

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

2014, SAYI 5 | 2014, ISSUE 5

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521 | 2014, SAYI 5 | 2014, ISSUE 5

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Hidayet İŞİK
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç. Dr. Ramazan DEMİR

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ • Arş. Gör. Nebiye Şeyma GÜNER • Arş. Gör. Halil EFE

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Basım / Printing

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şekerpınar Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Mahmut AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Doç. Dr. Dursun Ali AYKIT, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Süleyman ÇÖKBULUT, Dokuz Eylül Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ahmad ADAWY, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ferihan ÖZMEN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Muhammet ERSÖZ, Şırnak Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN, Amasya Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi •

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur. Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 99. Sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

- Şevket YAVUZ
"The Religious vs / Cooperates with the Secular Zwingli: A Church & State Equilibrium Through Sola Scriptura ("Only Scripture")" 7
"Zwingli'de Dini Olanın Seküler Olan ile Çatışması / Kavuşması:
Sola Scriptura /"Yalnızca Kutsal Kitap" Kanalıyla Din ile Devletin Denge Arayışı Projesi"
- Reem Abdel-Moneim Abdel-Samad Baza
دراسة لمخطوط "الإرشاد إلى نجاة العباد" المحفوظ بالمتحف الحربي بادن 27
"Yemen Aden Askeri Müzesi'nde Bulunan "el-İrşâd İlä Necâti'l-'İbâd" İsimli Yazma Eserin İncelenmesi"
"Study for Manuscript "AL-IRSHAD İLA NAGAT AL-'İBAD" (guidance to the people salvation) Saved in Military Museum in Aden"
- Nurdan MENDEŞ, Vehbi KARAKAŞ
"Garîbu'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve Râğîb el-İsfehânî'nin el-Müfredât'ıyla Mukayesesi" 43
"The Place of the Work of Ibn Hisham in Gharib al-Quran Literature and the Comparison with al-Mufradat of Ragib al-Isfahani"

ÇEVİRİLER

- Mehmet ATALAY 71
Arthur Buehler, Tecdid Anlatıları: 'Müceddid-i Elf-i Sâni' Olarak Ahmed Sirhindî

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

- Recep YAŞAR 89
Ramazan Demir, Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Adem'in Dili
- Osman MEMİŞ 95
Sabri Erturhan, İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2014, Sayı 5

The Religious vs / Cooperates with the Secular Zwingli: A Church & State Equilibrium through Sola Scriptura ("Only Scripture")*

Şevket YAVUZ**

No civil authority needs fear that Christ's teaching will be an obstacle to it. On the contrary, the magistrate will soon see that his duties are never better, more peacefully, and more completely carried out than when the Word of God is being strongly and clearly preached.¹

No doctrine is more favorable to the exercise of secular authority, or more adequate as a basis for it, than the doctrine of Christ.²

Abstract

Viewing that church and state are not two distinct and apart entities; rather one and under the sovereign commandment of God, Zwingli claims that the religious authority and the secular authority are expected to serve for the wellbeing of the whole community and its life. Hence, both are regarded as the servants of God, serving and carrying out the will of the divine. On the other hand, the roles and functions of minister (religious authority) and of magistrate (secular authority) are different and act in various levels. The former administers and actualizes the "word" of God through its actions and discourses; whereas the latter implements the will of God through the "sword", an instrument of God. Hence, church and state cooperate with one another; work together; yet not in the same person. In the last analysis, the "sword" is a real and proper measure and means in preserving the good and proclaiming the Scriptura. Thence, the Zwinglian reformation project offers "a church and state equilibrium through Sola Scripture preserved and protected by the sword.

Key Words: Zwingli, Sola Scriptura, Sola Fide, Sola Gratia, Sword, Secular Authority, Religious Authority, Church-State Equilibrium, Ministry, Magistrate.

* This article is reconstructed and re-formulated from its earlier version to be published at Euro-Agenda, Berlin, Germany.

** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: shyavuz@yahoo.com

¹ Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke (Corpus reformatorum, vols. 88 ff.) (in publication process) (Leipzig: Heinsius, from 1905), II 304 /8-9, 18-22. Hereafter cited as: *Sämtliche Werke*

² Sämtliche Werke, II 504/12-13.

**Zwingli'de Dini Olanın Seküler Olan ile Çatışması / Kavuşması:
Sola Scriptura /"Yalnızca Kutsal Kitap" Kanalıyla Din ile Devletin Denge Arayışı
Projesi**

Özet

Kilise ile devletin birbirinden ayrı ve kopuk iki unsur olarak görülmesi yanlıştı; aksine her ikisi de tek bir gerçeğe işaret ederler ve Tanrı'nın bağımsız emrinin korunması altındadır. Bundan dolayı da her ikisi de Tanrı'nın hizmetkârları olarak kabul edilirler ve ilahî iradenin icracılarıdır. Öte yandan, dinî ve seküler otoritenin rolleri ve fonksiyonları farklıdır ve farklı seviyelerde faaliyet gösterirler. Önceki otorite (dinî), Tanrı'nın "söz"ünü söylem ve eylemlerle gerçekleştirir ve onunla yönetir; sonraki otorite (seküler) de Tanrı'nın iradesini "kılıç" ile O'nun iradesinin vasıtası olarak gerçekleştirmeye çalışır. Bu yüzden, kilise ve devlet birbirleriyle ortaklaşa çalışırlar; birlikte hareket ederler; bununla birlikte bu iki güç tek bir kişide toplanmaz. Son tahlilde "kılıç"; iyiliği ve iyiyi koruma ölçü ve vasıtasıdır; aynı zamanda Kutsal Kitap'ın tebliğcisidir. Bunlara bağlı olarak, Zwingli'nin reform projesinin özeti ve tezi şudur: "Kilise ve devletin dengesi ve insicamı, 'kılıç' ile korunsn ve desteklenen Yalnızca Kutsal Kitap iledir.

Anahtar Kelimeler: Zwingli, Yalnızca Kutsal Kitap, Yalnızca İnanç, Yalnızca Rahmet, Seküler Otorite, Dini Otorite, Kilise-Devlet Dengesi, Dinî Erk, Dünyevî Erk.

I. Prologue & Methodic Précise

Of the most salient figures of the Reformation process, Ulrich Zwingli (1484-1531) was the leader of the Swiss Reformation. Influenced especially by humanists of the era, most notably, Erasmus, he viewed that the Bible (Sola Scriptura), not (the) church (read: Roman Catholic), is the source of doctrine. His arduous will for learning and passion for individual freedom become highly influential in his later life and notions. Confronted with many unwanted situations, Zwingli opposes sale of mercenaries.

Doctrinally, adopting the notions of Luther, Zwingli accepts the doctrine of justification by faith alone. Rejecting the authority of the Church in interpreting the Bible, he begins to "reform" / "reject" some traditional praxes, such as the dispensing of indulgences, clerical celibacy, monasticism, installation of images in churches, complex liturgy, the sacrament of Communion, and the like.³

Not to mention, he, unlike Luther, rejected the corporeal existence of Jesus at the Eucharist /Lord's Supper. Thus, some of his followers later broke away and founded Anabaptism.⁴

After this brief prolegomena, the historical conjuncture of the 16th century should be evaluated. In the West, this century represents the flaring up of the

³ "Huldreich Zwingli", The Columbia Encyclopedia, 6th ed..(The Colombia University Press, 2013).

⁴ "Huldreich Zwingli", The Columbia Encyclopedia, 6th ed..(The Colombia University Press, 2013)

Reformation, which found its earlier nuclei in the movements of the Lollards⁵, founded by John Wycliffe (d. 1384) in England, and of the Hussites⁶, wrought by John Huss (d. 1415) in Bohemia, but these movements remained largely local. In general, the Reformation movement aimed to purge the medieval abuses and misrepresentations of the Roman Catholic Church and to rectify the doctrines and practices of the Christian teaching based only authority of the Bible (*Sola Scriptura*) and justification by grace through faith (*Sola gratia -Sola Fide*).

It would seem that the Reformation process was a kind of re-textualization process through the biblical consciousness of the great reformers at the expense of the papal and monarchic power structure of the Middle Ages. Though the causal factors of this historical change were highly complicated and multi-faceted; yet some of them can be the historical impact of the Great Schism of the papacy, the future effect of the Conciliarism⁷, the worldly ambitions of ecclesiastical authorities, the

⁵ The Lollards, founded by John Wycliffe (c. 1330-1384; taught at Oxford University and translated Vulgate into English) were a Medieval Protestant group in England opposing Roman Catholicism. They opposed to transubstantiation (the Eucharistic doctrine viewing that the substance of the Eucharistic elements is *converted into the body and blood of Christ at consecration*, yet the appearances of bread and wine remain as they were); condemned pilgrimages, auricular confession, and veneration of images. They denied purgatory and priestly celibacy. Encroaching lay preachers and use of the Bible in English, they encouraged pacifism in life. Some of them were martyred, others disavowed when put on trial. See on this: Jill C. Havens, Derrick G. Pitard, Fiona Somerset, *Lollards and Their Influence in Late Medieval England* (Rochester, NY: Boydell Press, 2003); Shannon McSheffrey, *Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420-1530* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995); Rita Copeland, *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages: Lollardy and Ideas of Learning* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2001).

⁶ The Hussites was a Christian movement founded by the reformer John Huss /Jan Hus (circa 1369-1415). Huss, influenced by John Wycliffe, became one of the leaders of the Protestant Reformation. Socially and religiously propelled, the movement also created the Czech national self-awareness. Their present-day followers are the churches named by themselves the Moravian or Unity of the Brethren churches, and the re-founded Czechoslovak Hussite Church. In its long and embattled history, Hussites were attacked harshly by the Pope Martin V, who, while still Cardinal Otto of Colonna. In Bohemia Hussism organized itself between the years 1415-1419. Then, two parties of Hussism emerged: a) The adherents of Huss adhered to his thoughts. Hence, they preserved the whole hierarchical and liturgical order of the Church; b) the "radical" party following more boldly the doctrines of John Wycliffe. Thus, they shared his ambitious hatred of the monastic clergy and attempted the church return to the supposed situation during the Apostolic Time, negating all existing hierarchies and ecclesiastical possessions. Especially the second group of the Hussites valorized primarily the *sufficientia legis Christi* ("only the divine law: the Bible) as the only rule and canon for humanity with regard to ecclesiastical matters, as well as political and civil matters. Hence, the Hussites opposed, as early as the year 1416, everything, for them, having no basis in the Bible, such as the sacraments of Confirmation, the Anointing of the Sick, the veneration of saints, images, and signs, fasts, superfluous holidays, the oath, intercession for the dead, auricular confession, and indulgences. They propagated to chose their own priests. admitted laymen and women to the preacher's office. On this see: Peter Brock, *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, edited by Cornelis H. Van Schooneveld (The Hague: Mouton; 1957); Richard C. Hoffmann, *Land, Liberties, and Lordship in a Late Medieval Countryside: Agrarian Structures and Change in the Duchy of Wroclaw* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989); Robert Herndon Fife, *The Revolt of Martin Luther* (New York: Columbia University Press, 1957); Alexander Clarence Flick, *The Decline of the Medieval Church. Volume: 2.* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1930).

⁷ The Conciliar movement or "Conciliarism" was a reform movement in the 14th and 15th century Roman Catholic Church. The movement views that final authority and justification in religio-spiritual matters resided with the Roman Church as corporation of Christians, expressed in general church council, not with

abuses and immoralities of the papacy and clergy such as simony, nepotism, and indulgences, the increased disparity between Christians' expectations and the Church's ability to meet them can be counted as some of religio-political causes of the Reformation.

Economically, the growth of commercial transactions and the shift from a manorial economy to a moneyed economy give to birth a stronger middle class in urban societies. As a result of these changes, the church encountered financial difficulty, because the Church had become involved in the manorial economy, possessed massive lands, and had trouble meeting its expenses.

Politically, the continent was in state of turmoil. One of the most important episodes of the late Middle Ages was the crisis within the Holy Roman Empire (962-1806) through the disputation with the papacy in the Investiture Controversy, the growth of independent territorial princedoms and sovereign imperial cities, and the gradual development of the nation-states in western Europe. The monarchies in France, England, and, later, Spain gained dynastic power and unity. This process enabled them to control the church within their countries and resulted in the rise of national churches.

The flowering of the cultural Renaissance in the fifteenth century was a quintessential momentum for the Reformation, because it enhanced the level of education, set the stage for returning to the ancient classics of the Greco-Roman world, and contributed to the rise educational systems. The most salient outcome of this cultural "rebirth" was Humanism and rhetoric, offering an alternative discourse to Scholasticism. This new discourse emphasized the biblical languages and paid close attention to the literary texts. This phase ended in the notion of *Sola Scriptura* in terms of soteriology and axiology. By virtue of these rapid changes, the Renaissance provided the biblical exegesis that laid down the framework for the biblical reinterpretations of Martin Luther (1483-1546). What is more, Christian humanists like Desiderius Erasmus (1466-1536) were critical of ecclesiastical abuses and the immorality of the Roman Church. Erasmus gave a powerful momentum to the study of both the Bible and the church fathers.

The invention of printing press in the 1450's by Johann Gutenberg (d. 1468) reinforced Reformation ideas by spreading them widely. Additionally, the impacts of mysticism, nominalism, and geographic discoveries had also a great

the pope. The movement emerged as a result of the Avignon papacy – the popes expelled from Rome and came to Avignon, France; yet subject to pressures from the kings of France – and the ensuing schism that inspired the summoning of the Council of Pisa (1409), the Council of Constance (1414-1418) and the Council of Basel (1431-1449). The eventual victor in the schism was the reinstatement of the Papacy, confirmed by the condemnation of conciliarism at the Fifth Lateran Council, 1512-17. The final gesture however, the doctrine of Papal Infallibility, was not promulgated until the First Vatican Council of 1870.

impact on the rise of the Reformation process in Europe. In such a historical context, Zwingli came to the fore and proclaimed his own reformation agenda.

Zwingli was the most clear-headed and rationalizing among the Reformers. He did not pass through the discipline of monasticism and mysticism, like Luther, but through the liberal culture of Erasmus. He had no mystic vein, but sound, sober, practical common sense. He always preferred the plainest sense of the Bible. He rejected the Catholic views on original sin, infant damnation and the corporeal presence in the eucharist, and held advanced opinions which shocked Luther and even Calvin. But he nevertheless reverently bowed before the divine authority of the inspired Word of God, and had no idea of setting reason over it. His dispute with Luther was simply a question of interpretation, and he had strong arguments for his exegesis, as even the best Lutheran commentators must confess.⁸

"Zwinglian" reform themes covers such great subject as (a) the Christological reconstruction (Jesus alone is the only prototype for righteousness and uprightness); (b) the re-textualization of Church (It is born of the Word of God and whose head is Christ alone; whose laws are binding provided that they are in accord with the Scripture; marriage is lawful to all.); (c) the re-framing through Biblical founts of the relation of church and state (Ministry and magistrate are not contradictory, but complementary of each other, facilitating each other's roles and *telos*); (d) the iconoclastic realignment of the Sacraments (the Mass / Lord's Supper which is a tremendous affront to the sacrifice and death of Christ and no basis in the Holy Scripture in Jesus' corporeal presence in the bread and wine at the Mass. And there is no biblical foundation for the intercession of the dead, for purgatory, or for images, icons, or pictures.

According to Zwingli, through Biblical restoration, ministry and magistrate can work together for the betterment of humankind. Divine justice is the source of all goodness in this world and gives foundation for human justice administrated by magistrate. In fact, according to Zwingli, political and martial authority with its magisterial power is in the fold of divine justice-but-acting in human justice. Thus, church and state are to be in an equilibrium situation, interpenetrating one with another. In Zwingli's Reformation project, church and state along with society as one; hence, the government or council involved in the ordering of the life of the church. This notion affected the church-state relation in parts of Switzerland and other nearby countries. Hence, his project is little different from the other Reformed tradition such as Calvin, who proposed an independence from state in the

⁸ Philip Schaff, *History of the Christian Church*. Vol. 1 (New York: C. Scribner's Sons, 1882), 32-3. See also: 620-8; 669-82; 721-3.

organization of the church, and in particular in the matter of discipline.⁹ At this juncture, the following questionnaire can be posed: Though Zwingli tries to situate divine justice at the basis of human justice; to what extent would his project could be applicable in terms of interdependence to one another? How such a Christo-centric understanding of law and politics would fit in such an era when the process of the Reformation was at its climax? Is it possible theologically and practically to reconstruct an equilibrated state and church relations?

II. The Zwinglian Protestant Project: The Reconstruction of State & Church Equilibrium through *Sola Scriptura*

A. Prolegomena to His Reconstruction of Ministry and Magistrate Equilibrium

On the heyday of the Reformation in Europe, in Zurich, Switzerland, the movement was headed by Ulrich (Huldreich). Zwingli. During his time, the Swiss Confederation was not a centralized state, but many different states / cantons congruent on a few issues. These states used to seek independence from the Holy Roman Empire.

In 1519, Zwingli began his duties as the people's priest at the Grand Minster in Zurich, where he preached very strong sermons based on the Bible, criticized ecclesiastical abuses, denounced the mercenary trade, and refused his own papal subsidy. He proposed independence from episcopal control, and a reform of the city-state in which both priests and magistrates would conform to the order of God.

His masterpiece work *Sixty-seven Articles* (1523) for disputation became a basic doctrinal document for the Swiss reformed church. Furthermore, he married and thus broke his vow of celibacy. In 1524, the Neo-Iconoclasts removed religious statuary from the church, and in 1525 the Catholic mass was replaced with a Zwinglian communion using both bread and wine only as symbols of Christ's body and blood.

Zwingli was active in spreading the reform ideas to other Swiss cities such as Basel, Saint Gall, and Bern. He was involved in controversy not only with Catholic rivalries, but also with the Lutheran reformers, including Luther; because he rejected Jesus' real presence in any form in the Eucharist. Though many conciliatory initiatives had been taken before, the effort to reconcile the notions of

⁹ W. Peter Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 5. Hereafter cited as Stephens, *Zwingli*.

Zwingli and Luther at the Colloquy of Marburg (1529) failed. Zwingli also opposed his offshoot, i.e., the Anabaptists, in Zurich who rejected infant baptism.¹⁰

On the other hand, when the Roman Catholic cantons took steps towards an alliance with Charles V. (1500-1588; the ruler of the Holy Roman Empire – king of Germany and Italy – between 1519 and 1556). Zwingli recommended that the Protestant cantons begin to take military initiatives to protect their territories. Zwingli urged for war, but his precautions were not shared by all of the other Protestant cantons. Thus, the Protestant cantons took economic measures towards the Roman Catholic cantons. In October of 1531, the five Roman Catholic cantons formed a coalition for a surprise attack on Zurich. The Protestants were nearly unable to defend themselves because there were no warnings of war. When their army was able to gather together, Zwingli marched out with the first soldiers and was killed in the battle of Kappel (1531).

Following this brief information about his life and activities, his general thought spectrums, intellectual foundations, and reformation projects can be evaluated.¹¹

Zwingli was greatly influenced by the theocentric outlook of Augustine (d. 430), and by his assiduous Neoplatonism.¹² He studied scholastic philosophy, music as well as humanistic approaches of the era he live. He was especially influenced by Pico della Mirandola (1463-1494)¹³ and Erasmus, one of the great humanists of the era. It can be adduced that he combined the Neoplatonic and the New Testament understanding of God through the influence of the former, i.e., Pico; because "(t)he Neoplatonic theosophy of God's transcendence and omnipresence filtered down from Dionysian texts to Pico and his commentaries."¹⁴ Succinctly, Pico had a great effect on Zwingli's notions of the church reform and on his humanist approach. In the same vein, he reached an evangelical understanding of Christianity through his study of the Bible and contacts with the Lutherans.

¹⁰ Stephens, *Zwingli*, 194-199.

¹¹ See more on this: J. Wayne Baker, Church, State, and Dissent: the Crisis of the Swiss Reformation, 1531-1536 in *Church History*, vol. 57, (1988).135-52.

¹² Stephens, *Zwingli*, 19-21.

¹³ Pico is a well-known Neo-Platonist thinker of the Italian Renaissance. His thought is an eclectic attempt to reconcile Judaism, Christianity, ancient Greek philosophy, and Christian orthodoxy in the search for a *philosophia perennia*. For him all things is divided into three categories: super-celestial, (God and the angels); the celestial, (the Sun, Moon, planets, and stars); and the terrestrial, (material things below the Moon). Mediating all these categories is humankind, "the Divine Masterpiece." Mankind has a special dignity in its freedom and its power to weave its own destiny.

¹⁴ Vasiliki Limberis, "Symbol and Sanctification: An Orthodox Critique of Zwingli," *Greek- Orthodox Theological Review*, xxi, 1981, 102-103.

¹⁴ Ulrich Zwingli, "On True and False Religion," *Works of Huldreich Zwingli*, ed. G.W. Heller, vol. 3 (Philadelphia: The Heidelberg Press, 1929), 3. Hereafter cited as: Zwingli, *True and False Religion*.

He wrote many treatises and books; especially his *Concerning Freedom and Choice of Good and Sixty-seven Articles* became widely renowned. One of his most salient and weighty treatises is *On True and False Religion*, which was written “so hurried(ly),” he says, “sweating night and night for three and a half months”¹⁵ in 1525. This comprehensive and overarching study proves his general thought frame in the Protestant tradition, his ethical and theological notions. This book sheds a very instructive light on such subjects as “the Christian Religion,” “the Gospel,” “Repentance,” “Baptism,” “Eucharist,” “Magisterial Office,” and “Statues and Images”. In general, his Reformist theses can be outlined as follows:

1. The church is born of the Word of God and has Christ alone as its head;
2. The laws of the church are binding only insofar as they agree with the Scripture;
3. Christ alone is man's righteousness and criterion of uprightness;
4. The Holy Scripture does not teach Christ's corporeal presence in the bread and wine at the Lord's Supper or the Mass;
5. The mass is a gross affront to the sacrifice and death of Christ;
6. There is no biblical foundation for the mediation or intercession of the dead, for purgatory, or for images and pictures;
7. Marriage is lawful to all.
8. Ministry and magistrate are not contradictory, but complementary of each other, facilitating each other's roles and *telos*.

With respect to ministry and magistrate, Zwingli's notions change from complete equilibrium to complete separateness-but-interpenetration. Hence:

The relation of church and state in Zwingli raises other questions...some see to a greater stress on the Old Testament in the later Zwingli, especially in his understanding of the prophet. Zwingli undoubtedly exercised a political role in the city, though he was never, as it was once put, minister and mayor, councilor and clerk, all in one person. He certainly saw the situation of church and society in Zurich as more like that of the Old Testament than that of the New, but he was still expounding the New Testament as well as the Old Testament in the second half of the 1520s.¹⁶

Succinctly, Zwingli had a very positive attitude towards political authority and claimed that “the gospel of Christ is not opposed to government”; for no church can minister without magistrate and no cosmos and tranquility without the authority punishing persistent sinners. Harshly critical of the “usurpation by clerics” of political powers, he wrote that “the jurisdiction which the churchmen have arrogated to themselves belongs wholly to the secular magistracy”¹⁷. Not envisaging

¹⁵ Zwingli, *True and False Religion*, 3.

¹⁶ Stephens, *Zwingli*, 3-4.

¹⁷ Michael Mullett, Zwingli and the Urban Reformation in *History Review*. No 28 (1997), 18.

a theocracy, he somehow wishes a state functioning with religion; for "(t)here is no city happier than that where true religion is established".

B. From Incompatibility to Compatibility: State & Church in a Separate-But-Equilibrating Mode in the Zwinglian Reformation Project

1. The First Dialectic: Sin Necessitates Grace and Grace Heals Sin

Being the first generation of the Reformation, Zwingli had a great impact on the notions of church and state in the Reformation processes and shaped the way, by and large, leading to the equilibrium of religious and political powers. His important contribution became one of the most salient aspects in the formation of religious understanding and of political-corporeal cooperation. His stance regarding this can be cited as follows:

Firstly, it should be borne in mind that the time when Zwingli preached and wrote witnessed still a kind of Christendom in which minister (religious authority) and magistrate (civil administrative and legal authority) were to a great extent equally treated and expected to administer.

He was criticized due to the claim that his Protestant project aims at absorbing the church within the state. This claim was realized because the state of Zurich began increasingly to interfere with the affairs of the church. Being named and renowned as prophet in the Secret Council, Zwingli was the formal authority in interpreting Scriptures for magisterial authority.

He tries to construct his notions of church and state through theological parameters. Before detailing the subject, it is appropriate to give Zwingli's notion of the church:

The traditional marks of the church (as one, holy, catholic, and apostolic) are all related to Christ. They all feature in the early Zwingli, but in the first disputation the main concern is growth catholicity. Zwingli accepted two meanings of the word church in scripture: the communion of all those who believe in Christ and particular congregations or parishes. The church is both catholic or universal and local.¹⁸

For Zwingli, humanity is created to live together in harmony and a peaceful manner; but due to the perennial sin humanity is at odds with each other. Pertaining to his notion of péxhé originel:

¹⁸ W. Peter Stephens, *Zwingli: An Introduction to His Thought* (Oxford: Oxford University, 1992), 112-23. Hereafter cited as Stephens, *An Introduction*.

He distinguishes between inborn sin (called *morbus* in Latin...), which comes from Adam, and actual sins, which are voluntary transgression of the laws of God. "Sin that is transgression is born of sin that is disease." Inborn sin, the old man, and the flesh, are synonymous terms. The primary motive of sinful man is *philautia*, self-love, which impels us to flee virtue and to pursue lusts, and to resist and to strive against the law of nature.¹⁹

This bleak situation was compensated through the coming of Jesus. Jesus Christ, Second Adam, was created by God in the aim that humanity may live together in peace and tranquility. Therefore, the result can be inferred from human condition: if peoples live in peace and in accord with each other, or form a good society, culture and civilization, then that means the Christ acts among them. This actuality of Jesus can be traced back to both pre and post- Incarnation in history. Briefly then Jesus is the fount of all human existence in the world and in history, be it individual, or collective. Thus, the possibility of existence here is dependent upon his commandments and orders, e.g. the precepts outlined in the Sermon on the Mount.

On the other hand, the real ethos and practices of human beings negate this kind of ideal. Thence, at the outset the ideal paradigm of Jesus is hard to get implemented. Being sinful, humanity is no longer able to fulfill this paradigm. This is because "(t)otal depravity and submission" of humankind make many ideal and *telos* impossible to achieve and unattainable in this life. To him, in life many things are related to or rise out sin. For instance, the problems of private property and the loan of money at interest are not approved by the Word of God. For him, private property is a consequence of sin; because it is the end of human's violation of the commandment to love one's neighbor as one loves oneself. What is more, to convert God's gifts into private property would be a sin in itself. Christ spoke truly when he spoke of the unrighteousness of riches (Luke 16:9). The Christian will possess as if he did not possess (cf. 1 Cor. 7:30). No one, Zwingli adds, is exempt from this sin, not even the beggar. "Apart from this, I cannot understand how a rich man can be a believer, because he will inevitably set his heart on earthly treasures instead of using them according to God's will."²⁰ As such how a sinful person can forgive his/her neighbor? How when struck on the left cheek, s/he can turn the other cheek, etc.? Under these circumstances, the

¹⁹ Clarence Nevin Heller (editor), *The Latin Works of Huldreich Zwingli*, vol. iii (Philadelphia: the Heidelberg Press, 1929), 16-17.

²⁰ *Sämtliche Werke*, II 516/12-15 II 518/11-13; Courvoisier, *Zwingli*, 89-92.

ideals of Jesus, which are prerequisites for salvation, were very hard to implement.²¹

Nonetheless, these ideals were carried out by Jesus himself on behalf of us and in our place. That is grace that heals the wounds of humanity. Jesus bears our sins and reconciles us with God and brings humanity together. Society can only be liable only if Jesus act in it. Thus, through *sola gratia*, human can recognize God's Word. This is the only fount of goodness and beauty.²² Since Christ acts and does for ourselves, God sees humanity righteous and good. As a rule, commandments of God are means for the salvation of humanity. Hence, he views that: "I consider as Gospel everything that He reveals to man and everything that he requires of him"²³ and, for Zwingli, the will of God is in fact the wish to save humanity from errancies.

2. Divine Justice Contradicts to or Coalesce with Human Justice

Moreover, his notions of church and state are fathomed in the theory of "two kinds of justice": a) Divine justice; b) Human justice (von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, 1523). The former is related to the inner human/ inward wo/man, or as he calls it "the law of nature." Zwingli accentuates on this "law of nature" by saying: "It seems to me that it is none other than the Spirit of God."²⁴ This law is perfectly summed up in the Golden Rule (Matt. 7:12) and in Jesus' summary of the Laws (Matt. 22:37-39). The law of nature is thus "the very leadership of the Holy Spirit and his conduct of our lives" (Rom. 2:14).²⁵ This law is, for him, from our natural intelligence, for that we derive from Adam, and not from God the creator of all things. . . Only the believer recognizes and comprehends the law of nature. No one comes to God if God does not call him, and it follows from this that the law of nature must come exclusively from God himself.²⁶ The natural law was truly explained by Jesus through his "making the Law sweet" with his overarching love and his moral tenets such as: "Do not be angry; give to him who asks; do not covet what belongs to your neighbor; let your words imply a clear "yes" or "no"; love your enemies".²⁷ This law provides salvation and peace among humanity in accordance with God's will and plan. If the Law were carried out

²¹ Jaques Courvoisier, *Zwingli: A Reformed Theologian* (Richmond, VA.: John Knox Press, 1963), 80-1. Hereafter cited as Courvoisier, *Zwingli*.

²² Courvoisier, *Zwingli*, 80.

²³ *Sämtliche Werke*, II 79/11-12, 15-17

²⁴ *Sämtliche Werke*, II 262/25-26

²⁵ Courvoisier, *Zwingli*, 80-1.

²⁶ Courvoisier, *Zwingli*, 80-1. *Sämtliche Werke*, II325/16; 325/29; 326/3; 326/9-10.

²⁷ *Sämtliche Werke*, II492/14.

perfectly by all, human society would be perfect. Due to the sinful nature of humanity, no one can be righteous without Christ himself. Thus, divine justice /the law of nature should be kept effectively. And again being sinful, humanity is not up to the ideal standards as prescribed by divine law. In fact, if divine justice is in effect, then human justice may be not unnecessary. Thence, there must be human justice alongside this Law.

This second justice is to deal with the outward praxes of human being; thus it is named by Zwingli "human justice". Its biblical codes can be as follows: Thou shall not kill; thou shall not commit adultery; thou shall not steal; give to every man his due, etc. This justice, compared to Divine Justice, is lower than the former; for it cannot lead humans to salvation and open for them the Kingdom of God.

One reason for this low status is that a person can be innocent with respect to the criteria of human justice, but may be guilty by the standards of divine justice. For instance a person who does not commit adultery, yet envy his friend's wealth and luxury cannot be blamed on the level of human justice, yet it cannot be so according to the standards of divine justice. Briefly, human justice is weak, poor and ephemeral; but on the whole this human justice cannot be overridden so long as humans do not act in accord with divine justice. Though human justice to some degree is worthy; for it is formed by God and thence must be observed by all, be they Christian, or not.

Although life in human society does not measure up to the requirements of divine justice, God nonetheless wants man to live at peace with his neighbor.

This is why we are asked to pray for the civil authorities: "that we may lead a quiet and peaceable life" (1 Tim. 2:2). The duty of government is to protect the weak by bridling the wild appetites of "stubborn rams." Because they are entitled to punish the wicked in proportion to their misdeeds, the civil authorities hold the power of the sword.²⁸

This "power of the sword" makes it possible in human society to live peacefully; for with punishment the sword wishes to remind the guilty as well as everyone else of what is right or wrong.²⁹ Nonetheless, both modes of justice are in fact dependent upon Jesus via whose acts and praxes life go on and history unfold itself.

3. Minister Contradicts to or Dialectically Functions with Magistrate

Depending on the current situation in the Roman Catholic Church and its representatives throughout Europe, Zwingli was critical of the church's political and

²⁸ Courvoisier, *Zwingli*, 84.

