

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

18



ARALIK
2022



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

18

ARALIK

DECEMBER

2022



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî ilimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup hakemli akademik bir dergidir. İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is refereed scholarly journal. Journal of Divinity Studies is published twice yearly in June and December. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. All rights of the articles published in the journal belong to Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri/Contact Information

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyataras-tirmalaridergisi http://ilader.ilamer.org https://ilamer.org
E-Posta	ilamerdergi@gmail.com

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Editör Yardımcıları	Doç. Dr. Abdurrahman Demirci, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Assoc. Editors	Kenan Demirtaş, Milli Eğitim Bakanlığı
Dil Editörleri Language Editors	Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. Arapça Arş. Gör. Münire Gözde Aygün, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. İngilizce
Yayına Hazırlık ve Tasarım Publication Preparation and Design	Kenan Demirtaş, Milli Eğitim Bakanlığı Arş. Gör. İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi
Sekreteryaya / Secretariat	Bayram Cilasun, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Alan Editörleri / Field Editors	Temel İslam Bilimleri Bölümü Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim dalı Doç. Dr. Ömer Acar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Akalın, Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Mücteba Altındaş, Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Gör. Asilbek Abduganiyev TDV-Oş İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana bilim dalı (Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Dr. Öğrencisi) Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Doç. Dr. Şeref Göküş, Akdeniz Üni., İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim dalı Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Eskişehir Osmangazi Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana bilim dalı Doç. Dr. Fatih Özkan, Hacı Bayram Veli Ün. İslam Felsefesi Anabilim dalı

Danışma Kurulu

Advisory Board

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fak.,
Dinler Tarihi Anabilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Harun Geçer, Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Ana bilim dalı

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve
Toplum Bilimleri Fak., Tarih Bölümü

Doç. Dr. Abdülkerim Öner, Dicle Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Ana bilim dalı

Doç. Dr. Necdet Şengün, Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fak. Türk İslam
Edebiyatı Ana bilim dalı

Doç. Dr. Fatih Koca, Ankara Üni., İlahiyat Fak. Türk Dini Musikisi Ana
bilim dalı

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üni.)

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Üni.)

Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Bahauddin Varol (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Üni.)

Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Üni.)

Doç. Dr. M. Esad Erkaya (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)

Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Üni.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Israa Mahmood Eid
عناية الإمام العيني بعلوم القرآن في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري
Imam al-Ayni's attention to the Sciences of the Qur'an in the book "Umdat al-Qari
Sharh Sahih al-Bukhari"
- 31 | Sümeyye Dağ
Osmanlı Son Döneminde İmla Edilen Bir İdadi Arapça Defteri (H. 1323 / M. 1905-
1906)
An İdadi Arabic Notebook Which Was Written In The Last Ottoman Period (H. 1323 /
Gc. 1905-1906)
- 52 | Eyüp Çikolar - Halil Şengül
Kırgızistan'da Selefizm ve Din Hizmetleri
Salafism And Religious Services In Kyrgyzstan

KİTABİYAT / BOOK REVIEW

- 76 | Muhammet Aydın
Düzgün, Şaban Ali. (ed.) *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde.*
- 90 | Mehmet Deri
Atmaca, Veli. *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'âvâtî'l-Kebîr'i*

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Kıymetli Okuyucularımız,

İlahiyat Araştırmaları Dergisinin, 2022 yılının Aralık ayında yayımladığımız 18. sayısını sizlere sunmuş olmaktan büyük bir heyecan ve mutluluk duymaktayız. Bu sayımızda ilahiyat alan araştırmalarına katkı sağlayacağına inandığımız 3 araştırma makalesi ve 2 kitap tanıtımı ile karşınızdayız.

Bu sayımızda yer alan birinci makale Arap dilinde hazırlanmış olup hicrî dokuzuncu asrın önemli âlimlerinden Gaziantepi Bedruddîn el-Aynî'nin Buhârî şerhinde Kur'ân ilimlerine katkısını ele almaktadır. İkinci makalede Osmanlı Devleti'nin son döneminde 20. Yüzyılın başlarında imlâ edilmiş bir Arapça defteri, tedris usûlü çerçevesinde incelenmiştir. Üçüncü araştırma makalemizde ise Orta Asya'da bulunan kardeş ülke Kırgızistan'da Selefîlik ve din hizmetleri konusu ele alınmıştır. Dördüncü makalede editörlüğünü Şaban Ali Düzgün'ün yapmış olduğu *Mâtürîdî: Kayıp Aydınlanmanın İzinde* isimli eser incelenmiş, son makalemizde ise Veli Atmaca tarafından kaleme alınan *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'âvâti'l-Kebîr*'i isimli çalışma tanıtılarak değerlendirilmiştir.

2014 yılından beri ilahiyat alanında akademik araştırmaları sizlerle buluşturan dergimiz önümüzdeki sayılardan itibaren başta TR DİZİN olmak

üzere yeni dizinlere girmeyi hedeflemektedir. 2022 yılına ait 18. sayımızın yayına hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, yazarlarımızın makalelerini titiz bir okuma sürecinden geçiren hakemlerimize, kabul edilen makalelerin yayıma hazır hale getirilmesinde katkı sunup emeği geçen herkese şükranlarımı arz ediyor, yeni sayımızın ilim âlemine hayırlar getirmesini bu sayıda yayımlanan makalelerden istifade edilmesini yüce Rabbimden niyaz ediyorum.

Editör

Doç. Dr. Ferhat Gökçe

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

e-posta: ferhatgokce@hotmail.com

عناية الإمام العيني بعلوم القرآن في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري
 Imam al-Ayni's attention to the sciences of the Qur'an in the book "Umdat
 al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari

ISRAA MAHMOOD EID*

Geliş Tarihi/Received: 09.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23.11.2022

الملخص:

كان للمحدثين اهتمام كبير بعلوم القرآن؛ لما لها من أثر كبير في فهم نصوص الحديث الشريف، ومن أبرز من استعان بعلوم القرآن الإمام المحدث بدر الدين العيني (ت 855هـ) في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري، فقد أشار في شرحه هذا لعلوم كثيرة من علوم القرآن، منها: أول ما نزل وآخر ما نزل من القرآن، فعرض الأقوال المختلفة في ذلك وعقب على بعضهم بالحجة، كما وفق بينهم، وذكر نزول القرآن على سبعة أحرف، وقد فصل في معنى الأحرف السبعة، وحصر المعنى في عشرة أنواع، ونهج العيني عند استفتاحه أبواب السور أن يذكر اسمها، وأصل التسمية، وكونها مكية أم مدنية، وذكر الآيات المستثناة من ذلك، كما يذكر عدد حروفها وكلماتها وآياتها، وأحياناً يذكر بعد أي سورة أنزلت وقبل أي سورة، كما تكلم العيني عن علم الفواصل واتساقها والسجع فيها، وتطرق إلى ترتيب سور القرآن، كما أولى عناية بالغة بأسباب النزول؛ لأنها من بيان القرآن بالشئنة، واهتم بذكرها وتفصيلها الصحيح منها والضعيف، كما ذكر المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد؛ والمشكل؛ وظهر ذلك في تفسير الآيات القرآنية وشرح الأحاديث، وبيان مقصد الراوي، كما اهتم بالرسم العثماني، والتجويد، والقراءات، والتفسير، وغيرها، وقد تعددت مصادره وتنوعت، واستقى من مصادر كثيرة لإثراء كتابه. ومن أهم ما توصل إليه البحث سعة علم العيني، ووضوعه في علوم القرآن، وتنوع مصادره، وإيراده الأقوال المختلفة في المسألة الواحدة والرد عليها والتوفيق بينها بالدليل، كما إن لعلوم القرآن ارتباط وثيق بفهم الحديث الشريف، فكثير من الأحاديث تحتاج لعلوم القرآن لفهم المعنى الصحيح المراد منه.

الكلمات المفتاحية: علوم القرآن، الحديث الشريف، العيني، عمدة القاري، عناية.

* إسرائ محمود عيد

أستاذة في جامعة ماردين آرتوقلو، كلية العلوم الإسلامية، ماردين / تركيا

Dr. Öğr. Üyesi. İsraa Mahmood Eid, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir ve Kıraat Bilim Dalı, Mar-
 din Artuklu Üniversitesi. e-mail: israaeidd@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9102-6665>

Öz: Muhaddisler Kur'an ilimlerine büyük bir önem vermişlerdir, öyle ki bu ilimlerin hadis metinlerinin anlaşılmasında önemli bir tesiri olmuştur. Kur'an ilimlerinden istifade eden kitapların başında imam Bedrüddîn el-Aynî'nin (ö. 855 h.) *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* kitabı yer almaktadır. Aynî şerhinde Kur'an ilimlerinin bir çoğundan istifade ettiğini belirtmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir; Kur'an'da ilk ve son inen ayetler ve bu konu hakkında ki farklı görüşlerin arz edilmesi ve bunlardan bazı görüşlerin delil aracılığı ile yorumlanmaları, Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere inmesi gibi konulardır. Bununla birlikte Aynî yedi harfin anlamını ayırmış, bu anlamları ise on grupta sınırlı tutmuştur. Ayrıca sure bablarının başında surelerin isimlerini, isimlendirmenin aslını, surelerin mekki ya da medeni oluşları, ayetlerin harf, kelime ve ayet sayılarını zikretmiştir. Aynî aralıklarla surelerin hangi sureden önce ya da hangi sureden sonra indirildiğinden ya da fasıla, ahenk ve kafiye ilimlerinden ve surelerin tertibinden bahsetmektedir. Kur'an sünneti açıklamada etkili olduğu için Aynî, sebeb-i nüzul'a oldukça önem vermiştir. Bundan dolayı kitabında zayıf ve sahih hadislerin açıklanmasında, muhkem ve müteşabih, nasih ve mensuh, âm ve has, mutlak ve mukayyed ve müşkil gibi konuları ele almıştır. Bununla birlikte kaynaklarının sayısını artırmış ve metninin zenginleşmesi için birçok kaynaktan istifade etmiştir. Bu araştırmanın en önemli yanlarından birisi Aynî'nin ilmi kapasitesini bize göstermiş olması, Kur'an ilimlerine olan katkısı, edindiği kaynakların çeşitliliği ve bir mesele hakkında farklı görüşleri zikretmiş olup, bu görüşlere cevap vererek delil ile bu fikirleri bizlere ulaştırmış olmasıdır. Ayrıca Kur'an ilimlerinin hadislerin anlaşılmasında önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira birçok hadis kastedilen mananın anlaşılabilmesi için Kur'an ilimlerine ihtiyaç duymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim ilimleri, Hadis-i Şerif, Katkı, Aynî, Umdetü'l Kârî.

Abstract: The hadiths' scientists had a great interest in the sciences of the Quran to better understanding the noble hadith's texts. Of these is the Imam Badr Al-Din Al-Ayni (died in 855H), in his book *Umdat Al-Qari Sharh Sahih Al-Bukhari*. He referred in his book to many sciences and sciences of the Quran were among them. For example, the duplicator and the copied, the Makki and the Madani categorization, reasons of descent, Ottoman calligraphy, Tajweed, the readings, interpretation, general and specific, the first and the last of what was revealed from the Quran, the revelation of the Quran in seven letters, number of letters, words, and Ayahs in the Surah, the arrangement of the Surahs in the Quran, and other sciences of the Quran.

Among the most important findings of the research is the breadth of the science of Badr Al-Din Al-Ayni, and his involvement in the sciences of the Quran. It also shows the diversity of his sources, and his presentation of the various sayings in the same issue and responding to them and reconciling them with evidence. As the sciences of the Quran are closely related to the understanding of the noble hadiths, many of the noble hadiths need the sciences of the Quran to understand the correct meaning intended. from it.

Keywords: Holy Quran's sciences, noble hadith, Al-Ayni, Umdat al-Qari, attention.

المقدمة

تتميز العلوم الإسلامية بالترابط والتداخل والتكامل، كما تميز العلماء المسلمون عبر التاريخ بتنوع علومهم وتعدد فنونهم، فلم ينهلوا من علم واحد، بل برعوا في علوم عدة، ومن أبرزهم الإمام بدر الدين العيني شارح صحيح البخاري المحدث اللغوي النحوي الفقيه، فبعد أن سطع اسمه بين كبار المحدثين نجده قد برع في علوم القرآن كذلك، تجلّى ذلك في كتابه العظيم عمدة القاري شرح صحيح البخاري، والذي نال شهرة كبيرة بين طلاب العلم والباحثين.

أهمية البحث:

وجاء هذا البحث ليُبرز علمًا جديدًا للعيني إضافة لعلم الحديث، ويُبين براعته في علوم القرآن وضلوعه فيه، ويُسلط الضوء على علوم القرآن التي ذكرها؛ ليظهر جليًا أن المحدثين ليسوا بمعزل عن القرآن وعلومه، بل إن لهم فيها صولات وجولات.

مشكلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن بعض الأسئلة بمثل:

- 1- هل كان للإمام العيني المحدث عناية بعلوم القرآن في كتابه العمدة؟ وما حجم ذلك؟
- 2- هل استعان شُراح الحديث بعلوم القرآن؟ وما منهجهم بالاستعانة بها؟
- 3- ما أهم علوم القرآن التي يمكن أن يتطرق لها شُراح الحديث؟

الدراسات السابقة:

1- (بدر الدين العيني ومنهجه النحوي في كتابه عمدة القاري)، للطالب: موسى أبو جليدان، وهي رسالة ماجستير في كلية الآداب، بالجامعة الإسلامية بغزة، سنة 2009هـ، وقد تكلم الباحث عن الجوانب النحوية واللغوية ولم يتطرق إلى علوم القرآن.

2- (دلالة النهي عند الإمام بدر الدين العيني من خلال كتاب عمدة القاري في فقه العبادات)، للطالبة: ولاء هاشم، وهي رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، في جامعة القاهرة، سنة 2017هـ، وقد تطرقت الباحثة إلى النواحي الفقهية ولم تتطرق إلى علوم القرآن فيه.

3- (معالم المنهج اللغوي في شرح الحديث النبوي عند الإمام العيني من خلال كتابه عمدة القاري)، للطالب: ابن يوسف شتيح، وهي رسالة دكتوراه في الأدب العربي، سنة 2014هـ، تحدث فيه عن التحليل النحوي والمعجمي والصرفي، ولم يتطرق إلى علوم القرآن.

منهج البحث:

وقد اتبعت في بحثي هذا المناهج الآتية:

- 1- المنهج الاستقرائي: حيث اتبعت في استقراء كتاب عمدة القاري للبحث عن علوم القرآن فيه.
- 2- المنهج التطبيقي: اتبعت في تناول ذكر النماذج التطبيقية من علوم القرآن التي ذكرها العيني.
- 4- المنهج الوصفي: اتبعت في وصف ما أورده من علوم القرآن، وعلاقة الروايات بعضها ببعض.

1. ترجمة الإمام العيني

اسمه: "مُحَمَّدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ مُوسَى بنِ أَحْمَدَ بنِ حُسَيْنِ بنِ يُوسُفَ بنِ مُحَمَّدِ البُدْرِ بنِ الشَّهَابِ الحَلَبِيِّ الأَصْلُ العَنَابِيُّ المولودُ ثمَّ القَاهِرِيُّ الحَنَفِيُّ"¹.

نسبه: وَيُعرفُ بالعيني².

كنيته: أَبُو مُحَمَّدٍ وَأَبُو النَّاءِ.

لقبه: "بدر الدين"³.

مولده ونشأته: "مولده يعينتاب في سنة 762هـ، ونشأ بها"⁴.

تربى الإمام العيني في بيت علم ودين وصلاح، فقد كان أبوه وجده قاضيين، وقد وجهه أبوه لحفظ القرآن الكريم وتعلمه وهو صغير، وأول من قرأ القرآن عليه هو محمد بن عبيد الله (الشارح للمصابيح)، وقد رحل في طلب العلم إلى حلب أولاً، ثم رحل إلى مدن كثيرة، وحج بيت الله الحرام، ثم رحل إلى دمشق، وبيت المقدس، والقاهرة، يقصد علماءهم لينهل منهم العلم.

¹ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، 1312/10.

² السخاوي، الضوء اللامع، 216/11.

³ يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (مصر: دار الكتب، د.ت)، 8/16.

⁴ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، 8/16.

وقد ناب رحمه الله عن والده في القضاء، وتقلد وظائف دينية رئيسية في دولة المماليك بمصر مثل: الحسبة، والقضاء، ونظر الأحباس، وأملاك الأوقاف، وقد تولى هذه المناصب وعُزِلَ منها عدة مرات، ولم تجتمع لأحد قبله في وقت واحد كما جُمعت له⁵.

مُصنّفاته: ومن أبرز مصنّفاته: "البناية في شرح الهداية، ورمز الحقائق شرح كنز الدقائق، وشرح معاني الآثار للطحاوي، وكتاب عمدة القاري شرح صحيح البخاري، وفرائد القلائد في مختصر الشواهد، والمقاصد النحوية، وغيرهم كثير"⁶.

وفاته: عَمَّرَ العيني ثلاثاً وتسعين سنة، وانتقل إلى جوار ربه "سنة 955هـ"⁷.

2. علوم القرآن التي ذكرها الإمام العيني في كتابه عمدة القاري

عرّف الإمام السخاوي علوم القرآن فقال هو: "علم يخدم القرآن الكريم، ويتصل به، ويستند إليه، وينتظم ذلك علم التفسير، وعلم أسباب النزول، وعلم إعجاز القرآن، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم إعراب القرآن وعلم القراءات، وعلم عد الآي وفواصلها، وعلم الرسم العثماني، وعلم الدين من فقه وتوحيد وغيرهما، وعلم العربية من نحو وبلاغة وسواهما، المباحث المتعلقة بالقرآن من ناحية مبدأ نزوله، وكيفية هذا النزول، ومكانه ومدته، ومن ناحية جمعه وكتابه في العصر النبوي، وعهد أبي بكر وعثمان، ومن ناحية إعجازه وناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وأقسامه وأمثاله، ومن ناحية ترتيب سوره وآياته وترتيبه وأدائه إلى غير ذلك"⁸.

وقد أورد العيني في شرحه عدة أنواع من علوم القرآن؛ دلالة على سعة علمه وإطلاعه، وفهمه الثاقب بمختلف علوم الشرع، ولكنه لم يذكرها كلها لأنها كثيرة ومُتَشعِّبة وكتابه كتاب حديث، ومن أبرز العلوم التي ذكرها:

⁵ يُنظر: السخاوي، الضوء اللامع، 131/10. محمد بن محمد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م)، 375-376.

⁶ يُنظر: السخاوي، الضوء اللامع، 134/10 - 135.

⁷ السخاوي، الضوء اللامع، 133/10.

⁸ علي بن محمد السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، (بيروت: مؤسسة الكتب، 1999م)، 11/1. محمد بن عبد

الله ابن العربي، تمانون التمانين، (جدة: دار القبلة، 1986م)، 540.

1.2. أول ما نزل من القرآن

إن معرفة أول ما نزل وآخر ما نزل من القرآن له أهمية في التعرف على "تاريخ التشريع الإسلامي، ومراقبة سيره التدريجي، والوصول من وراء ذلك إلى حكمة الإسلام وسياسته في أخذه الناس بالهودة والرفق، والبعد بهم عن غوائل الطرفة والعنف، سواء في ذلك هدم ما مردوا عليه من باطل، وبناء ما لم يحيطوا بعلمه من حق"⁹، وهو يُظهر مدى عناية المسلمين بكتابهم العزيز من خلال الإحاطة بكل جوانبه ودقائقه.

وقد ذكر العيني في مواضع مختلفة من كتابه أول ما نزل من القرآن حيث قال في باب (كيف بدء الوحي): "إن أول ما نزل من القرآن اقرأ و {يا أيها المدثر}"¹⁰، ثم أيد قوله في موضع آخر بحديث محمد بن عباد المخزومي: "أنه سمع بعض علمائهم يقول كان أول ما نزل الله على رسوله {اقرأ باسم ربك الذي} إلى قوله {ما لم يعلم} قال هذا صدر ما أنزل على رسول الله يوم حراء ثم أنزل آخرها بعد ذلك"¹¹، ويعضد رأيه أيضاً بحديث عائشة الذي يتحدث عن أول نزول الوحي، فقال العيني: "دليل للجمهور أن سورة {اقرأ باسم ربك} أول ما نزل"¹².

ثم يعرض العيني الأقوال المخالفة في تفسير سورة المدثر أن ابن البطال يرى أن سورة المدثر "أول ما نزل عليه صلى الله عليه وسلم من القرآن"¹³، ويعرض أيضاً حديث يحيى بن أبي كثير قال: "سألت أبا سلمة بن عبد الرحمن عن أول ما نزل من القرآن فقال: يا أيها المدثر، قلت يقولون اقرأ باسم ربك الذي خلق، فقال أبو سلمة: سألت جابر بن عبد الله عن ذلك وقلت له مثل الذي قلت، فقال جابر: لا أحدثك إلا ما حدثنا رسول الله قال: جاورت بحراء فلما قضيت جوارى... قال فنزلت: {يا أيها المدثر قم فأندر...}"¹⁴.

وتعقب العيني هذا الحديث فقال: "وقول من قال أن أول ما نزل {يا أيها المدثر} محمول على أنه أول ما نزل بعد فترة الوحي، وأبعد من قال أن أول ما نزل الفاتحة، بل هو شاذ"¹⁵.

⁹ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3 (مصر: مطبعة عيسى الحلبي، د.ت)، 92/1.

¹⁰ محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ت)، 12/1.

¹¹ العيني، عمدة القاري، 60/1.

¹² العيني، عمدة القاري، 62/1.

¹³ العيني، عمدة القاري، 175/3.

¹⁴ العيني، عمدة القاري، 265/19.

¹⁵ العيني، عمدة القاري، 62/1.

وقال أيضًا في الرد على حديث جابر أعلاه: "والجمهور على أن أول ما نزل هو {اقرأ باسم ربك} وفي هذا الحديث استخرج جابر ذلك عن الحديث باجتهاده وظنه، فلا يعارض الحديث الصحيح المذكور في أول الكتاب الصريح بأنه اقرأ، أو تقول إن لفظ: أول من الأمور النسبية، فالمدثر يصدق عليه أنه أول ما نزل بالنسبة إلى ما نزل بعده"¹⁶، فبين سبب التعارض، وشرح المقصود من حديث جابر.

ثم يحاول العيني الجمع بين الروايات والتوفيق بينها فقال: "يمكن أن يقال أول ما نزل من التنزيل في تنبيه الله على صفة خلقه (اقرأ)، وأول ما نزل من الأمر بالإندار {يا أيها المدثر}، وذكر ابن العربي عن كريب قال: وجدنا في كتاب ابن عباس أول ما نزل من القرآن بمكة اقرأ والليل ونون ويا أيها المزمّل ويا أيها المدثر وتبت... ثم ذكر سورا كثيرة، ونزل بالمدينة ثمانية وعشرون سورة وسائرهما بمكة"¹⁷.

خلاصة القول: إن الإمام العيني يرجح قول الجمهور بأن أول ما أنزل هو "اقرأ باسم ربك الذي خلق" وبعدها أنزلت المدثر، وذكر الأدلة التي تؤيد هذا الرأي، ورد قول المعارضين بالحجة والبرهان، وحاول التوفيق بين حديث جابر والأحاديث الصحيحة الأخرى، وحديث عائشة أيضًا، علمًا أن هذا العلم قائم على النقل والرواية ولا مجال فيه للعقل إلا عند الجمع بين الأدلة أو الترجيح بينها.

والقول بأن أول ما أنزل (اقرأ باسم ربك) هو قول: "عائشة رضي الله عنها، ومجاهد، وعطاء ابن يسار، وعُبيد بن عمير، وأبي رجاء العطاردي"، ويؤيده الزركشي في البرهان¹⁸، وأبو بكر الباقلاني في الانتصار¹⁹، والسخاوي في جمال القراء²⁰.

2.2. آخر ما نزل من القرآن:

ذكر العيني في مواضع عديدة في شرحه آخر ما نزل، ويعرض الأقوال المختلفة في ذلك ويعقب على بعضها، كما يوفق بين بعضها وبعضها الآخر.

¹⁶ العيني، عمدة القاري، 265/19.

¹⁷ العيني، عمدة القاري، 62/1.

¹⁸ محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (بيروت: دار إحياء الكتب، 1957م)، 207/1.

¹⁹ محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، (عمّان: دار الفتح، 2001م)، 240/1.

²⁰ السخاوي، جمال القراء، 39.

فبعد تفسير قوله تعالى: "فإن تابوا وأقاموا الصلاة..." قال العيني: "روي عن أنس أن هذه الآية آخر ما نزل من القرآن"²¹، وقال أيضاً: "لا سيما وبراءة من آخر ما نزل"²².

وفي باب مُوكل الرِّبَا عند قوله تعالى: "واتقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله" [البقرة: 281/2]: قال العيني: "قال ابن عباس: هذه آخر آية نزلت على النبي، هذه إشارة إلى آية الرِّبَا"²³.

ثم يجمع العيني بين القولين ويحاول التوفيق بينهما فقال: "وقال ابن التين عن الداودي عن ابن عباس: آخر آية نزلت {واتقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله}. قال: فيما أن يكون وهم من الرواة لثربها منها، أو غير ذلك. انتهى. وأجيب: بأنه ليس بهم، بل هاتان الآيتان نزلتا جملة واحدة، فصح أن يقال لكل منهما آخر آية"²⁴.

وفي حديث البراء قال: "آخر سورة نزلت كاملة براءة، وآخر سورة نزلت خاتمة سورة النساء {يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله} [النساء: 176/4]"²⁵، قال العيني: "قوله: (كاملة) قال الداودي: لفظ: كاملة، ليس بشيء لأن براءة نزلت شيئاً بعد شيء. قلت: ولهذا لم يذكر لفظ: كاملة في هذا الحديث في التفسير، ولفظه هناك: آخر سورة نزلت براءة، وآخر آية نزلت يستفتونك، وذكر النحاس عن ابن عباس: آخر سورة نزلت: {إذا جاء نصر الله والفتح} [النصر: 1/110] وعن ابن عباس: إن آخر آية نزلت آية الرِّبَا، وآخر سورة نزلت... الخ"²⁶.

وعقب العيني قائلاً: "وجاء عن ابن عباس أيضاً: إن آخر آية نزلت {لقد جاءكم رسول من أنفسكم} [التوبة: 128/9] وجاء عنه أيضاً: إن آخر آية نزلت {واتقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله} وهذه ثلاث روايات عن ابن عباس، فهل قالها كله بالظن؟ فلا يقال ذلك"²⁷.

ويُعلل العيني حديث البراء بقوله: "بلى إن قيل: إن هذا آخر آية نزلت في أحكام الرِّبَا فله وجه غير بعيد"²⁸، وقال أيضاً: "ولعل البراء أراد بعض سورة براءة. وقال بعضهم: ويجمع بين حديثي البراء وابن

21 العيني، عمدة القاري، 178/1.

22 العيني، عمدة القاري، 182/8.

23 العيني، عمدة القاري، 202/11.

24 العيني، عمدة القاري، 202/11.

25 العيني، عمدة القاري، 17/18، رقم: (4364).

26 العيني، عمدة القاري، 17/18.

27 العيني، عمدة القاري، 246/23.

28 العيني، عمدة القاري، 195/18.

عباس بأنهما لم ينقلاه وإنما ذكراه عن اجتهاد قلت: لا محل للاجتهاد في مثل ذلك على ما لا يخفى على المتأمل²⁹.

وذكر البخاري "عن ابن عباس آخر آية نزلت على النبي آية الربا، وروي عن ابن عباس أيضًا من وجه آخر: أن آخر آية نزلت على النبي: {واتقوا يومًا ترجعون فيه إلى الله}³⁰.

وكعادة العيني يوفق بين الأحاديث ويجمع بين كلام الصحابة، فيتساءل قائلًا: "فإن قلت: ما التوفيق بين قولي ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المذكورين؟ قلت: طريق الجمع بينهما أن هذه الآية هي ختام الآيات المنزلة في الربا؛ لأنها معطوفة عليها فتدخل في حكمها"³¹.

ومما سبق يظهر جليًا رأي الإمام العيني في آخر ما نزل وهو قوله تعالى: "وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ" [البقرة: 281/2]، ويرد قول أبي بن كعب وقول البراء، ويوفق بين قولي ابن عباس رضي الله عنهما.

قال السيوطي: "ولا منافاة عندي بين هذه الروايات في آية الربا: {واتقوا يومًا} وآية الدين؛ لأن الظاهر أنها نزلت دفعة واحدة كترتيبها في المصحف، ولأنها في قصة واحدة فأخبر كلٌّ عن بعض ما نزل بأنه آخر وذلك صحيح وقول البراء آخر ما نزل: {يستفتونك}، أي في شأن الفرائض"³².

وقال الزرقاني: "أن الذي تستريح إليه النفس منها هو أن آخر القرآن نزولًا على الإطلاق قول الله في البقرة: {وَأَتَقُوا يَوْمًا...}، وأن ما سواها أواخر إضافية أو مقيدة"³³.

لكن القاضي أبا بكر يذهب مذهبًا آخر إذ يقول: "ليس في شيء من الروايات ما رُفِعَ إلى النبي عليه السلام، وإنما هو خبر عن القائل به، وقد يجوز أن يكونَ قالَ بضربٍ من الاجتهاد، وتغليبِ الظنِّ وبظاهرِ الحال، وليسَ العلمُ بذلكَ أيضًا من فرائضِ الدين، ولا هو مما نصَّ الرسولُ على أمر فيه بينه وأشاعه وأذاعه وقصدَ إلى إيجابه وإقامةِ الحجَّةِ به. فلذلك لم يَجُزْ ظهورُه عنه وحصولُ الاتفاقِ عليه

²⁹ العيني، عمدة القاري، 259/18.

³⁰ العيني، عمدة القاري، 132/18.

³¹ العيني، عمدة القاري، 133/18.

³² عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 1974م)، 102/1.

³³ الزرقاني، مناهل العرفان، 100/1.

وثبوت العلم به قطعاً يقيناً. وقد يحتمل أن يكون كل قائل ممن ذكرنا يقول إن ما حكمم بأه ما ذكره آخر ما نزل لأجل أنه آخر ما سمعه من رسول الله...³⁴.
وكما أسلفنا فإن هذا العلم قائم على النقل والرواية ولا مجال فيه للعقل إلا عند الجمع بين الأدلة أو الترجيح بينها، وليس هو من المعلوم بالضرورة، وإنما نقل الصحابة ما وصل إليهم وما ترجح عندهم.

3.2. نزول القرآن على سبعة أحرف

نزول القرآن على سبعة أحرف ثبت بحديث متواتر عن أحد عشر صحابياً، فقد كان العرب متعددي اللهجات، متبايني الألسن؛ فأنزل الله القرآن بما يتماشى مع لهجاتهم ولغاتهم؛ مصداقاً لقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِئُبَيِّنَ لَهُمْ" [إبراهيم: 4/14]، وكذلك قوله: "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ" [البقرة: 185/2]؛ وقد اختلف العلماء في معنى الأحرف السبعة على نحو الأربعين حديثاً كما حكى ذلك القرطبي والسيوطي³⁵.

وقد فصل العيني في معنى الأحرف السبعة في شرحه، وحصر المعنى في عشرة أنواع فقال في باب (الخصوم بعضهم في بعض) عندما ذكر البخاري حديث الخلاف بين عمر بن الخطاب وحكيم بن هشام في قراءة سورة الفرقان³⁶، فذكر العيني المعنى المراد بالأحرف السبعة فقال: "ولم يبين أحد كيفية الخلاف الذي وقع بينهما، قوله (على سبعة أحرف): اختلفوا في معنى هذا على عشرة أقوال"³⁷، ثم فصل هذه الأقوال وبيّنها.

ثم ذكر قول الإمام ابن الجزري في الأحرف السبعة³⁸، كما أورد قول القاضي عياض بأن السبعة للتوسعة لا للحصر، وقول ابن أبي صفرة³⁹.

³⁴ محمد بن الطيب الباقلاني، الانتصار للقرآن، (عَمَّان: دار الفتح، 2001م)، 1/246.

