sup>35</sup>*

Özetle hikmet, adâlet, ilim, peygamberlik, Kur'ân bilgisi ve anlama gücü, Hz. Peygamber'in Sünnet'i, Allah'a itaat ve O'nun emirlerini düşünmek, yerinde söz söyleme ve iş yapma, amelle birlikte ilim, akla uygun olan şey, ilham ile vesveseyi ayıran nur, hazır doğru cevap verme, hak düşüncenin kişiye hükmetmesi, ruhların sükûnete erdiği şey, ledünnî ilim, öğüt-ibret vb.

<sup>31</sup> Bkz. Muhammed Murtaza ez-Zebidi, *Tâcü'l-Arus min Cevâhiri'l-Kamus*, "hkm" mad, Mektebetül-İlmiye, Beyrut trs., I/200 vd.

<sup>32</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 176; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/373; İbn Sina, *Uyunü'l-Hikme*, Neşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara 1953, s.14

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/173, VII/48, VIII/270; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslâmi Araştırmalar*, cilt:II, Sayı:6, 6 Ocak 1988, s.45; Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, TDV. Yay, Ankara 2009, s. 13.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s.176; *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II/373.

<sup>35</sup> Bkz. Nesefî, *Tabsıra*, II/505-506.



gibi manalardadır. Mâtürîdî ise zıddını sefeh olarak alıp hikmeti, her şeyi yerli yerine koymada isabetli olmak ve her hak sahibine hakkını verip kim-  
senin hakkını yememek, her şeyi yerli yerine koymak manasını öne çıkart-  
maktadır.

## B. AKLIN TARİFİ VE KISIMLARI

### B.1. AKLIN TARİFİ

Akıl, menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak, ilim, akıl ve kalp gibi anlamlara gelir ve zıddı “humk” cehâlet ve ahmaklıktır.<sup>36</sup> Akıl, bir şeyden feragat edip geri durmak, vazgeçmektir. Eğer devenin gitmesine izin verilmezse, devenin bağlanmasına “*akalütü'n-nâkatü*” devenin ipine de “*ikâl*” denir. Akıl da sahibini istenmeyen, lâyıık olmayan şeylerden meneder.<sup>37</sup> Akıl, bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bilgi şeklinde açıklanır.<sup>38</sup> İnsanların zarûrî ve nazarî ilimleri kendisiyle bildiği rûhânî bir nur olarak da tanımlanır.<sup>39</sup> Sözlük anlamından hareketle denilebilir ki akıl, ilimle insanı koruyan, kale içerisine alan, insanı mahveden yollara sürüklenmekten alıkoyan, bir ruhî kuvvettir. Kalp ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevî bir nurdur ki insan bununla, duyu organlarıyla hissedemediği şeyleri anlar.

Bazı âyetlerde geçen, lüb (ulu'l-elbab), nuhâ, hicr, fehm, hikmet, ebsâr, tedebbür, rüşd ve kalb kelimeleri de akıl anlamında yorumlanmıştır.<sup>40</sup> Kur'ân, bizzat akli kullanmaya ve düşünme eylemini gerçekleştirmeye büyük değer verir. Akıl, hiçbir ayırım yapılmaksızın beşerin tümüne verilen bir hibedir. İlahi teklifin de temelidir. Hadislerde “insanın kendisiyle değer kazandığı şey”<sup>41</sup> ve “diyet”<sup>42</sup> anlamlarında isim olarak kullanıldığı gibi “akletmek, idrâk etmek, anlamak,”<sup>43</sup> “deveyi bağlamak”<sup>44</sup> manalarında fiil olarak da

<sup>36</sup> Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI/458-462; İsfehânî, *Müfredât*, s. 78-79.

<sup>37</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 78-79.

<sup>38</sup> İsfehânî, *Müfredât*, “akl” md, s.78 vd; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, DİA, İstanbul 1989, 2/242.

<sup>39</sup> Bkz. Fîruzabâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*, Beyrut 1986, I/1336-1337.

<sup>40</sup> Bkz. Âl-i İmrân, 3/190, Tâhâ, 20/54, Fecr, 89/5, Bakara, 2/269, Nur, 24/44, Nisa, 4/82, Hacc, 22/46, Hûd, 11/78; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Bekir Topaloğlu, Mîzân Yay, İstanbul 2005, VIII/161-162, IX/391, XI/273.

<sup>41</sup> Buhârî, Ebû Abdullah, *Camî's-Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul 1981, “Hayz”, 6, “Eşribe”, 5, Ebû'l Hüseyin el-Müslim, *es-Sahih*, Çağrı Yay, İstanbul 1981, “Hudud”, 5, “İmân”, 34.

<sup>42</sup> Buhârî, “İlim”, 39.

<sup>43</sup> Buhârî, “Vudû”, 44.

<sup>44</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 32.

geçer. Aklı iyi kullanmak gerekir.<sup>45</sup> “Keyyis”, “lübb”, “nuhâ”, “hilm (ehlâm)” ve “dimağ” kelimeleri de akıl anlamında kullanılmıştır.<sup>46</sup> Kalbe de akıl manası verilir, akılla kalbin farklı şeyler olmadığı belirtilir. Çünkü anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğudur.<sup>47</sup>

Kelâm İlmî’nde akıl, tarifi, mahiyet ve nakil ile ilişkisi açısından ele alınır. Akıl konusunda ilk müstakil eseri yazan Muhâsibî (v. 243/857)’ye göre akıl, “Allah’ın imtihan ettiği kullarını ölçüsünce muhatab aldığı, emir ve yasaklarda bulunduğu, ceza ve mükâfat va’dettiği, bir tabiat ve yetenektir. Bu tabiat ancak kalbteki ve organlarda meydana getirdiği fiil ve tezahürleri ile bilinebilir. Herhangi bir renk, koku ve cisim gibi durumlarla bilinemez.”<sup>48</sup> Mu’tazile kelâmcılarından Câhız (v.255/869)’a göre akıl, insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür. O halde akıl maddeden uzak, bağımsız ancak beden, tedbir ve tasarrufla ilişkili olan bir cevher, kendisiyle hakkın ve bâtılın bilindiği, kalpte bulunan bir nur, eşyanın hakikatının kendisiyle bilindiği bir şey ve duyu organlarıyla algılanamayan şeyleri vasıtalarla, algılanabilenleri şahitler aracılığıyla idrâk eden cevherdir.<sup>49</sup> Akıl, Allah’ın insan bedenine bağlı olarak yarattığı ruhanî bir cevherdir. Akıl, hak ile batılı bilen kalpte bulunan bir nurdur. Akıl, beden ile iç içe olan, tedbir ve tasarrufu olan, maddeden mücerred bir cevherdir. Akıl, düşünen nefis için değişken bir iştir. Akıl, nefis ve zihin birdir. Ancak idrâk edici olması sebebiyle nefis, kavramaya kabiliyetli olması sebebiyle de zihin olarak isimlendirilmiştir.<sup>50</sup>

Eş’arî kelâmcılarından Taftazânî (v.793/1391) akli “duyu organlarının sağlam olması halinde zarûrî bilgilerin kendisine tâbi olduğu ve insanda doğuştan var olan bir sıfat”<sup>51</sup> olarak tanımlar. Allah’ın varlığına bir delil ve insanların diğer canlılardan ayıran hasletin akıl (müstefad akıl) olduğunu söyleyen Gazâlî (v.505/1111), insanın akli ile nazarî ilimleri öğrenip hüner ve sanatları onunla elde edildiğini belirtir.<sup>52</sup> Herkesin var olduğunu kesin olarak kabul ettiği akıl, her türlü insanî tasarruf, iş ve hareketin planlayıcısı, düzenleyicisi ve yaptırıcısı olmasına rağmen gözle görülmez, elle tutulmaz, mahi-

<sup>45</sup> Meselâ Hz. Peygamber akınlı kullanan kimse için şöyle buyurmuştur: “Akıllı kimse kendi nefisini yenen, köle eden ve ölüm sonrasına hazırlayandır.” Müslim, “Salât”, 28.

<sup>46</sup> Bkz. Sami Kiliçli, “Akıl ile İlgili Hadislerin Tesbit ve Tenkidî”, Çukurova Üniv. SBE, Adana, 2007, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 23 vd.

<sup>47</sup> Bkz. Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Alim*, Beyrut 1981, I/440.

<sup>48</sup> Bkz. Ebû Abdullah Esed Muhâsibî, *Şerefu’l-Akl ve Mahiyyetühû*, Tahk, Abdulkadir Atâ, Beyrut trs. s.19.

<sup>49</sup> Bkz. Muhâsibî, *Şerefu’l-Akl ve Mahiyyetühû*, s.18-9.

<sup>50</sup> Bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, II/328; Cürçânî, *Ta’rifat*, s. 132.

<sup>51</sup> Bkz. Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s.99.

<sup>52</sup> Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyâ-u Ulumid’din*, Terc.Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, I/228.

yetinin ne olduğu da bilinmez. Fakat insanı yönetmesi, yönlendirmesi ve çalıştırmasıyla bilinir. İnsanla diğer hayvanlar arasındaki seviye ve davranış farkı da aklın varlığını gösterir.

Akil, aynı nitelikte olanları bir arada toplayan ve ayrı niteliktekileri ayıran, iyi ile kötüyü ayırt eden, sahibinin şerefini yükseltecek olan şeyleri yapmasını emreden, onu küçültecek şeyleri yapmaktan alıkoyan, bir dereceye kadar eşyanın hakikâtini idrâk edebilen şeydir.<sup>53</sup> Aklın, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir faaliyet olarak tezahür ettiğini söylemek mümkündür. Akıllı olan her insan hikmetli, sağlam ve en güzel bir şekilde meydana gelen işlerin ancak onları bilen birisi tarafından yapıldığını kesin bir şekilde bilir.<sup>54</sup> Mâtürîdî'ye göre akıl, vahyin gerisinde tutulmalı, bir nevi denetleyici rolde olmalıdır. Zira diğer bilgi kaynaklarının güvenilirliğini de akıl sağlar.<sup>55</sup> Mâtürîdî akli, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir faaliyet olarak görmektedir.<sup>56</sup> Mâtürîdî salt ve donuk akıldan ziyade işlevsel akli esas alır, akıl yürütme anlamına gelen "nazâr" kavramını çok kullanır.<sup>57</sup> İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu hâizdir.<sup>58</sup>

İnsan fizyolojik yapıya ve bir de akla sahip kılınarak yaratılmıştır.<sup>59</sup> Mâtürîdî, bilgi elde etme yollarını; duyu organları (el-A'yan), Haber (el-Ahbar), Akıl (Nazar/istidlâl) olmak üzere üçe ayırır. Mâtürîdî'yi akli ilk defa bilgi kaynaklarına aldığını görmekteyiz.<sup>60</sup> Mâtürîdî kelâmcılarından Neseffî (v.508/1115) de fonksiyonlarını ele alarak tanımlamaya çalışır. O, akıl kelimesinden çok nazardan bahseder.<sup>61</sup> Gerçekte aklın hükümlerinde çelişki bulunmaz, çelişen ifâdelerdir. Zira akıl, Allah'ın kullarına verdiği, kendisini

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9-10, 15-16; 178, 382.

<sup>54</sup> Bkz. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Lum'au'l-Edille*, Terc. Murat Serdar, Ehl-i Sünnet İncancının Delilleri, Kayseri 2012, s.45.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9-10.

<sup>56</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 5, 17, 18, 267.

<sup>57</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 16, 17, 18.

<sup>58</sup> Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", DiA, İstanbul 1989, 2/238; Yavuz, "Akıl", DiA, 2/242.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 17-18.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 5, 7, 8.

<sup>61</sup> Bkz. Neseffî, *Tabsira*, I/17 vd.

tanımada kullanılan bir dayanaktır, çelişki yoktur. Allah'ın hüccetleri ise çelişmez.

Mâtürîdî Kelâmcılardan Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (v.493/1100), aklın nuranî lâtif bir cisim olduğunu ve eşyanın onunla idrâk edildiğini, ancak akılı doğru kullanıldığında ilim hâsıl olduğunu vurgular. Ona göre akıl, parlak, latif bir cisimdir, etkisi kalbedir, kalb gözün, güneşin ve eşyanın ışığıyla algılayıcı olması gibi aklın nuruyla eşyayı idrâk eder, nur azalır veya zayıflarsa idrâk de azalır veya zayıflar. Işık yok olursa algılama da yok olur.<sup>62</sup> Böylece akıl bir nazar ve tefekkür neticesinde bilgiye ulaşır.<sup>63</sup> Kelâmcıların genel kanaati aklın bir bilgi kaynağı olduğudur ve akılı da “*maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç*”<sup>64</sup> diye açıklarlar. Yapılan bu akıl tanımlamalarının genelinde üzerinde durulan şey, aklın, insanı doğruya, iyiye, güzele götüren, kötü, çirkin ve yanlıştan uzak durmasını sağlayan, duyuların algıladığı şeyleri istidlâllerle değerlendiren ve onu bilgi haline getiren, yine istidlâllerle, tefekkür ve düşünce yoluyla insana bilgi kazandıran ilâhî bir mevhibe ve bir meleke olması yönüdür. Dolayısıyla aklın insana verilmesinin hikmeti yaratıcıya inanmak ve kulluk yapmaya yardımcı olmaktır. Mâtürîdî ve diğer kelâm âlimlerine göre akıl bilgi edinme yollarından biridir. Salt ve donuk akıldan ziyade işlevsel akılı esas alıp akıl yürütme anlamına gelen “nazar” kavramını, *tefekkür*, *tedebbür* ve *teemmül* gibi kavramlarla aynı manaya gelecek şekilde kullandıkları da görülmektedir. Bir hikmet gereği verilen akıl, iyilik ve kötülüklerin, güzellik ve çirkinliklerin bilinmesinde ve takdir edilmesinde ölçü, duyu-ötesi varlığı vasıtalarla, duyularla bilinebilenleri deney ve gözlemlerle algılama yetisi olup ilâhî teklifin de temeli olduğu da bilinmektedir.

Âlimler akılı, “*garazî*” ve “*mükteseb*” diye ikiye ayırırlar.<sup>65</sup> Garazî, her insanda doğuştan var olan, Allah vergisi asıl akıldır. Buna “*mevhub*, *matbû*, *kuvve-i kudsiyye*” adları da verilir. Mükteseb ise tecrübe ile hâsıl olan akıl olup *müstefâd* denilir.<sup>66</sup> Mükteseb akıl, garazî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla *mesmû* ve *tecrübî* adları da verilir. Mükteseb aklın gelişmesinde zekâ yanında sezgi,

<sup>62</sup> Bkz. Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usulu'd-Din*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akâidi, İstanbul 1988, s. 9, 296-298.

<sup>63</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9, 11; Neseî, *Tabsıra*, I/17.

<sup>64</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 21.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9-10, 178, 312; İsfehânî, *Müfradât*, s. 511; Yavuz, “akıl”, *DİA*, 2/244-245.

<sup>66</sup> Bkz. İsfehânî, *Müfradât*, s.511.

deney ve öğrenim büyük rol oynadığı için bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır.<sup>67</sup>

Hüküm ve kararlarında doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayıran akıl, sağduyuya *akl-ı selim* denilir. Her insanda az veya çok duyarlık, hafıza ve hayal gücü gibi akl-ı selim<sup>68</sup> de vardır. Hz. Peygamber “*her çocuk fıtrat üzere doğar, sonra anne-babası onu yahudi, hıristiyan veya mecûsî yapar*”<sup>69</sup> diyerek insanın yaratılıştan akl-ı selim sahibi olduğuna işaret etmiştir. Hz. Ali (v.40/661)’nin “*biri tabii diğeri kisbî olarak iki akıl buldum, görmeyen göze güneş ışığının kârı olmadığı gibi, fıtrî akıl olmadan, kisbînin kârı olmadığını da bildim*” sözünü nakleden Gazâlî, akıl insana verilen en büyük nimet olduğunu, kim tecrübelerden anlar ve tecrübelerle kendini olgunlaştırırsa ona akıllı, kim tecrübelerden bir şey anlamazsa akılsız, ahmak ve câhil denildiğini belirtir.<sup>70</sup> Matüridi gibi bazı âlimler aklı, “yaratılıştan olan” (tabii/garizi) ve “kazanılan” (kisbî/mükteseb) diyerek ikiye ayırarak incelerler.

### C. AKLIN YARATILIŞ HİKMETİ

Aklın yaratılışın ve yaratılmışların ne için var oldukları, ne amaca hizmet ettikleri, hali hazırda fayda ve maslahatları gibi hikmetler haritasını idrâk eden bir cevherdir. Yüce Allah Hakîm’dir, her işinde hikmet vardır. Yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışı hikmetledir. Akıl da bu hikmetleri idrâk ile nimetlere karşı şükretmesi için yaratılmıştır.<sup>71</sup> Mâtürîdî’de akıl, aynı nitelikte olanları bir arada toplayan ve ayrı niteliktekileri ayıran, iyi ile kötüyü ayırt eden, sahibinin şerefini yükseltecek olan şeyleri yapmasını emreden, onu küçültecek şeyleri yapmaktan alıkoyan, bir dereceye kadar eşyanın hakikâtini idrâk edebilen şeydir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî, muhâkeme ve akıl yürütmenin insan için fıtrî oluşuna dikkat çekerek, muhâkeme ve akıl yürütmeyi (*istidlâl, nazâr*) hayatın da temeli olarak görür.<sup>73</sup> Aklın yaratılış hikmeti, insanı bilgiye ulaştıran bir alet olmasıdır. Aklın diğer bilgi kaynakları arasında (*duyular, vahiy*) bir çeşit denetleyici rolü üstlendiği inkâr edilemez. Aklın bedahetiyle meydana gelen ilim, duyularla elde edilen ilim gibi zarûrî bir ilimdir, küllün cüzden büyük oluşunu

<sup>67</sup> Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 22.

<sup>68</sup> Şuarâ, 26/89; Süleyman Hayri Bolay, “Akl-ı Selim”, DİA, İstanbul 1989, 2/276.

<sup>69</sup> Müslim, “Kader”, 22.

<sup>70</sup> Gazâlî, *İhyâ*, I/228.

<sup>71</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, IX/347.

<sup>72</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9-10, 178, 382; *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V/367-369.

<sup>73</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s.14-15.

bilmek gibi. Akıldan mahrum insan için hiçbir ilmin varlığı düşünülemez. Akıl, duyu ve haber kanalıyla elde edilen bilginin doğru olup olmadığını veya bunların dışında kalan diğer hususların, haberin herhangi hata ya da yanlışlığı ihtiva edip etmediğinin anlaşılabilmesi için başvurulabilecek yegâne kaynaktır. Akıl, bu gibi durumlarda hakkı ve batılı ayırt edebilmek için hükmüne müracaat edilen âdil ve tarafsız bir hakemdir. Mâtürîdî, aklın tam anlamıyla kavrayamadığı ve tanımlayamadığı alanların da olduğunu belirtmektedir. Meselâ cansız varlıkların Allah'ı tesbih etmesi, mîzân, sırat, îmân edenlerin cehennemden çıkacağı ve miraç gibi konular hak olmasına rağmen akıl bunların mahiyetini idrâkten âcizdir. Hz. Peygamber “Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünün, yaratıcı üzerinde düşünmeyin”<sup>74</sup> sözü ile aklın bu zayıflığını göstermiştir.<sup>75</sup> Allah'ın bir hikmet gereği verdiği aklını gereği gibi kullanmayanlar, sağır, dilsiz ve kör gibidir.<sup>76</sup> Gerçeği duymaz, dilleriyle ikrâr etmez, gözleriyle görüp anlamazlar. Onların akılları bu noktada hiç bir işe yaramamaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre akıl bilmeye muhtaç olduğumuz her şeyin gerçek bilgisini veremez. Duyular gibi onun da bir sınırı vardır. Bazen insan aklı, arzu, alışkanlık, çevre ve toplum gibi faktörlerden etkilenir ve tesir altında kalır. Sonuçta kendi alanında olan şeylerin bile gerçek bilgisini vermekte başarısız olur. Bundan dolayı akıl, onu dalâlete düşmekten koruyan, doğru yola yönelten, hikmetleri anlamasına yardım eden ve gerçeği bildiren bir kılavuza muhtaçtır. Bu, peygamberlere gelen “vahiy”dir. Vahiy, sadece dini meselelere hasredilemez. Bilâkis birçok dünyevî meselelerde de onun kılavuzluğuna ihtiyaç vardır. İnsan aklı, bu tür meselelerin bir çoğunda hiçbir bilgi vermez ve insan, bütün bu şeyler hakkında bilgi için sadece şahsi tecrübelerine güvenmek zorunda kalsaydı, medeniyet bu kadar hızlı bir gelişme kaydedemezdi. Dinî inancın malzemeleri vahiyden çıkarılır ve aklın yaratılış hikmeti ve görevi de, onları doğru bir şekilde anlatmaktır.<sup>77</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın bütün emir ve fiilleri belirli bir gâye ve hikmet taşır. Zira Allah, hiçbir şeyi boşa çıksın diye yaratmadığı gibi, abes bir fiil de işlemez. Allah'ın bütün emir ve fiilleri, ister akıl yürütme yoluyla isterse vahiy yoluyla olsun anlaşılabilir ve kavranabilir. Aksi takdirde insan bu emir ve fiilleri anlamaya kabiliyetli ve kapasiteli değilse, bu emirleri yerine getirmeye ehliyetli de sayılmamalıdır.<sup>78</sup> Evrenin muhdes olduğu, yaratıcının ka-

<sup>74</sup> İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbas*, Beyrut 1405, I/311.

<sup>75</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/76-7, X/463.

<sup>76</sup> Bakara, 2/171.

<sup>77</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 123-129, 222.

<sup>78</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 123-129, 222-223.

dim olduğu, birliği, sıfatları, adâlet ve hikmeti gibi bilgilere akıl ile helâl-haram gibi bilgilere de nakille ulaşılır.<sup>79</sup> Akıl elde ettiği bilgiyi tartması, denetlemesi ve idrâk etmesi hikmetiyle yaratılmıştır.<sup>80</sup> Vahiy doğru anlaşılır ve akılla vahyin gerçek konumları iyi belirlenirse, akılla vahiy arasında ihtilâf olmadığı görülür. Çünkü akıl vahyi açıklama hikmetiyle yaratılmıştır.<sup>81</sup>

Akıl göz, Kur'ân güneş gibidir. Görme işinde göze ve güneşe birlikte ihtiyaç bulunduğu gibi, gerçekleri anlamada da akıl ile Kur'ân'a birlikte ihtiyaç vardır. Akıllı devre dışı tutmak Kur'ân'ın nuru vardır deyip gözlerini kapatmak gibidir. Kur'ân'a sırt çevirip sadece akıllarını kullananlar da gözlerine güvenip güneşsiz yerlerde ışık arayanlar gibidir. Bunların hepsi karanlıkta ve dalâlette kalmaya mahkûmdurlar. Dolayısıyla akıl ve şeriat üst üste gelen ve birbirini kuvvetlendirip tamamlayan iki nurdur ve bu iki nurla düşünmek, tıpkı iki gözle görmek gibidir. Bu nurlardan birisiyle düşünmek ise, tıpkı tek bir gözle görmek veya şaşının görmesi gibidir. Bir gözle ve şaşı görenin iki gözle gören gibi olduğunu söylemek yanlış olduğu gibi, akıl ve şeriat nurlarından birisiyle gerçeklerin bulunup bilineceğini düşünmek de yanlıştır.<sup>82</sup> A.Hamdi Akseki (v.1951) akıl ve nakil ile bilinmesi gerekenleri şu şekilde özetler:

*“Mahsusat yani havas vasıtasıyla bilinecek şeylerde havas, ma'kulat yani akıl ile bilenecek şeylerde akıl, nakil ile bilenecek şeylerde haber-i sadık umdedir. Mahsusatdan olan bir şeyi akılla, ma'kulatdan olan bir şeyi de havasla isbat etmeye kalkışmak doğru olmaz. Aklen veya hissên isbat veya inkârı mümkün olmıyan şeyler metalib-i semiyeden olduğu için bunlarda ancak nakli delil yani doğru bir muhbirin haberi lazımdır. Meselâ, Allah'a îmân etmek, metalib-i akliyedendir. Bunun içindir ki, her insan Allah'ın varlığını, birliğini akıllı ile bulmakla mükelleftir. Bir insan bunları akıllı ile bulup isbat edebilir. Fakat âhiret meseleleri, Cennet ve Cehennem ahvali gibi ahkâm-ı diniyye, metalib-i nakliyedendir. Bunların imkân-ı zatileri aklen isbat olunabilirse de, subutları ve ne sûretle tahakkuk edebilecekleri, Peygamber oldukları sabit olan zatların verdikleri haberlerle bilinmiştir. Burada hâkim olan his ve akıl değil nakildir yani peygamberin sözüdür. Âhiret meselelerinde peygamber ne söylemiş ise onu kabul etmek zarûridir. Ahiret ve*

<sup>79</sup> Bkz. Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1346/1928, s. 15-16.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 254; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V/367-369.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 16.

<sup>82</sup> Bkz. Ebû Hamid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikad*, Trc: Abdulhalık Duran, İtikadda Orta Yol, Hikmet Neşriyatı, İstanbul 2004, s.12.

*orada cereyan eden ahkâm, buradakilere benzemeyeceği cihetle, buraya kanunlar ve esaslarla onları tahlil etmek ve anlamak mümkün değildir. Onlar hakkında Peygamber nasıl söylemiş ise, o sûretle kabul olunur.*<sup>83</sup>

Akıl-nakil ile hikmetlere ulaşılabilir. Aklın hikmeti nakli anlamada bir araç, naklin hizmetinde bir idrâk vasıtası olarak kabul edilebilir. Aklın yaratılış hikmetlerinden birisi de, nefsin heves ve isteklerini incelemek, bunlardan gerekli ve yararlı olanları kabul etmek, gereksiz ve zararlı olanları ise reddetmektir.<sup>84</sup> Akıl bu görevi yaptığı takdirde, insan dünyada ve âhirette selamet ve saadet bulur. Yapmadığı takdirde her iki âlemde de zarar ve ziyân görür. Geçici dünya nimetlerini ebedî hayata geçirebilme aklın işlevselliği ile olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre insan için dünya nimetleri bedenlerin kullanılmasına göre değil, aklını kullanması oranındadır.<sup>85</sup> Dünyada akli yaratıcının rızası uğrunda kullanabildiği oranda âhiretini de inşa edebileceği, “*din akli ölçüsündedir, akli olmayanın dini yoktur*”<sup>86</sup> prensibiyle aklını fonksiyonel hale getirebildiği oranda karşılığını hem dünyada hem de âhirette görebileceğidir.

Akıllar olayları idrâk etmek, onlardan ibret almak, varlıklar arasındaki ilişki ve ilintileri tefekkür etmek hikmetiyle yaratılmıştır. Diğer bir deyişle aklın yaratılış hikmeti dünya ve âhiret ile alakalı şeyleri idrâktir. Allah'ı, O'nun fiillerini ve âlemdeki hikmetini anlamaya çalışmak ve onları şükretmeye vesile yapmaktır.<sup>87</sup> Allah akli yalnızca insana verdiği için, insanın varlıklarda tefekkür etmeyi ve bu yolla kendisini tanımayı da sadece ona emretmiştir. Mâtürîdî, aklın gerçek bilgiyi veremeyeceğini iddia edenlerin bile akli kullanmadan kendi düşüncelerini dahi ispatlayamadıklarını söylemektedir.<sup>88</sup> Mâtürîdî'ye göre akıl, insana verilen büyük bir ilahî lütuf olup aynı zamanda insanda bulunan “en aziz şeydir.”<sup>89</sup> İnsan akli ölçüsünde dünyada mükâfat veya ceza görür.<sup>90</sup> Dolayısıyla akıl insana verilen en büyük nimettir. Ancak bu nimet, küfür ve inançsızlık halinde en büyük musibet haline gelir. Böyle bir durumda, akılsız bir hayvan akıl sahibi bir insandan hem daha çok mutlu,

<sup>83</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, DİB Yayınları, Ankara 1977, s. 29.

<sup>84</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/76-77, X/463; *Tevhîd*, s.17, 201.

<sup>85</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IV/76-77, X/463.

<sup>86</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, II/362; Celaleddin es-Suyuti, *el-Camiu's-Sağir*, Terc. S.Avcı, Serhat Kitabevi, İstanbul 2013, III/535.

<sup>87</sup> Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III/17-8, IV/267.

<sup>88</sup> Bkz. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yay, İstanbul 2010, s.164-165.

<sup>89</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II/23.

<sup>90</sup> Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, III/872-873.



hem de daha az zararlı ve yıkıcıdır. Çünkü Rabbini tanımayan bir akıl, sahibine işkence çektirir, başkalarına da belâ ve musibet verir.<sup>91</sup> Aklı yerinde ve yaratılış hikmetine uygun kullanmanın da önemi ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre dünya meşgaleleri ve çeşitli faktörler akılı meşgul edip gerçekleri kavramaktan alıkoyabilir. İşte bu değişik faktörlerle akılı meşgul ederek yanlış telakkilerle hikmetini bilemediğimiz şeyleri kötü algılamamız o fiili kötü yani şer yapmaz. Kur'ân'da kendisine hikmet verilen kimseye çok hayır verildiği ifade edilerek<sup>92</sup> hikmeti büyük bir hayır şeklinde anlatıldığını görürüz.<sup>93</sup> Mâtürîdî âlimlerine göre iyilik ve kötülük akıl ile bilinebilirken Eş'ari âlimlere göre ancak şer'i kaynaklar yoluyla bilinir. İyilik onu yapanın şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötülük hakkındaki hüküm de böyledir. Diğer bir deyişle dinin emrettiği şeyler iyilik, nehyettiği şeyler de kötülüktür.<sup>94</sup> Mâtürîdî'ye göre de güzel-çirkin, hayır-şer konularını peygamberler gösterirler. Hakim Allah hikmeti gereği peygamberler aracılığı ile emir ve yasakları emreder. Hayvan kesimi dıştan çirkin ve şer gözükebilir ama öyle değildir. Peygamberler bunu davranışı ile yapmış ve ümmetlere yapmalarını emir buyurmuşlardır. Kesim yapma fiili kötü görünmesi mümkün dahilindedir. Bununla hayvanın ıstırabını gidermeyi veya yaşayanlar için iyi sonuçlar meydana getirmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde eylem aklen güzel görünür. Kesim işinin lizatıhi çirkin olması isabetli değildir.<sup>95</sup> Dolayısıyla akıl iyiyi ve kötüyü anlayabilme özelliğinde yaratılmış, birçok nedenlerle anlayamazsa vahiy ona yardımcı olabilmektedir. Yani insan akılı temelde ma'ruf ve münkeri bilmekle beraber, din içinde ibadetlerin nasıl yapılacağı gibi konuları vahiy olmadan bilme imkânına sahip değildir. Böylece akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir. Demek oluyor ki ibadetler, emir ve nehiylerin ölçüsü, vakti ve keyfiyetini akıl bilemez. Ancak yine bunların temel prensipleri akılla kavranır.<sup>96</sup> Eş'ari'ye göre iyilik ve kötülük ancak şer'i kaynaklar yoluyla bilinirken Mâtürîdî'ye göre iyilik ve kötülük akıl ile bilinebilir.<sup>97</sup> Mâtürîdî'ye göre akıl,

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 160.

<sup>92</sup> Bakara, 2/269.

<sup>93</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 158, 178-179.

<sup>94</sup> Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, Neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980 s. 245 vd; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, Müt: A. B. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar, İnanç Esasları Kılavuzu, TDV. Yay, Ankara, 2010, s. 214 vd.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 312.

<sup>96</sup> Bkz. Alper, *İmâm Matürîdî'de Akıl Vahiy İlişkisi*, s.86-87.

<sup>97</sup> Bkz. Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, s. 245 vd.

vahyin gerisinde tutulmalı, bir nevi denetleyici rolde olmalıdır. Vahiy doğru anlaşılır ve akılla vahyin gerçek konuları iyi belirlenirse, akılla vahiy arasında ihtilâf olmadığı da anlaşılacaktır. Çünkü akıl vahyi açıklama hikmetiyle yaratılmıştır.<sup>98</sup> Diğer bilgi kaynaklarının güvenilirliğini de akıl sağlar.<sup>99</sup> Mâtürîdî akli, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihni bir faaliyet olarak görmektedir.<sup>100</sup>

## SONUÇ

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde hikmet ile akıl iç içe bir yapı arz eder. Akıl, eşyadaki iyilik ve kötülüğü anlama gücüne sahip olduğu gibi, hikmetleri idrâk etme, ilâhî gerçekleri de anlama, sezme, onların üzerinde düşünüp yorum yapma gücüne de sahiptir. Akıllar ibret almak, idrâk ve tefekkür etmek hikmetiyle yaratılmıştır. Yüce Allah Hakîm ve Alîm'dir, O'nun ezeli ve ebedî hikmet sıfatı da vardır. Yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışı hikmetlidir. Akıl da bu hikmetleri idrâk etmesi, nimetlere karşı şükretmesi için yaratılmıştır. Bilgi kaynaklarından biri olan akıl, hikmet gereği en aziz bir şey olarak insana verilmiş ve onunla diğer canlılardan ayrılmıştır. İnsan onunla vahyin de desteğiyle diğer varlıklar üzerine hâkimiyet kurar, iyiyi kötüyü ayırır, problemleri çözüme kavuşturur, bilgiye sahip olur, evrende tefekkürle istidlâl yapar ve yaratıcıyı bulur, tanır ve inanır. Dünyada ve âhirette huzuru yakalar. Mâtürîdî'ye göre dış dünyadaki eşya ve olayların değeri üzerinde bedihi olarak değil istidlâl ve tefekkür yolunu kullanarak hakikate ulaşma yolu olabilmektedir. Duyular âleminin sınırlarını öğrenmek, Allah'ın varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekir. Allah'a iman etmek naklen değil aklen vâciptir. Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl duyguların, eğitim-öğretim ve kültürün tesiri altında kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir. Kısacası aklın yaratılış hikmeti, gerek tabiatta gerek Kur'ân'daki âyetleri anlamak, şükretmek ve Allah'a ulaşmak, İslâm'daki emir ve yasakların ve bunların hikmetlerini anlamak, hikmet dolu dünyada ebedî saadet ve mutluluğun yolunu açan imtihanı kazanmaktır.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 16.

<sup>99</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 9-10.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 5, 17, 18, 267.

**KAYNAKÇA**

ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed, Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbas, Beyrut 1405.

AKLIN, Yahya, "Hikmet" İA (MEB), cilt: V, İstanbul 1977.

AKSEKÎ, Ahmet Hamdi, İslâm Dini, DİB Yayınları, Ankara 1977.

ALPER, Hülya, İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi, İz Yayınları, İstanbul 2010.

BAGDÂDÎ, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir, Usulu'd-Din, Matbaatu'd-Devlet, İstanbul 1346/1928.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1959.

BOLAY, Süleyman Hayri, "Âlem", DİA, cilt: 2, İstanbul 1989.

-----, "Akl-ı Selim", DİA, cilt: 2, İstanbul 1989.

BUHÂRÎ, Ebû Abdullah, Camiu's-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

CEBECİOĞLU, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, İstanbul 2004.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, es-Sıhah Tacü'l-Lüga, tahk.Ahmed Abdulğafur Attar, Beyrut 1979.

CÛRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Ali Seyyid Şerif, Kitâbu't-Ta'rifât, Tahk: İbrahim el-Ebyarî, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut trs.

CÛVEYNÎ, İmamü'l-Haremeyn, Kitabu'l-İrşad, Müt: A. B. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar, İnanç Esasları Kılavuzu, TDV. Yayınları, Ankara 2010.

-----, Lum'au'l-Edille, Terc. M.Serdar, Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri, Kayseri 2012.

DUMAN, Ali, "İmâm Mâtürîdî, Hayatı, Eserleri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri", Hikmet Yurdu, Mâtürîdîlik Özel Sayısı, Yıl: 2, S.4, Temmuz-Aralık 2009.

EBÛ'L-VEFÂ, Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Kureşî, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, Kahire 1413/1993.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, Makâlatü'l-İslâmiyyin, Neşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980.

FÂRÂBÎ, Ebu Nasır Muhammed, Maniaül-Akl, Çev: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul trs.

FİRÛZÂBÂDÎ, Muhammed b. Yakub, el-Kâmûsü'l-Muhît, Beyrut 1986.

GAZÂLÎ, Ebû Hamid, İhyâ-u Ulumid'din, Terc.Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974.

-----, el-İktisâd fi'l-İ'tikad, Trc: Abdulhalık Duran, İtikadda Orta Yol, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004.

İSFEHÂNÎ, Ebû'l-Kasım el-Hüseyin, Râgıb, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân, Tahk. S. A. Ravâviri, y.y., Beyrut 1992.

İBN FARİS, Ebû'l-Hüseyin Ahmet, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, Thk. Abdusselam Muhammed Hasan, y.y., Beyrut trs.

İBN MANZÛR, Cemaluddin, Lisânü'l-Arab, y.y., Beyrut trs.

İBN SÎNA, Uyunü'l-Hikme, Neşr. Hilmi Ziya Ülken, Ankara 1953.

KİLİNÇLİ, Sami, "Akıl ile İlgili Hadislerin Tesbit ve Tenkidi", Çukurova Üniv. SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana 2007.

KOCA, Ferhat, "Hikmet", DİA, cilt: 17, İstanbul 1998.

KOÇ, Turan, Din Dili, Rey Yayınları, Kayseri 1995.

KOÇAR, Musa, Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.

KOÇOĞLU, Kıyasettin, "Matüridi'nin Mu'tezile'ye Bakışı", Ankara Üniversitesi, SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.

LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Abdulhay, el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, Kahire 1324

MÂTÜRÎDÎ, Ebû'l-Mansur, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, Tahk. Mecdi Basellum, Darül-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 2005.

-----, Kitâbu't-Tevhîd, Haz: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM, Ankara 2005.

-----, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Bekir Topaloğlu, Mîzân Yayınları, İstanbul 2005.

MUHASİBÎ, Ebû Abdullah Esed, Şerefu'l-Akl ve Mahiyetühû, Tahk, Abdulkadir Atâ, Beyrut trs.

MÜSLİM, Ebû'l Hüseyin, es-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Abdullah, Medâriku't-Tenzil ve Hakâilu't-Te'vil, Thk. Mervân Muhammed eş-Şa'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1416/1996.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn, Tabsiratü'l-Edille fi Usulî'd-Din, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara 2004.

ORAL, Osman, "Mâtürîdî'nin Hikmet Anlayışı", Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2014.

ÖZCAN, Hanifi, "Mâtürîdî'ye Göre Hikmet Terimi", İslâmi Araştırmalar, cilt: II, Sayı: 6, 6 Ocak 1988.

ÖZDEŞ, Talip, "İmâm Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehl-i's-Sünne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı", Erciyes Üniv. SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1997.

PEZDEVÎ, Ebû'l-Yusr Muhammed, Usulu'd-Din, Çev. Şerafettin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akaidi, Kayahan Yayınları, İstanbul 1988.

SABRÎ EFENDİ, Mustafa, Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l Alim, Dâru İhyai't-Türâsil-Arabiyye, Beyrut 1981.

SUYÛTÎ, Celeleddin, el-Camiu's-Sağır, Terc. S.Avcı, Serhat Kitabevi, İstanbul 2013.

TAFTAZÂNÎ, Sa'deddin, Şerhu'l-Akâid, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.

TAHANEVÎ, Şeyh Muhammed Ali b. Ali, Keşşafu Istılahatı Fünun, Thk.Ali Rahruc, Lübnan 1996

TOPALOĞLU, Bekir-Çelebi, İlyas, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İSAM, İstanbul 2010.

ULUDAĞ, Süleyman, Süleyman Uludağ, "Akl", DİA, cilt: 2, İstanbul 1989.

-----, İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti, TDV. Yayınları, Ankara 2009.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Akıl", DİA, cilt: 2, İstanbul 1989.

YILDIRIM, Suat, Kur'ân'da Ulûhiyet, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1987.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, Tâcü'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus, Mek-tebetül-İlmiye, Beyrut trs.

### العقل وحكمة الخلق عند الماتريدي

أبو منصور الماتريدي (توفي 333/944)، هو واحد من أندر المفكرين المدربين في العالم التركي والإسلامي. وحسب رأيه فإن كل شيء له حكمة في العالم ولم يخلق أي شيء عبثاً. تصور الحكمة ومعرفة الرب الخالق واجب على كل إنسان. العقل منح للإنسان حتى ينظر في عالم المادة وعالم المعنى. بعبارة أخرى، أعطي البشر العقل حتى يفهموا الحكمة في الخلق. الماتريدي قدم مساهمات كبيرة لتشكيل مدرسة أهل السنة، والتركيز على تعاليم القرآن في مسائل التفسير والفقه والكلام. أثر الماتريدي على المتأخرين من حيث تفسيراته حول خلق العقل بالحكمة. هذه البحث يدرس وجهات نظر الماتريدي حول حكمة خلق العقل.

