Yazışma adresi / Contact Address
Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Kuzeykent Yerleşkesi KASTAMONU
Tel: 0 366 2802702- 0366 2802718 Fax: 0 366 2802701
e-mail: ilafdergi@kastamonu.edu.tr
https://ilahiyat.kastamonu.edu.tr/index.php/tr/menu-anamenu-dergi-tr

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF KASTAMONU UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة قسطموني

e-ISSN 2717-901X

Cilt/Volume: 8 Sayı/Issue: 1 Eylül/September 2024
KASTAMONU

e-ISSN 2717-901X

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Kastamonu University

Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül/September 2024

KASTAMONU

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2024

Sahibi/ Owner
Prof. Dr. Ahmet Hamdi TOPAL
Kastamonu Üniversitesi Rektörü / Rector of Kastamonu University
Kastamonu/Türkiye

Editör/Editor
***Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı*
Asst. Prof., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion, Kastamonu/Turkiye, cgulmez@kastamonu.edu.tr

Alan Editörleri/Field Editors
(Arap Dili ve Belagatı/Arabic Language and Rhetoric)

***Dr. Öğr. Üyesi. Zeynep ÖZKANLI**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabillim Dalı/ Asst. Prof. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kastamonu/Türkiye, zozkanli@kastamonu.edu.tr*

(Temel İslam Bilimleri/Basic Islamic Sciences)
***Arş. Gör. Ali Osman ÇETİN**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı/ Res. Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Islamic Law, Kastamonu/Turkey, aocetin@kastamonu.edu.tr*

***Arş. Gör., Nuran SARICI**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Res. Asst. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Hadith, Kastamonu/Turkey, nsarici@kastamonu.edu.tr*

(İslam Tarihi ve Sanatları/Islamic History and Arts)
***Dr. Öğr. Üyesi Erhan Salih FİDAN**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı/ Asst. Prof., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Turkish Islamic Literature, Kastamonu/Turkey, esfidan@kastamonu.edu.tr*

***Arş. Gör., Abdulkerim DİK**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Res. Asst., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of History of Islam, Kastamonu/Turkey, abdulkerimdik@kastamonu.edu.tr*

(Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy And Religious Sciences)
***Arş. Gör., Dr. Beyza Aybike DEVECİ**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı / Res. Asst. Dr. Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Department of Science of Religion /Turkey, badeveci@kastamonu.edu.tr*

Dil Editörleri / Language Editors
(İngilizce Dil Editörü/ English Language Editor)
Öğr. Gör., Rümeysa YÜCE*, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Billim Dalı/Instructor, Kastamonu University, Theology Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric, Kastamonu/Türkiye, ryuce@kastamonu.edu.tr*

Arapça Dil Editörü/Arabic Language Editor
Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Nureddin KATTAN, *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı/ Asst. Prof., Kastamonu University, Theology Faculty, Department of of Arabic Language and Rhetoric, Kastamonu/Türkiye, akattan@kastamonu.edu.tr*

Yayın Kurulu	*Editorial Board*
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR	Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR	Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Burhan ÇONKOR	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih GÜZEL	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ	Kastamonu Üniversitesi
Doç. Dr. Şükrü MADEN	Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ	Kastamonu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ihab S. İBRAHİM	Kastamonu Üniversitesi

Danışma Kurulu	*Advisory Board*
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA	Ürdün Yermük Üniversitesi
Prof. Dr. Adem TUTAR	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU	29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Durmuş ARIK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	Ankara Üniversitsi
Prof. Dr. Hilmi DEMİR	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya ALPER	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Anadolu Üniversitesi
Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU	Emekli Öğretim Üyesi
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Saffet KÖSE	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT	Erciyes Üniversitesi

Hakem Kurulu | Referee Board

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda tek sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz

Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University is a peer-reviewed academic journal which is published once per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ

Kapak Tasarımı

Dr. Öğr. Üyesi Köksal BİLİRDÖNMEZ

Yazışma adresi / Contact Address

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), KASTAMONU

Tel: 0 366 2802702 Fax: 0 366 2802701

e-mail: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül 2024

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Yahya ARSLAN
Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımı
Ebüssuʿūd Efendi's (d. 982/1574) Approach to Isrāʾīlīyāt in his Tafsīr Named İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm
Sayfa 1-21

Mustafa ÇAVUŞOĞLU
Sahâbî Abdullah b. Hanzale'nin Hayatı
The Life of the Companion Abdullah b Hanzaleh
Sayfa 22-39

Abdulkerim SOLİMAN
İbn Kemal Paşa'nın Tefsirinde Şiirle İstişhad "Uygulamalı Bir İnceleme"
لاستشهاد بالشعر في تفسير ابن كمال باشا "دراسة تطبيقيّة"
Citing poetry in the interpretation of İbn Kamāl Pasha (Paşa),
"An applied study"
Sayfa 40-80

Kitap Değerlendirmeleri/Book Review

Fatıma Elif İBRAHİMOĞLU
Akdağ, Eyyup. Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Bir Ulu Çınarı Yûsuf Hemedânî. Ankara: İlâhiyât, 2. Bs., 2023,
Sayfa 81-84

Gülay ÜREGEN
Savaş Kocabaş, İslam Hukuk Metodolojisinde Atıf (Kur'an ve Sünnetten Nasların Tahliliyle), Savaş Kocabaş, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2021.
Sayfa 85-92

Abdulkerim DİK
Nurdan Menteş, Siyer-Tefsir İlişkisi -İbn Hişâm Örnekliği, Siyer Yayınları, İstanbul, 2020.
Sayfa 93-96

Zeynep ARMUTLU
إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة؛ المبادئ وخطة العمل، بنسلفانيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١، ١٩٨٥
Sayfa 97-113

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül 2024

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Yahya ARSLAN
Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımı
Ebüssuʿūd Efendi's (d. 982/1574) Approach to Isrāʾīlīyāt in his Tafsīr Named İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm
Sayfa 1-21

Mustafa ÇAVUŞOĞLU
Sahâbî Abdullah b. Hanzale'nin Hayatı
The Life of the Companion Abdullah b Hanzaleh
Sayfa 22-39

Abdulkerim SOLİMAN
İbn Kemal Paşa'nın Tefsirinde Şiirle İstişhad "Uygulamalı Bir İnceleme"
لاستشهاد بالشعر في تفسير ابن كمال باشا "دراسة تطبيقيّة"
Citing poetry in the interpretation of İbn Kamāl Pasha (Paşa),
"An applied study"
Sayfa 40-80

Kitap Değerlendirmeleri/Book Review

Fatıma Elif İBRAHİMOĞLU
Akdağ, Eyyup. Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Bir Ulu Çınarı Yûsuf Hemedânî. Ankara: İlâhiyât, 2. Bs., 2023,
Sayfa 81-84

Gülay ÜREGEN
Savaş Kocabaş, İslam Hukuk Metodolojisinde Atıf (Kur'an ve Sünnetten Nasların Tahliliyle), Savaş Kocabaş, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2021.
Sayfa 85-92

Abdulkerim DİK
Nurdan Menteş, Siyer-Tefsir İlişkisi -İbn Hişâm Örnekliği, Siyer Yayınları, İstanbul, 2020.
Sayfa 93-96

Zeynep ARMUTLU
إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة؛ المبادئ وخطة العمل، بنسلفانيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١، ١٩٨٥
Sayfa 97-113

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2024

Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımı

Ebüssuʿūd Efendi's (d. 982/1574) Approach to Isrāʾīlīyāt in his Tafsīr Named İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm

Yahya ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Çankırı, Türkiye
Asst. Prof., Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Çankırı, Türkiye

yahyaarslan58@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0774-1755

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Researh Article
Geliş Tarihi: 25/Mayıs/2024/ **Date Received:** 25/May/2024
Kabul Tarihi: 30/Temmuz/2024 / **Date Accepted:** 30/July/2024
Yayın Sezonu: Eylül/2024 / **Pub Date Season:** September/2024
Cilt: 8, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 1-21/ **Volume:** 8, **Issue:** 1, **Pages:**1-21

Atıf/: Arslan, Yahya. "Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımı". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Eylül 2024), 1-21.

Citation: Arslan,Yahya. "Ebüssuʿūd Efendi's (d. 982/1574) Approach to Isrāʾīlīyāt in his Tafsīr Named İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 8/1 (September 2024), 1-21.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

Etik Beyan/ Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yahya ARSLAN)/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yahya ARSLAN).

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir**.**
Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: http://dergipark.gov.tr/kuifd
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology,
Kastamonu/Türkiye

Yahya ARSLAN/ Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm Adlı Tefsirinde İsrâiliyata Yaklaşımı

Öz

Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) İrşâdü'l-Akli's-Selîm adlı eseri, tefsir külliyatı içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Müellif bu tefsirinde fıkhi meseleler, nüzûl sebepleri, kelami konular, kıraat farklılıklarının manaya yansımaları ve etkisi gibi birçok konuyu ele almıştır. Ebüssuûd'un üzerinde durduğu konulardan birisi de isrâiliyattır. Bu meyanda tefsir incelendiğinde isrâiliyata dair rivayetlerin çokluğu göze çarpmaktadır. O, bu tarz rivayetlerin bir kısmında onların uydurma olduklarına dair değerlendirmelerde bulunmakta bir kısmında ise değerlendirme yapmadan rivayetleri aktarmaktadır. İlgili tefsir özelinde isrâiliyata dair bir araştırmanın bulunmaması bu konu hakkında yapılacak bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Önemine binaen bu makalede İrşâdü'l-Akli's-Selîm adlı tefsirde müellifin isrâiliyata yaklaşımını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılarak ilgili tefsir taranmış ve isrâiliyata dair veriler toplanarak belli bir usul çerçevesinde konu değerlendirilmiştir. Çalışma isrâiliyat kavramı, isrâiliyatın tefsirlere girişi ve Ebüssuûd'un İrşâdü'l-Akli's-Selîm isimli tefsirinde isrâiliyata yaklaşımını kapsamaktadır. Neticede Ebüssuûd'un tefsirinde isrâiliyata dair bazı verileri eleştirdiği bazılarını ise eleştirmeden kullandığı tespit edilmiş ve müfessirin bu konuya yaklaşımı örnekler üzerinden izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İsrâiliyat, Ebüssuûd Efendi, İrşâdü'l-Akli's-Selîm.

Ebüssuʿūd Efendi's (d. 982/1574) Approach to Isrāʾīlīyāt in his Tafsīr Named İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm

Abstract

Ebüssuʿūd Efendi's (d. 982/1574) tafsīr entitled İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm has a very important position in the tafsīr corpus. In this tafsīr, the author deals with many subjects. One of the issues that Ebüssuʿūd emphasized on isrāiliyat. When the commentary is analyzed, the narrations related to Isrāiliyat come to the fore. He makes evaluations in some of these narrations and does not make evaluations in others. There is also no study on isrāliyat in this tafsir. The aim of this article is to reveal the author's approach to Isrāiliyat. In the study, the subject was evaluated within the framework of a certain method by using the literature review method. This study covers the concept of isrāiliyat, the introduction of isrāiliyat into tafsir and Ebüssuʿūd's approach to isrāiliyat in his tafsīr İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm. As a result, it was determined that Ebüssuʿūd' criticized some of the data related to isrāiliyat in his tafsīr and used some of them uncritically, and the approach of the commentator to this issue was explained through examples.

Keywords: Tafsīr, Qurʿān, Isrāʾīlīyāt, Ebüssuʿūd Efendi, İrşādu'l-ʿAḳli's-Selīm.

Giriş

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyin gelmeye başlamasıyla birlikte Kur'an-ı Kerim ezberlenmeye, okunmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahâbeden itibaren bu ilahi vahyin anlaşılması noktasında büyük gayretler sarfedilmiştir.

Sahâbeden sonra tâbiîn ve onları takip edenler tarafından tefsir müktesebatının gelişmesi ve ilerlemesi için birçok çalışma yapılmıştır.

Bu çalışmalardan bir tanesi de Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiridir. Çok yönlü ve kudretli bir âlim olan, müfessirlerin onuncu tabakasından kabul edilen Ebüssuûd Efendi yazmış olduğu bu tefsirle genelde ilim özelde ise tefsir sahasında çok değerli bir eser ortaya koymuştur.[1] Bu eser ilim erbabı tarafından büyük ilgi ile karşılanmış ve itibar görmüştür. Ebüssuûd Efendi tefsirinde İslami ilimlerin hemen her alanında açıklamalarda ve değerlendirmelerde bulunarak çok yönlü bir âlim olduğunu ispatlamıştır. Bu bağlamda o, tefsirinde fıkhi meseleler, âyetlerin nüzûl sebeplerine dair rivayetler, kelami konular, lügat ve nahiv ilminin incelikleri, kıraat farklılıkların manaya etkisi gibi birçok konuyu ele almış ve bu hususlardaki yetkinliğini ortaya koymuştur.

Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde yer verdiği ve bu noktada eleştiri aldığı konulardan biri isrâiliyattır. Tefsir incelendiğinde isrâiliyata dair rivayetler göze çarpmaktadır. O, isrâiliyata dair zikrettiği rivayetlerin bir kısmında onların uydurma oldukları yönünde ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı rivayetleri herhangi bir değerlendirme yapmadan olduğu gibi aktardığı da görülmektedir.

Dirayet ve rivayet tefsirlerinin bilgi kaynaklarından biri olan isrâiliyat meselesi ve bu meselenin etraflıca incelenmesi önem arz etmektedir. Dirayet tefsirlerinden sayılan *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* adlı tefsirin, isrâiliyat konusu özelinde çalışılmamış olması makalenin çıkış noktasını teşkil etmektedir.

Bu makalede mezkûr eksikliği tamamlamak, Ebüssuûd Efendi'nin isrâiliyat meselesine yaklaşımını ortaya koymak, bu tarz rivayetlerin ilgili tefsirde zikredilme sebeplerini tespit etmeye çalışmak ve bu hususu dikkatlere arz etmek amaçlanmaktadır.

Makalede literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemle ilgili tefsir taranmış, isrâiliyat olarak değerlendirilebilecek bazı rivayetler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu rivayetler belli bir usul çerçevesinde ve konu bütünlüğü bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışma, isrâiliyat kavramının sözlük ve terim anlamı, çalışmaya temel teşkil etmesi bağlamında fazla ayrıntıya girmeden ana hatlarıyla isrâiliyatın tefsirlere girişi ve alt başlıklarıyla Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* isimli tefsirinde isrâiliyata yaklaşımını kapsamaktadır.

[1] Detaylı bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/652-665; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 672-687; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2019), 173-177.

Konuyla alakalı literatür taraması yapıldığında Ebüssuûd Efendi ve tefsiri hakkında, müstakil olarak isrâiliyat meselesi üzerinde, isrâiliyatın diğer tefsirlerdeki kullanımı hususunda birtakım çalışmaların yapıldığı tespit edilmiştir.[2] Fakat Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* adlı tefsirinin isrâiliyat konusu ekseninde değerlendirilmesine dair bir çalışma tespit edilememiştir. Bu yönüyle araştırma özgün ve orijinal bir özelliğe sahiptir.

Neticede Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* adlı eserinde isrâiliyata dair veriler tespit edilmiş ve müfessirin bu konuya yaklaşımı örnekler üzerinden izah edilmiştir.

1. İsrâiliyat Kavramı

İsrâil kavramı İbranice olup kul anlamına gelen *isrâ* ve tanrı anlamına gelen *il* kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. *İsrâil* ise tanrının kulu manasına gelmektedir. *İsrâil*, Arapçadaki *Abdullah* yani "*Allah'ın kulu*" ile aynı manayı ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de 43 defa yer alan bu kelime[3] aynı zamanda Hz. Yakub'un ismidir.[4]

İsrâiliyat ise çoğul bir kelime olup tekili *isrâiliye* kelimesidir. *İsrâiliyat*, özelde Yahudilikten nakledilen rivayetler anlamına gelse de genelde gerek Yahudilik gerek Hıristiyanlık gerekse diğer din ve kültürlerden İslam'a giren, özellikle de tefsir sahasında yer edinen bilgiler anlamına gelmektedir.[5]

İsrâiliyata dair üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Eğer isrâiliyat ile ilgili bilgiler sıhhatli ve Kur'an'a muvafık ise bu bilgiler kabul edilmektedir. İsrâiliyat ile ilgili bilgiler uydurma ve Kur'an'a aykırı ise bu durumda reddedilmektedir. Ancak sıhhati hususunda

---

[2] Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365-371; Mehmet Emin Özavşar, "Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Rivayet Kullanımı", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 278-288; Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/456-458; İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/195-199; Pehlul Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 441-475; Adem Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası ve En Eski Yazmaları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 189-236; Cahit Karaalp, "İsrâiliyâtın Tefsire Girişi", *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 49-81; Hüseyin Zamur, "İsrâîliyât'ın Tarihi Arka Planı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2020), 89-121; Adem Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2021), 337-363; Mustafa Tunçer, "Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2023), 444-478.

[3] Âyetlerden bazıları için bk. el-Bakara 2/40, 47, 83, 122, 211, 246; Âl-i İmrân 3/49, 93; el-Mâide 5/12, 32, 70, 72, 78, 110.

[4] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 1/553; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/110; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmiᶜ li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/330-331; Karaalp, "İsrâiliyâtın Tefsire Girişi", 50.

[5] Mennâ Halîl Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2015), 377-379; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 95; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 124; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2017), 130.

ihtilaf varsa bu durumda ne kabul ne de ret söz konusu olup bu tür rivayetlere temkinli yaklaşmak gerekmektedir.[6]

2. İsrâiliyatın Tefsirlere Girişi/Giriş Serüveni

Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Ehl-i kitapla birtakım bilgi alışverişleri olmuştur. Ehl-i kitap Hz. Peygamber'e bazı sorular sormuştur. Fakat bu soruların daha ziyade art niyetli olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) onların niyetlerini bildiği ve vahiy de devam ettiği için onlardan gelebilecek bilgiler hususunda dikkatli davranmıştır.[7] Bu nedenle Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde tefsire isrâiliyat girememiştir. Sahâbe dönemine gelince özellikle de kıssalarla ilgili hususlarda Kur'an'ın detaya girmediği noktalarda hadiselerin ayrıntılarını öğrenme merakı onları Ehl-i kitaba soru sormaya yönlendirmiştir. Bunun neticesinde isrâiliyat sahâbe devrinde tefsire girmeye başlamıştır. Tâbiîn devrine gelince isrâiliyata dair bilgilerin alınması ve nakledilmesi daha da çoğalmıştır. Hem kıssalarla ilgili merakların giderilmesi isteği hem de Ehl-i kitaptan İslam'a girenlerin sayısının artması bu noktada etkili olmuştur. Fakat isrâiliyatın tefsire en fazla girdiği dönem Tebe-i Tâbiîn dönemidir. Zira bu dönemde isrâiliyata dair rivayetleri nakletmek bir sanat halini almıştır.[8]

İsrâiliyatın tefsire girmesi ise genel manada eski bir Yahudi bilgini olan sahâbeden Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-664), tâbiînden Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652-653), Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi şahıslar kanalıyla olmuştur.[9]

Neticede isrâiliyata dair bilgiler sahâbe döneminden itibaren tefsire girmeye başlamış ve sonraki dönemlerde de ivme kazanarak bu tarz rivayetler tefsir külliyatında yerini almıştır. Dolayısıyla ilerleyen zamanlarda isrâiliyatla ilgili rivayetlerin Kur'an'a uygun olup olmadığı dikkate alınmaksızın tefsirlere girdiğini söylemek mümkündür.

3. Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* Adlı Tefsirinde İsrâiliyat

Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* adlı tefsiri birçok araştırmacının ilgi odağı olmuş ve çeşitli yönleriyle incelenmiştir.[10] Bu makalede de isrâiliyat yönünden ve Ebüssuûd Efendi'nin isrâiliyata yaklaşımı açısından bir araştırmaya tabi tutulacaktır.

---

[6] Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa el-Babi'l Halebi, ts.), 2/24-28; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 100; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 125.

[7] Hz. Peygamber'in (s.a.v.) isrâiliyata dair bilgilere karşı dikkatli davrandığına işaret eden rivayetler için bk. Buhârî, "Şehadât" 24, "Tefsir" 11, "İtisâm" 25; Ebû Dâvûd, "İlim" 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/378.

[8] Kattân, *Mebâhis*, 378; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 100-101; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 128.

[9] Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 2/24-28; Kattân, *Mebâhis*, 379; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 102-111; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 128.

[10] Bazı çalışmalar için bk. Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 10/365-371; Özavşar, "Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Rivayet Kullanımı", 278-288; Ateş, "İrşâdü'l-Akli's-Selîm", 22/456-458; Düzenli, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", 441-475; Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-

Aşağıdaki başlıklarda Ebüssuûd Efendinin tefsirinde isrâiliyata yer verdiği konular örnekler üzerinden incelenmiştir. O, isrâiliyata dair rivayetleri aktardıktan sonra bazen bu bilgilerin uydurma olduğunu bazen de peygamberler hakkında bir iftira olduğunu zikretmektedir. Diğer yandan bu tarz rivayetleri aktardıktan sonra uydurma veya iftira olup olmadığı hususunda hiçbir değerlendirme yapmadığı da vakidir. Bu gibi durumlarda ya örnek verme veya değerlendirmeyi okuyucuya bırakma gibi bir amaç taşımış olması mümkündür.

3.1. Değerlendirme Yaparak Aktardığı/ Eleştirdiği İsrâiliyat

Ebüssuûd Efendi, tefsirinde yer verdiği isrâiliyatla ilgili bazı rivayetleri çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Aşağıda bu tarz rivayetlere birkaç örnek verilecektir.

3.1.1. Hârût ve Mârût Adlı İki Melek

Tefsirlerde isrâiliyata dair haberlerin anlatıldığı olaylardan birisi insanların imtihan edilmesi için gönderilen Hârût ve Mârût isimli iki melek ve onlardan öğrenilen sihir hakkındadır. Hârût ve Mârût isimli melekler ve sihri konu alan âyet şöyledir:

"*Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedi. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Halbuki o iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme" demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı. Halbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. Andolsun, onu satın alanın ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bilselerdi*."[11]

Ebüssuûd Efendi, bu âyetin tefsirinde isrâiliyattan kabul edilen şöyle bir hadiseyi nakleder: İnsanlar arasında fitne fesat artınca melekler insanları kınadı ve Allah Teâlâ'ya, sen bunları yeryüzünde halife seçtin fakat bunlar sana asi geldi, dediler. Allah Teâlâ, eğer onları terkip ettiğim ve yarattığım özelliklerde sizi de terkip etseydim siz de bana asi gelirdiniz, dedi. Melekler, seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz. Bizim sana isyan etmemiz uygun olmaz, dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, içinizden en hayırlı olan iki melek seçin, dedi. Onlar da Hârût ve Mârût adlı iki meleği seçtiler. Bu melekler onların en salihleri ve en abitleri idi. Hârût ve Mârût insanlarda bulunan şehvet ve diğer bazı özelliklerle donatılarak

Kitâbi'l-Kerim Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası ve En Eski Yazmaları", 189-236; Yerinde, "Ebussuûd Efendi ve İrşâdü'l-Akli's-Selîm", 337-363.

[11] el-Bakara 2/102.

yeryüzüne indirildiler. Böylece gündüz insanlar arasında birtakım hükümler verecekler, akşam olunca da tekrar gökyüzüne çıkacaklardı. Diğer yandan bu melekler şirk koşmak, haksız yere adam öldürmek, içki içmek ve zina yapmaktan da nehyedilmişlerdi. Derken bu iki melek insanlar arasında hüküm vermeye başladılar. Akşam olduğunda da ism-i âzam duasını okuyarak gökyüzüne çıkıyorlardı. Bir gün Zehra veya Zühre adında güzel bir kadın bir dava için onların yanına geldi. Başka bir rivayette de bu kadın kocasıyla davacı idi. Melekler bu kadını görünce ondan murad almak istediler. Kadın onların teklifini reddedince kadını bu hususta teşvik ettiler. Bunun üzerine kadın onların her isteklerine karşılık bazı şartlar koştu ve eğer benim lehime karar vermezseniz, hasmımı öldürmezseniz, içki içmezseniz ve putlara tapmazsanız isteğinizi kabul etmem dedi. Melekler kadının bu isteklerini tek tek yerine getirdiler. Kadın son bir istekte daha bulunarak gökyüzüne hangi dua ile çıktıklarını sordu. Onlar da ism-i âzam duasını kadına öğretince kadın bu duayı okuyarak semaya yükseldi ve orada yaratılışı değiştirilerek bir yıldıza dönüştürüldü. Melekler de adetleri gereği gökyüzüne yükselmek istediler fakat kanatları onlara itaat etmedi yani uçamadılar. Böylece yaptıkları hatayı anladılar. Hadise İdris (a.s.) zamanında gerçekleşmişti. Bunun için Hz. İdris'e gelip kendilerine şefaat etmesini istediler. İdris (a.s.) şefaat edince Allah onları dünya ve ahiret azabı arasında serbest bıraktı. Onlar ise dünya azabını istediler. Neticede onlara Babil'de işkence edildi veya saçlarından asıldılar ya da baş aşağı sallandırılarak demirlerle dövüldüler.[12]

Ebüssuûd Efendi bu rivayeti aktardıktan sonra bu tarz rivayetlere kesinlikle güvenilemeyeceğini ifade etmiş ve rivayet hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre bu rivayetlerin kaynağı Yahudiler olup bu rivayetler akıl ve nakille çelişmektedir. Böyle rivayetlerin aktarılmasından kastın akılcı ve şüpheci kişileri cesaretlendirme veya korkutma olabileceğini ifade etmektedir.[13] Ebüssuûd Efendi bu değerlendirmesiyle isrâiliyata güvenilemeyeceğini, bu tarz rivayetlerin akla, mantığa ve dine aykırı olduğunu anlatılmalarındaki amacın ise teşvik ve korkutma olabileceğini dikkatlere sunmuştur.

Anlatılan isrâilî rivayet yukarıdaki âyette de[14] görüldüğü üzere yanlıştır. Zira bu tarz ifadeler melekler hakkında doğru değildir. Çünkü melekler Allah'ın hiçbir emrine karşı gelmeyen,[15] gece gündüz ibadet ve tesbihle meşgul olan,[16] Allah'ın emriyle hareket eden

[12] Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 1/138; Rivayetin benzerleri için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/419-420; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/51-52; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 1/353, 355-361.
[13] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/138.
[14] el-Bakara 2/102.
[15] et-Tahrîm 66/6.
[16] el-Enbiyâ, 21/19-20.

ikrama mazhar olmuş kullardır.[17] Dolayısıyla aktarılan rivayetler sahih olmayıp şerefli melekler de bu şekildeki gayr-i ahlakî nitelemelerden münezzehtir.[18]

3.1.2. Dâvûd (a.s.) ve Davacılar

Dâvûd (a.s.) kendisine hikmet ve hüküm verme yeteneği verilen bir peygamberdir.[19] Bu özelliği neticesinde kendisine birtakım davalar gelmektedir. Aşağıdaki âyetler hem bu davalardan birisinden bahsetmekte hem de bu âyetlerin tefsirinde isrâiliyata dair rivayetler yer almaktadır. İlgili âyetler şöyledir:

"*Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi*."[20]

"*Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, "Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet" dediler*."[21]

"*İçlerinden biri şöyle dedi: "Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver" dedi ve tartışmada beni bastırdı*."[22]

"*Dâvûd dedi ki: "Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır." Dâvûd bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi*."[23]

Ebüssuûd Efendi bu âyetlerin tefsirinde isrâiliyata dair bir rivayet aktarmaktadır. Âyette ifade edilen koyundan kasıt kadındır. Kinaye yoluyla koyun zikredilmiştir.[24] Dolayısıyla bir gün Dâvûd (a.s.) başka bir kişinin hanımını görmüş ve kalbi o kadına meyletmişti. O, kadının kocasından hanımını boşamasını istemişti. Adam Hz. Dâvûd'un teklifini geri çevirmekten utandığı için hanımını boşamış, Hz. Dâvûd da o kadınla evlenmişti. Bu kadın Hz. Süleyman'ın annesiydi. Bu tarz boşanma ve evlenmeler onların şeriatında caizdi. Bir kişi kadın hoşuna gittiyse kocasından onu boşamasını ister, kocası boşayınca da

[17] el-Enbiyâ, 21/26-27.
[18] Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kurʾân*, 2/52.
[19] Sâd 38/20.
[20] Sâd 38/21.
[21] Sâd 38/22.
[22] Sâd 38/23.
[23] Sâd 38/24.
[24] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/221; Benzer değerlendirme için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2001), 3/567; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't Türâsi'l-Arabî, 1997), 5/27.

onunla evlenirdi. Hz. Dâvûd da böyle yapmıştı. Bunun üzerine ona senin çokça hanımın, o adamın ise sadece bir hanımı varken yaptığın doğru değil, senin yapman gereken isteklerine galip gelmek, nefsini ezmek ve imtihan olunduğun şeye sabretmektir, denildi. Diğer yandan o adamın kadınla henüz evli olmadığı, sadece evlilik teklifinde bulunduğu, bunun üzerine Hz. Dâvûd'un da aynı kadına teklifte bulunduğu, kadının ise Dâvûd'u tercih ettiği, Hz. Dâvûd'un hatasının ise kardeşinin teklifi üzerine teklifte bulunmak olduğu da zikredilmektedir. Aynı şekilde anlatıldığına göre bir gün Hz. Dâvûd mihrabına girmiş Zebur okumaktaydı. Derken şeytan altından bir güvercin şeklinde onun yanına gelmişti. Hz. Dâvûd küçük oğlu için kuşu tutmak isteyince kuş uçtu. Daha sonra kuş bir çukura düştü. Hz. Dâvûd kuşu takip edince çukurda güzel bir kadın gördü. Bu kadın Ûriyâ'nın hanımıydı. Ûriyâ ise savaşçı birisiydi. Hz. Dâvûd onu ölmesi için savaşlara gönderdi. Nihayet Ûriyâ savaşlarda ölünce Hz. Dâvûd o kadınla evlendi.[25]

Ebüssuûd Efendi bu rivayetleri aktardıktan sonra bunun bir iftira, uydurma, nefret dolu, aldatıcı, insan tabiatının kabul edemeyeceği iğrenç bir bilgi olduğunu ifade etmekte ve bu haberi uydurana ve yayana yazıklar olsun, demektedir. Yine o, Hz. Ali'nin de: "Kim Hz. Davud'un haberini anlatırsa ona peygamberlere iftiranın cezası olan yüz altmış sopa vurulur." dediğini nakletmektedir.[26]

Görüldüğü üzere Ebüssuûd Efendi isrâiliyata dair rivayeti tefsirinde zikretmiş, hemen peşinden de bu tarz rivayetlerin yanlış olduğunu hatta peygamberlere iftira olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Zira peygamberler masum olup günah işlemezler. Hele hadisede anlatılan çirkin yakıştırmalar peygamberler hakkında asla düşünülemez. Ebüssuûd Efendi'nin bu eleştirilerinden, itikada dair hususlarda aktarılan isrâiliyat konusunda hassas ve titiz olduğunu da anlamak mümkün görünmektedir.

3.1.3. Garânîk Hadisesi

Tefsirlerde zikredilen ve isrâiliyat noktasında meşhur olan rivayetlerden birisi de Garânîk hadisesidir. Bu hadisenin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İslam'a inanmayanları İslam'a ısındırmak, onların kalplerinin İslam'a meyletmesini sağlamak istediği bir zamanda gerçekleştiği iddia edilmektedir. Bu iddiaya göre şeytanın vesvese vermek suretiyle âyetler arasına âyet olmayan birtakım kelimeler kattığı, bu esnada vahiy meleği Hz. Cebrail tarafından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uyarıldığı ve sonra bu sözlerden vazgeçtiği

[25] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/222; Rivayetin benzerleri için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/86; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/565-568; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 3/149-150; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/158-161.

[26] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/222; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 3/150.

söylenmektedir.[27] Bu tartışmalar ve tartışmalara konu olan rivayetler ise genelde aşağıdaki âyetin tefsiri sadedinde zikredilmektedir:

"*Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah âyetlerini sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.*"[28]

Ebüssuûd Efendi bu âyeti tefsir ederken konuyla alakalı bir rivayetten bahsetmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) kavminin iman etmelerini ve İslam'ı benimsemelerini çok arzulamaktadır. Bunun için kavmini İslam'a yaklaştıracak ve onların iman etmesine vesile olacak birtakım âyetlerin inmesini istemektedir. Bu duygu ve düşünceler içerisinde onların toplandıkları mekâna gelmiştir. Gelince burada Necm Sûresi inmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) sûreyi okumaya başlamış ve" اَفَرَاَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰىۙ وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰى / "*Lât ve Uzza'ya ve diğer üçüncüsü Menat'a ne dersiniz?*"[29] âyetlerini okuyunca şeytan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vesvese vermiş ve o da sehven " تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترجى / *Bunlar yüce kuğulardır ve bunların şefaatleri umulmaktadır.*" sözlerini zikretmiştir. Bu cümleleri duyan müşrikler çok sevinmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) sûrenin sonunda secde âyetini okuyunca secde etmiş, müşrikler de beraber secdeye kapanmışlardır. Öyle ki oradaki inanan inanmayan herkes secde etmiştir. Bunun üzerine Hz. Cebrail gelmiş ve Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yaptığı yanlışa karşı uyarmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'e çok ağır gelince Allah Teâlâ onu teselli etmek ve desteklemek üzere bu âyeti[30] indirmiştir.[31]

Ebüssuûd Efendi yukarıdaki rivayeti zikrettikten sonra bu hadisenin merdûd olduğunu, muhakkik âlimler tarafından kesinlikle kabul edilmediğini ifade etmektedir.

---

[27] Garânîk meselesi hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 69-91; Sabri Hizmetli, "Garânîk Meselesi Üzerine", *İslami Araştırmalar* 3/2 (1989), 40-58; İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/361; Ali Rıza Gül, "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 1-36; Yunus Emre Gördük, "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânîk", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 229-250.

[28] el-Hac 22/52.

[29] en-Necm 53/19-20.

[30] el-Hac 22/52.

[31] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/113; Bu ve benzer rivayetler için bk. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Daru İhyai't Türas, 2002), 3/132-133; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/663-668; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl* (Beyrut: Daru-l Kütübi'l İlmiye, 1986), 177-178; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, 1999), 3/346-347; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/441-445; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/65-69; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 7/281-282; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jîl, 1979), 2/277; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/168-169; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 5/91-125.

Devamında bu hadisenin sahih olduğu düşünüldüğünde ise bunun imanda sebat edenleri tereddüt edenlerden ayıran bir imtihan olduğunu vurgulamaktadır.[32]

Garânîk hadisesi Kur'an ve sünnet çerçevesinde düşünüldüğünde kabul edilebilecek bir mesele değildir. Zira bu hadise başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere vahyin ruhuna, Kur'an'ın korunmuşluğuna ve İslam'ın esaslarına aykırıdır. Çünkü peygamberler Allah (c.c.) tarafından yetiştirilmektedirler. İsmet sıfatıyla vasıflanmış olan peygamberler aynı zamanda sıdk ve emanet sahibi kişilerdir. Dolayısıyla bu kıssa peygamberliğin nitelikleriyle ve peygamberlik makamıyla bağdaşmamaktadır. Bu açıdan bakılınca bu rivayetlerin batıl ve uydurma olduğu ortadadır.[33] Zira heva ve hevesinden konuşmayan, konuştuğu vahye dayalı olan, [34] Kur'an'ı kendiliğinden değiştirme ihtimalinin olmadığını, ancak vahye uyabileceğini vurgulayan, [35] Allah Teâlâ tarafından Kur'an kalbine sabitleştirilmiş ve yerleştirilmiş bulunan,[36] Allah'a isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı Allah tarafından yakalanarak şah damarının mutlaka kesileceği bildirilen [37] bir peygamberin bu rivayetlerdeki gibi birtakım sözleri söylemesi muhaldir.

Diğer yandan Garânîk kıssasına temel teşkil eden bu sözlerin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) evvel söylenegelen sözler olduğu da tefsirlerdeki bilgiler arasında yer almaktadır. Putlarının Allah'ın kızları olduğuna inanan müşrikler özellikle de tavaf esnasında putlarını övmek için şeytanın kendilerine öğrettiği bu cümleleri kullanarak putlarını kuğulara, genç ve güzel kızlara benzetirlerdi.[38] Dolayısıyla bu sözler Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olan sözler değil bilakis müşriklerin öteden beri bildikleri ve söyledikleri sözlerdir.

Aynı şekilde Garânîk hadisesinin meydana geldiği düşünülen zaman, hicretin beşinci yılıdır. Hz. Peygamber'i (s.a.v.) desteklemek ve teselli etmek için indiği düşünülen âyetlerin [39] Mekkî olduğu düşünülse de diğer yandan Medenî olarak kabul edilen Hac Sûresi'nin tamamının Medine'de indiğini söyleyenler de vardır.[40] Hac Sûresi'nin Medenî

[32] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/113.
[33] Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 3/347-348; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 23/237; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 7/362; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 5/91-125.
[34] en-Necm 53/3-4.
[35] Yûnus 10/15.
[36] el-Furkân 25/32.
[37] el-Hâkka 69/44-46.
[38] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/281; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/168-169.
[39] el-Hac 22/52-55.
[40] Sûrenin iniş yeriyle ilgili değerlendirmeler için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/5; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/220; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1994), 9/105.

olduğu kabul edildiğinde hadise ile âyetin iniş zamanı arasında azımsanamayacak bir zaman vardır. Bu da hadisenin kabul edilemeyeceğini göstermektedir.[41]

Neticede Ebüssuûd Efendi isrâiliyattan kabul edilen Garânîk hadisesini anlatan rivayete tefsirinde yer vermiş, ardından ise bu hadisenin merdûd olduğunu zikretmek suretiyle kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu eleştirisi onun ilgili hadise üzerinden isrâiliyata karşı bakış açısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

3.2. Bir Değerlendirme Yapmadan Aktardığı İsrâiliyat

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Ebüssuûd Efendi isrâiliyatla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra bu bilgileri eleştirmiştir. Bununla birlikte herhangi bir eleştiri veya değerlendirme yapmadan aktardığı ve değerlendirmeyi adeta okuyuculara bıraktığı isrâilî rivayetleri de tefsirinde görmek mümkündür. Aşağıda bu gibi rivayetlere birkaç örnek verilecektir.