³⁵ مناع خليل القطان، مباحث في علوم القرآن، ط3 (الرياض: مكتبة المعارف، 1996م)، 59. السيوطي، الإتيان، 131-132/1.

³⁶ العيني، عمدة القاري، 257/12، رقم: (1428).

³⁷ العيني، عمدة القاري، 258-259/12.

³⁸ العيني، عمدة القاري، 259/12.

³⁹ العيني، عمدة القاري، 259/12.

كما فصل اختلاف العلماء في القراءة اليوم بالأحرف السبعة فقال: "واختلف الأصوليون هل يقرأ اليوم على سبعة أحرف: فمنعه الطبري وغيره وقال إنما يجوز بحرف واحد اليوم وهو حرف زيد، ونحى إليه القاضي أبو بكر.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: أجمع المسلمون على أنه لا يجوز حظر ما وسعه الله تعالى من القراءات بالأحرف التي أنزلها الله تعالى، ولا يسوغ للأمة أن تمنع ما يطلقه الله، بل هي موجودة في قراءتنا، وهي مفرقة في القرآن غير معلومة بأعيانها، فيجوز على هذا وبه⁴⁰.

كما فسر العيني قول رسول الله (لا تختلفوا)؛ "أي لا تختلفوا في القرآن، والاختلاف فيه كفر إذا نفى إنزاله إذا كان يقرأ خلاف ذلك، ولا يخير بين القراءتين، لأنهما كلاهما كلامه قديم غير مخلوق"⁴¹. وبهذا يظهر أن العيني لا يرى التخيير بين القراءات لأنها كلها من الله تعالى.

وفي حديث ابن عباس أن رسول الله قال: "أقرأني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف"⁴². قال العيني: " (على حرف) أي: على لغة، وقيل: الحرف الإعراب، وقيل: الكيفيات. قوله: (فلم أزل أستزيده)، أي: اطلب منه الزيادة على حرف واحد...، قوله: (إلى سبعة أحرف) أي: سبع لغات من لغة العرب، يعني: أنها مفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، على أنه قد جاء في القرآن ما قد قرئ بسبعة وعشرة، كقوله: {مالك يوم الدين} {وعبد الطاغوت} [المائدة: 6/5]. ومما يبين ذلك قول ابن مسعود: إني قد سمعت الثراء فوجدتهم متقاربين، فاقروا كما علمتم إنما هو كقول أحدكم: هلم وتعال وأقبل. وفيه أقوال غير ذلك هذا أحسنها"⁴³، وقد صرح العيني هنا أن المراد بها اللغة.

وكذلك قال في (باب أنزل القرآن على سبعة أحرف): "سبعة أوجه، وهو سبع لغات، يعني يجوز أن يقرأ بكل لغة منها، وليس المراد أن كل كلمة منه تقرأ على سبعة أوجه قيل: قد يوجد بعض الكلمات يقرأ على أكثر من سبعة أوجه وأجيب: بأن غالب ذلك من قبيل الاختلاف في كيفية الأداء، كما في

40 العيني، عمدة القاري، 258/12.

41 العيني، عمدة القاري، 250/12.

42 العيني، عمدة القاري، 136/15.

43 العيني، عمدة القاري، 136/15.

المد والإمالة ونحوهما، وقيل: ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد، بل المراد التبسيط والتسهيل، ولا يراد العدد المعين، وإلى هذا مال عياض ومن تبعه⁴⁴.

وفي باب (ما جاء في المُتأولين) قال العيني: "على سبعة أحرف أي: على سبع لغات هي أفصح اللغات. وقيل: الحرف الإعراب، يقال: فلان يقرأ بحرف عاصم أي بالوجه الذي اختاره من الإعراب، وقيل: توسعة وتسهيلاً لم يقصد به الحصر، وفي الجملة قالوا: هذه القراءات السبع ليس كل واحدة منها واحدة من تلك السبع، بل يحتمل أن تكون كلها واحدة من اللغات السبعة"⁴⁵.

وقد ذهب إلى هذا الرأي سفيان بن عُيينة، وعبد الله بن وهب، وابن جرير الطبري في تفسيره⁴⁶، "وأبو عُبيد القاسم بن سَلَامٍ وأحمد بن يحيى نَعَلَبُ وحكاهُ ابنُ دُرَيْدٍ عن أبي حاتمِ السِّجِسْتَانِيِّ وحكاهُ بعضهم عن القاضي أبي بكر⁴⁷ والأزهري في التهذيب والبيهقي في شعب الإيمان"⁴⁸، ومكي القيسي⁴⁹، والداني⁵⁰، وابن الجوزي⁵¹، والطحاوي، ونسبه ابن عبد البرّ وابن كثير والقرطبي لأكثر العلماء⁵²، والباقعي في مساعد النظر⁵³، ومحمد بن علي الحداد⁵⁴، كما رجح هذا الرأي محمد أبو شبة في كتابه "المدخل لدراسة القرآن الكريم" ورد عن الشبهات التي أُثِّرت ضده⁵⁵، كما أيده مناع

44 العيني، عمدة القاري، 20/20.

45 العيني، عمدة القاري، 91/24.

46 عبد الرحمن ابن الجوزي، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، (بيروت: دار البشائر، 1987م)، 207.

47 أبو بكر الباقلاني، الانتصار، 353/1.

48 الزركشي، البرهان، 217/1-218.

49 مكي بن أبي طالب القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، (مصر: دار نهضة مصر، د.ت)، 71.

50 ينظر: عثمان بن سعيد الداني، الأرجوزة المنبهة على أسماء القراء والرواة، (الرياض: دار المغني، د.ت)، 90.

51 ابن الجوزي، فنون الأفتان، 214.

52 إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (بيروت: دار الفكر، 1401هـ)، 5/1. محمد بن أحمد القرطبي،

الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 42/1. السيوطي، الإفتان، 123/1. الزركشي،

البرهان، 220. محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، 1984م)، 56/1.

53 إبراهيم بن عمر الباقعي، تصاعد النظر للإشتراف على مقاصد السيور، (الرياض: مكتبة المعارف، 1987م)،

388/1.

54 محمد بن علي الحداد، الكواكب الدرية فيما ورد في انزال القرآن على سبعة حروف، (الرياض: مطبعة الحلبي، د.ت)،

6،7.

55 محمد بن سويلم أبو شبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ط2 (القاهرة: مكتبة الشئنة، 2003م)، 176.

القطان في كتابه "مباحث في علوم القرآن" و"نزل القرآن على سبعة أحرف"⁵⁶، ورجحه محمد عبد العزيز الخضيري في المحاضرة السادسة عشر في الأكاديمية الإسلامية المفتوحة. وأصحاب هذا الرأي يرون أن عثمان حين جمع المصحف جمعه على حرف واحد دون الأحرف الستة الباقية؛ بسبب الاختلافات التي حدثت بين الناس في القراءة، قال الطبري: "فلا قراءة للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد، الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح، دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية"⁵⁷. والظاهر أن العيني يؤيد أن القراءات السبعة هي سبع لغات من أفصح لغات العرب، ولكنه ذكر الوجوه الأخرى وبيّنها، وشرحها، يُطلع القارئ على الوجوه الأخرى التي ذكرها العلماء، ولكل فريق منهم حُجته.

4.2. عدد الحروف والكلمات والآيات في السور

نهج العيني عند استفتاحه أبواب السور أن يذكر اسمها، وأصل التسمية، وكونها مكية أم مدنية، وذكر الآيات المستثناة من ذلك، كما يذكر عدد حروفها وكلماتها وآياتها هو ما يُعرف بعلم الفواصل، وأحياناً يذكر بعد أي سورة أنزلت وقبل أي سورة.

مثال ذلك ما ذكره في تفسير سورة القلم قال: "قال مقاتل: مكية كلها. وذكر ابن النقيب عن ابن عباس من أولها إلى قوله: {سنسمه} [القلم: 61/68] مكّي، ومن بعد ذلك إلى قوله: {لو كانوا يعلمون} [القلم: 33/68] مدني، وقال السخاوي: نزلت بعد سورة المزمل وقبل المدثر: وهي ألف ومائتان وستة وخمسون حرف وثلاثمائة كلمة، واثنان وخمسون آية"⁵⁸.

وفي باب سورة الحاقة قال: "وهي مكية في قول الجميع، وقال السخاوي: نزلت قبل المعارج وبعد سورة الملك، وهي ألف وأربعة وثمانون حرفاً. ومائتان وست وخمسون كلمةً، واثنان وخمسون آيةً. وفي مسند ابن عباس: عن معاذ إنما سميت الحاقة؛ لأن فيها حقائق الأعمال من الثواب والعقاب"⁵⁹.

⁵⁶ مناع القطان، المباحث، 162. مناع بن خليل القطان، نزول القرآن على سبعة أحرف، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م)، 71. السيوطي، البرهان، 217-218.

⁵⁷ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م)، 1/64.

⁵⁸ العيني، عمدة القاري، 19/255.

⁵⁹ العيني، عمدة القاري، 19/258.

ومن المعلوم أن العلماء قد اختلفوا في عدد آي القرآن كما قال الداني: "أجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية، ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد، ومنهم من قال: ومائتا آية وأربع آيات، وقيل: وأربع عشرة، وقيل: وتسع عشرة، وقيل: وخمس وعشرون، وقيل: وست وثلاثون"⁶⁰. فقد اختلف أهل مكة والمدينة والشام والكوفة والبصرة في عدد آي القرآن، وسبب اختلافهم في ذلك هو: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤوس الآي للتوقيف فإذا علم محلها وصل للتمام؛ فيحسب السامع حينئذ أنها ليست فاصلة"⁶¹.

ومن السور التي اختلف فيها العلماء سورة البقرة قال فيها العيني: "وهي خمسة وعشرون ألف حرف وخمسمائة حرف، وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة، ومائتان وست وثمانون آية في العدد الكوفي، وهو عدد على رضي الله عنه، وفي عدد أهل البصرة: مائتان وثمانون وسبع آيات، وفي عدد أهل الشام: مائتان وثمانون وأربع آيات، وفي عدد أهل مكة: مائتان وثمانون وخمس آيات، وهي أول سورة نزلت بالمدينة في قول"⁶².

وكذلك سورة الأعراف ذكر الاختلاف فيها فقال: "وهي مائتان وست آيات كوفي ومكي ومائتان وخمس بصري وشامي، وأربعة عشر ألفاً وثلاثمائة وعشرة أحرف، وثلاث آلاف وثلاثمائة وخمس وعشرون كلمة"⁶³.

وقد أغفل العيني ذكر اختلاف أقوال العلماء في عدد آيات بعض السور مثل: سورة النساء⁶⁴، والأنعام⁶⁵، والأنفال⁶⁶ وغيرهم.

كما تكلم الإمام العيني عن علم الفواصل واتساقها والسجع فيها.

5.2. ترتيب سور القرآن

من المعروف أن العلماء اختلفوا في ترتيب سور القرآن هل كلها توقيفية من الرسول صلى الله عليه وسلم، أم اجتهادية من الصحابة، أم بعضها توقيفي وبعضها اجتهادي.

⁶⁰ السيوطي، الإتيان، 232/1.

⁶¹ العيني، عمدة القاري، 231/1.

⁶² العيني، عمدة القاري، 82/18.

⁶³ العيني، عمدة القاري، 231/18.

⁶⁴ العيني، عمدة القاري، 162/18.

⁶⁵ العيني، عمدة القاري، 218/18.

⁶⁶ العيني، عمدة القاري، 244/18.

وقد عرض العيني في باب (الجمع بين السورتين في الركعة) قول القاضي عياض في ذلك فقال: "قال عياض: هل ترتيب السور من ترتيب النبي أو من اجتهاد المسلمين؟ قال ابن الباقلائي: الثاني أصح القولين مع احتمالهما، وتأولوا التهي عن قراءة القرآن منكوساً على من يقرأ من آخر السورة إلى أولها، وأما ترتيب الآيات فلا خلاف أنه توقيف من الله تعالى على ما هو عليه الآن في المصحف"⁶⁷.
 ظهر من نقل العيني أنه يوافق رأي الباقلائي في أن ترتيب السور من اجتهاد المسلمين، ويذهب إلى هذا القول أيضاً مالك وابن فارس في كتابه (المسائل الخمس) وجمهور العلماء⁶⁸.

فالعيني هنا ذكر قول الباقلائي الذي يرجح أن ترتيب السور ليس توقيفياً، ولم يسق لذلك الأدلة، ولم يذكر أقوال المخالفين ويعرض حججهم، وكان كلامه مقتضباً، ويشفع له أن كتابه هو كتاب شرح لصحيح البخاري، كما إن هذه المسألة ناقشها العلماء في كتب علوم القرآن، فلا فائدة من إثارة الموضوع مرة أخرى في كتابه، كما عرض لقارئ كتابه خلاصة رأي العلماء وما يرجحه هو.

6.2. المكي والمدني

معرفة الآيات المكية والمدنية مهم جداً لكل مفسر وفقهه، فهي مفيدة في فهم معاني الآيات والمراد منها وما فيها من إشارات، ومعرفة الناسخ من المنسوخ لأن المتأخر ناسخ للمُتقدم، والمقيد من المطلق، والخاص من العام، ومعرفة تاريخ التشريع وتدرجه حسب أحوال المخاطبين، وغير ذلك. وفي كتاب التفسير وفي باب كل سورة تم ذكرها كان العيني يبين كونها مكية أم مدنية، ويذكر خلاف العلماء وإجماعهم في ذلك، والآيات المكية المستثناة من السور المدنية والعكس. وكذلك يذكر بيان المكي والمدني في آيات الأحكام، ففي قوله تعالى: "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه" [الأنعام: 121/6] قال العيني: "ولا يختلف العلماء أن الآية نزلت في الأنعام بمكة. والأنعام مكية. قلت: ذكر أبو العباس الضري في كتابه (مقامات التنزيل) والتعلبي وغيرهما: أن في الأنعام آيات سناً مدنيت نزلن بها. فإطلاق أبي عمر كلامه بأن كلها مكية غير صحيح"⁶⁹.

⁶⁷ العيني، عمدة القاري، 6/41.

⁶⁸ الزرقاني، مناهل العرفان، 1/353.

⁶⁹ العيني، عمدة القاري، 11/173.

فضّل العيني هنا عن سورة الأنعام بأنها ليست كلها مكية، ففيها ست آيات مدنية، ويتن ما يبني على ذلك من أحكام في التسمية على الطعام وعلى الذبائح.

وكان يُشير أحياناً إلى ضوابط معرفة المكّي والمدني فقال في سورة المزمل: "قال جماعة منهم متى سمعت كلا في سورة فاحكم بأنها مكية؛ لأن فيها معنى التهديد والوعيد، وأكثر ما نزل ذلك بمكة لأن أكثر العتوكان بها"⁷⁰.

كان العيني هنا يُضيف للقارئ علماً من علوم القرآن، ويُرشده للتمييز بين السور المكية والمدنية، وبعض ضوابط هذا الأمر. علماً أن لفظ (كلا) ذكر في نصف القرآن الثاني فقط، وأول مرة ورد في سورة مريم وهي مكية.

وكان العيني يعتمد على كتب التفاسير الكثيرة التي استقى منها، وكتب أسباب النزول، و (مقامات التنزيل) لأبي العباس الضريير.

7.2. أسباب النزول

علم أسباب النزول يُساعد على فهم معاني الآيات فهماً سليماً، ومعرفة الحوادث المرتبطة بنزولها، ومعرفة مقصود الشارع من الأحكام، قال الواحدي عن أسباب النزول: "إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسمع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب"⁷¹.

وقد أولى العيني عناية بالغة بأسباب النزول؛ لأنها من بيان القرآن بالسنة، كما اهتم بذكرها وتفصيلها الصحيح منها والضعيف، واعتمد في ذلك على كتب التفاسير الكثيرة التي استقى منها والتي سنذكرها في مطلب التفسير، وكذلك كتب أسباب النزول كأسباب النزول للواحدي، وغيره.

وقال في تفسير سورة الكوثر: "وهي مكية عند الجمهور، وقال قتادة والحسن وعكرمة: مدنية، وسبب الاختلاف فيه لأجل الاختلاف في سبب النزول فعن ابن عباس: نزلت في العاص ابن وائل؛ فإنه قال في حق النبي صلى الله عليه وسلم: الأبر، وقيل: في عقبه بن أبي معيط. وعن عكرمة: في جماعة من

⁷⁰ العيني، عمدة القاري 50/1.

⁷¹ علي بن أحمد الواحدي، أسباب نزول القرآن، (الدمام: دار الإصلاح، 1992م)، 8.

قريش، وقيل: في أبي جهل، وقال السُّهيلي: في كعب بن الأشرف، قال: ويلزم من هذا أن تكون السورة مدنية، وفيه تأمل⁷².

عرض العيني هنا اختلاف أقوال العلماء في أسباب النزول، وما ينبني عليه من كون السورة مدنية أو مكية، ولم يُرجح أحد الأقوال، ولكنه ذكر في بادئ الأمر حكم الجمهور.

وفي تفسير قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا} [النساء: 85/4] قال العيني: "واختلف المفسرون في سبب نزول هذه الآية الكريمة، وأكثرهم على أنها نزلت في شأن عثمان بن طلحة الحنظلي العديري، سادن الكعبة حين أخذ علي بن أبي طالب مفتاح الكعبة يوم الفتح، ذكره ابن سعد وغيره، وقال محمد بن كعب وزيد بن أسلم وشهر بن حوشب: إنها نزلت في الأمراء، يعني الحكام بين الناس. وقيل: نزلت في السلطان يعظ النساء"⁷³.

في هذا الموضوع ذكر العيني الرأي الراجح أولاً ولم يكتف به، بل فصل بقية الأقوال الموجودة في سبب نزول الآية، وعرضها جميعاً.

8.2. المُحْكَمُ وَالمُتَشَابِه

علم المحكم والمتشابه علم فاضل له فوائد جمة: منها الحث والتأمل في آيات الله سبحانه، وبيان منازل العباد، وإظهار التفاضل بينهم في الفهم، وتمييز العالم من الجاهل، وبروز الذي ينقب عن الحقيقة من الذي يأخذ بالظاهر، وابتلاء العباد في المتشابه، وغيرها من الجِكم.

وقد تطرق الإمام العيني إلى المحكم والمتشابه فقال في باب: {منه آيات محكمات}:

"قال الرمخشري: محكمات أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه. (هُنَّ أَمْ الكِتَابِ) أي: أصل الكتاب. متشابهات مشتبهات محتملات.

وقال الكرمانني: أما اصطلاح الأصوليين فالمحكم: هو المشترك بين النص والظاهر، المتشابه: هو المشترك بين المجلد والمؤول.

وقال الخطابي: المحكم هو الذي يعرف بظاهر بيانه تأويله وبواضح أدلته باطن معناه، والمتشابه ما اشتبه منها فلم يتلق معناه من لفظه ولم يدرك حكمه من تلاوته، وهو على ضربين: أحدهما: ما إذا رد إلى المحكم واعتبر به علم معناه. والآخر: ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته وهو الذي يتبعه أهل

⁷² العيني، عمدة القاري، 3/20.

⁷³ العيني، عمدة القاري، 227/12.

الزبيغ فيبطلون تأويله ولا يبلغون فيرتابون فيه فيفتنون به، وذلك كالإيمان بالقدر ونحوه"⁷⁴، ثم ذكر تعريفات أخرى لم ينسبها.

ساق العيني تعريف المُحكّم والمُتَشابه للزمخشري والكرماني والخطابي وأربع تعريفات أخرى لم ينسبها، ولم يُرجح أحد هذه التعريفات، أو يُعقب على أحدها، وقد جمعت كل أقوال العلماء تقريباً في معنى المُحكّم والمتشابه، فعرضها جميعاً للقارئ، ولم يختَر تعريفاً بعينه.

كما قال العيني: "إن ابن عباس قرأ المحكّم من القرآن وعمره عشر سنين، ويطلق عليه الغلام، ... قوله: (قرأ المحكّم) وهو الذي لا نسخ فيه، ويطلق المحكّم على ضد المتشابه في اصطلاح أهل الأصول، وهذا سعيد بن جبير فسر المفصل بالمحكّم"⁷⁵.

هنا ذكر معنى المحكّم: وهو الذي لا نسخ فيه، ونقل كلام سعيد بن جبير في تفسير المُفصل بالمحكّم.

وفي باب (النظر إلى المرأة قبل التزويج) قال العيني: "يذكر عن ابن عباس في قوله تعالى: {حتى يبلغ الكتاب أجله} [البقرة: 532/2] حتى تنقضي العدة...، وهذا من المحكّم المجتمع على تأويله أن بلوغ أجله انقضاء العدة..."⁷⁶.

هنا فسر العيني المُحكّم بأنه: المجتمع على تأويله عند العلماء، ولا خلاف بينهم في تفسيره.

من خلال ما سبق نرى أن العيني عرف المحكّم بأنه: الذي لا نسخ فيه، كما عرفه بالمُفصّل، والمُتَشابه على تأويله، وضد المتشابه، كما ساق تعاريف كثيرة لأهل العلم ولم يختَر أو يرجح أحد منها.

قال الطبري: "(المحكّم) من آي القرآن: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره. و(المتشابه): ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه"⁷⁷.

74 العيني، عمدة القاري، 138/18.

75 العيني، عمدة القاري، 50/20.

76 العيني، عمدة القاري، 119-118/20.

77 الطبري، جامع البيان، 179/6.

ويرى ابن حجر أن هذا المعنى: "أشهرها وأقربها إلى الصواب، وذكر الأستاذ أبو منصور البغدادي أن الأخير هو الصحيح عندنا وابن السمعاني أنه أحسن الأقوال والمختار على طريقة أهل السنة"⁷⁸، وبه قال الطيبي⁷⁹.

9.2. الناسخ والمنسوخ

علم الناسخ والمنسوخ من العلوم المهمة الجليلة لكل عالم وطالب علم، فلا يجوز له الفتوى بدونه؛ حتى لا يُدخل في دين الله أو يُخرج منه ما ليس منه.

نقل ابن عبد البر عن: "يُحْيِي بِنَ أَكْثَمَ يَقُولُ: ليس من العلوم كلها علم هو أوجب على العلماء وعلى المتعلمين وكافة المسلمين من علم ناسخ القرآن ومنسوخه؛ لأن الآخذ بناسخه واجب فرضاً، والعلم به لازم ديانة، والمنسوخ لا يعمل به ولا ينتهى إليه؛ فالواجب على كل عالم علم ذلك، لئلا يوجب على نفسه أو على عباد الله أمراً لم يوجبه الله عز وجل أو يضع عنه فرضاً أوجبه الله عز وجل"⁸⁰. وكان هذا دأب السلف الصالح فقد روي "أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أتى على قَاضٍ فَقَالَ لَهُ: "هَلْ تَعَلَّمَ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ", قَالَ: "أَلَا"، قَالَ: "هَلَكْتَ، وَأَهْلَكْتَ"⁸¹، فقد سأل الإمام علي عن هذا العلم دون سواه لأهميته وعظيم شأنه.

وكما أسلفنا في ترجمة العيني أنه كان قاضي القضاة بمصر، فكان على علم كبير بهذا العلم العظيم، وقد تطرق كثيراً في كتابه للناسخ والمنسوخ، ومن أهم المصادر التي استقى منها: كتب التفاسير الكثيرة التي سنذكرها في مطلب التفسير، إضافة إلى كتاب: (الناسخ والمنسوخ) للنحاس، ولابن شاهين، وللموصلي الحنبلي، ولأبي الحسن بن الحصار، وغيرهم. وأغلب ما ذكره من النسخ هو النوع الذي تُسخ حكمه وبقي خطه ورسمه.

ومثال ذلك ما جاء في حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم "من تسمى باسمي فلا يتكئى بكنيتي ومن تكئى بكنيتي فلا يتسمى باسمي" وأخرج الترمذي عن أبي هريرة "نهى النبي صلى الله

78 أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 211/8.

79 السيوطي، الإتقان، 9/3.

80 يوسف بن عبد الله بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1994م)، 767/1.

81 أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، باب آداب القاضي، باب إثم من أفتى أو قضى بالجهل، 200/10، رقم: (20360).

تعالى عليه وسلم أن يجمع بين اسمه وكنيته"، وذهب قوم إلى أن النهي منسوخ بالإباحة في حديث علي وطلحة وهو قول الجمهور من السلف والعلماء⁸².

يَبِّن العيني في هذا الموضوع الحكم المنسوخ وهو الجمع بين التَّسْمِي باسم رسول الله صلى الله عليه وسلم والتَّكْنِي بكنيته، والناسخ هو قول جمهور العلماء بالإباحة فيه؛ لحديث علي وطلحة رضي الله عنهما، ودلّ على الإباحة أيضاً فعل جماعة من الناس ذلك.

قال الإمام النووي: اختلف العلماء في ذلك على مذاهب كثيرة، وذكر منها القول الثاني: " أن هذا النهي منسوخ فإن هذا الحكم كان في أول الأمر لهذا المعنى المذكور في الحديث ثم نسخ قالوا فيباح التكني اليوم بأبي القاسم لكل أحد سواء من اسمه محمد وأحمد وغيره وهذا مذهب مالك قال القاضي وبه قال جمهور السلف وفقهاء الأمصار وجمهور العلماء"⁸³.

وفي باب (المسح على الخفين) روى البخاري حديثاً مُسنَدًا فقال عن: "المغيرة بن شعبة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه خرج لحاجته فاتبعه المغيرة باداوة فيها ماء فصب عليه حين فرغ من حاجته فتوضأ ومسح على الخفين"⁸⁴، قال العيني في استنباط أحكام الحديث: "فيه الرد على من زعم أن المسح على الخفين منسوخ بآية الوضوء التي في المائدة لأنها نزلت في غزوة المريسيع، وكانت هذه القصة في غزوة تبوك وهي بعدها بلا خلاف"⁸⁵.

ردّ العيني على القائلين بنسخ حكم المسح على الخفين، ببيان زمن نزول آية الوضوء في المائدة وزمن القصة في الحديث، فأقام الحجة عليهم.

10.2. العام والخاص

هذا العلم مهم جداً عند المفسرين والأصوليين؛ لأنه تُبنى عليه العديد من الأحكام الشرعية، وهو مفيد في فهم آيات القرآن الكريم واستخلاص العبر منها، كالتخصيصات التي جاءت في الأخبار العامة ويتأثر بها المعنى.

82 العيني، عمدة القاري، 156/2.

83 النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، 112/14.

84 العيني، عمدة القاري، 99/3.

85 العيني، عمدة القاري، 100/3.

وقد ذكر العيني في باب قوله تعالى: "والجروح قصاص" [المائدة: 45/5] قال: "هذا تعميم بعد التخصيص لأنه ذكر العين بالعين ونحوها، والقصاص في الجرح إنما يثبت فيما يمكن أن يقتصر فيه مثل الشفتين والذكر واليدين وما أشبه ذلك، وما عدا ذلك من كسر عظم أو جراحة في البطن ففيه أرش" 86.

وروى البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين" 87، قال العيني: "(والناس أجمعين) من باب عطف العام على الخاص، كقوله تعالى: {ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم} [الحجر: 87/15] وهو عكس قوله تعالى: {وملائكته ورسله وجبريل وميكال} [البقرة: 98/2] فإنه تخصيص بعد تعميم" 88.

استعان العيني في هذا الموضوع بالقرآن لشرح ألفاظ الحديث، وبيان عطف العام على الخاص، وعطف الخاص على العام، وضرب على ذلك أمثلة من القرآن الكريم ببيان الشيء وضده مستخدمًا مصطلح العام والخاص التي هي من علوم القرآن الكريم.

11.2. المطلق والمقيد

معرفة أحكام الشرع تتوقف على معرفة المعنى، ومعرفة المعنى تتوقف على أمور عدة منها المطلق والمقيد.

وقد اهتم العيني بذكر المطلق والمقيد في الآيات القرآنية التي تطرق إليها بالشرح، كما ذكرهما عند شرحه لكثير من الأحاديث حتى يتبين المعنى الصحيح في الدليل الشرعي، ويظهر ما يبني عليه من أحكام.

ففي باب (قول الله تعالى: {أو تحرير رقبة} [المائدة: 98/5]) قال العيني: "ذكر هذا الجزء من الآية واقتصر عليه اعتمادًا على المستنبط، فإن تحرير الرقبة على نوعين: أحدهما: في كفارة اليمين وهي مطلقة فيها، والآخر: في كفارة القتل وهي مقيدة بالإيمان، ومن هنا اختلف الفقهاء: (فذهب الأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق إلى أن المطلق يحمل على المقيد. (وذهب أبو حنيفة

86 العيني، عمدة القاري، 205/18.

87 العيني، عمدة القاري، 145/1.

88 العيني، عمدة القاري، 146/1.

وأصحابه وأبو ثور وابن المنذر إلى جواز تحرير الكافرة، وبقية الكلام في هذا الباب في كتب الأصول"89.

ذكر العيني هنا الحكم الشرعي في الآية، وبيّن ما يترتب على الإطلاق وعلى التقييد في الآية، واختلاف الفقهاء في ذلك على قولين، ولم يُفصل فيه؛ بل أعطى القارئ خلاصة أقوال العلماء، وبيّن ما استندوا عليه في حُكمهم.

وكان العيني يُكثر من بيان المطلق والمقيد في الأحاديث، مثال ذلك ما قاله عند شرحه لحديث أنس قال: "كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، ثُمَّ سَمِعْتَهُ بَعْدَ يَقُولٍ: كَانَ يَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ قَبْلَ أَنْ يَبْنِيَ الْمَسْجِدَ"90، قال العيني: "قوله: (ثم سمعته بعد يقول)، قال بعضهم: هو شعبة، يعني: يقول ثم سمعت أبا التياح يقول، بقيد بعد أن قال مطلقاً، قلت: لم لا يجوز أن يكون القائل هو أبا التياح سمع من أنس أولاً بإطلاق، ثم سمع بقيد يعني: أبو التياح يقول ثم سمعت أنساً بعد ذلك القول يقول: كان يَصَلِّي إِلَى آخِرِهِ، أشار بذلك إلى أن قوله أولاً مطلق وقوله ثانياً مقيد، فالحكم أنهما إذا وردا سواء يحمل المطلق على المقيد عملاً بالدليلين"91.

جمع العيني هنا بين الدليلين، وحمل المطلق على المُقيد لِيُفهم معنى الحديث، وكلام الراوي فيه.

12.2. المُشْكِـل

المُشْكِـل هو ما التبس معناه واشتبه فهم المراد منه على بعض الناس، وهو يحتاج إلى مزيد من النظر والتدبر ليصل الإنسان إلى معرفة مراد الله منه، فتطمئن نفسه، ويقوى إيمانه عندما يصل إلى أن كتاب الله لا تضاد فيه ولا اختلاف، بل يؤيد بعضه بعضاً، ويكشف عن جانب من جوانب إعجازه.

وقد حرص الإمام العيني في كتابه على إبراز المُشْكِـل ودفع الإشكال عنه وتوضيحه، وظهر ذلك في تفسير الآيات القرآنية وشرح الأحاديث الشريفة.

ومن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: "وَسَأَلُونكَ عَنِ الرُّوحِ" [الإسراء: 85/17] قال العيني: "وسؤالهم عن الروح بقولهم: ما الروح؟ مشكل إذ لا يعلم مرادهم، لأن الروح جاء في القرآن على معان. قال الله تعالى: { نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ } [الشعراء: 193/26] وقال: { نَزَّلْنَا الْمَلَائِكَةَ وَالرُّوحَ فِيهَا }

89 العيني، عمدة القاري، 220/23.

90 العيني، عمدة القاري، 180/4، رقم: (429).

91 العيني، عمدة القاري، 180/4.

[القدر: 4/97] وقال: {رَوْحًا مِنْ أَمْرِنَا} [الشورى: 52/42] {يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ} [النبا: 38/78] فلو عينا سؤالهم لأمكنه أن يجيبهم⁹².

أزال الإمام العيني سبب الإشكال عن الآية بسبب سؤالهم غير المحدد فيها؛ لأن الروح جاء في القرآن الكريم على معان كثيرة.