كلمات البحث: الماتريدي، والحكمة، الإنسان، العقل، الإبداع



---

---

## VAKF-I MURÂKABE VE KUR'AN'I ANLAMAYA ETKİLERİ (SECÂVENDÎ'NİN İLELÜ'L-VUKÛF ADLI ESERİNDEKİ AÇIKLAMALAR ÖZELİNDE)

**Muhammed ERSÖZ**

Yrd. Doç. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
mersoz84@gmail.com

---

### ÖZET

Vakf ve ibtidâ konusu Kur'an'ın nüzulünden itibaren müfessirlerin ve kâilerin üzerinde durduğu önemli bir konu olmuştur. Çünkü cümle içerisinde durulan yere göre kelimelerin ve bağlaçların irtibatlı olduğu kelimeler değişmekte ve bu da anlamaya doğrudan etki etmektedir. Mushafalarda üç nokta ile gösterilen ve artarda iki tane gelen murâkabe durağı da Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir yere sahiptir. Ancak murâkabe durağı diğer duraklardan farklı olarak muhtemel iki yerden sadece birine durmaya izin verirken diğerine durmayı engellemektedir. Bu da beraberinde muhtemel iki anlamı beraberinde getirmektedir. Bu çalışma murâkabe durağı hakkında önemli bilgileri bir araya getirmeyi ve Mushafalarda gösterilen murâkabe duraklarının bulunduğu yerler hakkında Secâvendî'nin *İlelü'l-vukûf* isimli eserinde yaptığı açıklamalardan yola çıkarak bu durakların konulmasının sebeplerini ve bunun Kur'an'ın anlaşılmasına katkılarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Vakf, , Murâkabe, Nahiv, Tefsir

### **Waqf Al-Murâqabah and its Effects on Understanding the Quran (In The Particularity of Secâvendî's Explanations in Ilal Al-Wuqûf)**

Vaqf and İbtida is an important issue that commentaries and imams of qiraat gave importance to it since the revelation of the Qur'an. Because words that words and connectors linked with changes according to places that was stopped upon it. This has a direct effect on understanding of Quran. Waqf al-murâqabah that is indicated with three points that comes two times succesively has an important place in understanding and interpretation of Quran. But waqf al-murâqabah as different from the other places of waqf permits to stand on only one of two possible places, while allows to stop on the other. Normally this brings with possible two meanings. This study aims to collect important informations about waqf al-murâqabah and determine the reasons in putting these waqf al-murâqabah and its contribution in understanding of Quran in the particularity of Secâvendî's explanations in Ilal al-wuqûf about this verses

**Key Words:** Quran, Waqf, Muraqabah, Grammar, Comment

## GİRİŞ: VAKF VE İBTİDÂ KONUSUNA KISA BİR BAKIŞ

Vakf, kıraatten ayrılmak amacı olmadan kıraate tekrar başlamak amacıyla nefeslenecek kadar bir süre için sesi kesmek<sup>1</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Ayetlerdeki vakf yerlerinin tespit edilmesi Kur'an'ın okunmasının yanında anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir. Çünkü ayetlerde vakf yapılan yerlere göre kelimelerin cümle içerisindeki görevleri değişmesi sebebiyle cümlenin anlamı da değişmektedir. Bundan dolayı vakf ve ibtidâ yapılacak yerlerin bilinmesi Kur'an'ın i'rabının, garib kelimelerinin ve manalarının bilinmesinin tamamlayıcı unsuru olarak görülmüştür.<sup>2</sup> İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) vakf ve ibtidânın önemine vurgu yaparak "imamlarımız her harfte bizi durdururlar ve ona parmaklarla işaret ederlerdi. Onların şeyhlerinden aldıkları sünnet bu idi" demektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Cezerî Şa'bî'den "كل من أطاق الله 'ي وبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام 'من عليها فان dediğini nakletmektedir.<sup>3</sup> Bu örnekler vakf ve ibtidânın önemine vurgu yapmakta ve bu konuda belirlenen ilkelerin, ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması ile doğrudan alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim vakf ve ibtida ilmini tam olarak yapabilmesi için kişinin nahvi, kıraat ilmini, tefsiri, dil kurallarını ve kıssaları bilerek bu ilimleri birbirinden ayırabilme şartı konulmuştur.<sup>4</sup>

Vakfedilecek yerlerin belirlenmesinin Kur'an'ın anlaşılmasında çok önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber de bu konuya oldukça önem vermiştir. Nitekim asr-ı saadette birisi Hz. Peygamberin yanında ayağa kalkıp "من أطاق الله "Kim Allah'a ve Resulüne itaat ederse hidayete ermiştir ve o ikisine isyan ederse..." (من أطاق الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما...) deyince Hz. Peygamber de "Ne kötü bir hatip!"<sup>5</sup> demiştir. Bedreddîn Aynî (ö. 855/1451) bu yadırgamanın sebebinin "ومن يعصهما" ifadesi üzerine vakfetmesi olduğunu söylemektedir. Müfessirler de bu rivayeti gayr-ı tâm şeklinde vakfetmenin yanlışlığına dair delil kabul etmişlerdir.<sup>6</sup> Ali b. Ebi Talib de "ورتل القرآن

<sup>1</sup> Şemsüddîn Ebu'l-Hayr el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kirâti'l-aşr*, Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, ts., I, 240.

<sup>2</sup> İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l İbtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Matbuâtü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, Dimeşk, 1971, I, 108.

<sup>3</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 254.

<sup>4</sup> Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-dirâseti'l-Kur'âniyye, Mücemmeu'l-Melik Fehd, ts., II, 557; Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b. İsmail en-Nahhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, thk: Abdurrahmân b. İbrahim el-Matrûd, Riyâd, 1992, s. 18.

<sup>5</sup> Ebu Dâvûd, *Sünen*, III/446.

<sup>6</sup> Bedrüddîn Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Mısıri, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1999, IV, 441.



”ترتیباً” (Müzemmil, 73/4) ayetini “tertil harflerin tecvidi ve vakıf yerlerinin bilinmesidir” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>7</sup>

Kur'an'ın nüzülü sırasında da vakf ve ibtida önemsenen bir konu olmuştur. Nitekim Hz. Ömer bu konuya ışık tutar şekilde “Zamanımızdan kısa bir süre yaşadık. Bize iman Kur'an'dan önce verilirdi. Sure Hz. Peygamber'e inerdi de kişi helalini, haramını, emrini, yasağını ve vakfedilecek yerleri öğrenirdi” ifadelerini kullanmıştır.<sup>8</sup> Hz. Ömer'in bu ifadeleri Kur'an'ın anlaşılması ve hükümlerinin yorumlanması gibi konular ne kadar önemliyse vakfedilecek yerlerin belirlenmesi konusunun da o derece önemli olduğunu ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

Vakf ve ibtida konusu ikinci yüzyılın başlarından itibaren üzerinde durulan önemli konulardan biri olmuştur. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ* isimli eserinde bu konuda ilk eser verenin Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747) olduğunu söylemektedir.<sup>9</sup> Daha sonra kronolojik olarak Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın (ö. 156/772) *el-Vakf ve'l-ibtidâ'sı*, Nafi el-Medenî'nin (ö. 169/784) *Vakfu't-Temâm'ı*, Yakûb el-Hadramî'nin (ö. 205/821) *Vakfu't-Temâm'ı*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1052) *el-Müktefâ'sı*, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) *İlelü'l-vukûf'u* ve Kehhâle'nin onbirinci yüzyıl âlimlerinin ileri gelen fakihlerinden ve kârîlerinden biri olduğunu zikrettiği Ahmed b. Abdülkerim el-Uşmûnî'nin *Menâru'l-Hedâ fî'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*<sup>10</sup> bu konuda ortaya konmuş eserlerdendir. Yani ilk dönemlerden itibaren bu konuda eser verilmeye başlanmıştır. Dikkat çeken bir husus vakf ve ibtida konusunda kitap derleyenler karilerden ve nahivcilerdendir.<sup>11</sup> Bu da vakf ve ibtidanın Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması ile doğrudan ilgili olduğunun önemli bir göstergesidir.

Kur'an'ın yorumlanmasında durak yerlerinin belirlenmesinin ve müfessirin bu konudaki tercihleri oldukça önemlidir. Nitekim Ebu Bekr İbnü'l-Enbarî (ö. 328/940) “Ben Kur'an'ın hepsini başından sonuna kadar her surede vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfîler konusunda iyice ayrıntıya indikten sonra konu konu tefsir edecek, karilerin ve nahivcilerin ihtilaflarını zikredecek ve bunları

<sup>7</sup> Suyuti, *el-İtkan*, II, 541.

<sup>8</sup> Ebu Bekr Ahmed el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344, III, 120.

<sup>9</sup> İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, Mektebetü İbn Teymiyye, 1351, I, 329.

<sup>10</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemul-Müellifin*, Dâr-u İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1414/1993, II, 121

<sup>11</sup> Ebû Amr Osman ed-Dânî, *el-Müktefâ fî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk, Yusuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987, s. 49.

açıklayacağım”<sup>12</sup> demektedir. Bunun yanında vakıf yerlerinin belirlenmesinde mezhep mensubiyetinin yeri de oldukça önemlidir. Örneğin وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ (el-Kasas, 28/68) ayetinde “يختار” üzerine durmak Ehl-i Sünnet’in görüşüdür. Bu durumda anlam “*Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur*” şeklinde olmaktadır. Çünkü böylece yaratanın seçme hakkı için mahlukatın seçme hakkını ortadan kaldırmaktadır.<sup>13</sup> Ancak durak olmazsa “ما” harfi ism-ı mevsul olacağı için anlam “*Rabbin, dilediğini yaratır ve onların seçim hakkı olan şeyleri seçer*” şeklinde olmaktadır.

Vakıf yerlerinin belirlenmesinde nahiv kurallarının önemi oldukça büyüktür. Bu konuyla ilgili Ebu Amr ed-Dânî muzafun ileyh üzerine değil de muzaf üzerine, merfu üzerine değil de ref’ edenin üzerine veya ref’ eden üzerine değil de merfunun üzerine, nasb eden üzerine değil de mansubun üzerine, tekid üzerine değil de müekkidin üzerine, matuf-u aleyh üzerine değil de matufun üzerine, ismi üzerine değil de “إِنَّ” ve kardeşlerinin üzerine, haberi üzerine değil de ismi üzerine, istisna üzerine değil de müstesna minh üzerine, sıla üzerine değil de ismi mevsul üzerine ve soru kısmı üzerine değil de soru harfi üzerine vb. şekillerde anlamın tam olarak ortaya çıkmasına engel olacak biçimde vakfetmenin caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>14</sup> Kısaca vakf ve ibtida konusuna değindikten sonra Secâvendî’nin durak sisteminden bahsetmek istiyoruz.

### SECÂVENDÎ’DE VAKF ÇEŞİTLERİ:

Secâvendî’nin vakf sisteminde 6 çeşit vakf vardır. Bunlar Lâzım, Mutlak, Câiz, Mücevvez li Vech, Zarûreten Murahhas ve Mâ Yecüzü’l-Vakf’tır.

**a. Vakf-ı Lâzım:** İşareti mim (م) harfi olan bu vakf, maksut olan mananın açığa çıkması için kesinlikle yapılması gereken vakftir. Öyle ki, durağın iki tarafı vasledilerek okunacak olsa mana tamamen değişmektedir. Örneğin “...وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ” (Bakara, 2/8) ifadesinin sonunda vakfetmek vaciptir. Şayet vakf yapılmayıp “يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا...” (Bakara, 2/9) ile vasl edilecek olursa mezkûr cümle “بِمُؤْمِنِينَ” kelimesinin sıfatı olur. Bu durumda anlam “onlar Allah’ı ve inananları aldatan müminler değildir” şeklinde olur. Secâvendî “بِمُؤْمِنِينَ” kelimesi üzerine vakfedilmemesi durumunda “Allah’ı ve inananları

<sup>12</sup> Ebû Bekr Muhammed b. El-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, İzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ fi Kitâbillâhi, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan, Dımaşk, 1971, II, 110.

<sup>13</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim el-Uşmûnî, Menâru’l-Hüdâ fî Beyâni’l-vakfi ve’l-ibtidâ, Mısır, 1973, s. 5

<sup>14</sup> Ebû Amr Osman ed-Dânî, el-Müktefâ fî’l-vakf ve’l-ibtidâ, thk. Yusuf Abdurrahmân el-Mar’aşî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1987, s. 58.

aldatma” günahı bu kimselerden düşmüş olacağı, sanki “وما هو بمؤمن مخادع” (o, aldatan mümin değildir) ifadesinde olduğu gibi aldatmadan (مخادعة) arınmış bir imanın onlarda var olduğu gibi bir anlam çıkacağı ve ayette kastedilen anlama tamamen aykırı olduğu için burada vasletmenin mümkün olmayacağı ifade etmektedir.<sup>15</sup>

**b. Mutlak Vakf:** Bu vakf, “الله يجتبي” (Şûrâ, 42/13) gibi mübteda isim; “وَعَدَ اللهُ” (Nur, 24/55) şeklinde başta olması gereken fiil; “يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا” gibi mahzûf bir fiilin mef’ûlü; “مَنْ يَشَأِ اللهُ يُضِلَّهُ” tarzında şart ismiyle; soru, olumsuzluk ile başlayan ifadeler vs. kendisinden sonrasıyla cümleye başlamanın güzel olduğu yerlerde yapılan vakftir.<sup>16</sup>

**c. Câiz Vakf:** Vakf yapılacak olan durağın iki tarafının beraberinde getirdiği anlamlar birbirine bağlı olduğundan durmanın da geçmenin de caiz olduğu yerlerde yapılan vakftir. Örneğin “وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ” (Bakara, 2/4) ile “وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ” (Bakara, 2/4) ifadelerinin arasındaki vakftir. “وَبِالْآخِرَةِ” ifadesinin başındaki atf “vâv”ı vasl etmeyi gerektirir. Ancak; burada “بِالْآخِرَةِ” ifadesinin fiile takdim edilmesi cümleyi tamamlamakta ve bundan dolayı da vakfı gerektirmektedir. Bu iki gerekçeden dolayı hem vakf yapmak hem de vasl ederek kıraati sürdürmek caiz olmaktadır.<sup>17</sup>

**d. Mücevvez li Vech:** Dilbilimsel açıdan ve anlam açısından bir ilkeye göre vakf yapmak uygun iken bir başka ilkeye göre ise vasl etmek mümkün olan yerlerde yapılan vakftir. “أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ” ile “فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ” ile “فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ” ifadelerinin arasında var olan vakf buna örnektir. Burada “فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ” ifadesinin başındaki “fâ” harfi sebeplilik ve cevap olmayı gerektirir ki bu da vakfetmeden geçmeyi gerektirmektedir. Ancak, fiil, isti’nâfa uygun düştüğünden bu da vakf için bir imkân ortaya koymaktadır. Secâvendî burada vakf yapmayı caiz olmakla birlikte vasl etmeyi evlâ görmüştür.<sup>18</sup>

**e. Zarûreten Murahhas:** Sonrası öncesinden bağımsız olmayan bir yerde, nefesin kesilmesi ve sözün uzun olması gerekçesiyle yapılan vakftir. Ancak, vakftan sonrası da anlamlı bir cümle olması sebebiyle geriye dönerek yeni bir cümleye başlamak gerekmez. Hemen sonrasıyla cümleye başlanabilir. “...والسَّاءُ بِنَاءٍ...” (Bakara, 2/22) ifadesinde olduğu gibi. Çünkü devamı olan “...وانزل من السماء ماء...” ifadesinin faili kendinden öncekine râci’ olan bir zamir

<sup>15</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 108.

<sup>16</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 116-117.

<sup>17</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 128-129.

<sup>18</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 130.

olduğundan sözün bağlamından kopuk değildir. Bununla birlikte kendisi de anlamlı bir söz olmaktadır.<sup>19</sup>

**f. Mâ Yecûzü'l-Vakf:** Secâvendî'nin vakf sistemindeki diğer bir vakf türü de durmanın caiz olmadığı vakf türüdür. Bunun örnekleri çok fazladır. Ancak Secâvendî vakfedilmesi caiz olmayan yerleri genel hatları ile belirlemiştir. Buna göre şart ile cezâ, bedel ile mübdel, mübtedâ ile haber, na't ile man'ût, âmil ile ma'mûl ve müstesnâ ile müstesnâ minh arasına durmak caiz değildir.<sup>20</sup>

Görüldüğü üzere Secâvendî'nin vakf sisteminde murâkabe durağı yoktur. Ancak Mushaf'ta murâkabe durağı konulan yerlerde durulması ve geçilmesi durumunda ortaya çıkacak muhtemel anlamları analiz ettiği için oldukça önemli bilgiler sunmakta ve bunlar da murâkabe durağının konulma gerekçeleri ile paralellik arz etmektedir.

#### **VAKF-I MURÂKABE:**

Mushaflarda Kur'an'ı herhangi bir anlama hatasına mahal vermemek için birçok vakıf işaretleri konulmuştur. Bazısı vakfetme(me)nin olmazsa olmaz şart olduğunu ortaya koyarken bazısı çeşitli derecelerde vakfetmenin gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bütün durak işaretleri bir yere konulurken konumuz olan murâkabe durağı diğerlerinden farklı olarak iki yere konulmaktadır. Murâkabe durağının ismi, tanımı ve vakf çeşitlerinden hangi başlığın altında değerlendirildiği âlimlere, yaşadıkları dönemlere ve mensub oldukları ekollere göre farklılık arz etmektedir.<sup>21</sup>

İbnü'l-Cezerî Vakf ve İbtida konusunda maddeler halinde vakf etmenin kurallarına ve çeşitlerine değinmiş ve 8. maddesinde "bir harf üzerine vakfı caiz görürler bazıları ise diğeri üzerine vakfı caiz görürler. Birbirinin yerine geçerli olmak üzere iki vakıf arasında murâkabe olur" ifadeleri ile bu vakf çeşidini tanımlamıştır. İbnü'l-Cezerî buna ilk dikkat çekenin Ebu'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062) olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Cezerî'ye göre Ebu'l-Fadl er-Râzî bu vakfın ismini Arûz'daki murâkabeden almıştır.<sup>22</sup> Aruz ilminde murâkabe "Bir tef'ilde iki hafif sebebin yanyana olması ve birinin zihafa uğraması gerekirken diğerrinin zihafa uğramamasının gerekmesi durumu" olarak tanımlanmaktadır. İkisinin hükmü beraber zihafa uğramama-

<sup>19</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 131.

<sup>20</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 132-140.

<sup>21</sup> Abdülazîz b. Ali el-Harbî, "Vakfü't-Tecâzûb (el-muânaka) fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Câmîati Üm-mi'l-Kurâ liulûmi's-Şerîati ve'l-lugati'l-arabiyyeti ve âdâbihâ*, 1425,c. 19, sayı: 31, (3-51), s. 12-13.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 237-238.

larıdır. Bu durum muzari bahrinde “مَفَاعِلُنْ” de “yâ” ve “nûn” harflerinde olmaktadır. “Yâ” harfi hazfedildiği durumda “مَفَاعِلُنْ”; “nûn” harfi hazfedildiği durumda “مَفَاعِلُ” olmaktadır. Ancak “مَفَاعِلُ” olmamaktadır.<sup>23</sup> Yani eğer bir harf hazfedilirse diğeri mutlaka hazfedilmeden kalmalıdır.

Murâkabe durağını Suyûtî “Kurrâlara göre iki kelimenin sadece birisine vakıf yapılması halidir. Bir harfin veya diğeri bir harf üzerine vakfetmeye cevaz verirler ve iki vakıf arasında tezat üzerine bir murâkabe olur. Eğer iki duraktan birine durulursa diğeri üzerine vakfetme mümteni olur”<sup>24</sup> ifadeleri ile açıklamıştır. Zerkeşî de “Kelamın ikisinden birinin bedel üzerine iki maktâ olmasıdır. Eğer birincisinde vakf farzonulursa ikincisinde vasl; birincisinde vasl farz olunursa kat’ vacip olur”<sup>25</sup> şeklinde tanımlamıştır. Murâkabe durağı ilk dönemlerde bu isimle anılırken sonraki dönemde muâneka ve tecâzûb isimleriyle de anılmaktadır. Örneğin Âlûsî bu durağa tecâzûb ismini kullanmaktadır.<sup>26</sup>

Murâkabe durağı için seçilen farklı isimlerle bu durağın farklı bir yönüne işaret edilmiştir. Mahmûd Halil el-Hasrî, muâneka şeklinde isimlendirilmesinin sebebinin, iki kelimenin bir kelime ile kucaklaşması ve tek bir yerde birlikte bir araya gelmeleri olarak görmektedir. Murâkabe şeklinde isimlendirilmesinin sebebine gelince okuyucunun kıraat esnasında ikisinden birinde durmak için iki kelimenin bir araya geldiği yeri gözetlemesi olduğunu ifade etmektedir. Yahut dinleyici okuyucuyu dinler ve kıraati esnasında üzerine vakfettiği kelimeyi bilmek için ve ikisinin de üzerine vakfedildiği zaman iki kelimenin biri üzerine vakfetmeyi yönlendirmek üzere gözetlediği için bu ismin verildiğini söylemektedir.<sup>27</sup> Bu vakf çeşidinin diğeri bir ismi olan tecâzûb şeklinde isimlendirilmesinin sebebine gelince kanaatimizce birbiri ile karşılıklı çekişmek ve çekerek koparmak anlamına gelen<sup>28</sup> bu kelime ile birbirinden bağımsız olamayan iki durağın ilkinde durulduğunda diğeri

<sup>23</sup> Ebu'l-feth Osman b. Cinnî, *Kitabu'l-Arûz*, thk. Ahmed Fevzi, Daru'l-Kalem, Kuveyt, 1987, s. 138; Allâme Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I, 831.

<sup>24</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, II, 556.

<sup>25</sup> Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire 1957, I, 365.

<sup>26</sup> Âlûsî, Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, ts., XXIII, 33.

<sup>27</sup> Mahmûd Halil el-Hasrî, *Meâlimü'l-İhtidâ ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*, Mektebetü's-sünne, Kahire, 2002, s. 37-38.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-sadr, Beyrut, ts., I, 258.

durmamaya; ilkinde geçildiği diğerinde durmaya çektiği ve kelamdan kopardığı için olmalıdır.

İbnü'l-Cezerî *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-aşr* isimli eserinde murâkabe konusuna değinmekte fakat murakabe durağının bulunduğu ayetlerin bazısına değinirken bu vakf türünün sayısına değinmemektedir. Muhammed Sâdık el-Hindî 34 ve Muhammed Mekkî Nasr 35 yerde murakabe durağına işaret etmişlerdir. Fakat işaret ettikleri yerlerin bazıları birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar da hesap edildiği zaman ve Yusuf 12/24 ayeti de murâkabe durağına konu olan ayetler arasında değerlendirilip bu sayıya ilave edildiği zaman murakabe durağı sayısı 42'ye çıkmaktadır. Bunlar: Bakara, 2/2; Bakara 2/26; Bakara 2/96; Bakara 2/150-151; Bakara 2/195; Bakara, 2/282; Âl-i İmrân 3/7; Âl-i İmrân 3/10-11; Âl-i İmrân 3/30; Âl-i İmrân3/171-172; Mâide 5/26; Mâide 5/31-32; Mâide 5/41; A'râf 7/91-92; A'râf 7/163; A'râf 7/172; A'râf 7/188; Tevbe, 9/101; Yunus, 10/103; Yusuf 12/24; Hûd 11/49; İbrahim, 14/9; Furkân 25/4-5; Furkân 25/32; Furkân 25/58-59; Şuarâ 26/208-209; Kasas, 28/35; Ahzâb 33/13; Ahzâb 33/32; Ahzâb, 33/60-91; Mümin 40/69-70; Zuhruf, 43/1-2; Duhân 44/1-2; Duhân 44/44-45; Muhammed 47/4; Feth 48/29; Mümtehan 60/3; Talak 65/10; Kalem 68/40-41; Müddessir 74/39-40; İnşikâk 84/14-15; Kadr 97/4-5 ayetleridir.<sup>29</sup>

Secâvendî yukarıda zikrettiğimiz ayetlerin 36'sında, vakf sistemlerinde murâkabe durağı olan kârielerin izahatlarına paralel açıklamaları vardır. Mus-haflarda bulunan murâkabe duraklarının, Secavendî'nin *İlelü'l-Vukûf*'un'da nasıl ele alındığını, Secâvendî'nin, murâkabe duraklarının bulunduğu ayetlere dair izahlarından yola çıkarak bu durakların konulma amacını ortaya koymaya ve murâkabe durağının anlam üzerine etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

## **Murâkabe Duraklarının Geçtiği Yerlerin Secavendî'nin *İlelü'l-Vukûf*'un'da Değerlendirilmesi**

### **1- Bakara, 2/2**

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ (Bakara, 2/2) ayetinde Secâvendî, muhtemel iki durağı “فِيْهِ” ifadesinin öncesine ve sonrasına koymuştur. “لا ريب” ifadesi “لا”nın haberinin hazfi üzeredir. Takdiri “şüphe etmeye mahal yok yani şüphe etmeyin” şeklindedir. Sonra “فِيْهِ هُدًى” şeklinde başlanır. “ريب” ifadesinde durulmaz ve geçilirse “فِيْهِ” ifadesini “لا”nın haberi veya “ريب” kelimesinin

<sup>29</sup> Mücella, Hacımısıroğlu, *Vakf-İ Muânaka Ve Kur'an Tefsirine Etkisi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, s. 26, 29, 166-167.

sıfatı yapılmış olur ve “لا”nın haberi hazfolunur. Bu durumda anlam “onda müminlerin katında şüphe yoktur” şeklinde olur. “فيه” ifadesinin “لا”nın haberi veya “ريب” kelimesinin sıfatı olduğu her iki durumda da vakfetmek “فيه” üzerinedir. Bu durumda “هدى” kelimesinin haberi mahzuf olup “هو هدى” şeklinde olmaktadır. “هدى” kelimesi “ذلك” ifadesindeki ism-i işaretten “hidayet rehberi olarak kitaba işaret ediyorum” takdiriyle “الكتاب” kelimesinin hali yapılırsa “هدى” kelimesinde vakfedilmez. Secâvendî “فيه” ifadesinin hem önceki “لا ريب” hem de sonrasındaki “فيه” ifadesine taalluk etmesinin mümkün olması sebebiyle “أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ” (Tevbe, 9/108) ayetindeki “فيه” ifadelerinin tekrarına benzetmektedir.<sup>30</sup> Eğer “ريب” kelimesi üzerine vakfedilirse anlam “Bu kitap (hakkında) şüphe (etmeye mahal) yoktur. Onda Allah’tan sakınanlar için hidayet vardır” anlamına gelmektedir. Eğer “فيه” ifadesi üzerine vakfedilirse bu durumda anlam “Bu kitapta herhangi bir şüphe yoktur. O, Allah’tan sakınanlar için hidayettir” şeklinde olur. Eğer ism-i işaretten hal yaparsak “Allah’tan sakınanlar için bir hidayet olarak bu kitapta herhangi bir şüphe yoktur” şeklinde olur. “ريب” kelimesi üzerine vakfedildiği durumda “Kur’an’ın içeriğinde hidayete vesile olacak unsurlar var” şeklinde bir anlam elde edilirken “فيه” ifadesi üzerine vakfedildiği durumda “Kur’an bir bütün olarak hidayet olduğu” şeklinde bir anlam elde edilmektedir.

## 2- Bakara, 2/96

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ (Bakara, 2/96)

Secâvendî’ye göre “على حياة” ifadesi üzerine durulduğunda “*Yemin olsun ki, sen onları (Yahudileri) yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun. Müşriklerden her biri de arzular ki, bin sene yaşasın*” anlamına gelmektedir. Ancak “اشركوا” üzerine vakfedilmesi durumunda “يود” ifadesi cümle başı olur. “ومن الذين اشركوا” ifadesindeki “من” harfi “الناس” kelimesine değil de “الذين اشركوا” ifadesine gelir. Çünkü bu durumda Yahudiler, insanlar içerisinde değerlendirilirken müşrikler içerisinde değerlendirilmemektedir.<sup>31</sup> Secâvendî bu şekilde okunduğunda “الياقوت أفضل الحجارة وأفضل من الديبج” (Yakut taşların en değerlisidir. Dibacdan da değerlidir) cümlesindeki kullanıma benzetmiştir. Çünkü bu kullanıma göre ayetin takdiri “وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَ” şeklinde olur. Bu durumda anlam “*Yemin olsun ki, sen onları (Yahudileri) yaşamaya karşı insanların en düşkününü ve müşriklerden de*

<sup>30</sup> Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Îdî, Mektebetü’r-rüşd, Riyâd, 2006, I, 173-174.

<sup>31</sup> Semîn, el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn fî ilmi’l-Kitabi’l-meknûn*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-kalem, Dimeşk, ts., II, 11-13.

*düşkün bulursun. Her biri de arzular ki, bin sene yaşasın*” şeklinde olmaktadır. Secvendî ilk ihtimal olan “على حياة” üzerine vakfetmeyi daha uygun bulmaktadır.<sup>32</sup>

### 3- Bakara, 2/150-151

وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ فَادْكُرُونِي (Bakara, 2/150-151)

Secâvendî muhtemel durulabilecek iki durağı “تعلمون” ve “تهتدون” kelimeleri olarak belirlemiştir “تهتدون” de durulmazsa “*Sakin onlardan korkmayın! Yalnız benden korkun. Böylece size olan nimetimi tamamlayayım da doğru yolu bulasınız. Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik*” şeklinde olmaktadır. Secâvendî, “تهتدون” de durulmazsa “كما” ifadesinin 143. ayetteki “جعلناكم أمة وسطا” ifadesine taalluk edebileceğini ifade etmektedir. Bu durumda ise anlam “*Kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdiğimiz gibi sizi denge unsuru bir ümmet kıldık*” şeklinde olmaktadır. Bu durumda vakf “تعلمون” üzerine olmaktadır. Ebu Hayyan (ö. 745/1344), Ebu Müslim’e (ö. 322/934) ait bu görüşü araya uzun bir takım cümleler girdiği için uygun görmemektedir.<sup>33</sup> İkinci bir ihtimal olarak “تهتدون” üzerine durulur “تعلمون” üzerine durulmaz. Bu durumda “كما” ifadesi “فادْكُرُونِي” ifadesine taalluk eder.<sup>34</sup> Anlam ise “*kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdiğimiz gibi beni anın...*” şeklinde olur.

### 4- Ali İmrân, 3/7

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ  
Sünnet’in “إلا الله” ifadesine vakf-ı lâzım koyduğunu söylemektedir. Çünkü eğer vaslederse müteşabihi Allah’ın bildiği gibi ilimde derinleşmiş olanlar da bilmiş olacaktır. Mezhebin görüşü Kur’an’a iman, muhkem ayetleri ile amel ve müteşabihe ise teslim olmaktır. Eğer “وَالرَّاسِخُونَ” ifadesi Lafzatullah’a atfedilecek olursa “يَقُولُونَ” ifadesi “وَالرَّاسِخُونَ” dan hal olmak şartıyla ancak atfedilebilir ve “إلا الله” üzerine vakfedilmeyebilir.<sup>35</sup> İlk durumda anlam “*Onun tevi-*

<sup>32</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 218-219.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru el-Bahru'l-muhîd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001, II, 45.

<sup>34</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 257-258.

<sup>35</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 362-363.



lini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandı; hepsi Rabbimiz tarafından, derler” şeklinde olur. Eğer “الا الله” üzerine vakfedilmez de “والراسخون في العلم” üzerine vakfedilirse anlam “Onun tevlini ancak Allah ve ilimde yüksek pâyeye erişenler Ona inandı; hepsi Rabbimiz tarafından, diyerek bilirler” şeklinde olur. Ancak Secâvendî ilk görüşü yani “الا الله” üzerine vakfetmeyi daha uygun bulmaktadır.

### 5- Ali İmran, 3/30

(Âli İmran, 3/30) ayetinde Secâvendî “مُحْضَرًا” ve “سُوءٌ” ifadelerine vakfedilebileceğini ancak “سوء” üzerine atfin daha uygun olacağı görüşündedir. Bu durumda takdiri “Herkesin, iyilik olarak yaptıklarını da kötülük olarak yaptıklarını da karşısında hazır bulunduğu günde...” şeklinde olur. Çünkü kötülük hayır gibi kıyamet gününde hazır bulunacaktır. “تود” ifadesi de cümle başlangıcı olur ki bu durumda anlam “(insan) isteyecek ki onlar (kötülükleri ve iyilikleri) ile kendisi arasında uzun bir mesafe bulunsun” olmaktadır. Secavendi bunu da şöyle izah etmektedir: “çünkü hayır sahibi utanma duygusundan dolayı hayrını görmek istemez; kötülük sahibi de cezadan korkusundan dolayı kötülüğü görmek istemez”. Bu durumda “بينها” daki ortak zamir “ما” harfine dönmemektedir.<sup>36</sup> Ahfeş (ö. 215/830) “أمدًا بعيدًا” üzerine vakfedilmesini uygun görmektedir.<sup>37</sup> Nâfi’ (ö. 169/785) ise “محضرا” üzerine durulması yönünde görüş bildirmekte ve “وما عملت من سوء” üzerine de vakfedilmesi gerektiğini söylemektedir. Ebû Ca’fer en-Nahhâs (ö. 338/950) bu görüşleri ve muhtemel anlamları şöyle değerlendirmektedir: “Eğer ‘ما عملت من سوء’ ifadesini birinci ‘ما’ ya atf yaparsan ‘تود’ ifadesini hal olarak nasb mahallinde alırsan Ahfeş’in dediği gibi ‘أمدًا بعيدًا’ üzerine durursun. Eğer ‘ما’ yı cümleye başlama ile birlikte ref’ mahallinde kabul edersen ‘وتود’ ifadesi de haber anlamıyla ref’ mahallinde olursa vakıf ‘محضرا’ üzerine olur. İkinci ‘ما’ yı birinci ‘ما’ ya atf olarak nasb mahallinde alırsan ‘تود’ ifadesi de yeni bir cümle olur. Bu durumda da vakıf ‘وما عملت من سوء’ üzerine olur” demektedir.<sup>38</sup>

### 6- Ali İmran, 3/171-172

وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (Ali İmran, 3/171-172) Secâvendî, “المؤمنين” de durmayanlar için “القرح” kelimesine Vakf-ı Mutlak’ı uygun görmüştür. Secâvendî’ye göre

<sup>36</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, I, 368.

<sup>37</sup> el-Ahfeş el-Evsat, Ebu’l-Hasen Sa’îd b. Mes’ade el-Mucâşî’î, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Hüda Mahmud Kurâa’, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1990, I, 214.

<sup>38</sup> Ebû Ca’fer en-Nahhâs, *el-Kat’ ve’l-İtinâf*, s. 132.

“المؤمنين” de duran kişi “الذين” ifadesini mübtedâ yapar ve “الفرح” da durmaz. Çünkü “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا” ifadesi de “الذين” nin haberi olmaktadır. İlk durumda “Allah, yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve Peygamber'in çağrısına uyan müminlerin mükâfaatlarını zayi etmez. İyilik yapanlar ve takvâ sahibi olanlar için pek büyük bir mükâfat vardır” şeklinde olurken ikinci durumda “Yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve Peygamber'in çağrısına uyanlar (özellikle) bunların içlerinden iyilik yapanlar ve takvâ sahibi olanlar için pek büyük bir mükâfat vardır” şeklinde olmaktadır.<sup>39</sup>

### 7- Mâide, 5/26

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (Mâide, 5/26)

Secâvendî “أربعين سنة” lafzında vakf-ı câiz bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre “سنة أربعين” lafzı sonrasındaki “يتيهون” lafzının zarfı olmaya da, öncesindeki “محرمة عليهم” lafzının zarfı olmaya da elverişlidir. Secâvendî'nin “أربعين سنة” lafzının daha ziyade öncesiyle ilişkisi üzerinde durmasından tercihinin bu yönde olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür.<sup>40</sup> İlk ihtimale göre anlam “Allah, ‘Öyleyse orası (arz-ı mukaddes) onlara kırk yıl yasaklanmıştır; (bu müddet içinde) yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar. Artık sen, yoldan çıkmış toplum için üzülme’ dedi” olurken ikinci ihtimalde “Allah, ‘Öyleyse orası (arz-ı mukaddes) onlara yasaklanmıştır; yeryüzünde kırk yıl şaşkın şaşkın dolaşacaklar. Artık sen, yoldan çıkmış toplum için üzülme’ dedi” şeklinde olmaktadır.

### 8- Maide, 5/31-32

فَأَصْحَبَ مِنَ النَّادِمِينَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ (Maide, 5/31-32) ayetinde Secâvendî'ye göre “النَّادِمِينَ” ve “مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ” ifadelerinden sonra ictima üzere değil bedel üzerine yani ikisi birden değil birbirinin yerine vakfedilmesi gerekmektedir. Böylelikle “مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ” ifadesinin “فَأَصْحَبَ” ya taalluk etmesi de “كَتَبْنَا” ya taalluk etmesi de mümkündür.<sup>41</sup> İlk ihtimalde anlam “Yazıklar olsun bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten âciz miyim ben?” dedi ve pişman olanlardan oldu” şeklindedir. İkinci ihtimale göre anlam “Bunun içindir ki, İsrâiloğulları'na: “Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir nefsin yaşamasına sebep olursa, bütün insanları yaşatmış gibi olur” hükmünü yazdık” şeklinde olmaktadır. “مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ” üzeri-

<sup>39</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, I, 403.

<sup>40</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 449.

<sup>41</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 451.

ne vakfetmek Secâvendî'ye göre daha uygundur. Çünkü Kabil'in pişmanlığının, kardeşinin bedenini gömmeyi düşümemesi olduğu açıktır. İbnü'l-Enbârî "من أجل ذلك" üzerine vakfetmeyi uygun görmemektedir. Çünkü "من" harf-i ceri "كئيبنا" ya taalluk etmektedir. İkisinin arasını ayırmak da doğru olmayacaktır.<sup>42</sup>

### 9- Maide, 5/41

مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَبَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَبَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ (Maide, 5/41) Secâvendî, "قلوبهم" ifadesi üzerine vakfetmeyi caiz görmektedir. Yani bu durumda anlam "*Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden ve Yahudilerden küfür içinde koşuşanlar(ın hali) seni üzmesin. Onlar durmadan yalana kulak verirler ve kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler...*" şeklinde olmakta ve yalana kulak verenlerin sadece Yahudilerin bir kısmı olduğu anlamı çıkmaktadır. Secâvendî, istenirse "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا" ifadesini "مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا" ifadesine atfetmenin de mümkün olduğunu söylemektedir. Bu durumda "هادوا" üzerine vakfetmiş ve "سباعون" ile cümleye başlanmış olur. Yani "سباعون" iki gruba da yöneliktir. Bu durumda ise anlam "*Ey Resûl! Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden küfür içinde koşuşanlar(ın hali) seni üzmesin. Yahudilerden bir kısmı durmadan yalana kulak verirler ve kelimeleri yerlerinden kaydırıp değiştirirler...*" şeklinde olmaktadır. Secâvendî burada ilk ihtimali daha münasip görür. Çünkü tahrif Yahudilere has bir durumdur ve bizzat onlardan rivayet edilmiştir.<sup>43</sup> Burada Secâvendî tarihi gerçeklikten yola çıkarak dilsel açıdan mümkün iki ihtimalden birini daha uygun kabul etmiştir.

### 10- Araf, 7/91

فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِمِينَ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعْبًا كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا هُمُ الْخَائِبِينَ (Araf, 7/91) Secâvendî'ye göre "جائمين" üzerine vakfetmek caizdir. Çünkü "الذين" nin "أصبحوا" içindeki zamirden bedel olması mümkündür. "...yurtlarında diz üstü donakaldılar. İşte bu Şuayb'ı yalanlayanlar sanki yurtlarında hiç oturmamış gibi asıl Şuayb'ı yalanlayanlar ziyana uğrayanların kendileridir." şeklinde anlamlandırılmaktadır. Böylece "جائمين" deki fiilin manası, hal olan "كان لم يغنوا" ifadesinde âmil olmaktadır. Bunun yanında "جائمين" de vasledilebilir ve "كان لم يغنوا فيها" üzerine durulabilir. "الذين" mübteda olur haberi ise "كان لم يغنوا" olur. Bu durumda ise "...yurtlarında diz üstü donakaldı-

<sup>42</sup> Ebû Bekr el-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, II, 616-617.

<sup>43</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 453.

lar. *Şuayb'ı yalanlayanlar sanki yurtlarında hiç oturmamış gibiydiler. Şuayb'ı yalanlayanlar ziyana uğrayanların kendileridir*” anlamı elde edilmiş olur. “جامين” üzerine ve “فيها” üzerine vakfedilebilir. “فيها” üzerine durulmazsa “الدين” yi birinci “الذين” den bedel yapar ve “كذبوا شعيبا” üzerine durması gerekir. “كانوا” ile başlar.<sup>44</sup> Bu durumda ise anlam “*Şuayb'ı yalanlayanlar o Şuayb'ı yalanlayanlar... Onlar zarar uğrayanlardır*” şeklinde olmaktadır.

### 11- Araf, 7/163

وَيَوْمَ لَا يَسْتَوُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ بَلُّوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (Araf, 7/163) Secavendi, “كذلك” ye taalluk etme ihtimalinden dolayı “لا تأتِيهم” üzerine vakfedileceği gibi “كذلك” üzerine de vakfetmeyi caiz görmektedir. “كذلك” üzerine vakfedildiği zaman mana “*Cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün tatil günü geldikleri gibi gelmiyorlardı. Biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk*” şeklinde olmaktadır. Zeccâc (ö. 311/923) bu görüşü tercih etmekte ve bu görüşün cumhur müfessirlerin görüşü olduğunu da ilave etmektedir. Ancak Secavendi'ye göre daha doğru olan “كذلك” nin sonrası mahzup olmak üzere mastar sıfattır. Bu durumda anlam “بَلُّوهُم بِلَاءِ كَذَلِكَ” (böyle bir imtihanla onları denedik) şeklindedir. “*Cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk*” anlamındadır.<sup>45</sup>

### 12- Araf, 7/172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا “بلى” “شهدنا” ifadesinin “بلى” cevabını verenlerin sözü olması mümkündür. Böylece “شهدنا” üzerine vakfedilir. Sonrasındaki “أَن” ifadesi de mahzup bir “فعلنا ذلك لئلا تقولوا” ifadesi ile taalluk eder. Bu durumda anlam “*Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler. Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye biz böyle yaptık*” şeklinde olur. Bunun yanında “شهدنا” ifadesi meleklerin sözü de olabilir. Yani meleklere “şahit olun” denilmiş ve onlar da “شهدنا” demişlerdir. Bu durumda “شهدنا” kelimesi “بلى” kelimesinden ayrı “أَن تقولوا” ile bitişik olur. Bu durumda ise anlam “*Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı,*

<sup>44</sup> Secävendi, *İlelü'l-vukûf*, II, 506-508.