3.2.1. Sığırın Bir Parçasıyla Öldürülene Vurulması ve Dirilme Mûcizesi

Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde eleştiri yapmadan aktardığı isrâiliyatla ilgili rivayetleri İsrâiloğullarından birisinin öldürülmesi üzerine katilin tespiti noktasında gerçekleşen bir mûcizeyi ifade eden âyeti izah ederken görmek mümkündür. Bu hadiseden bahseden âyetler aşağıda zikredilmiştir:

"*Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Halbuki Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı*."[42]

"*Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun, dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mûcizelerini de size böyle gösterir*."[43]

Tefsirlerde anlatıldığına göre Yahudilerden hali vakti yerinde olan bir adam, mirasına el konulmak kastıyla yeğeni tarafından öldürülmüştür. Fakat katil, işlediği suçu bir başkasının üzerine atmıştır. Suçlama reddedilince katilin kim olduğu tespit edilememiştir. Olayın neticesinde toplum içerisinde bir kargaşa ve gerginlik meydana gelmiştir. Bunun üzerine hadisenin çözümü için Hz. Mûsâ'ya (a.s.) müracaat edilmiştir. Hz. Mûsâ (a.s.) Allah Teâlâ'nın bildirmesiyle bir inek kesilmesini ve bu ineğin bir uzvuyla öldürülen kişiye vurulmasını istemiştir. İstenilen yapılınca ölen kişi Allah'tan bir mûcize olarak dirilmiş ve katilin kim olduğunu haber vermiştir.[44]

---

[41] Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 5/125.
[42] el-Bakara 2/72.
[43] el-Bakara 2/73.
[44] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/225-228; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 1/560; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/324-325; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*

Ebüssuûd Efendi de yukarıdaki âyetleri[45] tefsir ederken birtakım açıklamalar yaptıktan sonra âyetin "*Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun."*[46] kısmında sığırın hangi parçasıyla vurulduğunu izah sadedinde bazı rivayetlere yer vermektedir. Aktardığı bu rivayetleri de قيل (kîle) lafzıyla zikretmektedir. Bu meyanda Ebüssuûd Efendi, öldürülen kişiye sığırın en küçük tarafıyla, diliyle, sağ uyluğuyla, kulağıyla, kuyruğuyla veya kıkırdağıyla vurulduğunu ifade eden altı tane rivayet aktarmaktadır.[47]

Ebüssuûd Efendi yukarıdaki âyetlerden önce hangi sığırın kesileceği noktasında başka bir rivayete daha yer vermektedir. İsrâiloğulları Allah Teâlâ'nın bir inek kesme emrini yerine getirme noktasında türlü bahaneler ileri sürmüşlerdir. Neticede kesecekleri ineği bulmuşlardır.[48] O, tam da kesmek için buldukları inek hususunda bu rivayeti aktarmaktadır. Buna göre yaşlı, salih bir adam vardır. Bu adamın İsrâiloğulları'nın aradığı özelliklerde bir buzağısı bulunmaktadır. Bununla birlikte bir de küçük çocuğu vardır. Yaşlı adam buzağıyı bir ormana götürmüş ve 'Allahım! Çocuğum büyüyünceye kadar bu buzağıyı sana emanet ediyorum.' demiştir. Buzağı Allah Teâlâ'nın himayesinde büyürken çocuk da büyümüş ve yetişmiştir. İsrâiloğulları kesmek için tam kırk yıl inek aramışlar ve bu ineği bulup pazarlık yapmışlar, piyasası üç dinar olan bu ineği derisi dolusunca altınla satın almışlardır.[49]

Ebüssuûd Efendi, öldürülen kişiye sığırın hangi parçasıyla vurulduğunu ve İsrâiloğulları'nın kestiği ineğin hangi inek olduğunu izah ederken bu rivayetlerin isrâiliyat olduğundan bahsetmemekte dolayısıyla bu rivayetler üzerinde herhangi bir değerlendirme ve eleştiri yapmamaktadır. Bununla birlikte rivayetleri قيل (kîle) lafzıyla aktarması kendisinin isrâilî rivayetlere karşı tutumu hakkında bir ipucu vermektedir. Çalışmanın birinci bölümünde verilen örneklerdeki eleştirileri de göz önünde bulundurulduğunda Ebüssuûd Efendi'nin isrâiliyata dair tavrı ortaya çıkmaktadır. Neticede onun isrâiliyat hususunda tepkili ve eleştirel bir bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu rivayetleri tefsirine almasının ise hem isrâilî rivayetlere dikkat çekmek hem de kıssalar arasındaki bazı boşlukları doldurmak maksadıyla olduğu söylenebilir.

Öte yandan sığırın hangi parçasıyla vurulduğuna dair rivayetlere bakıldığında bu rivayetlerin tâbiînden geldiği görülmektedir. Nakledilen rivayetlerin sahâbeden veya Hz.

(İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1/152-153; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/70; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/142.

[45] el-Bakara 2/72-73.

[46] el-Bakara 2/73.

[47] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/114; Benzer rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/229-231; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/143; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/553; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/88.

[48] el-Bakara 2/67-71.

[49] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/113; Benzer rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/219-221; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/550; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/87; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/99; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/323; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 1/69.

Peygamber'den (s.a.v.) geldiğine dair bir bilgi de yoktur. Âyette sığırın hangi uzvuyla vurulduğuna dair bir bilginin verilmemiş ve bu rivayetlerin sahâbeden de gelmemiş olması bu bilgiler hususunda sükût etmeyi gerektirmektedir.[50] Çünkü bu tarz rivayetlerin isrâiliyat olma ihtimalleri yüksektir. Zira sığırın hangi parçasıyla vurulduğunun bir önemi de yoktur. Önemli olan katilin tespit edilmesi, bu tespitin yeniden dirilişe delil teşkil edecek olan bir mûcizeyle gerçekleşmiş olmasıdır. Hangi parçanın olduğunun bilinmemesi bir zarar vermediği gibi bilinmesi de bir fayda sağlamamaktadır. Bu yüzden Allah Teâlâ sığırın hangi parçasıyla vurulduğunu zikretmemiş, kendisinin başta yaratma olmak üzere her şeye kadir olduğunu, her şeyi bildiğini, üzerine suç atılan kişinin suçsuz olduğunu ve Hz. Mûsâ'nın da (a.s.) sıdkını ortaya koymuştur.[51] Diğer yandan sığırın hangi organıyla vurulduğu hususunda herhangi bir delil veya sahih bir nakil olmadığı için bunu bilmeye gerek de yoktur.[52]

3.2.2. Hz. Âdem ve Havva'nın Cennetten Çıkarılması

Ebüssuûd Efendi'nin isrâiliyatla ilgili rivayetlere yer verdiği âyetlerden biri de Hz. Âdem ve Havva'nın yasaklanan ağaca yaklaşmamalarının istenmesi ve cennetten çıkarılmaları hadisesinin anlatıldığı âyettir. Allah Teâlâ Hz. Âdem ve Havva'yı cennete yerleştirdikten sonra cennette diledikleri gibi yaşayabileceklerini, cennet nimetlerinden bolca yiyebileceklerini söylemiştir. Bununla birlikte onları bir ağaca yaklaşmamaları hususunda da tembihlemiştir. Ancak şeytan ikisini kandırmak suretiyle cennetten çıkmalarına sebep olmuştur. Bu hususlardan bahseden âyetler aşağıdaki gibidir:

"*Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yeyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz*."[53]

"*Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları içinde bulundukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır." dedik*."[54]

Ebüssuûd Efendi bu âyetleri tefsir ederken "*ama şu ağaca yaklaşmayın"* kısmında yasaklanan ağacın hangi ağaç olduğunu bazı rivayetleri aktararak zikretmektedir. Bu meyanda o, yasaklanan ağacın buğday, üzüm, incir veya yenildiğinde abdest bozmaya sebep

[50] Rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/229-231; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân*, 1/153.
[51] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/229-231; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr* (Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 1/118; Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî*, 1/293-294; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsatü'l-beyân*, 1/153.
[52] Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/118; Âlûsî, *Rûhu'l-meʿânî*, 1/293.
[53] el-Bakara 2/35.
[54] el-Bakara 2/36.

olacak bir ağaç olduğunu ifade eden rivayetlere yer vermektedir. Ardından hangi ağaç olduğunun tayin edilmemesinin daha evla olduğunu da bildirmektedir.[55]

Diğer yandan Ebüssuûd Efendi, şeytanın Hz. Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılmalarına sebep olurken onları kandırmak için cennete nasıl girdiğiyle ilgili birtakım rivayetler aktarmaktadır. Oysa bilinmektedir ki şeytan bu hadiseden önce zaten cennetten kovulmuştur.[56] Dolayısıyla onun tekrar cennete girmesi söz konusu değildir. O zaman şeytanın cennete nasıl girdiği yönündeki rivayetler isrâiliyat kapsamına girmektedir. Bu hususta rivayetlere göre ise şeytan cennetin kapısına dikilmiş ve oradan seslenmek suretiyle onları kandırmıştır. Yine şeytanın bir hayvan şekline girmek suretiyle cennete girdiği hatta görevli meleklerin onu tanımadığı veya fark etmediği rivayetler arasındadır. Bu hususta aktarılan bir diğer rivayete göre ise şeytan yılanın ağzına girmiş ve onunla beraber cennete girmiştir. Son olarak da şeytanın kendisinin girmediği bilakis kendisine tabi olan bazı bağlılarını gönderdiğiyle ilgili bir rivayet dile getirilmektedir. Ebüssuûd Efendi rivayetleri aktardıktan sonra ise bu hususta asıl bilginin Allah Teâlâ katında olduğunu bildirmektedir.[57] Şeytanın onları ayarttığı da bir hakikattir. Buna göre en isabetli görüş şeytan onlara vesvese vermek suretiyle onları kandırmıştır. Zira vesvese vermek üzere girmekten men edilmemiştir. Çünkü Hz. Âdem ve Havva bu sebeple imtihan edileceklerdir.[58]

Âyetlerde yasaklanan ağacın hangi ağaç olduğu ve şeytanın cennete nasıl girdiği hususları açıklanmamıştır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in gayesi bunları aktarmak değildir. Bununla birlikte diğer tefsirlerde olduğu gibi Ebüssuûd Efendi de tefsirinde Kur'an'da detayları verilmeyen konulara dair rivayetler aktarmaktadır. Bu rivayetleri de قيل (kîle) lafzıyla zikretmektedir. Görüldüğü üzere rivayetler hakkında herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Ancak ağacın hangi ağaç olduğu noktasında bir tayinde bulunulmamasının daha evla olduğu veya şeytanın cennete nasıl girdiği hususundaki bilginin Allah katında bulunduğunu ifade etmiş olması isrâiliyat hususunda temkinli olduğuna işaret etmektedir. Neticede Ebüssuûd Efendi temkinli de davransa bazı isrâili rivayetleri tefsirinde aktarmıştır, demek mümkündür.

---

[55] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/91; Benzer rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 1/44; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/55; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/277-278; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/432; Burhan Çonkor, "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 4/11 (2015), 166-167.

[56] el-Hicr 15/34; Sâd 38/77.

[57] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/91; Benzer rivayetler ve değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 1986), 1/128; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1999), 1/260-261.

[58] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/128; Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/260; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/91.

3.2.3. Hz. Süleyman'ın Tahtına Bırakılan Ceset

İsrâiliyata dair rivayetlerin aktarıldığı hususlardan birisi de Hz. Süleyman'ın (a.s.) tahtına bir ceset bırakılmasıdır. Bu mesele hakkında aktarılan rivayetler aşağıdaki âyetin tefsirinde zikredilmektedir:

"*Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi*."[59]

Ebüssuûd Efendi bu âyeti tefsir ederken yine قيل (kîle) lafzıyla birtakım rivayetler aktarmaktadır. Bir gün Hz. Süleyman'ın (a.s.) bir oğlu olmuştur. Bunun üzerine şeytanlar bu çocuğu öldürmek üzere bir araya gelmiştir. Bunu anlayan Hz. Süleyman oğlunu şeytanlardan korumak üzere bulutlarda büyütmeye başlamıştır. Şeytanlar ise bir yolunu bularak oğlunu öldürmüştür. Fakat o, tahtına oğlunun cesedi bırakılıncaya kadar öldürüldüğünü anlamamıştır. Hz. Süleyman tahtında cesedi görünce de Allah Teâlâ'ya tevekkül etmemesinden kaynaklı hatasının farkına varmıştır.[60]

قيل (kîle) lafzıyla anlattığı başka bir rivayete göre ise Hz. Süleyman Cezair taraflarında bir yere savaşa gitmiştir. O, savaşta kralı öldürmüştür. Hz. Süleyman kralın kızı ve insanların en güzeli olan Cerâde adındaki kızı kendisi için seçmiştir. Babası öldüğü için sürekli ağlayan kızın gözyaşları bir türlü dinmemektedir. Bunun üzerine kızın isteği doğrultusunda şeytanlara emretmiş ve babasının bir suretini yaptırmıştır. Kız da Hz. Süleyman'dan habersiz hizmetindekilerle birlikte daha önceki adetleri üzere bu suretin karşısında secde etmektedir. Bunu öğrenen Hz. Süleyman kızı cezalandırmış ve tek başına bir çöle gitmiştir. Çölde küllü bir yere oturmuş ve ağlayarak Allah Teâlâ'ya tövbe etmiştir.[61]

Başka bir rivayete göre ise Hz. Süleyman'ın Emine adında bir hanımı bulunmaktadır. Bir gün Hz. Süleyman tuvalet ihtiyacını gidermek için bütün gücü ve mülkünün içerisinde bulunduğu yüzüğünü çıkarıp hanımına vermiştir. Bunu fırsat bilen Sahr adındaki bir şeytan Hz. Süleyman'ın suretinde kadına görünmüş ve yüzüğü ondan almıştır. Yüzüğü alan şeytan Hz. Süleyman'ın tahtına oturmuş, herkes onun etrafında toplanmış ve emirlerini yerine getirmişlerdir. Daha sonra Hz. Süleyman ihtiyacını giderip geldiğinde yüzüğünü istemiş, şekli ve kılık kıyafeti değiştiği için hanımı onu tanımamıştır. Kendisinin Süleyman olduğunu söylese de kadın Hz. Süleyman'ın gelip yüzüğünü aldığını söylemiş, ona inanmamış ve onu kovmuştur. Hatasını anlayan Hz. Süleyman son çare olarak sahile balıkçıların yanına gitmiş

[59] Sâd 38/34.

[60] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/226; Benzer rivayetler için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/96; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/93; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/573-574; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 3/155-156.

[61] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/226; Benzer rivayetler için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/94-95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/94; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/573; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/392-393; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/199.

ve orada çalışmaya başlamıştır. Çalışmasının karşılığında kendisine iki balık verilmektedir. Bu hal tam kırk gün sürmüştür ki bu zaman Hz. Süleyman'ın evinde putlara tapıldığı gün kadardır. Hz. Süleyman'ın veziri Âsâf şeytanın verdiği hükümlerde bir gariplik hissetmiştir. Bunun farkına varan şeytan yüzüğü denize atmış ve bir balık yüzüğü yutmuştur. O balık çalışmasının karşılığında akşam Hz. Süleyman'a verilmiştir. Balığı yemek üzere temizlerken karnında yüzüğü bulunca parmağına takmış ve eski saltanatına kavuşmuştur. Tekrar herkes onun etrafında toplanmış ve hizmetine girmiştir. Hz. Süleyman o şeytanı bir kayanın içerisine koyup kayayı demir ve kurşunla sıkıca bağlayıp denize atmıştır. İşte tahtının üzerindeki ceset Sahr adındaki bu şeytanın cesedidir.[62]

Ebüssuûd Efendi yukarıda zikredilen rivayetleri tefsirinde aktarmakta fakat bu rivayetler hakkında bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Rivayetleri de قيل (kîle) lafzıyla zikretmesi, rivayetler üzerinde bir değerlendirme yapmadan tevakkuf etmesi isrâiliyat hakkındaki tutumunu ortaya koymaktadır. O da isrâilî rivayetlerin bazılarını eleştirdiği, bazılarını nakletmekten imtina etmediği, ama haklarında yorum da yapmadığı hakikatidir.

Yukarıdaki rivayetler asılsızdır zira şeytanın bir peygamber suretine girmesi mümkün değildir. Çünkü bu durum, o peygamberin şeriatına güvensizlik getirir. Aynı şekilde bir peygamberin suret yaptırması da doğru değildir. Putperestliğe zemin hazırlayacak böyle bir davranış küfürdür ki peygamber hakkında bu düşünülemez.[63] Rivayetlerde çok garip ifadelerin kullanılması,[64] yüzük meselesi, şeytanla ilgili hususlar ve bir peygamberin evinde putlara tapınılması Yahudilerin batıl rivayetlerinden ibarettir.[65] Çünkü bu tür bilgiler peygamberlerin şahsiyetine ve peygamberlik makamına yakışmayan ifadelerdir.[66]

Sonuç

Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* adlı tefsiri, tefsir külliyatı içerisinde hatırı sayılır bir yerde durmaktadır. İlgili eser, Kur'an ilimleri noktasında birçok ilmi uhdesinde barındırmaktadır. Bu eserinde birçok hususu dile getiren müellifin ele aldığı konulardan birisi de isrâiliyattır.

[62] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 7/226-227; Benzer rivayetler için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/96-98; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/94; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/393; Kurtubî, *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/199-201.
[63] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/393.
[64] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/479.
[65] Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 3/156.
[66] Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/581.

İsrâiliyat, her ne kadar ehl-i kitaptan alınan bilgileri ifade etse de bu bilgilerin daha ziyade Yahudilerden kaynaklı rivayetlerle tefsir eserlerine girdiğini ifade etmekte fayda vardır.

Araştırma ve incelemenin sonucunda Ebüssuûd Efendi'nin özellikle Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî'den istifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Dipnotlarda görüldüğü üzere diğer müfessirlerde benzer rivayetler varsa da onun ele aldığı rivayetlerin zikri geçen müfessirlerin aktardığı rivayetlerle daha fazla benzerlik göstermesi bu hususu desteklemektedir.

Çalışmanın neticesinde Ebüssuûd Efendi'nin, isrâiliyatı tefsirine almasının sebeplerinin örnek vermek, eleştirmek, konuyu genişletmek, Kur'an'da az ve öz bir şekilde anlatılan hususlarda aralardaki boşlukları doldurmak olduğu tespit edilmiştir.

Ebüssuûd Efendi, isrâiliyata dair rivayetleri aktardıktan sonra bazen bu bilgilerin uydurma bazen de peygamberler hakkında bir iftira olduğunu zikretmektedir. Yukarıda yapılan değerlendirmelerden onun peygamberlik, melekler, vahiy, topyekûn İslam'ın ruhuna aykırı olan ve itikada zarar vereceğini düşündüğü rivayetleri eleştirdiği görülmektedir.

Ebüssuûd Efendi'nin, diğer yandan aktardığı bazı isrâilî rivayetler hakkında herhangi bir eleştiri yapmadığı da görülmektedir. Bu gibi durumlarda temkinli davranarak ya örnek verme veya değerlendirmeyi okuyucuya bırakma gibi bir amaç taşımış olması mümkündür.

Neticede Ebüssuûd Efendi'nin, isrâiliyatla ilgili rivayetleri her ne kadar tefsirine almış olsa da bu hususlaki yaklaşımlara dikkat ettiği anlaşılmaktadır. Zira Kur'an ve sünnete muvafık bilgileri eleştirmediği, muvafık olmayanları eleştirdiği ve sıhhati hususunda ihtilaf olan rivayetlerde ise yorum yapmayarak temkinli davrandığı ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. el-Müsned. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2001.

Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1994.

Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Akli's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/456-458. İstanbul, 2000.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türasi'l-Arabi, 1999.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Türâsi'l-Arabî, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dımeşk: Dâru Tavgi'n Necât, 2001.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/361-366. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 69-91.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım, 2010.

Çonkor, Burhan. "Mevdûdî'yi Kitâb-ı Mukaddes'e Müracaata Sevk Eden Âmiller". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 4/11 (2015), 161-178.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV, 64. Basım, 2019.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2017.

Düzenli, Pehlul. "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 441-475.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, ts.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.

Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1999.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.

Gördük, Yunus Emre. "Bir Tefsir Problemi Olarak Garânîk". *Günümüz Tefsir Problemleri*. ed. Ali Karataş - Yunus Emre Gördük. 229-250. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

Gül, Ali Rıza. "Garânîk Kıssasının Reddi Üzerinden Kur'an Savunusu: Ahmed Hamdi Akseki Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2014), 1-36.

Hatiboğlu, İbrahim. "İsrâiliyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/195-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hizmetli, Sabri. "Garânîk Meselesi Üzerine". *İslami Araştırmalar* 3/2 (1989), 40-58.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

Karaalp, Cahit. "İsrâiliyâtın Tefsire Girişi". *İslam Düşüncesi Araştırmaları*. ed. Abdülcelil Bilgin - Yusuf Aydın. 49-81. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2. Basım, 2015.

Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mukâtil b. Süleymân, Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Türas, 2002.

Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.

Özavşar, Mehmet Emin. "Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde Rivayet Kullanımı". *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*. 278-288. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.

Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmiʿ beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ʿilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dımeşk: Daru İbni Kesir, 1993.

Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.

Tunçer, Mustafa. "Kurtubî'nin Tefsirde İsrâiliyât Rivayetlerine Yaklaşımı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2023), 444-478.

Vâhidî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbabü'n-nüzûl*. Beyrut: Daru-l Kütübi'l İlmiye, 1986.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.

Yerinde, Adem. "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası ve En Eski Yazmaları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 189-236.

Yerinde, Adem. "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2021), 337-363.

Zamur, Hüseyin. "İsrâîliyât'ın Tarihi Arka Planı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2020), 89-121.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, 1986.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Babi'l Halebi, 3. Basım, ts.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2024

Sahâbî Abdullah b. Hanzale'nin Hayatı

The Life of the Companion Abdullah b Hanzaleh

Mustafa ÇAVUŞOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kastamonu, Türkiye
Asst. Prof., Kastamonu University Theology Faculty, Department of Islamic History and Arts , Kastamonu, Türkiye

mcavusoglu@kastamonu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4121-1974.

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Researh Article
Geliş Tarihi: 6/Ağustos/2024/ **Date Received:** 6/ August /2024
Kabul Tarihi: 14/Eylül/2024 / **Date Accepted:** 14/September/2024
Yayın Sezonu: Eylül/2024 / **Pub Date Season:** September/2024
Cilt: 8, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 22-39/ **Volume:** 8, **Issue:** 1, **Pages:**22-39

Atıf/: Çavuşoğlu, Mustafa. "Sahâbî Abdullah b. Hanzale'nin Hayatı**"**. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Eylül 2024), 22-39.
Citation: Çavuşoğlu, Mustafa. "The Life of the Companion Abdullah b Hanzaleh". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 8/1 (September 2024), 22-39.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

Etik Beyan/ Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. (Mustafa ÇAVUŞOĞLU) It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa ÇAVUŞOĞLU).

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir**.**
Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: http://dergipark.gov.tr/kuifd
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology,
Kastamonu/Türkiye

Öz

Halifeliği Hz. Hasan'dan devralan Muâviye b. Ebû Süfyân, makamını oğlu Yezîd b. Muâviye'ye bırakabilmek için tüm önlemleri almış, vefatından sonra hilafet makamına Yezîd b. Muâviye geçmişti. Bu yüzden Yezîd b. Muâviye'nin halifeliğine Hicaz Bölgesi dışında itiraz edilmemişti. Yezîd, Hicazlıların itaatini sağlamak üzere Medinelilerden bir grubu isteyince içlerinde sahâbîlerinde bulunduğu Medine eşrafından bir grup Şam'a gitmişti. Medineli grup içerisinde Abdullah b. Hanzale de bulunuyordu. Abdullah, gasîlü'l-melâike diye bilinen Hanzale'nin oğlu ve Hz. Peygamber'e zor zamanlar yaşatan Abdullah b. Übey b. Selûl ve Ebû Âmir er-Râhib'in torunuydu. Medineli grup içerisinde yer alan Abdullah b. Hanzale, Şam'da bulunduğu sırada Yezîd'in şahsında gördüğü bazı gayri meşru davranışlar sebebiyle Medine'ye döndükten sonra Yezîd'in halifeliğini reddetmişti. Medine halkının büyük çoğunluğu onu takip etmiş ve akabinde Abdullah b. Hanzale'yi kendilerine lider seçmişti. Medinelilerin bu tavırları sebebiyle Yezîd, Medine'ye bir ordu göndererek Medine'yi itaat altına almak istemiş, fakat Medine'de Şam'dan gelen ordu sebebiyle istenmeyen olaylar yaşanmıştı. Tarihe Harre Savaşı olarak geçen bu olayda sayıları yüzlerle ifade edilen insan öldürülmüştür. Harre Savaşı'nda birden bire ön plana çıkması, yaş itibariyle sahâbenin küçüklerinden olmasına rağmen lider seçilmesi, Abdullah b. Hanzale'yi özel ve araştırmaya değer kılmıştır. Araştırmada, Abdullah b. Hanzale'nin hayatı, ailesi ve şahsiyetine dair bilgilerin yanında; sahâbe olup olmadığı, Harre Savaşı'ndaki rolü, Yezîd'e giden heyette niçin yer aldığı, neden Yezîd'in halifeliğini reddettiği ve gördüğü olumsuzluklara rağmen neden Şam'da iken Yezîd'e karşı çıkmadığı konuları incelenmiştir. Araştırmanın kapsamı, Abdullah b. Hanzale'nin hayatı, ailesi, şahsiyeti ve faaliyetleriyle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın metodunda, elde edilen veriler sentezlenerek rivayetçi ve öğretici yöntemler kullanılarak sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Emevîler, Harre Savaşı, Abdullah b. Hanzale, Yezîd b. Muâviye.

The Life of the Companion Abdullah b Hanzaleh

Abstract

Muaviyeh b Abu Sufyan, who took over the Caliphate from Hasan, took all precautions to leave his position to his son Yazid b Muaviyeh. and after his death, Yazid b Muaviyeh took over the caliphate. That's why Yazid b Muaviyeh's caliphate was not objected to outside the Hejaz Region. When Yazid asked for a group from the people of Medina to ensure the obedience of the people of Hejaz, a group of Medina notables, including his companions, went to Damascus. Abdullah b Hanzaleh was also among the group from Medina. Abdullah was the son of Hanzaleh, known as gasîlü'l-melâike, and the grandson of Abdullah b Übey b Selûl and Ebû Âmir er-Râhib, who gave the Prophet a difficult time. Abdullah b Hanzaleh, who was among the group from Medina, rejected Yazid's caliphate after returning to Medina due to some illegitimate behavior he saw in Yazid's person while he was in Damascus. The majority of the people of Medina followed him and subsequently elected Abdullah b Hanzaleh as their leader. Due to this attitude of the people of Medina, Yazid wanted to send an army to Medina and subjugate Medina, but undesirable events occurred in Medina due to the army coming from Damascus. Hundreds of people were killed in this incident, which went down in history as the Battle of Harre. The fact that he suddenly came to the fore in the Battle of Harre and was elected leader despite being one of the younger companions in terms of age made Abdullah b Hanzaleh special and worth researching. In the research, in addition to information about Abdullah b Hanzaleh's life, family and personality; Whether he was a companion or not, his role in the Harre incident, why he was in the delegation that went to Yazid, why he rejected Yazid's caliphate, and why he did not oppose Yazid while in Damascus despite the negativities he encountered were examined. The scope of the research is limited to the life, family, personality and activities of Abdullah b Hanzaleh. In the method of the research, the data obtained were synthesized and presented using narrative and didactic methods.

Keywords:: Islamic History, Umayyads, Battle of Harre, Abdullah b. Hanzaleh, Yazid b. Muâviyeh.

Giriş

İslâm tarihi kaynaklarında genel olarak Emevî Devleti hakkında kötü bir imaja sahip olduğu bilgisine yer verilmiştir. Kuşkusuz bunda, Müslümanları derinden etkileyen birçok trajedinin faili olmalarının rolü büyüktür. Bu da inkâr edilemez bir gerçektir. Kerbelâ olayından sonra Yezîd b. Muâviye (öl. 64/683) tarafından Medine halkının maruz kaldığı Harre[1] Savaşı da bunlardan biridir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (öl. 60/680) vefatının ardından halifelik makamına geçen Yezîd b. Muâviye, Medine halkının biatını almakta zorlanınca kaba kuvvete başvurmayı tercih etmişti. O, bu yolla Medine halkının itaatini sağlamayı hedeflemiş, fakat Medine halkından beklemediği bir tepkiyle karşılaşmıştı. Buna rağmen amacına ulaşmak için ne gerekiyorsa yapmaktan kaçınmamış ve sonuç olarak Medine'de yaşananlar tarih kitaplarında fazlasıyla yer almıştır.

Şüphesiz Harre Savaşı örneğinde olduğu gibi vukuundan asırlar sonra bile konuşulan, hatırlandığında insanın yüreğini sızlatan olayların basit sebeplerden kaynaklı olduğunu düşünmek saf dillilik olur. Ancak kaynakların konumuzla ilgili birbirinden farklı birçok rivayeti serdetmeleri zihinlerde bazı şüphelerin oluşmasına ve ihtimâlen art niyetli yaklaşımlar olabileceğini akla getirmektedir. Biliyoruz ki, meşru ya da gayrimeşru her idareye başkaldırının bir sebebi vardır. Biz bu çalışmamızda Harre Savaşı'nın sebep ve sonuçlarını tartışmaya açmayacağız. Çünkü gerek önceki dönemlerde gerekse günümüzde Harre Savaşı enine boyuna tartışılmıştır, tartışılacaktır. Bu bağlamda Ünal Kılıç, Yezid b. Muâviye ile ilgili doktora çalışmasında Harre Savaşı'ndan bahsederken, sadece rivayetlerden söz etmeyip bilakis olayın dînî, siyasî ve ekonomik sebeplerine de vurgu yapmıştır.[2] Aynı yaklaşım, Bahaüddin Varol'un "Harre Vakası" isimli makalesinde, İlyas Uçar'ın "Medine Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası isimli makalede ve M. J. Kister'in "Harre Vakası'nı" konu edinen makalesinde[3] karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple araştırmada Harre Savaşı'yla ilgili olarak sebep-sonuç ilişkisine girmeden Abdullah b. Hanzale'nin hayatı, şahsiyeti ve Harre Savaşı hakkında bazı bilgiler verilerek bir değerlendirmede bulunulacaktır.

---

1 Harre, siyah bazalt kütlelerinden meydana gelmiş volkanik alanları ifade etmektedir. Arap Yarımadası'nda Harre denilen birçok yer bulunmaktadır. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/244.

2 Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001), 301-314.

3 Ahmet Önkal, "Abdullah b. Hanzale", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/104-105; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/245-247; M. Bahaüddin Varol, "Harre Vakası (Sebep-Sonuç Değerlendirmesi)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 513-534; M. J. Kister Kister, "Harre Vakası (Bazı Sosyo-Ekonomik Tespitler)", çev. Ünal Kılıç, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4 (Aralık 2000), 33; Ünal Kılıç, "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4 (Aralık 2000), 33; İlyas Uçar, "Medîne Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8/1 (Mart 2022), 33-52.

1. Abdullah b. Hanzale'nin Doğumu ve Sahâbî Oluşu

Abdullah'ın (öl. 63/683) tam ismi, Abdullah b. Hanzale b. Ebû Âmir er-Râhib Abdi Amr b. Sayfî b. Nu'mân b. Mâlik b. Emet b. Dabia b. Evsî'dir.[4] 4/625 yılında doğan[5] Abdullah b. Hanzale'nin Künyesi *Ebû Abdurrahman*'dır. Künyesinin *Ebû Bekir* olduğu da söylenmiştir.[6] Abdullah b. Hanzale'nin hicretten otuz iki ay sonra Şevval ayının başında[7] dünyaya geldiği, annesinin onu doğurduktan yaklaşık altmış ay/5 yıl sonra Resûlullah'ın vefat ettiği, dolayısıyla onun Resûlullah'ı, Hz. Ebû Bekir'i (11-13/632-634) ve Hz. Ömer'i (13-23/634-644) gördüğü, hatta Hz. Ömer'den hadis rivayet ettiği nakledilmiştir.[8] İbn Sa'd (öl. 230/845) Abdullah b. Hanzale'nin, Resûlullah'ın vefatında altı ya da yedi yaşında olduğunu nakletmiştir.[9] Bu sebeple yaş itibariyle sahâbenin küçüklerinden kabul edilmiştir. Abdullah b. Hanzale Resûlullah'ın vefatında yedi yaşında olduğu için, Buhârî (öl. 256/870) onu sahâbe arasında zikretmiştir.[10] Nitekim kendisinin, Resûlullah'ı devesinin üzerinde Kâbe'yi tavaf ederken gördüğünü[11] ifade etmesi, onun sahâbenin küçüklerinden olduğuna[12] delil kabul edilmesini sağlamıştır.

Bu arada İbn Hacer'in (öl. 852/1449) İbn Sa'd'a dayanarak, Uhud'tan yetmiş ay sonra rebîülevvel veya rebîülâhir ayında doğduğunu ifade eden bir rivayetinin dikkatimizi çektiğini ifade etmek isteriz.[13] İbn Sa'd'den naklederek verdiği bilgiye dayanan İbn Hacer, İbrahim el-Harbi'nin (öl. 285/899) Abdullah b. Hanzale'yi sahâbî kabul etmediği bilgisine yer vermiştir.[14] Ancak Uhud Savaşı'nın 3/625 yılında meydana geldiğini düşünecek olursak Uhud'tan yetmiş ay sonra doğmasının mümkün olmadığını ifade etmek gerekmektedir. Yetmiş ay yaklaşık altı yıl demektir ki, Uhud Savaşı'nı hesaba kattığımızda 9/631 yılında dünyaya geldiğini söylememiz gerekecektir. Bu takdirde sahâbî olması mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Hacer'in bu rivayeti pek tutarlı görünmemektedir.

---

[4] Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 7/68; İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, 2012), 658; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/324.

[5] Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2008), 6/109.

[6] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/109.

[7] Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek - 'Âdil Mürşid (Dımaşk-Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 2/324.

[8] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69.

[9] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69.

[10] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/111.

[11] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322.

[12] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/321; İbrahim el-Harbî onun sahâbî olmadığını söylemiştir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/324.

[13] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/111.

[14] İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/324.

İbn Sa'd'ın bir başka rivayetinde Abdullah'ın babası Hanzale'nin Uhud Savaşı'na katıldığı gece anne rahmine düştüğü söylenmiştir.[15] Buna göre dokuz ay sonra doğan Abdullah b. Hanzale 4/626 yılında dünyaya gelmiş olmaktadır. Bu takdirde Resûlullah'ı devesinin üzerinde Kâbe'yi tavaf ederken gördüğünü[16] söylemesi akla daha uygun gelmektedir. Bu sebeple Buhârî'nin İbn Hanzale'yi Resûlullah'ın vefatında yedi yaşında olması nedeniyle sahâbeden sayması da mantıklı olmaktadır.

Hanzale ve Cemîle'nin Uhud Savaşı'ndan önceki gün evlenmeleri, Hanzale'nin savaş öncesinde Hz. Peygamber'den izin isteyip geceyi hanımıyla geçirmesi, yine Cemîle'nin o gece Abdullah'a hamile kaldığını söylemesi, Abdullah'ın bundan dokuz ay sonra dünyaya gelmesi, onun Resûlullah'ın vefatında iken altı ya da yedi yaşlarında olduğunu söylemesi, sahâbî olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca bir kimsenin bizzat kendisinin sahâbî olduğunu söylemesi veya bir sahâbînin şahit olması, kişi için sahâbî olduğuna delil kabul edilmiştir.[17] Tâbiûn'dan birinin şehadeti de bunun için yeterli görülmüştür.[18] Abdullah b. Hanzale'nin Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet etmesi,[19] *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* müellifi Zehebî'nin (öl. 748/1348) onun hakkında sahâbenin küçüklerindendir[20] ifadesi, onun sahâbî olduğunun delili olarak yeterli görünmektedir. Zira Hz. Peygamber'i bir an bile uyanık iken görmek ve Müslüman olarak ölmek sahâbî olmak için yeterli kabul edilmiştir.[21]

2. Ailesi

Abdullah b. Hanzale'nin babası Hanzale (öl. 3/625), *gasîlü'l-melâike* (Meleklerin yıkadığı kimse) diye biliniyordu. Hanzale Uhud savaşında şehit düşmüştür. Zira o, Cemîle bnt. Abdullah b. Übey b. Selûl (öl. ?) ile o gece zifafa girmiş, cihat çağrısını işitince gusül almaya fırsat bulamadan çağrıya icabet etmişti. Uhud'da şehit olduktan sonra onu melekler yıkamış, bu yüzden oğluna "Meleklerin yıkadığı adamın oğlu" denmiştir.[22] İbn Hacer, Hanzale'nin Uhud şehidi olduğu konusunda İslâm tarihçilerinin ittifakı olduğunu söylemiştir.[23]

Hanzale'nin babası Ebû Âmir, cahiliye döneminde *Rahip* diye biliniyordu. Babası Ebû Âmir ve kayın pederi Abdullah b. Übey b. Selûl (öl. 9/631), Allah'ın Resûlü'ne verdiği peygamberlik nimetinden dolayı kıskançlık göstermişler ve Hz. Peygamber'e haset

[15] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69.
[16] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322.
[17] Mahmut Yazıcı, *Sahâbe Bilgisinin Tespiti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 61-66.
[18] Yazıcı, *Sahâbe Bilgisi*, 67.
[19] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre ve hamsü resâ'ile uhrâ*, thk. İhsân Abbâs - Nâsırudin el-Esed (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 294.
[20] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/321.
[21] Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/491.
[22] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/109.
[23] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/109.

etmişlerdi. Ebû Âmir Resûlullah'ın Medine'ye hicretinden sonra Mekke'ye gitmiş, Kureyş'le birlikte Uhud'ta savaşmak üzere İslâm ordusunun karşısına çıkmıştır. Resûlullah onu *el-Fâsık* diye isimlendirmişti. Mekke'nin fethinden sonra da Rûm diyarına, Şam topraklarına gitmiş ve 9/631 ve ya 10/632 yılında orada kâfir olarak ölmüştür.[24]

Abdullah b. Hanzale'nin annesi Cemîle ise, münafıkların başı olan Abdullah b. Übey b. Hâris b. Übey b. Avf b. Hazrec b. Hablî'nin kızıdır.[25] Fakat o babasından etkilenmemiş, İslâm'ı tercih etmiştir.[26] Cemîle'nin annesi ise, Havle bnt. Münzir b. Haram b. Mâlik b. en-Neccâr'dır.[27] Cemîle ve Hanzale'nin evlilikleri çok kısa sürmüştür. Cemîle bnt. Abdullah, Hanzale'nin şehadetinden sonra Sâbit b. Kays ile nikâhlanmıştı. [28] Cemîle'nin biri Hanzale'den diğeri Sâbit'ten olmak üzere iki oğlu olmuş, Hanzale'den olan Abdullah ile Sâbit'ten olan Muhammed isimli her iki oğlu da Harre Savaşı'nda öldürülmüştür. [29] Araştırmamızda Abdullah b. Hanzale'nin annesi Cemîle'nin vefat yılı ile ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır.

