

---

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

---



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

---

YIL: 16 SAYI: 26 TEMMUZ-ARALIK 2011 ŞANLIURFA

---

**HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ***Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.*

ISSN: 1303–2054

**Sahibi**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI**Editör**

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

**Editör Yardımcıları**

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

**Bilim Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE İğdır Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Harran Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Muhit MERT Hitit Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali BAKKAL Harran Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Ali YILMAZ Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. H. Hüseyin TUNÇBİLEK Harran Ü. Kelâm	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Doç. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Doç. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E.	Doç. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Marmara Ü. İsl. Mez. T.	Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY Çukurova Ü. Arap D.ve Ed.
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi

**Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Dr. Kasım ŞULUL	Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER	Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN	Yrd. Doç. Dr. N. Kemal KARABİBER
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR	Yrd. Doç. Dr. Hikmet ATİK	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT

**Adres**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampusu / Şanlıurfa  
[hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com](mailto:hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com) Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

**HAKEMLER / REFEREES**

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	Iğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK	Harran Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Marmara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Dicle Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslam Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜREER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Recep ÇIĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Doç. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sobyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Selçuk Üniversitesi	İslam Felsefesi
Doç. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Doç. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Doç. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Doç. Dr. Şahin GÜRİSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı

**26. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler**

Prof. Dr. Abdulhakim YÜCE	Celal Bayar Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Bilal SAKLAN	N.Erbakan Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nasi ASLAN	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Metin BOZAN	Dicle Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Kadir PAKSOY	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Muhittin AKGÜL	Sakarya Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİLEK	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ümit AKTI	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAĞLU	Harran Ü. İlahiyat Fak.

**Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri**

- Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, ocak-haziran ve temmuz-aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayınlanır.
- Dergide yayınlanan tüm eserlerin bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarın kendisine ait olup Derginin Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
- Metinlerde bulunabilecek yazım ve imla hataları yazarın kendisine aittir.
- Derginin yazı dili esas olarak Türkçe olmakla birlikte, dergide Arapça, Fransızca, İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi yabancı dilde gönderilen yazılar da yayınlanabilir. Makalenin 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özet, makalenin İngilizce başlığı ile metnin başına eklenmelidir. Ayrıca hem İngilizce hem de Türkçe olarak bazı anahtar kelimelere yer verilmelidir.
- Gönderilen çalışmalar, alanında bir boşluğu dolduracak araştırmaya dayalı özgün çalışma veya daha önce yayınlanmış bir yazıyı değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşleri ortaya koyan araştırma veya inceleme olmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Dergide Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dışından kişilerin de bilimsel nitelikli yazıları yayınlanır.
- Yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, özet ve kaynakça dahil 3500 kelimedenden az, 10000 kelimedenden fazla olmamalıdır.
- Makale sonunda mutlaka yazıda kullanılan kaynaklar Kaynakça başlığı altında ifade edilmelidir.
- Makale yazarı veya çevirmenin unvanı, görev yaptığı kuruluş ve kendisine ulaşılacak e-posta adresi yıldızlı dipnotta ifade edilmeli ayrıca makale bir çeviriye çevirinin hangi kaynaktan yapıldığı açık bir şekilde yine dipnotta belirtilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazıların yazım ve noktalamasında TDK İmlâ Kılavuzunun en son baskısı esas alınır.
- Yayımlanması için gönderilen yazıların akademik yazım kurallarına uygun olarak yazılmış olması gerekir. Yazılar Word Programında ve 12 punto yazı büyüklüğünde yazılmalıdır.
- Dergiye gönderilen yazılar dört nüsha olmalı, bunlardan birinde yazarın ismine yer verilmeli ve üçünde isim bulunmamalıdır.
- Makaleler e-posta yolu ile Derginin editörüne gönderilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar, konusu ve özelliği göz önünde bulundurularak konunun uzmanı iki veya üç hakeme gönderilir. Hakemlerin ismi gizli tutulur. Yazıları editör ve Yayın Kurulu da gözden geçirebilir ve öneride bulunabilirler. Kitap tanıtımları buna tabi değildir. Yazılar, hakem raporuna göre yazar tarafından düzeltilir. Yazar değişiklik yapmamakta ısrar ederse, bu durum ilgili kısımlarda dipnot halinde belirtilir.
- Dergide yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son kararı Yayın Kurulu verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazının sonuna özgeçmiş, posta adresleri ile telefon numaraları eklenmelidir.

## İÇİNDEKİLER

Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Saç Bakımı .....	7
Yusuf Ziya KESKİN	
Risale-i Nur Külliyyatında İtikadî Mezheplerin Değerlendirilmesi .....	23
Mustafa EKİNCİ	
Kur'an'da Bir Ahlak Ölçüsü Olarak "Yürüme Tarzı" .....	31
Ergün ÇAPAN	
...صیغ الأمر والاستفادة منها في تعليم غير الناطقين بها بنموذج على وزن افعل	61
Mahmut POLAT	
İlk Mufassal Hidâye Şârihi: Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637-710/1239-1310) Hayatı ve Eserleri .....	101
Ömer Faruk HABERGETİREN	
Lübnan Merkezli Çağdaş İslamî Bir Cemaat: Abdullâh el-Habeşî ve Ahbâş Cemaati .....	117
N. Kemal KARABİBER	
Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi .....	143
Celil ABUZAR	
مبررات مؤيدي لغة القرآن العربية الفصحى .....	155
Harun ŞAHİN	
Hace Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı .....	159
Fathiddin Mansurov Faudzinaim Hj. Badaruddin	
الإمام مسلم ومنهجه في تعليل الأسانيد .....	175
إعداد الدكتور: حذيفة شريف الخطيب	



## Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Saç Bakımı

Yusuf Ziya KESKİN\*

İnsan bedeninin tabii aksesuarlarından biri olan saç, hem erkekler, hem de kadınlar için vazgeçilmez bir estetik unsur olarak binlerce yıldır önem taşımakta ve kişisel güzelliğin/cazibenin önemli bir parçası kabul edilmektedir. Saç dökülmesi ise, beden estetik görüntüsünü bozmakta ve buna bağlı olarak insan psikolojisini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Saç bakımı, kültürden kültüre göre değişiklik arz etmiş ve dolayısıyla tarihte saçın şekli, uzunluğu, kesilmesi ve boyanmasıyla ilgili farklı uygulamalar görülmüştür. Hz. Peygamber döneminde de saç bakımı konusunda belli bir kültür oluşmuş ve hadislerde saç konusunda çeşitli hükümler yer almıştır. Bu bağlamda hadislerde; saçın bazı ibadetlerle ilişkisi, saç bakımı, saçın uzunluğu, kesilmesi, şekli, boyanması vb. konular üzerinde durulmuştur. Konuyla ilgili bilgiler, hadis kaynaklarının ağırlıklı olarak Zînet, Libâs, Tereccül, Şa'r, Tahâret gibi bölümlerinde yer almıştır. Bu çalışmamızda, hadis kaynaklarından ve diğer bazı eserlerden yararlanarak Hz. Peygamber dönemindeki saç bakımı konusunu incelemeye çalışacağız.

Kişisel güzelliğin bir parçası kabul edilen saç,<sup>1</sup> İslam kültüründe önemli bir yere sahip olup pek çok dinî hükme konu olmuştur. Abdest, gusül, namaz, hac-umre ve kurban, saçın ilgili olduğu ibadetler arasında yer almaktadır.

Abdest alırken başı, yani saçları meshetmek farzdır.<sup>2</sup> Saç

---

\* Prof. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa/Türkiye. [yzkeskin@gmail.com](mailto:yzkeskin@gmail.com)

<sup>1</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1992, ehâdisu'l-enbiyâ 51 (IV, 146); Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/874), *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1992, hac 147 (I, 891).

<sup>2</sup> Mâide 5/6.

meshedilmeden alınacak abdest ve buna bağlı olarak kılınacak namaz geçersizdir. Guslün geçerli olabilmesi için de başın yıkanması ve suyun saç diplerine ulaştırılması gerekir.<sup>3</sup> Bundan dolayı Hz. Ali'nin, gusülde suyun saç diplerine rahat ulaşmasını ve başında kuru yer kalmamasını sağlamak için saçlarını iyice kısalttığı rivayet edilir.<sup>4</sup> Saç diplerinin kuru kalmaması için gusül sırasında erkeklerin saç örgülerini açmaları gerektiği,<sup>5</sup> kadınların ise saç örgülerini çözmeden gusledebilecekleri<sup>6</sup> ve gusül sırasında üç defa başlarına su dökmelerinin yeterli olduğu ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Saç örgülerini her defasında açıp yeniden örmek külfetli bir iş olduğu için bu konuda kadınlara ruhsat verilmiştir. Kadınların namaz dışında ve namaz içinde saçlarını örtmeleri gerektiği konusu da saçla ilgili hükümler arasında yer alır.<sup>8</sup>

Saçın alakalı olduğu önemli ibadetlerden biri de hac ve umredir. Buna göre hac ve umre ibadeti, belli görevler yerine getirildikten sonra saç kesimiyle tamamlanır<sup>9</sup> ve ihramdan çıkmış olur. Bu arada ihramlı iken bakımındaki zorluklar sebebiyle Hz. Peygamber ve sahâbîler, ihrama girmeden önce yıkanır, saçlarını tarar ve bakım yaparlar;<sup>10</sup> daha sonra saçlarını yapışkan bir madde veya bal ile toplayıp keçeleştirirlerdi.<sup>11</sup> İhramdan çıkınca da tekrar yıkanır ve saçlarına bakım yaparlardı.

Öte yandan hacca gitmeye niyet eden kimsenin Ramazan bayramından sonra hac görevini tamamlayıncaya kadar saçından bir şey kesmeyeceği,<sup>12</sup> kurban kesecek kimsenin Zilhicce ayı girince

<sup>3</sup> Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, İstanbul 1992, tahâret 67 (s. 44); Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, İstanbul 1992, tahâret 157 (I, 135).

<sup>4</sup> Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman (ö. 255/869), *es-Sünen*, İstanbul 1992, vudû' 69 (s. 157); Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1992, tahâret 97 (I, 173).

<sup>5</sup> Ebû Dâvûd, tahâret 99 (I, 175).

<sup>6</sup> İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned*, İstanbul 1992, VI, 43; Dârimî, tahâret 115 (s. 209).

<sup>7</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/886), *es-Sünen*, İstanbul 1992, tahâret 108 (I, 198); Ebû Dâvûd, tahâret 99 (I, 174); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992, tahâret 77 (I, 175-76).

<sup>8</sup> Nûr 24/31; Ebû Dâvûd, libâs 31 (IV, 357-58); Tirmizî, salât 160 (II, 215).

<sup>9</sup> Hacca saç kesimiyle ilgili ayetler için bakınız: Bakara 2/196; Feth 48/27.

<sup>10</sup> Nesâî, menâsikü'l-hac 41, 42 (V, 136-40).

<sup>11</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî (ö. 230/844), *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (Thk. İhsân Abbâs), Beyrût 1968, III, 158; Buhârî, hac 19, 34 (II, 145, 152); libâs 69 (VII, 59); Ebû Dâvûd, menâsik 11 (II, 360); İbn Mâce, menâsik 72 (II, 1012-13).

<sup>12</sup> Mâlik, hac 186 (s. 396).



kurbanını kesinceye kadar saçlarını kesmeyeceği,<sup>13</sup> itikâfta olan birinin saçını yağlayıp kestirebileceği,<sup>14</sup> yeni Müslüman olan kimsenin Müslüman olmadan önceki kıllarını kesmesi gerektiği<sup>15</sup> gibi hususlar, saçın dinî pek çok konuyla sıkı bir ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Yukarıda saydıklarımızın dışında saç, başka konularla da ilişkilendirilmiştir. Buna göre dağınık saç, zühd alameti sayılmış,<sup>16</sup> ölü için ağıt yakarken saçların yolunmayacağına dair kadınlardan biat alınmış<sup>17</sup> ve zina ithamına maruz kalan kadının doğurduğu çocuğun nesebini belirlerken çocuğun saçının kime benzediğine bakılmıştır.<sup>18</sup> Ayrıca saç, bazen sihir malzemesi olarak kullanılmış,<sup>19</sup> bazen de gizli bir belgenin saklandığı yer olmuştur.<sup>20</sup>

Buna göre saç, İslam kültüründe pek çok hükümlle alakası bulunan önemli bir konudur. Beden estetiği olarak saç bakımı da Hz. Peygamber'in üzerinde önemle durduğu hususlardan biridir.

### A. Saçın Temizliği

Allah Resûlü, "Saçı olan ona ikram etsin"<sup>21</sup> buyurarak saçın temiz ve bakımlı olmasını tavsiye etmiş ve saçına bakım yapmayan, saçı başı dağınık kimseleri de uyarmıştır.<sup>22</sup> Bir defasında saçı başı dağınık biri mescide girince, eliyle çıkmasını işaret etmiş, adam saçını başını düzeltip geldikten sonra, "Herhangi birinizin böyle gelmesi, şeytan gibi saçı başı dağınık bir halde gelmesinden daha iyi değil mi?"<sup>23</sup> buyurarak saçın bakımlı ve estetik görünümlü olmasını istemiştir. Kendisi de saçına her fırsatta bakım yapmış, hatta itikâfta bile eşi Hz. Âişe onun saçını yıkamış ve taramıştır.<sup>24</sup>

Haftada en az bir kez saçı yıkamayı,<sup>25</sup> özellikle de cuma günleri

<sup>13</sup> Müslim, edâhî 39-41 (II, 1565); Ebû Dâvûd, edâhî 2-3 (III, 228-29); Nesâî, dahâyâ 1 (VII, 211).

<sup>14</sup> Mâlik, i'tikâf 8 (s. 318).

<sup>15</sup> Ebû Dâvûd, tahâret 129 (I, 253).

<sup>16</sup> Müslim, cennet 48 (III, 2191); İbn Mâce, zühd 36 (II, 1438-39).

<sup>17</sup> Ebû Dâvûd, cenâiz 24-25 (III, 496).

<sup>18</sup> Nesâî, talak 37 (VI, 171-72).

<sup>19</sup> Buhârî, da'avât 57 (VII, 164).

<sup>20</sup> Buhârî, tefsir 60/1 (VI, 60); Tirmizî, tefsîru'l-Kur'ân 60 (V, 409-10).

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 3 (IV, 394-95).

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, libâs 14 (IV, 332-33); Nesâî, zînet 60 (VIII, 183-84).

<sup>23</sup> Mâlik, şa'r 7 (s. 949).

<sup>24</sup> Buhârî, i'tikâf 2 (II, 256); Müslim, hayz 7 (I, 244); İbn Mâce, sıyâm 64 (I, 565).

<sup>25</sup> Müslim, cum'a 9 (I, 582).

yıkayıp saçları yağlamayı ve güzel koku sürünmeyi tavsiye eden<sup>26</sup> Resûlullah, abdest sırasında saçlarını meshederken bile saçlarının şeklini bozmamaya özen göstermiştir.<sup>27</sup> Hz. Peygamber'in yakın arkadaşları da saç bakımı ve saç estetiğine önem vermişler ve zaman zaman bu konuda birbirlerini uyarılmışlardır.<sup>28</sup>

Saçın taranması ve bakımı konusunda Hz. Peygamber'den farklı rivayetler gelmiştir. Bazı rivayetlerde her gün taranmaya ve bakım yapmaya izin verilirken<sup>29</sup> bazılarında her gün taranma yasaklanmıştır.<sup>30</sup> İzin veren rivayetlerden hareketle bazı sahâbiler her gün saçına bakım yapmış, hatta günde iki defa saçına yağ sürenler olmuş;<sup>31</sup> yasak rivayetinden hareket eden bazıları ise saç bakımını ihmal etmişlerdir.<sup>32</sup> Hadislerden ve Resûlullah'ın uygulamalarından anlaşıldığına göre saça bakım yapmakta ve her gün taranmakta dînen herhangi bir sakınca yoktur. Nitekim uzun ve gür saçlı bir sahâbînin saçları konusunda soru sorması üzerine Peygamberimiz, saçlarına iyi bakmasını ve her gün taranmasını söylemiştir.<sup>33</sup> Kanaatimizce yasak rivayetleri, saç bakımı ve taranma konusundaki aşırılıkla ilgilidir. Nitekim bazı rivayetlerde aşırı taranma/süslenme yasaklanmıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla aşırıya kaçmadan saça bakım yapıp taramakta herhangi bir sakınca yoktur.

Hz. Peygamber döneminde kadınlar da yıkamak, taramak, yağ/jöle vb. şey sürmek, örgü yapmak ve boyamak suretiyle saçlarına bakım yaparlardı.<sup>35</sup> Özellikle gelinlerin saçları itina ile taranır ve şekillendirilirdi.<sup>36</sup> O dönemde çocukların saçları anneleri tarafından taranır, bakım yapılır ve örülürdü.<sup>37</sup>

İnsanlar saç bakımını kendileri yaptığı gibi, kuaförlere de yaptırırlardı. Özellikle kadınlar, belli bir ücret karşılığı saçlarına örgü

<sup>26</sup> Dârimî, salât 191 (s. 300).

<sup>27</sup> İbn Hanbel, VI, 359; Ebû Dâvûd, tahâret 51 (I, 91).

<sup>28</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 1 (IV, 392-93).

<sup>29</sup> Nesâî, zînet 60 (VIII, 184).

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 1 (IV, 392-93); tahâret 15 (I, 30); Tirmizî, libâs 22 (IV, 234); Nesâî, zînet 62 (VIII, 185).

<sup>31</sup> Mâlik, şa'r 6 (s. 949).

<sup>32</sup> Nesâî, zînet 7 (VIII, 132).

<sup>33</sup> Nesâî, zînet 60 (VIII, 184).

<sup>34</sup> İbn Hanbel, VI, 22.

<sup>35</sup> Mâlik, talak 101 (s. 596); Dârimî, tahâret 115 (s. 209); Müslim, imâre 181-82 (II, 1527); İbn Mâce, tahâret 133 (I, 215).

<sup>36</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (Trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, II, 1048 (pr. 1836).

<sup>37</sup> Buhârî, buyû' 34 (III, 15); meğâzî 18 (V, 32); Nesâî, zînet 10 (VIII, 134).

yaptırırlar,<sup>38</sup> bazıları da bayan kuaförleri evlerine çağırarak saç kesimi ve bakımı yaptırırlardı.<sup>39</sup> Nitekim Resûlullah'ın eşi Hz. Hatice'nin Ümm Züfer adında bir bayan kuaförü olduğu rivayet edilir.<sup>40</sup> O dönemde kuaförlük yapan kadınlar arasında Âmine bt. Affân ve Büsre bt. Safvân'ın isimleri de zikredilmektedir.<sup>41</sup>

Bu arada bazı kadın kuaförler, erkeklerin saçlarına da bakım yaparlardı. Mesela Kays oğullarından bir kadın, Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin saçını hacda yıkamış, taramış ve bakım yapmıştır.<sup>42</sup> Hz. Peygamber'in saçını da bir kadın kuaförün taradığı ve bakım yaptığı rivayet edilir.<sup>43</sup>

O dönemde saç temizliği ve bakımında değişik malzemeler kullanılmıştır. Bunlar yağ/jöle, sidr ağacından (Arabistan Kirazı) mamul sabun, halûk<sup>44</sup> ve misktir.<sup>45</sup> Saçını sidr ağacından mamul bir çeşit sabun ile yıkayan Allah Resûlü,<sup>46</sup> hangi şeyle saçına bakım yapması gerektiğini soran bir kadına da aynı şekilde bu sabunu tavsiye etmiştir.<sup>47</sup> Hz. Peygamber, mübarek olduğunu söylediği zeytinyağı ile saçları yağlamayı tavsiye etmiş;<sup>48</sup> kendisi de saçlarının güzel kokması için misk; saç beslemek ve parlak bir görüntü vermek

<sup>38</sup> Dârimî, tahâret 115 (s. 209).

<sup>39</sup> İbn Hanbel, VI, 297.

<sup>40</sup> İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. 630/1233), *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), III, 439; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-'Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), XVI, 144.

<sup>41</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), III, 431, 451 .

<sup>42</sup> Buhârî, hac 125 (II, 188); Müslim, hac 154-55 (I, 895); Nesâî, menâsiku'l-hac 50, 52 (V, 154, 157). Erkeklerin saçlarına bakım yapan kadın kuaförlerin, ya o erkeğin mahremi bir kadın veya cariyeler olması muhtemeldir. Sahîh-i Buhârî şarihi Aynî, yukarıdaki rivayeti açıklarken Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin saçına bakım yapan kadının onun mahremi olması ihtimalinden bahsetmiştir. Nitekim Ebû Mûsa el-Eş'arî, Müslim'in kaydettiği bir rivayette, kendi saçına bakım yapan kadının kendi kavminden olduğunu ifade etmiştir. Müslim, hac 155 (I, 895).

<sup>43</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), VII, 383. Hz. Peygamber'in saçına bakım yapan kadının cariye olması muhtemeldir.

<sup>44</sup> Safran ve başka bazı maddelerin karışımından meydana gelen bir çeşit parfümdür. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 178.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 484; IV, 155; Dârimî, et'ime 20 (s. 426); Buhârî, libâs 70, 74 (VII, 59, 60).

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 448.

<sup>47</sup> Nesâî, talak 66 (VI, 204-05).

<sup>48</sup> Dârimî, et'ime 20 (s. 426).

için de yağ kullanmıştır.<sup>49</sup> Hatta saçlarındaki az olan beyaz kılların, kullandığı koku ve yağdan dolayı fark edilmediği<sup>50</sup> ve sürdüğü koku ve yağın üç gün sonra bile parlaklığını devam ettirdiği rivayet edilir.<sup>51</sup>

### B. Saçın Uzunluğu

Uzun saç, eskiden beri erkeklerin uygulaya geldikleri bir modeldir. Nitekim Hz. Âdem'in uzun saçlı,<sup>52</sup> Hz. İsa'nın saçlarının kulak memelerini geçecek şekilde uzun olduğu<sup>53</sup> ve eski Türklerde erkeklerin saçlarını uzattıkları rivayet edilmektedir.<sup>54</sup> Hz. Peygamber döneminde de Hicaz bölgesindeki erkeklerin saçları genellikle uzundur.<sup>55</sup> Bununla birlikte bazı kimselerin saçlarını kısalttıkları, bazılarının da usturaya vurdukları rivayet edilir.<sup>56</sup> Bazı kadınların ise saçlarını kulak yumuşağı hizasına kadar kısalttıkları bildirilir.<sup>57</sup>

Hz. Peygamber'in saçlarının uzunluğu konusunda farklı rivayetler gelmiştir. Bu rivayetlerde; onun saçlarının omuzlarına değdiği, kulaklarının yarısına veya yumuşağına kadar olduğu, kulakları ile omuzu arasında veya boynuna kadar uzun olduğu, kulak memesinden aşağı, fakat omzuna değecek kadar olmadığı, kulak yumuşağı ile omuzları arasında olduğu, ön taraftan iki gözüne doğru sarktığı, omuzlarına ulaşan gür saçı olduğu ifade edilir.<sup>58</sup> Bütün bu farklı rivayetler, Resûlullah'ın saçının değişik zamanlarda farklı uzunlukta olmasından ve sahâbîlerin de onu gördükleri andaki durumu nakletmelerinden kaynaklanmıştır.

Allah Resûlü'nün saç uzunluğu farklılık arz etmekle birlikte bazı rivayetlerde onun kısa saçlı daha güzel bulduğu ifade edilmektedir. Nitekim huzuruna gelen çok uzun saçlı birini görünce, onu kastetmeksizin “uğursuzluk, uğursuzluk” demiş, adam gidip saçını

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 484; Buhârî, libâs 70, 74 (VII, 59, 60); Müslim, fadâil 102, 108 (II, 1821-22); hac 39, 45 (I, 847, 849); Nesâî, menâsiku'l-hac 41, 42 (V, 136-40).

<sup>50</sup> Müslim, fadâil 108 (II, 1822); Nesâî, zînet 29 (VIII, 150).

<sup>51</sup> Nesâî, menâsiku'l-hac 42 (V, 140).

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 31.

<sup>53</sup> Buhârî, ehâdisu'l-enbiyâ 48 (IV, 141); ta'bîr 11 (VIII, 72).

<sup>54</sup> <http://turkolojimerkezi.sitemynet.com/turkolojimerkezi/id3.htm> (21.03.2007).

<sup>55</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 239; Buhârî, buyû' 99 (III, 38).

<sup>56</sup> Ebû Dâvûd, tahâret 97 (I, 173); Nesâî, tahrîmu'd-dem 26 (VII, 118).

<sup>57</sup> Müslim, hayz 42 (I, 256).

<sup>58</sup> Buhârî, libâs 68 (VII, 57-58); menâkıb 23 (IV, 165); Müslim, fadâil 91, 92, 94-96 (II, 1818-19); Ebû Dâvûd, tereccul 9 (IV, 405-06); Tirmizî, libâs 21 (IV, 233); Nesâî, zînet 6, 59 (VIII, 131, 183).

kestirince, kendisini kastetmediğini, ancak yeni şeklinin daha güzel olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Yine saçları kulak memelerinden aşağı inecek kadar uzun olan Hureym el-Esedî'nin saçlarının bu şekilde olmasa ne iyi adam olduğunu söylemiş, bunun üzerine Hureym, eline bir bıçak almış ve onunla saçlarını kulakları hizasına kadar kısaltmıştır.<sup>60</sup>

### C. Saçın Modeli

Hz. Peygamber döneminde erkekler saçlarını genellikle ortadan ikiye ayırırlardı. Resûlullah da bir ara ehl-i kitaba uyarak onlar gibi saçını alnına salmış, daha sonra o dönemdeki Arap örfüne tabi olarak saçlarını ikiye ayırmıştır.<sup>61</sup> Onun bu uygulamasından hareketle saçları ortadan ikiye ayırmak sünnet kabul edilmiştir.<sup>62</sup>

O dönemdeki erkeklerin saç modellerinden biri de saçın arkadan topuz şeklinde bağlanmasıdır. Ancak Allah Resûlü bu modeli tasvip etmemiş;<sup>63</sup> özellikle bu halde namaza durulmamasını ve bu şekilde namaz kılan kimsenin, elleri arkada bağlı namaz kılan kimse gibi olduğunu söylemiştir.<sup>64</sup>

Kanaatimizce saçın arkadan bağlanmasıyla ilgili yasak, saçın secdeye yere değmesine mani olmasından dolayıdır.<sup>65</sup> Çünkü Hz. Peygamber'e, secdeye varınca yere sarkan saçlarını toplamaması emredilmiş;<sup>66</sup> ayrıca bazı sahâbiler, başla beraber saçların da secde etmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>67</sup> Saç arkadan bağlanınca bu emrin ifa edilmesi mümkün olmadığı için böyle bir yasak getirilmiş ve bunun içindir ki Resûlullah, "*Bunlar* (yani saç topuzları) *şeytanın*

<sup>59</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 11 (IV, 408-09); Nesâî, zînet 6, 11 (VIII, 131, 135).

<sup>60</sup> Ebû Dâvûd, libâs 25 (IV, 349).

<sup>61</sup> Buhârî, libâs 70 (VII, 59); Müslim, fadâil 90 (II, 1817-18).

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, tahâret 29 (I, 46).

<sup>63</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîre* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), II, 594; İbn Hanbel, I, 304; Müslim, salât 232 (I, 355).

<sup>64</sup> Ebû Dâvûd, salât 87 (I, 425); Nesâî, tatbîk 57 (II, 215-16).

<sup>65</sup> Benzer yorumlar için bkz.: Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref (ö. 676/1277), *Şerhu Müslim* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), II, 241; Münâvî, Muhammed Abdurraûf (ö. 1031/1622), *Feyzu'l-kadîr* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), III, 6.

<sup>66</sup> Buhârî, ezân 133 (I, 197); Müslim, salât 228 (I, 354); İbn Mâce, ikâmetu's-salavât 19 (I, 286).

<sup>67</sup> İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ahmed (ö. 795/1393), *Fethu'l-Bârî fi şerhi'l-Buhârî* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), VI, 52.

*oturak yerleridir*”<sup>68</sup> buyurarak bu konuya dikkat çekmiştir. Bununla birlikte namaz dışında saçını topuz yapmakta dînen bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim bazı sahâbîler, günlük yaşantılarında saçlarını toplayıp arkadan bağlamışlardır.<sup>69</sup>

Hz. Peygamber döneminde bazı erkeklerin saçlarını ördükleri,<sup>70</sup> Resûlullah’ın da Mekke’yi fethettiği sırada saçında dört örgü olduğu rivayet edilir.<sup>71</sup> O dönemde kadınların saçları da genellikle örgülü idi.<sup>72</sup> Hatta ölen kadınların bile saçları yıkandıktan sonra örülürdü.<sup>73</sup>

Çocukların saçlarına da örgü yapıldığı ve genellikle çocuk saçlarının iki örgülü olduğu rivayet edilir.<sup>74</sup> Çocuğun saçını ilk olarak doğumun yedinci gününde akıka kurbanı kesildikten sonra tıraş edilir ve kesilen saçın ağırlığınca gümüş sadaka olarak dağıtılırdı.<sup>75</sup> Hz. Peygamber’in de oğlu İbrahim’in saçını yedinci günde kestirdiği, saçın ağırlığınca gümüş sadaka verdiği ve kesilen saç gömdürdüğü nakledilir.<sup>76</sup>

Allah Resûlü, çocukların saçlarının her tarafını kesip sadece ön kısımda bir miktar saç bırakılmasını yasaklamış;<sup>77</sup> saçın ya tamamının tıraş edilmesini, ya da hiç kesilmemesini emretmiştir.<sup>78</sup> Bu yasağın; ya o dönemin saç estetiği anlayışına ters olduğu ya da başka kültürlere benzeme kaygısıyla getirilmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim Enes b. Mâlik, çocukların başlarının ön tarafında kâkül bırakmanın Yahudilerin şîârı olduğunu söylemiştir.<sup>79</sup>

#### D. Saça Saç Ekleme

Hz. Peygamber döneminde bazı kadınların çeşitli sebeplerle saçlarına saç eklettikleri rivayet edilir. Bunu, Resûlullah’a sorulan bazı sorulardan anlamaktayız. Nitekim bir kadın, yeni evlenen kızının hastalık sebebiyle saçının döküldüğünü, onun saçına saç

<sup>68</sup> Ebû Dâvûd, salât 87 (I, 424-25); Tirmizî, salât 165 (II, 223).

<sup>69</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 648.

<sup>70</sup> Mâlik, hac 162 (s. 386); Dârimî, tahâret 1 (s. 131); Tirmizî, fiten 63 (IV, 517).

<sup>71</sup> Tirmizî, libâs 39 (IV, 246).

<sup>72</sup> Dârimî, tahâret 115 (s. 209).

<sup>73</sup> Buhârî, cenâiz 16 (II, 75); İbn Mâce, cenâiz 8 (I, 469).

<sup>74</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 15 (IV, 411-12); Nesâî, zînet 10 (VIII, 134).

<sup>75</sup> Mâlik, akıka 2, 3 (s. 501); Dârimî, edâhî 9 (s. 406); Tirmizî, edâhî 19 (IV, 99).

<sup>76</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 135.

<sup>77</sup> İbn Hanbel, II, 118; Buhârî, libâs 72 (VII, 60); Ebû Dâvûd, tereccul 14 (IV, 410).

<sup>78</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 14 (IV, 411); Nesâî, zînet 3 (VIII, 130).

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 15 (IV, 412).

ekletip eklemeyeceğini sormuş; fakat Allah Resûlü saçına saç ekleten ile bu ekleme işini yapan kuaförlere Allah'ın lanet ettiğini söyleyerek buna izin vermemiştir.<sup>80</sup>

Bu hadisten hareket eden İslam âlimlerinin çoğu, saçta insan saçını eklemeyi haram kabul etmişlerdir. Ancak bazı âlimler, insan saç dışında, yün, ip, ipek vb. şeylerden yapılma yapay saçları eklemeye/şerh takmada bir mahzur görmemişlerdir.<sup>81</sup> Nitekim Saîd b. Cübeyr ve Ahmed b. Hanbel, insan saç dışında iplik ve yünden mamul suni saç eklemeye bir sakınca olmadığını söylemişlerdir.<sup>82</sup> Bu yasağın; insanın yaratılışını değiştirmeye<sup>83</sup> yönelik bir müdahale olarak değerlendirilmesi<sup>84</sup> veya Yahudi kadınlara benzeme endişesiyle getirilmiş olması muhtemeldir. Nitekim Hz. Muâviye, saçta saç ekletme işini ancak Yahudilerin yapacağını, onların kadınlarının bu şekilde saç edindikleri için helak olduklarını söylemiştir.<sup>85</sup>

### E. Saçın Kesilmesi

Allah Resûlü, kadınların saçlarını herhangi bir özür olmaksızın tamamen kesmelerini nehyetmiştir.<sup>86</sup> Bu yasağın estetik kaygıyla veya erkeklere benzeme endişesiyle getirilmiş olduğu söylenebilir. Çünkü kadınların erkeklere, erkeklerin de kadınlara benzemeye çalışması yasaklanmıştır.<sup>87</sup>

Hz. Peygamber döneminde insanlar saçlarını berberlere kestiriyorlardı.<sup>88</sup> Resûlullah da veda haccında saçını berbere tıraş ettirmiş; önce sağ tarafını, sonra sol tarafını kestirmiştir.<sup>89</sup> Onun saçını

<sup>80</sup> Buhârî, libâs 83 (VII, 62); Müslim, libâs ve zînet 115 (II, 1676); İbn Mâce, nikâh 52 (I, 639); Ebû Dâvûd, tereccul 5 (IV, 396-99).

<sup>81</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 236; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVII, 35; 'Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed (ö. 855/1451), *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, b.y.y., b.t.y., XXII, 64 (Dâru'l-fikr); Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, İstanbul 1982, V, 476-77; Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi* (Trc. Ahmed Efe ve diğerleri), İstanbul 1994, I, 228; Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, b.y.y., b.t.y., VII, 15 (Zaman Gazetesi Promosyonu).

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 5 (IV, 399).

<sup>83</sup> Nisâ, 4/119.

<sup>84</sup> Nesâî, zînet 23 (VIII, 145-46).

<sup>85</sup> Mâlik, şa'r 2 (s. 947); Buhârî, libâs 83 (VII, 62); ehâdisu'l-enbiyâ 54 (IV, 149).

<sup>86</sup> Tirmizî, hac 75 (III, 257); Nesâî, zînet 4 (VIII, 130); İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVII, 35.

<sup>87</sup> Tirmizî, edeb 34 (V, 105-06).

<sup>88</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 154; Buhârî, merdâ 16 (VII, 8); Müslim, hac 323 (I, 947).

<sup>89</sup> Müslim, hac 324 (I, 947); fadâil 75 (II, 1812); Ebû Dâvûd, menâsik 78 (II, 500-01).

tıraş edenler arasında Hırâş b. Ümeyye el-Huzâ'î ve Hz. Muâviye'nin<sup>90</sup> isimleri zikredilmektedir. Bazen de insanlar birbirlerinin saçlarını keserlerdi. Nitekim hac ve umre ibadetinin bir parçası olan saç kesme işleminde sahâbîler birbirlerinin saçlarını kesmişlerdir.<sup>91</sup>

Genellikle erkekleri erkek berberler, kadınları da kadın berberler tıraş ederdi. Bununla birlikte bazı erkeklerin saçlarını cariyelerin tıraş ettikleri rivayet edilir.<sup>92</sup> Kadın berberler sadece saç kesimi değil, kadınların saçlarına örgü de yaparlardı. Hatta bazı kadınların, saç örme ücreti olarak berbere bir ükiyye verdiği rivayet edilir.<sup>93</sup>

Hz. Peygamber döneminde saç kesme aleti olarak makas,<sup>94</sup> bıçak<sup>95</sup> ve mişkas<sup>96</sup> denen enli ok demiri kullanılmıştır.

#### F. Saçın Boyanması

Allah Resûlü, ihtiyarlık ve kemal işareti kabul edilen<sup>97</sup> beyaz kılları yolmayı yasaklamış<sup>98</sup> ve beyaz kılların Müslüman'ın nûru olduğunu söylemiştir.<sup>99</sup> Bununla birlikte ağaran saçları boyamayı tavsiye etmiş ve Yahudiler, Hıristiyanlar ve acemlerin<sup>100</sup> saçlarını boyamadıklarını, onlara muhalefet olsun diye saçın boyanmasını emretmiştir.<sup>101</sup> Bu tavsiye, henüz yeni oluşan Müslüman topluluğa kimlik kazandırma maksadıyla yapılmış olmalıdır.

Konu ile ilgili rivayetlerden, Hz. Peygamber döneminde saç boyamanın yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte aralarında Hz. Ali, Übey b. Ka'b ve Enes b. Mâlik'in bulunduğu bazı

<sup>90</sup> Müslim, hac 209 (I, 913); Nesâî, menâsiku'l-hac 183 (V, 244).

<sup>91</sup> Buhârî, şurût 15 (III, 182).

<sup>92</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 154.

<sup>93</sup> Dârimî, tahâret 115 (s. 209). Bir ükiyye 40 dirhemdir, o da yaklaşık 128 gramlık bir ağırlığa tekabül etmektedir. Saç örme için bu kadar yüksek bir ücretin verilmiş olması uzak bir ihtimaldir. Ancak bir ükiyyenin o dönemde daha az bir ağırlığı ifade etmiş olması muhtemeldir.

<sup>94</sup> Mâlik, hac 161, 188 (s. 386, 397).

<sup>95</sup> Ebû Dâvûd, libâs 25 (IV, 349).

<sup>96</sup> Buhârî, hac 127 (II, 189); Ebû Dâvûd, menâsik 24 (II, 396).

<sup>97</sup> Mâlik, sıfatu'n-Nebî 4 (s. 922).

<sup>98</sup> Nesâî, zînet 20 (VIII, 143).

<sup>99</sup> Tirmizî, edeb 56 (V, 125); İbn Mâce, edeb 25 (II, 1226).

<sup>100</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 438.

<sup>101</sup> Buhârî, ehâdisu'l-enbiyâ 50 (IV, 145-46); libâs 67 (VII, 57); Müslim, libâs ve zînet 80 (II, 1663); Ebû Dâvûd, tereccul 18 (IV, 415); Nesâî, zînet 14 (VIII, 137).



sahâbîlerin saçlarını boyamadıkları rivayet edilir.<sup>102</sup> Öyle görünüyor ki, kişisel estetik anlayışlara göre boyama ihtiyacı hissedenler boyamış, gerek görmeyenler ise boyamamıştır.

O dönemde saçın boyanmasında kına, çivit yaprağı (vesme),<sup>103</sup> çivit otu (ketem)<sup>104</sup> ve safran kullanılmıştır.<sup>105</sup> Çivit yaprağını Mekke'ye ilk getirenin Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib olduğu rivayet edilir. Rivayete göre o, Yemen'e yapmış olduğu bir seyahatte bu bitkinin saç boyamada kullanıldığını görünce, kendi saçını bu bitkiyle boyamış, Mekke'ye dönerken beraberinde bu bitkiden çok miktarda getirmiş ve ondan sonra insanlar saç boyamada çivit yaprağını kullanmaya başlamışlardır.<sup>106</sup> Hz. Hüseyin'in de saçını çivit yaprağı ile boyadığı rivayet edilir.<sup>107</sup>

Allah Resûlü, beyazlaşan saçın rengini değiştirmede kullanılacak en uygun boyanın kına ve çivit otu (ketem) olduğunu söylemiştir.<sup>108</sup> Kendisi kına kokusunu sevmemekle birlikte<sup>109</sup> kına ile saçını boyayana güzel, kına ve çivit otu karışımı boya yapana daha güzel, sarıya boyayana ise en güzel demiştir.<sup>110</sup> Aralarında Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ın<sup>111</sup> bulunduğu bazı sahâbîler saçlarını kına ve çivit otu<sup>112</sup> ile,<sup>113</sup> bir rivayete göre Ebû Bekir kına ve çivit otu karışımı ile, Ömer ve diğer bazı sahâbîler ise sadece kına ile

<sup>102</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 491.

<sup>103</sup> Vesme, uzun yaprakları olan, rengi maviye çalan, söğüt ağacı yaprağından büyük, fasulye yaprağına benzeyen ve ondan daha büyükçe bir bitkidir. Hicaz ve Yemen taraflarından getirilir. Ketem ile karıştırılıp saç boyamada kullanılır.

<sup>104</sup> Ketem, yaprakları zeytin yaprağına yakın, boyu adam boyundan uzun olan ve ovalarda biten bir bitkidir. Çekirdeği ezildiği vakit kararır ve boya malzemesi olarak kullanılır.

<sup>105</sup> Buhârî, fadâilu ashâbi'n-Nebî 22 (IV, 216); Müslim, fadâil 100 (II, 1821); Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 204.

<sup>106</sup> İbn Habîb, Muhammed el-Bağdâdî (ö. 245/859), *el-Muhammak fî ahbâri Kureys* (Ta'lik: Hurşid Ahmed Fârik), Beyrût 1405/1985, s. 112-13.

<sup>107</sup> Buhârî, fadâilu ashâbi'n-Nebî 22 (IV, 216).

<sup>108</sup> İbn Mâce, libâs 32 (II, 1196); Ebû Dâvûd, tereccul 18 (IV, 416); Tirmizî, libâs 20 (IV, 232); Nesâî, zînet 16 (VIII, 139).

<sup>109</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 4 (IV, 395).

<sup>110</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 19 (IV, 418).

<sup>111</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 41.

<sup>112</sup> Çivit otu dövülerek un haline getirilir ve suyla karıştırılarak saç boyamada kullanılır. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 1250/1834), *Neylu'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (el-Mektebetu's-şâmîle el-isdâru's-sânî), I, 309.

<sup>113</sup> Buhârî, menâkibu'l-Ensâr 45 (IV, 262-63); Müslim, fadâil 100 (II, 1821).

boyamışlardır.<sup>114</sup> Kına ve çivit otu karışımından dolayı Ebû Bekir'in saç renginin siyaha çaldığı ifade edilir.<sup>115</sup> Diğer bazı sahâbîler ve tâbiîler ise saçlarını kırmızıya veya sarıya boyamışlardır.<sup>116</sup>

Hız. Peygamber'in saçlarını boyayıp boyamadığı konusu ihtilaflı olmakla birlikte, çoğu rivayetler onun saçının boyanacak kadar ağarmadığı, dolayısıyla boyamadığı yönündedir.<sup>117</sup> Ancak bazı rivayetlerde, onun vefatından sonra saklanan saç tellerinin kırmızı olduğu ifade edilmektedir.<sup>118</sup> Enes b. Mâlik, bu kırmızılığın boyamadan değil, Resûlullah'ın sürdüğü kokunun etkisinden dolayı olduğunu söylemiştir.<sup>119</sup> Bazı âlimler ise saçtaki kırmızı rengin, zamanın geçmesiyle birlikte saçta meydana gelen değişimden kaynaklandığını, dolayısıyla Resûlullah'ın saçını boyamadığını söylemişlerdir.<sup>120</sup> Zaten rivayetlerin çoğu da onun saçını boyamadığı yönündedir.

Peygamberimiz saçını boyamamakla birlikte<sup>121</sup> ağaran saçların boyanmasını emretmiş, fakat saçı siyaha boyamayı yasaklamıştır.<sup>122</sup> Nitekim Hz. Ebû Bekir'in babası Ebû Kuhâfe, Mekke fethi günü Resûlullah'a getirilince, onun saçını boyamalarını, fakat siyah boyadan kaçınmalarını söylemiştir.<sup>123</sup>

Bu ve başka rivayetlerden hareketle bazı İslam âlimleri saçı siyaha boyamanın tahrîmen mekruh, bazıları ise tenzîhen mekruh olduğunu söylemişlerdir.<sup>124</sup> Aslında saçı siyaha boyama yasağı daha çok yaşlılar içindir. Genç kimselerin ise saçlarını siyaha boyayabilecekleri ifade edilmiştir. Nitekim tâbiîlerden İbn Şihâb ez-Zühri, gençken saçını

<sup>114</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 226; Müslim, fadâil 103 (II, 1821); İbn Mâce, tahâret 133 (I, 215).

<sup>115</sup> Buhârî, menâkibu'l-Ensâr 45 (IV, 263).

<sup>116</sup> Mâlik, şa'r 8 (s. 949-50); Müslim, hac 9 (I, 837); Nesâî, menâsiku'l-hac 44 (V, 142-43); Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 204; İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Ali b. Halef el-Mağribî el-Kurtubî (ö. 449/1057), *Şerhu'l-Buhârî* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), XVII, 181; 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXII, 50.

<sup>117</sup> Buhârî, libâs 66 (VII, 56-57); Nesâî, zînet 17 (VIII, 140-41).

<sup>118</sup> Buhârî, libâs 66 (VII, 57).

<sup>119</sup> Buhârî, menâkub 23 (IV, 164).

<sup>120</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XVI, 489.

<sup>121</sup> Mâlik, şa'r 8 (s. 949-50).

<sup>122</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 441.

<sup>123</sup> Ebû Dâvûd, tereccul 18 (IV, 415); Nesâî, zînet 15 (VIII, 138).

<sup>124</sup> Mâlik, şa'r 8 (s. 949-50); Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 204; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 262; 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXII, 51; Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1983, IX, 192; Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, 540-41.

siyaha boyadığını, yaşlanınca boyamaktan vazgeçtiğini söylemiştir.<sup>125</sup>

Sahâbilerden ve tâbiilerden saçını siyaha boyayanların mevcudiyeti,<sup>126</sup> bunun haram olduğu fikrini zayıflatmaktadır. Nitekim saçı siyaha boyamanın mutlak olarak caiz olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Bu âlimler görüşlerini, Yahudi ve Hıristiyanlara muhalefet olsun diye saçın boyanmasını tavsiye eden hadise dayandırmışlardır.<sup>127</sup>

Bazı âlimlere göre saçı siyaha boyamak, yaşlı erkek veya kadının genç görünerek evlenmek istediği kimseyi kandırmak amacıyla olursa caiz değildir. Diğer bazı âlimler ise sırf siyah olan boyanın caiz olmadığını, siyaha çalacak şekilde boyamanın caiz olduğunu söylemişlerdir.<sup>128</sup> Konu üzerinde pek çok tartışma yaşanmıştır. Hatta saçı siyaha boyamanın cevazına dair kitap bile telif edilmiştir.<sup>129</sup>

Kanaatimizce saç boyama konusunda belirleyici olan örftür. Buna göre eğer bir yerdeki örf, siyah boyaya cevaz veriyorsa saçı siyaha boyamada bir mahzur yoktur; kerih görüyorsa kaçınılması gerekir. Ayrıca beyazlaşan saçın görünümü güzel ve temiz ise, boyamamak daha evla, çirkin bir görüntü arz ediyorsa boyamak evladır.<sup>130</sup>

Bununla birlikte cihada çıkacak kimselerin saçlarını siyaha boyamalarında sakınca görülmemiştir.<sup>131</sup> Bazı âlimler de kadınların saçlarını siyaha boyayabileceklerini ifade etmişlerdir.<sup>132</sup> Nitekim bir kadın Hz. Âişe'ye saçını siyaha boyayıp boyayamayacağını sorunca, eğer yanında olsaydı kendisinin de boyayacağını söyleyerek bunda bir beis olmadığını ifade etmiştir.<sup>133</sup>

Bu arada bazı rivayetlerde Resûlullah'ın, beyazlaşan saçı boyamayı emreden hadislerin aksine ağaran saçın rengini

<sup>125</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 491.

<sup>126</sup> İbn Hanbel, II, 309; Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 204; İbn Battâl, *Şerhu'l-Buhârî*, XVII, 181; Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak (ö. 1329/1911), *'Avnu'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), IX, 257; Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ' Muhammed Abdurrahman (ö. 1353/1934), *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (el-Mektebetu's-şâmile el-isdâru's-sânî), IV, 450.

<sup>127</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 491; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, XXII, 50.

<sup>128</sup> Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, IV, 450.

<sup>129</sup> Bu konuda İbn Ebî 'Âsım'ın *Kitâbu'l-hidâb* ve İbnu'l-Cevzî'nin *Cevâzu'l-hidâb bi's-sevâd* adlı kitapları vardır. Bkz.: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 491; Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, IV, 450.

<sup>130</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 204; 'Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, XXII, 50.

<sup>131</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 262; Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, 541.

<sup>132</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 262, 461.

<sup>133</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 487.

değiştirmeyi kerih gördüğü ifade edilir.<sup>134</sup> Ancak buradaki kerahetin saçı siyaha boyamayla<sup>135</sup> veya saçı kısmen ağaran kimselerle ilgili olduğu<sup>136</sup> ifade edilerek çelişkili gibi görünen rivayetlerin arası uzlaştırılmaya çalışılmıştır.

### Sonuç

Saç, İslam kültüründe pek çok ibadetle ilişkisi bulunan ve beden estetiği açısından Resûlullah'ın üzerinde önemle durduğu hususlardan biridir. Hz. Peygamber, kişisel güzelliğin bir parçası kabul edilen saçın temiz ve bakımlı olmasını tavsiye etmiş ve kendisi de yıkamak, taramak, yağlamak ve koku sürmek suretiyle saçının temiz ve güzel görünmesine önem vermiştir. O devirde erkek, kadın ve çocuk olsun herkes, dönemin anlayışına göre saçlarına belli şekiller vermişler ve çeşitli malzemelerle saçlarına bakım yapmışlardır. Bu durum günümüz için de geçerli olup örf ve kültüre uygun saç uzatma, saç şekil verme ve bakım yapmada dînen herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak her konuda aşırılıktan kaçınmayı tavsiye eden Allah Resûlü, saç bakımı konusunda da aşırılığı yasaklamıştır. Günümüzde saç bakımı için harcanan servetleri göz önüne aldığımızda, bu yasağın ne kadar anlamlı olduğu kavranacaktır.

Hz. Peygamber, fıtrata aykırı davranışlardan olan kadınların erkeklere benzeyecek şekilde saçlarını kısaltmalarını veya kadınların saçlarına insan saçı ekletmelerini; ayrıca diğer kültürlerle benzeme endişesiyle, çocukların saçlarını kesip sadece ön kısımda kâkül bırakılmasını yasaklamıştır. Günümüzde kültürler arası yakınlaşmadan dolayı her ne kadar dünyadaki insanların saç şekilleri birbirine benzese de, Müslümanların, kimlikte karşıtlık ilkesi uyarınca başka kültürleri çağrıştıracak saç modellerinden uzak durmaları, kendi kimlikleri ve kişiliklerini korumaları açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in, ağaran saçların boyanmasıyla ilgili tavsiyesinde de, Müslüman topluluğa kimlik kazandırma düşüncesi yatmaktadır.

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in saçla ilgili tavsiyelerinin özü,

<sup>134</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 440; İbn Hanbel, I, 397; Ebû Dâvûd, hâtem 3 (IV, 427); Nesâî, zînet 17 (VIII, 141).

<sup>135</sup> Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (ö. 388/998), *Me'âlimu's-sünen*, İstanbul 1992 (Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* ile birlikte), IV, 427.

<sup>136</sup> Nevevî, *Şerhu Müslim*, VII, 204.

aşırılığa kaçmadan saçın temiz, bakımlı ve estetik görünümlü olması, ayrıca örf ve kültüre uygun bir saç modelinin tercih edilmesidir.



## Risale-i Nur Külliyyatında İtikadî Mezheplerin Değerlendirilmesi

Mustafa EKİNCİ\*

**Özet:** Bediüzzaman Said Nursî, Riale-i Nur olarak isimlendirdiği külliyyatında İslam'ın itikat konularının neredeyse tamamına değindiği gibi İtikadî alanda tarih sahnesine çıkan Mezhepler hakkında da serd-i kelim etmiş ve bu mezhepleri çeşitli açılardan değerlendirmiştir.

Said Nursî, tarihî süreç içerisinde oluşmuş ve taraftar kazanmış bulunan bu mezheplerin arka planını da araştırmış, yaptığı tarihî tespitlerin ışığı altında bu mezheplerin oluşum süreci ile bu süreç sonunda kabul ettikleri itikadî fikirleri üzerinde durmuştur.

Said Nursî, Ehl-i Sünnet dışındaki itikadî mezhepleri fırak-ı dalle olarak nitelendirir. Ancak diğer bir kısım klasik İslam alimlerinin bu mezheplere yaklaştığı gibi yaklaşmaz. Fikirlerinin tamamını toptancı bir anlayışla reddetmez. Bu fikirlerin içinde bir hakikat danesi bulunabileceğini ifade eder.

*Anahtar Kelimeler:* Said Nursî, İslam, itikat, Ehl-i Sünnet, fırak-ı dalle.

**Abstract:** Bediüzzaman Said Nursi examined not only the theological major themes but also the history of Islamic theological sects in his famous volumes Risale-i Nur (the letters of light). He sheds light on the background of these sects focusing on their theological views. Although he classifies these sects into two groups, namely orthodox (*ahl al-sunna*), and heterodox, he does not reject the doctrines of the heterodox sects in their entirety. He underlines that there might be sound and acceptable views in the doctrines of the heterodox groups.

*Key words:* Said Nursi, Islam, theology, sect, orthodox, heterodox

---

\* Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa/Türkiye. [mekinci@harran.edu.tr](mailto:mekinci@harran.edu.tr)

Bediüzzaman Said Nursi, Risale-i Nur Külliyyatı olarak isimlendirdiği kitaplarının ve külliyyatının medrese malı olduğunu ifade eder.<sup>1</sup>

Medreseler, çeşitli zaman dilimlerinde şekil değiştirmiş olsalar bile İslam'ın ilk yıllarından itibaren İslamî ilimlerin tahsil edildiği yerler olmuştur. İlk dört halife, Emevîler ve Abbasîlerin ilk dönemlerinde bu görevi camiler görmüş daha sonraları ise bu iş için içinde mescidi de bulunan müstakil binalar yapılmıştır.

İslamî ilimlerin tahsil edildiği bu mekânlarda İlahiyata dair tüm konular işlenmiş ve tartışılmıştır. Tabi bu konuların içinde en çok işlenen ve tartışılan meselelerin de farklı itikadî mezheplerin görüşlerinin geldiğini söylemek herhalde abartı olmayacaktır.

Risale-i Nur'lar, medresenin malı yani medrese ilimlerinin netice verdiği bir külliyyat olduğuna göre bu külliyyatta, itikadî mezheplerin ve bu mezheplerin birbirine aykırı olan görüşlerinin de dile getirilmiş olması son derece tabiidir.

Risale-i Nur'lardan önce yazılan ve bu konularla ilgili olarak medreselerde okutulan klasik kaynakların tamamı bu görüşlerden teferruatlı bir şekilde bahseder ve farklı görüşler aklî ve naklî deliller ışığı altında değerlendirilir.

Risale-i Nur Külliyyatı da medreselerde okutulan ve tartışılan bu itikadî konuları, klasik kaynaklarda tartışıldığı kadar olmasa bile hemen hemen bütün bu meseleleri ele almış ve bu konularda söylenmesi gerekeni söylemiştir.

Ancak Risale-i Nur Külliyyatı'nın diğer klasik medrese kitaplarından bazı noktalarda önemli farkları vardır. Şöyle ki:

1- Said Nursî, kendi eserlerinde diğer klasik mezhepler tarihi kitaplarında olduğu gibi meselelerden uzun uzadıya bahsetmez. Onlardan gerektiği kadar az, öz ama bu konudaki fikrinin de ne olduğunu açık bir tarzda belirterek bahseder. Örneğin Eşarî-Maturidî ve Mutezile arasında tartışmalı bir konu olan Hüsün-Kubuh meselesinden bahsederken uzun uzun tartışmalara ve açıklamalara girmez. Eşarî ve Maturîdi mezhepleri arasındaki cüzî farklılıklardan da bahsetmeyerek bu konudaki görüşünü ve tercihini bir cümleyle belirtir. Mesela şöyle der: "Amma mezheb-i Hak olan Ehl-i Sünnet ve

\*- Harran Üniv. İlahiyat Fak. İslam Mez. Tar. ABD Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> - Said Nursî, Emirdağ Lahikası, Yeni Asya Neşriyat. s. 505, İstanbul 2007.



Cemaat derler ki: 'Cenab-ı Hak bir şeye emreder, sonra hasen olur; nehyeder sonra kabih olur'. Demek, emir ile güzellik; nehiy ile çirkinlik tahakkuk eder."<sup>2</sup> Said Nursî bu bir cümleyle mezhepler arasında çok tartışmalı olan bu konuda tercihini Eşarî'den yana kullanır. Bu konuda Eşarî'nin savunduğu fikrin ve anlayışın doğru diğerlerinin hatalı olduğunu böylesi bir cümleyle ifade etmiş olur.

2- İkinci bir fark olarak Said Nursî, Ehl-i Sünnet dışı mezheplerin fikirlerini ve anlayışlarını reddederken toptancı davranmaz. Bir kısım klasik İslam alimlerinin aksine, o batıl veya fırak-ı dalle olarak adlandırılan mezheplerde de birer dane-i hakikat bulunduğunu kabul eder. Bu fırak-ı dalle olan mezheplerin özellikle Cebriye ve Mutezile'nin yaptıkları en büyük hatanın ise bu dane-i hakikat olan noktanın hususi bir mahalli varken, onu orda tutmayıp o anlayışı ta'mim edip genelleştirmeleri olduğuna vurgu yapar. Konuyu işlediği cümlelerinde şöyle der: "Ey talib-i hakikat! Maziye, hem musibet; müstakbel ve ma'siyet ayrı görür şeriat. Maziye, mesaibe nazar olur kadere; söz olur Cebriyye. Müstakbel ve maasi, nazar olur teklife, söz olur İ'tizale. İ'tizal ile cebir şurada barışır. Şu batıl mezheplerde birer dane-i hakikat mevcut, münderiçtir; mahsus mahalli vardır; batıl olan tamimdir."<sup>3</sup>

3- Said Nursî'nin dikkat çektiği bir diğer husus da şudur: Nursî, özellikle Mutezile mezhebini bazı konularda tenkit ederken onları gabavetle ve bölükle suçlar. Halbuki özellikle İslam Kelamı alanında akli en çok kullanan ve ön plana çıkaran mezhep Mutezile mezhebidir. Said Nursî'nin bazı konularda Mutezile mezhebini gabavetle suçlaması onun bu konularda akli reddetmesi veya akla önem vermediği anlamına gelmez. Tam aksine akli ön plana çıkaran Mutezile'nin akli tam ve doğru olarak kullanmadığını ve bunun neticesinde de bazı konularda doğru yoldan saptığını ifade eder. Şöyle der mesela: "Ehl-i İ'tizalin bazı İmamları 'Cehennem sonradan halkedilecektir' demeleri, hal-i hazırda tamamiyle inbisat etmediğinden ve sekenelerine tam münasip bir tarzda inkişaf etmediğinden galattır ve gabavettir."<sup>4</sup> Said Nursî, konunun devamında Mutezile'nin kainatın her tarafını gezmeden, görmeden böyle bir hükme varmasının akla uygun olmadığını belirtir.

Diğer taraftan Said Nursî, özellikle nübüvvet konusunda Mutezile

---

<sup>2</sup> - Said Nursî, Sözlür, Yeni Asya Neşriyat, s. 437, İstanbul 2011.

<sup>3</sup> - Said Nursî, Sözlür, s. 1154.

<sup>4</sup> - Said Nursî, Mektubat, Yeni Asya Neşriyat, s. 21, İstanbul 2010.

ve Şia ile aynı tabirleri kullanmamakla beraber, netice olarak onlarla aynı sonuca vardığı söylenebilir. Şöyle ki, Mutezile ve Şia mezheplerine göre insanlara peygamber göndermek lütuf olarak Allah'a vaciptir.<sup>5</sup> Said Nursî, Allah hakkında bu vacip tabirini kullanmaz. Ancak "Nübüvvet beşerde zaruriyyedir" başlığı altında: "Karıncayı emirsiz, arıları yasubsuz bırakmayan kudret-i ezeliyye; elbette beşeri de bırakmaz, şeriatsız, nebisiz, sırr-ı nizam-ı alem böyle ister elbette."<sup>6</sup> Burada varılan kanaat, nübüvvetin beşer için zaruriyye olduğu sonucudur.

Said Nursî, risalelerinde 1300 yıl boyunca medreselerde ihtilaflı olsun olmasın tartışılan konuların tamamına değinmiş ve bu konularda bir cümleyle de olsa görüşlerini açıklamıştır. Bu meselelerden bazısına bir cümleyle temas ettiği gibi bazı meselelerden de oldukça geniş bir şekilde bahsetmiştir.

Geniş bir şekilde bahsettiği meselelerin başında tevhid, nübüvvet, haşir ve kader meseleleri gelmektedir. Haşir ve Kader konularına müstakil birer eser tahsis ettiğini biliyoruz. Tevhid ve nübüvvet konularına da bir çok risalesinde geniş yer verdiğini ve çok değişik şekillerde işlediğini görüyoruz.

Said Nursî, tevhid konusunu en geniş bir şekilde işlemiş, bu konuda Ehl-i Sünnet'in görüşlerini esaslı bir şekilde savunmuştur. Özellikle sıfatlar konusunda Mutezile ve Şia'yı reddetmiş bu konuda Ehl-i Sünnet anlayışı olan Cenab-ı Hakk'ın sıfatları, zatının ne aynıdır ne de gayridir anlayışının doğru, diğerlerinin hatalı olduğunu güneş ve yedi rengini misal vererek ispatlamaya çalışmıştır.

Ayrıca yine tevhid konusunda özellikle Şia'nın öne sürdüğü tevhid-i zat; tevhid-i fiil; tevhid-i sıfat; tevhid-i ibadet<sup>7</sup> konularını işleyerek bunları kabul etmekle beraber bunlara bir de tevhid-i rububiyyet, tevhid-i kayyumiyyet; tevhid-i şuhud; tevhid-i celalî; tevhid-i sermedî ve tevhid-i cami<sup>8</sup> tabirlerini eklemek suretiyle bu konuyu daha da geniş bir şekilde işlemiştir.

Said Nursî'nin geniş olarak ele aldığı meselelerden bir diğeri de cüz-i ihtiyarînin üssülesası olan meyelan meselesidir. Bu meyelan denen şeyin ne olup olmadığı meselesi Eşarî ve Maturîdi mezhepleri

<sup>5</sup> - İbrahim Halil Bulut, İslam Mezhepleri Tarihi, s. 236, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

<sup>6</sup> - Said Nursî, Sözlür, s. 1142.

<sup>7</sup> - Ethem Ruhî Fıçlalı, Günümüz İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, s. 335-338, İzmir 2011.

<sup>8</sup> - Said Nursî, Sözlür, s. 1135.

arasında ihtilafli bir konudur. Said Nursî burada meseleyi her iki mezhebe göre açıklar, ancak herhangi bir tercihte bulunmaz.<sup>9</sup> Risalelerin diğer bazı yerlerinde ise cüz'î iradenin küllî irade karşısındaki pozisyonunu açıklar. "İnsan her ne kadar fail-i muhtar ise de asıl olan küllî iradedir. Küllî iradenin karşısında iktidar-ı beşerin konuşamayacağını ve susacağını"<sup>10</sup> ifade eder.

Said Nursî'nin mezheplerle ilgili dikkat çektiği diğer bir konu da mezheplerin sosyolojik temelleridir. Ona göre ilk başlarda çok zayıf ve cılız olarak ortaya çıkan bir mezhebin itikadî görüşleri, üzerinden zaman geçtikçe ve nesilden nesile aktarıldıkça ilk başlardakinin aksine o fikirler kuvvetleşir ve kökleşir.<sup>11</sup> Belli bir zaman diliminden sonra bu fikirlerin ıslahı ve iptali oldukça güçleşir. Çünkü bu fikirler artık yerleşik kültür haline gelmişlerdir. İnsan toplulukları ise kolay kolay yerleşik kültürlerinden vazgeçmezler ve onu atalar kültürüne haline getirirler.

Said Nursî'nin diakkat çektiği ve açıklamaya çalıştığı diğer bazı meseleler ise ahir zamanla ilgili olan meselelerdir. Bu meseleler tabii ki İslam tarihi boyunca çokça tartışılmış olan meselelerdir ki kimi çağdaş ilahiyatçılar bunların bir kısmını kabul etmezler.

Ancak Said Nursî, nuzul-u İsa, dabbetü'l-arz, mehdi-deccal, ye'cüc-me'cüc, sedd-i zülkarneyn ve güneşin batıdan doğması gibi kıyamet alametlerini Sünnî anlayışa uygun olarak olduğu gibi kabul eder. Bununla beraber bu meseleleri izah ederken kendine mahsus oldukça ilginç aklî ve muknî bazı açıklamalarda bulunur. Örneğin Hz. İsa'nın hadislerin zahirine göre ineceğini kabul eder. Ancak herkesin onu, açıkça tanımasının dinin imtihan sırrına aykırı olacağı dusturundan hareketle onun çok yakınında bulunan bazı kimselerin dışında kimsenin onu tanımayacağını belirtir.<sup>12</sup> Yine ona göre dabbetü'l-arz, tek bir hayvan değil bir nev'dir bir taifedir.<sup>13</sup> Mehdi ve deccal ise normal birer insan olmakla beraber bunlar birer fikir akımlarının bir bakıma temsilcisidirler. Ye'cüc ve Me'cüc'ün yine birer taife olduğunu ifade eder.

Said Nursî'nin ahir zaman hadisatıyla ilgili olarak tevil etmeksizin olduğu gibi kabul ettiği tek şey ise güneşin batıdan doğması hadisesidir ki bu olay gerçekleştikten sonra artık tövbe kapısının

---

<sup>9</sup> - Said Nursî, Sözlür, s. 759.

<sup>10</sup> - Said Nursî, Mektubat, s. 87.

<sup>11</sup> - Said Nursî, Sözlür, s. 1190-91.

<sup>12</sup> - Said Nursî, Mektubat, s. 96-97.

<sup>13</sup> - Said Nursî, Şualar, Yeni Asya Neşriyat, s. 924-925, İstanbul 2010.

kapanacağını ve bundan sonra da kıyametin kopacağını ifade eder.<sup>14</sup>

Sonuç olarak Said Nursî, itikadî alanla ilgili olarak burada daha değinmediğimiz bir çok tartışmalı konu olan ecel,rızık, efal-i ibad, ihtiyar, tercih bila müreccih, tereccuh bila müreccih, ilmî istibdat, kesb, meyl, iman-İslam ilişkisi, iman-amel ilişkisi, imanın artması ve eksilmesi, kader meselesi, mucize, keramet, istidrac, Cennet ve Cehennem'in ebedî olup olmadıkları konuları üzerinde durur, bunları Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde kabul eder ve izah etmeye çalışır.

Ancak hemen şunu hatırlatmak zorundayız ki: Risale-i Nur külliyatının esas amacı bu tür konuları tartışmak değildir. Said Nursî'nin asıl amacı Tevhid, nübüvvet ve Haşirdir. Başka bir ifadeyle iman ve İslam esaslarının ispatı, yaşanması ve hayata geçirilmesidir. Tabii ki bunların doğru anlaşılması ve yayılmasıdır. İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması söz konusu olunca dolaylı olarak bu tür şeylerden de bahsetmek gerekiyor. Bu sebepten dolayı Said Nursî mezhepler arasında tartışmalı olan konuların tamamına temas etmekle beraber külliyatında bunlara kıymet-i kametinca yer vermiş kimine birer cümleyle temas etmiş, kimini de geniş bir şekilde izah etmiştir.

### Sonuç

Bediüzzaman Said Nursî, Riale-i Nur olarak isimlendirdiği külliyatında İslamî-imânî konuların neredeyse tamamına değindiği gibi İtikadî alanda tarih sahnesine çıkan Mezhepler hakkında da serd-i kalam etmiş ve bu mezhepleri çeşitli açılardan değerlendirmiştir.

Said Nursî, tarihî süreç içerisinde oluşmuş ve taraftar kazanmış bulunan mezheplerin arka planını araştırmış, yaptığı tarihî tespitlerin ışığı altında bu mezheplerin ortaya çıkış sebepleri ile bu sebepler neticesinde kabul ettikleri itikadî fikirleri üzerinde de durmuştur.

Nursî, Ehl-i Sünnet dışındaki itikadî mezhepleri fırak-ı dalle olarak nitelendirir. Ancak diğer klasik İslam alimlerinin bu mezheplere yaklaştığı gibi yaklaşmaz. Fikirlerinin tamamını toptancı bir anlayışla reddetmez. Bu fikirlerin içinde bir dane-i hakikat bulunduğunu ifade eder. Ancak bu mezheplerin düştükleri hatalı

<sup>14</sup> - Said Nursî, Şualar, s. 923-924.

nokta olarak, bu mezheplerin bu dane-i hakikat olan kısmı esas alarak, diğer batıl fikirlerini bu dane-i hakikat etrafında örmeleri hususu olduğunu dile getirir.

Said Nursî, itikadî alanda ön plana çıkmış mezheplerden özellikle Cebriye, Mutezile, Eş'arîlik, Maturidîlik, Mürcie, Haricîlik, Şia ve Vahhabîlik hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Said Nursî'nin, itikadî konularda daha çok aklı ön plana çıkarmakla bilinen Mutezile mezhebini bu konularda gabavetle suçlaması oldukça dikkat çekicidir.