<sup>45</sup> Secävendi, *İlelü'l-vukûf*, II, 520.

onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), “Evet” dediler. (Melekler de) Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye (buna) şahit olduk (dediler)”<sup>46</sup>

### 13- Araf, 7/188

قُلْ لَا أَتْلُكَ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ  
قُلْ لَا أَتْلُكَ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ (Araf, 7/188)

Secâvendî bu ayette “ مِنَ الْخَيْرِ ” lafzında durmayı caiz görmüştür. Ardından “ السُّوء ” kelimesi üzerine vakf edilip edilmemesi durumunu bu kelimeye verilecek anlama göre değişkenlik göstereceğini ortaya koymuştur. “السُّوء” kelimesine “açlık” anlamı verilmesi durumunda ayet “Ben kıtlık olacağına dair gaybı bilseydim, yiyecek biriktirirdim ve bana açlık (musibeti) gelmezdi” anlamına gelecektir. Secâvendî bu anlamın esas alınması durumunda “الخير” kelimesinde vakf yapılamayacağını belirtmiştir. Müşriklerin Hz. Peygamber’e yönelttikleri “cin musallat olmuş” iftirası esas alınması ve bu kelimeye “جنون” anlamı verilmesi durumunda ise “الخير” kelimesinde vakf yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu anlam esas alındığında “وما مسني السُّوء” cümlesi, vakfın ardından gelen ve olumsuzluk bildiren yeni bir cümle olmaktadır. Secâvendî, bu kelimeye “جنون” anlamının verilmesini daha uygun bulmaktadır. Dolayısıyla da “الخير” kelimesinde vakf yapmayı daha evla görmektedir.<sup>47</sup>

### 14- Tevbe, 9/101

(Tevbe, 9/101) وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ  
Secavendî, Medine ehlinde münafıklık üzere direnen olduğu takdirini yapan kimse için “منافقون” kelimesi üzerine vakf-ı mutlak durağını uygun görmüştür. Bu durumda anlam “Çevrenizdeki bedevî Araplardan birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta ısrar edenler vardır” şeklinde olmaktadır. Ancak “المدينة” üzerine vakfedilirse takdiri “هم مردوا” şeklinde olur.<sup>48</sup> Bu durumda anlam “Çevrenizdeki bedevî Araplardan ve Medine halkından birtakım münafıklar vardır. Onlar münafıklıkta ısrar etmişlerdir” şeklinde olmaktadır.

### 15- Yunus, 10/103

يُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ (Yunus, 10/103)

Secâvendî “ كَذَلِكَ ” lafzında vakfı câiz görmektedir ve ayet “Peygamberlerimizi nasıl kurtarmış isek onları da öyle kurtaracağız” anlamına gelmekte-

<sup>46</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 523.

<sup>47</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 526-527.

<sup>48</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 558-559.

dir. Secâvendî “آمنوا” lafzında vakfedilmesi durumunu da değerlendirmekte ve “*Biz müminleri işte bu şekilde kurtarınız*” şeklinde bir anlamın ortaya çıkacağına söylemiştir. Yalnız Secâvendî bu görüşü “قيل” ifadesini kullanarak zikretmiştir. Bu da Secâvendî'nin bu görüşü benimsemediğini ve ilk ihtimali daha güçlü bulduğunu göstermektedir.<sup>49</sup>

### 16- Hûd, 11/49

(Hûd, 11/49) Secâvendî, مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ “هذا” veya “فاصبر” üzerine vakfın mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak “هذا” dan sonra vasletmenin daha evla olduğunu zira “فاصبر” kelimesindeki “ف” harfinin ta’kibiyye ifade ettiği görüşündedir. Böylece “إِنَّ” ile birlikte yeni cümleye başlanmış olmaktadır.<sup>50</sup> “هذا” üzerine vakfedildiği durumda anlam “*Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. Sabret çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır*” şeklinde olurken “فاصبر” üzerine vakfedildiği durumda ise “*Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Şüphe yok ki iyi sonuç (sabredip) sakınanlarındır*” şeklinde olmaktadır.

### 17- İbrahim, 14/9

(İbrahim, 14/9) Secâvendî, أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ “لا يَعْلَمُهُمْ” ifadesini “وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ” ile bağlamak isteyen kimse için “ثمود” üzerine vakf-ı mutlak duracağını uygun görmektedir. Ancak Nuh, Âd, Semûd ve sonraki kavimlere bağlamayı isteyen kimse için ise “وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ” üzerine vakfedilebileceğini söylemektedir.<sup>51</sup> İlk ihtimale göre “*Sizden öncekilerin, Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin haberleri size gelmedi mi? Onlardan sonrakilerini ise Allah'tan başkası bilmez*” şeklinde anlam kazanmaktadır. Ancak ikinci ihtimale göre “*Sizden öncekilerin, Nuh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilerin haberleri size gelmedi mi? Onları Allah'tan başkası bilmez*” anlamındadır.

### 18- Furkan, 25/4

(Furkan, 25/4) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا

Secavendi “آخرون” üzerine durulduğu takdirde “وقالوا اساطير الاولين” ile bağlayarak “فقد جاءوا” ifadesi Allah’ın verdiği haberlerden olmaktadır. Bu durum-

<sup>49</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 577-578.

<sup>50</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 585.

<sup>51</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 622.

da anlam “*İnkâr edenler: Bu (Kur'an), olsa olsa onun (Muhammed'in) uydurduğu bir yalan ve başka bir topluluk da bu hususta kendisine yardım etmiştir, dediler. Böylece onlar hiç şüphesiz haksızlık ve zulüm getirmişler ve (bu âyetler), onun, başkasına yazdırıp da kendisine sabah-akşam okunmakta olan, önceliklere ait masallardır' dediler*” şeklinde olmaktadır. Ancak “آخرون” üzerine vakfetmeden vasledilirse ve “وزورا” sözü üzerine vakfedilirse “فقد” ifadesi “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا” ile ifadesinin mekûlü'l-kavl olmaktadır. Bu durumda ise “*İnkâr edenler: 'Bu (Kur'an), olsa olsa onun (Muhammed'in) uydurduğu bir yalan ve başka bir topluluk da bu hususta kendisine yardım etmiştir böylece onlar hiç şüphesiz haksızlık ve zulüm getirmişlerdir dediler*” şeklinde olmaktadır.<sup>52</sup>

### 19- Furkan, 25/32

(Furkan, 25/32) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا (Furkan, 25/32) Secavendî, “واحدة” üzerine de “كذلك” üzerine de vakfetmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. İlk ihtimalde anlam “*İnkâr edenler: Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk*” şeklinde olmaktadır. İkinci ihtimal düşünüldüğünde vasledilir ve “كذلك” üzerine durulursa anlam “*İnkâr edenler: Bunun (Tevrat) gibi Kur'an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.*” şeklinde olmaktadır.<sup>53</sup>

### 20- Furkân, 25/58-59

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُذُوبَ عِبَادِهِ خَبِيرًا الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (Furkân, 25/58-59) وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا

Secâvendî, 59. ayetteki “العرش” üzerine veya “خبيرا” ifadesi üzerine vakfetmeyi caiz görmektedir. Çünkü “الذي” nin “الحي” kelimesine sıfat olması uygundur. 59. ayetteki “العرش” üzerine vakfedildiği durumda takdir “هو الرحمن” şeklinde olur. Bu durumda anlam “*Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, ölümsüz ve daima diri olan Allah'a güvenip dayan ve O'nu hamd ile tesbih et. Kullarının günahlarını bilen olarak yeter. Rahmân'ı bir bilene sor*” veya “*O, Rahman'dır, O'nu bir bilene sor*” anlamında olmaktadır. “الذي” ifadesi üzerine durulduğunda ise “الذي” nin mübteda olması haberinin “الرحمن” olması da mümkündür. Bu durumda ise

<sup>52</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 745-746.

<sup>53</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, II, 748.

anlam “Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden Rahman’dır. O’nu bir bilene sor” şeklinde olmaktadır.<sup>54</sup>

### 21- Şuarâ, 26/208-209

(Şuarâ, 26/208-209) وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرِيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ ذَكَرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ

Secavendi iki ihtimalden söz etmektedir. Birinci ihtimal “ذكري” üzerine vakfetmeden mahzup bir “ذکرناهم” fiilinin mef’ûlü olur. İkinci ihtimal ise “ذكري” üzerine vakfolunur. O zaman da “ذكري” ifadesi mef’ûl-ü lieclih olur.<sup>55</sup> Birinci ihtimalde “Bununla birlikte hiçbir memleketi helak etmedik ki onların uyarıcıları olmasın. (Onlara) bir uyarı (yapıyoruz). Biz zulmetmiş değiliz” İkinci ihtimalde ise “Bir uyarı olması için hiçbir memleketi uyarıcıları olmaksızın helak etmedik. Biz zulmetmiş değiliz” anlamına gelmektedir.

### 22- Kasas, 28/35

(Kasas, 28/35) فَالَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعُكُمَا الْعَالِيُونَ “بآياتنا” veya “إليكما” üzerine vakfedilmesini mümkün görür. “بآياتنا” üzerine vakfedildiği zaman “ayetlerimiz sayesinde onlar size ilişemeyecekler. Siz ve size tâbi olanlar üstün geleceksiniz”; “إليكما” üzerine vakfedildiği zaman ise “Onlar size erişemeyecekler. Ayetlerimiz sayesinde siz ve size tâbi olanlar üstün geleceksiniz” anlamındadır. Ancak Secavendî daha evla olanın ikincisi olduğunu söylemektedir.<sup>56</sup> Çünkü Hz. Musa Firavun’la mücadelesinde mucizeler sebebiyle galip gelmişti. Secâvendî burada tercihini Kur’an’daki anlatılan kıssalardaki bilgilerden yola çıkarak bu kararı vermiştir.

### 23- Ahzâb, 33/13

(Ahzâb, 33/13) وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا Secâvendî “عورة” kelimesi üzerine vakfetmeyi tercih etmeyen kimse için “عورة” üzerine vakf-ı mutlak koymaktadır. Bu şekilde nefy anlamında “ما” harfi ve haberi “يقولون” fiilinin faili olan “vâv” dan hal olur. Sonrasında Allah tarafından bir haber olarak “إن يريدون” cümlesinden başlanır. Bu durumda anlam “Onlardan bir grup evleri tehlikede olmadığı halde ‘gerçekten evlerimiz emniyette değil’ diyerek Peygamber’den izin istiyordu. Onlar sadece kaçmayı arzuluyorlardı” şeklinde olmaktadır. “عورة” üzerine vakfeden kimse “ما” harfine nefy anlamı verir ve Allah’tan bir haber verme olarak “إن يريدون” ifadesine bağlanır.<sup>57</sup> Bu durumda da anlam “Onlardan bir grup ‘gerçekten

<sup>54</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, II, 751.

<sup>55</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, II, 763.

<sup>56</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, II, 780.

<sup>57</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, III, 817.



*evlerimiz emniyette değil' diyerek Peygamber'den izin istiyordu. Evleri tehlikede değildir. Onlar sadece kaçmayı arzuluyorlardı"* şeklinde olmaktadır.

#### 24- Ahzâb, 33/60-61

وَالْمُرْجُفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا تُقِفُوا أَخَذُوا وَقَتَلُوا تَقْتِيلًا (Ahzâb, 33/60-61) Secâvendî "ملعونين" kelimesi üzerine veya "قليلا" kelimesi üzerine vakfı uygun görmüştür. Çünkü "ملعونين" sözü "مجاورونك" fiilinin failinden hal olabileceği gibi şetm üzerine mansup da olabilir. "أَيْنَمَا تُقِفُوا أَخَذُوا وَقَتَلُوا" şart cümlesi zikredilen özellikte insan grupları için sıfat olabileceği gibi ve isti'nâf cümlesi olması da uygundur. İlk ihtimale göre anlam "...şehirde kötü haber yayanlar (bu hallerinden) vazgeçmezlerse, seni onlara doğru yönlendiririz; sonra orada, senin yanında lânetlenmiş olarak ancak az bir zaman kalabilirler. Nerede ele geçirilirlerse, yakalanır ve mutlaka öldürülürler" şeklinde olmaktadır. İkinci ihtimale göre "...şehirde kötü haber yayanlar (bu hallerinden) vazgeçmezlerse, seni onlara doğru yönlendiririz; sonra orada, senin yanında ancak az bir zaman kalabilirler. Lânetlenmişler(e Yuh olsun!) Nerede ele geçirilirlerse, yakalanır ve mutlaka öldürülürler" anlamındadır. Secâvendî'ye göre evlâ olan şetm üzere hamledilip "قليلا" üzerine durulunca sıfat olması yani ikinci ihtimaldir.<sup>58</sup>

#### 25- Mü'min, 40/69-70

أَنَّى يُصْرَفُونَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَإِنَّا آُرْسَلْنَا بِهِ رَسُولًا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (Mü'min, 40/69-70)

Secâvendî'ye göre "يصرفون" üzerine vakfedilip "رسلنا" ifadesine durulmayıp geçileceği gibi "رسلنا" üzerine vakfedilip "يصرفون" ifadesine durulmayıp geçilebilir. "يصرفون" üzerine durulmazsa "الذين" ifadesi "يصرفون" daki zamirden bedel olur ve "رسلنا" üzerine vakfedilir. Eğer "يصرفون" üzerine vakfedilirse "الذين" mübtada olabilir ve haber de "فسوف" olur. Çünkü "الذين" umum ifade ettiği ve müphemlik içerdiği için şart manasını ifade edebilir. İlk ihtimale göre anlam "*Nasıl döndürülüyorlar. Kitab'ı ve peygamberlerimize gönderdiklerimizi yalanlayanlar yakında (gerçeği) bileceklerdir!*" şeklindedir. İkinci ihtimale göre anlam "*Kitab'ı ve peygamberlerimize gönderdiklerimizi yalanlayanlar nasıl döndürülüyorlar. Onlar yakında (gerçeği) anlayacaklar!*" şeklinde olmaktadır. Secâvendî'ye göre evlâ olan "الذين" nin "يصرفون" daki zamirden bedel yapılması ve "رسلنا" üzerine vakfedilmesidir.<sup>59</sup>

#### 26- Zuhruf, 43/1-3

حَمَّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (Zuhruf, 43/1-3)

<sup>58</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 823.

<sup>59</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 895.

Secâvendî, “حم” Huruf-u Mukattaa olarak ele alınıp yemin yapıldığı takdirde “والكتاب” kelimesine atfedileceğini söylemektedir. Bu durumda “إِنَّا جَعَلْنَاهُ” ifadesi yeminin cevabı olmaktadır. “*Hâ mîm’e ve apaçık Kitab’a yemin olsun ki onu Araçça bir Kur’an kıldık...*” anlamına gelecektir. Ancak “حم” ifadesi “حم الأمر” (قُضِيَ) anlamında alınırsa “والكتاب المبين” yemininin cevabı olur. Böylece “المبين” üzerine durulur.<sup>60</sup> Bu durumda kasem, cevabından sonra gelmiş olacak ve “*apaçık Kitab’a yemin olsun ki iş bitirilmiştir*” anlamına gelecektir.

### 27- Duhân, 44/1-2

حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (Duhân, 44/1-2)

Secâvendî, Zuhurf suresindeki benzer izahatları yine yapmakta ve “حم” ifadesinin Huruf-u Mukattaa olarak ele alınıp yemin yapıldığı takdirde “والكتاب” kelimesine atfedileceğini söylemektedir. Bu durumda “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ” ifadesi yeminin cevabı olmaktadır. “*Hâ mîm’e ve apaçık Kitab’a yemin olsun ki onu indirdik...*” anlamına gelecektir. Ancak “حم” ifadesi “حم الأمر” (قُضِيَ) anlamında alınırsa “والكتاب المبين” yemininin cevabı olur böylece “المبين” üzerine durulur.<sup>61</sup> Bu durumda kasem, cevabından sonra gelmiş olacak ve “*apaçık Kitab’a yemin olsun ki iş bitirilmiştir*” anlamına gelecektir.

### 28- Duhân, 44/43-45

إِنَّ شَجَرَةَ الزُّكُّومِ طَعَامٌ الْأَيْمِ كَالْمُهْلِ يَغِي فِي الْبُطُونِ (Duhân, 44/43-45)

Secavendi, “كالمهل” veya “الأئيم” üzerine vakfetmeyi uygun görmüştür. “الأئيم” üzerine durulmazsa “كالمهل” üzerine vakfedilebilir. “كالمهل” üzerine durulduğunda cümle “هي تغلي” veya “هو يغلي” şeklindeki mübtedânın mahzuf bir haberi olabilir. Bu durumda anlam “*Erimiş maden gibi Zakkum ağacı günahkârların yemeğidir. O, karınlarda kaynar*” şeklinde olmaktadır. Yani ağaç kaynayan erimiş maden gibi olmakla vasıflandırılmıştır. İbn Âmir (ö.118/736), Ebû Amr (ö.154/771), Kisâî (ö.189/805), Nâfi’ (ö.169/785) ve Hamze’nin (ö.156/773) benimsediği “تغلي” kıraatine göre halden sonra hal olabilir. Çünkü birinci hal “كالمهل” olurken ikinci hal “تغلي في البطن” cümlesi olmaktadır. Veya da İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Hafs’ın (ö.180/796) tercih ettiği “يغلي” kıraati ile “مهل” kelimesinin hali olur.<sup>62</sup> “الأئيم” üzerine durulduğunda ise anlam “*Zakkum ağacı günahkârların yemeğidir. Erimiş maden gibi karınlarda kaynar*” şeklinde olmaktadır.

<sup>60</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, III, 914-915.

<sup>61</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, III, 926.

<sup>62</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, III, 930.

### 29- Muhammed, 47/4

فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَّخِثْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الرِّبَاطَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ  
(Muhammed, 47/4) الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْنَا مِنْهُمْ

Secâvendî bu ayette “*ذلك*” nin öncesine veya da sonrasına konulması gerektiği görüşündedir. Eğer “*ذلك*” sonrasına durulursa cümlelerin takdiri “*ذلك الأمر ذلك كما*” şeklinde mahzûf bir “*كذلك*” haberinin mübtedası olur veya “*فعلنا وقلنا*” (iş yaptığımız ve dediğimiz gibi budur) takdiriyle anlamlandırılır.<sup>63</sup> Bu durumda anlam “*(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarınızı vurun. Nihayet onlara iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salverin. (İşte) bu (böyledir). Allah dileseydi, onlardan intikam alırdı!*” şeklinde olur. Secâvendî’ye göre “*ذلك*” ile de başlanabilir yani “*ذلك*” öncesine vakfedilebilir. “*(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarınızı vurun. Nihayet onlara iyice vurup sindirince bağı sıkıca bağlayın (esir alın). Savaş sona erince de artık ya karşılıksız veya fidye karşılığı salverin. Durum şu ki, Allah dileseydi, onlardan intikam alırdı!*” şeklinde anlamlandırılması mümkündür. Ancak Secâvendî mübtedâ olan “*ذلك*” nin haberi ile arası inkitaya uğradığı zaman zaruretten dolayı kendinden önceki ile bağlanmasının daha güzel olacağı kanaatindedir.<sup>64</sup> Kurtubî “*اوزارها*” üzerine vakfedilmesini uygun görmektedir. Bu durumda “*ذلك*” nin ref mahallinde olduğunu söylemekte ve “*ذلك حكم*” (iş, zikrettiğim ve açıkladığım şekildedir) veya “*الامر الذي ذكرت وبينت*” (Bu, kafirlerin hükmüdür) takdiriyle anlamlandırılabilir. Bunun yanında nasb mahallinde olup “*افعلوا ذلك*” şeklinde de takdir edilebileceğini ifade etmektedir. Kurtubî bu tür bir kullanımın Arapların bir kelimadan çıkıp bir kelama girerken kullandıkları bir üslup olduğunu söylemektedir. *هذا حق وأنا أعرفكم* (Sâd, 38/55) ayetinde olduğu gibi “*أن للظالمين كذا*” (Bu (haktır) zalimleri için işte böyle şeyler olduğunu bildiriyorum) takdiriyle olduğunu ifade etmektedir.<sup>65</sup>

### 30- Fetih, 48/29

...سَيَأْتِيهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ... (Feth, 48/29) Secavendî’ye göre “*ومثلهم*” ifadesinin öncekine atıf olması yani “*الإنجيل*” üzerine vakfetmek mümkündür. Sonra “*هم كزرع*” takdiri ile başlanabilir. Bu durumda anlam “*Onların belirtileri yüzlerindeki secde izidir. Bu, onla-*

<sup>63</sup> Uşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, s. 361.

<sup>64</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 947.

<sup>65</sup> Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, XVI, 229.

rın Tevrat'taki ve İncil'deki vasıflarıdır. (Onlar) filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekin gibidirler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider” şeklinde olmaktadır. Aynı şekilde “التَّوْرَةَ” üzerine vakfetmek de mümkündür. Bu durumda “ومثلهم” mübteda olur. Haber de “كزرع” olur. Bu durumda ise anlam “Onların belirtileri yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider.” Ancak Secâvendî'ye göre birincisi daha evladır. Böylece zikredilen vasıflar her iki kitapta da (Tevrat ve İncil) olabilir.<sup>66</sup>

### 31- Mümtehan, 60/3

(Mümtehan, 60/3) لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ Secâvendî'ye göre “اولادكم” üzerine veya “يوم القيمة” üzerine vakfetmek mümkündür. Çünkü “يوم القيمة” ifadesi “لَنْ تَنْفَعَكُمْ” ile veya da “يَفْصِلُ” müteallik olabilir.<sup>67</sup> İlk ihtimale göre anlam “Kıyamet günü yakınlarınız ve çocuklarınız size fayda vermezler. Allah aranızda hükmünü verecektir” şeklinde olmaktadır. Çünkü “يوم القيمة” ifadesi “لَنْ تَنْفَعَكُمْ” ifadesine taalluk etmektedir. İkinci ihtimale göre ise anlam “Yakınlarınız ve çocuklarınız size fayda vermezler. Kıyamet gününde Allah aranızda hükmünü verecektir” şeklinde olmaktadır.

### 32- Talak, 65/10

(Talak, 65/10) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا

Secâvendî'ye göre “آمَنُوا” üzerine vakfedildiği zaman “الذين” bedel olur. Bu durumda anlam “Allah onlara şiddetli bir azap hazırlamıştır. Ey inanan akıl sahipleri! Allah'tan sakının. Allah size gerçekten bir uyarıcı (kitap) indirmişti” şeklinde olmaktadır. Bunun yanında “الألباب” üzerine durulduğu zaman “الذين” münada olur. Bu durumda ise anlam “Allah onlara şiddetli bir azap hazırlamıştır. Ey akıl sahipleri! Allah'tan sakının. Ey iman edenler! Allah size gerçekten bir uyarıcı (kitap) indirmişti” şeklinde olmaktadır. Yalnız Secâvendî'ye göre bu çok uygun değildir. İlki daha evladır.<sup>68</sup>

### 33- Kalem, 68/40-41

(Kalem, 68/41) سَلِّمُوا لَهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ \* أَمْ هُمْ شُرَكَاءُ فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

Secâvendî'ye göre “زَعِيمٌ” ve “شُرَكَاءُ” üzerine vakfedilebilir. Çünkü “أَمْ”, “سَلِّمُوا” ifadesinin cevabı olmaya uygun olduğu gibi soru için başlangıç cümlesi

<sup>66</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 960.

<sup>67</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 1012.

<sup>68</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 1025.

olabilir. “أم” harfi “زعيم” ile vasledilirse muhatabı çaresiz bırakma anlamında bir emirle cümleye başlanır.<sup>69</sup> Bu durumda anlam “*Sor onlara: Bu iddiayı onların hangisi savunacak ya da ortakları mı var onların? Sözlerinde doğru iseler, hadi getirsinler ortaklarını!*” şeklinde olmaktadır. Eğer “شُرَكَاءُ” üzerine vakfedilirse o zaman da anlam “*Sor onlara: Bu iddiayı onların hangisi savunacak. Yoksa ortakları mı var onların, öyleyse sözlerinde doğru iseler, hadi getirsinler ortaklarını*” şeklinde olmaktadır.

### 34- Müddessir, 74/38-41

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ

Secâvendî, “اليمين” üzerine vakf-ı mutlak konulursa “هم في جنات يتساءلون فيها” takdiri ile “*Sağdakiler hariç her nefis, kazandığına karşılık bir rehindir. (Onlar) cennetler içinde günahkârların durumunu sorarlar*” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Ancak “جنات” üzerine vakfedilirse “هم” ve “فيها” ya gerek olmadığını söylemektedir.<sup>70</sup> Bu durumda ise “*Cennetlerdeki sağ ehli hariç her nefis, kazandığına karşılık bir rehindir. Günahkârların durumunu sorarlar*” şeklinde bir anlam elde edilmiş olmaktadır.

### 35- İnşikâk, 84/14-15

إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا Secâvendî’ye göre “بلى” veya “يحور” kelimeleri üzerine durulmalıdır. Çünkü “بلى” ilk ifadenin nefyi, ikincinin isbatı içindir. Bundan dolayı kendisinden önceki ve sonraki bölümlere taalluk edebilir.<sup>71</sup> Bu durumda anlam “*O hiçbir zaman Rabbine dönmeyeceğini sandı. Oysa gerçekten Rabbi onu görüyordu*” şeklinde olmaktadır. “يحور” üzerine durulduğunda “بلى”, “إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا” cümlesine taalluk etmektedir. Ancak “بلى” üzerine vakfedildiğinde “بلى”, kendinden önceki “إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ” ifadesine taalluk etmektedir.

### 36- Kadir, 97/4-5

تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ (Kadir, 97/4-5)

“من” harf-i cerinin “تَنَزَّلُ” fiiline taalluk edebilme ihtimalinden dolayı “بِإِذْنِ رَبِّهِمْ” üzerine durulabileceği gibi geçilebilir.<sup>72</sup> “تَنَزَّلُ” fiiline taalluk ettiği zaman “من” sebebiye anlamında olur ve “*Melekler ve Ruh oraya her iş için*”

<sup>69</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 1037.

<sup>70</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 1064.

<sup>71</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, III, 1111.

<sup>72</sup> Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Neysâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an ve Rağâibü'l-Furkân*, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1416, VI, 535.

*inerler*” anlamına gelmektedir.<sup>73</sup> “يَا ذُنَّ رَبِّهِمْ” ifadesi üzere vakfedilirse “من” harf-i ceri “تَنْزِيلٌ” fiiline değil “سلام” kelimesine taalluk eder ve “يُحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” (Rad, 13/11) “Allah’ın cezalandırmasından korurlar” ayetinde olduğu gibi “امر” kelimesi “عقوبة” anlamında “(عقوبة) من كل أمر” (her (cezalandırma) iş(in)ten bir kurtuluştur) takdiri yapılır. Bu durumda “سلام” üzerine vakfedilir ve “هي” ile başlanır. Yani “O, (gece, hayrı ve bereketi ile) fecrin doğuşuna kadar devam eder” anlamına gelir. Takdim ve tehir ihtimali gözetilerek “من” in muteahhir “هي” ile taalluk ettiği de söylenmiştir. Yani “هي من كل أمر -عقوبة-” “O (gece), güneş doğuncaya kadar her işten (cezalandırmadan) kurtuluştur” anlamındadır. Bu durumda “سلام” üzerine durulmaz. Yalnız bu görüş Secâvendî tarafından çok da benimsenmemiştir.<sup>74</sup> İbn Abbâs’tan rivayet edilen kiraate göre “امر” kelimesi yerine “امرى” vardır. Bu durumda “her bir melekten müminlere selam vardır” şeklinde olur. Bu durumda “يَا ذُنَّ رَبِّهِمْ” ve “سلام” üzerine durulur.<sup>75</sup>

## SONUÇ

Bir ayete veya birkaç ayetin farklı yerlerine konulan ve birinde durulduğunda ikincisinde durmamayı; birincisinde durulmadığında ikincisinde mutlaka durmayı gerektiren murâkabe duraklarının konulacak yerlerinin belirlenmesi diğer duraklarda olduğu gibi ictihadi bir konudur. Yukarıda zikrettiğimiz gibi bu konuda eser vermiş kişilerin farklı görüş bildirmeleri ve bazı yerlere murâkabe durağı koymamış olmaları bunun delili sayılabilir.

Anlam ve yorum üzerinde mezheplerin itikadî görüşlerini temellendirmek için tercihte bulunmalarını gerektirecek kadar etkili olan vakıf yerlerinin belirlenmesi konusu murâkabe durağında biraz farklı bir özellik arz etmektedir. Öncelikle iki yere durak işareti koyan ve iki farklı anlamı yakalayan aynı şahıstır. Dolayısıyla elde edilen anlam birbirinden farklı olsa da bu anlamların temel meselelerde birbirini nakzeden iki görüş olması imkânsızdır. Aksi halde yorumcu kendi içinde bir çelişkiye düşmüş olacaktır.

İncelediğimiz ayetlerde konulan murâkabe duraklarının konulmasındaki amacın, her ikisinde de geçildiği takdirde meydana gelmesi muhtemel anlam karmaşasına izin vermemek ve dilsel açıdan sorun olmamasını sağlamanın yanında anlamları koruma ve kaybetmeme olduğunu da gördük.

<sup>73</sup> Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîr*, VIII, 493.

<sup>74</sup> Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, III, 1144-1145.

<sup>75</sup> Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, Dâru’l-Misriyye, Mısır, ts., III, 280; Ebû Bekr el-Enbârî, *Îzâhu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, II, 616-617.

Murâkabe duraklarının konulduğu yerlerde Harf-i Cerr'in iki yere de taalluk etme ihtimali (Maide, 5/32 Araf, 7/163, Yunus, 10/103, Furkan, 25/32, Kasas, 28/35, Duhân, 44/43-45, Fetih, 48/29 Müddessir, 74/38-41 Kadir, 97/4-5), "ﻻ" ifadesinin ism-i mevsûl veya nefy ifade eden harf olma ihtimali (Arâf, 7/188), ism-i işaretin normal mübteda veya muahhar mübteda olma ihtimali (Muhammed, 47/4, Kadir, 97/5), bir harfin atıf veya istinâf harfi olma ihtimali (Bakara, 2/96 Ali İmrân, 3/7 Ali İmran, 3/30 Maide, 5/41, Tevbe, 9/101 Hûd, 11/49 İbrahim, 14/9 Furkan, 25/4 Kalem, 68/40-41), İsm-i Mevsûl'ün sıfat veya mübteda vb. görevi üstlenme ihtimali (Ali İmran, 3/171-172 Araf, 7/91 Furkân, 25/58-59 Mü'min, 40/69-70 Talak, 65/10), cümle içerisinde sözün Allah'a, meleklerle, inanan veya inanmayanlara ait olma ihtimali (Araf, 7/172 Furkan, 25/4 İnşikâk, 84/14-15), mastarın meful-ü lieclih veya fiili mahzuf bir mef'ûl-ü mutlak olma ihtimali (Şuarâ, 26/208-209), kelimenin hal olabileceği gibi medh ve zemm üzere mansup olabileceği ihtimali (Ahzâb, 33/60-61), bir ifadenin yemin veya yeminin cevabı olabileceği ihtimali (Zuhuruf, 43/1-3, Duhân, 44/1-2) ve zarftan önceki ve sonraki cümleye taalluk edebilme ihtimalinden dolayı (Mâide, 5/26; Mümtehane, 60/3) konulduğunu tespit ettik.

Bu ihtimaller değerlendirilmek suretiyle metnin imkânları kullanılarak muhtemel anlamlar ortaya konulmakta ve cümlelerin farklı türevleri olabileceği ihtimaliyle yeni anlamların yakalanmasına imkân verilmektedir.

## KAYNAKÇA

Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşi'i, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmud Kurâa', Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990.

Âlûsî, Mahmûd Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, ts.

Aynî, Bedrüddîn, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim el-Misri, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 1999.

Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad, 1344.

Cezerî, Şemsüddîn, Ebu'l-Hayr, *en-Neşr fî'l-Kırââtî'l-aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiye, Beyrut, ts.

-----, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâtî'l-Kurrâ*, Mektebetü İbn Tey-miyye, 1351.

Dânî, Ebû Amr Osman, *el-Müktefâ fî'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Yusuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiye, Beyrut 2001.

Ferrâ Ebû Zekeriyâ, *Meâni'l-Kur'an*, Dâru'l-Misriyye, Mısır, ts.

Hacımsıroğlu, Mücella, *Vakf-ı Muânaka Ve Kur'an Tefsirine Etkisi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.

Halebî, Semîn, *ed-Durru'l-masûn fî ilmi'l-Kitabi'l-meknûn*, Tahkîk: Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-kalem, Dımeşk, ts.

Harbî, Abdülazîz b. Ali, "Vakfü't-Tecâzüb (el-Muânaka) fî'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ liulûmi's-Şerîati ve'l-lugati'l-arabiyyeti ve âdâbihâ*, 1425,c. 19, sayı: 31, (3-51)

Hasrî, Mahmûd Halil, *Meâlimü'l-ihtidâ ilâ ma'rifeti'l-vukûfi ve'l-ibtidâ*, Mektebetü's-sünne, Kahire, 2002.

İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman, *Kitabu'l-Arûz*, thk. Ahmed Fevzi, Daru'l-Kalem, Kuveyt, 1987.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Daru's-sadr, Beyrut, ts.

İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l İbtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Matbuâtu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımeşk, 1971.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemul-Müellifîn*, Dâr-u İhyâ-i Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1414/1993.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.



Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, thk: Abdurrahmân b. İbrahim el-Matrûd, Riyâd, 1992.

Nasr, Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid fi ilmi tecvîdi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, Mektebetü's-safâ, 1999.

Neysâbûrî, Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Garâibü'l-Kur'an ve Rağâibü'l-Furkân*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1416.

Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr, *İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Îdî, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 2006.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-dirâseti'l-Kur'âniyye, Mücemmeu'l-Melik Fehd, ts.

Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-ULûm*, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Menâru'l-Hüdâ fi Beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, Mısır, 1973.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, Kahire 1957.

#### وقف المراقبة وأثره على فهم القرآن (خاصة بشروح السجاوندي في علل الوقوف)

أصبح الوقف والإبتداء علماً عُني به المفسرون والقراء منذ نزول القرآن لأن الكلمات التي ترتبط مع الكلمات الأخرى والأدوات تتغير حسب موقع الوقف وهذا يؤثر على المعنى مباشرة. وقف المراقبة الذي يرمز له بثلاث نقاط تأتي على التوالي له مكانة هامة في فهم القرآن وتفسيره. ووقف المراقبة يختلف عن الوقوف الأخرى بأنه يميز الوقف على أحد الكلمتين ويمنع الوقف على الأخرى على البديل فهذا يأتي معه بمعنيين محتملين فهذا البحث يستهدف جمع المواضع التي تتعلق بهذا العلم وتحديد أسباب استخدام وقف المراقبة في المصاحف انطلاقاً من البيانات في علل الوقوف للسجاوندي في الآيات التي توجد وقوف المراقبة فيها وإسهامه في فهم القرآن

كلمات البحث: القرآن، الوقف، مراقبة، النحو، التفسير



## أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث (II)

د. عفيفي رمضان عفيفي أحمد

**Afifi Ramazan Afifi Ahmed**

Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi

afifyramadan1974@yahoo.com

### Ülke, Kabile ve Ulus isimlerinin Müennes ve Müzekkerliği (II)

Arapça kelimelerin çoğunda kelimenin lafzı manasına uygun olarak gelir. Bazen ise her hangi bir kelimenin lafzı manasına uygun olmayabilir. Kelimelerin lafzının manaya hamli Arap dilinde çok geniş ve köklü bir iştir. Bu metod, Arapçanın hoş üslubundan ve kurallarındandır ve yaygın olarak kullanılır. Bu kullanım Kur'an-ı Kerimde, fasih konuşmada, nazımda ve nesirde gelmiştir. Kelimelere anlam vermenin, ülke kabile ve ulus isimlerinin müzekker ve müennes olmasında büyük etkisi olmuştur. Bu araştırmada bu konu açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Müzekker, Müennes, Haml, Lafız, Mana

### The Names of Countries and Tribes and Nations between Masculine and Feminine (II)

Most of the Arabic words comply with both their literal and their words meaning. But some words (ie speech) may come carried on the meaning without the literal word. The load on the meaning is very wide and thorough in the Arabic language. It's a gentle method of Arabs, a part of their tradition and a widely used method. This method has been used in the Koran and in eloquent (faseeh) langue, whether written or spoken. Carrying on the meaning has a significant impact in the feminization and masculinization of names of countries, tribes and nations and this is what we are trying to clarify in this research.

Keywords: Masculine, Feminine, Haml, Words, Meaning

### الملخص

جرى أكثر كلام العرب على موافقة لفظه لمعناه، وقد يأتي (أي الكلام) محمولاً على المعنى دون اللفظ، والحمل على المعنى واسع جداً في اللغة العربية أصيل فيها، وهو أسلوب لطيف من أساليب العرب وسنة من سنتها، كما أنه كثير الاستعمال فيها، وقد ورد استعماله في القرآن الكريم وفصح الكلام نظمه ونثره.

وقد كان للحمل على المعنى أثر كبير في تذكير وتأنيث أسماء البلدان والقبائل والأمم، وهذا ما نحاول أن نوضحه في هذا

البحث إن شاء الله.

الكلمات المفتاحية: التذكير، التأنيث، الحمل، اللفظ، المعنى،

## المقدمة:

بينت كل تجارب الحياة للإنسان الناطق أنه من الواجب التفرقة بين الذكر والأنثى وتمييزها، سواء كان هذا في عالم الإنسان أو الحيوان، وكان من الطبيعي والمنطقي أن تعالج اللغة فكرة الجنس، فتفرق بين المذكر والمؤنث، ولذا نرى الأسماء التي تدل على التأنيث تعامل معاملة مغايرة لتلك التي تدل على التذكير، وتظهر تلك المعاملة واضحة جلية في العناصر اللغوية: كالمضائر، وأسماء الموصول، وأسماء الإشارة، والأعداد، بل وفي الأفعال والصفات.

وقد كانت مسألة المذكر والمؤنث من المسائل اللغوية التاريخية التي شغلت قسطاً غير يسير من اهتمام اللغويين والنحاة وتناولها في مصنفاتهم، وذهبوا إلى أن التذكير هو الأصل<sup>1</sup>.

ومعرفة الفرق بين المذكر والمؤنث واجب على كل متكلم بالعربية، لأن عدم التمييز بين المذكر والمؤنث قد يكون من أقبح معالم اللحن وهو شائع لدى غير العرب، يقول ابن الأنباري في مقدمة كتابه: "اعلم أن من تمام معرفة النحو والإعراب معرفة المذكر والمؤنث؛ لأنَّ مَنْ ذَكَرَ مؤنَّثاً أو أنثَ مُذَكِّراً كان العيبُ لازماً له كلزومه مَنْ نصب مرفوعاً أو خفض منصوباً"<sup>2</sup>.

هذا وقد أفاضت كتب اللغة والمذكر والمؤنث في شرح ما يجوز فيه التذكير والتأنيث، وأوردت ألفاظ كثيرة تُذَكَّر وتؤنَّث حملا على المعنى، وهو باب واسع جدا في العربية أصيل فيها، وجه من وجوه تمكنها وراثتها وقوتها، وعده أبو منصور الثعالبي من سنن العرب حين عقد له فصلا في كتابه فقه اللغة هو: "في حمل اللفظ على المعنى في تذكير المؤنث وتأنيث المذكر"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - وهذا ليس قاصرا على العربية فحسب بل نجد كل اللغات السامية تفرق بين المذكر والمؤنث وتضع من القواعد ما يكفل ذلك. راجع: ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية، د/ إسماعيل أحمد عمارة، عمان، دار حنين، 1993م ط الثانية، ص 17، وما بعدها.

<sup>2</sup> - الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسبيويه ت: 180 هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الثالثة، 1408هـ / 1988م، 1/ 22، وانظر المذكر والمؤنث، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: د/ رمضان عبد التواب، د/ صلاح الدين الهادي، دار الكتب 1970م، ص 108، والتكملة، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، المعروف بالفارسي، المتوفى 377 هـ، تحقيق د/ كاظم بحر المرجان، عالم الكتب/ بيروت، ط الثانية 1419هـ/ 1999م، ص 105.

<sup>3</sup> - المذكر والمؤنث، لأبي بكر بن الأنباري، ت/ 328 هـ، تحقيق: محمد عبد الخالق عضية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ مصر، 1401هـ / 1981م، 1/ 51.

<sup>4</sup> - فقه اللغة وسر العربية، تأليف: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي المتوفى: 429 هـ

تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط: الأولى 142هـ/ 2002م، ص 230.

وقد شاع هذا الاستعمال على أنواع عديدة: منها: تذكير المؤنث، وتأنيث المذكر، ومعنى الواحد في الجماعة، ومعنى الجماعة في الواحد، وستتناولها إن شاء الله في مقالات قادمة، والآن نعرض لأسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث حملا على المعنى.

وآمل في هذه الدراسة أنها قد تضيف جديدا إلى الدراسات اللغوية والنحوية؛ إذا إنها تعين على فهم النصوص التي تبدو مخالفة للظاهر، أو مخالفة للقواعد وما قد يعد ضرورة وخروجاً على القياس اللغوي؛ حيث إنها توجه كثيراً من ذلك وتفسره وذلك بالحمل على المعنى، حيث هناك الكثير من النصوص اللغوية محمولة على معناها وليس على لفظها. وقد قسمت هذا البحث إلى قسمين تناولت في القسم الأول: أسماء البلدان، وفي القسم الثاني: أسماء الأحياء والقبائل والأمم، وقد تم القسم الأول والحمد لله وهذا هو القسم الثاني.

### أسماء البلدان والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث

#### ثانياً: أسماء الأحياء والقبائل والأمم:

اختلف العرب في أسماء الأحياء والقبائل والأمم بين التذكير والتأنيث حملا على المعنى، فمنهم من ذكرها على أنها اسم للحي أو لأبي القبيلة، ومنهم من أنثها على معنى القبيلة أو الأمة والجماعة.