Abdullah b. Hanzale, Esmâ bnt. Ebî Sayfî b. Ebî Âmir b. Sayfî, Benî Saîde'den Fâtıma bnt. el-Hakem, Has'am kabilesinden Selmâ bnt. Enes bnt. Müdrik, Evs'ten Ümmü Gülsüm bnt. Vehveh, Benî Huzâa'dan Ümmü Süveyde bnt. Halîfe ile evlilikler yapmıştır. [30] Bu evliliklerden, Esmâ bnt. Ebî Sayfî'den Abdurrahman ve Hanzale; Fatıma bnt. el-Hakem'den Âsım ve Hakem; Selmâ bnt. Enes'ten Enes ve Fâtıma; Evs'ten Ümmü Gülsüm bnt. Vehveh'ten Süleyman, Ömer, Emetullah; Ümmü Süveyde bnt. Halîfe'den Süveyde, Ma'mer, Abdullah, Hurr, Muhammed, Ümmü Seleme, Ümmü Habîb, Ümmü Kâsım, Kureybe ve Ümmü Abdullah isimli çocukları doğmuştur.[31]

3. Şahsiyeti ve Hakkındaki Rivayetler

Abdullah b. Hanzale salih amel işleyen, erdemli ve fazilet sahibi biri olarak biliniyordu. Toplum içerisinde büyük itibarı olan, saygıya layık mümtaz bir yere sahipti. Nesebi itibariyle şeref sahibi,[32] faziletli, ibadet ehli olan[33] Abdullah b. Hanzale'nin aynı

[24] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/290.
[25] Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bîcâvî (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992), 4/1802.
[26] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 10/357.
[27] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 10/357.
[28] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 10/357.
[29] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/291; İzzüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdülkerîm b. Abdülvâhıd Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 3/216.
[30] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69.
[31] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69.
[32] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 659.
[33] Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/352; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 659.

zamanda çok kibar biri olduğu belirtilmiştir.[34] Uzun zaman oruç tuttuğu ve alçak gönüllülüğü yüzünden başını yerden kaldırmadığı söylenen Abdullah b. Hanzale hakkında[35] Muhammed b. Havd: "Abdullah b. Hanzale Medine'nin hayırlılarındandı."[36] demiştir.

Abdullah b. Hanzale'nin zühd ehli biri olduğu ifade edilmiştir. Bir gün el-Â'râf süresinin 7/41 ayetini[37] okuyan birini işitince kendinden geçercesine ağlamıştı. Kendine geldiği zaman: "Otur ey Ebû Abdurrahman, sakin ol!" denilince: "Cehennemde oturma düşüncesi beni engelliyor. Onlardan biri olup olmadığımı bilmiyorum." diye cevap vermiştir. Abdullah b. Hanzale'nin mevlâsı olan Saîd onun hakkında bilgi verirken, geceleri yatağında uyumadığını, uyuyacağı zaman da elbisesini veya kolunu yastık yaparak çok az uyuduğu ya da uyukladığı bilgisini nakletmiştir.[38]

Abdullah b. Hanzale'nin Harre Savaşı'nda şehit düştüğü bilinen bir gerçektir. Fakat o gün şehit olmadan önce arkadaşlarına yaptığı konuşmayı ve son anını şahsiyeti hakkında fikir vermesi bakımından burada nakletmek istiyoruz. Şam ordusunun hücumu sıklaşıp şiddetlenince, Abdullah b. Hanzale arkadaşlarına şöyle seslenmiştir:

"Kardeşlerim! Düşmanınız sizinle çarpışması gereken şekli tespit etmiş gözüküyor. Ben, bir saat geçmeden Allah'ın sizin ve onlar arasında ya lehinize yahut da aleyhinize olmak üzere hükmünü vereceğini düşünüyorum. Ama gerçek şu ki, sizler Ensar ve hicret yurdunun sahiplerisiniz. Ben Rabbimizin, Müslümanların bütün şehirleri arasında bir başka şehirden daha razı olduğunu zannetmiyorum. Yine bütün Arap şehirleri arasında herhangi bir şehir halkına şu anda sizinle çarpışmakta olanlardan daha çok gazap edeceğini de zannetmiyorum. Şunu biliniz ki hepiniz öleceksiniz. Allah'a yemin olsun ki şehit olarak ölmekten daha üstün bir ölüm olamaz. İşte bu şehitliği Allah Teâlâ önünüze getirdi. Bunu ganimet bilin ve öyle değerlendirin."[39]

Abdullah b. Hanzale'nin Harre günü iki zırh giydiği, mevlâsından birine namazımı kılana kadar arkamı koru dediği rivayet edilmiştir. Yine savaşın sonlarında Abdullah b. Hanzale'nin etrafında beş kişinin kaldığı, buna rağmen onun, İnsanları savaşa teşvik etmeye devam ettiği de rivayetler arasındadır.[40] Abdullah b. Hanzale o gün savaş sonunda yorgun düşmekten dolayı üzerindeki zırhı çıkarıp kılıcının kınını kırmış ve yalın kılıç savaşmaya

[34] Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd (Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, 2015), 8/312.
[35] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.
[36] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/110.
[37] Ayetin meâli şöyledir. *"Onlar için cehennem ateşinden döşek, üstlerinde de cehennem ateşinden örtüler var. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız." Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, çev. Ahmet Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.).
[38] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 659.
[39] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1967), 5/490; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/215.
[40] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.

devam etmiştir.[41] Yorgun ve bitkin olması sebebiyle Şamlı bir askerin, Abdullah b. Hanzale'ye arkadan iki omzu arasına bir darbe indirmesine karşı koyamamış ve hemen oracıkta şehit düşmüştür. O gün sekiz oğlu da onunla birlikte şehit olmuştur.[42]

Safvan b. Süleym, Medinelilerin Abdullah b. Hanzale hakkında şöyle söylediklerini nakletmektedir.

"Bir gün Abdullah b. Hanzale mescitten çıkarken şeytanla karşılaşmış, şeytan ona: 'Ey İbn Hanzale! Beni tanıdın mı?' diye sorunca Abdullah b. Hanzale: 'Evet, sen şeytansın.' diye cevap vermiştir. Şeytan: 'Bunu nasıl anladın.' deyince Abdullah b. Hanzale: 'Ben mescitten Allah'ı zikrederek çıkmıştım. Sana baktığımda seni görmek beni Allah'ı zikretmekten alıkoydu." diye cevap vermiştir.[43]

Abdullah b. Hanzale hakkında Abdullah b. Ebû Süfyân şöyle bir hatırasını nakletmiştir:

"Abdullah b. Hanzale'yi öldükten sonra rüyamda çok güzel bir şekilde gördüm ve ona: 'Sen öldürülmüştün.' diye sordum. Abdullah b. Hanzale: 'Bilakis beni Allah karşıladı ve cennetine koydu. Burada özgürüm, cennetin meyvelerinden dilediğim gibi faydalanıyorum.' diye cevap vermişti. Ben ona: 'Arkadaşlarına ne oldu?' diye sorunca o: 'Onlar sancağımın etrafında benimle beraberler, kıyamete kadar durumları değişmeyecek.' diye cevap vermişti. Ben de tam o esnada uyandım ve anladım ki Abdullah b. Hanzale'nin sonu hayır olmuş."[44]

Vefatından önceki günlerde Abdullah b. Hanzale, sadece mescitte gecelemiş, arpa veya buğday unu çorbasıyla veya benzeriyle iftar etmiş, yemek olarak benzerlerini yemiş ve yemeği mescide getirilmiştir.[45]

Hz. Ömer, halka maaş bağlamıştı. O sırada Abdullah b. Hanzale de iki bin dirhem maaş bağlananlar arasında bulunuyordu. Daha sonra Talha da kardeşinin oğluna maaş bağlatmak için Hz. Ömer'e getirmişti. Hz. Ömer ona Abdullah b. Hanzale'den daha az maaş bağlayınca Talha: "Sen bu Ensârî'yi kardeşimin oğlundan daha mı üstün tutuyorsun?" demiş, Hz. Ömer de: "Evet, çünkü ben Uhud günü deve nasıl gölgeden ayrılmak istemiyorsa bunun babasının da akşama kadar kılıcının gölgesinden ayrılmadığını gördüm."[46] diye cevap vermiştir.

4. İlmî Yönü

[41] Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/353.
[42] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/353.
[43] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/110.
[44] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/71-72; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 659.
[45] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.
[46] Muhammed Yusuf Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, çev. Ahmet Meylâni (İstanbul: Divan Yayınları, 1980), 2/343.

Abdullah b. Hanzale, Hz. Peygamber'den hadis rivayetinde bulunmuştur.[47] Ayrıca onun, Hz. Ömer'den (öl. 23/644),[48] Ka'b el-Ahbâr'dan (öl. 32/653)[49] ve Abdullah b. Selâm'dan (öl. 43/664)[50] hadis rivayet ettiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet ettiği bildirilen[51] Abdullah b. Hanzale'nin ismine *Kitâbü's-sikât* isimli eserinde yer veren[52] İbn Hıbbân (öl. 354/965), onun güvenilir bir râvî olduğuna işaret etmiştir. Abdullah b. Hanzale'nin arkadaşı olan Abdullah b. Yezîd el-Hatmî (öl. 69/689), Esmâ bnt. Zeyd b. el-Hattâb (öl. ?), Abdullah b. Ebû Müleyke (öl. ?),[53] Damdam b. Cevs (öl. ?),[54] Abdullah b. Hanzale'nin kendisinden büyük olan Kays b. Sa'd b. Ubâde (öl. 60/680) ve Abbâs b. Sehl b. Sa'd (öl. ?), Abdullah b. Hanzale'den hadis rivayet etmiştir.[55]

Kûfe Emîri olan Abdullah b. Yezîd el-Hatmî şöyle anlatmaktadır: "Biz Kays b. Sa'd b. Ubâde'nin evine ziyarete gitmiştik. Namaz için ezan okununca ev sahibine: "Kalk ve bize namaz kıldır." diye ricada bulunmuştuk. Kays b. Sa'd: "Emîri olmadığım kimselere imamlık etmem." deyince Abdullah b. Hanzale, Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu ifade etmiştir: "Bir kimsenin evinde imamlık etmesi sahip olduğu yatakta yatması ve kendi hayvanına binmesi evladır."[56]

Esmâ bnt. Zeyd b. el-Hattâb, Abdullah b. Ömer'den (öl.73/693) o da Abdullah b. Hanzale'den Resûlullah'ın şöyle rivayet ettiğini nakletmiştir: "İnsanlara zor gelmeyeceğini bilseydim, her namaz için abdest almalarını emrederdim."[57]

Abdullah b. Hanzale'nin ilmî kariyeri açısından şunları söylemek mümkündür: Abdullah b. Hanzale, babası Hanzale'nin Uhud Savaşı'nda şehit düşmesiyle yetim olarak dünyaya gelmiştir. Ancak Abdullah b. Hanzale, anne tarafından Hazrec kabilesinin reisi olan ve Resûlullah'ın Medine'ye hicretinden evvel Evs ve Hazrec'in ittifakıyla taç giymeye hazırlanan Abdullah b. Übey'in torunudur. Baba tarafından da Evs'in ileri gelenlerinden Ebû Âmir er-Râhib'in torunu olduğu da bilinmektedir. Abdullah b. Hanzale'nin babası Hanzale, babası Ebû Âmir ve kayın pederi Abdullah b. Übey gibi Resûlullah'a haset etmemiş, bilakis Hz. Peygamber'e tabi olarak onun rahle-i tedrisinden geçmiş ve Resûlullah'a talebe olma şerefine nail olmuştur.[58] Fakat Abdullah b. Hanzale'nin Ashâbı Suffe'den olup olmadığına

[47] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658.; İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 294.
[48] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69.
[49] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322.
[50] İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/324.
[51] İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 294.
[52] Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî İbn Hıbbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmüîd Han (Haydarâbat: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973), 3/226-227.
[53] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322.
[54] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322.
[55] İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/324. Damdam b. Cevs, Kûfe Emîri Abdullah b. Yezîd el-Hatmî, Esmâ bnt. Zeyd b. el-Hattâb'ın rivayet ettikleri hadisler için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/69; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658.
[56] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658.
[57] İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/111.
[58] Mustafa Baktır, *Ashâb-ı Suffe-İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 187-188.

dair bir bilgiye rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Buna rağmen Abdullah b. Hanzale'nin yetiştiği ortam, babasının şahsiyeti, Müslümanlar arasındaki yeri ve "Gasîlü'l-melâike" olarak tanınması, dedelerinden Abdullah b. Übey'in Medine'nin eşrafından olması, Abdullah b. Hanzale'ye Müslümanlar nezdinde özel bir yer vermiştir. Zira o, Evs ve Hazrec arasında paylaşılamayan birinin oğluydu. Buna ilaveten Resûlullah'ın hayatta olduğu bir ortamı düşünecek olursak, keyfiyetini tam olarak bilemesek de iyi bir eğitim aldığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Onun Medineliler tarafından itibar gören, zühd ehli, takva sahibi, faziletli biri olarak tanınması [59] da küçümsenmeyecek ilmî makama sahip olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Zira böyle olmasaydı Medine halkı tarafından Harre Savaşı'nda lider seçilmesi mümkün olmazdı.

5. Halife Yezîd b. Muâviye'ye Karşı Tavrı

Yezîd b. Muâviye'nin halifeliğinden önce babası Muâviye b. Ebû Süfyân, Yezîd'i veliaht tayin etme çabası içine girmiş ve Medine'nin biatını almakta zorlanmıştı. Medine valisi Mervân b. Hakem'e (öl. 65/685) düşüncesini bildiren bir mektup yazarak Medine halkının biatını almasını istemiş, bunu gerçekleştiremeyen Mervân b. Hakem'i daha sonra görevden azletmiştir. Mervân'ın yerine Saîd b. Âs'ı (öl. 59/679) tayin eden Muâviye, Saîd'in de bu görevi yerine getiremediğini görünce hac farizasını bahane ederek yanına aldığı bin kişilik kuvvetle Medine'ye gelmiş ve Medine'de önde gelenlerin biatını silah zoruyla da olsa görünürde almayı başarmıştır.[60] Muâviye'nin vefatından sonra Yezîd de Medine'nin biatına önem vermiş ve valisi Osman b. Muhammed'den (öl. ?), Medine'nin ileri gelenlerinden bir grubun Şam'a gönderilmesini istemiştir.[61]

Yezîd, isteklerini dinlemek ve gönüllerini almak maksadıyla bir heyet isteyince Vali Osman b. Muhammed, aralarında Abdullah b. Ebû Amr Hafs b. Muğîre el-Mahzûmî (öl. ?), Muhammed b. Amr (öl. ?),[62] Münzir b. Zübeyir b. Avvâm (öl. ?), Abdullah b. Hanzale gibi eşraftan bazılarının da bulunduğu bir grubu Yezîd'e göndermiştir.[63] Heyet Yezîd'e geldiği zaman, Yezîd onları hoş karşılayıp cömert davranmış, heyette bulunanların her birine elli bin dirhem vermişti. Heyet, Yezîd'in yanından ayrıldıktan sonra Medine'ye geri dönmüş ve halka şöyle seslenmişti: "Biz içki içen, tambur çalan, köpeklerle oynayan, anasıyla nikâhlanan, [64] muğanniye dinleyen fâsık bir adamın yanından geliyoruz." [65] Abdullah b.

[59] İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 659.
[60] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/101.
[61] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/203.
[62] Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 238.
[63] Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/337-338.
[64] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/324.
[65] Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe b. Hayyât*, 238; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/338; Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrût: Mektebü'l-Asriyye, 2005), 3/63-64. Bazı kaynaklarda Abdullah b. Hanzale'nin yanında sekiz oğlunun da bulunduğunu Yezîd'in Abdullah b. Hanzale'ye 100 bin, her bir oğluna da 10 bin dirhem verdiği, Medine'ye döndüklerinde halk, Abdullah b. Hanzale'ye: "Ne haber getirdin?" diye sorunca O: "Allaha yemin olsun! Öyle bir adamın yanından geliyorum ki,

Hanzale Yezîd'in yanından çeşitli hediyelerle döndükten sonra Yezîd aleyhinde konuşunca Medine halkı ona: "Yezîd sana ikramda bulundu ve cömert davrandı." demiş, o: "İkramı ona karşı güç toplamak için kabul ettim." diye cevap vermiş[66] ve sözlerine şöyle devam etmiştir:

"Dostlarım, kardeşlerim! Allah'tan korkun. Andolsun ki Yezîd'e gökten üzerimize taş yağmasın diye karşı çıktık. Yezîd öyle bir adam ki analarını, kızlarını, kız kardeşlerini nikâhlıyor, içki içiyor ve namazı terk ediyor, firavun gibi yaşıyor.[67] Vallahi yanımda kimse olmasa bile ben onunla yine savaşırım."[68]

Bu sözler üzerine orada bulunan Medine halkı, Yezîd'in halifeliğini reddederek birbirlerini ezercesine Abdullah b. Hanzale'ye biat etmiştir.[69] Bu ifadeler aslında Abdullah b. Hanzale ve Medinelilerin Yezîd'in halifeliğini reddetmelerinin sebebini ortaya koymaktadır. Heyet üyelerinin beyanına göre Yezîd'in günahlarda haddi aşması Medinelileri böyle bir davranışa itmiştir. Zettersteen, halka hitap, bilgilendirme ve yönlendirme konusunda Abdullah b. Hanzale'nin heyetin diğer üyelerinden daha çok gayret sarf ettiğini ve Harre Savaşı'nda da yiğitçe mücadele ettiğini nakletmiştir.[70]

Medinelilerin Yezîd'i hilâfet makamından uzaklaştırdıkları gün Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidin (öl. 94/712) ve Abdullah b. Ömer'in (öl.73/693) bu işten uzak durdukları rivayet edilmiştir. Hatta Abdullah b. Ömer, ailesinden hiç kimsenin böyle bir şeye kalkışmasına müsaade etmemiş, ailesine şu ifadeleri kullanmıştır: "Sizden biriniz, aramızda kesin hükme varmamak veya aramıza kılıç girmemesi adına Yezîd'in halifeliğini reddetmesin. Yoksa aramızda kesin hükme varırız."[71] Bu bilgiler bize o gün Medine'de bulunanların tamamının Yezîd'i reddetmediklerini göstermektedir.

Yezîd, Valisi Osman b. Muhammed'den bir heyet istediğinde Osman, Medine'nin seçkin insanlarından oluşan bir grubu Şam'a göndermişti. Osman aslında bu davranışıyla heyettekilerin kanaat önderi olmaları sebebiyle Medine'ye döndükten sonra halkın üzerindeki nüfuzlarını kullanarak Medine'nin biatını kolaylıkla alabileceğini düşünmüştü. Bu nedenle Şam'a giden heyetin kimliği ve ne maksatla Şam'a geldiği herkes tarafından bilinmekteydi. Buna rağmen Yezîd, içerisinde Hz. Peygamber'in ashabının bulunduğu heyetin huzurunda yukarıda sözü edilen fısk-ı fucûru bilerek işlemiş midir? Bilemiyoruz.

şayet yanımda kimsenin olmayacağını bilsem bile onunla cihat ederdim" dediği ve bunun üzerine Medinelilerin Yezîd'in halifeliğini reddettikleri rivayet edilmiştir. bk. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983), 4/387-388; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 658; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/110-111.

[66] Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe*, 238; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/322.

[67] Mes'ûdî bu söylenenlere ve firavun gibi yaşamasına "Firavun ondan daha adildi." diye ilave etmiştir. bk. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/63.

[68] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.

[69] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.

[70] K.V. Zettersteen, "Abdullah b. Hanzale", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1997), 1/32.

[71] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/308.

Açıkçası bilerek işleyecek kadar düşüncesiz davranabileceğine ihtimal vermiyoruz. Fakat kaynakların bize verdiği bilgilerden öyle anlaşılıyor ki, Yezîd'e giden heyet içerisinde sahâbeden insanlar vardı. Bunların yalan söyleme ihtimalinin olduğunu düşünmüyoruz. Kaynaklarda heyetin Şam'da kaldığı süre hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Buna ilave olarak heyetin söylemlerinden şunu söylemek mümkündür. Heyet çabucak Şam'a gidip dönmemiş, muhtemelen Yezîd'in sözü edilen fıskına vakıf olabilecek kadar orada kalmıştır. Köpeklerle oynaması, cariyelerle işreti, şarap içmesi, hemen tespit edilip şahit olunacak cinsten fiiller değildir. Bu tespitten sonradır ki, Şam'dan dönen heyet Medine'ye gelince Mescid-i Nebî'de valiye halkın huzurunda Yezîd adına biat edecekken yaptıklarından dolayı Yezîd'in halifeliğini reddetmiş, valisi Osman'ı da Medine'den uzaklaştırmıştır.

Burada akla hemen şu gelmektedir. Neden Yezîd'i Medine'ye döndükten sonra reddettiler? Bu iş niçin önceden yapılmadı? Kanaatimizce "Kerbelâ Olayı" sebebiyle önceden Yezîd'e karşı öfkeli olan heyet, halife hakkında bazı duyumlar vesilesiyle bir takım bilgiye sahipti. Ancak, muhtemelen duyumlarla hareket etmemişler, Yezîd'in yaşam biçimini bizzat gözleriyle müşahede ettikten sonra Yezîd'in halifeliğini reddetmişlerdir. Görünen o ki, Muâviye b. Ebû Süfyân'nın hilâfetiyle başlayan Hicaz'ın hoşnutsuzluğu Yezîd döneminde zirveye çıkmış, bunun farkında olan Yezîd de halifeliğinin geleceği açısında Hicaz'a önem vermiştir. Yezîd, her ne kadar heyetin gönlünü maddi imkânlarla almaya çalışmış olsa da işler umduğu gibi gitmemiştir.

Medine halkı Abdullah b. Hanzale'ye biat ettikten sonra valiyi makamından uzaklaştırıp, Ümeyyeoğullarını muhasara etmiştir. Ümeyyeoğulları adına Mervân b. Hakem imdat çağrısında bulunmuş ve Yezîd'den yardım talep etmiştir. Yezîd de Murreli Müslim b. Ukbe (öl. 63/682) komutasında bir orduyla bu çağrıyı karşılıksız bırakmamıştır.[72] Müslim'in askerî seferi, o sıralarda yaşlılığı ve maluliyeti sebebiyle bütün yolu bir taht-ı revân içinde kat ettiği ve yine ordusunda Suriyeli Hıristiyan askerlerin de var olduğu rivayet edilmiştir.[73] Yezîd'in Müslim'e, Medine'ye varınca onları üç kez bu işten vazgeçmeye davet et, kabul ederlerse mesele yok. Şayet kabul etmezlerse onlarla savaş dediği de kaynaklarda zikredilmiştir.[74]

Yezîd'in gönderdiği orduya karşı Medineliler de boş durmamış, karşı önlem olarak bir hendek açmış ve burada bir grubu görevlendirmişlerdi. Başlarında Abdurrahman b. Avf'ın amcaoğlu Abdurrahman b. Züheyr b. Abdi Avf bulunuyordu. Abdullah b. Mutî',

[72] Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe*, 238. Ordunun mevcudu hakkında farklı rivayetler vardır. Beş bin bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrût: Şeriketü'l-Âlemî, 2010), 2/165; On iki bin bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/340; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/32.; On bin ve on beş bin bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/308.

[73] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/304.

[74] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 4/484.

Medine'deki Kureyşlilerin başında; sahâbeden Ma'kıl b. Sinân muhacirlerin başında bulunuyordu. Bunların tümünü Abdullah b. Hanzale komuta etmiştir.[75]

Şam ordusu Vâdilkurâ tarafından Medine'ye yaklaşırken Abdullah b. Hanzale o esnada öğle namazını kıldırıyordu. Namazdan sonra minbere çıkmış, Allah'a hamd ve sena ettikten sonra insanlara şöyle hitap etmişti:

"Şüphesiz sizler dininiz adına bu yola çıktınız. Allah'ın mağfireti size vacip olmuştur. O'nun rızası size helâldir. Bana içinde siyahîlerin bulunduğu, aralarında Mervân b. Hakem'in de olduğu ordunun yaklaştığı haberi gelmiştir. Allah'ın izniyle onların birliğini bozup ahitlerimizi yerine getireceğiz."[76]

Allah Resûlü'nün minberi yanında halk, Mervân b. Hakem'e "Alçak oğlu alçak" diyerek bağırmış,[77] Abdullah b. Hanzale onları sakinleştirerek şöyle demiş ve minberden inmiştir.

"Şüphesiz sövmek, küfretmek iyi değildir. Fakat onları bildiğiniz gibi karşılayınız. Andolsun! Kim sözünü yerine getirirse Allah'ın izniyle nusrete onlar sahip olurlar." Sonra elini semaya kaldırmış ve kıbleye yönelerek: "Allah'ım! Bizler senin için antlaştık, sana iman ettik ve sana güvendik tevekkülümüz sanadır, sırtımızı sana dayadık."[78]

Müslim'in Medinelilere verdiği süre dolunca savaş kaçınılmaz olmuştu. Müslim, ordusuna seslenerek: "Ey Şamlılar! Emîriniz uğrunda çarpışınız ve dua ediniz." demiş, sonra Şam ordusu yukarıda bahsettiğimiz komutanlardan hangisinin üzerine hücum ettilerse geri püskürtülmüştü. Bu arada Şamlı süvariler Abdullah b. Hanzale'nin üzerine hücum etmiş, onlar da püskürtülmüştür. [79]

Harre Savaşı'nda, Şam ordusunda bulunan paralı askerlerin ilk hücumlarının, Medineliler tarafından savuşturulduğu dikkat çekmektedir. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir. Şam'dan gelen düzenli bir ordu, nasıl olur da Medine'deki düzensiz silahlı birlikler karşısında üstünlük sağlayamaz? Psikolojik açıdan hücum edenlerin öldürmek için geldikleri düşünülürse, savunmada bulunanların ölmemek için daha fazla direnç göstermeleri normal karşılanmalıdır. Bu sebeple ilk hücumlar bertaraf edilmiştir. Daha sonra Hâriseoğullarının içerden yardımıyla Medineliler iki ateş arasında kalmış, yenilgi ve

[75] Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe*, 238.
[76] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.
[77] Rivayete göre Ümeyyeoğulları Medine'den çıkınca Vâdilkurâ'da Müslim b. Ukbe ile karşılaşmıştı. Müslim Hz. Osman'ın oğlu Amr'ı yanına çağırmış ve Medine'deki durum hakkında kendisine bilgi vermesini istemişti. Amr ise: "Hayır, bunu yapamam; çünkü düşmanlarına yardımcı olmamak üzere bizden söz alındı." diye cevap vermişti. Bu söz üzerine Müslim çok kızmış ve "Yemin ederim ki, Osman'ın oğlu olmasaydın seni şuracıkta öldürürdüm." demişti. Rivayetlerde Mervân'ın bile Müslim'e bu konuda bilgi vermemek için çabaladığı dikkat çekmektedir. bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/341.
[78] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/70.
[79] Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/344.

ardından facia kaçınılmaz olmuştur.[80] Harre Savaşı'nda başta Abdullah b. Hanzale, sekiz oğluyla, Abdullah b. Mutî' (öl. 74/693), yedi oğlu ile birlikte tek tek şehit edilmiştir.[81] O gün öldürülenler arasında Abdullah b. Hanzale'nin anne bir kardeşi Muhammed b. Sâbit b. Şemmâs (öl. ?) da yer almıştır.[82]

Harre Savaşı'nda yaşanan dehşeti ve boyutlarını anlama noktasında şu rivayetler oldukça dikkat çekmektedir. O gün Ebû Hârûn el-Abdî (öl. ?), Ebû Saîd el-Hudrî'yi (öl. 74/694) sakalları dökülmüş bir vaziyette görmüş ve ona ne olduğunu sorunca, Şamlıların yaptığı zulüm gibisini daha önce görmediğini söylemişti. Önce evde ne var ne yok aldıklarını, sonra gelen başka bir grubun, alacak bir şey bulamayınca Ebû Saîd el-Hudrî'ye kızdıklarını ve onu yere yatırarak her birinin Ebû Saîd el-Hudrî'nin sakalından bir kıl kopardığını anlatmıştır.[83]

Yine Medine'de olup bitenden ve başına gelenlerden dolayı öldürülmekten korkan Ebû Saîd el-Hudrî Medine'den çıkıp bir mağaraya sığınmış, onu bir Şamlı görmüş ve mağaraya kadar takip etmişti. Ebû Saîd kılıcını çekip Şamlıyı korkutmak istediyse de Şamlı bundan pek etkilenmemişti. Bunu gören Ebû Saîd kılıcını kınına sokup şu ayeti okumuştu: "Beni öldürmek için bana elini uzatsan da sana karşı ben elimi kaldırmayacağım.[84] Şamlı ona: 'Sen kimsin?' diye sormuş. Ebû Saîd de: 'Ben Ebû Saîd el-Hudrî'yim.' diye cevap vermişti. Şamlı: 'Resûlullah'ın ashâbı olan Saîd mi?' diye sorunca 'Evet' demiş, bunun üzerine Şamlı onu oracıkta bırakıp gitmiştir."[85]

Harre savaşıyla ilgili olarak kaynaklarda üç yüz altı[86] kişiden başlayıp on bin[87] kadar insanın öldürüldüğü, Medine'nin üç gün boyunca mubah kılınıp yağmalandığı,[88] bin kadar kadının hamile bırakıldığı söylenmiştir.[89] Mes'ûdî Haşimoğulları ve Kureyş'ten doksan küsur, bir o kadar Ensar'dan kişi ve toplamda dört bin insanın öldürüldüğünü nakletmiştir.[90] Öldürülenlerin sekiz yüzünün Kur'an hafızı olduğu belirtilmiştir.[91]

Kaynaklarda verilen bilgiler ışığında, savaş sonunda büyük zulüm yapıldığını ve onlarca insanın öldürüldüğünü söylemek mümkündür. Ancak o günün şartlarında

[80] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/216.
[81] Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe*, 239; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/216.
[82] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/490; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/216.
[83] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/323.
[84] el-Mâide 5/28.
[85] Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe*, 239; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/345; Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/491; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/215.
[86] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/325.
[87] Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5/350.
[88] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Ğassân Nasûh el-Hüseynî (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013), 344.
[89] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/165.
[90] Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 3/63-64.
[91] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/325. Halîfe b. Hayyât, öldürülenlerin tamamının isimlerini verir. bk. Halîfe b. Hayyât, *Târîh-u Halîfe*, 241-251.

Medine'nin nüfusu düşünülür ve bazı grupların halifeyi reddetmedikleri göz önüne alınırsa[92] dört bin ve on bin rakamlarının abartıldığı muhakkaktır. Ayrıca konuyla ilgili Ya'kûbî'nin rivayetinde yer alan bin kadar kadının, babası belli olmayan çocuklar doğurmasında ve bu çocuklara *Evlâd-ü Harre* diye isim verilmesinde[93] mezhebî taassubun etkisinin olduğu düşünülmektedir. Yine Şam ordusunun bir kısmının henüz Hıristiyan kültürünün tesirinden kurtulamadığı düşünülerek[94] lokal tecavüz olaylarının vuku bulması mümkündür. Fakat bu sayının bin kadar kadına çıkması ve bu kadınların tamamının bakire oluşu,[95] dokuz ay sonra hepsinin çocuk doğurması mübalağa olarak değerlendirilmektedir.

Abdullah b. Hanzale, yaşadığı dönemde toplum içerisinde ağırlığı olan, salih amel işleyen, erdemli, faziletli bu sebeple de Medine'de itibar sahibi biriydi. Bunların yanında zâhidane yaşam biçimini tercih etmesi sebebiyle Medinelilerden saygı görüyordu. Abdullah b. Hanzale'nin Şam ziyareti sonrası Yezîd'in şahsiyetinden kaynaklı halifeliğine karşı tutumu bir tercihtir. O Medine'de tercihini halka bildirirken sadece gördüklerini aktarmış, Medinelilere kendi tutumu doğrultusunda hiçbir baskı uygulamamıştır. Halkı etkilemeye kalktığını söylemek, Medinelilere büyük haksızlık olur. Çünkü onlar ne yaptığını bilemeyecek kadar zavallı insanlar değillerdi. Medineliler o günün şartlarında halifeyi reddetmenin ne anlama geldiğini, bunun ölümle yüzleşmek olduğunu çok iyi biliyorlardı. Medineliler, tercihlerini bilerek ve Abdullah b. Hanzale'ye inanarak yapmış ve zamanın resmi otoritesine karşı gelmiştir.

Sonuç

Muâviye b. Ebû Süfyân ölmeden önce oğlu Yezîd b. Muâviye adına Hicaz bölgesi dâhil olmak üzere tüm İslâm coğrafyasının biatını almış Yezîd, Muâviye sonrası İslâm dünyası adına resmi otoriteyi temsil eden tek isim olmuştur. Yezîd otoritesini güçlendirmek adına Medine'den kanaat önderlerini davet etmiş, fakat kaynakların bildirdiği yaşam biçimine dikkat etmemiş, davetliler Medine'ye döndüklerinde Medine'de halifeye karşı olumsuz bir tutum içerisine girmiş, bu sebeple Harre Savaşı vuku bulmuş ve istenmeyen hadiseler yaşanmıştır.

Resmî otoriteler, tarihte her zaman iktidarlarını güçlendirmek için gerektiğinde kendi halkına karşı baskıyı, güç kullanmayı mubah görmüştür. Bu otoriteler, iktidarlarına karşı olan hareketleri -Her ne kadar doğruluk ve haklılık payı ile hareket etseler de bu tür davranışları- onaylamamış, aksine aleyhine olduğu için isyan olarak değerlendirmiş, bastırabilmek için gerektiğinde güç kullanırken, bu gücün orantısız olup olmadığına

[92] O gün halifeyi reddetmeyenler: Abdullah b. Ömer bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/308; Ali Zeynelâbidin b. Hüseyin b. Ali bk. Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/493; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/308.
[93] Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2/165; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/311.
[94] Taberî, *Târîhu'r-rusül*, 5/489; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/216; Hitti, *İslam Tarihi*, 2/304.
[95] Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 344.

bakmaksızın, masum insanların ölmesine, öldürülmesine göz yummuş, kulak tıkamıştır. Resmî otoriteler tarafından bu yapılanlar, bazen bir katliam bazen etnik bir temizlik olarak görülmüştür. O esnada çoğunlukla suçlu-suçsuz ayrımı yapılmamış ve masum insanların katledilmelerine sırf iktidarın menfaati sebebiyle ses çıkarılmamış adeta göz yumulmuştur.

Tarih bunun örnekleriyle doludur. Yezid dönemi de bu nevi hadiselerle oldukça dikkat çekmektedir. Kerbelâ olayı, Mekke muhasarası ve araştırmamızın da bir bölümünü teşkil eden Harre Savaşı, bu nevi olaylardandır. Yaşananların üzerinden asırlar geçmesine rağmen unutulmamıştır. Zamanın resmi otoritesi, aleyhine gördüğü girişimlerin faillerini isyancı olarak nitelemiş, cezalandırma esnasında sırf gözdağı olsun diye halifeyi reddedenlerin sempatizanlarını bile ağır bir şekilde cezalandırmaktan kaçınmamıştır. Bazısı mahallî olmaktan öteye gidememiş olan bu hadiselerde cezalandırma genel ve çok ağır olmuştur. Bir devletin ya da resmi ideolojinin ayakta durabilmesi beklide bu tür uygulamalara bağlıdır. Bu sebeple yapılan uygulamalar bazı çevrelerce mazur görülmüştür.

Medineli heyetin Yezîd'i suçladıkları tek argüman, Yezîd'in dini yaşam biçimi olmuştur. Yezîd, resmi otoriteyi temsil etme yetkisinin kendinde olduğu kanaati ve dilediği gibi yaşayabilme özgürlüğüne sahip olma düşüncesiyle hareket etmiştir. Belki de Yezîd'in en büyük hatası bu olmuştur.

İslâm tarihi boyunca sahâbe nesli Müslümanlar nezdinde hep özel bir yere sahip olmuştur. İlk dönem Müslümanları, Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmenin kendilerine tanıdığı ayrıcalık sayesinde sahâbe olma vasfını kazanmıştır. Sahâbe nesli sahip oldukları bu vasfı hiçbir zaman şahsi menfaatlerine kurban etmemiştir. Bu gün kimse Ammâr b. Yâsir'i veya Amr b. el-Âs'ı Ali-Muâviye mücadelesinde tercihlerinden dolayı suçlamamaktadır. Gerek Ammâr gerek Amr gerekse o dönem siyasi mücadelede taraf olan tüm Müslümanlar, İslâm'ın ve Müslümanların menfaatlerini düşünerek hareket etmiştir. Tercihler ve yaşananların yanlışlığı ya da doğruluğu tarihi seyir içerisinde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte sahâbe neslinin de birer insan olduğu gerçeği unutulmamalıdır.

Kaynakça

Baktır, Mustafa. *Ashâb-ı Suffe-İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.

Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîh-u Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyâd: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985.

Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstîʿâb fî maʿrifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bîcâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-ʿİkdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyha. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.

İbn Hacer, Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kâhire: Merkezü li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 2008.

İbn Hacer, Ebi'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer Şihâbüddîn el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek - 'Âdil Mürşid. 4 Cilt. Dımaşk-Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2014.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Cevâmiʿu's-sîre ve hamsü resâ'ile uhrâ*. thk. İhsân Abbâs - Nâsırudin el-Esed. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.

İbn Hıbbân, Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüîd Han. 10 Cilt. Haydarâbat: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Beşâr 'Ivâd. 20 Cilt. Beyrût: Dâr-u İbn Kesîr, Özel Baskı., 2015.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî maʿrifeti's-sahâbe*. 1 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Hazm, 2012.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Ebî Abdülkerîm b. Abdülvâhıd Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.

Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayâtü's-Sahâbe*. çev. Ahmet Meylâni. İstanbul: Divan Yayınları, 1980.

Kılıç, Ünal. "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4 (Aralık 2000), 317-324.

Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd b. Muâviye*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2001.

Kister, M. J. Kister. "Harre Vakası (Bazı Sosyo-Ekonomik Tespitler)". çev. Ünal Kılıç. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4 (Aralık 2000), 305-316.

Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi. çev. Ahmet Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/244-245. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/245-247. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Mesʿûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve meʿâdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasan Mer'î. 4 Cilt. Beyrût: Mektebü'l-Asriyye, 2005.

Önkal, Ahmet. "Abdullah b. Hanzale". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/104-105. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Muhammed Ğassân Nasûh el-Hüseynî. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2. Basım, 2013.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1967.

Uçar, İlyas. "Medîne Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8/1 (Mart 2022), 33-52. http://dx.doi.org/10.21551/jhf.1070338

Varol, M. Bahaüddin. "Harre Vakası (Sebep-Sonuç Değerlendirmesi)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 513-534.

Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü'l-Âlemî, 2010.

Yazıcı, Mahmut. *Sahâbe Bilgisinin Tespiti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Zettersteen, K.V. "Abdullah b. Hanzale". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 1/32. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, 1997.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University
e-ISSN 2717-901X
Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2024

İbn Kemal Paşa'nın Tefsirinde Şiirle İstişhad "Uygulamalı Bir İnceleme"

الاستشهاد بالشعر في تفسير ابن كمال باشا "دراسةٌ تطبيقيّة"

Citing poetry in the interpretation of İbn Kamāl Pasha (Paşa),
"An applied study"

Abdulkerim SOLİMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili Ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye
Asst. Prof., Dokuz Eylül University, Theology Faculty, Theology Faculty, Department of Arabic Language and Rhetoric, İzmir, Türkiye

abdelkreemameen@yahoo.com
orcid.org/ 0000-0003-2999-1031

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü: Araştırma Makalesi / **Article Type:** Researh Article
Geliş Tarihi: 2/Temmuz/2024/ **Date Received:** 25/July/2024
Kabul Tarihi: 26/Ağustos/2024 / **Date Accepted:** 26/August/2024
Yayın Sezonu: Eylül/2024 / **Pub Date Season:** September/2024
Cilt: 8, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 40-80/ **Volume:** 8, **Issue:** 1, **Pages:**40-80

Atıf/: Soliman, Abdulkerim. "İbn Kemal Paşa'nın Tefsirinde Şiirle İstişhad "Uygulamalı Bir İnceleme"". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Eylül 2024), 40-80.

Citation: Soliman, Abdulkerim. "Citing Poetry in the Interpretation of İbn Kamāl Pasha (Paşa), "An Applied Study"". *Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 8/1 (September 2024), 40-80.

İntihal: Bu makale özel bir yazılımla (Turnitin) taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned special software (Turnitin). No plagiarism detected.

Etik Beyan/ Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdulkerim Soliman)/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdulkerim Soliman).

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Funding: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir**.**
Conflict of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Bu makale Creative Commons Alıntı-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial No Derivatives 4.0 International License

web: http://dergipark.gov.tr/kuifd
mailto: ilafdergi@kastamonu.edu.tr

Kastamonu University, Faculty of Theology,
Kastamonu/Türkiye

الملخص

للقرآن ارتباطٌ وثيقٌ بالشعر من حيث اللغة والنظم والأسلوب والنغم والإيقاع والتصوير ومن حيث الانشغال بالإنسان وقضاياه، ولذلك ادَّعى بعضُ المشركين شعريَّة القرآن، والشعر هو علم العربيَّة الأوَّل، وفنُّها الأوحد، ودليل بلاغتها، ومكمن فصاحتها، الذي سجَّلت فيه ثقافتها وعاداتها، ودوَّنت فيه رؤيتها للقضايا الوجوديَّة الغيبيَّة والمشاهدة، وصراعات الإنسان التي لا تتوقَّف من أجل البقاء، ولكلِّ ذلك كان للشعر أثرٌ بالغٌ في فهم غريب القرآن، وفضِّ غامض معانيه وتراكيبه، والكشف عن جمال بيانه وخصائص أسلوبه التي ترتبط بالأسلوب العربي وترتفع عنه في آن، ولهذا أصبح الشعر أحد أهم مصادر تفسير القرآن في القديم والحديث، فلا يوجد تفسيرٌ لم يكن الشعر مصدرًا من مصادره، وإن اختلف الاعتماد عليه من مفسِّرٍ لآخر.

وتهدف هذه الدراسة إلى كشف دور الشعر في تفسير القرآن عند ابن كمال باشا، وبيان أهم مقاصد الاستشهاد بالشعر عنده، وطريقته في توظيف التفسير بالشعر وذلك عن طريق المنهج التطبيقي، وممَّا دفع الباحثَ إلى هذه الدراسة كثرةُ الشواهد الشعريَّة في تفسير ابن كمال باشا، واعتماده عليه في مسائل مختلفة، إضافة إلى عدم وجود دراسة سابقة درست التفسير بالشعر عنده، وقد جاءت الدراسة في مقدِّمةٍ وستَّة مباحث، هي: الأول: الاستشهاد بالشعر لتأكيد قراءة، والثاني لمقصدٍ بلاغيٍّ، والثالث لمقصد أسلوبي، الرابع لمقصدٍ دلاليّ، الخامس لمقصدٍ لُغويّ، والسادس لمقصدٍ نَحْوِيّ

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، الشعر، ابن كمال باشا، دراسة تطبيقية.

İbn Kemal Paşa'nın Tefsirinde Şiirle İstişhad "Uygulamalı Bir İnceleme"

Öz

Mecazın ve tasvir açısından şiirle yakın bir ilişkisi vardır. Bu nedenle, bazı müşrikler Kur'an'ın şiir olduğunu iddia etmişlerdir. Şiir, Arapça'nın ilk ortaya çıkan bilimi, eşsiz sanatı, belağatının kanıtı ve fesahatinin kaynağıdır. Şiir, Arapların kültürünü, adetlerini kayıt altına almış; varoluşsal, gaybi ve somut meselelerle ilgili görüşlerini bir araya getirmiştir. Ayrıca insanın hayatta kalma mücadelesiyle ilgili durmadan devam eden çatışmalarını da dile getirmiştir. Tüm bunlar nedeniyle şiirin, Kur'an'ın garip kelimelerini anlamada, onun derin anlam ve yapılarını çözmede, beyan ve Arapça üslubu ile bağlantılı olan ama aynı zamanda onu aşan özelliklerini ortaya çıkarmada büyük bir etkisi olmuştur. Bu nedenle şiir, klasik ve modern zamanlarda Kur'an tefsirinin en önemli kaynaklarından biri olmuştur. Şiirin kaynak olarak kullanılmadığı bir tefsir yoktur. Sadece şiirden istifade seviyesi müfessirden müfessire farklılık göstermektedir.

Bu çalışma, İbn Kemal Paşa'nın Kur'an tefsirinde şiirin rolünü ortaya koymayı, şiirle istişhadın amaçlarını ve tefsirde şiirin nasıl kullanıldığını uygulamalı bir yöntemle açıklamayı amaçlamaktadır. Bu konuda bir çalışma yapmamızın en önemli sebeplerden biri, İbn Kemal Paşa'nın tefsirinde şiirlerden çok sayıda alıntı bulunması ve çeşitli meselelerde ona dayanmasıdır. Ayrıca, daha önce İbn Kemal Paşa'nın tefsirde şiirden istifadesini inceleyen bir çalışmanın bulunmaması da bizi bu konuda çalışma noktasında motive etmiştir. Çalışmada kıraat vecihlerinin teyidi, belağat, üslup anlam, dilbilgisi ve nahiv gibi amaçlarla şiirle istişhad konuları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Şiir, İbn Kemal Paşa, Uygulamalı Yöntem.

Citing poetry in the interpretation of İbn Kamāl Pasha (Paşa), "An applied study"

Abstract:

The Qur'ān has a close connection with poetry in terms of language, rhythm, style, tone, rhythm, and imagery, and in terms of its preoccupation with man and his issues. Therefore, some polytheists claimed the poetics of the Qur'ān, and poetry is the first science of Arabic, its only art, the evidence of its eloquence, and the source of its eloquence, in which its culture and customs were recorded, and its vision of the issues was recorded in it. Unseen existentialism and observation, and man's non-stop struggles for survival. For all of this, poetry had a profound impact on understanding the strangeness of the Qur'ān, unraveling the mystery of its meanings and compositions, and revealing the beauty of its statement and the characteristics of its style, which are linked to the Arabic style and rise above it at the same time. This is why poetry has become one of the most important sources. Interpretation of the Qur'ān in ancient and modern times. There is no interpretation that does not include poetry as one of its sources, even if reliance on it differs from one interpreter to another.

This study aims to reveal the role of poetry in interpreting the Qur'ān according to Ibn Kamal Pasha, and to explain the most important purposes of citing poetry according to him, and his method of employing interpretation with poetry through the applied approach. What prompted the researcher to this study is the abundance of poetic evidence in Ibn Kamal Pasha's interpretation, and his reliance on it. In various issues, in addition to the absence of a previous study that studied interpretation of poetry according to him, the study came in an introduction and six sections, which are: the first: citing poetry to confirm a reading, the second for a rhetorical purpose, the third for a stylistic purpose, the fourth for a semantic purpose, the fifth for a linguistic purpose, and the sixth for a purpose. Grammatical.

Keywords: Tefsir, the Qur'ān, poetry, Ibn Kamal Pasha, applied.

مقدمة:

الاستشهاد بالشعر والاحتجاج به في بيان معاني ألفاظ القرآن الكريم موضوعٌ جليلٌ عظيمُ الأهميَّة والفائدة في الوقوف على معاني ألفاظ القرآن عند العرب في شعرها قبل أن ينزَّل القرآنُ على سيِّد الأنبياء والمرسلين محمد عليه الصلاة والسلام، وحين نزوله، ولأهمية الشعر في فهم القرآن، قال فيه ترجمان القرآن ابن عباس: "الشعر ديوان العرب، فإذا خَفِي علينا الحرف الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها لمعرفة ذلك عنه"[1]، وقال: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإنَّ الشعر ديوانُ العرب"[2].

وقد أدرك المفسرون وعلماء القرآن والقراءات أهميَّةَ الشعر، فاتخذوه مصدرًا من مصادرهم في فهم القرآن ومعرفة لغته وأساليبه وبيان إعجازه والكشف عن خصائصه الأسلوبية والبيانيَّة والدلاليَّة، فلا نكاد نجد تفسيرًا لم

[1] السيوطي، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم (المملكة السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية، بدون تاريخ)، 2: 55.

[2] السيوطي، *الإتقان*، 2: 55.

يكن الشعر فيه أحد مصادر مفسِّره، وقد أدرك الباحثون دورَ الشعر في كتب التفاسير، لذلك اهتمت عدَّة دراسات بدراسة الاستشهاد بالشعر في كتب التفاسير، ومنها:

1. Harun Öğmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri : (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay., İstanbul 2010, 316 s

2. Abdulmuttalip ARPA, Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından KurtubÎ'nin el-Câmi'li-Ahk'ami'l-Kur'an Tefsiri, İnternational Journal of Social Science, Volume 6 Issue 7, p. 91-119, July 2013.

3. Mehmet KAYA, Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhâd, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt: 17, Sayı: 1, 2017.

4. Mustafa Kayhan, Şiirle İstişhâd Açısından Kurtubî Tefsiri (Ankebut Suresi Örnekliği, İnterntional Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume: 12/27, 2017.

سبب اختيار الموضوع وأهميَّته: اجتمعت بعض الدوافع لاختيار هذا الموضوع والكتابة فيه، منها: كثرة اعتماد ابن كمال باشا على الشعر مصدرًا تفسيريًّا، وتعدُّد الموضوعات التي استشهد فيها بالشعر، وإهماله في بعض الشواهد نسبتها إلى أصحابها، وقلَّة توجيهه للشعر حيث كان يعتمد على ثقافة المتلقي، وعدم وجود دراسة سابقة عن توظيف ابن كمال باشا للشعر في تفسيره، ولذلك فإن من أهداف هذه الدراسة الكشف عن أهميَّة الشعر في تفسير ابن كمال باشا، وتحديد القضايا التفسيريَّة التي احتجَّ فيها بالشعر، وتحديد منهجه في الاستشهاد بالشعر، وتوثيق الأبيات الشعريَّة لأصحابها من خلال دواوين الشعراء والمختارات الشعريَّة، وبيان وجه الاستشهاد بالشعر، وتوثيق القراءات ونسبتها إلى أصحابها، وهو ما قد يساعد في الاستفادة المثلى من تفسير ابن كمال باشا.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث حصرت الدراسة أهمَّ الشواهد التي وردت في تفسير ابن كمال باشا، وتصنيفها حسب موضوعها، وتحليلها.

وقبل الدخول إلى مباحث الدراسة أُقدِّم نبذةً موجزةً عن العلَّامة ابن كمال باشا – رحمه الله - هو شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، الشهير بابن كمال باشا، أو ابن كمال الوزير، نسبةً إلى جدِّه كمال باشا، من

موالي الدولة الروميَّة[1]، وسُمِّي أيضا كمال باشا زاده[2]، واشتهر بمفتي الثقلينِ[3]، وكان جدُّهُ من أمراء الدولة العثمانيَّة[4]، ولد رحمه الله سنة 873هـ، في مدينة توقات من نواحي سواس[5]، وهو من أسرة عسكريَّة حيث اشترك جدُّهُ في فتح القسطنطينيَّة، ولذلك ألحقته أسرته بالعسكر، ولكنَّه لحبِّ العلم، وللمكانة العالية للعلم والعلماء عن الحكام العثمانيين ترك العسكر وانشغل بالعلم[6]، حتى صار إمامًا بارعًا في فنون مختلفة منه، مثل: التفسير والفقه، والنحو والصرف، والمعاني والبيان، والكلام والمنطق، توفي رحمه الله بالقسطنطينية في شوال سنة 940هـ[7].

المبحث الأوَّل: الاستشهاد بالشعر لتأكيد قراءة

استشهد ابن كمال باشا في تفسيره بكثيرٍ من الأبيات الشعريَّة في أوجه القراءات القرآنيَّة المتعدِّدة. ويَرِدُ الموضعُ **الأوَّلُ** في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى﴾ (البقرة: 143). إذا تأمَّلنا هذه الآيةَ الكريمةَ أَلْفَيْنا أنَّ لفظ "لَكَبِيرَةٌ" قُرِئَ بالرفع[8]، وعليه يكون الفعل الناسخ "كان" زائدًا، ويستدلُّ ابن كمال[9] باشا على تلك القراءة بقول الشاعر:

وَجِيرانٍ لَنَا كَانُوا كِرَامِ[10]

أي وجيران كرام لنا، حيث زِيدت كان بين الصفة وصاحبها، وهي قوله: (كرام)، وبين الموصوف وهو قوله: (جيران) .

---

[1] انظر: طاشكيري زاده، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية* (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975م)، 226، وتقي الدين بن عبد القادر، *الطبقات السنية في تراجم الحنفية*، تحقيق، عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار الرفاعي، ط1، 1983م)، 1: 355، و نجم الدين محمد الغزي، *الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة*، تحقيق، خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، 2: 107، وأحمد بن محمد الأدرنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق، مصطفى أوزل و معمّر أرباش (إزمير: 2005م)، 201، 202.

[2] عبد اللطيف بن محمد رياضي زادة، *أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون*، تحقيق، محمد التوبجي (القاهرة: الخانجي، بدون تاريخ)، 14.

[3] يوسف إلياس سركيس، *معجم المطبوعات العربية والمعربة* (مصر: مطبعة سركيس، 1928م)، 1: 227.

[4] الغزي، *الكواكب السائرة*، 1: 107.

[5] عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين* (بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ)، 1: 238.

[6] طاشكير زادة، *الشقائق النعمانية*، 226.

[7] طاشكير زادة، *الشقائق النعمانية*، 227.

[8] تُنْسَبُ هذه القراءة لليزيدي، قال ابن خالويه: "وإن كانت لكبيرةٌ بالرفع اختيار اليزيدي" انظر: ابن خالويه، *مختصر من شواذ القرآن* (القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ)، 17.

[9] ابن كمال *باشا*، *تفسير ابن كمال باشا*، تحقيق، ماهر أديب حبُّوش (إسطنبول: مكتبة الإرشاد، ط1، 1439هـ/2018م)، 1: 334.

[10] عجز بيتٍ للشاعر الفرزدق من قصيدة يمدح فيها الخليفة هشام بن عبد الملك، وصدره (فَكَيفَ إذا رَأَيتُ دِيارَ قَومي)، انظر: *ديوان الفرزدق* (بيروت: دار بيروت، 1404هـ/1984م)، 2: 290.

والحقيقة أنَّ مسألةَ أنَّ ثمَّةَ ما هو زائد في القرآن من أدواتٍ أو غيرها لا تستسيغُهُ الفطرةُ السليمةُ؛ لأنَّه ما كان للفظٍ – حرف أو أداة أو دال – أنْ يرد في القرآن بدون فائدةٍ. وفي رأيي أنَّ هذه القضيَّةَ من الخطورة بمكانٍ. حتَّى وإنْ كانت هذه الزيادةُ زيادةً نحويَّةً، لكنَّها لا يمكن أنْ تخلوَ من تأثيرٍ في المعنى. وهنا يقول الإمام الأثاريُّ (828هـ)[1]:

لأنَّـــهُ بِكُـــلِّ شَـــيءٍ شـــاهدُ ... ولا تَقُـــلْ ذَا الحَـــرْف منـــه زائـــدَ

بَـــلْ هُـــوَ تَوكِيـــدٌ لِمَعْنًـــى أَوْ صِـــلَهْ ... لِلَفْـــظِ فـــي آياتِـــهِ الـــمُفَصّلَهْ

أو لِـــمَعَانٍ حُقِّقَـــتْ عمَّـــنْ رَوَى ... كَهَـلْ ونَحْـوَ بَـلْ لِـمَعنًى لا سـوَى

ومَـــنْ يَقُـــلْ بـــأنَّ مَـــا زَادَ سَـــقَطْ ... أَخْطَـأَ في القَـوْلِ وذا عَـينُ الخَلَـطْ

ثم إذا جاء لفظ (كانت) هنا زائدًا إذا يمكن حذفها، وهل تصح الآية بغير (كانت)، وتقرأ (وإن لكبيرة ...)؟ أعتقد: لا.

ثم يرد الموضع **الثاني** في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾ (النساء: 78) (يُدْرِككُّمُ) جواب أداة الشرط (أَيْنَما) الجازمة، وقد قُرِئ الفعل (يُدْرِكُكُمُ) بالرفع على حذف الفاء[2]، وضعَّفها بعض العلماء، فقال ابن مجاهد: وهذا مردودٌ في العربيَّة، وقال أبو الفتح: هو لعمري ضعيفٌ في العربيَّة، وبابه الشعر والضرورة[3]، ويستدلُّ ابن كمال باشا في ذلك بقول الشاعر:

مَنْ يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللهُ يَشْكُرُها[4]

يوضِّح الفراءُ (ت 207هـ) الأمر فيقول: "إنْ كان ما بعد الفاء حرفًا من حروف الاستئناف، وكان يرفع أو ينصب أو يجزم، صلح فيه إضمارُ الفاء؛ لأنَّه يجزم إذا لم تكن الفاءُ، ويرفع إذا أُدْخِلت الفاء"، ثمَّ يُعلِّق على البيت السابق قائلا: "ألا ترى أنَّ قولك: (الله يشكرها) مرفوع كانت فيه الفاء أم لم تكن، فلذلك صَلُح ضميرُها"[5]، وهو ما أخذ به ابن كمال باشا فهو يرى إمكانية رفع الفعل على أنَّه كلامٌ مبتدأ، و(أَينَما) مُتَّصل بـ(لا تُظْلَمُونَ)، وعلى هذا (أينَ) ظرف مكانٍ لا اسم شرط.

---

[1] الأثاري، *ألفية الأثاري*، حققه، زهير زاهد وهلال ناجي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ/1987م)، 109.

[2] هذه القراءة لطلحة بن سليمان. انظر: ابن جني، *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*، تحقيق، علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ، 1994م)، 1: 193.

[3] ابن جني، *المحتسب*، 1: 193.

[4] هذا صدر بيت نسبه سيبويه لحسان بن ثابت، وعجزه (والشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللهِ مِثْلانِ)، انظر: سيبويه، *الكتاب*، تحقيق، محمد عبد السلام هارون (القاهرة: الخانجي، ط3، 1409هـ/1988م)، 3: 65، والفراء، *معاني القرآن*، تحقيق، أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (القاهرة: دار الكتب، 1374هـ/1955م)، 1: 476.

[5] الفراء، *معاني القرآن*، 1: 476.

كما يرد الموضع **الثالث** في قوله تعالى:﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ (الأنعام: 98). (فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ) أي فلكم استقرارٌ في الرحم أو فوق الأرض، واستيداعٌ في الصُّلْب أو تحت الأرض، وقد قُرِئَ (فَمُسْتَقِرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ) بكسر القاف في (مستقر) [1] ، أي: فمنكم مُسْتَقِرٌّ اسم فاعل، ومُسْتَوْدَعٌ اسم مفعول؛ لأنَّ الاستقرار منَّا دون الاستيداع، فالمستقِرُّ هو الميّت لأنَّه قد استقرَّ مقامُهُ، والمستودَع هو الحي؛ لأنَّه أمانةٌ بين أهله[2]، ويستدلُّ ابن كمال باشا على ذلك المعنى بقول الشاعر[3]:

فُجِـعَ الأَحِبَّـةُ بِالأَحِبَّـةِ قَبْلنـا ... فالنَّـــاسُ مَفْجُـــوعٌ بـــه ومُفَجَّـــعُ

مُسْـــتَودَعٌ أو مُسْـــتَقِرٌّ قـــد خـــلا ... فالـــمُستقِرُّ يَـــزُورُهُ الـــمُستَودَعُ

ويرد الموضع **الرابع** في قوله تعالى: ﴿زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾ (الأنعام: 137). قتلهم بالوأدِ وبنحرهم لآلهتهم، انشغل ابن كمال باشا بتعدُّد قراءات هذه الآية، وكشف الفرق بينها، فقد قُرِئَ: (زَيَّنَ) على البناء للفاعل (المعلوم) وهو (شُرَكَاؤهم)، ونصْبِ (قتلَ)، وعلى البناء للمفعول (للمجهول) وهو (قتلُ)، ورفع (شركاؤُهم) بإضمارِ فعلٍ دلَّ عليه المذكورُ، كأنَّه قيل: مَن زَيَّنه؟ فقيل: زيَّنه شركاؤُهم[4] هذه قراءة الجميع عدا ابن عامر.

وأمَّا قراءة ابن عامر[5]: (زُيِّنَ) على البناء للمفعول (المجهول) وهو القتل، ونصب الأولاد، وجر الشركاء على إضافة القتل إليه، والفصل بينهما بغير الظرف، فقد رُدَّت بأنَّ ذلك غير مقبولٍ في مقام الضرورة، كما في قول الشاعر:

زَجَّ القَلُوصَ أَبِي مَزَادَة[6]

أي: زجَّ أبي مَزَاده القلوص، ففصل الشاعر بينهما بالمفعول به، هذا مع قدرته على أن يقول: زجَّ القلوصِ أبو مَزَاده.

---

[1] هذه القراءة لابن كثير وأبي عمرو الداني (444ه). انظر: أبو عمرو عثمان بن سعيد الناني، *التيسير في القراءات السبع*، تحقيق، أتوبرتزل (بيروت: المعهد الألماني، 1430ه/2009م)، 105.

[2] ابن كمال باشا، *التفسير*، 3: 378.

[3] البيتان للشاعر سليمان بن زيد العدوي، انظر: الثعلبي، *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*، تحقيق، صلاح باعثمان وآخرون (القاهرة: دار التفسير، ط1، 1436ه/2015م)، 12: 161، الألوسي، *روح المعاني*، تحقيق، ماهر حبوش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1431ه/2010م)، 8: 335.

[4] أبو عمرو الداني، *التيسير*، 107.

[5] أبو عمرو الداني، *التيسير*، 107.

[6] هذا عجز بيت نُسِب في هوامش كتاب سيبويه للشاعر عيسى بن عمر، وصدره (فَزَجَجْتُها بِمِزَجَّةٍ)، انظر: *سيبويه*، الكتاب، 1: 176 هامش رقم 2، وأثبته ابن جني دون ذكر صاحبه، انظر: ابن جني، *الخصائص*، تحقيق، محمد علي النجار (بيروت: دار الهُدَى، بدون تاريخ)، 2: 406.

وقد أنكر الزمخشري قراءة ابن عامر، واستثقل الأخذ بها، يقول: "أمَّا قراءة ابن عامر(قتلُ أولادَهم شركائهم) برفع القتل، ونصب الأولاد، وجرّ الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير ظرفٍ، فشيءٌ لو كان في مكان الضروريات وهو الشعر، لكان سمجا مردودًا، فكيف به في الكلام المنثور، وكيف به في القرآن المعجز بحُسْن نظمه وجزالته"[1].

ولكنَّ ابن كمال باشا الذي يهتمُّ بالتفسير بالشعر، ويكثر من الاعتماد عليه مصدرًا تفسيريًّا، نراه ينتصر هنا لقراءة ابن عامر، ويرفض موقف الزمخشري من ردِّ قراءة ابن عامر، ويرفض ردَّها بالشعر، ويرى أنَّ القراءة المتواترة أصلٌ في الاستشهاد، وأنَّ الاستشهاد بها أقوى من الشعر، وبالتالي لا يمكن أن نأخذ الشعر مصدرًا في ردِّ القراءة الثابتة، يقول عن البيت: "لكنَّه مردودٌ؛ لأنه مختلَفٌ فيه بين النحويين على ما ذكر أبو حيَّان، ووقوعه في قراءةٍ متواترةٍ دلَّ على الصِّحَّةِ؛ لأنَّ العربيَّة تثبت بالقرآن، وفهْمُ العكسِ من عكس الفهم، واعتقاد الضعف في مثل تلك القراءة من ضعف الاعتقاد، مبناه عدم الاعتماد على القراءة والطعن في الإسناد، ولا يخفى ما فيه من الفساد"[2].

ومن انتصار ابن كمال باشا للقراءات ورفضه عدم الاحتجاج ببعضها، رفضه لإنكار البصريين لجر الأرحام في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ﴾ (النساء:1) فقد قُرِئ"الأرحام"[3] بالجرِّ عطفًا على الضمير المجرور، وقد رفض البصريون العطفَ على الضمير المجرور إلا بإعادة الجارّ، والضعف في إضماره، وهو ما أنكره عليهم ابن كمال باشا، فقال: "يرد هذه – أي تضعيف البصريين العطف على الضمير المجرور بدون إعادة حرف الجر - القراءةُ الثابتةُ بالتواتر، فإنَّها ممَّا به لا ممَّا يُحْتَجُّ عليه، إلا عند مَن لا اعتماد له على القراءات الثابتة، ولا اعتداد لزعمه الفاسد"[4]

وفي الموضع **الخامس** وهو قول الله عز وجل: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون: 87) يذكر ابن كمال باشا للآية قراءتين: الأولى القراءة المثبتة وقد ورد لفظ الجلالة مسبقا بحرف الجر، والأُخرى كما يذكر بغير لامٍ فيه وفيما بعده على ما يقتضيه لفظ السؤال[5]. ويمكن توضيح كلامه من خلال القراءة التي ذكرها وهي قراءة أبي عمرو، فقد قرأ

---

[1] الزمخشري، *الكشاف*، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998م)، 2: 401.

[2] ابن كمال باشا، *التفسير*، 3: 429، 430.

[3] القراءة منسوبة لحمزة، انظر: أبو عمرو الداني، *التيسير*، 93.

[4] ابن كمال باشا، *التفسير*، 3: 9، 10.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 7: 214.

{سَيَقُولُونَ اللهُ} برفع الضمير في لفظ الجلالة[1]، وقد مال ابن كمال باشا إلى قراءة الجمهور، واستشهد على تقويتها بقول الشاعر[2]:

إذا قِيــلَ مَــنْ رَبُّ القِيَــانِ بِمَوقِــفٍ ورَبُّ الجِيَــادِ الجُــرْدِ؟ قِيــلَ لِخَالــدِ

ويرد الموضع الأخير في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (الطارق: 4). حاول ابن كمال باشا[3] في هذه الآية أن يُوَفِّق بين قِراءتيها، قُرِئ (لَمَّا) بالتشديد بمعنى إلا، و(إنْ) نافية، وبالتخفيف على أنَّ (ما) صِلَةٌ مُؤَكِّدَةٌ، و(إنْ) هي المخَفَّفة، واللام هي الفارقة، أو على أنَّ اللام بمعنى إلا[4]، وأنَّ (إنْ) نافية، و(ما) زائدة، واستشهد على ذلك بقول الشاعر[5]:

أَمْســَى أَبَــانُ ذَلِــيلاً بَعْــدَ عِزَّتِــهِ ومــا أَبَــانُ لِمَــنْ أَعْــلاجِ سُــودَانِ

وعلى هذا تتَّحد القراءتان في المعنى، والجملة عليهما جوابُ القسم، والمعنى: على كلِّ نفسٍ رَقيبٌ مخصوصٌ يحفظ عملها خيرًا كان أو شرًّا، فلا مساغ لأن يُرَاد بالحافظ هو الله تعالى، لعدم اختصاصه بنفسٍ دونَ نفسٍ.

نصل من هذا إلى أنَّ ابن كمال باشا قد اهتمَّ بالإشارة إلى القراءات القرآنيَّة التي لها اتصالٌ وثيقٌ بالمعنى اللغوي أو النحوي أو البلاغي، واهتمَّ بتوجيهها وبيان المعنى المتعلِّق بها، وإن لم يهتم بذكر أصحاب تلك القراءات، كما أنه لم يُكثِر الحديثَ فيها، واقتصر على ما كان وثيق الصلة بتفسير الآية أو للردِّ على مُنْكِرِي الاحتجاج بها.

المبحث الثاني: الاستشهاد بالشعر لمقصدٍ بلاغيٍّ

كما استشهد ابن كمال باشا على أوجه القراءات القرآنية بالشعر العربي ، استشهد كذلك بالشعر على المقاصد البلاغية . وكان من الطبيعي أنَّ أوَّل ما يواجهنا من ذلك هو استشهاده بالأبيات الشعرية على بنية **(التشبيه)** . وقد تمثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ﴾ (البقرة: 18). وهنا يقول ابن كمال باشا: "لَمَّا سدَّ المنافقون مسامِعَهم عن الإصاخة إلى الحقِّ، وأَبَوا أنْ يُنْطِقُوا به أَلْسِنَتَهم، ويُبْصروا الآيات بأبصارهم، جُعِلوا كأنَّما فُقِدَت مشاعرُهم، ولم تُوجَد قُوَاهُم، وإيراد الصفات مع سلامة حواسِّهم تشبيهٌ بليغٌ، وفي الآية حُذِفَ المبتدأُ (المشبَّه) الذي هو

---

[1] أبو عمرو الداني، *التيسير*، 160.

[2] النسفى، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، تحقيق، يوسف علي بديوي ومحي الدين ديب متو (بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 1419هـ/1998م)، 2: 479، والقرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م)، 15: 80.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 9: 85.

[4] هذا قول الكوفيين، انظر: ابن هشام، *مغني اللبيب*، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، المكتبة العصرية، 1411هـ/1991م)، 229

[5] البيت بدون نسب، انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، 229، شاهد رقم 382.

ضمير المنافقين، لكنَّه في حكم المقدَّر المَنْوِيّ؛ لاستناد الخبر إليه"[1]، ويستشهد ابن كمال باشا على ما طرحه بقول الشاعر[2]:

صُـمٌّ إذَا سَـمِعُوا خَيْـرًا ذُكِـرْتُ بِـهِ وإنْ ذُكِـرْتُ بِسُـوءٍ عِنْـدَهم أَذِنُـوا

صمٌّ تشبيهٌ بليغٌ أو استعارةٌ أو استعارة على الخلاف، فهم صم، أي كالصمِّ، ومعنى البيت أنَّ هؤلاء صمٌّ إذا سمعوا عنّي خيرًا، وإنْ ذُكِرتُ عندهم بسوءٍ أَذِنُوا وأَنْصَتوا.

كما يرد الموضع الثاني متمثلًا في **الصورة البيانية** في قوله تعالى:﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾(البقرة: 187). يقول ابن كمال باشا: "في الآية صورة بيانيَّة تشبيهيَّة حيث "شبَّه الرجلَ والمرأةَ في تعانُقِهما، واشتمال كلٍّ منهما على صاحبه في عناقه باللِّباس المشتمل عليه"[3]، ويستشهد ابن كمال باشا على مثل هذه الصورة بقول النابغة الجعدي[4]:

إذا مـــا الضَّـــجِيجُ ثَنَـــى عِطْفَـــهُ تَثَنَّتْ فَكَانَتْ عَلَيهِ لِبَاسَا

في تَثَنَّت مبالغةٌ في التعانُق حتى بدا مشتملةً عليه كاللباس، فهو تشبيهٌ بليغٌ، وأُفْرِدَ استعمالُ اللباس؛ لأنَّه كالمصدر.

وقد كان (للكناية) حضورٌ واضحٌ في هذا. وفي الحقيقة أنَّ ابن كمال باشا قد ساق أكثرَ من موضعٍ فيما يخصُّ بِنْيَةَ الكناية. يرد الموضع الأول في (الكناية) في قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ (آل عمران: 133).

يرى ابن كمال باشا أنَّ العَرْضَ في الآية قد يكون كنايةً عن السِّعَةِ، وليس عَرْضَ المساحة[5]، ويستدلُّ على ذلك بقول الشاعر[6]:

كَـــأَنَّ بِـــلادَ اللهِ وَهِـــيَ عَرِيضَـــةٌ عَلَـــى الخَـــائفِ الـــمَطْلُوبِ كُفَّـــةُ

حيث يريد الشاعر من كلمة عريضة سعةَ البلاد، وكذلك الآية، فالغرض من ذكر العرض ليس التحديد المادي لمساحتها طولا وعرضا، ولكن المراد: وصفها بالسِّعَة والبَسْطَة، فشُبِّهت بأوسع ما علمه الناس من خلقِهِ وأبسطه، وخصَّ العرضَ؛ لأنَّه في العادة أَدْنَى من الطول للمبالغة[7].

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 80.

[2] صاحب البيت هو قُعْنُب بن أم صاحب بن ضمرة، انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، مادة (أذن)، والزمخشري، الكشاف، 1: 194، هامش رقم 1.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 36.

[4] النابغة الجعدي، *ديوان النابغة الجعدي*، تحقيق، واضح الصمد (بيروت: دار صادر، ط1، 1998م)، 110، مع اختلاف بسيط في الرواية.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 383.

[6] البيت للشاعر لبيد بن ربيعة، انظر: *شرح ديوان لبيد بن ربيعه*، تحقيق، إحسان عباس (الكويت: 1962م)، 365.

[7] الزمخشري، *الكشاف*، 1: 626، 627.

ويرد الموضع الثاني في بنية (الكناية) في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ (إبراهيم: 46). (تَزُولُ مِنْهُ الجِبالُ) كنايةٌ عن تعاظُم مكرهم وشدَّته. أي "وإنَّ مكرهم لِشِدَّته وعِظَمِه مُسَوًّى مُعَدٌّ لزوال الجبال منه"[1]، وهذا الأسلوب كما يرى ابن كمال باشا شائع عند العرب؛ فإنَّهم إذا عَظَّموا الشيءَ وصفوه بمثله، واستشهد على ذلك بقول الشاعر[2]:

لَـمَّا أَتَـى خَبَـرُ الزُّبَيـرِ تَضَعْضَـعَتْ سُـورُ الـمَدِينَةِ والجِبـالُ الخُشَّـعُ

وخلاصة الآية أنَّ مكرَ هؤلاءِ وإنْ عظم، فعند الله المكرُ الذي يُبطِلُه.

ويتمثل الموضع الأخير في بنية الكناية في قوله تعالى: ﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ﴾ (يوسف: 23). يرى ابن كمال باشا أنَّ الخطابَ القرآنيَّ لم يصرح باسم امرأة العزيز، ولا يذكرها في هذا الموضع بالإضافة إلى زوجها كامرأة العزيز، وذلك "سترًا على الحُرُم"[3]، ويرى أنَّ هذه من ثقافة العرب وعاداتهم الاجتماعيَّة؛ فالعرب تُضِيف البُيُوتَ إلى النساء فتقول: ربَّة البيت، وقد استشهد لتأكيد ذلك بقول الشاعر:

يَا رَبَّةَ البَيتِ قُومِي غَيرَ صَاغِرَةٍ[4]

وقد آثر الأسلوبُ القرآنيُّ استعمالَ الاسمَ الموصولَ للتوصُّل إلى زيادةِ تقرير معنى الخبر لِيُفِيد براءةَ يوسف عليه السلام.

ولما كان لبنية **العدول** التي تعني انتقال الضمير من حالة المخاطب إلى حالة الغائب مثلا، أو من الجمع إلى المفرد والعكس مثلا، دور مهم في إنتاج الدلالة القرآنية حاول ابن كمال باشا أن يعضد ذلك من خلال الاستشهاد بالشعر العربي في تفسير القرآن الكريم ؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ (البقرة: 41) يرى ابن كمال باشا أنه لا مفهوم هنا لقوله: {أَوَّلَ} فيكون قد أُبيح لهم ثانيًا أو آخرًا، وإنَّما ذُكِرت الأوَّليَّة؛ لأنَّها أفحشُ؛ لِما فيها من الابتداء بالكفر، ولأنَّ المعنى: لا تكونوا أئمةً في الكفر، فَيَقْتَدِي بكم أتباعُكُم، فتكونوا حاملين لأوزارهم، وأنَّه قد أُضِيف لفظ

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 472.

[2] البيت لجرير، انظر: *ديوان جرير* (بيروت: دار بيروت، 1406هـ/1986م)، 270.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 265.