13.2. التفسير

لا خلاف أن التفسير هو أساس علوم القرآن وأهمها، وبه يُفهم كتاب الله عز وجل ويُعرف المقصود من أوامره ونواهيه، وأحكامه الشرعية، فالقرآن دستور حياة المسلمين، وفهمه والعمل به من أساسيات هذا الدين، وقد خصص الإمام البخاري كتابًا في صحيحه لتفسير القرآن الكريم، واهتم الإمام العيني بالتفسير، واستقى من مصادر كثيرة لإثراء كتابه، وليستوفي حق الآية من جميع جوانبها في اللغة، والمعنى، والإعراب، والصرف، وأسباب النزول، والقراءات، وأحكام الفقه، وغيرها كثير، مثل:

1- كتب التفسير: استعان الإمام العيني بتفاسير كثيرة منها: جامع البيان للطبري، وهو أكثر المصادر التي نقل منها، وتفسير أبي حاتم، وتفسير ابن كثير، والكشاف للزمخشري، وتفسير عبد بن حميد، وتفسير الثعلبي، وتفسير النسفي، وتفسير عبد الرزاق الصنعاني، والتفسير الكبير لابن مردويه، وتفسير القرطبي، تفسير وأسباب النزول للواحدي، وغيرهم كثير.

ومن الشواهد على استعانه بكتب التفسير في شرح المعنى أنه حينما فسّر قوله تعالى في الفتح: "سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ" قال: "عن مجاهد في تفسير سيماهم: التواضع، وروى ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: الخشوع والتواضع، وقال ابن أبي حاتم أيضًا عن مجاهد في هذه الآية: هو الخشوع، وقال عبد بن حميد عن مجاهد قال: الخشوع، وحدثني معاوية بن عمرو عن زائدة عن منصور عن مجاهد: هو الخشوع"⁹³، استشهد العيني في هذا الموضوع بتفسير مجاهد وأبي حاتم وعبد بن حميد.

⁹² العيني، عمدة القاري، 2/201، 200.

⁹³ العيني، عمدة القاري، 19/174.

وفي مجال إعراب بعض الكلمات نقل عن الثعلبي في تفسير قوله تعالى: "وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ" [فصلت: 1/41] قال العيني: "قال الثعلبي: سواء بالنصب على المصدرية، أي: استوت سواء، وقيل: على الحال، وبالرفع أي: هو سواء، وبالجر على نعت أربعة أيام"⁹⁴.

ومثال على ذكره الاسرائيليات ما جاء في باب (قصة يأجوج ومأجوج) قال: "وعن كعب الأحبار: إن التنين إذا آذى أهل الأرض نقله الله تعالى إلى يأجوج ومأجوج فجعله رزقا لهم، فيجزرونها كما يجزرون الإبل والبقر"⁹⁵، ولم يؤيد العيني هذا الخبر أو يكذبه، وإنما كان ناقلاً فقط.

2- كتب اللغة والنحو: مثل معاني القرآن للقرائ، وللزجاج، وللكسائي، وللأخفش، ومجاز القرآن لأبي عبيدة، والصاحح للجوهري، والمحكم والمخصص لابن سيده، تهذيب اللغة للأزهري، وغيرهم كثير كان ينقل منهم في مجال تفسير ألفاظ القرآن، وفي مجال شرح ألفاظ الحديث، وفي مجال القراءات وتوجيهها وغيره.

وكذلك استعان بكتب الحديث والفقه الكثيرة.

14.2. القراءات

علم القراءات كما عرّفه ابن الجزري (ت 833هـ): "القراءات علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقل. والمقرئ العالم بها وراها مشافهة، لأن في القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسمع والمشافهة"⁹⁶.

وقد برزت عناية العيني الكبيرة بعلم القراءات من جوانب مختلفة، تارة بالموازنة بينها، وتارة بذكر ترجيح الأئمة واختياراتهم في القراءة، وأحياناً بالرد على أصحابها، وأحياناً بذكر وجوه القراءات وبيان اختلاف المعاني والدلالات المترتبة عليها، واختلاف أحكام الشرع أيضاً.

ومثال ذلك ما نقله من أوجه قراءات في تفسير قوله تعالى: "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" [التوبة: 3/9] قال: "وقرئ: (إِنَّ اللَّهَ) بالكسر لأن الإيذان في معنى القول. قوله: (ورسوله) فيه قراءتان الرفع وهي القراءة المشهورة ومعناه: ورسوله أيضاً (بريء من المشركين)، والنصب ومعناه: وأن رسول الله بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وهي قراءة شاذة"⁹⁷.

94 العيني، عمدة القاري، 152/19-153.

95 العيني، عمدة القاري، 233/15.

96 محمد بن محمد ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م) 9.

97 العيني، عمدة القاري، 261/18.

هكذا أورد العيني هنا أوجه القراءات، وتوجيهها النحوي، وأشار إلى المشهور والضعيف فيها. كما إنه كان يرجح بين القراءات وله عباراته الخاصة، مثل: (وهو الفصيح)، (الأجود)، (أحسن)، مثل ما جاء في قوله تعالى: "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" [النساء: 29/4]، قال العيني: "فيه قراءتان: الرفع على أن تكون تامة، والنصب على تقدير: إلا أن تكون الأموال أموال تجارة، فحذف المضاف، وقيل: الأجود الرفع لأنه أدل على انقطاع الاستثناء، ولأنه لا يحتاج إلى إضمار"⁹⁸، استخدم هنا لفظ (الأجود) للتعبير عن ترجيحه لهذه القراءة.

وقد نقل العيني من مصادر مهمة في القراءات أبرزها كتب التفاسير، وفي مقدمتهم تفسير الزمخشري ثم الطبري وغيرهم، وكتاب القراءات للقاسم بن سلام، وللفضل بن شاذان، وهما مفقودان، والتلويح للذهبي، ومعاني القرآن للفراء والزجاج والنحاس والقزاز وكثير من كتب اللغة والأدب.

15.2. التجويد

علم التجويد من العلوم المهمة، فقد حفظ لنا القرآن الكريم على النحو الذي قرأه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من أربعة عشر قرناً، وفائدته صون اللسان عن الخطأ وهو اللحن في قراءة القرآن، كما أنه سبب لإبراز التناسق الصوتي الجميل في القرآن مما يعين على التدبر والخشوع. وقد أشار العيني في بعض المواضع إلى التجويد فذكر في الحديث الذي رواه البخاري أنه: "قرأ النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة سورة الفتح فَرَجَّعَ فيها، قال معاوية لو شئت أن أحكي لكم قراءة النبي لفعلت"، قال العيني: "قوله: (فَرَجَّعَ): من الترجيع وهو ترديد الصوت في الحلق كقراءة أصحاب الألحان، وقيل: تقارب ضروب الحركات في الصوت، وزعم بعضهم أن هذا كان منه لأنه كان راكباً فجعلت الناقاة تحركه فحصل به الترجيع وهو محمول على إشباع المد في موضعه وكان صلى الله عليه وسلم حسن الصوت إذا قرأ مد ووقف على الحروف، ويقال: ما بعث نبي إلا حسن الصوت، وقام الإجماع على تحسين الصوت بالقراءة وترتيبها قاله القاضي"⁹⁹.

بيّن العيني أن قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت بإشباع المد، وتحسين الصوت، والوقف على الحروف، أي أنها كانت بالتجويد.

⁹⁸ العيني، عمدة القاري، 161/11.

⁹⁹ العيني، عمدة القاري، 176/19.

وفي حديث أنس أنه سُئل: "كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: كانت مدًا، ثم قرأ: بسم الله الرحمن الرحيم. يمد بسم الله ويمد بالرحمن ويمد بالرحيم"، قال العيني: "والمد إنما يكون في الواو والألف والياء، ومد الرحمن والرحيم ليس كمد غيرهما لأنه ليس في البسمة همزة توجب المد في حروف المد واللين، وللقراءة في موضع المد في مقدارها وجوهات بُينت في موضعها"¹⁰⁰.

يقصد العيني أن المد في الكلمات الثلاثة (الله، الرحمن، الرحيم) من باب المد الطبيعي، لأنه لم يأت بعد حرف المد همزة فيكون مدًا متصلًا أو منفصلاً فيه زيادة على مقدار المد الطبيعي.

وفي قوله تعالى { وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَئِينَ } [التكوير: 42/81] قال العيني بعدما ذكر وجوه القراءات في كلمة (بضنين) بالضاد والطاء: "قال النسفي (في تفسيره) واتقان الفصل بين الضاد والطاء واجب، ومعرفة مخرجهما لا بد منه للقارئ فإن أكثر العجم لا يفرقون بين الحرفين"¹⁰¹.

ذكر العيني الحروف التي يكون فيها المد وهي: الألف والياء والواو، وأن الهمزة من موجبات المد، ولم يُفصل أحكام المد ومقاديره، وإنما أشار أنها مُوضحة في مؤلفات خاصة.

وفي تفسير قوله تعالى: { وتظنون بالله الظنونا } قال العيني: "قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم الظنونا بالألف في الوصل والوقف لأن ألفها ثابتة في مصحف عثمان وسائر مصاحف أهل البلدان وعليه تعديل رؤوس الآي، وقرأ حمزة بغير ألف في الحاليين الوصل والوقف"¹⁰².

حرف الضاد حرف اختصت به اللُغة العربية، ولا يوجد فيما سواها من اللُغات؛ لأن مخرجه صعب قليلاً؛ فهو يخرج من أقصى حافتي اللسان مع الجهة الداخلية للأضراس العليا؛ لذا يجب التمييز بينه وبين حرف الطاء الذي يخرج من مُنتهى طرف اللسان مع طرف الثنايا العليا، وحرف الطاء أسهل من حرف الضاد لذلك يخلط الناس بين الحرفين فيقرؤون الضاد طاءً.

ومن العلوم المهمة من علوم التجويد علم الوقف والابتداء، وقد تكلم عن أهميته كثير من الصحابة من ذلك ما ورد عن علي رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى: "وَرَبِّلِ الْقُرْآنِ تَرْتِيبًا" [المزمل: 4/73] قال: "الترتيل معرفة الوقوف وتجويد الحروف"¹⁰³، وكذلك جاء عن ابن عمر أنه قال: "قد عشنا برهة من

¹⁰⁰ العيني، عمدة القاري، 55/20.

¹⁰¹ العيني، عمدة القاري، 281/19.

¹⁰² العيني، عمدة القاري، 182/17-183.

¹⁰³ ابن الجزري، النشر، 225/1.

دهرنا، وإن أهدنا لِيُؤْتَى الإيمان قبل القرآن وتنزل السورة على النبي صلى الله عليه وسلم فيتعلم حلالها وحرامها وأمرها وزاجرها وما ينبغي أن يوقف عنده منها"¹⁰⁴.

وقد تكلم العيني في كتابه عن الوقف وإن لم يُكثر القول فيه، وغالبًا ما جاء بعد بيان أوجه تفسير الآية، فيذكر الوقف الذي يُناسب كل وجه، وأحيانًا يُبين كيفية اللفظ بالحرف عند الوقف.

ومن ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: "وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا" [الكهف: 63/18]، قال العيني: "قوله: (عَجَبًا) قال الزجاج: يجوز أن يكون من قول يوشع ومن قول موسى، وانتهى كلام يوشع عند قوله: واتخذ سبيله في البحر، ثم قال موسى: عجبت من هذا عجبًا، فيحسن على هذا الوقف على البحر، ويُتدئ من: عجبًا. وقال غيره: يجوز أن يكون إخبارًا من الله تعالى، أي: اتخذ موسى طريق الحوت في البحر عجبًا"¹⁰⁵.

عرض العيني هنا وجوه تفسير الآية الكريمة من كتاب معاني القرآن للزجاج وغيره، وبين الوقف المترتب على تلك الوجوه والمناسب لكل معنى.

وفي تفسير قوله تعالى: "وَإِذَا كَأَلُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ" [المطففين: 3/83] قال العيني: "وفي (تفسير) الطبري: كان عيسى بن عمر فيما ذكر عنه يجعلهما حرفين، ويقف على: كالوا وعلى: وزنوا، فيما ذكر ثم يتدئ فيقول: هم يخسرون، والصواب عندنا في ذلك الوقف على: هم، يعني: كالوهم"¹⁰⁶.

هذا المثال يقع أيضًا في باب المقطوع والموصول، عرض العيني ما جاء في تفسير الطبري من قراءة عيسى بن عمر الشاذة، ثم بين الصواب برأيه؛ لأن الضمير (هم) ضمير مُتصل في الفعلين؛ فلا يجوز الفصل بين الفعل وضميره، والوقف على الفعل دون ضميره لأنه لو أرادوا الفصل لكتبت ألف بعد الواو، فكان له رأيه الخاص ولم يكن ناقلاً فقط، وغيرها من الأمثلة التي يفسر فيها الآية ثم يبين الوقف الصحيح المترتب على التفسير.

16.2. رسم المصحف

¹⁰⁴ العيني، عمدة القاري، 25/1.

¹⁰⁵ العيني، عمدة القاري، 194/2.

¹⁰⁶ العيني، عمدة القاري، 245/11.

رسم المصحف أو ما يُسمى بالرسم العثماني نسبة إلى سيدنا عثمان رضي الله عنه، وهو: "الوضع الذي ارتضاه الصحابة في عهد عثمان في كتابة كلمات القرآن الكريم وحروفه"¹⁰⁷. هو من أحد شروط القراءة الصحيحة.

وقد تكلم الإمام العيني في بعض المواضع عن خط المصحف بما يُناسب سياق الكلام، مما يدل على اطلاعه على هذا العلم ومعرفته به.

مثال ذلك ما أورده في باب (أكل الربا وشاهده وكتابه) قال: "والربا اسم مقصور، وحكي مده وهو شاذ، والأصل فيه الزيادة، من ربا المال يربو ربوا إذا زاد، فيكتب بالألف، ولكن وقع في خط المصحف بالواو على لغة من يفخم، وعن الثعلبي: كتبه في المصحف بالواو، وأجاز الكوفيون كتبه بالياء بسبب كسرة أوله، وغلطهم البصريون في ذلك، وقال الفراء: إنما كتبه بالواو لأن أهل الحجاز تعلموا الخط من أهل الحيرة ولغتهم الربو بمضموم، وصورة الخط على لغتهم، وزعم أبو الحسن طاهر بن غلبون أن أبا السماك قرأ: الربو، بفتح الراء وضم الباء ويجعل معها واؤا، وفي (شرح المهذب) أنت بالخيار وفي كتبه بالألف والواو والياء والراء بالمد والميم"¹⁰⁸.

وفي تفسير قوله تعالى: {وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا} قال العيني: "قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم (الظنوننا) بالألف في الوصل والوقف لأن ألفها ثابتة في مصحف عثمان وسائر مصاحف أهل البلدان وعليه تعديل رؤوس الآي، وقرأ حمزة بغير ألف في الحالين الوصل والوقف، لأن العرب تفعل ذلك في قوافي أشعارهم ومصاريحها فتلحق الألف في موضع الفتح عند الوقف، ولا تفعل ذلك في حشو الأبيات، فحسن إثبات الألف في هذا الحرف لأنها رأس الآية تمثيلاً لها بالواقف، وكذلك الرسول والسبيل"¹⁰⁹.

وفي حديث أبي هريرة عن النبي قال: "لا يأتي ابن آدم النذر بشيء..."¹¹⁰، قال العيني: "قوله: (لا يأتي) بالياء في الأصول، وفي رواية أبي الحسن: (لا يأت)، بدون الياء كأنه كتبه على الوصل مثل قوله: {سندعُ الزبانية} [العلق: 81/96] بغير واو"¹¹¹.

¹⁰⁷ فهد بن عبد الرحمن الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ط2 (2003م)، 340.

¹⁰⁸ العيني، عمدة القاري، 199/11.

¹⁰⁹ العيني، عمدة القاري، 182/17-183.

¹¹⁰ العيني، عمدة القاري، 154/23، رقم: (6609).

¹¹¹ العيني، عمدة القاري، 154/23.

استشهد العيني هنا بكتابة المصحف في سورة العلق؛ لتعليل كتابة الحديث في رواية أبي الحسن بدون ياء.

17.2. الألفاظ الأعجمية في القرآن

أنزل الله تعالى القرآن كما قال سبحانه: "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" [الشعراء: 195/26]، ولكن التداخل والاشتراك بين اللغات أمر شائع ومعروف قبل عهد النبوة، وظهر في أشعار العرب في الجاهلية، وقد جاء في القرآن بعض الكلمات الأعجمية التي لم يُنكرها فُصحاء العرب وبلغاؤهم، وهم من يتصيدون الثغرة ليهاجموا القرآن الكريم، ولكن العلماء اختلفوا فيها.

وبهذا الشأن قال العيني في تفسير قوله تعالى: "إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ" [المزمل: 6/73] "اختلف العلماء، هل في القرآن شيء بغير العربية؟ فذهب بعضهم، إلى أن غير العربية موجود في القرآن: كسجيل وفردوس وناشئة، وذهب الجمهور إلى أنه ليس في القرآن شيء بغير العربية، وقالوا: ما ورد من ذلك فهو من توافق اللغتين، فعلى هذا لفظ، ناشئة، إما مصدر على وزن: فاعلة، كعاقبة من نشأ إذا قام، أو هو: اسم فاعل، صفة لمحذوف تقديره: النفس الناشئة"¹¹².

ويظهر من كلام العيني موافقته لأصحاب الرأي الثاني، ولذلك علل ما جاء في القرآن من ألفاظ أعجمية ببيان أوزانها ومعانيها.

وقد رجح هذا الرأي أيضاً الشافعي، وأبو عُبَيْدَةَ، والطَّبْرِيُّ، وَالْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، وابن فارس، والزركشي¹¹³.

ومن الألفاظ التي نقل العيني الاختلاف في عجميتها لفظ (جَهَنَّم) فقال: "في جهنم مذهبان لأهل العربية: أحدهما: أنه اسم أعجمي فلا ينصرف للعجمية والعلمية، قال الواحدي: قال يونس وأكثر النحويين: هي عجمية لا تنصرف للتعريف والعجمة. والآخر: أنه اسم عربي سميت به لبعدها قعرها جداً، ولم ينصرف للعلمية والتأنيث"¹¹⁴.

الخاتمة

وفي نهاية البحث أعرض أهم ما توصلت إليه من نتائج:

¹¹² العيني، عمدة القاري، 191/7.

¹¹³ الزركشي، البرهان، 287/1.

¹¹⁴ العيني، عمدة القاري، 264/8.

- 1- اهتمام العيني بعلوم القرآن، وكثرة إيراده لها في كتابه.
- 2- تعددت مصادر العيني وتنوعت، منها ما هو مفقود مما يرفع القيمة العلمية لكتابه.
- 3- اهتمام العيني بإيراد الأقوال المختلفة في المسألة الواحدة والرد عليها والتوفيق بينها بالدليل.
- 4- سعة علم العيني وضلوعه في علوم القرآن، ومن أبرزها: الناسخ والمنسوخ، وعلم الفواصل، وأسباب النزول وغيرها.
- 5- إن علوم القرآن لها ارتباط وثيق بفهم الحديث الشريف، فكثير من الأحاديث تحتاج لعلوم القرآن كالعامة والخاص والمطلق والمقيد وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ووجوه القراءات وغيرها ليُفهم المعنى الصحيح المراد من الحديث.

Kaynakça

- el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa, *es-Sünenü'l-Kübrâ li'l-Beyhakî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el Buhârî el-Cu'fî. *Şaḥîḥu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr İbn Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâr-u İbni Tûki'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdulmün'im Şelbî, Abdüllatif Harezullah, Ahmed Berhûm, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Cevâhiru'l-Kur'an*. thk. M. Reşid Rıza el-Kabbânî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'ulûm, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman. *Maḥarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kurân'il-'Azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, Riyâd: Dâru tayyibe li'n-neşr, 1999.
- Kattan, Menna'Halil. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.

- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' lî Ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim Etfiş, Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.
- Süyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-dirâseti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medine, t.y.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: 'Âlemül-Kütüb, ts.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrût: Dâru'l-Ma' rife, 1957.
- Zürkânî, Muhammed. Abdülazim *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, t.y.

Osmanlı Son Döneminde İmla Edilen Bir İdadi Arapça Defteri (H. 1323/ M. 1905-1906)

An Idadi Arabic Notebook Which Was Written In The Last Ottoman Period
(H. 1323 / Gc. 1905-1906)

SÜMEYYE DAĞ*

Geliş Tarihi/Received: 10.10.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 25.12.2022

Öz: Bu çalışmada 20. yüzyıl başlarında imla edilmiş bir Arapça öğrenci defteri ve onun Arapça tedris usulü içerisindeki yeri incelenmiştir. Araştırma somut bir örnek sunması ve döneme ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada Osmanlı klasik dönem Arapça eğitiminden modern eğitime geçilen süreç adım adım ele alınmıştır. İncelemesi yapılan defter H. 1323/ M.1905-1906 yıllarında, Mercan İdadisinde eğitim görmekte olan Mehmed adlı 3. sınıf öğrencisine aittir. İnceleme sonunda dönemin Arapça eğitimine dair çıkarımlar yapılmış, o dönemin ders kitapları ve ders anlatım metoduyla defter arasındaki ilişki araştırılmıştır. Bu bağlamda ders işleniş şekil ve sürecine ışık tutulmuştur. Araştırmanın gelecekteki araştırmacılara, öğretmenlere ve dilcilere yol göstereceği ve kaynak niteliğinde olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Osmanlı, İdadi, Defter, Tedris.

Abstract: This study discusses an Arabic student notebook written in the early 20th century and its place in the Arabic teaching method of the period. The research is essential in presenting a concrete example and shedding light on the period. The process from classical Ottoman period Arabic education to Modern Education has been discussed step by step. The analyzed notebook belongs to a 3rd-grade student named Mehmed, who was studying at Mercan High School in H. 1323/ M.1905-1906. Inferences were made about the Arabic education of that period, the relationship

* Araştırma Görevlisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, e-mail: sumeyye.dag@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2461-9663>

between the textbooks of that period and the lecture method, and the notebook investigated. In this context, the author aimed to shed light on the way and process of teaching the course. The research will hopefully guide and be a resource for future researchers, educators, and linguists.

Keywords: Arabic, Ottoman, Idadi (High school), Notebook, Education.

Giriş

Osmanlı Devleti, medrese mirasını kendisinden önceki İslam devletlerinden almıştır. Kuruluşundan beri Osmanlı Devleti'nde Arapçanın diğer ilimler yanında ayrı bir konumu olmuştur. Medrese yönetim ve tedrisi uzun süre gayri resmî olarak devam etmiş, ilk resmî düzenlemeler II. Murat (1421-1451) döneminde gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı medreselerinin ilk dönüm noktası Fâtih döneminde (1451-1481) Sahn-ı Seman medreseleri ile başlamış, ikinci büyük düzenleme ise Kanûnî Dönemi'nde (1520-1566) gerçekleştirilmiştir. 19. yüzyıla değin Fâtih ve Kanûnî devirlerinde atılan temeller üzerinde müderrislerin kendi ders ve müfredatlarındaki küçük farklılıklar hariç, elle tutulabilir bir değişiklik yapılmamıştır.¹

Medrese müfredatlarının yüzyıllar içerisindeki değişimi konusunda tek bir görüş yoktur. Bunlardan biri medrese müfredatlarındaki derslerin 19. yüzyıla kadar muhtevası değiştirilmeden okutulmaya devam ettiğidir. İlk merhalede medreselerde on alet ilmi; sarf, nahiv, mantık, kelâm, edep, bedî', meânî, beyân, hendese, hayr (astronomi) ilimleri okutulmuş, daha sonra ise fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerinin öğretilmesine geçilmiştir.² Bunun yanında, medrese müfredatlarının esnek olduğu, derslerde müderrisin birikimine göre farklı eserler okutulduğu ve bu eserlerin de içinde bulunulan yüzyılın şartlarına göre şekil aldığı bilinmektedir.³

Tanzimat'tan sonra Fransız eğitim sisteminden etkilenilmesi yüzyıllardır süregelen Arapça eğitiminin eleştirilmesine, aynı zamanda yenileşme çağrılarının yapılmasına yol açmıştır. Bu eleştirilerin başında, öğrencilerin uzun

¹ Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş*. (İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997). 20-21.

² Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, 73.

³ Şükran Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (Eylül 2008), 593-594.

yıllar Arapça eğitimi almalarına rağmen Arapça bir makaleyi okuyup anlamada yetersiz kalmaları ya da günlük hayattaki ihtiyaçlarını karşılayabilecek Arapça muhadese maharetinden yoksun olmaları gelmektedir. Ali Suâvî (ö. 1878), Ziyâ Paşa (ö. 1880) ve Mehmed Ârif (ö. 1897) gibi önde gelen şahsiyetler geleneksel Arapça eğitiminin bahsi geçen yönlerini eleştirmiş ve islahın gerektiğini dile getirmişlerdir.⁴

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat sonrası Arapça eğitimi konusu, Kerim Açık tarafından *Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretim - Kaynaklar ve Yöntemler* adlı Doktora tezinde etraflıca ele alınmıştır. Tezin 4.2. *Tanzimat Döneminde Açılan Yeni Mekteplerde Arapça Öğretiminde Kullanılan Sarf-Nahiv Kitapları ve Metodolojik Analizler* bölümünde, yeni usulde eğitim veren müderrislerinin okuttukları ders kitapları ve yöntemleri verilmiştir. Tezin bu bölümü, dönemin Arapça ders kitaplarının bir arada görülmesi ve incelenen defter örneğinin hangi kitaptan faydalanılarak imla edildiğinin tespit edilmesini kolaylaştırmıştır. Ayrıca Ahmed Turan Arslan'ın *Son Devir Osmanlı Alimlerinden Mehmed Zihni Efendi-Hayati-Şahsiyeti-Eserleri* (1999) ve Hacı İbrahim Efendi ve *Dâru't-Talim Müessesesi* (1999) eserleri çalışmamızda faydalanılan diğer önemli kaynaklardır.⁵

İncelemeye tabi tutulan defter, yenileşme çağrılarına cevap verilen ve modern Arapça sarf-nahiv kitaplarının medreseler dâhil olmak üzere yeni eğitim kurumlarında okutulmaya başladığı döneme aittir. Defterin tamamı 61 sayfadır. Ancak biz defterin 3. hafta ders içeriği olarak tespit ettiğimiz "Fiil-i Vücuti ve İltzami" başlıklı bölümünü latinize edip daha sonra tahlilini, makalenin "Defter İncelemesi" başlığı altında yapacağız.

A. TANZİMAT SONRASI OSMANLI DEVLETİ'NDE ARAPÇA ÖĞRETİMİNDE GÖRÜLEN GELİŞMELER

Osmanlı Devleti'nde okullaşmaya dair ilk somut adımlar Tanzimat'tan sonra atılmaya başlanmıştır. 19. yüzyıla dek medreselerde okutulan dil ilimlerinin muhtevası büyük oranda aynı kalmıştır. Bu ilimleri öğrenmedeki gayenin,

⁴ Kerim Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi (Kaynaklar ve Yöntemler)" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 69-70.

⁵ Konuyla ilgili daha geniş ve ayrıntılı bilgiler için; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Eğitim ve Bilim Kurumları*; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*; A. Turan Arslan, *XI. Osmanlı İlmi Hayatına Genel Bir Bakış*; Halil AYTEKİN, *İttihat ve Terakki Dönemi Eğitim Yönetimi*; Ramazan ŞEŞEN, *Osmanlılar Döneminde Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi* kaynaklarına müracaat edilebilir.

Arapça grameri ve mantık dersleri aracılığıyla dinî metinleri anlamak ve yorumlamak olduğu düşünölmüştür.⁶ Bu sebeptendir ki dil ilimleri alet ilimlerinden sayılmıştır.

Asırlardan beri medreselerde Arapça eğitimi verildiği hâlde, Tanzimat'tan sonra Arapça dâhil pek çok yabancı dilin Türklere iyi bir şekilde öğretilmediği anlayışı hâkim olmuştur. Askerî mekteplerde de Fransızca, İngilizce ve Almanca öğretim güçlüğü bakımından Arapça ile aynı kaderi paylaşmıştır. O yıllara kadar devletin dış işlerindeki yabancı dil bilen memur ihtiyacını Rum, Ermeni ve Yahudi tebaa karşılamıştır. Bu yüzden Türklere eğitim dili dışında yabancı dil öğrenme ihtiyacı doğmamıştır. Ancak 19. yüzyılda gayrimüslim tebaa ile yaşanan başta siyasi anlaşmazlıklar olmak üzere birçok sebep, Türklere yabancı dil öğretilmesini zorunlu hâle getirmiştir. Bu gelişmelerin ardından o dönemin tercüman ihtiyacını karşılamak üzere Bâb-ı Âli Tercüme Odası (1820) ve Lisan Mektepleri (1864) açılmıştır. Dil okulu açılması teşebbüsü Osmanlı eğitim tarihinde bir ilktir. Ayrıca Fransızca ve Arapça zorunlu olup toplam yedi dilin öğretildiği El sine Mektebi (1877) de bu teşebbüslerin devamı niteliğindedir.⁷

Tanzimat döneminde yeni yöntemlerle dil eğitimi anlayışı kabul görmeye başlarken, Şeyhülislam Sabri Efendi (ö. 1954)'ye göre medreselerdeki Arapça, pratik konuşma ve yazma için değil, şerî ilimleri anlamak içindir. Arap şair İmruülkays hayatta olsa dahi hoca olarak onu değil, yine Osmanlı ulemasından bir hocayı tercih edeceğini söylemiştir. Çünkü ondan alınan derslerle bir fıkıh ya da kelim metnini çözmek söz konusu olamazdı. Böylece medrese eğitiminin metin anlama ve yorumlamaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Tüm bu yorumlardan, Osmanlı âlimlerinin Arapça tedrisinden amaçları ve bu konudaki hassasiyetlerinin, Kur'an-ı Kerim'i daha iyi anlama kaygısından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Ancak Tanzimat'tan sonra açılan okullarda Arapça, yabancı bir dil olarak görölmeye başlanmış, tedrisin buna göre yapılması ele alınmıştır. Âlimler yeni tür eser yazma konusunda harekete geçmişler, bu konuda bazıları kendi yöntemini geliştirirken bazıları da

⁶ Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, 73.

⁷ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1264.

⁸ Hazer Dursun, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002), 274; Akgündüz, *Klasik dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, 76.

Avrupa'daki tedaris usulünü olduğu gibi Arapça kitaplarına tatbik etmişlerdir. Arapça eğitiminde yeni arayışlarla Avrupai tarzda yeni eserler veren âlim ve müderrislerin başlıcaları Mehmed Zihni Efendi (ö. 1913)⁹, Hacı İbrahim Efendi (ö. 1888)¹⁰ Babanzade Ahmed Naim'dir (ö. 1934)¹¹.

Babanzâde Ahmed Naim, hocası Mehmed Zihni Efendi ve Hacı İbrahim Efendi'nin ortak noktaları dil öğretiminin kolaylaştırılması gerektiği düşüncesidir. Ahmed Naim, Mustafa Cemil Bey ile hazırladıkları *Mekteb-i Sultânî'ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât (İstanbul 1323)* adlı kitabı hazırlarken başta *Müşezzeb* olmak üzere hocası Mehmed Zihni Efendi'nin kitaplarını temel almış, içindeki zor konuları çıkarmış, kitapları özetlemiş ve bazı alıştırmalarla okuma metinleri eklemiştir. Konuların sıralanışı ve işlenişinde bazı değişikliklere gitmiştir. Ahmed Naim, Avrupa'da ortaya çıkmış tedaris usullerinden istifade etmiş ve Mustafa Cemil ile kaleme aldıkları *Mekteb-i Sultaniye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât* eserinin önsözünde belirttiği muhtelit (eklektik/karma) yöntemi ilk defa tatbik etmiştir. Bu bağlamda Arapçayı doğru söyleyip doğru yazmak için yeterli miktarda sarf ve nahvin bilinmesi, ayrıca yazma ve konuşma becerilerinin de geliştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ahmed Naim'e göre yalnızca kuralların ezberletilmesine dayanan eğitim uygulaması doğru değildir. Ona göre öğrenilen gramer kaideleri alıştırmalarla pekiştirilmeli ve bu bilgiler tekrar ve temrinlerle meleke hâline getirilmelidir. Ahmed Naim, gramer kaidelerinin zihinde yerleşmesi için kitabında manzum ve mensur metin örnekleri seçmiştir. Böylelikle metinler üzerinde kuralların uygulanması imkânı doğmuştur. Kitabındaki bir dersi; Tercüme, Ta'lîm, Lugât konu başlıkları altında alıştırmalarla izah etmiştir. Bu alıştırmalar; Türkçeden Arapçaya (ta'lîm), Arapçadan Türkçeye (tercüme) tercüme ve manalarıyla beraber kelime listeleri (lugât) şeklinde taksim edilmiştir. Kitapta Arapça kaideler Türkçe açıklanmış ve her kaidenin ardından en az iki örnek verilmiştir. Dersin sonunda öğrenciye muhtelif alıştırmalar yazdırılmıştır. Kısaca Babanzâde, yaşadığı dönemde Arapça

⁹ Hulusi Kılıç, "Mehmed Zihni Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.28 (Ankara: TDV Yay., 2003), 542-543.