Nursî, itkadî alanla ilgili olarak cebr, efal-i İbad, ihtiyar, tercih bila Müreccih, tereccuh bila Müreccih, ilmî istibdat, kesb, husun-kubh, küllî İrade, cüzî irade, meyl-meyelan, iman-islam İlişkisi, iman-amel ilişkisi, imanın artması ve eksilmesi, kader meselesi, esma-i ilahîyyenin Allah'ın zatının aynı mı gayrı mı olduğu meselesi, tevhid (tevhid-i uluhiyyet, tevhid-i sıfat, tevhid-i rububiyet, tevhid-i ibadet), mucize, keramet, istidrac, Cennet ve Cehennem'in elan mevcudiyeti ve ebedî olup olmadıkları meselelerinden bahseder ve bunlar hakkındaki fikirlerini açıklar.

Diğer taraftan Said Nursî, yine mezhepler arasında tartışmalı olan ahir zaman alametlerinden nuzul-u İsa, dabbetü'l-arz, mehdî, deccal, ye'cüc-me'cüc, sedd-i Zülkarneyn, Güneşin batıdan doğması v.b. konularda da nasıl düşündüğünü açıklamış ve bu düşüncelerini naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de açıklamaya çalışmıştır.

### **Bibliyografya**

- Bulut, İbrahim Halil, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Fıçlalı, Ethem Ruhî, Günümüz İslam Mezhepleri, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2011.
- Nursî, Said, Emirdağ Lahikası, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2007.
- Nursî, Said, Sözler, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2011.
- Nursî, Said, Mektubat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2010.
- Nursî, Said, Şualar, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2010.



## Kur'an'da Bir Ahlak Ölçüsü Olarak "Yürüme Tarzı"

Ergün ÇAPAN\*

**Özet:** Kur'an, insanın yürüme fiilini, ideal fert ve toplum portresinin temel esaslarını ve ahlâkî değerlerini verdiği yerlerde ele almış; tevhit inancı, ibadet, muamelat ve ahlâkî değerler blokajı üzerinde konu ile ilgili düzenlemelerini zikretmiştir. İnsanın ilahî öğretiler istikametinde belli bir kalıba koyması gereken ahlâkî davranışlarından bir tanesi de onun yürüyüş keyfiyetidir. Kur'an, bir Müslümanın fert ve toplum hayatında, tebliğ, irşat ve ibadet hayatında sergilemesi gereken önemli bir beden dilinin de yürüme olduğuna dikkatleri çekerek bu konuda uyulması gereken disiplinleri çok canlı bir şekilde ortaya koymuştur. Gurur, kibir ve çalımla yürümeyi yasaklamış, tevazu, vakar ve denge içinde yürümeyi emretmiş; özellikle bayanların haya, edep ve fitneye sebebiyet verebilecek tavır ve davranışlardan uzak bir şekilde yürümelerinin önemine vurgu yapmıştır. Yeryüzünde Allah'ın sanat eserlerini ibret ve tefekkürle müşahade ederek gezip –dolaşmayı emretmiş, gurur, kibir ve çalımla yürüyenlerin, koğuculuk eksenli, insanları birbirine düşürme gayesiyle hareket eden tiplerin ahirette karşılaçağı feci akibeti bildirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, yürüme tarzı, beden dili, gurur, çalım, tevazu.

“Walking Manner” As a Measure of Ethics in The Qur'an

**Abstract:** The Qur'an mentions “walking manner” in the context of fundamental principles of its idealized person and society, moral values, and how it is considered as a measure of conduct based on

---

\* Yrd. Doç. Dr., Fatih Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, İstanbul / Türkiye. [erguncapan@hotmail.com](mailto:erguncapan@hotmail.com)

tawhid, worship, social relations, and ethics. Thus, according to the Qur'an, "walking manner" is one of the physical actions people are supposed to give a form in line with the divine guidance. The Qur'anic description of walking is very vivid in laying out the disciplines to follow and as an important body language needed in one's personal as well as social life, in the practice of proclaiming and teaching of the religion and during worship. While walking in conceit, arrogance, and ostentation is forbidden, walking in humility, dignity, and in a balanced manner is enjoined, and a special emphasis is given to women walking in modesty and with caution not to give rise to any possible provocation. The Qur'an encourages walking and traveling in a contemplative observation of the marvelous works of art created by God, and admonishes those walking in conceit and moving around playing both ends to cause conflict between people of the grievous consequences they will face in the hereafter.

*Key words:* Morality, walking manner, body language, conceit, ostentation, humility

### Giriş

İnsan, akıl ve iradesiyle varlık âleminde müstesna bir konuma sahiptir. Allah, akıl ve irade sahibi olan insana ayrı bir değer vererek onu din ile mükellef tutmuş ve semavî mesajına muhatap kılmıştır. İnanç manzumesinden, ibadet, muamelat, ahlak, kalp ve ruh hayatına, ondan yürüme, konuşma gibi davranış ve tavırlara kadar, insanın kendisine verilen istidat ve donanımını Allah'ın emir ve yasakları istikametinde yönlendirip belli bir kıvama, modele ulaştırması dinin en önemli hedeflerindedir. Bunun yolu da Kur'an ve Sünnet'in mesajlarının yaşana yaşana insan tabiatının bir yanı, bir derinliği haline getirilmesinden geçmektedir. İnsanın ilahî öğretiler istikametinde belli bir kalıba koyması gereken davranışlarından bir tanesi de onun yürüyüş tarzıdır. Kur'an bu konuya ciddi önem vererek değişik açılardan ele almıştır. İşte bu çalışmamızda Kur'an'da yürümenin nasıl ele alındığını, bir Müslüman için ideal yürüme tarzının ne olduğunu bir makale çerçevesinde ele alıp, incelemeye çalışacağız.

İnsanın yürümesi ile ilgili Kur'an ve Sünnet'in mesajlarını modern zamanda "beden dili" adı altında ele alarak kavramlaştıran



çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaktadır. <sup>1</sup> Zira Allah'ın insana verdiği en önemli nimetlerden birisi "beyan kabiliyeti" dir. Kur'an, Rahman'ın rahmet tecellilerinin en önemlilerinden birisi olarak insana verilen "beyan"ı zikretmektedir.<sup>2</sup> İnsanın duygu ve düşüncelerini, maksadını konuşarak ifade etmesi onu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden birisidir. Bununla birlikte insanın beyan kabiliyeti sadece konuşmayla sınırlandırılmamıştır. Kur'an'da geçen "işaret"<sup>3</sup> "remiz"<sup>4</sup>, "savm"<sup>5</sup> gibi fiilleri; el, kol, ayak, gövde, jest ve mimik ve benzeri uzuvlarıyla yaptığı hareketleri de "beyan" içinde değerlendirmek mümkündür. Hatta bütün bunların hepsi "beden dili" başlığı altında ele alınmaktadır. Konuya ilk önce Kur'an'daki yürüme manasını ifade eden ayetlere genel bir bakış atfederek başlamanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### **Kur'an'da Yürüme Anlamını İfade Eden Lafızlara Genel Bir Bakış**

Kur'an-ı Kerim'de değişik çeşit ve tonlarıyla "yürüme" anlamını ifade eden kelimeler kullanılmıştır. Kısaca bunlar hakkında bilgi vermek istiyoruz:

1. Meşy (مشى): Hızlı veya yavaş bir şekilde ayaklar üstünde yürümek demektir.<sup>6</sup> Bir yerden başka bir yere iradeyle yapılan intikal manasına da gelmektedir.<sup>7</sup> Bir canlının mutlak manada ayakları üstünde yürümesini ifade için de bu fiil kullanılmaktadır.

Kur'an'da canlıların kimisinin sürünerek, kimisinin iki ayak, kimisinin de dört ayak üzerinde yürümesi nazara verilerek her bir varlığın donanımına uygun bir şekilde fitrî olarak yürümesine dikkatler çekilmiştir.<sup>8</sup> Diğer taraftan yüzükoyun sürünerek giden ile

<sup>1</sup> Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004, s.432; Kadri Yıldırım, *Arap Dili ve Belağatında Bedensel Beyan* Ekev Dergisi, 2002, sayı: 13, s.295-314; Bünyamin Erul, *Hz. Peygamber ve Beden Dili*, İslam'ın Güncel Sunumu (Kutlu Doğum 2003), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2003, s. 217-220.

<sup>2</sup> Rahman, 55/4.

<sup>3</sup> Meryem, 19/29

<sup>4</sup> Âl-i imran, 3/41

<sup>5</sup> Meryem, 19/26

<sup>6</sup> Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *El-Misbahu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.s., "mşy" md.

<sup>7</sup> Rağîb el-İsfahanî, *Mu'cemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, (Tahk.: Nedim Mar'aşlı) Beyrut, Dârü'l-Fikr, t.s., "mşy" madd.

<sup>8</sup> Nur, 24/45

istikamet üzere yürüenin<sup>9</sup> ve iman nuruyla insanlar arasında yürüyenle karanlıklarda kalıp bocalayan insanın bir olmadığı<sup>10</sup> anlatılırken de yine yürüme (meşy) kelimesi kullanılmıştır. Tabii bu kıyaslamada yürüme kelimesi bahsi geçen insanların ilahî mesaja göre hayat çizgisini ifade etmek için kullanılmıştır. Bununla birlikte Allah'ın lütuflarından istifade etmek ve ibret almak için gezip-dolaşmaya teşvik edilirken de bu fiil kullanılmıştır.<sup>11</sup>

2. Sa'y (سعي): Koşmak, hızlı yürümek, çalışmak ve kastetmek gibi manalara gelmektedir.<sup>12</sup> Hayır veya şer bir işte ciddiyetle koşturmaktır. Meşy, "sa'y"den daha geneldir. Kur'an'da "sa'y", hayır veya şer bir işi ciddiyetle ele alıp onu gerçekleştirmek için yürümek, koşuşturmak manalarında kullanılmıştır.<sup>13</sup>

3. Müsâra'at (مسارعة): Müsabaka yaparcasına hayırda koşma manasını ifade eden "müsaraat" emri de Kur'an'da geçmektedir.<sup>14</sup>

4. Seyr (سير): Bir yerden başka bir yere gitmek, yeryüzünde gezip-dolaşmak manalarına gelmektedir.<sup>15</sup> Kur'an, pek çok ayette Peygamber Efendimiz'in getirdiği mesaja inanmayanlara, geçmiş peygamberleri ve onların getirdiği mesajları, haşri, ölüm ötesi hayatı yalanlayan ve inkâr edenlerin nasıl gazab-ı ilahiyle yerle bir olduklarını, helak edildiklerini görmek ve ibret almak için yeryüzünde gezip-dolaşmaya davet etmektedir.<sup>16</sup> Buradaki yürüme ve gezip-dolaşmalar ibret almaya, tefekkür etmeye sevk etmek ve Allah'ın lütfettiği nimeti/nimetleri hatırlatmaya yöneliktir.

Seyr kökünden gelen "tesyir" de gezip-dolaştırma manasına gelmektedir. Nitekim şu ayette geçmektedir: "Sizi karada olsun, denizde olsun gezdirip dolaştıran O'dur."<sup>17</sup>

5. Murur (مرور): Gelip- geçmek, uğramak manasına

<sup>9</sup> Mülk, 67/22

<sup>10</sup> En'am, 6/122

<sup>11</sup> Mülk, 67/15

<sup>12</sup> İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem , *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sadır, [t.y.], "say" mad., 14/38.)

<sup>13</sup> Necm, 53/39; Bakara, 2/205; Naziat, 79/35.

<sup>14</sup> Âl-i imran, 3/133.

<sup>15</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "syr" mad.; Rağıb, *Müfredat*, "syr" mad.

<sup>16</sup> Hacc, 22/42-46; En'am, 6/11; Fâtır, 35/44; Yusuf, 12/109; Rûm, 30/9; Gâfir, 40/82; Muhammed, 47/10; Neml, 27/69; Ankebut, 29/19-20; Nahl, 16/36; Nahl, 27/69; Ankebut, 29/20.

<sup>17</sup> Yunus, 10/22

gelmektedir.<sup>18</sup> Kur'an'da değişik ayetlerde bu manada kullanılmaktadır.<sup>19</sup>

6. Temattu' (تمطؤ): İnsanın kendisini beğenerek, gurur, çalım ve caka ile elini, kolunu sallayarak yürümek manasına gelmektedir.<sup>20</sup> Nitekim Kur'an'da geçtiği yerde bu mana çok güzel resmedilmiştir: **ثُمَّ** *ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَطِي* “Bir de yaptığınan memnun olarak, çalımli çalımli, gerine gerine yürüyerek kendi taraftarlarının yanına dönerdi”<sup>21</sup>

Kur'an'da yürüme manasını ifade eden kelimelere genel bir bakıştan sonra şimdi insanın yürüme tarzını; inanç, ibadet, muamelat ve ahlak temelli disipline eden ayetleri belli başlıklar altında ele almak istiyoruz.

### **Kur'an'da Yerilen Yürüme Tarzları**

#### **1.Gurur ve Kibirle Yürümek**

Kur'an'da gururla, çalımla ve böbürlenerek yürüme çok sert ifadelerle yasaklanmıştır. Bu konudaki nehyin yer aldığı iki ayet şu şekildedir:

**وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا**

“Yeryüzünde gurur, kibir içinde ve kasıla kasıla yürüme! Zira (ne kadar kibirlenirsen kibirlen), sen ne yeri delip geçebilir ne de dağların boyuna erişebilirsin!” (İsra, 16/37)

**وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ**

“Kibirli davranarak insanlara yüzünü dönme, yerde çalımli çalımli yürüme! Çünkü Allah kibirle kasılan, kendini beğenmiş, övünüp duran kimseleri asla sevmez.” (Lokman, 31/18)

Bu ayetlerdeki **وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا** ifadesi haddi aşan sevinme ve neşelenme, kendini beğenerek, kasıla kasıla yürüme anlamındadır.<sup>22</sup> Allah Teâlâ bu ayetlerde, yeryüzünde çalımla, gururla ve insanları hafife alarak, kendini onlardan üstün ve faziletli görerek kasıla, kasıla yürümeyi yasaklamaktadır.<sup>23</sup> Bu şekilde

<sup>18</sup> Rağıb, Müfredat, “mrr” mad.

<sup>19</sup> Bakara, 2/259; Yunus, 10/12; Hud, 11/38; Yusuf, 12/105; Saffat, 37/137; Furkan, 25/72.

<sup>20</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “mty” mad.

<sup>21</sup> Kıyame, 75/33.

<sup>22</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, “mrh” mad.

<sup>23</sup> Taberi, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*. Beyrut, Daru'l-Fikr, 1994,15/88; Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Çayb*. Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

yürümek Allah'ın ve insanların hoşlanmadığı hatta nefret ettiği bir harekettir. Aynı zamanda bu tarz bir yürüyüş kendisini rahatlatmaya, nefes aldirmaya çalışan psikolojik bir hastalık halinin ifadesi olarak da yorumlanmıştır.<sup>24</sup>

Daha önce temas edildiği üzere gurur ve kibirle yürümenin inanç ve ahlak ile çok yakından alakası vardır. Zira insanın kalbi, kulları üzerinde her şeye hâkim ve her şeye kâdir olan Yüce Yaratıcı'dan ve O'nun her şeyi görüp gözettiği şuurundan gafil olduğu zaman gurura kibire kapılabilmektedir. Sahip olduğu imkânlar; zenginlik, güç, insanı böbürlenerek, çalımla yürümeye sevk edebilmektedir. Oysaki insan, mazhar olduğu nimetlerin asıl kaynağını iyice düşündüğünde; her şeyin Allah'ın lütfu olduğunu anlayacak, O'nun yüce kudreti karşısında acz ve fakrının şuuruna varacak, kibir ve gururundan, böbürlenerek yürümesinden vazgeçerek tevazu ve mahviyetle hareket edecektir.

İşte Kur'an burada zikredilen ilk ayette böyle gurur ve kibir içinde kendini üstün görüp insanları hafife alarak yürüyen insana zaafını, aczini, fakrını ve küçüklüğünü hatırlatmaktadır. İnsan yürürken ayağını kaldırır sonra indirerek yere basar. Allah Teâlâ bu ayetle, gurur ve çalımla yürüyen insana ayağını yere kibirle basarken yeri delip geçemeyeceği, kaldırırken de dağların tepesine ulaşamayacağı ikazında bulunarak onun zayıflığına ve acizliğine tenbihte bulunmakta ve böyle zayıf bir insanın kibir ve gurura kapılmaması gerektiğini bildirmektedir.

Ayetten anlaşılan bir diğer mana da şudur: Ey insan, senin altında yer, üstünde gökyüzü ve dağlar var. Sen ne yeri delip geçebilirsin ne de dağların zirvesine ulaşabilirsin. İşte sen bu şekilde iki cansız şey ile kuşatılmış olup bunlardan çok daha aciz ve zayıfsın. Taş ve toprak arasında mahsur kalmış Allah'ın yarattığı zayıf bir varlıksın. Durumun böyle olduğuna göre senin gurur ve kibir içine girip kasıla kasıla yürümen yerinde bir tavır ve davranış değildir. Ve sana yakışmamaktadır.<sup>25</sup> İnsanın yeryüzünde böyle böbürlenerek kasıla kasıla yürümesi, cehaletinin, iç kofluğunun ve büyüklük

---

2000, 20/169; Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-Akli's-Selîm ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut, Dâru İhya-i't-Turâsî'l-Arabi, (t.y.), 5/172; İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1982, 3/447; Âlusi, Şihabuddin, *Ruhu'l-Meanî*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1987, 15/75; Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, 5/2790.

<sup>24</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilal*, 5/2790.

<sup>25</sup> Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, 20/169.

kompleksine kapılmasının bedenine bir yansımasıdır, kendisini ele veren bir dildir.<sup>26</sup>

Ayette bildirildiği üzere insan, beden ve cisim itibariyle küçüktür, zayıftır. Dağlar gibi Allah'ın yarattığı büyük varlıklarla hiçbir şekilde boy ölçüşecek maddî bir yapıya sahip değildir. İnsana gerçek değerini kazandıran ise riza-ı ilahî eksenli ve takva boyutlu yaşamaktır. İnsan, Allah'ın kudretiyle güçlü, O'nun izzetiyle aziz ve O'nun insana nefhettiği ruh ile gerçek değer ve kıymetini bulur. İnsan her an Allah Teâlâ'yı görüyor ve O'nun tarafından da görülüyor olma şuuruyla yaşadığı zaman gururdan, kibirden, çalım çakarak yürümeden vazgeçer içindeki tevazu ve mahviyetin dışı aksetmesiyle de mütevazî bir şekilde yürür. İnsanın içinde tevazu ve mahviyet yoksa beden dilindeki mütevazılık sunuluktan öteye geçemez. İşte Kur'an, gurur ve kibir içinde kasıla kasıla yürümenin ne kadar yanlış bir tavır olduğuna dikkat çektikten sonra insanı bu konuda bir edebe davet etmektedir. Bu edep, insanın Allah, insanlar, toplum ve kendisine karşı bir edeptir. Kur'an'ın gösterdiği bu edebi bırakıp da gurur ve kibirle yürüyenler kalbi gaflet içinde büyüklük kompleksine kapılmış küçük insanlardır. Bu tür bir insan, haddini aşarak taşkınlık göstermesi ve mazhar olduğu nimetleri unutmamasından dolayı Allah tarafından sevilmez. Şiştiğinden, kendini üstün gördüğünden ötürü insanlar da onu sevmez.<sup>27</sup>

Üzerinde durduğumuz bu ayette (İsra, 16/37), insanlar, bir cahiliye sıfatından nehyedilmektedir. Cahiliye döneminde insanlar bu şekilde yürümek için özel gayret gösterirlerdi. Zaten ayetin devamı da bunu göstermektedir.<sup>28</sup> Peygamber Efendimiz'in muhatap alınarak bütün insanlığa hitap edilmesinde ise şöyle bir hikmet vardır: Allah Teâlâ bir yanlış tavrı rehabilite ederken doğrudan o tavrı sergileyen insanları ikaz ederek perdeyi yırtmadan Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) üzerinden mesaj vermektedir.

Kur'an, böyle gurur ve çalımla yürümeyi kınamanın, yasaklamanın yanında böyle bir insanın bir şey elde edemeyeceğini de ayetin devamında bildirmektedir<sup>29</sup>: "*Böylesi davranışların hepsi kötü olup, Rabbinin nazarında hoş görülmeyen şeylerdir.*" (İsra, 17/38)\_Hatta böyle bir insan dünyada veya ahirette maksadının aksiyle karşılık

<sup>26</sup> Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili*, s. 432.

<sup>27</sup> Seyyit Kutub, *Fi Zilal*, 4/2228

<sup>28</sup> İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984, 15/103.

<sup>29</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, 15/88

görecektir. Nitekim Karun'un depdebe ve ihtişam içinde gurur ve kibirle yürürken saltanatıyla birlikte yerin dibine geçirildiğini Kur'an bildirmektedir.<sup>30</sup>

Yine Kur'an, dünyada iken Peygamber Efendimiz'i yalanlayan, O'ndan yüz çeviren her fırsatta O'na kötülük yapan ve çok önemli bir iş yapmış gibi gururla kasıla kasıla yürüyen bir insanın ahirette karşılaşacağı hazin tabloyu anlatmaktadır.<sup>31</sup> İlgili ayette onun bu yürüyüşü şöyle dile getirilmektedir:

ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَمْتَطِي

*"Bir de yaptığınan memnun olarak, çalılımlı çalılımlı, gerine gerine yürüyerek kendi taraftarlarının yanına dönerdi"* (Kıyame, 75/33).

Âyette geçen 'يَمْتَطِي' kelimesi, kendini beğenmiş bir tarzda, gururlanarak, çalım ve caka ile elini, kolunu sallayarak yürümek manasına gelmektedir.<sup>32</sup> Adımlarını veya sırtını uzatarak yürümek manaları da verilmekle birlikte genellikle gurur ve çalımla böbürlenerek yürüme şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>33</sup>

Burada dünyada iken ahirete inanmayıp yalanlayan, Allah için hiç bir amel işlemeyen; ne sadaka veren ne de namaz kılan; fakat Allah'ı Peygamberini, Kur'an'ı ve ahireti inkar eden, üstelik bütün bu yaptıklarıyla övünerek gerveşe gerveşe, kurula kurula gurur ve çalımla yürüyerek ehline, evine memleketine, dostlarının yanına keyif çatmaya giden bütün bu yaptıklarının cezasını ahirette çeken ve "Sen zaten bunu hak etmiştin, oh olsun!" denilen bir insanın portresi çizilmektedir.<sup>34</sup> Bu itibarla insanın Allah'ın gazabına uğramaktan korkarak gurur, kibir ve çalımla yürümekten uzak olup vakar ve tevazu ile yürümesi gerekir.<sup>35</sup>

Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) değişik hadislerinde gurur ve kibirle yürümeyi yasaklayarak böyle hareket etmenin nelere mal olacağını bildirmiştir: *"Sizden önceki milletlerden birinde bir adam üzerindeki elbiselerle kendini beğenerek gurur ve çalımla yürürken birden bire yer onu yutuverdi. O artık orada kıyamete kadar*

<sup>30</sup> Kasas, 28/78-81.

<sup>31</sup> Kıyamet, 75/24-35.

<sup>32</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "mtı" mad.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 29/199; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru's-Şa'b, Kahire, 19/114

<sup>34</sup> Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, t.s., 8/5486; Alûsî, *Ruhu'l-Meani*, 29/148

<sup>35</sup> Alûsî, *Ruhu'l-Meani*, 29/148; Mustafa Yılmaz, "Yürüme-Gurur İlişkisi" Yeni Ümit Dergisi, sayı: 80, s.50.

depelenip durmaktadır.”<sup>36</sup>

“Kim elbisesini kibirle sürüklerse kıyamet günü Allah o kimsenin yüzüne bakmaz.”<sup>37</sup>

“Ümmetim gururla, kibirle kasılarak yürüdüğü ve kendilerine Fars ve Rum hizmet ettiği zaman, Allah onları birbirine musallat eder.”<sup>38</sup>

Bu konuda ayrıca Abdullah b. Amr b. As’tan da şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Bir kul kabre konulduğu zaman kabir onunla konuşur ve ona şöyle der: Ey Ademoğlu! Bana karşı seni aldatan nedir? Benim yalnızlık yeri olduğumu bilmiyor musun? Benim hak olduğumu bilmiyor musun? Ey Ademoğlu! Bana karşı seni aldatan nedir? Sen benim etrafımda gururla, kibirle yürüyordun.”<sup>39</sup>

Büyük müfessir Alûsî’nin de dikkat çektiği üzere; insan bir-kaç kitap okuyup, bazı meseleleri bildiğinde, önüne gelen talebelere ders verdiğinde veya bir makam ve konuma geldiğinde yürüyüşü değişebilmektedir.<sup>40</sup>

Çalım ile yürümek genel manada nehyedilmiş olmakla birlikte savaş anında müstehap kabul edilmiştir. Nitekim, Peygamber Efendimiz, Uhud savaşında elindeki kılıcı göstererek hakkını vermek üzere bunu benden almak isteyen var mı? buyurmuş, pek çok insanın talip olmasına rağmen kılıcı Ebu Dücane’ye vermişti. Böylelikle Peygamber Efendimiz ashabını savaşa motive ederek, coşturuyordu. Kılıcı aldıktan sonra Ebu Dücane savaşı bekleyen saflar arasında çalımlı çalımlı yürüyorken, Allah Resulü, gurur ve kibirle yürümenin genelde Allah’ın hoşlanmadığı bir tavır olduğu hakikatine vurgu yaptıktan sonra savaşta ise böyle yürümenin makbul olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Bu şekilde gurur ve çalım ile yürümekten Allah, savaş meydanı hariç başka bir yerde hoşlanmaz”<sup>41</sup> Hatta buradan hareketle fıkıh âlimleri bir insanın cephe, ölümü istihkar ederek çalımlı çalımlı yürüyerek düşmanı korkutmasının müstehap olduğu hükmünü çıkarmışlardır.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Müslim, Libas, 50; Tirmizi, Kıyamet, 47.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, Libâs 36; Tirmizî, Libâs 9. Ayrıca bk. Nesâî, Zînet 105; İbn Mâce, Libâs 15.

<sup>38</sup> İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 3/41.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 14/70.

<sup>40</sup> Bkz. Alusi, *Ruhu’l-Meani*, 15/76.

<sup>41</sup> İbn Esir, İzzeddin, Üsdü’l-Ğabe, Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, 1996, 6/103.

<sup>42</sup> el-Mevsuatü’l-Fıkhiyyetü’l-Küveytiyye, Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Küveyt, 1983-2006. “fhr” mad. (32/59.)

## 2. Dedi-Kodu Yapararak Yürümek

Kur'an-ı Kerim'de yürümeyle irtibatlı olarak nazara verilen bir konu da dedi-kodu yaparak insanlar arasında dolaşmamaktır. Kur'an'ın çirkin gördüğü bu davranış, Peygamber Efendimiz'in şahsında bütün inananlara imanî, ahlakî ve toplum yapısının korunması istikametinde verilen emirler içinde zikredilmektedir: *"Hakkı yalan sayanların sözlerine sakın uyma. İsterler ki sen geşeyesin de, böylece O zaman kendileri de yumuşasınlar. Sakın uyma: Seroet ve hanedan sahibi diye, o bol bol yemin eden, değersiz adama! O gammaz, insanları birbirine düşürmek için koğuculuk yaparak yürüyene, gezip-dolaşana, hayrın önünü kesene, o saldırgana, günaha dadanmışa! Şerefsiz, kaba, bir de soysuz olana. Kendisine âyetlerimiz okunduğunda "Bu eski insanların masalları!" diyene"* (Kalem, 68/8-15)

Meali verilen ayetlerde görüldüğü üzere Allah Teâlâ, Peygamber Efendimiz'in şahsında bütün Müslümanlara fert ve toplum hayatını dinamitleyen, toplumu birbirine düşüren insanların prototiplerini çizerek bunlara hiçbir şekilde itaat edilmemesini emretmektedir.<sup>43</sup> Toplumu ve fertleri ifsat eden bu profilin bir negatif özelliği de dedi-kodu ve gıybet yaparak insanları birbirine düşürmek için onların sözlerini, ayıp ve kusurlarını birbirine gizliden gizliye el altından yayarak, yürüyüp-gezen insandır.<sup>44</sup> Başka bir ayette de gıybetten uzak durulması gerektiği şu şekilde ifade edilmiştir: *"Kiminiz kiminizi gıybet etmesin. Hiç sizden biriniz ölmüş kardeşinin cesedini dişlemekten hoşlanır mı?"* (Hucurat, 49/12)

Konumuz ile ilgili olan *هَمَّازٌ مَّشَاءٌ بِنَمِيمٍ* "O gammaz, dedi-kodu, koğuculuk yaparak gezer" (Kalem, 68/11) ayetindeki seçilen kelimelerin hususiyetlerini yürüme açısından değerlendirmemiz faydalı olacaktır:

*مَّشَاءٌ* kelimesi, "meşy" yürümek kökünden gelmektedir. Koğuculuk, jurnallik yapmak için her türlü meşakkate katlanan kimsenin bu çok kötü halini anlatmak için "meşy" istiare için kullanılmıştır. "Yeryüzünde fesat çıkarmak için say ederler." ayetinde olduğu gibi.<sup>45</sup> Aynı zamanda *مَّشَاءٌ* kelimesi mübalağalı ism-i fail olup çok yürüyen demektir.

*نَمِيمٍ* (koğuculuk) ise insanların birbirine düşürmek, fesat çıkarmak

<sup>43</sup> İbn Aşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, 29/70-71.

<sup>44</sup> Bikaî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan, *Nazmü'd-Dürer fi Tenasübi'l-Ayi ve's-Süver*, Daru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire, t.y., 20/300.

<sup>45</sup> İbn Aşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, 29/73.



için onlar arasında söz getirip-götürmek, fitne ve fesada sebebiyet verecek sırları, mahremiyetleri ifşa etmek demektir.<sup>46</sup>

مَشَاءٍ بَنِمِيمٍ; sürekli insanları, toplumu birbirine düşürmek, ifsat etmek gayesiyle gezip, kapı kapı dolaşan, insanların birbiri hakkındaki sözlerini onları birbirine düşürmek için yanına bir şeyler de ilave ederek nakleden, jurnallık yapan insan demektir. Diğer bir ifadeyle insanların arasını açmak, ifsat etmek, birbirine düşürmek için koğuculuk yaparak gezip dolaşan, şunu bunu ayıplayan, gıybet eden, kötüleyen, iğneleyen, dürttüştüren ve boşboğazlık ile yaşayan kimse demektir.<sup>47</sup>

Allah Teâlâ, Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)in şahsında bütün insanlara hakka, batıla sürekli yemin eden, Cenab-ı Hakk'ın azametini hafife alarak en yüce değeri, en hasis içlerinde yalan yere yeminlerle hafife alan, insanların ayıplarını, kusurlarını söyleyip onların etini yiyerek gıybet eden, toplum içinde söz taşıyarak onları birbirine düşüren, fitneyi körükleyen, Allah yolunda infak etmeyen cimri, zulüm de haddi aşmış günaha dadanmış insanlara itaat etmemesini emretmektedir.<sup>48</sup> Kur'an, koğuculuk yaparak gezip-yürüyen insan tiplerinden uzak durulması gerektiğini bildirmektedir. Nitekim Allah Resulü bir hadislerinde "Koğuculuk yapan cennete giremez!" buyurmuştur.<sup>49</sup>

Gurur, kibir, çalım ve dedi-kodu amaçlı yürümeyi yasaklayan ayet ve hadisler üzerinde bu şekilde durduktan sonra şimdi Kur'an'ın övdüğü yürüme tarzlarına geçmek istiyoruz.

## Kur'an'da Övülen Yürüme Tarzları

### 1.Tevazu ve Vakarla Yürümek

Kur'an, vakar ve tevazu ile yürüyen kullarını överek bu tarz yürümeyi örnek insanların vasfı olarak zikretmiştir:

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

"Rahman'ın has kulları o kimselerdir ki, onlar yeryüzünde tevazu ile yürürler. Cahiller kendilerine laf attıkları zaman da "Selametle!" der, geçer

<sup>46</sup> Nevevî, *Minhac Şerhu Sahihî'l-Müslim*, el-Matbaatu'l-Mısriyye, Ezher, Kahire, 2/113.

<sup>47</sup> Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/591; Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 30/74; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/5273.

<sup>48</sup> Mustafa Müslim, , *et-Tefsiru'l-Mevdû li Süveri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Câmîatü's-Şârika, Birleşik Arap Emirlikleri, 2010, 8/298.

<sup>49</sup> Müslim, İman, 168; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/389.

giderler.” (Furkan 25/63) Bu ayet-i kerimede vakar ve tevazu içinde yürüme Rahman’ın kullarının genel karakterlerini gösteren birinci vasıf olarak zikredilmektedir.

Âyet-i kerimede geçen “ *يَمْتُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا* ” ifadesine müfessirler, gurur ve kibre girmeden, fesat ve Allah’a isyan peşinde koşmadan, sekîne, vakar, tevazu ile yürüme gibi anlamlar yüklemişlerdir.<sup>50</sup> Zaten ifrat ve tefrite girmeden dengeli yürümek, teenniyle hareket etmek, çok güzel bir hayat çizgisine sahip olmak peygamber ahlakındandır. Yani, vicdanlarında Allah’a kulluğun şuuruna ermiş bulunan inanmış kimseler, gururlu, kaba, saygısız, terbiyesiz değil; sakin, vakûr, mütevazî, edepli ve başkalarına sıkıntı vermeyecek bir şekilde yürürler; cahilce davranışlara da aldırmaz etmezler.

İbn Abbas, mezkur yürümeyi taat, iffet ve tevazuu içinde yürüme şeklinde tefsir etmiştir.<sup>51</sup> Ayette bildirilen yürüme şeklini kişinin gurur, kibir kendini beğenme, kendi meziyetlerini sayıp-dökerek böbürlenme gibi olumsuzluklardan uzak, yapmacık tavır ve davranışlara girmeden fitrî bir şekilde yürümesi şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.<sup>52</sup>

Ayet, Rahman’ın kullarının hayat tarzlarını, özellikle onların yeryüzündeki intikallerini, insanlarla olan muamelelerindeki tavırlarını nazara vermektedir.<sup>53</sup> Zira bir insan, insanlarla muamelelerinde, yolculuk anlarında, meşakkat ve sıkıntılı zamanlarında gerçek karakterini ortaya koyar. Ayette *عِبَادُ الرَّحْمَنِ* “Rahman’ın kulları” denilerek, Cenab-ı Allah’ın isimleri içinde özellikle “Rahman” ismine izafe edilmelerinde onların hususi bir rahmet ve lütfâ mazhariyetlerine ve özel nimetlerle donatıldıklarına dikkat çekilmektedir.<sup>54</sup> Nitekim “Rahman’ın kulları” tabiri Kur’an’da başka bir yerde melekler için kullanılmıştır.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 19/33. Kurtubi, *el-Câmi'*, XIII/68; İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm : Müsneden an Resulillah s.a.v. ve's-Sahabe ve't-Tabiîn*, Mekke, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, IIX/2820-21; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, III/325.

<sup>51</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru İbn Ebi Hâtim*, IIX/2820

<sup>52</sup> Alusi, *Rûhu'l-meânî* 19/43.

<sup>53</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, (Tahk.: Abdüsselam Abdü's-Şafii), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1993, IV/218; Kurtubi, *el-Cami'*, XIII/68

<sup>54</sup> Alûsî, *Rûhu'l-Meanî*, XIX/43.

<sup>55</sup> Zuhruf, 43/19.

Rahmanın kullarının en çarpıcı özelliği, tekellüfe, sun'iliğe girmeden fitrî bir şekilde yeryüzünde yürümeleri; yumuşak huylu olup, insanlarla muamelelerinde kolaylık tarafını esas alan bir şekilde hareket etmeleridir. Bu da onların cebbârâne, mağrurane, kibirli, saygısız, kaba ve huşunetten uzak, sekînet ve vakar içinde mütevacîâne, edibâne, nâzik ve yumuşak bir şekilde yürümeleridir. Onlar etraflarını rahatsız etmez, kimseye eziyet etmez, sendeler gibi gitmez, attıkları adımı iyi hesap ederek, saygılı, merhamet endeksli atar ve etraflarına, emniyet ve güven neşrederek giderler.<sup>56</sup>

Onların bu yürüyüşlerinde kendini beğenme, kasıla kasıla, böbürlene böbürlene yürüme yoktur. Onlar yürürken ne burunları havada ne de kabarak veya şişerek yürürler. Çünkü insanın sergilediği tüm davranışları gibi yürüyüşü de onun kişiliğini ve içindeki duyguları ele verir. Müstakim, itminan sahibi, kararlı ve ciddi bir ruhun sahip olduğu değerler, onun yürüyüşüne de yansır. Bu itibarla bu özelliklerdeki bir kimse, kendinden emin, ciddi ve kararlı yürür. Bu yürüyüşte saygınlık, rahatlık, ciddiyet göze çarpar. Yoksa " *Onlar yeryüzünde tevazu ve vakarla yürürler*" ayeti; onların ölümler gibi, boyunları bükük, omuzları sarkık, sallanarak yürüdükleri anlamına gelmez. Nitekim, Peygamber Efendimiz (salat ve selam üzerine olsun) yürüdüğü zaman canlı ve dik yürürdü. İnsanlar içinde en hızlı, en güzel ve en rahat yürüyeniydi.<sup>57</sup> Hz. Ali ve Ebû Hureyre gibi ona çok yakın sahabîlerin anlattığına göre, Resûlullah Efendimiz yürürken yeryüzü âdeti ayakları altında dürülür gibi olurdu. Bir tarafa bakacağı zaman bütün bedeniyle dönerdi. Adımlarını atarken yokuş aşağı yürüyor gibi atar ve hafifçe öne eğilerek yürürdü. Yokuş yukarı çıkarken de öyleydi. Yürürken gözleri gökyüzünden daha çok yere bakardı. Bakışı da çoğu zaman düşünen, tefekkür eden bir kimsenin bakışı gibiydi. Yürüyüşü yavaş olmadığı gibi çok hızlı da değildi. Fakat bazen arkasından gidenler O'ndan geri kalmamak için büyük çaba sarf ederlerdi. O ise gayet rahat bir şekilde yürürdü. Çünkü yürürken adımlarını uzun ve seri atardı. Bununla birlikte her halinden sükûnet ve vakar dökülürdü. Ayaklarını ses çıkarıp toz kaldıracak şekilde yere sertçe vurmazdı. Yürümesinde asla bir yorgunluk emaresi sezilmezdi. Bir hedefe kilitlenmiş gibi varacağı yere doğru emin adımlarla yürür, bir zaruret olmadıkça da sağına

<sup>56</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3611-12; Fahreddin er-Razî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 24/94.

<sup>57</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilâl*, 5/2577-8.

soluna bakmazdı. <sup>58</sup> Bu şekildeki bir yürüyüş ise, kararlı, gayretli, belli bir misyon sahibi ve cesur insanların yürüyüşüdür.

Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) Arafat'tan inerken arkasından develerine bağırıp-çağırarak bazı insanların seslerini işitti. Bunun üzerine elindeki sopasıyla onlara işaret ederek: "Ey insanlar size sekine, itmi'nan, vakar ve insanları sıkıştırmadan, rahatsız etmeden yürümek yakışır. İnsanın kendisini zorlayarak hızlı yürümesinde hayır yoktur."<sup>59</sup> Peygamber Efendimiz, hadiste bildirildiği üzere Arafat'tan inerken bazı insanların develerine vurarak, bağırıp-çağırarak hızlı gitmek için kendilerini zorlamalarını dolayısıyla insanları rahatsız etmelerinin ve izdihama sebebiyet vermelerinin uygun bir davranış olmadığına dikkatleri çekmiştir. Nitekim bu hadisten hareketle Ömer b. Abdülaziz, Arafat'ta hutbe okurken: "Devesi, atı en önde giden değil, günahları bağışlanan yarışı kazanmıştır."<sup>60</sup> demiştir.

Rahmanın kullarının yeryüzünde mütevazı, sükûnet ve vakar ile yürümelerinden maksat onların, her iş ve tasarruflarında huşunet ve kabalıktan uzak olmalarıdır. Bu da onların insanların arasında her işlerinde kolaylık taraftarı, kolaylaştırıcı, hilm eksenli olup yumuşak huylu bir şekilde yaşamaları demektir. Ayetteki Rahman'ın kullarının yürümesinin övülerek zikredilmesi, yeryüzünde intikal etmeleri ve insanlar ile beraber yaşamaları, onlarla ihtilat etmeleri güzel ahlaklı olmalarıdır. Yoksa sadece sükûnet ve vakar içinde yürümelerinin methedildiğini anlamak yanlıştır. Yoksa nice sakin, sükun içinde yürüyen siyah kurt vardır.<sup>61</sup>

Rahman'ın kullarının portresinin çizildiği ayetlerde ikinci vasıf olarak hemen yürümenin peşine "cahillerin, kendini bilmezlerin uygunsuz, yakışsız söz ve tavırları karşısındaki tavırları nazara verilmektedir:

وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا "Cahiller kendilerine laf atarsa

<sup>58</sup> Bkz. Tirmizî, Şemail, s. 10, 14-15; Sünen, Menakıb, 12; Mübarekfuri, Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmiî't-Tirmizi*, , Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, (t.s.) 10/83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/96, 2/380, 2/350, Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemaili*, İstanbul, Damla Yayınevi, 2011, s.181.

<sup>59</sup> Buharî, Hacc, 94; Nesaî, Menasik, 203.

<sup>60</sup> İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fadl Şehabeddin Ahmed, *Fethü'l-Bâri bi Şerhi Sahihî'l-Buhari*, (Tahk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin el-Hatîb), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut :, t.y., c.III, s.522; Bedreddin el-'Aynî, *Umdetü'l-Kâri fi Şerhi'l-Buhari*, Dâru İhyai't-Turas, Beyrut, (t.s.) XX/10.

<sup>61</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz*, IV/218; Alusi, *Ruhu'l-Meanî*, XIX/44.

“Selametle!” derler.” (Furkan, 25/63) Zaten Kur’ân’da pek çok yerde yürümenin hemen peşinden konuşma gelmektedir.<sup>62</sup> Zira yürüme ve konuşma insan şahsiyet ve karakterini tamamlayıcı fiillerdir.

Ayetteki cahillerden maksat, kendini bilmezler, edepsiz gürühtür. Bunlar Rahman’ın kullarına lâf attığında; uygunsuz, yakışıksız söz söylediğinde onlara kendilerinden kimseye hatta hiçbir varlığa zarar gelmeyeceğini, emniyet, güven ve barışın temsilcisi olduklarını bildiren «selâm» veya “selametle” gibi Müslümanlığın remzi olmuş barışla neticelenecek söz söylerler. Böylesine yakışıksız, uygunsuz, kaba sözler söyleyen insanlarla muhatap olmaya tenezzül etmez, sabır ve tahammülle mukabelede bulunarak karakterlerinin gereğini sergileyerek vakar, tevazu ve sükunetlerini bozmadan yürüyüp giderler.<sup>63</sup> “Herkes kendi karakterinin gereğini sergiler.” (İsra, 17/84) ayetinin gereğince amel ederek, karakter şahsiyet ve üsluplarından taviz vermeden yollarına devam ederler. Nitekim, bir başka ayette Peygamber Efendimizin şahsında bütün Müslümanlara “*Yakine ermemiş olanlar, seni hafifliğe sevketmesin.*”<sup>64</sup> buyrulurken nasıl hareket etmeleri gerektiği bildirilmiştir.

Bu ayetlerden şu anlaşılmaktadır: Allah’ın has kulları boş, manâsız ve çirkin söz ve davranışlarla karşılaştıklarında katıyen yakışıksız sözler sarf etmez ve âlicenâbâne bir tavırla oradan geçip giderler. Tabii burada insanın yürüyüş ile karakteri arasındaki ciddi alaka gözden kaçmamalıdır. Zira insanın karakteri onun yürüyüşüne, tavır ve hareketlerine de aksetmektedir. Rahmanın kullarının bu şekilde tevazu, mahviyet ve vakar içinde yürümeleri, kendilerine sataşan cahillerle meşgul olmayıp alicenaplık sergileyerek yürüyüp yollarına devam etmeleri onların temel bir karakteri olarak anlatılmaktadır.

Kasılarak, böbürlenerek gurur ve kibirle yürümeden uzak durmayı emreden ve mütevazı yürüyen kulları öven Kur’an, ne çok hızlı ne de çok yavaş olmaksızın itidal üzerine yürümeyi emretmektedir.

## 2. Dengeli Yürüme

Lokman (a.s.) oğluna nasihat ederken insanlarla hüsn-ü muaşeret (güzel geçinme)in edeplerini açıklamanın peşinden insanın şahsi olarak edebi ile alakalı olan yürüme ve konuşmayı zikretmektedir.

<sup>62</sup> Lokman, 31/18-19; Kasas, 28/25.

<sup>63</sup> Bkz. Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, XX/107-108; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V/3611-12.

<sup>64</sup> Rum, 30/60.

Zira yürüme ve konuşma bir insanın edebini gösteren görünen ve bilinen hareketleridir.<sup>65</sup> Kur'an, yürürken ve konuşurken olması gereken edebi öğretmektedir. O da dengeli yürümek ve bağırıp, çağırarak konuşmaktır. Edeb içinde dengeli yürümenin ölçüsünü veren ayete baktığımızda şunları görüyoruz:

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ "Yürüyüşünde orta yolu tut." (Lokman, 31/19)

Ayette geçen *قصد* kelimesi iki uç arasındaki orta yer; vasat ve adalet manasına gelmektedir.<sup>66</sup> Ayette emredilen dengeli ve mutedil yürümek; tevazu içinde, gurur ve kibirden uzak, acele etmeden teenni ile yürümek;<sup>67</sup> ne zafiyet içerisinde, korka korka süklüm-püklüm ne de şeytan gibi sıçrayarak yürümek, bilakis ikisinin ortasında düzgün bir şekilde adım atmak;<sup>68</sup> ne çok yavaş ne de çok hızlı ikisinin ortasında bir tempo ile yürümek şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>69</sup>

Ayette bildirilen dengeli yürüme, ne zühd edasıyla zayıflık ifade eden ölü gibi gevşek ve yavaş, ne de şeytanın sıçraması gibi sıçrayarak aşırı hızlı bir yürüyüş şekli olmaksızın orta yollu, mutedil bir yürüyüşle yürüme şeklinde de tefsir edilmiştir.<sup>70</sup>

Abdullah b. Mesud, Müslümanların Yahudilerin koşarak, Hristiyanların da çok yavaş debelenir gibi yürümesinden nehyedilerek ikisinin ortası bir yürüyüşle emredildiklerini, söylemektedir.<sup>71</sup>

Dengeli yürümek "Rahman'ın kulları yeryüzünde tevazu, mahviyet ve vakarla yürürler." ayetinde bildirilen tevazu ve mahviyet içerisinde yürümeye mani değildir. Zira tevazu ve vakar ile yürümek karıncanın yavaş yavaş yürümesi demek olmadığı gibi cansız cenaze şeklinde yürümek de değildir.<sup>72</sup>

İnsanın yürüyüşü ile temsil ettiği kimlik ve misyon arasında ciddi bir irtibat söz konusudur. Bir Müslümanın gurur ve kibirle yürümesi yasaklandığı gibi zayıflık, kuvvetsizlik, istihkar edilecek bir şekilde yürümesi de uygun görülmemiştir. Nitekim tavaf yaparken "remel"

<sup>65</sup> İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 21/168.

<sup>66</sup> İbn Aşur, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, 21/68

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 21/76.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *Keşşaf*, 3/505; Ebu's-Suud, *İrşadu'l-Akli's-Selim*, 7/73; Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münîr*, 21/151.

<sup>69</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3/447.

<sup>70</sup> Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, 21/151.

<sup>71</sup> Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 21/91.

<sup>72</sup> Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 21/91.

yapılır. Remel; omuzlar silkelenerek, sıçramaksızın hızlıca yürümek demektir.

Peygamber Efendimiz, ashabı ile birlikte umre yapmak için Mekke'ye geldiğinde müşrikler "Yesrib (Medine) hummasının zayıf düşürdüğü bir takım insanlar geliyor" diyerek Müslümanların bitkin, yorgun, güçsüz insanlar olduğunu öne sürüp onları küçümseyen bir tavır sergilemişlerdi. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, Müslümanların kuvvetli olduklarını göstermeleri için tavaf yaparken ilk üç şavtta iki rüknü Yemanî arasında remel yapılmasını emretmiştir. Bu hali gören müşrikler: "Bunlar mı hummanın bitkin düşürdüğünü zannettiğiniz insanlar, bunlar falan ve falandan daha sağlamış!" dediler.<sup>73</sup>

Kendisinden sonra say yapılan her tavafın ilk üç şavtında remel yapılması erkekler için sünnettir. İbadetlerde taabbudilik esas olmakla birlikte bu şekilde hareket edilmesinin en önemli hikmetlerinden birisi ise Müslümanlarda zafiyet, hastalık, bitkinlik eseri olmadığını tam tersine sağlam güçlü ve kuvvetli olduğunu âleme göstermektedir.<sup>74</sup>

Hz. Ömer, dura dura yürüyen bir gençle karşılaşmış ve ona hasta olup-olmadığını sormuştu. Genç de herhangi bir hastalığının olmadığını söylemişti. Bunun üzerine Hz. Ömer, kamçısını gencin tepesine kaldırarak kuvvetli bir şekilde yürümesini emretmiştir.<sup>75</sup>

Her türlü kibir, gurur eksenli tavır ve hareket İslam Dini'nde yasaklanmıştır. Bu itibarla bir insanın gururla, kibirle, böbürlenerek yürümesi de haramdır.

İnsanın mutedil bir şekilde yürümesi ise menduptur. Bu tarz yürüyüş de ne hızlı ne de yavaş; ikisinin ortası bir tempo ile yürümektir. Bu da ne canlı cenaze gibi süklüm püklüm, debelenerek yürümek ne de şeytan gibi sıçrayarak gitmektir.<sup>76</sup>

Hz. Ömer gibi fitraten hızlı yürüyen insanlar da vardı. Dolayısıyla ayetteki nehy edilen yürüyüş şekli, tekellüfe girerek, kendini zorlayarak ille de hızlı yürüyeceğim gibi hareket etmeye yöneliktir. Tevazu, vakar ve itminan içinde yaratılış itibarıyla hızlı yürüyen insanlar için değildir.

<sup>73</sup> Buharî, Hacc 55, Megâzî 43; Müslim, Hacc 240; Tirmizî, Hacc 39; Ebu Dâvud, Menâsik 51.

<sup>74</sup> El-Mevsuatu'l-Fıkhiyye, "remel" mad. 29/134.

<sup>75</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*, 3/325.

<sup>76</sup> Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, 21/156.

Nitekim Hz. Aişe (r.a.) çok hafif, çok kırılğan konuşan birisini görünce onun bu durumunu yadırgayarak “Buna ne oluyor! Dedi. Kendisine o kimsenin Kur’an’ı iyi bilen kurradan biri olduğu söylenince Hz. Aişe: “Hz. Ömer karilerin başıydı. O, biraz hızlıca yürür, konuştuğu zaman duyurur vurduğu zaman da can yakardı.” buyurmuştur.<sup>77</sup>)(Hz. Aişe’nin “Hz. Ömer, hızlı yürürdü” sözünden maksat, yürüdüğü zaman seri hareket ederdi, demek olsa gerektir.<sup>78</sup>

Hadis olarak zikredilen bir rivayette: “Süratli yürümek, müminin heybet ve güzelliğini alıp götürür.” denilmektedir. Muhakkik hadis âlimleri bu rivayetin hadis sıhhat kriterlerinden vize alamadığı için delil olarak zikredilemeyeğine dikkatleri çekmektedirler.<sup>79</sup> Diğer taraftan bu rivayet, Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem)in şemâlinin yer aldığı Tirmizî’deki “Allah Resulü süratli yürürdü.” hadisiyle ve Hz. Ömer’in de hızlı yürüdüğünü bildiren rivayetlerle de çelişmektedir. Bir diğer husus da yavaş yüründüğünde dinin bir emrinin fevt olunmasının söz konusu olduğu yerde süratli, hızlı yürümek teşvik edilmiştir.<sup>80</sup> Bu rivayeti, süratli yüründüğünde insanın yorulacağı, şeklinin değişeceğini dolayısıyla böyle bir hal müminin vakar ve heybetini, tertip, düzen ve güzelliğini götürüp pejmürde bir görüntü hasıl edeceği şeklinde yorumlamak da mümkündür.<sup>81</sup> Bütün bunlarla birlikte bu rivayeti - herhangi bir mecburiyet olmadığı halde- aşırı süratli yürümekten nehyetmek şeklinde anlamak daha uygun olsa gerektir.

Anlaşıldığı kadariyle mutedil yürümek, insanın tekellüfe girmeden ne kendini zayıf, aciz ve tevazu insanı gösterme gibi bir suniliğe ne de hafiflik ve büyüklük kompleksine girmeden fitrî bir şekilde yürüyüşü demektir.

### 3. Haya ve Edeple Yürümek

Kur’an’ın dikkat çekip önem verdiği bir diğer yürüme şekli de

<sup>77</sup> Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 21/91; Meraği, *Tefsir*, 21/86.

<sup>78</sup> Zemahşeri, *Keşşaf*, 3/504; Beydavi, *Envaru't-Tenzil*, 4/349.

<sup>79</sup> Zehebî, *Mizanü'l-İ'tidal*, 6/243; İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *Lisanü'l-Mizan* (Tahk.: Dâiretü'l-Ma'arifi'n-Nizamiyye), Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1986, 6/222;

<sup>80</sup> Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ* (Tahk.: Ahmed Fellaş), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984, 1/547; Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman, el-Makâsidü'l-Hasene (Tahk.: Muhammed Osman el-Hıst) Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1985, 1/387

<sup>81</sup> Abdurraûf el-Münavi, Feydu'l-Kadîr, el-Mektebetü'l-Ticariyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1935, 4/104.



bayanların haya, edep ve vakarla yürümesidir. Kadınların bir erkekle konuşma durumunda kaldıklarında nasıl bir tavır takınacağı da yaşanmış bir misal üzerinden gösterilmektedir. Şöyle ki, Hz. Musa (a.s.) Medyen suyunun başına geldiğinde orada insanların hayvanlarını suladığını; iki tane genç kızın ise bir kenarda hayvanlarıyla birlikte beklediğini görmüştü. Kızlara neden böyle yaptıklarını sorduğunda onlar da babalarının yaşlı olduğunu kendilerinin ise herkes hayvanlarını sulayıp gittikten sonra sulayacakları cevabını vermişlerdi. Bunun üzerine Hz. Musa onların hayvanlarını kuyudan su çekerek sulamış, onlar da hayvanlarını alıp evlerine gitmişlerdi. Bir müddet sonra birisi tekrar gelerek Hz. Musa'ya babalarının kendisine yaptığı iş karşılığında ücret vermek istediğini söylemişti.<sup>82</sup> Konumuzla alakalı olan kısım ile ilgili olarak Kur'an, kızlardan birinin tekrar gelip Hz. Musa ile konuşmasını şu şekilde anlatmaktadır:

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ  
لَنَا

“Az sonra o iki kızdan biri haya ve edep abidesi halinde yürüyerek çıkageldi ve ‘Bize sunduğun sulama hizmetinin ücretini vermek üzere babam seni dâvet ediyor’ dedi.” (Kasas, 28/25)

Hz. Şuayb'ın kızı olan bu hanım<sup>83</sup>, babasının Hz. Musa'yı, herhangi bir yanlış anlaşılmaya meydan vermeyecek bir netlikte, kendilerinin hayvanlarını sulaması karşısında mükafatını vermek üzere çağırıldığını söylemiştir.<sup>84</sup>

Ayette geçen *تَمْشِي* fiili, *عَلَى اسْتِحْيَاءٍ* ifadesinin kendisi üzerine bina edilmesi için zikredilmiştir. Zira ayetin başında geçen *جَاءَتْهُ* zaten gelmeyi ifade ettiğinden ayrıca *تَمْشِي* nin zikredilmesine gerek yoktur.<sup>85</sup> Burada yürümenin haya üzerine bina edilerek zikredilmesinde bu yürüyen bayanın ne kadar hayalî olduğuna bir vurgu vardır.

Ayrıca *عَلَى اسْتِحْيَاءٍ* kısmındaki *عَلَى* harfi cerri, mecazi bir yükseklik ifade etmekte olup, haya vasfının onunla bütünleşmiş olduğunu bildirmek için kullanılmıştır.<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Kasas, 28/22-25. Alusi, *Ruhu'l-Meanî*, XX/59-64.

<sup>83</sup> Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu kızların babası olarak bahsedilen kimse Hz. Şuayb (a.s.)'dir. Fahreddin er-Razi, *Mefatihul-Ğayb*, XXIV/206; Alûsî, *Ruhu'l-Meanî*, XX/61.

<sup>84</sup> İbn Kesir, *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm*, III/385.

<sup>85</sup> İbn Aşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, XX/103.

<sup>86</sup> İbn Aşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, XX/103.

Tabii burada ayetten sadece haya ile yürüyerek gelmesi anlaşılmalıdır. Ebu’s-Suud, bu ayetten hem gidişinin hem de gelişinin haya ve edep içinde olduğunu söylemektedir. Ayetteki *استحياء* kelimesi nekire olup, tefhim içindir. Yani tahmin edilemeyecek kadar büyük bir haya içinde yürüyerek gidip geldi demektir.<sup>87</sup>

Tabii burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta da onun bir haya abidesi gibi yürümesi, söylenmesi gerekeni söylemesine de mani olmamıştır. Hz. Şuayb (a.s.)’ın kızının davranışlarındaki haya ve edebini yanı sıra sözlerinde de bir açıklık, dikkatlilik ve anlaşılabilirlik göze çarpmaktadır. Sözlerini ağzında gevelemeden olduğu gibi ve dolambaçlı hâle getirmeden söylemektedir. Bu temiz ve doğru bir fıtratın sesi-soluğu ve alametidir. Çünkü tertemiz iffete kilitlenmiş bayanlar erkeklerle karşılaştıklarında, onlarla konuşmak mecburiyetinde kaldıklarında fıtratları gereği utanırlar, ama iffetlerine ve doğruluklarına olan güvenlerinden dolayı lafı ağızlarında gevelemezler. Karşısındakini tahrik edecek, baştan çıkaracak, heyecanlandırarak şekilde konuşmazlar. Lafı uzatmadan, gerektiği kadar ve açık konuşurlar.”<sup>88</sup> Nitekim Hz. Şuayb (a.s.)’ın kızı haya ile yürümesini edepli bir konuşmayla tamamlamıştır. Zira konuşurken şüpheyi vehmettiren mutlak bir talepte bulunmamış “babam seni hayvanlarımızı sulaman karşılığında mükâfatlandırmak için davet ediyor” demiştir.<sup>89</sup>

Kadının haya ile yürümesi ona gerçek zinetini vermesinin yanında başkalarını onun hakkında su-i zanna kapılmaktan ve şeytanın vesveselerinden korur.<sup>90</sup>

Kur’an’ın yürüme ile ilgili kadınlara verdiği bu mesaj bir Müslüman kadının iffet portresinin ana hatlarıyla çizildiği Nur suresi 31. ayette de zikredilmektedir. Bu ayette kadınların namahreme nazar etmemeleri, namuslarını korumaları, başlarını örtmeleri, ziynetlerini kimin yanında gösterip göstermeyecekleri, kimin yanında nasıl bir tesettür sergileyecekleri gibi iffetin temel esasları zikredilmiş ve Müslüman kadının iffetinin bir esası, parçası olarak onun yürürken üzerindeki ziynetlere dikkatleri çekecek, kendini hissettirecek bir şekilde ayaklarını yere vurarak bazı insanları tahrik

<sup>87</sup> Ebu’s-Suud, *İrşadu’l-Akli’s-Selim* 7/9; Alusi, *Ruhu’l-Meanî*, 20/64.

<sup>88</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilal*, 5/2686-7.

<sup>89</sup> İbn Kesir, *Tefsiru Kur’âni’l-Azîm*, 3/385.

<sup>90</sup> Mustafa Müslim, *et-Tefsiru’l-Mevduî*, 5/535.

edecek, fitneye sevk edecek bir tarzda yürümemesi emredilmiştir:

“وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ” Mümin kadınlar saklı zinetlerine (kolye, küpe, bilezik vs.) dikkat çekmek için, ayaklarını yere vurarak yürümesinler.”

Görüldüğü üzere bu ayette kadının ziynetine, güzelliklerine dikkatleri çekmek, insanları tahrik etmek için ayaklarını yere vurarak yürümesi yasaklanmakta ve bu tür bir davranışın onu, iffet ve ahlaki değerlerini alıp götürebilecek bir yola sürükleyebileceğine dikkatler çekilmektedir. Böylelikle şehvetleri tahrik ederek fuhşa sürükleyecek tavır ve davranışların önü alınmaktadır.<sup>91</sup>

Cahiliye toplumunda bazı kadınlar, insanların yanından geçerken taktıkları halhalın sesini duyurmak için ayaklarını yere vururlardı. Böylelikle üzerlerine taktıkları zinetlere ve ziynet yerlerine dikkatleri çekerek erkekleri tahrik etmiş olurlardı. İşte Allah Teâlâ, inanan kadınların cahiliye dönemi kadınlarının yaptığı gibi yolda yürürken gizledikleri ziynetlerini bildirmek ve dikkatleri çekmek için ayaklarını yere vurmalarını yasaklamaktadır.<sup>92</sup> Allah Teâlâ, bu ayette gönderdiği dinin kriterlerine inanmış bir bayanın sokakta, çarşıda, pazarda nasıl yürümesi gerektiği hususunda bir ölçü vermektedir:

Kur’an, kadınların tesettür ölçülerine riayet ederek yani baştan ayağa örtünmüş bir halde yolda edep ve vakar içinde yürümelerini, örtüp gizledikleri kolye, gerdanlık, küpe vs. gibi takılarını veya fitrî güzelliklerini bildirmek, göstermek için, bacak oynatıp, ayak çalmalarını, çapkın çapkın yürüyerek dikkatleri üzerlerine çekip, erkekleri tahrik etmelerini ve şüphe uyarmalarını yasaklamaktadır.<sup>93</sup> Kadınların fitne ve fesada sebebiyet verecek, erkeklerin şehvetini tahrik edecek ve kendileri haklarında su-i zanna kapı açacak şekilde yürümelerini nehyetmektedir.<sup>94</sup>

Kadınların taktıkları takılarından memnuniyetlerini göstermek için böyle ayaklarını vurarak yürümeleri mekruh, erkekleri tahrik etmek için açılıp saçılarak, kendilerini teşhir ederek çapkın çapkın yürümeleri ise haram kabul edilmiştir. Aynı şekilde erkeklerin de kendini beğenmişlik alameti olarak ayakkabılarını yere vurması ve

<sup>91</sup> Mustafa Müslim, *et-Tefsiru'l-Mevduû*, 5/213.

<sup>92</sup> Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 23/210-211; İbn Kesir, *Tefsiru Kur'âni'l-Azîm*, 3/286-7

<sup>93</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3508.

<sup>94</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1991, XVIII/221; İbn Aşur, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVIII/213-214.

benzeri hareketlerde bulunmaları da aynı kategoride değerlendirilmiştir.<sup>95</sup>

Ayet, kadınların erkeklerin dikkatlerini çekip tahrik edecek, negatif duyguları harekete geçirecek her türlü yürüyüş şeklini yasaklamaktadır.<sup>96</sup>

Diğer taraftan hadis-i şerifte kadınların yolda yürürken yolun ortasından gitmek suretiyle erkeklerle ihtilata sebebiyet vermeleri yasaklanmış ve yolun kenarından gitmeleri emredilmiştir.<sup>97</sup>

Bu ayetin tefsirinde Hz.Ömer'in Hz. Şuayb (a.s.)ın kızını haya içerisinde elbisesinin kolunun yenini yüzüne koyarak konuştuğu<sup>98</sup>; çok cüretkar, sivri ve uzun dilli birisi olmadığı şeklinde tarif ettiği nakledilmektedir.<sup>99</sup>

#### 4.Namaza Vakar ve Sükûnetle Yürüyerek Gitmek

Kur'an'ın bir Müslümanın hayatındaki yürüme karelerinin içinde önem verip, perspektife aldığı anlardan birisi de Cuma günü değişik meşguliyetler özellikle de ticaretle meşgul olan insanların ezan sesini duyunca sergilemeleri gereken tavır ile ilgilidir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا  
الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Ey iman edenler! Cuma namazına ezan ile çağırıldığınız zaman derhal Allah'ı zikretmeye (hutbe ve namaza) vakarla gidin, alışverişi bırakın. Eğer bilerseniz, bu sizin için çok daha hayırlıdır.” (Cum'a, 62/9)

Ayette geçen فَاسْعَوْا kelimesi سعي kökünden gelmektedir. Bu kelime Kur'an'da değişik ayetlerde “çalışmak, amel, iş” anlamında kullanılmakla birlikte<sup>100</sup> burada “yürümek, gitmek, geçip gitmek” manasındadır. Koşmak anlamında değildir.<sup>101</sup> İbadet niyetiyle, kararlı bir şekilde, yürüyüşünüze özen göstererek namaza gidin, şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>102</sup>

<sup>95</sup> Kurtubi, *el-Câmi'*, XII/238; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, 18/226.

<sup>96</sup> Bkz. İbn Aşur, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 18/213.

<sup>97</sup> Ebu Davud, *Edeb*, 168; İbn Kesir, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, 10/225; *el-Mevsuatü'l-Fıkhîyyetü'l-Kuveytiyye*, “ünûse” madd. (7/88.)

<sup>98</sup> Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 20/60; İbn Ebi Hatim, *Tefsîru İbn Ebi Hâtim*, 9/2964.

<sup>99</sup> İbn Kesir, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, 3/385

<sup>100</sup> *Necm*, 53/39; *Saffat*, 37/102; *Bakara*, 2/205; *Naziat*, 79/35; *Leyl*, 92/4.

<sup>101</sup> Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 28/100; Zemaşşerî, *Keşşaf*, 4/536; Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 30/9.

<sup>102</sup> İbn Kesir, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, 4/366.

Cuma namazı İslamiyet'in şâirindedir. Cumaya önceden gelmek sünnettir. Bununla birlikte erken gelme imkânı olmayanların en azından Cuma ezanı okunmaya başlanınca meşgul olduğu işleri hemen bırakıp, namaza gitmeleri gerekir.<sup>103</sup> Aksi takdirde geçerli bir mazeret olmaksızın gitmemek Allah'ın emrine isyan sayılıp günah kabul edilmiştir.<sup>104</sup> Hz. Ömer, İbn Mes'ud, İbn Abbas ve daha başkalarından ayet-i kerimenin manasının "hemen gidiniz" şeklinde olduğu da nakledilmiştir. Peygamber Efendimiz bu noktayı açıklayarak şöyle buyurmuştur: *"Namaz için kamet getirildiğinde koşarak namaz yerine gitmeyin. Size, sükûn, itminan ve vakar içinde, telaş yapmadan yürüyerek gelmek yakıştığından siz de öyle yapın. Yetişebildiğiniz kadarını (İmamla) kılın; yetişemediğinizi (kendiniz) tamamlayın! Sizden birisinin namaz kılmaya yöneldiğinde namaza başlayıncaya kadar geçirdiği süre de namazdaki gibidir."*<sup>105</sup>

Hadisten anlaşıldığı üzere Peygamber Efendimiz namaza başlamak için kamet getirildiğinde kaçırma korkusu olsa bile koşarak namazgâha gitmekten nehyetmektedir. Bu namaz ister Cuma namazı olsun isterse cemaatle kılınan başka bir namaz olsun fark etmez. Namaza koşarak gitmenin yasaklanarak; sükûnet ve vakar içinde gidilmesinin emredilmesinin pek çok hikmeti olsa gerektir. Bunlardan en önemlisi namaz kılmak için yola çıkan, namazla bütünleşmek isteyen insanın namaza yakışır bir edep ve tavır ile hareket ederek, en kâmil tavır ve davranışı sergilemesi gelir.<sup>106</sup> Böyle davranılmayıp telaşla, koşuşturularak geline namazda insanın kendini ve nefesini toplayarak namaza konsantre olması zaman alır. Bu itibarla namaz öncesi sekine, vakar ve itminan içinde yürünmesi Yüce Mevlâ'nın huzuruna çıkmaya ruhen, kalben, bedenen hazırlanma, konsantrasyon sürecidir.<sup>107</sup>

<sup>103</sup> Aliyyü'l-Kari, Fethu Babi'l-İnaye bi Şerhi'n-Nükaye, Daru'l-Erkam, Beyrut, 1997, 1/400.

<sup>104</sup> El-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye, "Salatu'l-Cuma" madd. (27/205)

<sup>105</sup> Buhârî, Ezân/600, Cum'a/857; Müslim, Mesâcid/944-947; Tirmizî, SaIât/301, Nesâî, İmâmet/852; Ebû Dâvud, Salât/485-486; Dârimi, Salat: 59; Ebû Davud, Salat: 55.

<sup>106</sup> Nevevî, Şerhu Müslim, 5/99.