تقول العرب: هذه بنو تميم، وهذه بنو أسد، ونحو ذلك، فتصرف تميمياً؛ لأنه اسم الأب، فهو مذكر، وإن شئت قلت: هؤلاء بنو تميم، هؤلاء بنو أسد، فإذا قلت: هذه تميم، وهذه أسد، فإنما تريد تريد ذلك المعنى، غير أنك حذف المضاف تخفيفاً، كما قال عز وجل: "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا"، ويطوهم الطريق، وإنما يريدون: أهل القرية وأهل

<sup>1</sup> - والحي البطن من بطون العرب والجمع أحياء، قال الأزهرى: الحي من أحياء العرب يقع على بني أب كثر أو أم قلوا وعلى سعب يجمع القبائل. انظر لسان العرب/ حيا، وقال الفيومي: والحي القبيلة من العرب والجنح أحياء، وقال أيضاً: البطن خلاف الظهر وهو مذكر والجنح بطون وأبطن، والبطن دون القبيلة مؤنثة وإن أريد الحي فمذكر. الصباح المنير/ بطن، حي.

<sup>2</sup> - والقبيلة من الناس: بنو أب واحد، قال الأزهرى: أما القبيلة فمن قبائل العرب وسائرهم من الناس، وقال ابن الكلبي: الشعب أكبر من القبيلة ثم القبيلة ثم العجارة ثم البطن ثم الفخذ. قال الزجاج: القبيلة من ولد إسماعيل عليه السلام كالسبط من ولد إسحق عليه السلام سماه بذلك ليغرق بينها ومعنى القبيلة من ولد إسماعيل معنى الجماعة يقال لكل جماعة من واحد: قبيلة، ويقال لكل جمع من شيء واحد: قبيل، قال الله تعالى: "إِنَّهُ يَرَأَيْكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوُهُمْ" الأعراف / 27، أي هو ومن كان من نسله. لسان العرب/ قبل، تاج العروس/ قبل.

<sup>3</sup> - والأمة: الجماعة؛ قال الأصفهاني: هو في اللفظ واحد وفي المعنى جمع، وكل قوم نسبوا إلى شيء وأضيفوا إليه فهم أمة، قال الليث: وكل جيل من الناس هم أمة على جدة. وقال غيره: كل جنس من الحيوان غير بني آدم أمة على جدة، والأمة: الجيل والجنس من كل حي. الصحاح في اللغة / أمم، مقاييس اللغة/ أم، لسان العرب / أمم.

الطريق. وهذا في كلام العرب كثير، فلما حذفت المضاف وقع على المضاف إليه ما يقع على المضاف، لأنه صار في مكانه فجرى مجراه، وصرفت تميمياً وأسدأ؛ لأنك لم تجعل واحداً منها اسماً للقبيلة؛ فصارا في الانصراف على حالهما قبل أن تحذف المضاف.

وإن شئت قلت: هؤلاء تميمٌ وأسدٌ؛ لأنك تقول: هؤلاء بنو أسدٍ، وبنو تميم، فكما أثبت اسم الجميع ههنا أثبت هنالك اسم المؤنث، يعني في: هذه تميمٌ وأسدٌ.

وإن شئت جعلت تميمياً وأسدأ اسم قبيلة في الموضوعين جميعاً فلم ينصرفا لتأنيث القبيلة فتقول: هذه تميمٌ وهذه أسدٌ فلا تصرف، وتقول: هذه تقيفٌ، وهذه مضرٌ، وهذه ربيعةٌ، على هذا المذهب<sup>9</sup>.

وقالوا على هذا المذهب أيضاً: تغلبُ ابنةُ وائلٍ، وقيسُ ابنةُ عيَلانٍ، وقالوا في المذهب الآخر: باهلةٌ بنُ يعصُرٍ، ويقال: أعصُرُ، وباهلةٌ: اسمُ امرأةٍ من سعدِ العشيرة، ولكن فصدوا إلى الحيِّ، والحيُّ مُذكَّرٌ<sup>10</sup>.

قال أبو علي الفارسي<sup>11</sup>: «أعلم أن آباء القبائل وأمهاها إذا لم يضاف إليها البنون قد تأتي على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يحذف المضاف ويُقام المضاف إليه مقامه فيجري لفظ على ما كان هو مُضاف إليه، فتقول: هذه تميمٌ وهؤلاء تميمٌ ورأيت تميمًا ومررت بتميمٍ، وأنت تريد هؤلاء بنو تميم فتحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه في الإعراب، فإن كان المضاف إليه منصرفاً بقيته على صرفه، وإن كان غير منصرف منعه الصرف، كقولك: هذه باهلةٌ ورأيت باهلةً ومررت بباهلة، وأنت تريد: رأيت جماعة باهلة؛ لأن باهلة غير مصروفة، فهذا الوجه يشبه قوله عز وجل: "وَأَسْأَلُ الْقُرَيْةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا"<sup>12</sup>، على معنى أهل القرية.

والوجه الثاني: أن تجعل أبا القبيلة عبارة عن القبيلة فيصير اسمُ أبي القبيلة كاسم مؤنث سُميت بذلك الاسم، وذلك قولك: هذه تميمٌ ورأيت تميمَ ومررت بتميمٍ، وهذه أسدٌ ورأيت أسدَ ومررت بأسد، كأن امرأة سُميت بأسد فلا تصرف، وعلى هذا تقول: هذه كلبٌ ورأيت كلبَ ومررت بكلبٍ، فيمن لا يصرف امرأة سُميت بزيد، ومن صرف قال: هذه كلبٌ.

<sup>9</sup> - راجع في ذلك الكتاب سيبويه 3/ 246، وما بعدها، المذكر والمؤنث للمبرد ص129، المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص204،

205، المذكر والمؤنث لابن الأثيري 2/ 112، المخصص لابن سيده 39/ 17، 40.

<sup>10</sup> - انظر الهامش السابق.

<sup>11</sup> - الحجة للقراء السبعة، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (المتوفى: 377هـ)، تحقيق: بدر الدين فهوجي / بشير جويجايي، مراجعة: عبد العزيز رباح / أحمد يوسف الدقاق، الناشر: دار المأمون للتراث: دمشق / بيروت، الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993م، 354 / 355، المخصص لابن سيده 39/ 17، 40.

<sup>12</sup> - يوسف / 82.

وَالْوَجْهَ الثَّلَاثِ: أَنْ تَجْعَلَ أَبَا الْقَبِيلَةِ اسْمًا لِلْحَيِّ فَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ رَجُلٍ سُمِّيَ بِذَلِكَ الْإِسْمِ، فَإِنْ كَانَ مَصْرُوفًا صَرَفْتَهُ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مَصْرُوفٍ لَمْ تَصْرِفْهُ، فَمَا يُصْرَفُ: تَمِيمٌ وَأَسَدٌ وَقَرِيشٌ وَهَاشِمٌ وَثِقِيفٌ وَعُقَيْلٌ، وَكَذَلِكَ يُقَالُ: بَنُو عُقَيْلٍ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَمِمَّا لَا يُصْرَفُ: بَاهِلَةٌ وَأَعْصُرٌ وَصَبَّةٌ وَتَدُولٌ وَتَغْلِبٌ وَمُضَرٌّ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ أَسْمَاءٌ لَوْ جَعَلْتَ لِرَجُلٍ لَمْ تَنْصِرْفَ، وَإِنَّمَا يُقَالُ هَؤُلَاءِ تَمِيمٌ أَوْ هَذِهِ تَمِيمٌ إِذَا أَفْرَدْتَ الْإِضَافَةَ.

وَلَا يُقَالُ هَذَا تَمِيمٌ لِئَلَّا يَلْتَبَسَ اللَّفْظُ بِالْفِظْهِ إِذَا أَخْبِرْتَ عَنْهُ أَرَادُوا أَنْ يَفْصَلُوا بَيْنَ الْإِضَافَةِ وَبَيْنَ إِفْرَادِهِمُ الرَّجُلِ فَكَرِهُوا الْإِلْتِبَاسَ<sup>13</sup>، وَقَدْ كَانَ يَجُوزُ فِي الْقِيَاسِ أَنْ يُقَالَ: هَذَا تَمِيمٌ، فِي مَعْنَى هَذَا حَيٌّ تَمِيمٌ، وَتُجَدَّفُ الْحَيُّ وَيُقَامُ تَمِيمٌ مُقَامَهُ، وَلَكِنْ ذَلِكَ لَا يُقَالُ لِلْبَسِّ عَلَى مَا ذَكَرَهُ سَبِيحِيُّوهُ، وَقَدْ يُقَالُ جَاءَتِ الْقُرَيْبَةُ وَهِيَ يُرِيدُونَ أَهْلَ الْقُرَيْبَةِ، فَانْتَوَى لِلْفِظِ الْقُرَيْبَةُ وَقَدْ كَانَ يَجِبُ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يُقَالَ هَذَا تَمِيمٌ وَإِنْ أَرَدْتَ بِهِ بَنِي تَمِيمٍ فَتَوَحَّدَ وَتَذَكَّرَ عَلَى لَفْظِ تَمِيمٍ، فَفَصَلَ سَبِيحِيُّوهُ بَيْنَهُمَا لَوْفُوعِ اللَّبْسِ، وَكَانَ الْقُرَيْبَةُ كَثْرَ اسْتِعْمَالِهَا عِبَارَةً عَنِ الْأَهْلِ وَلَا يَقَعُ اللَّبْسُ فِيهَا إِذَا أُضِيفَ فَعَلَ إِلَيْهَا، قَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ: "لَوْ حَمَلَ الْكَلَامُ عَلَى الْمُضَافِ إِلَيْهِ فِي قَوْلِكَ: هَذَا تَمِيمٌ، كَمَا حَمَلَ عَلَى الْمُضَافِ إِلَيْهِ فِي (جَاءَتِ الْقُرَيْبَةُ) لِاتِّبَاسِ اسْمِ الْحَيِّ بِالرَّجُلِ؛ لِأَنَّ تَمِيمًا وَأَسَدًا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَا اسْمَيْنِ لِرَجُلٍ كَمَا يَكُونَانِ اسْمَيْنِ لِلْحَيِّ، وَالْقُرَيْبَةُ لَا تُحْيَى، فَيُعْلَمُ إِنْ جَاءَتْ، وَإِنْ كَانَ مَنْسُوبًا إِلَيْهَا فَهِيَ لِأَهْلِهَا، ثُمَّ مَثَلُ سَبِيحِيِّوهُ أَنَّ اللَّفْظَ قَدْ يَقَعُ عَلَى الشَّيْءِ ثُمَّ يَحْمَلُ خَبْرَهُ عَلَى الْمَعْنَى كَقَوْلِهِمْ: الْقَوْمُ ذَاهِبُونَ، وَالْقَوْمُ وَاحِدٌ فِي اللَّفْظِ، وَذَاهِبُونَ جَمَاعَةٌ، وَلَا يَقُولُونَ الْقَوْمُ ذَاهِبٌ، وَمِثْلُهُ ذَهَبَتْ بَعْضُ أَصَابِعِهِ، وَمَا جَاءَتْ حَاجَتُكَ، فَحَمَلَتْ تَأْنِيثٌ ذَهَبَتْ وَجَاءَتْ عَلَى الْمَعْنَى كَأَنَّهُ قَالَ ذَهَبَتْ أَصَابِعُهُ أَوْ ذَهَبَتْ إِصْبَعُهُ وَأَيَّةُ حَاجَةٍ جَاءَتْ حَاجَتُكَ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُمْ هَذِهِ تَمِيمٌ وَهَؤُلَاءِ تَمِيمٌ إِنَّمَا حَمَلَ عَلَى جَمَاعَةِ تَمِيمٍ أَوْ بَنِي تَمِيمٍ".<sup>14</sup>

وقد جاءت الكثير من الشواهد التي تدل على استعمال العرب لأسماء القبائل مذكرة ومؤنثة، حيث يذكرون علي معنى الحي، أو على أنه اسم لأبي القبيلة، ويؤنثون على معنى القبيلة، ومن ذلك:

<sup>13</sup> - الكتاب 3/ 248، التعليقة على كتاب سيبويه، المؤلف: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي، المتوفى: 377هـ، تحقيق:

د. عوض بن حمد القوزي، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م: 3/ 63، 64.

<sup>14</sup> - انظر الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي 4/ 355، التعليقة على كتاب سيبويه، المؤلف: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي

الأصل، أبو علي، المتوفى: 377هـ، تحقيق: د. عوض بن حمد القوزي، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م: 3/ 63، 64.

<sup>15</sup> - راجع في ذلك الكتاب سيبويه 3/ 246 وما بعدها، الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي 4/ 355 وما بعدها، الذكر والمؤنث للمبرد

ص 110، المخصص 17/ 39، 40، التعليقة على كتاب سيبويه 3/ 63 وما بعدها.

قال المبرد : " .... فإن جعلت تَمِيمًا أو قَيْسًا اسما للقبيلة نفسها قلت: هذه تَمِيمٌ، وهذه تَمِيمٌ بِنْتُ مَرْ، وَقَيْسٌ بِنْتُ عَيْلَانَ، وتقول: هذه تَغْلِبٌ بِنْتُ وَائِلٍ، تجعل تَغْلِبَ اسماً للقبيلة تسميها باسم أبيها، وتقول: هذه باهلةٌ على ذلك ؛ لأنك لست تومئ إلى المرأة التي ولدتهم، كما أنك إذا قلت: هذه تَمِيمٌ فلست تُومئُ إلى أبيهم ، وإنما تريد الحي" <sup>16</sup>.

يقول سيويوه <sup>17</sup>: وإن شئت جعلت تَمِيمًا وأسدًا اسم قبيلة في الموضوعين جميعاً فلم تصرفه. والدليل على ذلك قول

الشاعر <sup>18</sup>:

نَبَا الْحَزْرُ عَنْ رَوْحٍ وَأَنْكَرَ جِلْدَهُ وَعَجَّتْ عَجِيجًا مِنْ جُدَامِ الْمَطَارِفِ  
فَجَعَلَ جُدَامَ وَهُوَ أَبُو الْقَبِيلَةِ اسْمًا لَهَا فَلَمْ يَصْرِفْ.

وأنشد الفراء <sup>19</sup>:

وَفِيمَنْ وَلَدُوا عَامِرُ ذَاتِ الطُّولِ وَالْعَرْضِ  
فَجَعَلَ (عامر) اسما للقبيلة، فأنته ولم يُجْرِه.

وأنشد يعقوب <sup>20</sup>:

وَكَمْ مِنْ قَتَى ظَلَّ الدَّجَاجُ نَدِيمَهُ مُحَادِرَةً مِنْ أَنْ تَرَاهُ أَبُو بَكْرٍ

فأنت فعل (أبي بكر) لأنه ذهب به مذهب القبيلة، وقال الفراء <sup>21</sup>: قيل لبعضهم: بمن الرجل؟ فقال: من عبد الله

بِنْتُ كَعْبٍ، فجعل (عبد الله) اسماً للقبيلة.

ومما جاء اسما للقبيلة وللحي (تَغْلِب) <sup>22</sup>، قال الشاعر <sup>23</sup>:

<sup>16</sup> - المذكر والمؤنث للمبرد ص 129.

<sup>17</sup> - الكتاب 3 / 248.

<sup>18</sup> - البيت هند بنت النعمان بن بشير في زوجها رَوْحِ بْنِ زُبَيْعٍ وزير عبد الملك بن مروان، تقول: إنَّ زَوْجَهَا رَوْحًا قَدِ بَكَى ثِيَابَ الْحَزْرِ مِنْ لُبِّيهِ؛ لأنه ليس من أهل الحزْر، وكذلك صرحتْ صُراخاً من جُدَامِ - وهي قبيلة رَوْحِ - ثيابَ المطارِفِ، تعني: أنهم ليسوا من أهل تلك الثياب. انظر: المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 115، المقضب 3 / 363، حاشية الصبان على شرح الأشموني 1 / 798، البحر المحيط 4 / 326، روح المعاني 3 / 193، المخصص 17 / 40، والرواية فيها: بَكَى الْحَزْرُ مِنْ رَوْحٍ وَأَنْكَرَ جِلْدَهُ.

<sup>19</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 115.

<sup>20</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 115.

<sup>21</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 115.

<sup>22</sup> - الحجة للقراء السبعة 4 / 356، قال الفيروز آبادي: وبنو تَغْلِبَ: حَيٌّ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ طَلَبَهُمْ عَمْرٌ بِالْحَزْرِيَّةِ فَأَبُوا أَنْ يُعْطَوْهَا بِاسْمِ الْحَزْرِيَّةِ وَصَالِحُوا عَلَى اسْمِ الصَّدَقَةِ مُضَاعَفَةً، وَيُرْوَى أَنَّهُ قَالَ: هَاتُوها وَسَمُوها مَا شِئْتُمْ، وَالنَّسْبَةُ إِلَيْهَا يَفْتَحُ اللَّامَ اسْتِخْشَاشًا لِتَوَالِي الْكُسْرَتَيْنِ مَعَ يَاءِ



كَسَا اللَّهُ حَيِّي تَغْلِبَ ابْنَةَ وَاثِلَ مِنَ اللُّؤْمِ أَظْفَارًا بَطِيئًا نُصُوحًا

أضاف إلى نفسه فقال: حَيِّي، ثم قال: تغلب ابنة واثل، فجمع بين الحي والقبيلة، وجعلها بمنزلة<sup>24</sup>.

قال ابن الأنباري<sup>25</sup>: يقال: ما في تَغْلِبَ بن واثل مثله، وما في تَغْلِبَ بِنْتِ واثل مثله، فمن ذَكَرَ ذهب إلى معنى

الحيّ، ومن آتت ذهب إلى معنى القبيلة، قال الشاعر<sup>26</sup>:

إِذَا مَا شَدَّدْتَ الرَّأْسَ مِنِّي بِمِشْوَذِ فَعَيْكَ مِنِّي تَغْلِبُ ابْنَةَ وَاثِلِ

وكذلك يُقَالُ: ما في قيس عَيْلَانَ مثله، وما في قيس بن عَيْلَانَ مثله، وما في قيس بنتِ عَيْلَانَ مثله، فمن

قال: (ابن) ذهب إلى مَعْنَى الحَيِّ، ومن قال: (بنت) ذهب إلى مَعْنَى القبيلة.

وأيضا جاءت (مَعَدَّة) مؤنثة غير مصروفة يراد بها القبيلة قال الشاعر<sup>27</sup>:

عَلِمَ القَبَائِلُ مِنْ مَعَدَّةٍ وَعَبَّرَهَا أَنَّ الحِرَاذَ مُحَمَّدُ بْنُ عَطَّارِدِ

فَأَمَّا (سُدُوسٌ) فمؤنثة لا تُحْرَى؛ لِأَنَّهَا اسْمُ امْرَأَةٍ. زعم النسابون أَنَّ السُدُوسَ أُهْمُهُمْ، فَسُدُوسٌ لَا تُحْرَى؛ لِأَنَّهَا

اسم مؤنثٌ على أربعة أحرف بمنزلة زينب<sup>28</sup>، قال الأخطل<sup>29</sup>:

النَّسَبُ، وهو قول ابن السَّرَّاجِ كَذَا فِي المِصْبَاحِ، وَرَبِمَا قَالُوهُ بِالكَسْرِ لِأَنَّ فِيهِ حَرْفَيْنِ غَيْرِ مَكْسُورَيْنِ، قُلْتُ: وَالَّذِي فِي المِصْبَاحِ أَنَّ الكَثْرَ هُوَ الأَكْثَلُ وَهُوَ أَيْ تَغْلِبُ ابْنُ وَاثِلِ بْنِ قَاسِطِ بْنِ هَنْبِ بْنِ أَفْصَى بْنِ دَعْوَيْهِ ابْنِ جَدِيلَةَ بْنِ أَسَدِ بْنِ زَبِيْعَةَ بْنِ زَبَرِ ابْنِ مَعَدَّةِ بْنِ عَدْنَانَ. وَقَوْلُهُمْ: تَغْلِبُ بِنْتُ وَاثِلِ إِنَّمَا هِيَ ذَهَابٌ إِلَى مَعْنَى القَبِيلَةِ كَقَوْلِهِمْ: تَمِيمٌ بِنْتُ مُرِّ. تاج العروس/ غلب، وانظر المصباح المنير/ غلب، لسان العرب/ غلب.

<sup>23</sup> - البيت لعيمرة بن جعيل التغلبي، قاله في هجاء قومه، وهو في الحجة للقراء السبعة 4/ 356، والخزانة 3/ 50.

<sup>24</sup> - قال سيبويه: "وما يقوى ذلك أن يونس زعم: أن بعض العرب يقول: هذه تميم بنت مر، وسمعناهم يقولون: قيس بنت عيلان، وتميم صاحبة ذلك، فإنما قال: بنت حين جعله اسماً لقبيلة. ومثل ذلك قوله: باهلة بن أعصر، فباهلة امرأة ولكنّه جعله اسماً للحي، فجاز له أن يقول: ابن، ومثل ذلك تغلب ابنة واثل". الكتاب 3/ 249.

<sup>25</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 114، وانظر المذكر والمؤنث للمبرد ص 111.

<sup>26</sup> - البيت للوليد بن عُقْبَةَ ابْنِ أَبِي مُعَيْطٍ وَكَانَ قَدْ وَلَّى صَدَقَاتِ بَنِي تَغْلِبِ، انظر: مقاييس اللغة/ شوذ، لسان العرب/ شوذ، تاج العروس/ غلب، والمِشْوَذُ العِجَامَةُ، يريد غياً لك ما أطوله مِنِّي وَقَدْ سَوَّدَهُ بِهَا.

<sup>27</sup> - البيت بلا نسبة في: الكتاب سيبويه 3/ 250، المذكر والمؤنث للمبرد ص 131، وقد جاءت: معد مصروفة في شعر لعمر بن كلثوم حيث قال: وَقَدْ عَلِمَ القَبَائِلُ مِنْ مَعَدَّةٍ إِذَا قَبِيتُ بِأَبْطَحِهَا لُبَيْتًا. شرح القصائد العشر 1/ 244.

<sup>28</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 112، قال أَبُو جُفَيْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبٍ: كُلُّ سُدُوسٍ فِي العَرَبِ مَفْتُوحُ السِّينِ إِلاَّ سُدُوسٌ طَبِيعِيٌّ، وَكَذَلِكَ قَالَهُ ابْنُ الكَلْبِيِّ، ومثله في المُحْكَمِ. انظر تهذيب اللغة / باب السنين والنساء، لسان العرب/ سدس، تاج العروس/ سدس، المزهري 1/ 339.

<sup>29</sup> - ديوان الأخطل شرحه وصنف قوافيه: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية / بيروت، الطبعة الثانية 1414هـ/ 1994م، ص 294، واستشهد به سيبويه 2/ 214، على منع صرف (سدوس)، حملا على معنى القبيلة. قال الأعلام الشتتري: ولو أمكنه الحمل على معنى الحيّ

فَإِنْ تَبَخَّلْ سَدُوسٌ بِدِرْهِمَيْهَا فَإِنَّ الرِّيحَ طَيِّبَةً قَبُولٌ

قال سيبويه: "إذا قالوا: ولد سدوسٌ كذا وكذا، أو ولد جذامٌ كذا وكذا، صرفوه."<sup>30</sup>

ويفهم من كلام سيبويه أنه يمكن صرف (سدوس)، وذلك حملاً على معنى الحي، وما يؤيد ما ذهبنا إليه أنه ذكر بعد هذا الكلام: "غير أنه قد يجيء الشيء يكون الأكثر في كلامهم أن يكون أباً، وقد يجيء الشيء يكون الأكثر في كلامهم أن يكون اسماً للقبيلة. وكلٌّ جائز حسن.

فإذا قلت: هذه سدوس، فأكثرهم يجعله اسماً للقبيلة. وإذا قلت: هذه تميمٌ فأكثرهم يجعله اسماً للأب. وإذا قلت: هذه جذامٌ فهي كسدوس. فإذا قلت: من بني سدوسٍ فالصرف، لأنك قصدت قصد الأب"<sup>31</sup>.

وأيضاً جاءت الرواية في ديوان الأخطل بتنوين (سدوسٌ)<sup>32</sup>:

فَإِنْ تَمَنَعُ سَدُوسٌ دِرْهِمَيْهَا فَإِنَّ الرِّيحَ طَيِّبَةً قَبُولٌ

وما يؤيد هذه الرواية أن الأخطل ذكرها ثلاث مرات في الديوان وهي في المواضع الثلاثة جاءت منونة مصروفة، حيث يقول:

تُطِيفُ سَدُوسٌ حَوْلَهُ، وَكَأْتَهَا عَجِيٌّ أَشَاءُ لَوْحَتْ بِحَرِيقٍ<sup>33</sup>

ولكنها هاج الذي بيننا سدوسٌ وما عيدائها بصلاب<sup>34</sup>

والصرف لجاز، ومعني البيت: كان الأخطل أتى سويد بن منجوب السدوسي يسأله في حمالة لزمته حتى يُعينه، فلم يعطه، وقصد بشر بن مروان فأعطاه، وقوله: (فإن الريح طيبة قبول) قيل في تفسيره: إن الأرض واسعة يقصد منها الإنسان حيث شاء، وفي أي جهات الريح شاء أن يسلك سلك، والقبول: التي تقبل ما دخل فيها. وفي الخصائص 1/ 287: "أي إن بخلت تركناها وانصرفنا عنها، فاكتفي بذكر طيب الريح المعين على الارتحال عنها"، وفي المخصص 17 / 41: "وَكَانَ أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ يَقُولُ: إِنَّ سَدُوسَ اسْمِ امْرَأَةٍ وَعَلَطَ سَبِيحِيَّوُ وَذَكَرَ عَنِ الرَّجَاجِ أَنَّ سَلُولَ اسْمِ امْرَأَةٍ وَهِيَ بِنْتُ ذُهَلِ بْنِ شَيْبَانَ قَالَ أَبُو عَلِيٍّ: وَمَا غَلَطَ سَبِيحِيَّوُ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ....."، وانظر: المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 113، المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص 204، لسان العرب/ قبل، وتاج العروس/ قبل.

<sup>30</sup> - الكتاب 3 / 248.

<sup>31</sup> - الكتاب 3 / 249.

<sup>32</sup> - ديوان الأخطل ص 294.

<sup>33</sup> - ديوان الأخطل ص 216، والأشياء، بالفتح والمد: صغار النخل، وقيل: النخل عامّة، واحدته أشاءة، والهمزة فيه منقلبة من الباء لأن تصغيرها أشيء، قال ابن الفطّاع: هَمَزَتْهُ أَصْلِيَّةً عَنْ سَبِيحِيَّوُ. لسان العرب/ أشاء، أشيء، القاموس المحيط/ أشيء.

<sup>34</sup> - ديوان الأخطل ص 50.

وقُرَيْشٌ: بمنزلة ما مضى قبله، مَنْ أَجْرَاهُ ذَهَبٌ إِلَى الْحَيِّ، وَمَنْ أَكَّهَ ذَهَبٌ إِلَى مَعْنَى الْقَبِيلَةِ، وَقَدْ اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذِهِ التَّسْوِيَةِ لِأَيِّ مَعْنَى وَقَعَتْ؟ فَقِيلَ: سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِتَقَرُّبِهَا إِلَى مَكَّةَ مِنْ حَوَالِهَا بَعْدَ تَفَرُّقِهَا فِي الْبِلَادِ حِينَ غَلَبَ عَلَيْهَا قُضَيْيُّ بْنُ كِلَابٍ، وَبِهِ سُمِّيَ قُضَيْيٌّ مُجْمَعًا<sup>36</sup>، ذَكَرَ الْمَبْرَدُ<sup>37</sup>: إِلَّا أَنَّ الثَّبْتَ عِنْدَنَا أَنَّهَا إِنَّمَا وَقَعَتْ لِقِصِيِّ بْنِ كِلَابٍ.

قال سيبويه<sup>38</sup> وما غلب على الحي قريش، قال وإن جعلت قريشاً اسم قبيلة فعربي، وقال الجوهري: فإن أردت بقريش الحي صرفته وإن أردت به القبيلة لم تضر فيه<sup>39</sup>، واستشهدوا جميعاً في ترك الصرف بقول عدي بن الرقاع يمدح الوليد بن عبد الملك:

غَلَبَ الْمَسَامِيحَ الْوَلِيدَ سَاحَةً وَكَفَى قُرَيْشَ الْمُعْضَلَاتِ وَسَادَهَا<sup>40</sup>

<sup>36</sup> - قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ كَثَرَ الْكَلَامُ فِي قُرَيْشٍ فَقَالَ قَوْمٌ: سُمِّيَتْ قُرَيْشٌ بِقُرَيْشِ بْنِ مَخْلَدِ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ وَكَانَ صَاحِبَ عَيْرِهِمْ، فَكَانُوا يَقُولُونَ: قَدِمْتَ عَيْرَ قُرَيْشٍ، وَخَرَجْتَ عَيْرَ قُرَيْشٍ، وَقَالَ قَوْمٌ: سُمِّيَتْ قُرَيْشًا لِأَنَّ قِصِيًّا قَرَشَهَا أَيَّ جَمْعَهَا، فَلِذَلِكَ سُمِّيَ قِصِيٌّ جَمْعًا، قَالَ الْفُضَلُ:

أَبُونَا قُضَيْيٌّ كَانَ يَدْعَى مُجْمَعًا بِهِ جَمَعَ اللَّهُ الْقَبَائِلَ مِنْ فِئْرِ

وَقَالَ اللَّيْثُ: قُرَيْشٌ قَبِيلَةٌ أَبُوهُمْ النَّضْرُ بْنُ كِنَانَةَ بْنِ حُزَيْمَةَ بْنِ مَدْرَكَةَ بْنِ الْيَاسِ بْنِ مُضَرَ، فَكُلٌّ مِنْ كَانَتْ مِنْ وَلَدِ النَّضْرِ فَهُوَ قُرَيْشِيٌّ دُونَ وَلَدِ كِنَانَةَ وَمِنْ قَوْفِهِ، وَقَالَ صَاحِبُ الْعَبَابِ: وَيَنْقُضُ هَذَيْنِ الْقَوْلَيْنِ قَوْلُ ابْنِ الْكَلْبِيِّ لِأَنَّهُ الْمَرْجُوعُ إِلَيْهِ فِي هَذَا الشَّأْنِ وَهُوَ أَنَّ قُرَيْشًا اسْمُهُ فِهْرٌ مِنْ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ، وَفِي تَسْوِيَتِهِ قُرَيْشًا سَبْعَةَ أَقْوَالٍ:

أَحَدُهَا: سَمُوا قُرَيْشًا لِتَجْمَعَهُمْ إِلَى الْحَرَمِ. ثَانِيهَا: أَنَّهُمْ كَانُوا يَتَقَرَّشُونَ الْبِيَاعَاتِ فَيَشْتَرُونَهَا. ثَالِثُهَا: أَنَّهُ جَاءَ النَّضْرُ بْنُ كِنَانَةَ فِي ثَوْبٍ لَهُ يُعْنِي الْجُنْدِ فِي ثَوْبِهِ فَقَالُوا قَدِ تَقَرَّشَ فِي ثَوْبِهِ. رَابِعُهَا: قَالُوا جَاءَ إِلَى قَوْمِهِ فَقَالُوا كَأَنَّهُ جَلَّ قُرَيْشٌ أَيَّ شَدِيدًا. خَامِسُهَا: قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ لَمَّا سَأَلَهُ عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ يَمَّ سُمِّيَتْ قُرَيْشٌ، قَالَ: يَدَّابَهُ فِي الْبَيْخَرِ تَسْمَى قُرَيْشًا لِأَنَّهَا أَكَلَتْهَا فَدَوَابُّ الْبَيْخَرِ كَلَمَهَا فَتَحَافَهَا، قَالَ الْمَشْمُوحُ مِنْ عُمَرُ وَالْحُمَيْرِيُّ:

وَقُرَيْشٌ هِيَ الَّتِي تَسْكُنُ الْبَحْرَ بِهَا سُمِّيَتْ قُرَيْشٌ قُرَيْشًا

سادسها: قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ سَمِعْتُ أَنَّ قِصِيًّا كَانَ يُقَالُ لَهُ الْقُرَيْشِيُّ لَمْ يَسْمَعْ قُرَيْشِيَّ قَبْلَهُ. سَابِعُهَا: أَنَّهُمْ كَانُوا يَفْتَشُونَ الْحَاجَّ عَنْ خَلْتِهِمْ فَيَسُدُّونَهَا. وَيَعْلَمُ مِنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ أَنَّ كَوْنَ قُرَيْشٍ أَبًا إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوْلِ الثَّلَاثِ وَالرَّابِعِ وَالسَّادِسِ. خِزَانَةُ الْأَدَبِ 1/ 203، 204، تَهْذِيبُ اللَّغَةِ / بَابُ الْقَافِ وَالسَّيْنِ، لِسَانُ الْعَرَبِ / قُرَشٌ، تَاجُ الْعُرُوسِ / قُرَشٌ، مَعَانِي الْقُرْآنِ وَإِعْرَابُهُ لِلزَّجَّاجِ 5/ 365، الْكِشَافُ 4/ 802، رُوحُ الْمَعَانِي 15/ 471.

<sup>36</sup> - الْمُقْتَضَبُ 3/ 360، 361.

<sup>37</sup> - الْكِتَابُ 3/ 250.

<sup>38</sup> - تَاجُ الْعُرُوسِ / قُرَشٌ.

<sup>39</sup> - الْبَيْتُ بِلَا نِسْبَةٍ فِي: الْمَذْكَرُ وَالْمَوْثُ لَابِنِ الْأَنْبَارِيِّ 2/ 118، الْكِتَابُ 3/ 250، وَالْمُقْتَضَبُ 2/ 184، وَمَنْسُوبٌ لِعَدِيِّ بْنِ الرُّقَاعِ فِي: الْمَذْكَرُ وَالْمَوْثُ لِلْمَبْرَدِ ص 131، وَشَرَحَ آيَاتُ سَبِيحِيَّةٍ 2/ 251، خِزَانَةُ الْأَدَبِ 1/ 203، لِسَانُ الْعَرَبِ / قُرَشٌ، تَاجُ الْعُرُوسِ / قُرَشٌ، وَالْمَعْنَى: الْمَسَامِيخُ جَمْعٌ يَسْتَأْجِرُ وَهُوَ الْكَثِيرُ السَّاحَةِ، وَالْمُعْضَلَاتُ الْأُمُورُ الشَّدَائِدُ، يَقُولُ: إِذَا نَزَلَ بِهِمْ مُعْضِلَةٌ وَأَمْرٌ فِيهِ شِدَّةٌ قَامَ بِدَفْعِ مَا يَكْرَهُونَ عَنْهُمْ. انظُرْ: شَرَحَ آيَاتُ سَبِيحِيَّةٍ 2/ 251، خِزَانَةُ الْأَدَبِ 1/ 203، 204، لِسَانُ الْعَرَبِ / قُرَشٌ، تَاجُ الْعُرُوسِ / قُرَشٌ.

فلم يصرف قريش لأنه جعله اسماً للقبيلة حملاً على المعنى.

وأجمع المفسرون عند تفسيرهم لقلوله تعالى: "إِلْيَافِ قُرَيْشٍ"<sup>40</sup>، على صرف قريش، راعوا فيه معنى الحي، وذكروا أنه يجوز منع صرفه ملحوظاً فيه معنى القبيلة للتأنيث والعلمية<sup>41</sup>.

واستشهد ابن الأنباري على الصرف والتذكير بقول الشاعر<sup>42</sup>:

وَتَلَكُ قُرَيْشٌ تَجْحَدُ اللَّهُ حَقَّهُ كَمَا جَحَدَتْ عَادٌ وَمَدِينُ الْحِجْرِ

والأجود عند سيبويه<sup>43</sup> فيما لم يقل فيه بنو فلان: التذكير والصرف، نحو قُرَيْشٌ وَتَقِيفٌ وَمَعَدٌ وما أشبهها، حيث تأتي اسماً للأحياء أكثر، وإن جعلتها اسماً للقبيلة فهو جائز حسن<sup>44</sup>. قال المبرد<sup>45</sup>: وسيبويه يختار في جميع هذا التذكير ولا يستبعد التأنيث.

قال ابن الأنباري: "بنو تحسن مع: عامر وتميم وأسد، ولا يصلح مع قريش وجهير وهمدان"<sup>46</sup>، ألا ترى أنك تقول: جاءتني بنو عامر وبنو تميم وبنو أسد، ولا تقول: بنو قريش وبنو جهير"<sup>47</sup>.

<sup>40</sup>- قريش / 1.

<sup>41</sup>- معاني القرآن للزجاج 365/5، البحر المحيط 23/11، روح المعاني 471/15.

<sup>42</sup>- البيت لعبد الله بن الحارث يذكُر نعي قُرَيْشٍ إِيَابَهُمْ مِنْ بِلَادِهِمْ وَيُعَاتِبُ بَعْضَ قَوِيهِ فِي ذَلِكَ، وهو في سيرة ابن هشام 330/1، الروض الأنف 203/2. قال في الروض: "أما عاد فقد تقدم نسيها، وأما الحِجْرُ فليست بأمة ولكنها وِيارٌ ثمود. أراد أهل الحِجْر، وأما مدِينٌ فأمة شعيب".

<sup>43</sup>- الكتاب 250/3، قال المبرد: "فأما ما كان من هذا اسماً لا يقع عليه بنو كذا، فإن التذكير فيه على وجهين: على أن تقصد قصد الحي، أو تعدد للأب الذي سمي به / القبيل، وذلك نحو: قُرَيْشٌ، وَتَقِيفٌ تقول: جاء قُرَيْشٌ يا فتى، إيتاً تريباً: حي قُرَيْشٌ، وَجَمَاعَةٌ قُرَيْشٌ، فهي بمنزلة ما قبلها إلا فيما ذكرنا من أنك لا تقول: بنو قُرَيْشٍ؛ كما تقول: بنو تميم؛ لأنه اسم للجماعة وإن كانوا إيتاً سموا بذلك لرجل منهم". المقتضب 361/3، وانظر المذكر والمؤنث للمبرد ص 130، وقال ابن سيدة: اعلم أن الذي لا يقال فيه بنو فلان على صريحتين أحدهما: أن يكون لقباً للقبيلة أو للحي ولم يقع اسماً ولا لقباً لأب، والآخر: أن يكون اسماً لأب ثم غلب عليهم فصارت كالقلب هم وأطرح ذكر الأب، فأما ما يكون لقباً لجماعتهم فيجري مرة على الحي ومرة على القبيلة فهو: قريش وتقيف، على أنه قد يقال: إنه اسم واجد منهم، وأما ما كان اسماً لرجل منهم فنحو: معد وهو معد بن عدنان وهو أبو قبائل ربيعة ومضر، وكلب وهو كلب بن وبرة ولا يستعمل فيه بنو وقد استعمل بعض الشعراء فقال: غيبت دارنا نيامة في الدهر وفيها بنو معد حلولا، فمن جعل هذه الأسماء لجملة القوم فهو مجريه مرة اسماً للحي ومرة اسماً للقبيلة، وإذا جعله اسماً للحي ذكر وصرف، وإذا كان اسماً للقبيلة أنت ولم يصرف. المخصص 42/17.

<sup>44</sup>- قال ابن الأنباري: "و(معدٌ) مجزئ ولا مجزئ، فمن أجراه قال: هو اسم لرجل بعينه ومن لم يجره جعله اسماً للقبيلة. أنشد الفراء:

عَلِمَ الْقِبَائِلُ مِنْ مَعَدٍّ وَغَيْرِهَا أَنَّ الْجَوَادَ مُحَمَّدُ بْنُ عَطَارِدٍ". المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/118.

<sup>45</sup>- المذكر والمؤنث للمبرد ص 130.

<sup>46</sup>- همدان قبيلة في اليمن. لسان العرب/ همد.

سَبَأً: سَبَأٌ اسْمٌ مَهْمُوزٌ مُذَكَّرٌ عِنْدَ أَكْثَرِ النَّاسِ، مُفْرَدٌ وَمَصْرُوفٌ فِي الْقُرْآنِ<sup>49</sup>، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ: "وَرُبَّمَا تَرَكَوا الصَّرْفَ وَتَوَهَّوْهُ اسْمًا مُؤَنَّثًا، إِمَّا اسْمُ أَرْضٍ أَوْ أُمَّةٍ أَوْ قَبِيلَةٍ أَوْ شَيْءٍ مُؤَنَّثٍ، فَجَعَلُوهَا مُؤَنَّثَةً.

وَصَرَّفَ سَبَأً فِي الْقُرْآنِ أَكْثَرَ النَّاسِ، وَبَعْضٌ لَمْ يَصْرِفْ، وَمِنْهُمْ أَبُو عَمْرٍو بْنُ الْعَلَاءِ<sup>50</sup>، كَانَ يَقْرَأُ: "مِنْ سَبَأٍ بِنْتِ بَنِي يَمِينٍ"<sup>51</sup>، وَ: "لَقَدْ كَانَ لِسَبَأٍ فِي مَسَاكِينِهِمْ"<sup>52</sup>، وَأَنْشَدُوا لِلنَّبَاغَةِ الْجَعْدِيَّةِ فِي تَرْكِ الْإِجْرَاءِ وَالتَّأْنِيثِ<sup>53</sup>:

مِنْ سَبَأٍ الْحَاضِرِينَ مَأْرَبَ إِذْ يَبْنُونَ مِنْ دُونِ سَيْلِهِ الْعَرِمَا

مفتوح الهزمة غير مصروف حملا على معنى القبيلة.

وأشدد الفراء في الإجراء<sup>54</sup>:

<sup>49</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 119 .