[4] صدر بيت لِمُرَّة بن مَحْكان السَّعْدي وعجزه (ضُبِّي إلَيكِ رِجالَ القَومِ والقُرُبا)، انظر: المرزباني، *معجم الشعراء*، تحقيق، فاروق سليم (بيروت، دار صادر، ط1، 1425هـ/2005م)، 348.

(أوَّل) إلى مفرد وإن كان قبله جمع؛ لأنَّ المفرد إذا كان صفةً جاز أنْ يُطابِق وأنْ يُفْرَد[1]، وقد استدلَّ ابن كمال باشا على ذلك العدول بقول الشاعر[2]:

وإذَا هُـــم طَعِمُـــوا فَـــأَلْأَمُ طَـــاعِمٍ وإذَا هُـــم جَـــاعُوا فَشَـــرُّ جِيَـــاعِ

فقد أفرد (طاعم)، وكان حقُّه الجمع نسبةً إلى ضمير الجمع في (هُم أَطْعَمُوا)، وطابقَ (جِياع) وجعله يوافق الجمع في (هم جاعوا)، وقد علق الفراء على البيت قائلا: فجمعه وتوحيده جائزٌ حسنٌ[3].

وفي بنية المشاكلة التي تعني المشابهة والمماثلة، وفي الاصطلاح تعني ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته[4].

ساق ابن كمال باشا قوله تعالى: ﴿بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف: 29) بئس ما يُغاثون به وهو الشراب الذي كالمهل، وكلمة (مُرْتَفَقًا) مُتَّكَأ وأصله الاتِّكاء على المِرْفَق، وسبب مجيئه في السياق كما يرى ابن كمال باشا[5] مشاكلته لقوله عن الجنة: {وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا} (الكهف: 31)، وإلا فلا ارتفاق لأهل النار ولا اتكاء، إلا أن يكون كنايةً عن عدم النوم كما في قول الشاعر:

نَامَ الخَلِيُّ وبِتُّ اللَّيلَ مُرْتَفِقا[6]

وتأتي بنية **المبالغة** في الوصف أو التشبيه في ختام ما استشهد به ابن كمال باشا من شعر في إطار البلاغة القرآنية؛ ففي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾(البقرة: 275) بدأت الآية بوصف جزاء آكل الربا، وفي ذلك الموضع من الآية بيان سبب العقاب الذي نزل بهم وهو أنَّهم نظموا البيع والرِّبا في سلكٍ واحدٍ، وقاسوا أحدَهما على الآخر، وجعلوا البيع يكون مثلَ الرِّبا في اشتماله الفضل، ولو كان في الرِّبا سبب للحُرمَةِ لحرِّم البيعُ، لكنَّه حلالٌ، فثبت – من وجهة نظرهم – أنَّ الرِّبا ليس سببًا في الحُرمَةِ، ومِن ثَمَّ فإنَّ الرِّبا عندهم ليس بحرام، ويرى ابن كمال باشا أنَّ

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 162، 163.

[2] ضمن ثلاثة أبيات لشاعر جاهليّ مجهول أثبتها أبو زيد في نوادره مع اختلاف حرف العطف الواو إلى فاء، انظر: أبو زيد القرشي، *النوادر في اللغة*، تحقيق، محمد عبد القادر أحمد (القاهرة: دار الشروق، ط1، 1401هـ/1981م)، 434، وأثبته الفراء دون نسب، انظر: الفراء، *معاني القرآن*، 1: 33.

[3] الفراء، *معاني القرآن*، 1: 33.

[4] عبد الرحمن حَبَنَّكه الميداني، *البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها* (دمشق: دار القلم، ط1، 1416هـ/1996م)، 2: 438.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 259.

[6] صدر بيت لأبي ذُؤيب الهذلي، انظر: *ديوان الهذليين* (القاهرة: الدار القومية، 1385هـ/1965م)، 1: 104، وفيه (مُشْتَجِرًا) بدلا من (مُرْتَفِقًا) وهما متقاربان في دلالة الحالة، وتمام البيت في عجزه (كَأَنَّ عَيْنِيَ فِيها الصَّابُ مَذْبُوحُ).

المرابين من المشركين قد "بالغوا في وصف اعتقادهم حلِّ الرِّبا حتَّى جعلوه أصلاً في القياس، وشبَّهوا البيعَ به مع أنَّ الكلام في الرِّبا، والبيع أصل في الحِلِّ"[1]، ويستدلُّ على هذا الأسلوب بقول الشاعر[2]:

وَبَلْـــــدَةٍ مُغْبَـــــرَّةٍ أَرْجَاؤهـــــا كَـــأَنَّ لَـــونَ أَرْضِـــها سَـــمَاؤها

فقد بالغ الشاعرُ في وصف السماء بالاغبرار حتى شبَّه الأرضَ بها، يقول القزوينيُّ (ت 739هـ):كأن لون سمائه لِغُبْرتها لونُ أرضه، فعكس التشبيه للمبالغة[3]، وفي تعبير مُحِلِّي الرِّبا من المشركين عن اعتقادهم هذا بالقول ما لا يَخْفَى من المبالغة في أنَّه لا حقيقة له أصلاً، ويُرجع الألوسيُّ (1217- 1270هـ) تشبيهَهم للربا بالبيع إلى سوء فهمهم لطبيعة الربا، ونظرتهم القاصرة على منفعته الماديَّة لهم: "يجوز أن يكون التشبيه غير مقلوبٍ بناءً على ما فهموه أنَّ البيعَ إنَّما حلّ لأجل الكسب والفائدة، وذلك في الربا متحقَّقٌ"[4].

المبحث الثالث: الاستشهاد بالشعر لمقصد أسلوبي

في هذا الإطار يستشهد ابن كمال باشا بالشعر العربي على المقصد الأسلوبي لآي الذكر الحكيم في أكثر من موضع من تفسيره. يرد الموضع الأول في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾(البقرة: 26).

قسَّمت الآيةُ المتلقِّين للمثل الإلهي بالبعوضة الدالِّ على قدرته وألوهيَّته، إلى فريقين: فريق مؤمن ازداد إيمانه بهذا المثل، وآخر ضال زاد ضلاله وفسقه، كما وصف الخطابُ الفريقين بالكثرة، وهذه الكثرة لا تعني عند ابن كمال باشا تساوي أتباع الفريقين، وذلك لكون كلٍّ منهما موصوفًا بالكثرة في أنفسهم لا بالقياس إلى الآخر، أو الضالين بالعدد، والمهديين بالقدر والحقيقة[5].

ويقول السمين الحلبي (ت 756هـ) في شرح هذا التناقض الذي قد يظنه البعض: كيف وصف المهتدين هنا بالكثرة وهم قليلون؛ لقوله تعالى: {وَقَلِيلٌ مَا هُم} (ص: 24)، وقوله: {وقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُور} (سبأ: 13)، فالجواب أنهم وإن كانوا قليلين في الصورة، فهم كثيرون في الحقيقة[6]، ويستدلُّ مفسرنا على ذلك بقول الشاعر[7]:

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 209.

[2] البيت لرؤبة بن العجاج، انظر: الخطيب القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق، إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م)، 71.

[3] القزويني، *الإيضاح*، 72.

[4] الألوسي، *روح البيان*، تحقيق، ماهر حبوش، 3: 478.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 125.

[6] السمين الحلبي، *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقيق، أحمد محمد الخرَّاط (دمشق: دار القلم، بدون تاريخ)، 1: 233.

[7] لم أصل لقائله، وهو من شواهد الكشاف، 1: 245، وأيضا: السمين الحلبي، *الدر المصون*، 1: 233.

إنَّ الكِـــرَامَ كَثِيــرٌ فــي الـــبلادِ وإنْ قَلُّــوا كَمــا غَيـرُهُم قَـلٌّ وإنْ كَثُـرُوا

ويتشابه حال المهتدين بحال الكرام فكلاهما قليل، ويتشابه حال الضالين بحال اللئام فهم كثيرو العدد قليلو الخير، فإنَّ الكرام في الدنيا كثير لكثرة خيرهم، وإن كانوا قلة في العدد، كما أنَّ اللئام قليل في الخير وإن كثروا في العدد، فوجه الشبه اجتماع الكثرة والقلة في كلٍّ على التوزيع.

ثم يرد الموضع **الثاني** في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾(الفرقان: 73). هذا الأسلوب كما يرى ابن كمال باشا ليس بنفي للخرور، بل هو إثباتٌ له ونفيٌ للصمم والعَمَى[1]، وقد استشهد على ذلك بقول الشاعر[2]:

بِأَيـدِي رِجَـالٍ لَمْ يَشِــيمُوا سُــيُوفَهُم وَلَمْ تَكْثُر القَتْلَى بِهـا حِينَ سُــلَّـتِ

أي بأيدي رجالٍ شاموا سُيُوفَهم، فقد كثرت القتلى، يعني أنَّهم إذا ذُكِّروا بآيات ربهم خرُّوا سُجَّدًا وبُكِيًّا، سامعين بآذانٍ واعيَةٍ، مبصرين بعيونٍ باصرة لِمَا أُمِروا به ونُهُوا عنه.

ثم يرد الموضع الثالث في قوله تعالى: ﴿فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (الصافات: 50). (يَتَسَاءَلُونَ) يتحادثون على الشراب، يسأل بعضُهم بعضًا عمَّا جرى له وعليه في الدنيا وعن رفقائه، وتغيير النظم إلى الماضي للإخبار بتحقُّق وقوع تلك اللَّذَّة خاصَّة من بين سائرها، وهي التحادُث على الشراب كعادة الشُّرْبِ، واستدلَّ ابن كمال باشا[3] على مناسبة الآية لعادة الناس بقول الشاعر[4]:

ومَـــا بَقِيَـــتْ مِـــنَ اللَّـــذَّات إلا أَحَادِيــثُ الكِــرامِ علــى الــمُدّامِ

فقد رأى الشاعرُ أنَّ ما بقيت شهوةٌ من الشهوات اللذيذة إلا أحاديث الكرام على الخمر.

ثم يرد الموضع الرابع في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ (البقرة: 19).يرى ابن كمال باشا[5] أن (أَوْ كَصَيِّبٍ) مجرور بمضافٍ محذوفٍ؛ أي: كمثل ذوي صيبٍ. أمَّا تقدير المَثَل فلا بدّ منه للعطف على السابق، وأمَّا تقدير (ذَوِي) فلقوله (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ)، والا فنفس التشبيه لا يقتضي تقدير شيء، إذ لا يلزم في التشبيه المركَّب أن يكون ما يلي الكاف هو المشبَّه به كما في قول الشاعر:

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 7: 356.

[2] البيت منسوب للفرزدق ولكن لم أجده في ديوانه، انظر: أبو حيان، *البحر المحيط*، تحقيق، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م)، 2: 304.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 8: 478.

[4] نسب في الكشاف إلى الفرزدق، انظر: *الكشاف*، 5: 210.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 81.

ومَا النَّاسُ إلَّا كَالدِّيارِوأَهْلُها[1]

إن التقدير في التشبيه كمثل ذوي صيّبٍ؛ لأن التشبيه ليس بين ذات المنافقين والصيّب نفسه، بل بين ذواتهم وذوات ذوي الصيّب، يقول الزمخشري: لم يُشبِّه الشاعر الناس بالديار، وإنما شبَّه وجودَهم في الدنيا وسرعة زوالهم وفنائهم، بحلول أهل الديار فيها ووشك نهوضهم عنها، وتركها خلاء خاوية، فإنْ قلتَ: أي التمثيلين أبلغ؟ قلت: الثاني؛ لأنه دلَّ على فرط الحيرة وشدَّة الأمر وفظاعته، ولذلك أُخِّر، وهم يتدرَّجون في نحو هذا من الأهون إلى الأغلظ[2].

كما يتمثل الموضع الخامس في قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ (الأنفال: 67). يميل ابن كمال باشا إلى وجودِ مضمَرٍ محذوفٍ في الآية يدلُّ عليه المعنى، فقوله: (يُرِيدُ الآخرة) أي: يريد ثواب الآخرة[3]، واستدلَّ على ذلك بالقراءة التي جاءت فيها (الآخرة) مجرورة على إضمار المضاف[4] ، وكذلك استشهد على صحَّة مذهبه بقول الشاعر[5]:

أَكُــلَّ اِمْــرِئٍ تَحْسَــبِينَ اِمْــرأً ونَــارٍ تَوَقَّــدُ بِاللَّيــلِ نَــارَا

يقول سيبويه: "استغنيتَ عن تثنية كلّ لذكرك إيَّاه في أوَّل الكلام، ولقلَّة التباسه على المخاطَب"[6]، ويقصد سيبويه بالتثنية ذكره للفظ (كل) ثانيا في أوَّل الشطر الثاني قبل (نار)، وعلى هذا جاءت قراءة (الآخرة) مجرورة بالإضافة؛ لدلالة سابق على المحذوف وهو كلمة (عرض).

ويتمثل الموضع الخامس في قوله تعالى: ﴿مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَّسَّهُ﴾ (يونس: 12). أصله كما يذكر ابن كمال باشا كأنَّهُ لم يدْعُنا، فخفَّف وحذف ضمير الشأن[7]؛ وقد استدلَّ على حذف ضمير الشأن في الآية بقول الشاعر[8]:

ونَحْــرٍ مُشْــرِقُ اللَّــونِ كَــأنْ ثَــدْيَاهُ حُقَّــانِ

وشاهد البيت تخفيف (كأن) مع حذف اسمها، والتقدير: كأنه ثدياه حقّان.

---

[1] صدر بيت للشاعر لبيد بن ربيعة صاحب المعلقة، وعجزه: (بِها يَومَ حَلُّوها وغَدْوا بَلاقِعُ) انظر: لبيد بن ربيعة، *شرح ديوان لبيد بن ربيعة*، 169.

[2] الزمخشري، *الكشاف*، 1: 201، 202.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 4: 296.

[4] هذه القراءة لابن جمَّاز، انظر: ابن جني، *المحتسب*، 1: 281. والمضمر المحذوف قدَّره ابن جني بلفظ (عَرَض). وقد استدل ابن جني بأكثر من بيت على هذه القراءة.

[5] البيت للشاعر أبي داود الإيادي، انظر: سيبويه، *الكتاب*، 1: 66.

[6] سيبويه، *الكتاب*، 2: 66.

[7] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 23.

[8] البيت بلا نسب، انظر: سيبويه، *الكتاب*، 2: 136، وابن يعيش، *شرح المفصَّل*، تحقيق، إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، 4: 565.

كما يرد الموضع السادس في قوله تعالى: ﴿قُلْنَا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الأَعْلَى﴾ (طه: 68) صيغة النهي في الآية للتشجيع وتقوية القلب، لا للنهي عن الخوف المذكور؛ لأنه ليس أمرًا اختياريًّا، وقوله: {إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى} تعليلٌ لِما قُصِد بصيغة النهي، وتقريرٌ لغلبته، وقد ذهب ابن كمال باشا إلى أنَّ لفظ (الأَعْلَى) في الآية قد أُستُعمِل لِمجرَّد الزيادة؛ لأنَّه لم يكن للسحر علوٌّ حتى يكون هو (أي: موسى) أعلى منهم، لا بمعنى العالي[1]، واستشهد على ذلك بقول الشاعر[2]:

تَمَنَّـى أُنَـاسٌ أَنْ أَمُـوتَ وإِنْ أَمُـتْ فَتِلْـكَ طَرِيـقٌ لَسْـتُ فِيهـا بِأَوْحَـدِ

فالشاعر قد استعمل كلمة "أوحد" للمبالغة وهو لا يقصد أنه الأوحد الذي يموت، ولكن يقصد أنه في طريق الموت ليس بوحيد؛ فالكل صائر في طريق الموت.

لا أتفق مع ابن كمال باشا في وصفه لكلمة "الأعلى" بالزيادة؛ فليس في القرآن زائدٌ؛ فكلُّ لفظٍ جيء لِعِلَّةٍ ولمقصدٍ يتعلَّق بالمعنى الذي يرتبط بطبيعته بأحد مكونات الخطاب أو الرسالة الموجَّهة للمتلقين، فهذه الدلالة إما ترتبط بالمخاطِب، وإما بالمخاطب، وإما بسياق الخطاب، وعليه فإنَّ كلمة "الأعلى" في الآية ترتبط بالمخاطَب وهو موسى – عليه السلام -؛ لأنَّه في حالة خوفٍ وقلقٍ من مواجهة سحرة فرعون، وبالتالي فإنَّ السياق يستدعي طمأنة موسى والربط على قلبه، وتأكيد قوَّة موقفه، وضعف خصومه، ولهذا كان استعمال ضمير المخاطب "أنت" متبوعًا بـ"بالأعلى" يزيد من هذه الطمأنينة في قلب موسى.

ويتمثل الموضع الأخير في أسلوب التنكير في قوله تعالى: ﴿{إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ}﴾ (الطارق: 8). على إعادته حيًّا بالبعث بعد الموت، (لقادر) دلَّ التنكير على الكمال[3] كما قول الشاعر:

لِأَفْقَرَ مِنِّي إِنَّني لَفَقِيرُ[4]

أراد أنني لفقيرٌ شديد الفقر، جديرٌ بأن أوصف به لتحقُّق شروط الفقر فيّ، وكذلك التنكير في الآية أفاد تحقق الكمال في قدرة المولى عز وجل، فهو مالك الحياة والموت، فهو المحيي وهو المميت وهي القادر على بعث مَن أماته.

المبحث الرابع: الاستشهاد بالشعر لمقصدٍ دلاليٍّ

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 465.

[2] اختلف العلماء في نسبة هذا البيت، فنسبه أبو عبيدة لطرفة بن العبد، انظر: *مجاز القرآن*، تحقيق، فؤاد سزكين (القاهرة: الخانجي، بدون تاريخ)، 2: 301، وكذلك الطبري، انظر: *جامع البيان*، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، ط1، 1422هـ/2001م)، 16: 16، وفي المرجعين السابقين توجد كلمة (رجال) بدلا من (أناس)، ونسبه ابن عطية للشافعي، انظر: *المحرر الوجيز*، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، 4: 335.

[3] ابن كمال باشا، التفسير، 9: 87.

[4] عجز بيت لكثير عزة، وصدره (لَئِنْ كَانَ يُهْدَى بَرْدُ أَنْيَابِها العُلا)، انظر: *الكشاف*، 5: 186.

كسابقيه أراد ابن كمال باشا أن يستشهد بالشعر العربي على المقاصد الدلالية لآيات الذكر الحكيم. وأول ما يواجهنا من تلك المواضع هو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 29) .

تُمثِّل هذه الآية إحدى أهم الإشكاليَّات التي اختلف حولها المسلمون، وذلك لطبيعة الفعل (استوى). فالاستواء: الاعتدال والاستقامة، من استوى العُودُ أي قام واعتدل، واستوى إليه: قَصَدَهُ قَصْدًا مستويًا لا اعوجاج فيه، كالسهم المرسَل من غير مَيلٍ إلى غيره، وسوَّاه: عدَّله وقوَّمه، والاستواء طلبُ السواء، وإطلاقه على الاعتدال لِما فيه من تسويةِ وضع الأجزاء، ولا يمكن حمله عليه؛ لأنَّه من خواصِّ الأجسام.وقيل استوى إليه بمعنى: استوى عليه ومَلَكَ[1] ويُستَدِلُّ ابن كمال باشا على ذلك بقول الشاعر:

قَدْ اِسْتَوَى بِشْرٌ على العِرَاق[2]

ولكن ابن كمال باشا يرفض أن يكون الاستواء في الآية بمعنى الامتلاك والاعتلاء، ويرى أن المعنى الأوَّل الدالَّ على الاستقامة والاعتدال هو الأوفق للأصل، وللتسوية المرتَّبة عليه[3] .

وللراغب الأصفهاني تعريف لطيف لمعنى الاستواء في الآية، يقول: "الاستواء: أي استوى كلُّ شيءٍ في النسبة إليه، فلا شيء أقرب إليه من شيء، إذْ كان الله تعالى ليس كالأجسام الحالَّة في مكان دون مكان"[4].

ويرد الموضع الثاني من خلال تأكيد الدلالة القرآنية في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾(البقرة: 60).

يرى ابن كمال باشا[5] أنَّ النِّعَم من غير تعبٍ تُؤدِّي إلى الفساد، ولذا جاء أسلوب النهي هنا موافقًا لِما قبله؛ فلَمَّا تهيَّأ لبني إسرائيل المأكول والمشروب من غير تعبٍ، نُهُوا عن الفساد، وهو أسلوبٌ مأخوذٌ به عند العرب، ويستدلُّ عليه بقول الشاعر[6]:

إنَّ الشَّـــبابَ والفَـــرَاغَ والجِـــدَهْ مَفْسَـــدَةٌ لِلْمَـــرْءِ أَيُّ مَفْسَـــدَهْ

---

[1] انظر: ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 132.

[2] صدر بيت للفرزدق، وعجزه: مِن غَيرِ سَيفٍ ودَمٍ مُهْرَاقِ، وقد قاله في مدح بشر بن مروان الأموي، أخو عبد الله بن مروان، انظر: ابن كثير، *البداية والنهاية*، تحقيق، علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ/1988م، 9: 10،

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 132، 133.

[4] الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقيق، صفوان عدنان داوودي (دمشق: دار القلم، ط4، 1430هـ/2009م)، 255.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 196.

[6] البيت منسوب لأبي العتاهية، انظر: الدسوقي، *مختصر المعاني على شرح التفتازاني على التلخيص* (حبكي بشاور: مكتبة حقانية، بدون تاريخ)، 2: 535، 536.

والحكمة من الاستشهاد بالبيت، أنَّه قد اجتمع الشباب والفراغ وهو الخُلُوُّ من الشواغل المانعة من اتِّباع الهَوَى، مع الاستغناء عن الاحتياج، في إفساد صاحبها، وهو معنًى يتشابه مع مقصد الآية.

ويمثل الموضع الثالث من خلال بيان دلالة اللفظ مثل قوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾(البقرة: 74)

يلجأ ابن كمال باشا في شرح (أو) إلى الشعر لبيان دلالتها، فيرى أنَّ (أو) بمعنى (بل) ويستدلُّ على ذلك بقول الشاعر[1]:

بَـدَتْ مِثْـلَ قَـرْنِ الشَّـمْسِ في رَوْنَـقٍ وَصُـورَتِها أوْ أَنْـتِ في العَـينِ أَمْلَـحُ

ومعناه: بل أنتِ أملح[2]

وأيضًا من دلالة (أو) الإبهام، أي عدم تحديد المقصود بالقول، ويستدلُّ ابن كمال باشا[3] على ذلك بقول أبي الأسود الدُّؤَلِيّ[4]:

أُحِـــبُّ مُحَمَّـــدًا حُبًّـــا شَـــدِيدًا وعَبَّاسًـــا وَحَمْـــزَةَ أوْ عَلِيًّـــا

فـــإنْ يَـــكُ حُـــبُّهُم رشـــدًا أُصِـــبْهُ ولَسْـــتُ بِمُخْطِـــئٍ إنْ كـــانَ غَيًّـــا

يقول ابن عطية (541هـ) بعد أن استشهد بالبيت الأول: "لم يشكّ أبو الأسود، وإنما قصد الإبهام على السامع"، ولكنه ذكر بعض الأقوال التي ترفض كون (أو) في الآية تفيد التعمية والإبهام، فقد "قالت فرقة: إنما أراد الله تعالى أن منهم مَن قلبه كالحجر، وفيهم مَن قلبه أشدّ من الحجر، فالمعنى فهي فرقتان كالحجارة، أو أشد، وقالت فرقة: إنما أراد عز وجل أنها كالحجارة يُتَرَجَّى لها الرجوع والإنابة، كما تتفجَّر الأنهارُ ويخرج الماء من الحجارة، ثم زادت قلوبهم بعد ذلك قسوةً، بأن صارت في حدِّ مَن لا يُرْجَى إنابته، فصارت أشدَّ من الحجارة"[5].

ويتمثل الموضع الرابع في تأكيد المقصد الدلالي للفظ في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (البقرة: 144).

---

[1] البيت للشاعر ذي الرَّمَّة، انظر: *ديوان ذي الرَّمَّة*، تحقيق، عبد القدوس أبو صالح (بيروت: مؤسسة الإيمان، ط2، 1402هـ/1982م)، 3: 1857، قسم ملحقات الديوان.

[2] انظر شرح دلالة (أو) في الآية، ابن جني، المحتسب، 1: 99، 100.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 224، 225.

[4] البيتان لأبي الأسود الدؤلي، وهما مثبتان في ديوانه مع اختلاف، ففي الديوان يوجد في قافية البيت الأول لفظ (وصيًّا) بدلا من (عليا)، وفي شطر البيت الثاني يوجد (وفيهم أُسْوة) بدلا من (ولَسْتُ بِمُخْطِئٍ)، انظر: *ديوان أبي الأسود*، تحقيق، محمد حسن آل ياسين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1418هـ/1998م)، 293.

[5] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 1: 166، 167.

المعلوم أنَّ مجئ المضارع بعد (قد) يُفيد التقليل، ولكنَّه هنا استعمل في مقام التكثير؛ لأنَّ السياق لا يُفِيد التقليلَ، واستدلَّ ابن كمال باشا على[1] هذه الدلالة بقول الشاعر:

وَقَدْ أَتْرُكُ القِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ[2]

فيكون معنى الآية وإنَّكَ تفعل كثيرًا – على ما دلَّ عليه عبارة {تُقَلِّبُ} – وهو قليلٌ بالنسبة إلى ما تهمُّ به وتريد، وفي البيت يدَّعي الشاعرُ قلَّةَ الترك بالنسبة إلى ما في نفسه وما يريد، وهو كثيرٌ في حدِّ ذاته، فهو يقول: كثيرًا ما أترك قَريني في الشجاعة قتيلاً ملطَّخة أثوابه بدمه.

وقد كثر إتيان "قد" للتحقيق مع الفعل المضارع، ففي بعض آيات الذكر الحكيم تفيد (قد) مع الفعل المضارع الكثرة لا القلة. من ذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: 63)؛ فقد هنا لا تُفِيد القلَّةَ، بل الكثرة؛ لأنَّ علم الله بالمتسلِّلين ليس قليلاً.

ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلاَّ قَلِيلا﴾ (الأحزاب:18).

ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (الأنعام:33)

ففي الآيتين جاءت "قد" مع الفعل المضارع "يعلم" و"نعلم"، ولكنها لا تفيد التقليلَ أو الاحتمالَ، بل تفيد التحقيقَ والكثرةَ؛ لأنَّ علمَ الله لا يُوصَف بالقلَّة، وكذلك لا شُبْهَة في علم الله، بل هو من المحقَّقات.

ويرد الموضع الخامس للدلالة اللغوية للفظ في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾ (البقرة: 255). يُعرِّف ابن فارس السِّنَةَ بأنَّها "الوَسَنُ: النُّعاس، وكذا السِّنَة، ورجلٌ وسنانٌ"[3]، وكان الراغب الأصفهاني أكثر دقةً فقال: "الوَسَن والسِّنَة: الغَفْلَةُ والغَفْوَةُ"[4]، ويُعرّفه ابن كمال باشا بأنه: ثِقْلَةٌ من النُّعاس، وفُتُورٌ يَعتري المزاجَ قبل النوم، وليست بداخلةٍ في حدِّ النوم[5]، ويستدلُّ على هذا المعنى بقول عَدِيّ بنِ الرِّقَاعِ[6]:

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 335، 336.

[2] الشطر صدر بيت لعبيد بن الأبرص، وعجزه (كَأَنَّ أَثْوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادِ)، انظر: *ديوان عبيد بن الأبرص*، شرح، أشرف أحمد عَدْرَه (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1414هـ/1994م)، 56.

[3] ابن فارس، *مقاييس اللغة*، تحقيق، عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الجبل، بدون تاريخ)، ، 6: 111.

[4] الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 872.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 165.

[6] الطبري، *جامع البيان*، 4: 530.

وَسْـــنَانُ أَقْصَـــدَهُ النُّعَـــاسُ فَرَنَّقَـــتْ فِـــي عَينِـــهِ سِـــنَةٌ وَلَـــيسَ بِنَـــائِمِ

قال أبو عبيدة (ت 210هـ) السِّنَة: النُّعاس، والوَسْنَةُ: النُّعاس أيضًا[1]، ثم استشهد بالبيت السابق، وفي رأيي أن تفريق ابن كمال باشا بينهما، وجعله السِّنة ليست من النوم أكثر دقَّةً ومناسبةً لمقام الحي الذي لا يغفل ولا ينام.

ويرد الموضع السادس في قوله تعالى: ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾ (الأنفال: 11).ذكر ابن كمال باشا قراءات الفعل (يُغَشِّيكُمُ)، فقد قُرِئ بالتخفيف من أَغْشَيْتَه الشيءَ: إذا غشَّيتَهُ إيَّاه، والفاعل هو الله تعالى، وقُرِئ (يَغْشَاكُم) بفتح الياء، ورفع (النُّعَاس) من غَشِيَ[2]، و(أَمْنَةً) مفعول له (لأجله) من جهة المعنى، فإنَّ قوله: (يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ) يتضمَّن معنى تنعسون، ويجوز أن يُراد بها أي (الأمنة) الإيمان، فيكون فعل المغشي، وأن يُجعَل على القراءة الأخيرة فعل النعاس على المجاز؛ لأنَّها لأصحابه، أو لأنه كان من حقِّه أن لا يغشاهم لشدَّة الخوف، فلَمَّا غشيهم فكأنَّه حصلت له أمنةٌ من الله تعالى لولاها لم يَغْشَهم[3]، ويستدلُّ ابن كمال باشا على ذلك التخريج بقول الشاعر[4]:

يَهَـــابُ النَّـــومُ أَنْ يَغْشَـــى عُيُونًـــا تَهَابُـــكَ فَهُـــوَ نَقَّـــارٌ شَـــرُودُ

وخلاصة معنى الآية: تنعسون في وقتٍ كان ما بكم من الخوف مانعًا من النوم، فأمَّنكم الله فنعستم لأمنكم.

ويتمثل الموضع السابع في تحديد دلالة الاسم مثل قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَن ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾ (الكهف: 83) استشهد ابن كمال باشا في تفسير الآية ببيتين للشاعر التُّبَّع اليمنيّ[5]، هما:

قَـدْ كَـانَ ذُو القَـرْنَينِ جَـدِّي مُسْـلِمًا مَلِكًـا تُـدِينُ لَـهُ الـمُلُوكُ وتَسْـجُد

بَلَـغَ الـمَشَارِقَ والـمَغَارِبَ يَبْتَغِـي أَسْـبَابَ أَمْـرٍ مِـنْ حَكِـيمٍ مُرْشِـد

ومقصد المفسِّر من البيتين بيان أمرين: الأوَّل دلالة كلمة (ذي القرنين) فيعود سبب تسمية الملك المذكور بهذا اللقب إلى اتساع ملكه، وامتلاكه لقرني الدنيا شرقًا وغربًا، والآخر تأكيد أنَّ ذا القرنين المذكور في الآية ليس كما يدَّعي

---

[1] أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 1: 87.

[2] أبو عمرو الداني، *التيسير*، 116.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 4: 237، 238.

[4] نسب بعض المفسرين البيت للزمخشري، انظر: الشهاب الخفاجي، *حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي* (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 4: 258، الطيبي، *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*، تحقيق، حمزة محمد وسيم البكري (الأردن: جائزة دبي، ط1، 1434هـ/2013م)، 7: 40.

[5] لم تجمع أشعار التبع اليماني في ديوان، والبيتان مع ثالث لهما بهذه الرواية عند ابن عطية، انظر: المحرر الوجيز، 3: 539، وعند القرطبي، مع وجود (قَبْلي) بدلاً من (جَدِّي) في البيت الأول، انظر: *الجامع لأحكام القرآن*، 13: 370.

بعضُ المفسِّرين أو المؤرِّخين أنَّه الإسكندر المقدوني؛ لأنَّ الإسكندر المقدوني لم يكن موحِّدًا، بل كان تلميذ أرسطو ومذهبه مذهب الفلاسفة[1].

ويتمثل الموضع الثامن في تخصيص دلالة اللفظ وربطه بأسباب النزول مثل قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ الإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ (مريم: 66).

يُقَيِّد ابن كمال باشا المعنى بأسباب النزول في بعض الآيات؛ فهو مثلا يرفض تفسير كلمة (الإنسان) بعموميَّة اللفظ، ويجعل اللفظ خاصًّا فيمن نزل فيه وليس عامًّا في كلِّ إنسانٍ. فالمقصود من الإنسان حسب أسباب النزول هو أبَيّ بن خلف، فإنَّه فتَّت عظمًا، وقال: أَنُبْعَثُ بعد أنْ صِرْنا كذا! فنزل[2]، ويرى أنَّه لا وجْه لإرادة الجنس بأسره إذ لا يُحْسَن إسنادُ قولٍ أو فعلٍ صدرَ عن بعضٍ إلى الكل إلا إذا ظهر عنهم بمظاهرتهم أو برضًى منهم[3]، ويستشهد بقول الفرذدق[4]:

فَسَـــيفُ بَنِـي عَـــبْسٍ وقَـــدْ ضَـــرَبُوا نَبَـا بِيَـدَي وَرْقَـاءَ عَـنْ رَأْسِ خَالِـدِ

وسبب استشهاد المفسر بالبيت، هو قصَّة ورقاء، فقد أمر سليمانُ بن عبد الملك، ورقاءَ بن زهير بن جزيمة العبسي بضرب أعناق بعض أسرى الروم، وأعطاه سيفا لا يقطع، فقال: بل أضربهم بسيف أبي رغوان مجاشع، يعني نفسه، فضرب عنقَ خالدٍ فانحرف السيف وارتفع عن المضرب، فضحكوا منه، ونُسِبَ السيفُ والضرب إلى بني عبس مع أنهما لواحد منهم، وكذلك الآية فهي نزلت في أبي بن خلف وإن ذُكر جنس الإنسان، ولذا يرى ابن كمال باشا وقف المعنى على خصوصية النزول .

ولكن هذا الربط بين ألفاظ القرآن وأسباب النزول فيه تضييق على انفتاحية الخطاب القرآني؛ فالآية وإن نزلت بسبب واقعة أُبي فإنَّ معناها ليس واقفًا عليه فقط، بل على كلِّ مُن يتخذ موقفَ أبي ويقول قوله، ويشكِّك في قدرة الله على البعث.

ويتمثل الموضع التاسع في دلالة اللفظ من حيث العدد والنوع مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾ (الفرقان: 18). البوار: فرط الكساد، ولمَّا كان فرط الكساد يُؤدِّي إلى الفساد – وكما قيل: كسد حتى فسد – عُبِّر بالبوار عن

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 313.

[2] النيسابوري (468هـ)، *أسباب النزول*، تحقيق، كمال بسيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، 309.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 383.

[4] الفرزدق، *ديوان الفرزدق*، 1: 157.

الهلاك، يقال: بار الشيءُ يَبُورُ بَوَارًا وبُورًا"[1]، وهو ما أخذ به ابن كمال باشا في قوله: بُورًا أي: هالكين، وهو مصدرٌ وُصِفَ به، ولذلك يستوي فيه الجمع والواحد[2]، واستشهد بقول ابن الزِّبَعْرَى في الواحد[3]:

يـــا رَسُـــولَ الإلـــهِ إنَّ لِسَـــانِي رَاتِـــقٌ مـــا فَتَقْـــتُ إذْ أَنـــا بُـــورُ

بُورًا هو من: "بارَ يَبُورُ: أي هَلَك وبطَل، يقال: بار الطعامُ، إذا كَسَدَ، وبارت الأيِّمُ، إذا لم يُرْغَب فيها.. وقد سمعنا: رجلٌ بائر"[4]، وقال أبو عبيدة عن بور: "واحدهم بائر، أي هالك، ومنه قولهم: نعوذ بالله من بَوَار الأيم، وبار الطعام، وبارت السوق أي هَلَكَت.. وقال بعضهم: رجلٌ بورٌ، ورجلان بورٌ، ورجالٌ بورٌ، وقومٌ بورٌ، وكذلك الواحدة والثنتان والجميع المؤنَّث"[5].

ومازلنا في جنوب مصر نستعمل لفظ (بور) بنفس المعنى القرآني وبنفس الطريقة التي وصفها ابن قتيبة وأبو عبيدة مع تخفيف الهمزة في بائر إلى ياء فتصير (باير)، فنقول: رجل باير أي بائر، وامرأة بايرة أي بائرة لمن لا يرغب في الزواج منه أو منها أحد، وتجارة بايرة، أي كاسدة، وأرض بورٌ وبايرة نستعمل الصورتين: أي أرض غير مزروعة أو غير صالحة للزراعة، وناس بايرة أي ليس منهم فائدة، وغير ذلك.

ويتمثل الموضع العاشر في دلالة الفعل، مثل قوله تعالى: ﴿إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ (الأحزاب: 32). يرجِّح ابن كمال باشا أنَّ (اتَّقَيْتُنَّ) بمعنى استقبلتنَّ، ويذهب إلى أنَّ الفعل (اتَّقَى) بمعنى استقبل معروف في العربية، ولستشهد على ذلك بقول النابغة[6]:

سَـــقَطَ النَّصِـــيفُ ولَـــمْ تُـــرِدْ فَتَنَاوَلَتْـــهُ واتَّقَتْنـــا بِاليَـــدِ

أي استقبلتنا باليد، وهذا المعنى أبلغُ في مدحهنَّ، إذ لمْ يُعلِّق فضيلَتَهُنَّ على التَقْوَى، ولا علَّق نهيَهُنَّ على الخُضُوع بها، إذْ هُنَّ مُتَّقِياتٌ في أنفسِهِنَّ، والتعليقُ ظاهرُهُ يَقْتَضِي أنَّهُنَّ لَسْنَ مُتَحَلِّياتٍ بالتقوى[7].

---

[1] الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 152.

[2] ابن كمال باشا، *التفسير*، 7: 321.

[3] عبد الله بن ابن الزبعرى، *ديوان ابن الزبعرى*، تحقيق، يحيى الحبُّوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ/1981م)، 36، مع وجود لفظ (المَلِيك) بدلا من (الإله).

[4] ابن قتيبة، *تفسير غريب القرآن*، تحقيق، السيد أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ/1978م)، 311.

[5] أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 2: 72، 73.

[6] النابغة الذبياني، *ديوان النابغة بشرح ابن السكيت*، تحقيق، شكري فيصل (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 34.

[7] ابن كمال باشا، *التفسير*، 8: 245.