²⁹ *Sämtliche Werke*, II 486-487.

economic pursuits. Hence, he attacked the exercise of temporal political power by the ministers of the church and the misuse of the ministerial office for material gains, such as the abuse and excessive application of excommunication and the sale of masses. For him, a minister is to be "an honorable proclaimer of the word of God and a custodian for the salvation of souls". To proclaim the word means the care and visiting of the poor, the sick, and the needy as "all these things belong to the word of God".³⁰ Preaching is the most salient aspect of the ministry, and the word of God to be preached is for Zwingli both law and gospel, "for in it we learn what God demands of us and with what grace he comes to our aid".³¹

According to Zwingli, both minister and magistrate have reciprocal roles. The civil authorities/magistrate offices/states have the right to use force and wield the means at their disposal to do so. On the other hand, Christian ministers have no power except the Scripture/the Word of God; because ministers are expected to be merely servants, messengers of Christ. A bishop or priest, above all, is nothing but a "watchman"; hence, "the power which the clergy has usurped ought to be taken away and handed over to the civil government, to which ministers must be subject like everyone else."³²

Their role model was Jesus who did not act as a judge during his earthly life, because he reserved the exercise of judgment power until the last day (John 5:22). Thus, ministers should not act as judges, but teach the Gospel of justice and truthfulness. Preaching the Gospel, ministers are expected to render to God the things that are God's and to Caesar the things that are Caesar's. (Matt. 22:21). Leaving aside taking over secular authority, priests/ministers should heed to secular authority. This is because magistrate / secular office has its ultimate origin and justification in God.

A Christian believer is expected to seek the Kingdom of God through righteousness; thus, other felicities can be achieved (Matt. 6:33). Like the minister, the magistrate too "derives his authority and power from Christ's life and teaching" (Matt. 22:21; Luke 2:4; Matt. 17:24- 27), following the patterns set by Jesus through obeying to worldly authority.

As for the governor, he should act in accordance with Christ's rule, for he is not the author of the rule.³³ That is to say the laws promulgated may not be "against God's will". Then the rules observed by the magistrate can be outlined as follows: a)

³⁰ Stephens, *Zwingli*, 120-1.

³¹ Stephens, *Zwingli*, 120-3.

³² *Sämtliche Werke*, II 310; Courvoisier, *Zwingli*, 84-5. Emphases added.

³³ Courvoisier, *Zwingli*, 86

The magistrate should not attempt to change, or amend God's orders, for "(y)ou are too much a child for that. You do not judge the Word of God; the Word judges you"; b) the magistrate should use the sword or power to cut off the rotten parts of the human society and to protect the common good.³⁴ The office of magistrate is called in German *Amt* ("Office") as the same word used in the ministries of the church, proving the justification of worldly authority.

The magistrate is expected to forgive errs "seventy times seven"; thus, "if there is any hope that the guilty man may mend his ways one must give God's grace a chance to act." He should also not forget that he will have to give account of his administration before God. What is more, for Zwingli, the magistrate is "the servant and administrator of a spiritual office (*Geistliches Amt*) before God"³⁵; for he restrains terror and chaos by force, office, ministry, or the sword. Judging according to outward actions, not inner intentions or wills, the magistrate, according to Zwingli, should be tolerant and based his judgments on outward actions. Furthermore, for him, "(t)he authorities have a primary duty to see that the people acquire a proper knowledge of God," for to obey the civil laws fully is to obey them for conscience' sake."³⁶

To Zwingli, there is a close correlation between stability and spread of the Word of God; for no society is more peaceful and God-fearing than the society in which God's Word is openly and faithfully proclaimed. Briefly, he views that "(w)here the Word of God is most clearly preached, there the law is most faithfully observed" and "(t)he more fully a government believes, the more stable it is."³⁷

According to Zwingli, the ultimate purpose of human justice is to create a situation in which the Gospel can be preached without a hinder. And human justice, though cannot lead to the eternal life, expedites for humans to hear about that life. Chaos and anarchy, for Zwingli, impede the proclamation of the law of love and manifestation of faith. At this juncture, the magistrate is a fellow-worker with God in the aim to lead humans to Him who plumbs their hearts, guide them and save them. Succinctly, a magistrate who is a believer and knower of his duties requires the ministers of the church to perform their duty of proclaiming divine justice; because divine justice is the *raison d'être* of the human justice administrated by the civil rulers.³⁸

³⁴ *Sämtliche Werke*, II 323/25-26; 324/4-8.

³⁵ *Sämtliche Werke*, II 337/15.

³⁶ Courvoisier, *Zwingli*, 87-8.

³⁷ *Sämtliche Werke*, II 310/22-23; 330/29-331/3; 330/10-11. Courvoisier, *Zwingli*, 87-91.

³⁸ Courvoisier, *Zwingli*, 87-9.

4. Obey or Resist to Authority

Human justice, for Zwingli, is an ephemeral justice but at the same time it is willed by God. Without this justice human society cannot function and may become in a kind of savage disposition. Due to these elevated duties, administrators and judges may be honored as God's ministers and helpers. God forbids humans to take oaths and commands them to make their "yes" mean "yes" and their "no" mean "no" (Matt. 5:37). God wants humans to bind themselves by oath (since taking an oath is to call upon God as a witness, Exod. 22:11) If an oath is broken, then a kind of punishment may follow it. Perjury is simply a denial of God and its punishment is by stoning (Deut. 17:5).³⁹

What is more, the believing Christian should obey the laws for the sake of conscience and not for fear of punishment. The believer knows that s/he has nothing to fear from the authorities or powers; for her/his submission is to be out of obedience to God. This is because "it is highly comforting to die for justice' sake."⁴⁰ And s/he is obedient not because of the authorities but because s/he knows God commands and orders. The oppressors of humans act in childish, feeble-minded manner and attended by a court like "a band of decked-out women." If the oppressors attack God's Word/Scripture, or command preachers to distort the Word of God for their own purposes, then it is necessary to resist them, or oust them if needed; for "we must obey God rather than men" (Acts 5:29).⁴¹ "If you are not courageous enough to risk or even suffer death to change the status quo, then you have to endure the tyrant and possibly be struck down with him, for God's chastisement always threatens an evil ruler."⁴²

On the other hand, resistance to rulers out of obedience to God must never involve murder, war, terror, or rebellion (1 Cor. 7:15). If a tyrant got its power by vote of the people, then he must be removed in the same way. If s/he was put in office by princes or aristocrats, then the matter is to be solved through their involvement into the case. In addition to these, to resist successfully, it is necessary to get united; for unity and thus its political manifestation are the fruit of faith and just dealings. Hence, according to Zwingli, "(w)hen tyranny gets a grip on a nation what is lacking is not the means for overthrowing the oppressor, but piety itself!"⁴³

³⁹ Courvoisier, *Zwingli*, 80-5.

⁴⁰ *Sämtliche Werke*, II 344/27-28.

⁴¹ Courvoisier, *Zwingli*, 84.

⁴² *Sämtliche Werke*, II 344/30-345/3.

⁴³ *Sämtliche Werke*, II 346/9-10.

III. Epilogue or Apologia?

In Christian theology, the problem of church and state has been discussed throughout its history. Hence, like Augustine and Aquinas before him, Zwingli seeks to give some answers to the question at length. In his whole theological system, the Christological core is obvious and a determinant aspect.

For Zwingli, church and state are not two separate communities or institutions; but one and the same community and institutions under the sovereign rule of God. Hence, the minister and the magistrate should concern with the whole crevices of community life. By serving so, each is regarded as the servant of God. On the other hand, this wholeness is to be in the realm of functionality, not in specific personality. Namely, the roles of minister and magistrate are different. In another word, the Bible or the word of God was divine instrument in the hands and mouth of the minister, as the sword is God's instrument in the hands of the magistrate. Church and state belong together, but not in the same person. He thought that the sword was a proper means both to preserve the good and to proclaim the *Scriptura*. Ironically, his death was in battle of Kappel (1531) against the Catholics in the aim to protect the preaching of the Gospel. As chaplain, he joined the battle and did not falter to fight with his soldiers when needed. This salient aspect differentiates him from other renowned reformers.⁴⁴

Moreover, in his writings, Zwingli as a rule distinguishes between divine and human justices. Yet there is a search to construct equilibrium or coalescence between the two. Hence, for him, just as church discipline and service are administered on the basis of human justice, so the magistrate, when he intervenes in church affairs, does so as a church member. That is to say, the two realms are distinct, on the one hand, but they interpenetrate each other in temporal existence.

The basis and justification of civil government are based on divine justice which is the foundation of law. Divine justice reinstates the fullness of what is human and of how humans should act. Human justice obliges human being to look toward the divine law as a source of meaning and *telos*. Like the relations between church and state set in practice in Calvin's Geneva, Zwingli's Zurich represents, to a great extent, the Reformation project that was outlined by this great theologian.

An authentic Reformed theologian of the era, Zwingli used to rely to a great extent on the Word of God in the Holy Scripture. For him, the visible church is the church of Christ in its authentic quintessence and the Scripture gives guidance

⁴⁴ Stephens, *Zwingli*, 123-4.

pertaining to its structure and function, including the ministry of discipline. Based on this re-textualization of the extant ethos of the era through Biblical outlook, he expounds a theory of church and state, of government, politics, magistrate and social ethics in the context of the universal kingdom of Christ. Jesus' main paradigm, for Zwingli, was "divine justice" which is preached by the church and administrated by the state through "human justice" via using the force of the sword.

Namely, the administrators or civil authorities are to deal with the wayward situations and take certain precarious measures in the face of injustices. Using the rod/ the sword in the aim to correct debauchery and waywardness is just in accord with the Divine Law. To preserve the social cohesion and structure truth needs to be well sought out. This mode of government was also advised by Paul in his statement: The government has no power over wicked thoughts, but it certainly does over wicked deeds (Rom. 13). In fact this mode of justice is weak and naïf, for it cannot root out the source of evil actions and deeds. Nevertheless it is necessary to obstruct unlawful behaviors and conducts. And human justice helps to separate the righteous from the evil doers.

On the other hand, there are some shifts in his position in relation to church-state equilibrium and interpenetration in his later years. Due to abnormal interference of the political authority in the affairs of the church, he realigned his positions a bit; hence, after January 1523, he clearly separated these two realms, i.e. church and state, but not putting one against the other, and put emphasis on the inalienable rights of the former.⁴⁵ His idiosyncratic attitude can be seen in his statue below:

⁴⁵ Courvoisier, *Zwingli*, 79-91.



This statue of Zwingli in Zurich, Switzerland,⁴⁶ in which Zwingli holds the Word /the Scripture and the sword at the same time, contradicts, to some extent, his Reformation project; but represents his actual life and death at battle of Kappel (1531). This irony on the one hand shows how state-church equilibrium and interdependence can be constructed; on the other hand how *de facto* life imposes its existential necessities and insistences on human being.

⁴⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Huldrych_Zwingli (25.04.2007).

References

- Baker, J. Wayne. "Church, State, and Dissent: the Crisis of the Swiss Reformation, 1531-1536" in *Church History*, vol. 57, (1988).
- Blanke, Fritz- Oskar Farner, Rudolf Pfister. *Zwingli Hauptschriften*, bearbeitet (in course of publication) (Zürich: Zwingli-Verlag, 1940).
- Brock, Peter. *The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*, edited by Cornelis H. Van Schooneveld (The Hague: Mouton; 1957).
- Copeland, Rita. *Pedagogy, Intellectuals, and Dissent in the Later Middle Ages: Lollardy and Ideas of Learning* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 2001).
- Courvoisier, Jaques. *Zwingli: A Reformed Theologian* (Richmond, VA.: John Knox Press, 1963).
- Farner, Alfred. *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1930).
- Farner, Oskar. *Huldrych Zwingli*, 4 vols. (Zürich: Zwingli-Verlag, 1943-1960).
- Farner, Oskar. *Zwingli the Reformer*, translated by D. G. Sear from Huldrych Zwingli, *der schweizerische Reformator* (New York: Philosophical Library, 1952); (German edition, Emmishofen: Johannes Blanke Verlag, 1917).
- Fife, Robert Herndon. *The Revolt of Martin Luther* (New York: Columbia University Press, 1957).
- Flick, Alexander Clarence. *The Decline of the Medieval Church. Volume: 2.* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1930).
- Gourvoisiew, Jaques. *Zwingli* (Genève: Labor et Fides, 1947).
- Havens, Jill C. Derrick G. Pitard, Fiona Somerset. *Lollards and Their Influence in Late Medieval England* (Rochester, NY: Boydell Press, 2003).
- Heller, Clarence Nevin (editor). *The Latin Works of Huldreich Zwingli*, vol. I-III (Philadelphia: the Heidelberg Press, 1929).
- "Huldreich Zwingli", *The Columbia Encyclopedia*, 6th ed..(The Colombia University Press, 2013).
- Hoffmann, Richard C. *Land, Liberties, and Lordship in a Late Medieval Countryside: Agrarian Structures and Change in the Duchy of Wroclaw* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989).
- Jackson, Samuel Macauley. *Huldreich Zwingli* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1901).
- Koehler, Walther. *Huldrych Zwingli* (Leipzig: Koehler & Amelang, 1943).

Koehler, Walther. *Zrcher Ehegericht und Genfer Konsistorium* (Leipzig: Heinsius, 1932- 1942).

Limberis, Vasiliki. "Symbol and Sanctification: An Orthodox Critique of Zwingli," *Greek- Orthodox Theological Review*, xxi (1981).

Macauley, Jackson Samuel (editor of vol. I)-William John Hinkle (editor of vol. II). *The Latin Works of Huldreich Zwingli, together with selections from his German works*, 2 Vols.(Philadelphia: The Heidelberg Press, 1922).

McSheffrey, Shannon. *Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420-1530* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995).

Mullett, Michael. "Zwingli and the Urban Reformation" in *History Review*. no 28 (1997).

Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. volume: 1 (New York: C. Scribner's Sons, 1882).

Schmid, Heinrich. *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1959).

Stephens, W. Peter. *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Stephens, W. Peter. *Zwingli: An Introduction to His Thought* (Oxford: Oxford University, 1992).

www.en.wikipedia.org/wiki/Huldrych_Zwingli (25.04.2007).

Zwingli and Bullinger. *Library of Christian Classics*, vol. XXIV. (Philadelphia: The Westminster Press, 1953).

Zwingli, Huldreich. *Aus Zwinglis Predigten, bearbeitet von Oskar Farnet* (Zürich: Verlag Berichthaus, 1957).

Zwingli, Huldreich. *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke* (Corpus reformatorum, vols. 88 ff.) (in course of publication) (Leipzig: Heinsius, from 1905).

Zwingli, Huldreich. *Huldreich Zwinglis Werke*, Ausgabe durch Schuler und Schulthess, 8 vols. (Zürich: Friedrich Schulthess, 1828).

Zwingli, Ulrich. "On True and False Religion," *Works of Huldreich Zwingli*, ed. G.W. Heller, vol. 3 (Philadelphia: The Heidelberg Press, 1929).

دراسة لمخطوط "الإرشاد إلى نجات العباد" المحفوظ بالمتحف الحربي بعدن

Reem Abdel-Moneim Abdel-Samad Baza

*ريم عبدالمنعم عبد الصمد باظه

الملخص

تتناول هذه الدراسة نسخة مخطوطة من كتاب "الإرشاد إلى نجات العباد" محفوظة بالمتحف الحربي في عدن باليمن تحت رقم (م.ج.ع. 1322)، وهو كتاب في الرقائق وتهذيب النفس، ألّفه الفقيه الزيدي "العنسي المذحجي"، ويتعرض البحث إلى دراسة المخطوط من الناحية الأثرية، مثل: الحالة العامة للمخطوط، ونوع التجليد، والأوراق ومقاساتها، والموضوعات التي يحويها الكتاب، ونوع الخط، وألوان المداد، وطريقة الكتابة. **الكلمات المفتاحية:** المخطوطات العربية، مخطوطات اليمن، الكوديكولوجيا.

Yemen Aden Askeri Müzesi'nde Bulunan "el-İrşâd İlâ Necâti'l-'İbâd" İsimli Yazma Eserin İncelenmesi

Özet

Bu araştırmada "el-İrşâd ilâ necâti'l-'ibâd" isimli yazma eserin Yemen Aden Askeri Müzesi'nde bulunan ve 1322 numarada kayıtlı olan nüshası incelenmektedir. Söz konusu eser, ahlak ve nefis terbiyesi hakkındadır. Yazarı, fakîh ez-Zeydî el-'Ansi el-Muzhacî'dir. Araştırma, yazma eseri genel özellikler, cilt, sayfa, muhteva, hat, mürekkep, yazım şekli vb. yönlerden ele almaktadır.

Arahtar Kelimeler: Arapça Yazmalar, Yemen Yazmaları, Kodikoloji.

Study for Manuscript "AL-IRSHAD ILA NAGAT AL-IBAD" (guidance to the people salvation) Saved in Military Museum in Aden

Abstract

This study deals with a copy of the book "AL-IRSHAD ILA NAGAT AL-IBAD" (guidance to the people salvation), preserved in the Military Museum in Aden under the number (MMA. 1322). The book is about self discipline, written in Yemen by AL-FAQIH AI-ZAIDI "AL-A'NSI ALMUZHJI", research is studying the manuscript from archaeological preview that discuss: general situation, binding, pages, contents, type of fonts and methods of writing.

Key Words: Arab Manuscript, Yemen Manuscripts, Codicology.

يقع المتحف الحربي¹ في مدينة عدن في الشارع الذي يحمل اسمه بعدن القديمة (كريتر)، وهو مبنى شيد في الأصل سنة 1921م ليكون مدرسة عرفت باسم مدرسة السيلة، ثم تحول إلى متحف حربي سنة 1971م². ويضم المتحف مجموعة من قاعات العرض تشتمل على العديد من التحف والأسلحة التي تجسد تاريخ وحضارة اليمن منذ أقدم العصور وحتى الآن.

ومن مقتنيات المتحف نسخة مخطوط لم يسبق نشره من كتاب "الإرشاد إلى نجات العباد"، وهو معروض بالجناح الأول، قاعة رقم (2)، خزانة عرض رقم (12)، ويتكون المخطوط من جزئين في مجلد واحد: يتناول الجزء الأول الزهد والرقائق والأخلاق وتهذيب النفس؛ أما الجزء الثاني فخصص لفقه العبادات.

ومؤلف الكتاب هو العلامة "أبي محمد عبد الله بن زيد العنسي المنحجي" كما ورد في الورقة رقم (9 وجه) (لوحة 1)، وتشمل هذه الصفحة ستة عشر سطرًا تتضمن عنوان الكتاب ونسبته إلى مؤلفه: "الإرشاد إلى نجات العباد تصنيف الفقيه الراهب العالم العابد شيخ الإسلام وعلامة الأنام حسام الدين ولسان الأصوليين أبي محمد عبد الله بن زيد العنسي المنحجي قدس الله روحه ونور ضريحه وبل بوابل الرحمة ثراه وجعل الجنة مصيره ومأواه فيه وصلي الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي...م³".

ويظهر بالجزء السفلي من هذه الصفحة ثلاث قطع من الورق تم لصقها مكان قطع سابق، كما كتب بها أيضاً بخط مائل على هامشها الأيسر اثنا عشر سطرًا من أقوال صاحب مرآة الزمان⁴: "قال صاحب مرآة الزمان إن أرباب النجوم يذكرون أن كوكب ال... [الذئب] لم يظهر في الدنيى (كذا) إلا عند قتل هابيل وعند إلقاء إبراهيم الخليل في النار وعند هلاك

¹ أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى مدير المتحف الحربي بعدن الأخ العقيد الركن/ محمد عبدالقادر أحمد لسماعه بدراسة هذا المخطوط وتصويره، وكذلك أقدم امتناني وتقديري إلى الأستاذة/ يسرا سعيد عريش أمينة المتحف التي كانت عوناً لي طوال فترة البحث.

² رجاء باطويل، أعمال المسح الأثري في محافظة عدن، حولية الآثار اليمنية، العدد الأول، (صنعاء، يناير 2008) ص85.

³ تشير الثلاث النقاط إلى كلمة يصعب قراءتها أو إلى كلمة حروفها غير واضحة.

⁴ ألف كتاب "مرآة الزمان وتاريخ الأعيان" سبط ابن الجوزي (شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاوغلي 581-654هـ/1183-1256م)، وقد نشر جيمس ريتشارد جويت القسمين السابع والثامن من الكتاب في عام شيكاغو عام 1907، وأعيد طباعة الجزئين المتقدمين في حيدر أباد/الدكن عام 1951م، ونشر علي سويم قسماً من الكتاب يحتوي على تاريخ الدولة السلجوقية في أنقرة عام 1968م. وأخيراً نشر إحسان عباس القسم الأول منه ويشتمل على تاريخ الأنبياء في القاهرة عام 1985م.

قوم عد [كذا] وعند غرق فرعون، وأتمه في يومين لا يظهر إلا عند ظهور [أمر] من طاعون أو قتل ملك من الملوك فقد ظهر في أول الإسلام عند غزوة بدر الكبرى وظهر عند قتل عثمان وعلي ... وهذا ...".

* مؤلف الكتاب:

هو أبو أحمد تاج الدين محمد عبد الله بن زيد أحمد العنسي⁵ المذحجي⁶ الذمري⁷، فكنيته (أبو أحمد) ولقبه (تاج الدين) واسمه (محمد)، كان فقيهاً زدياً⁸ وقاضياً، صنف كتباً عديدة – غير الكتاب موضوع الدراسة- منها: "التحرير في أصول الفقه"، و"المحجة البيضاء في الكلام"، و"اللائق بالأفهام في معرفة حدود الكلام"، و"السراج الوهاج"، و"الشهاب الثاقب"، و"اللفظة البديعة"⁹.

ويذكر أيضاً أن له العديد من المؤلفات في الرد على المطرفية¹⁰ منها: "الرسالة الداعية إلى الإيمان في الرد على المطرفية"، و"التوقيف على توبة أهل التطريف"، و"الرسالة الحاكمة بتحريم مناكحة الفرقة المطرفية الظالمة"، و"عقائد أهل البيت والرد على المطرفية"، و"الرسالة المنقذة من العطب السالكة بالنصيحة إلى أهل شطب"، و"الفتاوى النبوية المفصحة عن أحكام المطرفية"، و"المصباح اللائح في الرد على المطرفية"،

5 نسبة إلى عنس بن مالك بن أد بن زيد، وهو رجل من مذحج. انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى 911هـ)، لب الباب في تحرير الأنساب، تحقيق محمد وأشرف عبد العزيز، 2م، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1991م)، ج2، ص362.

6 نسبة إلى مذحج، واسمه مالك بن أد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان، سمي به لأنه ولد على أكمه حمراء باليمن يقال لها مذحج. زين الدين أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمداني، (المتوفى 584هـ)، عجالة المبتدىة وفضالة المنتهى في النسب، يليه نخبة الزهرة الثمينة في نسب أشراف المدينة، تحقيق محمد زينهم محمد عزب وآخرون، (القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1998م)، ص33.

7 نسبة إلى نمار بكسر الهمزة، وهي إحدى مدن اليمن الأربع والثمانين، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (المتوفى بعد 292هـ)، البلدان، (بيروت، دار الجليل للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، [د.ت.])، ص35.

8 نسبة إلى الطائفة الزيدية، وسميت زيدية لاتباعها زيد بن علي بن وهب أول قائم من أهل البيت (بيت النبوة) بعد الحسين بن علي بن أبي طالب، ولد سنة 75هـ (694-695م)، واستشهد سنة 122هـ (741-742م). عبد الله بن حمزة بن سليمان المعروف بالإمام المنصور، المجموع المنصوري، تحقيق عبد السلام عباس الوجيه، صنعاء، مركز النهاري للطباعة، [د.ت.])، ج2، ق1، ص57.

9 وتحفظ مكتبة المركز الفرنسي للآثار والعلوم الاجتماعية بصنعاء cefas بنسخة نشرت مؤخراً بعنوان "الرسالة البديعة المعلننة بفضائل الشيعة" تحت رقم (Islam 953 820 297)، نشرها مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية، بصعدة/اليمن، 2002م.

10 المطرفية نشأت إثر مناظرة وقعت بين عالمين من الزيدية هما: علي بن شهر وعلي بن محفوظ، فاقرقت الزيدية بعد ذلك إلى فرقتين (مختزعة) و(مطرفية)، وقد سماها بالمطرفية نسبة إلى أحد مقدميهم مطرف بن شهاب. الإمام المنصور بالله، المجموع المنصوري، ج2، ق1، ص1.

و"الرسالة الناعية المصارحة للكفار من المطرفية الأشرار"، وقد توفي الفقيه العلامة عبد الله بن زيد العنسي المذحجي في شهر شعبان من سنة 667/1298م.

* دراسة المخطوط من الناحية الكوديكولوجية¹¹:

هذا المخطوط من القطع المتوسط، ويعاني مما تعاني منه معظم المخطوطات بشكل عام في العديد من المتاحف ودور الكتب من زيادة نسبة الرطوبة التي تؤدي إلى نمو الفطريات على الأوراق والجلود مما ينتج عنه ظهور بقع بنية اللون¹². ويغلف المخطوط جلدة أثرية أصلية (لوحة 2) من عصر كتابته ذات لون بني داكن، ومقاساتها 20سم × 14سم، بينما يبلغ سمكها 5سم، ويلاحظ على واجهتها أنها تحتوي على زخرفة بسيطة عبارة عن مستطيلين متداخلين، ويوجد بكل ركن من أركان المستطيل الداخلي خطان مائلان متوازيان، ويشتمل المخطوط حالياً على 13782 ورقة، ومسطرة الصفحات 17 سطراً، ويحيط بهذه الأسطر التي تمثل المتن إطار رفيع مزدوج أحمر اللون تبلغ مقاساته 14سم × 9سم.

وكتبت هذه النسخة باللغة العربية نقلاً عن النسخة الأصلية التي ترجع إلى سنة 632هـ (1234م)، وكان الفراغ من كتابتها في شهر شوال من سنة 1079هـ (الموافق مارس 1669م)، وقد سجل كل من التاريخين بخاتمة المخطوط (صفحة رقم 779) (لوحة 3)، حيث يقرأ فيها: "وفرغت من هذا التصنيف قال في الأم يوم الجمعة أفر جمعة من ربيع الآخر من شهور سنة اثنين وثلاثين وستمئة والحمد لله وحده وصل... وفرغ من نقله بحمد الله ومنه يوم السبت المبارك وقت الأضحى بل قربت من وقت الزوال في شهر شوال من سنة تسع وسبعون وألف سنة وقد نقلت ذلك بجهد مع اشتغال البال ومكدرات مما يظهر من الدهر وأحواله وأنا أسأل الله بمحمد وآله أن يكفينا نوائب الزمان".

11 الكوديكولوجي Codicology، علم دراسة كل أثر يرتبط بالنص الأساسي للكتاب؛ كالحرير والتجليد والترقيم والحجم... وغيرها مما دون على صفحات المخطوط. أيمن فؤاد سيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، (القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1997م) ص20.

12 محمود عباس حمودة، تطور الكتابة الخطية العربية، دراسة لأنواع الخطوط ومجالات استخدامها، (القاهرة، دار نهضة الشرق، الطبعة الأولى، 2000م) ص291.

13 يجب الإشارة إلى أن صفحات المخطوط في أصلها غير مرقمة، ولكني قمت بترقيم أوراقه كلها أثناء دراسته.

ثم استكمل الناسخ خاتمته في سبعة عشر سطرًا على الهامش في أسفل الصفحة وبخط مائل: "وأن يصلح لنا الأحوال والأقوال ولا يفتنا بما لا طاقة لنا به فهو القادر على ما يشاء وأن يق... ولا يخيب رجانا فأنا المفتقر إلى عفوه وغفرانه وإلى رحمته ورضوانه وأن يبلغنا وجميع الأخ... كل أمل ... عز وجل اللهم إنا نسألك يا كريم يا ك... يا كريم آمين آمين وقد أوصيت الدعاء جميع من اطلع على الكتاب من الإخوان تقبل الله منهم ...".

واستخدم في كتابة المتن خط النسخ بمداد أسود اللون، بينما استخدم خط الثلث باللون نفسه في كتابة العناوين الرئيسية (لوحة 4)؛ كما استخدم اللون الأحمر في كتابة العناوين الجانبية والنقاط التوضيحية، ويلاحظ صغر حجم خط المتن إذا ما قورن بالحجم الذي كتبت به العناوين.

وفي بداية المخطوط وتحديدًا في الصفحة رقم (3) (لوحة 5) كتب بخط الرقعة ومداد أزرق اللون "مما تعين بالقسمة للأخ الر... حسين ... الم... في 28 ذي الحجة الحرام سنة 1346هـ (الموافق 16 يونيو 1928م)، وأتبع ذلك توقيع الشخص نفسه.

كما يوجد في بداية المخطوط أيضاً صفحة رقم (5) (لوحة 6) أربعة عشر سطرًا مكتوبة بخط الرقعة يقرأ في السطر الأول منها: "للسيد العلامة إبراهيم ابن محمد الوزير 14 رحمه الله في قصر المطهرات"، أما باقي الكلام في هذه الصفحة فهو غير واضح المعاني، ولكن يقرأ منه على سبيل المثال: **الأشهاد - القبر - الجديد - الشديد.**

وتحتوي إحدى صفحات المخطوط (لوحة 7) على كتابة بخط الرقعة حديثة عن تاريخ نسخ المخطوط؛ تتكون من ثلاثة عشر سطرًا: "هو ما وضعت وهبت وابذلة (كذا) وتلت لوجه الله الكريم الحجة (كذا) امه بنت سعيد العفيف 15 وهي الحره وما قبله وما بعده

14 صاحب هذا الاسم في ضوء ما اطلعت عليه هو سماحة شيخ الأمين العام لحركة التوحيد والعمل الإسلامي، وهو أحد علماء الزيدية في اليمن المعاصرين، ولكن الصيغة التي وردت على صفحة المخطوط هذه يعقباها عبارة (رحمه الله) أي أن هذا الشخص قد توفي، بيد أن هناك تشابه بين الاسم الوارد في المخطوط واسم العلامة "محمد بن إبراهيم الوزير" اليمني الصنعاني الذي ولد في رجب سنة 775هـ (الموافق ديسمبر-يناير 1373-1374م)، وهو إمام أئمة المجتهدين مجدد زمانه، وهو عالم في العربية وفي علم الكلام وأصول الفقه والتفسير وغيرها، له العديد من المؤلفات، وتوفي في محرم من سنة 840هـ (الموافق يوليو-أغسطس 1436م) جراء الطاعون الذي انتشر في اليمن قبل ذلك بفترة أشهر، لمزيد من التفاصيل انظر: إسماعيل بن علي الأكوح، الإمام محمد بن إبراهيم الوزير وكتابه العواصم والقواصم، (بيروت، دار ابن حزم الطبعة الأولى، 1997م).

15 شخصية هذه المرأة غير معروفة، ولكنها كانت تمتلك المخطوط في تلك الفترة (1219هـ/1804م) التي يدل عليها النص، بدليل أنها جعلته وفقا على قبة الشيخ صفي الدين.

إلى ثلاثين جزء من القرآن العظيم وهو في قبة الشيخ صفي الدين أحمد بن علوان¹⁶ نفعا ... أمين تقبل ... ذلك منها وجعله خالصا لوجهه الكريم ومقربا إلى جنات النعيم وجعلت النظر في ذلك ل... القبة ثم لمن قام بعده في القبة و... صحيحا شرعيا مرغبا لا تباع ولا ترهن ولا تهاهب ولا توارث فيها حتى يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم وذلك بتاريخ ثلاث جماد الأول سنة 1219هـ".

أما الصفحة رقم (8) من صفحات المخطوط (لوحة 8) تحتوي على قصيدتين من الشعر: الأولى في اثني عشر سطرأ، وتنسب إلى الإمام زين العابدين كما هو مكتوب أعلاها؛ وهي تحث على قيام الليل وتبين فضله، وتبدأ بقوله:

قم الليل يا هذا لعلك ترشد *** إلى كم تنام الليل والعمر ينفد ؟
وتنتهي بقوله: وصلي في كل يوم وليلة *** على أحمد والآل ما ...
أما الثانية فهي تتكون من إحدى عشر سطرأ، وتبدأ بقول الشاعر:

لست انسا رقة العيش الذي *** زاد في الرقة حتى انقطعا، وتنتهي في آخر الصفحة بالبيت الآتي: وصلاتي وسلامي دائما *** تبلغ المختار والآل معاً، كما كتب بيتان من الشعر أيضاً على الهامش الأيسر للصفحة آخرهما: ان يكن لذ لسمني خبر *** بعد أن فارقتكم لا سمعا.