<sup>50</sup> - قال ابن الأنباري: يروى عن فروة بن مسيب العُظَيْفِيِّ أَنَّهُ قَالَ: سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنَا عَنْ سَبَأٍ أَرْضٍ هِيَ أَمِ امْرَأَةٌ؟ فَقَالَ: لَيْسَتْ بِأَرْضٍ وَلَا امْرَأَةٌ لَكِنَّهُ رَجُلٌ وَلَكَدْ عَشْرَةٌ مِنَ الْعَرَبِ قَتِيَامَتٌ مِنْهُمْ سِتَّةٌ وَتَشَاءَمُ مِنْهُمْ أَرْبَعَةٌ. يَعْنِي بَنِي يَمِينٍ، سَكَنُوا الْيَمِينَ، وَتَشَاءَمُ: سَكَنُوا الشَّامَ. وَكَانَ الْحَسَنُ لَمْ يُجْرِي سَبَأً، وَيَقُولُ: هِيَ اسْمُ أَرْضٍ، وَتَجُوزُ أَنْ يُمْنَعَ الْإِجْرَاءَ، وَهُوَ اسْمٌ لِرَجُلٍ عَلَى مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَذَلِكَ أَنَّ الْقَبِيلَةَ تُسَمَّى بِاسْمِ الرَّجُلِ الْمَعْرُوفِ فَيَمْنَعُ الْإِجْرَاءَ. الْمَذْكُورُ وَالْمُؤَنَّثُ لَابْنِ الْأَنْبَارِيِّ 2 / 119، وَانظُرِ الْمَذْكُورَ وَالْمُؤَنَّثَ لِأَبِي حَاتِمِ السَّجِسْتَانِيِّ ص 206. ذَكَرَ ابْنُ مَنْظُورٍ: وَسَبَأٌ اسْمٌ رَجُلٍ يَجْمَعُ عَامَّةَ قِبَائِلِ الْيَمِينِ يُصْرَفُ عَلَى إِرَادَةِ الْحَيِّ وَيُتْرَكُ صَرْفُهُ عَلَى إِرَادَةِ الْقَبِيلَةِ...، وَهُوَ سَبَأٌ بِنِ يَشْجُبَ بِنِ يَعْزُبَ بِنِ قَحْطَانَ يُصْرَفُ وَلَا يُصْرَفُ، وَيَمْدُ وَلَا يَمْدُ، وَقِيلَ: اسْمُ بَلَدَةٍ كَانَتْ تَسْكُنُهَا بَلْقَيْسُ. لِسَانُ الْعَرَبِ/ سَبَأً.

<sup>51</sup> - المذكر والمؤنث بأبي حاتم السجستاني ص 205

<sup>52</sup> - ذكر ابن مجاهد: واختلفوا في إجراء (سبأ) من قوله: "وَجِئْتَكُ مِنْ سَبَأٍ بِنْتِ يَمِينٍ" النمل / 22 وقوله: "لَقَدْ كَانَ لِسَبَأٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ" سبأ / 15، فقرأ ابن كثير وأبو عمرو من سبأ غير مجرأة وهذه رواية البزى، وقرأ الباقون من سبأ ولسبأ مجرأة. السبعة في القراءات لابن مجاهد ص 480، وفي إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر 1 / 596: واختلف في (سبأ) من النمل / 22، وفي سورة سبأ / 15، فالبزي وأبو عمرو يفتح الهزمة من غير تنوين ممنوعا من الصرف للعلمية والتأنيث اسم للقبيلة أو البقعة وافقها ابن محيصن والبيدي وقرأ قبله يسكون الهزمة كأنه نوى الوقف وأجرى الوصل مجرأ كيتسنه وعوجا، والباقون بالكسر والتنوين فهو مصروف لإرادة الحي.

وانظر: النشر في القراءات العشر 2 / 377.

<sup>53</sup> - سورة النمل / 22.

<sup>54</sup> - سورة سبأ / 15.

<sup>55</sup> - البيت في ديوان النابغة الجعدي، تحقيق د: واضح الصمد، دار صادر/ بيروت، الطبعة الأولى 1998 م، ص 149، واستشهد به سيبويه: الكتاب 3 / 253، على ترك صرف (سبأ) حملا على معنى القبيلة، ومأرب: أرض باليمن، والعَرِمُ السَّيْلُ الَّذِي لَا يُطَاقُ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ" سبأ / 16، وقيل: العَرِمُ سُدٌّ يُعْتَرَضُ بِهِ الْوَادِي جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهُ، وَقِيلَ: مَفْرَدَةٌ الْعَرِمَةُ، وَقِيلَ: الْعَرِمُ اسْمُ وادٍ، وَقِيلَ: الْعَرِمُ الْمَطَرُ الشَّدِيدُ. لِسَانُ الْعَرَبِ/ عَرِمٌ، وَانظُرِ الْأَصُولَ فِي النُّحُوذِ 2 / 96، الْمَخْصُصَ 17 / 43، لِسَانُ الْعَرَبِ/ سَبَأٌ، تَاجُ الْعُرُوسِ/ سَبَأٌ، مَعَانِي الْقُرْآنِ وَإِعْرَابُهُ لِلزَّجَاجِ

الوارِدُونَ وَتَيْمٌ فِي دَرَى سَبَأٍ قَدْ عَصَّ أَعْنَاقَهُمْ جِلْدُ الْجَوَامِيسِ

قال سيبويه: " فأما ثمود وسبأ، فهما مرةً للقبيلتين، ومرةً للحيين، وكثرتها سواء... قال تعالى: "لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ"<sup>55</sup>، وقال: " وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتَيْ يَتِيمٍ"<sup>56</sup>، وكان أبو عمرو لا يصرف سبأ، يجعله اسماً للقبيلة"<sup>57</sup>.

قال الزجاج<sup>58</sup>: سبأ هي مدينة تعرف بمأرب من اليمَن بينها وبين صنعاء ثلاثة أيام، فمن لم يصرف لأنه اسم مدينة، ومن صرفه - والصرف فيه أكثر في القراءة - فلأنه يكون اسماً للبلد فيكون مُدَكَّرًا سُمِّيَ بِهِ مُدَكَّرًا، فإن صححت فيه رواية، فإنها هو أن المدينة سميت باسم رَجُلٍ.

قال ابن الأثيري<sup>59</sup>: و(سَبَأٌ) يُدَكَّرُ وَيُؤنَّثُ، فمن دَكَّرَهُ أَجْرَاهُ، ومن أَنَّثَهُ لَمْ يُجِرِهِ.

عاد وثمود: ثمود حَيٌّ من العَرَبِ الأَوَّلِ، يُقَالُ: إِئْتَمَّ مِنْ بَقِيَّةِ عَادٍ، بعث الله إِلَيْهِمْ صَالِحًا، وَهُوَ نَبِيُّ عَرَبِيٍّ<sup>60</sup>، واخْتَلَفَ فِي اسْمِهَا: فقيل: ثمود اسم رجل وهو أبيهم الأكبر، وهو من ولد سام بن نوح سُمِّيَتْ به هذه القبيلة، وقيل: سُمُوا ثمودًا لقلعة مائهم، وهو قول أبي عمرو بن العلاء<sup>61</sup>، والثَّمْدُ الماء القليل، قال النابغة الذبياني<sup>62</sup>:

<sup>55</sup> - انظر معاني القرآن للفراء 4/ 50، وانظر المذكر والمؤنث لابن الأثيري 2/ 120، والرواية فيه: قَدَّمَّ أَعْنَاقَهُمْ جِلْدُ الْجَوَامِيسِ، والبيت لجرير في ديوانه ص252، وروايته فيه: تَدْعُوكَ تَيْمٌ وَتَيْمٌ فِي قَرَى سَبَإٍ قَدْ عَصَّ أَعْنَاقَهُمْ جِلْدُ الْجَوَامِيسِ، وجيلد مفرد يراد به الجمع، الجواميس: واحد من الجواميس، فارسي معرب، وهو بالفارسية كازُفَيْشُ، وقد تكلَّمت به العَرَبُ، والأثنى: جاموسة، والتَّيْمُ الأُمُّ مَنْ يَمْسِي وَأَلَامُهُمْ ذُهْلُ بَنُ تَيْمٍ والمعنى: أراد أنهم أسرى وفي أعناقهم أطواق من جلد الجواميس. انظر خزنة الأدب 7/ 537، العباب الزاخر/ جس، لسان العرب / جس، الحجة للقرء السبعة 4/ 217، 81، روح المعاني 10/ 182،

<sup>56</sup> - سبأ / 15.

<sup>57</sup> - النمل / 22.

<sup>58</sup> - الكتاب 3/ 252، 253.

<sup>59</sup> - معاني القرآن وإعرابه للزجاج 4/ 114.

<sup>60</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأثيري 2/ 119، وهذا ما ذهب إليه الفراء، انظر معاني القرآن للفراء 4/ 50.

<sup>61</sup> - ذكر أبو حيان: ثمود اسم القبيلة سميت باسم أبيهم الأكبر وهو ثمود أخو جدس وهما ابنا جاثر بن إرم بن سام بن نوح عليه السلام، وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام وإلى وادي القرى، وقيل: سميت ثمود لقلعة ماءها من الثَّمَدِ وهو الماء القليل... وكانت ثمود عرباً في سعة من العيش فخالفوا أمر الله وعبدوا غيره وأفسدوا فبعث الله لهم صالحاً نبياً من أوسطهم نسباً وأفضلهم حسباً فدعاهم إلى الله ولا يتبعه منهم إلا القليل، وقرأ ابن وثاب والأعمش: " وإلى ثمود" بكسر الدال والتونين مصر وفاقاً في جميع القرآن جعله اسم الحي، والجمهور منعه الصرف جعلوه اسم القبيلة. البحر المحيط لأبي حيان 5/ 379، 380، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 7/ 238، تفسير الكشاف 1/ 403.

<sup>62</sup> - تفسير الرازي 7/ 272.

وَأَحْكُمُ كَحُكْمِ فَتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرَتْ إِلَى حَمَامٍ شِرَاعٍ وَارِدِ النَّمِدِ

وثمود قيل: هو أعجمي، وقيل: هو عربي، قال أبو حاتم، والراغب: لم ينصرف؛ لأنه اسم أعجمي، قال النحاس: وهذا غلط، لأنه مشتق من التَّمِدِّ<sup>62</sup>، وقد صحح كثير من العلماء عربيته<sup>63</sup>، يقول المبرد<sup>64</sup>: تَمُود: اسم عربي، وَإِنَّمَا هُوَ فِعُولٌ مِنَ التَّمِدِّ، فَمَنْ جَعَلَهُ اسْمًا لِأَبٍ أَوْ حَيٍّ صَرَفَهُ، وَمَنْ جَعَلَهُ اسْمًا لِقَبِيلَةٍ أَوْ جَمَاعَةٍ لَمْ يَصْرِفْهُ، وَمَكَانُهُمْ مِنَ الْعَرَبِ مَعْرُوفٌ؛ فَلِذَلِكَ كَانَ هَذَا الْإِسْمَ.

وَاحْتَلَفَ الْقُرَاءُ فِي إِجْرَائِهِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَمَنْهُمْ مَنْ صَرَفَهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَصْرِفْهُ<sup>65</sup>، فَمَنْ صَرَفَهُ ذَهَبَ بِهِ إِلَى الْحَيِّ، أَوْ إِلَى الْأَبِ، لِأَنَّهُ اسْمٌ عَرَبِيٌّ مُذَكَّرٌ سُمِّيَ بِمَذَكَّرٍ، وَمَنْ لَمْ يَصْرِفْهُ ذَهَبَ بِهِ إِلَى الْقَبِيلَةِ وَهِيَ مُؤَنَّثَةٌ.

قال الزجاج<sup>66</sup>: وثمود في كتاب الله مصروف وغير مصروف، فالذي صرفه جَعَلَهُ اسْمًا لِلْحَيِّ، فيكون مُذَكَّرًا سمي به مُذَكَّرٌ وَمَنْ لَمْ يَصْرِفْهُ جَعَلَهُ اسْمًا لِلقَبِيلَةِ، وقال ابن الأنباري: "و(تَمُودُ): يُجْرَى وَلَا يُجْرَى، فَمَنْ أَجْرَاهُ قَالَ: هُوَ

<sup>62</sup> - أَلْبَيْتٌ مِنْ قَصِيدَةٍ لِلنَّابِغَةِ الذَّيْنَابِيِّ يُخَاطَبُ بِهَا التُّعْمَانُ بْنُ الْمُنْذِرِ وَيَعَاتِبُهُ وَيَعْتَذِرُ إِلَيْهِ بِمَا آتَمَّ بِهِ عِنْدَهُ. انظر: الكتاب لسبويه 1/186، شرح أبيات سبويه 1/26، أدب الكاتب 13/1، خزنة الأدب للبغدادي 10/253، تهذيب اللغة / حكم، لسان العرب / حكم، والمعنى: كن حكيمًا كفتاة الحي إذ أصابت وجعلت الشيء في موضعه، وهي لم تحكم بشيء، إنما قالت قولاً فأصابت فيه، ومعناه كُنْ في أمري حكيمًا، ولا تقبل ممن سعى بي، فقوله احكم أي كن حكيمًا، يقال منه: حكم الرجل يحكم حكمًا إذا صار حكيمًا، وليس يريد به احكم، والتَّمُدُّ والتَّمُدُّ: الماء القليل الذي لا مادة له، ومن المجاز رَجُلٌ مَشْمُودٌ: سُئِلَ فَأُلِيجَ عَلَيْهِ فِيهِ فَأَفْتَى مَا عِنْدَهُ عَطَاءً، ومن المجاز أيضا: التَّمُودُ: مَنْ تَمَدَّنَتْ النِّسَاءُ أَيْ تَزَفَّنَ مَاءَهُ مِنْ كَثْرَةِ الْجَمَاعِ وَلَمْ يَبْقَ فِي ضَلْبِهِ مَاءٌ. لسان العرب / ثمد، تاج العروس / ثمد.

<sup>63</sup> - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 7/238. وانظر روح المعاني 8/99. وجاء في مفردات ألفاظ القرآن / ثمد: ثمود قيل: هو أعجمي، وقيل: هو عربي، وترك صرفه لكونه اسم قبيلة، أو أرض، ومن صرفه جعله اسم حي أو أب.

<sup>64</sup> - وانظر روح المعاني 8/10، 99/110.

<sup>65</sup> - المقتضب 3/352، 353.

<sup>66</sup> اختلفوا في صرف ثمود وترك إجرائه في خمسة مواضع في هود: "أَلَا إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِتَمُودَ" هود/68، وفي الفرقان: "وَعَادًا وَتَمُودَ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ الْفِرْقَانَ" الفرقان/38، وفي العنكبوت: "وَعَادًا وَتَمُودَ الْعَنْكَبُوتَ" العنكبوت/38، وفي النجم: "وَتَمُودَ فَمَا أَبْقَى" النجم/51. فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بالتثنية في أربعة مواضع في هود: "أَلَا إِنَّ تَمُودًا"، وفي الفرقان وعادًا وأصحاب الرس"، وفي العنكبوت: "وَعَادًا وَتَمُودًا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ"، وفي النجم: "وَتَمُودًا فَمَا أَبْقَى"، ولم يصرفوا: "أَلَا بُعْدًا لِتَمُودَ" هود/68. وقرأ حزة بترك صرف هذه الأحرف الخمسة، وقرأ الكسائي بصرفهن جميعًا، واختلف عن عاصم في التي في سورة النجم فروى يحيى بن آدم عن أبي بكر عنه أنه أجرى ثمودًا في ثلاثة مواضع في هود والفرقان والعنكبوت، ولم يجره في النجم، وروى الكسائي عن أبي بكر وحسين الجعفي أيضًا عن أبي بكر عن عاصم أنه أجرى الأحرف الأربعة، وروى حفص عن عاصم أنه لم يجز ثمود في شيء من القرآن مثل حزة. السبعة في القراءة ص 337، حجة القراءة 344، 345، مشكل إعراب القرآن 641، النشر في القراءات العشر 2/326.

<sup>67</sup> - معاني القرآن وإعراجه الزجاج 2/348، 349. وانظر مفردات ألفاظ القرآن / ثمد.

اسم لرجلٍ أو للحيّ، ومن لم يُجره قال: هو اسم للأُمَّة أو للقبيلة<sup>68</sup>، وكونه للقبيلة والحي في الكثرة سواء، قال سيبويه: "فأما ثمود وسبأ، فهما مرة للقبيلتين، ومرة للحيين، وكثرتهما سواء"<sup>69</sup>.

هذا وقد ذهب الأخفش<sup>70</sup>: إلى أنه يجوز صرف هذا كله في جميع القرآن والكلام لأنه إذا كان اسم الحي أو الأب فهو اسم مذكر ينبغي أن يصرف. ولستُ معه في هذا؛ لأنه إذا استوى في ثمود أن يكون مرة للقبيلة، ومرة للحيّ، ولم يكن يحمله على أحد الوجهين مزية كما نص على ذلك سيبويه، إلا أنه لا ينبغي أن يخرج عما قرأت به القراء، لأن القراءة سنّة، فلا ينبغي أن تحمل على ما تجوّزه العربيّة حتى ينضم إلى ذلك الأثر من قراءة القراء<sup>71</sup>.

وَأُنشِدَ عَلَى الْمَنَعِ<sup>72</sup>:

وَنَادَى صَالِحٌ يَا رَبِّ أَنْزِلْ بَالِ ثَمُودَ مِنْكَ غَدًا عَدَابًا

وَأُنشِدَ عَلَى الصَّرْفِ<sup>73</sup>:

دَعَتْ أُمُّ غَنَمٍ مَرَّ لَصَّتْ عَلِمَتْهُ بَأُضِ ثَمُودٍ كُلَّهَا فَأَجَابَهَا

ولولا أن الوجهين في الصرف ومنع الصرف مشهوران في الكلام، وقد أتت بهما القراءة ما كان في صرف ثمود في الشعر حجة.

وعاد: قَبِيلَةٌ وهم قَوْمٌ هُودٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ<sup>74</sup>، وهو اسم أبيهم الأقصى، وكثيراً ما يعبر عن القبيلة إذا كانت عظيمة بالأب<sup>75</sup>، وعاد اثنان: عاد الأولى، وعاد الأخرى، وقد اختلف فيها كثيراً<sup>76</sup>، قال الفراء<sup>77</sup>: عاداً الأولى: قومٌ هُودٍ خاصةً

<sup>68</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 117 .

<sup>69</sup> - الكتاب 3 / 252 ، 253 ، وانظر المخصص 17 / 43 .

<sup>70</sup> - معاني القرآن للأخفش 1 / 348 .

<sup>71</sup> - قال أبو علي الفارسي: فإذا استوى في ثمود أن يكون مرة للقبيلة، ومرة للحيّ، ولم يكن يحمله على أحد الوجهين مزية في الكثرة، فمن صرف في جميع المواضع كان حسناً، ومن لم يصرف في جميع المواضع فكذلك، وكذلك إن صرف في موضع ولم يصرف في موضع آخر، إلا أنه لا ينبغي أن يخرج عما قرأت به القراء، لأن القراءة سنّة، فلا ينبغي أن تحمل على ما تجوّزه العربيّة حتى ينضم إلى ذلك الأثر من قراءة القراء. الحجة للقراء السبعة 355 ، 354 / 4 .

<sup>72</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 117 .

<sup>73</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 117 ، واللَّصْتُ لَعْنَةٌ فِي اللَّصِّ أَبْدَلُوا مِنْ صَادِهِ تَاءً وَعَوَّرُوا بِنَاءَ الْكَلِمَةِ لِمَا حَدَّثَ فِيهَا مِنَ الْبَدَلِ، وَقِيلَ هِيَ لَعْنَةٌ، قَالَ الْحَلِيزِيُّ: هِيَ لَعْنَةٌ طَبِيٌّ وَبَعْضُ الْأَنْصَارِ وَجَمْعُهُ لَصُوتٌ، وَقَدْ قِيلَ فِيهِ: لَصُتٌ، فَكَتَبُوا اللَّامَ فِيهِ مَعَ الْبَدَلِ. لسان العرب / لصت، تاج العروس / لصوص.



بَقِيَتْ مِنْهُمْ بَقِيَّةٌ نَجْوَا مَعَ لُوطٍ، فَسُمِّيَ أَصْحَابُ هُوْدٍ عَادًا الْأَوَّلَى، وَقَالَ الْمُبْرَدُ: تُمُوْدُ يُقَالُ لَهَا عَادُ الْآخِرَةَ، وَيُقَالُ لِقَوْمِ هُوْدٍ عَادُ الْأَوَّلَى<sup>74</sup>، وذكر الفراء<sup>75</sup>: أن (عادًا) مُجْرَى فِي كُلِّ الْقُرْآنِ لَمْ يُخْتَلَفْ فِيهِ، وَقَدْ يُتْرَكُ إِجْرَاؤُهُ، يُجْعَلُ اسْمًا لِلْأُمَّةِ الَّتِي هُوَ مِنْهَا، وَهَذَا خِلَافَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ السَّرَاجِ حَيْثُ قَالَ: "فَأَمَّا عَادٌ، فَمِنْصَرَفُ اسْمِ رَجُلٍ عَلَى كُلِّ حَالٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ عَجْمِيٍّ لَا عِلَامَةَ لِلتَّأْنِيثِ فِيهِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ فَهُوَ مَصْرُوفٌ"<sup>76</sup>، وَلَسْتُ مَعَهُ فِي هَذَا؛ حَيْثُ ذَكَرَ ابْنُ سَيْدِهِ<sup>77</sup> وَأَصْحَابُ الْمَعَاجِمِ اللَّغَوِيَّةِ<sup>78</sup> أَنَّ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ يَدْعَى صَرَفَ عَادٍ.

وقال ابن الأنباري: "و(عادٌ) يُدَكَّرُ وَيؤنَّثُ، فَمَنْ ذَكَرَهُ قَالَ: هُوَ اسْمٌ لِلْحَيِّ، وَمَنْ أُنْثَتْهُ قَالَ: هُوَ اسْمٌ لِلْأُمَّةِ"<sup>79</sup>.

وقد روي عن الضحَّاك أَنَّهُ قَرَأَ قَوْلَهُ تَعَالَى: "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ"<sup>80</sup>: "بِعَادًا"، فَلَمْ يُجَرِّ عَادًا؛ لِأَنَّهُ جَعَلَهُ اسْمًا لِلْقَبِيلَةِ<sup>81</sup>، وَذَكَرَ صَاحِبُ الدَّرِّ الْمَصُونِ<sup>82</sup> عِنْدَ تَفْسِيرِهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: "وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأَوَّلَى"<sup>83</sup>: وَقَرَأَ أَبِي - وَهِيَ فِي حَرْفِهِ

<sup>74</sup> - قال ابن سيده: قضينا على ألفها إثمًا وأو للكثرة، وأنه ليس في الكلام (ع ي د)، وأما عيدٌ وأعيادٌ فبدل لازم، وأما ما حكاه سيبويه من

قول بعض العرب: من أهل عاد، بالإمالة، فلا يدل ذلك أن ألفها من بَاءٍ لما قدمنا، وإثما أمالوا لكسرة الدال المحكم والمحيط الأعظم / عود.

<sup>75</sup> - تفسير الرازي 6/17، روح المعاني 10/107. وفي كتب الأنساب: عادٌ هو ابن إرم بن سام بن نوح كان يعبد القمر، ويقال: إنَّهُ رأى من ضلبي وأولاد أولاد أولاد أربعة آلاف، وإنه تكح ألف جارية، وكانت بلادهم إرم المذكورة في القرآن، وهي من عمان إلى حضرموت، ومن أولاده شداً بن عاد صاحب المدينة المذكورة. تاج العروس / عود.

<sup>76</sup> - تناول ذلك المفسرون عند تفسيرهم لقوله تعالى: "وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأَوَّلَى" النجم/50، قال الرازي: أي القدماء لأنهم أولى الأمم هلاكاً بعد قوم نوح كما قاله ابن زيد والجمهور، وقال ابن إسحق: هما عادان، فالأولى أهلكت بالريح الصرصر، ثم كانت الأخرى فأهلكت بالصيحة، وقال الطبري: وصفت الأولى لأن في القبائل عاداً أخرى وهي قبيلة كانت بمكة مع العماليق وهم بنو لقيم بن هزال، وقال المبرد: عاد الأخرى هي ثمود، وقيل: الجبارون وهم قوم هود، وقيل: عاد الأولى ولد عاد بن إرم بن عوف بن سام بن نوح، وعاد الأخرى من ولد عاد الأولى، وفي الكشف: الأولى قوم هود والأخرى إرم، والله تعالى أعلم. انظر: تفسير الكشاف 4/429، تفسير الطبري 22/552، تفسير القرطبي 17/120، تفسير الرازي 6/17، روح المعاني 14/69.

<sup>77</sup> - معاني القرآن للفراء 3/102، وانظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج 5/77.

<sup>78</sup> - خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي 3/13.

<sup>79</sup> - معاني القرآن للفراء 2/186.

<sup>80</sup> - الأصول في النحو لابن السراج 2/95.

<sup>81</sup> - المحكم والمحيط الأعظم / عود.

<sup>82</sup> - الصحاح / عود، القاموس المحيط / عود، لسان العرب / عود، تاج العروس / عود.

<sup>83</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/116.

<sup>84</sup> - الفجر / 6.

- "عاد الأولى"، غير مصروفٍ ذهاباً إلى القبيلة أو الأمة كما تقدّم، فيه العليّة والتأنيث، ويدلّ على التأنيث قول: "الأولى" فوصفها بوصف المؤنث.

و(تبع) بمنزلة (عاد)<sup>48</sup>، حيث جاء مصروفاً في القرآن الكريم والشعر العربي، قال تعالى: "أهم خير أم قوم تبع والذين من قبلهم أهلكناهم إنهم كانوا مجرمين"<sup>49</sup>، وأنشد سيبويه قول الفرزدق<sup>50</sup>:

وكنّا ورثناه على عهد تبع طويلاً سواريه شديداً دعائمه

قال الفراء<sup>51</sup>: سمع الكسائي بعض العرب يقول: إن (عاد) و(تبع) أمتان، فلم يجزهما، وأنشد الفراء<sup>52</sup>:

أحقاً عباد الله جزأة مخلقي على وقد أعيت عاد وتبعاً

فلم يصرف عاد، وتبع؛ لأنه جعلها أمتين.

وأنشد سيبويه لزهير أيضاً<sup>53</sup>:

تمدّ عليهم من يمين وأشمل بحور له من عهد عاد وتبعاً

جعلها اسمين للقبيلتين أو للأمتين.

<sup>48</sup> - وفي تحاف فضلاء البشر ص 438: "وعن الحسن (بعاد)، بفتح الدال عبر مصروف بمعنى القبيلة"، وانظر شواذ القرآن ابن خالويه ص 173، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/116، 117، روح المعاني 15/338.

<sup>49</sup> - الدر المنصون في علم الكتاب المكنون 1/5306، وجاء في إملاء ما من به الرحمن 2/248: قوله تعالى: (عاداً الأولى) يقرأ بالتثنية، لأن عاداً اسم الرجل أو الحي، والهجرة بعده محقق، ويقرأ بغير تنوين على أنه اسم القبيلة.  
<sup>50</sup> - النجم / 50.

<sup>51</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/116.

<sup>52</sup> - الدخان/ 37، قال الزجاج: جاء في التفسير أن تبعاً كان ملكاً من الملوك وكان مؤمناً وأن قومه كانوا كافرين، وقال الليث: التبابعة في جيز كالكابرة في الفرس والقباصرة في الروم، ولا يُسمّى به إلا إذا كانت هكذا في النسخ ونص العين: دانت له جيز وحضرموت وزاد غيره: وسبياً وإذا لم يدن له هاتان لم يُسمَّ تبعاً. معاني القرآن وإعرابه للزجاج 4/427، لسان العرب/ تبع، تاج العروس / تبع.

<sup>53</sup> - الكتاب 2/44، وانظر الحجة للقراء السبعة 3/325، لسان العرب/ كون.

<sup>54</sup> - معاني القرآن للفراء 2/186.

<sup>55</sup> - البيت بلا نسبة في معاني القرآن للفراء 2/186، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/117.

<sup>56</sup> - الكتاب 2/251، وانظر المخصص 17/42، المحكم والمحيط الأعظم / عود، تاج العروس / عود.

## أسماء الأمم والشعوب:

ذكر العلماء أن أسماء الأمم مؤنثة، ولا تُصَرَّفُ للتعريف والتأنيث، قال ابن الأنباري: "أسماء الأمم مؤنثة، ويقال: هي يهودٌ وهي مجوسٌ، فلا تُجْرَى للتعريف والتأنيث."، وقال أبو حاتم: "وأما أسماء الأمم فقالوا: هم يهودٌ ومجوسٌ، فلم يَصْرَفُوا، فجعلواهما اسمين لأمتين، كالاسمين للقبيلتين."<sup>98</sup>

في حين ذكر سيبويه أن الغالب عليهما التأنيث، فقال: "هَذَا بَاب مَا لَمْ يَقَعِ إِلَّا اسْمًا لِلْقَبِيلَةِ كَمَا أَنَّ عُمَانَ لَمْ يَقَعِ إِلَّا اسْمًا لِمُؤْتَةٍ وَكَانَ التَّأْنِيثُ هُوَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا وَذَلِكَ لِجُؤَسَ وَيَهُودَ."<sup>99</sup>

وأوضح ابن سيده:<sup>100</sup> "أَنَّ جُؤَسَ وَيَهُودَ اسْمَانِ لِجَمَاعَةِ أَهْلِ هَاتَيْنِ الْمَلْتَيْنِ كَمَا أَنَّ قُرَيْشًا اسْمٌ لِجَمَاعَةِ الْقَبِيلَةِ الَّذِينَ هُمْ وَوَلَدُ النَّصْرِ بْنِ كِنَانَةَ، وَمِمَّا يَجْعَلُ اسْمَيْنِ لِلْمَذْكُورِينَ كَمَا أَنَّ عُمَانَ اسْمٌ مَوْثٌ وَضَعْتَ عَلَى النَّاحِيَةِ الْمَعْرُوفَةَ بَعْمَانَ فَلَا يُصْرَفُ جُؤَسُ وَيَهُودُ لِاجْتِنَاعِ التَّأْنِيثِ وَالتَّعْرِيفِ، وَاسْتَشْهَدُوا جَمِيعًا بِقَوْلِ امْرِئِ الْقَيْسِ فِي عَدَمِ الصَّرْفِ:"

<sup>98</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 120.

<sup>99</sup> - المذكر والمؤنث للسجستاني ص 206.

<sup>100</sup> - الكتاب 3/ 254، ويهود اسم للقبيلة، وقيل: إنما اسم هذه القبيلة يهود، فعرّب بقلب الدال ذالا، قال ابن سيده: وَلَيْسَ هَذَا بِقَوِيٍّ، وَقَالُوا: الْيَهُودُ، فَأَدْخَلُوا الْأَلْفَ وَاللَّامَ فِيهَا عَلَى إِزَادَةِ النَّسَبِ، يُرِيدُونَ: الْيَهُودِيَّينَ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظَنَرٍ" الْأَنْعَامُ/ 146، معناه دخلوا في اليهودية، وقال الفراء في قوله تعالى: "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أُمَّاتُهُمْ" البقرة/ 111، قال: يريد يهوداً فحذف الياء الزائدة ورجع إلى الفعل من اليهودية وفي قراءة أبي "إلا من كان يهودياً أو نصرانياً".

وقال أبو حيان: الْيَهُودُ مَلَّةٌ مَعْرُوفَةٌ، وَالْيَاءُ فِيهَا أَصْلِيَّةٌ لِثبوتها في التصريف، وليست من مادة هود من قوله: "هُودًا أَوْ نَصَارَى" وقد تقدّم أن الفراء يقول: "أَنَّ "هُودًا" أَصْلُهُ: يَهُودٌ فَحُدِّثَتْ بِأُوهُ، وَهُودٌ الرَّجُلُ حَوَّلَهُ إِلَى مَلَّةٍ يَهُودٌ، قَالَ سيبويه: وفي الحديث كُلُّ مُؤَلُّودٍ يُؤَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَهُودِيَّانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، معناه أنها يعلمانه دين اليهودية والنصارى ويُدْخِلَانِهِ فِيهِ، وَالتَّهْوِيدُ أَنْ يُصَيِّرَ الْإِنْسَانَ يَهُودِيًّا، وَهَذَا وَتَهْوِدٌ إِذَا صَارَ يَهُودِيًّا. راجع في ذلك: البحر المحيط/ 1/ 440، معاني القرآن للفراء 1/ 73، روح المعاني 1/ 358، المحكم والمحيط الأعظم/ هود، تهذيب اللغة / باب الهاء والداد. ومجوس كصبور: رَجُلٌ صَغِيرٌ الْأَدْنِيَّينَ كَانَ فِي سَابِقِ الْعُصُورِ أَوَّلَ مَنْ وَصَحَ دِينًا لِلْمَجُوسِ وَدَعَا إِلَيْهِ قَالَهُ الْأَزْهَرِيُّ، وَلَيْسَ هُوَ زَرَادُشْتِ الْفَارِسِيِّ كَمَا قَالَهُ بَعْضٌ؛ لِأَنَّهُ كَانَ بَعْدَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالْمَجُوسِيَّةُ: دِينٌ قَدِيمٌ، وَإِنَّمَا زَرَادُشْتُ جَدَّهَ وَأَظْهَرَهُ وَزَادَ فِيهِ، وَهُوَ مُعَرَّبٌ أَصْلُهُ وَمُنْجُ كُوشٌ فُعْرَبَ مَجُوسٌ كَمَا تَرَى، وَتَرَلَّ الْقُرْآنُ بِهِ وَكُوشٌ بِالضَّمِّ: الْأَذُنُّ، وَمُنْجٌ بِمَعْنَى الْقَصِيرِ. رَجُلٌ مَجُوسِيٌّ جَ مَجُوسٌ كَيْهَوْدِيٌّ وَيَهُودِيٌّ، وَجَسَّهُ تَمَجِيسًا: صَيَّرَهُ مَجُوسِيًّا فَتَمَجَّسَ هُوَ، وَمِنَ الْحَدِيثِ: كُلُّ مُؤَلُّودٍ يُؤَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يَمَجَّسَانِهِ أَيْ يُعَلِّمَانِهِ دِينَ الْمَجُوسِيَّةِ. وَاسْمُ تِلْكَ الْحَلْفَةِ: الْمَجُوسِيَّةُ. راجع في ذلك: تهذيب اللغة/ مجس، لسان العرب/ مجس، تاج العروس/ مجس.

<sup>101</sup> - المخصص 17/ 44.

<sup>102</sup> - انظر ديوان امرئ القيس ص 147، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 120، المذكر والمؤنث للسجستاني ص 206، المخصص 16/ 102، 17/ 44، الكتاب 3/ 254، والرواية فيه: أَحَارِ أَرِيكَ بَرِّقًا هَبَّ وَهْنَا كَنَارِ مَجُوسٍ تَسْتَعِيرُ اسْتِعَارًا، الْعَبَابُ الزَّائِحُ/ مجس، لسان العرب/ مجس، وقوله: هب وهناً الوهن: بعد هده من الليل وبريقاً تصغيره تصغير التعظيم كقولهم: دويبة، يريد أنه عظيم بدلالة قوله كَنَارِ مَجُوسٍ

أَصَاحَ تَرَى بُرَيْقًا هَبَّ وَهَنَا كَنَارِ مَجُوسٍ تَسْتَعِرُّ اسْتِعَارًا

أُنشِدِ الْأَخْفَشَ<sup>99</sup>:

فَرَّتْ يَهُودٌ وَأَسْلَمَتْ جِيرَانُهَا صَمِّي لِمَا فَعَلْتَ يَهُودُ صَمَامٍ

وَقَالَ آخَرُ<sup>100</sup>:

أُولَيْكَ أَوْلَى مِنْ يَهُودَ بِمُدْحَةٍ إِذَا أَنْتِ يَوْمًا قُلْتِهَا لَمْ تُؤَيَّبِ

فَلَمْ يُصْرَفْ يَهُودٌ وَمَجُوسٌ؛ لِأَنَّهُمْ أَرَادُوا بِهَا الْقَبِيلَةَ<sup>101</sup>، وَذَكَرَ ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ<sup>102</sup>: وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَرْكُ إِجْرَاءِ يَهُودَ وَمَجُوسٍ؛ لِأَنَّهَا جَزَايَا فِي الْكَلَامِ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ، فَلَمَّا سَقَطَتِ الْأَلْفُ وَاللَّامُ مِنْهَا صَارَا كَالْمَعْدُولِينَ عَنْ جِهَتَيْهِمَا، فَاجْتَمَعَ فِيهِمَا هَذَا مَعَ التَّعْرِيفِ، فَمَنْعَهَا الْإِجْرَاءَ.

وَأَمَّا مَنْ قَالَ: الْمَجُوسُ وَالْيَهُودُ، فَإِنَّا أَرَادَ مَذْهَبَ الْيَهُودِيِّ وَالْمَجُوسِيِّ، فَأَثْبَتَ الْأَلْفَ وَاللَّامَ، فَإِذَا حَدَّثَهَا صَارَا نَكْرَتَيْنِ، كَمَا أَنَّ نَصَارَى نَكْرَةً، وَالنَّصَارَى مَعْرِفَةٌ، فَهَذَا غَيْرُ مَذْهَبِهِمْ حِينَ أَرَادُوا اسْمَ الْقَبِيلَةِ<sup>103</sup>.

تستعر استعاراً، وخص نار المجوس لأهم يعيدونها. قال ابن بري: صدر البيت لامرئ القيس وعجزه للتوأم الشكري، قال أبو عمرو بن العلاء: كان امرؤ القيس معنّاً عريضاً ينازع كل من قال إنه شاعر، فنازع التوأم الشكري،

أنى امرؤ القيس فتادة بن التوأم الشكري وأخوه الحارث وأبا شريح، فقال له: إن كنت شاعراً فَمَلِّطْ أَنْصَافَ مَا أَقُولُ وَأَجْزُهَا، فقال: نعم، فقال امرؤ القيس: أصاح أريك برقاً هب وهناً، فقال التوأم: كئنا مجوس تستعر استعاراً، فقال امرؤ القيس: أَرِقْتُ لَهُ وَنَامَ أَبُو شَرِيحٍ، فقال التوأم: إِذَا مَا قُلْتُ قَدْ هَذَا اسْتَقْطَارًا، فقال امرؤ القيس: كَأَنَّ هَزِيئَهُ بِوَرَاءِ عَيْبٍ، فقال التوأم: عَشَاؤُ وَهُوَ لَا قَتْ عَشَارًا...، ومثل ما فعل امرؤ القيس بالتوأم فعل عبيد بن الأبرص بامرئ القيس، فقال له عبيد: كيف معرفتك بالأوآبد؟ فقال امرؤ القيس: أَلَيْ مَا أَحْبَبْتَ فَقَالَ عبيد: مَا حَيَّةٌ مَيْتَةٌ أَخِيَتْ بِمَيْتِهَا ذَرْدَاءَ مَا أَتَيْتَ نَابًا وَأَضْرَأَسَا؟، قال امرؤ القيس: يَلِكُ الشَّعْبِزَةُ تُسْفَى فِي سَنَابِلِهَا فَأَخْرَجَتْ بَعْدَ طُولِ الْمُكْتَبِ أَكْدَاسًا...، ثم لم يزال على ذلك حتى كمل ستة عشر بيتاً.

<sup>99</sup> - المخصص 102/16، والبيت في الحجة للقراء السبعة 342/3، 358/4، وفيه: أنشدنا أبو الحسن علي بن سليمان، وفي لسان العرب/هود، صمم، قال ابن منظور: قال ابن بزري البيت للأسود بن يعفر، وقولهم صَمِّي مثل يُضْرَبُ لِلرَّجُلِ بِأَيِّ الدَاهِيَةِ أَيِ الْخُرْسِيِّ يَأْصِمُ، فَمَعْنَى صَمِّي: الْخُرْسِيُّ، وَصَمَامٌ اسْمُ الدَاهِيَةِ عِلْمٌ مِثْلُ قَطَامٍ وَخَدَامٍ، كَأَنَّهُ قِيلَ لَهُ الْخُرْسِيُّ يَأْصِمُ، وَلِذَلِكَ قِيلَ لِلْحَيَّةِ الَّتِي لَا تُجِيبُ الرَّاقِيَّ: صَمَاءُ لِأَنَّ الرُّقْيَةَ لَا تَنْفَعُهَا. وَانظُرْ تَاجَ الْعُرُوسِ/صَمَم.

<sup>100</sup> - الكتاب 254/3، الحجة للقراء السبعة 358/4، والمعنى: مدح المسلمين من المهاجرين والأنصار أولى من مدح اليهود من بني قريظة والنضير، وأجدر ألا يؤنب مادحهم لفضلهم، والتأنيب: الملامة، قال ابن سيده: وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ يَرُدُّ عَلَى عَبَّاسٍ مِنْ بَرَدَاسٍ وَكَانَ مَدَّحَ بَنِي قُرَيْظَةَ وَهُمْ يَهُودٌ فَمَدَّحَ الْأَنْصَارِيُّ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ: الْبَيْتُ. الْمَخْصَصُ 44/17. وَانظُرِ الْبَحْرَ الْمَحِيطَ 440/1، لِسَانَ الْعَرَبِ/هُود.

<sup>101</sup> - انظر الكتاب 254/3، الحجة للقراء السبعة 358/4.

<sup>102</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 121/2.

قال أبو حيان<sup>104</sup>: يهود فيها وجهان، أحدهما: أن تكون جمع يهودي فتكون نكرةً منصرفةً. والثاني: أن تكونَ علمًا لهذه القبيلة فتكون ممنوعةً من الصرف، وعلى الأول دخلت الألف واللام، فقالوا: اليهود، إذ لو كان علمًا لما دخلته.