ويتمثل الموضع الحادي عشر في دلالة الكلمة ومعناها، مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ (يس: 49) (إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً) أي: عذابا يفجؤهم فيستأصلهم، ويقال: صاح بهم الزمان، أي: هلكوا، ويتدللُ ابن كمال باشا[1] على ذلك قول الشاعر[2]:

صَـاحَ الزَّمـانُ بِـآلِ جَفْنَـةَ صَـيْحَةً خَـــرُّوا لِشِـــدَّتِها علـــى الأَذْقَـــانِ

يرى الرازي أنَّ في تفسير الصيحة قولان: الأول أن يكون المراد عذابًا يَفْجُؤهُم ويجيئهم دفعةً واحدة، كما يقال: صاح الزمانُ بهم إذا هلكوا، والثاني أنَّ هذه الصيحة هي صيحة النفخة الأولى في الصور[3].

ويتمثل الموضع الأخير في الدلالة الاصطلاحيَّة للفظ مثل قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾(آل عمران: 31) .

يرى ابن كمال باشا أنَّ المحبَّة أمرٌ وجدانيٌّ لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة[4]، ويستشهد على ذلك بقول الشاعر عن الحبّ[5]:

حَقِيقَـةُ الحُـبِّ لا تُحْكَـى لِفَاقِـدِها والوَاجِـــدُ اِسْتَبْشَـــعَ التَّعْرِيـــفَ

لا يَعْـــــرِفُ الشَّـــــمْسَ إِلَّا مَـــــنْ لِلكُمْـهِ فِي تَعْرِيفِهـا عَـينُ تَضْـلِيلِ

إنَّ المحبَّة وأثرها الحادث في القلب: ميل المحبوب لكمالٍ أُدْرِكَ فيه بحيث يحملها على ما يُقَرِّبها إليه، فمحبَّة الله تعالى تقتضي إرادة طاعته، والرغبة فيما يُقرِّبه إليه، فلذلك فُسِّرت المحبَّة بإرادة الطاعة، وجُعِلت مُسْتلزِمة لاتِّباع الرسول في عبادته والحرص على طاعته

المبحث الخامس: الاستشهاد بالشعر لمقصدٍ لُغويٍّ

وكما سبق، استشهد ابن كمال باشا بالشعر العربي على المقاصد اللغوية لآيات الذكر الحكيم. ويتمثل الموضع الأول في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ﴾ (البقرة: 78) .يرى ابن كمال باشا[6] أنَّ لفظ (أماني) لها معانٍ ثلاثة: المتمنِّيات: لأنَّ المتمنِّي يُقَدِّر في نفسه ما يشتهيه ويتخيَّله، أو الأكاذيب: إذ الكاذب يُقَدِّر في نفسه ويتخيَّل شيئًا لا وجود له، أو المقروءات: لأنَّ القارئ يُقَدِّر عند قراءته في نفسه أنَّ كلَّ كلمةٍ كذا بعد كذا، ويستشهد بذلك المعنى بقول الشاعر:

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 8: 425.

[2] لم أجد نسبًا للبيت، انظر: الرازي، *مفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م)، 26: 182.

[3] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 26: 182.

[4] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 276.

[5] لم أصل إلى صاحب البيتين. وهما في *تفسير ابن كمال باشا*، 2: 276.

[6] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 230، 231.

تَمَنَّى كِتَابَ اللهِ أَوَّلَ لَيلَةٍ[1]

فَتَمَنَّى هنا بمعنى قرأ وتلا[2]، وعلى هذه المعاني من الفعل تمنَّى يكون المعنى: ولكن يعتقدون أكاذيبَ من المحرّفين، أو مواعيد فارغة سمعوها منهم: أنَّ آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، وأنَّ النار لم تمسَّهم إلا أيَّامًا معدودة، أو ما يقرؤونه قراءةً عاريةً عن معرفة المعنى وتدبُّره.

ويتمثل الموضع الثاني في قوله تعالى: ﴿خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُواْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ (البقرة: 93)يرى ابن كمال باشا[3] أنَّ الفعل "اِسْمَعُوا" يعني أطيعوا؛ لأنَّ الأمر بالسماع في العُرْفِ يُفِيد الإجابة والقبول، ويستشهد في تأكيد ذلك المعنى بقول الشاعر[4]:

دَعَـــوتُ اللهَ حَتّـــى خِفْـــتُ أنْ لا يَكُـــونَ اللهُ يِسْـــمَعُ مـــا أَقُـــولُ

أي يقبل، يقول القرطبي (ت 671ه): اسمعوا معناه "أطيعوا، وليس معناه الأمر بإدراك القول فقط، وإنما المراد اعملوا بما سمعتم والتزموه"[5]، ولكنَّ بني إسرائيل قد حملوا الفعلَ على المعنى اللغوي تجاهلاً وتعاميًا وعِنادًا منهم، فقالوا: {سَمِعْنَا} أي القول، {وعَصَينا} أي الأمر.

ويتمثل الموضع الثالث في قوله تعالى: ﴿أُوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ﴾ (البقرة: 174) "فِي بُطُونِهِم" كما يذهب ابن كمال باشا تعني مِلْء بطونهم، يقال: أكل في بطنه، وأكل في بعض بطنه، ويستدلُّ على ذلك بقول الشاعر:

كُلُوا في بَعْضِ بَطْنِكِم تَعِفُّوا[6]

فقد استعمل الشاعر الواحد في معنى الجمع، حيث استعمل (بطن) بمعنى الجمع أي (بعض بطونكم)، ويقال: أكل في بعض بطنه، إذا كان دون الشبع، وأكل في بطنه، إذا امتلأ وشبع، وهو ما أخذ به ابن كمال باشا فهو يرى أنَّ المراد في الآية جميع البطن؛ لأنَّ المقام ليس مقام عِفَّةٍ، ولكن مقام طَمَعٍ وشَرَهٍ، وذُكِر "في بُطُونِهِم" "تنبيهًا على شَرَهِهِم، وتقبيحًا لِتضييع أعظم النعم لأجل المطعم الذي هو أحسن مطلب من الدنيا"[7].

---

[1] صدر بيت للشاعر كعب بن مالك الأنصاري، قاله في رثاء عثمان بن عفان رضي الله عنه، وعجزه (وآخِرُهُ لَاقَى حِمامَ المَقَادِيرِ)، وانظر: *ديوان كعب بن مالك الأنصاري*، تحقيق، مجيد طراد (بيروت: دار صادر، ط1، 1997م)، 53.

[2] انظر: الماوردي، *النكت والعيون*، تحقيق، السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية ومؤسسة الرسالة، بدون تاريخ)، 1: 150.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 260.

[4] البيت للشاعر شُمَير بن الحارث الضبّي، وهو ضمن سبعة أبيات أثبتها أبو زيد القرشي، انظر: *نوادر اللغة*، 380، 381.

[5] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427ه/2006م)، 2: 254، 255.

[6] صدر بيتٍ لشاعر مجهول، وعجزه (فإنَّ زَمَانَكُم زَمَنٌ خَمِيصُ)، انظر: سيبويه، *الكتاب*، 1: 210.

[7] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 5، 6.

ويتمثل الموضع الرابع في قوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: 186) فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي: أي أنا أُجِيبُهم في دَعَوني، فعليهم أن يُجِيبوني فيما دعوتُهم إليه بالائتمار فيما أُمِروا به والانتهاء عمَّا نُهوا عنه[1]، والإجابة والاستجابة واحد، كالإنابة والاستنابة، ودليل ذلك قول الشاعر كعب بن سعد الغَنَوِيّ[2]:

وَدَاعٍ دَعَـا: يـا مَـنْ يُجِيـب إلى النَّـدَى فَلَـمْ يَسْـتَجِبْهُ عِنْـدَ ذَاكَ مُجِيـبُ

أي لم يُجِبه، ويكشف ابن كمال باشا عن النكتة واللطيفة في تفضيل الخطاب القرآني لاستعمال "يَسْتَجِيبوا" وعدم استعمال (فَيُجِيبوا)، يقول: "إنَّ حقيقة الاستجابة طلبُ الإجابة، وإنْ كان قد يُستعمل في معنى الإجابة، فبيَّن أنَّ العباد متى تحرَّوا إجابته بقدر وسعهم فإنَّه يرضى به عنهم، هذا فيما يتولَّاه الجوارحُ من الأعمال، وأمَّا الذي يتعلَّق بالإذعان القلبيّ من الإيمان فلا بدّ فيه من حقيقة الإجابة، ولهذا أفرده بالذكر بقوله: (ولْيُؤمِنُوا بي)، و(لَعَلَّهُم يَرْشُدُونَ)"[3].

ويتمثل الموضع الخامس في قوله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ (البقرة: 191) معنى (ثَقِفْتُمُوهُمْ) أي وجدتموهم وظفرتم بهم[4]، ويدلل ابن كمال باشا على هذا المعنى بقول الشاعر[5]:

فإمَّـــا تَثْقَفُـــوني فَـــاقْتُلُوني فَـإنْ أَثْقَـفْ فَسَـوفَ تَـرَونَ بَـالِي

ويتمثل الموضع السادس في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ (البقرة: 196) (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ) أي مُنِعْتُم، ويقال: أُحْصِر فلانٌ، إذا منعه أمرٌ من خوفٍ أو مرضٍ أو عجْزٍ[6]، واستدلَّ ابن كمال على هذا المعنى بقول ابن ميادة[7]:

وَمَـا هَجْـرُ لَيْلَـى أَنْ تَكُـونَ تَبَاعَـدَتْ عَلَيْـكَ ولا إنْ أَحْصَـرَتْكَ شُـغُولُ

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 33.

[2] البيت ضمن قصيدة للشاعر في الأصمعيات، انظر: أبو سعيد عبد الملك بن قريب، الأصمعيات، تحقيق، محمد نبيل الطريفي (بيروت: دار صادر، ط2، 1425هـ/2005م)، 112، وأيضا: أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، 1: 67.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 33.

[4] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 48.

[5] لم أجد نسبة للبيت، انظر: الجوهري، الصحاح، تحقيق، أحمد عبد الغفار عطّار (بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1399هـ/1979م)، 1334، وانظر: ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 1: 383.

[6] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 55، 56.

[7] ابن ميادة، *شعر ابن ميادة*، تحقيق، حنا جميل حداد (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1402هـ/1982م)، 187، وهو من شواهد *الكشاف*، 1: 401.

والفعل (أُحْصِر) و(حُصِر) بمعنى واحد، يُقال: حبسه عدوٌّ عن المضيّ أو سجنٌ، هذا هو الأكثر في كلامهم، وقد نصَّ عليه الخليلُ[1] حيث قال: الحصر: الحبس، والإحصار: أن يُحْصَر الحاجُّ عن بلوغ المناسك بمرضٍ أو غيره، وقال الفرَّاءُ[2]: هما بمعنًى المنع في كل شيءٍ، مثل: صَدَّهُ، وأَصَدَّهُ، وهو ما يأخذ به ابن كمال باشا؛ لأن "العبرة في عموم اللفظ لا لخصوص السبب"[3].

كما يرد الموضع السابع في قوله تعالى: ﴿آمِنُواْ بِالَّذِيَ أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُواْ وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُواْ آخِرَهُ﴾ (آل عمران: 72) (وَجْهَ النَّهارِ) عند ابن كمال باشا هو أَوَّلُهُ[4]، ودليل ذلك قول الشاعر[5]:

مَـنْ كَـانَ مَسْـرُورًا بِمَقْتَـلِ مَالِـكٍ فَلْيَـأْتِ نسْـوَتَنا بِوَجْـهِ نَهَـارِ

ومعنى الآية: أظهروا الإيمان بما أُنزِل على المسلمين في أوَّل النهار، واكْفُروا به في آخره لعلَّهم يَشكُّون في دينهم[6]

ويرد الموضع الثامن في قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ (الأعراف: 169) (خَلْفٌ) بدلُ سوءٍ، وهو مصدرٌ نُعِتَ به، ولذلك يستوي فيه الواحدُ والكثيرُ، وقيل: جمع، قال ثعلب: الناس كلهم يقولون: خَلَفُ صِدْقٍ، للصالح، وخَلَفُ سوءٍ للطالح، وقد رفض ابن كمال باشا رأي ثعلب، وردُّ عليه بالشاهد الشعري، فيقول: وكأنَّه غافلٌ عن قول حسَّان في المدح[7]:

لَنَـا القَـدَمُ الأُولَـى إلَيـكَ وخَلْفُنـا ِأَوَّلِنـا فـي طَاعَـةِ اللهِ نَـافِعُ

فَسَكَّن اللَّام في قوله: وخَلْفنا وهو يريد المدح؛ لأن الذي تحدَّث عنهم حسَّان هم الذين كانوا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم أهل خيرٍ وبرٍّ، وهذا يعني عدم ارتباط خلْف بأهل السوء، وعدم ارتباط خلَف بأهل الخير، ودليل ذلك قول لبيد[8]:

---

[1] الخليل بن أحمد، *العين*، 3: 113.

[2] الفراء، *معاني القرآن*، 1: 118.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 57.

[4] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 315.

[5] البيت للشاعر ربيع بن زياد شاعر مخضرم من قيس غيلان، انظر: الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق، عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م)، 1: 429، والبيت الذي يليه يكمل المعنى حيث يقول:

يَجِدِ النِّساء قَوَائمًا يَنْدِبْنَهُ قَدْ جِئْنَ قَبْلَ تَبَلُّجِ الأَسْحَارِ

[6] الزمخشري، *الكشاف*، 1: 569.

[7] الخازن، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، تحقيق، عبد السلام محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ/2004م)، 2: 264.

[8] لبيد بن ربيعة، *شرح شعر لبيد بن ربيعة*، 153.

ذَهَـبَ الـذِينَ يُعَاشُـوا فِي أَكْنَـافِهِم وَبَقِيـتُ في خَلَـفٍ كَجِلْـدِ الأَجْـرَبِ

فقد فتح لام (خلَف)، وهو يريد الذمَّ، حيث يقول: ذهب الكرام الذين يُنتَفع بهم، وبقيتُ في قوم لا خير فيهم كالجلد الأجرب.

ويتمثل الموضع التاسع في قوله تعالى: ﴿إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: 24) يذهب ابن كمال باشا إلى أنَّ الإحياء المذكور في الآية يُقْصَد به العلوم الدينيَّة؛ لأنَّها حياةُ القلب، والجهل موتُه[1]، وقد استدلَّ على هذا المعنى بقول الشاعر[2]:

الجَاهِـلُ مَيِّـتٌ وإنْ لَـمْ يُـدْفَنْ بَيْتُـهُ قَبْـرٌ وثَوبُـهُ كَفَـنْ

ويرد الموضع العاشر في قوله تعالى: ﴿وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبة: 5) يرى ابن كمال باشا أنَّ المقصود من (كُلَّ مَرْصَدٍ) مَوَاضِع الغِرَّة[3]، ويستشهد على ذلك المعنى بقول النابغة[4]:

أَعَـاذِلُ إنَّ الجَهْـلَ مِـنْ لَـذَّةِ الفَتَـى وإنَّ الـمَنَايا لِلنُّفُـوسِ بِمَرْصَـدِ

والرابط بين الآية والبيت هو الترصُّد والترقُّب، فكما يترصَّد الموتُ كلَّ إنسان، ويترقَّب طريقه، فلا يفلت منه أحدٌ، كذلك الأمر للمسلم أن يترصَّد مواضع الغرَّة والفرص من الأعداء حتى يتمكَّنوا منهم.

وقد استدلَّ القرطبيُّ من الآية بناءً على دلالة الغرَّة في الترصُّد جوازَ اغتيال الأعداء قبل الدعوة[5]، وكذلك ابن العربي (ت 543هـ) الذي أخذ به، ونسبه إلى جمع من العلماء، فقال: "قال علماؤنا: في هذا دليلٌ على جواز اغتيالهم قبل الدعوة"[6].

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 4: 250.

[2] لم أجد نسبا للبيت بهذه الصيغة، ولكن توجد صيغة قريبة منه في *الكشاف*، 2: 560 وهي:

لا تُعْجَبَنَّ الجَهُولَ حُلَّتُهُ فَذَاكَ مَيْتٌ وثَوبُهُ كَفَنْ

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 4: 319.

[4] كذلك نسبه القرطبي، انظر: *الجامع لأحكام القرآن*، 10: 111، وكذلك نسبه ابن عطية، انظر: *المحرر الوجيز*، 3: 8، ولكن البيت منسوب للشاعر عديّ بن زيد، وليس للنابغة، انظر: أبو زيد القرشي، *جمهرة أشعار العرب*، تحقيق، علي محمد البجاوي (القاهرة: نهضة مصر، بدون تاريخ)، 1: 390.

[5] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 10: 111.

[6] ابن العربي، *أحكام القرآن*، تحقيق، محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م)، 2: 457.

ويتمثل الموضع الحادي عشر في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: 29) للجزية عند ابن كمال باشا معنيان: الأوّل أنَّها عُقُوبةٌ جزاء على الكفر، والثاني أنَّها من الفعل جَزَى يَجْزِي: بمعنى هَدِيَّة، كأنَّهم أعطوها جزاء ما مُنِحوا من الأمن[1]، ويستشهد على هذا المعنى بقول الشاعر[2]:

يَجْزِيــكَ أَوْ يُثْنِــي عَلَيــكَ وإنَّ مَــنْ أَثْنَى عَلَيكَ بِمَا فَعَلْتَ كَمَنْ جَزَى

ويتمثل الموضع الثاني عشر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا﴾ (يونس: 7) يذهب ابن كمال باشا إلى أنَّ معنى (لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنا) لا يخافونه، لا لإنكارهم البعث؛ لأنَّه لا ينتظم مع تعليل قرينة، بل لاعتمادهم على شفعائهم[3]، وهو يرى أنَّ استعمال الرجاء في معنى الخوف شائع، ويستشهد بقول الهذلي:

إذا لَسَعَتْهُ نَحْلَةٌ لَمْ يَرْجُ لَسْعَها[4]

أي لم يَخْشَ لِسْعَها.

كما يرد الموضع الثالث عشر في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾ (يوسف: 31) (أَكْبَرْنَهُ) أَعْظَمْنَهُ وأُعْجِبْنَ من ذلك الجمال الباهر للعقول، المدهش للقلوب، وذكر ابن كمال باشا معنًى آخر للفعل (أَكْبَرْنَهُ)، وهو (حِضْنَ)، يقال: أَكْبَرَت المرأةُ: إذا حاضَتْ، وأصله: دخلت في الكِبَر؛ لأنَّها بالحيض تخرج من حدِّ الصِّغَر إلى حَدِّ الكِبَر، فيكون المعنى: حِضْنَ لَهُ مِنْ شِدَّة الشَّبَقِ"[5]، وهو ما ذكره الزمخشري[6]، ويستشهد على ذلك المعنى بقول أبي الطيب[7]:

خَــفِ اللهَ واُسْــتُرْ ذَا الجَمَــالَ بِبُرْقُــعٍ فَــإنْ لُحْــتَ حَاضَــتْ فـي الخُــدُورِ

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 4: 346.

[2] أحد أبيات ثلاثة قيلت في الشكر، وقد اختلفوا في نسبتها، وقال بعضهم للسيدة عائشة بناء على رواية الطبراني، والبيهقي، ولكن هذا توهُّم؛ لأن الرواية لا تنسب الأبيات للسيدة عائشة، فقد قال النبي الكريم: ما فعلت أبياتك يا عائشة؟ فقالت له بأي أبيات تريد فهي كثيرة، قال: في الشكر، ثم قالت: قال الشاعر، يعني هي لم تنسبها لنفسها، بل لشاعر غيرها لم تحدده، انظر: الطبراني، *المعجم الأوسط*، تحقيق، طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (الرياض: دار الحرمين، 1415هـ/1995م)، 4: 50، حديث رقم 3580.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 17.

[4] صدر بيت لأبي ذؤيب الهذلي، وعجزه (وخَالَفَها في بيتِ نُوبٍ عَوَاسِلِ)، انظر: *ديوان الهذليين*، 1: 143.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 277.

[6] الزمخشري، *الكشاف*، 3: 278.

[7] البيت للمتنبي، انظر: *ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبرى*، تحقيق، مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة، الحلبي، 1355هـ/1936م)، 2: 349، ولكن بإثبات ذابت بدلا من حاضت، ورواية حاضت أثبتها أبو الفتح ابن جني.

أي: اتق واستر جمال وجهك ببرقع؛ لأنك متى ظهرت حاضت العواتق، أي خيار النساء وهن في خدورهنَّ؛ لما ينظرن من جمالك، ويبدو أنَّ الزمخشريَّ كان يميل إلى معنى الحيض في (أَكْبَرْنَهُ)، لذلك نجده يقول على بيت المتنبي السابق: وكأنَّ أبا الطيب من هذا التفسير قوله: ثم ذكر البيت[1].

كما يرد الموضع الرابع عشر في قوله تعالى: ﴿مِّن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِن مَّاء صَدِيدٍ﴾ (إبراهيم: 16) أي من بين يديه وهو واقفٌ عليها، وقد ذكر ابن كمال باشا[2] لكلمة (وراء) معنيين: الأول الوراء بمعنى الخلف، والآخر الوراء بمعنى قُدَّام، وهو ما أثبته ابن السكيت في كتاب الأضداد[3]، وهذا المعنى هو الموجود كذلك في دال وراء في قوله تعالى : ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (الكهف : 79) ؛ فالمعنى هنا (قدام) ؛ إذ لو كان الملك وراءهم ما ضرهم شيئا وما احتاج الخضر الى خرف السفينة واستدلَّ على مجيئة بمعنى قُدَّام بقول الشاعر[4]:

أَيَرْجُـــو بَنُـــو مَـــرَوَان سَـــمْعِي وقَـــومِي تَمِـــيمٌ والفَـــلاةُ وَرَائِيـــا

كما يرد الموضع الخامس عشر في قوله تعالى: ﴿سَوَاء عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ﴾ (إبراهيم: 21) يُعرِّف ابن كمال باشا الجَزَعَ بأنَّه إزعاجُ النفس بِوُرُودِ ما يَغُمُّ، ونقيضه الصبر"[5]، ويستدلُّ على ذلك بقول الشاعر[6]:

فَـــإِنْ تَصْـــبِرَا فَالصَّـــبْرُ خَيـــرُ مَغَبَّـــةٍ وإِنْ تَجْزَعَـــا فَـــالأَمْرُ مـــا تَرَيَـــانِ

كما يرد الموضع السادس عشر في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ﴾ (إبراهيم: 49) قال الراغب: الصَّفَدُ والصِّفَادُ: الغُلُّ، وجمعه أَصْفاد[7]، وفي الصِّحَاح: الصِّفاد: الغُلُّ، وجمعه أصفاد، أي يُوثَقُ، ودليل ذلك قول الشاعر:

وزَيـــدُ الخَيْـــلِ قَـــدْ لَاقَـــى صِـــفَادًا يَعُـــضُّ بِســـاعِدٍ وبِعَظْـــمِ ســـاقِ[8]

---

[1] الزمخشري، *الكشاف*، 3: 278، 279.

[2] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 438.

[3] ابن السكيت، *كتاب الأضداد*، نشر، أوغت هفز (بيروت: المكتبة اليسوعيَّة، 1912م)، 20.

[4] اختلفوا في نسب البيت، وقد نسبه أبو عبيدة مرة لسوار بن مرة، ومرة للفرزدق، ومرة لجرير، انظر: *مجاز القرآن*، 2: 337، هامش تحليل بيت رقم 387.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 444.

[6] نسبه الطوسي لأبي العباس، انظر: *التبيان في تفسير القرآن* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ)، 1: 202.

[7] الراغب الأصفهاني، *مفردات ألفاظ القرآن*، 486.

[8] البيت لسلامة بن جندل، انظر: *الكشاف*، 3: 394، وابن عطية، المحرر الوجيز، 3: 348.

يصف الشاعر ما لاقاه زيد الخيل من أعدائه صفادًا، وأن هذا الصفاد حول عظم الساق وساعد اليد، وهو ضيّق يعضُّ بعظم الساعد والساق، ويستنتج ابن كمال باشا من وصف الآية والشاعر للصفاد "أنَّه واحد يجمع اليدَ والساق، فكأنَّه نوعٌ من الغُلِّ يُجْمَع فيه الرِّجلُ واليَدُ ويُشدَّانِ على العُنُقِ"[1].

كما يرد الموضع السابع عشر في قوله تعالى: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾ (الحجر: 65) أي فاذهب بأهلك في الليل، والفعل (أسر) بقطع الهمزة ووصلها من أَسْرَى وسَرَى[2]، وقُرِئَ (فَسِرْ) من السير[3] (بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيلِ) أي بطائفةٍ منه، وقيل من آخره وهو ما اختاره الرازي[4]، ويؤيّده قول الشاعر:

اِفْتَحِي البَـابَ وَانْظُـرِي فِي النُّجُـومِ كَـمْ عَلَينـا مِـن قِطَـعِ لَيـلٍ بَهِـيم[5]

يقول الشاعر لحبيبته أو زوجته: افتحي الباب وانظري في النجوم كم تبقى علينا من آخر الليل المظلم، وعلى هذا المعنى فإن معنى الآية: فأسر بأهلك في آخر الليل مع إشراقات نور الصباح، وربما هذا أنسب لطبيعة الصحراء الموحشة.

ويرد الموضع الثامن عشر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ (النحل: 120) أي كان وحده أمَّة؛ لحصول الكمالات والفضائل التي لا تكون إلا متفرّعةً في أُمَّةٍ كثيرةٍ مجموعةٍ فيه، ومن هذا الأسلوب في الشعر:

لَـــــيْسَ مِـــــنَ اللهِ بِمُسْـــــتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَـــعَ العـــالمَ فـــي وَاحِـــدٍ[6]

ويعود تميز إبراهيم وتفضيله بهذه الخصوصيَّة؛ لأنَّه "رئيس الموحِّدين، وقُدْوَةُ المُحَقِّقِين، جادلَ فِرَقَ المشركين، وأبطلَ مذاهبَهم الزائغة بالحُجَجِ الدَّامغة، ولذلك عَقَّب ذِكْرَه بتزييف مذاهب المشركين من الشرك والطعن في النبوَّة، وتحريم ما أحلَّه اللهُ تعالى، أو لأنه عليه السلام كان وحده مؤمنًا وسائر الناس كُفَّارًا[7].

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 476.

[2] أبو عمرو الداني، *التيسير*، 125.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 524.

[4] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 19: 205.

[5] البيت من شواهد الكشاف وذكر أنه رواه صاحب الإقليد، انظر، *الكشاف*، 3: 411، والرازي، *مفاتيح الغيب*، 19: 205.

[6] البيت لأبي نواس، انظر: أبو حيان، *البحر المحيط*، 5: 529.

[7] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 110.

يرد الموضع التاسع عشر في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ (طه: 40) على قدر: أي قدَّرتُهُ وعيَّنته، وهو ما سبق في قضائي أنْ أُكَلِّمك وأَسْتَنبئكَ في وقتٍ قد وقَّتُه لذلك، فما جئتَ إلا على ذلك القدر، غير مُتَقدِّم ولا متأخِّر، وقيل: هو الوقت الذي يُوحَى فيه إلى الأنبياء عليهم السلام، وهو رأس أربعين سنة[1]، ويستشهد بقول جرير[2]:

نَـالَ الخِلافَـةَ إذا كَانَـت لَـهُ قَـدَرًا كَـمْ أَتَـى رَبَّـهُ مُوسَـى عَلَـى قَـدَرِ

ولم يكتف ابن كمال باشا في الاستشهاد بالشعر على ذلك فحسب ، بل استعان بهذه الآلية في مسألة الترجيح؛ من ذلك ترجيح معنى لغوي على آخر، ورأي لغوي على آخر، وترجيح وجهة نظر على آخرى.

ويتمثل المظهر الأول - ترجيح معنى لغوي على آخر- في قوله تعالى: ﴿أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا﴾ (آل عمران: 41) يُعَرِّف ابن كمال باشا الرمزَ بأنَّه "الإيماء بالشفتين، وقد يُستَعمَل في الإيماء بالحاجب والعين، واليد والرأس"[3]، ولكنَّه يُرَجِّح المعنى الأوَّل؛ لأنَّ المرادَ من الرمز ما دلَّ على الضمير، ويستشهد على ذلك الترجيح بقول جُؤْبَة بن عائذ[4]:

كَـــأَنَّ تَكَلُّـــمَ الأَبْطَـــالِ رَمْـــزًا وَغَمْغَمَـــةً لَهُـــمْ مِثْـــلُ الهَـــدِيرِ

وما أخذ به ابن كمال باشا أقرب، وهو ما قال به مجاهد[5]، وهو أنسب للنبوَّة وهيبتها؛ فليس من اللائق لنبيٍّ أن يخاطب الناس بحواجبه وعيونه،

ويمثل للمظهر الثاني - ترجيح رأي لغوي على آخر – بقوله تعالى: ﴿وَيْكَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ﴾ (القصص: 82) اختلف العلماء في أصل كلمة (وَيْكَأَنَّ) فقال بعضهم هي كلمة تقرير معناها كما قال الفرَّاء: أَما ترى، أما تعلم، وقال قطرب: أصلها كلمتان: (وَيْكَ) بمعنى وَيلَكَ، محذوف اللام، وفي هذا المعنى قال عنترة[6]:

ولَقَـدْ شَـفَى نَفْسِـي وأَبْـرَأَ سُـقْمَها قَـولُ الفَـوَارِسِ: وَيـكَ عَنْتَـر أَقْـدِمِ

وهذا الحذف للتخفيف لكثرة الاستعمال، أمَّا ما قيل: إنَّ (وي) للتعجُّب، و(كأنَّ) للتشبيه، ففيه: أنَّ التشبيه لا يُناسِبُ المقامَ[7].

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 440.

[2] جرير، *ديوان جرير*، 1، 211.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 2: 288.

[4] الطبري، *جامع البيان*، 5: 388، وانظر أيضا: ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 1: 432.

[5] الطبري، *جامع البيان*، 3: 388، 389.

[6] الزوزني، *شرح المعلقات السبع*، 216.

[7] ابن كمال باشا، *التفسير*، 8: 61، 62.

أما المظهر الأخير - ترجيح وجهة نظر على أخرى – فمثل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ (التوبة: 25).

ذهب المفسِّرون إلى أنَّ المسلمين انهزموا في أوَّل المعركة لَمَّا أعجبتهم كثرتُهم، وفرُّوا من أمام أعدائهم حتى لم يثبت مع رسول الله إلا عمُّهُ العبَّاس وابن عمِّه أبو سفيان، وقد رفض ابن كمال باشا هذا القولَ، وقال: "إنَّ الثابتين معه عليه السلام كانوا عشرةَ رجالٍ"[1]، وقد استشهد لتأكيد صحَّةِ رأيه بقول العبَّاس بن عبد المطلب[2]:

نَصَرْنا رَسُولَ اللهِ في الحَرْبِ ... وقَدْ فرَّ مَنْ قَدْ فَرَّ مِنْهُم

وَعَاشِرُنا لَاقَى الحِمَامَ بِنَفْسِهِ ... بِمَا مَسَّهُ في اللهِ لا يَتَوَجَّعُ

المبحث السادس: الاستشهاد بالشعر لمقصدٍ نَحْوِيٍّ

وأخيرا، استشهد ابن كمال باشا بالشعر على المقصد النحوي . وترد أولى هذه المواضع في قوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ﴾ (البقرة: 17).

من معاني ترك كما يذكر ابن كمال باشا[3] "صَيَّرَ"، وعليه فإنَّه إذا ضُمِّن "ترك" معنى صيَّر يكون ثاني المفعولين (في ظُلُمَاتٍ)، و(لا يُبْصِرُونَ) حال، ولا يجوز العكسُ؛ لأنَّ الخبر لا يكون مُؤكِّدًا، ويستشهد على رأيه بقول الشاعر:

فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ[4]

فالبيت يحتمل الوجهين؛ لأنَّ (جَزَرَ السِّبَاعِ) وإن كان معرفةً يحتمل الحال، كما أنَّ (يَسبُّني) في قول الشاعر:

ولَقَدْ أَمُرُّعلى اللَّئيمِ يَسُبُّنِي[5]

يحتمل الصفة وإنْ كان (اللَّئيم) معرفةً.

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 4: 339، 340.

[2] البيتان بهذه الرواية في القرطبي، مع وجود عنهم بدلا منهم في عجز البيت الأول، انظر: *الجامع لأحكام القرآن*، 10: 145، ورُوِي عند آخرين بسبعة بدلا من تسعة في آخر صدر البيت الأول، وثامننا بدلا من عاشرنا في أول صدر البيت الثاني، انظر: ابن قتيبة، *المعارف*، تحقيق، ثروت عكاشة (القاهرة، دار المعارف، ط4، بدون تاريخ)، 164، والجزري، *أُسْد الغابة في معرفة الصحابة*، تحقيق، علي محمد معوَّض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 1: 346.

[3] ابن كمال باشا، *التفسير*، 1: 78، 79.

[4] صدر بيت لعنترة بن شداد، عجزه: يَقْضُمْنَ حُسْنَ بَنَانِهِ والمِعْصَمِ، انظر: الزوزني، *شرح المعلقات السبع*، 215.

[5] صدر بيت للشاعر شمِر بن عمرو الحنفي، وعجزه: فَمَضَيتُ ثُمَّتَ قُلْتُ لا يَعْنِيني، انظر: الأصمعي، *الأصمعيات*، تحقيق، أحمد شاكر وعبد السلام هارون (بيروت: ط5، بدون تاريخ)، 126.

ويرد الموضع الثاني في قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (الحجر: 94). فَاجْهَرْ به وأَظْهِرْه، وقيل: افرُقْ بين الحقِّ والباطل به، أمَّا (ما) فيذكر لها ابن كمال باشا تخريجين[1]: الأوَّل أنَّها موصولةٌ؛ أي: بالذي تُؤمَر به من الشرائع، فحذف الجار، ومن ذلك في العربيَّة قول الشاعر:

أَمَرْتُك الخَيْرَ فَافْعَلْ ما أُمِرْتَ بِه[2].

والرابط بين الآية والشاهد الشعري أمران: الأوَّل ما، والثاني الفعل تُؤمَر، وبالنسبة لـ (ما) فهي اسم موصول، وبالنسبة للفعل فهو من الأفعال التي تتعدي إلى مفعولين بنفسه أو بحرف جرٍّ، (فأمرتُكَ الخيرَ) تعدَّى فيها الفعل إلى مفعولين به بنفسه، وفي (أُمِرْتُ بِهِ) تَعَدَّى الفعلُ المبني للمجهول إلى مفعولين: الأول بنفسه، والثاني بحرف الجر[3]، وعلى هذا التخريج النحوي يكون معنى الآية: فاجهر وأظهر بالذي بلغك وأُمِرت به من الشرائع.

والآخر مصدريَّة، أي: بأمرك، كقول أبي طالب:

فَاصْدَعْ بِأَمْرِكَ ما عَلَيكَ غَضَاضَة[4]

ويرد الموضع الأخير في قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: 36). (أَولَئكَ) اسمُ إشارة إلى الحواس الثلاثة المذكورة، وهو كما يرى ابن كمال باشا "ليس له علاقة بالعقلاء، فقد قال الزجاج ووافقه الطبري: إن العرب تُعبِّر عمَّا يعقل وعما لا يعقل بـ (أولئك)"[5]، واستدلَّ على تلك الدلالة لأولئك بقول الشاعر:

والعَيْشَ بَعْدَ أُولَئكَ الأَيَّامُ[6]

---

[1] ابن كمال باشا، *التفسير*، 5: 537، 538.

[2] صدر بيت اُختلِف في صاحبه، ولكن نسبه سيبويه لعمرو بن معد يكرب، وعجزه (فَقَدْ تَرَكْتُكَ ذا مَالٍ وذا نَشَبِ)، انظر سيبويه: *الكتاب*، 1: 37، وقد وجدت البيت للشاعر العباس بن مرداس السَّلمي، انظر: *ديوانه*، تحقيق، يحيى الجبُّوري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ/1991م)، 46.

[3] انظر: الكتاب، سيبويه، 1: 37، وأيضا: محمد محمد حسن شُرَّاب، *شرح الشواهد الشعرية* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2007م)، 1: 117.

[4] عجزه (وأَبْشِرْ بِذَاكَ وقِر بِذَاكَ مِنْكَ عُيُونا)، انظر: البغوي، *معالم التنزيل*، تحقيق، محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش (الرياض: دار طيبة، ط1، 1409هـ/1989م)، 3: 137.

[5] ابن كمال باشا، *التفسير*، 6: 156.

[6] البيت لجرير، انظر: الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، 3: 239، والطبري، *جامع البيان*، 14: 596، ولكن هناك رواية أخرى للبيت أثبتها ابن عطية، وغلَّط فيها الزجاجَ والطبري، وفيها (أولئك الأقوام) بدلا من (أولئك الأيام)، وبالتالي يسقط الاستشهاد به، بل قد يفيد عكس الاستشهاد، انظر: *المحرر الوجيز*، 3: 456.

ويُرَجِّح ابن كمال باشا غلبة استعمال (أولئك) للعقلاء، ويُرجِع سببَ استعماله للحواسِّ في الآية إلى أنه "لَمَّا كانت تلك الأعضاء مسؤولةً عن أحوالها، شاهدةً على صاحبها، أُجْرِيت مَجْرَى العقلاء"[1]، ومن ذلك ما قاله في سيبويه في قوله تعالى: {رَأَيْتُهُم لِي سَاجِدِينَ} (يوسف: 4): "إنه قال رأيتهم في نجوم لأنه لَمَّا وصفها بالسجود وهو فعلُ مَن يعقل، عبَّر عنها بكنايةِ مَن يعقل"[2].