ثم تبدأ مقدمة الجزء الأول من الكتاب في صفحة (10) (لوحة 9)، والتي تعد في ذات الوقت مقدمة المخطوط بالثناء على الله Y "بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين اللهم إني معترف لك بالربوبية ولمن سواك بالعبودية اللهم تصديقا بكتابك واتباعاً لرسلك وإذعانا لأمرك ونهيك ... " ثم يقرأ في السطر الخامس عشر "أما بعد أيها الطالب للنجاة الخائف من الغرق في بحر الهلكة فاعلم إنك إن تكن صادقاً في خوفك وإشفاقاً محققاً في طلب نجاتك تجد طريق".

16 من كبار أعلام الصوفية في اليمن ولد في قرية يفرس من ضواحي مدينة تعز، قرأ شينا من النحو واللغة ونظم الشعر وعمل كاتباً في بعض الدواوين السلطانية، وألف كتباً منها "الفتوح المصونة والأسرار المخزونة" في التصوف، و"البحر المشكل الغريب"، وغيرها، خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، (بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة 15، 2002) ج1، ص170، ولا تزال هذه القبة باقية حتى الآن ضمن مجموعة معمارية تتكون من مسجد وحمام وسقاية وقبة ضريحية، ولمزيد من التفاصيل عن مجمع أحمد بن علوان، انظر: ربيع حامد خليفة، تربة وجامع احمد بن علوان بقرية يفرس (دراسة أثرية معمارية)، مجلة كلية الآثار، العدد الخامس، القاهرة، 1991م، صص19-71.

* محتوى الجزء الأول من المخطوط:

وقد قسم المؤلف الجزء الأول من كتابه "الإرشاد إلى نجاة العباد" إلى ثلاثة أقسام: تحدث في القسم الأول عن تهذيب النفس مع الخالق، وأوضح فيه أنواع الناس، والزهد والورع، وفوائد العلم والفرق بين العابد والعالم، وأنواع المعاصي وكيفية الابتعاد عنها، والآفات التي تصيب الإنسان في القلب والجوارح، وباب افتتاح حب الذكر والكبر والأمل والحسد. أما القسم الثاني فقد تناول فيه تهذيب النفس مع الخلق كالإرشاد إلى حسن المعاشرة، والمداراة والمسامحة، والعدل والإنصاف، والنصيحة والرفق، والوفاء وآداء الأمانة، والتعفف والقناعة، وترك ما لا يعني الإنسان، والتحبب إلى الناس في السعي في منافعهم وإغاثة ملهوفهم، والصلح فيما بينهم، والسخاء والكرم، والأخوة في الله وكيف يرفع الله Ψ بها الدرجات، وآداب العالم والمتعلم، وبر الوالدين، ومعاملة الأزواج والولد، وصلة الرحم، والتعامل مع عامة المسلمين ومع الملوك الجبابرة. وخصص القسم الثالث للحديث عن تهذيب النفس بالخضوع لله Υ في أوامره ومعرفة صفاته، وذكر فضائل أهل البيت η ، ثم تحدث بعد ذلك عن الوعد والوعيد والموت، وعذاب القبر وثوابه، والقيامة والبعث وبعثرة القبور، وعلامات الساعة ما يحدث في هذا الموقف العظيم، وورود الحوض، والاقتصاص بين العباد، ثم بين كيفية النجاة بالتوبة وفوائدها ووقتها وكيفيةها وشروطها وصفاتها.

وينتهي الجزء الأول من كتاب "الإرشاد إلى نجاة العباد" في صفحة (343)، والجدير بالذكر أن المؤلف ختم هذا الجزء بخاتمة تتكون من اثني عشر سطرًا لم يذكر فيها تاريخ الفراغ من تأليفه (لوحة 10) يقرأ فيها: "إليه الملك هو ال... والقرب منه برضاه لا بقرب المكان وهذا مثل العبد الذليل المس... ربه في هذه الدنيا وهو المقبل عليها بكليته والجاعل لها نهاية بغيته وإذا قد عرفت هذه التكملة لما مضى والتوطية (كذا) لما يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى فنتقبل على الإرشاد إلى طريق النجاة بالقرب والعبادات ولمن الله تستمد التوفيق وإياه تسأل المعونة والتأييد والسلوك إلى أقوم طريق وبتمام هذا تم الجزء الأول من الإرشاد والله يعين على الآخر ويمدنا من اللطف والسداد وأن يعيننا بمواد التوفيق والرحمة في الحياة الدنيا وفي يوم المقبرة ... (كذا) ولقد وضعت من الكتاب حسب جهدي فسامح إن تصفحت العيوبان (كذا) وسل مولاي يزلفنا بخير وأن يغفر وأن يمح الذنوبان (كذا)".

وقبل أن يبدأ الجزء الثاني من الكتاب والخاص بفقہ العبادات؛ أعيدت كتابة قصيدة زين العابدين "قم الليل" في صفحة (344) (لوحة 11)، ولكن بطريقة مختلفة عن كتابتها في بداية المخطوط، ثم يوجد خط فاصل كتب أسفله في عشرة أسطر بخط الرقعة "تاريخ الدهر من آدم إلا (كذا) هجرت (كذا) رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن آدم إلا (كذا) نوح الف سنة واثنيتين وأربعين سنة ومن نوح إلا (كذا) إبراهيم ألف سنة واثنيتين وأربعين سنة ومن إبراهيم إلا (كذا) موسى خمسمائة وسبعون سنة ومن داود إلا (كذا) عيسى ألف سنة ومات (كذا) سنة ومن عيسى إلا (كذا) هجرت الرسول ست مات (كذا) سنة ... إلا (كذا) هجرت (كذا) النبي من آلاف ومائتين وست وثلاثون سنة ومن هجرت (كذا) النبي إلا (كذا) هذا التاريخ الف سنة ومائتين وخمسين وخمس سنة جملت الجميع سبعة آلاف واحد وتسعين وأربع مات سنة والله أعلم بتاريخ شهر شعبان سنة 1255".

* محتوى الجزء الثاني من المخطوط:

يبدأ القسم الثاني من مخطوط "الإرشاد إلى نجات العباد" بالحديث عن الصلوات الخمس باعتبارها عماد الدين، ثم الحديث عن الأوراد وترتيبها في اليوم والليلة، وكذلك الحديث عن السواك والوضوء والطهارة، وفضل الشهور بعضها على بعض كرجب ورمضان وشوال وذي الحجة، ثم تحدث أيضاً عن الصلاة ذات الأسباب كصلاة السفر، وصلاة الخوف، وصلاة الحاجة، وصلاة الاستخارة، وصلاة قضاء الدين، وصلاة الكسوف والخسوف وغيرها، بالإضافة إلى الحديث عن أفضل العبادات وهي قراءة القرآن ثم الدعاء. ويأتي الحديث عن الزكاة بعد ذلك باعتبارها الأصل الثالث من أصول الدين، وذلك من ناحية وجوبها وفيمن تجب فيه وسبب وجوبها وفي مقدارها وكيفية إخراجها. ثم تحدث المؤلف بعد ذلك عن الأصل الرابع من أصول الدين وهو الصوم، وأوضح فضله وكيفية الصوم الواجب والصوم المسنون والصوم المكروه. ثم ذكر بعد ذلك الأصل الخامس وهو الحج؛ فتحدث عن وجوبه، وفضائل أماكنه، وأدابه، وأنواع الحج وما يتعلق به من الفروض والسنن وزيارة مسجد الرسول p ، وزيارة مسجد قباء وغيره، وفضل المجاورة في المدينة، ثم كيفية الخروج منها. وأخيراً ختم بالحديث عن آل البيت p .

* الدراسة التحليلية للمخطوط:

- خلو أوراق المخطوط جميعها من أية زخارف أو رسومات، مما يؤكد أن الغرض الأساسي من نسخه هو الاستفادة العلمية فقط.
- يلاحظ أن كنية العلامة (عبد الله بن زيد العنسي المذحجي) تختلف في المخطوط موضوع الدراسة عنها في كتب التاريخ، فقد ورد في بداية المخطوط (أبو محمد)، وفي كتب التاريخ (أبو أحمد).
- اشتملت بعض صفحات المخطوط في هوامشها على عبارات دعائية وشهادة التوحيد (كما في صفحة 13)، بالإضافة إلى وجود بعض التعليقات على صفحات أخرى من أجل ذكر رأي معين لمن قرأ الكتاب أو تصويب أو توضيح معنى وغيره.
- يستدل من خاتمة المخطوط أن مؤلف الكتاب قد فرغ من كتابة النسخة الأصلية (حيث ذكر الناسخ لفظ الأم كناية عن الأصل) في أول جمعة من ربيع الآخر سنة 632هـ (أي الموافق ديسمبر 1234م)، وأن ناسخ المخطوط -موضوع الدراسة- قد أخذ من النسخة الأم مباشرة، وفرغ من كتابتها في شهر شوال سنة 1079هـ، غير أنه لم يذكر مكان النسخ.
- يستدل مما ورد في إحدى صفحات المخطوط (لوحة 7) على أن الحاجه (أمنة بنت سعيد العفيف) قد جعلته وقفاً ووضعته في قبة الشيخ صفي الدين أحمد بن علوان، وأنها قد حذرت من بيعه أو رهنه أو هبته أو وراثته؛ بل جعلته صدقة جارية -كما يفهم من النص - من باب العلم الذي ينتفع به، وكان ذلك في شهر جماد الأول سنة 1219هـ (الموافق شهر أغسطس 1804م).
- يستدل مما ورد من كتابة في الصفحة رقم (3) (لوحة 5) على أن هذه النسخة كانت قد قسمت ضمن مجموعة من الكتب والمخطوطات كميراث في شهر ذي الحجة سنة 1346هـ؛ فكان "الإرشاد في نجات العباد" من نصيب ذلك الشخص المدون اسمه عليها، والذي أتبع ذلك الاسم بتوقيعه، وهذا على الرغم مما أوصت به الحاجه (أمنة بنت سعيد العفيف) قبل ذلك التاريخ بنحو مائة وسبع عشرة سنة.
- يلاحظ أيضاً أن معظم النصوص التي وردت كانت كلماتها خالية من النقط مما يؤدي في بعض الأحيان إلى صعوبة قراءتها، بالإضافة إلى ذوبان للمداد في بعض الكلمات.
- توجد ملاحظات عامة على بعض الحروف كما وردت؛ ففي بعض الأحيان يكتب الناسخ حرف الـ (ت) بدون نقطتين كما في "عالى"، وكذلك حرف الـ (ث) كتب أحياناً بدون

نقاطه الثلاث كما في "النايه"، وكتب أيضاً حرف الـ (خ) أحياناً بدون نقطة كما في "حمسه"، أما حرف الـ (ز) فقد كتب كحرف الـ (ر)، وكتبت كذلك الـ (ظ) كالـ (ط) كما في "يحافظ"، وكتبت الـ (غ) كالـ (ع)، وكذلك حروف الـ (ف، ن)، أما الـ (ي) الواقعة في بداية الكلام فكتبت أيضاً بدون نقاط.

- وضعت بعض النقاط أسفل الحروف كما في حرفي الـ (د، ط)، وذلك للتأكيد على أن الحرف معجم، ويظهر ذلك بوضوح في خاتمة الجزء الأول من المخطوط ص 343 (لوحة 10)، كما كتبت كلمة (الدنيا) بالألف المقصورة (الدينى)، وفي نفس الخاتمة زيدت لبعض الكلمات (ا، ن) "العيوبان - الذنوبان"، كما كتبت الألف المقصورة (إلى) بالألف المدية (إلا).

* الخاتمة:

تذخر المتاحف ودور الكتب والوثائق بالعديد من المخطوطات الدينية والعلمية والأدبية وغيرها، والتي تعتبر بحق تراث ندر أن يوجد مثله في أمة من الأمم الأخرى، ويحتاج هذا التراث إلى مجهود ضخم وعمل علمي كي يتم نشره والتعريف به قدر المستطاع، وعلى هذا فقد ألقى البحث الضوء على واحد من أهم المخطوطات الدينية المحفوظة منذ أكثر من ثلاثمائة وخمسين عاماً (الإرشاد إلى نجات العباد) لمؤلف قدير علامة هو (عبد الله بن زيد العنسي المذحجي).

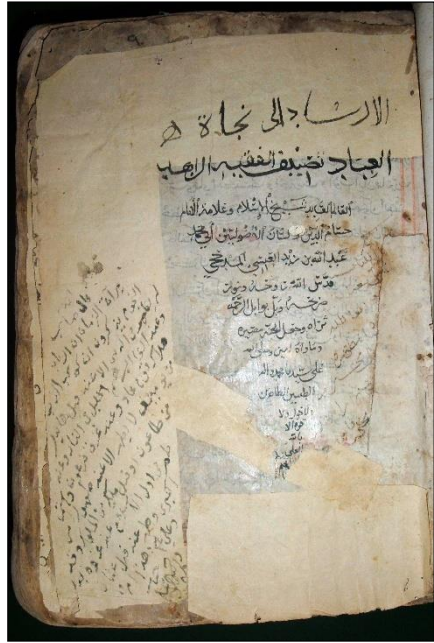
المصادر والمراجع

- إسماعيل بن علي الأكوغ، الإمام محمد بن إبراهيم الوزير وكتابه العواصم والقواصم، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1997م.
- الإمام المنصور، عبد الله بن حمزة بن سليمان المعروف بالإمام المنصور، المجموع المنصوري، تحقيق عبد السلام عباس الوجيه، صنعاء، مركز النهاري للطباعة، (د.ت).
- أيمن فؤاد سيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، 1997م.
- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الحازمي الهمداني، زين الدين (المتوفى 584هـ)، عجاله المبتدي وفضاله المنتهي في النسب، يليه نخبة الزهرة الثمينة في نسب أشرف المدينة، تحقيق محمد زينهم محمد عزب وآخرون، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1998م.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة 15، 2002.
- رجاء باطويل، أعمال المسح الأثري في محافظة عدن، حولية الآثار اليمنية، العدد الأول، صنعاء، يناير 2008.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى 911هـ)، لب اللباب في تحرير الأنساب، تحقيق محمد وأشرف عبد العزيز، 2مج، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1991م.
- محمود عباس حمودة، تطور الكتابة الخطية العربية، دراسة لأنواع الخطوط ومجالات استخدامها، القاهرة، دار نهضة الشرق، الطبعة الأولى، 2000م.
- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي (المتوفى بعد 292هـ)، البلدان، بيروت، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (د.ت).

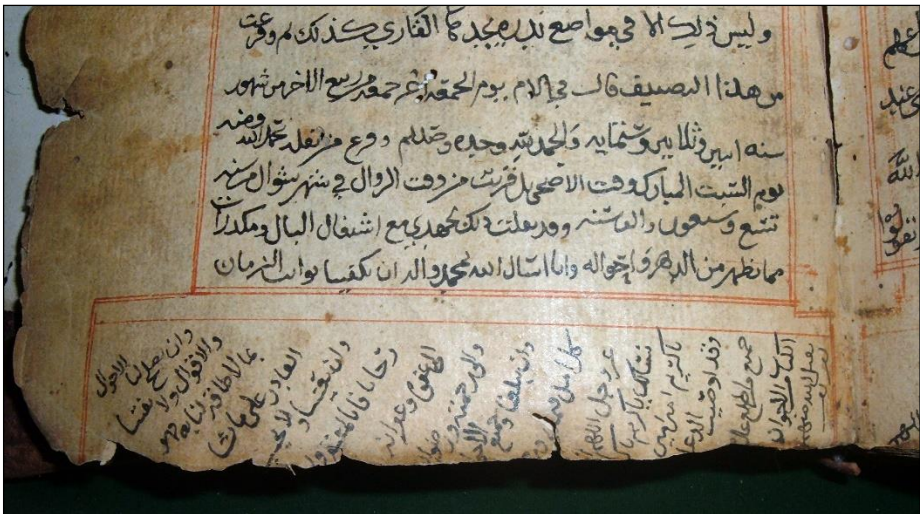
اللوحات



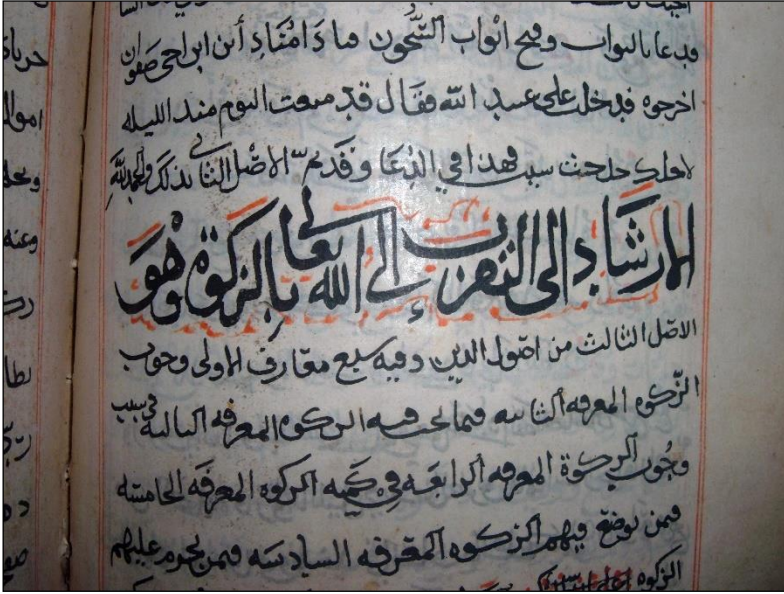
لوحة (2) جلدة المخطوط



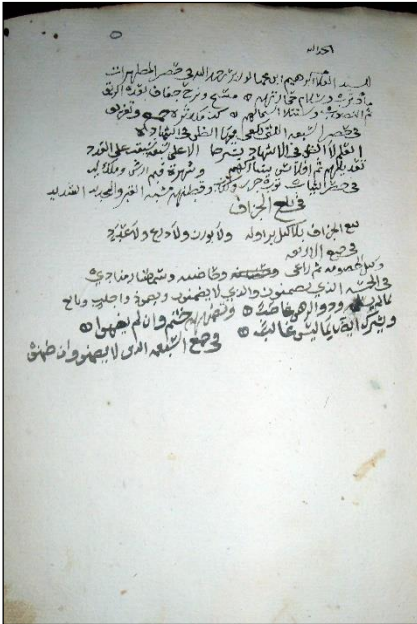
لوحة (1) ورقة 9 وجه



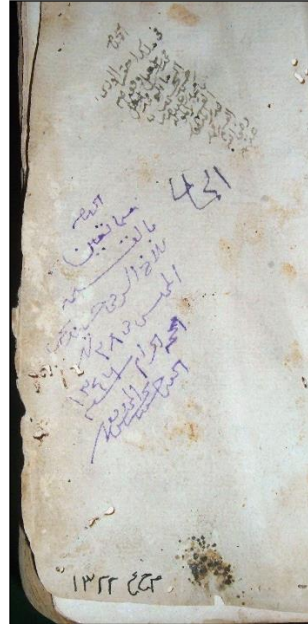
لوحة (3) خاتمة المخطوط



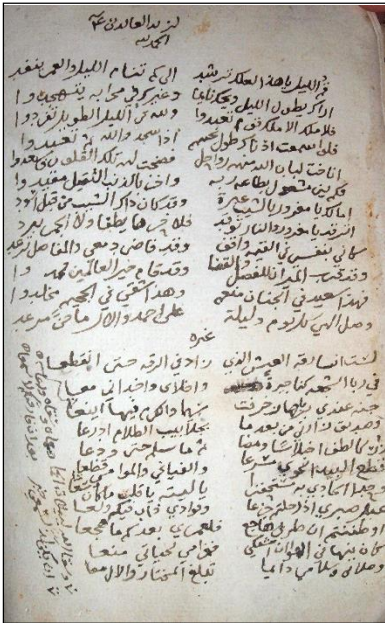
لوحة (4) توضح كيفية كتابة العناوين داخل النص



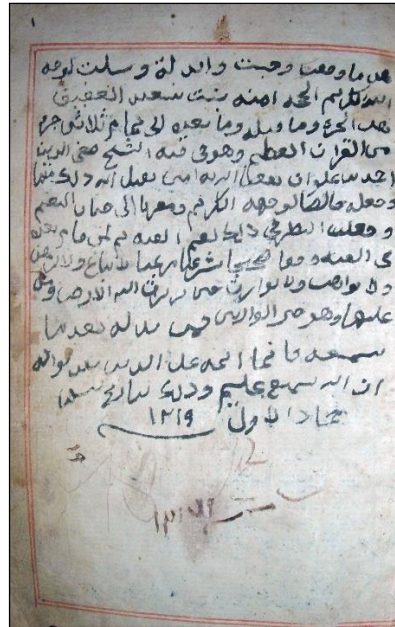
لوحة (6) ورقة 5 وجه



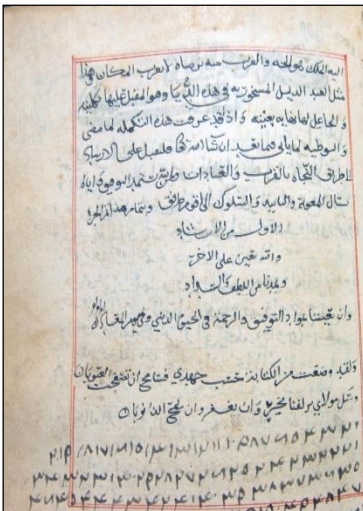
لوحة (5) ورقة 3 وجه



لوحة (8) ورقة 8 ظهر



لوحة (7) توضح وقف المخطوط



لوحة (10) خاتمة الجزء الأول من



لوحة (9) مقدمة الجزء الأول من المخطوط

المخطوط



لوحة (11) الصفحتان الفاصلتان بين الجزء الأول من المخطوط والجزء الثاني

Garîbu'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve Râğîb el-İsfehânî'nin el-Müfredât'ıyla Mukayesesi

Nurdan MENDEŞ*

Vehbi KARAKAŞ**

Özet

Bu makalenin amacı, pek çok İslâmî ilimde devrinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'sini, "garîbu'l-Kur'ân" açısından ele alarak, onun Garîbu'l-Kur'ân literatüründeki yerini tesbit etmek ve er-Râğîb el-İsfehânî'nin el-Müfredât'ıyla karşılaştırmaktır.

İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si tefsir açısından değer arzeden bir eserdir. Bu eserinde Hz. Peygamber'in hayatını başından sonuna ele alan İbn Hişâm, aynı zamanda tefsirin belli başlı konularına detaylı olarak yer vermiştir. Mesela vuku bulan olaylarla ilgili nazil olan ayetleri belirttikten sonra, ayetlerde geçen kelimelerin manalarını izah etmiştir. Onun verdiği bu bilgiler, Garîbu'l-Kur'ân literatürü açısından önemlidir.

Bu makalede önce "garîbu'l-Kur'ân" teriminin ne manaya geldiği ve bu ilmin ne zaman doğduğuyla alakalı bilgi verilecek ve Garîbu'l-Kur'ân literatürü üzerinde durulacaktır. Ardından İbn Hişâm'ın bu literatürdeki yeri tesbit edilip, bu sahadaki en önemli isimlerden biri olan Râğîb el-İsfehânî'nin el-Müfredât adlı eseriyle mukayesesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye, Râğîb el-İsfehânî, el-Müfredât, Garîbu'l-Kur'ân.

The Place of the Work of Ibn Hisham in Gharib al-Quran Literature and the Comparison with al-Mufradat of Ragib al-Isfahani

Abstract

The purpose of this article is to compare the work Al-Sira al-Nabawiyya of Abu Muhammad Camal al-Din Abd al-Malik Ibn Hisham whom is one of the pioneers of his age in many Islamic sciences, taken from the angle of Gharib al-Quran, to establish its place among the literature of Gharib al-Quran and to compare it to al-Mufradat of Ragib al-Isfahani.

Al-Sira al-Nabawiyya which belongs to Ibn Hisham is a work by offering significant value in terms of interpretation. In his work, Ibn Hisham has taken up with life of Prophet Muhammed from the beginning to end including commentaries on the major topics of the interpretation in detail. For instance, after stating that revealed verses of Quran regarding the occurred events, he explained the meaning of words in the verses of Quran. Those informations he gave is truly important in terms of the literature of Gharib al-Quran.

* Doktora öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: nurdanmentes@gmail.com

** Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: vkarakas@sakarya.edu.tr

In this article, it will be started with a short information about Gharib al-Quran and its literature, after that it will continue with the relevant information about its literature when it was formed. Afterwards, the place of the work of Ibn Hisham in the literature will be determined. It will be compared with al-Mufradat of Ragib al-Isfahani whom is well-known highly educated person in the literature.

Key Words: *Ibn Hisham, Al-Sira al-Nabawiyya, Ragib al-Isfahani, al-Mufradat, Gharib al-Quran.*

Giriş

Kur'an'ın ilk müfessiri kendisinden sonra Hz. Peygamber'dir. Onun hayatta olduğu süre içerisinde Kur'an'ı anlama ve idrak etme konusunda problemler yok denecek kadar azdı. Çünkü Hz. Peygamber'in izahları, akıllardaki soruları cevaplandırmaya ve sorunları izale etmeye kâfi geliyordu. Hz. Peygamberin vefatından sonra ise, gerek Hz. Peygamber'in yokluğu ve gerekse İslâm'ın geniş coğrafyalara yayılması, bir taraftan da yeni yeni problemlerin ve çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkması, beraberinde Kur'an'ın maksadına zıt te'villerin yapılmasına kapı açtı. Bu aykırılıkları önleme maksadıyla sahabe, kendi bilgileri ölçüsünde Kur'an'dan ihtiyaç duyulan konuları tefsir etme gereği duydular. Vahyin inişine şahit, Hz. Peygamber'in ders ve sohbetlerine mazhar ve onun söz, fiil ve takrirlerine vakıf olan sahabe, lüzum gördükleri yerde Kur'an'ı tefsire başladılar.

Sahâbe, Kur'an ayetlerini tefsir ederken, Kur'an'ın kendi izahlarına ve Hz. Peygamber'in konu hakkındaki sözlü ve fiili açıklamalarına öncelik vermişlerdir. Kur'an ve sünnetten hareketle, re'y ve içtihadlarıyla ayetleri tefsir eden sahabe, dile dair açıklamalar yapmış ve ayetlerin sebab-i nüzullerini belirtmek suretiyle tefsir sahasına büyük katkı sunmuşlardır.

Hicri II. asır itibariyle şekillenen tefsir faaliyetlerinin içerisinde, Kur'an'daki yabancı olduğu düşünülen ve anlaşılması zor olan kelimelerin açıklanması da bulunmaktadır. Bu kelimeleri ele alan ve "Garîbu'l-Kur'an" diye nitelendirilen bu ilim, Kur'an'ın daha kolay anlaşılmasını sağlamış ve bu sahada pek çok eser yazılmıştır. Bu eserlere geçmeden önce "Garîbu'l-Kur'an" teriminin manası üzerinde durulacaktır.

1. Garîbu'l-Kur'an

Lügatte anlamı kapalı olup, anlaşılması kolay olmayan söz¹, vatanından uzakta olan, içinde bulunduğu toplumdaki olmayan kişi², tek ve nadir olan, meçhul,

¹ İbn Manzûr el-Ensârî, C., *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, h.1414, c.1, s.640

müphem ve kapalı olan anlamlarına gelen “garib” kelimesi, istilâhî olarak, çok kullanılmadığı için, sözlüklere müracaat edilmeden anlaşılmalı kelimelere denir.³

Kur'an'daki manası kapalı kelimeleri, Arapların dil ve konuşmalarındaki özelliklerle açıklayan ilim dalına “Garibu'l-Kur'an” denir.⁴

Kur'an'da önceden kullanılırken sonraları unutulmuş veya az kullanılan kelimeler olduğu gibi, diğer Arap lehçelerinden ya da yabancı dillerden geçen ve Arapçalaşmış kelimeler de bulunmaktadır. Farklı Arap lehçesi veya farklı dillerden geçen bu kelimeler, Kur'an'daki garib kelimeler olarak değerlendirilmektedir.⁵

Kur'an'daki kapalı, anlaşılması zor, farklı Arap lehçelerine ait veya yabancı olup, zamanla Arapçalaşmış kelimelerin açıklanmasına “Garibu'l-Kur'an'ın Tefsiri”, bu kelimelerin tefsiriyle ilgilenen ilim dalına “Garibu'l-Kur'an İlmi”, bu kelimeleri bir araya toplayan ve anlamlarını açıklayan tefsir kitaplarına da “Garibu'l-Kur'an Tefsirleri” adı verilir.⁶

Manası müphem ve meçhul olan kelimelerin açıklanma gereği “Garibu'l-Kur'an” adlı Kur'an ilminin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in “Kur'an'ın gariblerini araştırınız.”⁷ hadisi bu konuda çalışma yapmaya teşvik eden unsurlardan birisi olarak düşünülebilir. Tefsirde önemli bir yeri olan Mücâhid “Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kimsenin, Arap dilini bilmeden Allah'ın kitabını açıklaması caiz değildir.” diyerek adeta Kur'an tefsirinde bu ilmin önemine ve zorunluluğuna işaret etmiş, Kur'an tefsiriyle meşgul olanları bu konuda

² İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, c.1, s.640; İbn Muhammed İbn Abdürrezzak el-Hüseynî Ez-Zebîdî, M., *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dâru'l-Hidayeh, y.y., t.y., c.3, s.480; Ebû Nasr İsmâil İbn Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah tâcu'l-luğah ve sıhahu'l-arabiyyeh*, Dâru'l-ilmî'l-mullâyîn, Beyrût, 1987, c.1, s.191

³ Zeynüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdülkadir el-Haneî er-Râzî, *Muhtârû's-sıhah*, Tahk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-asriyyeh- ed-Dâru'n-nemüzecciyeh, Beyrût, 1999, c.1, s.255, 305; Ali İbn Muhammed İbn Ali ez-Zeyn eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnan, 1983, c.1, s.161

⁴ Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib el-Kaysî, *el-Umde fî garibi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1984, s.14.

⁵ Bkz. Es-Suyûtî, *el-Mühezzeb fî mâ vekaa fi'l-Kur'âni mine'l-muarreb*, Tahk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, Matbaatü Fedâle, Biişrâfî Sundûki İhyai't-Türâsî'l-İslamiyyi, el-Müşterek beyne'l-Memleketi'l-Mağribiyyeti ve Devleti'l-İmarâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehideh, t.y., c.1, s.59-62; A.Cüneyt Eren, “Kur'an Metnin Dil Özellikleri”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 2014, sayı: 59, s.143

⁶ Sadreddin Gümüş, “Garibu'l-Kur'an Tefsirinin Doğuşu” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1987-1988, Sayı: 5-6, s.11

⁷ Abdullâh b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Kitabu'l-musannaf fi'l-ehadis ve'l-âsâr*, Tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409, c.6, s.116, 29912. Hadis; Ebû Ya'la Ahmed b. Ali el-Müsennâ El-Mevsilî, *Müsnedü ebî Ya'la*, Tahk. Hüseyin Selim Esed, Daru'l-Me'mun li't-Türas, Dimeşk, 1984, c.11, s.436, 6560. Hadis; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr el-Beyhâkî, *Şuabü'l-ıman*, Riyad, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2003, c.3, s.546, 2092. hadis

uyarmıştır.⁸ Bunların yanı sıra kaynaklarda, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında, Garîbu'l-Kur'ân'ın da zikredildiği görülmektedir.⁹

2. Garîbu'l-Kur'ân İlminin Doğuşu

Hiz. Peygamber risaleti süresince kendisine indirilen vahyi tebliğ ediyor, ayetlerle alakalı sorulara muhatap olduğunda onlara cevap veriyor ve akıllarda oluşan müşkülleri hemen çözüyordu.¹⁰ Hiz. Peygamber'in vefatından sonra, ayetlerle ilgili, akli kurcalayan soruların muhatabı sahabe-i kirâm olmuştur. Onlar, Hiz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçmiş, onunla beraber olaylara şahit olmuş, ayetlerin hangi sebeplerle indiğine vakıf olmuş kimselerdir.¹¹ Aynı zamanda sahabe, Arap dili ve kültürüne, gelenek ve göreneklerine hakimdirler.¹² İşte onlar, bu bilgi, birikim ve tecrübeleriyle Kur'ân'ı tefsire yönelmişlerdir. Bununla beraber, onlar bazı kelimelerin manasına nüfuz edemediklerini itiraf etmişler ve manalarını araştırıp öğrenmişlerdir.