قال ابن سيده: وأعلم أن يهود ومجوس قد يأتيان على وجه آخر وهو أن تجعلها جمعاً لليهودي ومجوسي، فتجعلها من الجموع التي بينها وبين واحدتها ياء النسبة، كقولهم: زنجي وزنج ورومي وروم وسندي وسند وأعرابي وأعرا، وقد جرى مجرى تاء التأنيث في هذا ياء النسب، فزنجي واحد وزنج جمع وأعرابي واحد وأعرا بجمع، فكذلك يهودي واحد ويهود جمع، فهذا مصروف وهو نكرة، وتدخلة الألف واللام للتعريف فيقال اليهود والمجوس كما يقال الأعرا ب والزنج والروم وهذا الجمع الذي بينه وبين واحدته ياء كالمجموع الذي بينه وبين واحدته ياء، كقولنا: تمر، وشعيرة وشعير، وقياس هذا أن يجوز فيه التذكير والتأنيث كما جاز في البقر والجراد.<sup>105</sup>

وتقول: هم اليهود والمجوس والنصارى<sup>106</sup>، وهم يهود ومجوس ونصارى كل ذلك على المعنى، أي على معنى: هذه جماعاتهم، وتقول وأنت تزيد الجماعة: هذه النصارى، وهذه اليهود، وهذه المجوس، وكذلك: هذه الموالي، وذلك

<sup>103</sup> - نَصَارَى فُهُوَ عِنْدَ سِبْيَوِيِّ جَمْعُ نَصْرَانٍ لِلْمَذْكَرِ وَنَصْرَانَةٌ لِلْمُؤَنَّثِ، وَالغَالِبُ فِي الإِسْتِعْمَالِ النِّسْبَةُ نَصْرَانِيٌّ وَنَصْرَانِيَّةٌ، وَالأَصْلُ نَصْرَانٌ مِثْلُ نَدْمَانٍ وَنَدْمَانِيَّةٍ، فَإِذَا جَمَعَ رَدَّ إِلَى الأَصْلِ، فَيُقَالُ: نَصَارَى كَمَا يُقَالُ: نَدَامَى. انظر الكتاب 3/ 254، 255، والمخصص 44/ 17، الأصول في النحو

101/2

<sup>104</sup> - البحر المحيط 1/ 440.

<sup>105</sup> - المخصص 16/ 101، 102، 44/ 17. قال أبو علي النحوي: المجوس واليهود إنما عرفا على حد يهودي ويهودي ومجوسي ومجوس، فجميعا على قياس شعيرة وشعير، ثم عرفت الجمع بالألف واللام، ولولا ذلك لم يجز دخول الألف واللام عليها لأنها معرفتان مؤنثتان، فجزتا في كلامهم مجرى القبيلتين، ولم تجعلا كالحيين في باب الصرف. العباب الزاخر / مجس، وانظر: الكتاب 3/ 254 وما بعدها، المذكر والمؤنث للمبرد ص 90، الأصول في النحو 101/ 2.

<sup>106</sup> - قال ابن سيده: نَصَارَى عِنْدَ سِبْيَوِيِّ جَمْعُ نَصْرَانٍ لِلْمَذْكَرِ وَنَصْرَانَةٌ لِلْمُؤَنَّثِ، وَالغَالِبُ فِي الإِسْتِعْمَالِ النِّسْبَةُ نَصْرَانِيٌّ وَنَصْرَانِيَّةٌ وَالأَصْلُ نَصْرَانٌ مِثْلُ نَدْمَانٍ وَنَدْمَانِيَّةٍ فَإِذَا جَمَعَ رَدَّ إِلَى الأَصْلِ فَيُقَالُ نَصَارَى كَمَا يُقَالُ نَدَامَى قَالَ الشَّاعِرُ:

فَكَلَّمْنَا حَرَّتْ وَأَسْجَدَ رَأْسُهَا كَمَا سَجَدَتْ نَصْرَانَةٌ لَمْ تَحْتَفِ

فجاء نَصَارَى على هذا وإن كان غير مُسْتَعْمَلٍ فِي الكَلَامِ كَمَا جَاءَ مَذَاكِرٌ وَمَلَامِحٌ فِي جَمْعِ ذَكَرٍ وَمَلِحَةٍ وَلَيْسَ بِجَمْعٍ لَهَا فِي الحَقِيقَةِ وَتَقْدِيرُهَا أَنَّهُمَا جَمْعٌ مِذْكَرٍ وَمَلْمُوحَةٍ وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُسْتَعْمَلِينَ، وَقَالَ غَيْرُ سِبْيَوِيِّ: نَصَارَى جَمْعُ نَصْرِيٍّ وَنَصْرِيَّةٌ كَمَا أَنَّ مَهَارَى مِنَ الإِبِلِ جَمْعُ مَهْرِيٍّ وَمَهْرِيَّةٌ.

المخصص 44/ 45.

أَتَمَّ جَمَاعَاتٌ، وَالْجَمَاعَةُ مَوْثِقَةٌ، كَمَا قَالُوا: قَامَتِ الرَّجَالُ، وَتَكَلَّمَتِ الشِّيُوخُ، عَلَى مَعْنَى الْجَمَاعَاتِ<sup>107</sup>، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ"<sup>108</sup>، وَقَالَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ: "كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ"<sup>109</sup>، عَلَى الْجَمَاعَةِ.

قال الأخطل<sup>110</sup>:

فَمَا تَرَكْتَ قَوْمِي لِقَوْمِكَ حَيَّةً تَقَلَّبُ فِي بَحْرِ وَلَا بَلَدٍ قَفِرٍ

وكذلك قالوا: هي الرُّومُ، وهي التُّرُكُ، وهي الهِنْدُ، وهي السُّنْدُ، وهي الفُرْسُ، وهي الدَّبِلَمُ<sup>111</sup>، لِأَنَّهُمْ أُمَّمٌ،

فَأَثَّتْ عَلَى ذَلِكَ الْمَذْهَبِ<sup>112</sup>.

وكذلك عادٌ وثمودٌ وياجُوجٌ وماجُوجٌ، قال تعالى: "كَذَّبَتْ عَادٌ"<sup>113</sup>، وقال: "فَتِيحَتْ ياجُوجُ وماجُوجُ"<sup>114</sup>.

يَأْجُوجٌ وَمَأْجُوجٌ: اخْتَلَفَ فِي (يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ) بَيْنَ الْعَرَبِيَّةِ وَالْأَعْجَمِيَّةِ، فَقِيلَ مُشْتَقَانِ، وَقِيلَ اسْمَانِ أَعْجَمِيَّانِ، قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ الزَّجَاجُ<sup>115</sup> (يَأْجُوجُ، وَمَأْجُوجُ): قَبِيلَتَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى<sup>116</sup>، جَاءَتِ الْقِرَاءَةُ فِيهِمَا هَمْزٍ وَبِغَيْرِ

<sup>107</sup> - المخصص 45 / 17.

<sup>108</sup> - الحجرات / 14.

<sup>109</sup> - الشعراء / 105.

<sup>110</sup> - انظر معاني القرآن للأخفش 1 / 70، والمذكر والمؤنث للسجستاني ص 208، وفي ديوان الأخطل ص 116 برواية:

فَمَا تَرَكْتَ حَيَاتِنَا لَكَ حَيَّةً تَحْرُكُ فِي أَرْضِ بَرَّاحٍ وَلَا بَحْرِ

وَالْقَوْمُ: الرِّجَالُ دُونَ النِّسَاءِ، لَا وَاحِدَ لَهُ مِنْ لَفْظِهِ. قَالَ زَهْرِي: أَقَوْمٌ أَلَّ حِضْنِي أُمَّ نِسَاءً وَمَا أُدْرِي وَسَوْفَ إِخَالَ أُدْرِي، وَقَالَ تَعَالَى: "لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ"، ثُمَّ قَالَ سِبْحَانَهُ: "وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ" الْحَجَرَاتُ / 11. وَرَبِّهَا دَخَلَ النِّسَاءُ فِيهِ عَلَى سَبِيلِ التَّنَجُّهِ، لِأَنَّ قَوْمَ كُلِّ نَبِيٍّ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ، وَالْقَوْمُ يَذْكَرُ وَيؤنثُ، لِأَنَّ أَسْمَاءَ الْجَمُوعِ الَّتِي لَا وَاحِدَ لَهَا مِنْ لَفْظِهَا إِذَا كَانَ لِلدَّامِيَّةِ يَذْكَرُ وَيؤنثُ، مِثْلَ رَهْطٍ وَنَقَرٍ. قَالَ تَعَالَى: "وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ الْأَنْعَامُ / 66، فَذَكَرَ، وَقَالَ تَعَالَى: "كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ" الشُّعْرَاءُ / 105، فَأَنْثَ. الصَّحَاحُ فِي اللُّغَةِ / قَوْمٌ.

<sup>111</sup> - قَالَ اللَّيْثُ: الدَّبِلَمُ جِبَلٌ مِنَ النَّاسِ مَعْرُوفٌ وَهُمْ مِنَ الْأَعْجَامِ مِنْ بِلَادِ الشَّرْقِ، وَقَالَ كِرَاعٌ هُمْ التُّرُكُ، وَحَكَى الْهَمْدَانِيُّ وَغَيْرُهُ أَنَّ الدَّبِلَمَ مِنْ بَنِي يَافِثَ بْنِ نُوحٍ، وَالدَّبِلَمُ الْأَعْدَاءُ، وَيُقَالُ لِلْجَيْشِ الْكَثِيرِ: دَبِلَمٌ، وَمِنْ الْمَجَازِ: فَلَانٌ مِنَ الدَّبِلَمِ، وَهُوَ دَيْلِمِيٌّ مِنَ الدَّبِلَمَةِ أَيْ عَدُوٌّ مِنَ الْأَعْدَاءِ، لِشَهْرَةِ هَذَا الْجَبَلِ بِالشَّرَارَةِ وَالْعِدَاوَةِ. وَمَنْ ثُمَّ قَالُوا لِلنَّمْلِ وَالْقِرْدَانِ: الدَّبِلَمُ. لِأَنَّهَا أَعْدَاءُ الْإِبِلِ. انظر تهذيب اللغة / أبواب الدال واللام، أساس البلاغة / دلم، تاج العروس / دلم.

<sup>112</sup> - انظر المذكر والمؤنث للسجستاني ص 206، 207، المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 221، 222، المخصص لابن سيده 1745.

<sup>113</sup> - الشعراء / 123، والقمر / 18.

<sup>114</sup> - الأنبياء / 96.

<sup>115</sup> - معاني القرآن وإعرابه للزجاج 3 / 310.

همز<sup>117</sup>، وَقَالَ: وهما اسمان أعجميان، واشتقاق مثلها من كَلَامِ الْعَرَبِ يَجْرُجُ مِنْ — مَنْ هَمَزَهُمَا — أَجَّتِ النَّارُ، ومن الماء الأَجَاجُ: وهو الشَّدِيدُ الْمُلَوَّحَةُ والمرارة، مثل ماء البحر المَحْرُوقُ من مَلُوحَتِهِ، ويكون التَّقْدِيرُ في (يَأْجُوجُ) يَفْعُولُ، وفي (مَأْجُوجُ) مَفْعُولُ كَأَنَّهُ من أَجِيجِ النَّارِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ (يَأْجُوجُ) فاعولاً، وَكَذَلِكَ (مَأْجُوجُ)، وَمَنْ لَا يَهْمِزُهُمَا يَجْعَلُ الْأَلْفَبَيْنِ زَائِدَتَيْنِ يَقُولُ: إِنَّهُمَا "من يَجِجُ وَيَجِجُ"<sup>118</sup>، ثم قَالَ: وَهَذَا لَوْ كَانَ الْإِسْمَانِ عَرَبِيَّيْنِ لَكَانَ هَذَا اسْتِقْفَاهُ، فَأَمَّا الْأَعْجَمِيَّةُ فَلَا تُسْتَقُّ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ<sup>119</sup>.

وذهب الزمخشري إلى أنها أعجميان<sup>120</sup>، وقد ذكر أبو حاتم السجستاني<sup>121</sup>، والفيومي<sup>122</sup>: أن (يَأْجُوجُ) و(مَأْجُوجُ) أمتان عظيمتان من الترك.

وهما غير مصروفين، وبذلك جاء القرآن الكريم والشعر العربي، فمن زعم أنها أعجميان فللعجمة والعلمية، ومن زعم أنها عربيان فلتأنيث والعلمية لأنها اسمتا قبيلتين<sup>123</sup>، قال رُوَيْبَةُ<sup>124</sup>:

<sup>116</sup> - جاء في الحديث: "أن الخلق عَشْرَةٌ أَجْزَاءٍ تَسَعَةٌ مِنْهَا يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ"، وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ولد لنوح سام وحام ويافت فولد سام العرب وبارس والروم والخير فيهم وولد يافت بأجوج ومأجوج والترك والصقالبة ولا خير فيهم وولد حام القبط والبربر والسودان". الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 55/11، روح المعاني 260/8، لسان العرب/أجج، تاج العروس/أجج.

<sup>117</sup> - وردت (يَأْجُوجُ، وَمَأْجُوجُ) في موضعين من القرآن الكريم، في سورة الكهف/94: "قَالُوا يَاذَا الْقَرِينَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ"، وفي سورة الأنبياء/96: "حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ"، فقرأهما عاصم وحده بالهمز، وقرأ الباقون بغير همز. السبعة في القراءات ص399، النشر في القراءات العشر 447/1.

<sup>118</sup> - قال الأخفش: إن جعلنا ألفها أصلية فيأجوج يفعول ومأجوج مفعول، كأنه من أجيج النار ومن لم يهمزها زائدة فيأجوج من ييجت، ومأجوج من مججت. وقال قطرب في غير الهمز مأجوج فاعول من المَج، ويأجوج فاعول من بَج. وقال أبو الحسن علي بن عبد الصمد السخاوي أحد شيوخنا: الظاهر أنه عربي وأصله الهمز، وترك الهمز على التخفيف وهو إما من الأَجَّة وهو الاختلاف، أو من الأَج وهو سرعة العدو، أو من الأَجَّة وهي شدة الحر، أو من أج الماء ياج أجوجا إذا كان ملحا مرا. معاني القرآن للأخفش 433/2، الكتاب 346/2، البحر المحيط 492/7، روح المعاني 260/8.

<sup>119</sup> - قال أبو علي الفارسي: وإن جعلتهما من العجمي فهذه التمثيلات لا تصح فيها، وامتنعنا من الصرف للعجمة والتعريف، وإنما تمثل هذه التمثيلات في العجمية ليعلم أنها لو كانت عربية لكانت على ما يذكر. الحجية للقراء السبعة 172/5، 173

<sup>120</sup> - تفسير الكشاف 746/2.

<sup>121</sup> - المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص207.

<sup>122</sup> - المصباح المنير/أجج.

<sup>123</sup> - البحر المحيط 492/7، روح المعاني 260/8.

<sup>124</sup> - البيت لرؤية بن العجاج التميمي البصري في: مجموع أشعار العرب وهو مشتمل على ديوان رؤية بن العجاج، عني بتصحيحه وترتيبه:

وليم بن الورد البروسي، دار ابن قتيبة/الكويت: ص92، والرواية فيه:

لَوْ أَنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مَعَا وَعَادَ عَادٍ وَاسْتَجَاشُوا بُتْبَعًا

والعَرَبُ<sup>122</sup>: اسمٌ مؤنَّثٌ، ويدل على هذا قولهم: العَرَبُ العارِبَةُ، والعَرَبُ العَرَبَاءُ، وكذلك العَجَمُ، والأعجمُ<sup>123</sup>، ويقال: العَرَبُ، والعَجَمُ، والأعجمُ والأعاجِمُ<sup>124</sup>، قال ابن سيده: "يقولون: هم اليهودُ والمجوسُ

إذا الضعيفُ المزدري تَصَرَّعَا لَوْ أَنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مَعَا

النَّاسُ أخلاقاً عَلَيْنَا ثِيْبَعَا وَعَادَ عَادُوا وَاسْتَجَاشُوا بُتْبَعًا

وانظر: تفسير القرطبي 55/11، لسان العرب/ أجيح، تاج العروس/ أجيح

<sup>122</sup> - العَرَبُ والعَرَبُ: جَيْلٌ من النَّاسِ معروف، خِلافُ العَجَمِ، وهما واحدٌ، مثل العَجْمِ والعَجَمِ، مؤنث، وتصغيره بغير هاء نادر. الجوهري: العُرْبُ تصغير العَرَبِ، والعَرَبُ العارِبَةُ: هم الخَلْصُ منهم، وأخذ من لُفْظِهِ فَأَكَّدَ بِهِ، كقولك لَيْلٌ لَيْلٌ؛ تقول: عَرَبٌ عارِبَةٌ وَعَرَبَاءٌ: صُرْحَاءٌ، ومُتَعَرِّبَةٌ ومُسْتَعَرِبَةٌ: دُخْلَاءٌ، ليسوا بخلْصٍ، والعربي منسوب إلى العرب، وإن لم يكن بدويًا، والأعرابي: البدوي، وهم الأعراب، والأعراب: جمع الأعراب، والعربية: هي هذه اللغة، واختلفت النَّاسِ في العرب لم سموا عرباً فقال بعضهم: أول من أنطق الله لسانه بلغة العرب يعرب بن قحطان، وهو أبو اليمن كلهم، وهم العرب العاربة، ونشأ إسماعيل ابن إبراهيم — عليها السلام — معهم فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده: العرب المستعربة، وقيل: إن أولاد إسماعيل نشؤوا بعبرية، وهي من تهامة، فنسبوا إلى بلدهم، وروي عن النبي، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: خمسة أنبياء من العرب، وهم: محمد، وإسماعيل، وشعيب، وصالح، وهود — صلوات الله عليهم — وهذا يدل على أن لسان العرب قديم. الصحاح في اللغة/ عرب، تهذيب اللغة/ باب العين والراء مع الباء، مقاييس اللغة/ عرب، لسان العرب/ عرب، تاج العروس/ عرب.

<sup>123</sup> - العَجْمُ والعَجَمُ: خِلافُ العُرْبِ والعَرَبِ، يَعْتَبَرُ هَذَا المِثَالانِ كَثِيرًا، يقال عَجَمِيٌّ وجمعه عَجَمٌ، وخلافه عَرَبِيٌّ وجمعه عَرَبٌ، ورجل أَعَجَمَ وقوم أَعَجَمٌ؛ والعَجْمُ جمع الأَعَجِمِ الذي لا يُفْصِحُ، ويجوز أن يكون العَجْمُ جمع العَجَمِ، فكأنه جمع الجمع، وكذلك العُرْبُ جمع العَرَبِ. يقال: هؤلاء العَجْمُ والعُرْبُ؛ قال ذو الرمة: ولا يرى مِثْلَها عَجْمٌ ولا عَرَبٌ فأراد بالعَجْمِ جمع العَجَمِ لأنه عطف عليه العَرَبُ. قال أبو إسحق: الأَعَجِمُ الذي لا يُفْصِحُ ولا يُبَيِّنُ كلامه وإن كان عَرَبِيًّا النِّسْبِ كزِيادِ الأَعَجِمِ؛ لِأَنَّهُ كَانَتْ فِي لِسَانِهِ رِثَةٌ وَكَانَ عَرَبِيًّا، والأُنثى عَجْمَاءُ، وكذلك الأَعَجِمِيَّةُ، فأما العَجَمِيَّةُ فالذي من جنس العَجَمِ، أَفْصَحُ أو لم يُفْصِحْ، والجمع عَجَمٌ كَعَرَبِيٌّ وَعَرَبٌ وَعَرَكِيٌّ وَعَرَكَ وَنَبَطِيٌّ وَنَبَطٌ وَخَوَلِيٌّ وَخَوَلٌ وَخَوَزِيٌّ وَخَوَزٌ، ورجل أَعَجَمِيٌّ وَأَعَجَمٌ إذا كان في لسانه عَجْمَةٌ، وإن أَفْصَحَ بالعجمية، وكلامُ أَعَجِمٍ وَأَعَجَمِيَّةٌ بَيْنَ العَجْمَةِ، وفي التنزيل: "لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعَجَمِيٌّ" النحل/ 103؛ وجمعه بالواو والنون، تقول: أَحْمَرِيٌّ وَأَحْمَرُونَ وَأَعَجَمِيٌّ وَأَعَجَمُونَ على حَدِّ أَشْعَبِيٍّ وَأَشْعَبِيَّةٍ وَأَشْعَبِيَّةٍ وَأَشْعَرِيٌّ وَأَشْعَرِيَّةٍ؛ وعليه قوله عز وجل: "وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الأَعْجَمِيَّةِ" الشعراء/ 198؛ وأما العَجْمُ فهو جمع أَعَجِمٍ، والأَعَجِمُ الذي يَجْمَعُ على عَجْمٍ يَنْطَلِقُ على ما يُعْقَلُ وما لا يُعْقَلُ، قال ثعلب: أَفْصَحُ الأَعَجَمِيَّةِ؛ قال أبو سهل: أي تكلم بالعربية بعد أن كان أَعَجَمِيًّا، فعل هذا يقال رجل أَعَجَمِيٌّ، والذي أراده الجوهري بقوله: ولا يقال رجل أَعَجَمِيٌّ، إنما أراد به الأَعَجِمُ الذي في لسانه حُسْبَةٌ وإن كان عربياً. انظر الصحاح في اللغة/ عجم، القاموس المحيط/ عجم، مقاييس اللغة/ عجم، لسان العرب/ عجم، تاج العروس/ عجم.

<sup>127</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 122/2، المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص 207.



والتصاري وهم يهودٌ ومجوسٌ كلُّ ذلك على المعنى — معنى جماعاتهم — ومن هذا الباب الرومُ والعُرُبُ والعربُ والعجمُ والعجمُ لأنَّها أسماءُ فأنثت على ذلك<sup>128</sup>.

ويقال: رَجُلٌ عَرَبِيٌّ وَعَجَمِيٌّ وَأَعْجَمِيٌّ، وتُلْحَقُ الهاءُ في المؤنثِ، والعَجَمُ جمعُ العَجَمِيِّ، وكذلك العَرَبُ جمعُ العَرَبِيِّ، ونحوُ من هذا جمعُهم اليهوديِّ والمجوسيِّ اليهودَ والمجوسَ<sup>129</sup>.

ويقال: رجلٌ عربيُّ اللسانِ إذا كانَ فصيحاً<sup>130</sup>، ورجُلٌ عَجَمِيٌّ إذا كانَ من العَجَمِ، وأَعْجَمِيٌّ وَأَعْجَمٌ، إذا كانَ في لسانه عَجْمَةً<sup>131</sup>. قال أبو إسحق<sup>132</sup>: الأَعْجَمُ الذي لا يُفْصِحُ ولا يُبَيِّنُ كلامه وإن كانَ عَرَبِيًّا النَّسَبِ كزيادِ الأَعْجَمِ؛ لِأَنَّهُ كَانَتْ فِي لِسَانِهِ رتةٌ وَكَانَ عَرَبِيًّا، والأُنثى عَجْمَاءُ، وكذلك الأَعْجَمِيَّةُ، فأما العَجَمِيُّ فالذي من جنسِ العَجَمِ، أَفْصَحَ أو لم يُفْصِحْ، والجمعُ عَجَمٌ كَعَرَبِيٌّ وَعَرَبٌ.

هذا في حين ذهب الدكتور / أحمد عمارة<sup>133</sup> إلى أن الاسم إذا دل على شعب كالعرب والفرس والروم يُدكَّر، وذكر أن السبب في ذلك يعود إلى إضمار كلمة (شعب) وهي كلمة مذكرة، فكأن الناطق عندما ينطق أسماء هذه الأمم يقدر كلمة شعب قبل الاسم المعني.

وذلك خلاف لما ذهب إليه العلماء حيث نصوا على أن أسماء الأمم مؤنثة، ولا تُصَرَّفُ للتعريف والتأنيث، إلا أن سيبويه قال: إن الغالب على أسماء الأمم التأنيث<sup>134</sup>، ويفهم من كلام سيبويه أنها قد تُدكَّرُ حملاً على معنى شعب كما ذهب د / عمارة ، ولكن لم ينص على هذا أحد من العلماء القدامى فيما رجعت إليه، وهذا توسع في الحمل على المعنى لا أفضله؛ لأنَّ الحمل على المعنى اتساع في اللغة، والاتساع يُقتصرُ فيه على السباع.

<sup>128</sup> - المخصص 45 / 17.

<sup>129</sup> - المذكر والمؤنث لأبي حاتم ص 208، المخصص 44 / 17.

<sup>130</sup> - وَقَالَ اللَّيْثُ: يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: رَجُلٌ عَرَبَانِيٌّ اللَّسَانِ. تهذيب اللغة/ باب العين والراء مع الباء، لسان العرب/ عرب، وقال الفراء: فإذا نسبت رجلاً إلى أنه يتكلم بالعربية وهو من العجم قلت: رَجُلٌ عَرَبَانِيٌّ. المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 123 .

<sup>131</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2 / 123 .

<sup>132</sup> - لسان العرب/ عجم، تاج العروس/ عجم.

<sup>133</sup> - ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية ، د/ إساعيل أحمد عمارة ، عمان، دار حنين، 1993م ط

الثانية، ص 33.

<sup>134</sup> - الكتاب 254 / 3.

فما سبق يتضح أنّ الأسماء التي تحوي على القبائل والأحياء والأمم على أضرب:

أحدها: أن يكون اسماً للقبيلة أو للأمة، والآخر: أن يكون الغالب عليه اسماً الحيّ أو الأب، والثالث: أن يكون الغالب عليه اسماً للقبيلة أو للأمة، والرابع: أن يستوي ذلك في الاسم، فيجاء على الوجهين، ولا يكون لأحد الوجهين مزبّة على الآخر في الكثرة.

فمّا جاء على أنه اسم للقبيلة أو للأمة: العرب، والعجم، والرّوم، والترّك، والسند، والفرس، والديلم، والمجوس واليهود<sup>135</sup>، والنصارى، ويأجوج ومأجوج.

ومّا كان الغالب عليه اسماً الحيّ أو الأب فنحو: تميم، وأسد، وتقيف، وعقيل، وتغلب، وقيس عيلان، وکلب، وفريش، وبني عامر، وأبو بكر، ومعد، وحمير، وعاد، وتبع.

ومّا كان الغالب عليه القبيلة أو الأمة: سدوس، وجذام، ومصر، وباهلة، ومجوس ويهود على مذهب سيبويه.

وأما ما استوى فيه أن يكون اسماً للقبيلة، وأن يكون اسماً للحيّ: ثمود وسبأ، قال سيبويه<sup>136</sup>: ثمود وسبأ هما مرّة للقبيلتين، ومرّة للحيين، وكثرتهما سواء.

ومن الأنواع: الإنس والجن مؤنثان<sup>137</sup>، قال الله عزّ وجلّ: "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ<sup>138</sup>"، وقال تعالى: "تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ<sup>139</sup>"، فأما قَوْمهم: (والجنّة): فقد يكون بمعنى الجنون، وقد يكون جمع الجن، قال تعالى: "أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ"<sup>140</sup>، فمعناه: به جنون، ويجوز أن يكون المعنى: به مسّ جنّة، فحذف المسّ وأقام الجنّة مقامه، ويكون بمنزلة قوله تعالى: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ"<sup>141</sup>، يريد أهل القرية، وقال تعالى: "لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"<sup>142</sup>، فهذا جمع<sup>143</sup>، وقالوا: جنيّ وجنّ وإنسيّ وإنس على حدّ زنجيّ وزنج، والأثنى بالهاء: إنسيّة، وجنية<sup>144</sup>.

<sup>135</sup> - في حين ذكر سيبويه أن الغالب عليها التأنيث، فقال: "هَذَا بَابُ مَا لَمْ يَفْعَ إِلَّا اسْمًا لِلْقَبِيلَةِ كَمَا أَنَّ عُمَانَ لَمْ يَفْعَ إِلَّا اسْمًا لِمَوْتٍ وَكَانَ التَّأْنِيثُ هُوَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا وَذَلِكَ مَجُوسٌ وَيَهُودٌ". الكتاب 3/ 254.

<sup>136</sup> - الكتاب 3/ 254.

<sup>137</sup> - المذكر والمؤنث لابن الأنباري 2/ 122، 123، المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص 208، المخصص 17/ 45.

<sup>138</sup> - الإسراء/ 88.

<sup>139</sup> - سبأ/ 14.

<sup>140</sup> - المؤمنون/ 70، وانظر روح المعاني 9/ 252.

<sup>141</sup> - يوسف/ 82.

وأما الإنسان: فهو اسم جنس يقع على الذَّكَرِ والأنثى والواحد والجمع، واختلفَ في اشتقاقه مع اتفاهم على زيادة النون الأخيرة، فقال البصريون: من الأُنْس، فالهزمة أصلٌ ووزنه فعلان، وقال الكوفيون: مشتق من النسيان، فالهزمة زائدةٌ ووزنه إفعانٌ على النقص والأصل إنسيانٌ على إفعالن ولهذا يردُّ إلى أصله في التصغير فيقال: (أُنَيْسِيانٌ)<sup>141</sup>.

<sup>141</sup> - هود/ 119، والسجدة/ 13، وقال تعالى في سورة الناس/ 6: "مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ" والجنة والجن بمعنى واحد، وفي تفسير ابن عطية أن الهاء في الجنة للمبالغة وإن كان الجن يقع على الواحد، فالجنة جمعه، فيكون من الجموع التي يفرق بينها وبين مفردتها بالهاء، كهم وكماة. روح المعاني 358/6.

<sup>142</sup> - الجُنُّ ولُدُ الجانِّ، وقيل: (الجَانُّ الواحد من (الجنِّ))، قال ابن سيده: الجُنُّ نوعٌ من العالمِ سموا بذلك لاجتنابهم عن الأبصار ولأنهم استَجَنُّوا من الناس فلا يُرَوْنَ والجمع جنانٌ وهم الجِنَّةُ وفي التنزيل العزيز: "ولقد عَلِمْتَ الجِنَّةُ إِيَّاهُمْ مُخْفَرُونَ" الصافات/ 158، قالوا: الجِنَّةُ ههنا الملائكةُ عند قوم من العرب، وقال الفراء في قوله تعالى: "وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا" الصافات/ 158، قال: يقال: الجِنَّةُ ههنا الملائكةُ، يقول: جعلوا بين الله وبين خلقه نَسَبًا، فقالوا الملائكةُ بناتُ الله ولقد عَلِمْتَ الجِنَّةُ أَنَّ الذين قالوا هذا القولُ مُحَضَّرُونَ في النار. وهذا ما ذهب إليه معظم المفسرون، ولكن الأكثر استعماله في غير الملائكة عليهم السلام، قال الزمخشري: فإن قلت: لم سَمِّيَ الملائكةُ جِنَّةً؟ قلت: قالوا الجنس واحد، ولكن من خبت من الجن ومرد وكان شرا كله فهو شيطان، ومن طهر منهم ونسك وكان خيرا كله فهو ملك، فذكرهم في هذا الموضع باسم جنسهم. والجِنُّ منسوبٌ إلى الجِنِّ أو الجِنَّةِ، والجِنَّةُ: الجِنُّ، ومنه قوله تعالى: "من الجِنَّةِ والناسِ أجمعين" هود/ 119، وقال الجوهري: الجِنُّ خلاف الإنس والواحد جِنِّيٌّ، سميت بذلك لأنها تخفي ولا تُرَى، وقوله: ويحك يا جِنِّيَّ هل بدا لك أن ترَجعي عَنِّي فقد أتى لك؟ إنا أراد امرأةً كالجِنَّةِ إمَّا في جاهلها وإما في تلَوْنِها وإبدالها، ولا تكون الجِنَّةُ هنا منسوبةً إلى الجِنِّ الذي هو خلاف الإنس حقيقة؛ لأن هذا الشاعر المنغزلُ بها أنثيٌّ، والإنسي لا يَتَعَشَّقُ جِنِّيَّةً، قال الليث: الجِنَّةُ الجُنُونُ أيضاً وفي التنزيل العزيز: "أم به جِنَّةٌ" والاسم والمصدرُ على صورة واحدة، ويقال: به جِنَّةٌ وَجُنُونٌ وَجِنَّةٌ. معاني القرآن للفراء 2/ 394، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 15/ 134، تفسير الكشاف/ 4/ 64، معاني القرآن وإعرابه للزجاج 4/ 315، روح المعاني 15/ 158، المصباح المنير/ الجِنِّيُّنُ، تهذيب اللغة / باب الجيم والنون، لسان العرب/ جنن، تاج العروس/ جنن.

<sup>143</sup> - انظر: المذكر والمؤنث لابن الأثيري 2/ 122، 123، المذكر والمؤنث لأبي حاتم السجستاني ص 208، المخصص 17/ 45، الإنسان بالكسْرِ: البَيْتَرُ كالإنسان بالكسْرِ أيضاً خلاف الجن، والواحد إِنْسيٌّ وأُنسيٌّ أيضاً بالتحريك والجمع أناسٌ، والإِنْسيُّ منسوبٌ إلى الإنسان كقولك: جِنِّيٌّ وجِنٌّ وسِنْدِيٌّ وسِنْدٌ - وقيل للإنس إنْسٌ لأنهم يُؤنسون: أي: يُبْصرون، كما قيل للمجنِّ جِنٌّ لأنهم لا يُؤنسون: أي: لا يُرَوْنَ - والجمع أناسيٌّ ككُزَيْبِيٍّ وكُزَيْبِيٍّ، وقيل: أناسيٌّ جمع إنسان كسُرْحانٍ وسُرْحانٍ، ولكنهم أبدلوا الباء من النون، فأما قولهم أناسيَّةٌ: جعلوا الهاء عوضاً من إحدى بآئي ككُزَيْبِيٍّ جمع إنسان، كما قال عز من قائل: "وأناسيٌّ كثيراً" الفرقان/ 49، وتكون الباء الأولى من الباءين عوضاً منقلبة من الألف التي بعد السين والثانية منقلبة من النون كما تَنقَلِبُ النون من الواو إذا تَنَسَّبَتْ إلى صَنعَاءٍ وبَهْرَاءٍ فقلت: صَنعائيٌّ وبَهْرائيٌّ، ويجوز أن تحذف الألف والنون في إنسان تَقْدِيرًا وتأتي بالياء التي تكون في تصغيره إذا قالوا: أُنَيْسِيان، فكأنهم رَدُّوا في الجمع الباء التي يردُّونها في التصغير فيصير أناسيٌّ فيدخلون الهاء لتحقيق التأنيث، وقال الفراء في قوله عز وجل: "وأناسيٌّ كثيراً" الفرقان/ 49: الأنايبيُّ جمعُ الواحدِ إِنْسيٌّ وإن شئت جعلته إنساناً ثم جمعت أناسيٌّ فتكون الباء عوضاً من النون. راجع في ذلك: معاني القرآن للفراء 2/ 269، معاني القرآن وإعرابه للزجاج 4/ 71، تهذيب اللغة/ باب السين والنون، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده/ أنس، العباب الزاخر/ إنس، لسان العرب/ أنس، تاج العروس/ أنس.

<sup>144</sup> - المصباح المنير/ أنس. قال ابن منظور: والإنسان أصله إنسيانٌ لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره أُنَيْسِيانٌ فدلَّت الباء الأخيرة على الياء في تكبيره إلا أنهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم. لسان العرب/ أنس.

وعلى هذا يقال للمرأة أيضاً (إنسان) ولا يقال إنسانة<sup>146</sup>، وذكر ابن سيده: قولهم إنسانةً بالهاء لغة عامية<sup>147</sup>، وقال الفيروز آبادي<sup>148</sup>: قال شيخنا: بل هي صحيحة وإن كانت قليلة، ونقله صاحب همع الهوامع والرّضي ونقله الشيخ يس في حواشيه على الألفية عن الشيخ ابن هشام، فلا يقال إنَّها عامية بعد تصريح هؤلاء الأئمة بؤرودها وإن قال بعضهم: إنَّها قليلة فالقلة عند بعض لا تقتضي إنكارها وإنَّها عامية.

وجمع الإنسان: (الناس)، وهو مُذَكَّرٌ، قال تعالى: "يا أيها الناس"<sup>149</sup>، وقد يُؤنَّث على معنى القبيلة أو الطائفة، حكى ثعلب: جاءئك الناس، معناه: جاءئك القبيلة أو القطعة<sup>150</sup>، كما جعل بعض الشعراء آدم أسماً للقبيلة وأنث، أشد سبويه<sup>151</sup>:

سَادُوا الْبِلَادَ فَأَصْبَحُوا فِي آدَمٍ بَلَّغُوا بِهَا بِيضَ الْوُجُوهِ فَحَوْلَا

قال ابن سيده: فَهَذَا جَعَلَ آدَمَ قَبِيلَةً لِأَنَّهُ قَالَ: (بَلَّغُوا بِهَا بِيضَ الْوُجُوهِ) فَانْتَجَمَ وَجَعٌ وَصَرَفَ آدَمَ لِلضَّرُورَةِ<sup>152</sup>.

#### الخاتمة

نلاحظ مما سبق أن الحمل على المعنى مظهر من مظاهر مرونة اللغة العربية، ووجه من وجوه تمكنها وقوتها وراثتها، وقد ورد به القرآن الكريم وفضيح الكلام منثورا ومنظوما، كما أشار إلى ذلك ابن جنى، وكما بينا في البحث، ولهذا وجدنا اختلاف العلماء في أسماء البلدان والقبائل والأمم خصوصا في الأسماء التي لم يرد فيها علامة للتأنيث، فمنهم من أنث، ومنهم من ذكر، ومنهم من سَوَّى بين التذكير والتأنيث، ومنهم من غَلَّبَ أحدهما على الآخر، وكل ذلك حملا على المعنى، وقد أوضحنا ذلك في ثنايا البحث بالتفصيل، وكلُّ واردة ومسموع عن العرب.

<sup>146</sup> - العباب الزاخر/ إنس، لسان العرب/ أنس.

<sup>147</sup> - المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده/ مقلوبه أن س، تاج العروس/ أنس.

<sup>148</sup> - تاج العروس/ أنس. وقد ذكر السيوطي مجموعة من الأسماء التي تقع على الذكر والأنثى من غير علامة تأنيث، حيث قال: قال ابن خالويه: الإنسان يقع على الرجل والمرأة، والفرس يقع على الذكر وعلى الجحر - والجحرُ الفرسُ الأنثى -، والبعير يقع على الجمل والناقة؛ وسمع إنسانة وبعيرة ولا نظير لهما، وقيل: إن من العرب من يقول قرسة. الزهر 1/ 272.

<sup>149</sup> - البقرة/ 21.

<sup>150</sup> - المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده/ مقلوبه أن س، لسان العرب/ أنس،

<sup>151</sup> - الكتاب 3/ 252، وانظر الحجة للقراء السبعة 4/ 357.

<sup>152</sup> - المخصص 17/ 43، قال أبو علي الفارسي: القول في آدم أنه لا يخلو أن يكون الاسم المخصوص، أو يراد به الحي أو القبيلة كتميم وتغلب وقريش، فلا يجوز أن يكون الاسم العلم لقوله: وأصبحوا في آدم. الحجة للقراء السبعة 4/ 357.

ومع هذا أقول أنه لا بدّ من الالتزام بما ورد عن العرب في تذكير هذه الأسماء وتأنيثها، وذلك لأنّ الحمل على المعنى اتساع في اللغة، والانتساع يُقتصرُ فيه على السماع، وذلك خلافا لما ذهب إليه البعض<sup>193</sup>، حيث ذكر أن أسماء الأماكن المؤنثة تأنيثا مجازيا والخالية من علامة التأنيث يجوز فيها الأمران التذكير والتأنيث على حد سواء، ولا تحتاج للتأويل بالبلدة أو المكان.

أما بالنسبة للمدن الجديدة والتي لم يرد فيها تذكيرا أو تأنيثا، فإنه يمكن تعميم القاعدة العامة وهي: أن أسماء المدن الغالب عليها التأنيث، كما نص على ذلك العلماء، فتؤنث، ولذلك نجد الناس الآن يقولون: هذه نيويورك هذه لندن، هذه باريس..... الخ.

#### أهم المراجع:

- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف: أبي البركات محمد بن سعيد، الأنباري، النحوي، 518/577هـ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر، الطبعة الرابعة 1380هـ/1961م.
- الأصول في النحو، المؤلف: أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، المتوفى: 316هـ، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان/ بيروت.
- البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان المتوفى سنة 754، طبع بعناية صديقي محمد جميل، المكتب التجارية، مكة المكرمة 1992م.
- التعليقة على كتاب سيبويه، المؤلف: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، أبو علي، المتوفى: 377هـ، تحقيق: د. عوض بن حمد الفوزي، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م.
- التكملة، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار النحوي، المعروف بالفارسي، المتوفى 377هـ، تحقيق د/ كاظم بحر المرجان، عالم الكتب/ بيروت، ط الثانية 1419هـ/ 1999م.
- الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: 671هـ، دار الكتب المصرية، ط الثانية 1353هـ/ 1935م.
- الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الفارسي المتوفى سنة 377هـ، ت. كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 2001م.

<sup>193</sup> - الصرف وعدم الصرف في أسماء المدن والأمكنة، د: أحمد نصيف الجنابي، مجلة آداب المستنصرية، العدد التاسع/ 1984، ص 26.

- الخصائص، لابن جني المتوفى سنة 392هـ، ت / عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- السبعة في القراءات، لابن مجاهد، ت د. / شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط الثالثة 1988م.
- الصحابي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت/ 395هـ، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، الهيئة العامة لقصور الثقافة/ مصر.
- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري المتوفى 392هـ، ت. د / إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1999م.
- الصرف وعدم الصرف في أسماء المدن والأمكنة، د: أحمد نصيف الجنابي، مجلة آداب المستنصرية، العدد التاسع/ 1984.
- الفرق بين المذكر والمؤنث، لأبي البركات بن الأنباري، 513هـ - 577هـ، تحقيق: د: رمضان عبد التواب، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية/ مصر، 2009م.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية 2000م.
- الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الملقب بسبيويه ت: 180هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي / القاهرة، ط الثالثة، 1408هـ / 1988م.
- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيدة، ت: 458هـ، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط / الأولى 1421هـ / 2000م.
- المخصص، تأليف: أبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيدة/ ت: 458هـ، دار الكتب العلمية/ بيروت.
- المذكر والمؤنث لابن السَّسْتَرِيِّ الكاتب، ت: 361هـ، تحقيق: د: أحمد عبد الحميد هريدي، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الأولى 1403هـ / 1983م.
- المذكر والمؤنث لأبي الفتح عثمان بن جني، ت: 392هـ، تحقيق: د: طارق نجم عبد الله، دار البيان العربي/ جدة، ط الأولى 1405هـ / 1985م.
- المذكر والمؤنث لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، ت: 207هـ، تحقيق د/ رمضان عبد التواب، دار التراث/ القاهرة،
- المذكر والمؤنث، لأبي الحسين أحمد بن فارس، ت: 395هـ، تحقيق د/ رمضان عبد التواب، ط الأولى/ القاهرة، 1969م.