¹⁰ Hulusi Kılıç, "Hacı İbrâhim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 481-482.

¹¹ İsmail Lütfi Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 375-376.

öğretimi ile ilgili problemlerle yakından ilgilenmiş, Mustafa Cemil ile bir kitap telif ederek daha etkili bir öğretim gerçekleştirmeyi hedeflemiştir.¹²

a. İdadîler

İdadîler ilk olarak 1845 yılında askerî okullara hazırlık için ordu merkezlerinde açılmıştır.¹³ Dört yıllık rüştiye eğitiminin ardından üç yıllık okullar olarak düşünülmüştür.¹⁴ Bu mektep Osmanlı maarif sistemine Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile girmiştir. Bu mektepler yaşları 10-15 arası olan ibtidaî mektebi mezunu çocuklarla yaşları 13-18 arasında bulunan rüştiye mezunu çocukların eğitimini ihtiva ederdi.¹⁵

İdadîler II. Meşrutiyet dönemi başlarında rüştiyeleri de kapsayıcı ve taşrada ortaöğretim ihtiyacını karşılar nitelikte idi. Daha sonra bu idadîler sultanilere çevrilmeye başlanmıştır.¹⁶ İdadîler, rüştiyelerin kaldırılmasının ardından, ibtidaî eğitiminden sonra altı yıllık ortaöğretim programı olarak Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar hizmete devam etmiştir.¹⁷

b. İdadîlerde Arapça Dersleri ve Öğretim Yöntemleri

Kur'an ve Arapça eğitimi Osmanlı'da Tanzimat'a kadar eğitimin merkezinde yer almıştır. Ancak 1869 Nizamnamesiyle idadîlerin programlarında fen derslerinin ağırlıklı olarak verilmesi kararlaştırılmıştır. Buna rağmen 1873'te açılan ilk idadî mektebinde Arapça dersi bulunmaktadır. 1892'de yapılan ıslahatların ardından idadîlerin öğretim süresi vilayet merkezlerinde yedi, sancaklarda ise beş yıl olmuştur. Beş yıllık idadîlerde haftalık Arapça ders saati dağılımı şöyledir:¹⁸

Sınıflar	1	2	3	4	5
Ders Saatleri	3	3	3	3	2

¹² M. Cüneyt Kaya - İsmail Kara, *Babanzâde Ahmet Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 218-222. ; Mustafa Cemil - Ahmed Naim, *Mekteb-i Sultaniye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât* (İstanbul, 1323), önsöz.

¹³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: Kültür Koleji, 1994), 144.

¹⁴ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 145.

¹⁵ Nevzad Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1948), 229-234; Halil Aytekin, *Eğitim Yönetimi: İttihad ve Terakki Dönemi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, 1991), 82.

¹⁶ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 233.

¹⁷ Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 110.

¹⁸ Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 110-111.

Yedi yıllık vilayet idadîlerinde ise 1894 yılı ders programında haftalık Arapça ders saati dağılımı şöyledir:¹⁹

Sınıflar	1	2	3	4	5	6	7
Ders Saatleri	3	3	3	3	2	-	-

1894 yılı idadîlerinde Arapça ve Farsçanın Türkçeye yardımcı mahiyette sarf ağırlıklı olarak verildiği görülmektedir. 1898 yılına gelindiğinde rüştiye ve idadîlerin ders programında Arapça ders saatleri şöyledir:²⁰

Sınıflar	1	2	3	4	5	6	7
Arapça Ders Saatleri	1	2	2	2	2	1	1
Elsine	-	-	-	2	2	2	1

Önceki yıllarda idadî programlarında Türkçeye yardımcı ders statüsünde verilmesi planlanan Arapça derslerinin 1898 yılı programında müstakil bir dil olarak öğretiminin zaruri olduğu kanaatine varılmıştır. Bu tarih itibarıyla Arapça öğretiminden maksat yüksek derecede okuma anlama seviyesine ulaşmak ve ilmî kitaplardan istifade edebilecek hâle gelmek olmuştur. Bu amaç doğrultusunda dil bilgisi-tercüme yöntemi uygulanmaya başlanmıştır.²¹ Dil bilgisi-tercüme yöntemi ve pratiğe ağırlık veren Berlitz (Berliç) yöntemi²², Avrupa'dan ithal edilen ve Arapçaya uyarlanan dil yöntemleriyken bu yöntem haricinde yeni açılan mekteplerde; klasik eserleri yeniden düzenleme yöntemi, klasik ve yeni birkaç yöntemi harmanlayan muhtelit yöntem ve Tanzimat Dönemi dilcilerini geliştirdikleri diğer yeni yöntemler kullanılmıştır.²³

¹⁹ Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 110-111.

²⁰ Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 111.

²¹ Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 112.

²² Daha ayrıntılı bilgi için; Hakkı Göktürk, "Berlitz Lisan Mektebi", *İstanbul Ansiklopedisi*, c.5 (İstanbul: Neşriyat Kollektif Şirketi, 1961), 2548.

²³ Kerim Açık, "Tanzimat Döneminde Açılan Yeni Okullarda Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitaplarının Yöntem Açısından İncelenmesi", *Şarkiyat Mecmuası* 37 (21 Aralık 2020), 25-38.

1902-1910 yılları arasında haftalık Arapça ders saatlerinde eksilme ya da artış dışında bir farklılık görülmemiştir. Ancak içeriklere bakıldığında Arapçadan beklentinin değişmesine paralel olarak öğretim yöntemlerinin de değiştiği görülmektedir. Bu doğrultuda yedi yıllık programlarda Arapça derslerinin adı altı ve yedinci yıllarda “tatbikat-ı Arabiyye” adı altında uygulama derslerine dönüştürülmüştür. Maarif Nezareti, öğrencilerin Arapça kaideleri ezberledikleri hâlde konuşamama şikâyetleri üzerine idadî programlarını yeniden düzenlemiş, beş, altı ve yedinci sınıftaki öğrencilerin tercüme, sarf ve nahiv derslerinin yanında Türkçeden Arapçaya veya Arapçadan Türkçeye sözlü tercüme çalışmaları yaptırılmıştır. II. Meşrutiyet döneminde Arapça konuşma-yazma uygulamalarına ağırlık verilmiştir. Bu durum harf inkılâbına kadar devam etmiştir.²⁴

c. Defterin İmla Edildiği Okul: Mercan İdadisi

1800’lerin son yarısında Osmanlı’da yapılan reformlar ve açılan yeni bürokratik birimler, devlet içinde yetişmiş memur ihtiyacını doğurmuştur. Oluşan bu memur ihtiyacını karşılamak, yabancı devletlerle yapılacak anlaşma metinlerini, idari ve mali mevzuatları anlayabilecek memurlar yetiştirmek üzere 25 Ramazan 1274 / 9 Mayıs 1858 tarihinde Mekteb-i Fünûn-ı Mülkiyye adlı okul açılmıştır. Bu okula öğrenciler, yapılan sınavda başarılı olmak şartı ile kabul edilmiştir. Maarif-i Umûmiyye Nezâretine bağlı olan ve eğitim süresi iki yıl olarak belirlenmiş bu okulun mezunları kaymakam, mal ve kaza müdürü olabilecekti.²⁵

Okutulması planlanan dersler; hat, inşa, hesap, hendese, tarih, ekonomi, politik, coğrafya, kavânîn-i cedide-i saltanât-ı seniyye, muahedât-ı Devlet-i Aliyye, hukuk-ı milel idi. Daha sonra ilave olarak: Birinci sınıfta fıkıh, kavânîn ve usûl-i Tanzimat-ı Hayriyye, coğrafya, istatistik, Türkçe kompozisyon, aritmetik, ticaret kanunları, usûl-i defterî; ikinci sınıfta devletler hukuku, Osmanlı Devleti’nin diğer devletlerle yaptığı anlaşmalar, idare usulü, siyaset-i medeniyye, usûl-i ahkâm-ı ceza, kavâid, muhâkemât usulü, ekonomi, politik, kozmografya, hikmet, tevârîh-i tabîiyye, Türkçe kompo-

²⁴ Açık, "Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi", 114.

²⁵ Ali Akyıldız, "Mekteb-i Mülkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. EK-2 (Ankara: TDV Yay., 2019), 238-240.

zasyon ve tarih dersleri konuldu. Mektebin ders programı yıllar içinde değişkenlik göstermiş, giderek zenginleşmiştir.²⁶

Okul, yirmi memur ve otuzu sınavla seçilen elli öğrenci ile 12 Şubat 1859 tarihinde eğitime başlamış, 1861’de ilk mezunlarını vermiştir. 1863’te alınacak öğrenci sayısı iki katına çıkarılmış, 1879 yılı itibariyle okula gayrimüslim öğrenciler de kabul edilmeye başlamıştır. 1867 yılında eğitim süresinin dört yıla çıkarılması üzerine o sırada öğrenim gören talebelerin bir yıl daha okuyup üç yılda mezun edilmelerine karar verilmiştir. Bu düzenlemelerin ardından birinci sınıfta Arapça, Farsça, aritmetik, coğrafya, tarih, rik’a, resim ve kompozisyon; ikinci sınıfta bu derslerin yanında cebir; üçüncü sınıfta Mecelle, Arapça, Farsça, geometri, coğrafya, tarih, fizik, kimya, kompozisyon, iktisat, muâhede, ticaret kanunu, muhasebe, rik’a ve resim dersleri okutulmuştur.²⁷

Mektep esas gelişimini II. Abdülhamid döneminde göstermiştir. II. Abdülhamid, gerekli masrafları kendisi karşılayacağını söyleyerek mektebin yüksek okul olarak düzenlenmesi ve gerekli masrafların karşılanması emrini vermiştir. İdadî ve yüksek okul olmak üzere iki kısımdan oluşan ve padişahın himayesine giren okulun adı *Mekteb-i Mülkiyye-i Şâhâne* olarak değişmiştir. 1887 itibariyle kelâm, tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimler ders programına kondu. 1886 yılında okulun idadî kısmının yüksek kısımdan ayrılması kararı çıkarıldı ancak 1900’e kadar uygulanamadı. Bu tarihte idadî kısmı Mercan’a taşındı ve *Mercan İdadisi* adını aldı. Mekteb-i Mülkiyye’nin eğitim süresi üç yıla indi. Öğrenciler Arapça, Rumca, Ermenice ve Bulgarca derslerinden birini her üç sınıfta da almak zorunda idiler.²⁸

I. Dünya Savaşı döneminde bütçe başta olmak üzere ciddi sorunlar yaşayan mektebin programı Cumhuriyet’in ilanı ile değiştirildi. İdari, mali ve siyasi şubelere ayrıldıktan sonra da okulda bazı dersler ortak verilmekteydi. 15 Haziran 1935 tarihinde Hükümet kararı ile okulun adı Siyasal Bilgiler olarak değiştirildi ve Ankara’ya taşındı. Ortak dersler ve ihtisas dersleri tekrar düzenlendi. 23 Mart 1950’de Ankara Üniversitesi’ne bağlı Siyasal Bilgiler Fakültesine dönüştürüldü. Türk eğitim tarihinde ilk öğrenci ve mezunlar

²⁶ Akyıldız, “Mekteb-i Mülkiyye”, 238.

²⁷ Akyıldız, “Mekteb-i Mülkiyye”, 238.

²⁸ Akyıldız, “Mekteb-i Mülkiyye”, 239.

derneklerinin mülkiyeli öğrenciler tarafından kurulduğu, Türkiye tarihinde onlarca aydınının da Mercan İdadisi tedrisinden geçtiği bilinmektedir.²⁹

H. 1322-1323/M. 1906-1907 eğitim yılında Mercan İdadisinin şube sayısı üçe çıkarılmıştı.³⁰ O dönemin ders ve hoca cetveli aşağıdaki gibidir:

4. Sınıf Şube 1³¹

Ulüm-i Dîniyye (Eski Akâid-i İslâmiyye)	Fehmi Efendi
Fransızca ve Tercüme (Eski Fransızca)	Ali Nazima Bey
İlm-i Servet	Hasan Tahsin
Kimya	Nişan Efendi
Kitâbet-i Resmîyye	Müfid Bey
Usûl-i Tercüme (Bu yıl konmamış)	
Elsine-i Erbaa:	
Arapça	Mehmet Fehmi Efendi
Rumca	Hıraktidi Efendi
Ermenice	2. Şube
Bulgarca	2. Şube
Jimnastik	YOK

Mercan İdadisi, Önder Kaya'nın ifadesiyle şöhretlerin bulunduğu okuldur. Mehmet Fuat Köprülü, Orhan Seyfi Orhon, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Muhsin Ertuğrul, Süheyl Ünver, Nihat Sami Banarlı, Remzi Oğuz Arık, Refik Koraltan ve Falih Rıfkı Atay gibi önde gelen isimler bu okuldan mezun olmuştur.³²

d. Defteri İmla Eden Müderris: Mehmed Fehmi Ülgener (1864-1943)

Mercan İdadisinin ders-müderris tablosu, defter sahibi öğrencinin deftere not ettiği dersin mualliminin adı ve *TDV İslam Ansiklopedisi*'nde Mehmet Fehmi Ülgener'in Mercan İdadisindeki çalışma yılları karşılaştırılmıştır. Adı geçen Mehmed Fehmi Efendi'nin Mehmet Fehmi Ülgener olduğu tespit edilmiştir.

²⁹ Akyıldız, "Mekteb-i Mülkiyye", 239.

³⁰ Orhan Çelik vd., *Türkiye'nin Modernleşme Süreci ve Mekteb-i Mülkiye* (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 2021), 101.

³¹ Çelik vd., *Mekteb-i Mülkiye Sempoyumu*, 103.

³² Çelik vd., *Mekteb-i Mülkiye Sempoyumu*, 105.

Safranbolu’da dünyaya gelen Mehmed Fehmi Efendi ilk tahsilini babası İsmâil Necâti Efendi’den almış ve hayatının geri kalanını İstanbul’da geçirmiştir. Eğitiminin yanında hafızlığını tamamlayan Mehmed Fehmi Efendi, babasının derslerini takip ederek icazet almıştır. 1899’da Vefa İdadisinde akaid derslerine girmiş, ertesini yıl Arapça muallimliğine tayin edilmiştir. 1902’de Bayezit dersiâmlığına getirilmiştir. Sultan Abdülaziz’in oğluna hocalık yapmış ve çeşitli memuriyet görevlerinde bulunmuştur. Mercan İdadisinde (1906) ve İstanbul Erkek Lisesinde Arapça müderrisliği (1909), Dârülfünûn-i Osmânî Ulûm-i Şer’iyye ve edebiyat şubelerinde fıkıh ve Arap edebiyatı muallimliği (1910), Dârülfünun Ulûm-i Hukûkiyye şubesinde Mecelle muallimliği (1911) gibi görevlerde bulunmuştur. 1892 yılında Emine Behice Hanım ile evlenmiş ve bu evliliğinden iki çocuk sahibi olmuştur. Tanınmış iktisat profesörü Sabri Fehmi Ülgener onun oğludur. 1924 yılında seçimle Cumhuriyet devrinin ilk İstanbul müftüsü olmuştur. Mehmed Fehmi Efendi, zahirî ve bâtinî ilimlerde derinleşmiş, Arapça ve Farsçaya hâkim ve hüsn-i hatla da iştigal eden bir âlimdi. 20 Nisan 1943’te İstanbul’da vefat etmiştir.³³

B. ARAŞTIRMAYA KONU OLAN DEFTERİN İNCELENMESİ

Defter H. 1323/ M. 1905-1906 yıllarında Mercan İdadisinde okuyan Mehmed adlı üçüncü sınıf öğrencisine aittir. Defter; “Elsineden Arapça Defteri/Bolulu (Bolu Sultanisi Tarih [Mehmed Zekai] künyesi ve “Bel_Yz_K_1387” No ile İ.B.B Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar Deposunda dijital ortamda bulunmuştur. 30 yaprak/61 sayfadan oluşmaktadır ve boyutları 205x160 mm’dir.³⁴

Defterin de içinde bulunduğu koleksiyon 2012 yılında “Osmanlı Dönemi Nadir Eserlerin Kataloglanması Dijital Ortama Aktarılması ve Elektronik Ortamda Kullanıma Sunulması” projesi ile eğitim-öğretim ve bilimsel araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Bolulu Mehmed Zekai adına 1399 No’lu “Vatandaş için medeni bilgiler neden bahseder?”, 1401 No’lu “Tarih Dersleri (6.sene)”, 1402 No’lu “İslam Tarihi” şeklinde üç adet daha el yazması kitap bulunmaktadır.

³³ Ahmet Güner Sayar, “Ülgener, Mehmet Fehmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 288-289

³⁴ Bolulu Mehmed Zekai, *Elsineden Arapça defteri / Bolulu*, İ.B.B Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv, nr. Bel_Yz_K_1387.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle defter sahibi öğrenci Mehmed'in, Bolulu Mehmed Zekai olduğu ve Mercan İdadisindeki eğitiminden sonra memleketi Bolu'da coğrafya muallimliği yaptığı anlaşılmaktadır.

a. Defterin İçeriği ve Üçüncü Bölümü

Defterde sekiz ana nahiv konusu işlendiği tespit edilmiştir. Bunlar sırasıyla aşağıda verilmiştir.

1. Hurûf-ı nevâsıb
2. Cevâzım
3. Fiil-i vucûbî ve iltizâmî
4. Fâil, Nâibu fâil
5. Fiillerin Tezkîri ve Te'nîsi
6. Mute'allakâtu Fiil
7. Mefulun bih
8. Mefulun fih

Oldukça düzenli şekilde notlar alınmış olan öğrenci defterinde nahiv konuları birbirine benzer şekilde işlenmiştir. Bazı konu başlıkları altında eksiklikler mevcut olsa da defterin yazısının açıklığı ve satır çizgilerine riayet edilmiş olması sebebiyle oldukça anlaşılır durumdadır. Defterin incelemesi yapılırken tekrara gidilmesinin önlenmesi ve konu bütünlüğünün tam olması amacıyla sayfa 14-17 arasında bulunan 3. hafta nahiv konusu "Fiil-i Vucûbî ve İltizâmî" örnek niteliğinde seçilmiş ve incelenmiştir. Diğer nahiv başlıklarına birkaç atıf dışında değinilmemiştir.

Aşağıda çizelge hâlinde sunulan defterin Türkçe bölümleri, defterde orijinal dili Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olup çalışmanın anlaşılabilirliği için Latin harflerine aktarımı yapılmıştır. Arapça kısımları ise hiçbir değişiklik yapılmadan defterde verildiği hâliyle -öğrencinin yapmış olduğu irab hataları ve katı' hemzesi yazım yanlışları vb. örneklerinde olduğu gibi- Arap harfleri ile aktarılmıştır. Defterin orijinal sayfaları çalışmanın sonunda EK-1'de sunulmuştur.

- Fiil-i Vücûbî ve İltizâmî-

فعل وجوبی: Bir işin yapılması(nın) fâil için icab ettiğini beyan eden sigadır ki fiili hâlin evveline "يجب، يلتزم، لا بد" kelimelerinden biri getirilerek yapılır. **يلزم أن أكتب:** Yazmalıyım gibi.

فعل التزامي: Bir işin vukuunu mütekellimin arzu eylediğini ifade eden sîgalar-
dır ki fiili hâlin evveline “مكسورة لام” veya “لكي” ilâvesi ile dir. لكي أكتب
: Yazayım gibi.

-Lügat- (Müfredat)

Türkçesi	Arapçası
Bir işin bidâyeti	اول (ج) اوائل ³⁵
Bir işin nihâyeti	آخر (ج) اوآخر ³⁶
Yetiştirmek	التمادى
Kapı	مدخل (ج) مداخل
Çekip ulaştırmak	الإفطاء
Yetişmek, hissetmek	الادراك ³⁷
Temel	الأسس (ج) الأساس
Ağaç dikmek	الغرس
Cem etmek/ ayn toplamak	أجنى
Gençlik	الشباب
Kocamak	المشيب
Kaçacak yer	المهرب
Çocukluk	الصبياء
Bir şeyi araştırmak, künhe vâkıf ol- mak	المناقشة
Saymak	الإحصاء
Yorgan	اللحاف
Yüz yastığı	المخدة
Çekinmek, uzak olmak	لاجتئاب
Ne mutlu, ne saadet	طوبى

³⁵ Doğrusu: أول (ج) اوائل

³⁶ Doğrusu: آخر (ج) اوآخر

³⁷ Doğrusu: الإدراك olmalıdır. Aynı hatalara çalışma çerçevesinden çıkılmaması adına tek tek değinilmeyecektir. Öğrencinin, defterin incelediğimiz kısımları boyunca katı hemzelerini yazmayıp yalnızca hareke verdiği anlaşılmıştır. Ayrıca "ي" harflerinin "ى" elif-i maksure şeklinde yazıldığı pek çok yer tespit edilmiştir. Ek olarak hurûf-ı nevâsıb'dan sonra bazı fiillerin cizm edildiği, bazı "ة" tâ-i merbûtaların noktasız yazıldığı ve bazılarının ise "ت" açık te şeklinde yazıldığı fark edilmiştir.

Sûfi	التَّقِي
Sâfi	الذَّقِي

-Tercüme-

قال بعض الحكماء : إنَّ لِلْعُلُومِ أَوَائِلَ تُؤَدِي إِلَى أَوَاخِرِهَا وَمَادَاخِلَ تَقْضِي إِلَى مَقَاصِدِهَا :
فَيَجِبُ لِطَالِبِ الْعِلْمِ أَنْ يَبْتَدِيَ بِأَوَائِلِهَا لِيَبْتَهِيَ إِلَى أَوَاخِرِهَا وَيَمْدَاخِلَهَا لِيَصِلَ إِلَى حَقَائِقِهَا.
ويُلْزَمُ أَنْ لَا يَطْلُبُ الْآخِرَ قَبْلَ الْأَوَّلِ وَالْآخِرَ لَا يَدْرِكُ إِلَّا الْآخِرَ لِأَنَّ الْبِنَاءَ عَلَى غَيْرِ أَسَاسٍ لَا يُبْنَى وَالثَّمَرُ مِنْ
غَيْرِ غَرَسٍ لَا يُجْلَى.

-Şiir-

وَاتَى الْمَشِيْبُ فَأَيَّنَ مِنْهُ الْمَهْرَبُ	ذَهَبَ الشَّبَابُ فَمَا لَهُ مِنْ عَوْدَةٍ
وَأَذْكَرُ ذُنُوبِكَ وَأَبْكَهَا يَا مُذْنِبُ	دَعَّ عَنكَ مَا قَدْ فَاتَ فِي زَمَنِ الصَّبَا
لَا بَدَّ يُحْصِي جَنِيْتِ وَيُكْتَبُ	وَأَخْشَ مَنَاقِشَةَ الْحِسَابِ لِأَنَّهُ

يجب على التلميذ أن يسعى على درسه وأن لا يضيع أوقاته لأنَّ زمان التحصيل يُمُرُّ بِقَلِيلٍ ثُمَّ لَا يَنْقُوعُ
التحسر بكثير.

جئنا الى المدرسة لِنَدْرُسَ لَا لِنَلْعَبَ نَحْنُ نَدْرُسُ وَأَنْتُمْ تَلْعَبُونَ ثُمَّ عَنْ قَرِيبٍ تَحْزَنُونَ : Mektebe
okumak için geldik oynamak için değil biz okuyoruz hâlbuki siz
oyunuyorsunuz yakında mahzun olursunuz.

يَا بُنَيَّ يَلْزَمُ عَلَيْكَ أَنْ تَكُونَ تَقِيًّا نَقِيًّا مُجْتَهِدًا :³⁸ Oğlum sen takii, nakii ve sâ'î olmalısın.

يَجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَسْكُنُوا مِثْلَ هَؤُلَاءِ التَّلَامِيذِ : Siz de bu talebeler gibi susmalısınız.

يَلْزَمُ أَنْ نَجْتَهِدَ إِلَى دَرُوسِنَا : Derslerimize çalışmalıyız.

يَلْزَمُ أَنْ نُعْطِيَ كِتَابَكَ إِلَى صَاحِبِكَ : Kitabımı arkadaşına vermelisin.

يَلْزَمُ أَنْ تَشْتَرِيَ لِحَافِينَ وَثَلَاثَ مَخْدَاتٍ : (Defterde Türkçesi yok)

لَا يَلْزَمُ أَنْ تَتَّبِعَ كِتَابَكَ . (Defterde Türkçesi yok)

-Ta'rib-

يَجِبُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يُحِبَّ سُلْطَانَهُ . : İnsan padişahını sevmeli.

يَلْزَمُ عَلَيْكَ أَنْ تَحِبَّ أَبَاكَ . : Sen pederini sevmelisin.

يَلْزَمُ عَلَيَّ أَنْ أَحِبَّ آخَرَ . : Ben biraderimi sevmeliyim.

يَجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْفَظُوا الدَّرُوسَ الْعَرَبِيَّةَ . : Arapça derslerini ezberlemelisiniz.

يَلْزَمُ عَلَيْنَا أَنْ نَحْفَظَ جَمِيعَ الدَّرُوسِ . : Bütün derslerimizi ezberleyelim.

³⁸ Günümüz Türkçesi ile: Oğlum sen takvalı, temiz ve gayretli olmalısın.

Biraderim ve senin biraderin mektebe gitmelidirler. : يلزم على اخي واخيك أن يذهبا إلى المكتب.
İnsan fukaraya yardım etmelidir. : يلزم على المرء أن يجتنب عن الرجال الاشرار .
Kişi fena adamlardan uzak olmalıdır. : يلزم على المرء ان يجتنب عن الرجال لاشرار .
Efendim fena adamlar nasıl bilinir (?) : سيدي كيف يُعرَفُ الرجال الاشرار .
Alametleri nedir ki bilelim ve onlardan ictinab – sakınalım: وما علامتهم نُعرَفهم ويجْتَنِبُ عنهم
Oğlum fena adamların alametleri çoktur. : بُنيَّ علامت الرجل القبيح كثيرة .
Sana bazısını söyleyeyim. : اقول لك بعضاً منهم .
Fena adam odur ki bed huy veya şaşkın veyahut ikiyüzlü olur : الانسان القبيح هو من يكونُ سيئُ الخلق أو أحمق أو ذا وجهين
Ya yalan söyler : او يقول كذباً
Ya fena yerlere gider : او يذهب الى الجهات القبيحة
Ya oyunlara düşkün eder : او يُنْهَمِك على اللُعب .
Ya işini ihmal eder : او يُهْمِل في عمله
Efendim teşekkür ederim : سيدي اتشكر
Cenabı hak zât-ı âlinizden razı olsun : وربنا يرضى عنكم
Ne mutlu ol adama ki bu nasihatlerle âmil olur : طوبى للرجل الذي يعمل بموجب هذه النصائح

b. Defterin Tedris Yöntemi:

Fiil-i Vücûbî ve İltizâmî ana nahiv konusu alt başlıkları sırasıyla şöyledir: Kâide, lügat (müfredât), terceme (Arapçadan Türkçeye tercüme), şiir, ta'rîb (Türkçeden Arapçaya tercüme). Ders girişinde *Fiil-i Vücûbî* ve *Fiil-i İltizâmî* tabirlerinin Türkçe yani anadilde tanımı yapılmıştır. Konuyla ilgili en az üç fiil örneği verilmiş bunu cümle örneği takip etmiştir. Verilen örneğin dahi Türkçesi verilmiştir. Böylelikle öğrencinin gramer konusunu anadilinde kavraması hedeflenmiştir.

Lügat (müfredat) başlığı altında toplam yirmi bir kelime verilmiştir. Kelimelerin tamamı Türkçeleri ile yazılmış, bazıları ise cümle içinde çoğul hâllerinde kullanılacağından cem'ileri ile verilmiştir (أول- أوائل) gibi). Öğrencilerin kelime dağarcıklarını zenginleştirmek için dersten önce verilen bu müfredatın ezberletildiği düşünülmektedir. Gençlik, yaşlılık, çocukluk, yastık, yorgan ve diğer kelimeler öğrencinin günlük hayatında yeri olan ve ezber-

lemekte zorluk çekmeyeceği türden kelimelerdir. Bu durum diğer derslerde de aynı şekilde olup yalnızca bu derse mahsus değildir. Verilen kelime sayısı dersten derse değişiklik göstermektedir.

Arapçadan Türkçeye çeviri bölümünde üç cümleden oluşan kısa bir metin verilmiştir. Metnin Türkçesi defterde mevcut değildir. Bu kısmın çevirisinin şifahen alınmış olması mümkündür. Öğrenciye ödev verilip gelecek derste yazılı olarak istenme durumu söz konusu değildir. Çünkü bir sonraki derste böyle bir çeviriye ulaşılamamıştır. Cümle örneklerinde .. يجب ل. و يلزم .. أن (-meli/-malı) gereklilik kalıpları kullanılmıştır. Çeviri metninin cümleleri ilmin önemi ve devamlılığına vurgu yapmaktadır. Bu hâliyle öğrenciye gramer öğretilirken, bazı öğütler verilmiştir. (Örnek: الثمر من غير عرس لا يُجنى: Meâlen tercüme: Ne ekersen onu biçersin.)

Şiir başlığı altında öğrenciye üç beyitlik bir şiir imla ettirilmiştir. Bu şiir, Ali b. Ebî Tâlib'in "الشباب فما له من عودة ذهب" ile başlayan meşhur şiiridir. Öğrencilere, Arap edebiyatının önde gelen temsilcilerinden şiir enstantaneleri sunulmuştur. Ancak defterde şiirin bir tercümesine rastlanmamıştır. Şiirin içinde fiil-i vucûbî kalıplarından "لا بد" geçmektedir. Böylelikle lise düzeyindeki bu talebelere o haftanın gramer konusu öğretilirken temel şiir ve edebiyat altyapısı da örneklerle oluşturulmaya çalışılmıştır. Şiirin hemen akabinde öğrencinin derslerine sıkı çalışması gerektiği, çünkü vaktin çok hızlı geçtiği, öğrencinin vaktini zayi etmemesi gerektiği ve geçen vaktin telafisinin mümkün olmadığı Arapça olarak açıklanmıştır. Burada yine .. يجب على kalıbı kullanılmıştır. Şiir açıklaması ardından yedi Arapça cümle daha verilmiştir. Bu cümlelerin ilk dört tanesinde yanlarında derste müderris tarafından yaptırıldığını düşündüğümüz Türkçe tercüme de mevcuttur. Ancak son üç cümlede Türkçe tercüme bulunmamaktadır. Bu durumda öğrencinin müderrise yetişememiş olması yahut dersin bitmiş olması muhtemeldir. Cümlelerin ortak noktası .. يلزم أن. و يجب على kalıplarının her birinde kullanılmış olması ve öğrenciye farklı cümle türleriyle temrin ettirilmiş olmasıdır.