<sup>107</sup> Cuma namazı erkeklere farzdır. Bu namazın farz olmasının şartlarından biri de Cuma kılınacak yere gidebilmektir. Cumanın kılındığı yere yürüyüp gidemeyecek olan ayakları felç, kesik veya yatalak olan kimselere ise farz değildir. Fıkıh alimleri, cuma namazına yürüyerek gitmenin müstehap olduğu kanaatindedir. Çünkü yürüyerek gitmek, tevazua daha yakındır. Yaşlı, hasta, zayıf insanlar ise binekle gidebilirler. el-Mevsuatu'l-Fikhiyyetü'l-Kuveytiyye, "mşy" madd. (37/340)

### Karakter Eğitimi ve Yürüme Tarzı İlişkisi

Buraya kadar ele alınan konulardan Kur'an'da insan karakteri, ahlakı ile yürüme tarzı arasında ciddi bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, İslam'ın iman, ibadet, muamelat, ahlak, kalp ve ruh hayatına yönelik öğretilerini yaşaya yaşaya tabiatının bir yanı haline getirdiği ölçüde bir Müslüman olarak ona göre bir şahsiyet ve karakter kazanmaktadır. Zaten İslam'ın en önemli hedeflerinden birisi insana ikinci bir fitrat kazandırmaktır. Nitekim Peygamber Efendimiz: "Sizden biri heva ve hevesini benim getirdiğim mesaja tabi kılmadıkça kâmil mümin olamaz."<sup>108</sup> buyurmaktadır. Bu açıdan meseleye baktığımızda Kur'an'da yürüme tarzı konusunun gerek toplum gerekse fert ahlakı ve karakteri ile yakından alakası olduğu görülmektedir.

İsra suresinde 22-39 ayetler arasında bir toplumu toplum yapan temel dinamikler ve esaslar zikredilmektedir. Bu ayetlerde ahlak, edep kuralları, ferdî ve içtimaî mükellefiyetler tevhit esası üzerinde temellendirilerek; Allah'a şirk koşmama, O'ndan başkasına ibadet etmeme, anne-babaya iyilik, yakınlarla, yoksullara ve yolda kalmışlara yardım etme, malı saçıp savurmadan uzak durma, rızık endişesiyle anne karnındaki cenini öldürmeme, zinaya yaklaşmama, haksız yere insanı öldürmeme, yetimin malını koruma, sözünde durma, ölçüyü ve tartıyı doğru tutma, gerçeği iyice araştırma emredilmekte ve yeryüzünde gurur ve çalılımla böbürlenerek yürüme yasağı ile bitirilmektedir. Bahsi geçen bu ayetler tevhid ile başlayan bu bölüm yine tevhid hakikatine vurgu yapılarak noktalanmaktadır. Müslüman kimliğinin, oluşmasında tevhid inancı ve genel manada inanç manzumesi hem temel ana blokaj hem de derecesine göre her meselenin kendisiyle irtibatlı ana eksendir. Bu itibarla Kur'an'da ahlakî ve edebî değerler başta tevhid hakikati olmak üzere imanî değerler blokajı üzerine temellendirildiği gibi sonunda yine şirkten uzak durmaya vurgu yapılarak onunla irtibatlandırılmaktadır.<sup>109</sup> Burada ayrıca her aksiyon, söz ve düşüncenin tevhid ile başlayıp onun üzerine örgülenmesi gerektiğine de dikkat çekilmektedir.

108 Bağavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Şerhu's-Sünne*, (Tahk.: Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr Şaviş), el-Mektebu'l-İslâmî, Dimeşk, 1983, s. 213; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübra*, (Tahk.: Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî), Dâru'l-Hulefa li'l-Kitabi'l-İslâmî, Kuveyt, 1993, s.1/188.

109 Bkz. Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, Beyrut, Dâru's-Şurûk, 1986, 4/2220; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikir, 1991, 15/68; Muhammed Beşir b. Cedidiyye, *Tenvîru'l-Müstenîr fi Beyani Meani'l-Kur'an*, 4/24.

Aynı şekilde Lokman (a.s.)'ın insanın yürümesini disipline etmesi ile ilgili oğluna verdiği nasihat bir çocuğun karakter ve şahsiyetinin portresinin çizildiği bir çerçevede ele alınmıştır. Lokman (a.s.) çocuk eğitiminin temel esaslarını hikmet yörüngeli anlatmaktadır:

*“Lokman oğluna nasihat ederken: “Evladım!” dedi, “sakın Allah’a eş, ortak koşma. Çünkü şirk pek büyük bir zulümdür.” “Evladım, yapılan iş; bir hardal tanesi kadar küçük de olsa, bir kayanın içinde saklı da olsa, yahut göklerin veya yerin herhangi bir noktasında bile bulunsa, mutlaka Allah onu meydana çıkarır. Allah öyle latîf, öyle habîrdir (ilmi gizliliklere pek kolay bir tarzda nüfuz eder). Evladım, namazı hakkıyla ifa et, iyiliği yay, kötülüğü de önlemeye çalış ve başına gelen sıkıntılara sabret! Çünkü bunlar azim ve kararlılık gerektiren işlerdendir. Kibirli davranarak insanlara yüzünü dönme, yerde çalınmış çalınmış yürüme! Çünkü Allah kibirle kasılan, kendini beğenmiş, övünüp duran kimseleri asla sevmeyiz. Yürürken ölçülü, mütedil yürü! Konuşurken sesini ayarla, bağırarak konuşma! Unutma ki seslerin en çirkini, avazı çıktığıncaya kadar bağırarak konuşmanın sesidir.” (Lokman, 31/13, 16-19)*

Lokman (a.s.)'ın çocuk eğitimi ile ilgili her dönem insanına çok önemli mesajlar veren hikmet eksenli altın nasihatleri şu esaslar üzerinde temellendirilmektedir<sup>110</sup>: Tevhid hakikatının iyi bilinip, kalplere, gönüllere ve akıllara yerleştirilmesi; şirkin en büyük ve en kötü zulüm olduğu kabul edilerek ondan uzak durulması; Allah hakkının her şeyden önce geldiği; O'na isyanın olduğu yerde bu insanlara velev ki anne-baba dahi olsa itaat edilmeyeceği; Allah hakkından sonra en büyük hakkın anne-baba hakkı olduğu ve onlara itaat etmenin farziyyeti ve onların kendisini yetiştirip, büyütmesine şükretmesi gerektiği; bir insanın diğer insanlarla muamelelerinde başta dini değerlerin tebliğ ve temsili olmak üzere ondan yürüme ve ses tonunu ayarlamaya kadar en güzel tavrı takınması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>111</sup> Diğer bir ifadeyle dinin temsili adına olması gereken temel esaslar zikredilmektedir.

İşte Kur'an, Hz. Lokman'ın ağzından Müslüman bir çocuğun karakter eğitimi ile ilgili temel disiplinleri verirken bunların içinde önemli bir yeri olan “yürüme tarzından” da bahsetmekte; Allah'ın ve insanların sevmediği gurur, kibir, kendini beğenmişlik içinde, insanları hafife alarak tepeden bakan bir psikolojik rahatsızlık ve aşağılık kompleksi ile yürümekten nehyetmektedir.<sup>112</sup> Lokman (a.s.)

<sup>110</sup> Rifat Oral, “Kur'an'da Lokman (a.s.) ve Çocuk Eğitimi”, Mehir Dergisi, İlkbahar 1999, s.63-65.

<sup>111</sup> Mustafa Müslim, *et-Tefsiru'l-Mevdû li Süveri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 6/36.

<sup>112</sup> Mustafa Müslim, *et-Tefsiru'l-Mevdû*, 6/34-35.

evladına yaptığı bu nasihatleri dengeli yürümesi ve ses tonunu iyi ayarlaması gerektiği tembihleriyle noktalamaktadır.

Kur'an, Furkan suresinde de "Rahman'ın kulları"nu örnek vasıflarıyla anlatmış, her biri bir zümreyi andıran sekiz sıfatla onları nitelmiş, İslâm ahlâk ve medeniyetinin, bir manada fezlekesini yapmıştır. Rahman'ın halis kullarının karakterlerinin portresini çizerken ilk sırada onların "Tevazu, mahviyet ve vakarla yürüyüşleri" zikredilmiştir:<sup>113</sup>

Kur'an'ın, ideal insan portresinin önemli bir yanı, insan karakter ve ahlakının bir parçası olarak değerlendirdiği "itidalli yürüme"yi ele alırken ilk önce vurguladığı husus gurur, kibir ve çalımdan uzak bir şekilde yürüme şeklindedir.

### Sonuç

Allah Teâlâ, insanı yoktan var etmiş, onu akıl ve irade nimetiyle donatarak bizzat kendisine muhatap almış ve peygamberler vasıtasıyla ona mesajlar göndermiştir. Kur'an ile ilahî mesaj kemale ermiş ve din adına son nokta konulmuştur. Bu Yüce Mesaj'da ideal bir fert ve toplumu meydana getirecek temel esas ve dinamikler değişik açılardan ortaya konmuş ve canlı misallerle müşahhaslaştırılarak her dönem insanına rehberlik yapacak bir enginlikte sunulmuştur. Kur'an'ın insan karakteri ve portresi ile ilgili sunduğu model; tevhid inancı, ibadet hayatı, muamelat ve ahlâkî değerler üzerine temellenmektedir. Bu temel esaslar üzerine bina edilen davranışlardan bir tanesi de uygun yürüme tarzıdır.

Kur'an, insanın iradesinin hakkını vererek gurur, kibir, çalım ve böbürlenerek yürümekten uzak durmasını, bunun yerine tevazu, vakar, sükunet ve haya içinde dengeli bir şekilde yürümesini emretmiştir. Kur'an'da yürüme ile ilgili ayetlerde gururla, kibirle, kasıla kasıla yürümek dünya ve ahiretteki feci akıbetine dikkat çekilerek yasaklanmış; insana nimetlerin gerçek sahibi olan Allah karşısındaki konumu, aczi, fakrı hatırlatılarak böyle negatif bir davranıştan kurtulma yolu gösterilmiştir.

Diğer taraftan tevazu, vakar, sükûnet ve haya ile yürüyen insanlar övülmüş ve dengeli yürüme emredilmiştir. Dengeli yürüme ise herhangi bir mecburiyet olmadığı müddetçe ne hızlı sıçrayarak ne de canlı cenaze gibi yavaş, ikisinin ortasında fitrî bir şekilde yürüme şeklindedir.

<sup>113</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3611.



İnsanın her tavır ve davranışı onun karakterini ortaya koyan veya ele veren bir beden dilidir. Yürüme de bir insanın karakter ve şahsiyetinin görünen en önemli özelliklerinden biridir. Kur'an ve Sünnet'te bir Müslümanın yürümesinin, yeryüzünde gezip dolaşmasının, tefekkür eksenli, nimeti ilahîyi tanıma ve şükürle coşma yörüngeli olması gerektiği bildirilmiş; hayatının her karesinde inandığı değerler manzumesini temsil eden bir yürüyüşle hareket etmesi emredilmiştir. Bu cümleden olarak imandan sonra en önemli dini değer olan namaza giderken bile telaşla, alelacele koşarak değil vakar ve itminan içinde yürünmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Gururla, kibirle ve kasılarak yürümeden nehyeden ve mütevazi ve dengeli yürümeyi emreden ilahî beyanlar, tağlip tarikiyle hem erkek hem de bayanlara yöneliktir. Bunun yanında özellikle bayanların haya ve edep içerisinde, başkalarını tahrik eden, fitneye sebebiyet veren bir tavır ve davranıştan uzak bir şekilde yürümesi emredilmiştir.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, (Tahk.: Ahmed Fellaş), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984.
- Aliyyü'l-Kari, *Fethu Babi'l-İnaye bi Şerhi'n-Nükaye*, Daru'l-Erkam, Beyrut, 1997.
- Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Kâri fi şerhi'l-Buhari*, Dâru ihyai't-Turas, Beyrut, (t.s.)
- ---*Şerhu Süneni Ebi Davud*, (Tahk.: Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim), Mektebetü Rüşd, Riyad, 1999.
- Azimâbâdî, Ali, *Avnü'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Davud*, (Tahk: Abdurrahman Muhammed Osman), el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968.
- Bağavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Şerhu's-Sünne*, (Tahk.: Şuayb el-Arnaut, Muhammed Züheyr Şaviş), el-Mektebu'l-İslâmî, Dimeşk, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kübra*, (Tahk.: Muhammed Ziyaurrahman el-A'zamî, Dâru'l-Hulefa li'l-Kitabi'l-İslâmî, Kuveyt, 1993.
- Bikaî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan, *Nazmü'd-Dürer fi Tenasübi'l-Ayi ve's-Süver*, Daru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kahire, t.y.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihü'l-Buhari*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünenü'd-Dârimî*, (Tahk.: Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Hâlid es-Sebi' Alemi), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1987.
- Ebu's-Suud, Muhammed b. Muhammed, *İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*, Beyrut, Dâru İhya-i't-Turasi'l-Arabi, (t.y.)
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, t.s.
- Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber ve Beden Dili" İslam'ın Güncel Sunumu (Kutlu Doğum 2003) Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *El-Misbahu'l-Münîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.s.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvir*, ed-Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984.

- İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, (Tahk. Abdüsselam Abdü's-Şafii), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1993.
- İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru İbn Ebi Hâtim*, (Tahk.: Es'ad Muhammed et-Tayyib) el-Mektebetü'l-Asriyye, Sayda, (t.y.).
- İbn Esir, İzzeddin, *Üsdü'l-Ğabe*, Dâr-u İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1996
- İbn Hacer el-Askalani, *Fethü'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, (Tahk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin el-Hatîb), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.s.
- ---*Lisanü'l-Mizan*, (Tahk.: Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye), Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1986.
- İbn-i Kesir, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il-azîm*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1982.
- Kara, Necati, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004.
- Kutub, Seyyid, *Fi Zilali'l-Kur'an*, Beyrut, Dâru's-Şurûk, 1986
- Kurtubi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru's-Şa'b, Kahire, (t.y.)
- *el-Mevsuatü'l-Fikhiyyetü'l-Küveytiyye*, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1983-2006.
- Muhammed Beşir b. Cedidiyye, *Tenvîru'l-Müstenîr fi Beyani Meani'l-Kur'an*, 4/24.
- Mübarekfuri, Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim, *Tuhfetü'l-Ahvezi bi Şerhi Câmiü't-Tirmizi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, (t.s.)
- Münavi, Abdurraûf, *Feydu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Ticariyyeti'l-Kübrâ, Mısır, 1935
- Müslim b. el-Haccac, *Sahihu Müslim*, (Naşir: Muhammed Fuad Abdülbaki), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyeye, Kahire, 1955.
- Müslim, Mustafa, *et-Tefsiru'l-Mevdû li Suveri'l-Kur'an*, Câmi'atu Şarika, Birleşik Arap Emirlikleri, 2010.
- Nevevî, *Minhac şerhu Sahihi'l-Müslim*, el-Matba'atu'l-Mısriyye, Ezher, Kahire, t.y.
- Oral, Rıfat, *"Kur'an'da Lokman (a.s.) ve Çocuk Eğitimi"*, Mehir Dergisi, İlkbahar 1999.
- Rağîb el-İsfahanî, *Mu'cemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, (Tahk.:

Nedim Mar'aşlı) Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.s.

- Razi, Fahreddin, *Mefatihü'l-Ğayb*. Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000
- Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsidü'l-Hasene*, (Tahk.: Muhammed Osman el-Hışt), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Taberi, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*. Beyrut: Dar-ı fikir, 1994.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiü's-Sahih*, (Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir), Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1977.
- Yardım, Ali, *Peygamberimiz'in Şemali*, İstanbul, Damla Yayınevi, 2011
- Yıldırım, Kadri, "Arap Dili ve Belağatında Bedensel Beyan", *Ekev Dergisi*, 2002, sayı: 13. (s.295-314)
- Yılmaz, Mustafa, "Yürüme-Gurur İlişkisi", *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı: 80.
- Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikr, 1991.

صيغ الأمر والاستفادة منها في تعليم غير الناطقين بها بنموذج على وزن "افعل"

Mahmut POLAT\*

**Abstract:** This study deals with the importance of the imperative mood to understand religious and literary texts and addresses the necessity of teaching 'the imperative mood' -which must be given as a separate stylistics class- first before other grammatical rules. Furthermore, this study focuses on the imperative and subjunctive moods from the viewpoints of grammarians, rhetoricians and fuqaha. This study indicates the necessity of teaching primarily anything regarding to the imperative style what/how Arabs use (such as a style of imperative mood's aim or a meaning which is inferred from the context or particles) and examines the role of the imperative style class in the teaching programs of foreign languages and the essence of the imperative style's teaching method. As a difference from others, this study also offers an exemplary lesson for the clause style in the imperative mood.

#### الخلاصة

تناول هذا البحث صيغ الأمر التي تتضح أهميتها في فهم النصوص الدينية والأدبية، مشيراً إلى ضرورة تقديم هذه الصيغ على سائر القواعد في تعليم غير الناطقين بها، وذلك ضمن مادة الأساليب التي تُقرّر على الطالب، حتى تتكون لديه خلفية تُسهّل عليه تكميل تعليمه ودراسته. وأيضاً تناول البحث صيغ الأمر، والطلب ومعانيها لدى النحاة والبلاغيين والفقهاء، مشيراً إلى أولوية كل ما له علاقة بأسلوب الأمر الذي ورد عن العرب واستعملوه في لغتهم، سواء كان ذلك أدوات أو فهم من سياق الجملة أو أسلوب يؤدي غرضاً من أغراض الأمر. وقد تطرق هذا البحث إلى دور "مادة أساليب الأمر" الناقصة في مناهج غير الناطقين بها وإلى كيفية تقديمها

---

\* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Erzincan/Türkiye. [mahmutpolat7@hotmail.com](mailto:mahmutpolat7@hotmail.com)  
الدكتور محمود بولات عضو التدريس في كلية الإلهيات قسم اللغة العربية، بجامعة ارزنجان.

بصورة مختلفة للطالب عما سبق من مناهج التدريس وذلك بغرض إكمال الفائدة المرجوة من هذا البحث. ويتميز البحث عن سائر البحوث بتقديم درس نموذجي بأساليب الجمل البسيطة المختلفة بصيغة "افعل".

#### المقدمة

إن مشكلة تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها لدى العالم العربي والإسلامي على وجه سواء مازالت مشكلة من المشاكل التي لم تحل بعد. وكل ما قدم من جهد في هذا المجال إلى اليوم لم يصل إلى مستوى الادعاء والتحدى في التعليم. وإن هذه المشكلة بمناهجها القديمة والحديثة وأساليب تقديم علوم اللغة للطالب العربي والغير العربي على وجه سواء مازالت مدار نقاش يرتجى حلها. وهناك ممن أصر على استمرار المناهج والأصول القديمة في تعليم اللغة وممن تمادى في الأمر ونادى باستئصال وابعاد مناهج الدراسة القديمة تماما. إلا أن هناك فريق آخر قد قدم حلا وسطا لمشكلة تدريس النحو وتقديمه للطالب وعلى مقدمة هؤلاء من القدماء "ابن مضاء القرطبي" (ت592هـ) وذلك في كتابه "الرد على النحاة"<sup>1</sup> ومن المعاصرين الذين تطرقوا إلى هذه المشكلة وقدم حلا وسطا هو "شوقي ضيف" في كتابه "تجديد النحو"<sup>2</sup> وغيرهما من القدماء والمعاصرين.

وقد وجدنا تأييدا لرأينا بضرورة تقديم صيغ الأمر في "مادة أساليب اللغة العربية" على سائر القواعد والأساليب، ما ورد عن السرخسي (ت483هـ) حيث يقول في أهمية الأمر "وأحق ما يبدأ به البيان الأمر"<sup>3</sup> وعلل ابن حزم (ت456هـ) والشاطبي (ت790هـ) على تقديم صيغ الأمر في تعليم اللغة بقولهما: لأنها أحد الصيغ المشتركة بين علوم القرآن والسنة والأدب"<sup>4</sup>.

والذي يهمنا هو جمع كل ما سبلاقيه ويواجهه الطالب من أساليب أثناء دراسته مستقبلا. فإن كل الصيغ التي ذكرها العلماء من حيث الاستدال ومجئى الطلاب من

1 ابن مضاء القرطبي، كتاب الرد على النحاة، تحقيق، شوقي ضيف، د.ط. دار المعارف، مصر، 1988م، (ص.2).

2 شوقي ضيف، تجديد النحو، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 2003 م، (ص.11).

3 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر، أصول السرخسي، تحقيق، أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، (د.ط. لجنة إحياء المعارف، فحيدر آباد، 1372هـ، (ص.4).

4 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت456هـ)، إحكام في أصول الأحكام، تحقيق، الشيخ أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980م، (294\3)؛ ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي (ت660هـ)، الامام في أدلة الأحكام، تحقيق، رضوان مختار بن غربية، د.ط. دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1987م، (ص.87)؛ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق، أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى، دار ابن عفان، 1997م، (142\3).

أدنى إلى أعلى كصيغة الدعاء وغيرها نعتبرها كصيغة أمر يجب تناولها وتقديمها لغير الناطق بها.

وإننا لا نريد أن نقلل في بحثنا هذا من جهود العلماء التي تراكمت حول الدراسات اللغوية والتعليمية بجمع أنواعها قديماً وحديثاً. ومن بين تلك الجهود على وجه الخصوص اعتناؤهم بصيغة الأمر والتي لها الأهمية البالغة في الخطاب الإلهي والبشري. ونرى هذا الاهتمام البالغ الأهمية من هؤلاء العلماء قد جاء بغرض فهم النصوص الدينية والأدبية وعلى رأسها بصفة خاصة نص القرآن الكريم، لأنه هو النص الإلهي المعجز الذي يظهر إبداعه بقدرة التحدي في نثره وأساليبه وعباراته ومعانيه ومضمونه ونغمات ألفاظه المؤثرة على كل سامع سواء كان عربياً أو غير عربي.

وإننا نسلم بأن أية دراسة لغوية سواء كانت نحوية أو بلاغية أو فقهية أو دلالية لها غاية واحدة، هي **الكشف عن غموض النص وفهمه فهماً تاماً**. وبهذه الجهود المبذولة " قد وجدنا خير وسيلة للوصول إلى فهم ألفاظ اللغة العربية والكشف عن أسرارها هو إتباع نظام الأساليب النحوية ومعرفة دلالاتها"<sup>5</sup>. وذلك ابتداء بتقسيم الكلام لفهم قواعدها، فقسم النحويون الكلام على أنه اسم وفعل وحرف. وعلى رأس هؤلاء العلماء ابن هشام (ت.761هـ) في تقسيمه للكلمة<sup>6</sup>.

ومن ناحية أخرى فإن كلا من المتكلمين، والأصوليين، واللغويين، وأهل المعاني من البلاغيين الذين تكلموا على الألفاظ ودلالاته، قد قسموا الكلام باعتبار دلالاته إلى خبر وإنشاء، وبعضهم يسميه بـ(خبر وطلب)<sup>7</sup>.

**فالخبر عندهم:** هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته بقطع النظر عن أضيف إليه.<sup>8</sup>

**والإنشاء:** هو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، أي لا يجوز أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب.

<sup>5</sup> محمد حماسة، عبد اللطيف، النحو والدلالة، الطبعة الأولى، دار العلوم، القاهرة، د.ت، (ص.165)؛ هاف، كراهم، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة كاظم سعد الدين، د.ط. مؤسسة دار الأفق العربية، بغداد، 1985م، (ص.16)؛ اللبدي، د. محمد سمير نجيب، أثر القرآن والقراءات في النحو العربي، الطبعة الأولى، دار الكتب الثقافية، الكويت، 1978م، (ص.194).

<sup>6</sup> ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد أبو محمد، جمال الدين (ت.761هـ)، متن قطر الندى وبل الصدى، الطبعة الأولى، دار العصيمي للنشر والتوزيع، د.ت، (ص.4).

<sup>7</sup> الحمد، محمد بن إبراهيم بن أحمد، مصطلحات في كتب العقائد، الطبعة الأولى، درا بن خزيمة، د.ت، (ص.167)؛ الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والنبذ، ضبط وتوثيق، يوسف الصميلي، الطبعة الثانية عشرة المعدلة، المكتبة العصرية، بيروت، 1960م، (ص.62).

<sup>8</sup> موقع ملتقى أهل الحديث، الأرشيف، تحميل، 7 سبتمبر 2008 م، (18\354).

وينقسم الإنشاء إلى نوعين: طلبى - وغير طلبى.<sup>9</sup>  
 فالإنشاء الغير الطلبى: ما لا يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب- ويكون:  
 بصيغ المدح، والذم، وصيغ العقود، والقسم، والتعجب والرجاء.<sup>10</sup>  
 والإنشاء الطلبى: هو ما يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب.<sup>11</sup> ومنه صيغة  
 الأمر التى هي موضوع بحثنا والتى لها مكانتها المعروفة بين صيغ الكلام عند كل  
 من النحاة وعلماء البلاغة والأصوليين والفقهاء. وقد ذكروها ضمن الإنشاء الطلبى  
 عند تقسيمهم الكلام الى خبر وإنشاء.  
 وهو خمسة أنواع: الأمر والنهي والاستفهام والتمنى والنداء. فأنواع الإنشاء  
 الطلبى هذه لها في كتب اللغة والبلاغة وعلم المعاني على وجه التحديد تفصيلات  
 يطول ذكرها.<sup>12</sup> ولا بد لنا في هذه المقدمة من معرفة الأمر لغة واصطلاحاً.

### الأمر لغة واصطلاحاً

الأمر: عرفوه بأنه ضد ونقيض النهي وقالوا أمر فلان فلانا، وأمره أي كلفه شيئاً  
 وأمرته إذا كلفته أن يفعل شيئاً وذلك على أساس أن الأمر طلب لايقاع الفعل منه.<sup>13</sup>

9 عونى، حامد ، المنهاج الواضح للبلاغة، د.ط. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،  
 1960م، (62)؛ الهاشمي، (ص.55).  
 10 الهاشمي، (ص.62).  
 11 حَبَّكَّة، عبد الرحمن بن حسن الميداني الدمشقي، البلاغة العربية، الطبعة الأولى، دار  
 القلم، دمشق، بيروت، 1996م، (ص.665).  
 12 ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني(ت.390هـ)، الصحابي في فقه اللغة العربية  
 ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق، أحمد صقر، الطبعة الأولى، مكتبة ومطبعة دار  
 إحياء الكتب العربية، مصر، 1974م، (ص.134)؛ الحمد، (ص.168).  
 13 ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني، أبو الحسي(ت.346هـ)، معجم مقاييس اللغة،  
 تحقيق، عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار عالم الكتاب، بيروت، 1999م،  
 (1371)؛ النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت.414هـ)، مدارك التنزيل  
 وحقائق التأويل، د.ط. مكتبة محمد علي صبيح، مصر، 1961م. (2681)؛ ابن الخشاب  
 عبد الله بن احمد بن احمد(ت.567هـ)، المرتجل، تحقيق ودراسة، علي حيدر، د.ط. دمشق،  
 1392م،(ص.215). الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد(ت.425هـ)،  
 المفردات في غريب القرآن، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، د.ط. دار القلم، دمشق،  
 1412هـ، (471)؛ الرازي الإمام محمد ، فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين  
 عمر(ت.604هـ)، التفسير الكبير و مفاتيح الغيب، د.ط. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض،  
 1985م، (24211)؛ ابن منظورأبو الفضل جمال الدين (ت.711هـ)، لسان العرب ،  
 علق عليه علي شيري، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، 1988م. مادة "أمر"؛  
 الشيخ إسماعيل حقي البروسوي (ت.1137هـ)، تنوير الأذهان في تفسير روح البيان،  
 تحقيق، الشيخ محمد الصابوني، د.ط. دار الوطنية، بغداد، 1990م، (412\1)، إبراهيم



وأما الأمر اصطلاحاً: فقد وردت أقوال عدة في تعريفه.<sup>14</sup> فالنحويون قالوا: الأمر عند العرب ما إذا لم يفعله المأمور به سمي المأمور به عاصياً.<sup>15</sup> وإننا نجد بعض النحويين لم يتطرقوا إلى حده وتعريفه، وذلك مثل سيبويه (ت.180هـ) والمبرد (ت.215هـ) مع أنهما امامان في النحو.<sup>16</sup> أما البلاغيون فقد وضعوا حداً جامعاً مانعاً للأمر وقالوا "هو صيغة أو قول ينبئ عن استدعاء الفعل من جهة الاستعلاء"، فقولهم صيغة "تستدعي، أو ينبئ" ولم يقولوا "افعل" أو "لتفعل" وذلك لتدخل جميع الأقوال الدالة على استدعاء الفعل نحو "نزال" و"صه" فإنهما دالان على الاستدعاء ولم يكونا على صيغة "افعل".<sup>17</sup> ومنهم من قال هو "طلب الفعل بصيغة مخصوصة"<sup>18</sup> ويشعر هذا التعريف بأن للأمر صيغة معلومة. وتتبادر إلى الذهن صيغة "افعل" فقط ولا يشعر بغيرها. وقال بعضهم هو: صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارع.<sup>19</sup> وهذا التعريف تطرق إلى صياغة فعل الأمر مشيراً إلى أنه يؤخذ من المضارع. ومنهم من دخل في التفاصيل وقال هو قولك لمن تخاطب "افعل"، إذا كان

مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، د.ط. دار الدعوة، القاهرة، د.ت، (261).

<sup>14</sup> الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء، د.ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م، (ص.38).

<sup>15</sup> ابن فارس، الصاحبي، (ص.187).

<sup>16</sup> سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت.170هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م، (1371)؛ المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، أبو العباس الثمالي (ت.895هـ)، المقتضب، تحقيق، محمد عبد الخالق عزيمة، د.ط. عالم الكتب، بيروت، د.ت، (1312).

<sup>17</sup> البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (ت.537هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، د.ط. مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1443هـ، (ص.36)؛ الطالبي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي (ت.745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الطبعة الأولى، المكتبة العنصرية، بيروت، 1423هـ، (2823).

<sup>18</sup> ابن يعيش، موفق الدين (ت.560هـ)، شرح المفصل، د.ط. الطباعة المنيرية، مصر، د.ت، (587).

<sup>19</sup> ابن مالك، الطائي أبو عبد الله، جمال الدين (ت.672هـ)، شرح الكافية، تحقيق، عبد المنعم أحمد هريدي، د.ط. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1402هـ، (2672).

حاضراً أو "ليفعل فلان" إذا كان غائباً<sup>20</sup>.  
 وقال آخر "هو طلب فعل غير كفّ، وصيغته "افعل" و "ليفعل"<sup>21</sup>. وهذا عرف  
 الأمر بضده وذلك بطلب الكف عن فعل ما.<sup>22</sup>  
 وقال ابن هشام الأنصاري: وعلامة الأمر مجموع شيئين لا بد منهما: أحدهما: أن  
 يدل على الطلب، والثاني: أي يقبل "ياء المخاطبة"<sup>23</sup>  
 وصيغة الأمر على "افعل" هي من إحدى الصيغ التي تعد من بين مشتقات الكلام  
 في اللغة العربية، ولا تكون هذه الصيغة إلا للمخاطب.

#### بناءً فعل الأمر<sup>24</sup>

يبني فعل الأمر على أربعة حالات:

1- يبني على السكون، وذلك في حالتين:

أ- إذا لم يتصل بفعل الأمر شيء يلزم آخره السكون: نحو اشربْ، اسمعْ قول  
 أبيك<sup>25</sup>

ب- وإذا اتصلت به نون النسوة: نحو اسمعن. اكتبن و ارسمن و منه قوله تعالى:  
 (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ)<sup>26</sup>

<sup>20</sup> اليميني، علي بن سليمان الحيدرة، كشف المشكل في النحو، تحقيق، هادي عطية مطر،  
 د.ط. مطبعة الإرشاد، بغداد، 1984م، (ص.141).

<sup>21</sup> السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت.911هـ)، الإتيان في علوم  
 القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب،  
 مصر، 1974م، (243\3)؛ السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، د.ط. دار الكتب  
 العلمية، بيروت، 1988م، (ص.441)؛ التفنيزاني، سعد الدين (ت.791هـ) شروح  
 التلخيص، شرح السعد، د.ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، د.ت، (309\2).  
<sup>22</sup> القزويني، جلال الدين عبد الرحمن (ت.739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، الطبعة  
 الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، (143\1)؛ أحمد مطلوب، معجم  
 المصطلحات البلاغية وتطورها، د.ط. مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق، 1983م،  
 (313\1).

<sup>23</sup> ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله  
 الأنصاري (ت.761هـ)، شرح سنن الذهب في معرفة كلام العرب، تحقيق، عبد الغني  
 الدقر، الطبعة الأولى، الشركة المتحدة للتوزي، دمشق، 1984م، (ص.27).

<sup>24</sup> الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي الرعيني  
 المغربي (ت.995هـ)، الكواكب الدرية على مئمة الأجرومية، الطبعة الأولى، دار  
 الكتب، بيروت، 1410هـ. (ص.2).

<sup>25</sup> الصيداوي، يوسف، الكفاف قواعد اللغة العربية، الطبعة الأولى، دار الفكر، لبنان،  
 1999م، (39\1).

<sup>26</sup> الأحزاب، 30.

2- يُبْنَى عَلَى الْفَتْحِ: إِذَا اتَّصَلَتْ بِهِ إِحْدَى نَوْنِي التَّوَكِيدِ الْخَفِيفَةُ أَوْ الثَّقِيلَةُ، نَحْوَ "اسْمَعَنَّ"، "اسْمَعَنَّ".

3- يُبْنَى عَلَى حَذْفِ حَرْفِ الْعِلَّةِ: نَحْوَ "ادْع" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ)<sup>27</sup>

4- وَيُبْنَى عَلَى حَذْفِ النَّوْنِ: إِذَا كَانَ مُضَارَعُهُ مِنَ الْأَفْعَالِ الْخَمْسَةِ، نَحْوَ اكَتَبَا- اكَتَبُوا،<sup>28</sup>

#### الأمر بلفظ الخبر

وقد يرد الخبر، بمعنى الأمر كقوله تعالى، (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)<sup>29</sup> وتقدير الكلام، وليتربصن المطلقات<sup>30</sup>.

وقد يأتي الأمر بلفظ الخبر؛ وممن أجاز ذلك السيرافي (ت.330هـ) الذي احتج بالقرآن الكريم وحده، ومثل لذلك: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ)<sup>31</sup>. وفيها معنى "ينبغي لهن أن يرضعن" ويكون في ذلك معنى الأمر<sup>32</sup>.

و الخبر هو ما يصح أن يقال لقائله أنه صادق فيه، أو كاذب، فإن كان الكلام مطابقاً للواقع كان قائله صادقاً وإن كان غير مطابق له كان قائله كاذباً. وهو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمان، أو مستقبل أو دائم<sup>33</sup>. كما تقدم.

وإن صيغة الأمر تستعمل في اللغة العربية استعمالاً حقيقياً وذلك في الوجوب لطلب الفعل. ومجازه في غير الوجوب نحو قوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ).<sup>34</sup> وهو استعمال حقيقي مفاده أنه أمر غير موجود زمن الطلب، وكثير من الشعراء والأدباء يخرجون في تعابيرهم معبرين عن أفكارهم ومشاعرهم الأدبية بهذه الأساليب من معانيها الحقيقية إلى معانيها المجازية، تفهم من خلال سياق الكلام الذي وردت فيه هذه الصيغ. وقد استخلص البلاغيون وغيرهم هذه المعاني من مقتضى الحال التي يكون عليها المتكلم، أو المخاطب، ومن خلال مقاصد الأمر

<sup>27</sup> الخطاب، (ص.2).

<sup>28</sup> نفس المصدر، (ص.2).

<sup>29</sup> البقرة، 228.

<sup>30</sup> الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي (ت.538هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، (177/1).

<sup>31</sup> البقرة، 223.

<sup>32</sup> السيرافي، الحسن بن عبد الله بن المرزبان، أبو سعيد (ت.368هـ)، شرح كتاب سيبويه، تحقيق، أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008م، (515/3).

<sup>33</sup> بن فارس، الصحابي، (ص.150).

<sup>34</sup> النور، 54.

والنهي وأغراض المأمور وتصوير الموقف، لا من خلال صيغة الأمر بحد ذاتها.<sup>35</sup> أما البلاغيون فيرون أن الأمر غالبا ما يخرج عن مقتضى الظاهر لأسرار فنية دقيقة، فيقول السكاكي(ت.626 هـ) في هذا الباب "واعلم أن الطلب كثيرا ما يخرج لاعلى مقتضى الظاهر وكذلك الخبر فيذكر أحدها في موضع الآخر، ولا يصار إلى ذلك إلا لتوخي نكت".<sup>36</sup>

وهناك أغراض أخرى قد تخرج عن معناها الأصلي الذي هو الإيجاب والإلتزام في الأمر، وإن الذي يهمننا هنا هو كون الأسلوب أسلوبا عربيا سليما، قد استعمل أو مازال يستعمل من قبل العرب دون التطرق إلى تقديم هذه الاختلافات حين التطبيق وتعليم غير الناطق بها في "مادة الأسلوب" التي يقرر تدريسها.

ومن الضروري التنبيه على أننا لا نتطرق في بحثنا أيضا إلى صيغة النهي التي "هي في نفس الوقت أمر يفيد الطلب".<sup>37</sup> فإننا قد حددنا بحثنا بصيغة الأمر من بين فروع الإنشاء الطلبي. وهو كما اتفق رأي "النحاة"<sup>38</sup> والبلاغيين والأصوليين<sup>39</sup> على أن الأمر: هو طلب حصول الفعل<sup>40</sup> على وجه الاستعلاء والإلزام. والأصل فيه أن يدل الأمر على طلب القيام بالفعل أو الاتصاف بصفة في الزمن الحاضر أو المستقبل. ويعبر أهل اللغة عن هذه الصيغة بـ"افعل"<sup>41</sup> وأما عند معظم المعاصرين فإن هذه الصيغة ليست بفعل بل هي طلبا وإنشاء.<sup>42</sup>

### أنواع صيغ فعل الأمر

- <sup>35</sup> هناء، محمود شهاب، أساليب الطلب في الحديث الشريف، دراسة بلاغية في متن صحيح البخاري رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة الموصل، 1995م، (ص.30).
- <sup>36</sup> سيبويه، (1371)؛ السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، (ت.626هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، د.ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، (ص.549).
- <sup>37</sup> أرشيف ملتنقى أهل الحديث، (18\354)؛ الحمد، (ص.167)؛ الهاشمي(ص.62).
- <sup>38</sup> ابن فارس، الصاحبي، (ص.184).
- <sup>39</sup> خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، د.ط. مطبعة المدني المؤسسة السعودية، مصر، د.ت. (ص.105).
- <sup>40</sup> القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، شرح التلخيص في علوم البلاغة، د.ط. دار الجيل، بيروت، د.ت. (ص.88).
- <sup>41</sup> القزويني، جلال الدين، الايضاح، (ص.143)؛ الفضلي، عبد الهادي، مختصر النحو، الطبعة السابعة، دار الشروق، جدة، 1980م، (ص.183)؛ البيضاني، صادق، نزهة الطرف شرح بناء الأفعال في علم الصرف، مكتبة المشكاة، (72\1).
- <sup>42</sup> الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق، طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م، (172)؛ الفضلي، عبد الهادي، دراسات في الفعل، د.ط. دار القلم، بيروت، 1982م، (ص.54).

ومن المعلوم أن صيغ الأمر منها صيغ متفق عليها بين العلماء ومنها صيغ أخرى مشتركة ومختلف فيها. وهذا يدلنا على أن "صيغة الأمر ليست قاصرة على صيغة واحدة، وأن أساليب طلب الفعل كثيرة، ويجب أن ينبه الطالب على أننا نستفيد من طلب الفعل من غير صيغة الأمر. وذلك "بالوصف الصريح للفعل"<sup>43</sup> وباقتران الفعل بـ"ألا، وبـ"استفهام التعجبي" والإنكاري" مقرونا بترك الفعل، وبالإخبار بأن ترك الفعل كفر، أو ظلم، أو فسق، والإخبار بأن إتيان الفعل من الإيمان أو بأن تركه يناقض الإيمان، الخ.<sup>44</sup>

وصيغ الأمر عند النحاة والبلاغيين أربعة:<sup>45</sup>

الأولى فعل الأمر ( افعَل ): نحو "انظُرْ وقد قبض الشرطي على اللص".

الثانية اسمُ فعل الأمر: نحو "هَيَّا بنا نلعب في الحديقة" و"عليكم بالذاكرة" أي "ألزموا".

الثالثة المضارعُ المقترنُ بلام الأمر: نحو "لتستعدَّ لامتحان". وكقوله تعالى ( واليعمل عملا صالحا<sup>46</sup>)

الرابعة المصدرُ المنصوبُ النائبُ عن فعل الأمر: نحو "صبراً"، "جهداً"<sup>47</sup>

وإذا ما تتبعنا وتفحصنا هذه الصيغ نجد الأكثر استعمالاً لدى النحاة والبلاغيين، فعل الأمر على صيغة "افعل" و المصدر المنصوب النائب عن فعل الأمر.

وإن صيغ الأمر ليست هي الصيغ التي تناولها النحاة والبلاغيون فحسب. بل هي أكثر من ذلك كما عند الفقهاء. وأنه يجب تدريب غير الناطق بها عليها، حتى تتكون لديه خلفية تُسهِّل عليه تكميل تعليمه ودراسته. وأن الاكتفاء بالقواعد النحوية التي قدمت أو المعاني البلاغية التي كثيراً ما تخرج عن معانيها بأدوات الطلب لا تعالج مشكلة غير الناطق بها ولا ترفعه إلى مستوى أهل اللغة وأصحابها. ولا بد من تقديم

<sup>43</sup> الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت.876هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن تفسير، تحقيق، الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ، (257/1)؛ العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح ثلاثة الأصول، الطبعة الرابعة، دار الثريا للنشر، الرياض، 2004م، (ص.24).

<sup>44</sup> المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، المختصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، الطبعة الأولى، المكتبة الشاملة، مصر، 2010 م، (72/1)؛ النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المَهْدَبُ في علم أصول الفقه المَقَارَن، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1999م، (155/1).

<sup>45</sup> الأنصاري، الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف (ت.669هـ)، شرح جمل الزجاجي، تحقيق، علي محسن عيسى مال الله، د.ط. منشورات عالم الكتب، بيروت، 1985م، (ص.289)؛ حَبَّكَّة، (1 228)؛ خلاف، (ص.105).

<sup>46</sup> الكهف، 110

<sup>47</sup> الأنصاري، (ص.289).

كل ما له علاقة بأسلوب الأمر الذي ورد عن العرب واستعملوه، سواء كان ذلك أدوات أو ما يفهم من سياق الجملة وأسلوبها الذي يؤدي الغاية والمراد للأمر الذي ورد إلى المخاطب مهما كان حكمه.

### صيغ الأمر عند الفقهاء:

لقد زاد الفقهاء في تقسيمهم أربعة صيغ أخرى على صيغ التي نقلها النحويون والبلاغيون، فصارت ثمانية صيغ لديهم.<sup>48</sup>

الأولى: التصريح من الشارع بلفظ الأمر، كقوله تعالى، ( إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها)<sup>49</sup>

الثانية: التصريح بلفظ الإيجاب أو الفرض، أو الكذب، كقوله تعالى، (فريضة من الله)<sup>50</sup>، وقوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ)<sup>51</sup>.

الثالثة: كل أسلوب في لغة العرب يفيد الوجوب، كقوله تعالى، (ولله على الناس حج البيت)<sup>52</sup>.

الرابعة: ترتيب الذم والعقاب على الترك، كقوله تعالى، (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن يُصيبيهم فتنة أو يُصيبيهم عذاب أليم)<sup>53</sup>

وبعد هذه المقدمة فإننا سنتناول صيغ الأمر باختصار ثم نقدم ملحقاً نموذجياً لصيغة "افعل".

### الأولى فعل الأمر

فعل الأمر هو الفعل الذي يدلُّ على طلب حدوث العمل في المستقبل على وجه الاستعلاء، وصيغته "افعل". وبعبارة أخرى هو الفعل الذي يدلُّ على طلب حدوث العمل في المستقبل بحصول بعد زمان التكلم على وجه الاستعلاء والإلزام<sup>54</sup>

وهناك مشتقات تفيد الأمر وقد يقع فيها إشكال فتختلط الصيغ والأوزان في الأذهان. ولإزالة هذا الإشكال نقول بأن المراد بصيغة "افعل"، هو كل لفظ يشتق على غرار "افعل". وذلك للدلالة على طلب الحدث الذي تشتق منه هذه الصيغة، فيشمل غير الثلاثي مثل كلمة "استقم"، فإنها على وزن "استقل" ونحو كلمة "انتظر" فإنها مصوغة على غرار "افعل" ولكنها على وزن "افتعل"، ومثل كلمة "أقم" فإنها

<sup>48</sup>النملة، (1\155).

<sup>49</sup>البقرة، 271.

<sup>50</sup>التوبة، 60.

<sup>51</sup>البقرة، 178.

<sup>52</sup>آل عمران، 97.

<sup>53</sup>النور، 63.

<sup>54</sup>المنياوي، (ص.72)؛ البيضاوي، (1\72).

ليست على وزن "افعل" ولكنها على غرارها في الاشتقاق<sup>55</sup>.

وإذا ما أردنا فهم فعل الأمر وتميزه عن غيره من الأفعال، فإننا ننظر إلى علامته وهما "دلالتة على الطلب" و"قبوله بآء المخاطبة" أو "نون التوكيد". وما علينا إلا أن ننظر إلى الكلمة، فإذا كانت الكلمة تدل على الطلب، أو الأمر، وتقبل بآء المخاطبة، أو نون التوكيد. فحينئذ نعلم بأن هذه الكلمة هي "فعل أمر" نحو "صومي" و"قومي" و"اجلسي" و"اركعي".

وقد استعمل العرب صيغة "افعل" بمعنى "افعل فوراً بلا تراخ". وقد كثر هذا في كلامهم<sup>56</sup>.

والأمر بصيغة "افعل" أشد من الأمر بصيغة "ليفعل"، لأن المتكلم يلقي في الأولى بمادة الفعل إلى المخاطب أمراً إياه بايقاع الفعل، وليس في الثانية ما يشير إلى الأمر سوى اللام<sup>57</sup>.

وإن صيغة "افعل" لها استعمالات أخرى في اللغة العربية كالوجوب والإباحة والدعاء والتهديد والتكوين والاستحباب والندب<sup>58</sup>.

أما الأصوليون فيرون أن صيغة الأمر في خطاب الله تعالى في القرآن الكريم مجردة عن الفرائض تدل على حقيقة واحدة هي الوجوب، وأدلتهم في ذلك كثيرة لا مجال لذكرها<sup>59</sup>.

#### الثانية اسم فعل الأمر

اسم فعل الأمر: هو كل لفظ يقوم مقام الأفعال في الدلالة على معناها وفي عملها، وفي الواقع اسم فعل الأمر ليس فعلاً، وإنما هو في عداد الأسماء، إلا أنه يعد من بين الاسم الذي يعمل عمل فعله. وأسماء الأفعال كلها مبنية على ما سمعت عليه من العرب. وليس لها محل من الإعراب، وأنها تعمل عمل الفعل، وتسائر فعلها في التعدي واللزوم. واسم الفعل لا يتأخر عن معموله<sup>60</sup>.

<sup>55</sup> الجعفري، عزة كامل مصطفى، الأمر والنهي عند علماء العربية والأصوليين، بحث تكميلي مقدم إلى جامعة الخرطوم لنيل درجة ماجستير الشريعة الإسلامية، جامعة الخرطوم، 2005م، (ص.25).

<sup>56</sup> السكاكي، (ص.153).

<sup>57</sup> ابن خالوية، الحسين بن أحمد (ت.370هـ)، اعراب ثلاثين سورة من القرآن، تحقيق، عبد العزيز الميمني) د.ط. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1941م، (ص.42).

<sup>58</sup> الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، (ت.370هـ)، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق، تحقيق سيد الجميلي، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1968م، (2/137)؛ خلاف، (ص.163).

<sup>59</sup> خلاف، (ص.105).

<sup>60</sup> سيبويه، (277/1)؛ النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي (ت.775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998م، (95/1)؛

وتنقسم أسماء الأفعال إلى اسم فعل ماضٍ، نحو "شَتَان" واسم فعل مضارع، نحو "أفٍ" أي "اتضجر" واسم فعل الأمر وهو الغالب فيها، نحو "إليك عني"، أي "اذهب عني" و"صه"، أي "اسكت" و"دونك"، أي "أمامك"، و"هلم"، أي "أقبل" و"روبيدك"، أي "تمهل" <sup>61</sup>

واسم فعل الأمر مُطلقاً، سَوَاءَ كَانَ المأمور مُفرداً، أو مثني، أو مجموعاً، أو مؤنثاً؛ نحو: "صه يا زيد - يا زِيدَان - يا زيدون - يا هُنْد - يا هندان - يا هندات" <sup>62</sup>

ولأفعال الأسماء أحكام كثيرة منها: الموضوع، والمنقول، والمشتق <sup>63</sup>

وصيغة اسم الفعل تنقسم إلى نوعين أساسيين قياسي وسماعي <sup>64</sup>

**فالقياسي:** هو اسم الفعل الذي يمكن صوغه قياسياً من كل فعل ثلاثي تصريف تام على وزن "فَعَال" وذلك للدلالة على الأمر. وإن صيغة "فَعَال" تأتي عوضاً من صيغة "افعل" وتفيد الطلب وتدل على إحداث الفعل فوراً، كما يدل عليه "افعل" <sup>65</sup>. فنقول: من سَمِعَ، "سَمَاع"، أي "اسمع" و"حَذَار أن تُبتلى بالعجب" أي "احذر" و"سَمَاع النصح" أي "اسمع" فهذه الأفعال القياسية أصلها أفعال أمر. وإذا كان دالاً على الطلب جاز جزم المضارع في جوابه تقول: "انزل نحتك" وذلك بجزم المضارع، بمعنى "انزل نحتك" <sup>66</sup>.

وقال المبرد "إن فَعَال" في الأمر من الثلاثي مسموع، فوقف عندما جاء عن العرب منه، ومنع أن يقاس عليه، فلا يقال في "قم" و"اقعد" و"قوام" و"قعاد"، لأن "فَعَال" اسم وضعته العرب موضع "افعل"، وليس لأحد أن يبتدع اسماً لم يتكلم به العرب <sup>67</sup> وأما سبب استعمال هذه الأسماء بدلا من اثنين فعل الأمر لأن هذه الأسماء "أدل على

الهمداني، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي المصري (ت.769هـ)، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة العشرون، دار التراث، القاهرة، 1980م، (237/2)؛ النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي (ت.775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998م، (95/1).

<sup>61</sup> سيبويه، (249/1).

<sup>62</sup> النعماني، (95/1).

<sup>63</sup> ابن الخشاب، (ص.252).

<sup>64</sup> سيبويه، (270/3)؛ ابن يعيش، (504)؛ د. مهدي المخزومي، النحو العربي قواعد وتطبيق، د.ط. مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، د.ت، (ص.141).

<sup>65</sup> الأوسي، قيس أسماعيل، أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د.ط. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة، بغداد، 1989م، (ص.195).

<sup>66</sup> السكاكي، (ص.38)؛ الأوسي، (ص.195).

<sup>67</sup> ابن مالك الطائي، (76/2)؛ المبرد، (469/3).



الفعل وأبلغ في افادة معناه"<sup>68</sup>.

**والسماعي:** هو الاستماع، والمراد به هو تلقى اللغة العربية من أهلها مشافهة. ويقابله القياس. ويطلقون السماعي على كل ما خالف القياس والقواعد المطردة.<sup>69</sup> وسميت أسماء أفعال لأنها تستعمل استعمال الأفعال من حيث الصيغة المألوفة<sup>70</sup> وهي كلمة تدل على ما نقل عن العرب وسمع منهم بالشكل والاستعمال وتكون على زمن فعل الأمر وعلى معناه وتنوب عن الفعل بالعمل لكنها لا تقبل علاماته، ولم تتأثر بالعوامل، نحو قوله تعالى ( وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا )<sup>71</sup> وقوله تعالى ( وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ )<sup>72</sup>. ويقال: "صه حين قراءة القرآن" أي اسكت. و"هاك الكتاب" أي "خذه"، و"حي على الصلاة" أي "أقبل".

وأسماء الأفعال السماعية هي "كلمات تستعمل في أساليب افساحية، أي في الأساليب التي تستعمل للكشف والافصاح عن موقف انفعالي ما<sup>73</sup> حتى يتضح وينكشف الأمر.

وينقسم السماعي الى فرعين: المرتل والمنقول.

**المرتل** هو ما وضع من أول أمره للدلالة على معنى الفعل منذ البداية للتعبير عن معاني الأفعال. وهو ما كان من الأصل كما وصلنا، ولم يكن له استعمال آخر، نحو: "أوه" أي "أتوجع" و"أف" أي "أتضجر" و"وي" أي "أعجب".<sup>74</sup>

وأما **المنقول** فهو: نوع من أنواع أسماء الفعل التي لها استعمال سابق، نقلت لاستعمال لاحق، فاجروا على غيرها أشكالاً من الكلام. وإن أسماء الأفعال هذه الموجودة في اللغة العربية من هذا النوع من حيث أصل وضعها في اللغة لم توضع أصلاً للدلالة على معاني الأفعال، وإنما تستعمل في اللغة على أنها "أحرف جر أو ظروف"، ثم نقلت إلى معنى الفعل، وتكون منقولة عن ثلاثة أمور<sup>75</sup>

<sup>68</sup> ابن يعيش، (50\4).

<sup>69</sup> ابن يعيش، (25\4)؛ د. محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، (ص.107).

<sup>70</sup> الأوسي، (ص.170).

<sup>71</sup> الأحزاب، 18.

<sup>72</sup> يوسف، 23.

<sup>73</sup> تمام، حسان عمر، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006م، (ص.113).

<sup>74</sup> النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت.338هـ)، ثبت الجنان إعراب القرآن، د.ط. دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، (ص.249)؛ الرازي، فخر الدين، التفسير، (118\6)؛ الصاوي، الشيخ أحمد المالكي الخلوئي (ت.1241هـ)، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، د.ط. المكتبة الإسلامية، القاهرة، د.ت، (310\1).

<sup>75</sup> النحاس، (ص.249)؛ الرازي، فخر الدين، التفسير، (118\6)؛ الصاوي، (310\1).

- 1- عن الجار والمجرور<sup>76</sup> نحو "عليك نفسك" أي إلزمها و"إليك عني". تَنَحَّ<sup>77</sup> وذلك في قوله تعالى: (عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)<sup>78</sup>
- 2- **أوعن الظرف نحو** "دونك" و"أمامك" و"مكانك" و"وراءك". وأما إذا لم ينقل الجار والمجرور والظرف إلى معنى اسم فعل الأمر فلا يعتبر اسم فعل أمر بل يبقى على وضعه الأصلي.<sup>79</sup>
- 3- **أو عن المصدر:** وأسماء أفعال الأمر من هذا النوع كثيرة جداً نحو "رويدك" أي "تمهل" و"بله الشر" أي اترك.<sup>80</sup>

### الثالثة الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر

فإننا نجد لهذا النوع من أسلوب الأمر أداة واحدة وهي لام زائدة وليست من أصل الفعل ونسُميها لام الأمر، وهي التي تدخل على الفعل المضارع فتحوله من صيغة مضارع إلى صيغة أمر. لا يظهر معناها إلا وهي مقترنة بالمضارع بعدها.

وحركة لام الأمر الأصلية هي "الكسر" ولكن عندما تسبقها حروف العطف فتصبح حركتها السكون نحو قوله تعالى ( وليطوفوا بالبيت العتيق)<sup>81</sup> حركتها هنا السكون، لأنها مسبوقة بحرف عطف. فقولنا: " لنقول الحق " حركتها الكسر، لأنها لم تسبق بحرف عطف. وهذه "اللام" تستعمل في أمر الغائب في الغالب. نحو قول القائل: "فم وأقم معك" وإن الأقل منه استعمالاً دخولها على فعل المخاطب نحو قول القائل: لأتباعه أو أنصاره "اذهبوا" أو "قاتلوا" ، وقوله: " لنذهب " أو " لنقاتل " فالصيغة الثانية أنسب وأوقع في نفوسهم؛ لأنه يُشرك نفسه معهم ، ويحثهم على

<sup>76</sup> محمود توفيق محمد سعد، صورة الأمر والنهي في الذكر الحكيم، الطبعة الأولى، مطبعة الأمانة، القاهرة، 1993م، (ص.46).

<sup>77</sup> السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، د.ط. مطبعة السعادة، مصر، 1327هـ، (105\2)؛ ابن يعيش، (45\4)؛ الأوسي، (ص.170).

<sup>78</sup> المائدة، 105.

<sup>79</sup> النَّحَّاس، (ص.249)؛ العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسن بن عبد الله (ت.610هـ)، إملاء ما من به الرحمن في وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ، (132\1)؛ الصاوي، (310\1).

<sup>80</sup> أبو المعالي، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون ، بهاء الدين البغدادي(ت.562هـ)، التذكرة الحمدونية، د.ط. دار صادر، بيروت، 1417هـ، (348\7)؛ القزويني، زكريا بن محمد بن محمود(ت.682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، د.ط. دار صادر، بيروت، 1960م، (93\1)؛ أبو المعالي، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون ، بهاء الدين البغدادي(ت.562هـ)، التذكرة الحمدونية، د.ط. دار صادر، بيروت، 1417هـ، (348\7).

<sup>81</sup> الحج، 29.

أمثال الأمر والعمل به<sup>82</sup>

والغاية من العدول من صيغة فعل الأمر الى أسلوب صيغة المضارع المقترن بلام الأمر هو إيصال الأمر إلى الغائب وإبلاغه الأمر المطلوب. ولذا عدت هذه الصيغة من صيغ الأمر وسميت بصيغة المضارع المقترن والمَجْرُوم بلام الأمر. وسبب اتياننا بحروف العطف هو عدم استطاعتنا في البدء بساكن؛ لأن لام الأمر ساكنة ولا يمكن البدء بها. فاضطررنا إلى اتيان أحد حروف العطف ومرد ذلك عدم تغيير المعنى، فلا نجد هذه الخصية إلا في حروف العطف وهي التي لا تغير المعنى على ما دخلت عليه. نحو قوله تعالى (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ)<sup>83</sup> وقولنا "لنساعد الفقراء"، "ولنعمل وفق الشريعة". وكسروها قياسا على همزة الوصل. وقد جاءت في أكثر من ثمانين موضعا في القرآن الكريم<sup>84</sup>.

و صيغة الأمر باللام تختص بالغائب معلوما ومجهولا نحو "ليقاصص الكسلان" و نحو " لأكرمَنَ" للمتكلم مجهولا و نحو " لئؤدب ياغلام" للمخاطب مجهولا. ويجوز أمر المتكلم معلوما. نحو "لأكرم الصديق" أو المخاطب معلوما نحو لتحسنوا الى الفقراء"<sup>85</sup>

## حذف لام الأمر

اختلف النحاة في حذف هذه اللام وبقاء عملها ، فذهب سيبويه إلى أنه جائز في ضرورة الشعر، وتبعه في ذلك قوم من النحاة ، ومنعه المبرد مطلقاً في الشعر والنثر، وأجازه الكوفيون مطلقاً، وخصه الكسائي (ت.189هـ) بالجواز إذا جاء بعد أمر بالقول.<sup>86</sup>

وثمة مواضع تحذف فيها لام الأمر<sup>87</sup>. كقوله تعالى، (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ

<sup>82</sup> المالقي، أحمد بن عبد النور(ت.470هـ)، رصيف المباني في شرح المعاني، تحقيق، أ.د. أحمد محمد الخراط، الطبعة الثالثة، دار القلم، دمشق، 2002 م، (ص.202)؛ ابن الخشاب، (ص.215)؛ السيوطي، جلال الدين، معترك، (241\2).

<sup>83</sup> عبس، 24.

<sup>84</sup> عزيمة، محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 1972م، (507\2).

<sup>85</sup> الدحداح، أنطوان، معجم قواعد اللغة العربية في جداول ولوحات، د.ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1992م، (ص.114).

<sup>86</sup> المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المصري المالكي(ت.749هـ)، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، وتحقيق، عبد الرحمن علي سليمان، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت، 2008م، (1269\3).

<sup>87</sup> ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي(ت.1393هـ)، التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، د.ط. الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، (232\13).

بأنفسهن ثلاثاً فرؤء).<sup>88</sup>

#### الرابعة المصدر النائب عن فعله

الأمر بصيغة المصدر هو أحد أساليب الأمر في العربية، والذي يهمننا في هذا المجال إقامة المصدر مقام فعل الأمر وأن يجري مجراه ويؤدي ما يؤديه من معنى الأمر نحو "رُوِيَ" و"بَلَّ"<sup>89</sup> وفي الواقع هو من أقسام السماعي المنقول الذي نقل إلينا عن العرب.

يقول سيبويه في "باب متصرف رويد": نقول: "رويد زيدا" وإنما نريد، "أرود زيدا". فقد تبين لك أن "رويد" في موضع الفعل<sup>90</sup>

أما البلاغيون فقد قالوا: ومن حذف الفعل باب يسمى "إقامة المصدر مقام الفعل"، كقوله تعالى، (فإذا لقيتم الذين كفروا فُضرب الرقاب)<sup>91</sup> فقوله ( فُضرب الرقاب) أصله "فاضربوا الرقاب ضربا"، فحذف الفعل، وأقيم المصدر مقامه<sup>92</sup>

ولا ندخل في اختلافات النحويين فيما يدل عليه اسم المصدر، هل هو "دال على الحدث الذي عليه المصدر، أو هو اسم المصدر قد دل على الحدث وذلك بدلالته على لفظ المصدر"<sup>93</sup>.

ويفصل ابن عقيل (ت.513هـ) اسم المصدر بقوله "ولاسم المصدر عمل" أي أن اسم المصدر قد يعمل عمل الفعل، والمراد باسم المصدر ما سوى المصدر في الدلالة على معناه.<sup>94</sup>

وإن أسماء المصادر هذه كلها تستعمل للمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع ولا تستعمل مع الغائب، وإنما استعمالها مع المخاطب.

والقول عن سبب استعمال صيغة المصدر بدل صيغة فعل الأمر وذلك لأن المصدر قد يأتي بدلا من لفظ الفعل، ويقع في موضعه، ويقوم مقامه، وينوب عنه.

وقد بين ابن فارس (ت.395هـ) علة إقامة المصدر مقام الأمر بدلالته على الأمر والاعراض بالفعل وأنها من سنن العرب، وأن "التعويض" هو إقامة الكلمة مقام الكلمة ومن ذلك إقامة المصدر مقام الأمر، كقوله تعالى، (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ

<sup>88</sup> البقرة، 228.

<sup>89</sup> سيبويه، (115\1)؛ ابن جني، الخصائص، تحقيق، محمد علي النجار، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م، (264\1).

<sup>90</sup> سيبويه، (243\1)؛ ابن جني، (245\1).

<sup>91</sup> محمد، 4.

<sup>92</sup> ابن الاثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصللي أبو الفتح (ت.637هـ)، المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م، (301\2).

<sup>93</sup> الهمداني، (98 \2).

<sup>94</sup> نفس المصدر، (ص.98).

تُصْبِحُونَ)<sup>95</sup> فتأويل الآية: "سبحوا لله جل ثناؤه"، فصار في معنى الأمر والاعراء.<sup>96</sup>

وقد أجمع أهل العلم على أن من أراد أن يطلب فعلاً من غيره، لا يجد لفظاً موضوعاً لإظهار مقصوده سوى ما كان على وفق صيغ الأمر التي ذكرت، كقوله تعالى، ( وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا )<sup>97</sup> "سعيًا إلى الخير." و"رفقا بالحيوان."<sup>98</sup> وتلك على سبيل المجاز تستفاد من سياق الكلام وقرائن الأحوال<sup>99</sup>

### أسلوب الأمر ودلالته

اختلف العلماء في أسلوب الأمر ودلالته، فالنحاة والبلاغيون والأصوليون على أن الأمر هو طلب حصول الفعل.<sup>100</sup> واتفقوا على أن المعنى الذي تدل عليه صيغ الأمر الحقيقي تنفيذ الوجوب والالتزام فأهل البلاغة يرون هذا المعنى مستفادا من كون الطلب مقترناً بالاستعلاء.<sup>101</sup>

**فالنحاة:** بمجرد دلالة الأمر على الطلب يفهمون منه الوجوب حتى أنهم جعلوا تلك الدلالة إحدى علامتي معرفته، وخصصوا لفظ الأمر بهذا المعنى سواء أكانت الدلالة على الوجوب مستفادة من الاستعلاء، كما هي عند البلاغيين، أم من مجرد الدلالة على الطلب كما هي عند النحاة، فإن المراد من ذلك كله، هو أن معنى الأمر للوجوب والالتزام حتى يعرف عنه بقرينة، وما يدل على هذا ما جرت به عادة العرب عندهم، فمثلاً إذا أمر السيد أو المالك عبده بأمر فخالفه وصفوا ذلك العبد بالعصيان، ولولا أن الأمر للوجوب لما أطلقوا عليه هذا الوصف من العصيان

<sup>95</sup> الروم، 17.

<sup>96</sup> ابن فارس، *الصاحبي*، (ص.179)؛ الزمخشري، (530\3)؛ القزويني، جلال الدين، *الايضاح*، (ص.99)؛ الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر، *تاريخ آداب العرب*، د.ط، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1940م، (151\1) البقرة، 83.

<sup>97</sup> الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت.1393هـ)، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، د.ط. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان، 1995م، (247\7).

<sup>99</sup> أحمد مطلوب والبصير كامل حسن، *البلاغة والتطبيق*، الطبعة الأولى، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1982م، (ص.124).

<sup>100</sup> القزويني، جلال الدين، *شرح التلخيص*، (ص.88).

<sup>101</sup> ابن فارس، *الصاحبي*، (ص.184)؛ القزويني، جلال الدين، *الايضاح*، (ص.143)؛ الفضلي، مختصر النحو، (ص.183)؛ د.العروسي، محمد عبد القادر، *المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين*، الطبعة الأولى، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، 1990م، (ص.113).

وغيره.<sup>102</sup>

### الثاني: أسلوب الأمر ودلاله عند الأصوليين:

لقد اتفق الأصوليون على أن صيغة "افعل" أو ما يقوم مقامها تستعمل في وجوه كثيرة عددها البيضاوي (ت.685 هـ) في المنهاج ستة عشر وجهاً،<sup>103</sup> وعددها الأمدي (ت.510 هـ)، خمسة عشر وجهاً.<sup>104</sup> بل أوصلها البعض إلى خمسة وثلاثين معنى.<sup>105</sup>

ويرون أيضاً بأن صيغة الأمر في خطاب الله تعالى في القرآن الكريم مجردة عن القرائن تدل على حقيقة واحدة هي الوجوب.<sup>106</sup> وأدلتهم في ذلك كثيرة لا مجال لذكرها.

ومن المعلوم أنها لا تستعمل في جميعها على سبيل الحقيقة، بل تستعمل في البعض على سبيل الحقيقة وفي الباقي على سبيل المجاز الذي يفهم بالقرائن المصاحبة للصيغة التي تصرف إلى المعاني المجازية.<sup>107</sup>

واتفق الأصوليون على أن اسم الأمر حقيقة في القول المخصوص، وهو قسم من أقسام الكلام، وإنما اختلفوا في هذه الإطلاقات<sup>108</sup> أهي حقيقة في الكل أم في البعض ومجاز في البعض الآخر؟ على أقوال:

1- لفظ الأمر حقيقة في القول، مجاز في غيره، وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء.<sup>109</sup>

2- لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص وبين الفعل، فيكون حقيقة فيهما.<sup>110</sup>

3- لفظ الأمر مشترك بين أمور خمسة، وهي: القول والفعل والشئ والصفة

<sup>102</sup> ابن فارس، *الصاحبي*، (ص.184).

<sup>103</sup> البيضاوي، (ص.37).

<sup>104</sup> الأمدي، (290\2).

<sup>105</sup> ابن النجار، *تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح* (ت.643 هـ)، *شرح الكوكب المنير، تحقيق، محمد الزحيلي ونزيه حماد، د.ط. مكتبة العبيكان، الرياض، 1997م*، (17\3).

<sup>106</sup> الأنصاري، (ص.289)؛ *خلاف*، (ص.105).

<sup>107</sup> ابن السبكي، *عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي* (ت.771 هـ)، *الابحاج في شرح المنهاج*، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1984م، (14\2).

<sup>108</sup> الأمدي، (130\2).

<sup>109</sup> الأمدي، (281\2)؛ *التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشفيعي* (ت.791 هـ)، *شرح التلويح على التوضيح، تحقيق، زكريا عميرات، د.ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م*، (289\1).

<sup>110</sup> ابن الحاجب، *أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدويني الأسنائي* (ت.793 هـ)، *المختصر، مع شرح الأصفهاني على المنهاج، تحقيق، محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى، جامعة أم القرى، 1986م*، (303\1).