Mesela İbn Abbâs En'âm suresi 15. âyetteki "فاطر السماوات" terkininin anlamını bilmediğini, bir kuyu hakkında tartışan iki bedeviden birinin "انا فطرتها" kuyuyu ilk ben kazdım" yani "ilk ben açtım" dediğini işitince, ayetteki kelimenin manasını öğrendiğini dile getirmiştir.¹³ Aynı şekilde İbn Abbâs Meryem suresi 12. ayetteki "حناننا" kelimesinin manasını,¹⁴ Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer de "وفاكهة و ابا" meyveler ve çayırılar"¹⁵ ayetindeki "ابا" kelimesinin manasını bilmediklerini ifade etmişlerdir.¹⁶

Ayetlerdeki garîb kelimelerin araştırılmasına sahabe zamanında başlandığı ve bunun için Arap şiirine başvurulduğu görülmektedir.¹⁷ Mesela, Hâricîlerin lideri Nâfî' b. el-Ezrak'ın (ö.65/685) Kur'ân'da anlaşılması güç 200 kelime ile alakalı sorduğu sorulara Abdullah b. Abbâs şiirden deliller getirerek cevaplar vermiş ve bu cevaplar "Mesâilü Nâfî' b. el-Ezrak"¹⁸ adlı eserde toplanmıştır.

⁸ Bedrüdî Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-kütübî'l-arabiyyeh, Beyrut-Lübnan, 1957, c.1, s.292; Menna' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-mearif li'n-neşri ve't-tevzi', y.y., 2000, s.331; İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, c.13, s.379

⁹ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin Es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Takdim ve ta'lik: Mustafa Dîbu'l-Buğa, Daru'bnü Kesîr, Dimeşk-Beyrût, 1996, c.1, s.355; Hüseyin Ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, Daru'l-Kalem, Beyrut-Lübnan, t.y., c.1, s.278

¹⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/175; Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halim İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fî usûli't-tefsîr*, Dâru mektebeti'l-hayah, Beyrut-Lübnan, 1980, c.1, s.39

¹¹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, y.y., 2000, c.1, s.80; İbn Teymiyye, *Mukaddimetü fî usûli't-tefsîr*, c.1, s.40; Zerkeşi, *el-Burhân*, c.2, s.157, 176

¹² Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, c.1, s.61,62

¹³ Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.354

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/157

¹⁵ Abese, 80/31

¹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.354

¹⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.382

¹⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/382-416, M. Fuat Abdülbaki bu eseri *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân* adlı eserle birlikte neşretmiştir.

İbn Abbâs'dan rivayet olunan "Sahîfetü Ali b. Ebî Talha"¹⁹ ve "Garibu'l-Kur'an"²⁰ adlı eserler de "Garibu'l-Kur'an"la ilgili yazılan ilk ve önemli eserlerdir. Sonraki dönemlerde bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, İbn Abbâs'tan gelen bu rivayetlerden çokça istifade edilmiştir.²¹

Tâbiûn döneminde ayetlerdeki kelimelerin lügavî manaları üzerinde çokça durulmuştur. Mesela Mücâhid'den (ö.103/721) Kur'an tefsirine dair nakledilenlerin çoğunu garib kelimeler oluşturmaktadır.²² İkrime (ö.105/723), Said b. Cübeyr (ö.94/713?) ve Atâ b. Ebî Rabâh'ın (ö.114/732) da garib kelimeler hakkında pek çok izahı, kaynaklarda nakledilmektedir.²³ İbnü'l-Enbârî'nin rivayetine göre, sahabe ve tâbiûndan pek çok kimse, ayetlerdeki garib kelimeleri cahiliye şiiirinden istifadeyle açıklamışlardır.²⁴

Bu arada Kur'an'daki hangi kelimelerin garib olduğu, zamana ve şahıslara göre değişiklik arz etmektedir. İlk dönemlerde daha az kelime garib olarak kabul edilirken, sonradan bu sahada, Râğib el-İsfehânî'nin *el-Müfredât*'ı gibi gayet hacimli Kur'an lügatleri yazılmıştır. Bu konuda önemli olan, garib olarak kabul edilen kelimenin, Kur'an'ın indiği dönemde Arap dilinde hangi manalara geldiğinin bilinmesidir. Bu sebeple İbn Abbâs'ın konu hakkındaki rivayetleri büyük önem taşımaktadır.²⁵ Zaman içerisinde kelimelerdeki anlam kaymaları düşünüldüğünde, bu konuda daha detaylı çalışmalara ihtiyaç olduğu da gayet açıktır. Sahabe devrinde başlayan Garibu'l-Kur'an çalışmaları bugün de devam etmelidir. Zira bu mesele, Kur'an'ın anlaşılmasında büyük bir önemi haizdir.

3. Garibu'l-Kur'an Literatürü

Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), yukarda zikrettiğimiz eserleriyle sahanın en önde gelen ismidir. Sahabe içinde garib kelimeler hakkında en fazla bilgiye sahip olan İbn Abbâs'tır.²⁶ Daha sonra ona nisbet edilen bu garib kelimeler "Garibu'l-

¹⁹ Buhârî'nin *Sahih*'ine aldığı bu eseri M. Fuat Abdülbaki tahrir etmiş ve *Mu'cemu garibi'l-Kur'an mustahracen min sahihi'l-Buhari* adıyla 1950 yılında Kahire'de neşretmiştir.

²⁰ Bu eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Atıf Efendi, no: 2815/8 vr.102a-107a) bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan rivayet ettiği Garibu'l-Kur'an'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1978, sayı: 22, s.17

²¹ Fuat Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-arabi*, Arapçaya çev.: Mahmud Fehmi Hicâzî, Suudi Arabistan, 1983, c. 1, s.66-68

²² Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsirü Mücâhid*, (Tahk. Muhammed Abdu's-Selam ebû'n-Nil, Dâru'l-fikri'l-İslamiyyi'l-hadîseh, Mısır, 1989, c.1, s.196, 203

²³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c.1, s.336, c.8, s.462,463, c.15, s.433, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, Tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Suûdi Arabistan, h.1419, c.6, s.2068; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, Dâru b. Kesîr-Dâru'l-kelimi't-tayyib, Dimeşk-Beyrut, h.1414, c.5, s.602

²⁴ Suyûtî, *el-Itkân*, c.1, s.382

²⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Garibu'l-Kur'an", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, c.13, s.380

²⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968, ss. 99-103

Kur'ân" adıyla belli başlı bir eser olarak Ata b. Ebî Rabâh tarafından rivayet edilmiştir.²⁷ Bu eseri rivayet edenlerden biri de Muhammed b. Ali b. el-Muzaffer el-Vezzân el-Hanefî'dir. Eserin başka bir nüshası da Ebû Muhammed Abdullah b. el-Hüseyn b. Hasnûn el-Mukrî'ye nisbet edilmiştir.²⁸ Son dönemlerde Ahmet Bulut'un üç yazma nüshaya dayanarak tahkik edip yayınladığı bu eser, Bakara suresinden başlayarak mushaf sırasına göre kaleme alınmıştır. Bazı surelerin atlandığı eserde, kelimelerin hangi lehçeye ait olduğu belirtilmiş ve o lehçeye göre manası zikredilmiştir. Yer yer Kureyş lehçesinden de bazı kelimeler açıklanmıştır. Bu durum, Kureyş lehçesinden de olsa, çok kullanılmadıkları için manası bilinmeyen kelimelerin varlığına işaret eder.²⁹

İbn Abbâs'a nisbet edilen ve Atâ b. Ebî Rabâh'ın eser haline getirdiği "*Garîbu'l-Kur'ân*", bu alanda kayıt altına alınan ilk eser olması hasebiyle büyük önem taşır.³⁰ İbn Abbâs'tan Ali b. Ebî Talha tarikiyle rivayet edilen "*Sahifetü Ali b. Ebî Talha*" adlı eser, günümüze tam olarak ulaşmamıştır. Bu sahifeyi İbn Abbâs'dan Ali b. Ebî Talha, ondan Muaviye b. Salih (ö.158/775), ondan da Abdullah b. Salih (ö.223/837) rivayet etmiştir.³¹ Taberî (ö.310/923), İbn'ül-Münzir (ö.318/930) ve İbn Ebî Hâtim (ö.327/938)'in, tefsirlerinde bu sahifeden nakiller yaptığı görülmektedir.³² İbn Abbâs'dan rivayet edilen "*Mesâilü Nâfi' b. el-Ezrak*" da garîb kelimelerin Arap şiirinden delillerle açıklandığı bir eserdir. Bu eser, İbn Abbâs'ın derin bir vukufiyete sahip olduğu şiiri, tefsirde başarılı bir şekilde kullandığını gözler önüne serer.³³

Hicri ikinci asrın başlarında garîbu'l-Kur'ân sahasında pek çok eser kaleme alınmıştır. Fakat bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bu alanda Ebû Rûk Atiyye b. el-Hâris el-Hemedânî el-Kûfî et-Tâbü (ö.h.105 sonrası)'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Zeyd b. Ali b. el-Huseyn (ö.122/740)'in *Garîbu'l-Kur'ân*'i-*Mecîd*'i, Ebû Saîd Eban b. Tağlib b. Rebâh (ö.h.141)'in *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî el-Kûfî (ö.146/763)'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Feyd Muerric b. Amr es-Sedûsî (ö.195/810-11)'nin *Garîbu'l-Kur'ân*'ı, ilk dönemde yazılan eserlerdendir.

²⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'dan rivayet ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı", *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1978, cilt: 22 s.24

²⁸ Ahmet Bulut, "Kur'ân'a Dair Eserler", *Uludağ Ün. İlah. Fak. Dergisi*, Bursa, 1992 sayı:4, cilt :4, s.133-134; Fuat Sezgin, *GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, Tuta Sub Aegide Pallas EJB., Leiden, 1967, c.1, s.28,45

²⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 141

³⁰ İsmail Cerrahoğlu, "İbn Hişâm ve Sire'sindeki Garîbu'l-Kur'ân'ı", *AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları*, Ankara, 1977, Sayı:3, s.4

³¹ Suyûtî, *el-İtkân*, c.1, s.356

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c.1, s.95, 235, 310; Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Münzir en-Neysâbüri, *Kitâbu tefsiri'l-Kur'ân*, Tahk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Dâru'l-meâsir-el-Medinetü'n-Nebeviyyeh, y.y., 2002, c.1, s.61, 88, 104; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ân*'i-*azîm*, c.1, s.299,332, c.22, s.371

³³ Fuat Sezgin, *Tarihu't-türasi'l-arabi*, c.1, ss. 67-68; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, c.1, ss.109-110; Sadreddin Gümüş, "Garîbu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:5-6, ss.19-20

Bu sahada yazılan ve günümüze ulaşan eserlerin başında el-Ahfeş (ö.215/830?) ve Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserleri gelmektedir. Ahfeş eserinde ayetleri daha ziyade kıraat, sarf, nahiv açısından ele almış, bunu yaparken ayet ve şiirle istişhad yöntemini kullanmıştır.³⁴ Onun az da olsa kelime manalarına yer verdiği görülmektedir.³⁵ Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'ına gelince; bu eser Fatiha'dan başlayıp, Nâs suresine kadar, Kur'ân'daki sıralamaya göre düzenlenmiştir. Ayetler genel itibariyle sarf, nahiv, kıraat yönünden ele alınmış ve yeri geldikçe kelimelerin anlamları açıklanmıştır.³⁶ Bazen Ferrâ, kelimenin anlamıyla ilgili teferruatlı bilgiler de vermiştir.³⁷ Ahfeş'e göre kelime anlamlarına daha fazla yer veren Ferrâ, ele aldığı kelimeleri çoğu zaman anlamı açısından değil, sarf ve söz dizimi açısından incelemiştir.³⁸ Bu yönüyle her iki eser de diğer Garību'l-Kur'ân eserlerinden farklılık arz etmektedir. Fakat kelime anlamlarına az da olsa temas etmesi sebebiyle burada el-Ahfeş ve Ferrâ'nın eserleri garību'l-Kur'ân eserleri arasında zikredilmeye değer bulunmuştur.

Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825), *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı da, Kur'ân'daki sure sıralamasına göre garîb kelimelerin tefsirinin yapıldığı bir eserdir. Ebû Ubeyde'ye bir ayetin manası sorulmuş ve o da bunu cevaplamıştır. İşte bundan sonra bu eser telif olunmaya başlamıştır.³⁹ Ebû Ubeyde garîb kelimeleri ayetlerden istişhâd etmek suretiyle tefsir etmiş, az da olsa Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabeden gelen rivayetlere de yer vermiştir.⁴⁰ Eserde garîb kelimeler dışında kıraat, sarf, nahivle ilgili bilgiler verilse de daha ziyade garîb kelimelerin anlamları üzerinde durulmuştur. Bu eserde çok anlamlı kelimeler⁴¹, anlam değişimine uğrayan kelimeler⁴² ve deyimlerin anlamları gibi hususlara⁴³ temas edilmiştir.

³⁴ Ebû'l-Hasen el-Mecâşî el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, Tahk. Hedyi Mahmud Kuraa, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1990, c.1, s. 31-35, Mesela Ahfeş, Bakara suresi 6. Ayetteki soru edatının soru anlamında olmadığını açıkladuktan sonra ayetlerden örnekler vermiştir.

³⁵ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, c.1, s.215,216,318

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Yakût b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, tahk. İhsan Abbâs, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1993, c.6, s.2814; İbnü'n-Nedîm Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *El-Fihrist*, tahk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-ma'rife, Beyrût-Lübnan, 1997, ss.91-92; Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemalüddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, tahk. İbrahim es-Samirâî, Mektebetü'l-menâr, Ez-Zerkâ-Ürdün, 1985, c.1, ss.81-84; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c.1, ss.279-286

³⁷ Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Yusuf en-Necâti, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, Dâru'l-Misriyye, Mısır, t.y., c.1, s.20,21

³⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c.1, ss.46-48 Mesela Ferrâ burada صفراء kelimesini açıklamak yerine daha çok nahvi açıklamalar yapmıştır.

³⁹ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c.6, s.2707; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c.1,ss.287-288;

⁴⁰ Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk. Mehmed Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, h.1381, c.1, s.215, c.2, s.222

⁴¹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c.1, s.99

⁴² Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c.1, s.58

⁴³ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c.1, s.228

İbn Kuteybe (ö.276/889) ise Kur'ân'daki garib kelimelerle ilgili *Garîbu'l-Kur'ân* adlı eseri kaleme almıştır. O, mukaddimesinde, bu eseri garib kelimeler hakkında yazdığını, anlamı bilinen kelimelere, hadislere, nahvî açıklamalara ve isnatlara çok fazla yer vermeyeceğini belirtmiştir.⁴⁴ Eserde Kur'ân'daki sure tertibine göre, garib kelimelerin açıklandığı görülmektedir.

Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sallam'ın (ö. 224/838) "*Garîbu'l-Kur'ân*" ve "*el-Garîbu'l-Musannağ'*", Abdullah b. Yahya b. Mübarek b. el-Yezidî'nin (ö.237/851) "*Garîbu'l-Kur'ân*"ı, Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö.401/1011) "*Kitabü'l-Garîbeyn*"i, Ebû Bekir es-Sicistânî'nin (ö.331/941) "*Garîbu'l-Kur'ân*" adlı eserleri bu literatüre ait önemli eserlerdendir.

Bu alanda yazılan başka bir eser de Râğıb el-İsfehânî'nin (ö. 502/1108) *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*'ıdır. Kur'ân'da geçen garib kelimeler, bu eserde alfabetik sıraya göre açıklanmıştır. Kelimelerin sadece lügat manaları üzerinde durulmamış, mecâzî ve kinayeli yönleriyle alakalı bilgiler de verilmiştir.⁴⁵ Kur'ân'ı anlamak için öncelikle Kur'ân'daki kelimeleri anlamının önemli olduğuna vurgu yapan İsfehânî⁴⁶, eserinde kelimeleri madde madde açıklarken, önce kelimeyle ilgili ayetlere, ardından hadislere, sonra da atasözleri, deyim ve şiihlere yer vermiştir. Böylece *el-Müfredât*, incelediği konular, belirttiği manalar ve konuyu işleyiş yöntemi ile takdir toplayan bir eser olmuş ve "*Garîbu'l-Kur'ân*" sahasında yazılan en güzel eserlerden addedilmiştir.⁴⁷

Bu konuyla alakalı yazılan, daha pek çok eser bulunmaktadır. Konuyla ilgili müstakil eserlerin yanında, içerisinde garîbu'l-Kur'ân'la ilgili bilgileri bulunduran eserler de vardır. İbn Hişâm'a (ö.218/833) ait olan *es-Sîretü'n-nebeviyye*, bu eserlerden biridir. İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in hayatını baştan sona naklettiği bu eserinde konularla ilgili ayetleri zikretmiş ve bu ayetler içerisinde geçen bazı kelimelerin anlamlarını vermiş, kelimelerin kökleri ve çekimleri üzerinde durmuştur. Verdiği anlamları ayet⁴⁸, hadis⁴⁹, sahabe⁵⁰ ve tâbiîn kavliyle⁵¹, şiihlerle⁵² delillendirmiş ve

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, tahk. Saîd el-Lihâm, y.y., t.y., Mukaddime, s.5-6

⁴⁵ Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Tahk. Safvan Adnan ed-Dâvedî, Dâru'l-kalem-Dâru's-şâmiye, Dimeşk-Beyrût, 1412, c.1, s.595

⁴⁶ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s.54

⁴⁷ Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakûb el-Feyrûzâbâdî, *el-Bulğâ fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahvî ve'l-Luğâ*, Dâru Sa'dî'd-Din, y.y., 2000, c.1, s.122; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/291; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/353

⁴⁸ Bkz. Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Tahk. Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdü'l-Hafız eş-Şelebî, Şirketün Mektebeh ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve evlâdihî, Mısır, 1955, c.1, s. 212, c.1, s.312, c.2, s.547

⁴⁹ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s.303, c.1, s.395

⁵⁰ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s. 363

⁵¹ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s. 675

⁵² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, 664, c.2, s.321

Arapların kelimeyi kullanım şekline⁵³ göre açıklamalar yapmıştır. Ayetlerdeki garîb kelimeler hakkında sıklıkla bilgi veren İbn Hişâm'ın garibu'l-Kur'ân literatüründeki yerini tesbit etmek için bazı örnekler üzerinde duracağız. Ayrıca Garibu'l-Kur'ân sahasında kendisinden sonraki dönemi aydınlatan Râğıb el-İsfehânî'nin Müfredât'ıyla, İbn Hişâm'ın verdiği bilgileri mukayese edeceğiz.

4. İbn Hişâm ile el-İsfehânî'nin Garibu'l-Kur'ân'daki Yöntemlerinin Mukayeseleri

Kur'ân'daki garîb kelimeyi açıklayan ulema, farklı farklı delillere başvurmuşlar ve kelimeye verdikleri manaları bu delillerle güçlendirmişlerdir. Bazen Kur'ân ayetleriyle, bazen Hz. Peygamber'in hadisleriyle, bazen sahabe ve tâbiîn sözleriyle, bazen de Arap şiiriyle istişhad etmişler ve kelimeyi Arapların nasıl kullandığına örnekler vermişlerdir. Yapılan bu izahlar müfessirlerin Garibu'l-Kur'ân'ı açıklamadaki yöntemini oluşturmaktadır.

Burada, bir siyer alimi olan İbn Hişâm ile bir dil alimi olan el-İsfehânî'nin Garibu'l-Kur'ân'la alakalı verdiği bilgiler, yöntem bakımından incelenecektir. İki farklı alanda temayüz etmiş olan bu şahsiyetlerin Garibu'l-Kur'ân'a yaklaşım tarzları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Örnek:

“وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ”

“(Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) hep o yöne dönün.”

(el-Bakara 2/144)

Bu ayette geçen “شَطْرَهُ” kelimesini açıklayan İbn Hişâm⁵⁴ bu kelimenin “نَحْوُهُ” ve “وَقَصْدُهُ”, “onun tarafına, ona doğru” manasında olduğunu belirtmiş, ardından içerisinde bu kelimenin bulunduğu iki şiir zikretmiştir. Bunlardan biri Amr b. Ahmer el-Bâhilî'ye ait olan şiirdir. Burada şair dişi devesini vasfeyley ve şöyle der:

تَعْدُو بِنَا شَطْرَ جَمْعٍ وَهِيَ عَاقِدَةٌ
قَدْ كَارَبَ الْعَقْدَ مِنْ إِفَادِهَا الْحَقْبَا

Kuyruğu uyluklarına bağlı olduğu halde topluluğa doğru bizimle koşar.

Onun üstünden gelen ip ona zor geldi.

İbn Hişâm'ın zikrettiği diğer şiir de Kays b. Huveylid el-Hüzeli'ye aittir. Bu şiirde şair:

إِنَّ النَّعُوسَ بِهَا دَاءٌ مَخَامِرُهَا
فَشَطْرَهَا نَظَرُ الْعَيْنَيْنِ مَحْسُورُ

“Şüphesiz deveye bulaşmış olan bir hastalık vardır.

⁵³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s.583

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s. 550,551

Ona doğru gözlerin nazarı kesiliyor (aciz kalıyor).”

beyitleriyle dişi devesini anlatmaktadır. Her iki şiirde de mezkur kelime “ona doğru, onun tarafına” manasında kullanılmıştır.

Râğıb el-İsfehânî ise “شَطْرٌ” kelimesinin bir şeyin yarısı ve ortası manasına geldiğini belirtmiş, ardından Bakara suresi 144. ayeti zikrettikten sonra buradaki manasının “جهته ونحوه: onun ciheti ve onun tarafı” olduğunu zikretmiştir. Bakara suresi 150. ayette “وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ: Nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram’a doğru çevirin.” buyurulmuştur. Kelimeyle ilgili ayetleri zikreden el-İsfehânî kelimenin farklı kullanımları ve manaları üzerinde durmuştur. “شاطرته شاطرًا: onu yarı yarıya bölüştüm” demektir. “شطر بصره: Bakışını ikiye böldü.” manasına gelir. Birisi aynı anda iki kişiye baktığı zaman “شطر بصره” denilir. “وحلب فلان شاطرًا: Buradaki mana “tecrübe sahibi oldu” demektir. Deve için kullanılırken iki memesini sağlamak, ikisini terketmek manası vardır. “ناقة شطور” “Memelerinden ikisi kurudu.” demektir. Koyun için kullanıldığında “شاة شطور” “iki memesinden biri diğerinden daha büyük” manasına gelir. “شطر” Bir kimse taraf aldığı zaman kullanılır. Çoğulu “شاطر” kelimesidir. “اشاقك بين الخليط الشطر: Farklı unsurların arasında tarafların olması sana şevk verdi.” cümlesinde bu kelime çoğul olarak kullanılmıştır. “الشاطر” haktan uzaklaşan kimse için kullanılır. Çoğulu da “شاطر” dır.⁵⁵

Görüldüğü gibi İbn Hişâm ayetteki garib kelimeye tek anlam vermiş, İsfehânî ise bu kelimeye aynı ayet üzerinden, aynı manayı vermekle beraber, kelimenin başka anlamları üzerinde de durmuştur. Mezkur kelimenin, kullanıldığı yere göre anlamlarını ifade eden İsfehânî, kelimenin cemii’ni de zikretmiştir. İsfehânî, İbn Hişâm’a göre kelimeyi daha detaylı ele almış, İbn Hişâm ise kısaca anlam verdiği kelimeye, bu manayı destekler mahiyette Arap şiirinden örnekler vermiştir. İsfehânî’nin verdiği anlam İbn Hişâm’a göre daha isabetli ve kapsayıcıdır. Çünkü o, İbn Hişâm’dan farklı olarak mezkur kelimeye “bir şeyin yarısı” manasını da vermiştir. Bu kelimenin hadislerde de İsfehânî’nin zikrettiği manada kullanıldığı görülmektedir.⁵⁶

2. Örnek:

“وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىَ”

“Size kudret helvası ile bıldırcın indirdik.” (Bakara, 2/57) ayetindeki “الْمَنَّاءَ” kelimesini İbn Hişâm açıklarken, onun seher vaktinde ağaçların üzerine düşen, bal gibi tatlı bir şey olduğunu ve insanların onu koparıp, içip yediklerini belirtmiş, ardından bu kelimenin kullanıldığı A’sâ Benî Kays b. Salebe’nin şu şiirini zikretmiştir:

⁵⁵ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s.453,454

⁵⁶ “الطهور شطر الإيمان” Temizlik imanın yarısıdır.” Buharî, “Fadlu’l-vudû”, 1.

لَوْ أَطْعَمُوا الْمَنَّ وَالسَّلْوَى مَكَاتِهِمْ ... مَا أَبْصَرَ النَّاسُ طَعْمًا فِيهِمْ نَجْعًا

“Eğer men ve selvayı yerlerinde yeselerdi, insanlar onlar hakkında daha faydalı yemekler görmezlerdi.”⁵⁷

İbn Hişâm'ın ayetteki garîb kelimeyi açıkladıktan sonra içerisinde geçtiği şiiri de zikrettiği görülmektedir.

Râğîb el-İsfehânî, İbn Hişâm'a nisbeten bu kelimeyi daha geniş bir şekilde açıklamaktadır. O, “الْمَنُّ” kelimesinin “kendisiyle ölçülen bir şey” manasına geldiğini, “مَنْ، وَمَنًا، وَأَمْنًا” da denildiğini, çoğu kere de iki nundan birinin elifle değiştirildiğini “موزون” şeklinde kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre takdir edilen şey için “موزون” denildiği gibi “ممنون” da denilir. “المِنَّةُ” ise “önemli, değerli nimet” demektir. Bu, iki vecih üzere söylenir.

Birinci vecih, minnetin fiille olmasıdır. Mesela, birisi birisine nimeti bol verdiği zaman, “Bir adam bir adama minnet etti.” denilir. Bu manada Cenab-ı Hakk'ın şu ayetleri vardır:

“لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ” “Allah mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur.” (Âl-i İmran 3/164)

“كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ” “Daha önce siz de öyle idiniz de, Allah size lütufta bulundu. (Müslüman oldunuz.)” (en-Nisâ, 4/94) el-İsfehânî, aynı manaya delil olarak Saffât suresi 114., İbrâhim suresi 11., Kasas suresi 5. ayetleri de zikretmiştir.

İsfehânî sonra şöyle devam eder: İkincisi; minnetin sözle olmasıdır. Bu, insanlar arasında çirkin görülmüştür. Bu sebeple, “minnet iyiliği yok eder” denilir. Ancak nimete karşı nankörlük görüldüğünde, minnet çirkin olmaz. Bu sebeple “nimet inkar edilince, minnet güzel olur” denilmiştir.

Allah (c.c.) “يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ” “Müslüman olmalarını bir lütufta bulunmuş gibi sana hatırlatıyorlar. De ki: Müslüman olmanızı bir lütuf gibi bana hatırlatıp durmayın.” (Hucurât, 49/17) buyurmuştur. Bu ayette görüldüğü gibi, kulların minneti sözledir. Allah'ın minneti ise fiilledir. Allah'ın fiiliyle minneti, ayetin devamında zikrolunduğu gibi⁵⁸, Cenab-ı Hakk'ın onları hidayete erdirmesidir.

“فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً” “Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin.” (Muhammed, 47/4) Bu ayetteki “الْمَنُّ” kelimesi bedelsiz salıvermeye işaretir.

“هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ” “İşte bu bizim ihsanımızdır. Artık sen de (istediğine) hesapsızca ver yahut verme dedik.” (Sâd, 38/39) Burada “infak et” manası kastolunmuştur.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/535

⁵⁸ “Tam tersine eğer doğru kimselerseniz, sizi imana erdirmesinden dolayı Allah size lütufta bulunmuş oluyor.” Hucurât, 49/12

“وَلَا تَمَنَّؤُنَّ تَسْتَكْتَرُونَ” “İyiliği daha fazlasını bekleyerek (bir kazanç elde etmek için) yapma”. (Müddessir, 74/6) Burada sözle minnet kastedilmiştir. Bu, çok görüp de ona minnet etmektir. “Verdiğinden daha çoğunu bekleyerek verme” manası kastolunmuştur.

“لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ” “Onlar için, bitmez tükenmez bir mükafat vardır.” (el-İnşıkak, 84/25) Burada مَمْنُونٌ , sayısız, hesapsız demektir.

بَغِيرِ حِسَابٍ : Hesapsız olarak” Yani kesintisiz, eksiksiz demektir. Bundan dolayı ölüme “الْمَنْوَن” denilmiştir. Çünkü o, sayıyı azaltır, yardımı keser. “Sözle minnet, bu kabildendir” denilmiştir. Çünkü o da nimeti keser ve teşekkürü ortadan kaldırır.

“وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى” “Size kudret helvası ile bıldırcın indirdik” (el-Bakara, 2/57) ayetindeki “الْمَنَّاءَ” kelimesine gelince; bu ağacın üzerine düşen ve içinde tatlılık bulunan çiy gibidir. “السَّلْوَى” kuş demektir. Bu iki kelime Allah’ın onlara in’âm ettiği şeylere işaret eder. Haddi zatında o ikisi birdir. Allahu Teala birini “الْمَنَّاءَ” diye isimlendirerek, onunla onlara lütufta bulunmuş, diğerini “السَّلْوَى” diye isimlendirerek onunla da onlara teselli vermek istemiştir.

Râğıb, bu açıklamaların yanında lafız benzerliğinden dolayı “مَنَّ” ve “مِنْ” edatları üzerinde de durmuştur.⁵⁹

Görülmektedir ki, İbn Hişâm, ayetteki kelimeyi özlü bir şekilde manalandırdıktan sonra, ona şiirden örnek vermiş, el-İsfehânî ise kelimenin yapısıyla ilgili detaylı açıklamalar yapmış, kullanıldığı formları ve bu formlara göre aldığı manaları zikretmiş ve bu manaları ayetlerle delillendirmiştir. İbn Hişâm’ın ele aldığı ayet üzerinden hareket edildiğinde, iki müellifin de mezkur kelimeye aynı manayı verdiği gözlenmektedir. İbn Hişâm, kelimeyi tek ayetle açıklarken, el-İsfehânî muhtevayı pek çok ayetle zenginleştirmiştir.

3. Örnek:

“ثُمَّ نَبْتَهَلْ فَتَجْعَلْ لِعَنَّتِ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ” “Sonra gönülden dua edelim de Allah’ın lanetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.” (Âl-i İmran, 3/61) ayetindeki “نَبْتَهَلْ” kelimesini açıklayan İbn Hişâm, bunun “lanet ile dua edelim” manasına geldiğini belirtmiştir. Bu manaya delil olarak A’sâ benî Kays b. Salebe’nin

لَا تَفْعُدَنَّ وَقَدْ أَكَلْتَهَا حَطْبًا ... نَعُودُ مِنْ شَرِّهَا يَوْمًا وَنَبْتَهَلْ

“Katiyyen oturma ki, ona odun yedirmişsindir. Bir gün onun şerrinden sığınır ve lanet ile dua ederiz.” manasındaki şiirini zikrettikten sonra Arapların بَهَلَّ بَهَلَّةَ اللَّهِ ve وَعَلَيْهِ بَهَلَّةُ اللَّهِ, اللَّهُ فَلَاتَا gibi kullanımlarını dikkatlere sunmuş ve bunun “Allah falan kimseye lanet etsin, Allah’ın laneti onun üzerine olsun ve Allah’ın laneti” manalarına geldiğini belirtmiştir. İbn Hişâm, “نَبْتَهَلْ” kelimesinin bir manasının da “duaya çalışalım” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

⁵⁹ Râğıb el-İsfehânî, el-Müfredât, c.1, s.777,778

⁶⁰ İbn Hişâm, es-Sîretü’l-nebeviyye, c.1, s. 583

Râğîb el-İsfehânî, “البُهْل” kelimesinin aslının “bir şeyi gözetlememek, takipten vazgeçmek” olduğunu belirtmiştir. Bâhil de ipinden boşalmış veya işaretlenmemiş, yada memeden kesilmiş deve demektir. Bir kadın kendisini boşamak isteyen eşine “أتيتك باهلا غير ذات صرار” : Ben sana karşılık beklemeksizin geldim. Yani ondan başka herhangi bir şeyi tercih etmeden sahip olduğum şeyleri mubah kılarak sana geldim.” demiştir. Ona göre “وَأُبَيْتُكَ فَلَانَا”, ipinden salıverilmiş deveye benzeterek, “onu ve iradesini serbest bıraktım” demektir. Duada kullanılan “البُهْل والابتهاال” kelimelerine gelince dua ve tazarruda kendinden geçmek demektir. “ثُمَّ نَبَيْتَهُنَّ فَتَجَعَلْنَ” “Sonra gönülden dua edelim de, Allah’ın lanetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.” ayetinde bu manada kullanılmıştır. İbtihali lanetle tefsir eden kimselere gelince, onlar bedduada alabildiğine ileri gitme şeklinde değerlendirmişlerdir. Şairin dediği gibi “zaman onlara baktı ve bedduada bulundu.” Yani onları (halletmede fevkalade) ihtimam gösterdi ve onları yok etti.⁶¹

Görülmektedir ki, İbn Hişâm’ın mezkur kelimeye verdiği anlam ile İsfehânî’nin verdiği ilk anlam birbirinden farklıdır. Ama İbn Hişâm’ın ele aldığı ayet üzerinden hareket eden İsfehânî, kelimeye aynı anlamı vermiştir. İbn Hişâm, kelimeye şiirden delil getirmiş ve kullanımına örnekler vermiştir. İsfehânî de kelimenin aslına ve farklı sigalarına yer verdikten ve onların manalarını açıkladıktan sonra, İbn Hişâm’ın verdiği manayı vermiş ve onun üzerinde durduğu ayeti zikretmiştir. Ayrıca bu manaya delil olarak bir de şiir zikretmiştir. İsfehânî’nin İbn Hişâm’a göre muhtevayı daha geniş tuttuğu ve kelimeye umumun istifadesine daha elverişli bir anlam yüklediği görülmektedir.