- المذكر والمؤنث، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، 210-286هـ، تحقيق د: رمضان عبد التواب، د/ صلاح الدين الهادي، مطبعة دار الكتب 1970م.
- المذكر والمؤنث، لأبي بكر بن الأنباري، ت/ 328هـ، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ مصر، 1401هـ/ 1981م.
- المذكر والمؤنث، لأبي حاتم السجستاني، ت: 255هـ، تحقيق د/ حاتم صالح الضامن، دار الفكر المعاصر/ بيروت، ط الأولى 1418هـ/ 1997م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للعلامة / أحمد الفيومي، المتوفى سنة 770هـ، المط الأيرية، بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1921م.
- المقتضب، محمد بن يزيد أبو العباس المعروف بالمبرد ت: 285هـ، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب/ بيروت.
- أدب الكاتب، لابن قتيبة المتوفى سنة 276هـ، ت/ على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى 1988م.
- أساس البلاغة، الزمخشري، المتوفى سنة 538 هـ. ت. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، 1998م.
- تاج العروس، للإمام اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي، دار صادر، بيروت.
- تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن أحمد الزمخشري، ت: 538هـ، دار الكتاب العربي/ بيروت، ط الثالثة 1407هـ.
- تهذيب اللغة، المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور ت: 370هـ، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، الطبعة: الأولى 2
- جامع البيان في تأويل القرآن، تأليف: محمد بن جرير الطبري، 224/310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط الأولى 1420هـ/ 2000م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن يعمر البغدادي ت: 1093هـ، تحقيق وشرح/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي/ القاهرة، 1418هـ/ 1997م.
- ديوان جميل بثينة، دار صادر/ بيروت.
- ديوان صفي الدين الحلي، دار صادر/ بيروت.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المؤلف: شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألويسي، تحقيق: على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية/ بيروت، 1415 هـ.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام الأنصاري المصري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكوخ للطباعة والنشر/ إيران، ط الأولى 1381 هـ.
- ظاهرة التآنيث بين اللغة العربية واللغات السامية دراسة لغوية تأصيلية، د/ إسماعيل أحمد عمارة، عمان، دار حنين، 1993 م ط الثانية.
- علل النحو، أبو الحسن محمد بن عبد الله الوراق، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش، مكتبة الرشد الرياض/ السعودية 1420 هـ/ 1999 م، ط الأولى.
- فقه اللغة وسر العربية، تأليف: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي المتوفى: 429 هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ط: الأولى 142 هـ/ 2002 م.
- لسان العرب، لابن منظور المتوفى سنة 711 هـ، ت. محمد الصاوي العبيدي، أمين محمد عبد الوهاب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الثالثة 1999 م.
- مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى، المتوفى/ 210 هـ، تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي/ القاهرة،
- مختصر المذكر والمؤنث للمفضل بن سلمة، المتوفى حوالي 300 هـ، تحقيق د/ رمضان عبد التواب، مجلة المخطوطات العربية، الجزء الثاني.
- معاني القرآن للأخفش، أبو الحسن المجاشعي الأخفش الأوسط، ت: 215 هـ، تحقيق: د/ هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي/ القاهرة، ط الأولى 1411 هـ/ 1900 م.
- معاني القرآن للفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء ت: 207 هـ، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة/ مصر، ط/ الأولى.
- معاني القرآن وإعرابه، تأليف: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، المتوفى: 311 هـ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب/ بيروت، الطبعة: الأولى 1408 هـ/ 1988 م.
- معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626 هـ، دار صادر/ بيروت، ط الثالثة 1995 م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، المؤلف: عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي أبو عبيد، تحقيق: مصطفى السقا، عالم الكتب/ بيروت، ط: الثالثة/ 1403 هـ.



- معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج، ت: 311هـ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب/ بيروت، ط الأولى 1408هـ / 1988م.

### KAYNAKÇA (Latin Harfleriyle)

el-İnsâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn: el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn, Ebu'l-Berekât Muhammed b. Sa'd el-Enbari (v. 577), thk. Muhammed Muh-yiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Sa'âde, Mısır-1380/1961, 4. Bsk.

el-Usûl fi'n-nahv, İbn Serrac Ebu Bekr Muhammed b. es-Sirrî b. Sehl en-Nahvi (v. 316), thk. Abdulhuseyn el-Fetelî, Muessesetu'r-Risale, Beyrut.

el-Bahru'l-muhit fi't-tefsir, Ebu Hayyan (v. 754), nşr. Sıdkî Muhammed Cemil, el-Mektebu't-Ticariyye, Mekke-1992.

et-Ta'lika 'ala kitabi Sibeveyh, Ebu Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffar el-Farisiy (v. 377), thk. Avd b. Ahmed el-Kavzi, 1410/1990, 1. Bsk.

et-Tekmile, Ebu Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffar el-Farisiy (v. 377), thk. Kazım Bahru'l-Mercan, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut-1419/1999, 2. Bsk.

el-Cami' li ahkami'l-Kuran, Ebu Abdullah b. Ahmed el-Ensari el-Kurtubi (v. 671), Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1353/1935, 2. Bsk.

el-Hucce li'l-kurrai's-seb'a, Ebu Ali el-Farisi (v. 377), thk. Kamil Mustafa el-Hindavi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-2001, 1. Bsk.

el-Hasâis, İbn Cinni (v. 392), thk. Abdulhakim b. Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire.

es-Seb'a fi'l-kırâât, İbn Mucahid, thk. Şevkî Dayf, Daru'l-Me'ârif, Kahire-1988, 3. Bsk.

es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğa el-arabiyye ve sunenu'l-arab fi kelamiha, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya (v. 395), thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Hey'etu'l-Âmme li Kusuri's-Sekafe, Mısır.

es-Sıhah tacu'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye, el-Cevheri (v. 392), İmil Yakub, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1999, 1. Bsk.

es-Sarf ve 'ademu's-sarf fi esmai'l-mudun ve'l-emkine, Ahmed Nasif el-Cenabi, Mecelletu Âdabi'l-Mustensiriyye, IX. Sayı, 1984.

el-Fark beyne'l-muzekker ve'l-muennes, Ebu'l-Berakat İbnu'l-Enbari (v. 513), thk. Ramazan Abduttevvab, el-Hey'etu'l-Âmme li Dari'l-Kutub ve'l-Vesaik'l-Kavmiyye, Mısır-2009.

el-Kamusu'l-muhît, el-Feyrûzâbâdî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut-2000, 2. Bsk.

el-Kitab, Sibeveyh Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi (v. 180), thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1408/1988, 3. Bsk.

el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde (v. 458), thk. Abdulhamid Hindavi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1421/2000, 1. Bsk.

el-Muhassas, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde (v. 458), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-Muzekker ve'l-muennes, İbnu't-Testuri (v. 361), thk. Ahmed Abdulhamid Hiridi, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1403/1983, 1. Bsk.

el-Muzekker ve'l-muennes, İbn Cinni (v. 392), thk. Tarık Necm Abdullah, Daru'l-Beyani'l-Arabi, Cidde-1405/1985, 1. Bsk.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ' (v. 207), thk. Ramazan Abduttevvab, Daru't-Turas, Kahire.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya (v. 395), thk. Ramazan Abduttevvab, Kahire-1969, 1. Bsk.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ziyad el-Muberrred (v. 285), thk. Ramazan Abduttevvab, Salahuddin el-Hâdi, Matbaatu Dari'l-Kutub, 1970.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu Bekr İbnu'l-Enbari (v. 328), thk. Muhammed Abdulhâlık 'Udayme, el-Meclisu'l-'Alâ li'ş-Şu'ûni'l-İslamiyye, Mısır-1401/1981.

el-Muzekker ve'l-muennes, Ebu Hatim es-Sicistani (v. 255), thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Daru'l-Fikri'l-Mu'asır, Beyrut-1418/1997, 1. Bsk.

el-Mısbahu'l-munir fi ğaribi'ş-şerhi'l-kebir li'r-Rafi'î, Ahmed el-Feyyumi (v. 770), el-Matbaatu'l-Emiriyye, Kahire-1921, 4. Bsk.

el-Muktedab, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Ziyad el-Muberrred (v. 285), thk. Muhammed Abdulhâlık 'Udayme, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut.

Edebu'l-katib, İbn Kuteybe (v. 276), Ali Fâ'ûr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1988, 1. Bsk.

Esasu'l-belaĝa, Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşeri (v. 538), thk. Muhammed Basil 'Uyun es-Sûd, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1998, 1. Bsk.

Tacu'l-'arus, Muhammed Murtaza ez-Zebidi, Daru Sâdir, Beyrut.

Tefsiru'l-keşşaf 'an hakaiki ğavamidi't-tenzil, Ebu'l-Kasim Mahmud b. Ahmed ez-Zemahşeri (v. 538), Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut-1407, 3. Bsk.

Tehzibu'l-luġa, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezheri el-Herevi (v. 370), thk. Muhammed 'Avad Mur'ib, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1. Bsk.

Cami'u'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an, Muhammed b. Cerir et-Taberi (v. 224), thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muessesetu'r-Risale, 1420/2000, 1. Bsk.

Hızanetu'l-edeb ve lubbu lubabi lisani'l-arab, Abdulkadir b. Ömer el-Baġdadi (v. 1093), thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1418/1997.

Divanu Cemil Buseyne, Beyrut.

Divanu Safiyyuddin el-Hilli, Daru Sâdır, Beyrut.

Ruhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-'azim ve's-seb'u'l-mesani, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Huseyni el-Âlûsî, thk. Ali Abdulbari Atiyye, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1415.

Şerhu şuzuri'z-zeheb fi ma'rifeti kelami'l-arab, İbn Hişam el-Ensari el-Mısri, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Daru'l-Kûh li'Tıba'a ve'n-Neşr, İnan-1381, 1. Bsk.

Zâhiratu't-te'nis beyne'l-luġati'l-arabiyye ve'l-luġati's-samiyye dirase luġaviyye te'siliyye, İsmail Ahmed 'Amayira, Daru Hanin, Amman-1993, 2. Bsk.

'İlelu'n-nahv, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh el-Verrak, thk. Mahmud Casim Muhammed ed-Derviş, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad-1420/1999, 1. Bsk.

Fıkhu'l-luġa ve sirru'l-arabiyye, Abdumelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur es-Se'alibi (v. 429), thk. Abdurrezzak el-Mehdi, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002, 1. Bsk.

Lisanu'l-Arab, İbn Manzur (v. 711), thk. Muhammed es-Savi el-Ubeydi, Emin Muhammed Abdulvehhab, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut-1999, 2. Bsk.

Mecazu'l-Kur'ân, Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Museni (v. 210), thk. Muhammed Fuat Sezgin, Mektebetu'l-Hanci, Kahire.

Muhtasar el-muzekker ve'l-muennes, el-Mufaddal İbn Seleme (v. 300), thk. Ramazan Abduttevvab, Mecelletu'l-Mahtutati'l-Arabiyye, II.

Me'ani'l-Kur'ân, Ebu'l-Hasen el-Mucaş'i el-Ahfeş el-Evsat (v. 215), thk. Huda Mahmud Karâ'a, Mektebetu'l-Hanci, Kahire-1411/1900, 1. Bsk.

Me'ani'l-Kur'ân, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferra' (v. 207), thk. Ahmed Yusuf en-Necati, Muhammed Ali en-Neccar, Abdulfettah İsmail Şelebi, Daru'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Mısır, 1. Bsk.

Me'ani'l-Kur'ân ve i'rabuhu, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirri b. Sehl ez-Zeccac (v. 311), thk. Abdulcelil Abduh Şelebi, Alemu'l-Kutub, Beyrut-1408/1988, 1. Bsk.

Mu'cemu'l-buldan, Şihabuddin Ebu Abdillan Yakut b. Abdillan er-Rumi el-Hamevi (v. 626), Daru Sadır, Beyrut-1995, 3. Bsk.

Mu'cemu me's-tu'cem min esmai'l-bilad ve'l-mevadı', Ebu Ubeyd Abdullan b. Abdilaziz el-Bekri el-Endelusi, thk. Mustafa es-Seka, Alemu'l-Kutub, Beyrut-1403, 3. Bsk.

## İBN SİNA'DA MANTIĞIN KONUSU\*

**Abdülhamid I. Sabra\*\***

**Çev. Yusuf DAŞDEMİR**

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mantık Anabilim Dalı

dasdemir81@hotmail.com

Modern mantıkçıların, mantığın felsefenin bir parçası mı yoksa aleti mi olduğuna dair kadim tartışmaya ciddi bir ilgi duymadıklarını söylemek, sanırım, doğru olacaktır. Onlar, en azından antik Yunan felsefe okullarında aldığı şekil itibarıyla bu tartışmanın, çözümü büyük ölçüde uzlaşımaya dayanan bir sorunu gündeme taşıdığı kanaatindedirler. İbn Sina da aynı kanaati paylaşır görünmektedir ve aynı sebeple birkaç yerde sorunu, kelimelerin anlamı üzerinde gereksiz bir tartışma olarak nitelendirmektedir. Ancak gerek antik dönemdeki gerekse ortaçağdaki tartışmalarda sorun, çoğu kez mantığın konusu ile ilgili diğer bir sorunla ilişkilendirilir: Şayet mantık, Platoncuların ve Stoacıların iddia ettiği gibi, felsefenin bir parçası ise ve felsefenin farklı kısımları da varlığın farklı kısım veya yönlerini araştırıyor ise, o zaman varlığın hangi kısım veya yönü mantığa tahsis edilecektir? *Bu*, hiç de lafzî bir sorun değildir. Ayrıca mantığın sadece bir alet ilmi olduğunu iddia eden Meşşai “arkadaşları”ndan yana değil de Akademi’den yana tavır alma-

\* A.I. Sabra, “Avicenna on the Subject Matter of Logic”, *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), ss. 746-764.

\*\* Harvard Üniversitesi Bilim Tarihi Bölümü’nde uzun süre görev yapmış ve oradan emekli olmuş Mısır kökenli bir bilim insanı olan A.I. Sabra (1924-2013), İslam bilim tarihi ve özellikle İbn Heysem ve optik araştırmaları üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Karl Popper’ın danışmanlığında hazırladığı doktora tezi sonradan *Theories of Light from Descartes to Newton* adıyla yayınlanmıştır. Daha geniş bilgi için bkz. Y. Tzvi Langermann, “In Memoriam Abdelhamid Ibrahim Sabra 1924-2013”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 24 (2014), ss. 309-312.

ya karar verdiğinden İbn Sina'nın, *Kitabu's-Şifa'sında* birbiriyle ilişkili bu iki sorun hakkındaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklama zahmetine katlanması şaşırtıcı değildir.

Mantığın bir teori mi yoksa alet mi olduğuna dair tartışma, İslam düşünce tarihçileri için daha büyük bir önem taşır. Bu tartışma, Arapçayı ve İslam inancını savunanlarla ithal Helenistik geleneğin mensupları arasında, çok yönlü sonuçları olan süreğen bir mücadelenin parçası haline gelmiştir. Şu da göz önünde tutulmalıdır ki, *trivium*<sup>1</sup> İslam kültüründe benimsenmiş bir kategori değildir: Mantık ve gramer, tartışmanın, rakip gruplar tarafından desteklenen karşıt taraflarında yer almaktadır. Aristoteles mütercimleri tarafından *logik* sanatı için seçilen *mantık* (söz/konuşma) kelimesi, doğal olarak gramerle ilgili bazı çalışmaların da başlığı olarak kullanılabilir ve nitekim kullanıldığı da olmuştur. Bu bile tek başına yeni bir sorunu, hangi tarafın, yani nahivcilerin mi yoksa mantıkçıların mı doğru söylemin (discourse) gerçek savunucuları sayılması gerektiği sorununu gündeme getirmek için yeterlidir. Kısmen dinî ve millî kaygılardan besleniyor olsa da, ortaya çıkan bu mücadele, nihayetinde dil ve düşünce arasındaki ilişkiyle ilgili olduğundan felsefî değerden tümüyle yoksun değildir. Tartışmanın ilk dönemlerinden günümüze ulaşmış olan belgeler, nahivcilerin daha sağlam delillere sahip olan taraf olduğunu gösterir niteliktedir. Başlangıçta mantıkçılar, nahvin sadece kelimelerle ilgilenme yetkisine sahip olmasına karşın kendilerinin anlamlarla ilgilendiğini söylemekten memnuniyet duyuyorlardı. Ancak bu, nahivcilerin kendileri için uygun göremeyecekleri kadar basit bir görev tanımıdır. Onuncu yüzyılda her ikisi de kendi alanlarında üstat olarak görülen mantıkçı Matta b. Yunus ile nahivci Ebu Said Sirafi arasında gerçekleşmiş olan meşhur münazarada mantık için ortaya konan savunma, zayıf ve derinlikten yoksun görünmektedir. Mantıkçıların gramer anlayışına karşı Ebu Said Sirafi, anlam nüanslarının dilin özellikleri içerisinde ne denli hassas bir şekilde yansımış olduğuna –ki bunları tespit etmek nahivcinin işidir– dair örnekleri birbiri ardına sıralar. Yunan felsefe eserlerini doğrudan Yunancadan değil, Süryanice üzerinden Arapçaya çevirmiş olan Matta'nın, mantığın orijinal dili olan ve şimdi de uzmanı olmadığı başka bir dilde (Arapçada) ifade etmeye çalıştığı Yunancayı bilmeyişi sık sık hatırlatılarak savunmada bırakıldığı bir gerçektir. Seyirciler de ona karşı hiç de dostane davranmamıştır ve sorulan sorulara cevap verme şansı kendisine nadiren verilmiştir. Ancak âdil bir müsabaka olmadığı kabul edildiğinde bile, bu tartışmayı okuyan herkes,

<sup>1</sup> Skolastik Ortaçağ eğitiminin temelini teşkil eden *üç bilim*, matematik, gramer ve mantık. (ç.n.)

mantıkçıların yapmaya çalıştığı şeyin, (Sirafi'nin gayet yerinde bir ifadeyle tarif ettiği gibi) "dil içinde bir dil yaratma"nın ortaya çıkaracağı sıkıntılar konusunda rakibinden daha derin bir farkındalığa sahip olanın Sirafi olduğuna dair açık bir izlenim elde edecektir.

Bir dönem Matta'nın öğrencisi olan Ebu Nasr Farabi, mantığın gramerle ve dilin düşünceyle olan ilişkisini ciddi bir şekilde ele alan ilk Arap{ça yazan} mantıkçıdır.<sup>ii</sup> Onun *İlimlerin Sayımı* adlı eseri, mantığın evrensel bir gramer olması fikrini kısaca formüle etmiş (gramer, yalnızca bir dilin lafızlarına mahsus olan kuralları ortaya koyar; mantık ise bütün dillerin lafızları için ortak olan kuralları temin eder) ve "iç" ve "dış" konuşma arasındaki ilişkinin bazı sonuçlarını açıklamıştır. Onun, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* kitabı, yapay bir konuşma tarzını doğal Arapçaya dönüştürmenin ortaya çıkardığı problemlerle yüzleşme çabası olarak görülebilir. *Aristoteles'in Birinci Analitiklerine Kısa Şerh* olarak isimlendirilen eserinde Farabi, Aristoteles'in akilyürütme şekillerini İslam kelimeleri ve hukukundan alınma terimlerle göstermek suretiyle diğer müslümanları, Yunan mantığının faydası konusunda ikna etmeye çalışmıştır. Böylece o, sonuçta Aristoteles mantığına Müslüman eğitiminde kalıcı bir yer sağlama konusunda başarıya ulaşmış bir düşünme tarzının formüle edilmesinde Gazali'ye öncülük etmiştir.

İslam düşünce tarihinin paradokslarından biri, Aristoteles mantığının geleneksel eğitim sistemi içerisinde kabul edilmesinden en başta sorumlu olan kişinin, reddiye için etkileyici bir eser kaleme almış bir Yunan felsefesi muhalifi olmasıdır. Büyük din filozofu Ebu Hamid Gazali (ö. 1111), sadece Meşşailik ve Yeni-Platonculuğun metafizik doktrinlerini reddetmekle kalmamış, aynı zamanda astronomi ve matematik okumanın tehlikelerine karşı da uyarılarda bulunmuştur. Bütün bunlara rağmen o, Aristoteles mantığı üzerine kitaplar yazmış ve İslam'da mantık tarihi açısından daha da önemlisi, İslam hukukuna dair etkili bir eserine (*el-Mustasfâ*), mantık olmadan (seküler veya dinî, teorik veya pratik olsun) hiçbir bilgi türüne güvenilemeyeceğini söyleyecek kadar ileri gittiği oldukça uzun bir girişle başlamıştır. Gazali bunu yapabilmıştır, çünkü o, mantığı sadece bir alet, kullanıcıyı herhangi bir doktrin veya inanca sevk etmeyen, delillerin tartışılmasına yarayan bir tür "*mi'yar*" olarak görmektedir.

<sup>ii</sup> İngilizcede İslam mantık geleneği için kullanılan 'Arabic Logic' ile İslam dünyasında mantık alanında faaliyet göstermiş bütün bilim insanlarına delalet üzere kullanılan 'Arabic logician(s)' ifadeleri kesinlikle etnik bir aidiyete değil, bu çalışmalar ve aslında bütün bilimsel çalışmaların ortak zemini ve o dönemin, o coğrafyanın bilim dili olan Arapçaya atıfta bulunmaktadır. Bu sebeple çalışma boyunca orijinal metindeki 'Arabic logician(s)' ibareleri 'Arap{ça yazan} mantıkçı(lar)' olarak çevrilmiştir. (ç.n.)

Gazali'nin bu tavrı, kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış olan diğer bir dindar düşünürün tavrıyla taban tabana zıttır. İbn Teymiyye, felsefe gibi sınır tanımaz bir düşünce hareketi şöyle dursun, dine mistik ya da spekülatif yaklaşımlara bile kesinlikle imkân tanımayan katı bir hukukçudur. Gazali'nin aksine İbn Teymiyye, Aristoteles mantığının, kendilerinden asla soyutlanamayacağı birtakım metafizik doktrinlere bağlı olduğuna inanır. Aristoteles mantığı, yanlış ön-kabullerine bulaşmadan benimsenemez. Mantığın bu yanlış varsayımlarından biri, tümelere ve özlere ilişkin yaygın inanıştır. İbn Teymiyye'ye göre, yalnızca fertler vardır ve "öz" denilen şey, birtakım teorik veya pratik gayelerimiz için fertleri sınıflandırmamıza yarayan uzlaşımsal bir araçtan başka bir şey değildir. "İnsan" gibi tümel bir terim, fertler tarafından paylaşılan bir öze işaret etmez, çünkü böyle bir öz yoktur. Bütün bunların kaçınılmaz sonucu, Aristoteles'in tanım ve kıyas teorilerinin tümüyle reddi olmuştur.

İbn Teymiyye'nin çoğu kez keskin ve orijinal tenkitleri, Aristoteles mantığının Arap dilindeki en esaslı eleştirisini teşkil etmektedir. Ancak bunlar, meslekten bir mantıkçının eseri değildir ve amacı mantığı düzeltmek değil, yok etmektir. Yine de bu eleştiriler, tarihsel olarak bu amaçlarını büyük ölçüde gerçekleştiremeyecek kadar geç bir dönemde ortaya çıkmıştır; Gazali tarafından başlatılan süreç, çoktan kök salmış ve iyice yerleşmiştir. Fakat Gazali'nin kabul edilebilir hale getirdiği mantık, felsefi incelemenin, yeni hakikatleri araştırmanın bir parçası değil, bilakis başka disiplinlere uygulamak amacıyla öğrenilen tümüyle donuklaşmış birtakım kurallardan ibaret bir alet ilmidir.

İbn Sina da mantığın, bu alet olma karakterini fark etmiştir. Fakat onun bakış açısı, sözünü ettiğim düşünürlerinkinden farklıdır. Geniş anlamda o, kendinden önce Farabi ve Kindi'nin de dâhil olduğu felsefi geleneğe bağlıdır. Fakat her iki selefinden de daha bağımsız bir zihne sahiptir ve onlara oranla kendi şahsi söylemlerini daha fazla dile getirir. İbn Sina, benimsediği ve yeniden düzenlediği Aristotelesçiliğe çoğu kez eleştirel ve şüpheli yaklaşmış ve kendini, hâliyle tercümelerinden okuduğu antik şârihlerin dengi görerek Bağdat Meşşai Okulu'ndan açıkça soyutlamıştır. Felsefenin diğer kısımlarında olduğu gibi mantık konularında da o, İslam filozoflarının ortak mirası haline gelmiş olan geç dönem Yunan eserleri içerisine sızmış olan Platoncu (ve Stoacı) fikirlerden, bu okulun mensuplarına nazaran daha özgürce istifade etmiştir. İbn Sina bunu, eklektisizm ruhu içerisinde değil, bilakis çoğu kez, kendi kararını verebilecek ve vermesi de gereken bağımsız bir düşünürün çabası olarak yapmıştır.



İbn Sina'nın daha kırk yaşına bile gelmeden tamamladığı dev felsefe ansiklopedisi *Kitabu'ş-Şifâ*'da mantık çok geniş bir yer tutar. Gerek İbn Sina'nın kendi notlarından gerekse öğrencisi Cüzcani tarafından yazılan tamamlayıcı notlardan anlaşılmaktadır ki, bu kitap, muhtelif bölümlerinin karakteri üzerinde tesirleri olan farklı ve kimi zaman da zor şartlarda yazılmıştır. Sözelimi, Cüzcani'nin belirttiğine göre, İbn Sina, *Fizik ve Metafizik*'in büyük bir kısmını sadece yirmi gün içerisinde ve hiçbir kaynağa müracaat etmeden dikte ettirmiş, ancak sıra *Mantık*'ı yazmaya geldiğinde başkalarının kitaplarına başvurabilmiş ve “onların [konuları ele aldıkları] sırayı takip etmiş, hatalı gördüklerini de tartışmıştır”. Bu, İbn Sina mantığının tarihini inceleyenlerin göz önünde bulundurması gereken bir husustur. *Şifa*'nın mantık bölümü, Aristoteles'in *Organon*'unun bölümlerine uygun bir şekilde tasnif edilmiş ve sadece birinci bölümü, yani Porphyrios'un *İsagoji*'sine karşılık gelen *Giriş* bölümü, ortaçağda Latinceye çevrilmiştir. Burası, İbn Sina'nın doğrudan mantığın konusu problemini ele aldığı bölümdür. Demek ki, İbn Sina'nın tartışmaları, Yunan şârihlere kadar geri giden bir geleneği devam ettirmiş ve bu sorunlara getirdiği çözümler, Batı'da felsefî düşüncenin akışı içerisine katılmıştır. Bu çalışmada genel anlamda, Yunan düşüncesinin Arapçaya aktarılmasındaki o karmaşık süreci yeniden kurgulamakla ya da İbn Sina'nın fikirlerinin, ortaçağ düşünürlerinin yazılarındaki izlerini sürmekle ilgilenmeyeceğim. Çünkü benim esas amacım İbn Sina'nın görüşlerini tespit etmek ve daha açık hale getirmektir. Giriş mahiyetinde olmalarına rağmen umarım aşağıdaki yorumlarım, İbn Sina'nın düşünme ve yazma tarzının burada yapılmaya çalışılan türden analitik bir yaklaşıma uygun olduğunu göstermekte başarısız olmaz.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Yukarıda işaret edilen konular için bazı referans kaynakları şunlardır: İslam dünyasında (mantığın da dâhil olduğu) antik öğretiye karşıtlığın tarihine dair en kapsamlı çalışma hâlâ Ignaz Goldziher'inidir, “Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften,” *Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1915, philosophisch-historische Klasse, Nr. 8, Berlin, 1916. Ayrıca *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1905, ss. 79-129'da, Matta ve Sirafi arasındaki tartışmanın D. S. Margoliouth tarafından yapılmış bir tercümesi vardır. Muhsin Mehdi de bu tartışmayı “Language and Logic in Classical Islam”, ed. G.E. von Grunebaum, *Logic in Classical Islamic Culture*, (Wiesbaden, 1970), ss. 51-83'de ele almıştır. Gerhard Endress, “The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic” [İngilizce özetle beraber Arapça olarak], *Journal for the History of Arabic Science*, I (1977): 106-339 (Arapça), 320-322 (İngilizce), Arapça kaynaklar ve Avrupa dillerinde yapılmış araştırmalar bibliyografyası da içerir; ayrıca Yahya b. Adî'nin, Endress tarafından *Journal for the History of Arabic Science*, II (1978): 38-50'de (Arapça) neşredilen “On the Difference between Philosophical Logic and Arabic Grammar” adlı metnine bakınız. Ben Farabi'nin *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)* adlı eseri için Osman Emin'in neşrini kullandım (Kahire, 1931). Farabi'nin bu eseri, (biri Cremonalı Gerard tarafından yapılan çeviri olmak üzere) iki Latince versiyonuyla beraber A.G. Palencia tarafından basılmıştır, *Al-Farabi: Catálogo de las ciencias* (Madrid, 1932; 2. bs., 1953). Farabi'nin eserinin

Herhangi bir karışıklığı engellemek için, İbn Sina'nın *Şifa*'sındaki *Mantık* bölümlerine "Introduction" veya "Interpretation"<sup>iii</sup> gibi İngilizce isimleriyle atıfta bulunacak, Yunanca çalışmalar için ise eserlerin yaygın olarak kullanılan Yunanca ve Latince isimlerini muhafaza edeceğim.

## I

*Mantiğa Giriş*'in, bilimlerin temel sınıflandırmasına dair olan ikinci bölümü, İbn Sina'nın, mantığın mahiyeti ve diğer bilimlerle ilişkisi üzerine *Şifa*'daki ilk açıklamasını veren uzun bir pasajla sona erer.<sup>2</sup> Şeylerin özlere (*mâhiyyâtu'l-eşyâ – mâhiyet: τὸ τί ἦν εἶναι*), reel şeylerde (*a'yânu'l-eşyâ*) veya düşüncede (*fi't-tasavvur*) var olur. Bu iki varoluş tarzından birine veya diğerine sahip olduklarında bu özlere belli ilintiler (*a'râz*) ilişir. O halde, fertlerde veya düşüncedeki varoluşlarına referansta bulunmadan kendinde özlere inceleyebiliriz. Yahut özlere dair incelememiz, reel ve zihinsel varoluşlarının bir sonucu olarak bunlara eklenen bu ilintisel nitelikleri de kapsar. İbn Sina burada, zihinsel varlıklar olarak özlere ilişebilen bu ilinti çeşitleri hakkında, konu veya yüklem olmak, yüklemenin tümel veya tikel, özsel veya ilintisel olması gibi çeşitli örnekler verir. Ardından bu örneklerini, "haricî eşyada ne özsel veya ilintisel yükleme vardır, ne de bir şey, konu veya yük-

batıya aktarılmasıyla ilgili olarak bkz. M. Bouyges, "Sur le *De scientiis d'Alfarabi*," *Mélanges de l'Université St. Joseph*, IX (1921): 49-70. Farabi'nin mantık, dil ve gramere dair görüşleri Muhsin Mehdi tarafından "Science, Philosophy, and Religion in al-Farabi's *Enumeration of the Sciences*," içerisinde tahlil edilmiştir, ed. J.E. Murdoch ve E.D. Sylla, *The Cultural Context of Medieval Learning* (Boston: Reidel, 1975): 113-147, özellikle ss. 118-124. Farabi'nin *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* adlı metni M. Mehdi tarafından neşredilmiştir (Beyrut: Dar el-Maşrik, 1968). N. Rescher, Farabi'nin *Kitâb el-Kiyâs es-Sağîr* adlı eserinin bir İngilizce çevirisini *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* adıyla yayınlamıştır (Pittsburgh: University Press, 1963) [Bu çalışma, *Journal of the American Oriental Society*, LXXXV (1965): ss. 241-243'de değerlendirilmiştir.] Gazali ve İbn Teymiyye ve eserlerinin Arapça ve Avrupa dillerindeki tercümeleri hakkındaki kaynaklar için, *The Encyclopedia of Islam*'ın 2. baskısında bunlar hakkında yazılan maddelere bakınız. Ayrıca bkz. C.A. Qadir, "An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic: Ibn Taymiyyah," *International Philosophical Quarterly*, VIII (1968): ss. 498-512; ve S.A. Kamali, *Types of Islamic Thought* (Aligarh: Institute of Islamic Studies, ?1967); H.K. Shaddad: *Ibn Taymiyya's Critique of Aristotelian Logic*, yayınlanmamış doktora tezi, Londra, 1972. İbn Sina'nın otobiyografisinin İngilizce bir çevirisi, W.E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina* (Albany: SUNY Press, 1974) içinde yayınlanmıştır. İbn Sina mantığının kaynakları hakkındaki bir tartışma, N. Shehaby, *The Propositional Logic of Avicenna* (Boston: Reidel, 1973, Introduction içinde yer almaktadır. İbn Sina mantığının farklı yönleri, S. Nuseibeh, *The Foundations of Avicenna's Philosophy*, Harvard Üniversitesi doktora tezi, 1978.

<sup>iii</sup> Çeviride bu eserlerden birincisine "*Mantiğa Giriş*" ikincisine ise "*Yorum Üzerine*" olarak atıfta bulunulacaktır. (ç.n.)

<sup>2</sup> İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık*: 1. *el-Medhal*, ed. G. Anavati, M. el-Hudayrî ve F. el-Ehvânî (Kahire: el-Matbaa el-Emiriyye, 1952) ss. 15/6. Buradaki ikinci bölüm, Avicenna, *Opera Philosophica* (Venice, 1508), réimpression en fac-similé agrandi (Louvain: Edition de la bibliothèque S.J., 1961) içinde "Logica"nın neşrindeki birinci bölüme tekabül eder.

lem, öncül ya da kıyas yahut da benzer bir şey olur” sözleriyle kısaca açıklar (*el-Medhal*, 15: 7/8).

Bu giriş cümleleri yanıltıcı olabilir, çünkü burada örnek olarak verilen ilintilerin, doğrudan özlerin akla getirilmesinin bir sonucu olarak varlığa geldikleri gibi bir izlenim oluşturmaktadır. Nitekim İbn Sina'nın da aşağıdaki sözlerinde bu yanlış anlamayı gidermeye çalıştığı görülmektedir:

Şeyleri araştırmak ve onların bilgisini elde etmek istersek, onları tasavvur etmemiz gerekir; bu durumda onlar zorunlu olarak, kavrama esnasında oluşan bazı özellikler (*ahvâl*) kazanırlar. Dolayısıyla *özellikle düşünce aracılığıyla bilinenlerden bilinmeyen şeylere ulaşmak istediğimizde* kavrama esnasında şeylere ilişkin bu özellikleri de dikkate almamız gerekir. Şeyler ancak bir zihne nispetle bilinen veya bilinmeyen olur. Çünkü hakkında bilinenlerden bilinmeyenlere intikal edebilmemiz için edinmesi gereken özellikleri nesne, kendinde sahip olduklarını da kaybetmeksizin, ancak kavram olarak edinir. Dolayısıyla bu özellikleri, bunların niceliğini, niteliğini ve bu yeni durum içerisinde ne şekilde ele alınabileceklerini bilmemiz gerekir (*el-Medhal*, 15: 9-17, vurgular tarafımızdan eklenmiştir).

Her ne kadar konu, yüklem vb. olma nitelikleri dış dünyadaki şeylere değil, sadece kavramlara ilinti olabilirse de kanaatimce bu pasaj, ancak kavramlar bir bilgi parçasına ulaşmak (veya onu iletme) amacıyla kullanıldıklarında, bu niteliklerin bunu yapabileceğini ifade etmektedir. Demek ki, amacı haricî ve zihinsel varlıkların bilgisine ulaşmak olan iki araştırma tarzı yanında, amacı bu iki araştırmanın gerçekleştirilmesine yardımcı olmak olan diğer bir araştırma daha vardır ki, böyle bir araştırma “mantık” olarak adlandırılır.

Böylece İbn Sina, mantığın diğer bilimlerle paylaşmadığı, kendine has bir konusu olduğunu iddia eder. Fakat o, bu konunun (kavramların, bilginin elde edilmesi veya başkasına iletilmesi amacıyla organize edilmeleri esnasında kazandıkları nitelikler) gerçek doğası nedeniyle, mantıksal araştırmanın amacının diğer araştırmalara yardımcı olmak olduğunu da savunur. İbn Sina, felsefenin, hem haricî hem de kavramsal şeyler üzerine bir araştırma olarak anlaşılması halinde, mantığın, felsefenin bir parçası değil, diğer disiplinlerin yardımcısı olmak üzere, bir aleti olacağını söyleyerek bu bölümü sonuçlandırır. Fakat “felsefe” terimi, “teorik araştırmanın bütün şekilleri”ne uygulandığı takdirde, o zaman mantık felsefenin bir parçası ve diğer parçaların bir aleti olacaktır. İbn Sina'ya göre, mantığın, felsefenin bir parçası mı yoksa aleti mi olduğu sorusu, hem hatalı, hem de faydasızdır. Hatalıdır, çünkü bu iki rol arasında esasen var olmayan bir çelişkiyi varsayar; faydasızdır, çünkü “insanı bu tür konularla meşgul etmek hiçbir amaca hizmet etmez”. Fakat bu kısa tartışma ona, en azından mantığın tanımı gibi önemli bir şeyi

ortaya koyma imkânı sağlamıştır: Mantık, bilinmeyenin bilgisine ulaşmada kullanılabilirlikleri bakımından kavramlar ve kavramların nitelikleri üzerine bir araştırmadır (16: 10-12).

## II

Delilin oluşumu bağlamında kendilerine ilişkin bazı nitelikler nedeniyle mantığın esas konusu olarak tahsis ettiği kavramlar için İbn Sina, *Mantiğa Giriş*'de herhangi bir isim vermez. O, böyle bir ismi *Metafizik*'inde, "ortaçağ mantığının sonuna kadar devam edecek olan birincil ve ikincil anlamlar tartışmasının kaynağı" olduğuna inanılan bir bölümde verir.<sup>3</sup>

Bildiğin gibi mantığın konusu, hiçbir şekilde maddeyle ilişkili olmayan veya cisimsiz bir maddeyle ilişkili olan zihinsel bir varlığa sahip kavramlar (*ma'kûle*) olmaları bakımından değil, fakat bilinenden bilinmeyene ulaşmada faydalı olmaları bakımından, birincil akledilebilir anlamlara dayanan (*tes-tenid ilâ*) ikincil akledilebilir anlamlardır (*el-meânî el-ma'kûle es-sâniye*).<sup>4</sup>

Birkaç defa işaret edildiği gibi,<sup>5</sup> İbn Sina öğretisinin, Porphyriosçu birincil konumdaki terimler (*πρώτη θέσις*) ve ikincil konumdaki terimler (*δευτέρα θέσις*) ayırımında birtakım öncülleri vardır ki, bu ayırımı İbn Sina ile çağdaş olan veya ondan önce gelen Arap yazarlarda da görmekteyiz. Bu Arap yazarların bazılarında bir göz atmak, kısa olmakla birlikte İbn Sina'ya ait bu değerlendirmelerin alanının çok daha geniş olduğunu gösterecektir.

*Aristoteles'in Önerme'si Üzerine Şerh*'inde Farabi, şu standart tespitte bulunur: "İsim" ve "fiil" ikincil konumda olan terimlerdir. Buna karşılık kategoriler, Farabi'nin ima ettiğine göre, birincil konumda olan terimlerdir.<sup>6</sup> İbn

<sup>3</sup> William ve Martha Kneale, *The Development of Logic* (New York: Oxford, 1962), s. 230. Ayrıca bkz. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Londra: Longmans, 1965), s. 197.

<sup>4</sup> *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât* I, ed. G. Anavatî ve Sa'îd Zâ'id, I (Kahire, el-Hey'et el-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1960), ss. 10/1. "Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo, secundum hoc quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum, non inquantum ipsae sunt intellectae et habent esse intelligibile, quod esse nullo modo pendet ex materia, vel pendet ex materia, sed non corporea" [Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima I-IV, édition critique de la traduction Latine médiévale par S. Van Riet (Louvain: E. Peeters, and Leiden: E. J. Brill, 1977), s. 10: 73-79. K. Gyekye "birinci anlam" ve "ikinci anlam"la ilgili bazı karışıklıkları izah etmiştir: *Speculum*, XLVI (1971): 32-38. Ayrıca İbn Sina'nın (πράγματα, gerçek şeyler anlamındaki *meânîyi makasid* (niyetler) olarak yorumlaması da dikkate alınmalıdır, a.g.ş. 19. dipnot.

<sup>5</sup> Bkz. S. van Der Bergh'in *Encyclopaedia of Islam*'ın birinci baskısındaki *Mantık* (Logic) başlıklı makalesi. Ayrıca Kneales, *a.g.e.*, s. 229. Bkz. Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categoriae Commentarium, ed. A. Busse (Berlin, 1887), Index.

<sup>6</sup> *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De interpretatione*, ed. Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1960), s. 20: 22 - s. 21: 3.