- والشأن، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين البصري (ت.110هـ).<sup>111</sup>
- 4- لفظ الأمر حقيقة في الكل، حكاه الزركشي(ت.794هـ) في البحر.<sup>112</sup>
- وإننا وجدنا بأن الذين أكثر استعمالاً لصيغة الأمر من بين العلماء هم الفقهاء. لذا تناولنا تقسيم صيغة الأمر عند الفقهاء لاستفاد منها ولم تقتصر على تقسيم النحويين والبلاغيين فقط. وقد وردت صيغة "افعل" لنيف وثلاثين معنى:<sup>113</sup>
- 1- الإباحة<sup>114</sup>، وهو أمر المخاطب بالفعل من غير إلزام، ورتب على امتثاله المدح والثواب وليس على تركه الذم والعقاب.<sup>115</sup> ومن ذلك قوله تعالى،(وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً)<sup>116</sup>.
- 2- الاحتقار، كقوله تعالى،(ألقوا ما أنتم مُقنون)<sup>117</sup>.
- 3- الاحتياط، ذكره القفال (ت.365هـ) ومثله بقوله صلى الله عليه وسلم"إذا قام أحدكم من النوم فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً" بدليل قوله: "فإنه لا يدري أين باتت يده"<sup>118</sup>
- 4- إرادة الامتثال لأمر آخر، كقوله صلى الله عليه وسلم،"كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل"<sup>119</sup>
- 5- الاعتبار والتنبية، كقوله تعالى،(وَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)<sup>120</sup>
- 6- الإكرام (ادخلوها بسلام آمين)<sup>121</sup> قَالَ الْقَقَالُ وَمِنْهُ "قَوْلُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

<sup>111</sup>المعتزلي، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري(ت.436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق، خليل الميس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، (391).

<sup>112</sup> الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر(ت.794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الكتبي، القاهرة، 1994م، (3 \ 258).

<sup>113</sup>. الزركشي، (3 \ 275)؛ أحمد مطلوب، (ص.124)

<sup>114</sup> الرازي، فخر الدين، التفسير،(76\12)؛ الجديع، عبد الله بن يوسف، تيسير علم أصول الفقه، د.ط. مؤسسة الريان، بيروت، 1997م، (ص.28).

<sup>115</sup> الجديع، (ص.28).

<sup>116</sup> المائدة، 88.

<sup>117</sup> يونس، 80.

<sup>118</sup> ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(ت.273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط. دار إحياء الكتب العربية، د.ت، (139\1).

<sup>119</sup> ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري(ت.804هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق، مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الطبعة الأولى، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، 2004م، (9 \ 8).

<sup>120</sup> الأعراف، 185.

<sup>121</sup> الحجر، 46.

- وَسَلَّمَ - لِأَبِي بَكْرٍ، أُثْبِتَ مَكَانَكَ" <sup>122</sup>.
- 7- الالتماس، <sup>123</sup> كقولك لنظيرك، "افعل".
- 8- الِامْتِنَانُ كَقَوْلِهِ، (وَالْعَاقِبَةُ لِلنَّفْوَى) <sup>124</sup>
- 9- الإِنذَارُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى، (فَلْ تَمَتَّعُوا) <sup>125</sup> (ذُرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا) <sup>126</sup>
- 10- الإِهَانَةُ، كَقَوْلِهِ، (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) <sup>127</sup>
- 11- الإِيجَابُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى، (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) <sup>128</sup>
- 12- التَّأْدِيبُ وَعَبَّرَ عَنْهُ بَعْضُهُمْ بِالْأَدَبِ وَمِثْلُهُ التَّأْدِيبُ؛ كَقَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
- 13- وسلم لعمر بن أبي سلمة، "يا غلام سم الله وكل بيمينك، وكل مما يليك" <sup>129</sup>
- التحذير والإخبار عما ينول إليه أمرهم، كقوله تعالى، (تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) <sup>130</sup>
- 14- التَّحْسِيرُ وَالتَّهْلِيفُ. <sup>131</sup> ذَكَرَهُ ابْنُ فَارِسٍ وَمِثْلُ لَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى، (فَلْ مُؤْتُوا بَعْضِكُمْ) <sup>132</sup> وَقَوْلُهُ تَعَالَى، (اخْسِنُوا فِيهَا وَلَا تُكْمُنُوا) <sup>133</sup>.
- 15- التحكيم والتفويض، <sup>134</sup> كقوله، (فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ) <sup>135</sup>

<sup>122</sup> الزركشي، (278\4).

<sup>123</sup> ابن فارس، *الصاحبي*، ص298؛ التهانوي، أحمد بن علي (ت.1158هـ)، *كشاف اصطلاحات الفنون*، تحقيق، أحمد بسج، الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت، د.ت، (306\2)؛ الدسوقي، محمد بن احمد (ت.1230هـ)، *شروح التلخيص*، حاشية *الدسوقي*، د.ط، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، مصر، د.ت. (320\2)؛ سيد قطب، *في ظلال القرآن*، الطبعة الرابعة والثلاثون، دارالشروق، القاهرة، 2004م، (962\7).

<sup>124</sup> طه، 132.

<sup>125</sup> إبراهيم، 30.

<sup>126</sup> الحجر، 3.

<sup>127</sup> الدخان، 49.

<sup>128</sup> النور، 56.

<sup>129</sup> البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي (ت.256هـ)، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، تحقيق، محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، 1422هـ، (68\7).

<sup>130</sup> هود، 65.

<sup>131</sup> الزركشي، (281\3)؛ المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت.885هـ)، *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*، د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراج، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 2000م، (5\2190).

<sup>132</sup> آل عمران، 119.

<sup>133</sup> المؤمنون، 108.

<sup>134</sup> الزركشي، (281\3)؛ المرادوي، (5\2190).



- 16- التخيير،<sup>136</sup> كقوله تعالى، ( فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ )<sup>137</sup>
- 17- التسوية بين شيئين<sup>138</sup> نحو قوله تعالى، ( فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا )<sup>139</sup>
- 18- التصيير،<sup>140</sup> كقوله، ( لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا )<sup>141</sup>
- 19- التعجب،<sup>142</sup> نحو قوله تعالى، ( أنظر كيف ضربوا لك الأمثال )<sup>143</sup>
- 20- التعجيز،<sup>144</sup> كقوله تعالى، ( فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ )<sup>145</sup> (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ  
إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ)<sup>146</sup>
- 21- التكذيب،<sup>147</sup> كقوله تعالى، ( فَلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ )<sup>148</sup>
- 22- التكوين،<sup>149</sup> كقوله تعالى، ( كُنْ فَيَكُونُ )<sup>150</sup>، وَسَمَاءُ الْعَزَالِيُّ (ت.505هـ)  
وَالْأَمْدِيُّ (ت.682هـ)، كَمَالِ الْقُدْرَةِ.
- 23- التمني، ونحوه تمثيل الأصوليين، كقول امرئ القيس (ت.565م).  
ألا أيها اللئيل الطويلُ ألا انجلي .....<sup>151</sup> فالمراد بقوله، انجلي بمعنى  
الكشف الانجلاء لطول الليل.
- 24- الخبر،<sup>152</sup> كقوله تعالى، ( فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا )<sup>153</sup>

- <sup>135</sup> طه، 72.
- <sup>136</sup> الزركشي، (281\3).
- <sup>137</sup> المائدة، 5.
- <sup>138</sup> الدسوقي، (318\2)؛ عبد العزيز المعطي عرفة، من بلاغة النظم العربي، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، 1984م، (79\2).
- <sup>139</sup> الطور، 16.
- <sup>140</sup> الزركشي، (281\3).
- <sup>141</sup> التوبة، 40.
- <sup>142</sup> الزركشي، (281\3)؛ المرادوي، (2190\5).
- <sup>143</sup> الهاشمي، (72\1)؛ العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي (ت.1250هـ)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، د.ط، دار الكتب العلمية، د.ت، (36\2).
- <sup>144</sup> الزركشي، (281\3)؛ المرادوي، (2190 \5).
- <sup>145</sup> البقرة، 23.
- <sup>146</sup> الطور، 34.
- <sup>147</sup> الزركشي، (281\3)؛ المرادوي، (2190\5).
- <sup>148</sup> يونس، 38.
- <sup>149</sup> الزركشي، (281\3).
- <sup>150</sup> النحل، 40.
- <sup>151</sup> امرئ القيس، (ت.565م)، الديوان، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1958م، (ص. 18).
- <sup>152</sup> الزركشي، (281\3).

- 25- الدعاء<sup>154</sup>، كقوله تعالى، (رب أوزعني أن أشكر نعمتك)<sup>155</sup>
- 26- السخرية<sup>156</sup>، كقوله تعالى، (كونوا قردةً خاسئين)<sup>157</sup>
- 27- قرب المنزلة<sup>158</sup> ذكره الصيرفي (ت.900 هـ) ومثل له بقوله تعالى، (ادخلوا الجنة)<sup>159</sup>
- 28- المشورة<sup>160</sup>، كقوله تعالى، (فانظروا ماذا ترى)<sup>161</sup>
- 29- المندوب<sup>162</sup> كقوله تعالى، (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا)<sup>163</sup>
- 30- النصح والارشاد.<sup>164</sup> نقيض الضلال،<sup>165</sup> وهو الطلب الذي لا تكليف ولا الزام فيه،<sup>166</sup> كقوله تعالى، (وأشهدوا ذوي عدل منكم)<sup>167</sup>.
- 31- الوعد،<sup>168</sup> كقوله تعالى، (وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون)<sup>169</sup>.
- 32- الوعيد ويسمى التهديد<sup>170</sup> كقوله تعالى، (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)<sup>171</sup>

- 
- 153 التوبة، 82.
- 154 الزركشي، (281\3).
- 155 المائدة، 83.
- 156 الزركشي، (281\3).
- 157 البقرة، 65.
- 158 الزركشي، (281\3).
- 159 الأعراف، 49.
- 160 الزركشي، (281\3).
- 161 الصافات، 102.
- 162 الزركشي، (281\3).
- 163 النور، 33.
- 164 الزركشي، (281\3).
- 165 ابن منظور، مادة رشد، (3\175).
- 166 الصاوي، (309\1)؛ البروسوي، (1\450)؛ هناء محمود، (ص.34)؛ أحمد مطلوب، (ص.125).
- 167 الطلاق، 2.
- 168 الزركشي، (281\3).
- 169 فصلت، 30.
- 170 الزركشي، (281\3).
- 171 الكهف، 29.

## ملحق البحث

## درس نموذجي على صيغة (افعل)

هذا الملحق هو ثمرة هذا البحث المقدم وهو الهدف الأساسي منه. وهو نموذج ومثال مقدم لمادة مستقلة يجب أن تقرر على غير الناطق باللغة العربية وتكون متممة لمادة القواعد إلا أنها مستقلة عنها.

ويجب تقديم الأساليب الحديثة والقديمة على وجه التدرج في الجملة التي ستؤخذ مفرداتها وفواصلها من النصوص الحديثة والقديمة بدلاً من تقديم نصوصاً كاملة. لأن أساليب الطلب " تتصل اتصالاً وثيقاً بعلم (المعاني) في التعبير ورصانة الكلام، ومن ذلك يحتاج الطالب إلى أن يتصرف بالكلمات المفردة والمركبة.<sup>172</sup>

ويمكننا أن نقدم مثلاً عن كيفية الاستفادة من فهم الفقهاء وذلك مثل قول الحنفية الذين استنبطوا "التكرار". من قوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)<sup>173</sup> فنمثل للطالب من واقع الحياة ونقول: "إن دئست شيئاً فنظفه"، " فإن كنت تجهل شيئاً فتعلمه"، "فإن أخطأتم فاعتذروا"، " فإن أذنبتم فاستغفروا" إلخ. فكل هذا يفيد التكرار.

ويجب أن تعد مادة الأساليب على الشكل التالي: تؤخذ القاعدة أو التقسيم من كتب النحو، فعلى سبيل المثال نأخذ تقسيم الكلام من "قصر الندى" لابن هشام الذي قد قسم الكلام إلى ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف. ولا نطوّل على الطالب. ونترك علامات الاسم لمادة النحو، فنأتي بأمثلة للاسم ولا نكتفي بمثال أو أسلوب أو جملة واحدة. فنقول، فقولنا: نقلت " من الكتاب" فالكتاب هنا هو المنقول منه. فهذا يختلف عن قولنا "نقلت إلى الكتاب" فالكتاب هنا هو المنقول إليه. ونمثل لفعل الأمر ونقول: فقولي لكم "قوموا للمعلم" يختلف عن قولي لكم "قوموا عليه". فالأولى للاحترام والثانية للتهديد.

ويمكننا أن نسمي مادة الأسلوب هذه بمادة "تعلم في الفصل وتسلى في البيت".

وهذا هو الدرس النموذجي لفعل الأمر على وزن (افعل)، حاولنا جمعه وتقديمه.

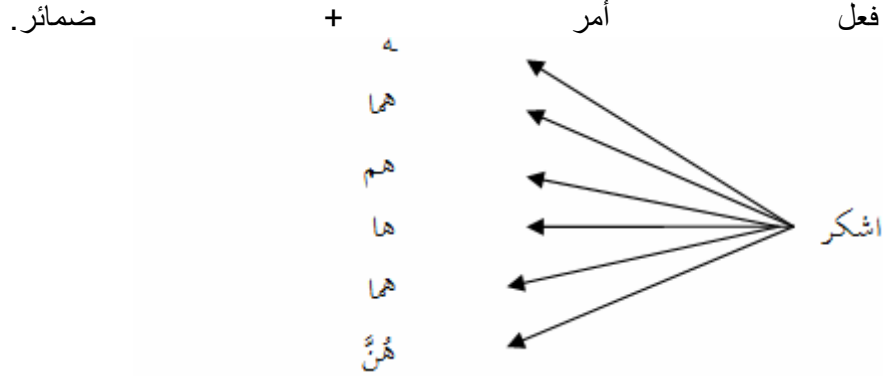
<sup>172</sup> شرفان فرحان السوداني، أساليب الطلب في شعر الحنوبي دراسة تطبيقية رسالة، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية، جامعة المستنصرية بغداد، 2004 م، (ص.35).

<sup>173</sup> المائدة، 6.

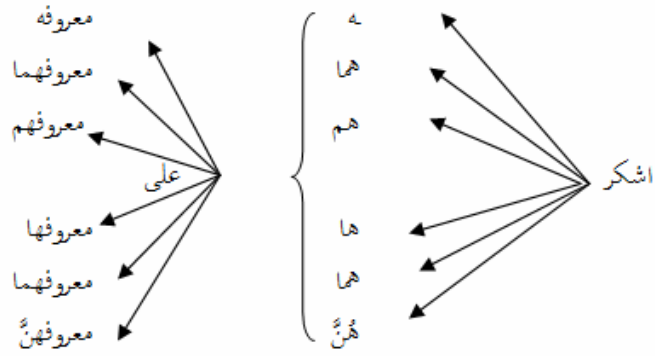
## الدرس الأول

## صيغة الأمر (افعل) والتدريب عليها

تقسيم الفصل الى مجموعات: أ، ب، ج. استمعوا- أعيديوا مع بعض.



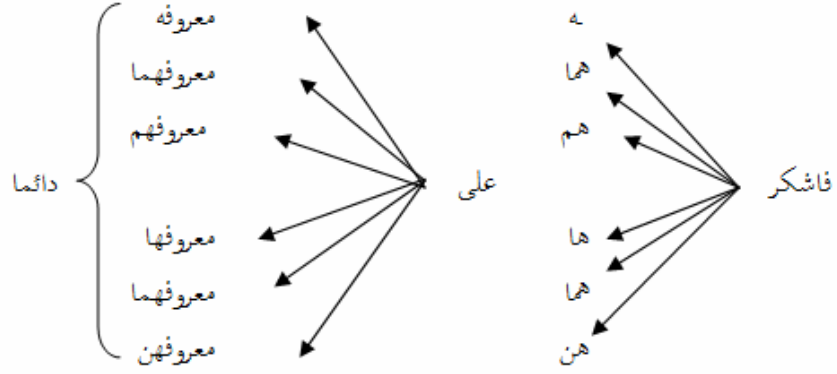
فعل أمر + ضمائر + على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه ( ضمير )



همعروفه

ف + فعل أمر + ضمائر + على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه + ظرف

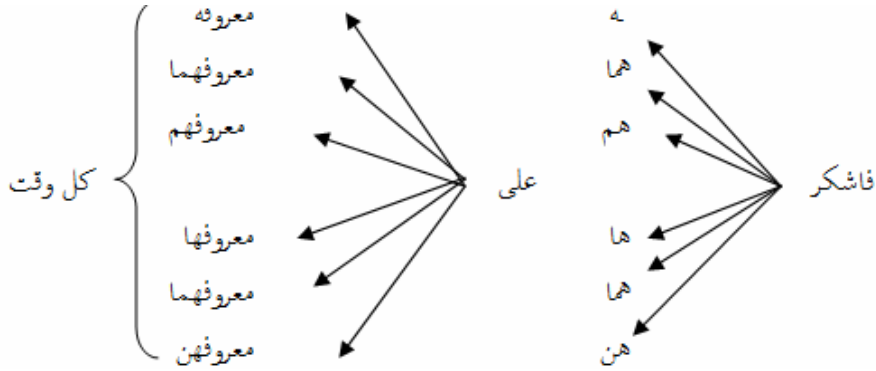
ف+ فعل أمر+ ضمائر+على+ مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف



ف+ فعل أمر+ ضمائر+على+ مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف

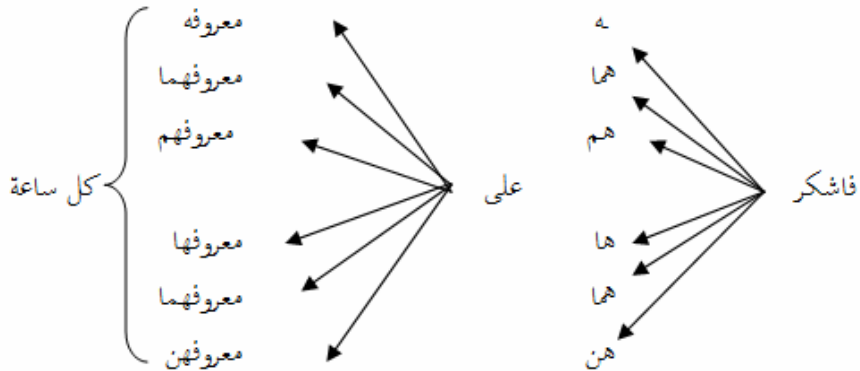
زمان

(كل وقت+ ساعة+ عام)

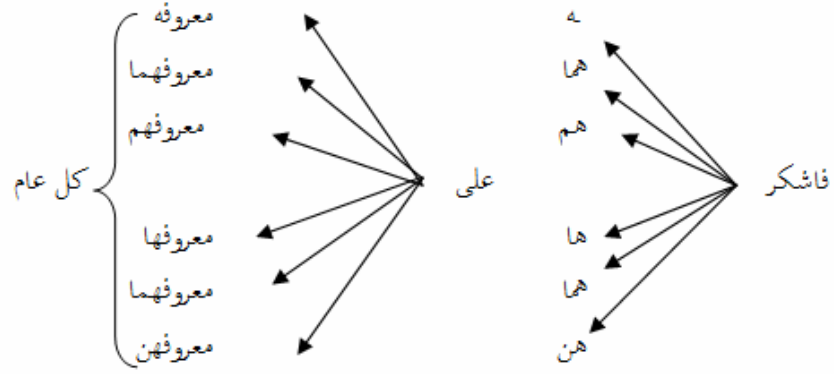


ف+ فعل أمر+ ضمائر+على+ مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف

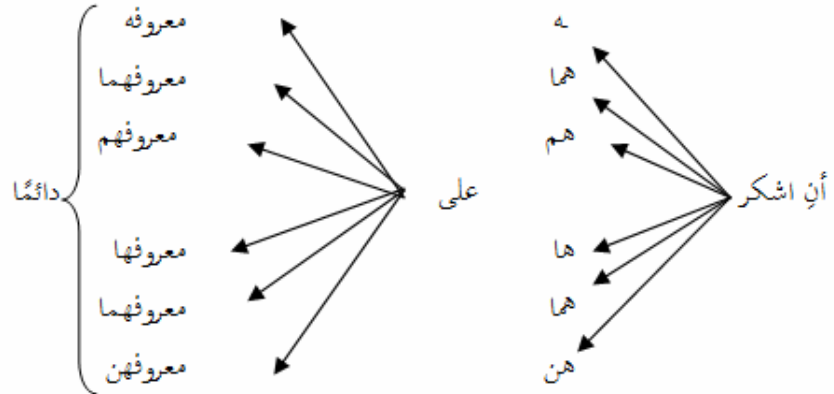
زمان



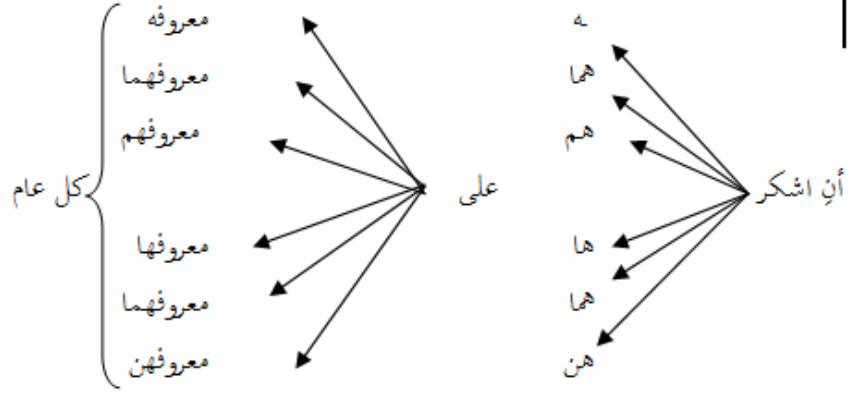
ف+ فعل أمر+ ضمائر +على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف  
زمان



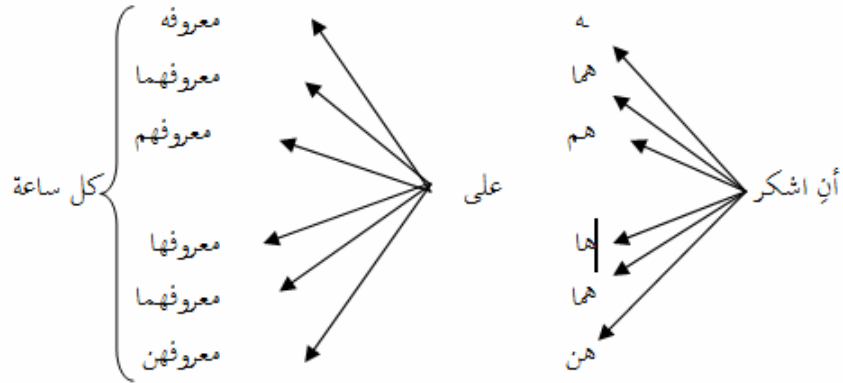
أن+ فعل أمر+ ضمائر +على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف  
زمان



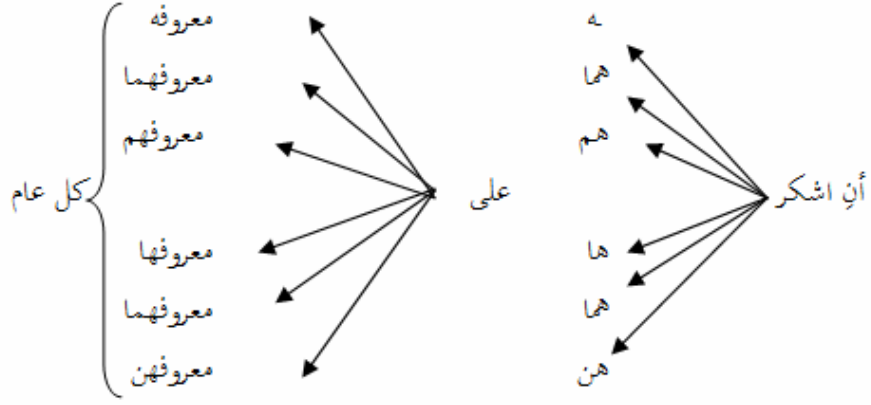
أن+ فعل أمر+ ضمائر +على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف  
زمان



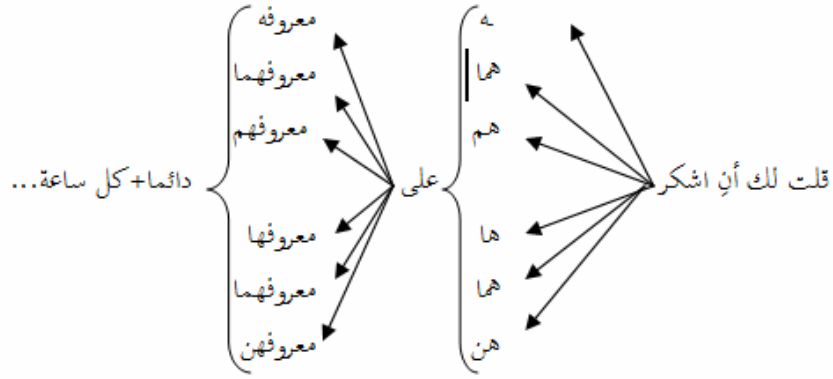
أنْ + فعل أمر + ضمائر + على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه + ظرف  
زمان



أنْ + فعل أمر + ضمائر + على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه + ظرف  
زمان

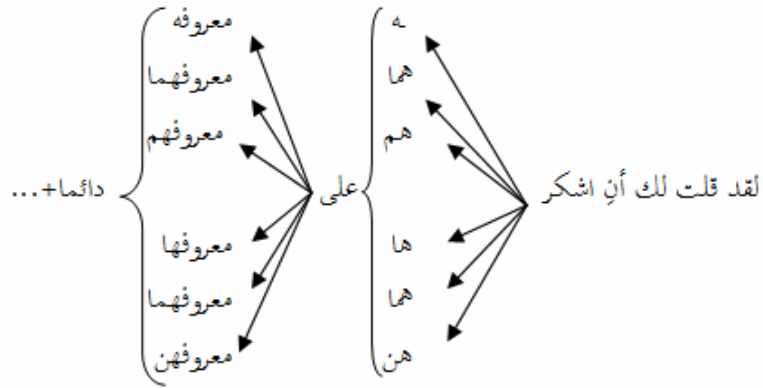


قلت لك + أن+فعل أمر + ضمائر+علي + مضاف (مجرور) + مضاف إليه+ ظرف زمان



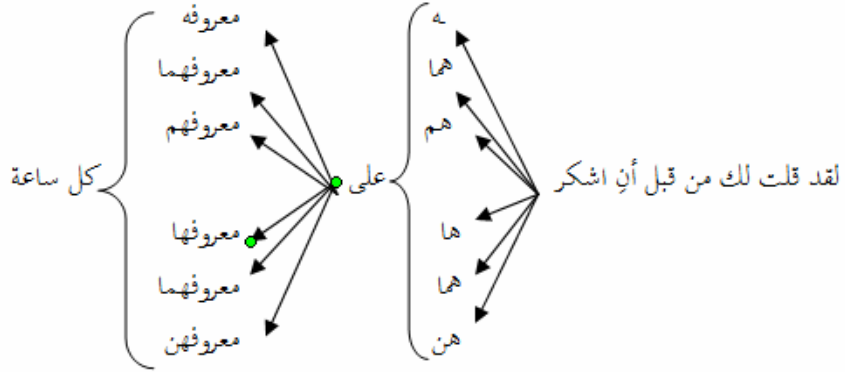
ملاحظة: ويمكننا تغيير جملة "قلت لك" بجملة "قلت لهما"

قد- قلت لك + أن+فعل أمر + ضمائر + علي + مضاف + مضاف إليه+ ظرف زمان

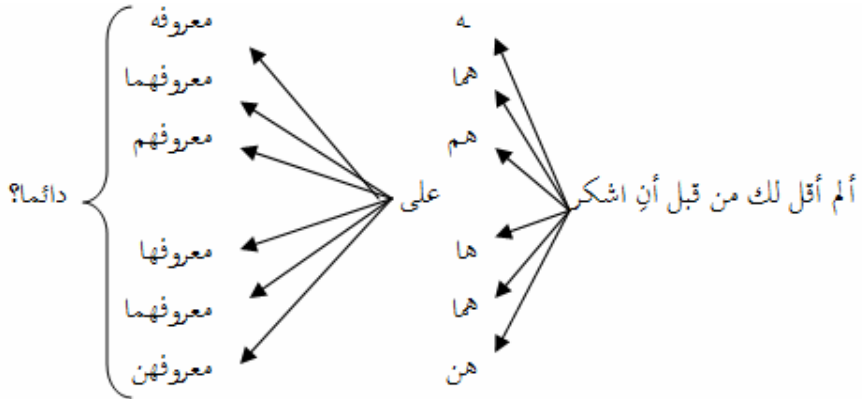




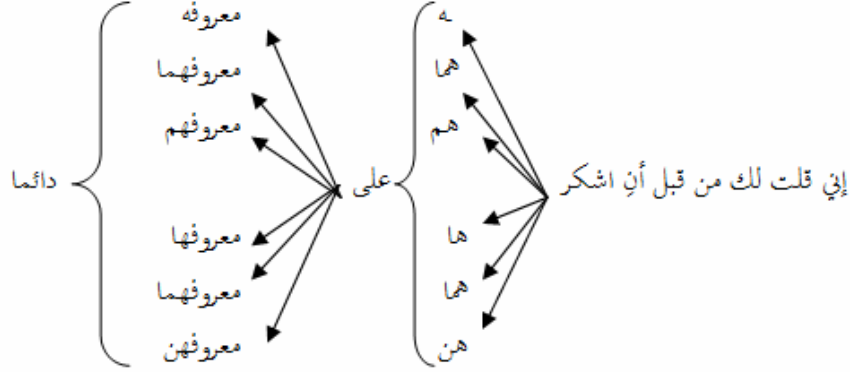
لقد + قلت لك + من قبل + أن + فعل أمر + ضمير + على + مضاف + مضاف إليه + ظرف زمان



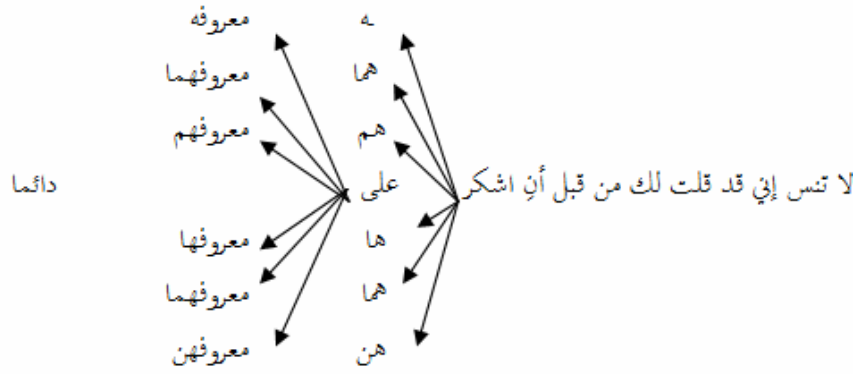
الم + أقل لك + من قبل + أن + فعل أمر + ضمائر + على + مضاف (مجرور) + مضاف إليه + ظرف زمان



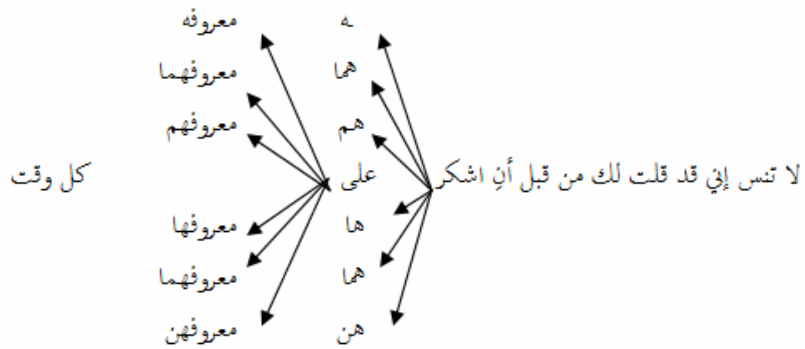
إني + قلت لك + من قبل + أن + اشكر + ضمائر + على + مضاف + مضاف إليه + ظرف



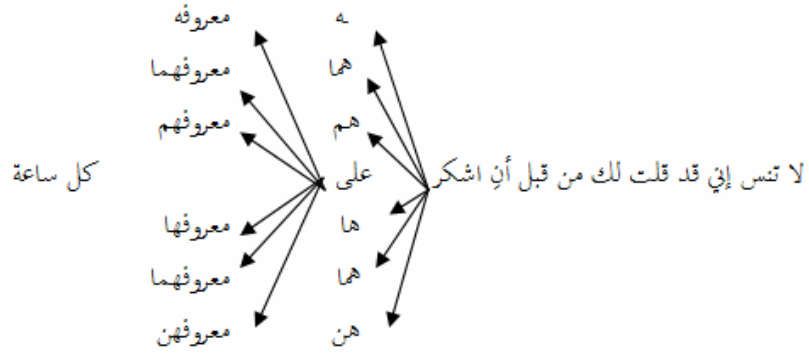
أداة النفي+فعل أمر+إنّ+ضمير+ظرف+ضمير+ظرف+أنّ+" اشكر"+ ضمائر  
+على+ مضاف+ مضاف إليه+ ظرف



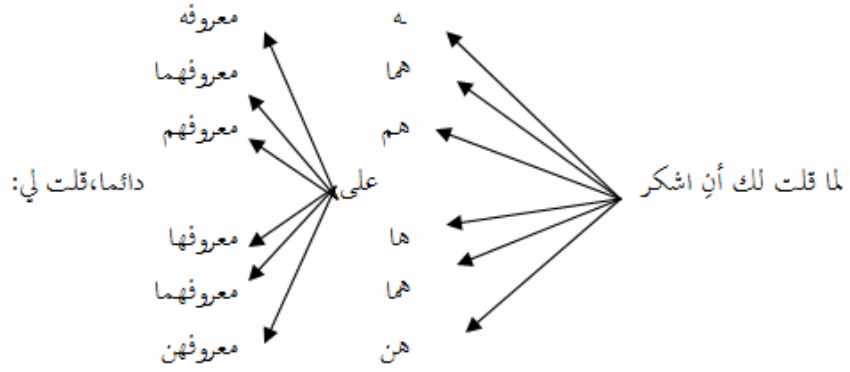
أداة النفي+فعل أمر+إنّ+ضمير+ظرف+ضمير+ظرف+أنّ+" اشكر"+ ضمائر  
+على+ مضاف+ مضاف إليه+ ظرف زمان



أداة النفي+فعل أمر+إنّ+ضمير+ظرف+ضمير+ظرف+أنّ+" اشكر"+ ضمائر  
+على+ مضاف+ مضاف إليه+ ظرف زمان



ما+لما, عندما, حينما+قلت+لك+أن°+اشكر+ضمائر+مضاف+مضاف+ظرف+قل  
ت لي.



### الخاتمة

لقد تناولنا في هذا البحث الأمر، متطرقين إلى صيغ الطلب وبعض معانيها. وأشرنا إلى صيغة الأمر "افعل" وبيننا أهميتها في تعليم غير الناطقين بها. وقد لخصنا في بحثنا النتائج التالية:

- لقد رأينا أهمية صيغ الأمر في تعليم غير الناطقين بها، وتقديمها على سائر القواعد النحوية في مادة الأساليب التي تُقرّر على غير الناطقين بها.

وجوب تعليم غير الناطق بها بجميع الصيغ ومعاني الأمر وكل ما يفيد الأمر بغض النظر عن قائلها والعلم الذي استنبط منه، سواء أخذ ذلك عن المفسرين أو المحدثين أو البلاغيين أو النحويين.

لزوم تقديم صيغ الأمر كاسلوب عربي فحسب بعيدا عن الخلافات والتفصيلات والقواعد الضابطة لها أو المستنبطة منها.

وإننا قد قدمنا في آخر بحثنا هذا درسا نموذجيا تطبيقيا على صيغة "افعل" لمادة الأسلوب التي قدمناها لغير الناطق بها. وأشرنا إلى أهمية هذه المادة الناقصة في مناهج غير الناطقين بها وإلى كيفية تقديمها حتى تتم الفائدة المرجوة من البحث. ومن الله التوفيق والسداد.

## المصادر:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم مصطفى, أحمد الزيات, حامد عبد القادر, محمد النجار, المعجم الوسيط, مجمع اللغة العربية بالقاهرة, د.ط. دار الدعوة, القاهرة, د.ت.
3. ابن الأثير, ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلی أبو الفتح(ت.637هـ), المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر, تحقيق, محمد محيي الدين عبد الحميد, الطبعة الأولى, المكتبة العصرية, بيروت, 1995م.
4. ابن الحاجب, أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدويني الأسناني(ت.793هـ), المختصر, مع شرح الأصفهاني على المنهاج, تحقيق, محمد مظهر بقا, الطبعة الأولى, جامعة أم القرى, 1986م.
5. ابن الخشاب عبد الله بن احمد بن احمد(ت.567هـ), المرتجل, تحقيق ودراسة, علي حيدر, د.ط. دمشق, 1392م.
6. ابن السبكي, عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي(ت.771هـ), الابهاج في شرح المنهاج, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت, 1984م.
7. ابن الملقن, سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري(ت.804هـ), البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير, تحقيق, مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال, الطبعة الأولى, دار الهجرة للنشر والتوزيع, الرياض, 2004م.
8. ابن النجار, تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحی(ت.643هـ), شرح الكوكب المنير, تحقيق, محمد الزحيلي ونزيه حماد, د.ط. مكتبة العبيكان, الرياض, 1997م.
9. ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري(ت.456هـ), إحكام في أصول الأحكام, تحقيق, الشيخ أحمد محمد شاكر, الطبعة الأولى, دار الأفاق الجديدة, بيروت, 1980م.
10. ابن عبد السلام, أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي(ت.660هـ), الامام في أدلة الأحكام, تحقيق, رضوان مختار بن غربية, د.ط. دار البشائر الإسلامية, بيروت, 1987م.
11. الشاطبي, إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي(ت.790هـ), الموافقات, تحقيق, أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان, الطبعة الأولى, دار ابن عفان, 1997م.
12. ابن خالوية, الحسين بن أحمد(ت.370هـ), اعراب ثلاثين سورة من القرآن, تحقيق, عبد العزيز الميمني(ت.370هـ), مطبعة دار الكتب المصرية, القاهرة, 1941م.
13. ابن عاشور, محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر

- التونسي(ت.1393هـ)، *التحرير والتنوير تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*، د.ط. دار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
14. ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني، أبو الحسي(ت.346هـ)، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق، عبد السلام محمد هارون، الطبعة الأولى، دار عالم الكتاب، بيروت، 1999م.
15. ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني(ت.390هـ)، *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تحقيق، أحمد صقر، الطبعة الأولى، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1974م.
16. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(ت.273هـ)، *سنن ابن ماجه*، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط. دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
17. ابن مالك، الطائي أبو عبد الله، جمال الدين(ت.672هـ)، *شرح الكافية*، تحقيق، عبد المنعم أحمد هريدي، د.ط. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1402هـ.
18. ابن مضاء القرطبي، *كتاب الرد على النحاة*، تحقيق، شوقي ضيف، د.ط. دار المعارف، مصر، 1988م.
19. ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد أبو محمد، جمال الدين(ت.761هـ)، *متن قطر الندى وبل الصدى*، الطبعة الأولى، دار العصيمي للنشر والتوزيع، د.ت.
20. ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله الأنصاري(ت.761هـ)، *شرح سنن الذهب في معرفة كلام العرب*، تحقيق، عبد الغني الدقر، الطبعة الأولى، الشركة المتحدة للتوزي، دمشق، 1984م.
21. ابن يعيش، موفق الدين(ت.560هـ)، *شرح المفصل*، د.ط. الطباعة المنيرية، مصر، د.ت.
22. أبو المعالي، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، بهاء الدين البغدادي(ت.562هـ)، *التذكرة الحمدونية*، د.ط. دار صادر، بيروت، 1417هـ.
23. أحمد مطلوب والبصير كامل حسن، *البلاغة والتطبيق*، الطبعة الأولى، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1982م.
24. أرشيف ملتقى أهل الحديث.
25. الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم(ت.370هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق، تحقيق سيد الجميلي، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1968م.
26. امرئ القيس، (ت.565م)، *الديوان*، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1958م.
27. الأنصاري، الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف(ت.669هـ)، *شرح جمل الزجاجي*، تحقيق، علي محسن عيسى مال الله، د.ط. منشورات عالم الكتب، بيروت، 1985م.

28. الأوسي، قيس أسماعيل، أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د.ط. وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة، بغداد، 1989م.
29. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي (ت.256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق، محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، 1422هـ.
30. البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (537هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، د.ط. مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، 1443هـ.
31. الطالبي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي (ت.745هـ)، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، الطبعة الأولى، المكتبة العنصرية، بيروت، 1423هـ.
32. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشفيعي (ت.791هـ)، شرح التلويح على التوضيح، تحقيق، زكريا عميرات، د.ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
33. تمام، حسان عمر، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، الطبعة الخامسة، بيروت، 2006م.
34. التهانوي، أحمد بن علي (ت.1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق، أحمد بسج، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
35. الدسوقي، محمد بن أحمد (ت.1230هـ)، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، د.ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، مصر، د.ت.
36. سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة الرابعة والثلاثون، دار الشروق، القاهرة، 2004م.
37. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت.876هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن تفسير، تحقيق، الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418هـ.
38. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، شرح ثلاثة الأصول، الطبعة الرابعة، دار الثريا للنشر، الرياض، 2004م.
39. الجديع، عبد الله بن يوسف، تيسير علم أصول الفقه، د.ط. مؤسسة الريان، بيروت، 1997م.
40. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، حققه وضبطه وصححه جماعة من العلماء، د.ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
41. الجعفري، عزة كامل مصطفى، الأمر والنهي عند علماء العربية والاصوليين، بحث تكميلي مقدم إلى جامعة الخرطوم لنيل درجة ماجستير الشريعة الإسلامية، جامعة الخرطوم، 2005م.

42. حَبَّكَّة، عبد الرحمن بن حسن الميداني الدمشقي، البلاغة العربية، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، بيروت، 1996م.
43. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي الرُّعيني المغربي(995هـ)، الكواكب التريّة على متممة الأجروميّة، الطبعة الأولى، دار الكتب، بيروت، 1410هـ.
44. الحمد، محمد بن إبراهيم بن أحمد، مصطلحات في كتب العقائد، الطبعة الأولى، درا بن خزيمة، د.ت.
45. الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ضبط وتوثيق، يوسف الصميلي، الطبعة الثانية عشرة المعدلة، المكتبة العصرية، بيروت، 1960م.
46. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، د.ط. مطبعة المدني المؤسسة السعودية، مصر، د.ت. (ص.105).
47. د. محمد سمير نجيب اللبدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
48. د. مهدي المخزومي، النحو العربي قواعد وتطبيق، د.ط. مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، د.ت.
49. ابن جني، الخصائص، تحقيق، محمد علي النجار، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م.
50. د. العروسي، محمد عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، الطبعة الأولى، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، 1990م.
51. الدحداح، أنطوان، معجم قواعد اللغة العربية في جداول ولوحات، د.ط، مكتبة لبنان، بيروت، 1992م.
52. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق، طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م.
53. الفضلي، عبد الهادي، دراسات في الفعل، د.ط، دار القلم، بيروت، 1982م.
54. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد(425هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق، صفوان عدنان الداودي، د.ط، دار القلم، دمشق، 1412هـ.
55. الرازي الإمام محمد ، فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر(ت.604هـ)، التفسير الكبير و مفاتيح الغيب، د.ط. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، 1985م.
56. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين (ت.711هـ)، لسان العرب ، علق عليه علي شيري، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، 1988م.
57. الشيخ إسماعيل حقي البروسوي (ت.1137هـ)، تنوير الأذهان في تفسير



- روح البيان, تحقيق, الشيخ محمد الصابوني, د.ط. دار الوطنية, بغداد, 1990م.
58. الرافعي, مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر, تاريخ آداب العرب, د.ط. مطبعة الاستقامة, القاهرة, 1940م.
59. الزركشي, أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت.794هـ), البحر المحيط في أصول الفقه, الطبعة الأولى, دار الكتبي, القاهرة, 1994م.
60. الزمخشري, أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي (ت.538هـ), الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل, الطبعة الثالثة, دار الكتاب العربي, بيروت, 1407هـ.
61. السرخسي, محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر, أصول السرخسي, تحقيق, أبو الوفاء الأفغاني, دار الكتاب العربي, (د.ط. لجنة إحياء المعارف, فحيدر آباد, 1372هـ).
62. السكاكي, يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب, (ت.626هـ), مفتاح العلوم, ضبطه وكتبه همامه وعلق عليه نعيم زرور, د.ط. دار الكتب العلمية, بيروت, 1987م.
63. سيبويه, أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت.170هـ), الكتاب, تحقيق عبد السلام محمد هارون, الطبعة الثالثة, مكتبة الخانجي, القاهرة, 1988م.
64. المبرد, محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي, أبو العباس الثمالي (ت.895هـ), المقتضب, تحقيق, محمد عبد الخالق عزيمة, د.ط. عالم الكتب, بيروت, د.ت.
65. السيرافي, الحسن بن عبد الله بن المرزبان, أبو سعيد (ت.368هـ), شرح كتاب سيبويه, تحقيق, أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت, 2008م.
66. السيوطي, جلال الدين, همع الهوامع شرح جمع الجوامع, د.ط. مطبعة السعادة, مصر, 1327هـ.
67. السيوطي, جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت.911هـ), الإتيان في علوم القرآن, تحقيق, محمد أبو الفضل إبراهيم, د.ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب, مصر, 1974م.
68. السيوطي, معترك الأقران في إعجاز القرآن, د.ط. دار الكتب العلمية, بيروت, 1988م.
- التفتازاني, سعد الدين (ت.791هـ) شروح التلخيص, شرح السعد, د.ط. مطبعة عيسى البابي الحلبي, مصر, د.ت.
69. شرهان فرحان السوداني, أساليب الطلب في شعر الحووبي دراسة تطبيقية رسالة, وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية, جامعة المستنصرية بغداد, 2004م.
70. الشنقيطي, محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر

- الجكني(ت.1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، د.ط. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان، 1995م.
71. شوقي ضيف، تجديد النحو، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 2003 م.
72. الصاوي، الشيخ أحمد المالكي الخَلَوْتِي(1241هـ)، حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، د.ط. المكتبة الإسلامية، القاهرة، د.ت.
73. الصيداوي، يوسف، الكفاف قواعد اللغة العربية، الطبعة الأولى، دار الفكر، لبنان، 1999م.
74. عبد العزيز المعطي عرفة، من بلاغة النظم العربي، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت، 1984م.
75. عزيمة، محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، الطبعة الأولى، دار الحديث، القاهرة، 1972م.
76. العطار، حسن بن محمد بن محمود الشافعي(1250هـ) ، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، د.ط. دار الكتب العلمية، د.ت.
77. العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسن بن عبد الله(ت.610هـ)، إملاء ما من به الرحمن في وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1399هـ.
- عوني، حامد ، المنهاج الواضح للبلاغة، د.ط. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1960م.
78. الفضلي، عبد الهادي، مختصر النحو، الطبعة السابعة، دار الشروق، جدة، 1980م.
- البيضاوي، صادق، نزهة الطرف شرح بناء الأفعال في علم الصرف، مكتبة المشكاة.
79. القزويني، زكريا بن محمد بن محمود(ت.682هـ)، آثار البلاد وأخبار العباد، د.ط. دار صادر، بيروت، 1960م.
80. أبو المعالي، محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون ، بهاء الدين البغدادي(ت.562هـ)، التذكرة الحمدونية، د.ط. دار صادر، بيروت، 1417هـ.
81. القزويني، جلال الدين عبد الرحمن(739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
82. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.ط. مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق، 1983م.
83. القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، شرح التلخيص في علوم البلاغة، د.ط. دار الجيل، بيروت، د.ت.
84. المالقي، أحمد بن عبد النور(ت.470هـ)، رصيف المباني في شرح المعاني، تحقيق، أ.د. أحمد محمد الخراط، الطبعة الثالثة، دار القلم، دمشق، 2002 م.
85. محمد حماسة، عبد اللطيف، النحو والدلالة، الطبعة الأولى، دار العلوم،

- القاهرة, د.ت.
86. هاف, كراهم, الأسلوب والأسلوبية, ترجمة كاظم سعد الدين, د.ط. مؤسسة دارالأفاق العربية, بغداد, 1985م.
87. اللبدي, د. محمد سمير نجيب, أثر القرآن والقراءات في النحو العربي, الطبعة الأولى, دار الكتب الثقافية, الكويت, 1978.
88. محمود توفيق محمد سعد, صورة الأمر والنهي في الذكر الحكيم, الطبعة الأولى, مطبعة الأمانة, القاهرة, 1993م.
89. المرادي, أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي(ت.749هـ), توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك, وتحقيق, عبد الرحمن علي سليمان, الطبعة الأولى, دار الفكر العربي, بيروت, 2008م.
90. المرادوي, علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي(ت.885هـ), التحيير شرح التحرير في أصول الفقه, د. عبد الرحمن الجبرين, د. عوض القرني, د. أحمد السراح, الطبعة الأولى, مكتبة الرشد, الرياض, 2000م.
91. المعتزلي, محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري(ت.436هـ), المعتمد في أصول الفقه, تحقيق, خليل الميس, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, بيروت, 1403هـ.
92. المنياوي, أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف, المعاصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول, الطبعة الأولى, المكتبة الشاملة, مصر, 2010م.
93. موقع ملتقى أهل الحديث, الأرشيف, تحميل, 7 سبتمبر 2008م.
94. النحاس, أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي(ت.338هـ), ثبت الجنان إعراب القرآن, د.ط. دار الكتب العلمية, بيروت, د.ت.
95. النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت.414هـ), مدارك التنزيل وحقائق التأويل, د.ط. مكتبة محمد علي صبيح, مصر, 1961م.
96. النعماني, أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي(ت.775هـ), اللباب في علوم الكتاب, تحقيق, الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, لبنان, 1998م.
97. النملة, عبد الكريم بن علي بن محمد, المهذب في علم أصول الفقه المقارن, الطبعة الأولى, مكتبة الرشد, الرياض, 1999م.
98. الهمداني, عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي المصري(ت.769هـ), شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ابن عقيل, تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد, الطبعة العشرون, دار التراث, القاهرة, 1980م.
99. النعماني, أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي

- الدمشقي(ت.775هـ), اللباب في علوم الكتاب, تحقيق, الشيخ عادل أحمد عبد الموجود  
والشيخ علي محمد معوض, الطبعة الأولى, دار الكتب العلمية, لبنان, 1998م.
100. هناء, محمود شهاب, أساليب الطلب في الحديث الشريف, دراسة بلاغية  
في متن صحيح البخاري رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الآداب, جامعة الموصل,  
1995م.
101. اليمني, علي بن سليمان الحيدرة, كشف المشكل في النحو, تحقيق, هادي  
عطية مطر, د.ط. مطبعة الارشاد, بغداد, 1984م.

**İlk Mufassal Hidâye Şârihi:**  
**Ebu'l-Abbâs es-Serûcî (637-710/1239-1310) Hayatı ve Eserleri**

**Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN**

*Özet:* Ebu'l-Abbâs es-Serûcî 637 (1239) yılında *Harran* yakınlarında *Serûc*'da doğdu. Küçük yaşlarda *Şam*'a oradan da *Mısır*'a geçti. Burada Hadis ve Fıkıh öğrendi. Tahsil hayatını *Kahire*'de tamamladıktan sonra, medreselerde ders vermeye başladı. Memlukler devletinde iki dönem *Mısır* ve *Kahire* Hanefi Kâdi'l-Kudâtlığı ile görevlendirildi. Bu görevin yanı sıra birçok eser yazdı, pek çok talebe yetiştirdi. Eserleri arasında özellikle *el-Hidâye* şerhi *el-Ğâye* (*Şerhi's-Serûcî ale'l-Hidâye*), *Kitâbü Edebi'l-kadâ* ve *Er-Redd ala İbni Teymiye* ile tanınır. 710 (1310) yılında vefat eden Serûcî, İmam Şafî'in kabri yakınına defnedildi.

*Anahtar Kelimeler:* Hanefi, Serûcî, Kâdi'l-Kudât, Hidaye şerhi

**First minutely explainer of al-Hidâyah: The Life and Works of Abu Abbas al-Sârûcî (637-710/1239-1310)**

*Abstract:* Abu Abbas Al-Sarûcî was born at *Serûc* in 637 (1239). Then, He was moved to *Damascus* when he was a younger. Then, He entered *Egypt*; in there he studied fiqh and heard hadith. After He completed study life in *Cairo*, began to teach lessons on theological schools. In state of Mamluks He was charged with Qâdi al-Qudât (chief of judges) of Hanafi's in *Egypt* and *Cairo* twice. He wrote a lot books and educated many students with his this situation. It was well-known on his books especially *al-Ğâya Sharh al-Sarûcî ala al-Hidâyah*, *Kitap Adab al-Qadî* and *al-Radd ala Ibn Al-Taymiyah*. He died In 710 (1310), and was buried near tomb of Imam Al-Shafii.

*Key words:* Hanafi, Al-Sarûcî, Qâdi al-Qudât, Sharh al-Hidâyah

## Giriş

Tarih kitaplarında “el-Cezire” olarak adlandırılan, Harran’ın merkez konumunda olduğu Kuzey Mezopotamya toprakları, günümüze kadar devam eden süreçte birçok ilim adamı yetiştirmiştir. Buradan İslâm coğrafyasının her köşesine yayılan ilim adamları, gitmiş oldukları yörelerde adeta bir kandil gibi çevrelerine ışık vermiş, yetiştirdikleri talebeler ve telif etmiş oldukları eserler ile büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. İslâm hukukunda önemli yere sahip hukukçulardan, *Suruç*’ta doğup *Mısır*’a hicret eden Ebu’l-Abbâs es-Serûci de bunlar arasında yer almaktadır.

## I. Hayatı

Hanefi mezhebinin önde gelen fakihlerinden Ebu’l-Abbâs es-Serûci’nin tam adı kaynaklarda: *Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî b. Ebî İshâk el-Harrânî es-Serûcî* olarak geçmektedir. Künyesi *Ebu’l-Abbâs* ve lakabı *Şemsüddîn*’dir. *Harrân* yakınlarında *Serûc*’a bağlı *Besûne*<sup>1</sup> beldesinde (yeni adıyla Şanlıurfa’nın Suruç ilçesinde) doğduğu için buraya nispet edilerek *es-Serûcî* denilmiştir. Doğum tarihi 637 (1239) veya 639 (1241)<sup>2</sup> senesi olarak kaydedilmektedir.<sup>3</sup> Soy ve ailesi

<sup>1</sup> Ebu’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrî Berdî b. Abdillâh ez-Zâhirî, *el-Mehelî’s-sâfi ve’l-müstevfa ba’de’l-vâfi* [thk. Muhammed Muhammed Emîn], (Mısır tsz.), I, 201; ayrıca bu kaynakta *Besûne* (بثونة) beldesinin 713 yılının sonuna doğru *Serûc* ile beraber harap olduğu kayıtlıdır. (Bkz. I, 206).

<sup>2</sup> Ebu’l-Mehâsin, *el-Mehelî’s-sâfi*, I, 201; Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Faris ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, *el-A’lâm*, (Dârü’l-ilm li’l-melâyîn, 2002), I, 86.

<sup>3</sup> İbn Nâsirüddîn, Şemseddîn Muhammed b. Abdillâh (ebî Bekr) b. Muhammed b. Ahmed b. Mücâhid el-Kaysî, *Tavdihü’l-müştebeh fi zabti esmâi’r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm* [thk. Muhammed Nu’âym el-’Urkusûsî], (Beyrut: Müessetü’r-risâle, 1993), V, 79-80; Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Ref’u’l-isr an Kudâti Mısır* [thk. Ali Muhammed Ömer], (Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1418/1998), I, 41; Zeynüddîn Ebu’l-Adl Kâsım İbn Kutluboğa, *Tâcü’t-terâcîm fi tabakâti’l-Hanefiyye* [thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf], (Dimeşk Darü’l-kalem, 1413/1992), I, 108; Salâheddîn Halil İbn Aybek es-Safedî, *A’yânü’l-’asr ve A’vânü’n-nasr* [thk. Ali Ebu Zeyd, Nebîl Ebu ‘Aşeme, Muhammed Mûâd, Mahmud Salim Muhammed], (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1418/1998), I, 161; Muhyüddîn ebî Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebu’l-Vefa el-Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye fi tabakâti’l-Hanefiyye* [thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv], (Darü Hicr, 1413/1993), I, 123; Celâleddîn, Bedrürrahmân b. ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü’l-Muhâdara fi târihi Mısır ve’l-Kâhire* [thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm], (Mısır: Dârü ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1387/1967), I, 468; Takiyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmiddârî el-Gazzî, *et-Tabakâti’s-seniyye fi terâcîmi’l-Hanefiyye* [thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv], (Kahire 1390/1980), I, 300; Ebu’l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye fi*

hakkında geniş bilgi bulunmamaktadır.

Küçük yaşlarda Suruç'tan ayrılan Serûcî önce Şam'a oradan da Mısır'a geçti.<sup>4</sup> Tahsil hayatını Kahire'de tamamladıktan<sup>5</sup> sonra medreselerde ders vermeye başladı. Zekâsı ve fıkhi mezheplere hâkimiyeti ile dönemin idarecilerinin dikkatini çekti. Kadı Mu'izzü'd-Dîn Nu'mân b. El-Hasan b. Yusuf el-Hatîbî'nin vefatından sonra, 691 (1292) veya 692 (1293)<sup>6</sup> yılı şaban ayında Kahire'de Hanefilerin Kadı'l-Kudâtlığına tayin edildi. Memlûk sultanları Halil b. Kalavun, Muhammed b. Kalavun ve Adil Ketboğa zamanlarında bu görevi sürdürdü.<sup>7</sup> 696 (1297) yılında Sultan Mansur Lâcin (v. 699/1299) döneminde bu görevden alındı. Yerine yirmi yıldan fazla Malatya ve Şam kadılığı yapmış olan Hüsâmüddîn Hasan b. Ahmed b. el-Hasan er-Râzî (631-699/1233-1299)<sup>8</sup> getirildi.<sup>9</sup>

698 (1298) yılı zilhicce ayının başlarında Lâcin'in öldürülmesinden sonra Emîr Baybars el-Câşengir'in desteğiyle Hüsâmüddîn'in yerine Mısır ve Kahire Kadı'l-Kudâtlığı görevine tekrar iade edildi. Bu görevine Sultan Nâsır'ın Kerek'ten gelerek yönetimi yeniden ele geçirmesine kadar devam etti. Daha sonra Sultan Nâsır tarafından Câşengir yönetimine destek oldukları için diğer kadılarla beraber 710 (1310) yılı rebiülahir ayının dördüncü günü bu görevden azledildi,<sup>10</sup> bundan çok müteessir oldu. Kendisinden sonra kadılık görevini üstlenen Şemsüddîn Muhammed b. Osman b. Ebu'l-Hasan b. Abdülvehhab el-Harîri (653-728/1255-1327)<sup>11</sup> de onun hakkında kötü

*Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Beyrut: Dârü'l-marife, tsz.), 13; Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 201.

<sup>4</sup> Zirikli *A'lam*, I, 86.

<sup>5</sup> Ahmet Özel, "Serûcî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XXXVI, 572.

<sup>6</sup> Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Hüseynî el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk* [thk. Ahmed Abdülkâdir 'Atâ], (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997), II, 241; Ebu'l-Mehâsin, Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrî Berdî b. Abdillâh ez-Zâhirî, *en-Nücümü'z-zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kahire*, (Mısır: Dârü'l-kütüb, tsz.), VII, 128.

<sup>7</sup> Özel, *Serûcî*, 572.

<sup>8</sup> Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, II, 40.

<sup>9</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* [thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî], (Dârü Hicr, 1424/2003), XVII, 702; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî A'yâni'l-mietî's-sâmine* [nşr. thk. Muhammed Abdülmüîd Hân], (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maarif el-'Usmâniyye, 1392/1972), I, 103, 104; Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, V, 390; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 184; Temîmiddârî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 301.

<sup>10</sup> Ebu'l-Mehâsin, *en-Nücümü'z-zâhire*, VII, 129; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, II, 184.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 250.

düşünüyordu. Ders vermesine engel oldu, yanındaki her şeye el koydu. Hatta ikamet etmek istediği Sâlihiyye medresesinden ve oraya bağlı evden onu zorla çıkardı. Sıkıntısı daha da arttı, hastalandı ve aynı yıl recep (veya rebiülahir<sup>12</sup>) ayının yirmi ikisi Perşembe günü 73 yaşında *Kahire*'de Suyûfiye medresesinde vefat etti.<sup>13</sup> Namazını Şafiî kadi'l-kudâtlığını üstlenen Bedreddîn Muhammed b. Cemâ'a kıldırıldı. O da azledilenler arasındaydı. Cenazesinde onu seven gayet kalabalık bir cemaat toplandı.<sup>14</sup> Aynı gün *Karafe* kabristanında İmam-ı Şafiî'nin kabri yanına defnolundu.<sup>15</sup>

Makamın hakkını veren, cesur aynı zamanda adaletli ve her kesimin takdirini kazanan bir kadıydı. Görev yaptığı sürece rüşvet aldığı ve hediye kabul ettiği; görevini yaparken makam ve mevki sahiplerinden çekindiği, melik ve emirlerin etkisinde kaldığı görülmemiştir.<sup>16</sup> Bir dava esnasında emirlerin müdahalesinden rahatsız olarak “*sen ve görevin benim iki dudağım arasında! Hükmüm makamına müdahale etme hakkınız yoktur*” diye çıktığı rivayet edilir.<sup>17</sup> Bu nedenle kadılık görevinden azledildiği sırada, devlet ricalinden kendisine destek olacak kimse bulunmamıştır.<sup>18</sup>

Hafız Zehebî, *Zeylû Târihi'l-İslâm*'da: onun hakkında “İmam, eşsiz bir âlim, Kâdı, mezhebin ileri gelenlerinden Ahmed b. İbrahim b. Abdülganî es-Serûcî'nin faydalı tasnifleri vardır. Zeki fakihlerden birisi idi, eserleri de buna delalet etmektedir. Sultan, onu, kadılık görevinde bir eksikliği bulunduğu için görevden almadı. Aksine, sadece Câşengîr döneminde görevde bulunduğu için azletti.

<sup>12</sup> Şemseddîn ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men guber [thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid Besyûnî Zeglûl]*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, tsz.), IV, 24; Ebû Muhammed Afifeddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yekzân fi ma'rifeti mâ yü'teberü min havâdisi'z-zamân*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1417/1997), IV, 186; Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 203; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 468; Ebu'l-Felâh, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb [thk. Mahmûd el-Arnâvût]*, (Dimeşk Dârü İbni Kesîr, 1406/1986), VIII, 44.

<sup>13</sup> Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düveli'l-Mulûk*, II, 315; Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 104; Askalânî, *Ref'ü'l-İsr*, I, 41; İbn Aybek, *A'yânü'l-asr*, I, 160-161; İbn Kutuboğa, *Tâcü't-terâcim*, I, 108; Ebu'l-Mehâsin, *en-Nücumü'z-zâhire*, IX, 212; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13.

<sup>14</sup> Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 204.

<sup>15</sup> Makrîzî, *es-Sulûk li ma'rifeti düveli'l-Mülûk*, II, 455; Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 205; V, 390; Zirikli, *A'lam*, I, 86; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 107; Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 123.

<sup>16</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 104; İbn Aybek, *A'yânü'l-asr*, I, 160.

<sup>17</sup> Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 105.

<sup>18</sup> Askalânî, *Ref'ü'l-isr*, I, 41; Temîmiddârî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 301.



Alicenap, vakur ve hayrı çok idi” demektedir.<sup>19</sup>

## II. İlmi Kişiliği

Tahsil hayatında akli ve nakli ilimleri iyi bir şekilde öğrenip dönemin önde gelen âlimlerinden olan Serûcî, Fıkıh ilminde özellikle hilaf ilmi ile usûl, hadis ve nahiv konularında da geniş bilgi sahibiydi.<sup>20</sup> Fıkıh mezheplerini çok iyi bilirdi. Hanefilerin İmamı ve Kadısı olarak bilindiği gibi, tefsir, kalam, kıraat ve Arap dili ve edebiyatı alanındaki bilgisiyle de tanındı.<sup>21</sup>

İlmi birikiminde araştırmacı ve meraklı bir karaktere sahip olmasının etkisi büyüktür. Ulaşabildiği eserlerden faydalanması yanında, o konuda bilgi sahibi olan kimselerle de irtibata geçmiş onlara sorular sormuştur. Bilgisi olanlarla bizzat görüştüğü gibi dönemin şartlarında mektup veya elçiyle dahi görüş alışverişinde bulunmuştur. Bu duruma, tefsir konusunda öğrenmek istediği bazı konuları Ebu Hayyân el-Endülüsî’ye (v. 745/1344) mektupla sorması ve onun da aynı şekilde cevaplar vermesi örnek olarak gösterilebilir.<sup>22</sup>

Önceleri Hanbeli mezhebinde idi, bu mezhepte yeterli bir fıkhi birikime sahipti, hatta mezhebin önemli eserlerinden *el-Mukni’* isimli kitabı ezberlemişti. Sonra Hanefi mezhebine geçerek bu mezhebin fıkını öğrendi ve *el-Hidâye* kitabını ezberledi.<sup>23</sup> Bu kitabı kendisine temel alan Serûcî, konuları üzerinde derinlemesine çalışmalar yaptı, hadisçi yönünün etkisiyle kaynaklarını tetkik etti. Konusunda uzmanlaşınca kadılık görevine ve mezhepte fetva makamına geldi. Görev süresince kendisine intikal eden adli problemlere bakarken, aynı zamanda Sâlihiyye, Nâsırıyye, Sûyûfiyye,<sup>24</sup> Erkesiye medreselerinde ve Tolonoğlu Camii’nde<sup>25</sup> dersler verdi. İyi bir öğretmendi, İslam ülkesinin her tarafından gelen pek çok talebe yetiştirdi, başta *Hidaye* şerhi olmak üzere birçok eser yazdı.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Ebu’l-Mehâsin, *el-Menhelü’s-sâfi*, I, 203.

<sup>20</sup> Askalanî, *Ref’ü’l-isr*, I, 41; Temîmiddârî, *Tabakâtü’s-seniyye*, I, 300; Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 13.

<sup>21</sup> Özel, *Serûcî*, 572.

<sup>22</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî, *el-Bahrü’l-muhîr fi’t-tefsîr [thk. Sıdki Muhammed Cemîl]*, (Beyrut Dârü’l-fıkr, 1420/1999), III, 99.

<sup>23</sup> Askalanî, *Ref’ü’l-isr*, I, 41; Temîmiddârî, *Tabakâtü’s-seniyye*, I, 300.

<sup>24</sup> Askalanî, *ed-Dürerü’l-kâmine*, I, 104.

<sup>25</sup> İbn Aybek, *A’yânü’l-asr*, I, 160.

<sup>26</sup> Leknevî, *el-Fevâidü’l-behiyye*, 13.

Fıkıh ilminde senedi (icazet zinciri): İmam Ebû Rebi' Sadrüddîn Süleyman, Şeyh Cemâlüddîn Mahmûd el-Hasîrî, İmam Fahrüddîn el-Hasen b. Mansûr Kâdihân, İmam Zahîrüddîn el-Hasen b. Ali b. Abdülazîz el-Mergînânî, İmam Sirâcü'l-eimme Burhânüddîn Abdülazîz b. Mâze ve Şemsüddîn Mahmûd ceddü Kâdihân, Şemsü'l-eime es-Serahsî, İmam ebû Muhammed Abdülazîz el-Halvânî, Ebu Ali el-Hasen b. Hadir en-Nesefî, İmam ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî, İmam ebû Abdillâh b. ebu Hafs, babası ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. el-Hasan, İmam-ı Azam ebû Hanîfe Numan b. Sâbit şeklindedir.<sup>27</sup>

### A. Hocaları

Muhammed b. ebi'l-Hattâb b. Dihye,<sup>28</sup> İbrâhim b. Berekât b. Ebu'l-Fadl Ebû İshâk es-Sûfî b. Kureyşe (648-740/1250-1339),<sup>29</sup> Muvaffaküddîn b. Tacüddîn es-Sâ'dî (v. 739/1338),<sup>30</sup> Ebû Bekr b. İsmâîl b. Abdülazîz Mecdüddîn es-Senkülûnî (670-740/1271-1339),<sup>31</sup> Nureddîn b. Kureyş Ebu'l-Hasen b. el-Muhaddîs Taceddîn el-Mahzûmî (652-732/1254-1331),<sup>32</sup> Cemâleddîn Yûsuf b. Abdirrahmân Ebu'l-Haccâc el-Mezzî b. ez-Zekî el-Kudâ'î (654-742/1256-1341)<sup>33</sup> gibi âlimlerden hadis dinledi.