الخاتمة والنتائج: توصلت الدراسة مع ختاملها إلى بعض النتائج، منها:

1. اهتمام ابن كمال باشا بالإشارة إلى القراءات القرآنيَّة التي لها اتصالٌ وثيقٌ بالمعنى اللغوي أو النحوي أو البلاغي، واهتمَّ بتوجيهها وبيان المعنى المتعلِّق بها، وإن لم يهتم بذكر أصحاب تلك القراءات، كما أنه لم يُكثِر الحديثَ فيها، واقتصر على ما كان وثيق الصلة بتفسير الآية أو للردِّ على مُنكرِي الاحتجاج بها.
2. على الرغم من اهتمام ابن كمال باشا بالشعر كمصدر تفسيريٍّ، فإنَّه كان يردُّ استشهاد بعض المفسرين والنحاة به فيما يرى عدم مناسبته للمعنى المقصود، أو يردُّه انتصارًا لقراءة، ويرفض ردَّها بالشعر، ويرى أنَّ القراءة المتواترة أصلٌ في الاستشهاد، وأنَّ الاستشهاد بها أقوى من الشعر، وبالتالي لا يمكن أن نأخذ الشعر مصدرًا في ردِّ القراءة الثابتة.
3. استشهد ابن كمال باشا بالشعر على المقاصد البلاغية للأساليب القرآنية، ومن أبواب علوم البلاغة التي استشهد عليه: التشبيه، والصورة البيانيَّة، والكناية، والعدول، والمشاكلة، والمبالغة
4. استشهد ابن كمال باشا بالشعر العربي على المقصد الأسلوبي لآي الذكر الحكيم، وبيان طبيعة هذا الأسلوب، والغرض منه، ودلالته، وشيوعه في العربيَّة.
5. استشهد ابن كمال باشا بالشعر العربي على المقاصد الدلالية لآيات الذكر الحكيم، وبيان الفروق الدلاليَّة للمفردات القرآنيَّة، مثل بيان دلالات (أو)، وبيان دلالة قد مع المضارع على الكثرة وليست القلة في بعض المواضع، أو ربط دلالة اللفظ بحالة الرفاهية لصاحبه، أو تمييزه بين لفظين قد يُفهَم ترادفهما مثل: السِّنَة والنعاس والنوم، أو تخصيص اللفظ وربط دلالته بسبب نزوله.
6. استشهد ابن كمال باشا بالشعر العربي على المقاصد اللغوية لآيات الذكر الحكيم، حيث جاء بالشعر لتأكيد معنى أو شرح مفردة، أو تقريب لفظ إلى الأذهان.
7. استشهد ابن كمال باشا بالشعر على المقصد النحوي، ولكنَّه لم يُكثِر من ذلك إلا لحاجة التفسير أو لاتساع المعنى القرآني وقبوله لأكثر من معنى أو تأويل، وقد أحسن في عدم إكثاره لعدم الحاجة إلى ذلك.

---

[1] ابن كمال *باشا*، *التفسير*، 6: 157.

[2] ابن عطية، *المحرر الوجيز*، 3: 356.

8. يلجأ ابن كمال باشا للتفسير أحيانًا للترجيح، سواء لترجيح قراءة، أو معنًى لغويّ أو دلاليّ، أو لرأيٍّ نحويّ.

9. لم يهتم ابن كمال باشا بنسب الأبيات لأصحابها، إلا قليلا، وأحيانا ينسب البيت لغير صاحبه، كما لم يتوسَّع ببيان وجه الاستشهاد بالبيت، ووجه الرابط بينه وبين الآية، وربما يعود ذلك لعدم رغبته في إطالة التفسير، واكتفائه بالتلميح.

المراجع

ابن الزبعرى، عبد الله. ديوان ابن الزبعرى. تحقيق. يحيى الحبُّوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1401هـ/1981م.

ابن العربي. أحكام القرآن. تحقيق. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م.

ابن جني. الخصائص. تحقيق. محمد علي النجار. بيروت: دار الهُدَى، بدون تاريخ.

ابن جني. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. تحقيق. علي النجدي وآخران. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ، 1994م.

ابن خالويه، مختصر من شواذ القرآن (القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون تاريخ)، 17.

ابن عطية. المحرر الوجيز. تحقيق. عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.

ابن فارس. مقاييس اللغة. تحقيق. عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجبل. بدون تاريخ.

ابن قتيبة. المعارف. تحقيق. ثروت عكاشة. القاهرة: دار المعارف، ط4، بدون تاريخ.

ابن قتيبة. تفسير غريب القرآن. تحقيق. السيد أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ/1978م.

ابن كثير. البداية والنهاية. تحقيق. علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ/1988م.

ابن ميادة. شعر ابن ميادة. تحقيق. حنا جميل حداد. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1402هـ/1982م.

ابن هشام. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. تحقيق. محمد نوري بن محمد بارتجي. الرياض: دار المغني، ط1، 1429هـ/2008م.

ابن هشام. مغني اللبيب. تحقيق. محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت. المكتبة العصرية، 1411هـ/1991م.

ابن يعيش. شرح المفصَّل. تحقيق. إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.

الأدرنه وي، أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تحقيق، مصطفى أزول ومعمر أرباش، إزمير: 2005م.

أبو حيان. البحر المحيط. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م.

أبو زيد القرشي. النوادر في اللغة. تحقيق. محمد عبد القادر أحمد. القاهرة: دار الشروق، ط1، 1401هـ/1981م.

أبو زيد القرشي. جمهرة أشعار العرب. تحقيق. علي محمد البجاوي. القاهرة: نهضة مصر، بدون تاريخ.
أبو عبيدة. مجاز القرآن. تحقيق. فؤاد سزكين. القاهرة: الخانجي، بدون تاريخ.
الأثاري. ألفية الأثاري. حققه. زهير زاهد وهلال ناجي. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ/1987م.
الأدرنه وي، أحمد بن محمد. طبقات المفسرين. تحقيق، مصطفى أوزل و معمّر أرباش. إزمير: 2005.
الأصمعي. الأصمعيات. تحقيق. أحمد شاكر وعبد السلام هارون. بيروت: ط5. بدون تاريخ.
الألوسي. روح البيان. تحقيق. ماهر حبوش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1431هـ/2010م.
البغوي. معالم التنزيل. تحقيق. محمد عبد الله النمر وآخران. الرياض: دار طيبة، ط1، 1409هـ/1989م.
الثعلبي. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. تحقيق. صلاح باعثمان وآخرون. القاهرة: دار التفسير، ط1، 1436هـ/2015م.
جرير. ديوان جرير. بيروت: دار بيروت، 1406هـ/1986م.
الجزري. أُسْد الغابة في معرفة الصحابة. تحقيق. علي محمد معوَّض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
الجوهري. الصحاح. تحقيق. أحمد عبد الغفار عطّار. بيروت: دار العلم للملايين، ط2، 1399هـ/1979م.
حَبَنَّكة، عبد الرحمن. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها. دمشق: دار القلم، ط1، 1416هـ/1996م.
الخازن. لباب التأويل في معاني التنزيل. تحقيق. عبد السلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1425هـ/2004م.
الخطيب القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق. إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م.
الدسوقي. مختصر المعاني على شرح التفتازاني على التلخيص. حبكي بشاور: مكتبة حقانية، بدون تاريخ.
ديوان أبي الأسود. تحقيق. محمد حسن آل ياسين. بيروت: دار الهلال، 1418هـ/1998م.
ديوان كعب بن مالك الأنصاري. تحقيق. مجيد طراد. بيروت: دار صادر، ط1، 1997م.
ذو الرُّمَّة. ديوان ذي الرَّمَّة. تحقيق. عبد القدوس أبو صالح. بيروت: مؤسسة الإيمان، ط2، 1402هـ/1982م.
الرازي. مفاتيح الغيب. بيروت: دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م.
الراغب الأصفهاني. تفسير الراغب الأصفهاني المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة. تحقيق. محمد عبد العزيز بسيوني. طنطا: كلية الآداب. 1420هـ/1999م.
الراغب الأصفهاني. مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق. صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، ط4، 1430هـ/2009م.
رؤبة بن العجاج. ديوان رؤبة بن العجاج. تحقيق. وليم بن الورد البورسي. ليبسيغ: ألمانية: 1903م.

زاده، عبد اللطيف بن محمد رياضي. *أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون*. تحقيق. محمد التوبجي. القاهرة: الخانجي، بدون تاريخ.

الزجاج. معاني القرآن وإعرابه. تحقيق. عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب. ط1. 1408هـ/1988م.

الزمخشري. الكشاف. تحقيق. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998م.

الزوزني. شرح المعلقات السبع الطوال. تحقيق. عمر فاروق الطَّباع. بيروت: دار القلم. 1415هـ/1995م.

سركيس، يوسف إلياس. *معجم المطبوعات العربية والمعربة*. مصر: مطبعة سركيس، 1928م.

السمين الحلبي. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق. أحمد محمد الخرَّاط. دمشق: دار القلم. بدون تاريخ.

سيبويه. الكتاب. تحقيق. محمد عبد السلام هارون. القاهرة: الخانجي، ط3، 1409هـ/1988م.

الشجري الجرجاني. الأمالي الخميسيَّة. تحقيق. محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1. 1422هـ/2001م.

شُرَّاب، محمد محمد حسن. شرح الشواهد الشعرية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2007م.

الشهاب الخفاجي. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي. بيروت: دار صادر، بدون تاريخ.

طاشكيري زاده، *الشقائق النعمانية*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1975م.

الطبراني. المعجم الأوسط. تحقيق. طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. الرياض: دار الحرمين، 1415هـ/1995م.

الطبري. جامع البيان. تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، ط1، 1422هـ/2001م.

الطوسي. التبيان في تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

الطيبي. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب. تحقيق. حمزة محمد وسيم البكري. الأردن: جائزة دبي، ط1، 1434هـ/2013م.

العباس بن مرداس السَّلمي. ديوانه. تحقيق. يحيى الجبُّوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ/1991م.

عبد القادر، تقي الدين. *الطبقات السنية*. تحقيق. عبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار الرفاعي، ط1، 1983م.

عبيد بن الأبرص. ديوان عبيد بن الأبرص. شرح. أشرف أحمد عَدْرَه. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1414هـ/1994م.

العكبرى، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي. تحقيق. مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: الحلبي، 1355هـ/1936م.

الغزي، نجم الدين محمد. *الكواكب السائرة*. تحقيق. خليل المنصور. بيروت: دار الكتبب العلمية، ط1، 1998م.

الفراء. معاني القرآن. تحقيق. أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب، 1374هـ/1955م.

الفرزدق. ديوان الفرزدق. بيروت: دار بيروت، 1404هـ/1984م.

القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق. عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م.

كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

لبيد بن ربيعة. شرح ديوان لبيد بن ربيعة. تحقيق. إحسان عباس. الكويت: 1962م.

الماوردي. النكت والعيون. تحقيق. السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية. بدون تاريخ.

المرزباني. معجم الشعراء. تحقيق. فاروق سليم. بيروت. دار صادر، ط1، 1425هـ/2005م.

النابغة الجعدي. ديوان النابغة الجعدي. تحقيق. واضح الصمد. بيروت: دار صادر، ط1، 1998م.

النابغة الذبياني. ديوان النابغة بشرح ابن السكيت. تحقيق. شكري فيصل. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

النسفى. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. تحقيق. يوسف علي بديوي ومحي الدين ديب متو. بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 1419هـ/1998م.

النيسابوري. أسباب النزول. تحقيق. كمال بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.

Kaynakça

Abdulkadir, Takıyyüddin. *Ed-Dabkât es-Seniyye*. Thk. Abdulfattah Muhammed el-Hilv. Er-Riad: Dârur-Rif'âî, 1. Baskı, 1983.

Abîd b. el-Ebras el-Esedî. *Dîwān Abid. Şarh Aşraf Ahmed Edrah. Beyrut: Dârul-Kitabil-Arabi, 1.Baskı 1414/1994.*

Âlûsî, Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûḥu'l-Meʿânî fî Tefsîri'l-Ḳur'ân ve'S-sebʿi'l-Mesânî*. Thk. Mehir Hebbüş. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1431/2010.

el-Âsârî, Zeynüddin Şa'bân b. Muhammed b. Dâvûd, *Kifâyetü'l-ġulâm fî iʿrâbi'l-kelâm,* Thk. Züheyr Zehid ve Hilel Nêci. Beyrut: Âlemül-Kutüp, 1.Baskı, 1407/ 1987.

el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *el-Aṣmaʿiyyât. Thk.* Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: 5.Baskı. Ts.

el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mesʿûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meʿâlimü't-tenzîl*. Beyrut: Daru-ibni-Hazm, 1423/2002.

el-Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b.Muhammed. E*nvârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk.Muhammed Abdür-Rahman el-Marâşli Beyrut: Dârü İhyai-Türasil-Arabi, 1418.

Bikāî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikāî. *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Tarihsiz.

Cerir. *Dîwān Cerir. Beyrut: Dâr Beyrut, 1406/1986.*

el-Cezerî, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Üsüdü'l-ġābe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe. Thk. Ali Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdil-Mevcud. Beyrut:* Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, ts.

ed-Desûkī, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Muḫtaṣarü'l-meʿânî* ale şerh *Teftâzânî Ale* et-*Telḫîṣ*. Hsbki Beşever: Mektebet Hakkaniye, Ts.

Dīwān el-Abbâs b. Mirdas. Thk. Yahyal-Cabburi. Beyrut: Müessestür-Risale, 1.Baskı, 1412/1991.

Dīwān Kab b. Melik el-Ensârî. Thk. Mücîb Tarad. Beyrut: Dâr Sadır, 1.Baskı, 1997.

Dīwān Zirrümme. Thk. Abdul-Kudûs Ebü-Salih. Beyrut: Müessesetül-İman, 2.Baskı, 1402/1982.

Ebu Hayyan el-Endelusi, Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-Muḥit*. Thk. Adil Ahmet, Abdulmevcut vdğr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.

Ebû Ubeyde, Maʻmer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Ḳur'ân. Thk.* Fuat Sezgin. Kahire: el-Hanci, Ts.

Ebû Zeyd el-Kureşî. *Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab. Thk. Ali Muhammedin-Neccar. Kahire: Nahdıt Mısır, Ts.*

Ebû Zeyd el-Kureşî. En-Nvêdir fil-Luğat. *Muhammed* Abdülkādir Ahmed. El-Kahire: Dârüş-Şuruk, 1.Baskı, 1401/ 1981.

Ebü'l-Esved ed-Düelî. *Dīwān Ebil-Esved. Thk. Muhammed Hasan Êl-Yasin. Beyrut: Dârül-Hilal, 1418/1998.*

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtul-Müfssirîn*. Thk. Mustafa Özel ve Muammer Erbaş. İzmir: 2005.

Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gālib b. Sa'saa et-Temîmî. . *Dīwānil-Ferazdak. Beyrut: Dâr Beyrut, 1404/1984.*

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meʿâni'l-Ḳur'ân*. Thk. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr, Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutubi, 3. Baskı,1403.

el-Gazzî, Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd, Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkī. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâḳıbi aʿyâni'l-mi'eti'l-ʿâşire.* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1998.

Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belagatü'l-'Arabiyye Ususuha ve Ulûmuha ve Funûnuha*. Dimaşk: Dârûl-kalem, 2.baskı, 2007.

el-Hafâcî, Şihâbüddîn. *Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî*. Beyrut: Dâr Sadır, Ts.

el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *ed-Dürrü'l-maṣûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn. Thk.* Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dârül-Kalem. Ts.

el-Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî meʿâni't-tenzîl.Thk. Abdüsselam Muhammed Şahin. Beyrut:* Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1425/2004.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib, el-*Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, Beyrut: Daru İbn Hazm, Ts.

İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Caʻfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiʿu'l-beyân ʿan te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Mahmût Muhammed Şâkir. Mısır: Daru'l-Meârif, 2. baskı. 1969.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Ḫaṣâ'iṣ.* Muhammed Ali en-Neccâr. Thk. Beyrut: Dârul-Hude, Ts.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muḥteseb fî tebyîni vücûhi şevâẕẕi'l-ḳırâ'ât ve'l-îżâḥ ʿanhâ. Thk.* Ali en-Necdî Nâsıf – Abdülfettâh İsmâil Şelebî – Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: el-Mescitil-Âle lil-Şuûnil-İslamiyye, 1415/1994.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ, *Muʿcemü meḳāyîsi'l-luġa*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Darul-Fikir, 1393/1979.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn. *Muḫtaṣar fî şevâẕẕi'l-Ḳurʾân.* Kahire: Mektebetil-Mütenebbi,Ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh. *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik. Thk. Muhammed Bertici. Er-riyad: Dârül-Megn, 1.Baskı, 1429/ 2008.*

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh. *Muġni'l-lebîb.* Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut. El-Mektebel-Asriyye, 1411/1991.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye. Thk. Ali Şiiri. Beyrut:* Dāru İhyâi't-Türâsil-Arabî*, 1.Baskı, 1408/ 1988.*

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *el-Maʿârif*, Servet Ukkâşe. el-Kahire: Dârul-Meârif , 4.Baskı, Ts.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim. *Ġarîbü'l-Ḳurʾân. Thk.* Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1398/1978.

İbn Meyyêde. *Dīwān. Thk. Hanne Cemil Haddet. Dimaşk: Mecemeul-Lugatil-Arabiyye 1402/ 1982.*

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*. Beyrut: Alamû'l-kutûb. Kahire: el-Motnebbî, Tez.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Thk. Muhammed* Abdülkādir Atâ. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1424/2003.

İbnü'ş-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah. El-Emêli, Thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1422/2001.

Kazvînî, Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-el-Kazvînî eş-Şâfiî. *el-Îżâḥ*, Thk. Muhammed Abdül-Munim Hafêcî. Beyrut: Dâru'l-Cebel, 3.Baskı, 1414-1993.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, 1993.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiʿ li-Aḥkâmi'l-Ḳurʾân.* Tabʿetü Dâru'l-kutubi'l-mısriyye. Dâru'l-kâtibi'l-ʿarabî, 1967.

Lebîd b. Rebîa, Ebû Akīl. *Dîvânı Lebîd.* Thk. İhsan Abbas. El-kuveyt: 1962.

Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân. *Muʿcemü'ş-şuʿarâ'.* Thk. Faruk Selim. Beyrut: Dârü Sadır, 1.Baskı, 1425/2005.

Nâbiga el-Caʿdî, Ebû Leylâ Kays b. Abdillâh. *Dīwān en-Nâbiga el-Caʿdî. Thk. Vadihis-Samad. Beyrut: Dâru Sadır, 1.Baskı, 1998.*

Nâbiga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme (Ebû Akreb) Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dıbâb) b. Câbir, *el-Divân*. Şarh. Muhammed b. İbrâhim b. Muhammed el-Hadramî. Thk. 'Alil-Harût. El-Mektebetil-Vataniyye, 1413/1992.

er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâẓi'l-Ḳurʾân*. Thk. Safvên Adnân Dâvudî. Dimaşk, Dāru'l-Kalem, 4. Baskıı, 1430- 2009.

er-Râgıb el-İsfahânî. *Tefsîru Râġıb* el-İsfahânî*. El-Mukaddime ve tefsiri el Fetihe ve Bakara. Thk. Muhammed Abdül-Aziz Besyüni. Tanta Külliyetil-Adâp. 1420/1999.*

er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîḥu'l-ġayb, et-Tefsîrü'l-kebîr*. Tehran: Daru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, 2. baskı, DT.

Rü'be b. el-Accâc. *Dīwān Rü'be. Thk. Vilyam b. el-Verd el-Bürsi. Libsiğ: Almanya:1903.*

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân. Thk. Sâlih Beusman ve Aherûn. El-Kahire: Dârut-Tefsir, 1.Baskı, 1436/ 2015.*

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ ed-Dımaşkī. *Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-muʿarrebe. Mısır: Metbetu Serkîs, 1928.*

Sîbeveyhi, Ebû BişrAmr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn el-Hanci, 3.Baskı 1408/1988.

Şarrab, Muhammed. Şarhiş-Şevêhidiş-Şiiriyye. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1.Baskı, 1427/2007.

et-Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Muʿcemü'l-evsaṭ*. Thk. Tarık B. Avad ve Abdül-Muhsin B. İbrahim. Er-Riyad: Dârul-Harameyn, 1415/ 1995.

Taşköprüzade. *eş-Şekâiki'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, 1975.

et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh. *Fütûḥu'l-ġayb fi (ve)'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb. Thk. Hamzal-Bekri. El-Ürdün: Dubai, 1.Baskı, 1434/ 2013.*

et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*. Beyrut: Dāru İhyâi't-Türâsil-Arabî, Ts.

el-Ukberî, Ebü'l-Bekā Muhibbüddîn Abdullāh. *Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî.* Thk. Mustafas-Sakka ve Âharân. El-Kahire: el-Halebi, 1355/ 1936.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. Esbâbü'n-nüzûl. Thk. Kemal besyûnî Zeglûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-ilmiyye, 1.Baskı, 1408-1988.

Zâde, Abüdllatif b. Muhammed Riyâdî. *Esmeul-Kutubil-Mutemim likeşfiz-Zunûn.* Thk. Muhamed et-Tübcî. Kahire: el-Hancî. Ts.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh.* Tah: Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl.* Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1. Baskı, 1415/1995.

ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed. *Şerḥu'l-Muʿallaḳāti's-seb. Thk. Ömer Faruk et-Tabba. Beyrut: Dârül-Kalem. 1415/ 1995.*

Akdağ, Eyyup. Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Bir Ulu Çınarı Yûsuf Hemedânî. Ankara: İlâhiyât, 2. Bs., 2023, 183 Sayfa

Değerlendiren/ Reviewed by

Fatıma Elif İBRAHİMOĞLU

Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, Kastamonu/Türkiye
Research Assistant Kastamonu Universtiy, Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tasawwuf.
Kastamonu/ Türkiye.

f_elif_@hotmail.com
orcid.org/ 0000-0002-0634-4950

Öz

Orta Asya ve Anadolu'da tasavvuf kültürünün oluşması ve gelişmesinde katkıları olan Yûsuf Hemedânî, döneminin önde gelen şahıslarından biridir. Etkileri Ahmed Yesevî'yi yetiştirdiği için Yeseviyye tarîkatına, Abdülhâlik Gucdüvânî'ye şeyhlik ettiği için de Nakşibendiyye/ Hâcegân tarîkatına kadar uzanmıştır. Dolayısıyla tasavvuf tarihinde iki önemli tarîkatın öncüsü sayılır. İslâmî ilimlerin çoğunda mâhir olan Hemedânî, çok sayıda hocadan faydalanmış; Merv'de kurduğu tekke rağbet gördüğü için fazla sayıda da talebesi ve mürîdi olmuştur. Hayatı boyunca Sünnî tasavvuf ekolünü temsil etmiş; pergelinin bir ayağı hep şeriat üzerinde durmuştur. Eyyup Akdağ'ın incelediğimiz çalışmasında da kendisinin hayatı, eserleri ve tasavvufa dair görüşleri bir araya getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Hemedânî, Nakşibendiyye, Yeseviyye

Abstract

Yusuf Hamadani, who contributed to the formation and development of Sufi culture in Central Asia and Anatolia, is one of the leading figures of his period. His influence extended to the Yasawiyya sect, as he educated Ahmad Yasawi, and to the Naqshbandiyya/Khwajagan sect, as he was the sheikh of Abdulkhaleq Ghojdwani. Therefore, it is considered a sign of two important sects in the history of Sufism. Hamadani, a master of Islamic sciences, benefited from many teachers; since the lodge he founded in Marw was popular, he had many students and disciples too. He represented the Sunni school of Sufism during his life; one foot of the compass has always rested on the Sharia. In the work of Eyyup Akdağ that we examined, his life, works and views on Sufism are collected.

Keywords: Yusuf Hamadani, Naqshbandiyya, Yasawiyya

Orta Asya tasavvuf kültürünün mihenk taşlarından biri olan Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140), etkisi Anadolu'ya kadar uzanmış önemli bir mutasavvıftır. Kendisinden istifade eden sûfîler arasında Nakşibendiyye/Hâcegân ve Yeseviyye tarîkatlarının kurucuları bulunmaktadır. Dolayısıyla Hemedânî, ehl-i sünnet çizgisinde olan iki büyük tarîkatın öncüsüdür. Mutasavvıfların pek çoğu gibi sadece tasavvufta değil birçok İslâmî ilimde derinlik sahibidir.

Doç. Dr. Eyyup Akdağ'ın hazırlamış olduğu çalışma Yûsuf Hemedânî'nin hayatına ve sûfî kişiliğine ışık tutan önemli bir çalışmadır. Kendisi ile ilgili bilgiler sûfî tabakat kitapları hariç İbn 'Asâkir (ö. 600/1203), İbn Hallikân (ö. 681/1282), Sem'ânî (ö. 562/1166) gibi bazıları kendi öğrencisi olan tarihçilerin tabakatlarında da yer almaktadır. Dört bölümden oluşan çalışmanın girişinde, Hemedânî'nin yaşadığı dönemin siyasî panoraması çizilmiştir. Bu tabloya göre onun yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet içinde ve dışında; özellikle Şâfiîler ile Hanbelîler arasında çatışmalar görülmektedir. O kadar ki Ehl-i Sünnet ve Râfızîler arasındaki çatışmalarda çok sayıda insan ölmüş, birçok belde harap edilmiştir. O ise bu kaotik ortamda toplumu ihya ve ıslah etmek maksadıyla talebe ve mürid yetiştirmek için çaba göstermiştir. Hatta irşad merkezi olarak seçtiği Merv'de inşa ettirdiği hankâha, halktan gördüğü rağbetten ötürü "Horasan'ın Kâbesi" denildiği rivayet edilir. Kaynaklar onu yüksek ilim seviyesine sahip büyük bir imam olarak gösterir. Sûfîlerin çoğu gibi ilim ve amel bütünlüğünü önemseyerek Sünnî Tasavvuf anlayışının topluma hâkimiyeti için gayret sarf etmiştir. (ss. 13-22)

Eserin ilk bölümünde Yûsuf Hemedânî'nin hayatı ele alınmıştır. Yazarın ifadesine göre Hemedânî, 440/1048 veya 441/1049'da doğmuştur. İran ırkına mensup olduğu ihtimali üzerinde durulmaktadır. Gençliğinde Bağdat'a giderek Nizâmiye Medresesi'nde talebelik yapmış; geçimini çiftçilikle temin edip mütevazı bir hayat sürmüştür. Orta yaşlarına geldiğinde içinde medrese ilimlerine karşı manevî bir soğukluk oluşmuş; bunun neticesinde de sadece bu ilimlerle yetinemeyeceğini fark etmiştir. Bu sebeple münakaşa ve cedele dayalı zahirî ilimlerin tahsilini bırakıp ibadet ve uzlete yönelerek yüzünü tasavvufa doğru çevirmiştir. Hayatının son dönemlerini Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde geçirmiş; 1140'ta Herat'tan Merv'e dönerken Bâmeîn kasabasında vefat etmiştir. Cenazesi ilk önce buraya defnedilmekle birlikte daha sonra Merv'e nakledilmiş ve kabri ziyaretgâh olmuştur. (ss. 23-30)

Eserin ikinci bölümünde kendisinin ilmî şahsiyeti ortaya konulmuştur. Yazarın belirttiğine göre; kaynaklarda imam olarak vasfedilen Hemedânî, dönemin iki ana ilim kaynağı olan Irak ve Horasan havzalarından beslenmiştir. İlmî karakterini şekillendiren hocası Ebû İshak eş-Şirâzî'dir (ö. 476/1083). Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde kendisinden fıkıh, kelam, hadis gibi dinî ilimleri tahsil etmiş; Şirâzî de, yaşının küçüklüğüne rağmen çalışkanlığı, kabiliyeti, ilme iştiyakı, güzel ahlâkı sebebiyle Yûsuf'a ayrı bir değer vermiştir. (s. 35) Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû Cafer Müslime (ö. 465/1073), İbnü'l-Mühtedî-

billah (ö. 465/1073), Ebu'l-Hüseyin en-Nakkûr (ö. 470/1077), Ebu'l-Me'âlî (ö. 476/1082) gibi birçok hocadan da faydalanan Hemedânî, hem usûl hem de furû' yönünden fıkha vukûfiyeti sebebiyle fakîh; hadis kaynaklarında adalet ve zabt yönünden güvenilir, sika ve sadûk bir râvî olarak kabul edilmesi sebebiyle muhaddis; kelam alanında temeyyüz etmesi ve eser kaleme almış olması hasebiyle de mütekellim bir kimliğe sahiptir. Esas tanınırlığı ise mutasavvıf kimliğiyle olmuştur. Kelâmî görüşleri; ehl-i kıbleden kimsenin tekfir edilemeyeceği, kabir azabının, şefaatin ve ahirette Allah'ı görmenin gerçek olduğu, îmânın artıp eksilmeyeceği, imamın masum olmadığı, evliyânın kerametinin hak olduğu şeklinde sıralanabilir. Kulun fiillerinde ilâhî iradenin bulunduğunu, bunun yanı sıra kulun kendi seçiminin de var olduğunu kabul eder. Tahsilinin ilk dönemlerinde fıkıhta Şâfiî anlayışa göre yetişse de sonraki süreçte Hanefî mezhebini tercih etmiştir. (ss. 56-65)

Hemedânî, içlerinde İbn 'Asâkir ve Sem'ânî'nin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirmiş; başta günümüze ulaşan Rutbetü'l-Hayat olmak üzere pek çok eser kaleme almıştır. Kendisine nisbet edilen Menâzilü's-Sâirîn, Menazilü's-Sâlikîn, Kitâbü'l-Keşf, Vâridât gibi eserler varsa da bunların bir kısmı kayıp bir kısmının da nisbeti ihtilaflıdır. (ss. 65-76)

Eserin üçüncü bölümü Hemedânî'nin şeyhleri ve halifelerine yani tasavvufla irtibatına ayrılmıştır. Yazarın ifade ettiğine göre bu irtibatın kurulmasında kendisi üzerinde en çok emeği bulunan üç şeyh Abdullah el-Cüvenî, Hasan es-Simnânî ve Nizamülmülk (ö. 485/1092) ile Gazzâlî'nin de hocası olan Ebû Ali Farmedî'dir (ö. 477/1084). Asıl şeyhi olarak ise Farmedî'yi görmek gerekir. Onun bağıyla Nizamülmülk ve İmam Gazzâlî ile ihvan konumundadır. (s.79) Müridleri arasında Farsça tasavvufî mesnevî tarzının kurucusu Hakîm Senâî (ö. 525/1131) ve Kâdirî tarîkatının pîri Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1165-1166) dikkatleri çekmektedir. Geylânî'yi vaaz vermeye teşvik eden de odur. Hemedânî'nin ardında bıraktığı halifeleri ise Abdullah Barakî (ö. 555/1160), Hasan Endakî (ö. 552/1157), Pir-i Türkistan namıyla bilinen Divân-ı Hikmet müellifi, ilk Türk tarîkatının kurucusu Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ve Nakşibendiyye tarîkatının üzerine bina edildiği kâideleri belirlemiş olan Abdülhâlik Gucdüvânî'dir (ö. 575/1179). Ayrıca Sühreverdiyye'nin Büzgaşiyye kolunun teşekkülüne de katkı sağlamıştır. (ss. 79-112)

Hemedânî'nin sûfî şahsiyetiyle ön plana çıkmasından dolayı çalışmanın en mühim bölümü kendisinin tasavvufî karakterinin ve fikriyatının dercedildiği son bölümdür. Bu bölümde aktarıldığına göre o, gayr-i müslimlerin İslam'la şereflenmesinde etkili olduğu gibi bazı tasavvuf klasiklerinin telifine de öncü olmuştur. Nitekim Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) Tezkiretü'l-Evliyâ'yı telif sebeplerinden biri de bu zaman geçip hakikî şeyhler göçtüğünde selâmet için yapılması gerekenin ne olduğu sorusuna Hemedânî'nin, "Her gün sûfîlerin sözlerinden sekiz varak okuyunuz." şeklinde tavsiye vermesidir. Sûfî müelliflerce abdâl, arif-i billah, kutup ve gavs olarak nitelendirilmiştir. Tasavvufta Horasan ekolünün temsil ettiği sekr anlayışından ziyade Bağdat ekolünün temsil ettiği sahv anlayışını

benimsemiştir. Ölçüsüz sözlerden sakınmış, bu bağlamda Ahmed Gazzâlî'yi eleştirmiştir. Hallâc'ın (ö. 309/922) "Ene'l-Hakk" sözünü de eğer marifeti gerçekten bilseydi "Ene't-Türab" derdi diyerek eleştirir. Fakat o, sekre ya da vecde değil bunların dışarı yansıtılmasına tepkilidir. (s. 117)

Eserin bu son bölümünde Hemedânî'nin çeşitli tasavvufî konulardaki görüşleri ele alınmıştır. Abdülhâlik Gucdüvânî, Kelimât-ı Kudsiyye ismi verilen esasları onun hayatından ilham alarak ortaya koymuştur. Ona göre dinî ve tasavvufî yaşayışta şeriata ve sünnete bağlılık esastır. Talebesine "İki kapıyı kapat, iki kapıyı aç. Şeyhlik kapısını kapat, hizmet kapısını aç; halvet kapısını kapat, sohbet kapısını aç." diye öğüt vererek mühim olanın uzlet değil sohbet olduğunu vurgulamıştır. Hemedânî, Horasan kültüründen beslendiği için helal kazanç ve helal lokmaya ihtimam göstermiştir. Nitekim seyr u sülûkta temel olan dört hususta birini lokma ve hırkanın helalliği olarak saymış; diğerlerini ise riyazet, mücâhede ve zikir olarak sıralamıştır. Sülûku zâhir ve bâtın diye ikiye ayıran Hemedânî'ye göre sülûk-i zâhir ibadetleri, sülûk-i bâtın da kalp temizliğini içerir. Allah yolunda seyr u sülûk edenin akıl değil kalp olduğunu söylemektedir. Kalp ise tek yöne ait sevgiyi barındırabilirken, zıt yönde sevgileri kabul etmez. İslam, iman ve ihsanı yıldız, ay ve güneşe benzetir. Buna göre İslam mertebesindeki fiilî ameller yıldız, iman mertebesindeki kalbî ameller ay, ihsan mertebesinde Allah'ı müşahede ise güneş gibidir. (ss. 123-169)

Eserde belirtildiğine göre kaynaklarda Hemedânî'nin ilk başta cehrî, daha sonra hafî zikir yaptığı ifade edilir. Ona göre zikre hakikaten nail olabilenlere velilik derecesi verilir. Latîfeleri ise kalp, sır ve ruh olarak sıralar. Semâ'ı Hakk'a sefer ve Hakk'ın latîfelerinden biri olarak görmektedir. Kerameti hak olarak görmüş ve kendisinden kerametler nakledilmiştir. Kulun duyu ve uzuvlarını haramdan uzak tutması sonucu ulaşacağı makamı cem', helal olana zaruret fazlası meylin sonucu varacağı yeri de tefrika olarak yorumlar. Yazarın ifadesine göre tasavvufun tartışmalı konularından biri olan vahdet-i vücûd konusunda ise kendisinin net bir görüşünden bahsedilememektedir. Fakat bazı deliller onun vahdet-i vücuda meyilli olduğunu göstermektedir.

Sonuç kısmıyla noktalanan eser Yusûf Hemedânî'yi derli toplu tanıtan özgün ve özlü bir çalışmadır. Hemedânî daha evvel akademik anlamda müstakil ve detaylı şekilde ele alınmadığından ötürü alandaki boşluğu doldurmuştur. Eser, bizzat kendisi ve sunduğu kaynakçasıyla gerek tasavvuf gerek diğer İslamî ilimlerle ilgilenen araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Savaş Kocabaş, İslam Hukuk Metodolojisinde Atıf (Kur'an ve Sünnetten Nasların Tahliliyle), Savaş Kocabaş, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2021.

Değerlendiren/ Reviewed by

Gülay ÜREGEN

Doktora Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Sivas/Türkiye
Phd Student, Sivas Cumhuriyet Universtiy, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law , Sivas/ Türkiye

gulayuregen58@gmail.com
orcid.org/ 0009-0001-7541-0472

Öz

İslam Hukuk Metodolojisinde Atıf (Kur'an ve Sünetten Nasların Tahliliyle) adlı eser, elfâz ve delâletlerinin hükümler üzerindeki etkisini konu edinen bir çalışmadır. Özellikle naslarda sıkça geçen atıf ve türevlerinin manaları ile hükümler üzerindeki etkisinin tespit edilmesi bu eserin yazılma gayesidir. Atfın Kur'an ve sünnetten nasların analiz edilmesiyle ele alınıp İslam hukukuna uygulanması şeklinde uygulanan metot kitabın ismindeki ifadenin karşılığını bularak beklentileri karşılamasına vesile olmuştur. Yazarın konuyu tüm yönleriyle araştırması ve muhtelif örneklerle desteklemesi eseri güçlü kılmıştır.

Konu hakkında gerek yurt içinde gerekse yurt dışında yeterli çalışmaların bulunmaması ve yazarın konuyu titiz bir şekilde ele alması bu eserin farkındalığını ortaya koymaktadır. Ayrıca konunun Arapça gramer kuralları ve bol örneklerle desteklenmesi İslam hukuk metodolojisi ilminin zenginleşip, dinamik hale gelmesine önemli katkı sağlayacaktır. Kitap dil ve üslup açısından çok akıcı olmakla birlikte Arapçayı az bilen ya da hiç bilmeyen okurların anlamakta biraz zorlanmalarına veya okurken sıkılmalarına sebep olabilir. Bu sebeple eser daha çok Arapça eğitimi görenlere, ilahiyatçılara ve akademisyenlere hitap etmektedir.

Bu tür çalışmalar nasların manalarını daha iyi anlamaya, fakihlerin ihtilaf sebeplerini idrak etmeye dolayısıyla mezhepler arası görüş farlılıklarının sebeplerini kavramaya faydalı olacaktır. Aynı zamanda sadece usul ve fıkha değil, Kur'an ve sünnetteki nasların anlam ve delaletleri üzerinde çalışan tefsir, hadis, kelam ve tasavvuf gibi ilimlere katkıda bulunarak bu alanda çalışma yapan araştırmacılara yardımcı olacaktır. Ayrıca eserin alt başlıklarının yeni çalışmalarda benzer metotla ele alınması alana zenginlik katacaktır. Kitap ön söz, eserde izlenen metot, giriş, iki bölüm, sonuç ve bibliyografya gibi bölümlerden oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku Usulü, Atıf, Metodoloji, Tahlil, Nass, Değerlendirme

Abstract

The work titled Attribution in Islamic Law Methodology (With the Analysis of Narratives from the Quran and Sunnah) is a study that deals with the effect of elphaz and its implications on the provisions. The purpose of writing this work is to determine the meanings of the frequently mentioned references and their derivatives in the texts and their effects on the provisions. The method applied by analyzing the passages from the Quran and the Sunnah and applying it to Islamic law has enabled the book to meet the expectations by finding the equivalent of the expression in its name. The fact that the author researched the subject in all its aspects and supported it with various examples made the work powerful.