4. Örnek:

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا”

“Ey kendilerine kitap verilenler! Biz bir takım yüzleri silmeden önce, gelin yanınızda bulunan (Tevat’ı) tasdik etmek üzere indirdiğimiz bu kitaba iman edin.” (Nisa, 4/47) ayetindeki “نَطْمِسَ” kelimesini açıklayan İbn Hişâm, buna “biz onları sileriz, dümdüz ederiz. Artık o yüzlerde ne göz, ne burun, ne ağız, hiçbir şey görülmez.” anlamını vermiştir. “فَطْمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ” “Biz onların gözlerini sildik.” (Kamer, 54/37) ayetinde de mananın böyle olduğunu belirten İbn Hişâm, göz kapakları arasında çukur olmayana “الْمَطْمُوسِ الْعَيْنُ” denildiğini, “طَمَسْتُ الْكِتَابَ وَالْأَثَرَ” cümlesinin “kitabı ve izi sildim. Ondan bir şey görünmüyor.” manasına geldiğini ifade etmiştir. İbn Hişâm, asıl ismi el-Ğavs b. Hübeyle olan Ahtal’in baktığı develeri anlatırken şöyle dediğini zikreder:

وَتَكَلِّفُنَاهَا كُلَّ طَامِسَةِ الصَّوَى ... شَطُونٍ تَرَى جُرْبَاءَهَا يَتَمَلَّمَل

⁶¹ Râğîb el-İsfehânî, el-Müfredât, c.1, s. 149

“Bizim ona teklifimiz her tepeyi silmektir. Şiddetli harareten evrilip çevrilen ayıcığı görürsün.”⁶² Böylece İbn Hişâm, anlamını verdiği kelimeye şiiirden delil getirmiştir.

Râğıb el-İsfehânî ise “الطَّمْسُن” kelimesini açıklarken, buna “silmek suretiyle izi yok etmek” manası vermiştir. Bu manayı da şu ayetlerle delillendirmiştir:

“فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ” “Yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman” (el-Mürselât, 77/8)

“رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ” “Ey Rabbimiz! Sen onların mallarını silip, süpür.” (Yûnus, 10/88) Yani onların suretlerini sil.

“وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ” “Eğer dileyseydik onların gözlerini büsbütün kör ederdik.” (Yâsîn, 36/66) Yani, dileyseydik izin silindiği gibi, biz onların gözlerinin ışığını ve şeklini silerdik.

“مَنْ قَبِلَ أَنْ نَطْمِسَ وَجُوهَهُ” “Yüzleri silmemizden önce” (en-Nisâ, 4/47) İsfehânî’ye göre bazıları, dünya için düşünüldüğünde, bu ifadeyle, onların yüzlerinin saçla kaplı olmasının kastolunduğunu belirtmişlerdir. Böylece onların suretleri maymun ve köpek suretlerine dönmüş olur. Bazıları da ahiret için düşünüldüğünde, “ وَأَمَّا مَنْ أُوِّيَ ” “Fakat kime kitabı arkasından verilirse...” (İnşıkak 84/10) ayetine işaret olduğunu, onların gözlerinin kafalarında bulunmasının kastedildiğini zikretmişlerdir. Yine “وَأُضِلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ” “Allah Teala onları bir ilimle sapıtmıştır ve onların kulaklarına ve kalplerine mühür vurmuştur.” (Casiye 45/23) ayetinde olduğu gibi, bu ayetten kastolunan, Allah Teala’nın onları hidayetden dalâlete döndürmesidir, denilmiştir. İsfehânî bu bilgileri verdikten sonra, Nisâ suresi 47. ayette “مَنْ قَبِلَ أَنْ نَطْمِسَ وَجُوهَهُ” ifadesindeki “vücûh” kelimesiyle zatlar ve reisler kastedildiğini belirtmiştir. Buna göre mana “onların reislerini kuyruk yaptık.” olur.⁶³ Yani onlar ilkken son oldular, varken yok oldular.

Görülüyor ki, İbn Hişâm, ayette geçen garîb kelimeyi açıklamış, bunu yaparken başka bir ayetten delil getirmiş, kelimenin farklı cümlelerde kullanılmasına örnekler vermiş ve böylece yaptığı açıklamasını kuvvetlendirmiştir. Ayrıca o, bu açıklamalarını şiiirle de delillendirmiştir. İsfehânî ise İbn Hişâm’ın verdiği anlamı vermiş ve bu manada içerisinde geçtiği farklı ayetleri de zikretmiştir. Bununla beraber o, İbn Hişâm’dan farklı manalar da vermiş ve bu manalara ayetten deliller getirerek konuyu daha geniş bir şekilde ele almıştır.

5. Örnek:

“مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ” “Mü’minlerden öyle adamlar vardır ki, Allah’a verdikleri söze sadık kaldılar. İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit olmuştur).” (el-Ahzâb, 33/23) ayetindeki “قَضَىٰ نَحْبَهُ” ibaresi İbn

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/561

⁶³ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 524

Hişâm'ın açıklamasına göre “öldü” demektir. “النَّخْبُ” kelimesini Ebû Ubeyde'nin rivayetine göre açıklayan İbn Hişâm, bu kelimenin nefis (can) manasına geldiğini belirtmiş, cemii'nin de “نُخُوبٌ” olduğunu bildirmiştir. İbn Hişâm bu manaya Zü'r-Rimme'nin,

عَشِيَّةَ فَرِّ الْحَارِثِيِّونَ بَعْدَ مَا ... قَضَى نَحْبَهُ فِي مَلْتَقَى الْخَيْلِ هَوْبِر

“Atlıların karşılaştığı yerde Hevber öldükten sonra Hârisliler, akşamleyin kaçtılar.” beytini delil getirmiştir.

İbn Hişâm, “النَّخْبُ”in bir anlamının da “adak” olduğunu belirtmiş ve bu manaya delil olarak Cerîr b. el-Hatafî'nin,

بِطَخْفَةٍ جَالِدْنَا الْمُلُوكَ وَخَيْلَنَا ... عَشِيَّةَ بِسِنَامٍ جَرِينٍ عَلَى نَخْبٍ

“Tıhfe'de meliklerle çarpıştık.

Bizim athılarımız Bistâmın akşamında bir adak üzere koştular.”

beyitlerini zikretmiştir.

“النَّخْبُ” kelimesine “çekişmek (bahse girmek)” manası da veren İbn Hişâm bu manaya Ferezdak'ın şu şiirini delil olarak getirmiştir:

وَإِذْ نَحَبْتُ كَلْبًا عَلَى النَّاسِ أَيُّنَا ... عَلَى النَّخْبِ أُعْطِيَ لِلْجَزِيلِ وَأَفْضَلُ

“Bir köpek insanlara havladığı zaman hangimiz büyüklük için çekişme üzerine daha verici ve daha faziletliyiz.”

“النَّخْبُ” kelimesine “ağlamak” manası da veren İbn Hişâm, Arapların “يَنْتَحِبُ” sözünün bu kökten geldiğini belirtmektedir. Bu kelimenin diğer bir manasının da hâcet ve himmet olduğunu belirten İbn Hişâm “مَا لِي عِنْدَهُمْ نَخْبٌ” “Benim onlarda bir ihtiyacım yoktur” şeklinde cümle içinde kullanımına dikkat çekmiştir. Ayrıca bu manayı Mâlik b. Nüveyre el-Yerbûî'nin وَمَا لِي نَخْبٌ عِنْدَهُمْ غَيْرَ أَنِّي ... تَلَمَّسْتُ مَا تَبَغِي مِنَ الشَّدَنِ الشَّجَرِ

“Benim onlarda bir ihtiyacım yoktur. Ancak ben Şüdünlü⁶⁴ gözünde kırmızılık bulunan develerden ne kadar istersin diye sordum.” beyitleriyle delillendirmiştir. İbn Hişâm mezkur kelimenin “hafif yürüyüşlü yolcu” manasına da geldiğini belirtmiştir.⁶⁵

İsfehânî'ye göre “النَّخْبُ” kelimesi “adak adamak, vücutuna mahkum olunan adak” manasındadır. “قَضَى فُلَانٌ نَخْبَهُ” “falan adam adağını yerine getirdi.” demektir. Allah Teala “فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ” “İçlerinden bir kısmı verdikleri sözü yerine getirmiştir (şehit olmuştur). Bir kısmı da (şehit olmayı) beklemektedir.” (Ahzab, 33/23) buyurmuştur. Bu ayetle Cenab-ı Hak ölenleri ifade etmektedir. “قَضَى أَجَلَهُ” “yemeğini

⁶⁴ Şüdünlü: Yemen'de bir mevki

⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.2, s. 248,249

tamamladı, dünyadan ihtiyacını tamamladı, sözlerinde olduğu gibi. “التَّجِيبُ” ise sesli ağlamak demektir. “التَّخَابُ” ise “öksürmek” demektir.⁶⁶

Bu örnekte görülmektedir ki, İbn Hişâm kelimeyi gayet muhtevası geniş olarak ele almıştır. Zira kelimeyi açıklarken, Ebû Ubeyde'nin rivayetine yer vermiş, kelimenin cemii'ni zikretmiş, farklı farklı anlamlarını verdiği kelimeye şiirlerle deliller getirmiş ve Arapların kullanımlarına örnek vermiştir. Râğıb el-İsfehânî ise İbn Hişâm'a nisbeten kelimenin daha az sayıda anlamından bahsetmiş, fazla ayrıntıya girmemiştir. Onun verdiği anlamlarla İbn Hişâm'ın verdiği anlamlar birbiriyle örtüşmektedir. Bu örnekte İbn Hişâm'ın tarihçi kimliğinden ziyade adeta bir dil alimi gibi kelime üzerinde durduğu gözlenmektedir.

6. Örnek:

“اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ” (Bakara, 2/15) “Gerçekte Allah onlarla alay eder(alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.” ayetindeki “يَعْمَهُونَ” kelimesine İbn Hişâm “يَحَارُونَ” yani “şaşırlılar” manası vermiştir. Arapların “رَجُلٌ عَمَةٌ وَعَامَةٌ” dediğini, bunun da “hayran” manasına geldiğini belirten İbn Hişâm, Rûbe b. el-Accac'ın bir beldeyi “أَعْمَى الْهُدَى بِالْجَاهِلِينَ الْعَمَّةِ” “Şaşkın cahillerle hidayetini aması” şeklinde nitelendirdiğinden bahseder. “عَمَّةٌ” kelimesi “عَامَةٌ”in cemii'dir. “عَمَةٌ” kelimesine gelince; onun cemii'i de “عَمَهُونَ” kelimesidir. Kadın için “عَمِيَّةٌ وَعَمَّاءٌ” kelimeleri kullanılır.⁶⁷ İbn Hişâm'ın bu kelimeye verdiği manaya göre ayet “Allah Teala onlarla istihza eder. Onları kendi azgınlıklarında şaşkın bir halde bırakır.” anlamında olur.

İbn Hişâm, kelimenin anlamını verdikten sonra Arapların kelimeyi kullanımına örnekler vermiş, kelimenin cemisini ve müennes için nasıl kullanıldığını belirtmiştir.

Râğıb el-İsfehânî, Müfredât'ında “العَمَّةُ” kelimesinin açıklamasında “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ” (Bakara, 2/15) ayetine yer vermiştir. Bu kelimenin “الترددُ في” “şaşkınlıktan dolayı (yapılan) işte tereddüt etmek” manasında olduğunu belirten İsfehânî, kelimenin mazisini ve ism-i failini “عَمَةٌ فَهِيَ عَمَةٌ وَعَامَةٌ” şeklinde belirtmiş, cemii'nin de “عَمَّةٌ” olduğunu zikretmiştir. Ardından da Bakara suresi 15. ayetle beraber, Araf suresi 186. ve Neml suresi 4. ayeti zikretmiştir.⁶⁸ Kelime bu üç ayette de aynı şekilde geçmektedir.

Yukardaki izahta İbn Hişâm ile el-İsfehânî'nin verdiği manaların birbirine yakın olduğu görülmektedir. Aynı zamanda kelime hakkındaki diğer bilgiler de birbiriyle örtüşmektedir. İbn Hişâm kelimeye verdiği anlamı Arapların kullanımıyla delillendirirken, el-İsfehânî ayetlerle delillendirmiştir.

⁶⁶ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s.794

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s.532

⁶⁸ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 588

7. Örnek:

“اللَّهُ الصَّمَدُ” “Allah Samed'dir.” (İhlas, 112/2) ayetindeki “الصَّمَدُ” kelimesinin anlamını İbn Hişâm, “kendisine ihtiyaç duyulan ve sığınılan kimse” olarak vermiş, bu anlama geldiğinin delili olarak Hind binti Mabed b. Nadle'nin, öldürülen iki amcasına (Amr b. Mesud ve Halid b. Nadle'ye) ağlarken okuduğu şiiri göstermiştir:

أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِي بَنِي أَسَدٍ ... بِعَمْرٍو بْنِ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ

“Haberiniz ola ki, Beni Esed'in iki hayırlısı olan Amr b. Mesud ile kendisine sığınılan efendinin ölüm haberini getiren kişi, erkenden geldi.”⁶⁹

Râğıb el-İsfehânî de “الصَّمَدُ” kelimesinin bütün işlerde kendisine ihtiyaç duyulan efendi demek olduğunu, “صَمَدَةٌ” kelimesinin de “ona itimad ederek yöneldi” manasına geldiğini belirtmiştir. El-İsfehânî bu kelimeye “içi boş olmayan (ecvef)” manası da verildiğini zikretmiştir. Ecvef olmayan iki şey vardır: Birisi, insandan aşağı olandır. Cemadat gibi... İkincisi de insandan yüce olandır. Allah ve melekler gibi... Allah'ın “اللَّهُ الصَّمَدُ” sözüyle kast olan ikincisidir. Kendisinde uluhiyyet olduğunu söyleyen kimseye bir tenbih olarak ve buna benzer şeylere Cenab-ı Hak “وَأُمُّهُ صَدِيقَةٌ كَانَتْ يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ” “Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl İlah olabilirler?) İki de yemek yerlerdi.” (Maide 5/75) sözleriyle işaret etmiş⁷⁰ (ve yemek yiyenin ihtiyaç sahibi olduğuna, ihtiyaç sahibi olanın da ilah olamayacağına dikkat çekmiştir.)

Görülmektedir ki, İbn Hişâm, mezkur kelimeye anlam verdikten sonra şiirle manayı delillendirmiştir. Râğıb ise İbn Hişâm'ın verdiği manayı zikrettikten sonra kelimenin başka bir manasını da açıklamış ve bunu ayetle delillendirmiştir. İsfehânî'nin zikrettiği ikinci anlam da ilk anlama gayet yakındır. İbn Hişâm ile Râğıb arasında herhangi bir tezat olmadığı görülmektedir.

8. Örnek:

“لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ” “Allah kafirlerden bir kısmının kökünü kessin veya onları perişan etsin. Böylece bozulmuş bir halde dönüp gitsinler.” (Âl-i İmran 3/127) ayetindeki “يَكْبِتُهُمْ” kelimesine İbn Hişâm “Onlara şiddetli bir gam verir ve onları istedikleri şeylerden men eder.” manası vermiş ve Zü'r-Rimme'nin şu şiirini delil olarak zikretmiştir:

مَا أَنَسَ مِنْ شَجَنِ لَا أَنَسَ مَوْفِقَنَا ... فِي خَيْرَةٍ بَيْنَ مَسْرُورٍ وَمَكْبُوتٍ

“Hüzün ve kederleri unutsam da sevinçli ve kederlilik arasında şaşkınlıktaki durumumuzu hiç unutmuyorum.”

⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s.572

⁷⁰ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 492,493

İbn Hişâm, bu kelimenin ayrıca “onların yüzlerini yere vurur” manasına da geldiğini belirtmiştir.⁷¹

Râğıb el-İsfehânî ise “يَكْبُهُمْ” kelimesinin kökü olan “الْكَبْتُ”yü “şiddet ve aşağılamayla reddetmek” manasında açıklamış ve bu manaya “ كَبْتُوا كَمَا كَبَّتِ الدِّينِ مِنْ قَبْلِهِمْ ” “Onlardan öncekiler reddolunduğu gibi onlar da reddolundular.” (Mücadele 58/5) ayetini ve İbn Hişâm’ın zikrettiği Âl-i İmrân suresi 127. ayeti delil olarak zikretmiştir.⁷²

İbn Hişâm, ayetteki garîb kelimeye iki ayrı mana vermiş, şiiirden delil getirmiş, el-İsfehânî ise tek mana vererek ayetten delil getirmiştir. İki müellifin de verdiği anlamlar birbirine uzak değildir.

9. Örnek:

“وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا”

“Oysa, daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkarcılara (Arap müşriklerine) karşı (fetih) yardım istiyorlardı.” (Bakara, 2/89)

İbn Hişâm ayette geçen “fetih istiyorlardı: يَسْتَفْتِحُونَ” kelimesinin “aralarında hüküm istiyorlardı” ve “يُحَاكِمُونَ:aralarında hüküm istiyorlardı” manalarına geldiğini ifade etmiş⁷³ve bu görüşünü Kur’ân-ı Kerim’den şu ayet ile delillendirmiştir:

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ

“Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçeğe hükmet (feth et). Çünkü sen hükmedenlerin (fethedenlerin) en hayırlısısın.”(Araf, 7/89)⁷⁴

Râğıb el-İsfehânî ayetteki garîb kelimenin mastarı olan “الِاسْتِفْتَاْحَ” kelimesini “fetih veya hüküm istemek” şeklinde açıklamış, ardından ilgili ayetleri zikretmiştir. Enfal suresi 19. ayette Allah Teala “إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ” “Eğer fetih istiyorsanız, işte fetih size geldi.” buyurmuştur. İsfehânî bu ayeti “Siz zafer veya hüküm istediniz. Yahut hayırların başlangıcını talep ettiniz. Nebi (s.a.s.)’in gelişiyile bu size geldi” şeklinde açıklamıştır. O, “وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا” ayetinde “Hz. Muhammed (s.a.s.)’in bi’seti ile Allah’tan yardım istiyorlar” manasının kastedildiğini belirtmiş, bunun dışında ayetin birkaç şekilde daha açıklandığına şu şekilde değinmiştir: “Birincisi; bir kere insanlardan onun haberini öğrenmek istiyorlar, bir kere de kitaplardan hüküm çıkarmak istiyorlar. İkincisi; onu zikretmekle zafer istiyorlar. Üçüncüsü; puta tapanlara karşı ‘Muhammed (a.s.)’a muhakkak yardım ediyoruz’ diyorlardı.”⁷⁵

⁷¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’ n-nebeviyye*, c.2, s. 108

⁷² Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 695

⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîretü’ n-nebeviyye*, c.1, s. 211, 212

⁷⁴ Araf, 7/89; İbn Hişâm, *es-Sîretü’ n-nebeviyye*, c.1, s.212

⁷⁵ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 622

İsfehânî, mezkur kelimeye “fetih, hüküm veya yardım istemek” manaları vermiş, aynı zamanda isim zikretmeksizin bazılarının bu kelime hakkındaki görüşlerine değinmiş ve kelimeyi ayetlerle açıklamıştır. İbn Hişâm da kelimeye “yardım istiyorlardı ve aralarında hüküm istiyorlardı” manasını verdikten sonra, ayetten delil getirmiştir. Zikrettiği ayet haddizatında İsfehânî'nin verdiği manayı da güçlendirmektedir. İbn Hişâm'ın zikrettiği ikinci manayı çoğu müfessir tercih edip zikretmemişse de İsfehânî buna yakın bir mana vermiştir. Bu örnek, kaynak göstermese de, onun İbn Hişâm'dan etkilendiğine delil olabilir.

10. Örnek:

“وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي”

“Bunların bir de ümmî bir takımı vardır; Kitabı (Tevrat'ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır.” (Bakara, 2/77,78) ayetindeki “إِلَّا أَمَانِي” kelimesini açıklarken İbn Hişâm, Ebû Ubeyde'den rivayetle bu kelimenin “إِلَّا قِرَاءَةً” yani “ancak okumasını bilirler” manasına geldiğini belirtmiştir. Çünkü ümmî, okuyan ama yazamayan kimsedir. Der ki: Yazmayı bilmezler, onlar ancak onu okurlar. İbn Hişâm, Ebû Ubeyde ve Yunus b. Habib en-Nahvî'nin bu kelimeyi Arapların kullanımına göre tevîl ettiğini zikretmiş ve “Yunus b. Habib ve Ebû Ubeyde'nin haber verdiği göre Araplar قَرَأَ okudu manasında تَمَنَّى derlerdi” demiştir.

İbn Hişâm, bu kelimeyle ilgili Ebû Ubeyde en-Nahvî'nin şu şiiirini örnek verir:

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ فِي النَّيْلِ خَالِيًا ... تَمَنَّى دَاوُدَ الرَّبُّورَ عَلَى رَسَلِ

“Allah'ın kitabını gece yalnızca okudu. Davud da Zebûru teenni üzere okudu.” Görülmektedir ki; Ebû Ubeyde ve Yunus en-Nahvî mezkur kelimeye okumak manası vermişlerdir. İbn Hişâm ise; Kur'ân'da “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ” “إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمَّنِيَّتِهِ” yani “Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın.” (Hacc, 22/52) buyurulduğunu zikretmiş ve أَمَانِي kelimesinin müfredinin أُمَّنِيَّةٌ, bu kelimenin bir manasının da “bir adamın mal veya başka şeyi temenni etmesidir” demiştir.⁷⁶ İbn Hişâm'ın Kur'ân'dan getirdiği delile ve yaptığı açıklamaya baktığımızda, onun mezkur kelimeye kıraat anlamından ziyade temenni ve istek manası verdiği anlaşılmaktadır.

Râğîb el-İsfehânî mezkur kelimeyi açıklarken eserinin bir yerinde “Onlar ancak kitaptan kendilerine okunanları bilirlerdi.” manasını vermiştir.⁷⁷ Başka bir yerde ise, ayetteki أَمَانِي kelimesinin Mücâhid'e göre “yalan” manasına geldiğini belirtmiş, onun dışındakilerin de “manayı idrakten uzak sadece okumayı bilirler” anlamını verdiklerini zikretmiştir. Manayı bilmeden okumanın kişiyi tahmin

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s. 537,538

⁷⁷ Bkz. Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 87

mecrasına kaydıracağını belirten İsfehâni buna *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى* (Hac, 22/52) ayetini delil getirmiştir. Ona göre burada *أَمْنِيَّتِهِ*, “onun tilaveti” demektir. *الَّتَى الشَّيْطَانُ فِي أَمْنِيَّتِهِ* “zan ve tahmin” manasına geldiği gibi, “düşünce ve temel üzerine bina” manasına da gelir. Cebrail (a.s.) Kur’ân’ı getirdiğinde Hz. Peygamber endişeyle acele ediyor ve okumaya gayret ediyordu. Ta ki kendisine *“لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ”* “Kur’ân’ı okumakta acele etme” (Tâhâ, 20/114) ve *“وَلَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ”* “Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıvıldaştırma.” (el-Kıyâme, 75/16) buyruldu. Hac suresi 52. ayette Hz. Peygamber’in tilaveti temenni olarak isimlendirilmiştir. Allah Teala Hz. Peygamber’in okuyuşu esnasında şeytanın onun okuduğu şeylerin benzeriyle musallat olabileceğine dikkat çekti. (ve başka ayetlerle, acele etme diye uyardı.) Bundan dolayı “acele şeytandandır” denilmiştir. *وَمَنْئِيَّتِي كَذَا* “Benim önüme öyle teşbihler koydun ki beni kuruntuya soktun” demektir. Nitekim Allah Teala bundan haber vererek *“وَأَلْمِزْنَهُمْ وَأَلْمِزْنَهُمْ”* “Onları mutlaka saptıracağım ve onları mutlaka kuruntulara sokacağım.” (Nisa, 4/119)⁷⁸ buyurmuştur. İsfehâni’nin bu açıklamalarından anlıyoruz ki, o, mezkur kelimeye tilavet, zan, tahmin ve kuruntu manaları vermiştir.

İbn Hişâm’ın, garîb kelimeyi önce rivayet yoluyla açıkladığı görülmektedir. O, Ebû Ubeyde ve Yunus en-Nahvî’den rivayetle ve Ebû Ubeyde’nin bir şiiriyle kelimeye açıklık getirmiş, ardından kendisi de bir mana vermiş ve bu manayı ayetle delillendirmiştir. İsfehâni’ye gelince o da öncelikle mezkur kelime hakkında Mücâhid’in ve isim vermediği (Mücâhid’in dışındakiler diye nitelendirdiği) kimselerin rivayetine yer vermiştir. Bu bilgiler doğrultusunda kendi düşüncelerini de ifade eden İsfehâni, bu düşüncelerini ayetlerle ve darb-ı mesellerle güçlendirmeye çalışmıştır. Bu örnekte her iki müellifin de rivayet yoluyla kelimeyi izah ettikleri ve sonra da kendi görüşlerini ayetlerden delillerle dile getirdikleri görülmektedir.

11. Örnek:

“لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ”

“Birbirinizin kanını dökmeyeceksiniz” (Bakara, 2/84) ayetindeki *“تَسْفِكُونَ”* kelimesini İbn Hişâm, *تَصُبُّونَ* ile açıklamış ve bunun “dökmek” manasına geldiğini belirtmiştir. Araplar *“سَفَكَ دَمَهُ”* yani “kanını döktü” dedikleri gibi, *“سَفَكَ الرَّقْ”* “kırbasını döktü” yani onun suyunu akıttı, derler. Bu açıklamadan sonra İbn Hişâm,

وَكُنَّا إِذَا مَا الضَّيْفُ حَلَّ بِأَرْضِنَا ... سَفَكْنَا دِمَاءَ الْبُدْنِ فِي تَرْبَةِ الْحَالِ

“Bir misafir bize geldiği zaman, onun yoluna kurban kanı dökeriz.” şiirini de verdiği manaya delil olarak zikretmiştir.⁷⁹

⁷⁸ Râğıb el-İsfehâni, *el-Müfredât*, c.1, s. 780

⁷⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebeviyye*, c.1, s. 539

İsfehânî ise, bu kelimenin kökü olan “السُّفْكُ”ye “kan dökmek” manası vermiş, buna delil olarak “وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ” “kan dökecek” (el-Bakara 2/30) ayetini zikretmiştir. Ayrıca bu kelimenin eritilmiş madde ve gözyaşı dökme hakkında da kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁰

Görülüyor ki, Bakara suresi 84. ayette geçen “تَسْفِكُونَ” kelimesine iki müellif de aynı manayı vermiştir.⁸¹ İbn Hişâm'ın kaynaklarından biri olan Ebû Ubeyde'nin bu kelimeye verdiği mana da aynıdır.⁸² Fakat İbn Hişâm ve el-İsfehânî bu kelimeyi açıklarken Ebû Ubeyde'ye isnat yapmamışlardır. Bu sebeple her iki müellifin de Ebû Ubeyde'den istifade ettiğini düşünmek mümkün olduğu gibi, el-İsfehânî'nin Ebû Ubeyde veya İbn Hişâm'dan istifade ettiğini düşünmek de mümkündür. Haddizatında bu kelimedede olmasa da başka kelimelerde el-İsfehânî'nin de Ebû Ubeyde'den kaynak gösterdiği görülmektedir.⁸³ Bu kelimedede İbn Hişâm Ebû Ubeyde ve el-İsfehânî'den farklı olarak bir de manaya şiiirden delil getirmektedir. Onun bu delili, anlam bilgisine zenginlik katmak ve kendisinin bu konudaki ciddi birikimine de dikkat çekmektedir.

Sonuç

Siyer sahasında önemli bir kaynak olan *es-Sîretü'n-nebeviyye*, İbn Hişâm'ın ilim dünyasına, özellikle siyer alanında bıraktığı önemli mirasıdır. Bu eser, Hz. Peygamber'in hayatını baştan sona naklederken, aynı zamanda olayların seyri içerisinde pek çok ayete de yer vermiştir. İbn Hişâm, sadece ayetleri zikretmekle yetinmemiş, sebep-i nüzullerine, ayetler içerisinde anlamı bilinmeyen kelimelere de geniş yer ayırmıştır. Dolayısıyla eserin, Kur'ân tefsirinde “Sebeb-i Nüzûl” ve “Garîbu'l-Kur'ân” konularına katkısı, yadsınamayacak kadar çoktur.

İbn Hişâm'ın Garîbu'l-Kur'ân literatüründeki yerini tesbit etmeye çalıştığımız bu makalede görülmüştür ki, İbn Hişâm, ayetlerde geçen manası kapalı kelimeleri ayetlerle, hadislerle, sahabe ve tâbiîn kavliyle, şiiirlerle ve Arapların kelimeyi kullanım şekline göre açıklamıştır. Kelimeye bazen doğrudan anlam vermiş, bazen de başkalarından rivayetlerle izahını yapmıştır. Kelimeye tek anlam verdiği gibi, bazen birden fazla anlam verdiği de görülmektedir. *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserinde yüz civarında garîb kelimenin açıklandığı görülmektedir. İbn Hişâm bazı kelimeleri İbn Abbâs'a dayanarak açıkladığını ifade etmiş, bazen de bu isnadı yapmamıştır. Kelimenin manası ve bu manaya delil olarak zikredilen şiiirin Mesailü Nafî'de olması

⁸⁰ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, c.1, s. 413

⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c.1, s. 539; Râğîb el-İsfehânî, a.g.e., 1/413

⁸² Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c.1, s. 45

⁸³ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c.1, s. 350, 454,541

İbn Hişâm'ın isim belirtmeden de İbn Abbâs'tan rivayet edilen eserlerden istifade ettiğini düşündürmektedir. İbn Hişâm'ın garîb kelimeleri açıklarken isim vererek, Ebû Ubeyde'nin Mecazu'l-Kur'ân'ından, Yunus b. Habib en-Nahvî ve Hasan el-Basrî'nin rivayetlerinden istifade ettiği görülmektedir.