Hadis aldığı hocaları yanında özellikle Ebu Rebi' Sadreddîn Süleymân b. ebi'l-Izz Vüheyb (v. 677/1278),<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Sadrüddîn Muhammed b. Abbâd b. Melik Dâd el-Hilâtî (v. 652/1254)<sup>35</sup> ile Necmeddîn Ali b. Ebî Tâhir İshak b. Ali b. Yahyâ'nın (v. 711/1311) talebesi<sup>36</sup> ve aynı zamanda damadı<sup>37</sup> olan Serûcî devrinin diğer ileri gelen âlimlerinden de fıkıh öğrendi.

<sup>27</sup> Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 202-203; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 125-126.

<sup>28</sup> Askalanî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I, 104; Askalanî, *Ref'ü'l-isr*, I, 41; Temîmiddârî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 301.

<sup>29</sup> Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 58; İbn Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 222.

<sup>30</sup> İbn Aybek, *A'yânü'l-asr*, I, 166.

<sup>31</sup> İbn Aybek, *A'yânü'l-asr*, I, 719; Salâheddîn Halîl İbn Aybekes-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât [thk. Ahmed el-Arnâvût, Türki Mustafa]*, (Beyrut: Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000), X, 142.

<sup>32</sup> İbn Aybek, *A'yânü'l-asr*, III, 296.

<sup>33</sup> İbn Aybek, *A'yânü'l-asr*, V, 652; İbn Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XXIX, 109.

<sup>34</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, I, 468.

<sup>35</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Cengiz Kallek, "Hilâtî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, XVII, 321.

<sup>36</sup> Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 201; İbn Kutuboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 107.

<sup>37</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, I, 123; Temîmiddârî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 300.

## B. Talebeleri

El-Muhyi's-Sincârî (v. 710/1310 sonrası),<sup>38</sup> Muhyiddin Yahya b. Süleyman b. Ali er-Rûmî el-Erzencânî (665-728/1266-1327),<sup>39</sup> Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. İshâk b. İbrâhîm b. Muhassin er-Ruhâvî el-Ca'berî (v. 735/1334),<sup>40</sup> Ali b. Bilbân Ebu'l-Hasen Alâüddîn el-Fârisî el-Mısırî (675-739/1276-1338),<sup>41</sup> İbn Abdilhak Burhânüddîn b. Kemâlüddîn el-Vâsiti (669-744/1270-1343),<sup>42</sup> Hatib ebû Abdillâh Muhammed b. Abdülmu'ti b. Sâlim(669-765/1270-1363),<sup>43</sup> Tâceddîn ebû Muhammed Ahmed b. Abdülkadîr b. Ahmed b. Mektûm b. Ahmed b. Muhammed b. Süleym b. Muhammed el-Kaysî el-Hanefî en-Nahvî (682-749/1283-1348),<sup>44</sup> Fahreddin Osman b. İbrâhîm et-Türkmânî (v. 731/1330) ile oğulları Alâeddin İbnü't-Türkmânî (v. 750/1349) ve Tâceddin Ahmed b. Osman İbnü't-Türkmânî (681-744/1282-1343)<sup>45</sup> gibi fıkıh âlimlerini yetiştirdi. İyi bir eğitimci olan Serûcî, talebelerini her konuda etkilemiş, aralarında kendisi gibi kâdi'l-kudâtlık yapanlar ve başta Hidâye şerhleri olmak üzere önemli eserler verenler bulunmaktadır.

## C. Eserleri

*Şerhü'l-Hidâye*: Hanefi mezhebinde önemli yere sahip Burhanüddîn el-Merğînânî'nin (v. 593/1196) *el-Hidâye* isimli eseri üzerine yazılan ilk mufassal şerh olarak bilinir. Musannifin en önemli eseridir. "*el-Ğâye*" diye isimlendirdiği, furu konularını oldukça geniş bir şekilde açıkladığı bu eser üzerinde uzun zaman çalışmıştır.<sup>46</sup> Kitabü'l-Eymân'a kadar olan bölümlerin şerh edildiği ve sekiz ciltten

<sup>38</sup> Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, IV, 435.

<sup>39</sup> Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 589.

<sup>40</sup> Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 619.

<sup>41</sup> Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 37; İbn Aybek, *A'yânü'l-'asr*, III, 312; Takiyyüddîn Muhammed b. Hecriş İbn Rafi'es-Sülâmî, *el-Vefeyât [thk.Sâlih Mehdi Abbâs, Beşâr 'Avâd Ma'rûf]*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1981), I, 280; Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 548; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 468.

<sup>42</sup> Askalanî, *Ref'ü'l-isr*, I, 32.

<sup>43</sup> Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, III, 238.

<sup>44</sup> Celâleddîn, Bedrürrahmân b. ebî Bekr es-Süyûtî, *Bügyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât [thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm]*, (Sayda el-Mektebetü'l-Asriyye, tsz.), I, 326; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 273.

<sup>45</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Özel, *Serûcî*, 572-573.

<sup>46</sup> Ebu'l-Mehâsin, *el-Menhelü's-sâfi*, I, 205; İbn Aybek, *A'yânü'l-'asr*, I, 160; Kureşi, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, I, 124.

oluşan bu eser tamamlanmamıştır.<sup>47</sup> Eserde özellikle kaynak Hadisler tahrîc edilerek değerlendirilmiş, sahih ve zayıf olanlar tespit edilmiş,<sup>48</sup> konular nakli deliller ve akli şahitler ile desteklenmiş,<sup>49</sup> ayrıca illetler ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>50</sup>

Kadı Ebu's-Sa'âdât Sa'düddîn Sa'd b. Muhammed b. Abdullah b. ed-Deyrî (v. 768/1463) tarafından yarım kalan bu eser üzerine, musannıfın usulüne bağlı kalınarak Kitabü'l-Eymân'dan Kitâbü's-Siyer Bâbü'l-Mürted'e kadar, *Tekmiletü Şerhi'l-Hidâye li's-Serûcî* (*Tekmilü Şerhi's-Serûcî ale'l-Hidâye*<sup>51</sup>) isimli altı ciltlik gayet geniş bir tekmile yazılmıştır.<sup>52</sup>

Tekmilesiyle birlikte on dört büyük ciltten oluşan bu eserin, muhtemelen geniş hacimli olmasından dolayı matbu nüshası bulunmamakta, kütüphanelerimizde eksik ve tam birçok el yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>53</sup>

Bu eser, yazıldığı dönemden itibaren İslâm hukukunda muteber kaynaklar arasında yer almış, ulema tarafından çok beğenilmiş, medreselerde okunmuş, birçok müellifi etkilemiştir. Bu nedenle kendisinden sonra yazılan Fıkıh, Tefsir ve Hadis şerhlerinde kendisine atıflar yapılmıştır. Özellikle Hanefî fıkında önemli yere sahip Fethü'l-Kadîr,<sup>54</sup> *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzî'd-Dekâik haşiyesi eş-Şelebî* (*eş-Şilbî*),<sup>55</sup> *el-Binâye Şerhü'l-Hidâye*,<sup>56</sup> *Dürerü'l-Hükkâm Şerhü*

<sup>47</sup> Ebu'l-Mehâsin, *en-Nücümü'z-zâhire*, IX, 212; İbn Kutuboğa, *Tâcü't-Terâcim*, I, 108; Zirikli, *A'lam*, I, 86; Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgıb b. Abdülgani Kehhâle ed-Dimeşkî, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Darü ihyâi türâsi'l-Arabî, tsz.), I, 140; İsmâil b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-arifin Esmâü'l-müellifin ve Asârü'l-musannifin*, (Beyrut Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, tsz.), I, 104.

<sup>48</sup> Ahmet Özel, "Kuresî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, XXVI,441.

<sup>49</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13.

<sup>50</sup> Askalanî, *Ref'ü'l-isr*, I, 41; Temîmiddârî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 301.

<sup>51</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, IX, 303.

<sup>52</sup> Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdürrahmân b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Davü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*, (Beyrut Dârü mektebeti'l-hayât, tsz.), III, 252; Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullâh Kâtip Celebî, *Keşfü'z-zümnün an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, tsz.), II, 2022.

<sup>53</sup> Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 530-535; Carullah Efendi, nr. 785-796; Kadızâde Mehmed, nr. 196, 199, 200, 201; Karaçelebizâde, nr. 164, 172, 173, 202; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 hk 586; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 hk 1305, 19 hk 1338.

<sup>54</sup> Bkz. Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid ibnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Fethü'l-kadîr*, (Beyrut Dârü'l-fikr, tsz.), I, 167, 353; II, 457; III, 173; IV, 151, 183, 338.

<sup>55</sup> Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmâil b. Yunus eş-Şelebî, *Hâşiyetü'ş-Şelebî*, (Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen el-Bârî'î ez-Zeylâi,

Ğureri'l-Ahkâm,<sup>57</sup> el-Bahrü'r-Râik Şerhü Kenzi'd-Dekâik,<sup>58</sup> el-Fetâvâ'l-Hindiyeye<sup>59</sup> ve Reddû'l-Muhtâr'ın<sup>60</sup> da kaynakları arasındadır.

*Kitâbü Edebi'l-Kadâ: İslâm muhakeme hukuku: kadı, yargılama usulü ve ifta konularının ele alındığı bir eserdir. Serûcî'nin bir kısmı günümüze ulaşmayan 128 kaynaktan faydalanarak kaleme aldığı bu çalışma, Hanefî mezhebinde yargı hukukuyla ilgili muteber bir eser olup kaynaklarının çokluğu yanında müellifin bizzat kadılık yapmış olması bakımından da önem taşır. Fasılları verilen, konu birliği bakımından yer yer irtibatsızlıkların görüldüğü başlıklar altında, kısa hükümler şeklinde düzenlenen kitapta delillere yer verilmemiştir.<sup>61</sup> Sıdkî b. Muhammed'in dört nüshasına dayanarak yapmış olduğu tahkikiyle basılmıştır.<sup>62</sup> Leknevî ve İsmâil el-Bâbânî, bu eserin ismini *EdEbu'l-Kâdî* olarak kaydetmekte,<sup>63</sup> bu isimle el yazma nüshaları da bulunmaktadır.<sup>64</sup>*

*Menâsik*<sup>65</sup> (*Menâsikü'l-Hac*<sup>66</sup>): Harem bölgesini ve Hac ibadetini

---

*Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik* hamisinde), (Darü'l-kitâbi'l-İslâmî, tsz.), I, 7, 64, 97, 98, 104, 105, 157, 159, 163, 181, 184, 201, 202, 204, 224, 226, 264, 280, 284, 289, 290, 292, 300, 306, 315, 339; II, 13, 16, 18, 20, 23, 28, 31, 70, 98, 108, 109, 110, 113, 115, 123, 125, 129, 134, 136, 137, 153, 157, 202, 203, 208; III, 33, 60, 211.

<sup>56</sup> Bkz. Bedreddîn ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa b. Ahmed b. Hüseyin el-Aynî el-Ayntâbî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, (Beirut Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1420/2000); El-Mektebetü's-Şamile programı ile bu eser üzerinde yapmış olduğumuz taramada "es-Serûcî" kelimesine 166 yerde atıf yapıldığını tespit ettik.

<sup>57</sup> Bkz. Muhammed b. Ferâmiz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhü Gureri'l-ahkâm*, (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabî, tsz.), I, 20, 28, 44, 69, 91, 189.

<sup>58</sup> Bkz. Zeyneddîn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*, et-Tûrî, Muhammed b. Hüseyin b. Ali, *Tekmiletü'l-Bahrî'r-râik*, (Darü'l-kitâbi'l-İslâmî, tsz.), I, 105, 208, 257, 352, 397; II, 22, 47, 144, 244, 250, 351, 357, 359, 360, 396; III, 16, 62, 312, 136, 294; IV, 49, 50, 114, 233.

<sup>59</sup> Bkz. *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye*, (Beirut Dârü'l-fikr, tsz.), El-Mektebetü's-Şamile programı ile bu eser üzerinde yapmış olduğumuz taramada "*Gâyetü's-Serûcî*" kitabına 177 yerde atıf yapıldığını tespit ettik.

<sup>60</sup> Bkz. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz İbn Abidîned-Dimeşkî, *Reddû'l-muhtâr ale'd-dürr'il-muhtâr*, (Beirut: Dârü'l-fikr, 1412/1992), I, 225, 233, 510, 608, 640, 659; II, 39, 153, 197, 202, 296, 300, 314, 343, 440, 492, 494, 500, 514, 517, 581, 592, 598, 600; III, 77, 230, 253, 392, 393, 415, 432, 473, 545; VI, 128.

<sup>61</sup> Özel, *Serûcî*, 573.

<sup>62</sup> Şemsüddîn Ahmed b. İbrahim es-Serûcî, *Kitâbü Edebi'l-Kadâ [thk. Sıdkî b. Muhammed]*, (Beirut: Dârü'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1418/1997).

<sup>63</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 104.

<sup>64</sup> Bkz. Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi Eski Eserler Kütüphanesi eki 1372.

<sup>65</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1831.

<sup>66</sup> Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 104.

konu alan bir eserdir. *Sübülü'l-Hüda*,<sup>67</sup> *Tarihü'l-Hamîs*,<sup>68</sup> ve *Şifâü'l-Garrâ*<sup>69</sup> isimli eserlerde kaynak olarak zikredilir. Hacı Halife, Serûci'nin Hidâye şerhinin Kitabü'l-Hac bölümünün Yusuf b. İbrâhim el-Hanefî el-Vânûğî (v. 838/1434) tarafından *Kifâyetü'n-Nâsik fi'l-Menâsik* isimli bir ihtisârı bulunduğunu söyler.<sup>70</sup> İki eserin aynı eser olup olmadığını tespit edemedik.

*Er-Red ala İbni Teymiye*: Takiyyüddîn ibn Teymiye'nin (ö. 728/1328) kelim konularındaki bazı görüşlerine karşı yazmış olduğu bir Reddiye'dir.<sup>71</sup> Edep dairesinde, ilmi bir üslup ile tasnif edilmiş, konuları sağlam temellere dayanır.<sup>72</sup> Bu eser İbn Teymiye'ye ulaştıncaya, eleştirileri ciddiye almış ve bu esere karşı cevap niteliğinde birkaç ciltten oluşan bir reddiye yazmıştır.<sup>73</sup>

*Er-Risâle fi ekli hükmi luhûmi'l-hayl*:<sup>74</sup> Ebu Hayyân el-Endülüsî *el-Bahrü'l-Muhît* isimli tefsirinde bu eserden bahsetmektedir.<sup>75</sup> Serûci ile Şâfiî fakihi Necmeddin İbnü'r-Rif'a el-Ensârî arasında at etinin yenilip yenilmesi konusunda geçen münazaralar vesilesiyle kaleme alınmış olmalıdır.<sup>76</sup> Basılmamıştır, el yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>77</sup>

*Nefehâtü'n-nesemât fi Vusûli ihdâi's-sevâbi li'l-emoât*:<sup>78</sup> Vefat eden kimseler için yapılan hayırların onlara ulaştığını ispat için kaleme alınan bu eser, Ebu Abdurrahmân Şevket b. Rıfkî Şehâltuğ tarafından *Mecmu' fihî Resâilün fi hükmi ihdâi sevâbi kırâeti'l-Kur'an li'l-emoât* isimli

<sup>67</sup> Bkz. Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd* [thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid], (Beyrut Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1414/1993), II, 145; X, 301.

<sup>68</sup> Bkz. Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan Diyârbekrî, *Târihi'l-hamîs fi ahvâli enfesi'n-nefs*, (Beyrut Dârü sâdir, tsz.), I, 91, 122, 123.

<sup>69</sup> Bkz. ebû Tayyib, Muhammed b. Ahmed b. Ali Takiyyüddîn el-Mekkî, *Şifâü'l-garâm bi ahbâri beledi'l-Harâm*, (Beyrut Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000), I, 80.

<sup>70</sup> Hacı Halife, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1501.

<sup>71</sup> Ebu'l-Mehâsin, *en-Nücâmü'z-zâhire*, IX, 212; Zirikli, *A'lam*, I, 86; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 140;

<sup>72</sup> Temîmiddârî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 301.

<sup>73</sup> Askalanî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 104; Askalanî, *Ref'ü'l-isr*, I, 42; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XVIII, 107.

<sup>74</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13.

<sup>75</sup> Ebu Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, IV, 675.

<sup>76</sup> Özel, *Serûcî*, 573.

<sup>77</sup> Bkz. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 hk 1122/19; Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye, 2663 numarada *Risâle fi kerâheti ekli lahmî'l-hayl* adıyla bir nüshası bulunmaktadır.

<sup>78</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Bâbânî, *Hediyetü'l-Arifîn*, I, 104.

eser içerisinde (s. 281-297 arası) basılmıştır.<sup>79</sup>

*Tuhfetü'l-Ashâb ve Nüzhetü zevi'l-elbâb*:<sup>80</sup> İlim, âdâb, gençlik, hükümdarlar, valiler, mektuplar, yazışmalar ve tarihle ilgili konuları içerir.<sup>81</sup> Ziriklî'nin kaydettiğine göre Bağdât vakıfları hakkında yazmış olduğu bir eserdir.<sup>82</sup> Basılmamıştır, Süleymaniye Kütüphanesinde el yazma nüshaları bulunmaktadır.<sup>83</sup>

*El-Müntehâbü's-Süleymânî*: Hocası Süleyman b. Vüheyb'in, Muammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait *el-Câmiü'l-Kebîr*'le ilgili *el-Vecîzü'l-câmi li-mesâilü'l-câmi* adlı eserinin muhtasarıdır.<sup>84</sup> El yazma nüshası bulunmaktadır.<sup>85</sup>

*El-Hucetü'l-vâdiha fî enne'l-Besmelete leysset mine'l-Fâtiha*:<sup>86</sup> Hanefi mezhebinin görüşünü yansıtan, Bismelenin Fatıha suresinden bir ayet olmadığını ispat için yazılmış bir risaledir, basılmamıştır.

*El-Fetâvâ's-Serûciyye*:<sup>87</sup> Serûcî'nin kendisine sorulan fıkhi konulara vermiş olduğu fetvaların toplandığı bir esedir.

Ayrıca Kufevî tarafından *A'lâmü'l-ahyâr* isimli el yazma eserde es-Serûcî'ye ait *Şerhü'l-Kudûrî* isimli bir eserlerinin de bulunduğu belirtilmiştir. Musannıf bu eseri, *el-Cevâhir*'in bir nüshasının hamisinde gördüğünü, 50 cüz olduğunu, Serûcî'nin bu eseri de tamamlayamadan 49. cüzde vefat ettiğini zikreder.<sup>88</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

Fıkıh, Hadis ve diğer İslâmî ilimlerde geniş bir bilgi birikimine sahip olan Serûcî zamanın önde gelenlerinden fıkıh âlimlerindedir. Dört mezhebin fûru konularına hâkim olduğu gibi hilaf ilmi konusunda da bilgi sahibidir.

<sup>79</sup> Bkz. Ebu Abdurrahmân Şevket b. Rifkî Şehâltuğ, *Mecmu' fîhi Resâilün fî hükmi ihdâi sevâbi kırâeti'l-Kur'an li'l-emvât*, (Dârü'l-eseriyye, 1430/2009). Ayrıca Burdur İl Halk Kütüphanesinde 15 hk 1322/7 numara ile kayıtlı bir el yazma nüshası bulunmaktadır.

<sup>80</sup> Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, I, 362; Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 104.

<sup>81</sup> Özel, *Serûcî*, 573.

<sup>82</sup> Zirikli, *A'lam*, I, 86.

<sup>83</sup> Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1139; Esad Efendi, nr. 2536; Âtf Efendi Ktp., nr. 2012.

<sup>84</sup> Özel, *Serûcî*, 573.

<sup>85</sup> Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 903.

<sup>86</sup> Hacı Halife, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 631; Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 104.

<sup>87</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 13; Bâbânî, *Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 104.

<sup>88</sup> Muhakkık Abdü'l-Fettah Muhammed el-Hulv, Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, I, 124-125, 11 numaralı dipnot.

Memlukler döneminde uzun süre *Mısır* ve *Kahire* Hanefi Kâdi'l-Kudâtlığı görevini üstlenmiş, birçok eser yazmış, pek çok talebe yetiştirmiştir.

Eserleri arasında özellikle *Hidâye* üzerine yazmış olduğu *el-Ğâye* isimli mufassal şerh ile tanınmıştır. Eserde hadisler tahrir edilmiş, illetler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu eseriyle kendisinden sonra birçok müellifi etkilemiş, özellikle Hanefi mezhebinde muteber birçok esere kaynaklık etmiştir.

Kadılık görevi yaptığı sürece verdiği fetvaları topladığı *el-Fetâvâ's-Serûciyye ve yaşamış olduğu tecrübeler yanında birçok kaynaktan istifade ederek hazırlamış olduğu Kitâbü Edebi'l-Kadâ* isimli eseriyle de İslâm muhakeme hukuku konusunda kendisinden sonra gelecek kadı ve müftülere yol göstermiştir.

Kütüphanelerimizde birçoğu el yazması şeklinde bulunan eserlerinin, araştırmacılar tarafından gün ışığına çıkarılarak yayınlanması ilim dünyasına katkı sağlayacaktır.



### Kaynaklar

- Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer (v. 852/1448). *ed-Dürerü'l-kâmine fî A'yâni'l-mieti's-sâmine* (nşr. thk. Muhammed Abdülmüîd Hân). I-IV. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maarif el-'Usmâniyye, 1392/1972.
- -----, *Ref'u'l-isr an Kudâti Mısır* (thk. Ali Muhammed Ömer). Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1418/1998.
- Aynî, Bedreddîn ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa b. Ahmed b. Hüseyin el-Ayntâbî (v. 855/1451). *el-Binâye şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bâbânî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bağdâdî (/1839-1920). *Hediyetü'l-ârifîn Esmâü'l-müellifîn ve Asârü'l-musannifîn*. Beyrut: Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, tsz.
- Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen Literatur*. Leiden: 1943-1649.
- -----, *Supplementband*. Leiden: 1937-1642.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (v. 966/1558). *Târîhü'l-hamîs fî ahvâli enfesi'n-nefis*. Beyrut :Dârü sâdır, tsz.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endülüsî (v. 745/1344). *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr* (thk. Sıdkî Muhammed Cemîl). Beyrut: Dârü'l-fikr, 1420/1999.
- Ebu'l-Mehâsin, Cemâlüddîn Yusuf b. Tağrî Berdî b. Abdillâh ez-Zâhirî (v. 874/1469). *el-Mehelü's-sâfî ve'l-müstevfâ ba'de'l-vâfî* (thk. Muhammed Muhammed Emîn). Mısır tsz.
- -----, *en-Nücümü'z-zâhire fî Mulûki Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Dârü'l-kütüb, tsz.
- *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*. Nizâmüddîn el-Belhî başkanlığında heyet. I-VI. Beyrut: Dârü'l-fikr, tsz.
- Hâcî Halîfe, Mustafa b. Abdullâh Kâtip Celebî (v. 1067/1656). *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, tsz.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimeşkî (v. 1252/1836). *Reddü'l-muhtâr ale'd-dürr'il-muhtâr*. I-VI. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Aybek, Salâheddîn Halîl es-Safedî (v. 764/1362). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* [thk. Ahmed el-Arnâvût, Türkî Mustafa]. I-XXIX. Beyrut: Darü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000.

- -----, *A'yânü'l-'asr ve A'vânü'n-nasr* [thk. Ali Ebu Zeyd, Nebîl Ebu 'Aşeme, Muhammed Mûîd, Mahmud Salim Muhammed. I-V. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1418/1998.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî (v. 774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye* [thk. Abdullâh b. Abdülmuhşîn et-Türkî]. I-XXI. Dârü Hicr, 1424/2003.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Ebu'l-Adl Kâsım (v. 879/1474). *Tâcü't-terâcîm fî tabakâti'l-Hanefiyye* [thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf]. I-III. Dimeşk: Darü'l-kalem, 1413/1992.
- İbn Nâsirüddîn, Şemseddîn Muhammed b. Abdillâh (ebî Bekr) b. Muhammed b. Ahmed b. Mücâhid el-Kaysî, (v. 842/1438). *Tavdîhi'l-müştebeh fî zabti esmâi'r-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve küinâhüm* [thk. Muhammed Nu'âyım el-'Urkusûsî]. I-X. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Nuceym, Zeyneddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî (v. 970/1562). *el-Bahrü'r-râik şerhi Kenzi'd-dekâik*, et-Tûrî, Muhammed b. hüseyin b. Ali (v. 1138/1725), *Tekmiletü'l-Bahrî'r-râik*. Darü'l-kitâbi'l-İslâmî, tsz.
- İbn Rafî', Takiyyüddîn Muhammed b. Hecris es-Sülâmî (v. 774/1372). *el-Vefeyât* [thk. Sâlih Mehdî Abbâs, Beşâr 'Avâd Ma'rûf]. I-II. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1981.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (v. 1089/1678). *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* [thk. Mahmûd el-Arnâvût]. I-XI. Dimeşk: Dârü İbni Kesîr, 1406/1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî (v 861/1456). *Fethü'l-kadîr*. I-X. Beyrut: Dârü'l-fikr, tsz.
- Kehhâle, Ömer b. Rızâ b. Muhammed Râgıb b. Abdülgani ed-Dimeşkî (v. 1408/1987). *Mu'cemü'l-müellifîn*. I-XIII. Beyrut: Darü ihyâi türâsi'l-Arabî, tsz.
- Kureşî, Muhyüddîn ebî Muhammed Abdülkadîr b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebu'l-Vefa (696-775/1296-1373). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* [thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv], Darü Hicr, 1413/1993.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay (1848-1886). *el-Fevâidü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (müellife ait *Ta'lîkâtüs-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye* ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-marife, tsz.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmiz b. Ali (v. 885/1480).

*Dürerü'l-hükkâm şerhü Gureri'l-ahkâm. I-II. Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, tsz.*

- Makrîzî, Takiyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Hüseynî (v. 845/1441). *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk [thk. Ahmed Abdülkâdir 'Atâ]*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.

- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, 2006.

- Sâlihî, Muhammed b. Yusuf (v. 942/1535). *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd [thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Mu'avoid]*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1993.

- Sehâvî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdürrahmân b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Osmân b. Muhammed (v. 902/1496). *ed-Davü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'. I-VI*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayat, tsz.

- Süyûtî, Celâleddîn, Bedrürrahmân b. ebî Bekr (v. 911/1505). *Hüsnü'l-Muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire [thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm]*. I-II. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabîyye, 1387/1967.

- -----, *Bügyetü'l-ü'ât fî tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nühât [thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm]*. I-II. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, tsz.

- Şehâltuğ, Ebu Abdürrahmân Şevket b. Rıfkî. *Mecmu' fihî Resâilün fî hükmi ihdâi sevâbi kırâeti'l-Kur'an li'l-emvât*. Dâru'l-eseriyye, 1430/2009.

- Şelebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Yunus b. İsmâil b. Yunus (v. 1021/1312), ez-Zeylaî, Fahreddîn Osmân b. Ali b. Mihcen el-Bâri'î (v. 743/1342), *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik ve Hâşiyetü's-Şelebî*, Darü'l-kitâbi'l-İslâmî, tsz.

- Takiyyüddîn, ebû Tayyib, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mekkî (v. 832/1428). *Şifâü'l-garâm bi ahbâri beledi'l-Harâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.

- Temîmiddârî, Takiyyüddîn b. Abdülkâdir el-Gazzî (v. 1005). *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye [thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv]*, Kahire 1390/1980.

- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifeddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân (v. 768/1366). *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yekzân fî ma'rifeti mâ yü'teberü min havâdisi'z-zamân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997.

- Zehebî, Şemseddîn ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b.

Osmân b. Kâymâz (v. 748/1347). *el-İber fî haberi men guber* [thk. *Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd Besyûnî Zeglûl*]. I-IV. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, tsz.

• Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Faris ed-Dimeşkî (v. 1396/1976). *el-A'lâm*. Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

• **Ansiklopedi maddeleri:**

• Ahmet Özel. “Kuresî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Ankara 2002. XXVI, 441.

• Ahmet Özel. “Serûcî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı Yayın, Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, İstanbul 2009. XXXVI, 572-573.

• Cengiz Kallek. “Hılâtî”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Divantaş, İstanbul 1998. XVII, 321.

**Lübnan Merkezli Çağdaş İslamî Bir Cemaat:  
Abdullâh el-Habeşî ve Ahbâş Cemaati**

**N. Kemal KARABİBER\***

*Özet:* İslam düşünce tarihinde İslam'ın farklı birer yorumu olan siyasî, itikadî ve fikhî birçok fırka, mezhep veya cemaat ortaya çıkmış, çıkmaya da devam etmektedir. İslam'ın yorum farklarından ortaya çıkan bu tür mezhep veya cemaatlerin günümüz İslam dünyasında da birçok örneği vardır. Lübnan merkezli faaliyet gösteren, Habeşistan kökenli Abdullah el-Habeşî'nin önderliğindeki Ahbâş Cemaati de bu tür hareketlerden birisidir. Ahbâş Cemaati, Ehl-i Sünnet orijinli olmakla beraber, Sünnî, Tasavvufi ve Şîî fikirlerden oluşan eklektik bir teolojiye sahiptir. Anti selefî/cihadî ve Reformist bir yapı arz eden Ahbâş Cemaati, temelde şiddet karşıtı, çoğulculuğu savunan, İslam'ın ılımlı ve tolere edici yönü ile öne çıkmaktadır. Günümüz dünyasında Vehhâbiliği karşısına alan ve onlara karşıt bir söylem geliştiren bir cemaattir.

*Anahtar Kelimeler:* el-Ahbâş, Abdullah el-Habeşî, Lübnan, Tasavvuf, Selefilik, Cihad, Vehhabilik.

**Abstract:** In the history of Islamic thought, theological and legal schools, which are different interpretations of Islam, has emerged. In modern day Islamic World, There are many examples of these kind of sects and groups, which resulted from various interpretations of Islam, One of these groups is Ahabash Movement, which are oriented in Lebanon and whose leader is Abd Allah al-Habashi. Though Sunni in origin, Ahabash Movement is a group which hold the Sunnite, Shiite and mystical ideas at the same time. Defending an anti-salafi/jihadi and reformist position, Ahabash Movement basically is

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa/Türkiye. [nkkarabiber@gmail.com](mailto:nkkarabiber@gmail.com)

against violence and propogate pluralism and advocate a moderate version of islam. Today, in Islamic World, they struggle with Wahhabii deasand try to put forward an alternative discourse against them.

*KeyWords:* al-Ahbash, Abd Allah al-Habashi, Sufism, Lebanon, Salafism, Jihad, Wahhabism

### Giriş

Sosyal birer realite olan mezhep ve dini oluşumlar, İslam'ın erken döneminden itibaren tarih sahnesinde ortaya çıkmaya başlamış, halen de çıkmaya devam etmektedir. Bu tür oluşumların meydana gelmesinde dinî, siyasî ve itikadî açıdan birçok faktörün etkisi bulunmaktadır.

Mezheplerin bir kısmının, farklı konularda sistemli görüşler ortaya koyarak ya tek bir görüşü savunmak ve yaymak ya da bir görüşü çürütmek maksadıyla reddiye mantığı ile ortaya çıktıkları görülmektedir. Milel-Nihal kitaplarında bu doğrultuda birçok örnek bulmak mümkündür. Fırak edebiyatı yazarları tarihte ortaya çıkan bu tür oluşumların kahir ekseriyetine eserlerinde yer vermişlerdir. Ancak çağdaş dinî akımlar üzerine yapılan çalışmaların sayısı oldukça yetersizdir.

Batı'da son zamanlarda İslamcı siyasî hareketlerin doğuşu, temel görüşleri ve yayılışları ile ilgili çalışmalar; bilim adamları, siyasal ve politik analizciler tarafından yürütülmekte ve bu tür çalışmalar ilgi ile takip edilmektedir. Özellikle Orta Doğu'daki İslamcı Akımların mercek altına alındığı birçok çalışma yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu tür çalışmaların

<sup>1</sup> Bu tür çalışmaların ilk örneklerinden biri Richard Mitchel tarafından kaleme alınan *The Society of The Muslim Brothers* (Oxford University Press, New York 1969) adlı çalışmadır. Ayrıca Batılı araştırmacıların "İslamî Uyanış" olgusunu konu edinen ve bu konudaki sorunları eleştirel bir bakış ile inceleyen başka bir çalışma için bkz., Hasaneyn Tevfik İbrahim; Emanî Mesud el-Hudeynî, *Batılı Araştırmalarda İslamî Uyanış Olgusu (ve Sorunları)*, çev., Sönmez Kutlu, Çağdaş İslam Akımları ve Sorunları (adlı kitabın içinde), s., 77-146; Arap dünyasındaki doksanı aşkın İslamcı hareketin merkeze alınarak yapılan bir çalışma için bkz., R. Hrair Dökmeciyan, *Arap Dünyasında Köktencilik*, İlke yay., İstanbul 1992; Son zamanlarda ülkemizde de çağdaş İslam akımları ile ilgili benzer çalışmalar yapılmaktadır. Yemendeki Hûsî Hareketi ile ilgili bir çalışma için bkz., M. Ali Büyükkara, "Sosyal, Siyasî ve Dinî Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt,16, sayı 30 (2011/1)115-152.

farklı amaç ve hedefler paralelinde kaleme alındıklarını da ayrıca ifade etmek gerekir.

Bir Orta Doğu ülkesi olan Lübnan, etnik ve dini açıdan çeşitlilik arz eden yapısıyla farklı akımları bünyesinde barındıran bir Ortadoğu ülkesidir. Bunlar arasında el-Cemaatu'l-İslamiyye, Hareketu't-Tevhid el-İslamî, İsbat el-Ensâr, et-Tekfir ve'l-Hicre, Hamas ve İslami Cihad, Şii (Suriye yanlısı Emel, İran yanlısı Hizbullah), Dürzî, Nusayrî gibi İslamî veya İslamî kökenli grupların yanında, Hristiyan kökenli, Maruni/Katolik, Grek/Katolik, Ortodoks ve Ortodoks/Ermeni gibi farklı etnik, din ve mezhep temelli bir çok grubu zikredebiliriz.<sup>2</sup> Söz konusu gruplardan biri de Lübnan merkezli Ahbâş Cemaatidir.

Ahbâş cemaati, Abdullah el-Habeşî tarafından Lübnan'da kurulmuştur. Uluslararası düzeyde gerek akademik çalışmalarda gerekse Ansiklopedik çalışmalarda bir nebze olsun söz konusu çağdaş akımdan bahsedilmektedir. Ancak Türkiye'de, Ahbâş cemaati ve kurucusu Abdullah el-Habeşî hakkında bir doktora semineri<sup>3</sup> dışında yapılmış herhangi bir araştırmanın olmaması bizi böyle bir çalışmaya sevk etti.

### 1. Abdullah el-Hererî el-Habeşî'nin Hayatı ve Eserleri

Aslen Etiyopyalı olan Abdullah el-Habeşî'nin tam ismi, Şeyh Abdurrahman Abdullah b. Muhammed b. Yusuf İbn Abdullah el-Hererî, eş-Şeybî el-Abderî'dir.<sup>4</sup> Abdullah el-Habeşî 1910<sup>5</sup> senesinde

<sup>2</sup> Lübnan'daki bu İslamcı hareketler ile ilgili olarak bkz., Robert G. Rabil, Lebanon, (*Guide to Islamist Movements*, E. Barry Rubin, London-New York 2010 içinde) s.319-334; Etnisite, din ve mezhep faktörü gözetilmeden Ortadoğu ile ilgili yapılacak her türlü çalışmanın eksik ve yüzeysel kalacağı muhakkaktır. Ayrıca Ortadoğu ve İslam ile ilgili yapılan çalışmalarda göz ardı edilmemesi gereken diğer husus, bu tür dinî ve mezhebî oluşumlar arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin politik ve siyasî arenadaki yansımalarıdır. Bu açıdan bakıldığında Lübnan'daki bu etnik ve dinî çeşitlilik, siyasî açıdan da birçok bölünmeyi beraberinde getirmektedir. Bu nedenle bu yapılar kendilerine hakimiyet alanları açmak için sıklıkla ihtilafa düşmekte ve bu ihtilaflar bazen çatışmaya da dönüşmektedir. Lübnan'ın etnik, dini/mezhebi kimliği ve sosyal yapısı bilinmeden siyasetini anlamamızın da imkânsızlığı ortadadır.

<sup>3</sup> Mehmet Selim Naz, *Abdullah el-Habeşî ve Habeşiler*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011.

<sup>4</sup> Kureyş'ten Abdi'd-Dâr kabilesine nispetle eş-Şeybî denilmiştir. Benî Şeybe, günümüze kadar Kâbe'nin hicabe görevini yürüten kabiledir. Bkz., es-Süveydî, Muhammed Emin el-Bağdâdî, *Sebâiku'z-Zehab fî Ma'rîfeti Kabâili'l-Arab*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut ts., 67; Hz. Peygamberin dedelerinden Kusay b. Kilab'ın soyundan Benî Abdi'd-Dâr'a nispetle el-Abderî denilmiştir. Bkz., es-Süveydî, *Sebâiku'z-Zehab*, 67.

Etiyopya'nın Herer<sup>6</sup> şehrinde dünyaya gelmiştir. Abdullah el-Habeşî'nin Herer müftüsü<sup>7</sup>hatta Somali müftüsü olduğu iddia edilmesine rağmen, bu iddia abartılı bulunur.<sup>8</sup> Ayrıca muhalifleri tarafından "Yahudi kökenli gizemli bir kişi" olarak tanımlanır.<sup>9</sup> Köken olarak Habeşistanlı olması nedeniyle de kendisine el-Habeşî denilmektedir.

El-Habeşî'nin doğduğu yer olan Etiyopya, dini açıdan Müslüman ve ağırlıklı olarak Hıristiyan Ortodoks'tur. Eski adı Habeşistan olan Etiyopya, ilk Müslümanların buraya hicret etmesi vesilesiyle İslam ile çok erken bir dönemde tanıştı.

Etiyopya, İslam'ın merkezine yakın olmasına rağmen, orta doğuyu inceleyen batılı tarihçiler tarafından genelde bir Hıristiyan adası olarak algılanmıştır. Onlara göre Etiyopya'nın Ortadoğu ile bir ilgisi bulunmamaktadır. İslam'ın gelişi ile birlikte, Habeşistan'a göçler sonunda, Hıristiyan imparatorluğunun bütün Müslümanlar için bir anlamı ve önemi—ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup> Diğer taraftan Etiyopya'nın, Ortadoğu ile direk temas kurabilen İslami toplumların mekanı haline geldiği de ifade edilmiştir.<sup>11</sup>

Abdullah el-Habeşî tahsil hayatına memleketi Herer'de başlar ve Habeşistan'ın farklı şehirlerine ve Somali'ye kadar uzanan ilmi

<sup>5</sup> Doğum tarihini 1920 olarak verenler de vardır. Bkz., eş-Şehrânî, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 28.

<sup>6</sup> Herer, Afrika'nın iç kesimlerinde Somali Cumhuriyeti'nin batısında, Habeşistan'ın doğusunda, Kenya'nın güneyinde, Cibuti cumhuriyetinin Kuzey batısına düşen bir şehrin ismidir. Bu şehre nispetle Abdullah el-Habeşî kendi kitaplarında el-Hererî künyesini kullanmaktadır.

<sup>7</sup> Bkz., *el-Makâlâtü's-Sünniye*, adlı kitabın giriş kısmındaki müellifin hayatı kısmı, s., 8-17. Abdullah Hererî'nin bütün kitaplarının başında yer verilen hayat hikayesinin yazarının belli olmadığı, bilgilerin güvenilirmediği, "Kureş"li olduğu iddiasının geçerli olmadığı, taraftarları veya şahsı tarafından kendisi hayattayken yazıldığı gerekçeleri ile bilgilerin abartılı ve güvenilirmez olduğu bir çok yönden eleştirilir. Bkz., eş-Şehrânî, Sa'd b. Ali, *Fırkatu'l-Ahbâş*, I-II, DâruAlemlî'l-Fevâid, Mekke 1423, 35 vd; Ayrıca bkz., Dımuşkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd, *MevsûatuEhl-i's-Sunne fi Nakdi UsûliFırkatî'l-Ahbâş*, Dâru'l-Muslim, I-II, Riyâd 1997, s., 10.

<sup>8</sup> eş-Şehrânî, Sa'd b. Ali, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 27, Somali'de müftülük yapmadığına dair Somali İslam Kültür Derneği (SIKF) tarafından 24/08/1994 tarihinde sunulan bir belgeye de yer verilir. Bkz., s., 36-37.

<sup>9</sup> A. NizarHamzeh, R. HrairDekmejian, "al-Ahbash of Lebanon", *International Journal of Middle East Studies*, 28 (1996),217-229, 217.

<sup>10</sup> İlk Müslüman muhacirlere kucak açıp himaye eden Necaşî ve Hz. Peygamberin güzide ashabından olan Bilal Habeşî'nin vatanı olması hasebiyle Müslümanlar Habeşistan'a sempati ile bakmışlardır.

<sup>11</sup> Bkz., Mustafa Kabha, HaggaiErlich, "al-Ahbashabdwahhabiyya", *JMES*, 38 (2006),519-538, 519.



seyahatlerde bulunur. Yedi yaşlarında Kur'ân'ı ezberlediği ve dini ilimlerin birçok alanındaki kitapları hıfzettiği de ifade edilir. Gençlik döneminde Hadis ilmine önem veren el-Habeşî'nin, Kütüb-i Sitte ve bazı hadis kitaplarını senetleri ile birlikte ezberlediği söylenir.<sup>12</sup> Gerek memleketi Herer'de, gerekse Habeşistan ve Somali'de geleneksel olarak tedris ettiği ilimler arasında hadis, tefsir, Arapça, Hanefî, Malikî ve Hanbelî fıkhnın yanında özellikle Şafiî fıkhı bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Abdullah el-Habeşî, öğretilerinin Habeş Kralı Haile Selassie tarafından bir tehdit olarak görülmesi üzerine 1947 yılında sınır dışı edilir. Bunun üzerine Hicaz bölgesine gelir.<sup>14</sup> 1948 senesinde Kudüs'e, oradan da Beyrut, Hıms Hama, Haleb ve Bilad-ı Şâm'ın diğer şehirlerine seyahatler gerçekleştirdiğine dair bilgilere yer verilir. Şam'da Kadirî ve Rufailerin ileri gelenleri ile görüşür.<sup>15</sup>

Şam diyarında, "Şeyh Bedruddin el-Hasenî'nin Halifesi" ve "Diyar-ı Şam Muhaddisi" olarak şöhret bulması ifade edilen bir diğer husustur.<sup>16</sup> Ancak Habeşistan'dan geldiği Suriye topraklarında görüşleri açısından "verimli bir zemin" bulamadığı için burada tutunamadığı ve Lübnan'da günümüze kadar Ahbâş cemaatinin kendisine merkez edindiği "Burc Ebu Haydar" bölgesini tercih ettiği de ifade edilir.<sup>17</sup> Ahbâş cemaatinin faaliyet merkezi ağırlıklı olarak Beyrut ve Trablus'tur.<sup>18</sup> Abdullah el-Habeşî, Lübnan'a yerleştikten sonra başta Avrupa, Amerika ve Avustralya olmak üzere birçok

<sup>12</sup> *el-Makâlâtü's-Sünniye*, 8; el-Habeşî ile ilgili olarak aktarılan bu hususlar abartılı bulunur. Bkz., eş-Şehrânî, *Fırkatü'l-Ahbâş*, 29.

<sup>13</sup> Bkz., *el-Makâlâtü's-Sünniye*, 8-9; el-Habeşî'nin ilmi yönünün abartıldığına da işaret edilmektedir. Bk., eş-Şehrânî, *Fırkatü'l-Ahbâş*, 27 vd.

<sup>14</sup> Hamzeh, Dekmejian, "al-Ahbash of Lebanon", 28 (1996), 217-229, 220, 219; Ayrıca bkz., Rabil, Robert G., "Al-Ahbash", *Guide to Islamist Movements*, Ed. Barry, Rubin, New York, London 2010, s., 322; "Kulub Fitnesi" olarak meşhur olan ve İslamî derneklere olan düşmanca tutumu nedeniyle Kur'an hıfzedilen bir çok Kur'ân Kursunun kapanmasına ve yöneticilerinin bir kısmının hapse atılmasına bir kısmının da sürgün edilmesine neden olduğu için el-Habeşî'nin Habeşistan'dan ayrılmak zorunda kaldığı da ifade edilir. Bkz., Dımeşkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd, *Mevsûatu Ehl-i's-Sunne fi Nakdi Usûli Fırkatî'l-Ahbâş*, Dâru'l-Muslim, I-II, Riyâd 1997, s., 7.

<sup>15</sup> A. Nizar Hamzeh, R. Hrair Dekmejian, "al-Ahbash of Lebanon", s., 229-220.

<sup>16</sup> Şam ve diğer İslam beldelerindeki ulemeden birçok kişinin Abdullah el-Habeşî'yi övdükleri de ifade edilir. Bkz., *el-Makâlâtü's-Sünniye*, 12-13; Ayrıca krş., eş-Şehrânî, *Fırkatü'l-Ahbâş*, 31.

<sup>17</sup> el-Ceddî, *Akîdetü'l-Ahbâş*, s., 3; Ayrıca bkz., eş-Şehrânî, *Fırkatü'l-Ahbâş*, 59-60.

<sup>18</sup> eş-Şehrânî, Sa'd b. Ali, *Fırkatü'l-Ahbâş*, 60.

ülkeye ziyaretlerde bulunmuştur.<sup>19</sup>

Abdullah el-Habeşî uzun seyahatler sonucunda ilk defa 1950 yılında Beyrut'a gelerek buraya yerleşmesine rağmen<sup>20</sup> Ahbâş cemaatinin kuruluşu ve kurumlaşması süreci 1970'li tarihlerden itibaren başlar. Fakat Lübnan'daki dinî ve siyasî hayattaki etkinliği 1980 yılından sonraya rastlamaktadır.

Abdullah el-Habeşî'nin, Lübnan'da ilk olarak kahvehanelerde etrafında toplanan insanların rüyalarını tabir ederek, onlara kıssalar anlatmak yoluyla insanları etrafında topladığı ifade edilir.<sup>21</sup> 1969 senesinde Lübnan'daki dönemin el-Ezher müdüründen el-Ezher'in öğrencilerine "Tevhid" konulu bir konferans vermek üzere talepte bulunur. Gayesinin insanların akidelerini ıslah, dinsiz ve bid'a ehli ile mücadele olduğu hususlarına vurgu yapar.<sup>22</sup> Daha sonraki süreçte Lübnan'da ciddi taraftar kitlesi kazanarak birçok alanda faaliyetlerine devam eder.

Abdullah el-Habeşî farklı alanlarda birçok kitap kaleme almıştır. Eserlerinin başında hayatı ve eserleri hakkında verilen bilgilere göre kendisine nispet edilen, Kur'an ve ilimleri, Tevhid ilmi, Hadis ilmi, Fıkıh ilmi ve Arap Dili alanlarında kırk bir adet eser ismi zikredilir.<sup>23</sup> En önemli eserleri şunlardır: 1-*Sırâtu'l-Mustakim Fi't-Tevhîd*, 2-*ed-Delîlu'l-Kavîm alâSırâti'l-Mustakîm*, 3-*Muhtasar Abdullah el-Hereri el-Kâfilbi'İlmi'd-Dîni'd-Darûri*, 4-*Buğyetu't-Tâlib liMa'rifetiİlmi'd-Dîni'l-Vâcib*, 5-*el-Metâlibu'l-Vefiyye ŞerhuAkideti'n-Nesefiyye*, 6-*İzhârul-Akidei's-Sunniyye biŞerhi'l-Akidei't-Tahaviyye*, 7-*Şerhu Sirati'l-Mustakîm*, 8-*Sarihu'l-Beyân fi'r-Red ala men Hâlefe'l-Kur'ân*, 9-*el-Makalatu's-Sunniyyefi Keşfi DalâlatiAhmedibnTeymiyye*, 10-*Şerhu's-Sıfâti's-Selâsi Aşeret'il-VâcibetiLillâh*, 11-*Akidetul-Munciyye*<sup>24</sup>

Ahbâş cemaatinin lideri Abdullah el-Habeşî 2 Eylül 2008 yılında

<sup>19</sup>eş-Şehrânî, Sa'd b. Ali, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 61.

<sup>20</sup> *el-Makâlâtu's-Sünniye*, 13; Bkz., eş-Şehrânî, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 32; el-Habeşî'nin 1960 yılında Lübnan'a yerleştiği de ifade edilir.*Fırkatu'l-Ahbâş*, 60.

<sup>21</sup> Bkz., El-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,3.

<sup>22</sup> Bkz.,*el-Makâlâtu's-Sünniye*, 14; Bu süreçte el-Ezher'in Lübnan kolu tarafından Abdullah el-Habeşî'ye şeyhlik ünvanı verilir. Bkz.,Hamzeh, Dekmeijian, "Al-Ahbash of Lebanon", 219.

<sup>23</sup> Bkz.,*el-Makâlâtu's-Sünniye*, 14-17.

<sup>24</sup> El-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,5; Eserlerinin tam listesi için bkz., *Makâlâtu's-Sunniyye*, 14-17; eş-Şehrânî, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 32-33; eş-Şehrânî, el-Habeşî'nin kitaplarından bir çoğunun başka kitapların özetleri şeklinde olduğu ve yazılanların tamamıyla kendisine mal edilemeyeceği ifadelerine yer vererek, eserleri ile ilgili olarak eleştirilerini örnekleriyle açıklar. *Fırkatu'l-Ahbâş*, 62 vd.

Beyrut'taki evinde doksan sekiz yaşında vefat etti. Cem'iyetu'l-Meşâri'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye başkanı Husâm Karakîra'nın kıldırıldığı cenaze namazına, Lübnan'ın diğer şehirlerindeki Cem'iyetu'l-Meşâri'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye şubelerinden üyeler ve Lübnan'ın birçok kesiminden katılımlar oldu.<sup>25</sup>

## 2. Temel Görüşleri

Abdullah el-Habeşî'nin inanç örgüsü, Sünnî ve Şîî inançlarından ve deruni Tasavvufî sistemi içeren karma bir inanç sistemine sahiptir. Onun doktrinel eklektizmi sonucu İslam'ın ılımlı, tolere edici, özündeki çoğulculuğa vurgu yapan, siyasi faaliyetlere karşı olan ve mevcut düzene karşı şiddet kullanmayı dışlamaya odaklandığı ifade edilir.<sup>26</sup> Gerek Abdullah el-Habeşî'nin gerekse cemaat ideolojisinin sufi öğretilerine dayanması şiddet karşıtlığını da beraberinde getirmiştir.

Abdullah el-Habeşî, kendisini Ehl-i Sünnet çizgisinde Şafîî ve Eş'arî gelenekle ilişkilendirmektedir. Bazı çağdaş konularda ise kendi şahsına has görüşler ileri sürmektedir. Bu tür görüşlerinden bazı temel düşüncelerine, makalenin hacmi ölçüsünde kısaca yer vermeye çalışacağız.

Abdullah el-Habeşî cemaatini tavsif ettiği bir beyanında, kendilerinin yeni bir fikre ve metoda tâbi olmayan Müslüman topluluklarından biri olduklarını ifade eder. Bunu izah ederken de; “elli seneden beri yeni bir fikir ortaya koyduğunu iddia eden Seyyid Kutub ve Takiyuddin en-Nebhânî'nin, iki yüz seneden beri yeni bir fikir ortaya koyduğunu iddia eden Muhammed b. Abdulavahhâb'ın, üçüncü olarak da altı yüz senedir yeni bir fikir ortaya çıkardığı iddiasında bulunan ve bazı fikirlerini İbn Abdulvehhâb'ın kendisinden aldığı kişinin -İbnTeymiyye'yi kast ederek- yenilikçi birer hareket olmadıkları” ifadelerine yer verir. Devamında “bizler yüzlerce milyon Müslüman'ın müntesibi bulunduğu Eş'arî ve Şafîî bir metod/yol üzerindeyiz” ifadeleri ile kendilerini i'tikatta Eş'arî ve Şafîî olarak tavsif eder. Takipçileri oldukları İmam Eş'arî hakkında ise, “sahabenin ve tâbilerin inancını özetleyen Ehli-

<sup>25</sup>Cemiyetin Lübnan dışındaki üyelerinin de gıyabî cenaze namazı kıldıkları ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Vefâtuhu ve Teşyî'uhu, <http://www.harariyy.org/> 15.03.2013

<sup>26</sup> Bkz., A. NizarHamzeh, R. HrairDekmejian, “al-Ahbash of Lebanon”, s., 220.

Sünnet ve'l-Cemaat'ın bir imamı" olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Bu ifadeleriyle özellikle selefî, cihadî<sup>28</sup> ve reformist her türlü yenilikçi fikre karşı olduklarından hareketle sıkı bir ehl-i sünnet savunucusu olduğunu teyit eder. Buradan hareketle Abdullah el-Habeşî'nin öğretilerinin özellikle "İslamcı" ve "Fundemantalist" yapıya uymadığı ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

## 2.1. Tekfir Meselesi, Selefî ve Vehhâbî Söylemlere Karşı Tutumu

Abdullah el-Habeşî'nin en çok üzerinde durduğu konuların başında iman anlayışı ve tekfir meselesi gelmektedir. Abdullah el-Habeşî ve cemaatinin, özellikle Selefî ve cihadî örgüt ve cemaatlerin öncüleri olarak bilinen bazı kişileri sapkınlıkla suçladıkları ve bazen de tekfir ettikleri görülür. Özellikle İbnTeymiyye, Muhammed b. Abdulvahab, Abdulaziz b. Abdullah b. Bâzz gibi selefilere ve selefî öncüleri, İhvan-ı Müslimin ve özellikle Seyyid Kutub, Mevdûdî, Albânî, Yûsuf el-Karadâvî<sup>30</sup>, Fethi Yeken gibi İslamî Cemaat liderleri ile Hizbu't-Tahrir gibi cemaatleri sapıklıkla itham eder ve söz konusu kişi ve gruplara tekfire varan ithamlarda bulunur.<sup>31</sup> Abdullah el-Habeşî ve cemaatinin bu tür görüşlerine karşılık birçok reddiye kaleme alınmış, temel düşünceleri eleştirilmiş ve kendileri de aynı şekilde sapıklıkla itham edilmişlerdir.<sup>32</sup> Vehhâbî/Selefî öncülerinden olan Abdulaziz b. Abdillah b. Bâz tarafından verilen bir fetva ile

<sup>27</sup> Bkz., Abdullah el-Habeşî, *Menâru'l-Hudâ Dergisi*, Nisan 1993, sayı:7 s. 22; Ayrıca bkz., Mustafa Kabha, HaggaiErllich, "Al-AhbashandWahhabiyya", *Int J. Middle East Stud.*, 38 (2006), 524.

<sup>28</sup> el-Habeşî sözlerinin arasında "Biz, Hükümet yöneticilerini kanunla (Beşeri) hükmettikleri için öldürölmelerini helal kılan fırkadan değiliz" (Bkz., *Menâru'l-Hudâ Dergisi*, Nisan 1993, sayı:7 s.22) ifadeleri ile özellikle cihadî ve şiddet yanlısı gruplara göndermelerde bulunmaktadır.

<sup>29</sup> Bkz., Hamzeh, Dekmejian, "Al-Ahbash of Lebanon", 219.

<sup>30</sup> Ahbâş cemaatinin söz konusu şahsiyetler ile ilgili değerdendirmeleri için bkz., el-Ceddî, *Akîdetu'l-Ahbâş*, 331 vd.

<sup>31</sup> Mesela, Abdullah el-Habeşî'nin takipçileri tarafından kaleme alınan bir çalışmada, bazı belgeler ışığında Vehhâbiyye, İhvanu'l-Müslimin olarak isimlendirilen Hizbu'l-İhvan veya el-Cemaatu'l-İslamiyye ve Hizbu't-Tahrir adlı üç cemaatin görüşlerini bazı deliller doğrultusunda çürütme adına yapılan bir çalışma için bkz., *el-Beyânü'l-Muvessik, DirâsetuMuvassikli'Makâlâti'l-Fıraki's-Selâs*, haz., Kismu'l-Ebhâsve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye fi Cem'iyeti'l-Meşâri'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye, Beyrut 2005.

<sup>32</sup> Bkz., Dimişkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd, *MevsûatuEhl-i Sünne fi Nakdi UsûliFirkati'l-Ahbâş*, Dâru'l-Müslim, I-II, Riyad 1997; Abdullah Muhammed eş-Şâmî, *er-Reddalâ Abdullah el- Habeşî*, Dâru'l-İtlâ', ts.

Ahbâşların sapkın bir grup oldukları, insanların onların inançlarından uzak tutulması gerektiği ve Abdullah el-Habeşî'nin de sapkın ve dalalet üzere olan biri olarak ifade edilmektedir.<sup>33</sup> Buna karşılık Ahbâş cemaati de benzer ifadeler ile muhaliflerini sapkın ve düşüncelerinin batıl oldukları yönünde kanaatlerini ortaya koymaktan geri durmamıştır.

Ahbâşların en çok karşı çıktıkları ve görüşlerini reddettikleri kişilerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. Hatta Abdullah el-Habeşî'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerini eleştirdiği müstakil bir kitabı bulunmakla birlikte<sup>34</sup> diğer kitaplarında da İbn Teymiyye'yi en kötü sıfatlarla kötülediği ifade edilmektedir.<sup>35</sup>

el-Habeşî'nin, İbn Teymiyye ile ilgili yaptığı en önemli eleştirileri, İbn Teymiyye'nin enbiyâ ve sulehânın hayatlarında ve ölümlerinden sonra özellikle kabirleri başında yapılan tevessülün haram olduğu ile ilgili görüşüdür. İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in bile kabrinin tevessül/vesile maksadıyla ziyaret edilmesini haram saydığını ifade ederek, tevessül ile ilgili İbn Teymiyye'yi eleştirdiği görülmektedir.<sup>36</sup> Temelde tevessül/vesile ve istiğaseyi kabul eden ve haklılığını savunan el-Habeşî, İbn Teymiyye ve takipçileri olan Vehhâbilere karşı ciddi eleştirilerde bulunmuştur.

Vehhâbiliğin kurucusu olan Muhammed İbn Abdulvehhâb hakkında da O'nun bazı bid'atlerini, özellikle Hz. Peygamber'e tevessülün haramlığı, Hz. Peygamber'in ve diğer Enbiyâ'nın kabirlerini, Allah'a yapılan duaların kabul edileceği kastıyla ziyaret etmenin haramlığı, Yâ Resulallah, Yâ Muhammed, Yâ Ali veya Yâ Abdulkadir ifadeleri ile istiğasede bulunmanın küfrü gerektirdiği gibi fikirlerini İbn Teymiyye'den aldığını ifade eder.<sup>37</sup>

Abdullah el-Habeşî, ayrıca şeriatla hükmetmeyen idarecileri tekfir ettiğinden dolayı Seyyid Kutub'un ehl-i sünnetten saptığını ifade eder. Şeriate muhalif hüküm veren idarecilere uydukları için teb'ayı, hatta koyun çobanlarını ve camilerdeki müezzinleri bile aynı şekilde

<sup>33</sup> Bkz., <http://www.binbaz.org.sa/mat/2128> 11/12/2012

<sup>34</sup> Bkz., Abdullah el-Habeşî, *el-Makâlâtü's-Sunniyye fi Keşfi Dalâlâti Ahmed İbn Teymiyye*, Şeriketu Dâri'l-Meşârî', Beyrut 2007.

<sup>35</sup> Bu bağlamda, özellikle kelâmî bir konu olan ve Felsefeci ve Kelamcılar arasında sıklıkla tartışılan "alemin kidemi" konusunda İbn Teymiyye'nin eleştirisi ve bu eleştirilere verilen cevaplar için bkz., el-Ceddî, *Akâdetü'l-Ahbâş*, 332 vd.

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Habeşî, *el-Makâlâtü's-Sunniyye*, 216 vd.; *Sarihu'l-Beyân*, 135 vd.

<sup>37</sup> el-Habeşî, *el-Makâlâtü's-Sunniyye*, 53.

tekrar etmesi nedeniyle Seyyid Kutub’u küfürle itham eder. Aynı şekilde kendisini Müslüman cemaati olarak nitelendiren, aynı metotla kendilerinden olmayanları tekfir eden, *İhvanu’l-Müslimin* cemaatinin bu nitelendirmeyi hak etmediğini ve İslam isminden berî olduğunu da iddia eder.<sup>38</sup> Abdullah el-Habeşî’nin gerek İbn Teymiyye gerekse İhvan-ı Müslimin Cemaati ve Seyyid Kutub ile ilgili yaptığı bu sert eleştiri ve ithamlar bir çok kesimin tepkisine de neden olmuştur; muhalifleri tarafından reddiyeler kaleme alınmış, temel düşünceleri eleştirilmiş ve kendileri de aynı şekilde sapıklıkla itham edilmişlerdir.<sup>39</sup>

## 2.2. İman-İslam Münasebeti

İman-amel ilişkisi, iman-islam ilişkisi, iman’ın artması-eksilmesi ve büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili konularda tarihî süreçte İslam mezhepleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İslam geleneğinin iki kolunu teşkil eden Mürcie ve Hariciler bu konuda birbirine zıt anlayış ve farklı telakkiler geliştirmişlerdir. Mürcie büyük günah’ın işlenmesi durumunda imana herhangi bir zararın dokunmayacağını ifade etmesine rağmen, Hariciler büyük günah işleyen kimsenin kafir olacağını ve iman vasfının kalamayacağı hükmüne varmışlardır. İman konusunda ortaya çıkan bu iki zıt görüş İslam düşünce tarihi boyunca tartışılmış ve farklı düşünce ekolleri tarafından sistematize edilmiştir.

Abdullah el-Habeşî, İmam Ebû Hanife’ye de nispet ettiği görüşüne göre İslam ve iman birbirinden ayrı düşünülemez. O, Hz. Peygamber’in getirdiklerine iman edip ve bunları tasdik eden kişinin mü’min ve müslim olduğunu ve bu hal üzere öldüğü takdirde cennete gireceğini kabul eder.<sup>40</sup> Bununla el-Habeşî’ye göre iman ve İslam’ın aynı anlama geldikleri ortaya çıkmaktadır.<sup>41</sup> Yine imanun

<sup>38</sup> el-Habeşî, *Buğyetu’l-Tâlib*, s., 78.

<sup>39</sup> Vehhâbî/Selefi öncülerinden olan Abdulaziz b. Abdillâh b. Bâz tarafından verilen bir fetva ile Ahbâşların sapkın bir grup oldukları, insanların onların inançlarından uzak tutulması gerektiği ve Abdullah el-Habeşî’nin de sapkın ve dalalet üzere olan biri olarak ifade edilmektedir. Bkz., Bkz., <http://www.binbaz.org.sa/mat/212811/12/2012>; Buna karşılık Ahbâş Cemaati de benzer ifadeler ile muhaliflerini sapkın ve düşüncelerinin batıl oldukları yönünde kanaatlerini ortaya koymaktan geri durmamışlar. Ahbâş cemaatine karşı yapılan reddiyeler ile ilgili olarak bkz., , Dimişkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd, *Mevsûatu Ehl-i Sünne fi Nakdi Usûli Firkati’l-Ahbâş*, Dâru’l-Müslim, I-II, Riyad 1997; Abdullah Muhammed eş-Şâmî, *er-Reddâlâ Abdullah el- Habeşî*, Dâru’l-İtlâ’, ts.

<sup>40</sup> el-Habeşî, *Sarihu’l-Beyan*, 89-90.

<sup>41</sup> el-Ceddî, *Akidetul’l-Ahbâş*, s., 251.

artıp eksilebileceği görüşünde olan el-Habeşî'ye göre: kim "Allah'a ve resulüne iman eder, gereklilikleri (vâcibât) yerine getirir, haramlardan kaçınırsa bu (kişi) mü'min, Müslim ve kamil imân sahibidir. Kim beş vakit namaz gibi, bazı gereklilikleri (vâcibât) terk ederse, içki içmek ve faiz yemek gibi bazı haramları işlerse bu kişi imanı eksik müslim ve mü'min'dir."<sup>42</sup> Bu düşünceler aslında ehli-sünnet düşüncesine paralel olmakla beraber, özellikle ameli iman ile eşit sayan düşüncelere karşı ısrarla üzerinde durdukları konuların başında gelmektedir.

El-Habeşî'nin iman konusunu ele alırken değindiği bir diğer konu ise küfür meselesidir. Ona göre küfrün üç çeşidi vardır. Bunlar küfrü i'tikâdi, küfrü fiili ve küfrü lafzi'dir. Söz konusu küfür çeşitlerini örneklerle açıklayan el-Habeşî elfâz-ı küfür olarak nitelediği bazı sözlere de dikkatleri çekmektedir.<sup>43</sup>

İman konusundaki düşünceleri açısından Abdullah el-Habeşî Mürcie mezhebine yakın dururken, muhalifleri olarak bilinen Vehhâbiler'in ise Hariciler'in iman anlayışlarına yakın durdukları görülmektedir. Her iki grubunda da tarihsel süreçte ortaya çıkan iki farklı ekolden izler taşıdığı görülmektedir.

### 2.3. Tasavvuf ve Tasavvufi Hareketlere Yaklaşımı

Tasavvuf Abdullah el-Habeşî'nin düşüncesinde merkezi bir konumdadır. Doğum yeri olan Habeşistan'da tasavvufî hareketlerle münasebeti bulunmaktaydı. Şam bölgesinde de bu münasebetini sürdürmüştür. Burada Abdullah el-Habeşî'nin üç farklı tarikatla ilişkileri bulunmaktadır ki, bunlar Rufaiyye, Nakşibendiyye ve Kadiriyye tarikatlarıdır.<sup>44</sup> Nakşibendiliği, Abdulğafûr el-Efgânî en-Nakşibendî'den<sup>45</sup> Rufâiliği de Şeyh Abdurrahman es-Sebesbîel-Hamevî ve Şeyh Tâhir el-Kiyâlî el-Hımsî'den, Kâdiriyye icâzetini de Şeyh Ahmed el-Arabîni ve Şeyh et-Tayyib ed-Dımışkî'den, Şazeli tarikatını da Şeyh Ahmed el-Busayrî'den aldığı ifade edilmektedir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> el-Habeşî, *Sarîhu'l-Beyân*, 91.

<sup>43</sup> el-Habeşî, *es-Sırâtu'l-Mustakîm*, 18 vd; Ayrıca bkz., el-Ceddî, *Akidetul'l-Ahbâş*, s. 263 vd.

<sup>44</sup> Kabha; Erlich, "Al-AhbashandWahhabiyye", 525.

<sup>45</sup> Bkz., *el-Makâlâtu's-Sünniye*, 9.

<sup>46</sup> Bkz., *el-Makâlâtu's-Sünniye*, 13; Tahsil ettiği İslami ilimler ile ilgili olarak ayrıca bkz., eş-Şehrânî, *Fırkatu'l- Ahbâş*, 29 vd. Abdullah el-Habeşî'nin yetiştiği yer olan Habeşistan, Tasavvufî tarikatların yoğun olduğu bir yer olması nedeniyle, kişi yetiştiği çevrenin çocuğudur kaidesinde, tasavvuftan etkilendiği ve düşünce örgüsünde tasavvufî düşüncelere yer verdiği anlaşılmaktadır. Bkz., eş-Şehrânî, Sa'd b. Ali, *Fırkatu'l- Ahbâş*, 41.

el-Habeşî'nin bir çok tarikattan icazet alması onun Tasavvufa olan ilgisine ve Tasavvufun kendisinin düşünce örgüsünde merkezî bir konumda olmasına netice verdiği görülmektedir. Bu açıdan genelde Tasavvufa ve sufilere cephe alan Vehhâbiler ile ilerleyen süreçte karşı karşıya gelmelerinin kaçınılmaz bir hal alacağı görülecektir.

Vehhâbilerin özellikle tasavvufi akımlara karşı olumsuz tutumları Abdullah el-Habeşî ile Vehhâbileri karşı karşıya getirmiştir. Abdullah el-Habeşî, Vehhâbilerin Tasavvufu zemetmelerinin İbn Teymiyye'den kalma bir düşünce olduğunu ifade etmiştir.<sup>47</sup>

#### 2.4. Tevessül, Teberrük ve İstiğase

Ahbâş cemaatinde, hâkim olan Sufi mistisizminin etkisiyle veli zatların kabirlerinin ziyaret edilerek onlardan bir şeyler dileme anlamındaki tevessülün varlığından bahsedilir. Tevessül, Teberrük ve istiğase konusunda da Vehhâbiler ile karşı karşıya gelen Ahbâş cemaati tevessül, teberrük ve istiğase'nin Vehhâbiler'in anladığı gibi küfür olmadığını iddia eder. Tevessülün ibadet olamayacağını, çünkü ibadette "hudu ile birlikte taat" in olması gerektiğini söyleyen lügatçileri delil göstererek bu görüşünü ispatlamaya çalışır.<sup>48</sup> Aynı şekilde sahabenin Hz. Peygamber'e ait bazı şeyleri teberrük olarak kullandıklarını delil getirerek teberrükün de caiz olduğunu kabul eder.<sup>49</sup>

Abdullah el-Habeşî, gıyabında veya ölümlerinden sonra enbiya ve evliya'ya tevessülün caiz olmadığı ile ilgili herhangi bir delilin bulunmadığını ileri sürerek,<sup>50</sup> tevessülün caiz olmadığını iddia eden ilk kişinin de İbn Teymiyye olduğunu söyler.<sup>51</sup>

#### 2.5. Sahabe Anlayışı

El-Habeşî'nin, İlk dört halifenin fazilet ve halifelik sırasının mevcut tertibe göre olması gerektiği ile ilgili görüşü, Ehl-i Sünnetin klasik sahabe anlayışına uygunluk arz eder.<sup>52</sup> Diğer taraftan Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki mücadelede Hz. Muaviye ve beraberinde

<sup>47</sup> Bkz., Abdullah el-Habeşî, *el-Makâlâtü's-Sunniyye fi Keşfi Dalâlâti Ahmed ibn Teymiyye*, s., 442-3.