Şiirden bir sonraki bölüm ta'rib bölümüdür. Öğrencilerin verilen kısa cümleleri Arapçaya tercüme etmesi istenmiştir. İlk sekiz cümle birbirinden bağımsız cümleler olup yine .. يلزم أن. و يجب على kalıpları kullanılmıştır. Bu cümleler "Sen pederini sevmelisin" gibi basit ve günlük dile ait cümlelerdir. Fakat sekizinci cümleden (Kişi fena adamlardan uzak olmalıdır) sonra bir

diyaloga geçilmiştir. Diyalog son cümle ile bağlantılı bir soru (Efendim fena adamları nasıl bilinir?) ile başlar ve diyalogun devamında *fena adamın* özellikleri sırlanır. Bu cümlelerde daha önce geçen gereklilik kalıplarına rastlanmaz, onun yerine ...أ...أ / ya...ya... bağlaçları ile cümleler verilmiştir. Diyalog; şükür, dua ve temenni cümleleri ile tamamlanmıştır.

Dersin başında Türkçe tanımı verilen ders konusu “Fiil-i vucûbî” ve “Fiil-i iltizâmî” kavramları öğrenciye Arapçadan Türkçeye ve Türkçeden Arapçaya bol bol çeviri temrinâtı yaptırılarak tekrar ettirilmiştir. Fiili vucûbî örneği şiir içerisinde de verilmiş ve böylelikle kavramların öğrencinin zihninde iyice yer etmesi sağlanmıştır.

İncelediğimiz bu ders bölümünde yer almamakla birlikte, bazı derslerde “hikâye” başlıklarına da rastlanmıştır. Bu başlık altında sahabe döneminde yaşanmış birtakım rivayetlere yer verilmiştir. Bu bölümler de şiirle aynı amaca hizmet etmekte ve o gün verilen gramer kuralının metin içerisinde kullanımına örnek teşkil etmektedir. Böylelikle uygulamaların öğrencinin hafızasındaki yeri kuvvetlenmektedir.

Sonuç

İncelediğimiz defterin tedris usulü ile 1800’lerin sonu ve 1900’lerin başında öne çıkan Mehmed Zihni Efendi, Hacı İbrahim Efendi, Babanzâde Ahmed Naim’in kitapları ve tedris usullerinin benzeştiği fark edilmiştir. Bu isimler, tedris yöntemi, eğitim verdikleri kurumlar ve yazdıkları yeni usul Arap grameri kitaplarıyla öne çıkmıştır. Defterde uygulanan yöntemin tespiti için Tanzimat Dönemi’nde yeni açılan mekteplerde kullanılan kitaplar incelenmiş, özellikle Dâru’t-Talim sahibi Hacı İbrahim Efendi ve Mehmed Zihni Efendi’nin benimsediği dil bilgisi-tercüme yöntemi ve onu pek çok yönüyle örnek alan öğrencisi Babanzâde Ahmed Naim’in benimsediği muhtelit yöntemin, Mehmed Fehmi Efendi tarafından da benimsendiği anlaşılmıştır. İncelenen kitaplar arasında Babanzâde’nin kitabındaki yöntemin, defterde uygulanan yöntemle pek çok yönden örtüştüğü tespit edilmiştir.

Babanzâde Ahmed Naim ve müderris Mehmed Fehmi Ülgener’in Arapça tedris usulü bakımından ortak noktaları şu şekilde sıralanabilir:

1. Gramer kaidelerinin Türkçe açıklanması
2. Önceki konunun gözden geçirilmesi
3. Derste öğrenilecek müfredatın dersin başında öğrenciye yazdırılması

4. Arapçadan Türkçeye ve Türkçeden Arapçaya tercüme yapılması
5. Okutulan derslerde günlük hayattan kelimeler ve diyalogların kullanılması
6. Öğrencilere öğretilen gramer kurallarının alıştırmalarla tatbikinin yaptırılması

Kullanılan bu yöntem, 19. yüzyılda uygulanan dil bilgisi-çeviri yöntemi ve Ahmed Naim'in uyguladığı muhtelit yöntem ile aynıdır. Mehmed Fehmi Ülgener'in Arapça eğitimine dair herhangi bir kitap ya da risalesi tespit edilememiştir. Babanzâde Ahmed Naim'in *Mekteb-i Sultâni'ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât* kitabının H. 1323'te yazılmış olması ve defterin tedris yönteminin kitapla benzerliğinin fazla olması, derste onun kitabından faydalandığı görüşünü güçlendirmektedir.

İncelenen defter, Mehmed Fehmi Efendi'nin haftalık iki saat şeklinde verilen Arapça derslerinde Babanzâde'nin metodunu takip ettiğini göstermektedir. Geleneksel sarf ve nahiv öğretiminden ziyade tatbik ve tedribâta dayalı, anadilde, güncel kelimelerle, çeviriye dayanan bu yöntem, hızlı sonuç vermesi ve Arapçanın zorluğuna dair önyargıları kaldırması sebebiyle Osmanlı son dönemi Arapça müderrislerince tercih edilmiştir. Öğrencilerin güncel metin diline hâkim olması ve defterin bu minvalde imla ettirilmiş olması idadî mezunlarının görevlendirilecekleri makamlar için önem arz etmektedir.

Defterin tedris usulüne günümüz Arapça eğitimi çerçevesinden bakıldığında, kullanılan yöntemlerin hâlâ revaçta olduğu söylenebilir. Bu küçük defter örneği ve benzeri yazmalar, Arapça eğitiminde geçtiğimiz yüzyıldan bu yana nasıl aşamalardan geçildiğine yahut hangi yöntemlerle dil eğitimi serüvene devam edildiğine ışık tutacaktır.

Kaynakça

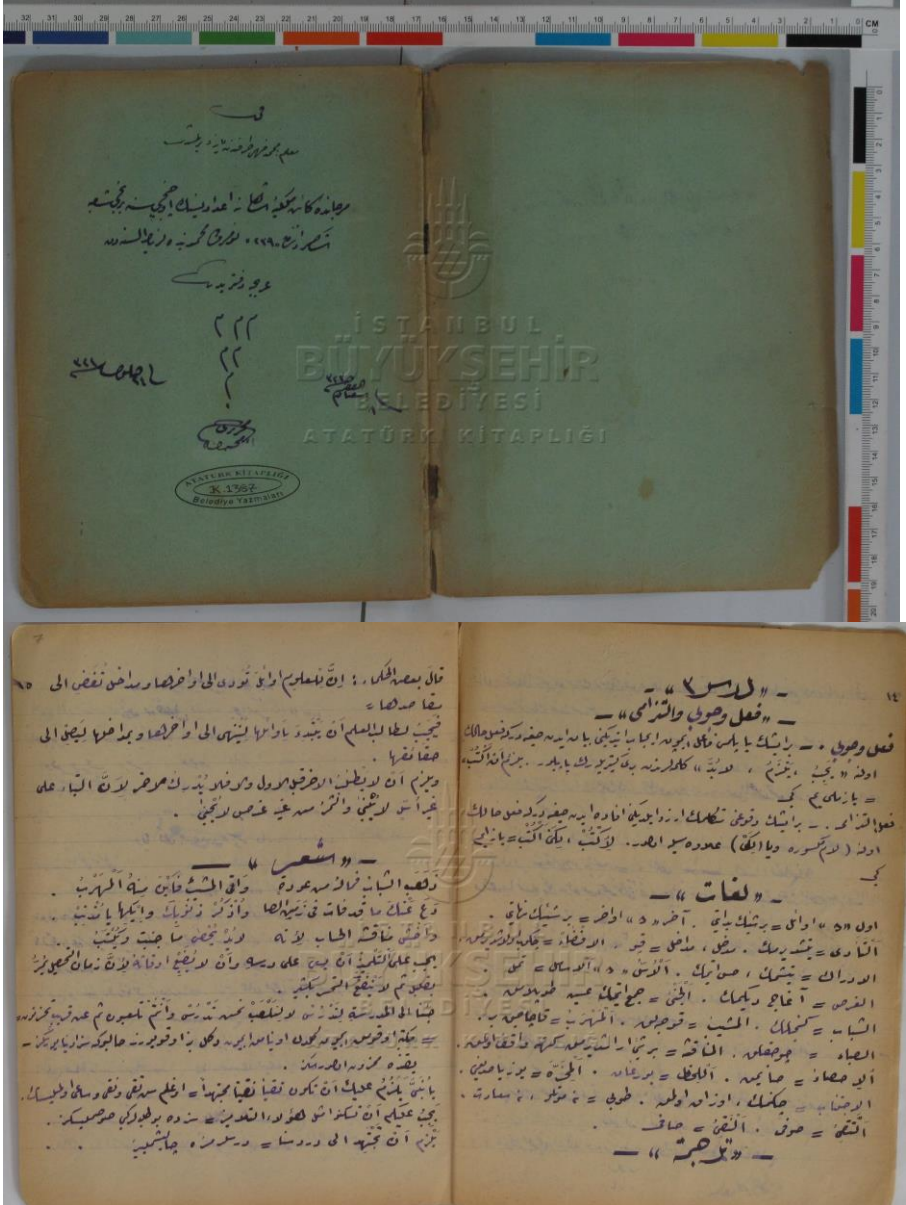
- Açık, Kerim. *Tanzimat'tan Cumhuriyete Arapça Öğretimi (Kaynaklar ve Yöntemler)*. (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2022)
- Açık, Kerim. "Tanzimat Döneminde Açılan Yeni Okullarda Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitaplarının Yöntem Açısından İncelenmesi". *Şarkiyat Mecmuası* 37 (21 Aralık 2020): 1-49.
- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş*. İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Akyıldız, Ali. "Mekteb-i Mülkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2:238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Kültür Koleji, 1994.
- Ayas, Nevzad. *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1948.
- Aytekin, Halil. *Eğitim Yönetimi: İttihad ve Terakki Dönemi*. Ankara : Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, 1991.
- Cemil, Mustafa - Naim, Ahmed. *Mekteb-i Sultaniye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrinât*. İstanbul, 1323.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Babanzâde Ahmed Naim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4:375-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çelik, Orhan vd. *Türkiye'nin Modernleşme Süreci ve Mekteb-i Mülkiye*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2021.
- Dursun, Hazer. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Ve Okutulan Ders Kitapları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 1 (Haziran 2002): 274-293.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12 (Eylül 2008): 593-610.
- Göktürk, Hakkı. "Berlitz Lisan Mektebi". *İstanbul Ansiklopedisi*. 5:2548. İstanbul: Neşriyat Kollektif Şirketi, 1961.
- Kaya, M. Cüneyt - Kara, İsmail. *Babanzâde Ahmet Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kılıç, Hulusi. "Hacı İbrâhim Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14:481-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

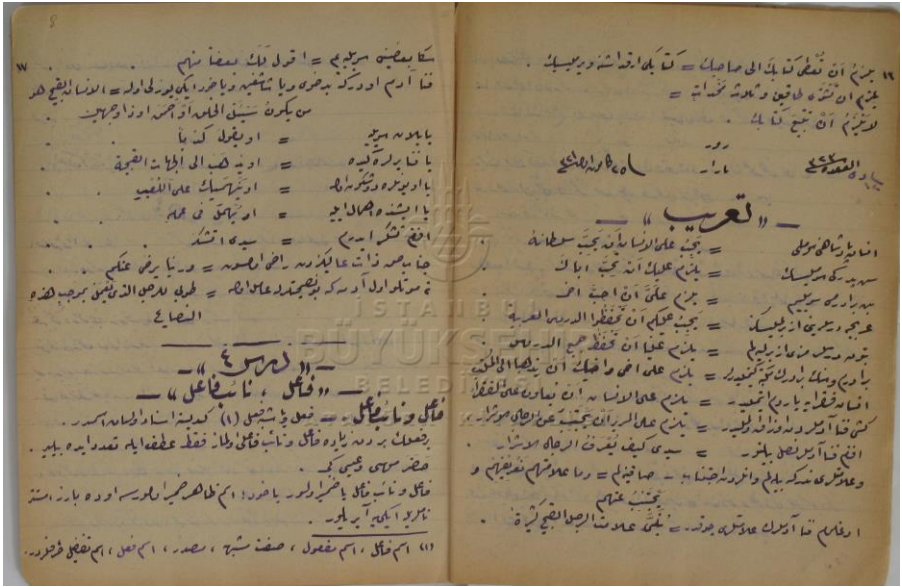
Kılıç, Hulusi. “Mehmed Zihni Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28:542-543. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Sayar, Ahmet Güner. “Ülgener, Mehmet Fehmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42:288-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Zekai, Bolulu Mehmed. *Elsineden Araçça defteri/Bolulu*. 1322: Bel_Yz_K.001387. İ.B.B Atatürk Kitaplığı.

EK 1: Öğrenci Defteri İlgili Kısımlar





Kırgızistan'da Selefizm ve Din Hizmetleri Salafism And Religious Services In Kyrgyzstan

EYÜP ÇIKOLAR* HALİL ŞENGÜL**

Geliş Tarihi/Received: 05.08.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 29.11.2022

Öz: Selefilere göre sadece Kur'an ve sünnetin Bi'at (بیعة) alındığı, yani Kur'an gerçeklerine ve Peygamberimiz (s.a.v.)'a sadık olunduğu ve yine onlar için bunun dışında yapılanların ise Bidat (بدعة) olduğu kabul görürken, yani Peygamberimizin yaşadığı dönem olarak bilinen Asr-ı saâdet'ten sonraki din alanında yapılan değişiklikleri ise şer'î bir hükmü olmayan uygulamalar olarak kabul etmektedirler. Bu durumda, Kur'an ve Sünnete bağlı kalmak suretiyle şekil alan Selefizm akımı, dinî uygulamalara karşı gelmekte ve din alanında yapılan düzenlemelerin de Peygamberimiz (s.a.v.) dönemindeki yapılanlarla örtüşmediğini savunmaktadır. Onlara göre medet umma amaçlı yapılan türbe ziyaretleri, görkemli türbe inşa etmek, kandil yakma, evliyadan rahmet dileme, mevlid okutma vs. eylemler şirk sayılmaktadır. Ancak bu uygulamaların şirk görülmemesi durumunda ise Selefi görüşüne mensup kimselerin, kendileriyle zıt görüşlü insanlara karşı bir ötekileştirme, hazımsızlık, kin ve nefret duyguları beslediği bilinmektedir. Hatta radikal Selefi (Tekfirci) anlayışına mensup olanların, ateşli silâhla adam öldürülmesini helâl saydığı devlet güvenlik raporlarında yazılıdır. Öyle ki, geçmişe bakıldığında Selefi ve Vehhabîlerin birleşerek Osmanlı gibi bir Müslüman devleti yıkmaya çalıştıkları kaynaklarda yer alırken, içinde Kur'an ve sünnete bağlılığın önem taşıdığı bu akımda görülüyor ki; "cihad" gibi bir kavramın

* Öğretim Görevlisi, Kırgızistan Toktomamatov Üniversitesi TDİF, e-mail: Ebi-lim_27@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2697-4407>

** Öğretim Görevlisi, Kırgızistan Toktomamatov Üniversitesi TDİF, e-mail: karabrahimog-lutr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1439-6523>

da yatması acı bir gerçektir. Şüphesiz ki; Selefizm akımının Müslüman devletlerden oluşan Orta Asya gibi ülkelerde yaygınlaşmasında ve aktif faaliyette olmasında ise Arap toplumlarının büyük rolü vardır.

Selefizmin, Vehhabîliğin Kırgızistan'a geliş süreciyle ilgili olarak siyasi olayların, politikaların ve bölgedeki etnik grupların varlığını önemli unsurlar olarak sıralayabiliriz. Bağımsız bir ülke statüsünü kazanan Kırgızistan'da dinî faaliyetler de zamanla ağırlık göstermiştir. Din işlerinde gerek devlet yöneticilerinin politikaları gerekse bölge halkındaki dinî eğilimler, Selefizm, Vehhabîlik gibi akımların da ilgi görmesine yol açmıştır. İkinci bir ayrıntı ise; Kırgızistan'ın serbest piyasa ekonomisine geçiş sonrası artan işsizlik, yüksek enflasyon, üretim azlığı gibi ekonomik göstergeler sonucunda işsiz insanların ekonomik nedenlerden dolayı cihatçı gruplara katılması ve buralarda kendilerine bir statü sağlaması olmuştur.

Bu araştırmada, Kırgızistan'da Selefizm, Vehhabîlik gibi akımlar raporlar ve saha araştırmaları çerçevesinde incelenmiş olup, aynı zamanda Kırgızistan'da din hizmetlerinin de bir kritiği yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Selefizm, Din İşleri, Kırgızistan.

Abstract: According to the Salafists, it is accepted that only the Qur'an and Sunnah are taken from Bi'at (بَيْعَة), that is, they are loyal to the truths of the Qur'an and our Prophet (S.A.W.), and that what is done for them is Bidat (بِدْعَة), that is, the changes made in the field of religion after Asr-ı sa'adat, which is known as the period in which our Prophet lived, are accepted as practices that do not have a Shari'a ruling. In this case, the Salafism movement, which took shape by adhering to the Qur'an and Sunnah, opposes religious practices and argues that the arrangements made in the field of religion do not coincide with those made in the time of our Prophet (PBUH). According to them, visits to shrines for the purpose of seeking help, building a magnificent tomb, burning oil lamps, wishing mercy from saint, reading mawlid, etc. are considered shirk. However, if these practices are not considered shirk, it is known that members of the Salafist view harbor feelings of marginalization, indigestion, hatred and hatred towards people who oppose them. It is even written in state security reports that members of the radical Salafist (Takfiri) mentality consider it halal to kill people with firearms. Thus, when we look at the past history, it is seen in the sources that the Salafists and Wahhabis are trying to destroy a Muslim state like the Ottoman Empire by uniting, while it is seen in this trend that adherence to the Qur'an and Sunnah is important; It is a sad fact that

such a concept as "jihad" also lies. Undoubtedly; Arab societies have a great role in the spread and active activity of Salafism in countries such as Central Asia, which consists of Muslim states.

Regarding the process of Salafism, Wahhabism coming to Kyrgyzstan, we can list the existence of political events, policies and ethnic groups in the region as important factors. In Kyrgyzstan, which has gained the status of an independent country, religious activities have also shown weight over time. In religious affairs, both the policies of the state leaders and the religious tendencies in the people of the region have led to the attention of movements such as Salafism and Wahhabism. A second detail is; As a result of economic indicators such as increasing unemployment, high inflation, lack of production after the transition to the free market economy in Kyrgyzstan, unemployed people joined jihadist groups for economic reasons and provided a status for themselves in these countries.

In this research, movements such as Salafism and Wahhabism in Kyrgyzstan were examined within the framework of reports and field researches, and at the same time, a critique of religious services in Kyrgyzstan was made.

Keywords: Salafism, Religious Affairs, Kyrgyzstan

Giriş

Selefizim, en başta dinî açıdan ele alınabilecek bir mesele olarak görülse de iktisadi, sosyolojik ve uluslararası ilişkiler yönüyle de etkileri olan bir konudur. İslamiyet'in dünyaya Arap topraklarından yayıldığı dikkate aldığımızda, meselenin çıkış noktasının Arabistan Yarımadası'nın olduğu sonucuna varmış olacağız. Bakıldığında, Peygamberimiz (s.a.v.)'in vefatından sonra, başlayan Hulefa-i Raşidin olarak bilinen dört halife dönemi çeşitli siyasi çekişmelere ve tarihi olaylara sahne olmuştur. Bu gelişmeler ışığında Arabistan coğrafyasında sürekli siyasi, askeri iktidar kavgaları baş göstermiş ve zamanla farklı mezhepler ve inanışlar ortaya çıkmıştır. Selefizim içinde, Vehhabîlik gibi kurucusu Muhammed bin Abdulvahhap olan sünnî bir mezhebin öğretilerini barındırmaktadır. Vehhabîler kitap ve sünnet haricindeki her yeni şeyi bidat olarak kabul etmişlerdir. Bu da onlara göre bidat çıkarımlarla mücadele etme ve savaşma sonucunu getirmiştir. Vehhabîler için İslâm ümmeti kendileri gibi düşünenlerdir. Kendileri gibi düşünmeyenleri

Ümmet sınıfına sokmadıkları için onlarla kılıç çekip savaşmak normal bir davranıştır.²

Arap Yarımadası'nı tarihsel süreç açısından değerlendirdiğimizde ise, Peygamber (s.a.v.) efendimizin vefatından sonra Hulefa-i Raşidin dediğimiz dört halife döneminden sonra Emevîler ve Abbâsîler gibi iki parlak dönemi yaşamıştır. Bu iki devlet yönetimleri döneminde bölge her ne kadar iktidar sebebiyle iç karışıklık ve savaşlara sahne olmuşsa da; önemli ilim merkezi konumunda da olmuştur. Hikmet Evi olarak bilinen Abbâsîler döneminde kurulan Beytülhikme'de; matematik, tıp, astronomi gibi pozitif bilimler öğretiliyordu. Aynı zamanda Harun Reşid'in oğlu Me'mûn tarafından kurulan bu enstitüde bir de tıp fakültesi vardı. Araplar, bu güzide enstitü sayesinde; Çinlilerden kâğıdı Hintlilerden de matematiği öğrendi. Birçok Yunan, İran, Hint eserleri bu okul sayesinde Arapça'ya çevrildi. Daha sonra bu merkez Hülâgû Han tarafından yağmalanıp yıkılmıştır.

Orta Asya ülkesi olan Kırgızistan içinse Mâtürîdî ideolojinin yanında, Haneffî fıkıh âlimi Ebu Cafer et-Tahâvî'nin de etkisi büyüktür. Ayrıca Kırgızistan'da Müftiyat olarak bilinen kurum, Tahâvî'nin eserlerine yönelik eğitim de vermektedir. Dolayısıyla medreselere yapılan ziyaretlerde, Tahâvî Akîdesi'ne (el-Akîdetü't-Tahâviyye) yapılan şerhlerin daha fazla önemsendiği görülmüştür.

Günümüzde Orta Asya'da da Vehhabî-Selefizm tehlikesi varlığını sürdürmektedir. Araştırmalarda 1980'li yıllardan sonra Kırgızistan'da ortaya çıkan Vehhabî-Selefi ideolojinin çıkış noktasının Güney Kırgızistan olduğu bilinmektedir. Bu araştırmada Kırgızistan'da Vehhabî-Selefi ideolojinin Kırgızistan toplumuna etkileri bölgede yapılmış olan saha araştırmalarına dayanarak incelenmiş ve Kırgızistan'daki din hizmetlerinin de Vehhabî-Selefi ideolojiyle mücadelesinin kritiği yapılmıştır.

1. Kırgızistan'da Müslümanlık

Kırgızlar, hem Müslüman olmuş hem de geleneksel dinî inanışlarını koruyup İslâm'la bütünleştirip yaşamıştır.³ Kırgızistan, karmaşık ve alışılmadık derecede çok çeşitli dinî geleneklere sahip bir ülkedir. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, günümüz Kırgızistan topraklarını gerçekten karakterize

² Mustafa Öz, *Ana hatlarıyla İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yay., 2012), 418.

³ L. P. Potapov, *Altay Şamanizmi*, çev. Metin Ergun, (Konya: Kömen Yayınları, 2012), 142.

eden şey, Zerdüştlük, Budizm, Şamanizm gibi çeşitli inançların yanı sıra Hristiyanlık ve İslâm'ın farklı mezheplerinin bir arada var olmasıydı. İslâm, yaklaşık 1300 yıldır Orta Asya bölgesinde baskın din olmasına rağmen, bölgenin güney kesimlerindeki yerleşik vahalarda kalesini geliştirdi. Günümüz Kırgızistan'ın dağlık topraklarında, İslâm ilk olarak Fergana Vadisi'nin Kırgız tarafına geldi. Göçebe Kırgız halkı, 16. yüzyıldan itibaren bölgede baskın bir varlık kurdu. Doğu Türkistan ve Fergana'daki yerleşik insanlar tarafından yürütülen misyonerlik faaliyetleriyle, özellikle mistik ve ezoterik Sûfî topluluklarının gayretli çalışmaları nedeniyle İslâm'a maruz kaldılar.⁴ Bölgenin geleneksel ve hâkim İslâmî dokusu, Hanefî-Mâtürîdî fıkıh ve akidesi ile daha çok Nakşibendiyye çizgisindeki tasavvufî düşünce ve pratiği tarafından örülmüştür. Bu anlamda “çoğunluk Sünnîlerden müteşekkildir ve mezhepsel mensubiyet önemlidir.”⁵

Şüphesiz ki tarihte Kırgızistan'ın Sünnîleşmesinde Karahanlılar gibi Müslüman bir devletin de büyük rolü vardır. Karahanlılar döneminde de Mâverâünnehir'de Sünnîlik hâkim durumdaydı.⁶ Yine Oş gibi Kırgızistan'ın vilayetinde, el-Emâlî adlı kelâm metninin sahibi Ali b. Osman Sirâceddin el-Ûşî'nin, Hanefî âlimlerinden Şemsü'l-Eimme İmam Serahsi ve Han el-Özcendi gibi âlimlerin de bu topraklarda yaşamış olmaları ve talabelerine icâzet vermeleri Mâtürîdîliğin yaygınlaşmasında önemli bir etki yaratmıştır. Belirtmek gerekirse Hanefîlikle, Mâtürîdîlik ortak bir noktada buluşmaktadır. Aslında aynı yolun savunucularıdır. Zaten, İmam Mâtürîdî'nin kendi döneminde Hanefî âlimlerinden dersler aldığı kaynaklarda geçmektedir. Öyle ki, Mâtürîdîliğin şemsiyesi altında fidan gibi yeşeren bir ideoloji de Yesevîlik'tir. Dolayısıyla Yesevîliğin Türkistan coğrafyasındaki etkisini de unutmamak gerekiyor.

Bu bağlamda zamanla Müslüman devlet Sûfî Nakşibendi ve Yesevî tarikatları Kırgızistan'da yaygınlaştı. Güney Kırgızistan'a yerleşen Özbeklerle karşı-

⁴ V. M. Ploskikh and D. D. Dzhunushaliev, "İstoriya kyrgyzov i Kyrgyzstana", Bishkek: Raritet, (2009), 156, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

⁵ Mehmet Ali Büyükkara, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki izdüşümleri, Seleflilik Hareketi ve Taliban", Orta Asya'da İslam: Aydınlıktan Aydınlanmaya, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, C. III, (Ankara-Türkistan: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012), 1290.

⁶ Ahmet Ocak, "Selçuklular'ın Dini Siyaseti ve İslam Alemi", (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1999), 27.

laştırıldığında ise, Kırgız göçebelere İslâm'a daha hafif bir bağlılık geliştirdiler. İslâm öncesi inançların çoğunu korumayı tercih ettiler ve dogmatik İslâm ritüellerini reddettiler.⁷ Bu, özellikle Kırgızların eski inancı olan Tengricilik'te, gökyüzü kültürüne ait ritüellere güçlü bir şekilde odaklanmasıyla geçerliydi.⁸ Kutsal yerlere ve ataların ruhlarına tapınma da aynı şekilde özelliğini korudu. Yavaş yavaş, İslamlaşma sürecinde, birçok gelenek ve eski inanç İslâmlaştırılmış biçimler aldı.⁹ 19. yüzyılın ikinci yarısında Orta Asya'nın Rus imparatorluğuna dâhil edilmesi sırasında, İslâmî ifadeler; Kırgız göçebelere, yerleşik Özbekler, Uygurlar ve Tacikler arasında belirgin şekilde farklıydı.¹⁰

Kırgızistan'ın Sovyet idaresi altına girmesiyle dinî faaliyetlerde özgürlük tam anlamıyla ortadan kaldırıldı. Orta Asya'nın Sovyet dönüşümü sırasında, laik ve militan ateist devlet, sıkı bir şekilde kontrol edilen resmî kanalların dışındaki tüm dinî faaliyetleri yasakladı. Kırgızistan ve Orta Asya'daki diğer Sosyalist Cumhuriyetler için, İslâmî faaliyetleri kontrol eden başlıca devlet organı, 1943'te kurulan ve Taşkent'te konuşlandırılan, Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Manevi İdaresi (SADUM) idi.¹¹ Sovyet sistemi, hem hayatı hem de dinî hayatı her yönden etkiliyordu. Okullarda ve işyerlerinde egemen olan yetmiş yıllık Sovyet sosyalist yönetimi, Kırgızistan'ı dünyadaki Müslüman toplumunun yanı sıra eğitimden, dinî metinlerden ve ilimlerden de izole etti.¹² 1980'lerin sonlarında, daha liberal perestrojka döneminde, Kırgızistan İslâmî bir canlanmanın ilk işaretlerini sergiledi. Geleneksel ola-

⁷ Ploskikh, Dzhunushaliev, s.156.

⁸ Askar Akayev, "Kyrgyzskaya gosudarstvennost' i narodnyi epos Manas", (Bishkek: Uckun, 2002), 83, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

⁹ Anvar Bugazov, "Kırgızistan'da Sivil Toplum Oluşumunun Sosyo-Kültürel Özellikleri". Washington, DC: *Orta Asya-Kafkasya Enstitüsü ve İpek Yolu Çalışmaları Programı*, (Temmuz 2013), 99-100, erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.

¹⁰ Bugazov, "Kırgızistan'da Sivil Toplum Oluşumunun Sosyo-Kültürel Özellikleri", s. 95.

¹¹ Kak sozdavalsya muftiyat: "Pervye sovetskie kazy", (Mart 2019), <http://prevention.kg/?p=1937>, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

¹² Elmurat Ashiraliev, "Kyrgyzstan Attempts to Isolate Local Islam," *The Diplomat*, (Ağustos 2019); Martha Brill Olcott, "Orta Asya'da Din ve Devlet Politikası," *The Review of Faith & International Affairs*, (2014), 6.

rak Müslüman halkların bir kısmı aktif ibadet edenler haline geldi.¹³ 2005 Lâle Devrimi ile anılan Askar Akayev 1991'de Kırgızistan'ın Cumhurbaşkanı olarak görevine başladıktan sonra Kırgızistan'da din işlerinde de önemli açılım görülmüştür. Bağımsızlığın ilk yıllarında, Cumhurbaşkanı Akayev liderliğindeki Kırgızistan makamları dine karşı liberal bir yaklaşım benimsedi ve camilerin ve dinî okulların sayısı hızla arttı. Daha sonra, ideolojik ve finansal da dâhil olmak üzere yabancı dinî etki kaynakları, Suudi Arabistan, Türkiye ve Hint alt kıtasından ülkeye aktı. Bakıldığında, bağımsızlığın beşinci yıldönümünde, Kırgızistan'daki camilerin sayısı 1000'den fazla artmıştı ve cami inşasının patlaması o zamandan beri hız kesmeden devam etti. 2016 yılına gelindiğinde ise, Kırgızistan, 6 milyon Kırgızistan vatandaşıma hitap etmek için resmî olarak kayıtlı 2669 camiye sahipti. Aslında, camilerin sayısı ülkedeki ortaokulların sayısını aştı. Oysa ki, Kazakistan'ın 2016 yılında 2516 kayıtlı camisi varken, Tacikistan ve Özbekistan için rakamlar sırasıyla 3930 ve 2065 idi.¹⁴ Ülkede dinî yapıların sayısı önemli bir şekilde artmıştır. 1990 yılında Kırgızistan'da 39 cami mevcut iken 2015 yılına gelindiğinde cami sayısının 2362'ye yükseldiği görülmektedir.¹⁵

2. Kırgızistan'da Vehhabî-Selefi Olayları

Kırgızistan'da Vehhabîliğin yaygınlaşmasında şüphesiz ki, gelişigüzel açılan ve denetlenmeyen medreselerin varlığını da söylemekte fayda olacaktır. Kırgızistan'da giderek artan Vehhabîler, genellikle ülkedeki yüzlerce ve kurlsız, Pakistan ve Orta Doğu tarafından finanse edilen medreselerde işe alınan veya Güney Asya veya Orta Doğu'da yurtdışında dinî eğitim için burs alan ve eve dönen gençlerdir. Bu medreselerin gençlere aşırılık yanlısı ideolojiyi öğretmek ve Suriye'ye ulaşmalarını ve girişlerini kolaylaştırmak için gizli bir gündem taşıdığına yaygın bir kanaat vardır. Oş oblası (İli) Karasu

¹³ Shirin Akiner, "Kırgızistan 2010: Çatışma ve Bağlam", Washington, DC: *Orta Asya-Kafkasya Enstitüsü ve İpek Yolu Çalışmaları Programı*, (2016), 22, erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.