İbn Hişâm ile İsfehânî arasında yaptığımız mukayesede, ele aldığımız kelimelerde, iki müellifin hemen hemen aynı manalar verdiği gözlenmektedir. İbn Hişâm, ayeti zikrettikten sonra içerisinde manası kapalı olan kelimelerin anlamını vermiş, bazen kelimenin köküne inmiştir. İsfehânî ise eserinin sistematığı içerisinde önce kelimenin aslını vermiş, ardından türevleri üzerinde durmuş ve ayetlerde geçtiği haliyle manasını zikretmiştir. İbn Hişâm'ın kelimeye tek anlam verdiği yerlerde, İsfehânî'nin birden fazla anlam verdiği görülmüştür. Az da olsa, bunun aksi de söz konusudur. İsfehânî'nin tek anlam verdiği, İbn Hişâm'ın iki anlam verdiği kelime de mevcuttur. Kelimelerin anlamını verirken, iki müellifin farklı delillerle istişhad ettiği de görülmüştür. Mesela, İbn Hişâm'ın şiirle delillendirdiği kelimelerde, el-İsfehânî'nin ayetlerle delillendirdiği göze çarpmaktadır. Bazı kelimelerde İbn Hişâm, detaylı bir açıklama yapsa da, genel itibarıyla mana verip, ardından getirdiği delille kısa bir açıklama yapmaktadır. El-İsfehânî ise İbn Hişâm'a göre daha ayrıntılı tahlil yapmakta ve kelimenin manasıyla ilgili pek çok delil zikretmektedir. Hatta bazen içerisinde geçtiği ayete göre farklı farklı manalarına yer vermektedir.

Dil sahasında bir otorite olan el-İsfehânî, kelimeler hakkında İbn Hişâm'a nisbeten detaylı açıklamalar yapmıştır. İbn Hişâm ile aralarında yaklaşık üç asır olan el-İsfehânî'nin, bu süre zarfındaki ilmî birikimden faydalanıp, bunu açıklamalarına yansıtması ve İbn Hişâm'dan daha fazla detay vermesi gayet normaldir. Râğîb el-İsfehânî, o güne kadar yazılı veya şifâhi olarak kendisine ulaşan bilgilerden istifade etmiş ve sahasının uzmanı olarak, kelimeler hakkında geniş izahat yapmıştır. İbn Hişâm ise, bir tarihçi olarak, gerektiği kadar garîb kelimelere yer vermiştir. Aslında o, kelime manalarına girmeye lüzum görmeyebilirdi. Fakat lüzum görmüş ve Kur'ân'daki kelimelerin sonraki nesiller tarafından kolayca anlaşılabilmesini sağlayacak bir eser bırakmıştır. Tarihi nakletmedeki başarısını, kelimelerin manasını nakletmede de göstermiştir. Yukarda da belirttiğimiz gibi, sonraki dönemlerin bu sahadaki en başarılı isimlerinden biri olarak anılan el-İsfehânî'nin, kelimelere İbn Hişâm ile aynı veya yakın manaları vermiş olması, onun ya İbn Hişâm'dan istifade ettiğine ya da onunla aynı kaynaklardan yararlandıklarına işaret etmektedir.

Kaynakça

Abdullah b. Muhammed b. İbrahim Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Kitabu'l-musannaf fi'l-ehadis ve'l-âsâr*, Tahk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409.

Ahfeş, Ebû'l-Hasen el-Mecâşî, *Meâni'l-Kur'ân*, Tahk. Hedy Mahmud Kuraa, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 1990

Bulut, Ahmet, "Kur'ân'a Dair Eserler" Uludağ Ün. İlah. Fak. Dergisi, 1992, sayı:4, cilt:4

Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1968.

Cerrahoğlu, İ., "Ali b. Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi" AÜİF Dergisi, Ankara, 1971, c.17/56, 65-82

Cerrahoğlu, İ., "İbn Hişâm ve Siresi'ndeki Garîbu'l-Kur'ân'ı", AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1977, Sayı:3

Cerrahoğlu, İ., *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1976

Cerrahoğlu, İ., "Tefsirde Atâ b. Ebî Rabâh ve İbn Abbâs'tan Rivayet Ettiği Garîbu'l-Kur'ân'ı", AÜİF Dergisi, Ankara, 1978, c. 22, sayı:1

Cerrahoğlu, İ., *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988

Cerrahoğlu, İ., "Garîbu'l-Kur'ân" DİA, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil İbn Hammâd, *es-Sıhah tâcu'l-luğah ve sıhahu'l-arabiyyeh*, Dâru'l-İmi'l-Mullayîn, Beyrût, 1987.

el-Cürçânî, Ali İbn Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerîf, *Kitabu't-ta'rifat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût-Lübnan, 1983.

Ebû Bekr el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabü'l-ıman*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2003.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Tahk. Mehmed Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, h.1381

Eren, A.Cüneyt, "Kur'an Metninin Dil Özellikleri", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum, 2014, sayı: 59, s.143.

el-Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah, *Meâni'l-Kur'ân*, Tahk. Ahmed Yusuf en-Necâti, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şelebî, Mısır, Dâru'l-Mısriyye, t.y.

el-Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tahir Muhammed b. Yakub, *el-Bulğa fi terâcimi eimmeti'n-nahvî ve'l-luğa*, Dâru sa'di'd-din, y.y., 2000

Gümüş, Sadreddin., "Garibu'l-Kur'ân Tefsirinin Doğuşu" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1987-1988, Sayı: 5-6, s.11

el-Hamevî, Yakût b. Abdullah er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Tahk. İhsan Abbâs, Dâru'l-garbi'l-İslamî, Beyrût, 1993

el-Hanefî er-Râzî, Zeynü'd-din Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Abdü'l-Kadir, *Muhtaru's-sıhah*, Tahk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyyeh- ed-Dâru'n-Nemûzeciyyeh, Beyrût, 1999

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, Tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Suûdî Arabistan, h.1419.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, (Tahkik: Mustafa es-Seka, İbrahim el-Ebyârî, Abdü'l-Hafız eş-Şelebî), Şirketün mektebeh ve Matbaatu Mustafa el-bâbî el-Halebî ve evlâdihî, Mısır, 1955,

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garibu'l-Kur'ân*, Tahk. Saîd el-Lihâm, y.y., t.y.

İbn Manzûr el-Ensârî, C., *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, h.1414.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdü'l-Halim, *Mukaddimetü fi usûli't-tefsir*, Dâru mektebeti'l-hayah, Beyrut-Lübnan, 1980.

İbnü'l-Münzir en-Neysâbüri, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *Kitâbu tefsiri'l-Kur'ân*, Tahk. Sa'd b. Muhammed es-Sa'd, Dâru'l-Meâsir-el-Medinetü'n-Nebeviyyeh, 2002.

İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *El-Fihrist*, Tahk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût-Lübnan, 1997.

Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *el-Umde fi garibi'l-Kur'ân*, Tahk. Dr. Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1984.

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

El-Kattan, Menna' b. Halil, *Mebahis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-mearif li'n-neşri ve't-tevzi', y.y., 2000.

Kemalüddin el-Enbârî, Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî *Nüzhetü'l-Elibbâ fi Tabakati'l-Udebâ*, Muhakkik: İbrahim es-Samirâî, Mektebetü'l-Menâr, ez-Zerkâ-Ürdün, 1985.

El-Mevsilî, Ebû Ya'la Ahmed b. Ali el-Müsennâ, *Müsnedü ebî Ya'la*, Tahk. Hüseyin Selim Esed, Daru'l-Me'mun li't-Türas, Dimeşk, 1984.

Mücâhid b. Cebr, Ebû'l-Haccâc, *Tefsirü Mücâhid*, Tahk. Muhammed Abdu's-Salam Ebû'n-Nîl, Dâru'l-fikri'l-İslamiyyi'l-hadîseh, Mısır, 1989.

Müslim, İbn'ül-Haccac Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîh*, Tahk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyai't-türâsî'l-arabî, Beyrût, t.y.

Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Tahk. Safvan Adnan ed-Dâvedî), Dâru'l-kalem-Dâru'ş-Şâmiye, Dimeşk-Beyrut, 1412.

Sezgin, Fuat, *GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, Tuta Sub Aegide Pallas EJB, Leiden, 1967.

Sezgin, Fuat, *Tarihu't-türâsî'l-arabi*, Arapçaya çev.: Mahmud Fehmi Hicâzî, Suudi Arabistan, 1983.

Es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Takdim ve ta'lik: Mustafa Dîbu'l-Buğa, Daru'bnü Kesîr, Dimeşk-Beyrût, 1996.

Es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celaleddin, *el-Mühezzeb fî mâ vekaa fî'l-Kur'âni mine'l-muarreb*, Tahk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, Matbaatü Fedâle, Biişrâfi Sundûki İhyai't-Türâsî'l-İslamiyyi, el-Müşterek beyne'l-Memleketi'l-Mağribiyyeti ve Devleti'l-İmarâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehîdeh, t.y.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *Fethu'l-kadir*, Dâru b. Kesîr-Dâru'l-kelimi't-tayyib, Dimeşk-Beyrut, h.1414.

Et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-beyan fî te'vili'l-Kur'ân*, Tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-risâle, y.y., 2000

Ez-Zebîdî, İbn Muhammed İbn Abdürrezzak el-Hüseynî, M., *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs*, Dâru'l-hidayeh, y.y., t.y.

Ez-Zehebî, Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Daru'l-Kalem, Beyrut-Lübnan, t.y.

Ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyyeh, Beyrut-Lübnan, 1957.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2014, Sayı 5

Tecdîd Anlatıları: 'Müceddid-i Elf-i Sâni' Olarak Ahmed Sirhindî

Arthur Buehler*

Çev. Mehmet ATALAY**

Özet

Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) İslâm dünyasında en fazla tanınan Hint-Pakistan kökenli mutasavvıftır. Bu makale; Ahmed Sirhindî'nin bir âlim ve sûfi olarak yüksek konum ve itibarını hem kendisinin hem de takipçilerinin yazılı eserlerine dayanarak incelemektedir. Bu makalede, Sirhindî'nin daha önce hiç örneği olmayan ve onu Nakşbendiyye-Müceddidiyye yolunun (791/1389 yılında Buhâra'da vefat etmiş Behâüddin Nakşbend ile birlikte) 'diğer kurucusu' haline getiren 'ikinci bin yılın müceddidi' ('müceddid-i elf-i sâni') unvanını nasıl ihraz ettiği konusu öncelikli ele alınacaktır. Bizzat Sirhindî, Gavs (büyük yardımcı) Abdülkâdir Geylânî'nin (vef. 561/1166) ruhâniyetinin yardımıyla nasıl Ferd (yeğâne) olma konumunu ihraz ettiğini açıklamaktadır. Abdülkâdir Geylânî'nin mânevî kuvvet ve ruhâniyetiyle Sirhindî, 'asılların aslı'na ulaşmıştır. Sonrasında makale, -Sirhindî'nin 'ikinci bin yılın müceddidi' unvanının, takip eden iki asır içinde ortaya çıkması ve tedâvül etmesi dolayısıyla- tasavvufî literatürün tartışmalı boyutlarını ve evliyâ menkabelerine ilişkin kısımlarını keşfetmeye çalışmaktadır. Tasavvufî literatürün evliyâ menkabelerine ilişkin kısımları Sirhindî'nin konumunu giderek artan bir şekilde yüceltirken diğer kaynaklar onu sadece on birinci/on yedinci yüzyılın müceddidi olarak takdim etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Sirhindî, Tecdîd, Müceddid-i Elf-i Sâni.

Tales of Renewal: Ahmad Sirhindi as the Reformer of the Second Millennium

Abstract

Ahmad Sirhindî (1034/1624) is the most well-known Indo-Pakistani sûfi in the Islamic world. This article examines the high status of Ahmad Sirhindi, both from his own writings and

* Batı dünyasında Yohanan Friedmann ve J.G.J. ter Haar ile birlikte önde gelen Ahmed Serhendî uzmanlarından olan Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (e-posta: art.buehler@vuw.ac.nz). Prof. Buehler, ayrıca *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh* (35 no'lu dipnota bakınız) adlı kitabın yazarıdır. Bu makalenin (kitap içi bölüm olarak) ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur Buehler, "Tales of Renewal: Establishing Ahmad Sirhindi as the Reformer of the Second Millennium," in Jack Renard, *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation* (Berkeley: University of California Press, 2009), ss. 234-248. Bu makale Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır.

** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, E-posta: matalay@istanbul.edu.tr

of those who follow him. I first relate how Sirhindî came to be given the unprecedented title, “the renewer of the second millennium” (*mujaddid-i alf-i thani*), making him a co-founder figure (along with Baha’uddin Naqshband who died in 791/1389 in Bukhara) of the Naqshbandî-Mujaddidî lineage. Sirhindî himself explains how he became a Unique One (*fard*) through the assistance of the spirit of the Supreme Helper (*ghawth*), ‘Abdulqâdir Jîlânî (d. 561/1166). By the strength of ‘Abdulqâdir’s spiritual power Sirhindî finally arrived at the origin of origins. Then the article explores the hagiographical and polemical strands of sûfî literature as the development of Sirhindî as millennial renewer unfolds over the next two centuries. The hagiographical strand progressively inflates his status while other sources simply present him as the centennial renewer of the eleventh/seventeenth century.

Key Words: Ahmad Sirhindî, Renewal, Renewer of the Second Millennium.

Giriş

Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) İslâm dünyasında en fazla tanınan Hint-Pakistan kökenli sûfidir. Sirhindî’nin en temel yazılı mirası; tasavvuf felsefesi ve uygulamalarını inceden inceye ayrıntılandıran 536 mektuptan müteşekkil *Mektûbât*’ıdır. Beş farklı lisâna tercüme edilmiş *Mektûbât* –ve ancak birkaç tasavvufî risâle– dışında hiçbir tasavvufî mektûbât (mektuplar toplamı) çalışması Doğu İslâm dünyasında Müslümanlar üzerinde böylesine kalıcı bir etki meydana getirememiştir. Ulema çevreleri aracılığıyla bu mektuplar, Nakşbendiyye-Müceddidiyye yolunun Hindistan’dan Orta Asya’ya, Osmanlı İmparatorluğu’na ve Çin’e yayılmasını sağlamıştır. Sirhindî’nin mektuplarının içerdiği isâbetli mesajlar ve takipçilerinin gayretkeşliği de dâhil olmak üzere çeşitli sebepler dolayısıyla neredeyse dünya ölçeğindeki bütün Nakşbendîler, on sekizinci yüzyılın başlangıcı itibarıyla Müceddidî olmuşlar, yani Sirhindî’nin fikir ve uygulamalarının takipçisi haline gelmişlerdir.

Bu makaledeki ‘hikâye’nin birinci kısmında, Sirhindî’nin daha önce hiç örneği olmayan ve onu Nakşbendiyye-Müceddidiyye yolunun (791/1389 yılında Buhâra’da vefat etmiş Behâüddin Nakşbend ile birlikte) ‘diğer kurucusu’ haline getiren ‘ikinci bin yılın müceddidî’ (‘müceddid-i elf-i sâni’) unvanını nasıl ihraz ettiği konusu öncelikle ele alınacaktır. Hikâyemiz, daha önceki sûfî örneklerde olduğu gibi Sirhindî’nin dünyadaki seçkin mânevî konumuna delâlet eden keşif ve zuhûratlarıyla başlamaktadır. Bu örnekler bağlamında, Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209, Şiraz) Allah tarafından yeryüzünde ve diğer bütün âlemlerde ilahi vekil/nâib olduğunun belirtildiği bir mânevî tecrübe yaşamıştır. İbn-i Arabî (ö. 638/1240, Şam) Allah dostu olmanın (*velâyetin*) ebedi kaynağı anlamında Allah dostlarının ‘mühür’ü (*hâtemü’l-evliyâ*) olduğunu gösteren birçok keşif yaşamıştır. Benzeri bir tarzda

Sirhindî, kendisinin yerden göğe kadar mutlak (mânevî) otorite sahibi anlamında *Ferd* olduğunu ilan etmiştir.¹ Ayrıca Sirhindî, -makalemizde ele almaya çalıştığımız- 'bin yılın müceddidi' (veya 'bin yıllık müceddid') mefhumu ve anlayışını gündeme getirmektedir. Bu, daha öncesinde örneği olmayan bir davranış ve hamleydi. Sünni İslâm'da her yüzyıl için bir müceddid fikri söz konusuydu; ancak, Sirhindî'den önce, *bin yıllık din müceddidi* fikrini hiç kimse dikkate alıp gündeme getirmemişti. Sirhindî bu müceddidin kendisi olduğunu mektuplarında açık bir şekilde belirtmiş değilse de bu iddiayı aynı mektuplarda kuvvetli bir şekilde imâ etmektedir. Söz konusu iddianın bu özelliği, burada takdim edilen hikâyenin özyaşamöyküsel (otobiyografik) boyutunu teşkil etmektedir.

Bu makalede incelemeye çalıştığımız hikâyenin ikinci ve üçüncü kısımları, - Sirhindî'nin 'ikinci bin yılın müceddidi' olduğu 'menkıbesi'nin, takip eden iki asır içinde ortaya çıkması ve tedâvül etmesi dolayısıyla- tasavvufî literatürün tartışmalı boyutlarını ve evliyâ menkıbelerine ilişkin kısımlarını ele almaktadır. Evliyâ menkıbelerine ilişkin tasavvufî literatür Sirhindî'nin konumunu giderek artan bir şekilde yüceltirken 'polemik içerikli' kaynaklar onu sadece (Hicrî) on birinci / (Milâdî) on yedinci yüzyılın müceddidi olarak takdim etmektedir.

A. Ahmed Sirhindî 'menkıbe'ye başlıyor

Sirhindî, *Ferd* olmasına yol açan mânevî seyahatteki tecrübelerini şöyle açıklamaktadır:

Bu derviş (Ahmed Sirhindî) tasavvuf yoluna girmeyi arzu etmeye başlayınca Allah'ın fazlı bana büyük Nakşbendî üstadlarından (*hâcegân*) bir halife nasip etti. Bu muteber zevâtın yolunu seçerek, Muhammed Bâkîbillah (ö. 1012/1603, Delhi) ile mânevî bir sohbet seviyesine yükseldim. Bâkîbillah'ın teveccüh kerâmeti ve Nakşbendî üstadların da mânevî cezbisiyle âlemî sıfatlarda (*kayyûmiyyet*) tam bir fenâ haline ulaşmayı başardım. Sonra 'nihâyeti bidâyette' ihtivâ eden yola [yani, Nakşbendî yoluna] devam ettim. Bu cezbe Allah'ın muzaffer aslanının [yani, Hz. Peygamber'in yeğeni ve damadı Hz. Ali b. Ebî Talib; şehit edildiği tarih: 40/661] ruhâniyetiyle tam teessüs edip yerleşince yolun sonuna ulaştım. Yani, Hz. Ali'nin yükseldiği kadar yükseldim. Oradan da birinci imkân derecesine yükseldim. Hâce Nakşbend'in (Behâüddin Nakşbend) mânevî huzurunun (*ruhâniyetinin*) yardımıyla bu kez Faruk'un

¹ Muhammad Davki, *Sırr-ı Dilbârân*, Meshûr Offset Press, Karachi, 1985), s. 176-177. Ana hatlarıyla merkezi otoritenin (*kutb-i medâr*) yegânelik konumuna gelişimini belirleyen bu *ferd* tanımı, Sirhindî tarafından -bu makalede göndermede bulunacağımız gibi (*Mektûbât*, 1.260:91)- bizzat kendi tecrübesiyle teyit edilmektedir. Aynı tanım, Sirhindî'nin merkezi kılavuzluktan (*kutb-i irşâd*) yegânelik konumuna doğru mânevî gelişimine dair tecrübesine dayalı olarak da teyit edilmektedir (bk. Sirhindî, *Mebde' ve Meâd*, s. 9-11).

[İkinci halife Ömer b. El-Hattab, şehadeti: 24/644] mânevî huzurunun yardımıyla yükselmeye devam ettim. Daha da yüksek bir seviyeye, birinci imkân derecesinin ötesindeki ilahi sıfatlara seyahat ettim. Sonra, bu seviyeden de yüksek bir makâma, ilâhî öz olarak tezahür eden Muhammedî istinatlar makâmına yükseldim.

Son Peygamber'in ruhâniyetinin kılavuzluğuyla yüksek bir mânevî terakkî gerçekleşti. Bu makâmda, Kutb-i İrşad Mevlânâ Nakşbend'in halefi/halifesi Alâüddin Attâr'ın (ö. 803/1400) ruhâniyetinden yardım aldım. Oradan, kutupların nihayet bulduğu seviyeye, oradan da gölge dairesinin bittiği makâma ulaştım. O seviyeden sonra ise ya saf kaynak ya da gölgelerle karışık kaynak söz konusudur.

'Ferd'lerin teşkil ettiği grup, Allah'ın ihsânıyla imtiyâz eder. Dolayısıyla şu vâkidir ki Ferdlerin tavassutuyla bazı kutuplar gölgelerle karışık kaynak yerine urûc ederler. Diğer bir deyimle, gölgelerle karışık kaynağı görenler gölgelere rûc ederler. Ancak, ne zaman ki saf kaynağa ulaşır ya da onun ötesine geçip ona tanıklık ederler, o zaman özel bir terakkî derecesiyle imtiyâz bulurlar. Bundan dolayı da 'Ferd' diye adlandırırılar. Bu, *Allah'ın dilediğine verdiği* [Âl-i İmrân, 3/73] fazl ü keremiyle mümkün olur ve *Allah büyük ihsân sahibidir* [Âl-i İmrân, 3/74]. Bu derviş (Ahmed Sirhindî) kutb-i irşâd cübbesini (makâmını) kutupların makâmına ulaştıktan sonra ihraz etti. Dinin ve âlemin seyyidinin (Hz. Muhammed) lütfuyla lütuflandırıldım. Böylece de bu yüce dereceye nail oldum.

Sonra, tekrar Allah'ın ihsânına kavuştum ve o noktadan sonra da yücelere yöneldim. Bir keresinde gölgelerle karışık 'asl'a incizab ettim (çekildim) ve daha önceki makâmlarda olduğu gibi orada *fenâ* ve *bekâ* hallerini tecrübe ettim. Sonra, Alah'ın ihsânıyla yükselişime devam ederek asılların asıllarının aslı makâmına vardım. Bu son yükselişte (yani, asılların makâmlarına yükselişte) dinin gavısı ve muhafızı Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1166) ruhâniyetinden yardım gördüm. Onun mânevî kuvvetiyle bu makâmları aştım ve nihayet 'asılların aslı'na ulaştım. Her bir makâmda fiziki âleme döndüm. Bu derviş, özellikle kendi asil babası (Abdülahad, ö. 1007/1598) tarafından tasvir edilen son yükselişe benzeyen '*Ferd* (yegâne) olmanın temel niteliği'ni temin etti. O da (Abdülahad) kendi eğitimini mübarek birinden (Şah Kemâl Kâdirî, ö. 981/1573) aldı. Bu mübarek zatın çok kuvvetli bir ilahi cezbesi ve meşhur kerâmetleri vardı.²

1019/1610 yılında Sirhindî, ilk defa *Mebde' ve Meâd* başlıklı eserinde ikinci bin yılın olaylarını gündeme getirmektedir:

² Ahmed Sirhindî, *Mebde' ve Meâd*, Orijinal Farsî metinle birlikte Urduca çev. Zevvâr Hüseyin, Ahmad Brothers Printers, (Karachi, 1984, s. 9-11. Bu pasajdan sonra Sirhindî, belli başlı tasavvuf yollarının - zikrettikleri dışında- geri kalanlarının önde gelen simalarından nasıl lütuf ve bereket itibarıyla istifade ettiğini anlatmaktadır.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından bin küsur yıl sonra bir zaman gelecektir ki Hakikat-i Muhammediyye kendi makâmından yükselip Kâbe'nin Hakikatinin makâmı ile birleşecektir. Bu zamanda Hakikat-i Muhammediyye, Hakikat-i Ahmediyye adını alacak ve yegâne ilahi özün tecellisi olacaktır. Her iki mübarek isim de [Muhammed ve Ahmed], [Hakikat-i Muhammediyye ve Hakikat-i Kâbe'nin karışımı olarak] teessüs etmiş olacaktır. Hakikat-i Muhammediyye makâmı ise Hiz. İsa nüzûl edinceye ve Hiz. Peygamber'in şeriatıyla amel edinceye kadar münhal kalacaktır. Bu zamanda Hiz. İsa'nın Hakikati kendi makâmına yükselecek ve münhal olan Hakikat-i Muhammediyye makâmına yerleşecektir.³

Sirhindî *Mektûbât'*ında, icâzet verdiği ilk müridi olan Mir Muhammed Nûmân Bedehşânî'ye (ö. 1058/1648) bu pasajı açıklama bağlamında şunları söylemektedir:

Peygamber Efendimizin (s.a.v.) âhirete irtihallerinin üzerinden bin yıl geçmiştir. Bu gayet uzun bir süredir. Yani bu sürenin büyük değişimlere ve değişikliklere elbette etkisi olacaktır. Bu uzun süre zarfında ruhâniyet tarafı o kadar ağır basmıştır ki, beşerî yönü hâline gelmiş, tamamen onun rengine boyanmıştır. Halk âlemi, emir âlemi boyasına boyanmıştır. Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) halk âlemine tabi olup, onun Hakikatine, yani 'Muhammedî Hakikat'e ait olan şeyler yükselerek Ahmedî Hakikate çıkmış, zorunlu olarak ona katılmış ve Hakikat-i Muhammediyye Hakikat-i Ahmediyye ile birleşmiştir. Buradaki Hakikat-i Ahmediyye ve Hakikat-i Muhammediyye'den murad, onların imkân dairesine ait olan emir ve halk âlemlerindeki taayyünleridir. Yoksa imkân dairesindeki taayyününün gölgesinde bulunduğu vacip dairesindeki taayyünleri değildir. Zira vacip dairesindeki taayyününün yükselmesinin bir anlamı yoktur ve bu taayyünle bütünleşme de söz konusu değildir.

Hiz. İsa (a.s.) yeryüzüne inip peygamberlerin sonuncusu Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) şeriatına tabi olunca kendi makâmından yükselir, tâbi olma yolu ile Hakikat-i Muhammediyye makâmına çıkar ve Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) dinini güçlendirir. Bu noktada önceki peygamberlerin şeriatlarına dâir şu husus nakledilmektedir: Ulû'l-azm peygamberlerden bir peygamberin vefatının ardından bin sene gibi uzun bir zaman geçtiğinde, o peygamberin şeriatını güçlendirecek, davetini yüceltecek yüce bir peygamber, ulu bir nebi gönderilirdi. Onun dönemi bitince yerine ulû'l-azm peygamberlerden, kendi şeriatını tibliğ edecek bir başkası gönderilirdi.

Peygamberlerin sonuncusu Hiz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) şeriatı neshe ve tebdile karşı koruma altında olduğu için, bu ümmetin âlimleri önceki ümmetlerin peygamberleri yerine geçmiş, şeriatı güçlendirme ve ümmeti destekleme görevi kendilerine verilmiştir. Kaldı ki, Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) şeriatının yaygınlığı da, ulû'l-azm peygamberlerden birinin ona tabi

³ Sirhindî, *Mebede' ve Meâd*, s. 79.

olmasıyla sağlanmıştr. Allah Teâlâ buyuruyor ki: 'Zikri biz indirdik ve onu yine Biz koruyacağız.' [Hicr, 15/9].

Bilesiniz ki, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından bin sene sonra ümmetinden gelen Allah'ın veli kulları, azınlık olsalar da en mükemmel hâl üzere olurlar ki, bu sayede tastamam şekliyle Şeriatın güçlendirilmesi gerçekleşir. Buna binâendir ki, peygamberlerin sonuncusu Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) mübârek gelişlerini müjdelediği Mehdi (a.s.) bin yıl geçtikten sonra gelir. İsâ (a.s.) da bin yıl geçtikten sonra gelir.

Özetle bu çağdaki velilerin üstünlükleri ashâb-ı kirâmın üstünlüklerine benzerdir. Evet, peygamberlerden sonra üstünlük mutlak olarak ashâb-ı kirâmandır. Ne var ki, bu iki dönem velileri birbirine o kadar benzer ki, aralarını ayırmak âdetâ imkânsızdır. Muhtemelen bu mânâyı gözeterek Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: 'Ümmetim bir yağmur gibidir; başı mı yoksa sonu mu hayırlıdır, bilinmez.'⁴

Büyük oğlu Muhammed Sadık'a [icâzet aldığı tarih: 1021/1612, ö. 1025/1616] yazdığı bir mektupta Sirhindî, bin yıllık müceddidin tabiatına (ve müktesebâtına) dair daha fazla açıklamalarda bulunur:

Bu fakire [Sirhindî], bin sene geçtikten sonra söz konusu [Hakikat-ı Kâbe] makâmın[ın] [Hz. Peygamber'e nasip olan] tafsilinin de nasip olduğu ve isteğinin kabul edildiği zâhir oldu. Buna ve diğer bütün nimetlerine karşılık Allah'a hamd olsun. Bu yüce makâmın [Hakikat-ı Kâbe] kemâlâtı bütün velâyet ve nübüvvet makâmlarının üstündedir. Nasıl üstün olmasın ki! Bu makâmın hakikati bütün peygamberler ve melekler için secde edilen bir makâmdır. Bu fakirin [Sirhindî], *el-Mebde' ve'l-Meâd* adlı risâlesinde geçen, Hakikat-ı Muhammediyye kendi makâmından yükselerek üstündeki Hakikat-ı Kâbe'ye vardığı ve onunla birleştiği ve artık Hakikat-ı Ahmediyye ismini aldığı, bu Hakikatın yani Hakikat-ı Kâbe'nin, Hakikat-ı Muhammediyye'nin bir gölgesi olduğu; bu Hakikatın [Hakikat-ı Kâbe] Hakikat olarak zahir olmasından önce zannedilmişti.⁵

Ey oğul! Hz. Peygamber'i kâmilten taklit eden kimse, bu taklit nübüvvet makâmının kemâlâtına dayalı olduğunda kâmil hale gelir. Eğer o kimse [Hz. Peygamber'i taklitte] rabbânî kimselerden ise o makâmda riyâset kesbeder. *Velâyet-i kübrâ* makâmının [velâyet-i Muhammedi] kemâlâtını itnam ettikten ve yüksek mertebelere liyakat kesbettikten sonra Hz. Peygamber'in vekâletiyle teşrif edilecektir. 'İmam'a tekâbü'l etmek üzere gölge kemâlât makâmlarına riyaset eden kimse *kutb-i irşâd* mertebesine sahipken vekâlet makâmına tekâbü'l

⁴ Ahmed Sirhindî, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nûr Ahmad, Educational Press, Karachi, 1972, 1.209:105-106 [cilt.mektup:sayfalar]. Bu mektup, *Mebde' ve Meâd*'dan (s. 79) yapılan önceki iktibâsa ilişkin son derece teknik bir açıklama vermektedir. [Mektubun iktibâs edilen bölümünün çevirisi, çok az imlâ değişikliğiyle, Türkçedeki en iyi *Mektûbât* tercümesi diyebileceğimiz şu çalışmadan alınmıştır: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2004, c. I, mektup no: 209. (mütercimnin notu)].

⁵ Sirhindî, *Mektûbât*, I, 260:85-86.

eden mertebedeki zat, *kutb-i medâr* diye adlandırılır. Bu iki alt makâmın [kutb-i irşâd ve gölge kemâlât makâmlarına riyaset eden kimsenin makâmı] iki üst makâmın [kutb-i medar ve nebevî vekâlet makâmı] gölgeleri olduğu söylenir.⁶

Böylece ikinci bin yılın müceddidi *kutb-i irşâd* ile de irtibatlı olmaktadır. Öyle görünmektedir ki Sirhindî sadece bu makâmı üstlendiğini iddia etmekle kalmayıp – bin yıllık Müceddidi, *Ferd* ile irtibatlandırarak– ferdiyet mertebesine eşitlemektedir.

*Kutb-i irşâd*ın ne kadar önemli ve üstün olduğuna dikkat et. *Kutb-i irşâd* ferdiyetin bütün kemâlâtını taşır. Bu türden bir cevher, ancak asırlar geçtikten sonra ortaya çıkar! Bu zatın ortaya çıkmasıyla karanlık dünya nur dolar. Onun irşâd nuru –arş okyanusundan yeryüzünün merkezine kadar– bütün âlemi kaplar. Elde edilen ya da istifade edilen irşâd, itikâd ve mânevî bilgiler bu zâtın yolundan gelir. Onun tavassutu olmadan kimse bu faydaları temin edemez.⁷

Ömrünün sonuna doğru Sirhindî, *Zübdetü'l-Makâmât*'ın yazarı Haşim Keşmî'ye (ö. 1054/1644) şunları yazmaktadır:

“Aradan bin sene geçtikten sonra, o velâyetin muâmelesi bu velâyete çekilip sürüklendi ve Muhammedî velâyet Ahmedî velâyet halini aldı. Böylece, kulluğun iki halkasının (Muhammed kelimesinde bulunan iki mim harfi) muâmelesi bir halkada kaldı ve birinci halkanın yerine, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rabbinin remzi olan elif harfi yerleşti. Böylece Muhammed, Ahmed oldu. Salât ve selâm ona ve âline olsun. Çünkü bin sene geçmesinin büyük işlerin değişiminde etkisi vardır!”