<sup>48</sup> el-Habeşî, *es-Sıratu'l-Mustakîm*, 136-7.

<sup>49</sup> el-Habeşî, *es-Sıratu'l-Mustakîm*, 144; Ayrıca Bkz., el-Habeşî'nin benzer fetvaları ve eleştirisi için bkz., Dımışkiyye, *Ehl-i Sünne Fi Nakdi Usuli Fıraki'l-Ahbâş*, s., 167 vd.

<sup>50</sup> el-Habeşî, *es-Sıratu'l-Mustakîm*, 136.

<sup>51</sup> Bkz., Abdullah el-Habeşî, *Sarîhu'l-Beyân*, 34; el-Habeşî'nin benzer fetvaları ve eleştirisi için bkz., Dımışkiyye, *Nakdu Usuli Fıraki'l-Ahbâş*, s., 905 vd.

<sup>52</sup> Bkz., el-Ceddî, *Akidetul'l-Ahbâş*, s., 311; Ayrıca krş. el-Habeşî, *Izhâru'l-Akîdeti's-Sunniyye*, 301.



savaşanların bağı olduğunu kabul eder.<sup>53</sup>el-Habeşî, bu bağlamda Hz. Ali'nin bir sözünden hareketle<sup>54</sup> kendisine itaat etmeyen Ashâb-ı Cemel, Ashâb-ı Sıffin ve Ashâb-ı Nehrevân ile savaştığı ve bu kimselerin imama biat etmeyerek isyan ettikleri için bağı olarak isimlendirilebileceğini ehl-i sünnet imamlarından birçok nakiller yaparak delillendirmeye çalışır.<sup>55</sup>

## 2.6. Çağdaş Konulara Verdiği Bazı Fetvalar

Abdullah el-Habeşî'nin çağdaş konularda verdiği bazı fetvaları da tartışma konusu olmuştur.

Bu fetvalarından bir tanesi Amerika ve Kanada'ya göre kiblenin yönü ile ilgili olan görüşüdür. Kible yönü ile ilgili bilinen durumlardan farklı olarak Abdullah el-Habeşî'nin farklı bir görüşü bulunmaktadır. "Namaz'da istikbali Kiblenin Keyfiyeti" başlığıyla yer verdiği kitabında özellikle Amerika ve Kanada'da bulunan Müslümanların Kuzeybatı yönüne doğru ibadet etmeleri hususunda görüş bildirmektedir.<sup>56</sup> Bu görüşü bildirirken de farklı birçok görüşe de yer vermektedir. Bu nedenle Amerika ve Kanada'da yaşayan Müslümanların bir kısmı Güneydoğu, diğer bir kısmı da Kuzeybatı yönüne dönerek namaz kılmaktadırlar. Bu durum buralarda yaşayan Müslümanlar arasında bir ihtilafa neden olmaktadır.

Söz konusu tartışma yaratan görüşlerinden bir diğeri de gayri Müslim kimselerin sahibi buldukları bankalardan faiz alınabileceği yönündeki fetvasıdır. Söz konusu bankanın ortaklarından birinin Müslüman olması halinde bunun caiz olamayacağını da ifade etmektedir.<sup>57</sup>

el-Habeşî, Kadın erkek ilişkileri ve giyim kuşam konusunda özellikle selefi ve Vehhâbi anlayışa bir tepki olarak biraz daha esnek tavır sergiler. Abdullah el-Habeşî'ye göre özellikle kadının sesinin erkeğe haram olmadığı, ehl-i sünnetin de bu görüşte olduğu,<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Bkz., el-Ceddî, *Akidetul'l-Ahbâş*, s., 316; el-Habeşî, Muaviye'nin bağı olduğuna dair Hz. Peygamber'in hadislerinde deliller getirerek ispatlamaya çalışır. Ayrıntılı bilgi için bkz., *Sarihu'l-Beyân*, 379.

<sup>54</sup> Hz. Ali, Cemel ashâbı, Sıffin'deki Muaviye taraftarları ve Haricileri kastederek "Güvenilmez ve bölücü Marikiler ile savaşmakla emrolundum." Bkz., *Sarihu'l-Beyân*, 380 vd.

<sup>55</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., *Sarihu'l-Beyân*, 379 vd.

<sup>56</sup> Bkz., el-Habeşî, *Sarihu'l-Beyân*, s., 480 vd.

<sup>57</sup> Bkz., el-Habeşî, *Sarihu'l-Beyân*, s., 520-23.

<sup>58</sup> Kadın erkek ilişkilerinde özellikle Vehhâbilerin katı tutumlarına karşı bu tür görüşleri açıkladığı izlenimi vermektedir. Bkz., el-Habeşî, *Sarihu'l-Beyân*, s., 550.

İslam'da yüz ve ellerin mahrem olmadığı, kadınların süslenebilecekleri ve zinet eşyası kullanabilecekleri görüşündedir. Ayrıca kadın ve erkeğin misafirleri ile birlikte oturabileceği konusunda da cevaz vermektedir.<sup>59</sup>

el-Habeşî, Kur'ân lafızlarının aslında Allah'ın hakiki kelamı olmadığını, Cebrail'in Kur'ân lafızlarını inşa ettiğini iddia eder. Ona göre Kur'ân Allah'ın ifadeleri (harf ve sesler) olmayıp, Cebrail'in ifadelerinden ibarettir.<sup>60</sup> Gerek Tevrat, Zebur, İncil ve Allah'ın diğer kitapları olsun ve gerekse Kur'ân olsun burada kastedilen ve ezeli olan kelami zatidir. Lafızların ezeli olmadığını iddia eder.<sup>61</sup>

Piyango biletinin zengine değil de fakire caiz olduğu<sup>62</sup> fitne oluşturmaması şartıyla gayr-ı müslimin malının çalınmasına cevaz vermesi<sup>63</sup> altın ve gümüş cinsinden olmadığı için dolar cinsinden paranın zekâtının olmaması,<sup>64</sup> üzerinde besmele söylenmeden kesilen kurbanın etinin yenebileceği<sup>65</sup> gibi fetvalarından dolayı da eleştirilmiştir.

### 3. Ahbâş Cemaati

Ahbâş kelimesi, Habeş'in çoğulu olup Habeş/Habeşliler/Etiyopyalılar manasına gelir. Cemaat, ismini Abdullah el-Habeşî'ye nispetle almıştır.<sup>66</sup> Ahbâş Cemaati, resmi kuruluşları Cem'iyyetu'l-Meşâri'i'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye/ **جمعية الخيرية الإسلامية** / The Association of Islamic Charitable Projects (A.I.C.P)<sup>67</sup> ya da kısaca "Meşari'uyyun"<sup>68</sup> ismiyle yine Abdullah el-

<sup>59</sup>Bzk., el-Habeşî, *Sarihu'l-Beyân*, s., 525; Ayrıca bkz., Dımeşkiyye, *NakduFıraki'l-Ahbâş*, s., 941 vd.

<sup>60</sup> Bkz., el-Habeşî, *Izhâru'l-Akideti's-SeniyyeŞerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, 591.

<sup>61</sup> Bkz., el-Habeşî, *Buğyatu't-Tâlib*, s.,356

<sup>62</sup>Dımeşkiyye, *NakduFıraki'l-Ahbâş*, 924.

<sup>63</sup>Dımeşkiyye, *NakduFıraki'l-Ahbâş*, 914, 919.

<sup>64</sup>Dımeşkiyye, *NakduFıraki'l-Ahbâş*, 920.

<sup>65</sup>Dımeşkiyye, *NakduFıraki'l-Ahbâş*, 923.

<sup>66</sup> Abdullah el-Hererî'ye nispetle Ahbâş/Habeşliler denilmiştir. Çünkü hareketin lideri olan Abdullah, aslen Habeşli olup el-Habeşî lakabı ile de anılmaktadır. Hererînisbeti ise Habeşistan/Etyopya'nın şehirlerinden Herer'den gelmektedir.

<sup>67</sup> Bu isimlendirmeler Ahbâş cemaatinin faaliyetlerini yürüttükleri ve kurmuş oldukları derneğin farklı dillerdeki kullanım şeklidir. Söz konusu derneğin 1930 yılında Şeyh Ahmed el-Acûz tarafından kurulduğu ve 1983 tarihinde cemaatin yönetimine geçtiği ve başkanlığına da Abdullah el-Habeşî'nin öğrencilerinden

Habeşî'nin tam isminde (Abdullah el-Hererî el-Habeşî) yer alan el-Hererî'ye nispetle "el-Hereriyyûn", Habeşistan'ın diğer adı Etiyopya'ya nispetle "Ahbâş/Etiyopyalılar/Habeşliler" isimleriyle de anılmaktadır. Aslında onlar, kendilerini tanıtmak amacıyla önceleri kendilerini "Etba'u'l-Cem'iyye" veya "el-Meşari'uyyun" şeklinde tanıtmışlarsa da "el-Ahbâş" isminin basın ve yayında kullanılmasından sonra bu ismi kabullenerek kullanmaya başlamışlardır.<sup>69</sup> Cemaat faaliyetlerini, gerek Lübnan'da gerekse batı toplumlarında teşkil ettiği ve Ahbâş Cemaati'nin resmi kuruluşu olan bu isimdeki dernekler çatısı altında yürütmektedir.

### 3.1. Ahbâş Cemaatinin Önde Gelen Şahsiyetleri

Abdullah el-Hererî (el-Habeşî) Ahbâş cemaatinin kurucusu ve manevi lideridir. Ayrıca Abdulah el-Habeşî'nin yetiştirdiği ve cemaatin önde gelen şahsiyetleri de şunlardır:

**Nizâr Halebî**, Abdullah el-Hererî'den sonra Ahbâş cemaatinin ikinci adamı ve cemaatin işlerinden sorumlu olan kişidir. Lübnan'ın müftüsü olarak da görev yapan Halebî, Ahbâş ve diğer gruplar arasında çıkan çatışmalar neticesinde 31 ağustos 1995 tarihinde bir suikast sonucu öldürülür.<sup>70</sup>

**Hussâm Mustafa Karâkîra**, Nizâr Halebî'nin öldürülmesinden sonra Cem'iyyetu'l-Meşari'l-Hayriyyeti'l-İslamiyye'nin başkanlığını devralan kişi<sup>71</sup> olup halen Cemaatin liderliğini yürütmektedir.

**Dr. Adnan Trablusî**, 1954 doğumlu olan Adnan Trablusî, çocukluğundan itibaren Abdullah el-Habeşî tarafından yetiştirilen, Nizâr Halebî ve Hussâm Karakira ile birlikte çalışmış ve halen Cem'iyyetu'l-Hariyye'nin başkan yardımcılığı görevini yürütmektedir Lübnan'da 1992 yılındaki parlamento seçimlerinde

Nizâr el-Halebî'ningetirildiği ifade edilmektedir. Bkz., Hamzeh, Dekmejian, "Al-Ahbash of Lebanon", 219; el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s., 2.

<sup>68</sup> Bkz., el-Ceddî, Muhammed Mustafa, *Akidetu'l-Ahbâş Ard ve Nakd*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazze 2001, s., 2.; Cem'iyyet'in başkan, idare heyeti, yurt içi ve yurt dışı şubelerini gösteren iki tablo için bkz., eş-Şehrânî, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 132-133.

<sup>69</sup> eş-Şehrânî, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 83.

<sup>70</sup> 1975 yılında ezher Üniversitesin Şeria fakültesinden mezun olan Nizar Halebî'nin Beyrut'un Burc el-Haydar bölgesindeki bir camide imam olarak görev yaptığı da ifade edilir. Bkz., el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s., 6.; Selefi/cihadî ve İslamcı bir organizasyon olan Usbat el-Ensâr tarafından düzenlenen bir suikast sonucu öldürüldü. Bkz., Pierret, Thomas, "Al-Ahbash", *The Enc. of Islam*, Third Edition, 2010-2, s., 36.; Ayrıca bkz., Barry, Rubin; J. Colp Rubin, *Chronologies of Modern Terrorism*, New York 2008; 265.

<sup>71</sup> el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s., 6.

Beyrut'tan milletvekili seçilerek birçok görevler üstlenmiştir.<sup>72</sup> Adnan Trablusî aynı zamanda cemaat tarafından kurulan Global Üniversitesinin (Mütevelli Heyeti) Başkanı olarak da görev yapmaktadır.<sup>73</sup>

Bunun dışında cemaatin diğer önemli şahsiyetleri de şunlardır: Tâhâ Nâcî, Kemâl el-Hût, İmaduddîn Haydar, Abdullah el-Bârûdî, Abdulkâdir el-Fâkihânî. Eş-Şehranî, derneğin Lübnan illerindeki temsilcileri ile Yurt dışı temsilciliklerinin sorumlularının isimlerini bir şema halinde vermektedir.<sup>74</sup> Cemaat mensupları ve önderleri arasında özellikle okumuş ve varlıklı kişiler bulunmaktadır.

### 3. 2. Ahbâş Cemaatinin Hedefleri, Kuruluşları ve Faaliyet Alanları

Etiyopyalılar olarak bilinen Ahbâşların, Etiyopya'dan Beyrut'a, Hıristiyanlarla siyasi birliktelik etrafında dönen ve İslam'ın oldukça esnek bir yorumu ile geldiği ifade edilmiştir. Ayrıca Ahbâş cemaatinin, tartışılabilir ve kesin olmamakla birlikte Lübnan'daki Sünni toplumun lideri olabilecek ölçüde genişlediği, bütün kıtalarda şubeler açtıkları ve kendi İslam anlayışlarını Müslüman olan ve olmayan ülkelere yaydıkları yönünde iddialar da mevcuttur.<sup>75</sup> Ahbâş Cemaati ideolojisinin ne İslamcı ne de fundemantalist/köktenci/radikal olup, ancak İslami mirası korumayı amaçlayan "Yeni Gelenekçiler" olarak tavsif edilebileceği ifade edilir.<sup>76</sup> Siyasal İslamcı söylemlerinin sıklıkla kullanıldığı bir dönemde İslam'ın oldukça esnek bir yorumu ile ortaya çıkması, bazı kesimler tarafından memnuniyetle karşılanmasına ve hatta desteklenmesine neden olmuştur. Ahbâşların söylem ve eleştirilerini, şiddet yanlısı olarak gördükleri, selefi/cihadî cemaat ve gruplara karşı geliştirmeleri bazı kesimlerce kabullenilmelerinde yeterli bir ölçüt olarak görüldüğü de dile getirilen bir diğer husustur.

Ahbâş cemaati özellikle bütün politik İslamcı örgüt ve cemaatlere karşı bir söylem geliştirdi. Aralarındaki yöntem farklılıklarına bakmaksızın, gerek birçok ülkede faaliyet gösteren İhvan-ı Müslimin,

<sup>72</sup> Bkz., el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,7.

<sup>73</sup> Bkz., <http://www.gu.edu.lb/1au.html> 01.02.2013.

<sup>74</sup> Bkz., *Fırkatu'l-Ahbâş*, 132-133.

<sup>75</sup> Bkz., Mustafa Kabha, Haggai Erlich, "al-AhbashabWahhabiyya", *JMES*, 38 (2006), 519-538, 519; Lübnan'daki en büyük Sünni dini hareket olan Ahbâş cemaatinin 1990 lı yıllarda beş veya sekiz bin aktif üyesinin bulunduğu da ifade edilen bir diğer husustur. Bkz., Pierret, Thomas, "al-Ahbash", s., 35.

<sup>76</sup> Pierret, Thomas, "al-Ahbash", 36.

et-Tekfir ve'l-Hicre, Tanzim el-Cihad ve el-Cemaa el-İslamiyye gibi İslami uyanışta şiddeti bir yöntem olarak kabul eden bütün gruplara karşı çıkmıştır.<sup>77</sup> İslamcı rakiplerini Hariciler'in aşırılığına benzeterek, kendilerinin de ılımlığın yegâne temsilcisi olduklarını kabul ederler.

Ahbâş Cemaatinin 1980 ve 1990 yıllarında Radikal İslamcı Hareketlere karşı bir alternatif olarak ortaya çıktığı ve bu yönde gelişme kaydettiği iddia edilmiştir.<sup>78</sup> Özellikle Lübnan'daki iç savaştan itibaren şiddetten uzak durarak yüzlerle ifade edilen üyelerinin kendileri dışındaki Sünni milislere ve okullara nüfuz ederek büyük bir organizasyona dönüşmüşlerdir.<sup>79</sup>

Ahbâş Cemaatinin özellikle selafî/cihadî gruplara karşı şiddete bulaşmadan tepkisel bir hareket olarak ortaya çıktıkları, gerek Selefilere gerekse Ahbâşilerin eser ve yayınlarına, internet ortamındaki hararetli tartışmalarına bakıldığında bu husus açıkça görülmektedir. Sünni İslamcı gruplara mesafeli olan Ahbâş cemaati Şia ile zaman zaman çatışmalar da, Lübnan Hizbullah'ı ile de iyi ilişkiler kurmuştur.<sup>80</sup> Diğer taraftan Lübnan'daki Hıristiyan gruplar ile de iyi ilişkiler geliştirdikleri de söylenmektedir.

Ahbâş cemaatinin, eklektik teolojik kökenleri ve öğretileri nedeniyle geleneksel İslamcı kalıba uymadığı, Çağdaş İslami grupların en tartışmalı ve ilginç bir grubu olarak görüldüğü ifade edilir.<sup>81</sup> Siyasal İslami akımların yaygın olarak bulunduğu bir dönemde ve bu akımlara karşı ılımlı Tasavvufi İslamcı bir söylem geliştirmesi onları diğer çağdaş İslamcı gruplardan farklı kılmıştır.

Ahbâş Cemaatinin en önemli kuruluşu İslam Hayırsever Projeler Derneği / Cem'iyetu'l-Meşâri'i'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye'dir.

Ahbâş Cemaati'nin merkezi Lübnan olmakla beraber, komşusu Suriye ile de çok iyi ilişkileri bulunmaktadır. İslam dünyasında Lübnan, Suriye, Ürdün ve Etiyopya'da faaliyetleri olan Ahbâş Cemaati, Dünyanın farklı bölgelerinde faaliyet gösteren aktif bir

<sup>77</sup> Bkz., A. NizarHamzeh, R. HrairDekmejian, "al-Ahbash of Lebanon", s., 223.

<sup>78</sup>Rabil, "al-Ahbash", *Guide toIslamistMovements*, 322; Hatta 1980'lerden sonra Lübnan'da en etkin İslami gruplardan biri haline geldiği ifade edilir. Bkz.,Seddon, David, "Al-Ahbash", *A PoliticalandEconomic Dictionary of TheMiddle East*,Londonand New York 2004, s., 22.

<sup>79</sup> Bkz., A. NizarHamzeh, R. HrairDekmejian, "al-Ahbash of Lebanon", s., 219.

<sup>80</sup> Buna örnek olarak bkz: <http://www.yalibnan.com/2010/08/30/hezbollah-al-ahbash-chiefs-meet-over-borj-abi-haidar-incident>, Erişim tarihi: 01.02.2013.

<sup>81</sup> Seddon, David, "Al-Ahbash", *A PoliticalandEconomic Dictionary of TheMiddle East*, , 22.

İslamî cemaattir. Filistin'in Gazze şehrinde de sınırlı faaliyet alanları bulunmaktadır. Dernek Ürdün'de 1995 tarihinde kurulmuş olan, *Cemiyetu's-Sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye* İslam Hayırsever Projeler Derneği adı altında faaliyetlerini yürütmektedir.<sup>82</sup>

Cemaat faaliyetlerini, dünyanın farklı bölgelerinde de teşkil ettiği bu isimdeki dernekler çatısı altında sürdürmektedir. Avustralya, İsveç, Fransa, Belçika, İngiltere, Almanya, Rusya, Tayvan,<sup>83</sup>Avustralya, Kanada, Danimarka, Fransa, İsveç, İsviçre, Ukrayna, Amerika,<sup>84</sup> Endonezya, Malezya, Hindistan, Pakistan, Tacikistan, Mısır, Nijerya ve Gana<sup>85</sup>gibi farklı ülkelerde söz konusu derneğin şubeleri aktif olarak faaliyet göstermektedirler. Cemaatin yurt dışına açılımını sağlayanlar ise Lübnanlı öğrenci, tüccarlar<sup>86</sup> ve Lübnan diasporası<sup>87</sup> olmuştur.

Derneğin faaliyet alanları arasında dini eğitim, cami ve okul inşası, fakir ve yetimlere yardım gibi hayır faaliyetleri bulunmaktadır.<sup>88</sup>Ahbâş Cemaatinin, eğitim alanının her kademesinde faaliyetleri bulunmaktadır. Okul öncesi, ilkokul, lise ve Kahire'deki el-Ezher Üniversitesine bağlı İslami Kolejler<sup>89</sup> Lübnan'da Global Üniversitesi<sup>90</sup> yoluyla eğitim faaliyetlerini her kademeye hitap edecek şekilde yürütmektedirler.

Sufi geleneğin etkisinin de görüldüğü el-Ahbâş cemaatinin Lübnan'da yirmiye yakın dini marş ve ilahi okuyan grupları bulunmaktadır. Özellikle gençleri cezp etmek için futbol ve basketbol gibi sporlar araç olarak kullanılmaktadır.<sup>91</sup>

<sup>82</sup> Pierret, Thomas, "al-Ahbash", *TheEnc. Of Islam*, Third Edition, 2010-2, 36; Ürdün'de kurulan derneğin adı "Cemiyetu's-Sekafeti'l-İslamiyye" dir. Resmi web adresi de <http://www.thakafah.org>13/12/2012 şeklindedir. Ayrıca bkz., el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s., 8.

<sup>83</sup> Derneğin söz konusu ülkelerde 33 şubesinin bulunduğu ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,8; Bu ülkelerdeki web sitelerinin adresleri kaynakça kısmında verilmiştir.

<sup>84</sup> Seddon, David, *Al-Ahbash, A PoliticalandEconomic Dictionary of TheMiddleEast*, Londonand New York 2004, s., 22.

<sup>85</sup> Söz konusu Müslüman olmayan ülkelerde çeyrek milyon üyesi olduğu da ifade edilir. Bkz.,Kabha; Erlich, "al-AhbashandWahhabiyya ..." s.,523.

<sup>86</sup> Pierret, Thomas, "Al-Ahbash", *TheEnc. of Islam*, Third Edition, 2010-2, s.,36.

<sup>87</sup> Bkz.,Kabha; Erlich, "al-AhbashandWahhabiyya ..." s.,523.

<sup>88</sup> Bkz.,el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,8.

<sup>89</sup> Bkz., Mustafa Kabha, HaggaiErlich, "Al-AhbashandWahhabiyya", 523; Ayrıca bkz., el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,8.

<sup>90</sup> Bkz.,<http://www.gu.edu.lb/> 01.02.2013

<sup>91</sup> el-Ceddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s.,9.

### 3.3. Yayın Faaliyetleri

Abdullah el-Hereri'nin hayatı ve eserleri hakkında verilen bilgiye göre, kendisine nispet edilen farklı alanlarda kaleme aldığı otuz üç adet eser zikredilir.<sup>92</sup> Cemaatin yayın organları arasında 1992 yılından beri aylık yayınlanan *Menar el-Hudâ* dergisi<sup>93</sup>, 1998 senesinden beri Lübnan'da yayınlarına devam eden *Nidâ el-Ma'rife*<sup>94</sup> adlı radyo istasyonu vardır. Ayrıca dünyanın farklı ülkelerine hitaben kurulan internet web siteleri<sup>95</sup> cemaatin faaliyetleri için aktif olarak kullanılmaktadır.

Cemaatin görüşlerini yaymak için sesli ve yazılı materyallerini neşreden ve çoğaltan merkezleri de bulunmaktadır. Bu merkezlerden birisi, Beyrut'taki *Merkezu'l-Ebhâsve'l-Hidemâti's-Sekâfiyye*, diğeri ise Ammân'daki *Kısmu'l-Ebhâsve'd-Dirâsâti'l-İslamiyye'dir*. Cemaatin sesli ve yazılı kaynaklarının çoğaltılması ve yayımlanması ancak *Dâru'l-Meşârî' Li't-Tibâ' eve' Neşri ve't-Tevzi'* adlı kurumun muvafakatı ile mümkün olabilmektedir.<sup>96</sup> Özellikle Abdullah el-Habeş'in eser, ses ve video kayıtları bu merkezler tarafından çoğaltılmaktadır. Sesli ve görüntülü yayınlar için internet aktif olarak kullanılmaktadır.

### 3.4. Ahbâşlar ve Siyaset

Dini grupları siyasetin dışında tutmanın imkânsızlığı bilinen bir husustur. Lübnan, birçok farklı inanç ve mezhebi barındırması nedeniyle, siyasal anlaşmazlıkların sıklıkla ortaya çıktığı bir yerdir. Bunun en bariz örneği siyasal anlaşmazlık sonucunda 1970 ve 1990 yılları arasında Lübnan'da ortaya çıkan iç savaştır. İsrail-Filistin çatışması da aynı şekilde çok mezhepli Lübnan'ın siyasal yapısını etkilemektedir. Lübnan'ın etkin dini gruplarından olan Ahbâş Cemaati, sosyal ve siyasal alanda da ülkede etkin bir rol

<sup>92</sup> Bkz., *el-Makâlâtü's-Sünniye*, 12-14.

<sup>93</sup> Bkz., <http://web.manarulhudamag.com> ; Bkz., Kabha; Erlich, "al-AhbashandWahhabiyya ..." s.,523.

<sup>94</sup> FmRadyo istasyonu için bkz., <http://www.nidaa.fm/> 15.01.2013; Bkz., Kabha; Erlich, "al-AhbashandWahhabiyya ..." s.,523; el-Ceddî, radyonun ismini Nidau'l-İmân şeklinde vermektedir. Bkz., *Akidetu'l-Ahbâş*, s., 8; Ayrıca Avusturalya'da yayın yapan bir radyo istasyonu da bulunmaktadır bkz., MuslimCommunityRadio: <http://www.2mfm.org/> <http://www.2mfm.org.au/> Erişim: 01.02.2013

<sup>95</sup> Farklı ülkelerdeki web sitelerinin bazıları kaynakça kısmında verilmiştir. Ahbâşların interneti aktif olarak kullanmaları konusu ile ilgili olarak bkz., Thomas Pierret, "Internet in a SectarianIslamicContext," *The International Institutefort he Study of Islam in the Modern World* 15 (2005): 50.

<sup>96</sup> Bkz., El-Ciddî, *Akidetu'l-Ahbâş*, s., 8.

oynamaktadır.

Ahbâş cemaatinin asıl hedefi dindaş kazanmak ve kadrolaşmayı sağlamaktır. Metod olarak da orta yolu ve siyasi pasifliği benimsemişlerdir. Ahbâş Cemaati 1990 yılına kadar siyasi arenada yer almamasına rağmen<sup>97</sup> 1990 yıllarından itibaren Lübnan siyasetine dahil olmuştur. 1992 seçimlerinde Ahbâş Cemaatinin önde gelenlerinden olan Adnân Trablûsî'nin Parlamento üyesi olarak seçilmesi, aynı zamanda cemaatin siyasete aktif olarak katılmasının da tarihidir.

Abdullah el-Habeşî, "Biz; mal, para ve yardımlar bakımından herhangi bir ülkeye bağlı değiliz."<sup>98</sup> sözleri ile herhangi bir ülke ile organik, siyasi ve parasal herhangi bir bağlarının olmadığını ifade etmesine rağmen, Suriye Baas rejimi tarafından desteklendikleri ithamlarından kurtulamamışlardır. Bu bağlamda Alevî/Nusayrî egemen Suriye rejiminin, bir taraftan Sünni İslamcı hareketleri kontrol ederken, diğer taraftan ılımlı Sünni Ahbâş Cemaatini güçlendirdiği<sup>99</sup> bilinmektedir. Ahbâş Cemaatinin, Suriye'nin Lübnan'daki konumunu desteklediği ve Suriye'nin bu konumunu savunmak üzere gösteriler düzenlediği de bir vakiadır.<sup>100</sup> Lübnan'da Suriye'ye Ba'as partisi ve işbirlikçilerine açık destek vermeleri<sup>101</sup> Ahbâş Cemaati ile Suriye arasındaki ilişkiyi açıkça göstermektedir.

Lübnan eski Başbakanlarından Refik el-Harirî'nin 14 Şubat 2005 tarihinde bir suikast sonucu öldürülmesi ile ilgili olarak araştırma komisyonu tarafından hazırlanan rapor doğrultusunda, Ahbâşların güvenlik sorumlusu Ahmed Abdu'l'âl ve kardeşi tutuklanmışlardır. Raporda, patlamadan birkaç dakika önce Abdu'l'âl'in dönemin Lübnan cumhurbaşkanı EmîlLahûd ile telefon görüşmesi yaptığı da ayrıca ifade edilmektedir.<sup>102</sup> Ancak üç sene tutuklu kalan Abdu'l-Âl

<sup>97</sup> Bkz., Hamzeh, Dekmejian, "Al-Ahbash of Lebanon", 219.

<sup>98</sup> Abdullah el-Habeşî, *Menâru'l-Hudâ Dergisi*, Nisan 1993, sayı:7 s.22.

<sup>99</sup> Rabil, "al-Ahbash", *Guide to Islamist Movements*, 323; Bkz., Rabil, "al-Ahbash", *Guide to Islamist Movements*, 322; Mesela cemaatin yayın organlarından olan *el-Menâru'l-Hudâ* adlı derginin 64. ve 88. sayılarında Suriye ve Hafız Esed'in politikalarını destekler mahiyetteki yayınlarına rastlamak mümkündür.

<sup>100</sup> Bkz., Dâvudİbrâhîm, *Eş-Şarku'l-Avsat*, sayı, 9827, 24 Ekim 2005.

<sup>101</sup> Bkz., Mustafa Kabha, Haggai Erlich, "Al-Ahbash and Wahhabiyya", *Int J. Middle East Stud.*, 38 (2006), 523.

<sup>102</sup> Raporda Abdu'l'âl'in Lübnan cumhuriyet muhafızları üyesi kardeşi Velîd Abdu'l'âl ve Ahbâşların aktif bir üyesi olan bir diğer kardeşi Mahmûd Abdu'l'âl'in de ismi geçmektedir. Bkz., *Eş-Şarku'l-Avsat*, sayı, 9827, 24 Ekim 2005 tarihli nüshası.



kardeşler 25 şubat 2009 tarihinde kefaletle serbest bırakılmışlardır.<sup>103</sup>

### 3. 5. Cemaatin Günümüzdeki Durumu

Abdullah el-Hererî'nin 2 eylül 2008 yılında doksan sekiz yaşında ölmesini takiben, cemaat halen faaliyetlerini *Cem'iiyetu'l-Meşâri'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye* çatısı altında yürütmeye devam etmektedir. 1983 yılında kurulan ve halen faaliyette olan *Cem'iiyetu'l-Meşâri'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye*'nin şu andaki başkanı Hussâm Karâkîra'dır. Cemiyetin Lübnan dışında halen başta Amerika, Avustralya, Kanada, Almanya, Danimarka, Fransa, İsveç, İsviçre ve Ukrayna olmak üzere farklı ülkelerde otuz üç civarında şubesi bulunmaktadır.<sup>104</sup> Cemaat söz konusu ülkelerde kurduğu dernekler vasıtasıyla faaliyetlerini sürdürmektedir.

#### Sonuç olarak,

Günümüz dünyasında birçok İslâmî mezhep, cemaat, örgüt ve oluşum İslam adına faaliyet göstermektedir. Bu tür oluşumların İslam'ın birer yorumu olarak görülmesi gerektiğinden hareketle, İslam'ın temsil noktasında en sahih anlayışın kendileri oldukları ile ilgili yaklaşımlara temkinle yaklaşmak gerektiğini ifade etmede fayda vardır. Her cemaat ve mezhebin kendi yorumunu İslam'ın en sahih yorumu olarak görmesi (veya kendisini Fırkayı Naciye olarak görmesi) ve bu bağlamda kendisine muhalefet edenlerin de İslam dışı olduğu yönündeki telakkilere de aynı şekilde temkinli yaklaşmak gerekir. Ancak bu tür hareketleri tavsifte objekif kriterlere uymanın da bir zorunluluk olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu tür oluşumların İslam'ın birer yorumu olduklarından hareketle tasviri bir metotla ele alınmaları gerekir.

Ahbâş Cemaati veya diğer bir adı ile Cem'iiyetu'l-Meşâri'i'l-Hayriyyet'il-İslâmiyye/İslam Hayırsever Projeler Derneği, Lübnan merkezli faaliyet gösteren İslamcı bir ideoloji gütmeyen, İslâmî çağdaş bir harekettir.

Kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât olarak takdim eden Ahbâş Cemaati, Tasavvufi/Mistik, Sünni ve Şîî unsurları bünyesinde barındıran eklektik, İslam'ın esnek bir yorumundan ibaret İslâmî çağdaş bir harekettir.

Hareketin kurucusu Etiyopya asıllı Abdullah el-Habeşi'nin 1950

<sup>103</sup> Bkz., [http://yalibnan.com/site/archives/2009/02/lebanon\\_frees\\_3.php](http://yalibnan.com/site/archives/2009/02/lebanon_frees_3.php) 01.02.2013

<sup>104</sup> Bu ülkelerdeki dernek temsilcilerinin isim listesini gösterir bir tablo için bkz., eş-Şehrâni, *Fırkatu'l-Ahbâş*, 133.

tarihinde Lübnan'a yerleşmesi ile beraber bu hareketin temelleri de atılmaya başlanmıştır. Lübnan merkezli bir hareket olmakla birlikte Suriye, Ürdün ve Etiyopya gibi halkı Müslüman olan ülkelerde aktiftirler. Lübnan ile olan ilişkileri nedeniyle Mardin ilimizde de söz konusu cemaatin müntesipleri bulunmaktadır. Ayrıca Amerika, Kanada, Danimarka, Hollanda, Fransa, İsveç, İsviçre, Ukrayna ve Avustralya'da gibi ülkelerde dernekler çatısı altında faaliyetlerini yürütmektedirler. Cemaat mensupları ile yaptığımız görüşmelerde cemaatin iki yüzü aşkın ülkede faal olduğu ifade edilmiştir.

Ahbâş cemaati, özellikle camiler, okul öncesinden üniversiteye kadar uzanan eğitim kurumları ve dini tedrisat yapan lise düzeyindeki okullara kadar geniş bir yelpazede faaliyetlerine devam etmektedirler. Ayrıca çeşitli hayır cemiyetleri yoluyla yardım faaliyetleri yürütmekte, spor kulüpleri ve müzik grupları da oluşturmuşlardır.

Temelde İlm-i Kalam metodunu benimseyen ve bu metot ile birçok fırkaya karşı görüşler geliştiren Ahbâş Cemaati, Tasavvuf ve Kalam ilmi konularında cedelci bir metodla mücadele etmektedir. Bu bağlamda özellikle Mürcie, Cebrie ve Mu'tezile gibi mezheplerin kimi metod ve görüşlerine paralel davranışlar sergiledikleri görülebilmektedir.

Ahbâş Cemaatinin temel söylemlerinin, selefi/cihadî akım ve cemaatlere karşı bir duruş olduğu söylenebilir. Özellikle Selefî, Vehhâbi, Hizbu't-Tahrir ve Müslüman Kardeşler teşkilatı ve İslam dünyasında tanınan İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdulvahab, Abdulaziz b. Bâzz, Seyyid Kutub, Mevdudi, Albânî, Yusuf el-Karadavî ve Fethi Yeken gibi şahsiyetlere yönelik sert eleştirilerde bulunmaktadır. Özellikle selefi/cihadî olarak gördükleri Vehhâbiler ile olan çatışmaları ve birbirlerini karşılıklı olarak sapkınlıkla itham ettikleri bilinmektedir. Şiddet karşıtlığı ile bilinen Ahbâş cemaati, şiddet içeren söylemler geliştiren, metot olarak buldukları ülkelerde sert muhalefette bulunan grup ve cemaatleri de eleştirmektedirler. Ortadoğudaki selefi/cihadî örgütlerdeki İsrail karşıtlığının bulunmaması Ahbâş cemaatini diğer İslamcı gruplardan ayıran en önemli hususlardan bir diğeridir.

Ahbâş Cemaatinin söz konusu söylemleri açısından, aralarında organik herhangi bir bağın olmamasına rağmen, Türkiye'deki Hüseyin Hilmi Işık'ın takipçileri olarak bilinen Işıkçı Cemaati ile paralel görüşler ortaya koydukları söylenebilir. Zira her iki hareketin tasavvuf menşeli olması, selefi, cihadî ve reformist hareketlere karşı

söylem ve duruşları açısından benzerlikler bulunmaktadır.

Hülasa Lübnan kökenli olan Ahbâş cemaati, etnik yapı olarak farklılıkları bünyesinde barındıran, çok dinli ve çok mezhepli Lübnan'ın siyasetinde de etkin role sahip olan bir cemaattir.

### KAYNAKÇA

Büyükkkara, M.Ali, “Sosyal, Siyasî ve Dinî Yönleriyle Yemen Hûsî Hareketi”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt,16, sayı 30 (2011/1)115-152.

el-Ceddi, Muhammed Mustafa, *Akidetu'l-Ahbâş (el-Hereriyye) Ard ve Nakd*, (Basılmamış Yıl Tezi), Câmîiatu'l-İslamiyye, Külliyyetu'l-Uslî'd-Dîn, Gazze 2001.

Dimişkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd, *Mevsûatu Ehl-i Sünnne fi Nakdi Usûli Firkati'l-Ahbâş*, Dâru'l-Müslim, I-II, Riyad 1997.

Dimişkiyye, Abdurrahman b. Muhammed Saîd, *el-Makâlâtü's-Sünniyye fi Tebrieti Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye verede Muftereyâtü'l-Firkati'l-Habeşiyye*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1998.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *ed-Delîlu's-Şer'ialâlbâtîlsyân men Katelehum Ali min Sahâbî ev Tabîi*, Dâru'l-Meşari', Beyrut 2004.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *ed-Durretu'l-Behiyye fi Halli Elfâzi'l-Akideti't-Tahaviyye*, Dâru'l-Meşari', Beyrut 1998.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *es-Sirâtu'l-Müstakîm*, Dâru'l-Meşari', Beyrut 2002.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *eş-Şerhu'l-Kavîm fi Halli el-Fâzi's-Sıratü'l-Mustakîm*, Dâru'l-Meşari', Beyrut 2004.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *Makâlâtü's-Sünniyye fi Keşfi Dalâlati Ahmed ibn Teymiyye*, Şeriketu Dâri'l-Meşari' Beyrut 2012.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *Risâle fi Butlâni Da'v'a Evleviyyeti'n-Nuri'l-Muhammedî*, Dâru'l-Meşari', Beyrut 2001.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *Sarîhu'l-Beyân fi'r-Redd ala men Halefe'l-Kur'ân*, III. Baskı, Dâru'l-Meşari', Beyrut 2008.

el-Hererî, Abdullah el-Habeşî, *Umdetu'r-Râğib fi Muhtasar Buğyatu't-Tâlib*, (Bazı Müridleri tarafından ihtisar edilmiştir.), Dâru'l-Meşari', Beyrut 2009.

es-Süveydî, Muhammed Emin el-Bağdâdî, *Sebâiku'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kabâili'l-Arab*, Dâru'l-Hyâi'l-Ulûm, Beyrut ts.,

eş-Şehrânî, Sa'd b. Ali, *Firkatu'l-Ahbâş, Neş'etuhâ, Akaiduhâ, Âsâruhâ*, Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, I-II, Mekke 1423.

Hamzeh, A. Nizar; Dekmejian, R. Hrair, “A Sufi Responseto Political Islamism: Al-Ahbash of Lebanon”, *Int. Journal of Middle East Studies* 28 (1996), 217-229.

Kabha Mustafa; ErlichHaggai, “al-AhbashandWahhabiyya: Interpretations of Islam”, *Int. J. Middle East Stud.*, 38 (2006), 519-538.

Kutlu, Sönmez, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr yayınları, Ankara 2011.

Pierret, Thomas, “Al-Ahbash”, *The Encyclopaedia of Islam*, Third Edition, Part 2010-2, 35-37.

Rubin, Barry; Rubin, J. Colp, *Chronologies of Modern Terrorism*, New York 2008.

Rubin, Barry, *Guide to Islamist Movements*, London-New York 2010.

Rabil, Robert G., North Africa and The Middle East Lebanon: “Al-Ahbash”, *Guide to Islamist Movements*, Edited by Barry Rubin, New York-London 2010, 322-323.

Seddon, David, “al-Ahbash”, *A Political and Economic Dictionary of the Middle East*, Europa Publications, London-New York 2004, 22.

Ahbâş Cemaati ile ilgili Web sayfaları:

<http://alahbash.net/>

<http://www.a7bash.com/>

<http://www.projectsassociation.org/> Arapça Resmi Web Sitesi

<http://www.harariyy.org/> Arapça

<http://web.manarulhudamag.com> Menâru'l-Hudâ Dergisi Web Sitesi

<http://www.gu.edu.lb/> Global Üniversitesi Web Sitesi

<http://www.2mfm.org/> FM Radyo İstasyonu Web Sitesi

<http://www.thakafah.org/> (Cemiyetu's-Sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye-Ürdün)

<http://www.aicp.org/> A.I.C.P. Kuzey Amerika

<http://www.aicp.ca/> A.I.C.P. Kanada

<http://www.aicp.org.au/> A.I.C.P. Avustralya

<http://www.aicpma.org/> A.I.C.P. Revere, Massachusetts, Amerika

<http://www.aicpfl.org/> A.I.C.P. Florida Amerika

<http://www.apbif.org/> Fransa/Fransızca

<http://www.aicpmadidh.de> Bremen/Almanya/Almanca

<http://islamyat.mk.ua/> Ukrayna

Anti-Ahbâş olan bazı Web siteleri:

<http://www.anti-ahbash.com/>

<http://www.noahbash.com>

<http://www.safeena.org/>

<http://notoahbashinethiopia.wordpress.com/>

## Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi

Celil ABUZAR\*

**Özet:** Kutsalın tecrübesi olarak tanımlanan din, inananlarına bir dünya görüşü bir yaşam biçimi sunmasıyla gündelik yaşamın şekillenmesinde sürekli etkin olmuştur. Bu etki, topluma ve dinin dinamizmine bağlı olarak azalıp çoğalsa da varlığını sürdürmüştür. Din, toplumsal değişimin önemli faktörlerinden birisidir. Ancak din, bazen toplumsal değişimin motor gücü olabilirken bazen de değişimin önünde önemli bir engel de olabilir. Bu yönüyle, değişmeye direnç gösteren, istikrarı sağlayan, toplumsal bütünleşmeyi koruyan bir yapıda karşımıza çıkar. Dolayısıyla nerede bir toplum varsa mutlaka bir dini vardır. Nerede bir din ortaya çıkmışsa da zaman içerisinde kendi toplumunu, grubunu belli bir süre de olsa mutlaka oluşturmuştur. Büyük medeniyetler, büyük toplumlar hep bir dinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Toplumların yükseliş ve çöküşlerinde din faktörünün önemi büyüktür. Din ve toplumu birbirinden bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir.

*Anahtar Kelimeler:* Din, Toplum, Toplumsal Hayat, Toplumsal Değer, Toplumsal Değişme.

### The Impact Of Religion On Social Life

**Abstract:** Since religion, which is described as the experience of the sacred, gives to its adherents the idea of worldview, it plays a significant role on the shaping of the social life. This impact can be seen in every period though it can be increased or decreased depending on the society and the dynamism of the religion. Religion is one of the significant factors of the social change. However, religion can either be a 'motor power' for change or an obstacle in the process of change. In that sense, religion has various dimensions: an obstacle

---

\* Doç. Dr., Harran Ü. Eğitim Fak. DİKAB Bölümü Öğretim Üyesi, Şanlıurfa /Türkiye.  
[celilabuzer@hotmail.com](mailto:celilabuzer@hotmail.com)

in the process of change, an institution assuring or providing the integration and social coherence. Therefore, there is a religion in any place where there is a society. In any place where religion emerges, there also emerges a religious institutions which are unique to this religion and society. Great civilizations and great communities are the outcomes of a certain religion. Religion has a significant role in the rise and fall of the societies. It is not possible to consider religion and society as the separate spheres.

*Keywords:* Religion, Society, Social Life, Social Value, Social Change

### **Giriş**

Din, farklı bakış açılarından hareketle farklı şekillerde tanımlanır. Genelde de bu tanımlar; ya ilahi boyutuna vurgu yapılarak ya da toplumsal boyutu ön plana çıkartılarak yapılır. İster toplumun bir fonksiyonu olarak tanımlansın isterse de “kutsalın tecrübesi” olarak tanımlansın sonuçta din, toplum için vardır. Tarih boyunca dinsiz bir topluma rastlanılmamıştır. Din-toplum etkileşimi sürekli gündemde olmuş ve dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini sorgulayan sorular, bilim adamlarının temel uğraş alanını oluşturmuştur.

Acaba din ile toplum arasında nasıl bir ilişki vardır? Din mi toplumu etkilemekte yoksa toplum mu dini etkilemektedir? Aralarındaki etkileşimin boyutu nedir? Din, gündelik yaşamın neresindedir? Toplumların yükselişinde ve çöküşünde dinin rolü var mıdır, ya da varsa ne ölçüde vardır? Bu sorular, toplumsal ilişkiler üzerine kafa yoran herkesi meşgul etmiştir ve öyle görülüyor ki toplum var oldukça da meşgul etmeye devam edecektir.

Bu bağlamda, bu makalede dinin toplumsal yaşam üzerindeki etkisini, gündelik yaşamdaki yerini din-toplum ilişkileri çerçevesinde tartışmayı amaçlıyoruz.

### **Din ve Toplum**

Din, kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren inançlar, semboller ve pratikler kümesi olarak tanımlanır. Burada kutsal, dindışıyla tam bir karşıtlık



içindedir.<sup>1</sup> İnsanın doğası, varlığının kaynağı ile ilgili sorulara Tanrı kavramıyla cevap vermeye çalışan bir inanç sistemi olarak din, aynı zamanda insanın tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol göstericisi olarak çok önemli rolleri yerine getirir.<sup>2</sup>

Hollandalı sosyologlar Van Baal ve Van Beek'e göre din; insanın hayatında peş peşe gelen varoluşuyla ilgili (eksiztansiyal) problemlerini çözmeye konusundaki yetersizliklerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan, yalnızlık ve yardıma muhtaç olma duygusundan kurtulmasını sağlayarak yaşadığı çevreyle iletişim kurduğu semboller sistemidir. Bu iki araştırmacıya göre, bütün dinler kaotik insan hayatını kozmoza dönüştürüp düzenli hale getirerek ona yeni bir anlam kazandırır.<sup>3</sup> Burada dinin insan için daha çok sembolik ve anlam boyutuna vurgu yapıldığı görülmektedir.

Dolayısıyla din, geniş anlamda, yaşam biçimi; hayatın nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda benimsenen düşünce, inanç, ilke ve değerler bütünü. Dar anlamda ise; evrendeki düzeni ve hayatı ancak yaratıcı bir Tanrının varlığı ile anlamlandırarak insanlığı kurtuluşa davet eden çağrılardan biri<sup>4</sup> olarak karşımıza çıkar.

Eski çağlardan beri din, dini inançlar, ibadetler, dini kurumlar ve bunların sosyal hayata tesiriyle toplumun bunlara etkileri gibi konular üzerinde de düşünülmüş ve çalışmalar yapılmıştır. Mukaddes Kitapların peygamberler tarihiyle ilgili açıklamaları bu konunun ilk vesikaları sayılır. Eski Yunan düşüncesinde bu konuya büyük önem verilmiştir. Mesela; Eflatun felsefe, ahlak ve siyaset sisteminin temeline dini koymak istemiş, "Devlet ve Kanunlar" adlı eserinde din ve dinin toplum yaşamındaki öneminden bahsetmiştir. Aristo, din hakkındaki görüşlerini daha çok metafizik ve psikolojik temellere dayandırmıştır.<sup>5</sup>

Max Weber, hayat tecrübelerinin çeşitliliğine, bu tip grupların içerisinde iş gördüğü farklı anlam sistemlerine, dolayısıyla

---

<sup>1</sup> Marshall, Gordon, Sosyoloji Sözlüğü, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009, s. 156

<sup>2</sup> Kirman, Mehmet Ali (2004). Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004, s. 61

<sup>3</sup> Kuyucuoğlu, İsa (2008), Batı'da Din Sosyolojisi, Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2008, s. 42

<sup>4</sup> Demir, Ömer, Acar, Mustafa (1993), Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul: Ağaç yayıncılık, 1993, s. 95

<sup>5</sup> Er, İzzet (1994). "Din Sosyolojisi Maddesi", İstanbul: DİA C. IX. 1994, s. 345

benimsenen farklı dini inançlara dikkatimizi çekerken; Emile Durkheim, dini inanç ve uygulamalarla toplumsal düzlemdeki sosyal grupların özellikleri arasında bağlantı kurmaya çalışmıştır.<sup>6</sup> Durkheim, Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin din hakkındaki olumsuz düşüncelerine karşı şu uyarıyı yapar: “XVIII. asrın düşünürleri dinin bir vehim ve dini inançların bir yanılmadan ibaret olduğunu söylediler. Fakat, bunca asırlardan beri insanlığın yaşayışına hakim olan bir dinin bir vehim ve yanılma sisteminden ibaret olmasına imkan yoktur. Eğer din, vehim ve hata mahsulü olsaydı bütün insanlığın ona bağlanmaması lazım gelirdi. Dinin muhakkak bir hakikati olmalıdır”<sup>7</sup> diyerek, dinsiz bir toplumun mümkün olamayacağını ifade etmektedir.

Dolayısıyla, kutsalın tecrübesi olan din, insan ruhunun en gizli köşelerine kadar girmesi, inananları için bir dünya görüş ve algısı sunması bakımından gündelik toplumsal yaşamı şekillendirme eğilimindedir. Teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koyan din, öteden beri var olan toplumun içine nüfuz ederek onu yeniden düzenler.<sup>8</sup> Bu anlamda, toplumu yönlendirme, onu kendi anlayışı çerçevesinde değiştirme ve geliştirme gücünü hep elinde bulundurmuştur. Din, toplumda yeni değerlerin kaynağı olmuş ve toplumsal değişme olgusunda temel etken olarak sürekli işlevselliğini sürdürmüştür.<sup>9</sup>

Bütün bu bilgiler çerçevesinde şunu diyebiliriz: Dini toplumdaki bağımsız düşünmek mümkün gözükmemektedir. Din, bir taraftan toplumu değiştirip dönüştürürken, bir yandan da değişmelere karşı toplumu korur ve koruyucu yönüyle değişimin önündeki en etkin engellerden biri olabilir. Bu arada, kendisi de toplumun örf-adetlerinden, kültürel öğelerinden ve yaşam biçiminden etkilenerek bazı değişimler gösterebilir.

### **Toplumun Değiştirici Güç Olarak Din**

Dinin en önemli yönlerinden birisi, içinde barındırdığı dinamizm ile toplumsal değişmeyi tetiklemesidir. Topluma yeni bir ruh, yeni bir

<sup>6</sup> Thompson, Ian (2004). *Odaktaki Sosyoloji*, Çev: Bekir Zakir ÇOBAN, İstanbul: Birey Yayınları, 2004, s. 13

<sup>7</sup> Topçu, Nureddin (2006), *Sosyoloji*, Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2006, s. 103-104

<sup>8</sup> Wach, Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev: Battal İnandı, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, 1987, s. 7.

<sup>9</sup> Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay. İstanbul, 1998, s. 335.

heyecan katan dini fikir ve düşünceler, toplumsal hareketliliği de beraberinde getirir.

Sosyoloji biliminin öncülerinden olan Max Weber; dini değer ve fikirlerin toplumların değişmesinde etkin rol alabileceğine vurgu yapar.<sup>10</sup> Karizmatik dini önderler, geleneksel toplumda güçlü bir reform ve devrim yaparak toplumu çok farklı boyutlara taşıyabilirler. Peygamberlerin içinden çıktıkları kendi toplumlarını değiştirip-dönüştürmeleri bunun iyi bir örneğidir.<sup>11</sup> Weber; buradan hareketle dinin, toplumların yükseliş ve çöküşünde çok önemli bir etken olduğunu söyler ve dinin batı kapitalizminin gelişmesindeki rolünü de buna delil olarak gösterir.<sup>12</sup>

Tarihin her döneminde gündelik yaşamı belirleyen gerçek etken, hep din olmuştur. İnsanlık şimdiye kadar inançları olmadan yaşayamamıştır. Din olmasaydı insanlık normal bir gelişim, ilerleme sağlayamazdı. Dinin kuvveti bireyleri ortak bir hayata kendilerini feda etmeye götürür. Bu sayede toplum devamlılığını sağlar. Din ne kadar güçlü ise toplumsal bütünlük de o kadar kuvvetli olur.<sup>13</sup> İnsan davranışını, gidişini, sosyal değişimleri belirleyen dini inançlardır. Yeni bir din yeni fikirler getirir, yeni fikirler yeni bir toplumsal yapı oluşturur.

Yine, bu konuda Peter L. Berger de; tarih içerisinde en yaygın ve en etkin meşrulaştırma aracı olarak dini görmüştür. “Din, insani açıdan tanımlanan realiteyi sonsuz, evrensel ve kutsal bir realiteye bağlamak sureti ile yasallaştırarak sosyal kurumlara güven ve kalıcılık görünümü verir. Başka bir deyişle, beşeri olarak kurulan nomoi’ye (düzen) kozmik bir statü verir”<sup>14</sup> demektedir. Bu da, bireylerin dine sıkı bir şekilde bağlanarak hayatlarına yön vermelerini sağlar.

Bu bağlamda, her zaman için yaratıcı değerleri ile toplumsal yapıda etkin rol üstlenme eğilimi ve gücünü en azından potansiyel olarak kendinde bulunduran dinin, içinden çıktığı toplumu nasıl

---

<sup>10</sup> Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev: Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay. İstanbul, 1986, s. 375.

<sup>11</sup> Günay, a.g.e., s. 336-337.

<sup>12</sup> Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Çev: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yay. Ankara, 2000, s. 495.

<sup>13</sup> Sezen, Yümnü, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İFAV Yay. İstanbul, 1990, s. 223.

<sup>14</sup> Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev: Ali Coşkun, İnsan Yay. İstanbul, 1993, s. 69.

değiştirip-dönüştürdüğüne en önemli örnek İslam tarihidir. Putperest inançları ve katı gelenekleri içerisinde bocalayıp-duran bir toplumda, Hz. Peygamberin çağrısının kısa bir zamanda nasıl köklü dini-sosyo-kültürel değişmeler yaptığını ve üstelik yalnızca Arap yarımadasıyla sınırlı kalmayıp bütün bir dünyayı etkilediğini görmek, dinin toplumsal işlevini ortaya koyacak nitelikte olduğunu düşünüyoruz. Dolayısı ile dinler, her zaman tutucu yönünün yanında, toplumu değiştirici ve dönüştürücü güçler olarak etkili olabilirler.

### Toplumsal Değişmenin Önünde Engel Olarak Din

Dinin farklı toplumsal fonksiyonlara sahip olduğu açıktır. Onun toplum hayatındaki en önemli işlevlerinden birisi de toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik yaptığı katkılardır.<sup>15</sup> Bunu yaparken, tabiat üstü bir inançlar sistemi ile, grup amaçları ve bunların üstünlüğü hususunda bir açıklama getirir. Ortak ayinlerle inananlarını bir araya getirerek ortak duyguların güçlenmesini sağlar. Sınırsız ödül ve cezalar sistemi aracılığı ile vicdanları kontrol altında tutar ve sosyal sapmaları önleyerek bütünleşmeyi sağlar.<sup>16</sup> İşte bu nedenle din, toplumda istikrar faktörü olarak değerlendirilmiş, bunun sonucunda da, toplumsal anominin önleyicisi ve toplumsal çözülmenin freni olarak görülmüştür.<sup>17</sup>

Ancak, dinin bu özellikleri, toplumda gücü elinde bulunduran yönetici ve elit kitle tarafından kendi iktidarlarını sürdürebilmek için meşru bir kılıf bulabilmek ve toplumun gelişmesini, ilerlemesini önleme aracı olarak kullanmaları için de uygundur.<sup>18</sup> Toplumun değişmesi halinde, en fazla kayba bilhassa imtiyazlı sınıfın uğrayacağı açıktır. Bu durumda Marxistlere göre din, bu insanların kendi konumlarını haklı çıkarmakla kalmayacak, aynı zamanda gücün gerçek dayanağını gizlemeye hizmet ederek, toplumsal merdivenin en altındakilerin bilinçlenmesi ve anlayışlarının gelişmesini önleyecektir. Marx'a göre gücün temeli, üretimin sağlanmasında kullanılan teknoloji, kaynak, hammadde ve bilgi gibi üretim güçlerinin kontrol edilmesinde ve mülkiyette yatmaktadır.

Marx, dolayısıyla, gücü elinde bulunduran imtiyazlı sınıflar için

<sup>15</sup> Berger, Peter L., "Dini Kurumlar", Çev: Adil Çiftçi, D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı, IX, İzmir, 1995, s. 432,433.

<sup>16</sup> Arslantürk, Zeki, M. Tayfun Amman, Sosyoloji, Çamlıca Yay. İstanbul, 2001, s. 263.

<sup>17</sup> Günay, a.g.e., s. 334.

<sup>18</sup> Mardin, Şerif, Din ve ideoloji, İletişim Yay. İstanbul, 1983, s.76.

egemenliklerini devam ettirmede dinin önemli bir araç olduğunu düşünür. Orta çağ Avrupa toplumlarında bu durumun yaşandığı dönemlerin olduğu da bilinmektedir. Bu nedenle Cemil Meriç, Marx'ın "Din halk için afyondur" sözünü; Hıristiyan dininin öfkeli kalabalıkları ve halkı sakinleştirici ve yatıştırıcı, tevekküle zorlayıcı, aynı zamanda da egemen sınıfın yaptığı eylemleri meşrulaştırıcı işlevinden dolayı söylemiş olacağına vurgu yapar.<sup>19</sup>

Diğer taraftan, dinin sosyal yapıyı değiştirici ve yeni yapıyı örgütleyici işlevi, genellikle bir toplumda ilk örgütlenme ve yayılma dönemlerinde görülürken, bundan sonra dinin oluşan bu yapının korunması ve sürdürülmesi noktasında işlev gördüğü görülür.<sup>20</sup> Ancak, zamanla dinin bu şekilde "gelenekselleşerek anlamını ve dinamizmini yitirmesi"<sup>21</sup> sonucu alternatif üretmediğinden, değişen ve gelişen toplumun gerisinde kalması da söz konusu olabilir.

Bu çerçevede, Osmanlı'nın son dönemlerinde toplumdaki din anlayışındaki bazı anlam kaymaları iyi bir örnek olabilir. Bu dönemde dini anlayış özünü yitirip yer yer gelenekselleştirdiğinden, artık, sosyal ve ekonomik alanda kalkınmayı sağlayacak gücünü koruyamadı.<sup>22</sup> Dolayısıyla, yüzyıllardır anlam kaymasına uğramış olan din, gündelik hayattaki değişmelere yeterli cevap veremediğinden yenilikçi aydınlar tarafından değişimin önündeki engel olarak görülmüştür.

Ancak, dinin toplumsal değişimin tamamen karşısında olduğunu söylemek güçtür. İçinde bulundurduğu anlam ve dinamizme her ne zaman dönülürse o zaman tekrar toplumsal değişimin motoru olabilir. Gelenekselleşen dinlerdeki ihya hareketleri bunun göstergeleridir. Ama şunu da söylemek gerekir ki, din aynı zamanda muhafazakarlık yönü de olan bir olgudur.<sup>23</sup> Bu nedenle, bazı toplumlarda toplumsal değişimin önündeki engellerden birisi de din olabilir.

### **Toplumdan Etkilenme Yönüyle Din**

Din-toplum ilişkileri bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer konu da, dinin ve din anlayışlarının toplumdan ne düzeyde

<sup>19</sup> Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yay. İstanbul, 1993, s. 143.

<sup>20</sup> Dursun, Davut, *Din Bürokrasisi*, İşaret Yay. İstanbul, 1992, s. 31.

<sup>21</sup> Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, İletişim Yay. İstanbul, 1993, s. 376.

<sup>22</sup> Bilgin, Vejdi, *Sosyal Çözüm ve Din*, Etüt Yay. Samsun, 1997, s. 36-37.

<sup>23</sup> Günay, a.g.e., s. 334-335.

etkilendiğidir. Dinin, toplumu etkileyip değiştirirken kendisinin de toplumdan etkilendiği kabul edilmektedir.<sup>24</sup> Dinler, topluma yeni bir anlayış ve yeni bir yaşam biçimi sunarken aynı zamanda kendisi de içinden çıktığı toplumsal çevrenin etkisi altındadır. Zamanla her din bu sosyal çevreden bir şekilde etkilenir.

Dinler, içinden çıktıkları sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel sınırların dışına doğru yayıldığı andan itibaren yeni kültürel koşullarla karşılaşmış, ya o koşullara uyum sağlamış ya da onlarla başa çıkmanın yollarını aramaya başlamıştır. Bu gelişmeyle birlikte yeni ve farklı dini eğilim ve tecrübeler ortaya çıkmıştır. Bunlar, geleneksel eğilim ve tecrübelerle çatışmaları beraberinde getirmiştir. Bütün büyük dini sistemlerin tarihi, bunun örnekleriyle doludur.

Dolayısıyla, toplumsal değişimin din üzerindeki etkileri din ve toplumun uyum ve uyumsuzlukları bağlamında gerçekleşebileceği gibi, bir başka açıdan dinin farklı anlaşılma biçimlerine bağlı kişiler arasındaki çelişki ve çatışmalar sonucu da ortaya çıkabilir. Toplumların yapısal değişimlerinde etkili olan faktörlerden biri olan farklılaşma, aynı zamanda dini de etkileyebilmektedir.

Bu çerçevede özellikle, günümüzde toplumların yapısında modernleşme ile birlikte hızlı bir toplumsal değişme süreci yaşanırken acaba dinin, bu süreçten nasıl etkilenmekte olduğu hala tartışılmaktadır.

Genel olarak, geleneksel toplum, din ekseninde şekillenmiş bir toplumdur. Endüstri toplumuna doğru değişme sürecinde din sosyal hayatı belirleme gücünü kaybetmiş, siyasi hayattan ise büyük ölçüde çekilmek zorunda kalmıştır.<sup>25</sup> Bu süreç, erken dönemlerde endüstrileşmiş olan batı toplumlarında sosyal dinamiklerin etkisi ile “laikleşme/sekülerleşme” şeklinde olurken, onları model olarak geliştirmek isteyen toplumlarda planlı bir şekilde “laikleştirme/sekülerleştirme” tarzında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Bunun sonucunda, geleneksel din anlayışının gerilemesi, dinin kurumsal niteliğinin zayıflaması, kişiden kişiye değişen din anlayışlarının ortaya çıkması, dinin ibadet boyutunun geri plana itilmesi, yeni din ve mezheplerin ortaya çıkması yönünde bir etkilenme olduğu görülmüştür.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Berger, a.g.e., s.448.

<sup>25</sup> Berger, a.g.e., s. 457,458.

<sup>26</sup> Arslantürk, M. Tayfun Amman, a.g.e., s. 397.

Bu çerçevede, değişen toplumsal anlayışlara bağlı olarak ortaya çıkan laikleşme ile dinin toplum hayatının çeşitli alanlarındaki etkisinin kaybolduğu düşünülmektedir. Ancak, bu değişmelere karşı din de savunma olarak, akılcı bir bakış açısı ile hayatı yeniden biçimlendirme gayreti içinde olacağını düşünüyoruz.

Bütün bunların yanında, dinlerin yaşanan toplumsal değişmelerin etkisi altında kalabileceğini söyleyebiliriz. Toplumun kültürel yapısına bağlı olarak dinler de yorumlanma ve gündelik yaşama yansıma biçimiyle içinden çıktığı toplumsal çevrenin etkisinde kalarak farklılaşabilir.

### Sonuç

Dini toplumdaki toplumu dinden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Toplumsal değişme ve dönüşümlerde din hep başat rol üstlenmiştir. Dinlerin birçok medeniyetin yükselişinde ve çöküşünde önemli rolleri olduğu görülmüştür. 17. yüzyıl aydınlanma hareketiyle birlikte her ne kadar din karşıtlığı çerçevesinde dinin toplumsal fonksiyonları kimi aydınlar tarafından gözardı edilse de, din varlığını hep devam ettirmiştir. 19. ve 20. yüzyıllar modernizmin etkisiyle dinin toplumdaki dışlandığı dönemler olarak karşımıza çıkar. 21. yüzyılın yeniden dinlerin yüzyılı olacağına dair öngörüler olsa da modernizm, bütün dinleri etkilemiş ve pasifize etmiştir.

Bu bağlamda, modern sanayi medeniyetinin, tüm toplum ve dinlere ne denli köklü toplumsal değişme ve uyum problemlerini empoze ettiğini son birkaç yüzyıldan beri görmekteyiz. Buradan hareketle, yeni bir yaşam ve dünya anlayışı sunan modernizm, bütün toplumların geleneksel yapısını, kültürünü derinden etkilemiş ve geleneksel kurumlaşmış dini inançları, uygulamaları, kurumları, normları ve değerleri etkileyerek bir değişim ve dönüşüme neden olmuştur. Bunun sonucunda da, toplumların geleneksel dini tutum ve davranışları, dünya görüşleri altüst olduğundan geleneksel dine olan ilgisizlik ve sekülerizasyon, modern dönem toplumlarının çok önemli adaptasyon sorunları arasında yer aldılar.

Buradan da anlaşıldığı gibi, din, toplumsal değişmelerden kendisini tam anlamıyla koruyamamakta ve etkilenmektedir. Çünkü her din aynı zamanda, içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Ancak, topluma her dönemde düşünce ve yaşam anlayışı sunabilen güçlü dinler, toplumsal değişmeler karşısında kendi varlıklarını sürdürebilirler. İslam dini bu gerçeğe iyi bir örneklik

teşkil eder.

Dinin ister bütünleştirici, ister tutucu, isterse de değiştirici rolü üzerinde durulsun bu olgunun toplumsal değişim faktörü olarak önemi oldukça büyüktür. Marks hariç değişimi bilimsel araştırmalarının odak noktası yapan düşünürler için dinin vazgeçilmezliği ortadadır ve bu düşünürler, dinsel hareketlerin toplumsal değişimdeki rollerine ve siyasal içeriklerine gereğince yer vermişlerdir. Max Weber'in batı kapitalizminin yükselişindeki Protestan ahlakına yaptığı vurgu bu anlamda önemlidir.

Weber gibi düşünürlerin açmış oldukları yol izlendiğinde dinin toplumun önemli bir fonksiyonu olduğu görülecektir. Sistemin denge halinde olduğu bir toplumda din ve dinsel hareketler bir bütünleşme fonksiyonudur. Toplumsal karşıtlıkların consensusu zedelediği bir toplumda din toplumsal farklılaşmanın bir fonksiyonudur ve muhalefet biçimi olma eğilimindedir. Kurulu düzenin ve sistemin yadsındığı toplumlarda ise dinsel hareketler, baş kaldırmanın, protestonun bir ifadesidir. Sonuç olarak din; güçlü toplumsal fonksiyonları olan bir olgudur ve toplumun kendi kendini doğrulaması, değiştirmesi, kendini sorgulaması ya da kendini yadsınması fonksiyonunda etkili role sahiptir.

Dolayısıyla, bilim adamlarının ve özellikle de sosyal bilimcilerin görevi; önemli toplumsal fonksiyonlara sahip olan dini, toplum incelemelerinde göz ardı etmemeleri olacaktır. Toplumda bir şekilde yaşanan dinin objektif kriterlere bağlı kalarak yaşandığı gibi anlaşılması, din-toplum ilişkilerinin anlaşılması için önemlidir. Böyle bir yaklaşım, toplumsal problemlerin de sağlıklı bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

### Kaynakça

Akyüz, Niyazi, Çapçioğlu, İhsan (2009). **Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi**, Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.

Aron, Raymond (1986). **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev: Korkmaz Alemdar, İstanbul: Bilgi Yay.