¹⁴ İslam i gosudarstva Tsentral'noi Azii: Ritorika i praktika otnoshenii" *Fergana.ru*. <https://www.fergananeews.com/articles/9618>; Elmira Nogoibaeva (ed.), Tsentral'naya Aziya: Prostranstvo "shelkovoï demokratii". İslam i gosudarstvo, Almaty: Friedrich Ebert Stiftung,

¹⁵ Dimitry Kabak, "Svoboda religii i ubejdeniy v Kırgızstane", Sodeystvu yamej konfessionalno musoglasiyu i obespeçeniyu verhovenstvaprava, Bişkek: *Obşestvennyy Fond Otkıtaya Pozitsiya*. (2015), erişim 2 Ağustos 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/940322>.

Reyonu (İlçesi) baş imamına göre, "Vehhabî imamlar, Arapça dil bilgisi, internet becerileri ve derin İslâmî bilgileri nedeniyle kendilerini uzman olarak tanıtılabiliyorlar. İşte bu sebeple propagandalarına ve ideolojilerine itiraz edilmiyor ve başarılı oluyorlar."¹⁶

Kırgızistan'ın bağımsızlığını takiben Ürdün, Suudi Arabistan, Mısır, Suriye, Türkiye, Pakistan ve diğer ülkelerden yapılan bağışlarla, camilerin inşasında ve İslâmî okulların açılmasında benzeri görülmemiş bir büyüme yaşandı. "Aynı zamanda yurt dışında dinî eğitimlerini alan vatandaşlarımız da ülkeye dönmeye, onlarla birlikte eğitim gördükleri ülkelerin zihniyetini, yaşam tarzlarını, kıyafetlerini ve geleneklerini getirmeye başladılar. Böylece Kırgızistan'daki dinî radikalleşme, yabancı dinî aşırılık yanlısı merkezlerin ve örgütlerin etkisiyle gelişmiştir."¹⁷ Şu anda, Kırgızistan'daki Selefilik etrafında ateşli tartışmalar görülmektedir. Kazakistan'ın aksine, Tacikistan, Özbekistan ve Rusya'nın kolluk kuvvetleri Selefilerin faaliyetlerini resmen yasakladı ve Selefi hareketin kendisi de yasaklı örgütler listesine girdi. Kırgız uzmanlar gerçekte neyi yasaklayacağından emin değiller – Selefi hareket, Selefi ideoloji, Selefi grup, bazı âlimlere göre, Selefilik sadece geleneksel İslâm'dan sapmış bir mezheptir. Kırgız din uzmanı K. Malikov başkanlığındaki Din, Hukuk ve Siyaset Merkezi çalışanlarına göre Selefilik, Ebû Hanîfe tarafından kurulan geleneksel İslâm okuluna yönelik bir tehdittir. Bununla birlikte, hareketin ülke için herhangi bir siyasi tehdit oluşturmadığını da belirtiyorlar.¹⁸ Aşırı İslâmcı tehdit, 1990'ların sonlarında Kırgızistan'ın siyasi gündeminde ortaya çıktı. Radikal "yabancı" İslâmî etkiler, Kırgızistan'ın dinî açıdan daha bilinçli güney kesiminde verimli bir zemin buldu. Dahası, merkezi hükümet kontrolü güneyde her zaman kuzeyden daha zayıftı. Buna

¹⁶ "Interview with the head of imam of a mosque in Kara-Suu, near Osh, Kyrgyzstan", erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.usip.org>.

¹⁷ Kırgızistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın kararnamesiyle 14.11.2014 tarihinde onaylanan "2014-2020 için dinî alanda Kırgız Cumhuriyeti devlet politikası kavramı", <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/>, erişim 3 Ağustos 2022, <https://bulaninstitute.org>.

¹⁸ bk. "Teoreticheskaia i politicheskaia otsenka deiatelnosti salafizma v Kyrgyzskoi Respublike", <http://analitika.org/107-20091202065802539.html>, erişim 3 Ağustos 2022, <https://cyberleninka.ru/article/n/islamic-organizations-in-the-south-of-kyrgyzstan/viewer>.

binaen 1998'de Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Kerimov, Oş'un Vehhabiliğin "başkenti" haline geldiğini iddia etmiştir.¹⁹

Kerimov, İslâmcı bir tehdit algılayan tek Orta Asya lideri değil. Eski Kırgızistan Cumhurbaşkanı Askar Akaev, radikallerin "İslam'ın coğrafi yelpazesini genişletmeye ve hatta bir devlet, bir İslam halifeliği kurmaya" çalıştıkları uyarısında bulundu.²⁰

2002 ve 2003 yıllarında IMU (Özbekistan İslami Hareketi), Bişkek ve Oş'taki halka açık yerlerde meydana gelen patlamalarda 10 kişinin ölümüne neden oldu.²¹ Eski Kırgızistan Başbakanı Tanaev 2004 yılında şu sonuca vardı: "Birkaç yıl önce Hizbüt-tahrîr sadece dinî bir örgüttü, ancak iki yıl önce aşırılıkçı hale geldi ve rejimi devirme hedefi var."²² Daha sonra (2006 yılında) Kırgızistan Başsavcısı Kambaraly Kongantiyev, "İslamcılar Fergana Vadisi'nde bir İslâm halifeliği kurmayı ve laik rejimi devirmeyi açıkça savunuyorlar, şeklinde bir açıklamada bulundu."²³ Ve Ocak 2009'da Tacikistan Yüksek Mahkemesi Selefilik yasaklamak için harekete geçti ve muhafazakar İslâm'ın ulusal güvenlik için bir tehdit olduğu sonucuna vardı.²⁴

On yıl sonra, Suriye'deki iç savaş ve ardından İslâm Devleti'nin (İŞİD) yükselişi, terörizmi siyasi gündeme geri getirdi. 2016 yılı sonu itibarıyla hükümet, Kırgızistan'dan 863 vatandaşın yabancı savaş bölgelerine gittiğini ve bunların çoğunun Suriye'deki İŞİD ve diğer cihatçı gruplara katılmak için gittiğini kaydetmişti. Hükümet rakamlarına göre, savaş acemilerinin çoğu (dörtte

¹⁹ "İslâm Hakkında Endişeler", *The Economist*, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.economist.com/asia/1998/02/19/>.

²⁰ "Kırgızistan Cumhurbaşkanı Dinî Aşırılıkçılıkla Mücadele Sözü Verdi, BDT'yi Övdü", *Rossiyskaya Gazeta*. (Mayıs 2001), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.ucis.pitt.edu>.

²¹ Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, "Islamic Movement of Uzbekistan", erişim 3 Ağustos 2022, https://www.un.org/securitycouncil/sanctions/1267/aq_sanctions_list/summaries/entity/islamic-movement-of-uzbekistan.

²² Kadyr Toktogulov, "Kyrgyz Prime Minister Urges Stronger Fight Against Religious Exignoism", *Associated Press*, (Haziran 2004), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.ucis.pitt.edu>.

²³ "Kırgızistan Savcısı Terörizm, Suç Arasındaki Bağlantılar Konusunda Uyarıyor", *ITAR-TASS*, (Kasım 2005), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.ucis.pitt.edu>.

²⁴ Farangis Najibullah, "Selefi Yasağı Tacikistan Yetkililerinin Büyüyen Korkusunu Yansıtıyor", *Radio Free Europe, Radio Liberty*, (Ocak 2009), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.ucis.pitt.edu>.

üçünden fazlası) etnik azınlıkların aşırı temsili ile güney Kırgızistan'dan geliyordu.²⁵

Kırgızistan'daki terör olayları nispeten nadir görülen olaylardı, ancak dik-kate değer istisnalar arasında 2015 yılında hüküm giymiş aşırılık yanlıları tarafından şiddetli bir hapisane kaçıışı ve etnik bir Uygur intihar bombacısının 2016'da Bişkek'teki Çin Büyükelçiliğini havaya uçurma girişimi yer alıyor. Kırgız güvenlik servislerine göre, Çin Büyükelçiliğine yapılan saldırının arkasındaki asıl beyin, Suriye'deki El Kaide bağlantılı El Nusra Cephesi'ne bağlı Oş vilayetinden Özbek bir kişiydi.²⁶

Kırgızistan'da Selefî akımının bir gerçeği de Vehhabî takipçisi Kamalov'lardır. Müftü Dzhumanov'a karşı beceriksizlik suçlamalarında belki de en açık sözlü olanı, Kırgızistan'ın güneyindeki Fergana Vadisi bölgesindeki Kamalov ailesinin üyeleridir. Genellikle Suudi merkezli Vehhabî takipçileri olarak bilinen Kamalovlar, kendilerini Selefiliğin ortak yolcuları olarak görüyorlar. Selefiler, Kur'an'dan başka, sadece peygamberin çağdaşları tarafından "selef-i salihin sözlerinde (hadislerinde) kaydedildiği gibi" sünnetin doğru dinî rehberlik sağladığına inanırlar.²⁷

Araştırmacı McGlinchey'in Sadykzhan Kamalov ile yapmış olduğu görüşmeden aktardıklarına göre, Fergana Vadisi'ndeki reformist İslâm'ın gayri resmî lideri Sadykzhan Kamalov, Selefî etiketini açıkça benimsemeyi. Yine de ritüelleri, "doğum ve ölüm haklarını ve türbe ibadetini" eleştirmekte geri durmaz. Ayrıca Kırgızları, İslâm'ın gerçek anlamından, "1400 yıldır var olan" İslâm'dan uzaklaştırdıklarına inanmaktadır. Yeğeni ve şimdi Kara Suu'daki El-Sarakhsiy camisinin imamı Ravshod Kamalov bu eleştiriye bir adım daha ileri götürüyor. İmam Kamalov, müftülüğün "çarpıtılmış uygulamaları" teşvik ettiğine inanıyor.²⁸

Kırgızistan'da bu yaşananlara rağmen, Kırgız Hükümeti de terör örgütlerine yönelik birçok güvenlik tedbirleri almaktadır. Hükümet, El Kaide, Taliban,

²⁵ Anna Matveeva, "Radikalleşme ve Şiddetli Aşırılıkçılık Kırgızistan", *The RUSI Journal*, (2018), 30-46, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

²⁶ Uluslararası Kriz Grubu, "Kırgızistan: Devlet Kırılma ve Radikalleşmesi" *Avrupa ve Orta Asya Brijingi*, (Ekim 2016), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

²⁷ Quintan Wiktorowicz, "Ürdün'de Selefî Hareketi", *Uluslararası Ortadoğu Araştırmaları Dergisi*, sy.32 (2000), 219, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.ucis.pitt.edu>.

²⁸ "McGlinchey's interview with S. Kamalov", erişim 3 Ağustos 2022, https://mcglinchey.gmu.edu/wp-content/uploads/2016/08/CAA_003_03_McGlinchey.pdf.

Doğu Türkistan İslâmi Hareketi, Kürt Halkları Kongresi, Doğu Türkistan'ı Serbest Bırakma Örgütü, Hizbü't-tahrîr, İslâm Cihad Birliği, Türkistan İslâm Partisi, Dünya Barışı ve Birleşmesi için Aile Federasyonu (Birleşme Kilisesi), Tekfir Cihatçı, Ceyş el-Mehdi de dâhil olmak üzere aşırılık yanlısı olduğunu düşündüğü 21 " dinî odaklı" gruba yönelik yasaklama getirmiştir. Cund el-Hilafiye, Ensarullah, At-Tekfir Val Hicra, Akromiya, İŞİD, Djabhat An Nusra, Katibat al-İmam al-Buhari, Jannat Oshiqlari, Jamaat al-Tawhid wal-Cihad ve Yakyn Incar da bunlar arasında gelmektedir. Yetkililer ayrıca, Bişkek Bölge Mahkemesi'nin 2014 yılında aşırılık yanlısı olduğunu düşündüğü Çeçen İslâmcı militan lider A.A. Tihomirov (aka Said Buryatsky) ile bağlantılı tüm doküman veya faaliyetleri yasaklamaya devam etti.²⁹

Pandemi döneminde de aşırı gruplarla mücadele yetkili kurumlarla devam etmiştir. Pandemi kısıtlamaları uygulanmadan önce, Büyükelçi ve diğer elçilik görevlileri, SCRA (Devlet Din İşleri Komisyonu) başkan yardımcısı ve Büyük Müftülük'teki üst düzey yetkililer de dâhil olmak üzere hükümet yetkilileriyle, azınlık dinî grupları üzerindeki kısıtlamaları, din yasasında önerilen revizyonları ve dinî azınlıklara yönelik şiddeti tartışmak üzere bir araya geldi. Kasım ayında, bir Büyükelçilik görevlisi, Din Kanunu'nda önerilen değişiklikler de dâhil olmak üzere 2021'deki mevzuat planlarını ve yeni hükümet dinî hoşgörüsü de dâhil olmak üzere uzun süredir devam eden konulara nasıl yaklaşmayı planladığını tartışmak üzere SCRA yetkilileriyle bir araya geldi.³⁰

3. Kırgızistan'da Din Özgürlüğü

Kırgız Yasası, tüm dinlerin ve dinî grupların eşit olduğunu belirtir. Yasadışı misyonerlik faaliyetini yasaklar; Yasa ayrıca, bir ebeveyn yazılı onay vermedikçe, küçüklerin örgütlü, dinî gruplara katılımını yasaklamaktadır. Yasa, tüm dinî grupların ve dine bağlı okulların SCRA'ya (Devlet Din İşleri Komisyonu) kaydolmasını gerektirir. Yasa, kayıtsız dinî grupların faaliyetlerini yasaklamaktadır. Kayıt için başvuran gruplar bir başvuru formu, organizasyon tüzüğü, organizasyon toplantısının tutanakları ve kurucu üyelerin bir listesini sunmalıdır. Bir dinî grubun her cemaati ayrı ayrı kayıt yaptır-

²⁹ <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2021/05/240282-KYRGYZ-REPUBLIC-2020-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf>, erişim 3 Ağustos 2022.

³⁰ <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2021/05/240282-KYRGYZ-REPUBLIC-2020-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf>, erişim 3 Ağustos 2022.

malı ve en az 200 üyeye sahip olmalıdır. Yabancı dinî kuruluşların SCRA'ya olan kayıtlarını yıllık olarak yenilemeleri gerekmektedir.³¹ Kırgızistan, Aralık 1991'de din özgürlüğü ve dinî örgütlerle ilgili ilk yasayı kabul etti. 1993 yılında Kırgızistan Cumhuriyeti'nin ilk Anayasası'nın kabulü, din ve dinî örgütlerle ilgili devlet politikasının düzenlenmesi için bazı temel ilkeler oluşturmuştur. Bununla birlikte, 1996 yılının sonlarında, Kırgız Vatandaşlarının Vicdan ve Din Özgürlüğü Haklarını Kullanan Önlemlere İlişkin Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi'nin kabul edilmesine kadar, devletin dinî alanın düzenlenmesinde daha aktif bir rol oynadığını vurgulayan yasal bir belge yürürlükte değildi.³² Sonunda, din özgürlüğü ve dinî örgütler hakkındaki liberal yasanın, devlete daha fazla kontrol yetkisi verecek yeni bir din yasasıyla değiştirilmesi ihtiyacı üzerine tartışmalar da yoğunlaştı. Bununla birlikte, 2008 yılının sonuna kadar yeni bir Cumhurbaşkanı'nın din özgürlüğü ve dinî örgütlerle ilgili yeni yasayı kabul etmesi gerekti.³³ Yasa, kayıt şartlarını sertleştirdi ve devletin "manevi güvenliği" garanti etme yükümlülüğünü vurguladı. Ayrıca, dinî dokümanların halka açık yerlerde dağıtımını yasakladı ve daha sonra dinî dokümanların ithalatına kısıtlamalar getirdi ve devlete dinî dokümanları sansürleme konusunda daha fazla yetki verdi.³⁴ Bu nedenle, Kırgızistan'ın dinî alandaki yasama zorluğu, bir yandan din özgürlüğü hakkına yapılan vurgu ile diğer yandan ulusal güvenlik tehdidi olarak algılanan dinî aşırılık yanlısı grupların faaliyetlerini yasal olarak kısıtlamak arasında bir denge kurmak olmuştur. Bu konuda AGİT Demokratik Kurumlar ve İnsan Hakları Ofisi (ODIHR) gibi uluslararası uzmanlar, hükümetin daha katı politikalarını bireylerin hak ve özgürlüklerine tecavüz etmekle eleştirmişlerdir.³⁵

³¹ <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2021/05/240282-KYRGYZ-REPUBLIC-2020-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf>, erişim 3 Ağustos 2022.

³² "Kontseptsiya gosudarstvennoi politiki v religioznoi sfere Kyrgyzskoi Respubliki. Postanovleniem Pravitel'stva Kyrgyzskoi Respubliki", erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

³³ "O svobode verospovedaniya i religioznykh organizatsiyakh", erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

³⁴ Martha Brill Olcott, "Religion and State Policy in Central Asia" *The Review of Faith & International Affairs*, sy. 4 (2014), 6, erişim Tarihi 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

³⁵ AGİT/ODIHR, "Kırgız Cumhuriyeti Din Alanında Devlet Politikası Kavramı Üzerine Yorumlar", erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

Kırgızistan için laiklik vurgusu da önemliydi. Nihayetinde, Kırgızistan'ın laiklik modelinin doğasını belirlemeye çalışan yetkililer, din alanında devlet politikası üzerine iki kavram belgesi kabul ettiler. İlki 2006 yılında, Kurmanbek Bakiyev'in Cumhurbaşkanlığı döneminde üretildi. Hızlı ve çok yönlü dinî gelişmelerle yetersiz görülen bu kavram, 2014 yılında, Almazbek Atambayev'in Cumhurbaşkanlığı döneminde yerini yeni bir kavrama bıraktı.³⁶ Atambayev, kavramın Anayasada yer alan ve " dinî alanın kendi yolunu izlemesine izin veren" dinî istismara karşı bir denge görevi göreceğini savundu.³⁷

4. Kırgızistan'da Medreselerin Durumu

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.), cinsiyeti ne olursa olsun, "ilim peşinde koşmak her Müslümanın görevidir" buyurmaktadır. Böylece, " Âlimler, Peygamberlerin vârisleridir" diye açıkladı. ve öğrenmenin ve çalışmanın ortak bir yaşam için çok önemli olduğunu ima etti.³⁸

Kırgızistan, nüfusunun yüzde 80'inin Müslüman olarak tanımlandığı laik bir devlettir. Son yıllarda, Kırgızistan İslâm'a, dinî eğitime ve Kur'an çalışmalarına artan bir ilgi göstermiştir. Dinî okullarda okuyan çocuk sayısı her yıl artmaya devam etmektedir. 2013 yılında, Kırgızistan'daki medreselerin sayısı, toplam 4000'den fazla öğrenciden oluşan 10 yüksek öğretim kurumu da dâhil olmak üzere 67'ye ulaştı. Bugün, **Devlet Din İşleri Komisyonu'na** (SCRA) göre, 110 medrese de dâhil olmak üzere 121 kayıtlı dinî eğitim kurumu var. Bu, 2013'te var olan sayının neredeyse iki katıdır.³⁹

2014 yılında Güvenlik Konseyi'nde kabul edilen kavram çerçevesinde ilahiyatçı ve imamların bilgilerini artırmak amacıyla "Yman" (Vicdan) Vakfı

³⁶ "Kontseptsiya gosudarstvennoi politiki v religioznoi sfere Kyrgyzskoi Respubliki", sy.324 (May 2006), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.silkroadstudies.org>.

³⁷ Felix Corley, "Kırgızistan: inanç topluluklarını devlet müdahalesinden kurtarmak bir hata" Forum 18, (Şubat 2014), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.refworld.org/pdfid/531452694.pdf>.

³⁸ Asma Afsaruddin, "Muslim Views on Education: Parameters, Purview, and Possibilities" (Eğitim Üzerine Müslüman Görüşleri: Parametreler, Amaç ve Olasılıklar), *Katolik Hukuk Araştırmaları Dergisi*, (2005), 143-178.

³⁹ Aichurek Kurmanbekova, "Kırgızistan'da Kız Medreselerinin Açılışı", *CAP*, (Ocak 2020), 228, erişim 3 Ağustos 2022, <https://centralasiaprogram.org>.

kurulmuştur. Yyman Vakfı başkanı Nurjigit Kadirbekov'un belirttiği gibi, bu yıl 2300 imam incelendi.⁴⁰

Bulan Enstitüsü'nün Mars İbrayev ile yapmış olduğu röportaja göre, medreselerin faaliyetleri Kırgızistan Müslümanlar Kurulu'nun kontrolü altındadır ve eğitim programları Müftülük altındaki Ulema Konseyi tarafından onaylanmaktadır.⁴¹

Devlet Din İşleri Komisyonu (SCRA), laik sınıfların, eğitim kurumlarına dâhil edilmesini kolaylaştırır ve savunur. Ayrıca 2014 yılından bu yana medreselerin düzenlenmesinde giderek daha fazla yer almıştır. Müftiyat ile işbirliği içinde, dinî okulların müfredatını izlemektedir. Komisyon, 2015 yılında yaklaşık 34 medreseyi ve 2016 yılında 74 medreseyi izledi. SCRA 2019 yılında 60 medreseyi ziyaret etti. Bir röportajda, SCRA yöneticisi Zair Ergashev şöyle diyor: "İzlememizi yaptığımızda, teknik koşullara, eğitim süreçlerine ve müfredata bakıyoruz. Derslere katılıyoruz, öğretim elemanlarını test ediyoruz ve eğitim geçmişlerini görüyoruz."⁴²

Bir medrese açmak için, dinî kurumları denetleyen Adalet Bakanlığı'na kaydedilmeli ve daha sonra SCRA'dan resmî onay alınmalıdır.⁴³ Resmî olarak, tüm medreseler, Müftiyat olarak da adlandırılan **Kırgızistan Müslümanlarının Manevi İdaresi** (SAMK) tarafından kontrol edilmektedir. Sonuç olarak, Müftiyat, devlet ile Müslüman toplum arasında "doğrudan bir bağlantı" haline geldi. Devlet, dinî eğitim kurumlarının faaliyetlerini yönetmek ve denetlemek için SAMK'ı görevlendirmiştir.⁴⁴

Kırgızistan'da Hizbü't-tahrîr Etkisi

Kırgızistan'da Vehhabî-Selefizm gibi akımların etkisiyle, Hizbü't-tahrîr gibi bir terör örgütü de yurtiçinde önemli faaliyetlerde bulunmuştur. 1952'de diaspora Filistinlileri tarafından kurulan Hizbü't-tahrîr hareketi, Kırgızis-

⁴⁰ "Bulan Institute's interview with Nurzhigit Kadyrbekov", erişim 3 Ağustos 2022, <https://bulaninstitute.org>.

⁴¹ "Bulan Institute's interview with Mars İbraev", erişim 3 Ağustos 2022, <https://bulaninstitute.org>.

⁴² "Zair Ergeshov, personal interview with the author", erişim 3 Ağustos 2022, <https://centralasiaprogram.org>.

⁴³ "Religious education in Kyrgyzstan: madrasah system in urgent need of reform", erişim 3 Ağustos 2022, <https://bulaninstitute.org>.

⁴⁴ Noor O'Neill Borbieva. "Empowering Muslim Women: Independent Religious Fellowships in the Kyrgyz Republic", *Slavic Review*, sy. 2 (2012), 288-307.

tan'da 2010'daki şiddetten sonra, şiddet yanlısı gruplardan aktif olarak yeni üyeler topladı.

Hizbü't-tahrîr (HT), faaliyetleri 1990'ların başında Kırgızistan'a yayılan bir başka etkili yasaklı dindar-aşırılık yanlısı örgüttür. 2010 yılına kadar ülkenin güney bölgelerinde güçlü gruplara sahip olan HT, SAMK ve kaziat gibi resmî manevi yapıları sürekli eleştirdi. Şu anda, HT üyeleri, ülkenin kuzey bölgelerinden İçişleri Bakanlığı'nın raporlarında daha sık görünüyor. 2009-2012 yılları arasında Kırgızistan İçişleri Bakanlığı'nın raporları, HT'nin Chuisk Bölgesi'ndeki faaliyetleri hakkında bilgi içeriyordu. 2013 yılına gelindiğinde, Naryn Bölgesi'ndeki faaliyetlerinden de bahsediliyordu. Bununla birlikte, örgüt üyelerinin siyasi faaliyetleri, çeşitli nedenlerin olduğu 2000-2008 yıllarına kıyasla düşmüştür. İlk olarak, tanınmış Nookat olaylarından sonra ülkeye yayılan kolluk kuvvetleri tarafından yürütülen şiddetli ve baskıcı operasyonlar dalgası bunda önemli bir rol oynadı. Bu, örgütün ustalarının çoğunun üyeliklerini geri çekmelerine ve faaliyetlerini durdurmalarına neden oldu. Bu tür olaylar Batken ve Oş bölgelerinde yaşandı; HT'nin aktif üyeleri, yerel televizyondaki görüşlerinden açıkça vazgeçti. İkincisi, kolluk kuvvetlerinin kitlesel baskılarından dolayı HT liderlerinin çoğu, işçi göçmeni olarak başka ülkelere gitti. Nisan 2010'da ilan edilen Nookat davasıyla ilgili tanınmış aftan sonra bile, serbest bırakılan mahkumların çoğu yurtdışına gitti. Bununla birlikte, HT'nin faaliyetinin taktikleri de değişti.⁴⁵

Aşırılık yanlısı dinî örgütler bu duygudan yararlanmak için hızlı davrandılar. Kırgızistan Ulusal Güvenlik Devlet Servisi, dört yüz genç Özbek erkeğin Haziran 2010 ayaklanmalarından sonra Pakistan'daki IMU eğitim kamplarına gitmek üzere Kırgızistan'dan kaçtığını bildirdi. 2011'den bu yana, Güney Kırgızistan'dan orantısız sayıda Özbek de, Suriye'deki yüzlerce Orta Asyalı militana katılmak için seyahat etti.⁴⁶

Oş'taki, Hizbü't-tahrîr liderleri de Bişkek'teki "mürtet rejimi" devirmek ve Kırgız milliyetçiliğini şeriat (İslâm Hukuku) ile değiştirmek için bir devrimi savunarak yenilenen dinî duygulardan yararlanmaya başladılar. Hizbü't-tahrîr'in Suriye'de oğulları "şehit edilen" ailelere de para sağladığı bildirili-

⁴⁵ İkbaljan Mırsaitov, "Islamic Organizations In The South of Kyrgyzstan", *Central Asia and The Caucasus*, sy.4 (2013), 39-46.

⁴⁶ "Interview with lawyer defending Kyrgyz returnees from Syria", (2014), erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.usip.org>.

yor.⁴⁷ Şiddet yanlısı aşırılık yanlısı gruplar, 2010'dan sonra Orta Asya'daki asker toplama çabalarını artırdı ve Kırgız vatandaşlarını, özellikle Özbekleri ve kadınları Afganistan ve Suriye'deki cihadlara katılmaya teşvik etti. Afganistan'da devam eden istikrarsızlık ve uyuşturucu kaçakçılığının yanı sıra ABD'nin Ağustos 2010'da askerlerini 2014'te ülkeden çekeceğini duyurması, bu gruplara "moral takviyesi" verdi.⁴⁸

5. Kırgızistan'da Din Görevlilerinin Eğitimi

Bulan Enstitüsü, ilahiyatçılar, imamlar ve Müftülük çalışanları arasında dinî eğitimlerini nerede aldıkları konusunda bir anket yaptı. Anket sonuçlarına göre, birçok ilahiyatçı, imam, İslâmî ve eğitim kurumlarının başkanları, Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'nde ve genellikle "Türkiye Diyanet Vakfı" tarafından desteklenen ve Türkiye'deki yüksek öğretim kurumlarında eğitimlerini aldılar. Diğerleri Mekke'deki Umm al-Kura Üniversitesi'ne, Ürdün ve Suriye'deki üniversitelere katıldı ve bazıları Pakistan'daki "Tebliğ Cemati" hareketine ait medreselerde okudu. Bir diğer önemli ayrıntı ise Kırgızistan'ın Müftülük'te prestijli pozisyonlarda bulunan yetkili dinî liderlerinin çoğunun Kırgızistan'da temel dinî eğitimlerini aldıktan sonra yurtdışında eğitim görmeye gitmeleridir.⁴⁹

Enstitü'nün, Kırgızistan Müslümanları Dinî Kurulu ve Ulema Konseyi üyeleri eğitimlerini nerede aldılar? Sorusuna karşılık anket cevaplarına göre;

1. Kırgızistan Müslümanları Müftüsü Maksatbek Toktomushev, 1996-2005 yılları arasında Pakistan'daki Al-Arabiya Ravand Üniversitesi'nde eğitim gördü;
2. Bişkek şehrinin Gazi'si Madzhitov Sadrid Khalimovich, Pakistan'daki "Abu Hurayra" İslâm Üniversitesi'nden ve Bişkek'teki "Abdullah ibn Masood" medresesinden mezun oldu;
3. Talas ilçesinden Qazi, Bapiyev Taalaybek, 1996-2000 yıllarında Talas bölgesindeki "Ali ibn Abi toolib" medresesinde okudu;

⁴⁷ "Kırgızistan Güvenlik Hizmetleri Başkanı Kırgızistan İslami Hareketinin Yaratılması Hakkında Konuşuyor" *Ferghananews.ru*, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.usip.org>.

⁴⁸ Phil Stewart ve Sue Pleming, "Obama'nın Afgan Geri Çekilme Tarihi Düşmanı Destekliyor: Deniz Piyadeleri", *Reuters*, erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.usip.org>.

⁴⁹ "Report by the Bulan Institute for Peace Innovations in cooperation with the State Commission for Religious Affairs under the President of the Kyrgyz Republic", erişim 3 Ağustos 2022, <https://bulaninstitute.org>.

4. Issık-Kul bölgesinden Qazi, Sagyndykov Almazbek Sharshenbaevich, 1994-2004 yıllarında Mısır'da El-Ezher Üniversitesi'nde eğitim gördü;
5. Naryn oblastından Qazi, İbraev Mambetasan da 1992-2002 yıllarında Mısır'da el-Ezher Üniversitesi'nde eğitim gördü;
6. Celal-Abad Oblastı'ndan Qazi, Zakirov Abdulaziz, Türkiye'de Kur'an'ı ezberleme dersleri aldı.

Aşağıda, Ulema Konseyi üyelerinin dinî eğitimlerini aldıkları ülkelerin ve eğitim kurumlarının listesi bulunmaktadır:

1. Ulema Konseyi Başkanı Abdishkir azhy Narmatov, 1989-93 yılları arasında Taşkent'teki İmam-Buhari Üniversitesi'nde ve 1992-2000 yılları arasında Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'nde okudu;
2. Ulema Konseyi Başkan Yardımcısı Mars azhy İbraev, 1993-98 yılları arasında Kırgızistan İslâm Üniversitesi'nde ve 1998-2002 yılları arasında Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'nde eğitim gördü;
3. Ulema Konseyi Başkan Yardımcısı Abibilla azhy Kadyrberdiyev, Kadamjai ilçesinin Orukzar köyündeki İslâm medresesi "Azireti Usman" ve Bişkek'teki İslâm Enstitüsü "Resul Ekrem" de eğitim gördü;
4. Zamir kaara Rakiyev, Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'nde okudu;
5. Tazhibay azhy Baititov, Oş ilçesinin Kara-Suu köyündeki "Abdyjapar" İslâm Enstitüsü'nde okudu;
6. Kadir azhy Malikov, Ürdün Ulusal Üniversitesi (Amman) İslâm Hukuku Bölümü mezunudur, 1997-2001;
7. Baktiyar Toktogaz uulu, 2004-2009 yılları arasında Trablus Üniversitesi (Lübnan), İslâm Hukuku Fakültesinde (şeriat) okudu;
8. Jitaliti azhy İsmailov Pakistan'daki Daarul-Oluum Üniversitesi'nde okudu;
9. Kabylbek azhy Akmatov, Pakistan medresesinde "Medrese Arabiya Rayvand" okudu;
10. Kenzhetay azhy Kurmankhodjaev, Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi'nde okudu;
11. Kimsanbai azhy Abdurakhmanov Buhara Mir-Arab Üniversitesi ve Ürdün Üniversitesi'nde (Amman) okudu;
12. Taşkent'teki İslâm Enstitüsü'nde okuyan Kuçkbaı azhy Sadıllayev;
13. Abdimenap azhy Masaliyev Taşkent'te İmam-Buhari Üniversitesi'nde okudu;
14. Memasabyr azhy Dosbolov medresede (Moldo Sabir);

15. Nurdin azhy Asomudinov medresede (Moldo Nadir);
16. Saidamir azhy Jainaliev medresede;
17. Neyazali azhy Aripov Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesinde okudu;
18. Oş İnsani Yardım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan Ferhat azhy Yusupov;
19. Chubak azhy Zhalilovm, 1992-96 yılları arasında Kırgızistan İslâm Üniversitesi'nde ve 2000-2006 yılları arasında Suudi Arabistan'daki (Mekke) Umm al-Kura Üniversitesi'nde okudu;
20. Zhakshylyk azhy Borochorov, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Arabaev (Magister Programı) adına Kırgızistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Bölümü'nde okudu;
21. Abdimâlik azhy Tursunbekov, Ankara Üniversitesi İlahiyat Bölümü'nden mezun oldu.