Yukarıdaki sözlerin açıklaması şudur: Kulluğun iki halkası, mübarek Muhammed isminde bulunan iki mim harfinin halkalarından ibarettir. Bu iki halkanın, onun iki taayyününe işaret olması mümkündür. Bunlardan biri bedenî ve beşerî taayyünü, ikincisi ise rûhî ve melekî taayyünüdür. Her ne kadar bedenî taayyününde, ölüm ile bir durgunluk vâki olmuş ve rûhî taayyünü kuvvetlenmişse de önceki taayyününün eseri kalmış olduğu için, aynı şekilde bu eserin ortadan kalkması ve söz konusu taayyünden hiçbir izin kalmaması için bin senenin geçmesi gerekiyordu. Bin sene geçip de o taayyünün bir izi kalmayınca, kulluğun iki halkasından biri koparak zevâl ve fenâ buldu. Hakkında bekâ billâh denilmesi mümkün olan ulûhiyetin elifi onun yerine geçti ve zorunlu olarak Muhammed, Ahmed oldu. Böylece Muhammedî velâyet Ahmedî velâyete intikâl etti. Muhammed iki taayyünden, Ahmed ise sadece bir tek taayyünden kinayedir. Bu isim [Ahmed], Allah'a en yakın ve âlemden en uzak noktadadır.⁸

⁶ Sirhindî, *Mektûbât*, I, 260:91. Makalemizin sonlarına doğru Ğulâm Ali'den yaptığımız iktibâsa göre aynı mertebeye sahip olsalar da bu imam, Abdülkâdir Geylânî olabilir.

⁷ Sirhindî, *Mektûbât*, I, 260:95.

⁸ Sirhindî, *Mektûbât*, III, .96:58. Nebevî isim olarak Ahmed ile Ahmed Sirhindî'nin ilk adı Ahmed'in imtizaç niteliğine dikkat ediniz. [Mektubun iktibâs edilen bölümünün çevirisi, çok az değişiklikle, şu çalışmadan alınmıştır: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, c. 3, mektup no: 96. (mütercimnin notu)].

Yaklaşık olarak aynı zamanda Sirhindî, oğlu ve nihaî halefi Muhammed Masûm'a (vef. 1079/1668) bir mektup yazar. Sirhindî bu mektubu bir birey (*ferd*) ya da -birey (*ferd*) kelimesinin normal bir tercümesi diyebileceğimiz- 'sıradan bir mü'min' olarak yazmaktadır. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi 'yegâne' anlamında *ferd*, 'yegâneliğin' son derece yüksek bir mânevî mertebesine de işaret etmektedir. Mânevî anlamda dahî nezaket icâbı olarak Sirhindî, ıstilahî anlamını ancak çok bilgili sûfilerin bileceği bu çok anlamlı kelimeyi kullanmaktadır:

Muhibbiyetle karışık mahbûbiyetten ibaret olan söz konusu dairenin muhiti, Hz. Peygamberin (s.a.v.) ümmetinin ferdlerinden bir Ferd'in velâyetinin kaynağıdır. Muhammedî ve merkezî velâyetin husulüyle birlikte, bu ferd söz konusu dairenin muhitiyle alakalandı ve onun kemâlâtına sahip oldu. Buradan da bilindi ki bu ikinci devlet, yani o dairenin muhitiyle ilişkiye girerek onun kemâlâtına sahip olması, Mûsevî velâyet yoluyla onun eline geçmiştir. O, bu iki velâyete tufeyli olmakla, hem merkezin hem de muhitin kemâlâtını kendinde toplamış oldu. Ümmetin elde etmiş olduğu her kemâlin, "Kim güzel bir çıkar açarsa..."⁹ hadisinin hükmüne göre, o ümmetin peygamberi tarafından da elde edileceği bilinen bir gerçektir. Böylece bu ferdin tavassutuyla, bu dairenin muhitinin kemâlâtı, aynı şekilde Hz. Peygambere (s.a.v.) de müyesser oldu ve Efendimiz hakkındaki *Halîlik* velâyeti tamamlandı. Böylece "Allâh'ım, İbrâhim'e salât ettiğin gibi Muhammed'e de salât et" duası, bin sene sonra kabulle birleşti ve istenilen şey yerine getirilmiş oldu. Halîlik velâyetinin tamamlanmasından sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 'melâhat' denilen merkeze yerleştirilmiş olan bu sırla muamelesi sona erdi. Bundan sonra söz konusu ferd bu makâmdan, ümmetini kollamak için âleme geri döndürüldü ve asil nefsiyle bir kenara çekilerek *gaybû'l-gayb* odasında sevgili ile baş başa kaldı.¹⁰

Bu şekilde Ahmed Sirhindî, kendisinin tüm dünyada öncelikli seçkin bir sûfi ve [doğal olarak] bin yılın müceddidi olduğunu tecrübe etmiştir. Sirhindî'nin 'bin yılın müceddidi' unvanını teyit eden anlatılara devam etme bağlamında, bu menâkıbnâme geleneği yazarları *Mektûbât'* taki özyaşamöyküsel (tecrübi) göndermelerini de gündeme getirmişlerdir.

B. Menâkıbnâme Geleneği: Sirhindî'yi 'Elfî Müceddid' Olarak Resmetmek

Sirhindî'nin vefatından dört yıl sonra 1038/1628 yılında Hâşim Keşmî (ö. 1045/1635), Sirhindî'yi tebci eden ilk menkıbevî risâle olarak *Zübdetü'l-Makâmât'ı* (*Makâmaların Özü*) tamamlamıştır. Bu kitap Sirhindî'nin *Mektûbât'*ından birçok uzun

⁹ Bu ifade, "Kim güzel bir sünnet (çığır) açarsa bunun için sevap kazanır; bu sünneti (çığır) sürdürenlerin kazandığı sevap kadar da sevap kazanır" hadisinin kısa şeklidir. Burada zikrettiğimiz uzun versiyon *Mektûbât'* ta dört kez zikredilmektedir.

¹⁰ Sirhindî, *Mektûbât*, III, 94: 52-53. [Mektubun iktibâs edilen bölümünün çevirisi, çok az değişiklikle, şu çalışmadan alınmıştır: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, c. 3, mektup no: 94. (mütercimnin notu)].

iktibâs içermektedir. 'İkinci bin yılın müceddidi' olarak Ahmed Sirhindî'ye dair ilk yazılı 'resmî' kayıt bu kaynaktan bulunmaktadır:

Fakir [Hâşim Keşmî] bir şeyler yazarken bu zamanın büyük din âlimleri arasında Allah'ın Ahmed Sirhindî'yi ikinci bin yılın müceddidi kıldığı düşüncesi kalbime düştü. Konu hakkında daha fazla kafa yormadım ancak bir gün şeyhimin [Ahmed Sirhindî] huzurunda iken aynı düşünce yine aklıma geldi. [Sirhindî] o sırada şunları söyledi: 'Bütün Hindistan'da büyük bir din âlimi olarak bilinen ve birçok kitabı bulunan Mevlânâ Abdülhakim Siyalkûtî (vef. 1067/1656) bana bir mektup yazdı.' Sonra, gülümseyerek şöyle devam etti: 'Takdir ifadelerinden birinde dediğine göre, ikinci bin yılın müceddidi [olduğum gerçeği] sır olarak tutulmamalı, aksine, ilan edilmelidir.' Sonrasında, bir Kur'ân âyeti okuyan şeyhime bakıp durdum ve ona hizmet etmeye devam ettim.¹¹

Büyük oğlu Muhammed Sadık'a yazdığı bir mektupta Ahmed Sirhindî, (her yüzyılda bir ortaya çıkması söz konusu olan müceddid yerine) yeni bin yılın müceddidi fikrine göndermede bulunarak şunları söylemektedir:

Yavrum, şu zaman öyle bir zamandır ki, geçmiş ümmetlerde böyle karanlıklarla dolu bir zamanda şeriatın ihyâsı ve tecdîdi için *ulül-azm* (büyük) peygamberlerden bir peygamber gönderilirdi. Ümmetlerin en hayırlısı ve peygamberi son peygamber olan bu ümmetin âlimlerine ise İsrailoğullarının peygamberlerinin rütbesi verilmiştir. Peygamberlerin varlığı yerine âlimlerin varlığı ile yetinilmiştir. Bu nedenledir ki, her yüz senenin başında Şeriatın ihyâsı için bu ümmetin âlimlerinden bir müceddid gelmesi kesinleşmiştir. Özellikle de bin sene geçtikten sonra... Zira bin senelik süre, geçmiş ümmetlerde, herhangi bir peygamberle yetinilmeyip *ulül-azm* peygamberlerden bir peygamberin gönderiliş zamanıdır. Bu vakitte gelecek olan müceddidin, geçmiş ümmetlerdeki *ulül-azm* peygamberlerden bir peygamberin yerini tutabilmesi için âlim, ârif ve tam bilgili [ırfanlı] ('âlim-i ârif-i tâm el-ma'rûf) olması gerekir.¹²

On iki yıl sonra 1050/1640 yılında Bedrüddin Sirhindî (ö. 1038/1628); *Zübdetü'l-Makâmât*'dan birçok bölüm de ihtiva eden *Hazârâtü'l-Kuds* başlıklı kitabını bitirdi. Bedrüddin Sirhindî, Ahmed Sirhindî'yi bin yıllık müceddid olarak ele almayı

¹¹ Muhammed Hâşim Keşmî, *Zübdetü'l-Makâmât* Işık Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 176. Bu pasajdan önce Sirhindî'nin *Mebde' ve Meâd* başlıklı risalesinde (s. 79) bulunan mânevî tecrübesinin -kelimesi kelimesine-anlatımı yer almaktadır. Aynı tecrübeden *Mektûbât*'ta da (1.209: 105-106) söz edilmektedir (her iki kaynak da yukarıda zikredilmektedir). Sonraki üç bölüm (16 sayfa), ağırlıklı ölçüde, Sirhindî'nin özel mertebesini vurgulayan *Mektûbât* iktibâslarıdır. Bu son pasajlar, ekseriya, genellikle Kur'an için kullanılan kelimelerle tasvir edilmektedir (örneğin, şu ifade: *Maktûbât-ı kudsi ayât*). Bkz. Muhammed Hâşim Keşmî, *Zübdetü'l-Makâmât*, s. 217, 240, 251.

¹² Keşmî, *Zübdetü'l-Makâmât*, s. 175. Mektup, Ahmed Sirhindî'nin *Mektûbât*'ından (1.234: 33) alınmıştır. [Mektubun iktibâs edilen bölümünün çevirisi, çok az imlâ değişikliğiyle, şu çalışmadan alınmıştır: İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, c. I, mektup no: 234, s. 724. (mütercimnin notu)].

kitabın ilerleyen bölümlerine bırakmaktansa asıl metnin daha ilk sayfasında –*Gavs (büyük yardımcı) unvanı da dâhil olmak üzere*– birçok unvanla birlikte anmaktadır. İkinci sayfadaysa “Ahmed Sirhindî’nin Makâmı” başlıklı bir fasıl açılmaktadır. Aşağıdaki iktibâs, bu makâmın ana hatlarını vurgulamaktadır:

Onun durumu akli anlayışın ötesindedir; o noktaya nüfuz etmek söz konusu değildir. Sevgili Peygamber’in vefatından bin yıl sonra Sirhindî, nebevî miras kemâlâtıyla onu kemâl haliyle (mükemmelen) takip etmektedir; bir müceddid ki bin yıl sonra gelmektedir. Hz. Peygamber’in dediği gibi: “Benim ümmetim yağmur gibidir. Öncekilerin mi, sonrakilerin mi daha iyi olduğunu bilmem.” Bu sözün, bin yıl sonra İslâm ümmetinin âhîrinde [âhîr zamanlarında] gelmiş (Sirhindî’nin) mübarek mevcudiyetine işaret ettiği söylenebilir. Hz. Peygamber, ‘her bir asır sonra bir müceddid gelir ve benim sahih dinimi ihyâ eder’ demiştir. Yüz yılın müceddidi ile bin yılın müceddidi arasında yüz rakamı ile bin rakamı arasındaki fark kadar fark vardır! Daha da önemlisi, böylesi bir cevherin gelmesi için bin yıl geçmesi gerekmiştir.¹³

Hazarâtü’l-Kuds’ün ilerleyen sayfalarında Sirhindî’nin ikinci bin yılın müceddidi olarak mertebesini teyit etmek amacıyla *Mektûbât’* dan yapılmış iktibâslar vardır. Aşağıdaki sözler, Mîr Muhammed Nûmân’a yazılmıştır:

Bundan önce her yüz senenin başında bir müceddid gelmiştir. Fakat yüz yılın müceddidi bin yılın müceddidi gibi değildir, çünkü bu ikisi arasındaki fark güç ve derece bakımından yüz rakamıyla bin rakamı arasındaki fark gibidir. Belki bundan da fazladır. Müceddid [bin yıllık müceddid]; aralarında *aktâb* (kutuplar), *evtâd*, *abdâl* ve *nücebâ* bulunsa da kendi dönemi boyunca bütün ümmete feyizlerin akmasında aracılık eden kimsedir.¹⁴

Evvelki menâkıbnâmelerin büyük ölçüde abartılmış bir versiyonu diyebileceğimiz üçüncü büyük menâkıbnâme, Muhammed İhsan Sirhindî tarafından yazılmış *Ravzatü’l-Kayyûmiyye’* dir ve 1201/1783 yılında tamamlanmıştır. Bu menâkıbnâmenin ilk cildi, ‘birinci kayyûm’ (âlemin ilk desteği) olarak Ahmed Sirhindî ile ondan sonra gelen ve keza ‘kayyûm’ ilan edilen üç silsilevî halefine, Muhammed Ma’sûm (vef. 1068/1668), Muhammed Hüccetullah (ö. 1114/1702) ve Muhammed Zübeyr’e (ö. 1152/1740) ayrılmıştır. Bu çalışmada Ahmed Sirhindî’nin konumu önemli ve dikkat çekici ölçüde yüksek addedilmektedir:

Hz. Müceddid-i Elf-i Sâni’nin [Ahmed Sirhindî] *Mektûbât’* ında yazdığına göre, – kutub ve gavslar ve diğerleri de dâhil olmak üzere– (Hz. Peygamber’in âhirete

¹³ Bedrüddin Sirhindî, *Hazarâtü’l-Kuds*, Makâme-yi Evkâf, Lahore, 1971, s. 26.

¹⁴ Bedrüddin Sirhindî, *Hazarâtü’l-Kuds*, s. 68: Yazar bu sözleri Sirhindî’nin *Mektûbât’* ından (2.4: 20-21) olduğu gibi aktarmaktadır. Bedrüddin Sirhindî, Ahmed Sirhindî’nin mertebesini göstermek amacıyla *Mebde’ ve Meâd’* dan (s. 9-11) iktibâslar da yapmakta [yukarıda tercüme edildi] ve bu iktibâsların hemen ardından Sirhindî’nin mânevî mertebesine ilişkin olarak *Mektûbât’* da (3.87) zikrettiği kendi muhasebesine yer verilmektedir. Ahmed Sirhindî’nin mânevî mertebesi, Bedrüddin Sirhindî’nin yaşadığı dönemde ihtilafli bir mesele haline gelmişti.

irtihalinden beri) bin yıl boyunca bütün Allah dostları sadece *velâyet-i suğrâ* (küçük velâyet) kesbetmiştir. Sahâbe-i kirâm hariç hiç kimse *velâyet-i kübrâ* (büyük velâyet) yahut *velâyet-i ulyâ* (en büyük, yüce velâyet) kesbetmiş değildir. Ancak bin yıl geçtikten sonradır ki bu [büyük] makâmlara Ahmed Sirhindî tarafından ulaşılmıştır.¹⁵

Hız. Peygamber'den sonra Ahmed Sirhindî hariç hiç kimse *kayyûm* değildir, çünkü *kayyûm* olarak hizmet edebilmek için Hız. Muhammed'in tabiatına (nebevî tabiat) sahip olmak gerektir. Ahmed Sirhindî [bu tabiatı] Hız. Peygamber'in arazi tabiatının teşkil ettiği mübarek bedenine dayalı olarak tahkik etmiştir. Doğal olarak da Allah dostlarının, Kutbun ve Gavsın makâmı, bütünüyle *Kayyûmun* astı durumundadır.¹⁶

Bir keresinde Ahmed Sirhindî, öğle namazından sonra Kur'ân okuyan bir hafızın yanında tefekkür halinde oturmakta iken üzerinde muazzam derecede parlak bir cübbe gördü. O sıra şunu fark etti ki bu cübbe, Kâdir-i Mutlak Mevlâ Teâlâ'nın bütün büyük (*ulü'l-azm*) peygamberlere ihsân ettiği yaratılış imkânları üstüne *kayyûm* (hâkim olmanın, bu imkânlar üstünde bir konuma sahip) olmanın alâmeti olan bir cübbeydi. Sirhindî ayrıca şunu teyit etmektedir ki; çok kısa bir süre içinde nübüvvet mührü vasıtasıyla Hız. Peygamber'in takipçisi ve vârisi olarak kendisine bu cübbelerden yüz adet verilmişti. Böylece o günden itibaren bütün mahlûkatın desteği mânevî feyiz ve bereket itibarıyla Sirhindî ile irtibatlandırılmıştır.¹⁷

C. 'Yüzyıl Müceddidi' olarak Ahmed Sirhindî

Sirhindî'nin bin yılın müceddidi olarak büyüklüğünü ifade ve intikâl ettirmenin tek aracı menâkıbnâmeler değildi. Sirhindî'nin fikir ve hareketlerinde bazılarının takdire şayan bulduğunu diğerleri hayli ihtilafli konular olarak görmektedir. Bu durum, sonraki dört yüzyıl boyunca ortalama olarak her on yıllık zaman zarfında Sirhindî'yi müdafaa etmeye yönelik bir risâlenin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.¹⁸ Sirhindî'yi müdafaa etmek üzere bu kapsamda ortaya çıkan yazılı mahsullerde Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762); Sirhindî'nin on birinci/on yedinci yüzyılın müceddidi olduğunu "kanıtlayan" on bir tecdid alâmetini dile getirmektedir.¹⁹

¹⁵ Muhammed İhsan Sirhindî, *Ravzatü'l-Kayyûmiyye*, çev. İkbâl Ahmed Farûki, Mektebe-yi Nebeviyye, Lahore, 1989, I, 61.

¹⁶ Muhammed İhsan Sirhindî, *Ravzatü'l-Kayyûmiyye*, I, 62.

¹⁷ Muhammed İhsan Sirhindî, *Ravzatü'l-Kayyûmiyye*, I, 171.

¹⁸ İkbâl Müceddidi, Sirhindî'yi müdafaa eden -ve hepsi bugün mevcut olmayan- 41 adet metin tespit etmektedir. Bkz.: İkbâl Müceddidi, "Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sâni kâ defâ' men lihî cânî vâli kitâbi," *Nûr al-Islâm* 33/1 (Jan-Feb, 1988), s. 45-72.

¹⁹ Ahmed Sirhindî'yi müdafaa amacıyla yazılan risaleler (Sirhindî'nin vefatından kısa bir zaman sonra yazılan ve Abdülhakim Siyalkütî'ye zıfâfe edilen *Delâilü't-Tecdîd* başlıklı risâle ile başlamıştır. İkbâl Müceddidi, Siyalkütî'nin *Delâilü't-Tecdîd*'ini -yanlışlıkla- Şah Veliyyullah'ın *Şevâhidü't-Tecdîd* başlıklı

On birinci/on yedinci yüzyılda Mevlâ Tealâ büyük bir nur ve parlak bir dolunayın, yani, *kayyûm* cübbesi ve *ferdiyet* ihraz etmiş ve bu makâmın gereği bütün velâyet derecelerine nail kılınmış kâmil ve mükemmil Şeyh Ahmed Sirhindî'nin (ortaya) çıkmasını sağladı. Bu zât nebevî verâset kemâlâtıyla müşerref kılınmıştır. . . Tecdid âlâmetleri [metinde geçen kelimenin birebir anlamı: tanık (şahid)] şunlardır: 1) birçok dîni ilmin, zâhiri hükümlerin ve bâtını bilginin [metinde geçtiği şekliyle birebir anlamı: sırlar, *esrar*] doğudan ve batıdan insanlara yayılmasına vesile oldu; 2) Bulunduğu makâmlara delil olarak sayısız kerâmet gösterdi; 3) [Seçkinliğin] çok bildik bir âlâmeti, zamanının âlimleri tarafından *müceddid* diye tanınması ve kabul edilmesidir. Abdülhakim Siyalkûtî, Sirhindî'nin ikinci bin yılın müceddidi olduğunu ilan ettiğinde [onu müceddid olarak tanımıştır]; 4) Nakşbendî yolunun mânevî makâmlarını daha önce hiç rastlanmayan ayrıntılarıyla izah etmiştir; 5) Allah, yüksek [Nakşbendî] yola girmiş binlerce âlim ve arif seçmiştir. Onların nurlarının bereketiyle bütün dünya aydınlanmıştır. Bu kâmil şeyhler kerâmet gösterirler ve tasavvuf yolunun temsilcileri olarak insanların şeriata ittibâ etmesini sağlayarak tasavvufun şerefini arttırlar;²⁰ 6) Bazı Kur'ân âyetlerinin başındaki sırlı harfleri okuyabilme ve müteşabih âyetleri anlayabilme kabiliyetiyle mükâfatlandırılmıştı; 7) Sultan'ın [Sultan Cihangir] zulmüne karşı koyabildiği gibi hakkı ilana ve Allah'ın hukukunu müdafaaya devam ederken muhaliflerinin taarruzuna da direnebilmiştir; 8) Allah batını bilginin kapılarını -daha önce hiç kimsenin tecrübe etmediği şekilde- ona açtı, öyle ki normal olarak bu mânevî yola girmeyecek insanlar onun (bilgisi) sayesinde bu yola girmiş oldu. . . . 9) Birçok kâfir onun sayesinde Müslüman oldu. Binlerce Müslüman [onun sayesinde] tövbe istiğfar getirip Nakşbendî yoluna girdi ve böylece Allah dostları arasına dâhil olup Doğudan ve Batıdan, Arap olan ya da olmayan sayısız miktarda insana ilim ve mânevî basiret saçtı; 10) Sirhindî'nin müceddid olduğunun en büyük delili, onun mübarek doğum haberinin sâbık şeyhlerce bildirilmiş olması kadar Hz. Peygamber tarafından da bu haberin verilmiş olmasıdır. Bu konu hakkındaki ayrıntılar *Sekiz Cennet (The Eight Paradises)* başlıklı risâlede bulunabilir.²¹ 11) Allah ona şu konularda marifet ihsân etmiştir: velâyetin dereceleri, nübüvvet, risâlet, büyük (*ulü'l-azm*) peygamberlerin kemâlâtı, *hillet* (dostluk, arkadaşlık, *halil* olma) dereceleri, sevgi

risalesiyle karıştırmaktadır. (Bkz: İkbâl Müceddidi, "Hazret-i Müceddid-i Elfi Sâni", s. 47). Şah Veliyullah'ın *Şevâhidü't-Tecdid* risalesi de aşağıdaki kaynağın ilk sekiz sayfasında bulunmaktadır: Abdülâhad Vahdet Serhendî, *Seb'ü'r-Reşâd*, edisyon ve Urduca çeviri: Çulâm Mustafa Hân, y.y. Haydarabad-Sind, 1979).

²⁰ Beşinci maddede Arapça metin tahriri olduğundan Urduca çeviriyi esas aldım.

²¹ Sirhindî'nin şeyh babası Şah Kemâl Kâdirî, küçük bir çocukken dahî onun büyüklüğünü hisseder. Bkz.: Keşmî, *Zübdetü'l-Makâmât*, s. 127, 134. Burada Sirhindî'nin doğumunu ima eden anlatılar şu şimalara isnad edilmektedir: İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (ö. 10/632), Ahmed Câm (ö. 536/1141) ve Ahmed Câm'ın oğlu Zahirüddin, Halilullah Bedehşâni ve Bâkibillâh. Bkz.: Bedrüddin Serhendî, *Hazarâtü'l-Kuds*, s. 42-44. Bu anlatılar daha sonra süslendirilip abartılmıştır. Başka bazı şeyhler de Sirhindî'nin doğumunu ima etmiştir. Örneğin, Abdülkâdir Geylânî, Abdülkuddûs Gangôhî (ö. 944/1537) ve Selim Çeşti (ö. 979/1572). Bkz.: Muhammed İhsan Serhendî, *Ravzatü'l-Kayyûmiyye*, I, 101-110.

(muhabbet) ve Hz. Peygamber'in husûsî özellikleri. Allah'ın lütfuyla kanıtlanmıştır ki Sirhindî on birinci yüzyılın müceddididir.²²

1112/1701 yılında, İbn-i Arabî'nin fikirlerinin meşhur bir sûfî takipçisi olarak bilinen Abdülğani Nâblûsî (ö. 1143/1731), Sirhindî'yi müdafaa eden ve Sirhindî'nin mânevî makâm ve mertebesinin birçok özelliğini serdeden ayrıntılı bir risâle olarak *Netîcetü'l-ulûm* başlıklı bir çalışma meydana getirmiştir. Bu çalışmadan yaptığımız aşağıdaki ilk iktibâsımızda Nâblûsî, -bariz bir Sirhindî göndermesi olarak- 'Ferdler' arasındaki 'Ferd'in anlamı üzerine yorumlar yapmaktadır:

Ümmet'in Ferdleri arasındaki Ferd'le ilgili olarak daha önce söylenene benzer bir şekilde bütün mahlûkât Hz. Muhammed vesilesiyle Allah Teâlâ'dan sudür eder. Aynı şekilde salt Ferd, Allah'ın Ferd isminin tecellisidir; bu tecelli de Kadir-i Mutlak Mevlâ'nın mahlûkâta kendi vesilesiyle hayat verdiği Hakikat-i Muhammediyye'dir.²³

Nâblûsî, Sirhindî'nin *Mektûbât*'ındaki beyanını yorumlamaya şöyle devam etmektedir:

Umud edilir ki [Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden bu yana] bin yıl geçtikten sonra [nübüvvet kemâlâtı] yeniden tazelenecek ve umûmiyetle tatbik sahasına konacaktır. İnşallah ilk kemâlât tezahür edecektir. Dinin tecdid edilmesi gayesi hadiste barizdir: 'Allah, her yüzyıl başında bu ümmetin dinini tecdid edecek birini gönderir.' Hicretten bin yıl geçtikten sonra on birinci yüzyılın başında [yazar, Sirhindî'nin 971/1564 yılındaki doğumuna ve 1034/1624 yılına kadarki ömrüne göndermede bulunmaktadır] bu müceddid O idi [Ahmed Sirhindî]. Hadiste zikredilen tecdid budur.²⁴

Bu noktada şuna dikkat ediniz ki Nâblûsî, Şah Veliyyullah'ın yaptığı gibi, Sirhindî'yi ikinci bin yılın değil de on birinci yüzyılın müceddidi olarak algılamaktadır.²⁵ On dokuzuncu yüzyılın meşhur Müceddidî şeyhi Şah Çulâm Ali de (ö. 1220/1824), bir müceddid olarak Sirhindî hakkındaki görüşünü şöyle dile getirmektedir:

Her yüzyılda, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/910), Abdülkâdir Geylânî ve diğerleri gibi bir müceddid ortaya çıkar. Bunlardan her biri dini tecdid etmiş, yenilemiştir. Müceddid, dini ihyâ eden (*muhyiddîn*) anlamına gelmektedir. Bu meyanda Allah Teâlâ on birinci yüzyılda dini tecdid etmesi amacıyla İmam-ı

²² Şurada: Abdülahad Vahdet Serhendî, *Sebîlü'r-Reşâd*, s. 4-8.

²³ 'Abdulğani Nâbulusî (Abdülğani Nablûsî), *Natîjat al-'ulûm* in Samuela Pagani, *Il Rinascimento Mistico Dell'Islam: Un commento di' Abd al-Ghani al-Nâbulusî a Ahmad Sirhindî*, Il Torcoliere, Naples, 2003, s. 244. Belirtmek gerekir ki Pagani, basiretli yorumları ve metin-içi bağlam tesbiti başarısına ek olarak, bu yazma metni yayına hazırlamada ustalıkla bir iş çıkarmıştır. Bu iktibâs, Sirhindî'nin bir mektubu (*Mektûbât*, 3.88) üzerine yapılmış bir yorumdur; yansısı, *Mektûbât*'ın 3. cildinin 94 no'lu mektubunun yukarıda iktibâs ettiğimiz kısmına da uyarlanabilir niteliktedir (bkz.: bu makalede 10 no'lu dipnota tekâbül eden iktibâs).

²⁴ Pagani, *Il Rinascimento Mistico*, s. 254: Bu iktibâs, Sirhindî'nin *Mektûbât*'ına (1.260) bir gönderme ihtivâ etmektedir.

²⁵ Bu beyan şurada tekrar edilmektedir: Nablûsî, *Natîcetü'l-ulûm*, s. 267.

Rabbânî'yi (Ahmed Sirhindî) göndermiştir. İkinci bin yılın müceddidi ise, Sirhindî ve takipçilerine göre kendisi olmaktadır. İkinci bin yılda ilahi nûrun intikâli Sirhindî'nin mübarek mevcudiyetine dayanmaktadır. Bizzat Sirhindî'nin anlattığına göre, sâbık dinî topluluklarda birçok sayısız Allah dostu olmasına rağmen Hz. Peygamber'in damadı ve kızı olarak Hz. Ali ve Hz. Fatıma ilahi nur ve velâyetin araçları olduğu gerçeği kendisine ilham ve fâş edilmmişti. Onlardan sonra bu kez Şîî imamların aynı türden bir dereceleri söz konusuydu. Daha sonra ise Abdülkâdir Geylânî (kendi seleflerinden tevarüs ederek) bu büyük talihle imtiyâz etmiş oldu. İkinci bin yılın başında ise Allah bana [Gulâm Ali bu noktada Sirhindî'nin sözlerini tekrar etmektedir] Abdülkâdir Geylânî(ninkiyle) ile aynı dereceyi verdi ve Abdülkâdir Geylânî'nin vekili olmamı sağlayan bir cübbe ihsan etti. Bu sebepten ötürü ikinci bin yılda velâyet iktisâb eden herkes bu iktisâbı Abdülkâdir Geylânî üzerinden tavassut ettiğim ilahi nur sayesinde elde eder. Bizim birleşik tavassutumuz olmadan hiç kimse Mevlâ ile *kurbîyet* (yakınlık) kesbedemez.²⁶

Sonuç

Yirminci yüzyılda Ahmed Sirhindî ile ilgili yazılmış bol miktarda yaşamöyküsel (biyografik)/menkıbevî risâle söz konusudur. Bunlardan bazıları Sirhindî'yi toplumsal bir ıslahatçı olarak ele alıp 'bin yıllık müceddid' meselesini görmezden gelmiştir; diğer bazıları da Sirhindî'nin 'bin yıllık müceddid' vasfını kısmi de olsa hâlâ faal bir nitelik olarak muhafaza etmiştir.²⁷ Bu durum şaşırıcı doğuracak cinsten değildir; zira '*müceddid-i elf-i sâni*' ifadesi yirminci yüzyılda yazılmış neredeyse bütün Sirhindî menâkıbnâmelerinde mevcuttur ve yine aynı ifade doğrudan doğruya Sirhindî'yi ikinci bin yılın müceddidi addetmektedir. Dört yüzyıl sonra '*müceddid-i elf-i sâni*' ifadesi sadece kitap başlıklarında yer almakla kalmayıp Ahmed Sirhindî'nin kendine özgü kişisel unvanı haline gelmiştir.