Arslantürk, Zeki, M. Tayfun Amman (2001). **Sosyoloji**, İstanbul:



Çamlıca Yay.

**Berger, Peter L.** (1995). “**Dini Kurumlar**”, Çev: Adil Çiftçi, İzmir: D.E.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı,IX.

**Berger, Peter L.** (1993). **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev: Ali Coşkun, İstanbul: İnsan Yay.

**Bilgin, Vejdi** (1997 ). **Sosyal Çözülme ve Din**, Samsun: Etüt Yay.

**Demir, Ömer, Acar, Mustafa** ( 1993), **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç yayıncılık.

**Dursun, Davut** (1992) **Din Bürokrasisi**, İstanbul: İşaret Yay.

**Er, İzzet** (1994). “**Din Sosyolojisi Maddesi**”, İstanbul: DİA C. IX.

**Giddens, Anthony** (2000). **Sosyoloji**, Çev: Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ay-raç Yay. Ankara, 2000.

**Günay, Ünver** (1998). **Din Sosyolojisi**, İstanbul: İnsan Yay.

**Kirman, Mehmet Ali** (2004). **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: Rağbet Yayınları.

**Köktaş, M. Emin**, **Türkiye’de Dini Hayat**, İşaret Yay. İstanbul, 1993.

**Kuyucuoğlu, İsa** (2008), **Batı’da Din Sosyolojisi**, Ankara: Eskiyeeni Yayınları.

**Mardin, Şerif** (1983). **Din ve ideoloji**, İstanbul: İletişim Yay.

**Marshall, Gordon** ( 2009). **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

**Meriç, Cemil** (1993). **Sosyoloji Notları ve Konferansları**, İstanbul: İletişim Yay.

**Sezen, Yümni** (1990), **Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar**, İstanbul: İFAV Yay.

**Thompson, Ian** (2004). **Odaktaki Sosyoloji**, Çev: Bekir Zakir ÇOBAN, İstanbul: Birey Yayınları.

**Topçu, Nureddin** (2006), **Sosyoloji**, Haz: Ezel Erverdi, İsmail Kara, İstanbul: Dergah Yayınları.

**Wach, Joachim** (1987), **Din Sosyolojisine Giriş**, Çev: Battal İnandı, Ankara: Ankara Üniv. Basımevi.

**Wach, Joachim** (1995), **Din Sosyolojisi**, Çev: Ünver Günay, İstanbul: İFAV Yay.

**Weber, Max** (1993), **Sosyoloji Yazıları**, Çev: Taha Parla, İstanbul: İletişim Yay.



## مبررات مؤيدي لغة القرآن العربية الفصحى

Harun ŞAHİN\*

نرى أن هناك ظاهرتان في الدول العربية؛ ظاهرة الفصحى و ظاهرة العامية (المحكّية). واللغة العربية الفصحى لها قواعد معينة وخصائص، وللعامية خصائص معينة أيضا. بعد مجيئ الإسلام، تبنت اللغة العربية مكانا خاصا بحيث أنها أصبحت لغة القرآن والرسالة. وبحسب أن العربية الفصحى هي لغة القرآن أعطى المسلمون لها قدسية خاصة، وبسبب ذلك إعتبر المسلمون كل سعي في سبيل تعلمها وتدريبها خدمة لهذه اللغة، حتى صارت الفصحى في الماضي والحاضر لغة الدين والثقافة.

اللغة العربية الفصحى والعامية عاشتا جنبا إلى جنب دائما، وفي الماضي نرى مؤيدي الفصحى وما زلنا نراهم أيضا. ونرى مؤيدي العامية بأسباب مختلفة.

والآن سأحاول أن أسرد أدلة المؤيدين للغة الفصحى والأسباب المذكورة لترجيحهم، هي كالتالي:

أ- اللغة العربية الفصحى هي لغة القرآن الكريم

ب- لغة الثقافة الإسلامية

ج- لغة الآباء

ح - لغة الثقافة عامة

د- اللغة المشتركة بين المسلمين.

كما يقول أنور الجندي في كتابه "الفصحى لغة القرآن": (أجمع المسلمون على أن القرآن بنصه العربي المنزل المحفوظ حتى يومنا هذا هو وحده القرآن، وأن ترجمته إلى لغة أخرى لاتسمى قرآنا، وليس لها أحكامه فلا يكون مصدرا للأستنباط ولا يتعبد بها، بل لا يجوز ترجمته، ولكن ترجمة معانيه بحيث تعتبر الترجمة تفسيرا له

---

\* Yrd. Doç. Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa/Türkiye. [harunsahin@gmail.com](mailto:harunsahin@gmail.com) ( جامعة )  
( حران، كلية الإلهيات، شانلى أورفا / تركيا )

باللغة الأجنبية، وبناء على هذا الأساس، حرس المسلمون على تعلم القرآن بنصه العربي حفظاً وفهماً، وأكثروا من تلاوته تعبدًا بحروفه العربية التي اضطروا إلى تعلمها. فكان ذلك عاملاً هاماً في تقوية هذه الصلة بين الإسلام واللغة العربية في إنتاج النتاج الكثيرة).<sup>1</sup>

كما نرى، أن الكاتب يرى العربية (الفصحى) والقرآن الكريم جزآن لا يتجزآن.

والكتاب للكاتب الجندي أيضاً يذكر أفكار السيد محمد رشيد رضا قائلًا:

"...السيد محمد رشيد رضا (في الأهرام 29 أغسطس 1923) دعا إلى جعل اللغة العربية لغة المسلمين في كل بقاع الآسيا، والذي قال: إن اللغة العربية مفروضة فرضاً على المسلمين ونعى على الأتراك (تطهيراً) لغتهم العثمانية من لغة القرآن العربية."<sup>2</sup>

ويبحث رشيد رضا المسلمين إلى استعمال لغة واحدة بينهم، أسوة بالقاعدة المتبعة في استعمال اللغة الفرنسية في مسائل القانون والسياسة...<sup>3</sup>

أنا شخصياً لا أوافق على ما قاله السيد رشيد رضا حول تفريضة اللغة الفصحى على كل الأمم الإسلامية، لأن هذا أمر غير واقعي (مستحيل). لأن الله خلق الأمم بخصائصهم ولغاتهم المختلفة، وليس هناك حكم قاطع في القرآن الكريم وفي السنة النبوية حول هذا التفريضة، يمكن لنا أن نقول أن هذا التفريضة قد كان ناجماً بإجتهد من السيد رشيد رضا.

في الحقيقة أن السيد رشيد رضا ليس هو الوحيد الذي يدعى أن لكل الأمم الإسلامية واجبات نحو لغة القرآن الكريم، وهناك أيضاً الأستاذ العلامة صلاح الدين السلجوقي وهو الذي يقول: "اللغة العربية ليست محصورة للعرب فقط، إنما هي لغة يصلح ويدعو بها أكثر من خمسمائة مليون مسلم... كما أن على جميع المسلمين واجبات نحو لغة القرآن، فإن لنا حقوقاً عليها، لأننا معشر الأعجم خدمناها أكثر من العرب، ولا داعي لذكر أسماء الذين كرسوا حياتهم في خدمة هذه اللغة وثقافتها. إن أكثرية الساحقة من العلماء الذين بنوا حضارة الإسلام هم من الأعاجم حتى علمي الصرف والنحو. فاللغة العربية لم يفكر فيها أحد سوى الأعاجم."<sup>4</sup>

وبعض العلماء يعتبرون الفصحى ضماناً (عماد وهوية) العرب ومعيار العروبة، وهم يعتبرون اللغة غير العربية كوسيلة الأولى للمستعمرين، ويقول العلامة علال الفاسي حول إستعمار الفرنسي كما يلي: "...وإن الأستعمار الحقيقي هو الأستعمار الإقتصادي الذي لا يتحقق لأصحابه إلا عن طريق إستعمار فكري بواسطة اللغة والقانون، ولا يخرج المستعمر من البلاد ما لم يخرج من القلوب والأفكار... فاللغة الأجنبية تكون الفكر الأجنبي."

<sup>1</sup>أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، ص.43

<sup>2</sup>أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، ص.117

<sup>3</sup>أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، ص.118

<sup>4</sup>أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، ص.241-242

ومروجي الفصحى يعدون الفصحى لغة كافية مكافئة لمطالب الحياة اليومية. يقول الدكتور نهاد الموسى حول هذا الموضوع كما يلي: "...ثم إن الفصحى لم تنقطع عن أن تكون لغة حديث حتى بعد أن إستقرت الأزواجية و إستحكمت، لا موضع لقول قائل: إن الفصحى غير قادرة على التعبير عن مطالب الحياة اليومية، كما أنه لا موضع لقول قائل إن العربية غير قادرة على الوفاء بمطالب العلوم المستحدثة. لاشك أن الفصحى قد عبرت عن الحياة اليومية مباشرة بأخص خصوصياتها، ولعل في الرواية والقصة القصيرة والجريدة دليلا كافيا."<sup>5</sup>

أنا أوافق على ما يقوله الدكتور نهاد الموسى حول هذا الموضوع، ولكن ليس كليا، لأننى أدعي رغم أن الفصحى كافية لكثير من مطالب الحياة اليومية، إنها قد تكون ناقصة فى ميدان التقني اليومي.

وينقل الكاتب أحمد عبد الغفور عطار حادثة فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، حول التمسك بإستعمال اللغة صحيحة: "فإذا سمي رسول الله (ص) اللحن ضلالا فتصحيحه إرشاد. و أمر عمر رضي الله عنه بتأديب اللحن تقنيا (الضرب) بالسوط، فإن من العدل تأديبا من يتخذ العامية بدل الفصحى السجن والضرب"، ويعلق الكاتب على هذا قائلا: "ولكن الصحف والإذاعة والتلفزيون تعطى اللاحنين ومتخذي اللغة العامية مالا طائلا وثوبا وشكرا تلقاء خطيبتهم."<sup>6</sup>

يذكر الكاتب أنور الجندي رأي المستشرق الألماني "يوهان فك" فى الدفاع عن الفصحى، يقول فك: "إن العربية الفصحى لتدين حتى يومنا هذا بمركزها العالمي أساسيا، لهذه الحقيقة الثابتة، وهي أنها قد قامت فى جميع البلدان العربية والإسلامية رمزا لغويا لوحدة العالم الإسلامي فى الثقافة والمدنية". ويقول فك فى تفصيل الفصحى قائلا: "لقد برهن هيمنة التراث العربي الخالد على أنه أقوى من كل محاولة يقصد بها زحزحة العربية الفصحى عن مقامها المسيطر..."<sup>7</sup>

كما رأينا أن مروجي الفصحى عندهم أسباب مختلفة، وهي:

- 1- إن اللغة العربية الفصحى هي لغة الحضارة الإسلامية
- 2- لغة مشتركة بين المسلمين (فى أداء أركان الإسلام)
- 3- لغة محافظة لهوية العروبة والإسلامية
- 4- لغة الآباء والأجداد
- 5- لغة كافية مكافئة لمطالب الحياة اليومية
- 6- لغة مانعة ضد الأستعمار
- 7- لغة الأدب والثقافة والعلم.

<sup>5</sup>الدكتور نهاد الموسى، قضية التحول إلى الفصحى، ص. 183

<sup>6</sup>أحمد عبد الغفور عطار، دفاع عن الفصحى، ص. 90

<sup>7</sup>أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن، ص. 302

المصادر

- 1- أنور الجندي، الفصحى لغة القرآن. دار الكتاب اللبناني، بيروت (بلا تاريخ)
- 2- عطار، أحمد عبد الغفور، دفاع عن الفصحى. (لا توجد إسم المطبعة) مكة المكرمة، 1979
- 3- الموسى نهاد، قضية التحول إلى الفصحى. دار الفكر، عمان، 1987

**Hace Yusuf Hemedani:  
İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı**

**Fatkhiddin Mansurov\***  
**Faudzinaim Hj. Badaruddin\*\***

**Özet:** Orta Asya ve Horosandaki sufi tarikatlarının gelişmesinde önemli rol oynayan büyük mutasavvıf âlim Hace Yusuf Hemedani'nin hayatı, faaliyeti ve eserleri, bu güne kadar ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde araştırılmamıştır. Yapılmış olan sınırlı sayıdaki araştırmalar da, sadece onun belli yönlerini açıklamaya yönelik olmuştur. Onun tasavvuf tarihindeki en önemli hizmetlerinden biri, temelleri Orta Asyada atılmış ve daha sonra dünyanın tüm kıtalarına yayılmış olan iki büyük tarikat Hacegan-nakşibendilik ve Yesevilik önderlerini yetiştirmiş olmasıdır. Bu makalede büyük mutasavvıf alimin hayatı, eserleri ve tasavvuftaki yeri üzerinde durulacaktır.

*Anahtar Kelimeler:* Hacegan, Hemedan, Horasan, Hace, Sufi.

**Khawaja Yusuf Hemedani: *The Inspirer of Two Major Sufi Tariqas***

**Abstract:** The great Sufi scholar Khwaja Yusuf Hemedani who has played a major role in the formation of Sufi *tariqas* in Central Asia and Khorasan has not been comprehensively studied so far in terms of his life, activities and works. And the limited numbers of studies that have been undertaken so far were aimed towards elaborating his certain aspects. One of most significant contributions of Hemedani in the history of Sufism was that he had guided the founders of the *Khawajagan-Naqshbandiyya* and *Yasawiyya tariqas* that had been founded in Central Asia and have spread all around the world.

---

\* Malezya Milli Ü., İslami Bilimler Fak. İlahiyat ve Felsefe Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.

\*\* Doç. Dr., Malezya Milli Ü., İslami Bilimler Fak. İlahiyat ve Felsefe Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

*Key Words:* Khwaja, Khwajagan, Hamadan, Khorasan, Sufi.

### **Giriş**

Hace Yusuf Hemedani, Orta Asya ve Anadolu'daki tasavvuf tarikatlarının oluşması ve gelişmesinde çok önemli rol oynamıştır. Fakat gerek günümüz Türkiyesinde, gerek Orta Asya ülkelerinde, daha çok ondan sonraki mutasavvıflar tanınmış olmasına karşın, buralardaki tasavvufi düşüncenin temelini atan, Hace Ahmet Yesevi ve Hace Abdülhalık Gıjdüvani gibi *yesevilik* ve *hacegan-nakşibendiliğin* öncüleri olan zatları yetiştiren Hace Yusuf Hemedani, biraz geri planda kalmıştır. Gördüğümüz böyle bir eksikliği az da olsa giderme adına bu önemli şahsiyetin hayatını, tasavvuf camiasındaki etkisini ve eserlerini yakından görmeye çalışacağız.

### **Hayatı**

Yusuf Hemedaninin hayatı hakkında genelde klasik tasavvufi kaynaklarda ve biyografi eserlerinde birbirine yakın bilgileri görmekteyiz<sup>1</sup>. Bununla birlikte özellikle onun doğum yeri ve tarihi, vefatı, türbesi ve bazı önemli tarihlerde ise ciddi farklılıklar görülmektedir. Kanaatimizce bu farklılıklarda müstensihlerin hataları ve ravilerin kulaktan duyma bilgileri zikretmiş olmaları önemli etken teşkil etmektedir. Bununla birlikte Hemedani hakkındaki en sağlam bilgileri, Sem'aninin "*Kitab al-Ensab*" adlı eserinde görmekteyiz<sup>2</sup>. Zira Sem'ani, Mervde Hemedani ile bizzat görüşmüş, ondan hadis almış ve yirmiden fazla hadis kaydetmiştir. Benzer bilgiler, bazı ilavelerle birlikte İbn Hallikan'ın "*Vefayat al-a'yan*" eserinde de verilmiştir<sup>3</sup>.

Kaynaklarda onun tam ismi: *İmam Ebu Ya'kub Yusuf ibn Eyyub ibn*

<sup>1</sup> Mevlana Hüseyin Ali es-Safi, *Reşahat Ayn el-Hayat*. Tehran, 1977; Hirevi, A. *Tabakat es-suftiyye*. Tehran, 1341; Cami, Abdurahman, *Nafahat el-Üns min Hadaraat al-Kuds*. Tehran, 1996; Lamii. *Terceme-i Nafahat el-Üns*. İstanbul, tarihsiz; Nevai, Ali Şir. *Nesayim'ül - Mahabbe min Şemayimi'l - Fütüvve*. Ankara, 1996. Gıjdüvani, Abdülhalık. *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hace Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 2323/1. *Menakıb-ı Hace Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 3001, vr. 14b-25b.

Hace Muhammed Parsa. *Faslu'l Hitab*. Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 1449.

<sup>2</sup> Sem'ani, Abdülkerim, *Kitab el-Ensab*. Beyrut, 1988.

<sup>3</sup> İbn Hallikan. *Vefayat el-a'yan*. Beyrut: Darus Sadr, 1977.



*Hüseyn ibn Vehre Büzenecirdi Hemedani* olarak geçmektedir. Künyesini Ebu Yusuf şeklinde kaydedenlere de rastlanmaktadır. Batıdaki önemli araştırmacılardan olan Kniş de aynı görüşü paylaşmaktadır<sup>4</sup>. Ancak tarih ve biyografi müellifleriyle araştırmacıların büyük bir ekseriyeti, Ebu Ya'kub künyesini tercih etmişlerdir. Yine bazı kaynaklarda onun isim ve künyesi farklı şekillerde verildiği gibi bazı kaynaklar da onun soyunu Hanefi Mezhebi'nin kurucusu Ebu Hanifeye kadar ulaştırmaktadırlar<sup>5</sup>.

Hemedani, hicri 440 ya da 441 yılı Sefer ayının ikinci pazartesi günü (miladi 1048 Ağustos) Hemedan'ın Büzenecird köyünde dünyaya gelmiştir. Büzenecird, Hemedan'dan yaklaşık 60 km uzaklıkta bir köydür. Temel bilgileri Hemedan'da alan genç Yusuf, 19-20 yaşlarında (460/1068) dönemin önemli ilim merkezlerinden olan Bağdat'a gelir<sup>6</sup> ve orada Hatib el-Bağdadi (vefatı 463/1071) ve Ebu Tahir Abdülkerim ibn Hasan el-Habbaz (vefatı 469/1076) gibi muhaddislerden hadis dersleri alır. Ancak onun Bağdat'a gelmekteki esas maksadı, meşhur Şafii fakihi ve Bağdat Nizamiye medresesi baş müderrisi Ebu İshak Şirazi'den (vefatı 476/1083) fıkıh öğrenmektir. Zira Hemedani, çocukluktan itibaren *fıkıh* ve *cedel* ilmine ayrıca önem verirdi<sup>7</sup>.

O dönem, Bağdat'ta mezhepler arası fitnenin çoğaldığı, hanbeliler ve şafiiler arasındaki anlaşmazlıkların revaçta olduğu bir devirdir. Bu ise, ilmi tartışmalara meyilli olan ve 'ilmu-l hilaf (fıkhi meselelerdeki tartışmalar) da mahir olan<sup>8</sup> Yusuf Hemedani'yi de içine çekmiş ve zamanla bundan ciddi rahatsız olmaya başlamıştı. Bu durum onun, her şeyi bırakarak tasavvuf ilmine yönelmesinde önemli bir etken olduğu belirtilmektedir.

Hemedani, Bağdat'ta fıkıh ve hadis ilminin yanında tasavvuf dersleri de almıştır. Özellikle meşhur fıkıh alimi ve '*El-Mühezzeb fil-müzehheb*' '*Et-Tenbîh fi'l-fıkıh*' ve '*Tabakâtü'l-fukahâ*' gibi bir çok önemli eserin müellifi olan Ebu İshak Şirazi'den<sup>9</sup> fıkıh, Hatib-i Bağdadi'den<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Kniş, Aleksandr. *Musulmanski mistisizm*. Moskova-St. Petersburg, 2004.

<sup>5</sup> Ğjrdüvani, A. Menakıb-ı Hacı Yusuf Hemedani. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 3001, vr. 14b-25b.

<sup>6</sup> Sem'ani, A., aynı eser.

<sup>7</sup> Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyer-u a'lam en-Nubela*, XX, 67. Dimeşk, 1987.

<sup>8</sup> Zehebi, aynı eser, aynı yer.

<sup>9</sup> Şafii mezhebi fıkıh âlimlerinden, ismi, İbrahim bin Ali bin Yûsuf'dur. Künyesi Ebû İshak olup, Şîrâzî nisbesiyle bilinir. Cemâlüddîn, Şeyhülislâm ve Şeyh-ül-imâm lakabları ile tanınır. 1003 (H. 393)'de İran'daki Firûzâbâd'da doğdu. Zamanın

de hadis dersleri almıştır.

### *Hocaları*

Tasavvufta esas mürşidi, Ebû Ali Fârmedî'dir ki,<sup>11</sup> bu hususta alimler arasında ittifak vardır. Ebû Ali Fârmedî, ilim ve fazîlette yüksek derecelere ulaşmış, pek çok talebe yetiştirmiş bir zattı. Aynı zamanda Yûsuf Hemedani ile birlikte İmâm-ı Gazâli gibi büyük alimler de onun ilim meclisinde ve sohbetinde yetişmişlerdir<sup>12</sup>. Her ikisi de Ebû Ali Fârmedî hazretlerinden istifâde ederek yetişmiş ve yüksek derecelere ulaşmışlardır. Mevlana Abdurahman Cami (vefatı: 1492)<sup>13</sup>, Ali Şir Nevai (vefatı: 1501)<sup>14</sup> ve Hüseyin Ali es-Safi<sup>15</sup> de Hemedani'nin Ebû Ali Fârmedî'ye intisap ettiğini, bununla birlikte, Şeyh Abdullah Cüveyni ve Şeyh Hasan Simnani'nin sohbet halkalarına katıldığını yazıyor.

Hace Yusuf Hemedani'nin kendilerinden ilim aldığı şeyhleri konusunda, Sümeyremi'nin '*Mizanü ehli-t tarika*' eserinde farklı bir rivayet zikredilmektedir. Bu eserde onun şeyhleri sırasıyla şu şekilde kaydedilmektedir: Hace Yusuf Hemedani > Ebu Abdullah Cüveyni > Ahmet ibn Fuzale Enmani > Ebu-l Hasan Ali es-Serahsi > Ebu Muhammed Ca'fer el-Huldi > Cüneydî Bağdadi (kaddesallahu sirrehum)<sup>16</sup>.

Tasavvuf ilminde bir muridin aynı anda ya da belli zaman

---

âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsîl edip, yüksek derecelere kavuştu. Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Bir çok talebe yetiştiren ve önemli eserler müellifi olan Şirazi 1083 (H. 476)'da Bağdat'ta vefat etti.

<sup>10</sup> Hatib-i Bağdadi on birinci yüzyılda yetişen hadis alimlerinin büyüklerinden. İsmi, Ahmed bin Ali bin Sabit bin Ahmed bin Mehdi el-Bağdadi'dir. Künyesi Ebu Bekir olup, Hatib-i Bağdadi diye ünlü olmuştur. Babası Ebu'l-Hasan Ali, ilim sahibi bir zat olup, Bağdat'ın Derzincan köyünün hatibi idi. 1002 (H. 392) senesinde Bağdat'ta doğdu. 1071 (H. 463) senesinde Bağdat'ta vefat etti.

<sup>11</sup> On birinci yüzyılda Horasan'da yetişen İslâm âlimlerinin ve evliyânın büyüklerinden. Kendilerine Silsile-i Aliyye adı verilen büyük âlimlerden yedincisidir. İsmi, Fadl bin Muhammed'dir. Künyesi, Ebû Ali'dir. Ebû Ali Fârmedî diye meşhur olmuştur. 1042 (H. 434) senesinde doğdu. 1085 (H. 477) senesinde vefat etti. Aynı zamanda yüz yıllardır tasavvuf ilminde en önemli kaynak eser sayılan '*Risale*' sahibi Kuşeyri'nin damadıdır.

<sup>12</sup> Hismatulin A. *Sufizm v Sentral'noy Azii*. (Orta Asyada Tasavvuf), St. Petersburg, 2001.

<sup>13</sup> Mevlana Abdurahman Cami, age.

<sup>14</sup> Ali Şir Nevai, age.

<sup>15</sup> Mevlana Hüseyin Ali es-Safi, age.

<sup>16</sup> Bakın: Necdet Tosun. *Bahaeddin Nakşbend*. İnsan yayınları. İstanbul, 2002.

aralıklarında farklı müşhidlerden ders alması ya da sohbetlerinden istifade etmiş olması doğaldır. Dolayısıyla Hemedani'nin de zamanın bir çok alim ve müşhidinin ders ve sohbet halkasına katılmış olması gayet normaldir. Fakat onun esas tasavvufta müşhidi ve ilimde üstadı, Ebû Ali Fârmedî'dir. Nitekim nakşi ve yesevi silsilelerinde de Fârmedî'den sonra Yusuf Hemedani ismi zikredilir. Aynı zamanda onun eserlerinde özellikle '*Rütbetü'l Hayat*' eserinde meseleleri Kur'an ve Sünnet ışığında yorumlamasında ve ilmi delillerle isbat etmiş olmasında, Ebû Ali Fârmedî'nin etkisi rahatlıkla görülür. Zira Fârmedî, tarikata şariat ilimlerini köprü yapan ve şariatsız tarikatın olamayacağını isbat eden Kuşeyri'nin talebesi ve damadıdır. Aynı üslubu, Ebû Ali Fârmedî'nin diğer meşhur talebesi İmam Gazali'de de görürüz.

'*Makamat-ı Yusuf Hemedani*'de<sup>17</sup> zikredildiğine göre Hemedani, Bağdat'tan sonra on bir talebesi ile dönemin ilim ve irfan merkezi olan Semerkand'a gelir. Kaynaklarda onun neden Maverâünnehir'e geldiği hakkında bilgi verilmez. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Maverâünnehir halkının, tasavvufa daha yatkın ve çeşitli mezhep tartışmalarından uzak olması, onun buralara hicret etmesinde önemli etken olmuş olabilir.

Bunun dışında o dönemde Hanbelilerin tasavvufa olan olumsuz bakışları da Hemedani'yi Maverâünnehir'e itmiş olabilir. Fakat bize göre, mana aleminde Hemedani'ye yapılan hicret işareti, onun buralara gelmesindeki en önemli sebeptir. Çünkü Abdülhalik Gijdüvani<sup>18</sup> ve Ahmet Yesevi gibi nice önemli mutasavvıfların, Hemedani'nin ders halkasında yetişecek olmasını çeşitli tesadüflere bağlamamız imkansızdır. Çünkü Mevlana Celaleddin Rumi'yi yetiştirmek için Şems Tebrizi, nasıl Konyaya kadar gelmişse, Hemedani'nin de böyle bir sebeple Buhara'ya gelmiş olması gayet doğaldır.

### **Talebeleri:**

Hace Yusuf Hemedani, altmış yılı aşkın ömründe, irşad faaliyetleri sürdürmüş ve yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Hatta bazı kaynaklarda 213 muridine irşad izni verdiği rivayet edilmektedir. Pekçok

<sup>17</sup> Abdülhalik Gijdüvani. *Makamat-ı Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi yazma eserler kütüphanesi. Taşkent. Numara 3001, varak 14b-25b.

<sup>18</sup> Bazı yerlerde onun soyadı Goncdüvani yada Gücdüvani şeklinde yazılıyor. Halen Özbekistan'ın Buhara vilayetine bağlı ilçenin doğru ismi *Gijdüvan* şeklindedir.

kimsenin onun irşadları vesilesiyle hidayeti bulduğu zikredilmektedir<sup>19</sup>. Bununla birlikte Evhadüddin Kirmani'den rivayet edildiğine göre talebeleri arasında, aşağıdaki adları belirtilen dördü meşhur olmuş ve sırasıyla bu çığırını yıllar boyu sürdürerek günümüze taşımışlardır.

Onlardan ilki *Hace Abdullah Barki* ya da *Barraki*'dir. Aslen Harezmi olan bu zatla ilgili çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte, Gulam Server Lahuri, onun hicri 555 (1160) yılında vefat ettiğini belirterek, Hemedani'nin ikinci halifesi olduğunu zikreder<sup>20</sup>. Kabri Buhara'dadır. Genellikle kaynaklarda onun Hemedani'nin ilk halifesi olduğundan bahsedilir<sup>21</sup>.

*Hace Hasan Endaki*. Hemedani ile değişik seferlerde beraber bulunan onun yakın talebelerinden ve ikinci halifesi olan *Hace Hasan Hemedani*'den sonra irşad faaliyetlerini memleketi Buhara'da devam ettirir. Hicri 552 (1157) senesinde aynı yerde vefat eder<sup>22</sup>.

Hemedani'nin üçüncü halifesi, *Türkistan Piri* olarak meşhur olan *Yeseviliğin Pişvası Hace Ahmed Yesevidir*. Ahmed Yesevi'nin halifeleri '*Hace*' yerine '*Ata*' lakabını kullanmışlardır. Bu yönüyle *Hacegan* ve *nakşibendilerden* ayrılırlar. Yesevi, bir süre faaliyetlerini Buhara'da sürdürür ve daha önce şeyhinin de işaret ettiği gibi vazifesini *Hace Abdülhalik Ğijdüvani*'ye devrederek *Yesi*'ye döner ve vefatına kadar orada irşada devam eder<sup>23</sup>. Ahmed Yesevi, hicri 562 (1166) yılında bugünkü Kazakistan'ın Seyrem kasabasında vefat eder. Kabri oradadır.

*Hace Abdülhalik Ğijdüvani*. *Hace Abdülhalik Ğijdüvani*, Yusuf Hemedani'nin en önemli talebelerinden biridir. Zira o, Hemedani tarafından temelleri atılan *Hacegan* düşüncesini, uygulamaya koymuş ve daha sonra dünyanın çeşitli muntikalarında farklı şekillerde günümüze kadar devam eden bu büyük tarikat geleneği *Bahaüddin Nakşibend* tarafından sürdürülmüştür.

Miladi 1103 yılında Buhara'nın Ğijdüvan kasabasında dünyaya gelen *Hace Abdülhalik Ğijdüvani*'nin, aynı zamanda *Hızır*la (a.s) görüştüğü ve ondan dersler aldığı kabul edilmektedir. Ğijdüvani'nin babası, aslen Malatyalı olan *Abdülcemil Efendi Hızır*'ın (a.s) işaretleriyle

<sup>19</sup> Abdülhalik Ğijdüvani, aynı eser.

<sup>20</sup> Lahuri. *Hazinetü-l Asfiya*, I, 531.

<sup>21</sup> Ali Safi, aynı eser. I, 15; Algar, 'Baraqui, 'Khaja Abd-Allah', Elr, London 1989, III, 755.

<sup>22</sup> Sem'ani, A., age.I, 217.

<sup>23</sup> Necdet Tosun. *Bahaeddin Nakşibend*, 50.

ona Abdülhalik ismini vermiştir. Ğijdüvani'nin bizzat kendi ifadelerine göre henüz yirmi yaşlarında iken Hızır (a.s) onu, Yusuf Hemedani'nin yanına gönderir. Nakşibendilik'te çok önemli yere sahip olan Hace Abdulhalik Ğijdüvani, *Hace Ahmed Sıddık*, *Hace Eoliya-i Kebir* ve *Hace Arif Rivgeri* gibi tasavvuf büyüklerini yetiştirmiştir. Aynı zamanda, kendisinden yaklaşık iki asır sonra gelen Bahaüddin Nakşibend'i de *üveysilik*<sup>24</sup> yolu ile terbiye ettiğine inanılmaktadır<sup>25</sup>.

Hace Abdülhalik Ğijdüvani, Yusuf Hemedani'nin hayatı ile ilgili en önemli kaynaklardan biri olan *Makamat-ı Yusuf Hemedani*<sup>26</sup> eserini telif eder. Ğijdüvani'nin, hocası hakkındaki başka bir eseri de *Risale-i Şeyh eş-Şuyuh Hace Yusuf Hemedani*<sup>27</sup>. İçerik olarak *Makamat-ı Yusuf Hemedani*'ye benzese de bu eserde daha farklı ve kapsamlı bilgiler verilmiştir. Hace Abdülhalik Ğijdüvani 1179 yılında, doğup büyüdüğü Ğijdüvan'da vefat etmiştir. Özbekistan'ın bağımsızlığından sonra tamirattan geçirilen türbe, günümüzde önemli ziyaret merkezlerindedir.

Hace Abdülhalik Ğijdüvani, bir defasında hocasının huzuruna gelir, sohbet esnasında talebelerinin gelecekleri ile ilgili bahisler açılır. Hemedani: *"Bu dava'yı öncelikle bizden Hace Abdullah Barki devralacak, sonra Hasan, ondan sonra da Hace Ahmed Yesevi devam ettirecektir. Gün gelir Hace Ahmed ana vatani Türkistan'a döner. Orada hizmetlerine devam eder. Buradaki işleri sana emanet edecektir"*, der. Gerçekten de zamanı gelince Ahmed Yesevi Buharadaki dergah'ı ve tüm talebeleri Ğijdüvani'ye devrederek, kendisi irşad faaliyetini Yesi'de yaptırdığı zaviye ve medresede devam ettirir<sup>28</sup>.

*Abdülkerim es-Sem'ani*. *Tabakat* alanında yazılmış en önemli eserlerden olan *el-Ensab* müellifidir. Hicri 506 (1113) da Merv'te doğmuş, hadis ravileri ile ilgili bilgi toplamak için bir çok sefer yapmış ve onlarla ilgili önemli bilgiler bırakmıştır. Sem'ani *el-Ensab* eserinde Merv'de iken Hace Yusuf Hemedani'den hadis dersleri aldığını haber vermektedir. 1167 yılında Merv'de vefat etmiştir.

<sup>24</sup> *Üveysilik* tasavvufta bir zatın kendisinden önce yaşayan bir mürid tarafından mana aleminde yetiştirilmesidir.

<sup>25</sup> Necdet Tosun. *Bahaeddin Nakşibend*, 103.

<sup>26</sup> Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma eserler kütüphanesi, nr. 3001/2, vr. 14b-25b. İşbu yazma eserin farklı isimlerde bir kaç nüshası mevcuttur.

<sup>27</sup> Aynı kütüphane, nr. 2323/1. Toplam 30 varaktan oluşan mezkür yazma eserin sayfa numaraları verilmemiştir.

<sup>28</sup> Mevlana Abdurahman Cami, *Nefahat*, 382.

Bunun dışında meşhur tarihçi *İbn Asakirin* de Merv’de iken Hemedani’den ders aldığı da kaynaklar da belirtilmektedir<sup>29</sup>. Fakat her iki müellif de eserlerinde, Yusuf Hemedani’nin Maverâünnehir’deki hayatı hakkında çok fazla bilgi vermemişlerdir.

#### **Şemali:**

Yusuf Hemedani orta boylu, zayıf, saç ve sakalları kumral ve buğday tenlidir. Sakalına pek az ak düşmüş olup, her zaman için güler yüzlüydü<sup>30</sup>.

#### **Hakkında söylenenler:**

Kur'an okumaya çok düşkün olan Hemedani, daima yamalı yün elbise giyerdi. Hilim ve merhamet âbidesiydi ve cömertti. Eline ne geçerse muhtaçlara dağıtır, kimseden bir sey beklemezdi. Arada bir yüzünü Hemedân’a çevirir ve çok ağlardı. Selmân-ı Fârisî’nin âsâsı ile sarığı kendisindeydi. Her ayın başında, Semerkand ulemasını davet eder, onlarla sohbet ederdi. İnsanların dertleriyle ilgilenmekten hiç sıkılmaz, kimseyi ayırd etmeden yardımcı olmaya çalışırdı<sup>31</sup>.

Kendisini sevenlere dâimâ Peygamber (s.a.s) Efendimizin ve Ashâb-ı Kirâm’ın yolunda gitmelerini tavsiye ederdi. Kalbi, bütün mahlûkât için derin bir sevgi ile doluydu. Gayr-i müslimlerin evlerine kadar gider, onlara İslâmiyeti anlatırdı. Fakirlere zenginlerden daha fazla önem verirdi. Her şeye sabır ve tahammül eder, herkese muhabbet gösterirdi. Sevenlerine daima dört büyük halîfenin fazilet ve fedakarlıklarından bahsedirdi<sup>32</sup>.

Abdülhalik Gijdüvani hocasının faziletlerinden bahsederken şöyle der:

*“Bir kişiden az bir iyilik görse, karşılığını iki kat verirdi. Yanında daima ikram adına bir şeyler bulundurur, onlardan her gelene verirdi. Büyüklerinin yanında konuşmazdı. Başkasının tarlasından yürümezdi. Namazı uzatmazdı. Kendi işlerini kendisi yapar, değirmene kendisi gider ve. Çok seyahat ederdi. İşrak, Duha, Evvabîn ve Teheccüd gibi nafilâ namazları asla aksatmazdı. Hep şehit olmak isterdi. Sadaka ve zekâta çok önem verir, itikâfa*

<sup>29</sup> İbn Hallikan. *Vefayâtü'l A'yan*. II, 470-471.

<sup>30</sup> Gijdüvani, Abdülhalik. *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hâce Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 2323/1.

<sup>31</sup> Hayati Bice. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*. İnsan yayınları. İstanbul 2011, s. 88.

<sup>32</sup> Gijdüvani, A. *Makamat-ı Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi yazma eserler kütüphanesi. Taşkent. Numara 3001, varak 14b-25b.

*girer, kurban üzerinde önemle durur, köle azat ederdi. Allah'tan çok korkar ve tir tir titrer, ancak Allah'ın rahmetinden de hiç ümidini kesmezdi. Gönülden seven ve sevilen bir insandı...<sup>33</sup>*

İhtiyaçlarını çizme imalatı ve çiftçilik yaparak temin etti. Kimseye yük olmadı. Kimseden dilenmedi. Çok mütevazı bir hayat yaşadı. Hayatını irşada adadığından dolayı sık-sık seyahat etmiştir. Her zaman insanların içinde bulunmuştur. Bu anlayışıyla daha sonraki dönemlerde nakşibendiliğin ana düsturlarından olan '*Dil be Yar dest be kar*<sup>34</sup>' düşüncesinin temellerini atmıştır.

#### ***Nakledilen kerametleri:***

Bir gün Hemedani'nin huzuruna, ağlayarak bir kadın gelir ve oğlunun Bizanslılar tarafından esir alındığını söyler. Hemedani kadına sabrı tavsiye edince, o, hiç sabrım kalmadı, ne olur bana yardım edin, der. Bunun üzerine Hemedani: Ey Yüce Rabbim, bu kadının oğlunu esirlikten kurtar! Üzüntüsünü neşeye çevir! diye dua eder. Büyük bir ümitle evine dönen kadın oğlunu evde bulur. Hayretler içinde: Canım evladım! Buraya nasıl geldin? diye sorar. Oğlu: Az önce İstanbul'da idim. Ayaklarım bağlı ve başımda muhafız vardı. Birden bire bir zat geldi ve beni kaptığı gibi buraya getirdi, dedi. Kadın sevinçler içinde Rabbi'ne şükreder<sup>35</sup>.

Başka bir menkibe de Muhyiddin ibn Arabi hazretlerinden rivayet edilmektedir. Yaşı ilerlediğinden dolayı Cuma namazı dışında pek dışarı çıkmayan Hemedani hazretleri, bir gün aniden bineğine binerek yola koyulur. Bineğin yularını da salıverir ve o nereye götürürse gitmeye karar verir. Uzun bir yolculuk sonunda binek, şehir dışındaki bir mescidin önünde durur. Mescide giren Hemedani içeride başını önüne eğmiş mahzun halde oturan bir delikanlıyı görür. Neden sonra Üstadın geldiğini fark eden genç, başını kaldırır ve şöyle der: "Efendim! Bir müşkil meseleyle karşı karşıyayım. Bana himmet buyurun". Yusuf Hemedani delikanlının müşkilini halleder ve: "Oğlum! Bir daha böyle bir müşkil karşılaştığın zaman yanımıza gel, tekkemize buyur, bizim gibi pir-i fâniyi buralara kadar yorma!" der.

İbn Arabi hazretleri bu olayı naklettikten sonra şöyle hülasa eder:

<sup>33</sup> Gijdivani, A. *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hacı Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 2323/1.

<sup>34</sup> Farsça söylenmiş olan '*El işte, gönül Yar'da*' anlamındaki bu düşünce Nakşibendilik'te meşhur düsturlardan biridir.

<sup>35</sup> Bakın: [www.gonullersultani.net](http://www.gonullersultani.net) / Yusuf Hemedani.

“Bu olaydan anladım ki, eğer bir mürid, gerçek anlamda zahir ve batında sadık olursa, bu sadakat ve teslimiyeti sebebiyle şeyhini kendine celbedebilir”<sup>36</sup>.

Yine bir rivayete göre Hemedani'nin Bağdat'taki sohbetlerinden birinde İbn-i Sekka isminde biri onu incitecek tarzda bir soru soruyor. Hemedani buna çok üzülüyor ve 'Senin sözlerinden küfür kokusu alıyorum', der. Bir müddet sonra Rum diyarından gelen bir elçi ile Kostantiniyye'ye giden İbn-i Sekka orada hristiyan olarak ölür<sup>37</sup>. Aynı hadise *Nefehat*'ta farklı tarzda rivayet edilir ve İbn-i Sekka ile birlikte Şamlı Abdullah ve Abdülkadir Geylani'nin o sohbebe beraber geldikleri ve herbiri niyetine göre cevap aldıkları bahsedilir<sup>38</sup>. Bununla birlikte bir ara sohbetleri bırakıp inzivaya çekilmeyi düşünen Abdülkadir Geylani'yi tekrar vaaz etmeye teşvik eden kişinin de Hemedani olduğu zikredilmektedir<sup>39</sup>.

#### **Eserleri:**

Yusuf Hemedani daha çok irşad ve talebe yetiştirmekle meşgul olduğundan, fazla eser bırakmamıştır. Mevcut eserleri de küçük risaleler şeklindedir. Risalelerde esasen tevhid, akide, tasavvuf ve adapla ilgili konular dile getirilmiştir. Bugüne kadar elimize ulaşan en önemli risalesi *Rütbetü'l Hayat*<sup>40</sup>. Soru cevap şeklinde farsça yazılan bu eserde Hemedani, İslam akaidine ait sekiz soruya cevap verir. Onda: *Hayat nedir? İman ve İslam arasında fark varmıdır? Kader, zikir ve fikirle ilgili verdiği cevaplar yer alır. İtikatta Matüridi ve fıkhıta Hanefi*<sup>41</sup> olan Hemedani, sorulara Kur'an ve Sünnet ışığında cevap verir. Eserin tek nüshası, İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde bulunmaktadır.

Bunun dışında kainatın insanın emrinde ve hizmetinde olduğunu anlatan *Risale fi enne'l Kevne Musahharun li'l İnsan* isimli küçük bir Arapça risalesi<sup>42</sup>, tarikat adabı ile ilgili *Risale der Adab'ı Tarikat*<sup>43</sup>,

<sup>36</sup> Bakın: [www.altinoluk.com](http://www.altinoluk.com) / Altın silsile / Yusuf Hemedani.

<sup>37</sup> Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyer-u a'lam en-Nubela*, XX, 68; İbnü'l Cevzi. *Sıfatü's Safve*. Beyrut 1996, IV, 331.

<sup>38</sup> Mevlana Abdurahman Cami, *Nefahat*, 510.

<sup>39</sup> Zehebi, age., XX, 446.

<sup>40</sup> Hace Yusuf Hemedani. *Rütbetü'l Hayat*. Yazma eser, İstanbul Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2910, varak 257a-289b.

<sup>41</sup> Hace Muhammed Parsa. *Faslu'l Hitab*. Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Yazma eserler kütüphanesi, nr. 1449. Safi, *Reşahat*, I, sy 13.

<sup>42</sup> Köprülü kütüphanesi, F. A. Paşa, nr. 853. İstanbul.

<sup>43</sup> Millet kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, nr. 1028. İstanbul.



*Sünnet'in ve Zühüdün önemi anlatılan Risale der Ahlak ve Müinacat*<sup>44</sup> isimli farsça risaleleri mevcuttur. Bunun dışında *Menazilü's Sairin*, *Menazilü's Salikin*, *Safoetü-t Tevhid li Tasfiyeti-l Murid* ve *Varidat* gibi küçük risaleleri olduğundan bahsedilmektedir<sup>45</sup>.

### Öğretisi:

Ehl-i Sünnet anlayışının takipçisi, Kur'an ve Sünnet'e sıkı-sıkıya bağlı olan Hemedani, hayatını ilim ve irşada vakfetmişti. Her seviyeden insana ilim ve irfan sırlarını öğretir, talebelerine daima ilmin yanında zühd ve takva'yı da tavsiye ederdi. Bununla birlikte şariat çizgisinden de asla taviz vermemiş *sahv*<sup>46</sup> ve *temkin*<sup>47</sup>i esas almış, çeşitli sufilerde şahit olunan, şatahat ve harikulade kerametlere önem vermeyen tasavvufi anlayışa sahip olmuştur.

Birgün müridi Abdülhalık Ğijdüvani'ye nasihatta bulunarak: 'Oğlum, İki kapıyı kapat, iki kapıyı aç! Şeyhlik kapısını kapat, hizmet kapısını aç, halvet kapısını kapat, sohbet kapısını aç!' diyerek belki de günümüzde normal karşılanan ama o dönem çerçevesinden baktığımızda tasavvuf aleminde yeni bir dönemi başlatmıştır.

Daha sonraki dönemlerde talebesi Ğijdüvani tarafından ortaya konulan ve Hacegan-nakşibendiyye'nin temel dustürlerinden olan *Halvet der Encümen*<sup>48</sup>, yani halk içinde Hakk ile olma düşüncesinin temellerini atmıştır. Yani Hemedani, insanları dünyaya ait gündelik işlerine devam ederken, Allah ile olan irtibatlarını bir an olsun sekteye uğratmamaları gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda, Allah'ın en değerli varlığı olan insanlığa hizmet etmeyi, toplumundaki içtimai faaliyetlere meşru dairede katkı sağlamayı ve bunu yaparken de halvet şuurunu muhafaza etmeyi tavsiye etmektedir. Bu düşünce daha sonraki dönemlerde yesevilik ve nakşibendilik'te zaman ve mekan bakımından geliştirilerek devam ettirilmiştir.

<sup>44</sup> Siphalsalar kütüphanesi, nr. 1797, vr. 42a-45b. İran.

<sup>45</sup> Bakın: Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 42.

<sup>46</sup> Sahv-arifin ömrünü Enbiya-yı İzam gibi hep gözleri açık, ihsasları tam ve şuurunu yerinde olarak geçirmesidir. Bakın: F. Gülen. *Kalbin zümrüt tepeleri-2*. İzmir 2010, s. 130.

<sup>47</sup> İstikamet üzere olmak, şariat çizgisinden sapmamak. Bakın: Seyyid Mustafa Rasim Efendi. *Tasavvuf sözlüğü*. İnsan yayınları. İstanbul 2008, s. 337.

<sup>48</sup> Hacegan-nakşibendilik'te insanlar arasında iken her an Allah ile beraber olma düşüncesidir ki, zahirde halk batında ise Hakk ile bulunma anlamını taşır. Aynı zamanda Ğijdüvani tarafından ortaya konulan *Kelimat-ı Kudsiyye*'nin dördüncüsüdür.

**Vefatı:**

Merv halkı, Hâce Yusuf Hemedani'yi çok sevmişlerdi. Zira Hemedani de '*Horasan Ka'besi*' diye halk arasında meşhur olmuş tekke ve medresesini de Merv'e yaptırmıştı. Belki de o yüzden hayatının son dönemlerini orada geçirmek için Herat'tan Merv'e doğru yola çıkmıştı. Sene hicri 535, miladi 1140. Takvimler *Muharrem* ayının 28. günü *Perşembe*'yi gösteriyordu. Herat ile Horasan arasında bulunan Bâmiyân kasabasına gelince rahatsızlanan *Mürşid-i Ekber*, yanındakilere orada durulmasını buyurdu. Artık *Yüce Sevgiliye* kavuşma zamanı gelmiş ve buradaki ömür bitmişti.

Vefatından sonra oraya defnedildi. Ancak daha sonra mübarek naâşî, talebelerinden olan *İbnü-n Neccar* tarafından Merv'e nakledilip adına bir türbe yaptırıldı<sup>49</sup>. Bugünkü Türkmenistan sınırları içinde kalan Merv şehrindeki bu türbe, Orta Asya ve İslam alemindeki önemli ziyaretgahlardan sayılır.

Özbekistanlı tanınmış alimlerden Mahmud Hasani, Hemedani'nin vefatı ile ilgili biraz daha detaylı bilgi veririr. Hicri 535. yıl Muharrem ayının son perşembe günü. Doksan küsür yıllık hayatını ilme ve irşada adayan büyük zat, talebeleri ile birlikte öğle namazını kılar. Namazdan sonra sırtını mihrâba dayayarak, talebelerine: "Su ısıtınız!" der. Ayrılık zamanını geldiğini anlayan mesciddekilerden bir feryad yükselir. Bir taraftan sevdiklerinden ayrılmanın hüznü, bir taraftan da Mevla'ya kavuşma sevinci içinde olan Hâce Hemedani, hazirun'u bir-bir süzer ve mübarek yüzünü talebelerine çevirerek şöyle buyurur:

-*"Biz, yerimize vekil olarak Hâce Abdullah Barkî'yi seçtik. Ona muhâlefet etmeyiniz. İrşad postunda hilâfet sırası size gelince güzel ve mutlu yaşayın, talebelere yüksek sesle zikretmemelerini söyleyiniz.*

Sonra Hâce Ahmed Yesevî'ye dönerek:

*Fâtır, Yâsin ve Nâziât sûrelerini okuyun, dediler.*

Tilavet bitince: *"Hak Teâlânın öyle kulları vardır ki, onların can verişini Allah'tan başka kimse bilemez"*, deyip şu beyti okudular:

*"Senin diyarında aşıklar öyle can verirler ki,  
Oraya ölüm meleği aslâ sığmaz..."<sup>50</sup>*

**Hikmetli sözleri:**

<sup>49</sup> Ali Safi. *Reşehat*, I, 14.

<sup>50</sup> Mahmud Hasani. *Hâce-i Cihan Hâce Abdülhalık Çijdivani*. Taşkent 1994.

Talebeleri, Yusuf Hemedâni'ye sordular: "Bugünler geçer ve Ehl-i Hak yüzlerine perde çekip göçerlerse, selamette kalabilmemiz için ne tavsiye edersiniz"? Hemedani hazretleri der ki: "Onların sözlerinden her gün sekiz varak (16 sayfa) okuyunuz!<sup>51</sup>" Bu söz üzerine Feridüddin Attar *Tezkiretü-l Evliya* eserini kaleme almıştır<sup>52</sup>.

"Haram lokma ve şüpheli şeylerle gönül nuru hasıl olmaz, haram giysi ile ibadetin safası ve zevki gerçekleşmez."

"Salikin, zikirde son noktaya ulaşması, diliyle birlikte yedi uzununun hatta tüyleri ve tırnaklarının da zikre iştirak etmesidir. Kalp, uzuların zikrini duyar ve görür. Bu duyuş sebebiyle ısınır, kuvvetlenir, zikre muvafakat ve iştirak eder."

"Öfke ve gazap ateşi, gafil ve akli karışık insanlara şeytanın attığı bir şeydir."

"Zahirinizi dağınıklıktan kurtarın. Zira, zahiri dağınık olanın batını ve gönlü daha da dağınık olur<sup>53</sup>."

### Sonuç

Büyük bir alim ve mutasavvıf olan Yusuf Hemedani, günümüze kadar uzanan ehli sünnet tasavvufunun şekillenmesinde ve zamanın önemli müridlerinin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle daha önceki asrlarda yaygın olan zahidane tasavvuf yerine insanlardan ayrılmadan, insanlar arasında da hiçbir ayırım yapmadan dini öğretmesi, güzellikle nasihatta bulunması ile pek çok gayr-ı müslimin ve putperestin İslam'la şereflenmesine sebep olmuştur.

Yusuf Hemedani o zamanın en güzide ilim merkezlerinden olan Bağdat Nizamiye Medresesi'nde eğitim almış, Orta Asya ve Anadolu'da İslam'ın yayılmasında önemli rol oynayan iki büyük sufi tarikatının *Pişva*<sup>54</sup>'larını yetiştirmiş ve her iki tarikat silsilesinde yer almıştır. Daha çok talebe yetiştirmek ve insanları irşad etmekle meşgul olan Hemedani birkaç küçük risale dışında fazla eser bırakmamıştır.

Yusuf Hemedani irşad faaliyeti boyunca hep halkın içine

<sup>51</sup> Yusuf Hemedani. Risale. İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, nr. 1028, vr. 13a.

<sup>52</sup> Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşibend*, 48.

<sup>53</sup> Hace Yusuf Hemedani. *Rütbetü'l Hayat*. Yazma eser, İstanbul Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2910, varak 257a-289b. Necdet Tosun tarafından Hayat Nedir adıyla türkçeye çevirilmiştir. İnsan yayınları. İstanbul-1998, s. 45.

<sup>54</sup> Önder

karışmayı ve insanlara hizmet etmeyi tavsiye eden bir anlayışa sahip olmuştur. Bu anlayış, Ğijdüvani tarafından daha da geliştirilmiş ve Hâcegan'ın temel düsturu olmuş, Bahaüddin Nakşibend döneminde zirveye ulaştırılmıştır.

#### *Bibliyografya*

Algar, Hamid. "Abu Ya'kub Hemedani". Elr, I, 395.

Ali bin Yusuf Shattanufi. *Bahjatü-l Asrar fi ba'd manaqib Abd al-Qadir*. Egypt, 1304.

Cami, Abdurahman. *Nafahat el-Üns min Hadaraat al-Kuds*. Tehran, 1996.

Safi, Mevlana Hüseyin Ali, *Reşahat Ayn el-Hayat*. Tehran, 1977.

Ez-Zehabi, S. *Siyer-u a'lam en-Nubela*. Dimeşk, 1987.

Ğijdüvani, Abdülhalık. *Menakıb-ı Hâce Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 3001, vr. 14b-25b.

Ğijdüvani, Abdülhalık. *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hâce Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 2323/1.

Ğijdüvani, Abdülhalık. *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hâce Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 2323/1.

Hâce Muhammed Parsa. *Faslu'l Hitab*. Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Yazma eser, nr. 1449.

Hâce Yusuf Hemadani. *Risale der Adab'ı Tarikat*. Yazma eser. Millet kütüphanesi, Ali Emiri Farsi, nr. 1028. İstanbul.

Hâce Yusuf Hemadani. *Risale der Ahlak ve Münacat*. Yazma eser. Sipahsalar kütüphanesi, nr. 1797, vr. 42a-45b. İran.

Hâce Yusuf Hemadani. *Risale fi enne'l Keone Musahharun li'l İnsan*. Yazma eser. Köprülü kütüphanesi, F. A. Paşa, nr. 853. İstanbul.

Hâce Yusuf Hemedani. *Rütbetü'l Hayat*. Yazma eser, İstanbul Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya, nr. 2910, varak 257a-289b.

Haririzade Kemaleddin. *Tibyanu vesaili'l hakaik fi beyani selasili't taraik*. Yazma eser. İstanbul Süleymaniye kütüphanesi, İbrahim Efendi, nr. 432. İstanbul.

Hasani, Mahmud. *Hâce-i Cihan Hâce Abdülhalık Ğijdüvani*. Taşkent

1994.

Hayati Bice. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*. İnsan yayınları. İstanbul 2011.

Hirevi, A. *Tabakat es-sufiyye*. Tehran 1341.

Hismatulin A. *Sufizm v Sentral'noy Azii*. (Orta Asyada Tasavvuf), St. Petersburg 2001.

İbn Hallikan. *Vefayat el-a'yan*. Beyrut 1977.

Kniş, Aleksandr. *Musulmanski mistisizm*. Moskova-St. Petersburg 2004.

Lahuri. *Hazinetü-l Asfiya*. Tarihsiz.

Lamii. *Terceme-i Nafahat el-Üns*. İstanbul, tarihsiz.

Necdet Tosun. *Bahaeddin Nakşbend*. İnsan yayınları. İstanbul 2002.

Nevai, Ali Şir. *Nesayim'ül - Mahabbe min Şemayimi'l - Fütüvve*. Ankara 1996.

Sem'ani, Abdülkerim, *Kitab el-Ensab*. Beyrut 1988.

Web siteleri: [www.altinoluk.com](http://www.altinoluk.com) / [www.gonullersultanı.net](http://www.gonullersultanı.net)



## الإمام مسلم ومنهجه في تعليل الأسانيد

إعداد الدكتور: حذيفة شريف الخطيب\*

الملخص: بما أن صحيح الإمام مسلم يعد ثاني أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى، فإن دراسته والبحث فيه يكتسب أهمية من هذه الناحية، ثم من ناحية موضوع هذه الدراسة، الذي يتعلق بمنهج مسلم في تعليل بعض الروايات في صحيحه، ودعوى بعض العلماء بوجود علة في صحيحه لم ينتبه إليها، ودعوى فريق آخر بنفي وجود العلة القادحة في صحيح مسلم نفيًا قاطعًا؛ ما استدعى دراسة علمية لهذه المسألة؛ لتبين منهجه وصنيعه في التعليل في الأسانيد، وهل يذكر في صحيحه ما يراه علة؟ وكيف يذكره؟ ولماذا؟ وهل يعلم بعلة ما انتقد عليه من قبل بعض الأئمة، أو لا؟.

ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتتبع أحاديث وروايات انتقدها بعض العلماء على أسانيد مسلم، ورأوا فيها علة، وروايات يرى بعض العلماء أن مسلمًا أخرجها لبيان علتها؛ لحاجة إسنادية. وقد توزعت الدراسة على مبحثين: مبحث يبحث الجانب النظري في الموضوع، والمبحث الثاني هو دراسة تطبيقية لأسانيد معلة أخرجها مسلم في صحيحه.

وفي الخاتمة توصلت إلى أن هذا الكتاب يستحق وصف الصحيح، وأن مسلمًا أورد فيه بعض العلة، شأنه في ذلك شأن بعض أصحاب الصحاح والسنن، الذين بينوا في كتبهم بعض العلة ونهوا عليها، كما بينت في الخاتمة معالم منهجه في إيراد العلة والتنبيه عليها.

---

\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Okutmanı,  
الأستاذ المساعد في كلية الإلهيات، جامعة Şanlıurfa/Türkiye. [dr-hothifa@hotmail.com](mailto:dr-hothifa@hotmail.com)

حران، شانلي أورفة، تركيا

**Abstract:** The significance of the study springs from two reasons. The first is that it deals with Imam Muslim's Hadith book (Al-Sahih) – the second authentic book after the Noble Qur'an. The second is that the topic is concerned with the claim of flaws mentioned by Muslim himself about some narrations in his book, other claims of flaws to which he did not pay attention, and others of complete denial of any depreciating flaws. Therefore, there has been a need for a scholarly study that makes clear his methodology of explaining flaws; whether he mentions flawed Hadiths in his book; if he does, how and why he does it; and whether he was aware of the other scholars' criticisms.

The study tracks the Hadiths and narrations criticised by some scholars for flaws, as well as those narrations believed by other scholars to have been reported by Muslim to show their flaws for reasons related to the chain or text of the Hadith.

The study is divided into two parts. Part One addresses the theoretical aspect of the issue.

Part Two practically investigates the flawed narrations reported by Muslim, in his (Al-Sahih).

It is concluded that the book is worth calling (al-sahih) – i.e. The authentic. Muslim mentions some flaws in a similar way to other compilers of hadith who demonstrate and draw attention to flaws in their books. Furthermore, the general features of his methodology in mentioning and drawing attention to flaws are listed.

### المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإن علماء الحديث قد بذلوا قصارى جهودهم؛ لتمييز صحيح الحديث من معلوله، عن طريق نقد أسانيد تلك الأحاديث أولاً، ثم نقد متونها، وكانت جهودهم في بيان العلل متعددة الأشكال، ومن الذين برزوا في هذا الفن وخاضوا غماره، الإمام مسلم رحمه الله تعالى، الذي صنف كتاب التمييز فأورد فيه دقائق من مسائل العلل، وعلل بعض الروايات، وكانت مقدمة كتابه الصحيح التي تكلم فيها عن بعض قضايا العلل، وبعض الروايات المعلولة، وكان كتابه الصحيح الذي ضمنه أصح الأحاديث عنده، وذلك من خلال عملية دقيقة يتميز بها الصحيح من المعلول، إذ لا يمكن لعالم أن يثبت صحة حديث إلا بجمع الروايات والمقارنة بينها، ولهذا نجد مسلماً في بعض الأحيان يصرح بعلّة الرواية التي لم يخرجها أو لم يعتمد عليها، أو يشير إليها إشارة



خفية، أو يورد ما فيه علة لبيانها وشرحه، كما قال في مقدمته.  
ويأتي هذا البحث للإجابة على الأسئلة الآتية:

- هل من منهج من صنف في الحديث الصحيح، التنبيه إلى علل بعض الأحاديث؟.

- هل يعلل مسلم الأسانيد في صحيحه؟

- هل تعليل بعض الروايات في صحيح مسلم يؤثر في صحته، وصحة أحاديثه؟

**الدراسات السابقة في هذا الموضوع:** من الدراسات السابقة المتصلة بموضوع هذه الدراسة ما كتبه بعض المتقدمين مثل: علل الأحاديث في كتاب الصحيح، تأليف ابن عمار الشهيد، والإلزامات والتتبع، للإمام الدارقطني والأجوبة عما أشكل الشيخ الدارقطني على صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي مسعود الدمشقي، والتنبيه على الأوهام الواقعة في صحيح الإمام مسلم، لأبي علي الغساني الجبلي، وغرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأسانيد المقطوعة، للحافظ رشيد العطار، وصيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، لابن الصلاح.

ومنها ما كتبه بعض المعاصرين، مثل: بين الإمامين مسلم والدارقطني، للدكتور ربيع بن هادي المدخلي، وعبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح، للدكتور حمزة المليباري، ومنهج الإمام مسلم في ترتيب كتابه الصحيح ودحض شبهات حوله، تأليف الدكتور ربيع بن هادي المدخلي، وما هكذا تورد يا سعد الإبل، تأليف الدكتور حمزة المليباري، وكتاب الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، للدكتور محمد عبد الرحمن طوالب.

وقد على رسالة علمية للباحث: "عاشور دهنى"، بعنوان: "منهج الإمام مسلم بن الحجاج في ذكر الأخبار المعللة من خلال كتابه المسند الصحيح"، ويظهر من عنوانها أنه يشابه عنوان دراستي هذه، ويناقش نفس موضوعها، إلا أن المضمون والمادة العلمية مختلفان إلى حد ما، فقد أكثر الأستاذ عاشور دهنى في دراسته من الحديث عن الجانب النظري، أما دراستي فأركز فيها على الجانب التطبيقي؛ لأنه الأهم برأبي في مثل هذه المواضيع. وقد قسمت دراستي هذه إلى مبحثين، ومباحث ومطالب:

**المبحث الأول: الدراسة النظرية، ويشتمل على مطالب.**

**المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية، ويتضمن أسانيد أخرجها مسلم ليعملها، ويشتمل على مطالب.**

وبهذا تكتمل مباحث هذا البحث ومطالبه، التي من الله عليّ بإتمامها مع مزيد لطف منه بتيسيره اختيار هذا الموضوع، والبحث فيه، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

\*\*\*

**المبحث الأول: الدراسة النظرية، ويشتمل على مطالب، هي:**

### المطلب الأول: أقوال العلماء في تعليل الإمام مسلم لبعض الروايات في صحيحه.

أشار مسلم في مقدمة كتابه، إلى أنه سيشرح العلل، في مواضع من كتابه الصحيح، فقال: "وقد شرحنا من مذهب الحديث وأهله بعض ما يتوجه به من أراد سبيل القوم ووفق لها، وسنزيد إن شاء الله تعالى شرحاً وإيضاحاً، في مواضع من الكتاب، عند ذكر الأخبار المعللة، إذا أتينا عليها، في الأماكن التي يليق بها الشرح والإيضاح، إن شاء الله تعالى"<sup>(1)</sup>.

ورغم هذا التصريح من الإمام مسلم، إلا أن هناك من انتقد على مسلم أحاديث أخرجها لبيان علتها، كما أن هناك من نفى تعليل مسلم لأحاديث في صحيحه، وقد تقصيت أقوال العلماء في هذه المسألة، فوجدتهم متفقين على إثباتها، ولم يخالف في ذلك إلا الدكتور ربيع بن هادي المدخلي، وكانت أقوالهم على النحو الآتي:

**الرأي الأول:** وهو رأي من يرى أن الإمام مسلماً شرح العلل في مواضع من صحيحه كما وعد في مقدمته، ودلل بعضهم على ذلك بأمثلة أوردها، وبينوا أن هذا هو منهج العلماء العام في كتبهم، وممن قال بهذا الرأي: القاضي عياض: وكان أول من قال بإثبات تعليل مسلم لبعض الروايات في صحيحه<sup>(2)</sup> فقال عن حديث: "مَا عَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا قَطُّ.."، الذي أخرجه مسلم<sup>(3)</sup> وأعله الإمام الدارقطني: "وهذا الإسناد من الأحاديث المعللة في كتاب مسلم التي يبين مسلم علتها كما في خطبته، وذكر الاختلاف فيه"<sup>(4)</sup>، وقال مثله في مواضع أخرى<sup>(5)</sup>.

كما ذهب إلى مذهب القاضي عياض كل من الإمام النووي<sup>(6)</sup> والحافظ العراقي<sup>(7)</sup> وابن رشيد الفهري<sup>(8)</sup> وأبو مسعود الدمشقي<sup>(9)</sup> والحافظ ابن حجر<sup>(10)</sup> والسيوطي<sup>(11)</sup>

- 
- (1) مسلم (توفي: 261 هـ)، مقدمة المسند الصحيح، ج 1 ص 4.
  - (2) القاضي عياض (توفي: 544 هـ)، إكمال المعلم، ج 1 ص 80.
  - (3) ورقمه عند مسلم (توفي: 261 هـ) في صحيحه: (ح: 2064).
  - (4) القاضي عياض (توفي: 544 هـ)، إكمال المعلم، ج 6 ص 286.
  - (5) القاضي عياض (توفي: 544 هـ)، إكمال المعلم، ج 5 ص 191.
  - (6) النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 14 ص 26، و ج 11 ص 81.
  - (7) العراقي، عبد الرحيم بن الحسين (توفي: 643 هـ)، شرح التبصرة والتذكرة، ج 1 ص 72.
  - (8) ابن رشيد الفهري، محمد بن عمر بن محمد بن عمر (توفي: 721 هـ)، السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن، ص 100.
  - (9) الدمشقي، أبو مسعود بن محمد (توفي: 401 هـ)، الأجوبة عما أشكل الشيخ الدارقطني على صحيح مسلم بن الحجاج، ص 2.
  - (10) ابن حجر (توفي: 852 هـ)، التلخيص الحبير، ج 3 ص 28.
  - (11) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (توفي: 911 هـ)، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، ج 1 ص 97.

والمعلمي اليماني<sup>(12)</sup> وظاهر الجزائري<sup>(13)</sup> والدكتور مقبل بن هادي الوادعي<sup>(14)</sup> والدكتور محمد عبد الرحمن طوالبه<sup>(15)</sup> والدكتور حمزة المليباري<sup>(16)</sup> والشيخ محمد بن علي الإتيوبي الوَلوي<sup>(17)</sup> والشيخ محمد عوامة<sup>(18)</sup>.

**الرأي الثاني:** لم أجد من ذهب إلى نفي تعليل مسلم لبعض الروايات في صحيحه، إلا الدكتور ربيع بن هادي المدخلي مع العلم بأنه كان في أول أمره موافقاً للقاضي عياض ولمن تابعه على ما ذهبوا إليه، وقد ظهر هذا جلياً في رسالته "بين الإمامين مسلم والدارقطني"، حيث كان يرى أن مسلماً يخرج بعض الروايات؛ لبيان الاختلاف والتنبيه إلى العلة، وأجاب على انتقادات الدارقطني في كثير من الأحيان؛ بأن مسلماً إنما أخرج الطريق المنتقدة لبيان علتها.

غير أن الدكتور المدخلي تراجع عن هذا كله في كتابه: منهج الإمام مسلم في ترتيب كتابه الصحيح ودحض شبهات حوله، وغير رأيه في الموضوع، حيث صرح فيه بنفي تعليل مسلم للروايات في صحيحه، وصرف التعليل الذي أشار إليه مسلم في مقدمته إلى التعليل غير القادح<sup>(19)</sup> كما أورد غيرها من الشبهات على القول بتعليل مسلم لبعض الروايات، وقد ناقشت أقواله وشبهاته في رسالتي للدكتوراة، ولا داعي لذكرها هنا؛ لأن رأيه ضعيف، ولأن الواقع التطبيقي الذي سأورده في المبحث الثاني هو خير دليل على تعليل مسلم لروايات في صحيحه.

\* \* \*

### المطلب الثاني: أسباب التعليل عند الإمام مسلم.

**أولاً: أسباب تعليل مسلم لأحاديث في صحيحه:** من خلال دراستي لبعض الروايات التي عللها مسلم في صحيحه، استنتجت بعض هذه الأسباب<sup>(20)</sup>:

1. بيان العلة والتنبيه عليها، فلا يُظن أن الصحيح هو المعلول، ولا يُظن أن مسلماً يصححها ويعتمدها، ومثاله: حديث أنس بن مالك (ح: 119) الذي ذكر فيه

(12) المعلمي، عبد الرحمن اليماني (توفي: 1386 هـ)، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، ص 27، 28.