Sonuç ve Öneriler

Kırgızistan'ın din tarihinde, Zerdüştlük, Budizm, Şamanizm gibi inanç biçimlerinin yanında, zamanla beraber Müslümanlık ve Hristiyanlık gibi semavî dinlerin etkisi de görülmüştür. 1300 yıl Orta Asya'da hüküm süren İslâm'ın bu topraklarda yayılmasında Türk- Müslüman Devleti olan Karahanlılar Devleti'de önemli rol üstlenmiştir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî fıkıhının etkisi ve Yesevîlik sayesinde bu topraklar İslâm'a önemli hizmetler sunmuşlardır. Belirtmek gerekirse coğrafya olarak Kırgızistan, önemli kelâm ve fıkıh merkezlerine sahipti. Özellikle Oş, önemli fıkıh ve kelâm merkezi olarak biliniyordu. Dolayısıyla, böylesine ilmî merkezlere sahip yerlerde önemli eserler de Kırgızistan İslâm Tarihi'ne büyük faydalar sağlamıştır.

1991 Almatı- Konferansından sonra Kırgızistan, Sovyet egemenliğinden kurtularak kendi bağımsızlığını ilân etti. Kırgızistan din alanındaki reformlarını ise bu tarihten sonra Cumhurbaşkanı Askar Akayev döneminde yaşamıştır. Bu dönemde, Suudi Arabistan, Ürdün, Mısır, Pakistan ve Türkiye'den gelen finansal kaynaklarla beraber cami ve dinî eğitim veren okullar açılmış ve hizmete sunulmuştur. Daha sonra bağımsızlığının ardından Kırgızistan'da din alanında hukuki düzenlemeler yapılmıştır. Bunlardan ilki, din alanında getirilen özgürlüğü ve dinî örgütleri kapsarken, diğeri ise Kırgız vatandaşlarının vicdan ve din özgürlüğü haklarına ilişkin çıkarılan ve kabul edilen Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi'dir.

Zamanla birlikte Kırgızistan'a Vehhabî-Selefi ideoloji de girmiştir. Özellikle burada medreselerin varlığı bilinen bir gerçektir. Bu medreselerde aşırı dinî ideolojiye sahip imamların işe alınması kamuoyunu ve hükümet yetkililerini harekete geçirmiştir. Özellikle İslâm Karimov'un Oş'un Vehhabiliğin merkezi haline gelmiş olduğunu iddia etmesiyle, gündemde Vehhabîlik yerini almış oldu. 2002-2003 yıllarında ise Bişkek ve Oş'a yapılan terörist saldırılardan sonra hükümet yetkililerinden peş peşe gelen açıklamalarla, Vehhabî tehlikesi sürekli vurgulandı. Ardından 2006 yılında Selefi akımı Kırgızistan gündeminde yerini aldı. 2010 yıllarına gelindiğinde ise Kırgızistan, Özbek-Kırgız halkları arasındaki çatışmalara tanık olmuştur. Bu tarihte bazı Özbek gençlerin aşırı dinî gruplara katıldıkları resmî makamların arşivlerine geçmiştir. Kırgızistan'ın bu kanlı terör olaylarını yaşamasındaki ideolojide şüphesiz Vehhabî-Selefi anlayışının olduğunu söylemekte fayda vardır. Ancak, Kırgızistan'da Vehhabî-Selefi akımla mücadele edilmektedir. Burada gerek hükümetin kolluk kuvvetleri gerekse din hizmetlerinden sorumlu kurumlar önemli görevler icra etmektedirler. Özellikle Kırgız hükümetinin bir kurumu olan SCRA (Devlet Din İşleri Komisyonu) ve Kırgızistan Müslümanlarının Manevi İdaresi 'nin (SAMK) görev ve yetkileri göz önünde bulundurulduğunda, Kırgızistan'da önemli din hizmetlerinin verildiği görülmektedir. Devlet Din İşleri Komisyonu, okullardaki dinî müfredatın takibinin yanında medreselerin denetiminden de sorumludur. Özellikle medreselerde çalışanların dinî bilgileri kurum tarafından test edilmektedir. Kırgızistan Müslümanlarının Manevi İdaresi ise tüm medreselerin, dinî eğitim veren kurumların faaliyetlerinden sorumludur. Müftiyat olarak bilinmektedir. Bu çerçevede araştırma raporları ve sahada yapılan çalışmalara dayanarak, çözüm önerilerine gelince, Özbekistan'da olduğu gibi Kırgızistan'da Vehhabî-Selefi tehlikesi mevcuttur. Bu mesele Orta Asya'nın bir ulusal güvenlik sorunudur. Özellikle, bağımsızlığının ardından serbest piyasa ekonomisine geçen Kırgızistan, kayıt dışı ekonomi, yüksek enflasyon ve işsizlikle karşı karşıya kalmıştır. Halen de bu ekonomik sorunlar devam etmektedir, bunu fırsat bilen aşırı İslâmcı gruplar Orta Asya'dan örgüt kadrolarına eleman temin etmekte ve kanlı eylemlerde kullanmaktadır. Bütün bunlar devlet güvenlik arşivlerinde yer almaktadır. Buradan hareketle, SCRA ve SAMK gibi dinî kurumlar bölge halkını, Vehhabî-Selefi ideolojiye yönelik sürekli bilgilendirmeli, Kırgızistan'daki mevcut İlahiyat Fakülteleri,

Hanefî-Mâtürîdî anlayışına yönelik eserleri tercüme ederek bölge halkının hizmetine sunmalıdırlar. Ayrıca Tahâvî Akîdesi'nin önemine de vurgu yapılmalı ve Kırgızistan'daki camilerde Vehhabî-Selefi akımına yönelik olarak hutbelerde anlatılmalıdır. Yine, Özbekistan, Tacikistan gibi ülkelerin dinî kurumları ve üniversiteleriyle işbirliği yapılmalıdır. Bu sayede Orta Asya'daki Selefizm tehlikesinin önüne geçilerek politik, sosyal, ekonomik kazanımlar sağlanmış olacaktır.

Kaynakça

- Akayev, Askar. "Kyrgyzskaya gosudarstvennost' i narodnyi epos Manas". Bishkek: Uckun, (2002), 83. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- AGİT/ODIHR. "Kırgız Cumhuriyeti Din Alanında Devlet Politikası Kavramı Üzerine Yorumlar". (2014). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Ashiraliev, Elmurat. "Kyrgyzstan Attempts to Isolate Local Islam". The Diplomat, 28 Ağustos 2019; Martha Brill Olcott. "Orta Asya'da Din ve Devlet Politikası". *The Review of Faith & International Affairs*, 12, sy. 4 (2014): 6.
- Akiner, Shirin. "Kırgızistan 2010: Çatışma ve Bağlam". Washington, DC: *Orta Asya-Kafkasya Enstitüsü ve İpek Yolu Çalışmaları Programı*, (2016): 22. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Afsaruddin, Asma. "Muslim Views on Education: Parameters, Purview, and Possibilities". (Eğitim Üzerine Müslüman Görüşleri: Parametreler, Amaç ve Olasılıklar). *Katolik Hukuk Araştırmaları Dergisi*, (2005): 143-178.
- Bugazov, Anvar. "Kırgızistan'da Sivil Toplum Oluşumunun Sosyo-Kültürel Özellikleri". Washington, DC: *Orta Asya-Kafkasya Enstitüsü ve İpek Yolu Çalışmaları Programı*, (Temmuz 2013): 99-100. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki izdüşümleri, Selefîlik Hareketi ve Taliban". Orta Asya'da İslâm: Aydınlıktan Aydınlanmaya. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. C. III, Ankara-Türkistan: SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, 2012.

- Borbieva, Noor O'Neill. "Empowering Muslim Women: Independent Religious Fellowships in the Kyrgyz Republic". *Slavic Review*, sy. 2 (2012): 288-307.
- Bulan, Institute. "Religious education in Kyrgyzstan: madrasah system in urgent need of reform". Erişim 3 Ağustos 2022. <https://bulaninstitute.org>.
- Bulan, Institute. Kırgızistan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı'nın kararnamesiyle 14.11.2014 tarihinde onaylanan "2014-2020 için dinî alanda Kırgız Cumhuriyeti devlet politikası kavramı". <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/>. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://bulaninstitute.org>.
- Bulan, Institute. "Report by the Bulan Institute for Peace Innovations in cooperation with the State Commission for Religious Affairs under the President of the Kyrgyz Republic". Erişim 3 Ağustos 2022. <https://bulaninstitute.org>.
- Bulan, Institute. Bulan Institute's interview with Nurzhigit Kadyrbekov, "Report by the Bulan Institute for Peace Innovations in cooperation with the State Commission for Religious Affairs under the President of the Kyrgyz Republic". (2017). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://bulaninstitute.org>.
- Bulan, Institute. Bulan Institute's interview with Mars Ibraev, "Report by the Bulan Institute for Peace Innovations in cooperation with the State Commission for Religious Affairs under the President of the Kyrgyz Republic". (2017). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://bulaninstitute.org>.
- Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi. "Islamic Movement of Uzbekistan". Erişim 3 Ağustos 2022. https://www.un.org/securitycouncil/sanctions/1267/aq_sanctions_list/summaries/entity/islamic-movement-of-uzbekistan.
- Corley, Felix. "Kırgızistan: inanç topluluklarını devlet müdahalesinden kurtarmak bir hata". Forum 18. (Şubat 2014). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.refworld.org/pd/531452694.pdf>.
- Cyberleninka. "Teoreticheskaia i politicheskaia otsenka deiatelnosti sala-fizma v Kyrgyzskoi Respublike". available at, [http:// analitika.org/107-20091202065802539](http://analitika.org/107-20091202065802539). Html. Erişim 3 Ağustos 2022.

- <https://cyberleninka.ru/article/n/islamic-organizations-in-the-south-of-kyrgyzstan/viewer>.
- Ergeshov, Zair. "Personal interview with the author". 29 Eylül 2019. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://centralasiaprogram.org>.
- Kurmanbekova, Aichurek. "Kırgızistan'da Kız Medreselerinin Açılışı". *CAP*, (Ocak 2020):228. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://centralasiaprogram.org>.
- Kabak, Dimitry. (2015). "Svoboda religii i ubejdeniy v Kırgızstane. Sodeystvu yamej konfessionalno musoglasiyu i obespeçeniyu verhovenstvapura". Bişkek: Obşestvenny Fond Otkıtaya Pozitsiya. Erişim 2 Ağustos 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/940322>.
- McGlinchey. "McGlinchey's interview with S. Kamalov". Erişim 3 Ağustos 2022. https://mcglinchey.gmu.edu/wp-content/uploads/2016/08/CAA_003_03_McGlinchey.pdf.
- Mırsaitov, İkbāljan. "Islamic Organizations In The South of Kyrgyzsthan". *Central Asia and The Caucasus*, sy.4, (2013):39-46.
- Murzubraimov, S. Oş Devlet Üniversitesi "Toplumda dinî değerlerin yayılmasında en yeni alternatif olarak ilahiyat fakülteleri". *Oş Devlet Üniversitesi Bülteni*. <http://www.oshsu.kg/univer/temp/url/ilim/20144-2-v.pdf>. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://bulaninstitute.org>.
- Matveeva, Anna. "Radikalleşme ve Şiddetli Aşırılıkçılık Kırgızistan". *The RUSI Journal*. sy. 1 (2018): 30-46. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Najibullah, Farangis. "Selefi Yasağı Tacikistan Yetkililerinin Büyüyen Korkusunu Yansıtıyor". *Radio Free Europe, Radio Liberty*, (Ocak 2009). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.ucis.pitt.edu>.
- Olcott, Martha Brill. "Religion and State Policy in Central Asia". *The Review of Faith & International Affairs*, 12, sy. 4 (2014): 6. Erişim Tarihi 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>
- Ocak, Ahmet. "Selçukluların Dinî Siyaseti ve İslâm Alemi". Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1999.
- Öz, Mustafa. *Ana hatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.

- Patapov, L. P. "Altay Şamanizmi". çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları, 2012.
- Ploskikh, V. M. & D. D. Dzhunushaliev, "Istoriya kyrgyzov i Kyrgyzstana". Bishkek: Raritet, (2009): 156. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Raşid, Ahmed. "Hizb-i Tahrir Lideri ile Röportaj". Orta Asya-Kafkasya Analisti. 22 Kasım 2000. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- Silkroadstudies. "Kontseptsiya gosudarstvennoi politiki v religioznoi sfere Kyrgyzskoi Respubliki. Postanovleniem Pravitel'stva Kyrgyzskoi Respubliki". No 324. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Silkroadstudies. "Kak sozdavalsya muftiyat: pervye sovetskie kazy". Prevention, 2019, <http://prevention.kg/?p=1937>. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Silkroadstudies. "Kontseptsiya gosudarstvennoi politiki v religioznoi sfere Kyrgyzskoi Respubliki". (2006). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Silkroadstudies. "İslam i gosudarstva Tsentral'noi Azii: Ritorika i praktika otnoshenii". Fergana.ru, 2017. <https://www.fergananews.com/articles/9618>; Elmira Nogoibaeva (ed.), Tsentral'naya Aziya: Prostranstvo 'shelkovoï demokratii'. İslam i gosudarstvo, Almaty: Friedrich Ebert Stiftung, 8. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Silkroadstudies. "O svobode verospovedaniya i religioznykh organizatsiyakh". Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Swift, Christopher. "Militant Pathways: Local Radicalization and Regional Migration in Central Asia". West Point. CTC Sentinel, November 30, 2011. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- Stewart, Phil & Sue Fleming. "Obama'nın Afgan Geri Çekilme Tarihi Düşmanı Destekliyor: Deniz Piyadeleri". Reuters, (Ağustos 2010). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- The Economist. "İslâm Hakkında Endişeler". (Şubat 1998). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.economist.com/asia/1998/02/19/>.
- Toktogulov, Kadyr. "Kyrgyz Prime Minister Urges Stronger Fight Against Religious Exigmoism". Associated Press. 28 Haziran 2004. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.ucis.pitt.edu>.

- Usip. "Interview with Uzbekistani think-tank research analyst ". Tashkent, Uzbekistan, 2014. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- Usip. "Interview with lawyer defending Kyrgyz returnees from Syria". Osh, Kyrgyzstan, 2014. Erişim 3 Ağustos 2022, <https://www.usip.org>.
- Usip. "Interview with the head of imam of a mosque in Kara-Suu". Osh, Kyrgyzstan, 2014. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- Usip. "Kırgızistan Güvenlik Hizmetleri Başkanı Kırgızistan İslami Hareketinin Yarattılması Hakkında Konuşuyor". Ferghananews.ru, (Mayıs 2011). Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- Usip. "Anti-Kyrgyz Rap Song Has Community Leaders Concerned". Radio Free Europe/Radio Liberty (RFE/RL) 13 Haziran 2012. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.usip.org>.
- Ucis. "Kırgızistan Cumhurbaşkanı Dinî Aşırılıkçılıkla Mücadele Sözü Verdi, BDT'yi Övdü". Rossiyskaya Gazeta, 1 Mayıs 2001. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.ucis.pitt.edu>.
- Ucis. "Kırgızistan Savcısı Terörizm, Suç Arasındaki Bağlantılar Konusunda Uyarıyor". ITAR-TASS, Kasım 2005. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.ucis.pitt.edu>.
- Uluslararası Kriz Grubu. "Kırgızistan: Devlet Kırılğanlığı ve Radikalleşmesi". Avrupa ve Orta Asya Brifingi No. 83, Oş/Bişkek/Brüksel, 3 Ekim 2016. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.silkroadstudies.org>.
- Wiktorowicz, Quintan. "Ürdün'de Selefi Hareketi". *Uluslararası Ortadoğu Araştırmaları Dergisi*, 32 (2000): 219. Erişim 3 Ağustos 2022. <https://www.ucis.pitt.edu>.
- Wordpress. "Hizbü't-tahrîr'in Suriye Devrimindeki Rolü". Suriye Güncellemesi (blog). (Şubat 2014). Erişim 3 Ağustos 2022. <http://syriaupdate.wordpress.com/2014/02/15/hizb-ut-tahrirs-role-in-syrias-revolution>.
- <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2021/05/240282-KYRGYZ-REPUBLIC-2020-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf>. Erişim 3 Ağustos 2022.

Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde

Düzgün, Şaban Ali. (ed.) *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: Otto Yayınları, 2021. 414 sayfa.

MUHAMMET AYDIN¹

Geliş Tarihi/Received: 21.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23.11.2022

Giriş

Tanıtımını yaptığımız *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* adlı çalışma, Mâtürîdî özelinde gerçekleştirilen bir çalıştayın kitaplaştırılmış halidir. Bu eser Şaban Ali Düzgün'ün editörlüğünde tamamlanmıştır. Eserde yer alan makalelere geçmeden evvel sayısal verileri sunmak isabetli olacaktır. Eser, çalıştayın açılış/giriş makalesi yanında dört oturumda sunulan sekiz çalışmayla toplamda dokuz makaleyi ihtiva etmektedir. Her oturumda ikişer makale sunulmuştur. Ayrıca sunulan her makalenin ardından sunumlar, çok sayıda akademisyenin müzakerelerine sunulularak çalışmanın yeterli derecede tartışılması amaçlanmıştır. Söz gelimi ilk bölümdeki makale 15 akademisyenin müzakeresine açılmışken; ikinci makale 4; üçüncü makale 7 ve son çalışma ise 14 araştırmacının müzakeresine açılmıştır. Yazımızda ağırlıklı olarak sunulan makalelerdeki tespitlere yer verilecektir.

Çalıştayın açılış makalesi Mehmet Kalaycı'nın sunduğu "*Bir Mâtürîdî Portresi*" başlığını taşımaktadır. Yazar burada Mâtürîdî'nin oluşturduğu diyalektiğe yer verirken onun akademik yönüne atıflar yapmaktadır. "*Kitabu't-Tevhîd* adlı eserine yansıyan Kelâmi derinlik, başta Mu'tezile olmak üzere diğer ekol ve akımlara mensup kelmacı-

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: maydin@gumushane.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0099-9024>

lara yönelik bir meydan okuma niteliğindedir. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin kendilerini kelimelerin süvarileri zannettiklerini ve İslâm âlimleri içerisinde bu ilme sadece kendilerinin vâkıf olduğunu sandıklarını kaydederken en az onlar kadar belki de onlardan daha fazla Kelâmcı olduğu mesajını verir. 'Belirtmeliyiz ki akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur. Bu da istidlâlin gerekliliğinin bir delili olmuştur. Demek ki kendisini bertaraf etmenin yolu yine kendisidir.' şeklindeki sözü Mâtürîdî'nin hem akıl hem de akılla mücehhez olan insanı tabiata duyduğu güveni ifade eder.² Kalaycı, ardından Mâtürîdî'nin entelektüel yönüne dair saptamalarda bulunmaktadır. "Mâtürîdî'nin kısa bir kesitini sunmaya çalıştığımız zihin dünyası, birden şekillenmemiştir. Uzunca bir zaman diliminde gerçekleşen çok yönlü bir tahsil ve tedrisin izlerini taşımaktadır. Bir gelenek içerisinde yetişmiş, ancak içinde yetiştiği geleneğin sınırlarını genişletmiştir. Bunda muhatap aldığı veya olduğu farklı din, mezhep veya düşüncelerin genişliğinin ve çeşitliliğinin etkisi büyüktür. Yaşadığı dönemde görüşleri ön planda olan pek çok isim ve düşünce geleneği ile sıkı bir hesaplaşmaya girmiştir."³

1. Bölüm: "Mâtürîdî'de Epistemolojik Tasavvur: Akıl." Hülya Alper'in makalesi "*Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl*" başlığını taşımaktadır. Alper yazısında Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin temelinde aklın yer aldığını ima etmektedir: "Mâtürîdî'nin dinin varlığını toplumları birleştiren bir unsur olarak gördüğü; bir toplumun olmazsa olmazı şeklinde değerlendirdiği ve dinin gerekliliğine dair tarih boyunca nakledilen haberlerle birlikte akli bazı deliller getirdiği zikredilmelidir. Böyle yapmakla o, dini temeline de akli yerleştirmiş olmaktadır. Zira Mâtürîdî bir insanın uyduğu dinin doğruluğunun ölçütü olarak hüccet ve burhanı belirlediği gibi daha da gerisine

² Mehmet Kalaycı, "Bir Mâtürîdî Portresi", ed. Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 16.

³ Kalaycı, "Bir Mâtürîdî Portresi", ed. Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 17.

giderek en temelde dinin gerekliliğini de akli delillerle ortaya koymaktadır.”⁴ Aklın merkezî konumunu Mâtürîdî’den takip edelim: “Mâtürîdî bilgi anlayışı bir kelime ile ifade edilmek istenirse, tereddütsüz bunun akıl olduğu söylenecektir. Elbette Mâtürîdî epistemolojisi akıldan ibaret değildir. Mâtürîdî, hakla batılın, iyiyile kötünün bir kısım insanların iddia ettiği gibi insanın kalbinde vuku bulmayla ya da ilhamla söz konusu olamayacağını bilgi bahsine başlarken ifade etmekte, akabinde de nesnelere gerçekliğinin bilgi sebebi olarak yân, haber ve nazarı zikretmektedir. Her ne kadar burada üçlü bir tasnif yapsa da duyular ve haberdan alınan verilerin bilgiye dönüşmesi aklın hakemliğinde gerçekleştiği için hepsi onun altında sıralanabilir. Buna göre Mâtürîdî Kelâmında hâkim bilgi kaynağının akıl olduğu açığa çıkmaktadır.”⁵ Aklın neliğine dair Mâtürîdî’nin yaklaşımlarını örnekleyecek olursak şunlar verilebilir. Zaman zaman Kur’an’da zikredildiği şekilde aklın işlevini kalbe vermekte, bazı yerlerde kalbi aklın karşılığında kullanmaktadır. Mesela ‘*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri işitecek kulakları olsun?*’ (Hac, 22/46) ayetinde geçen kalpler ifadesini akıllar ve anlayışlar olarak tefsir etmiştir. Bir başka yerde tekil geçen kalbi de akıl ve anlayış biçiminde açıklamıştır.⁶ Hatta açıkça kalple, aklın ima edildiğini belirtmiştir. Akıl ile kalp arasındaki yakınlıktan dolayı kalple aklın kastedildiğini lügat açısından da bunun mümkün olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Arap dilinde aklın kalp, kalbin de akıl anlamına geldiği dil bilginleri tarafından beyan edilmektedir. Kur’an’da zikredilen ‘*kalplerin perdeli*’ oluşu ifadesini ‘*tefekkür ve tedebbürü terk etmek*’ olarak izah etmesi de kalbe aklın işlevini verdiğini göstermektedir.⁷

⁴ Hülya Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 30.

⁵ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 31.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, nşr. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), 9/391.

⁷ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 35.

Akıl-vahiy ilişkisi hakkında ise yazar bu ikisi arasındaki tamamlayıcılığa ve diyalektiğe dikkat çekmektedir. “Vahyin gerçekliğini onaylamakla akıl, aynı zamanda vahyin otoritesini de benimser. Diğer taraftan vahiy de akli âtil bırakmaz; aksine onu kullanmayı zorunlu kılar. Böylece vahiy, akla kendi içinde bir meşruiyet alanı açtığı gibi, onun temel bir bilgi kaynağı olduğunu da tescil eder. Mâtürîdî'nin akıl ile vahiy arasındaki bu karşılaşmayı anlama biçimi, akıldan vahye, vahiyden de akla giden dairesel ya da döngüsel bir ilişki olarak tanımlanabilir. Vahyin gerçekliğini kabul eden akıl, daha sonra vahyi anlamaya yönelmekle işlevsel bir boyut kazanmakta, dolayısıyla vahiy ile iletişime geçerken kendisini de yeniden inşa etmektedir. O halde başlangıçta bir bütün olarak dinin gerçekliğini onaylayan akıl, din içine girince de ilahî buyrukları değerlendirme, yorumlama ve onlardan hükümler çıkarmada da söz sahibi olmakta, vahyin nasıl anlaşılması gerektiğinde otoritesini sürdürmektedir.”⁸ İman aktında aklın fonksiyonunu ele alırken imanın fideist bir kabul olmadığını altını çizmektedir. “Mâtürîdî'nin düşüncesine göre kâinattaki her şey bizatihi Allah'ın varlığına bir delildir. Delil oluşunu görebilmek için insanın aklını kullanması zorunludur. Allah'ın gönderdiği açık deliller dahi Kur'an'ın ifadesiyle basâir ancak tefekkür, tedebbür ve nazar eden kişiye bir anlam ifade eder. Düşünme insana iman konularına dair bir marifet verir. O zaman iman, akıl tarafından istidlal yoluyla ulaşılan bu hakikatin kalple tasdiki olmaktadır. Yine iman bu konulardaki haberin de tasdikidir. Haberinin doğru veya yanlış olduğunu bilmenin yolu nazar ve tefekkür etmektir. Yani iman, aklın ulaştığı bilgilerin onaylanmasıdır.”⁹ Birinci bölümün diğer makalesi Angelika Brodersen'e aittir. “Mâtürîdî'nin Epistemolojisine Modern ve Geleneksel Yaklaşımlar” adını taşıyan makale üzerinde çok sayıda müzakere yapılmıştır. Bunlardan sadece Abdullah Demir'in bir tespitine yer ver-

⁸ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 53.

⁹ Alper, “Mâtürîdî Epistemolojinin Temeli Olarak Akıl”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 55.

mek isteriz. Kelâm ilminin zemmedilmesine ve Ebû Hanîfe'nin Kelâm ile ilişkisine dair dile getirilen düşünceler hakkında Demir, önemli bir tespitte bulunmaktadır: "Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin öncülüğünü yaptığı âlimler, Ebû Hanîfe'nin kelam ilmiyle ilgilenmeyi mutlak olarak yasaklamadığını ve bu ilimle meşguliyeti terk etmediğini düşünmektedirler. Buna karşın Hanefî fıkıhçıların çoğunluğu, Ebû Hanîfe'nin ahir ömründe Kelâm ilmiyle ilgilenmeyi terk ettiğini hatta Kelâm'dan tövbekâr olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla *fakîh Hanefîler ile mütekellim Hanefîlerin Ebû Hanîfe tasavvurları bu açıdan aynı değildir*. Ayrıca fakih Hanefîler sadece akla dayanılarak yüce bir yaratıcıya inanma yükümlülüğünün başlamayacağı, fetret ehlinin sorumlu tutulmayacağı ve imanın yaratılmış olduğu gibi görüşleri ile mütekellim Hanefîlerden farklı düşünmektedirler. Klasik eserlerde Buhara ve Semerkand Hanefîlerinin bazı fıkhi konularda farklı kanaatlere sahip olduklarına ilişkin ifadelere de rastlanır. Kelâm ve fıkha dair bu tartışmaların geneline bakıldığında, her iki şehir özelinde ortaya çıkan bu farklılığın metodolojik farklılığa dayandığı anlaşılmaktadır. Mütekellim Hanefîler bu anlayışlarını Mâtürîdî'ye nispetle savunmaktadırlar. Dolayısıyla mütekellim Hanefîlerin öncüsü İmam Mâtürîdî'dir. Kelâm aleyhtarları Hanefîler ise görüşlerini Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşamış olan Ebu'l Kasım Saffâr'a nispetle ortaya koymaktadır... Buna karşın fıkıh ilminin bölgede Mâtürîdî sonrasında kelam ilminin aleyhine olacak şekilde güçlendiği açıktır... Günümüze uzanan tarihsel süreçte mütekellim Hanefîlerin din anlayışı olan Mâtürîdîliğin değil fakîh Hanefîlerin din anlayışının ve Ebû Hanîfe tasavvurunun etkin olduğu söylenebilir. Halk üzerinde açık bir otoriteye sahip olan Hanefî fakîhlerin ellerinde bulundurdukları güce bağlı olarak Hanefî toplum üzerinde etkili olduğu düşünüldüğünde, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin akla ve Kelâm ilmine değer veren din anlayışlarının, fıkıhçılar tarafından sadece fıkıh ilmi ile sınırlandırıl-

arak topluma fıkıh merkezli bir din anlayışı olarak yansıtıldığı tespiti yapılabilir.”¹⁰

2. Bölüm: “Mâtürîdî’de Ontolojik Tasavvur: Adalet”. Bölümün makalesi “Mâtürîdî’de Ontolojik Tasavvur: Adalet” başlığını içermektedir. Philip Dorroll¹¹ yazısında Mâtürîdî’nin metafizik bir kavram olarak adalet anlayışını ele almaktadır. Ona göre adalet Allah’ın yarattıklarıyla etkileşimini ifade eden metafizik bir kavramdır. Mâtürîdî adaleti iki düzeyde ele almaktadır. İlki, Mâtürîdî adaleti, Allah’ın evreni düzenleme ve Allah’ın evrenle etkileşime girme biçimiyle ilişkili aklen bilinebilir soyut bir kavram olarak tanımlar. Allah’ın adaletinin tarifi ve gerçekliği, insan aklı tarafından aklen bilinebilir gerçekliklerdir. İkinci olarak, Mâtürîdî her ne kadar adaletin saf ve aklen bilinebilir bir kavram olduğunu öne sürse de o aynı zamanda kesin olarak sadece bu eylemlerin meydana geldiği spesifik bağlama bağlı olduklarını öne sürer. Mâtürîdî, âlem sürekli bir değişim halinde olduğu için bir şeyin veya bir eylemin tam olarak tarifinin onun bağlamına bağlı olduğunun ileri sürer. Diğer bir ifadeyle biz biliriz ki saf soyut bir kavram olarak adalet iyidir, adaletsizlik de kötüdür. Ancak belli bir durumda neyin tam olarak adalet, neyin de adaletsizlik olarak kabul edileceği değişebilir.¹² İbrahim Aslan ise ‘Adaletten Hikmete: Teolojik Paradoksun Aşılması’ başlıklı yazısında Mâtürîdî’nin özgülüğünü şöyle dile getirir: “Anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, içerisinde yer aldığı entelektüel ortamda yer alan tüm felsefi ve teolojik söylemlerin adalet anlayışlarını kritik ederek adına hikmet dediği kendi söylemini geliştirmiştir. Adaleti bir gerçekleşme olarak yaratmanın bir tezahürü şeklinde kabul etmiş; hikmeti ise aklın delalet alanı dışında kalan ulûhiyetin Allah’ın bilgisine dayanan ve tam isabetle işleyen kendinde hali olarak temellendirmiştir. Böylelikle o, Bağdat Mu’tezilesinin ulûhiyetle çelişen yaklaşımı ile Eş’arîlerin ulûhiyet

¹⁰ Abdullah Demir, “Hanefîliğin Devamı Olarak Mâtürîdîlik ve Bilgi Sistemi”, 123.

¹¹ Wofford College, Emory Üniversitesi, ABD.