²⁶ Gulâm Ali Dehlevî, *Şerhu Dürri'l-Maârif: Minhâcü'r-Râğibeyn ilâ Mektûbât-i İmâmî'l-Müttakîn İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sâni*, ed. Eyyüb Gencî, İntişârât-ı Kurdistân, Senendec-İran, 1997, s. 245. Gulâm Ali burada Sirhindî'nin *Mektûbât*'ını izlemekte (*Mektûbât*, 3.123:144-146) ancak tam metinden sapmaktadır. Teknik olarak (yani, tam anlamıyla) Sirhindî, kendi metinlerinde 'ikinci bin yılın müceddidi' olduğunu hiçbir zaman ifade etmemiştir. Gulâm Ali'nin, kendisini, Sirhindî'nin öğrencilerinin ihtilâflı boyutlarından uzaklaştırmamayı tercih etmiş olması mümkündür; dolayısıyla, Sirhindî'nin 'elfi müceddid' olduğunu doğrudan doğruya ilan etmemektedir.

²⁷ Birinci yaklaşıma örnek şu çalışmadır: Muhammed Mansûr Nûmânî, *Tezkire-yi İmâm-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sâni*, Skyline Printers, Lucknow: 1992. İkinci yaklaşıma örnek olarak da, Sirhindî'nin *Mektûbât*'ını günümüz Urduçasına tercüme eden Zevvâr Hüseyin'in -Sirhindî hakkındaki- 830 sayfalık âbidevî monografisidir: Zevvâr Hüseyin, *Hazret-i Müceddid-i Elf-i Sâni*, Ahmad Brothers Printers, Karachi, 1983. Bu kitap, Sirhindî'nin 'bin yıllık müceddid' şanını gerekçelendirmeye yönelik özyaşamöyküsel (otobiyografik) mânevî hatıralarından daha fazla olmak üzere tecdid konusuyla ilgili olarak önde gelen dini simaların yaklaşımları kapsamaktadır. Bu hikâyenin menkıbenâme bağlamının ötesinde bir başka boyutu; ayrı bir millet olarak Pakistan toplum ideolojisinin perçinlenmesi amacıyla yirminci yüzyılda Sirhindî'ye ilişkin bir temellük çabasını da ihtiva etmektedir.

Fakat burada kısaca tekrardan ele alınan 'bin yıllık tecdîd' hikâyesi, on birinci/on yedinci yüzyılda başlamak üzere Sirhindî'ye ilişkin birçok 'anlatı'dan yalnızca bir tanesine tekâbül etmektedir. Ahmed Sirhindî ile ilgili on bir ciltlik büyük bir ansiklopedi hazırlayan Muhammed Mesûd Ahmed,²⁸ esaslı bir tetkik gücüyle şunları söylemektedir:

Bir mektubu vesilesiyle Abdülhakîm Siyalkûtî, Müceddid'i [Sirhindî] '*müceddid-i elf-i sâni* (ikinci bin yılın müceddidi)' olarak ilk zikreden ve kutlayan sima olmaktadır. . . . Akan zaman karşısında Sirhindî bizzat bu mektup vesilesiyle hatırlanır ve anılır olmaktadır: Sirhindî'nin gayretkeşliği ve ilmî ihtişam *ve* derinliği yanında -bir *vekâyinâme* anlamında- tecdîd vazife ve süreci de tanınmakta, kabul edilmektedir."²⁹

Gerçekten de, küçük hikâye ırmakları kitap ebadında büyük bir hikâye nehrine dönüşmekte ve bu nehir de dört yüzyıl sonra ansiklopedik bir 'okyanus' haline gelebilmektedir.

²⁸ Muhammed Mesûd Ahmed, ed., *Cihân-ı İmâm-ı Rabbânî: Müceddid-i Elf-i Sâni Şeyh Ahmed Serhendî*, İmam Rabbani Foundation, Karaçi, 2005-2007).

²⁹ Muhammed Mesûd Ahmed, *Sirât-ı Müceddid-i Elf-i Sâni*, Madina Publishing Company, Karachi, 1976, s. 11.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2014, Sayı 5

Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Adem'in Dili

Ramazan Demir, Hâcegân Akademi Kitaplığı, İstanbul, 2009, 209 sayfa.

Recep YAŞAR*

İnsanın düşüncelerini, duygularını ve meramını ifade etmek üzere sesleri, heceleri, kelimeleri ve cümle gruplarını anlamlı ve ahenkli bir şekilde bir araya getirerek oluşturduğu semboller bütünü diye tanımlayabileceğimiz dil, onun kendi varoluşunu ifade etmesi açısından olmazsa olmaz unsurlardan biridir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve onu ayrıcalıklı hale getiren dildir. İnsanın olmadığı yerde dilden, dilin olmadığı yerde de insandan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple insan için son derece önem arz eden dilin nasıl oluştuğu sorusu her zaman merak uyandırmış ve güncelliğini hep korumuştur.

Yazar bu çalışmasında dillerin kaynağı meselesini incelemiş, bu hususta görüş bildiren bilginlerin teorilerini kanıtlarıyla birlikte ortaya koymuş ve bilimsel açıdan değerlendiren okuyucuya sunmuştur.

Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında yazar, araştırmanın amacı, yöntemi, kaynakları ve günümüzde dilin kaynağıyla ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgiler vermektedir. Daha sonra konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla konuyla ilgili olarak tespit edilen temel kavramları, “kavramsal çerçeve” başlığı altında açıklamaktadır. Kaynaklar konusunda ise kitabını yazarken istifade ettiği ilk el kaynakları ve dillerin kaynağı ile ilgili şimdiye kadar yapılmış diğer çalışmaları tanıtmaktadır.

“Dilin Kaynağı Meselesinin Arap Dilbilimciler Dışında Ele Alınışı” adlı birinci bölüm, dört ana başlık ve buna bağlı alt başlıklardan oluşmaktadır. “Antik Çağdan Yeniçağ’a Dilin Doğuşu Teorileri” başlığı altında ise dilin kaynağı tartışmalarının ilk izlerine M.Ö. Herakletios ve Demokritos’ta rastladığını ifade etmektedir. Devamında konuyla ilgili olarak Herakletios, Demokritos, Platon, Aristo, Epikür ve Lucterius Carus’un görüşlerini zikretmiştir. Antik çağda mesele hakkında iki farklı temel görüş bulunduğunu kaydeden yazar, bunlardan birincisine göre dilin Tanrı’nın insana bir armağanı olduğunu ve bu kabiliyetin Tanrı tarafından yaratılışla birlikte verildiğini ifade eder. Diğer görüşe göre ise dil, insan tarafından konulmuş, bulunmuş bir şey

* Doktora öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

olarak kabul edilmektedir. Buna göre dil, insanlar arasında gerçekleşen toplumsal bir uzlaşma ve anlaşmanın bir sonucu olarak varolmuştur.

Yazar, “Yeniçağ’da Dilin Doğuşu ile İlgili Düşünceler” başlığı altında XVI-XIX y.y. arasında önemli gördüğü Batılı bilginlerin dilin menşei hakkındaki düşüncelerini ana hatlarıyla irdelemektedir. Bu doğrultuda Descartes, Vico, De Brosses, Jean Jacques Rousseau, Candillac, Adam Smith, De Bonald, Wilhelm von Humboldt ve Ferdinand De Saussure’nin konuyla alakalı görüşlerini belirtmektedir.

Birinci bölümün son başlığı olan “Çağdaş Batı Düşüncesinde Dilin Doğuşu Teorileri” adlı bölümde dilin doğuşu hakkındaki temel teorileri açıklamaktadır. Bu teoriler kısaca şöyledir.

Doğuşancı teori, dilin doğuştan ya da biyolojik kökenli olduğunu savunur. İnsanlar dili kullanma hususunda özel bir kabiliyet ile dünyaya gelir. Bu kabiliyet çevreden oldukça sınırlı bir oranda etkilenir. Bu görüşün en önemli temsilcisi bir dilbilimci olan Noam Chomsky’dır.

Davranışçı teoriye göre dil, insan davranışları içinde çok özel değildir. Hatta dil terimi yerine “sözel davranış” terimi tercih edilir. Dilin öğrenilmesi bir ayakkabının bağlanmasını öğrenmek gibidir. İnsanlar bunu yapa yapa öğrenirler. Sirk hayvanlarının bisiklete binmeyi, ateş çemberinden atlamayı öğrenmeleri gibi insanlar da taklit ve pekiştirme yoluyla dili öğrenebilirler. Skinner ve Rachlin bu teoriyi savunmaktadır.

Bilişsel Gelişim teorisinin en önemli temsilcileri İsveç’li bilim adamı Jean Piaget ve Amerikalı Psikolog Jerome Bruner’dır. Piaget’in bilişsel gelişim modelinde dil kendinden daha geniş bilişsel yetilerden kaynaklanmaktadır. Bilişsel yeti dilden daha temel ve öncül bir süreç olup, dil gelişimine temel sağlayarak onu yönlendirmektedir. Kısaca genetik olan dil değil, genel bilişsel prensiplerdir. Piaget ve Bruner, çocuğun dünyayı anlamak için biyolojik bir düzenlemeyle doğduğuna ve bu bilişsel yapının zamanla olgunlaştığına ve geliştiğine inanırlar. Ancak dil ve bilişsel gelişime bakış açıları belli bir noktada farklılık göstermektedir.

Doğadaki seslerin taklit edilmesini temel alan (Bow-Wow) teoriyi savunanlar, lafızların ilk ortaya çıkışını tabiattaki seslerin taklidine dayandırır. İnsan, hayvanlar ve kuşlar gibi canlı unsurlardan veya rüzgâr, gök gürültüsü, şimşek çakması, suyun şırıltısı gibi canlı olmayan unsurlardan işittiği sesleri bu unsurları göstermesi ve onlara delalet etmesi için taklit etmek suretiyle lafızlara dönüştürmüştür. Bu görüşte olanlara göre lafızlar anlamlara delalet yönünden gelişmekte hatta zaman içerisinde yeni anlamlar kazanmaktadır.

Ünlemleri temel alan (Pooh-Pooh) teorisine göre dilin kaynağı ve insanın kullanmaya başladığı ilk kelimeler insanın dehşet, şaşkınlık, korku, acı, sevinç gibi

çeşitli durumlarda fitrî olarak çıkardığı seslere ve ünlemlere dayanmaktadır. Bu tür sesler, toplumdaki farklılıkları göstermektedir. Meselâ, biz Türkçe’de bu tür durumlarda “ah!, vah!, aa!, of!” gibi sesleri kullanırken başka toplumlar değişik sesleri kullanır. İngilizce’de kullanılan “pooh-pooh” böyle bir sestir. Bundan dolayı batıda bu teoriye “pooh-pooh” teorisi denilmiştir.

Ding-Dong teorisine göre kelimelerin sesleri ile anlamları arasında mistik bir yakınlık ve çok sıkı bir bağ vardır. Bu görüşe göre lafızlar insanı kuşatan dış etkenlerin bir aksisedasıdır. İnsan bu aksisedadan etkilenir ve onu hissettiğinde infiale geçer. Bu infial insanı belli seslere dayanan belli lafızlarla konuşmaya sevkeder. Ancak aradaki bu sıkı yakınlık ve ilişki hiçbir zaman idrak edilemez. Sözelimi bir nesneye vurduğumuzda ya da onu bir şekilde çarptığımızda çıkardığı ses onun ismi olmaktadır.

Yo-He-Ho (İş Kuramı) teorisine göre dil, insanların toplu halde iş görürken yapılan, işi kolaylaştırmak üzere çıkardığı bir takım ritmik seslerden türemiştir. Beden yolu ile yapılan iş hareketleri sırasında nefesin de çeşitli hareketlere uydurulması sonucunda lafızlar oluşmuştur. Birlikte bir şeyi kaldırırken, ağır bir kütüğü ya da boruyu bir yere çekerken veya ağır bir aracı iterken çıkarılan “hay-hop!” sesi gibi. İşte bu tip sesler insan dilinin ilk seklidir.

“Arap Dilbilimcilerine Göre Dilin Kaynağı Meselesi” adlı ikinci bölüm altı ana başlık ve buna bağlı alt başlıklardan oluşmaktadır. Bunlardan; “Arap Dilbilimcilerine Göre Dilin Doğuşu Teorileri” adlı başlık altında dilin doğuşu ile ilgili temel teoriler zikredilmiş, bunların bakış açıları kısaca açıklanmış ve başlıca temsilcilerinin görüşlerine yer verilmiştir. Bu teoriler şunlardır: Vahiy ve İlham (Tevkîf) Teorisi; Uzlaşma ve Anlaşma (İstılâh) Teorisi; Birleştirici Teori ve bu üç görüşe karşı çekimser kalan (Tevakkuf Eden) Teori.

Vahiy ve ilham (tevkîf) teorisine göre dil tevkîfidir, vahiy ve ilhama dayanır. Başka bir deyişle dil insanoğluna Yüce Allah tarafından öğretilmiştir. Bu tezin ilk defa Ebu’l-Hasan el-Eş’ârî tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte İslâm düşüncesinde dilin kaynağı ile ilgili olarak “dil vahyî mi yoksa istılâhî mi” başlığı altında yapılan tartışmalarda bu tezin baş temsilcisi olarak İbn Fâris zikredilmektedir. Bu görüşü kesin bir şekilde savunan Müslüman bilginlerden birisi de İbn Hazm’dır. el-Âmidî de diğer tezlere nazaran bu tezin daha güçlü olduğunu kabul eder. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu da bu görüştedir. İbn Fâris, dilin tevkîfî bir şekilde oluştuğunu yani Yüce Allah tarafından Hz. Adem’e öğretildiğini kesin bir ifadeyle dile getirmektedir. Bu görüşüne “Allah, bütün isimleri Âdem’e öğretti.” (el-Bakara 2/31) ayetini delil olarak gösterir. Ancak İbn Fâris’e göre tevkîfî

yolla oluşan dil, defaten yani bir tek seferde değil de tedrici bir şekilde peyderpey vahyedilmiştir.

İbn Hazm ise, *el-İhkâm* isimli eserinde konuya insanların bu meseleyle ilgili birçok şey söylediğini ancak ileri sürülen görüşler içerisinde dilin tevkîfiliğini yani Allah'ın bildirmesiyle gerçekleştiğini savuanların doğru olduğunu vurgulayarak giriş yapar. O, tevkîf nazariyesini aklî ve naklî delillerle savunur. Naklî delili, "Allah, bütün isimleri Âdem'e öğretti." ayeti kerimesidir. Aklî delilini ise dilin uzlaşma ve anlaşma sonucu oluştuğunu savunan teoriyi eleştirirken bize sunar. Buna göre dilin bir uzlaşma ve anlaşma sonucu gerçekleşebilmesi için aklî ve zihnî melekeleri kemale ermiş, ilmî seviyeleri derin, eşyanın hakikatini idrak etmiş, eşyayı bütün ayrıntılarıyla bilen bir topluluk bulunmalıdır.

İbn Hazm, Allah'ın insana öğrettiği ilk dilin hangisi olduğunu bilmediğimizi fakat Hz. Âdem'e öğretilen dilin, bütün dillerin en mükemmeli, ibaresi en açık, kapalılığı en az ve en vecîz dil olduğunu ve bir dilin güçlü, zengin, gelişmiş veya zayıf olması dillerin orijiniyle değil o dili konuşanların sosyal, siyasi, teknolojik, ekonomik gücü; eğitim, kültür ve gelişmişlik düzeyiyle orantılı olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir dil, o dili konuşan devletin yıkılmasıyla, başka milletlerin bu devleti istilâ etmesiyle ve bu devlette yaşayanların vatanlarından ayrılıp başka toplumlarla karışmasıyla gerileyebilir, zayıflayabilir, itibarını kaybedebilir ve hatta tamamen yok olabilir.

Uzlaşma ve anlaşma (ıstılâh) teorisine göre dil, Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla öğretilmemiştir. Dil, insanlar arasında gerçekleşen uzlaşma ve anlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Bu teori, Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'ye ve Mu'tezî'ye mensup bazı bilginlere nispet edilmektedir. İbn Teymiyye, Müslüman bilginler arasında Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'den önce dilin menşeinin insanlar arasında gerçekleşen bir uzlaşmaya dayandığı tezini savunan kimseyi bilmediğimizi açık bir şekilde dile getirir.

Birleştirici teori, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini kabul eder. Ancak uzlaşma tezini de reddetmez. Böylece yukarıda bahsi geçen her iki teoriyi birleştirmiş olur. Bu teoriye göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfi ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür. Bu teori, Ebû İshak el-İsferâyîni tarafından dile getirilmiştir. Ona göre dilin insanlar arasında anlaşmayı mümkün kılacak kadarını Allah öğretmiştir. Geri kalan kısmın ise her iki şekilde (tevkîfi ya da ıstılâhî) oluşması mümkündür.

Tevakkuf eden (Çekimser) teori, yukarıda sayılan her üç teoriden hiçbirininin diğerinden ispatlanabilirlik açısından daha kesin olmadığını savunur. Bu nedenle ilk

iki şıkta yer alan dilin vahiy kaynaklı ya da insan ürünü olduğu yönündeki görüşlerin eşit ihtimalde kabul edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu teori yukarıda sayılan tüm tezleri imkân dâhilinde gördüğü ve bu sebeple onlardan herhangi birisini tercih etme noktasında çekimser kaldığı için tevakkûf eden teori adını almıştır. Bu görüşü dile getiren ilk Müslüman âlim Ebû Bekr el-Bâkîllânî'dir. İslam düşüncesinde Bâkîllânî'den sonra Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Ali Kuşçu ve birçok fıkıh usûlcüsü dilin menşei problemine Bâkîllânî'nin düşüncesiyle paralellik arzeden bir şekilde yaklaşmışlardır.

“Dilin aslı ilham ve vahiy mi yoksa ıstılâh mıdır?” başlığı altında meseleyi detaylı bir şekilde inceleyen İbn Cinnî, bu iki görüş arasında şaşırıp kaldığını, eğer daha sonra bu iki görüşten birini diğerine tercih etmesini gerektirecek bir delil bulursa onu tercih edeceğini söyleyerek bu konu hakkındaki düşüncelerine son vermektedir.

“Çağdaş Arap Dilbilimcilerinin Yaklaşımları” adlı bölümde çağdaş Arap dilbilimcisi olan Corci Zeydan'ın, Ali Abdulvâhid el-Vâfî'nin, İbrahim Enis'in, Kâsîd Yâsir ez-Zeydî'nin ve 'Îmâd Hâtîm'in konuya yaklaşımlarını ele alır.

Yazar, “Tefsir Literatüründe Meselenin Ele Alınışı” adlı bölümde ise dilin kaynağı meselesinin tefsirlerde genellikle Bakara suresinde geçen mezkur âyet ve Rahmân suresinin ilk âyetleri çerçevesinde ele alındığını belirtip, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin ne olduğu, öğretmenin nasıl gerçekleştiği ve beyanın anlamı hususunda yorumlar yapıldığını ifade etmektedir.

Sonuç itibarıyla yazar, İslâm düşüncesinde dilin kaynağı meselesinin ilk dönemden itibaren bilimsel bir şekilde ele alındığını; aklî ve naklî deliller bağlamında tartışıldığını ve dayanağı tamamen İslâm olan tezler ortaya atıldığını ve böylece insanoğlunun dil yetisiyle donatılmış bir şekilde dünyaya geldiği hususunda bir konsensüs oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre, dilin kaynağı problemi varlık problemiyle yani insanın doğuşu ve tarihî gelişimiyle birlikte ele alınmalıdır. Ayrıca dilin ortaya çıkışı akıl, düşünce ve bilinçle de sıkı bir ilişkisi içindedir. Akıl, düşünce vb. biyolojik yetiler olmadan dilin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla yaratıcı ya insana konuşma ve dil diye ifade edebileceğimiz beyân kabiliyetini doğrudan öğretmiş ya da insanı dili ortaya çıkarabilecek yeteneklerle donatmıştır. Öğretmenin şekli vahiy ve ilham yoluyla olabileceği gibi onda bu konuda zorunlu bir bilgi yaratma suretiyle yahut başka yollarla da olabilir. İnsanın doğuştan sahip olduğu konuşabilme kabiliyeti ancak bir toplum içinde ortaya çıkar. Bu sebeple bir dilde kullanılan kelimelerin anlamlarına delâleti uzlaşımaldır, yani dilin ortaya çıkışında uzlaşmanın da rolü vardır.

Dillerin kaynağı meselesini farklı yönleriyle ele alan bu eserin ülkemizde alanında önemli bir boşluğu dolduracağı ve dil tarihine önemli bir katkı sağlayacağı âşikardır.

İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar

Sabri Erturhan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2008, 400 sayfa.

Osman MEMİŞ*

İslami ilimlerde akademik çalışma yapan ya da en azından Kur'an ve sünneti kaynak olma değeri yönüyle inceleyenler, günümüzde daha da fazla dillendirilen Kur'an ve sünnetin tarihsel olduklarına dair söylemlere bir şekilde şahit olmuşlardır. Kur'an ve sünnetin tarihsel olduğu iddiası bağlamında en fazla üzerinde durulan husus ise İslâm'da ceza hukuku ile ilgili naslardır. Batılı düşünürlerin ortaya çıkardığı ve kendi kutsal kitaplarına uyguladıkları tarihselcilik, Kur'an-ı Kerim için de uygulanabilir bir yöntem midir? Batının ve modern toplumun Kur'an ayetleri ve sünnetle belirlenen cezalara yönelttikleri ilkellik, barbarlık, çağdışılık, insan onuruna aykırılık vb. baskıcı söylemlerin etkisinde kalarak, bu cezaların aslında İslâm'da olmadığını söyleyip tarihselci bir yaklaşım sergilemek dinin ruhuna uygun mudur? İslâmî hükümlerin tarihsel olduğunu yani bahse konu olan hükümlerin nüzul dönemi şartlarına göre belirlendiklerini, günümüze hitap etmediklerini, dolayısıyla o döneme gidip nasların ruhunu esas alarak bu hükümlerin çağımıza uygun bir şekilde değiştirilmesi gerektiğini savunan çağdaş yazarlar kimlerdir ve dayanakları nelerdir? Erken dönemlerden beridir, İslam bilginleri arasında da tartışılan, ancak günümüzde çok daha yoğun bir şekilde İslam araştırmacılarının gündemine gelen; kısas, irtidat, recm, hirâbe (yol kesme) cezalarının mahiyeti ve dayanakları nelerdir? Günümüz modern toplumuna bu cezalar uygun düşer mi? İşte, Sabri Erturhan'ın *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar* isimli kitabı bu alandaki önemli bir boşluğu doldurur niteliktedir. Kitap, tarihselcilik etrafında oluşan zengin bir literatüre yer vermesi ve meseleleri ayrıntılı delilleri ile ele alması bakımından Kur'an ve sünnetin tarihselliğini merak eden araştırmacıların mutlaka okuması gereken bir kitaptır.

Öteden beri İslâm dışı çevrelerde İslâm Ceza Hukukunun insan onuruna değer vermeyen, onun hayat hakkına ve vücut bütünlüğüne yönelik ilkel ve zalimane cezalar öngören bir sistem olarak lanse edilmeye çalışıldığına dikkat çeken yazar, 11 Eylül 2001 olaylarının akabinde bu anlayışın Batı dünyasında en üst düzeye çıktığını tespit etmiştir. Belirtilen olaydan sonra İslâm'ın adeta terörün ve her türlü zalimane muamelenin kaynağı olduğu görüşünün bireysel olmaktan çıkarak kitlesel

*Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

bir kanaate dönüşme eğilimi gösterdiğine işaret eden yazar, bu kabullerin ne derece objektif, duygusal ve subjektif olduğunun bilimsel olarak ortaya konulmasının büyük önem arzettiğini belirterek bu kitabı hazırladığını ifade etmiştir (s.13).

Kitap, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Yazar giriş bölümünde kitabın kısa bir özetini sunmuş ve ana başlıkları hakkında kısa bilgiler vermiştir. Burada yazar, tarihselcilik açısından had ve kısas cezalarını genel olarak incelemiştir. Bu bağlamda önce ana hatlarıyla tarihselcilik kavramını, tarihselci akımın müslüman temsilcilerinin kimler olduğunu ve temel görüşlerini, İslamî cezalar konusundaki argümanlarını ve alternatif önerilerini ele almış, sonra bu iddiaların ve yorumların mümkün olup olmayacağını İslâm hukukunun kendi ana kaynakları ve dinamikleri açısından incelemiş, müslümantarihselcilere cevaplar vermeye çalışmıştır.

Yazar Batı'da gelişen tarihselci yaklaşımın, daha sonra müsteşrikler tarafından Kur'an'a da uygulanmaya çalışıldığına dikkat çekmiştir (s. 29). Müslüman tarihselciler içinde Fazlurrahman, Hasan Hanefi, İlhami Güler, Mustafa Öztürk, Hayri Kırbasoğlu, Ömer Özsoy, Ferhat Koca ve daha birçok kişinin tarihselci yaklaşımına örnekler vererek temel düşüncelerini tespit etmeye çalışmıştır. Yazar, tarihselcilerin esasen Kur'an'ın sunduğu somut çözümlerin değil, onların arka planında yatan espri ve ruhun bağlayıcı olduğunu, Kur'an'ın sunduğu çözümlerin nihaî çözümler değil, örnek çözümler olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir (s. 41).

Yazarın Müslüman tarihselcilere yönelttiği en dikkat çekici eleştiri ise, tarihselciliğin hangi kaygılarla ortaya çıktığı üzerinedir. Kısaca dinin yeniden yorumlanması olarak tarif edilebilecek olan tarihselcilik, insanların veya müslümanların nasıl daha iyi dindar olabilecekleriyle ilgili bir yaklaşım sergilemez. Aksine müslümanların modern dünya düzenine nasıl uydurulacağı ile ilgili bir kaygı sonucu ortaya çıkmıştır ve bu maksatla kullanılan bir yöntemdir (s. 46).

Müslüman tarihselcilerin görüşlerinin tutarsızlığını, Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğu anlayışına ters düşmesi bakımından ele alan yazar, Kur'an'da çok sıklıkla hakk, hudûdullah, sünnetullah gibi kavramların zikredilmesini de genelde Kur'an hükümlerinin, özelde de cezâî hükümlerin tarihsel olmayıp evrensel olduğunu gösteren önemli belirtiler olarak saymaktadır (s. 71-74). Yazar ayrıca Müslüman tarihselcilerin görüşlerinin bâtıl olduğunu ortaya koymak için meseleyi sebebin husûsiliği, zamanın değişmesi, İslâm öncesi cezalar, ceza teşriî politikası, maslahata riayet, ana ilkeler ve uygulamalar bakımından ele alarak onların delillerini çürütmeye çalışmış, okuyanın ilgisini çekeceğini ve akıllarındaki sorulara cevap olacağını düşündüğümüz önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

İkinci bölümde yazar “Çağdaş İnsanı Değerler ve İslâmî Cezalar” başlığı altında daha çok İslâm’ı benimsemeyen veya İslam kültürüne yabancı kesimler tarafından ileri sürülen İslâmî cezaların insan onuru ve insan haklarıyla bağdaşmayacak nitelikte ilkel, zalimane ve işkence içerdiği yönündeki iddialar ile bu iddialara verilen cevapları ele alıp incelemiştir. Konuyu genel eleştiriler, bunlara verilen cevaplar, özel cezalara yöneltilen eleştiriler, alternatif ceza olarak hapis cezası başlıkları altında tartışmıştır. Bu bölümün değerlendirmesinde yazar, İslâm’ı benimseyen fakat buna rağmen Kur’an hükümlerinde bildirilen cezaları bir şekilde kabul etmediğini veya bu cezaların adil olmadığını, zâlimane ve gayr-ı insanî olduğunu belirten kişilerin, Kur’an’ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmiş olacaklarını vurgulaması dikkat çekmektedir (s. 254-255).

Yazar, Kuran ayetlerinde açıkça bildirilen hadd cezalarını tevil eden düşünceye de karşı çıkmaktadır. Kur’an hükümleri hakkında “ben yaptım oldu” şeklinde serbest bir tevil ve içtihat anlayışının asla kabul edilebilecek bir yaklaşım olmadığını belirtmekte ve bu durumun bizi götürebileceği sonuçları örneklerle açıklamaya çalışmaktadır (s. 255). Bu bağlamda yazar, ayetlerde geçen “kat” ve “celde” gibi lafızların gerçek anlamda alınmayıp başka anlamlara yorumlanmaya çalışılmasını da eleştirmektedir. (s. 256)

Üçüncü bölümde yazar “Tartışmalı İslâmî Cezalar” başlığı altında, İslâm hukukunun teşekkül döneminden itibaren tartışılan, ancak günümüzde çok daha yoğun olarak dillendirilen recm ve irtidât cezaları ile bir suçu ilk defa işleyen failin cezalandırılmaması gerektiği yönündeki görüşleri incelemiştir. Yazar, bu bölümde “Klasik Yaklaşımlar” başlığı altında ise klasik dönem müfessir, muhaddis ve fukahanın tamamına yakınının recm cezasını sabit bir had cezası olarak gördüğünü, dolayısıyla bu cezanın infaz şeklinin yani suçlunun taşlanarak öldürülmesinin teabbüdü olmasından dolayı değiştirilemez görüldüğünü belirtmiş ve o dönemin alimlerinin delillerini ve bu delillere karşı öne sürülen eleştirileri zikretmiştir (s. 264-271). Yazar, tartışmalı hadd cezalarından ilki olan recm cezasını incelediği “Çağdaş Yaklaşımlar” başlığı altında ise “recmi reddeden görüş” ve “recmi tazir cezası olarak kabul eden görüş” olmak üzere iki yaklaşım olduğunu zikretmiş, bunların görüşlerine dair delillerini, delillerine karşı ortaya çıkan eleştirileri ele almıştır. Çok fazla sayıda çağdaş akademisyenin görüşünü öğrenme fırsatı veren ve bir fıkhi meselenin nasıl tahlil edilebileceğine dair yeni bir ufuk kazandıran bu bölümde, yazar sadece görüşleri nakletmekle kalmayıp kendisinin de bu cezanın tazir cezası olarak kabul edilmesi yönünde kanaat belirtmesi meseleye ilmî bir zenginlik kazandırmaktadır (s. 271-309).

Tartışmalı hadd cezalarından irtidat cezasını ele aldığı kısımda yazar, fıkhî mezhep hukukçularının irtidat fiilinin cezasının idam olduğu noktasında birleştiklerini ve bu cezayı hadd cezası kapsamındaki cezalar arasında saydıklarını beyan etmiştir. Ancak yazar, Hanefilerin kadının irtidat etmesi halinde idam edilmeyeceğini ileri sürmelerinin, irtidâdı tazir cezası sayma eğiliminde oldukları yönünde bir işaret olarak algılanabileceğine de dikkat çekmiştir. Bu klasik anlayış yanında bazı çağdaş İslam hukukçusu ve araştırmacılarının kimisinin irtidat cezasını temelden reddettiğini, kimisinin tazir türü bir ceza olduğunu savunduğunu, kimisinin ise suçun basit veya nitelikli oluşuna göre takdir ettiğini belirtmektedir. Klasik görüş başta olmak üzere bütün görüşleri delilleri ile ayrıntılı şekilde inceleyen yazar, bunun sonucunda kendi kanaatinin de, bu cezanın tazir türü bir ceza sayılması yönünde olduğunu gerekçeleriyle beraber ortaya koymuştur. Sonuç bölümünde yazar, İslam hukukunun ana kaynakları, temel prensipleri, metodolojisi ve kendi iç dinamikleri açısından araştırmaya konu olan cezaların tarihsel olamayacağı sonucuna varmıştır.

Bir kısmını okuyucularımızla paylaştığımız, ciddi bir emek mahsulü olduğu anlaşılan bu kitap, özellikle günümüzde ortaya çıkan tarihselcilik yaklaşımlarının geldiği noktayı bizlere göstermesi ve tarihselciliğin niteliğini belirtmesi bakımından önem arzeder. Ayrıca İslam ceza hukuku alanında çağdaş yaklaşımları da öğrenme imkanı elde etmemizi sağlaması ve bu alana dair geniş bir literatür bilgisini bizlere kazandırması bakımından da önemli bir eser olduğu görülmektedir.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi’de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildirimler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi’nin* ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe’nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildirimler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiyen metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)’nde yayımlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi'*de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin

alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayımlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri: 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul Tarihleri: Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar

Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme Tarihleri: Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.

Mart sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Ocak

Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi: 25 Temmuz

Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler:

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıklı, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıklı ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik

olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri,tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.