(13) الجزائري، طاهر الدمشقي (توفي: 1338 هـ)، توجيه النظر إلى أصول الأثر، ص 336.

(14) الوادعي، هاشم التتبع للدارقطني، ص 145، 147، 351، 365.

(15) طوالبه، د. محمد عبد الرحمن، الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، ص 167، 183، 184، 238.

(16) المليباري، عبقرية الإمام مسلم، ص 14، 15، 17.

(17) الوَلوي، محمد بن علي الإتيوبي، قرّة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، ج 1 ص 370.

(18) عوامة، محمد، في مقدمة تحقيقه للمصنف لابن أبي شيبة، ج 1 ص 106.

(19) المدخلي، منهج الإمام مسلم في ترتيب كتابه الصحيح، ودحض شبهات حوله، ص 20.

(20) انظر: المليباري، عبقرية الإمام مسلم، ص 17.

قصة اعتزال ثابت بن قيس، بعد نزول قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ) (21)؛ حيث أورد المتن المتضمن للعلة؛ لينبه عليها، فلا يظن أنها صحيحة. وغيره من الأمثلة (22).

2. الاستشهاد من الحديث بما لم تؤثر فيه علة (23)، أو لفائدة إسنادية في إسناد المتن المعلول، أو لزيادة وردت في متن الرواية المعلولة (24)، ومثاله: حديث المقداد بن الأسود (م: 95) في تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، حيث استشهد مسلم بمتن أحد طرق الحديث المعلولة مما لم تؤثر فيه العلة.

3. الاستئناس، والاستشهاد من المعلول لما اعتمده من رواية، ومثال ذلك: حديث بُرَيْدَةَ بنِ الْحُصَيْبِ (م: 1149) في قضاء الصيام عن الميت؛ حيث أخرج مسلم إسناداً معلولاً؛ ليستشهد بطرف منه لما اعتمده من رواية.

4. إيراد الرواية كما وصلته، وبيان ما فيها من العلة: كما في زيادة سليمان التيمي في حديث أبي موسى الأشعري (م: 404) قوله: (وإذا قرأ فأنصتوا)؛ حيث أخرج مسلم الرواية، ونبه على العلة تنبيهاً واضحاً (25).

5. الاحتياط، واحتمالية صحة الروايات الأخرى المعلولة أو المرجوحة - برأيه - ، كما في حديث أبي هريرة (م: 2064) المرفوع: "مَا عَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَعَامًا قَطُّ..!"؛ حيث أخرج مسلم الحديث من طريقين عن الأعمش، وأشار إلى تعليل أحدهما بتأخيرها، لكن في إيراده للمعلول احتياطاً؛ لاحتمالية صحة الوجهين.

هذه هي الأسباب التي استنتجتها، في محاولة لفهم الدافع الذي دفع مسلماً لبيان بعض العلل والتنبيه عليها في صحيحه.

**ثانياً: أسباب ترك مسلم للتعليل في بعض الروايات التي تستحق التعليل:** قد يقول قائل: إذا كان مسلم ينبه إلى العلل في بعض الروايات، فلماذا يحذفها في كثير من الأحيان ولا ينبه إليها، مع أن بعضها قد يستحق التنبيه والبيان؟، وللإجابة على هذا التساؤل أقول:

1- أن كتابه مخصص لجمع الأحاديث الصحيحة، وليس لبيان العلل، فبيان العلل هدف ثانوي، لا يقوم به إلا استطراداً، وفي بعض الأحيان.

(21) الحجرات: آية: (2).

(22) كما في الأحاديث ذات الأرقام: (ح: 119، 162، 711، 972، 1116، 333، 455، 480، 1471، 1555، 1628، 1669، 1751، 1847، 2064) على ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي لصحيح مسلم.

(23) كما في الأحاديث ذات الأرقام: (ح: 95، 404، 480، 1162) على ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي لصحيح مسلم.

(24) كما في الأحاديث ذات الأرقام: (ح: 297، 1649، 1733، 2064) على ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي لصحيح مسلم.

(25) كما في الأحاديث ذات الأرقام: (ح: 404، 450، 399) على ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي لصحيح مسلم.

2- أنه لم يلزم نفسه بيان العلل دائماً، فلا يسأل عن عدم بيان العلة، بل يسأل لماذا بينت العلة ونبهت إليها؟.

3- قد لا ينشط في بعض المواضع التي قد يُحتاج فيها إلى بيان العلة، فالنفوس لها إقبال وإدبار، وهذا يعترى كل واحد منا، فتجده أحياناً منشراحاً نشيطاً يتوسع في الدراسة والتتبع والشرح، وفي أحيان أخرى يكون حاله عكس ذلك.

\*\*\*

### المطلب الثالث: منهج الإمام مسلم في ترتيب الأسانيد المعلولة.

أشار الإمام مسلم في مقدمته إلى أنه سيرتب الروايات في صحيحه، حسب مراتب الرواة من حيث الجرح والتعديل، ما يعني أن ما هو أصح وأقوى يقدم على الأقل صحة وقوة<sup>(26)</sup>، وقد تبين من خلال بعض الدراسات، أن الترتيب ليس قاعدة ثابتة في كل أبواب صحيح مسلم ورواياته<sup>(27)</sup>.

أما ترتيب الأسانيد المعلولة، التي يشير إليها مسلم في صحيحه أحياناً، فأمر يحتاج إلى تتبع صنيع مسلم فيه، فالتطبيق العملي هو الذي يثبت صحة نظرية تعليل مسلم أو خطأها.

\*\*\*

### المطلب الرابع: التعليل الصريح، والتعليل بالإشارة.

بما أن المقصد الأساسي من صحيح مسلم هو جمع الأحاديث الصحيحة، وتنسيقها حسب مواضعها ومواضيعها، وترتيبها حسب قوتها في الصحة، فإن سوق العلل لا يكون إلا في حالات معينة، لأسباب معينة، سأبينها في المطلب الآتي.

وهذه العلل التي يشرحها الإمام مسلم في صحيحه، استعمل في سبيل شرحها أسلوب التصریح والإشارة، وفيما يلي أوضح منهج الإمام مسلم في بيان هذه العلل:

**أولاً: التصريح:** يصرح الإمام مسلم بتعليل بعض الروايات، عندما يرى الحاجة إلى التصريح ضرورية، والإشارة لا تكفي، أو عندما ينشط للبيان، لكنه في الأكثر والأعم لا يصرح بالتعليل<sup>(28)</sup>، فقد وجدته يصرح بالعلة في ست روايات من بين ست وثلاثين رواية عللها.

وقد جاءت عباراته في التصريح عن العلة على النحو الآتي:

-فمرة قال: "أَخْطَأُ حَيْثُ قَالَ: عُرْوَةَ، إِيمًا هُوَ مَوْلَى عَزَّةَ"<sup>(29)</sup>، ومرة قال: "وَقَوْلُهُ: "عَنْ أَبِيهِ" فِي هَذَا الْحَدِيثِ خَطَأً"<sup>(30)</sup>، ومرة قال: " وَأَدْرَجَ فِي الْحَدِيثِ قَوْلَهُ: وَكَانَ

(26) انظر: مسلم (توفي: 261 هـ)، المقدمة، ج 1 ص 4.

(27) انظر: المليباري، عبقرية الإمام مسلم، ص 21، وغيرها من المواضع.

(28) انظر: طوالبه، الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، ص 238.

(29) مثل تعليقه لحديث رقم: (1471).

(30) مثل تعليقه لحديث رقم (711).

فِرَافُهُ إِيَّاهَا...، وَزَادَ فِيهِ: قَالَ سَهْلٌ...<sup>(31)</sup>، ومرة قال: " وَفِي حَدِيثِ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ زِيَادَةٌ حَرْفِي، تَرَكْنَا ذِكْرَهُ"<sup>(32)</sup>، ومرة قال: " وَقَدَّمَ فِيهِ شَيْئًا وَأَخَّرَ، وَزَادَ وَنَقَّصَ"<sup>(33)</sup>، ومرة قال: " فَسَكَّنَا عَنْ ذِكْرِ الْخَمِيْسِ لَمَّا نُرَاهُ وَهَمَّا"<sup>(34)</sup>.

وبهذا يظهر أن الإمام مسلماً قد أخرج ما فيه علة قاذحة، وأنه صرح بالعلل في مواضع من صحيحه يرى أنها تستحق البيان.

**ثانياً: الإشارة:** يشير الإمام مسلم إلى بعض العلل في صحيحه إشارات خفية، وذلك بإخراج الحديث على الوجهين: السليم والمعلول، مع التقديم أو التأخير، أو بإشارات قوية واضحة، وذلك ببيان أن هناك مخالفة، من زيادة أو غيرها.

وأسلوب الإشارة بنوعيه، هو الأسلوب الأكثر استخداماً من قبل مسلم، في بيانه للعلل في صحيحه، حيث إن ثلاثين رواية من ضمن ست وثلاثين رواية درستها، استخدم فيها أسلوب الإشارة إلى العلة، ولم يصرح بها. ومن أساليبه في الإشارة إلى العلة:

1. تأخير الإسناد المعلول: (ح: 95، 104، 297، 455، 480، 1149، 1162، 1181، 1492، 1628، 1649، 1733، 1847، 2062، 2064).
  2. تقديم المتن المعلول: (ح: 119، 450، 1555، 1751).
  3. تأخير المتن المعلول: (162، 333، 404، 1116، 1162، 1492، 1669).
  4. إهمال المعلول، أو جزء منه: (ح: 1751).
  5. إخراج المعلول في غير مظهره: (ح: 399، 404).
  6. التعليق (ح: 369).
  7. المغايرة للمنهج العام في إخراج الحديث التام أولاً، وعدم اختصاره، وعطف باقي الأحاديث التي في معناه عليه<sup>(35)</sup>: (ح: 1751).
  8. اختصار المعلول، أو حذف متن الرواية المعلولة: (ح: 162، 1162، 1628، 1669).
  9. قوله: ولم يذكر كذا، شك فلان، زاد كذا: (ح: 119، 455، 480، 1751).
- ومن الملاحظ أن بعض أساليبه في الإشارة إلى العلة قد تجتمع في الرواية الواحدة، ما يؤكد تعليلها، فبعض الروايات لا يكتفي في التذليل على تعليلها بإشارة واحدة، وبعضها يعرف تعليله لها بإشارة واحدة.

(31) مثل تعليله لحديث رقم (1492).

(32) مثل تعليله لحديث رقم (333).

(33) مثل تعليله لحديث رقم (162).

(34) مثل تعليله لحديث رقم (1162).

(35) انظر: طوالبه، الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه، ص 312.

وقد وجدت الأستاذ عاشور دهنى يؤكد من خلال دراسته على موضوع تكرار مسلم للروايات في صحيحه، وأنه لا يكرر إلا لغرضين: الأول: معرفة الاختلاف الواقع في المتن. الثاني: معرفة الاختلاف الواقع في الإسناد. وقد استفاد هذه الأغراض من قول الإمام مسلم في مقدمته: "ثم إنا إن شاء الله مبتدئون في تخريج ما سألت وتأليفه على شريطة سوف أذكرها لك، وهو أنا نعمل إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول الله ﷺ، فنقسمها على ثلاثة أقسام وثلاث طبقات من الناس، على غير تكرار، إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث، فيه زيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعله تكون هناك.. فأما ما وجدنا بدأ من إعادته بجملته، من غير حاجة منا إليه، فلا نتولى فعله إن شاء الله تعالى"(36).

ففهم من النص أن الإمام مسلماً لا يكرر في صحيحه إلا لبيان الاختلاف أو العلة(37)، أو كليهما، وهذا – فيما أرى- رأي صحيح؛ لأن بيان العلة يقتضي التكرار؛ ليتبين الاختلاف، فتعرف العلة، لكنه لا يعني أن كل تكرار واختلاف يراد منه التعليل، فمسلم يكرر ويورد الاختلاف لأغراض أخرى ذكرتها سابقاً، ولمعرفة الروايات التي أشار مسلم إلى علتها ولم يصرح، راجع (الجدول رقم "2") الذي أوردته في المطلب السابق.

\* \* \*

#### المطلب الخامس: منهج الإمام مسلم في التعامل مع العلل.

مسائل زيادة الثقة، والمزيد في متصل الأسانيد، وتعارض الوصل والانقطاع، وغيرها من أبواب العلل، مسائل يتعلق أكثرها بمخالفة الثقة لغيره من الثقات(38) ولقد اختلف العلماء في حكمها، فمنهم من قبل زيادة الثقة(39) مطلقاً، ومنهم من قبلها بشروط، ومنهم من قدم المتصل والمرفوع على المنقطع والموقوف مطلقاً، ومنهم من قبل رواية الأكثر أو الأحفظ، والأقوال في هذه المواضيع مشهورة معروفة للمختصين في علم الحديث.

والذي خرجت به من دراستي هذه، أن مسلماً يرجح بناء على القرائن التي تحف بكل حديث ورواية، فهو لا يقبل زيادة الثقة مطلقاً، ولا يردها مطلقاً، وكذا في قضايا

(36) مسلم (توفي: 261 هـ)، مقدمة الصحيح، ج 1 ص 4.

(37) يقول الدكتور حمزة المليباري في كتابه: الحديث المعلول، ص 35: " أن الاختلاف قد يكون مؤثراً على صحة الرواية، وقد لا يكون، أما الأول فسيأتي شرحه مفصلاً، وأما الثاني: فكأخلافهم في العبارات والألفاظ المترادفة، بحيث لا يغير المعنى المقصود، ولا يزيد فيه شيئاً، وكذا التفاوت في سياق الحديث بالتقديم والتأخير، وصيغ تلقي الحديث وروايته؛ كحدثنا وأخبرنا ونحوهما".

(38) انظر: المليباري، الحديث المعلول، ص 37.

(39) قال الذهبي (توفي: 748 هـ) في سير أعلام النبلاء، ج 6 ص 346: "فليس من شرط الثقة أن لا يغلط أبداً، فقد غلط شعبة، ومالك، وناهيك بهما ثقة ونبلاً".

الرفع والوقف، والوصل والإرسال، وغيرها (40)، يقول ابن رجب: "وليس ذلك - يعني قبول زيادة الثقة- قول مسلم، ولا قول أئمة الحفاظ" (41)، وقال ابن حجر: "والتحقيق أنهما - أي الشيخين- ليس لهما في تقديم الوصل عمل مطرد، بل هو دائر مع القرينة، فمهما ترجح بها اعتمادها، وإلا فكم حديث أعرضنا عن تصحيحه للاختلاف في وصله وإرساله" (42)، وقال ابن حجر: "ووجه الترجيح كثيرة لا تنحصر ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص، وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن الذي أكثر من الطرق والروايات، ولهذا لم يحكم المتقدمون في هذا المقام بحكم كلي يشمل القاعدة، بل يختلف نظرهم بحسب ما يقوم عندهم في كل حديث بمفرده" (43). ومن القواعد التي استنتجتها من كلام العلماء في تعليل مسلم لروايات في صحيحه:

1. إذا كان أصل الحديث ثابتاً، فقد يخرج مسلم روايات أخرى، حينما تكون فيها بعض الزيادات، ولو كان فيها علة (44).
2. إذا كان في الحديث اختلاف، يبين مسلم الاختلاف بعد الاحتجاج بالصحيح (45).
3. يورد مسلم الاختلاف بين الرواة، إذا كان هناك زيادة معنى، أو إذا كان في إسناد علة تحتاج إلى بيان، كما وعد مسلم في مقدمته (46).

\* \* \*

### المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية لأسانيد أوردها مسلم ليعللها

ينبه مسلم على بعض العلل في بعض أسانيد صحيحه، بأسلوب علمي دقيق، يظهر دقة صنعته الإسنادية، وإطلاعه الواسع على العلل، واهتمامه بالقرائن التي يأخذ بها علماء العلل والنقاد الأفاضل، وفي هذا المبحث أدرس عدداً من الأحاديث التي نبه مسلم فيها إلى بعض علل الأسانيد، وذلك في ستة فروع:

(40) قال مسلم (توفي: 261 هـ) في التمييز، ص 9: "وسنذكر الآن إن شاء الله الأحاديث المنقولة الموسومة عند أهل العلم بالأغاليط فيها، في أسانيدنا ومتونها، حديثاً حديثاً، ونخبر فيها بالعلل التي من أجلها صارت أخبار أغاليط بشرح وجوهنا به وأشباهاها، لمن أراد معرفتها"، وانظر ص (2، 3، 19، 37)، وانظر: المليباري، عبقرية الإمام مسلم، ص 72، 73.

(41) ابن رجب (توفي: 795 هـ)، شرح علل الترمذي، ج 2 ص 643.

(42) ابن حجر (توفي: 852 هـ)، فتح الباري، ج 10 ص 203.

(43) ابن حجر (توفي: 852 هـ)، أحمد بن علي العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، ج 2 ص 712.

(44) انظر: النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 11 ص 81.

(45) انظر: العراقي (توفي: 643 هـ)، عبد الرحيم بن الحسين، شرح التبصرة والتذكرة، ج 1 ص 72.

(46) انظر: ابن رشيد الفهري (توفي: 721 هـ)، السنن الأبين والمورد الأيمن، ص 100.



## (1) (47) مثال على علة الانقطاع والإرسال: (م: 297) (48).

أخرج مسلم الرواية المتضمنة لزيادة راو بين التابعي والصحابي، من طريق ابن شهاب، فقال: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: "كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا اعْتَكَفَ يُدْنِي إِلَيَّ رَأْسَهُ فَأَرْجِلُهُ، وَكَانَ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ".

ثم أخرج مسلم الحديث من طريق آخر عن ابن شهاب، ليس فيه بين التابعي والصحابي راو، بل قرن بين التابعي والتابعي، فقال: وَحَدَّثَنَا قُنَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ: حَدَّثَنَا لَيْثٌ (ح).

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ وَعَمْرَةَ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: "إِنْ كُنْتُ لَأَدْخُلُ الْبَيْتَ لِلْحَاجَةِ وَالْمَرِيضُ فِيهِ، فَمَا أَسْأَلُ عَنْهُ إِلَّا وَأَنَا مَارَّةٌ، وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيَدْخُلَ عَلَيَّ رَأْسَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، فَأَرْجِلُهُ، وَكَانَ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِحَاجَةٍ إِذَا كَانَ مُعْتَكِفًا". وَقَالَ ابْنُ رُمْحٍ: إِذَا كَانُوا مُعْتَكِفِينَ.

ثم أخرج مسلم الحديث من طريقين غير طريق ابن شهاب، ليس فيهما زيادة راو بين التابعي والصحابي، فقال: وَحَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ: أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ نَوْفَلٍ، عَنْ عُرْوَةَ بِنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُخْرِجُ إِلَيَّ رَأْسَهُ مِنَ الْمَسْجِدِ وَهُوَ مُجَاوِرٌ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ".

ثم قال مسلم: وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ عَنْ هِشَامٍ: أَخْبَرَنَا عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُدْنِي إِلَيَّ رَأْسَهُ وَأَنَا فِي حُجْرَتِي، فَأَرْجِلُ رَأْسَهُ وَأَنَا حَائِضٌ" (49).

والذي يبدو لي من صنيع مسلم في تخريج هذا الحديث؛ أن الإمام مسلماً يرى صحة رواية مالك (50) المتضمنة لزيادة راو في الإسناد، بخلاف بعض العلماء (51)

(47) هذا ترقيمي للأحاديث التي درستها في هذه الدراسة.

(48) هذا رقم الحديث في صحيح مسلم، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

(49) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها.. (ح 297).

(50) قال الدارقطني (توفي: 385 هـ) في العلل، ج 15 ص 32: "رَوَاهُ مَالِكٌ فِي الْمُوطَأِ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ؛ فَرَوَاهُ الْقَعْنَبِيُّ، وَيَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَمَعْنُ بْنُ عَيْسَى، وَأَبُو مُصْعَبٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، وَرَوْحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، وَخَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ، وَمَنْصُورٌ، وَسَلْمَةُ، وَإِسْحَاقُ بْنُ الطَّبَّاعِ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ الرَّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ.....".

(51) ذهب بعض العلماء إلى ترجيح رواية الليث ومن تابعه الناقصة، فنقل ابن حجر (توفي: 852 هـ) في فتح الباري، ج 4 ص 273، اتفاق أبي داود (توفي: 275 هـ) والبخاري (توفي: 256 هـ) والدارقطني (توفي: 385 هـ) على ترجيحها، ورأى ابن حجر أن رواية مالك من المزيد في متصل الأسانيد. وقال الترمذي (ت: 279 هـ) في سننه (ح 804):

الذين يرون أنها من المزيد في متصل الأسانيد، فهو يراها زيادة ثقة، فراويها (مالك) أوثق وأقوى حفظاً من رواية الروايات الناقصة، خصوصاً وأنه قد توبع من عبّيد الله بنُ عمر، وأبي أُويس، كما قال الدارقطني (52).

يقول ابن رشيد الفهري: "فأوردت في كتابك حديث مالك مصدراً به، بناء على اعتقادك فيه الاتصال، وفي غيره الانقطاع...، ثم أتبعته باختلاف الرواة فيه على شرطك من أنك لا تكرر، إلا لزيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعلّة تكون هناك" (53).

والذي أراه أن قبوله لزيادة الثقة، وتقديمه لها، إشارة إلى ترجيحها وتقديمها على الروايات الأخرى، التي يراها منقطعة كما قال ابن رشيد، ولعله أخرجها ليقوي بها متن الرواية التي اعتمدها، ولما في متونها من بعض الزيادات، والله تعالى أعلم. وأنا في هذا الحديث لا أرجح رأي مسلم أو رأي غيره (54)، إنما أبين صنيع مسلم في تخريجه روايات هذا الحديث فقط.

## (2) مثال على علة الخطأ في اسم الرواي: (م: 455).

افتتح مسلم أحاديث القراءة في الصُّبح، بحديث عبد الله بن السائب رضي الله عنه، من ثلاث روايات عنه، فقال: وَحَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: حَدَّثَنَا حِجَابُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، قَالَ (ح).

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، - وَتَقَارَبَا فِي اللَّفْظِ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ: أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَبَّادِ بْنِ جَعْفَرٍ يَقُولُ: أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ سَفْيَانَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عمرو بن العاص، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُسَيْبِ الْعَابِدِيُّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ السَّائِبِ قَالَ: "صَلَّى لَنَا النَّبِيُّ ﷺ الصُّبْحَ بِمَكَّةَ. فَاسْتَفْتَحَ سُورَةَ الْمُؤْمِنِينَ (55)، حَتَّى جَاءَ ذِكْرُ مُوسَى وَهَارُونَ، أَوْ ذِكْرُ عِيسَى". مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ يَشْكُ، أَوْ اخْتَلَفُوا عَلَيْهِ، "أَخَذْتُ النَّبِيَّ ﷺ

والصحيح عن عروة وعمرة، وقال أبو داود (توفي: 275 هـ) في سننه (ح 2467): ولم يتابع أحد مالكاً على عروة عن عمرة. وقال الدارقطني (توفي: 385 هـ) في كتابه: (الأحاديث التي خولف فيها مالك بن أنس رضي الله عنه، ص 43): "ويشبه أن يكون القول قولهم؛ لكثرة عددهم واتفاقهم على خلاف مالك"، كما أن البخاري أخرج رواية الليث في صحيحه (ح 2029)، ولم يخرج رواية مالك.

(52) الدارقطني (توفي: 385 هـ)، العلل، ج 15 ص 32.

(53) الفهري (توفي: 721 هـ)، ابن رشيد، السنن الأبين والمورد الأمعن، ص 100.

(54) مثل: الفهري (توفي: 721 هـ)، ابن رشيد، في السنن الأبين، ص 100، حيث قال مناقشاً مسلماً في اعتماده وترجيحه لرواية مالك: "وأما أنت فظهر من فعلك في كتابك أنك لم يصف عندك كدر الإشكال في هذا الحديث فأوردت في كتابك حديث مالك مصدراً به، بناء على اعتقادك فيه الاتصال، وفي غيره الانقطاع...، ثم أتبعته باختلاف الرواة فيه على شرطك من أنك لا تكرر، إلا لزيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعلّة تكون هناك...، (هذه إشارة إلى أن مسلماً يعلل في صحيحه)....".

(55) هكذا وردت في متن الحديث، ولم يقل: المؤمنون.

سَعْلَةٌ، فَرَكَعَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ السَّائِبِ حَاضِرٌ ذَلِكَ". وَفِي حَدِيثِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ: فَحَدَفَ: (فَرَكَعَ). وَفِي حَدِيثِهِ: وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو، وَلَمْ يُقَلِّ: ابن العاص (56).

دراسة المدار: مدار الحديث على ابن جريج، واختلف عليه فيه:

- فرواه حجاج بن محمد (57) وروح بن عباد (58)، عنه، عن محمد بن عباد بن جعفر، عن أبي سلمة بن سفیان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن المسيب العابدي، عن عبد الله بن السائب:

رواية حجاج: عند مسلم (ح: 455) وابن حبان (ح: 1815) وابن خزيمة (ح: 546) والبيهقي في السنن الكبرى (ح: 2289).

ورواية روح: عند أحمد (ح: 14969، 14974) والبيهقي في السنن الكبرى (ح: 3824).

- أما بقية الرواة عن ابن جريج - وهم سبعة (59)-، فقد رووه عن محمد بن عباد، عن عبد الله بن عمرو (دون ابن العاص) وأبي سلمة بن سفیان، وعبد الله بن المسيب العابدي، وعبد الله بن أبي مليكة، أو عن واحد منهم. وبهذا يظهر أن حجاج بن محمد وروح بن عباد، قد خالفا بقية الرواة عن ابن جريج، فقالا: عبد الله بن عمرو بن العاص.

قال النووي: "قال الحفاظ: قوله: "ابن العاص"، غلط، والصواب حذفه، وليس هذا

(56) أخرجه الإمام مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الصلاة، باب القراءة في الصبح (ح 455).

(57) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب (1135): ثقة ثبت، لكنه اختلط في آخر عمره لما قدم بغداد قبل موته، وقال الذهبي في الكاشف (942): قال أحمد: ما كان أضيظه وأشد تعاهده للحروف، ورفع من أمره جداً، وقال أبو داود: بلغني أن ابن معين كتب عنه نحواً من خمسين ألف حديث.

(58) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب (1962): ثقة فاضل له تصانيف، وقال الذهبي في الكاشف (1593): الحافظ، صنف الكتب وكان من العلماء.

(59) هم: 1. عَبْدُ الرَّزَّاقِ (توفي: 211 هـ)، في مصنفه (ح 2667)، وأحمد بن حنبل (توفي: 241 هـ) (ح 14969) وعند مسلم (توفي: 261 هـ) (ح 455)، وأبي داود (توفي: 275 هـ) (ح 649).

2. خالد بن الحارث الهجيمي، عند النسائي (توفي: 303) في المجتبى (ح 100)، والكبرى (ح 1079).

3. وأبو عاصم الضحاك بن مخلد، عند أبي داود (ح 649).

4. وسفيان بن عيينة، عند ابن ماجه (توفي: 273) (ح 820).

5. وهوذة بن خليفة، عند أحمد (ح 14971)، وابن حبان (توفي: 354 هـ) (ح 2189).

6. وعبيد الله بن معاذ بن معاذ، عند أبي بكر الشيباني (توفي: 287)، في الأحاد والمثاني (ح 707).

7. ويحيى بن أيوب، عند البخاري في التاريخ الكبير (ح 15).

عبد الله بن عمرو بن العاص الصحابي، بل هو عبد الله بن عمرو الحجازي، كذا ذكره البخاري في تاريخه<sup>(60)</sup>، وابن أبي حاتم<sup>(61)</sup>، وخالق من الحفاظ المتقدمين والمتأخرين<sup>(62)</sup>.

وأشار ابن حجر في ترجمة عبد الله بن عمرو المخزومي العابدي الحجازي، إلى أنه قد وقع في بعض طرق مسلم: عن عبد الله بن عمرو بن العاص، ثم قال: وهو وهم، وفي بعضها عن عبد الله بن عمرو فقط، وفي بعضها عبد الله بن عمرو بن عبد<sup>(63)</sup> (64).

وبهذا يظهر أن مسلماً قد ذكر العلة، وأشار إلى أن عبد الرزاق لم يوافق حجاً عليها، وهذه الإشارة القوية من مسلم، تدل على أنه قد اطلع على العلة، وأنه لم يخرجها معتمداً عليها، بل أخرجها ليبين علتها، والله تعالى أعلم.

### (3) مثال على المزيد في متصل الأسانيد<sup>(65)</sup>: (م: 480).

روى مسلم في أول أحاديث النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، حديثاً من طريق إبراهيم بن عبد الله بن معبد، عن أبيه، عن ابن عباس رضي الله عنهما، فيه: أن الرؤيا الصالحة من مبشرات النبوة، والنهي عن القراءة في الركوع والسجود<sup>(66)</sup>.

ثم روى مسلم حديث علي عليه السلام (ح: 480)، وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهاه عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، أورده من ثلاث طرق، ليس فيها زيادة في الإسناد بين عبد الله بن حنين وعلي عليه السلام، فقال:

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ قَالََا أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُنَيْنٍ، أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ، أَنَّهُ سَمِعَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: "نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ أَقْرَأَ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا".

ثم رواه مسلم من طريق الوليد بن كثير، وزيد بن أسلم عن إبراهيم بن عبد الله بن حنين (ح: 480)، نحو حديث ابن شهاب. ثم رواه من طريق داود بن قيس، وفيها زيادة راو هو ابن عباس، بين عبد الله بن حنين، وعلي عليه السلام (ح: 480)، فقال:

(60) البخاري، التاريخ الكبير، ج 5 ص 8 (ح 15).

(61) ابن أبي حاتم الرازي (توفي: 277 هـ)، الجرح والتعديل، ج 5 ص 117 (ح 533).

(62) النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 4 ص 177.

(63) رواية عبد الله بن عمرو بن عبد القارئ، وجدتها عند عبد الرزاق في المصنف، ج 2 ص 102 (ح 2667).

(64) ابن حجر (توفي: 852 هـ)، تهذيب التهذيب، ج 5 ص 299 (ح 588).

(65) المزيد في متصل الأسانيد، هو: "الحديث الذي فيه زيادة راو على سبيل الوهم في سند متصل"، انظر: بحث الأستاذ الدكتور ياسر الشمالي، وسميرة محمد عمرو: المزيد في متصل الأسانيد، ص 7.

(66) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود (ح 479).

حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ وَإِسْحَاقُ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ: حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ (67): حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: "تَهَانِي حَبِيْبٌ ۖ أَنْ أَقْرَأَ رَاكِعًا، أَوْ سَاجِدًا" (68).

ثم أورده من سبع طرق أخرى عن إبراهيم بن عبد الله بن حنين (ح: 480)، ليس فيها زيادة إلا من طريقي الضحاك (69)(70) وابن عجلان (71)(72).

ثم قال مسلم: إلا الضحاك وابن عجلان فإنهما زادا: "عن ابن عباس، عن علي، عن النبي ﷺ"....

ثم رواه مسلم من طريق محمد بن المنكدر، عن عبد الله بن حنين، عن علي (ح: 480)... (73).

ثم ختم مسلم برواية من طريق شعبة عن أبي بكر بن حفص، عن عبد الله بن حنين، عن ابن عباس (ح: 481)، فيها مخالفة للرواية التي صدر بها الباب، ومخالفة لكل رواة الحديث، قال مسلم: لا يذكر في الإسناد علياً (74).

قال البخاري: "ولم يصح فيه ابن عباس" (75) وقال الدارقطني: "وأخرج مسلم رواية ابن عجلان، وداود بن قيس، والضحاك بن عثمان، وقد خالفهم جماعة أحفظ منهم، وأعلى إسناداً، وأكثر عدداً، منهم: نافع، والزهرى، وزيد بن أسلم، ويزيد بن أبي حبيب، وأسامة بن زيد، والوليد بن كثير، ومحمد بن عمرو... (76).

قال النووي معلقاً على كلام الدارقطني: "وهذا اختلاف لا يؤثر في صحة

(67) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب: (1808): داود بن قيس الفراء الدباغ، أبو سليمان القرشي، ثقة فاضل.

(68) أخرجه من هذا الطريق النسائي في التطبيق، باب النهي عن القراءة في السجود (ح 1118)، والزينة، باب خاتم الذهب (ح 5172).

(69) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب (2972): الضحاك بن عثمان الأسدي الحزامي، صدوق بهم.

(70) أخرجه من طريق الضحاك بن عثمان: النسائي في التطبيق، باب النهي عن القراءة في الركوع (ح 1042)، والزينة، باب خاتم الذهب (ح 5173).

(71) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب (6136): محمد بن عجلان المدني، صدوق، إلا أنه اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة.

(72) أخرجه من طريق ابن عجلان: النسائي في التطبيق، باب النهي عن القراءة في الركوع (ح 1041)، والزينة باب النهي عن لبس خاتم الذهب (ح 5267).

(73) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود (ح 480).

(74) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الصلاة، باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود (ح 481) والنسائي (ح 5266).

(75) البخاري، التاريخ الكبير، ج 1 ص 299.

(76) الدارقطني (توفي: 385 هـ)، التتبع، ص 278 (137).

الحديث، فقد يكون عبد الله بن حنين سمعه من ابن عباس، عن علي، ثم سمعه من علي نفسه<sup>(77)</sup>.

والذي أراه أن كلام النووي غير متجّه، وفيه تكلف في الإجابة عن الإمام مسلم، فأما متن الحديث فصحيح؛ لأنه جاء من طرق صحيحة سالمة من العلة والزيادة، أما الاختلاف الواقع بين الرواة في الإسناد فيعلّ طريق من زاد كما قال البخاري والدارقطني، فقد خالف داود بن قيس، وابن عجلان، والضحاك، بقية رواة الحديث الثمانية الأحفظ والأعلى إسناداً في هذا الحديث.

فظهر أن من زاد ابن عباس في الإسناد خطأ، فكان هذا من المزيد في متصل الأسانيد، ولهذا أخرج مسلم الرواية المتضمنة للعلة، وقدم الصحيحة الراجحة السليمة من العلة، والله تعالى أعلم.

ولعل ما دفع مسلماً إلى ذكر الروايات المزيدة: أن في متونها شواهد للمتن الذي اعتمده، كما أن في ذلك بياناً للخلاف بين أسانيد ومتون هذه الروايات، وجمعاً للطرق، وبياناً للعلة، والله تعالى أعلم.

#### (4) مثال على الاضطراب في الإسناد: (م: 95)

افتتح مسلم أحاديث تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، بحديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه، من طريق الليث عن الزهري (ح: 95) فقال: حَدَّثَنَا قُنَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ (ح).

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ - وَاللَّفْظُ مُتَقَارِبٌ - أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ الْخِيَارِ، عَنْ الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ: أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ، فَقَاتَلَنِي، فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ، فَقَطَعَهَا ثُمَّ لَازِمَنِي بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسَلَّمْتُ لِلَّهِ، أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ أَنْ قَاتَلْتَهُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا تَقْتُلُهُ) قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَدْ قَطَعَ يَدِي، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا: أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (لَا تَقْتُلُهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ). ثم روى الحديث من عدة طرق عن الزهري (ح: 95)، فقال: حَدَّثَنَا إِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَعَبْدُ بْنُ حَمِيدٍ قَالَا: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ (ح). وَحَدَّثَنَا إِسْحَقُ بْنُ مُوسَى الْأَنْصَارِيِّ: حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ (ح). وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ: أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ جَمِيعًا عَنِ الزُّهْرِيِّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ، أَمَّا الْأَوْزَاعِيُّ وَابْنُ جُرَيْجٍ فَفِي حَدِيثِهِمَا قَالَ: "أَسَلَّمْتُ لِلَّهِ"، كَمَا قَالَ اللَّيْثُ فِي حَدِيثِهِ، وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَفِي حَدِيثِهِ: "فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لِأَقْتُلُهُ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ".

وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ اللَّيْثِيُّ، ثُمَّ الْجُنْدَعِيُّ: أَنَّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ الْخِيَارِ؛ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْمُقَدَّادَ بْنَ عَمْرٍو بْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيِّ - وَكَانَ حَلِيفًا لِبَنِي زُهْرَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ

(77) النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 4 ص 200.

شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - أَنَّهُ قَالَ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنْ الْكُفَّارِ"، ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ اللَّيْثِ (78).

ثم روى الحديث من طريقين (ح: 96) عَنْ أَبِي ظَبْيَانَ، عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ﷺ.  
ثم ختم مسلم بحديث جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ ﷺ (97) فِي نَفْسِ مَوْضِعِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي قَبْلَهُ.

العلة في هذا الحديث هي في الخلاف الكبير في رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي، حيث إن الرواة عن الأوزاعي قد اختلفوا عليه، فمنهم من زاد في الإسناد راوياً، ومنهم من أنقص، ومنهم من أبدل راوياً براوياً آخر، ومثل هذا الخلاف حصل على الوليد بن مسلم.

ولقد انتقد الدارقطني طريق الوليد بن مسلم عن الأوزاعي، وبين الخلاف فيها، فقال: "يُرويه الزُّهْرِيُّ، واخْتَلَفَ عَنْهُ: فَرَوَاهُ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ، وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاشِدٍ، وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ، وَابْنُ جُرَيْجٍ، وَلَيْثُ بْنُ سَعْدٍ، وَالثُّعْمَانُ بْنُ رَاشِدٍ، وَعَقِيلُ بْنُ خَالِدٍ، وَعَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جَعْفَرٍ، وَأُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدٍ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ الْخَيْثَارِ، عَنْ الْمُقَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ."

وَرَوَاهُ الْأَوْزَاعِيُّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، واخْتَلَفَ عَنْهُ: فَرَوَاهُ أَبُو إِسْحَاقَ الْفَرَارِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ شُعَيْبٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ وَالْوَلِيدُ بْنُ مَزِيدٍ، عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ بْنِ الْخَيْثَارِ، عَنْ الْمُقَدَّادِ، لَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ عَطَاءَ بْنَ يَزِيدٍ.

واخْتَلَفَ عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ؛ فَرَوَاهُ أَبُو الْوَلِيدِ الْفَرَشِيُّ، عَنْ الْوَلِيدِ، عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ، وَاللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ، عَنْ الْمُقَدَّادِ، لَمْ يَذْكُرْ عَطَاءَ بْنَ يَزِيدٍ، وَأَسْطُطَ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُرَّةَ.

وَخَالَفَهُ عَيْسَى بْنُ مُسَاوِرٍ؛ فَرَوَاهُ عَنْ الْوَلِيدِ، عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيٍّ، عَنْ الْمُقَدَّادِ، لَمْ يَذْكُرْ فِيهِ إِبْرَاهِيمَ بْنَ مُرَّةَ، وَجَعَلَ مَكَانَ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدٍ حُمَيْدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ.

وَرَوَاهُ الْفَرِيَابِيُّ، عَنْ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، مُرْسَلًا، عَنْ الْمُقَدَّادِ، وَالصَّحِيحُ قَوْلُ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ وَمَنْ تَابَعَهُ" (79).

وقال أبو مسعود الدمشقي: هذا ليس بمعروف عن الوليد بهذا الإسناد عن عطاء بن يزيد عن عبيد الله، قال: وفيه خلاف على الوليد، وعلى الأوزاعي (80).

(78) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله (ح 95).

(79) الدارقطني (توفي: 385 هـ)، العلل، ج 13 ص 95.

(80) النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 2 ص 105، ولم أجده في النسخة المطبوعة من أجوبة أبي مسعود الدمشقي.

وقد بين أبو علي الجبائي صنيع مسلم في إخراج الروايات، وتقديمه الصحيح منها، فقال: "الصحيح في إسناد هذا الحديث، ما ذكره مسلم أولاً، من رواية الليث ومعمر ويونس وابن جريج، وتابعهم صالح بن كيسان"<sup>(81)</sup>.

كما دافع النووي عن إخراج مسلم لهذه الرواية، وأن الاختلاف في إحدى الطرق، وليس في أصل الحديث، فقال: "وحاصل هذا الخلاف والاضطراب، إنما هو في رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي، وأما رواية الليث، ومعمر، ويونس، وابن جريج، فلا شك في صحتها، وهذه الروايات هي المستقلة بالعمل، وعليها الاعتماد، وأما رواية الأوزاعي فذكرها متباعدة، وقد تقرر عندهم أن المتابعات يحتمل فيها ما فيه نوع ضعف؛ لكونها لا اعتماد عليها، وإنما هي لمجرد الاستئناس... وقد قدمنا أن أكثر استدراقات الدارقطني من هذا النحو، ولا يؤثر ذلك في صحة المتن، وقدمنا أيضاً في الفصول اعتذار مسلم رحمه الله عن نحو هذا، بأنه ليس الاعتماد عليه، والله أعلم"<sup>(82)</sup>.

وبتأخير مسلم لرواية الوليد عن الأوزاعي يُعلم أنه لا يعتمد عليها، لكنه ذكرها مع الطرق الأخرى وحذف متنها، ثم استفاد من جزء منها في متابعة الليث الذي اعتمد روايته، وهذا يعني أنه تجوز الاستفادة من الرواية المعلولة في إسنادها في متابعة ما صح من المتن، والله تعالى أعلم.

وقد ذكر الإمام النووي أنه قد وقع الخلاف بين رواة الصحيح عن مسلم، في إخراج رواية الأوزاعي:

- أما الجلودي<sup>(83)</sup>، فقد جعل رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي، مثل رواية أصحاب الزهري الآخرين، أي: عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ الْخِيَارِ، عَنْ الْمُعَدَّادِ بْنِ الْأَسْوَدِ<sup>(84)</sup>، وهي الرواية التي وصلتنا، وهي التي صدر بها مسلم أحاديث الباب.

- وأما ابن ماهان<sup>(85)</sup>، فقد قال القاضي عياض: "ولم يقع هذا الإسناد عند ابن

(81) الجبائي، أبو علي الغساني (توفي: 498)، التنبيه على الأوهام الواقعة في صحيح الإمام مسلم، ص 71.

(82) النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 2 ص 105.

(83) قال ابن الصلاح (توفي: 643)، في صيانة صحيح مسلم، ص 107: "هو أبو أحمد محمد بن عيسى بن محمد بن عبد الرحمن بن عمرو بن منصور الزاهد النيسابوري الجلودي، توفي رحمه الله يوم الثلاثاء، الرابع والعشرين من ذي الحجة، سنة ثمان وستين وثلاثمائة، وهو ابن ثمانين سنة.

(84) النووي (توفي: 676 هـ)، شرح صحيح مسلم، ج 2 ص 105.

(85) قال ابن الصلاح (توفي: 643) في صيانة صحيح مسلم، ص 107: أبو العلاء عبد الوهاب بن عيسى بن عبد الرحمن بن ماهان البغدادي، قال الغساني: وكان من جهازة المحدثين ورئيسهم بقرطبة، وقد كتب الدارقطني إلى أهل مصر من بغداد: أن اكتبوا عن أبي العلاء بن ماهان كتاب مسلم بن الحجاج الصحيح، ووصف أبا العلاء بالثقة والتميز.



ماهان - يعني: إسناد الجلودي-(86)، يقول ابن الصلاح: "ما وقع في رواية الجلودي في أسانيد هذا الحديث من طريق الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن الزهري، سقط في رواية ابن ماهان، وإسقاطه حسن؛ لأنه ليس بمعروف على الوجه الذي ذكره، وفيه اضطراب وخلاف على الوليد، وخلاف على الأوزاعي، ويروى عن الأوزاعي عن إبراهيم بن مرة عن الزهري، وقد بين الخلاف في ذلك الدارقطني في كتابه العلل، والله أعلم"(87).

وهنا احتمالان: الأول: صحة رواية الجلودي عن مسلم: وهذا يعني أن مسلماً قد وردته رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي موافقة لرواية الجماعة، فرواها كما هي، أو أن مسلماً أخطأ عندما جمع رواية الوليد عن الأوزاعي إلى رواية الجماعة، فأدخل روايته في روايتهم.

الثاني: صحة رواية ابن ماهان عن مسلم، وهذا يعني مسلماً من انتقاد من عاب عليه إخراج رواية الوليد عن الأوزاعي؛ لأنه أسقطها وأهملها. وكلام الدارقطني والنووي يرجح الاحتمال الأول، إذ لولا ورودها على النحو المتضمن للعلة، لما انتقدها الدارقطني، ولما دافع النووي، والله تعالى أعلم.

#### (5) علة التفرد: (م: 1288)

في موضوع: "الإفاضة من عرقات إلى المزدلفة، واستحباب صلاتي المغرب والعشاء جميعاً بالمزدلفة، في هذه الليلة"، بدأ مسلم بحديث أسامة بن زيد من عدة طرق عنه (ح: 1280).

ثم جاء مسلم بحديث ابن عباس رضي الله عنهما (ح: 1286) ثم بحديث أسامة بن زيد ؓ (ح: 1286) ثم بحديث أبي أيوب الأنصاري ؓ (ح: 1287).

ثم أخرج مسلم رواية سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه ؓ (ح: 703)، ثم جاء مسلم برواية عبيد الله بن عبد الله بن عمر عن أبيه ؓ (ح: 1288) فقال: وَحَدَّثَنِي حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهَبٍ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ: أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَبَاهُ قَالَ: "جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، بِجَمْعٍ لَيْسَ بَيْنَهُمَا سَجْدَةٌ، وَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثَلَاثَ رَكَعَاتٍ، وَصَلَّى الْعِشَاءَ رَكَعَتَيْنِ، فَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يُصَلِّي بِجَمْعٍ كَذَلِكَ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ تَعَالَى".

ثم أخرج مسلم حديث سعيد بن جبير عن عبد الله بن عمر (ح: 1288) فقال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ وَسَلْمَةَ بْنِ كَهْبَلٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: أَنَّهُ صَلَّى الْمَغْرِبَ بِجَمْعٍ وَالْعِشَاءَ بِإِقَامَةٍ، ثُمَّ حَدَّثَ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ صَلَّى مِثْلَ ذَلِكَ، وَحَدَّثَ ابْنُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَنَعَ مِثْلَ ذَلِكَ. ثُمَّ قَالَ مُسْلِمٌ: وَحَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَقَالَ: "صَلَّاهُمَا بِإِقَامَةٍ وَاجِدَةً".

(86) القاضي عياض (توفي: 544 هـ)، إكمال المعلم، ج 1 ص 251.

(87) ابن الصلاح (توفي: 643)، صيانة صحيح مسلم، ص 282.

ثم جاء بمتابعة لرواية سعيد بن جبیر (ح: 1288) فقال: وَحَدَّثَنَا عَبْدُ بَنٍ حُمَيْدٍ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ: أَخْبَرَنَا الثَّوْرِيُّ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ، صَلَّى الْمَغْرِبَ ثَلَاثًا، وَالْعِشَاءَ رَكَعَتَيْنِ، بِإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ".

ثم ختم مسلم أحاديث الإفاضة إلى مزدلفة بطريق إسماعيل بن أبي خالد، عن أبي إسحاق السبيعي، عن سعيد بن جبیر (ح: 1288) فقال: وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ثَمِيرٍ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: قَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: أَفْضْنَا مَعَ ابْنِ عُمَرَ، حَتَّى أَتَيْنَا جَمْعًا، فَصَلَّى بِنَا الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ، بِإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَقَالَ: "هَكَذَا صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْمَكَانِ"<sup>(88)</sup>.

أقول: يظهر من خلال صنيع مسلم أنه آخر طريق إسماعيل بن أبي خالد عن أبي إسحاق؛ لأن هذه الطريق فيها خلاف كبير بين الرواة على أبي إسحاق، ولمعرفة الخلاف بين الرواة، أدرس المدار والرواة عنه.

**دراسة المدار: مدار حديث أبي إسحاق السبيعي عليه، واختلف عليه فيه:**

1. فرواه شعبة عند أحمد (5471) وسفيان الثوري عند الترمذي (887)، وإسرائيل<sup>(89)</sup>، وغيرهم، عنه، عن عبد الله بن مالك الهمداني، عن ابن عمر.
2. ورواه الترمذي في سننه (887) عن إسرائيل بن يونس السبيعي معلقاً، عن أبي إسحاق السبيعي، عن عبد الله وخالد ابني مالك، عن ابن عمر.
3. ورواه شريك بن عبد الله النخعي، عند أبي داود (1929) عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جبیر وعبد الله بن مالك، قرن بينهما، عن ابن عمر.
4. ورواه إسماعيل بن أبي خالد البجلي عند مسلم (1288) والترمذي (887) والنسائي (606) وأبي داود (1931)، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جبیر وحده، عن ابن عمر.

وبهذا يظهر تفرد إسماعيل بن أبي خالد عن أبي إسحاق، بروايته عن سعيد بن جبیر وحده، مع أن الحديث قد جاء من طرق أخرى صحيحة عن سعيد بن جبیر، كما روى مسلم.

إلا أن إسماعيل بن أبي خالد خالف من هم أكثر منه وأحفظ، وهذا ما دفع الدارقطني إلى توهيمه، فقال في التتبع: "وأخرج حديث إسماعيل بن أبي خالد، عن أبي إسحاق، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جمع بين المغرب والعشاء بجمع. قال: هذا عندي وهم من إسماعيل، وقد خالفه جماعة شعبة والثوري وإسرائيل وغيرهم، روه عن أبي إسحاق، عن عبد الله بن مالك، عن ابن عمر، وإسماعيل وإن كان ثقة، فهؤلاء أقوم لحديث أبي إسحاق منه،

(88) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلاتي المغرب والعشاء جميعاً بالمزدلفة في هذه الليلة (ح: 1288).

(89) ذكره الدارقطني (توفي: 385 هـ) في التتبع، ص 303 (151).

والله أعلم<sup>(90)</sup>.

وروى الترمذي بسنده إلى يحيى القطان أنه صوّب حديث سُفْيَانَ، ثم قال الترمذي: حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ فِي رِوَايَةِ سُفْيَانَ، أَصَحُّ مِنْ رِوَايَةِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، وَحَدِيثُ سُفْيَانَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ حَسَنٌ...، ثم قال الترمذي: وَرَوَى إِسْرَائِيلُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَخَالِدِ ابْنِ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ، وَحَدِيثُ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ هُوَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ أَيْضًا، رَوَاهُ سَلْمَةُ بْنُ كَهَيْلٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، وَأَمَّا أَبُو إِسْحَاقَ فَرَوَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَخَالِدِ ابْنِ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ<sup>(91)</sup>.

وهذا يعني أن الانتقاد إنما هو على تفرد إسماعيل بن أبي خالد عن أبي إسحاق، بإسناده إلى سعيد بن جبير، والصحيح - برأي العلماء - في هذا الإسناد أنه عن عبد الله وخالد ابني مالك.

أما الروايات الأخرى التي وردت عن سعيد بن جبير من غير طريق أبي إسحاق، فهي صحيحة.

وعند التأمل في كلام العلماء وفي صنيع مسلم في إخراج لرواية إسماعيل بن أبي خالد، ألاحظ أن مسلماً أخر روايته إلى آخر الباب، ما يعني أنه لا يعتمد عليها، أوردها من باب الاستئناس بها، مع تعليلها، والله تعالى أعلم.

#### (6) تعارض الوقف والرفع: (م: 104).

افتتح مسلم أحاديث تحريم ضرب الخدود.. بحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (ليس منا من ضرب الخدود..)<sup>(92)</sup>. ثم أخرج مسلم حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه (ح: 104)، من عدة طرق عنه، فقال في أولها: حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى الْقَنْطَرِيُّ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَزَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ مَخَيْمِرَةَ حَدَّثَهُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى قَالَ: وَجَعَ أَبُو مُوسَى وَجَعًا، فَعُشِيَ عَلَيْهِ، وَرَأْسُهُ فِي حَجَرٍ أَمْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ، فَصَاحَتْ أَمْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِهِ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهَا شَيْئًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: "أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا بَرِيءَ مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بَرِيءٌ مِنَ الصَّالِقَةِ<sup>(93)</sup>، وَالْحَالِقَةِ<sup>(94)</sup>، وَالشَّاقَةِ<sup>(95)</sup>".

ثم أورده من طريق عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ وَأَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِي

(90) الدارقطني (توفي: 385 هـ)، التتبع، ص 303 (151).

(91) قاله بعد إيراده لحديث رقم (887).

(92) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الإيمان باب تحريم ضرب الخدود.. (ح 103).

(93) قال النووي (توفي: 676 هـ) في شرح الحديث، ج 2 ص 110: "الصالقة: هي التي ترفع صوتها عند المصيبة".

(94) قال النووي (توفي: 676 هـ) في شرح الحديث، ج 2 ص 110: "هي التي تعلق شعرها عند المصيبة".

(95) قال النووي (توفي: 676 هـ) في شرح الحديث، ج 2 ص 110: "هي التي تشق ثوبها عند المصيبة".

مُوسَى (ح: 104)، نحوه، مرفوعاً. ثم من طريق عِيَاضِ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ امْرَأَةِ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِي مُوسَى، نحوه، مرفوعاً. ثم من طريق صَفْوَانَ بْنِ مُحَرَّرِ، عَنْ أَبِي مُوسَى، نحوه، مرفوعاً.

ثم ختم مسلم (ح: 104) فقال: وَحَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخُلَوَانِيُّ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا الْحَدِيثِ، غَيْرَ أَنَّ فِي حَدِيثِ عِيَاضِ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: (لَيْسَ مِنَّا) وَلَمْ يَقُلْ: بَرِيٌّ<sup>(96)</sup>.

حديث شعبة الذي أخره مسلم أعله العلماء بتفرد عبد الصمد عنه بالرفع، مخالفاً بقية الرواة عن شعبة الذين أوقفوه، ولهذا أخره مسلم كعادته في تأخير المرجوح والمعلول، وللوصول إلى نتيجة علمية صحيحة يتوجب عليّ دراسة روايات حديث شعبة ومداره.

**دراسة المدار:** يدور حديث شعبة – الذي ختم مسلم به الباب- عليه، واختلف عليه فيه:

1. فرواه عبد الصمد بن عبد الوارث العنبري<sup>(97)</sup>: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ رَبِيعِ بْنِ حِرَاشٍ، عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، مَرْفُوعاً، عِنْدَ مُسْلِمٍ (ح: 104).

2. ورواه عفان بن مسلم البصري<sup>(98)</sup>: ثنا شعبة، عن منصور بن المعتمر، عن إبراهيم النخعي، عن يزيد بن أوس قال: أغمي على أبي موسى..، موقوفاً، عند أحمد (ح: 19632).

3. ورواه عفان بن مسلم البصري: ثنا شعبة، عن عوف العبدي قال: سمعت خالداً الأحدب، عن صفوان بن محرز قال: أغمي على أبي موسى..، موقوفاً، عند أحمد (ح: 19633).

4. ورواه يونس بن حبيب الأصبهاني: حدثنا أبو داود<sup>(99)</sup>: حدثنا شعبة، عن منصور، عن إبراهيم، عن يزيد بن أوس أن الأشعري لما ثقل..، موقوفاً، عند الطيالسي (ح: 507).

(96) أخرجه مسلم (توفي: 261 هـ) في كتاب الإيمان باب تحريم ضرب الخدود.. (ح 104).

(97) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب، رقم: (4080): صدوق ثبت في شعبة.

(98) قال ابن حجر في تقريب التهذيب: رقم: (4625): ثقة ثبت، قال ابن المديني: كان إذا شك في حرف من الحديث تركه، وربما وهم، وقال ابن معين: أنكرناه.

(99) قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب، رقم: (2550): سليمان بن داود بن الجارود أبو داود الطيالسي البصري: ثقة حافظ، غلط في أحاديث، من التاسعة، مات سنة أربع ومئتين، (خت م 4).

5. ورواه محمد بن جعفر، غُدْر (100): نا شعبة، عن منصور، عن إبراهيم، عن يزيد بن أوس قال: أغمي على أبي موسى...، موقوفاً، عند ابن الجعد (ح: 892). وبهذا يكون عبد الصمد قد تفرد بالتصريح بالرفع دون باقي الرواة عن شعبة، ولهذا أخر مسلم طريقه عن شعبة.

قال الإمام الدارقطني بعد أن أورد حديث عبد الصمد: وهذا لم يرفعه عن شعبة غير عبد الصمد، وأصحاب شعبة<sup>(101)</sup> يخالفونه، ويروونه موقوفاً<sup>(102)</sup>.

وقد أجاب النووي على انتقاد الدارقطني فقال: "وأما قوله: (حدثني الحسن بن علي الحلواني: حدثنا عبد الصمد: أنبأنا شعبة) فذكره مرفوعاً، فقال القاضي عياض: يروونه عن شعبة موقوفاً، ولم يرفعه عنه غير عبد الصمد. قلت: ولا يضر هذا على المذهب الصحيح المختار، وهو إذا روى الحديث بعض الرواة موقوفاً وبعضهم مرفوعاً، أو بعضهم متصلًا وبعضهم مرسلًا، فإن الحكم للرفع والوصل، وقيل للوقف والإرسال، وقيل: يعتبر الأحفظ، وقيل: الأكثر. والصحيح الأول. ومع هذا فمسلم رحمه الله لم يذكر هذا الإسناد معتمداً عليه إنما ذكره متابعاً، وقد تكلمنا قريباً على نحو هذا، والله أعلم"<sup>(103)</sup>.

قال الشيخ مقبل الوداعي: "الحديث صحيح من الطرق التي ساقها مسلم رحمه الله قبل هذه الطريق، ولعل مسلماً ذكرها ليبيّن علتها، أو تساهل لكونها في المتابعات، والله أعلم"<sup>(104)</sup>.

والذي أراه أن مسلماً أخر طريق عبد الصمد، وهو يعلم ضعفها وعلتها، حيث لم يتابع عبد الصمد على رفع الحديث صراحة أحد من الرواة عن شعبة، إلا أن الرفع في هذه الرواية، يوافق المرفوعات التي أوردتها مسلم قبله، فيصلح متابعاً وإن كان معلولاً، ولا يصح الاعتماد عليه؛ لما فيه من المخالفة، والله تعالى أعلم.

\* \* \*

وفي نهاية هذا المطلب أقول: هذه أحاديث نبيّ مسلم على وجود علل في أسانيدها، وكانت عبارته صريحة بذلك أحياناً، وبالإشارة أحياناً أخرى، وقد وجدته يؤخر الأسانيد المتضمنة للعلل؛ لينبه على علتها، وليبيّن أنه لا يعتمد على معلول.

<sup>(100)</sup> قال ابن حجر (توفي: 852 هـ) في تقريب التهذيب، رقم: (5787): ثقة صحيح الكتاب، إلا أن فيه غفلة.

<sup>(101)</sup> الطرق التي أشار إليها الدارقطني، والتي وقفها أصحاب شعبة هي الطرق التالية:

1. مسند أحمد بن حنبل، ج 4 ص 404 (ح 19632).
2. مسند أحمد بن حنبل، ج 4 ص 404 (ح 19633).
3. الطيالسي (توفي: 204 هـ)، المسند، ج 1 ص 69 (ح 507).
4. ابن الجعد (توفي: 230 هـ)، المسند، ج 1 ص 140 (ح 892).
- <sup>(102)</sup> الدارقطني (توفي: 385 هـ)، التتبع، ص 170.
- <sup>(103)</sup> النووي (توفي: 676 هـ)، شرح مسلم: شرح حديث (104).
- <sup>(104)</sup> الوداعي، ربيع بن هادي، هامش التتبع للدارقطني: ص 125.

### الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد...

فإنني وبعد دراستي لهذا الموضوع الهام؛ توصلت إلى النتائج الآتية:

1- اختلفت آراء العلماء في مسألة التعليل عند مسلم في "صحيحه"، فذهب الأكثرون إلى إثباتها، ولم أقف على ناف لها، غير الدكتور ربيع المدخلي، وقد رجحت رأياً من أثبت؛ لأن التعليل لا يتعارض مع صحة الكتاب، ولا يطعن في أحاديثه، وقد وجدت له أمثلة صريحة وأخرى بالإشارة في ستة وثلاثين حديثاً من صحيح مسلم.

2- صنف مسلم كتابه الصحيح؛ ليجمع فيه أحاديث صحت عنده في كتاب واحد، يسهل به على المسلم وطالب العلم الوصول إلى الحديث الصحيح من غير تكرار ومن غير تقطيع للحديث، وهذا يعني أول ما يعني صحة المتن، فهي المقصود من الأحاديث، والأسانيد هي الوسيلة وليست الغاية؛ لذا، فقد يكون في بعض أسانيد مسلم بعض الضعف أو العلل، خصوصاً في المتابعات، لكنها لا تؤثر على صحة المتن التي يوردها مسلم في صحيحه.

3- الإمام مسلم يعتني بالترتيب في كتابه كما قال في مقدمته، وقد وجدت من خلال أحاديث هذه الدراسة أن الإمام مسلماً يؤخر الأسانيد المتضمنة للعلة في كل الأحاديث التي درستها.

4- يصرح مسلم في بعض الأحيان بعلة بعض الروايات؛ لأنه يرى أن المقام يستحق التصريح، لكنه يكتفي بالإشارة في أكثر الأحيان، والإشارة التي يستخدمها مسلم إلى العلل، تكون إشارة ظاهرة قوية في بعض الأحاديث، وإشارة خفية في أحاديث أخرى.

5- شرح العلل في صحيح مسلم ليس بدعة اخترعها، بل سبقه إليها البخاري وغيره، والأسباب التي دعت مسلماً إلى التعليل في بعض الأحيان كثيرة، أهمها ألا يُظن أن الصحيح هو المعلول، وحتى يعلم القارئ اطلاع مسلم على العلل فلا يقال: غفل عنها، إلى غير ذلك من الأسباب التي ذكرتها في مطلب منفصل.

6- لا يجوز القول بتعليل مسلم لرواية دون دليل، وقد استنتجت تعليل مسلم لبعض الروايات من أسلوبه في التعامل معها، ومن هذه الأساليب: التصريح بالعلة، والتقديم والتأخير، وإهمال المعلول أو جزء منه، وإخراج المعلول في غير مظنته، والتعليق وغيرها.

7- لا يحكم الإمام مسلم في قضايا العلل بحكم مطرد مطلق، بل يدور مع القرائن والمرجحات حيث دارت، وقد أثبت ذلك من خلال كلامه النظري في مقدمة صحيحه، وكتابه "التميز"، ومن خلال التطبيقات العملية على الأحاديث التي درستها. والحمد لله رب العالمين..

Key Woords:	الكلمات المفتاحية
The reasoning narrated by Muslim	التعليل عند مسلم
Explanation texts	تعليل المتون
Saheehayn explained	علل الصحيحين

### المراجع

- القرآن الكريم.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق: السيد هاشم الندوي، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، (د.ت.ط).
- صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1421هـ، 2000م.
- البستي، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ، 1993م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، جامع الترمذي، تحقيق: صالح بن عبد الله آل الشيخ، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1420هـ، 1999م.
- الجزائري، طاهر الدمشقي، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1416هـ - 1995م.
- ابن الجعد، علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي، المسند، تحقيق: عامر أحمد حيدر، الطبعة الأولى، مؤسسة نادر، بيروت، 1410هـ، 1990م.
- الجبائي، أبو علي الغساني، كتابه التنبيه على الأوهام الواقعة في صحيح الإمام مسلم، تحقيق: د. محمد أبو الفضل، وزارة الأوقاف، المغرب (د، ت، ط).
- ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: حسان عبد المنان، الطبعة الأولى، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، (د.ت.ط).
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليمني، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، 1384هـ، 1964م.
- تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1404هـ، 1984م.
- النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: مسعود السعدني، محمد فارس، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت. ط).
- هدي الساري مقدمة فتح الباري، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1421هـ، 2000م.
- الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق: د. همام

- عبد الرحيم سعيد، الطبعة الثانية، مكتبة الرشد، الرياض، 1421 هـ، 2001 م.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: مكتب تحقيق دار الحرمين، الطبعة الأولى، مكتبة الغرباء الأثرية، 1417 هـ، 1996 م.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390 هـ، 1970 م.
- الدارقطني، علي بن عمر، **الإلزامات والتتبع**، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405 هـ، 1985 م.
- **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم المدني، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت، 1386 هـ، 1966 م.
- **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، تحقيق: د. محفوظ الرحمن السلفي، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، 1405 هـ، 1985 م.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، **سنن الدارمي**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد العلمي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ.
- **الدمشقي**، أبو مسعود بن محمد بن عبيد، **الأجوبة عما أشكل الشيخ الدارقطني على صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق: إبراهيم بن علي آل كليب، الطبعة الأولى، دار الوراق، الرياض، 1419 هـ.
- **دهني**، عاشور، **منهج الإمام مسلم بن الحجاج في ذكر الأخبار المعللة من خلال كتابه المسند الصحيح**، رسالة ماجستير، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 1425 هـ، 2005 م.
- **الذهبي**، محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413 هـ.
- **الكاشف**، تحقيق: محمد عوامة، الطبعة الأولى، دار القبلة للثقافة، جدة، 1413 هـ، 1992 م.
- **الرازي**، عبد الرحمن بن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث، بيروت، 1371 هـ، 1952 م.
- **السجستاني**، أبو داود، **السنن**، تحقيق: فريق بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، (د.ت.ط).
- **السيوطي**، عبد الرحمن بن أبي بكر، **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الأولى، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (د.ت.ط).
- **الشمالي**، د. ياسر وسميرة محمد عمرو: **المزيد في متصل الأسانيد**، وهو بحث مستل من رسالة الماجستير للطالبة سميرة، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، 2000 م.



- الشيباني، أحمد بن حنبل، **المسند، الطبعة الأولى**، مؤسسة قرطبة، القاهرة، (د.ت.ط).
- الشيباني، أحمد بن عمرو بن الضحاك، أبو بكر، **الآحاد والمثاني**، تحقيق: أ. د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، الطبعة الأولى، دار الراية، الرياض، 1411 هـ، 1991 م.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **المصنف**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1409 هـ.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408 هـ.
- طوالبية، د. محمد عبد الرحمن، **الإمام مسلم ومنهجه في صحيحه**، الطبعة الأولى، دار عمار، عمان، الأردن، 1418 هـ، 1998 م.
- الطيالسي، سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري، **المسند، الطبعة الأولى**، دار المعرفة، بيروت، (د.ت.ط).
- عبد الرزاق، أبو بكر بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403 هـ.
- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، أبو الفضل، **شرح التبصرة والتذكرة**، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين فحل، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، 2002 م.
- **طرح التثريب في شرح التقريب**، تخرج: عبد القادر محمد علي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000 م.
- ابن عمار الشهيد، أبو الفضل، **علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج**، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، الطبعة الأولى، دار الهجرة، الرياض، 1412 هـ، 1991 م.
- عوامة، محمد، **مقدمة تحقيق المصنف لابن أبي شيبة**، الطبعة الأولى، دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، 1427 هـ، 2006 م.
- الفهري، ابن رشيد، محمد بن عمر بن محمد بن عمر، **السنن الأبين والمورد الأيمن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن**، تحقيق: صلاح بن سالم المصراتي، الطبعة الأولى، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، 1417 هـ.
- القزويني، محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت.ط).
- كافي، أبو بكر، **منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها**، من خلال **الجامع الصحيح**، إشراف: د. حمزة المليباري، دار ابن حزم، بيروت، 1421 هـ،

2000 م.

- مالك بن أنس، الموطأ، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1409 هـ، 1989 م.
- المدخلي، د. ربيع بن هادي، بين الإمامين مسلم والدارقطني، الطبعة الأولى، المكتبة السلفية، الهند، 1402 هـ، 1982 م.
- منهج الإمام مسلم في ترتيب كتابه الصحيح، ودحض شبهات حوله، الطبعة الأولى، دار الآثار، القاهرة، 1423 هـ، 2002 م.
- ابن المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي، العلل، تحقيق: حسام محمد بوقريص، الطبعة الأولى، دار غراس للنشر والتوزيع، الكويت، 2002 م.
- المزني، يوسف بن الزكي عبد الرحمن، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400 هـ، 1980 م.
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى اليماني، الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، الطبعة الأولى، عالم الكتب، 1403 هـ.
- المليباري، د. حمزة، الحديث المغلول، الطبعة الثانية، ملتي أهل الحديث.
- عبقرية الإمام مسلم في ترتيب أحاديث مسنده الصحيح، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، 1418 هـ، 1997 م.
- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ، 1991 م.
- المجتبي من السنن، تحقيق: فريق بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى، بيت الأفكار الدولية، عمان الأردن، (د.ت.ط).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار السلام، الرياض، 1419 هـ، 1998 م.
- التمييز، تحقيق: محمد الأزهرى، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر (د.ت.ط).
- الولوي، محمد بن علي الإتيوبي، قرّة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح الإمام مسلم بن الحجاج، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
- اليعصبي، القاضي عياض، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، مطبعة السعادة، 1328 هـ.