¹² Philip Dorroll, “Mâtürîdî’de Ontolojik Tasavvur: Adalet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 156.

alanını keyfileştiren yaklaşımını eşdeğerde kritik eden alternatif bir bakış açısı ortaya koymuştur.”¹³

3. Bölüm: “Mâtürîdî’de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet”. Bölümün makalesi “Mâtürîdî Ahlâkî Tasavvur: Hikmet” başlığını içermektedir. Şekeroğlu yazısında hikmete kuşatıcı bir tanımla başlamaktadır. “Hikmet kavramının Mâtürîdî düşünce içerisinde su gibi her yere nüfuz eden bir kavram olarak dikkat çektiğini söylemek mümkündür. Bu kavramın içerdiği ahlâkî anlama uygun olarak Yüce Yaradanın fiillerinin bilgiye ve kurala dayalı olarak gerçekleştiği, kendisine verilen donanımlarla seçkin olarak yarattığı insanın da entelektüel ve ahlâkî yapısını yine aynı zemin üzerinde inşa ederek imtihanı/denenmeden başarıyla geçip sonsuz mutluluğa erişmesi bağlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.”¹⁴ Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde ise ahlak tasavvurunun Allah ve insan tasavvurları etrafında şekillendiği görülmektedir. Zira her iki varlık dünyası onun ahlak tasavvurunda birbirine sınımsız bağlıdır. Allah’ın aklî ilkelere dolayısıyla ahlâkî yasalara aykırı hareket etmeyeceğini vurgulayan Mâtürîdî insanın ahlâkî bir varlık oluşu kadar Allah’ın ahlâkîliğe¹⁵ uygun davrandığının da altını çizer. Ona göre aklî ilkeler Allah’ın kendi zâtının bir gereği olarak belli ölçüler dâhilinde yaratması ve hareket etmesi demektir. Mâtürîdî’nin Allah tasavvurunda insanın özgürlük ve özneliğine alan açıldığını, insani varoluşun bütünlük ve özgünlüğünün yok sayılmadığını dahası kendisine itaat edilecek Tanrı’nın rahmet, hikmet ve adaletinin mutlak kudretini çevrelediğini söyleyebiliriz.¹⁶ İnsan tasavvuruna gelince, Mâtürîdî açısından insanın ahlaki bir varlık

¹³ İbrahim Aslan, “Mâtürîdî’nin Metafizik Tasavvuru: Adalet Karşı Hikmet”, 183.

¹⁴ Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 207.

¹⁵ Allah’ın ahlâkîliği kavramını benimseyen Güler’e göre “Kur’an’ın amacı, Allah ile insan arasında mahiyette bir ortaklık veya bir benzerlik ileri sürmek değil, ahlaki fiillerde ve bunların sonuçlarında bir ortaklık ve benzerlik kurmaktır. Çünkü fiil bir bağıntı ve fonksiyondur. Faillerin benzemesi gerekmez.” İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 42.

¹⁶ Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 209.

olmasının sebebi sahip olduğu donanımdır. Ona göre Allah tarafından işite, görme ve akletme gibi üstün yeteneklerle donatılan insanın bu vasıfları yardımıyla iyiyi kötüden ayırt etmesi ve uygun gördüğü bir fiili diğer bir başka fiile tercih edebilmesi, onun kendine ait özsel yapısına işaret ettiği gibi onu bu niteliklerle donatan yaradana şükretmesini de zorunlu kılan bir durumdur.

Âlemdeki gayelilikte iki yön görünmektedir. İlki insanın bu dünyadaki maddi varlığının devamının sağlanması, diğeri ise insanın ahlâkî yapısıyla da ilgili olan manevi varlığının korunmasıdır. Evrenin işleyişine Allah tarafından konulan düzenli ve sürekliliğe sahip fiziksel kanunlar vasıtasıyla birinci amaç gerçekleşerek her varlığın kendine özel hedefine varması sağlanmaktadır. İnsanın manevi varlığının korunmasını temin edecek olan diğer amaca gelince Mâtürîdî, burada insanın diğer varlıklardan farklı olan özelliğine işaret etmektedir. Ona göre insan Allah'ın büyüklük, yücelik, cömertlik gibi ilahi niteliklerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı ve bilindiği en önemli varlıktır. Bu yüzden insandan beklenen ahlâkî davranış, öncelikle yüce sıfatların kendisinde tecelli ettiği biricik varlık olduğunun bilincinde yaşamasıdır. Diğer taraftan bu yüce niteliklerin hedef gösterdiği faziletleri elde etmek için gayret sarf ederek ahlâkî yetkinliği kazanmasının bir ödevi olduğunu da düşünmesidir. Mâtürîdî'nin düşüncesinde insanın ahlakiliğinin nihai dayanağını, insan varlığına Tanrı tarafından ulaştırılan haber bilgisi, yani vahiy oluşturmaktadır. Haber bilgisi ahlaki anlamda vaz geçilmezdir. Zira duyularda ortaya çıkması muhtemel problemlerin varlığı ve aklın sınırlılığı ya da bazen aklın bir konuda verdiği hükümlerde nefis ve hevanın karışması gibi problemler çıktığında bir yol gösterici, destekleyici ve uyarıcının varlığı zorunludur.¹⁷ Mâtürîdî açısından bir bireyin ahlakiliğini bizzat sahip olduğu duyular, akıl ve doğası gibi şahsi donanımları oluşturur. Bu temel üzerine Allah tarafından gönderilen haber bilgisi onun ahlaki yetkinleşmesinin sağlanması adına yönlendirici,

¹⁷ Şekeroğlu, "Mâtürîdî'de Ahlâkî Tasavvur: Hikmet", *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 219.

iyi olana yönelik düzeltici ve güzel eylemlerin gerçekleştirilmesine yönelik yüreklendirici bir rol yükler. Bu yönüyle haber, hem âlemde hikmetin gerçekleşmesinin vesilesi hem de insanın bu hikmet gerçeğine uygun bir hayat yaşamasına katkı sağlayan ahlaki bir ilke olarak sürece, diğer ifadeyle insanın yetkinleşmesi sürecine katılmış olmaktadır.

4. Bölüm: “Mâtürîdî’de Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”. Bölümün makalesi “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade- başlığını içermektedir. Kutlu yazısında farklı disiplinlerde insan algısının merkeziliğine dair şu tespitlere yer verir: “Evensel dinler, felsefi sistemler, siyasî ve toplumsal hareketler, dünya görüşlerini inşa etmeye insan ve toplumun inşasıyla başlarlar. Düşünen, inanan, sorgulayan, yargılayan ve değer üreten bir varlık olarak insana saygın bir yer vermeyen hiçbir doktrin insanların gönlünde ve toplumun maşeri vicdanında kendisine yer bulamaz... Bu sebeple İslam dini, önce insanla ilgili algıyı düzeltmekle işe başlamıştır.”¹⁸ Bu tespitlerin ardından Kutlu, insan tasavvurunun temel unsurlarını sıralamıştır. 1. *Yaratılış bakımından eşitlik ve âdemiyette kardeşlik:* Mâtürîdî’ye göre Allah, bütün insanları aynı cevherden yarattığı için hiçbir insan cevheri bakımından diğerinden üstün değildir. İnsanlar farklı arzu ve tabiatlara sahiptir. Eğer insanların arzu ve istekleri aynı ve tek bir şekilde olsaydı gelişme/menafi’ ve kültür/meârif yok olurdu. Bu sebeple inananlar arasında imanları üzerinden fazilet sıralaması yapılamaz. İnsanlar arasındaki üstünlük, özgür irade ve ihtiyarları ile işledikleri salih ameller, güzel ahlak ve insanlığa olan katkıları açısından olabilir. 2. *Aklî ve iradî eylemin geçerliliği:* İnsan Allah’ın verdiği akli kullandığı takdirde doğru bir inanca ulaşır ve ona uygun davranır. Aklini kullanmadığı zaman ise inkâra sapar. Akıl, tevhide inanmayı zorunlu görür. Allah’ı inkârı ise saçma bulur. İnsanlar inancını akıyla temellendirmekle yükümlüdür. Vahiy gelmese dahi insan akıyla Allah’ı bulabilir. Özgür iradeyi ortadan kaldıran icbar ve ikra-

¹⁸ Sönmez Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, 275.

hın olduğu durumlarda iman ve inkâr geçersizdir. O, insanın akli delillerle inanması durumunda onların *akli iman* niteliği kazanacağından söz eder. Mâtürîdî imanın, ahlakın ve bütün ibadetlerin insan iradesi ve ihtiyarı ile gerçekleşmelerini şart koşmuştur. İrade ve ihtiyarın bulunmadığı iman ve küfür geçersiz, ibadet ve taat faydasızdır. İnsanın sorumluluğu onun cüz'i iradesinin sonucudur. İnsan, yaratılmamış cüz'i iradesiyle iyi ve kötü seçeneklerinden birisini seçer ve Allah'ın verdiği güçle o fiili yapar. Kul fiilinin sahibidir ve bundan dolayı sorumludur. 3. *İnanç özgürlüğü ve inananların eşitliği*: İmanın kesin bilgi ve delillere dayanması gerekir. Bu sebeple inançta, doğrulanabilirlik ve delillendirilebilirlik aranır. İnsan taklit yoluyla değil istidlal ve nazar yoluyla hakiki imana ulaşır. Çünkü inananın inancını aklıyla temellendirmesi, inanmayanın da inançsızlığını aklıyla temellendirmesi gerekir. Nitekim Kur'an'da şöyle buyrulur: "... Böylece yok edilen apaçık bir delille yok edilsin, yaşayan da apaçık bir delille yaşatılsın. Allah işitendir, bilendir."¹⁹ İnsan özgür olduğu için imanı, inkârı ve eylemlerinden sorumludur. İmanı, inkârı ve ibadeti konusunda sorumluluğu Allah'a karşıdır. Allah'tan başka kimse bunlara karşı ceza ve mükâfat veremez. Bu sebeple inançsızlık öldürme sebebi olamaz. Bu görüşleri sebebiyle "*Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve rasulünün yasakladığını haram saymayan ve hak dini din edinmeyenlerle boyun eğerek kendi elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın.*"²⁰ ayetini farklı yorumlamaktadır. "İnsanların inançsızlığı onların öldürülme sebebi değildir. Çünkü inançsızlık suçu özgür iradeyle işlenmiş bir suçtur. Allah'a karşı işlenmiş bir suçun cezasını, insan veremez ancak Allah verebilir. Onun için kâfirler küfrü sebebiyle öldürülmez. Küfrün cezası ebedi cehennemde kalmaktır."²¹ Anlaşılmaktadır ki özgürlük hem inananlar hem de inanmayanlar için korunması gereken bir değerdir. Bir din insanı ve

¹⁹ Enfâl, 8/42.

²⁰ Tevbe, 9/29.

²¹ Kutlu, "Mâtürîdî'de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade", *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 281.

onun temel hak ve özgürlüklerini korumuyorsa din olmaktan çıkar. Din insan içindir. 4. *İnsanın eğitilebilirliği ve ahlakının güzelleştirilebilirliği*: Mâtürîdî'ye göre insanın içgüdüleri, kabiliyet ve istidatları aklın kontrolünde faydalı hale getirilebilir. Çünkü akıl kötülüğe eğilimli olan duyguları kontrol etmek için verilmiştir. Yani insanların olumsuz bazı eğilimleri, içgüdüleri, akılları sayesinde eğitim ve öğretimle değiştirilebilir ve ahlaki meziyetlere dönüştürülebilir. Hatta insanlardaki en olumsuz tabiat ve mizaçlar dahi eğitimle zıddına çevrilebilir. Mesela cimri birisi eğitimle cömert yapılabilir.

Mâtürîdî'nin toplum tasavvuruna gelince Kutlu bu konuyu başlıklar altında incelemiştir. Aynı paradigmanın izleri bu konuda da görülmektedir. Kişilerin ve toplumların özgür iradeleri, Mâtürîdî'nin toplum tasavvurunda değişimin ve yenilenmenin ana dinamiklerini oluşturur. Onun toplum tasavvurunu anlamak için değişim ve toplumsal değişimin mahiyeti ilgili kavram haritası ile değişmeyen ve değişen toplumsal değer ve yargılar şeklindeki alan ayırımını ortaya koymak gerekir.

Mâtürîdî, dini bilgi üretmede kaynak sıralamasında akli birinci sraya koymuştur. Ancak akılla yetinmeyerek duyular ve haber kaynaklarından da yararlanarak dini, siyasi ve toplumsal olguları değişen ve değişmeyen yönleriyle analiz etmeye yönelmiştir. Özellikle değişmeyen değer ve yargıları, aklın küllî kaideleri çerçevesinde değerlendirmiştir. Mâtürîdî'nin düşünce dünyası derinlemesine incelendiğinde onun değişmeyenleri daha çok din/itikad, ahlak ve ubudiyet (nimetlere şükür) ile; değişkenleri ise toplumsal, hukuki, siyasi ve iktisadi alanlarla ilişkilendirdiği görülmektedir. Mâtürîdî'nin temellen-dirmesi şöyle ifade edilebilir: "Usûl/aklî hükümler üçtür. Mümteni', vâcip ve mümkün. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vâcip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır. Mümteni' de aynı durumdadır. Mümkün farklı konuların bulunduğu bir alandır. Çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer mülkiyete intikal eden şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifin vâcip kılınması veya mümteni' olması akıl açı-

sından söz konusu değildir. Peygamberler her konumda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.” Konuyu biraz daha anlaşılır kılalım. Mâtürîdî, peygamberliği ve onun getirdiği şeriatı toplumsal yönü ağır basan bir kurum olarak görmüş ve şeriatlerin peygamberden peygambere değişmesine dayanarak onu mümkünler arasına yerleştirmiştir. Mâtürîdî’ye göre akıl vâcip ve mümteni’ konusunda mutlak yetkilidir. Aklın bu iki alanla ilgili kesin bilgi ve yargıları, dinin inanç, ahlak ve ubudiyet alanlarının esasını oluşturur. Akıl, mümkünler kısmında da yetkilidir, pek çok seçenek sunabilir ancak sürekli değişebilen veya birden fazla yargıda bulunmaya açık bir alan olduğu için aklın seçenekleri vâcip ve mümteni’ kısmındaki gibi mutlak ve kesin bir doğruluk değeri taşımaz. Burada insanlar, mümkün alana ait farklı seçenekler arasından tercihe şayan olanı göstermesi açısından peygamberin sem’ine yani vahye ihtiyaç duyarlar.²²

Mâtürîdî’nin siyaset tasavvuruna gelince, kendisi, bu alanı siyasi egemenliğin beşerîliği ve değişkenliği üzerinden kurgular. O, oldukça erken bir dönemde diyânet/ilâhîlik ve siyaset/beşerîlik kavramlarını kullanmıştır. Ona göre siyasi yetki, yani idare ve siyaset, toplumdan topluma, bağlamdan bağlama ve dönemden döneme değişen beşeri karakterli değerler ve yargılarla yürütülür. Mâtürîdî, peygambere nispet edilen ‘İmamlar Kureyş’tendir’ rivayetini çarpıcı bir şekilde yorumlar. “... Diyânet açısından gözetilmesi gereken şey takvâdir. Ona göre imametın Kureyş’te olması, siyasi ve toplumsal açıdan doğru, fakat diyâneten yanlışır. Çünkü diyâneten değişmeyen bir kural vardır; işi ehline vermek gerekir. Bu işe en ehliyetli işi en iyi bilen ve takvâ sahibi olandır. Bundan dolayı o, siyaseten olanın değişebileceğini ama diyâneten olan boyutun ise değişmeyeceğini söyler. Nübüvvetin bir soyda melikliğin bir soyda devam ettiği bilindiğine göre, diyânet ve siyaset konusunda şu iki husus gözetilmelidir. Siyasi yetki

²² Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 292.

kralların elindedir, diyanet yetkisi ise nebîlerin elindedir. Durum böyle olunca diyânet/nübüvvet o işi yürütebilecek kişiye verilir. İdare ve siyaset ise halk arasında saygınlığı ile öne çıkan seçkin kabileye yani onun mensuplarından birine verilir.”²³ Kutlu burada önemli bir detaya işaret etmektedir. Mâtürîdî, muhtemelen Şia'nın, imâmetin ilâhîliği ve Allah tarafından önce tayin edildiği iddialarına karşı diyânetle siyaseti birbirinden ayırmıştır.²⁴ Yani siyaset, onların iddia ettiği gibi nübüvvetin bir parçası değildir. İmamlar hayata gelmeden önce nasla belirlenmiş değildir. Çünkü siyaset imanın konusu olarak görülmez. O, siyaseti, ehliyet ve liyakat sahibi kimselerin yürüttüğü beşeri bir faaliyet olarak görmektedir.

Sonuç

İslam düşüncesinin kurucu isimlerinden Mâtürîdî'nin ve düşünce sisteminin etraflıca ele alınması gayet isabetlidir. Mâtürîdî özelinde gerçekleştirilen çalıştayın kitaplaştırılarak okurların istifadesine sunulmasından dolayı başta editöryal ekibe, yayınevine ve çalışmaya katkı sağlayan tüm araştırmacılara müteşekkir olduğumuz bilinmelidir. Zira çalıştaylarda sunulan metinler, gerekçeli olarak eleştirilmekte ve karşılıklı argümanlar dile getirilmektedir. Böylece ele alınan konu ya da kişiler hakkında yargılar/kanaatler gelişme imkânı kazanmaktadır. Mâtürîdî gibi kurucu isimlerin, sadece yaşadıkları döneme iz bırakmayıp kendilerinden sonraki dönemlerde de etkilerini sürdürdüğü bilinmektedir. Bir düşünürün bütün yönlerinin muhtelif araştırmacılar marifetiyle çalışılması, düşünce dünyamızda yeni dinamiklere zemin hazırlayacaktır. Bu bağlamda söz konusu

²³ Kutlu, “Mâtürîdî’de İnsan ve Toplum Tasavvuru: Özgür İrade”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, 301.

²⁴ Bu konuda İslam dünyasının tarihsel süreçte sürekli istikrar ihtiyacı içinde oluşu da hatırlanmalıdır. “İstikrar ve güven ihtiyacından dolayı da siyaset diğer kurumlardan daha belirleyici olmuştur. İslam toplumunun aşırı politik gelişimi diğer gelişmeleri baskılamış ve kendine tâbi kılmıştır. Bu çerçevede siyasal öncelikler ilmi ve hatta dini önceliklerin de önüne geçmiştir.” Mehmet Evkuran, *İslam Kelâmında Zihniyetler*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 49.

eser, Mâtürîdî'nin kurduğu düşünce sistemi özelinde ilim, akademi, düşünce ve kültür hayatımıza katkı sağlayacak bir nitelik taşımaktadır.

Kaynakça

- Düzgün, Şaban Ali. (ed.) *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.
- Evkuran, Mehmet. *İslam kelâmında Zihniyetler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. Açıklamalı tercüme. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu vd. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i

Atmaca, Veli. *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022. 104 sayfa.

MEHMET DERİ¹

Geliş Tarihi/Received: 21.09.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 23.11.2022

Öz: Hadis âlimleri ve onların telif etmiş olduğu eserlerin kritiği üzerine yapılan nitelikli ve akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Prof. Dr. Veli Atmaca'nın kaleme aldığı "İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i" başlıklı çalışmasıdır.

Alanında konuyla ilgili ilk elden temel kaynaklar kullanılarak zengin bir akademik literatürle hazırlanmış olan çalışmada; konular özlü bir şekilde ele işlenmiş, Beyhakî'nin ilmî şahsiyeti ve onun önemli eserlerinden biri olan Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i; tasnif, muhteva, sened, rivayet vb açılardan ele alınmıştır.

Adı geçen çalışmada, siyaseten Türklerin hâkim olduğu coğrafyada, Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at sayılan birçok fırka mensuplarının ilmî ve fikrî mücadelesine sahne olunan bir bölgede yaşamış, Ehl-i Hadis diyebileceğimiz, birçok özelliği ile mümtaz bir âlim olan Beyhakî'nin hayatı ana hatlarıyla ele alınmıştır. Genelde İslâm ilimlerinin özelde Hadis ilimlerinin o devirde tartışmalı birçok konusuna dair hacimli eser vermiş olan Beyhakî'nin "Hadiste Tür Edebiyatı"na önemli katkısı olduğunu belirten araştırmacıya göre Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'in dünyada tam olarak tek nüshasının neşrini hazırlamıştır. Araştırmacıya göre eser, nüsha özellikleri ve muhtevası kadar isnad teknikleri vs. bakımından da önemli özellikleri barındırmaktadır. İşte bu ve diğer önemli detayların delilleriyle ve örnekleriyle işlendiği bu çalışmanın, bu mahiyetteki diğer ilmî çalışmalar için de faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Beyhakî, Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr, Hadis, Sened.

¹ Araştırmacı, İstanbul, TÜRKİYE, e-mail: mehmet.deri@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2287-9330>

Abstract: The number of qualified and academic studies on hadith scholars and the criticism of their works has been increasing in recent years. One of these studies is Prof. Dr. It is the work titled "Imam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr" written by Veli Atmaca.

In the study, which was prepared with a rich academic literature by using first-hand basic sources on the subject; the subjects were handled concisely, Beyhakî's scholar personality and one of his important works, Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr; It has been discussed in terms of classification, content, promissory note, narration, etc.

In the aforementioned study, Beyhakî, a well-known scholar with many characteristics, lived in a region dominated by Turks politically, in a region where the scientific and intellectual struggle of many sects counted as Ahl-i Sunnah and Ahl-i Bid'at. According to the researcher, who stated that Beyhakî, who produced a voluminous work on many controversial topics of Islamic sciences in general and hadith sciences in that period, made an important contribution to "Type Literature in Hadith", there is only one copy of Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr in the world. According to the researcher, the work, copy features and content as well as attribution techniques etc. also has important features. We believe that this study, in which these and other important details are handled with evidence and examples, will also be useful for other scientific studies of this nature.

Keywords: Bayhaqî, Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr, Hadith, Sanad

Giriş

İmam Beyhakî (994-1066), İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında pek çok eser telif eden önde gelen âlimlerden birisidir. Onun eserlerinin en temel özelliği, konuları senedleriyle naklettiği hadisler çerçevesinde ele almasıdır. Dolayısıyla Beyhakî'nin eserlerinin hemen hepsinde hadis ilminin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.

Diğer âlimlerin, hakkında söylediklerine göre “el-İmâm, el-Hâfız, el-Fakîh, el-Usûlî, ed-Dîn, hıfzda yaşadığı zamanın en önde geleni, sağlam bir dinle birlikte itkân ve zabtta/ilimlerde akranlarından teferüd edip öne çıkan bir âlimdir” denilen Beyhakî, Hz. Peygamberin (s.a.s.) hayatı ve hâli üzere yaşayan, az bir mala kanaat eden, zâhid ve muttakî, iffet sahibi bir kimsedir. Çeşitli biyografi, ricâl veya tabakât kitaplarındaki malumata göre Beyhakî hakkında söylenenler, onun

hem ilmî hem de dinî açıdan önemli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Beyhakî sadece hadiste değil, yazdığı eserlere bakılırsa kelâm ve fıkıhta da otorite bir âlimdir. İmam Beyhakî'yi diğer bazı âlimlerden ayıran başka bir meziyeti de mezhep taassubuyla hareket etmeyip, İmam Şâfiî'ye müstesna bir bağlılıkla görüşlerinin takipçisi ve savunucusu olan Beyhakî, Şâfiî mezhebinden olmasına rağmen İmam Âzam'a, talebelerine ve mezhebine gayet hürmetkâr, bazı fetvalarında Ebû Hanîfe'yi destekler mahiyetteki görüşleriyle Ehl-i Sünnet'in itidal terazisini denk tutan tavrıdır.

Horasan'ın bu ender vasıfları olan İmamı, içinde bulunduğu bölgenin diğer din ve mezheplerin birçoğunun mensubunun bulunduğu yer olması hasebiyle eserlerini, daha ziyade Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadis bakış açısıyla kaleme almıştır. Böylece o devirde tartışma konusu olan birçok meseleye dair tasnif ettiği kitaplarında cevaplarını hadislerle vermiştir diyebiliriz. Allah'ın isim ve sıfatları, kabir azabı, iman ve amel münasebeti ile kaza ve kader'e dair telifâtı, nübüvvet ve alâmetlerine mahsus Delâilu'n-Nübüvve, ayırım gözetmeksizin Sahabîlerin hepsine hürmetle bakış tavrı İmam Beyhâkî'nin muhitindeki Mu'tezilî, Haricî, Mürcî, Râfîzî, Şîi ve Bâtınî fırkalara cevap niteliği taşımaktadır.

Çalışmanın geneline bakıldığında görüldüğü üzere o devirde ve sonrasında, doğruluğu tenkide muhtaç olmak kaydıyla, Beyhakî'yi eserlerine zayıf hadisleri almakla tenkit edenlere karşı söylenebilecek önemli bir nokta galiba Beyhakî'nin aklılıcı veya re'y yöntemini esas alanlara karşı zayıf da olsa aklî, nazarî değil naklî (haberî) bilgi ile cevap vermeyi yeğlemiş olduğudur.

Beyhakî'nin Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr adlı eseri; aynı konuda daha önceleri tasnif edilmiş örneklerine nisbetle tasnif güzelliği, Kitap ve Bab (ana konu ve alt başlık) olarak zenginliği, hadîslerinin çokluğu, rivâyetlerin büyük ölçüde güvenilir kaynaklarda da tahrîc edilmiş olması; du'â, tevbe, istiğfar ve isti'âze konularının hemen hemen

bütün ayrıntılarına temas eden zenginliği ile mümtaz bir müracaat kaynağıdır.

İnceleyeceğimiz eser; üç bölüm, sonuç ve genel değerlendirme kısmından oluşmaktadır.

Birinci Bölümde (s. 9-37); “İmam Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî ve Dönemine Dair” başlığı ile Beyhakî döneminde Horasan’ın ve Mâverâunnehir’in dinî durumu, Gazneli ve Karahanlılar’ın devamında Büyük Selçukluların Sünnî İslâm’ı müdafaası ve diğer mezheplere bakışı, Selçukluların ve Selçuklu hakanlarının ilme verdikleri önem gibi konulara değinilmiştir.

İkinci Bölümde (s.38-57); “Beyhakî, İlmî Hüviyeti ve Eserlerinin Değerine Dair” başlığı altında hayatı, ilmî kişiliği, diğer birçok hadis âliminden farklı oluşu itibariyle onun hadisleri tenkit yöntemine bir örnek olarak “rüyâ” ve “istihâre”, vefatı, hocaları, talebeleri, telif etmiş olduğu eserler gibi konular yer almıştır.

Bu bölümde önemine binaen Beyhakî’nin hadisleri tenkit yöntemine bir örnek “rüya” ve “istihâre” konusuna değinmek istiyoruz. Beyhakî, kendisinden önceki muhaddislerden farklı olarak, eserine aldığı hadisleri seçme şartlarını, telif veya tasnif ettiği kitaplarının şeklini ve amacını bizzat kendisinin izah etmesiyle temayüz etmiş âlimlerdendir.

Beyhakî’nin istihareye verdiği önem, daha eserin tasarı aşamasına rastlamaktadır. Beyhakî, bir konuda eser hazırlayacağı zaman kendi devrinin icap ve şartları muvacehesinde ulemânın ve ümmetin maslahatını düşünmenin yanı sıra, kişisel olarak aklî ve ilmî mümasesesi, devrinin âlimleriyle istişaresine ilaveten, rivayette tavsiye edildiği üzere “istişare” ile birlikte “istihareye” de riayet etmek üzere manen danışma yolunu da ihmal etmemiştir. Nitekim Beyhakî, aynı şekilde Hz. Peygamberin tavsiyesine uyararak bazı eserlerinin başında kitabı hazırlamak için istihâreye yattığını söylemektedir.

Rüya ile hadisin sıhhatini tespit konusunda, ilim ehlinin “Uyuyanın rüyası; vehim olabileceği gibi Allah, bunu geçen veya o vakit söz ko-

nusu olan bir şey nedeniyle ibret alması için o kimseye göstermiş olabilir” dediğini nakleden Beyhakî, diğer hadisçiler gibi rüyayla hadis konusunda bazı rivayetler nakletmiştir. Onun naklettikleri diğerlerinin nakilleri gibi ya sahihliğini veya mevzuluğunu kabul ettiği veyahut faziletlerle ilgili olan bir rivayetin kaynak ve sıhhat durumunu bir de rüyayla ortaya koyma sadedindedir olabilir. Bazı hadislerin sıhhati konusunda, ilmî ve teknik yollara başvurmanın yanı sıra rüya gibi bilgi değeri cihetiyle kesinliği tartışmalı bir yöntemi bile ihmal etmemesi dikkat çekmekte olup örnekleri aşağıdaki başlıklar altında incelenen hadislerde verilmektedir.

“Kader hadisi; “Beyhakî, kaderin varlığını ispat etme sadedinde ele aldığı bu kitapta zikrettiği pek çok rivayetin yanı sıra, sıhhatini kabul ettiği bu rivayetin sağlamlasını bir de rüya ile yapmaktadır. “Âdil bir hükümdar zamanında doğdum” hadisinde, Beyhakî mevzuluğunu kabul ettiği bu rivayetin durumunu bir de rüyayla desteklemektedir. “Meleklerin rahatsız olduğu şey”, “İmamın ardında kıraat etmek”, “iki günü eşit olan zarardadır” başlıklarıyla verilen hadis örnekleri, bu mesele ile ilgili olarak Beyhakî’nin yaklaşımını ve bu yaklaşımda tek olmadığını göstermesi bakımından yeterince bilgi vermektedir.

Üçüncü Bölüm’de (s. 58-94); “Kitâbu’d-De’avâti’l-Kebîr Hakkında Birkaç Söz” başlığı altında Kitâbu’d-De’avâti’l-Kebîr’in nüshaları, bilhassa da Kütahya nüshası mahiyet, rivayet, muhteva nitelikleri açısından ele alınmış, yine bu bölümde nüshalardaki ravîlerin isimleri ve rivayet sayıları; eserin tasnif şekli ve muhtevası, eserde yer alan hadislerin sened ve sıhhatleriyle ilgili açıklamalar yapılarak bölüme son verilmiştir.

Kitabın sonlarındaki “Beyhakî’nin İsnadlarından Hareketle İslâm İlim Anlayışında Sosyal Eşitlik” başlığı altında, eserin muhteva bakımından hadis ilmini ilgilendirmekle beraber diğer din ve medeniyetler içerisinde İslâm’ın ilme verdiği değer ve bu konudaki sınırsız sosyal eşitliğin gözlemlenmesine dair nesnel örnekler sunulmaktadır. Yine bu son kısımda, Bilgi Felsefesindeki değeri bakımından dikkate sunulmak üzere İslâm bilgi sisteminde yer alan İlâhî ve Nebevî bilginin

yanı sıra beşerî kazanım, kesbî bilgi ile birlikte Rabbânî lütuf olarak insana bahşedilen bir nevi ledünnî mahiyetin de göstergesi olan birçok örneğe rastlamaktayız. Araştırmacının bu konulara dair kısa tespitleri yanında bazı kadim din ve medeniyetlerde müşahede edilen “bilginin sadece belli bir sınıfa veya cinse aidiyeti” şeklindeki aristokrasinin, bilgi oligarşisinin veya bir nevi “bilgide kast sistemi”nin olmadığını; genele dair bir değer olduğunu ispatlamak için detaylı isnad örneklerinin verildiğini görmekteyiz.

Sonuç ve Değerlendirme (s. 94-98) kısmında ise çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılarak çalışmaya son verilmiştir.

Netice itibariyle söylemek gerekirse “İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i” başlıklı bu çalışma; zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, alanında bir ilk olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hakimiyeti ve özgün değerlendirmeleri, branşa ait teknik bilgi ve tespitlerden hareketle kültür ve medeniyetin diğer alanlarına dair tespit ve yorumların yer alması, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalar için ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı özelliği taşımaktadır.

Kaynakça

Atmaca, Veli. *İmam Beyhakî ve Kitâbu'd-De'avâti'l-Kebîr'i*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022.