Bacce'nin (Avempace, ö. 1138), Farabi'nin görüşleri (biraz önce adı geçen *şerh* ya da daha ziyade Aristoteles'in *Önerme*'sinin farklı bir özeti) üzerine kaleme aldığı notlar (*ta'likât*) ikincil konumdaki terimlere dair, "isim" ve "fiil" in yanında 'edat', 'belirli' (*óριστός*), 'belirsiz' (*άόριστος*), 'doğru' (*εὐθύς*), 'eğri' (*πλώσις*) ve 'türemiş' (*παρώνυμος*) terimlerini de içeren daha uzun bir liste verir.<sup>7</sup>

Şimdi de Aristoteles'in, onuncu yüzyıl sonlarındaki bir mütercim ve şârihinin, Süryani Hıristiyan Hasan b. Süver'in<sup>8</sup> *Kategoriler* üzerine yazdığı *şerh*teki konumuzla doğrudan ilgili ifadelerine bir göz atalım. O, ilk olarak, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki amacının, "eşyanın (*el-umûr*) en yüksek cinslerine, bunların ruhta [meydana getirdiği] etkiler (*âsâr*) aracılığıyla delalet eden birincil konumdaki (*fî el-vad' el-evvel*) lafızları ve lafızlar tarafından delalet edilmeleri bakımından şeyler"i tartışmak olduğunu ifade eder.<sup>9</sup> 'Birincil konum' ibaresine ilişkin Hasan şöyle bir açıklama yapar:

İkincil konumdaki lafızlardan ayırt etmek için, birincil konumdaki lafızlar diyoruz. Çünkü birincil konumdaki lafızlar, şeylere genel bir şekilde delalet (*delâle mücmele*) eden işaretler (*simât, alâmât*) olarak onlara ilk elden uygulanabilen isimler ve etiketlerdir(?). Bu "gümüş", bu "bakır" ve bu "altın" isimlendirmeleri gibi. Buna karşılık ikincil konumdaki lafızlar, bizim birincil konumdaki lafızlar olarak söz ettiğimiz şeylere delalet edenlerdir. Sözelimi, "Zeyd" ve "Amr" gibi zamana bağlı olmaksızın belli şeylere delalet eden lafızların ["isim"]; "ayağa kalktı" ve "ayağa kalkacak" gibi ilaveten zamana delalet eden her şeyin "fiil" olarak adlandırılması gibi. Bunlar ikincil konumdaki lafızlardır, çünkü onları ancak diğerlerinin varlığından sonra konumlandırabiliriz (*a.g.e.*, 362: 8/9).

Son olarak on birinci yüzyıl Bağdat'ında yaşamış önde gelen bir mantıkçı ve mantık hocası olan Ebu'l Ferec b. Tayyib (ö. 1043)'in söz konusu iki ibare ile ilgili olarak söylediklerine ilişkin iki örnek verelim. *Porphyrios'un İsağojî'sine Şerh* adlı eserinde Ebu'l-Ferec şunları kaydeder:

<sup>7</sup> İbn Bâcce, *Ta'likât fî Bârf Erminyâs ve min Kitâb el-İbâre li-Ebî Nasr el-Fârâbî*, ed. M.S. Sâlim, (Kahire: Matbaat Dâr el-Kütüb, 1976), s. 12: 13-13:9.

<sup>8</sup> İbn Süver hakkında bkz. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University Press, 1964), ss. 140/1. Bu notlar Halil Georr tarafından *Les categories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1948), ss. 361-386'da yayınlanmıştır.

<sup>9</sup> *A.g.e.*, 361: 1-4. Bu metindeki 'lafız', 'etkiler' (*âsâr*) ve 'şeyler' (*umûr*) ifadeleri, *Önerme*'nin başında takdim edildiği haliyle Aristoteles'in *φωνή, παθήματα ve πράγματα* kavramlarına karşılık gelmektedir. Birkaç satır sonra kendi metninin bu bölümünü yorumlarken İbn Süver *meânî* (kavramlar) ve *âsâr* (etkiler) terimlerini eşanlamlı olarak kullanır ve reel varlıkların (*umûr*) formları (imajlar?/*süver*) olarak tanımlar; s. 362: 8/9.

... lafızlar, birincil konumdaki lafızlar ve ikincil konumdaki lafızlar olmak üzere iki şekilde incelenir. Birincil konumdaki lafızlar, “Zeyd”, “Amr” ve “vurdu” gibi şeylere (*al-umūr*) delalet edenlerdir. İkincil konumdaki lafızlar ise, birincil konumdaki lafızlara delalet edenlerdir... Ve [Porphyrios] burada birincil konumdaki lafızlarla ilgilenmektedir.<sup>10</sup>

Ebu'l Ferec tarafından ikincil konumdaki lafızlara dair verilen tek örnek, kendisinin de ifade ettiği gibi, zaten Aristoteles'in *Önerme*'sinin başında ele alınmış olan 'isim' ve 'fiil'dir.<sup>11</sup>

Bütün bu örneklerde eksik olan, ikincil konumdaki kavramların (veya terimlerin) mantığın kendine has konusunu teşkil ettiği anlamına gelebilecek herhangi bir ifadedir.

### III

*Aristoteles'in Önerme'si Üzerine Şerh* adlı eserinde Farabi, İbn Sina'nın *Metafizik*'inde karşılaştığımız ifadenin aynısını, “ikincil kavramlar” (*el-ma'kûlât es-sevânî*) ifadesini kullanır. Burada oldukça karmaşık olan temellendirmesinin tam olarak hakkını vermeye kalkışmadan Farabi'nin metnini özetleyeceğim. Çünkü amacım, kısaca, Farabi'nin bu ifadeyi kullandığı bağlamı göstermektir. Bu bağlam, Aristoteles'in, 16<sup>b</sup>19 ve devamında yer alan ve Farabi'yi “varlık fiili(-dir, vardır)”nin bağlayıcı fonksiyonuna dair yorum

<sup>10</sup> *Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge*, Kwame Gyekye tarafından hazırlanmış giriş ve Yunanca-Arapça mantık terimleri ile birlikte tahkik edilmiş Arapça metin (Beyrut: Dâr el-Maşrık, 1975), s. 35: 11-17. İbn Tayyib'in şerhinin ilk dört “ders”inin İngilizce çevirisi, yanlışlıkla Farabi'ye atfedilerek D. M. Dunlop tarafından yayınlanmıştır: D. M. Dunlop, “The Existence and Definition of Philosophy, from an Arabic text ascribed to al-Fârâbi”, *Iraq*, XIII, 2 (1951): 76-94. Bu yanlış atfı Samuel Stern tarafından düzeltilmiştir: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIX (1957), 419-425. Gyekye'nin İngilizce çevirisi [*Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Albany: SUNY Press, 1979)] “altıncı ders” ile başlar. Dolayısıyla yukarıdaki alıntılar alındığı (Gyekye'nin Arapça metni tahkikinde ss. 27-40 arasındaki) “beşinci ders” çevirisi hâlâ mevcut değildir.

<sup>11</sup> *Ibn al-Tayyib's Commentary* (Arapça metin), s. 38: 12-14. ‘Birincil konum’ ve ‘ikincil konum’ terimleri İbn Sina'nın *Mantiğa Giriş*'inde birkaç defa kullanılmıştır, fakat yukarıdaki metinlerin delalet ettiği anlamda ve mantığın konusu ile ilgili tartışmalar bağlamında değil. Örneğin, cins hakkındaki bölümün başında İbn Sina “Yunanlıların dilinde cins kavramına delalet eden kelimenin ilk olarak (*bi-hasebi el-vad' el-evvel*) başka bir anlama gelecek şekilde kullanıldığını ve sonradan mantıkçılar tarafından ikinci bir anlamlandırma (*bi el-vad' es-sânî*) ile “cins” olarak isimlendirilen kavrama nakledildiğini (*nukilet*) düşünüyoruz” demektedir. (Mantiğa Giriş, s. 47: 3-5) = “Dicemus quod verbum significans intentionem generis prius apud eos secundum primam impositionem significabat aliud, et deinde per impositionem secundam translatum est ad significandum intentionem que apud logicos vocatur genus” (fol. 6'A). Ayrıca bkz. aynı bölümde birkaç satır sonrası (Arapça, s. 37: 15-19; Latince, fol. 6'A: 58-65) ve tekrar onuncu bölümün başı (Arapça, s. 54: 8 vd.; Latince, fol. 7'A: 7 vd.).

yapmaya iten açıklamasıdır.<sup>12</sup> Farabi'ye göre, (45: 1- 46: 4) bir varlık fiili, üç şeye delalet eder: zaman, bir bileşim veya bağlantı ve belirlenmemiş bir konu. Burada asıl sorun, varlık fiilinin bağlantıyı ne zaman, yani varlık anlamında kullanıldığında mı yoksa bağ olarak kullanıldığında mı gerçekleştirdiği ile ilgili olarak ortaya çıkar. (Farabi tarafından ortaya konulduğu şekliyle) sorun, 'yürür' (walks) gibi varoluşsal olmayan bir fiilin, 'yürüyen-dir'e (is walking) çözümlenebilir olmasıdır, çünkü "insan yürür", '-dır'ın bağ işlevi gördüğü "insan yürüyendir"e denktir. O halde, "insan vardır"ın (man is (exists)), varlığın biri bağ ve diğeri yüklem olmak üzere iki defa kullanıldığı "insan var olandır"a (man is existing) çözümlenebileceğini söyleyebilir miyiz?

Farabi, bu soruya '-dır'ın varlık bildirmesi halinde ("yani '-dır' bizzat yüklem olduğunda") böyle bir tekrarın herhangi bir saçmalığa neden olmayacağı şeklinde cevap verir. Fakat '-dır'ın bağ anlamında olması halinde (yani ikincisi "başka bir şey sebebiyle yüklem olduğunda") herhangi bir tekrara ihtiyaç olmayacaktır. Bu son durumda, '-dır' sadece zamana, (belirsiz) bir konuya ve "bağlantısal varlık kavramına" delalet eder. Asıl yüklem (sözgeli-mi, beyaz) ise bundan farklı bir şeydir.

Farabi, bağ anlamındaki '-dır'ın bizzat yeni bir bağ, bu yeni bağın da bizzat yeni bir bağ isteyip istemediği, bunun da sonsuza dek böylece devam edip etmeyeceği tarzında beklenmedik bir soru sorarak devam eder. Bu soruya kendisi "ikincil kavramlar" açısından aşağıdaki anlaşılması güç cevabı verir:

[Sonsuz bağ dizilerinin] böylece ard arda gelmesinden herhangi imkânsız veya saçma bir durum ortaya çıkmaz. Çünkü burada bağ kavramı, ikincil kavramlardan biridir ve benden defalarca duyduğun ve yazılarımda açıkladığım gibi, ikincil kavramların sonsuza kadar gitmesi ne imkânsız ne de saçmadır.

Son olarak Farabi, bir ve aynı ikincil kavramın tekrar etmesinin gerekli olmadığını, ancak tekrar ederse de bir sakıncası olmayacağını ilave eder.

Bütün bunlar oldukça şaşırtıcıdır. Ancak Farabi'nin argümantasyonun karakteri, ikincil kavramlar olarak görülen sonsuz bir bağlar dizisi düşüncesi-

<sup>12</sup> "Kendi başına söylendiğinde fiil, bir isimdir ve bir şey ifade eder, çünkü konuşan düşüncesini ortaya koyar ve dinleyen de alır. Fakat bu haliyle bir şeyin olup olmadığını belirtmez, çünkü 'olmak' ya da 'olmamak' (hatta sadece 'olan' dediğinde bile) var olan bir şeyin işareti değildir. Nitekim o, tek başına bir şey değildir, ancak ekleriyle birlikte, parçaları olmaksızın düşünülemez bir bileşmeye işaret eder." J. L. Akrill'in Clarendon Aristotle Series içindeki çevirisi.

nin birdenbire ve şaşırtıcı derecede kısa bir şekilde ortaya konması ve onun, geçmiş düşünce ve yazılarına atıfta bulunması... Bütün bunlar, ilk dönem Arap{ça yazan} mantıkçıların üzerinde durduğumuz konu hakkındaki fikirlerine nüfuz etmek için muhtaç olduğumuz şeylere henüz sahip olmadığımızın açık bir göstergesidir. Demek ki Aristoteles'in mantık eserlerinin Arapçaya çevrilmesi ile on birinci yüzyıl ortaları arasındaki dönemden mantığın konusu problemine dair bize ulaşan en açık ve en tam açıklama, İbn Sina'nın *Mantiğa Giriş ve Metafizik*'teki değerlendirmeleridir. Bu değerlendirmelerin, daha sonraları geç dönem Arap{ça yazan} mantıkçıların, mantığın konusu problemine hazır cevaplar bulmak üzere başvurdukları standart bir öğreti haline gelmiş olması da ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husustur. Bu son noktayı açıklamak için, on sekizinci yüzyılda yaşamış olan bir bilgine görüldüğü haliyle meseleyi tasvir eden bir pasaj iktibas edeceğim:

Otoriteler, [mantığın] konusunun, bizatihi ne oldukları açısından veya zihinde var olmaları bakımından değil (çünkü bu [araştırma] felsefenin görevidir), fakat sadece bilinmeyene iletmesi ya da bunda faydalı olabilmesi bakımından ikincil kavramlardan (*el-ma'kûlât es-sâniye*) ibaret olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla zihindeki tümel bir kavram, kaplamındaki tikellerle karşılaştırıldığında, özlerine dâhil olmasına veya bunların dışında bulunmasına göre, bu tikeller için özsel veya ilintisel olarak görülecek ve eğer bu özlere denk geliyorsa bir tür olarak değerlendirilecektir... Şimdi tümel bir kavramın, özsel, ilintisel, tür vb. olması reel bir şey değil, ancak zihinde yer alan tümel tabiatlara ilişkin bir durumdur. Bir önermenin yüklemli veya şartlı ve bir delilin kıyas, tümevarım ya da analogi olmasında da bu böyledir... [Aynı şekilde] mantıkçı, üçüncül ve yüksek-düzyen kavramları da araştırır, çünkü bunlar, ikincil kavramların özsel nitelikleridir. Örneğin, "önerme", bölümleri, döndürülmesi veya başka önermelerle bir araya geldiğinde sonuç vermesi açılarından incelenebilen ikincil bir kavramdır. Dolayısıyla "döndürme", "sonuç verme", "bölme" ve "çelişki" düşüncenin üçüncü düzeyindeki kavramlardır. Mantıksal incelemede, eğer bir şeyin bölünmüş parçalardan veya çelişkilerden biri olduğuna hükmediliyorsa, bu şey düşüncenin dördüncü düzeyine ait olacaktır vs.<sup>13</sup>

Bütün bunların özü önceden İbn Sina tarafından dile getirilmiştir, ancak kavramlara ait çoklu-düzyen hiyerarşisi fikri onun yazılarında yoktur. Bu fikir, ne zaman ve hangi bağlamda eklendi ve varsa sonuçları nelerdir? Bütün bunların

<sup>13</sup> Alâ b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâf Istılâhât el-Fünûn*, ed. A. Sprenger ve W. Nassau Lee, yeniden basım (Beyrut: Hayat, I, 1966), ss. 34/5; ayrıca IV (tarihsiz), s. 1035.



tün bunlar, yukarıdaki metnin yazarı ile İbn Sina arasında geçen asırlar boyunca sürekli büyüyen devasa mantık literatürü üzerine daha kapsamlı araştırmalar yapılmasını bekleyen sorulardır.

#### IV

İbn Sina *Mantiğa Giriş*'in üçüncü ve dördüncü bölümlerinde sırasıyla mantığın faydası ve konusu hakkındaki fikirlerini daha geniş bir şekilde izah eder. Üçüncü bölümdeki tartışma, İbn Sina'dan sonra Arapça yazan hemen her mantıkçıda gördüğümüz meşhur tasavvur-tasdik ayrımıyla başlar. Aynı terimler, Farabi'nin mantık yazılarında da mevcuttur.<sup>14</sup> Ancak bu terimlerin nihai menşei henüz tam olarak belirlenebilmiş değildir. 1936'da Paul Kraus<sup>15</sup> bunların, Stoacıların *φαντασία* ve *συγκατάδειξ* terimlerinin karşılığı olduğunu ileri sürmüş ve bu iddiaya dayanarak M. -D. Chenu,<sup>16</sup> *tasavvur* ve *tasdik* kelimelerini içeren bazı Arapça metinlerin Latinceye çevrilmesi yoluyla ortaçağ Latin düşüncesi üzerinde ortaya çıkan bir Stoa etkisini savunmuştur.

Literal anlamıyla tasavvur, formun (*sûret*, *είδοξ*) zihinde kavranması veya algılanması; tasdik ise bir şeyin doğru (*sâdik*) olarak kabul edilmesi veya buna inanılması eylemidir. Tasavvur ve tasdikten her ikisi de Arapça yazan mantıkçılar tarafından bilgi (*ilm*) eylemleri olarak tarif edilmiş, fakat doğruluk ve yanlışlığın sadece ikincisi ile ilgili olduğu söylenmiştir. Ayrıca bu iki kelime sırasıyla algılanmış form veya doğru olduğuna inanılan önerme için sıkça kullanılmıştır. 'Kavram' ve 'kavrama' kelimeleri de '*tasavvur*'ün çevirisi olarak çoğu zaman doğrudur ('düşünce' de bazı bağlamlarda uygundur). '*Tasdik*'in tercümesi için ise kişi, 'onaylama', 'inanma', 'yargı', 'önerme' gibi pek çok kelime arasında kararsız kalmak durumundadır. İbn Sina'nın *Mantiğa Giriş*'inin Latin çevirileri *tasavvur* için *intellectus*, *tasdik* için de *credulitas* kelimelerini kullanmışlardır.

Kaynağı Stoa ya da bir başkası olsun, bu iki terimden kastedilene benzer bir ayırım rahatlıkla Aristoteles'te bulunabilir. İbn Sina, en azından bu iki

<sup>14</sup> Bkz. İbrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, 2nd ed. (Paris: Vrin, 1969), ss. 53-56. (1st ed., 1934); Harry A. Wolfson, "The Terms of *tasavvur* and *tasdik* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", *The Moslem World*, XXXIII (1943): 114-128; Wolfson Farabi'nin, F. Dieterici, *Alfârâbi's philosophische Abhandlungen* (Leiden, 1890-1892), Arapça, s. 56; Almanca, s. 92-93'deki *Uyûnü'l-Mesâil*'ine atıfta bulunur; F. Rosenthal tarafından *Der Islam*, XLVI (1970): 89-91'de değerlendirilmiş olan F. Jadaane, *L'Influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Beyrut: Dâr el-Maşrîk, 1968), ss. 106-113.

<sup>15</sup> *Recherches Philosophiques*, V (1935/1936): 498-500.

<sup>16</sup> "Un Vestige du stoïcisme," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVII (1938): 63-68.

ayırımı birleştirmiş görünmektedir. Aristoteles'in *Önerme*'sinde, 16<sup>a</sup>9 ve devamında şu ifadeleri görmekteyiz:

Nefisteki bazı düşüncelerin ne doğru ne de yanlış olmasına karşın, diğer bazıları zorunlu olarak biri veya diğeri ki, aynı durum telaffuz edilen sesler için de geçerlidir. Çünkü yanlışlık ve doğruluk ancak birleştirme veya ayırma ile ilgilidir. Demek ki kendi başlarına isim ve fiiller, sözgelimi, başka bir şey eklenmedikçe 'insan' veya 'beyaz', birleştirme ve ayırmadan bağımsız düşüncelere benzer, çünkü bu haliyle doğru ya da yanlış olmaz.<sup>17</sup>

Bu bölümün (İshak b. Huneyn tarafından yapılan) dokuzuncu yüzyıla ait Arapça çevirisi *tasavvur* ve *tasdik* kelimelerini kullanmaz.<sup>18</sup> Fakat İbn Sina'nın *Yorum Üzerine* adlı eserinin buna paralel olan bölümünde, çoğul *tasavvurât* ile *âsâr* kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaktadır ki, bu sonuncusu İshak'ın tercümesinde, Aristoteles'in *παθήματα (έν τῇ ψυχῇ)*<sup>19</sup> kavramının çevirisi olarak kullanılmıştır. Ayrıca aynı bölümün, Aristoteles'in yukarıda alıntılanan metnine karşılık gelen yerinde *ma'kûl (= νόμα)* ve *i'tikât* (tasdik) kelimeleri, *tasavvur* ve *tasdik*in yerine kullanılmaktadır: Bir tek düşünce (*ma'kûl*), İbn Sina'ya göre, ne doğru ne de yanlıştır; ancak bir düşüncüyü bir diğeriyle tasdik veya inkar ederek bağlayan bir inanç (*i'tikât*) doğru veya yanlıştır (*el-İbâre*, 6:1-4). Demek ki, Aristoteles'in metninde, İbn Sina'nın kullandığı (ve genellikle Yunanca *πίστις*'i çevirmek için kullanılan)

<sup>17</sup> Clarendon Aristotle Series içinde Ackrill'in çevirisi. Ayrıca krş. Aristotle, *De anima*, III. 9, 432<sup>a</sup>10: "Fakat imgelem [*φαντασία*], tasdik [*φάσις*] ve inkârdan farklıdır, çünkü doğruluk ve yanlışlık kavramların [*νοήματα*] birleştirilmesini gerektirir." (Clarendon Aristotle Series içinde Hamlyn'in çevirisi.) Bu eserin İshak b. Huneyn tarafından çevrilen Arapça versiyonunda, parantez içindeki Yunanca kelimeler için sırasıyla *tevehhüm*, *ispat* ve *meânî* kullanılmıştır; bkz. Abdurrahman Bedevî, *Aristûtâlis, F'ın-Nefs*, vd. (Kahire: Mektebe en-Nahda, 1954), s. 79. İbn Rüşd ve Latin ortaçağında bu ayrımlara ilişkin terminoloji için bkz. Chenut, *a.g.bs.*

<sup>18</sup> *Mantık Aristû*, I (Kahire: Matbaa Dâr el-Kütüb, 1948), s. 59'da Abdurrahman Bedevî tarafından yapılan tahkike bkz.

<sup>19</sup> İbn Sina'nın *Yorum Üzerine* adlı eserinin birinci bölümünün başlığı, "şeyler (*el-umûr*), kavramlar (*et-tasavvurât*) ve telaffuz edilen ve yazılan kelimeler arasındaki ilişki üzerine" şeklindedir. Burada '*tasavvurât*' kelimesi açıkça Aristoteles'in "ruhtaki etkilenimler" ifadesini karşılamaktadır. Bkz. *eş-Şifâ, el-Mantık*, 3. *el-İbâre* [ed. M. El-Hudeyrî (Kahire: Dâr el-Kâtib el-Arabî, 1970), s. 1:6]. Ardından bu bölüm, "insan, dış dünyadaki nesnelere formlarının (*suver*) resm olduğu bir duyu yetisiyle donatılmıştır ki, bu suretler buradan kalıcı olarak saklanacakları ruha aktarılır" cümlesiyle başlar (*a.g.e.*, s. 1: 8-9). Hemen ardından İbn Sina'nın dili, *Önerme*'nin İshak versiyonunun diline dönüşür: "Telaffuz edilen sesler, ruhtaki etkiler (*âsâr*) olarak isimlendirilen şeylere, bunlar da anlamlara (*meânî*), yani ruhun amaçları (*makasid*) olarak adlandırılan şeylere (*el-umûr*) delalet eder. Aynı şekilde etkiler, telaffuz edilen sözlere nispetle anlamlardır. Yazılan kelimeler telaffuz edilenlere işaret eder, çünkü bunlar diğerlerinin yapısına denk gelir" (*a.g.e.*, s. 2: 15-3:3). Burada İbn Sina'nın, İshak'ın çevirisinde *πράγματα*'ya yani, gerçek nesnelere karşılık gelen '*meânî*'ye ilişkin yorumu ilgi çekici görünmektedir. Krş. ed. Bedevî, *Mantık Aristû*, I, *a.g.bs.*, s. 59:8.

itikat kelimesini karşılayan bir kelime mevcut değildir. Aristoteles tarafından sadece düşünceleri birleştirme ve ayırmaların doğru veya yanlış olabileceği söylenmektedir. Ancak İbn Sina, Aristoteles'in, tekil bir kavramı tasavvur etme eylemi ile düşünceler arasında var olduğu düşünülen ilişkilere yönelik inanç eylemi arasındaki farka ilişkin değerlendirmelerini gayet iyi anlamıştır. İbn Sina'nın bu ayrımı ne şekilde anladığı, *Mantiğa Giriş*'in üçüncü bölümünde açık hâlde gelmektedir:

...bir şey iki yolla bilinebilir: bunlardan biri sadece tasavvur edilen (*yu-tasavver: intelligatur*) şey içindir; öyle ki bu şeyin ismi telaffuz edildiğinde, mesela biri "insan" veya "bunu yap" dediğinde, onun anlamı (*ma'nâ: intentio*) doğruluk ve yanlışlık söz konusu olmaksızın zihinde hazır olur. Çünkü sana söyleneni anladığında, onu tasavvur edersin. İkincisi ise, bir inançla (*tasdik: credulitas*) [birleşmiş olan] tasavvur içindir. Biri sana örneğin, "Her beyazlık bir ilintidir" dese, sen sadece bu ifadenin anlamına ilişkin bir tasavvura sahip olmaz, fakat öyle olduğuna inanırsın (*saddakte*). Ancak böyle olup olmadığından şüphe ettiğinde, o zaman sana denileni sadece tasavvur etmişsin demektir. Çünkü tasavvur etmediğin veya anlamadığın şeyden şüphe de edemezsin. Ancak bu [ikinci] anlamdaki tasavvur aracılığıyla elde ettiğin şey, bu terkinin formunun ve "beyazlık" ve "ilinti" gibi, kendisinden meydana geldiği unsurların zihinde üretildiğidir. Onaylama (*tasdik*) ise, zihinde, bu formun kendinde şeylerle, bunlara uygun olduğuna dair bir bağ (*nisbet: comparatio*) ile bağlandığı zaman gerçekleşir; inkâr (*tekzîb: mentiri*) ise bunun tersidir (*el-Medhal*, 17: 7-17. Latince çevirisi, *a.g. baskı*, fol. 2<sup>VA</sup>, 27-46. satırlar).

Bu metinden açıkça anlaşılıyor ki *tasdik*, yüklemli bir önermede konu ile yüklem arasındaki ilişki değildir. Nitekim böyle bir ilişki burada, kendisine uygulanmış bir doğruluk veya yanlışlık yargısı olmaksızın (şüphe durumunda olduğu gibi) zihinde barındırılabilen "terkip formu" olarak adlandırılır. Bu demektir ki, bu terkip (tek başına bir kavramın tasavvurunun aksine, doğru veya yanlış olarak tanımlanmaya *müsaî* olsa da), salt tasavvurun konusu olabilir. *Tasdik* ise, bu ilişki veya formun kendinde şeylere uygulanmasıdır.

*Yorum Üzerine*'de yüklemli bir önermenin nelerden oluştuğunu anlatırken İbn Sina, inanma veya tasdik rolüne tekrar vurgu yapar. Ona göre, "Yüklemli bir önerme (*kaziyye hamliyye*) üç şeyden oluşur: bir konu-kavram, bir yüklem-kavram ve ikisi arasındaki bir bağ (*nisbet*). Ancak kavramlar (*meânî*), zihinde bir araya getirilmekle konu ve yüklem olmazlar; buna ilaveten zihin, olumlu veya olumsuz bir şekilde bu iki kavram arasındaki ilişkiye inanmalıdır (*ya'tekid*)."*(el-İbâre*, 37:15–38:3) İbn Sina, terimlerin öylesine sıralanmasının (*tetâli*) bir önerme oluşturmayacağına ısrar ederek devam

eder. Demek ki, tam bir yüklemli önerme ifadesinin oluşması için cümle, konu ve yüklemi gösteren terimlere ek olarak, bunlar arasındaki ilişki veya bağlantıyı gösteren bir işaret içermelidir. Böyle bir işaret elbette ki bağdır (*râbîta:connector*). İbn Sina'ya göre bağ, (Yunanca, Farsça ve bazen de Arapçada olduğu gibi) fiil veya isim (Arapça zamir *hüve*) yahut (yüklem olan terimi ya da konu ve yüklem her ikisini de değiştiren) bir ses değişimi şeklinde gelebilir. Her halükarda yüklemli bir önermenin üç unsurunun birebir karşılanabilmesi için üç dil elemanına ihtiyaç vardır (38:4–39:3). Fakat yüklemli önermelerde tasdik, uygulandığı ilişkiden farklı bir şey ise, bu tür önermelerin üç yerine dört unsura ayrışması gerekmez mi? Bunların tam bir sözlü ifadesinin üç yerine dört eleman içermesi icap etmez mi? Görebildiğim kadarıyla bu problem, İbn Sina tarafından hiçbir yerde söz konusu edilmemiş, ancak sonraki Arap{ça yazan} mantıkçılar tarafından gündeme getirilmiştir. Yine de onları bunu yapmaya sevk eden şey şüphesiz İbn Sina'nın işaretleridir. Bu mantıkçılardan bazıları, hem olumlanmasında hem de değillenmesinde aynı şekilde bulunması sebebiyle bir "yargı ilişkisinin" (*nisbe hükmiyye*), her ikisinden de açıkça ayırt edilmesi gerektiğini; dolayısıyla bir yüklemli önermenin yapısında dört unsurun bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Diğerleri ise, hem yargı ilişkisine hem de bunun olumlanması veya değillenmesine delalet etmediği takdirde bağın, bağ olarak işlevini yerine getiremeyeceğini savunmuşlardır. Bu durumda bağ, hem gerçekleşen onayın (*tasdik*) hem de bu onayın uygulandığı kavramın (*tasavvur*) işareti olmuş, dolayısıyla ayrıca bir tasdik işaretine ihtiyaç kalmamış olacaktır. Burası, farklı yazarlarda bu tartışmanın izlerini sürmenin yeri değildir, fakat öyle görünüyor ki, sonuçta üstün gelen ikinci görüş olmuştur. Ayrıca İbn Sina'nın açıkça ifade etmediği kanaatini dile getiren de muhtemelen yine bu ikinci görüştür.<sup>20</sup>

Tasavvur ve tasdik arasındaki ayrım üzerinde biraz uzunca durdum, çünkü bu ayrım, bütün Arap{ça yazan} mantıkçılar tarafından benimsenen bir ilke haline gelmiştir. Daha önce de vurgulandığı üzere, bütün bilgi alanı bu ikisi arasında paylaşılmıştır: birincisi tanımla, ikincisi ise delille elde edilir. Mantık, bilgiyi elde etmenin en uygun vasıtası ile ilgilendiğinden, iki bölüme ayrılmıştır: tanım teorisi (*mebhas et-tasavvurât*) ve kanıtlama teorisi (*meb-*

<sup>20</sup> Söz konusu tartışmanın bir derece ayrıntılı bir resmi, Necmeddin el-Kâtibî tarafından on üçüncü yüzyılda kaleme alınmış oldukça geniş kullanıma sahip bir mantık risalesi olan *er-Risâle es-Şemsiyye* etrafında oluşan yorumlardan edinilebilir (Rescher, *a.g.e.*, ss. 203/4) Risalenin, (sekiz adet şerhiyle beraber) iki cilt halinde Kahire'de yapılmış olan neşrine bakınız (I: el-Matbaa el-Emiriyye, 1323/1905; II: Matbaat Kürdistân el-İlmiyye, 1327), II, ss. 15 vd.

*has et-tasdîkât*). İbn Sina'nın *Kitâbu's-Şifâ's*ının kısa bir dökümü olan *Kitâbu'n-Necât*'tan alınan aşağıdaki pasaj, bu yaygın öğretiyi yeterli bir şekilde açıklamaktadır:<sup>21</sup>

Her bilgi ya tasavvur ya da tasdiktir. Tasavvur ilk bilgidir (*el-ilm el-evvel*) ve o, tanım veya benzeri bir şeyle elde edilir... Tasdik ise ancak kıyas ya da benzeri bir şeyle kazanılır... Demek ki, tanım ve kıyas, çıkarımsal düşünce (*er-raviyye*) yoluyla bilinmeyenin bilgisinin elde edildiği iki araçtır... Böylece bütün kıyas ve tanımlar, akledilebilir kavramların (*meânî ma'kûle*) belli bir terkip içine sokulmasıyla yapılır. Öyle ki her birinin, kendisinden meydana geldiği ve kendisi sayesinde tamam olduğu bir maddesi vardır.<sup>iv</sup> Nasıl ki bir ev ya da bir koltuk rastgele bir maddeden ve rastgele bir formda tam olarak yapılamazsa, bilakis her şeyin kendisine uygun bir madde ve formu varsa, aynı şekilde çıkarımsal düşünce yoluyla bilinebilen her bilgi objesinin (*ma'lûm*), kendisi aracılığıyla gerçekleştiği (*tahakkuk*) uygun bir madde ve sureti vardır. Yine nasıl ki bir ev, eksik madde veya suret yahut her ikisinden ancak eksik olarak inşa edilebilirse, öyle de çıkarımsal düşünce, eğer suret düzgün (*sâliha*) ise maddesi sebebiyle veya eğer maddesi uygun (*sâliha*) ise suretinden dolayı yahut her ikisi sebebiyle bozulabilir (*fesâd*) (3/4).

## V

Farabi, *İlimlerin Sayımı*'nda, mantık kurallarının ilgilendiği nesnelere, "lafızlar tarafından delalet edilmeleri bakımından makuller (*ma'kûlât*) ve makullere delalet etmeleri bakımından lafızlar" olduğunu ifade etmektedir. Zihnimizde onu tespit etmeye uygun olan düşünceleri kurarak kendi kendimize bir kanaat hâsil ederiz. Bu süreç eskiler tarafından "iç konuşma" (*en-nutk ed-dâhil*) olarak adlandırılmıştır. Bir kanaatin doğruluğunu bir başkasına iletme için, bu amaca uygun söz kalıplarını (*ekâvil*) kullanırız. Bu ise "dış konuşma" (*en-nutk el-hâric bi's-savt*) olarak adlandırılmıştır. İşte bu her iki konuşma türünün ("*kıyâs*", *akilyürütme olarak adlandırılan*) düzgün şekilde

<sup>21</sup> Kahire, el-Kürdî, 1938.

<sup>iv</sup> Bu cümle makalenin yazarı tarafından "... each would have a matter from which it is composed and by means of which the composition is effected" şeklinde İngilizceye aktarılmışsa da metnin Arapça orijinalinin "*Liküllî vâhidin minhümâ mâddetun minhâ üllife ve sûretun bihâ yetimmu et-te'lîf*" olduğu düşünüldürse 'suret/form' kelimesinin bir sebeple çeviriye yansıtılmadığı ve cümlenin doğru çevirisinin "Öyle ki her birinin, kendisinden meydana geldiği bir maddesi ve kendisi sayesinde kurgunun tamam olduğu bir sureti vardır" biçiminde olması gerektiği anlaşılacaktır. Metnin tam hali için bkz. *Kitâbu'n-Necât*, ed. Macid Fahri (Beyrut: Dâr el-Âfâk el-Cedide, 1982), s. 43. (ç.n.)

yürütülmesi hususunda bize rehberlik edecek kuralları (*kavânin*) temin etmek mantığın görevidir.<sup>22</sup>

*Mantiğa Giriş'in* üçüncü bölümünde (ve Latince baskısının dördüncü bölümünde) “mantığın konusu, kavramlara (*el-meânî*) delalet etmeleri bakımından lafızlardır, diyenlerin sözlerinde hiçbir kıymet yoktur”<sup>23</sup> diye yazarken İbn Sina'nın aklında muhtemelen buna benzer ifadeler vardı. Şunu da belirtmek gerekir ki, önceki iki bölümün, yani dil problemi ve bunun mantıkla olan ilgisi bölümlerinin hiçbir yerinde bu tartışmaya değinilmemektedir.<sup>24</sup> Bu bölümlerde mantığın konu ve faydasına ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu için İbn Sina, burada sözü fazla uzatmadan bu problemi saptayabileceğini düşünmüş olmalıdır. Maalesef İbn Sina'nın buradaki değerlendirmeleri oldukça kısadır. Ona göre, “salt düşünce” vasıtasıyla mantığı öğrenmek mümkün olsaydı, mantıkçı lafızlardan müstağni kalabilirdi. Fakat lafızları kullanmaya mecburuz, çünkü:

...özellikle akilyürütme yetisi (*er-raviyye:ratio*) için kavramları (*el-meânî: intellecta*) bunlara karşılık gelen lafızları tahayyül etmeden düzenlemek mümkün değildir (*müteazzir: non potest*) ve hatta aslında akilyürütme, tahayyül edilmiş lafızlar aracılığıyla gerçekleşen bir kendi kendine konuşmadır. Buradan anlaşılıyor ki, lafızların birtakım halleri (*ahvâl*) vardır ve bu haller nedeniyle, ruhta bu lafızlara karşılık gelen fikirlerin halleri değişiklik gösterir. Öyle ki, anlamlar, lafızlar olmaksızın var olamayacak olan bazı hükümlere (*ahkâm*) sahip olur. [*sequitur ut verba habeant diversas dispositiones per quas differant dispositiones intentionum que concomitantur esse in anima, ita quod fiant eis indicia que non haberentur nisi per verba*] Bu nedenle, mantık sanatı kısmen lafızların hallerinin incelenmesiyle ilgilenmek zorundadır... Fakat mantığın konusu, kavramlara (*el-meânî*) delalet etmeleri bakımından lafızlardır, diyenlerin sözlerinde hiçbir kıymet yoktur... Bilakis mesele tarif ettiğimiz şekilde anlaşılmalıdır. (*el-Medhal*, 22: 13-23: 4. Latince fol. 3rA: 60-B: 19)

<sup>22</sup> *el-Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm*, ed. Osman Emin (Kahire: Mektebe el-Hancî, 1931), ss. 17/8. Gerard'ın Latince çevirisinde bu metne karşılık gelen kısım, yukarıda birinci dipnotta değinilen Palencia baskısının 133/4. sayfalarında yer alır.

<sup>23</sup> *el-Medhal*, 23:5/6: “non valet quod ille dixit, scilicet quod logyca instituta est ad considerandum dictionem secundum hoc quod significant intellecta” (*a.g.e.*, fol. 3rB: 19/21).

<sup>24</sup> Ancak üçüncü bölüm şu ifadeyle sona erer: Tıpkı nahvin, “dış konuşma” olarak adlandırılan zahiri ifade ile ilgili olması gibi, bu [mantık] sanatı da “iç konuşma” olarak adlandırılan “içsel düşünme” (*er-raviyye el-bâtine*) ile ilgilidir. (*el-Medhal*, s. 20: 14/15). Bu söz Farabî'nin *İhsâu'l-Ulûm*'daki bazı ifade ve söylemlerini, örneğin “mantık sanatının akla ve düşünceye (*el-akl ve'l-ma'kûlât*) olan nispeti, nahvin dile ve lafızlara olan nispeti gibidir” (*a.g.e.*, s. 12: 5/6) sözünü de kuvvetli bir şekilde çağrıştırmaktadır.

Yukarıda bahsedilen haller elbette kavramların, tanımları ve delilleri oluştururken kazandıkları ikincil niteliklerdir. Bunlar, dış konuşmanın ait olduğu maddî dünyanın nesnelere iki kere soyutlanmış olan ikinci sıradan makullerdir (*ma'kûlât*). Burada İbn Sina, ister telaffuz ister tahayyül edilsin, lafızlar olmaksızın düşünmenin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Tek başına alındığında bu, yeni söylenmiş bir söz değildir, fakat İbn Sina'nın bu ifadeden vardığı sonuç, görüşlerini yetersiz bulduğu yazarlar tarafından kaydedilmiş olan basit bir dil-düşünce paralelliği değildir. O, açıkça, kavramsal değişimlerin, ancak lafızlardaki değişimler tarafından *meydana getirildiğini* düşünmektedir. Bu demektir ki, mantığın esas konusu olan ikincil kavramlar, sadece dilde yansımaz, bilakis dil tarafından yaratılır. Bunun sebebi, mantıksal kavramların özel bir tarzda dile bağımlı bir süreç olan akılyürütme bağlamında ortaya çıkması mıdır? Bu sözleri nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, her hâlükarda, tam olarak anladığımdan emin değilim ama İbn Sina, lafızların mantık içindeki rolüne dair, kendisinden önceki/kendisine gelinceye kadarki yazarlarda benim görebildiğimden çok daha güçlü bir iddia ortaya atıyor görünmektedir.<sup>v</sup> O, sadece mantık bilimi içinde lafızların önemli olduğunu söylüyor değildir. Mantığın aslında zihinsel varlıklarla ilgilenen (psikolojik) bir araştırma olmadığını vurguladıktan sonra İbn Sina burada bize, mantığın dille doğrudan ilgili bir araştırma olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi, mantığın konusunu teşkil eden niteliklerin dilin özel bir işlevi araştırılmadan anlaşılabilir olmasıdır veya öyle görünmektedir.

## VI

İbn Sina, mantığın felsefeyle ilişkisi sorununa ve bununla ilintili mantığın konusu sorununa *Kitâbu'ş-Şifâ'nın Mantık* bölümünün başka yerlerinde de tekrar temas eder. Sözelimi, *Kategoriler* bölümünde, üzerine basa basa kategoriler doktrinini mantığın gerçek alanının dışına çıkararak, (Farabi ve İbn Tayyib de dâhil) Meşşailerden ayrıldığını tekrar belli eder. Bu durum, onun mantığı ikinci-sıra kavramlarla ilgili görmesiyle de uygunluk arz etmektedir. Ayrıca *Kıyas* bölümünde, bir alet olarak mantığın işlevinin ne şekilde anlaşılması gerektiğini açıklamak için bir bölüm ayırmıştır. Ancak onun bu

<sup>v</sup> Bu çevirinin aslı şöyledir : "In any case, however one interprets his words, and I am not sure I quite understand them, he seems to be making a stronger claim for the role of utterance in logic than I have encountered in any writer before and up to his time." (ç.n.)

bölümdeki ve başka yerlerdeki ilgi çekici fikirleri, burada yeterli bir şekilde ele alınamayacak kadar ayrıntılı ve karmaşıktır.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ, el-Mantık:2. el-Mekûlât*, ed. G. Anavatî, M.M. el-Hudayrî, A.F. el-Ehvânî ve S. Zayid (Kahire: Vizârat es-Sekâfe, 1959), özellikle ss. 3-5; *eş-Şifâ, el-Mantık:4. el-Kıyâs*, ed. S. Zayid (Kahire: Vizârat es-Sekâfe, 1964), ss. 10-18.