The lack of sufficient studies on the subject both at home and abroad and the fact that the author handles the subject meticulously reveals the awareness of this work. In addition, supporting the subject with Arabic grammatical rules and abundant examples will contribute significantly to the enrichment and dynamic of the science of Islamic legal methodology. Although the book is very fluent in terms of language and style, it may cause readers who know little or no Arabic to have difficulty in understanding and get bored while reading. For this reason, the work appeals mostly to those studying Arabic, theologians and academics.

Such studies will be useful to better understand the meanings of the texts, to understand the reasons for the disagreements of the jurists, and therefore to understand the reasons for the differences of opinion between sects. At the same time, it will help researchers working in this field by contributing not only to usul and fiqh, but also to sciences such as tafsir, hadith, kalam and sufism, which work on the meaning and implications of the texts in the Quran and sunnah. In addition, addressing the subheadings of the work with a similar method in new studies will enrich the field.

The book consists of sections such as a preface, the method followed in the work, an introduction, two chapters, conclusion and bibliography.

Keywords: Islamic Law, Citation, Methodology, Analysis, Nass, Evaluation.

İslam hukuk metodolojisinin gayesi nasları doğru anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmaktır. Bu da (elfâz ve delâletleri) hususuna yani harflerin, kelimelerin ve cümlelerin kalıpları ile anlamlarına vâkıf olmakla mümkündür. Tanıtılan bu kitap bütün bu konularda ufuk açabilecek bir birikim ve gayretin eseridir. Yazar önsözde kitabı yazma gayesine, bu konudaki çalışmaların yetersizliği ve naslara atıf yönüyle ilgili çalışmanın tespit edilememesi şeklinde değinmiştir. (s.10)

Yazar yurtdışındaki çalışmalarda atıf hakkında nahiv ve belâgatta hiçbir özgün çalışma bulunamadığını, fıkıh ve usulde ise bu konuya yakın iki tez çalışması bulunmakla birlikte bunların da atfın kendisini değil edatlarını ele aldıklarını ifade etmiştir. (s.11)

Atfın kendisinden maksat "*atfın birbirine atfedilenler üzerindeki etkisi, onlardaki anlamsal işlevi ve mâtuflar arasındaki etkileşimidir*." (s.11) İleride de görüleceği üzere eserde atfın birbirine atfedilenleri zikredilen hükümde eşit hale getirmesi, mâtufların sonunda veya ortasında gelen istisnanın, sıfatın, şartın, müfred kelime ve cümlelerin

hangilerinde etkili olacağı ve mezheplerin bu konudaki görüşleri ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir. Bu da incelenen eserin diğer çalışmalardan farkını ortaya çıkarmaktadır.

Giriş bölümünde Arap diline dair genel konular, lafız, kavl gibi kelimelerin tanımı ele alınmıştır.

Birinci bölümde nahiv ve belâgat ilim dallarındaki atıf konusunu ayrıntılı ve derin bir şekilde tahlil edilmiştir. Yazar burada konunun dil boyutunun ayrıntılı ve derinlemesine kavranılmasına gayret göstererek, usul boyutunun sağlam bir zemine oturtulmasını sağlamayı hedeflemiştir.

İkinci bölümde kullanılan metot ise İslam hukuk metodolojisinde mâtuflara etki eden unsurlar ve ilgili konularda mezheplerin görüşünü belirtilerek konuyla ilgili ulaşılabilen tüm örneklerin sıralanmasıdır.

İslam hukuk metodolojisi üzerine yazılan kitaplardaki örneklerin birbirinin aynısı olması ve konuların daha iyi anlaşılması için yeni örneklerin bulunma çabası içerisine girilmemesi yazar tarafından ortaya koyulmuştur. (s.16)

Yazar bu alanda araştırma yapacak olanların öncelikle konuya tam olarak vâkıf olması ile birlikte Kur'an ve sünneti ayrıntılı bir şekilde analiz etmesi gerektiğini belirtmiştir. "Aslında her bir fıkıh gerekçesi bir usul kuralının uygulamasıdır."(s.16) Dolayısıyla fıkıhtaki hükümler naslara dayanarak, toplumun ve insanların ihtiyaçları göz önünde bulundurularak meydana gelmiştir. (s.17)

Giriş bölümünde yazar öncelikle İslam hukuk metodolojisinde Arapçanın önemine ve rolüne değinmiş, sonra da Arapça dil bilimlerindeki en önemli kavramların tarifini vermiştir. (s.18)

"Fıkıh Usulü ve Arapça" başlığı altında, fıkıh usulü ve Arapçanın etkileşimi konusunu değerlendirilmektedir.

Fıkıh usulünün temel bilim alanı Arapça ve Mantıktır. Şer'i naslar olan Kur'an ve sünnetin lafzı Arapçadır. Müçtehidin naslardan isabetli hüküm çıkarabilmesi ancak bu dilin sarf, nahiv ve belâgat gibi bilim dallarını iyi bilmesi, geniş bir Arapça kelime hıfzına sahip olması ve Arapçanın lafız ve

Yazar burada usulcüler ve diğer dil bilimcileri kıyaslayarak, atıf edatların anlamları konusunu usulcülerin dil bilimcilerden daha ayrıntılı bir şekilde ele aldıklarını; atıf konusu, atıf ve kayıt, mâtufların ayrı veya birlikte olması ile karşılıklı etkileşimi gibi konulara dil bilimcilerin hiç değinmediklerini vurgulamıştır. (s.22)

"Arapçadaki Temel Kavramlar" başlığı altında ise lafız, kavl, kelime, kelim, kelâm, cümle, isim, fiil, küçük, büyük ve şibih cümle gibi kavramlara yer verilmiştir. Bu kısım Arapçayı yeteri kadar bilmeyenler için aydınlatıcı olmuştur.

Birinci bölüm "Arapçada Atıf" başlığını taşımaktadır. Yazar burada İslam hukuk metodolojisinde (elfâz ve delâletleri) hakkındaki görüşleri belirleyen hususları anlatarak konuya girer. Bunlardan biri dil bilimlerinin kuralları, diğeri ise şer'i nasların üslup ve metodu üzerinde tümevarım yöntemi ile yapılan araştırmalardır. (s.27) Nahiv ve belâgatten faydalanarak; önce atfın anlamı ve çeşitlerine, sonra atıf edatlarının anlamlarını vererek, en sonda belâgattaki atıf konusuna kısaca değinmektedir.

Yazar bundan sonra ismin isme, fiilin fiile, ismin fiile ve fiilin isme atfı konularına yer vermektedir. (s.36)

Yazar "Atıf Edatları ve Anlamları" başlığı altında atıf edatlarını, onların yüklendiği anlamları ve işlevlerini açıklamıştır. Nahiv ilminin ilgi alanına giren atfın işlevi, mâtufu mâtuf aleyhe tabi edip sözdeki konum ve irap bakımından onunla eşitlemektir." (s.41) Usul ilmi ise daha çok bu edatların anlamları ile ilgilenmektedir. Bu anlamlara ulaşmanın yolu ise yine nahiv ve belâgat ilminden geçmektedir.

Yazarın atıfların manalarını açıklaması ve guruplara ayırmasındaki amaç, bu alanla ilgisi olmayan veya dil bilgisi az olan kimselerin konuyu anlamasını sağlamaktır.

"Belâgat İlminde Atıf" başlığı altında ise yazar, vasıl ve fasıl konularını ele almıştır. Bu şekilde cümlelerin birbirine atıf edatıyla bağlanıp bağlanmamasının şart ve uygun olduğu durumlar açıklığa kavuşacaktır.

"Belâgatte Vaslın ve Faslın Yerleri" başlığı altında, vaslın ve faslın zorunlu olduğu durumlar ile vaslın tercih edildiği halleri ayrıntılarla açıklanmıştır. (s.56)

İkinci bölüm "İslam Hukuk Metodolojisinde Atıf" başlığını taşımaktadır. Yazar burada İslam hukuk metodolojisinin kaynakları olan şer'i naslardaki atfın rolünü tahlil etmiş ve bu rolü şöyle ifade etmiştir: "Çalışmanın omurgasını oluşturan bu bölümde dil bilimlerinin kuralları esas alınarak naslar üzerinde yapılan tümevarım çalışmalarıyla, orijinal nas okuma yöntem ve kuralları belirlenmiştir."(s.66) Yazar önce konunun teorik yönünü analiz etmekte, konu hakkındaki görüşleri ve hükümleri paylaşmakta, daha sonra da naslardan konuyu aydınlatacak örnekler vermektedir. Bu şekilde nasların nasıl okuması, anlaşılması ve yorumlanması gerektiği yönüne ışık tutmuştur

"Şer'i Naslardan İktiranla İstidlal Örnekleri" başlığı altında birçok örnek verilmiş ve bu örnekler mezheplere göre tasnif edilmiştir.

Su dışındaki maddelerin necaseti giderip gidermediği, içinde boy abdesti alınan durgun suyun hükmü ve çocuğun malında zekâtın gerekip gerekmediği, Hanefîlere nispet edilen iktiran örnekleridir. (s.101)

Hem Hanefîlere hem de Malikîlere nispet edilen örneğe göre yazar katır ve eşeğe iktiranla at etinin yenilmesinin hükmünü ele almıştır. (s.105)

Kadına dokunmanın abdesti bozup bozmadığı, atın zekâtı, adam öldürmeyen muharibin öldürülüp öldürülemeyeceği, Malikilere nispet edilen farklı iktirân örnekledir.

Şafiîlere ve Hanbelîlere nispet edilen iktiranla istidlale ise umrenin hükmüne dair ayeti delil olarak göstermiştir. (Bakara 2/196)

Sonuç olarak yazar iktirana, hüküm belirleyici derecede olmasa da destekleyici, zayıf bir delil olarak başvurabileceği kanaatine varmıştır. (s.120)

"Atıf ve İstisna" başlığı altında yazar, önce istisna hakkında genel bilgiler vermiş sonra İslam hukuk metodolojisinde atıf ve istisna ile ilgili bazı hususlara değinmiş, daha sonra da atıf ve istisnanın çeşitli türleri hakkındaki görüş ve tartışmaları paylaşarak muhtelif örneklerle konuyu sonlandırmıştır. İstisna hususunda usulcülerin en çok üzerinde durdukları konu ise birbirine mâtuf öğelerin birinden istisna edatıyla yapılan çıkarmanın yalnız onda mı yoksa tüm matuflarda mı etkili olacağı hususudur. (s.162) Yazar bu hususu aydınlatmak için konuyu tüm yönleriyle analiz etmiştir.

Yazar bu bölümde mâtuflarda hükümlerin ortak olmasını sağlayan 'vav, fa, sümme ve hatta' gibi edatlarla birbirine atfedilen mâtuflardan sonra gelen istisnanın bitişik olduğu müfret veya cümleye mi, yoksa tüm atfedilenlerin tamamından mı yapıldığı hususunu, sonra 'la, bel ve lâkin' atıf edatlarıyla yapılan atıfları incelemiştir. Daha sonra 'ثُمَّ , ف, و , حتى' gibi müşterek atıflardan sonra gelen istisnada karînelerin bulunmasını ele almıştır.

Yazarın atıf ve istisna konusunda analiz ettiği bir diğer husus ise "cümle ve müfred" kavramlardır. Bilhassa bu konuda yapılan asıl tartışmalar birbirine atfedilen cümleler ve istisna hakkındadır.

Başlığın son kısmında atıf ve istisna konusunda istisnanın bütün mâtûflara râcî olmasının anlamı üzerinde durulmuştur.

"İslam Hukuk Metodolojisine Atıf ve İstisna Çeşitleri" başlığı altında yazar, ilk olarak mâtuf cümlelerden sonra gelen istisna konusunu ve bu konudaki görüşleri ele alarak mukayese etmiştir. Buna göre bu konuda istisnanın mâtuflara dönmesi, son cümle ile sınırlı olması ve tevakkuf olarak üç görüş mevcuttur.

Yazar genel bir değerlendirme yaparak, mezhepler arasındaki ihtilafların mâtuflardan sonra gelen istisnanın etkilerini tespitten kaynaklandığını, âmmın tahsisi, istisnanın beyan ve nahiv yönünü incelemiş ve tevakkuf görüşünü tercih etmiştir.

"Birbirine Mâtuf Cümlelerin Ortasında Yer Alan İstisna" başlığı altında ise ortada gelen istisnanın tüm cümlelere râcî olması ve sadece bitişik olduğu cümleye dönmesi yönünde iki görüş paylaşmıştır. (s.186)

Yazar birbirine atfedilmiş müfretlerden sonra gelen istisna konusunda tüm mezhepler ile tevakkuf ve iştirak gibi görüşlere sahip olanların dahi aynı görüşte olduklarını belirtmektedir. (s.191) Bu görüş ise istisnanın tüm müfretlere râcî olmasıdır. Gerekçeleri

ise müfretlerin birbirine atfı halinde cümleye göre öğelerin birbirine daha bağlantılı olmaları ve hükümde ortaklıklarının daha yakın olmasıdır. (s.192) Oysa gerek isim cümlesi gerekse fiil cümlesi kendilerine özgü yapılarının bulunması ve anlamını kendi içerisinde tamamlamasından dolayı atıf halinde tam bir bütünlük ve beraberlik ifade edememektedir. Hükümleri de yapılarından ve anlamlarından dolayı farklı farklı olabilmektedir. Ancak müfretler yalın halde olduğu için atıf halinde birbiriyle daha uyumlu olabilmekte, verilen hükümde de ortaklıkları daha kolay olmaktadır. Bu sebeple müfretlerin sonuna gelen istisna mezheplerin ittifakıyla hepsine etki etmektedir. (s.193)

Müfretlerin ortasındaki istisna hakkında ise yazar cümlelerin ortasında gelen istisnayla aynı görüşlerin olduğunu zikretmiştir. "Buna göre cumhur istisnayı bütün müfretlere, Hanefîler ise sadece bitişik olduğu müfrede râcî etmektedir." (s.193)

İstisna hakkındaki tüm bu açıklamalardan sonra, konu hakkındaki şer'i naslardan örnekler verilerek bölüme devam edilmiştir.

"Atıf ve İstisnaya Şer'i Naslardan Örnekler" başlığı altında yazar, mâtuflardan sonra gelen istisnanın tüm mâtuflara, sonuncusuna, bazısına râcî olmasına veya hakkındaki ihtilaf bulunmasına göre örnekleri tasnife ayırarak sunmuştur. Böylece şer'i naslar üzerinden, farklı görüş sahiplerinin bu görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak konuyu daha anlaşılır kılmıştır. (s.195)

Yazar konuya örnek olarak hirâbe ayetindeki istisnayı, Furkan Suresi'nde geçen günahlardan tövbe istisnasını ve başkasının yetki alanında imamlık yapmak hususunu ele almıştır. (s.196)

Yazarın " İstisnanın Son Cümleye Râcî Olması" başlığı altında verdiği örnekler; öldürülenin yakınlarının affetmesine dair istisna, temizlik ayetinde âbiri sebîlin istisnasıdır. (s.210)

İstisnanın ilk mâtufa dönmesi hakkında yazar, hadiste köle ve attan dolayı zekâttan, fitre zekâtının istisna edilmesi ile Hz. Peygamber'in başka kadınlarla evlenme yasağına cariye istisnası örneklerini vermiştir. (s.217)

İstisnanın mâtufların birkaçına râcî olması konusuna ise yemesi haram olan yiyecekler ayetindeki istisna örnek olarak zikredilmiştir. Ayette yenmesi haram olan şeyler sıralanmış, içlerinden bazıları istisna edilmiştir. (Maide 5/3) Bu sebeple istisna zikredilen mâtuflardan bazılarına dönmüştür. (s.220)

Yazar ihtilaflı atıf ve istisna örneklerine, zina iftirası cezasında tövbe halinin istisnası ile sahabenin münafıklara karşı tavrı hakkındaki ayetteki istisnayı ele almıştır. (s.230)

Atıf ve istisna konusu İslam hukuk metodolojisinde çok önemli bir konuma sahiptir ve hükümlerin istinbâtı hususunda etkin bir rol oynamaktadır. Şer'i naslardan hüküm

çıkarma konusunda en ince ayrıntısına kadar delillere vâkıf olup ona göre hüküm istinbât etmek fakihlerin en mühim görevidir.

Yazar "Atıf ve Kayıt" başlığı altında cümledeki hükmün bir şarta bağlanıp bağlanmadığını, ondaki bazı öğelerin bir sıfatla nitelenip nitelenmediğini ve özne veya nesnenin hâli gibi konuları ele almıştır. Bunlardan ilki ise atıf ve sıfat konusudur. " Usulcülere göre sıfat, umum bir ifadeyi bir vasıfla/nitelikle kayıtlayan her kayıttır." (s.238)

Atıf ve sıfat konusunda usulcülerin üzerinde durdukları problem mâtuflardan biri herhangi bir sıfatla kayıtlandığında diğer mâtuflar da onunla kayıtlanmış olur mu? Yoksa kayıttan bağımsız mı olur?

Yazar bu sorulara bahsedilen konuda usulcülerin görüşlerini ele alarak cevap vermiştir. Burada sıfat istisnaya benzetilmiş, verilen hükümlerinde benzer olduğu ifade edilmiştir. (s.240)

Şer'i örneklere baktığımızda, muharremât ayetindeki zifaf nitelemesinin önceki mâtufa etkisi ile mut'a emrindeki 'O kadınlar' anlamındaki zamirden kasıt hangi mâtûftur? konularını ele alınmıştır.

"Atıf ve Hâl" başlığı altında usulcülerin ele aldığı sorun, mâtufla birlikte gelen hâlin hepsine mi yoksa bazılarında mı etkili olduğu durumudur. (s. 253)

Atıf ve temyiz konusunda, birbirine mâtuf kelime veya cümlelerin birindeki temyiz kaydı sadece onun için mi yoksa tüm mâtuflar için de geçerli mi? sorusu usulcülerin bu konuyu tahlil etmelerine vesile olmuştur.

Yazar burada sıfat ve temyiz hakkındaki görüşlerin benzer olduğunu ifade etmekle birlikte farklı yönlerine de değinmiştir. Temyiz öncesinde gelen mâtufların sayı olması ve temyizin müphem olması sebebiyle Hanefîlerin hepsi, diğer üç mezhebin çoğunluğu temyizi bütün mâtuflara râcî etmiştir. (s.259)

Atıf ve şart konusunu da ele alan yazar İslam hukuk metodolojisinde birbirine mâtuf cümlelerden birisi şart cümlesi ile kayıtlandığında bu kaydın sadece onun hakkında mı yoksa hepsi hakkında mı geçerli olduğu problemine kısaca değinmiş ve bu konuda dört farklı görüşün mevcut olduğunu ifade etmiştir. (s.261)

"Atıf ve İnşaallah Kaydı" başlığı altında yazar "inşaallah" ifadesinin fıkıh ve usul literatüründe "istisna" adıyla anılmakla birlikte, cümlelerin yapısının nahivcilerin ittifakıyla şart cümlesi sayıldığını belirterek bu konudaki muhtelif görüşlere yer vermiştir. (s.264)

Bir zamanın veya mekânın bitiş noktasını ifade eden gâye, atıf ile birlikte geldiği zaman, mâtufların hangisi üzerinde etkili olacağı hususunda, istisna ve sıfat konusundaki görüşlerin aynısı geçerlidir. (s.269)

Yazar "Atıf ve Mercîi" başlığı altında atıf ve işaret ismi ile atıf ve zamir konularını ele alarak bu konularda mezheplerin görüşlerini gerekçeleri ile birlikte paylaşmıştır. (s.287) Konu hakkında çeşitli örnekler vererek eserini tamamlamıştır.

Kitap sonuç ve bibliyografya ile sona ermiştir.

İslam Hukuk Metodolojisinde Atıf (Kur'an ve Sünnetten Nasların Tahliliyle), atfın hükümler üzerindeki tesirini analiz eden bir eserdir. Usulcülerin atıf konusundaki ayrıntılı görüşleri üzerine yazılan bu kitap farklı ve örnek bir çalışmadır. Konunun fıkıh usulü olması sebebiyle kelime veya cümlelerle birlikte bulunan atfın mercîi, bu konudaki görüşler, hükümler ve paylaşılan örnekler okuyucunun konuyu iyice özümsemesine vesile olmuştur.

Ayrıca kitabın ve bölümlerin başında eserde ne gibi bir yol takip edileceğinin, içeriğin kapsamının, kavramların tanımının ve yol haritasının açıklanması okuyucunun bilinçli ilerlemesine vesile olmaktadır.

Nurdan Menteş, Siyer-Tefsir İlişkisi -İbn Hişâm Örnekliği, Siyer Yayınları, İstanbul, 2020, 261 Sayfa.

Değerlendiren/ Reviewed by

Abdulkerim DİK

Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kastamonu/Türkiye
Research Assistant, Kastamonu Universtiy, Faculty of Theolgoy, Department of Islamic History and Arts, Kastamonu/ Türkiye

abdulkerimdikk@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8309-5708

Öz

Resûlullâh'ın sîretinin, Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanmasındaki rolü yadsınamayacak kadar büyüktür. Hz. Peygamber, Allah'ın kitabını bizzat yaşantısı ile insanlığa açıklamıştır. Bu sebeple Kuran-ı Kerîm'in doğru anlaşılabilmesi, siyerin bilinmesiyle irtibatlıdır. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarından, İbn Hişâm'ın kaleme aldığı es-Sîretü'n-nebeviyye birçok ayetin açıklamasını yaparken, Resûlullâh'ın, sahâbenin ve tabiînin açıklamalarına yer vermiştir. Söz konusu eser, Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamayı hedefleyen tefsir ilmi için önemli malumatlar içermektedir. Bu sebeple, İbn Hişâm'ın es-Sîre'si "Siyer- Tefsir ilişkisi"ni ortaya koyan önemli kaynaklardandır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Siyer, Tefsir, İbn Hişâm, es-Sîretü'n-nebeviyye

Abstract

The role of the Prophet's sīrah in explaining the Holy Qur'ān is undeniably significant. The Prophet described the book of Allah to humanity with his own life. For this reason, the correct understanding of the Holy Qur'ān is linked to the knowledge of siyar. One of the first-period Islamic history sources, al-Sīrat al-nabawiyya, written by Ibn Hishām, included the explanations of the Prophet, the Companions, and the tabiīn while explaining many verses. This work contains essential information for the science of tafsīr, which aims to understand the Qur'ān better. For this reason, Ibn Hishām's al-Sīrah is one of the vital sources revealing the 'Sīrah-Tafsīr relationship.

Keywords: İsHistory, Sîrah, Tafsir, Ibn Hishām, al-Sīrat al-nabawiyya

Resûlullâh'ın sîretinin, Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanmasındaki rolü yadsınamayacak kadar büyüktür. Hz. Peygamber, Allah'ın kitabını bizzat yaşantısı ile insanlığa açıklamıştır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'in doğru anlaşılabilmesi, siyerin bilinmesiyle irtibatlıdır. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarından, İbn Hişâm'ın kaleme aldığı *es-Sîretü'n-nebeviyye* birçok ayetin açıklamasını yaparken, Resûlullâh'ın, sahâbenin ve tabiînin açıklamalarına yer vermiştir. Söz konusu eser, Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamayı hedefleyen tefsir ilmi için önemli malumatlar içermektedir. Bu sebeple, İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'si "Siyer- Tefsir ilişkisi"ni ortaya koyan önemli kaynaklardandır. Tanıtımını yapacağımız, Nurdan Mendeş'in *Siyer-Tefsir İlişkisi -İbn Hişâm Örnekliği-* adlı eseri, *es-Sîretü'n-nebeviyye*'nin tefsir ilmi açısından değerini ortaya koyma amacı ile kaleme alınmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak vaizelik görevini yürüten Dr. Nurdan Mendeş mezkûr çalışmayı *Tefsir Açısından İbn Hişâm'ın es- Sîretü'n-nebeviyye Adlı Eseri* isimli doktora tezinden üretmiştir.

Eser, "Ön Söz", "Giriş", Üç Ana Bölüm, "Sonuç" ve "Kaynakça" kısımlarından oluşmaktadır. Ön Sözde yazar, Kur'an'ın anlaşılmasında siyerin öneminden bahsetmiş ve bu bağlamda, ilk dönem klasik siyer eserlerinden *Siyer-i İbn Hişâm* ın önemi üzerinde durmuştur.

"Giriş" kısmında öncelikle çalışmanın konusu ve önemi üzerinde duran yazar, *es-Sîretü'n-nebeviyye*'nin yakından incelendiği takdirde, onun sadece siyer kitabı olmadığını, aynı zamanda Kur'an tefsirine katkı sunan önemli bir kaynak olduğunu belirtmektedir. Müellif bu araştırmadaki amacını, İbn Hişâm'ın eserinin tefsir ilmine katkılarını ve tefsir açısından söz konusu eserin değerini ortaya koymak şeklinde ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in sîretini, uygulamalı tefsir olarak değerlendiren yazar, ayetleri tefsir ederken somut örneklerin kullanılmasının anlamayı kolaylaştıracağını düşünmektedir. Ayrıca yazar, olayların değerlendirilmesinde sebep-sonuç ilişkisinin göz önüne alınmasının ayet-olay ilişkisinin kurulmasına katkı sunacağını belirtmektedir. İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserini İbn İshâk'tan bazen ihtisar bazen de eklemeler yaparak meydana getirdiğini ifade eden yazar, İbn Hişâm'ın İbn İshâk'ın bir ravisi olmaktan ziyade yaptığı orijinal müdahaleler ile müstakil bir eser ortaya koyduğunun altını çizmiştir. Mendeş, "Çalışmanın Yöntemi" adlı alt başlıkta belirttiğine göre, eserinde İbn İshâk-İbn Hişâm ayrımına gitmemiş, kitabı bir bütün olarak ele almayı uygun görmüştür. Yazar "Giriş" kısmının sonunda eserinde kullandığı kaynakların isimlerini zikretmiştir. Ancak kanaatimize göre, kaynakların tahlilinin daha teferruatlı yapılması eserin niteliğini artıracaktır.

"Birinci Bölüm"de İbn Hişâm'ın yaşadığı dönemi, hayatını ve eserlerini konu edinen yazar, dönemin siyasî, sosyal ve ilmî açıdan öne çıkan özellikleri hakkında özet bilgiler vermektedir. Yazar, daha sonra İbn Hişâm'ın hayatından ve ilmî kişiliğinden bahsetmektedir. İbn Hişâm isminin bugün dahi bilinmesinin nedeni olan en büyük başyapıtı *es-Sîretü'n-nebeviyye* üzerinde detaylıca duran yazar, eserin râvileri, muhtasarları ve

şerhleri hakkında bilgiler vermektedir. Söz konusu eser hakkında, tamamı günümüze ulaşan en eski siyer kaynağı olduğunu belirten yazar, eseri orijinal kılan hususları zikretmiştir. Buna göre, İbn Hişâm, anlamı önceleyerek eserde mevcut olan ayet, hadis ve şiirlerdeki garîb kelimeleri açıklama hususunda gayret sarf etmiştir. Konuların anlaşılmasında büyük payı olan şiirleri tahlil etmiş, gerektiğinde yeni şiirler getirmiştir. İhtiyaç duyulan yerlerde nesep bilgileri vermiştir. Yazar, *es-Sîre*'nin "Tefsir literatüründe kaynak olarak kullanılması" başlığında, içlerinde Kurtubî ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi müfessirlerin de olduğu on kadar isim zikretmiş, bu müfessirlerin eserlerini meydana getirirken, İbn Hişâm'ın kitabından yararlandıklarını ifade etmiştir.

"İkinci Bölüm" "Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Açısından es-Sîretü'n-nebeviyye" şeklinde bir başlığa sahiptir. Yazar ilk olarak Kur'an tarihi açısından *Siyer-i İbn Hişâm*'ın verdiği bilgileri sunmaktadır. Bu bağlamda; vahyin başlangıcı, vahyin indirilmeye başladığı zaman, vahyin kesintiye uğraması ve vahyin yazılması gibi mevzular İbn Hişâm'da geçtiği şekliyle okuyucuya sunulmaktadır. Müellif çeşitli tefsir ve hadis kitaplarında da söz konusu mevzuların ele alınış biçimlerini sunarak kıyaslamalı bir anlatım ortaya koymaktadır. Bölümün ikinci kısmında Mendeş, Kur'ân ilimleri açısından *es-Sîre*'yi incelemektedir. İlk olarak sebeb-i nüzûl konusunu ele alan yazar, Kur'an'ı anlamada sebeb-i nüzûlün rolünün büyüklüğüne dikkat çekmektedir. *es-Sîretü'n-nebeviyye*'de Kur'ân ilimlerinden en çok sebeb-i nüzûl rivayetlerinin bulunduğunu ifade eden yazar, İbn Hişâm'ın sebeb-i nüzûl rivayetlerini verirken kullandığı kalıpları okuyucuya sunmaktadır. Bu bağlamda Mendeş; müşriklerin Hz. Peygamber'e soruları, mucize talepleri gibi belli başlı konulardaki ayetlerin İbn Hişâm'daki ve çeşitli müfessirlerdeki sebeb-i nüzûllerini örnekler üzerinden anlatmaktadır. Yazar, İbn Hişâm'ın olaylar ve ayetler arasında bağlantı kurmasının önemine işaret etmiş, onun bu yönteminin tefsir ilmine katkılarının azımsanmayacak kadar fazla olduğunu ifade etmiştir. Yazar, ikinci olarak Ulûmu'l-Kur'ân konularından, Garîbü'l-Kur'ân konusunu incelemektedir. Yazar, İbn Hişâm'ın ayetlerdeki garîb kelimeleri açıklarken; kelimenin sadece manasını zikrettiği, kelime ile ilgili rivayetleri verdiği, kelimelerin müfred ve cem'lerini verdiği, bazen de kelimenin yapısı hakkında bilgiler verdiğini dile getirmektedir. Yazarın tespitine göre İbn Hişâm ayetlerde geçen yüz kadar garîb kelimenin açıklamasını yapmış, bu açıklamaları birçok müfessir tarafından eserlerine alınmıştır. Bölümün devamında diğer Ulûmu'l-Kur'ân mevzuları da inceleme konusu edilmiştir.

"Üçüncü Bölüm" "Tefsir Yöntemi Açısından es-Sîretü'n-nebeviyye" konusunu incelemektedir. Yazar, bu bölümde ilk olarak ayetin ayetle tefsiri konusunu ele almaktadır. Bu başlık altında İbn Hişâm'ın ayeti ayetle tefsirine birçok örnek veren müellif, Taberî ve İbn Kesîr gibi önemli müfessirlerin de görüşlerini okuyucuya sunmakta, okuyucuların karşılaştırmalı bir inceleme yapmasını sağlamaktadır. Yazar bu bölümde, ayetin; sünnetle, sahâbe ve tabiîn sözüyle, şiirle ve fıkhî yönden tefsiri şeklinde alt başlılar oluşturmuş, her bir başlığın altında örnekler üzerinden İbn Hişâm'ın tefsir ilmine katkılarını sunmuştur.

Nurdan Mendeş'in kaleme aldığı *Siyer-Tefsir İlişkisi -İbn Hişâm Örnekliği-* adlı eser, siyer-tefsir ilişkisini ortaya koyma hedefi ile yazılmış bir eserdir. Müellif, siyer ilmindeki yetkinliği ile birlikte, eserinde tefsir ile ilgili mevzuları başarılı bir şekilde ele alması sebebiyle tefsir ilminde de önemli bir konuma ulaşan İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserini inceleme konusu yapmıştır. İbn Hişâm'ın ilmi şahsiyeti hakkında önemli malumatlar sunan yazar, onun müfessirlere olan etkilerini ortaya koymuştur. Müellifin bu çalışması takdire şayandır.

مراجعة كتاب مقالات في إسلامية المعرفة التأليف :فتحي ملكاوي".

Reviewed by

Zeynep ARMUTLU

Ph. D. Student, International Islamic University, Malaysia

a.zeynep@live.iium.edu.my
orcid.org/ 0009-0008-8397-9475

الملخص

يتكون الكتاب من مقالات تمثل مدرسة فكرية معاصرة عرفت باسم "مدرسة إسلامية المعرفة"، كتبها المؤلف في أزمان مختلفة، وتم نشر معظمها في مجلة "إسلامية المعرفة". ومحتوى الكتاب عبارة عن مقالات متفاوتة في الحجم وليست بحوثا متكاملة الأوصاف .أن المؤلف يتناول الموضوعات من رؤية "المدرسة إسلامية المعرفة"، ويهدف تسليط الضوء على أهداف وغايات مدرسة "إسلامية المعرفة"، كيفية تحقيق الإصلاح الفكري من خلال مشروع "إسلامية المعرفة"، وعرض الأفكار المعارضة لها ويناقشها ويحللها، ومن خلالها كشف الأفكار والمفاهيم الخاطئة التي وجهت إلى هذه المدرسة بشكل أوضح. وتوضيح مفهوم التكامل المعرفي وأبعادها.

وينقسم الكتاب إلى خمسة فصول ومقدمة وخاتمة وملحق وقائمة المراجع والمصادر. تناول المؤلف في الفصل الأول: "تعريف ببعض المفاهيم الأساسية في مشروع إسلامية المعرفة"، والفصل الثاني: "المعرفة البشرية في بعدها الزمني"، والفصل الثالث: "حوارات إسلامية المعرفة؛ عرض وتحليل لموقف بعض المعارضين للمشروع"، ولفصل الرابع: "وحدة المعرفة وتكاملها"، الفصل الخامس: والأخير "مشروع إسلامية المعرفة
محطات تاريخية ومضامين فكرية، ورؤىً تقويمية."

وتمتاز هذه المقالات بأسلوب أدبي وفلسفي يعالج الموضوعات معالجة سريعة. وأهم ما قدّم المؤلف في سرد هذه المقالات، إضافة إلى الجانب النظري هو تجاوز النقاشات النظرية واللفظية إلى بعض تحليلات تستهدف إصلاح الفكري الإسلامي وتطويره بما يتفق..مع متطلبات العصر الحديث

كلمات المفتاحيةالمعرفة, المعرفة الإسلامي ,إسلامية المعرفة ,الغرب ,الإصلاح والتجديد : :

Öz

"Kitap, yazarın farklı zamanlarda yazdığı, "Bilimin İslamileştirilmesi' olarak bilinen çağdaş düşünce ekolünün fikir yapısını ele alan ve farklı boyutlardan oluşan makalelerden derlenmiştir. Yazar, konuları Bilimin İslamileştirilmesi Ekolü vizyonundan ele almak suretiyle, bu ekolün amaç ve hedeflerine ışık tutarak, "Bilimin İslamileştirilmesi" projesi ile fikri reformunun nasıl sağlanabileceği üzerinde durmuş, aynı zamanda ekole yöneltilen eleştirileri ve itirazları yorumlayarak ekol hakkında oluşan yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Ekolün üzerinde durduğu konulardan biri olan Bilgi entegrasyonu kavramını ve boyutlarını açıklığa kavuşturmuştur.

Kitap beş bölüme ayrılmıştır. Yazar, birinci bölümde: "Bilginin İslamileştirilmesi projesinde bazı temel kavramların açıklanması", ikinci bölümde: "Zamansal boyutuyla insan bilgisi", üçüncü bölümde: "Bilginin İslamileştirilmesi ve bazı muhaliflerin konumu", dördüncü bölüm: "Bilginin birliği ve entegrasyonu", beşinci ve son bölüm de ise, "Bilginin İslamileştirilmesi Projesi, zamansal boyutu, entelektüel içerikler ve değerlendirme." gibi başlıkları incelemiştir.

Makaleler konuları hızlı bir şekilde ele alan edebi ve felsefi bir üslupla karakterize edilebilir. Yazarın bu makaleleri sıralarken ortaya koyduğu en önemli husus, teorik ve sözlü tartışmaların ötesine geçerek, İslam entelektüel düşüncesinin ıslahı ve modern çağın gereklerine uygun olarak geliştirilmesini amaçlayan bazı analizlerde bulunmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, İslami Bilim, Bilginin İslamileştirilmesi, Batı, Islah ve Tecdid

Abstract

The book is a compilation of articles written by the author at different times, addressing various aspects of the contemporary intellectual movement known as the Islamization of Knowledge. The author approaches the topics from the perspective of the "Islamization of Knowledge School," shedding light on the aims and objectives of this movement. The book discusses how intellectual reform can be achieved through the "Islamization of Knowledge" project, while also addressing and interpreting the criticisms and objections directed at the movement, with the aim of dispelling any misconceptions about it. The author also clarifies the concept of integration of knowledge, which is one of the key topics emphasized by the movement.

The book is divided into five sections. In the first section, the author explains some fundamental concepts in the "Islamization of Knowledge" project; the second section deals with "Human Knowledge in Its Temporal Dimension"; the third section discusses "Dialogues on the Islamization of Knowledge: The Position of Some Opponents"; the fourth section covers "The Unity and Integration of Knowledge"; and the fifth and final section examines "The Islamization of Knowledge Project: Its Temporal Dimension, Intellectual Content, and Evaluation." The articles are characterized by a literary and philosophical style that addresses the topics swiftly. The most important aspect highlighted by the author in organizing these articles is moving beyond theoretical and verbal discussions to offer some analyses aimed at reforming Islamic intellectual thought and developing it in line with the requirements of the modern age

Keywords: Knowledge, Islamic knowledge, Islamization of knowledge, West, Reform.

التعريف بالمؤلف:

ولد الأستاذ الدكتور فتحي حسن ملكاوي في الأردن في عام ١٩٤٣. وتخرج من جامعة دمشق في قسم الكيمياء والجيولوجيا عام ١٩٦٦، بعد أن أكمل البكالوريوس في سوريا رحل إلى البريطانيا وتملك دبلوم عالي في تدريس العلوم من جامعة ردينغ البريطانية في عام ١٩٧٢، بعد ذلك رجع إلى الأردن وحصل على ماجستير في علم النفس التربوي من الجامعة الأردنية في عام ١٩٧٨، وتواصل دراسته في الدكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميشيغان الأمريكية في عام ١٩٨٤.

لقد عمل الدكتور ١٢ سنة في التعليم المدرسي، والإشراف التربوي وإدارة المناهج التربوية، و١٢سنة في التدريس الجامعي متواصلة وسنوات متفرقة أخرى، عمل ٣٦ سنة في وإدارة النشاطات العلمية كمستشار أكاديمي، محرر، مدير تنفيذي، ومدير إقليمي، ومدير وإدارة البحوث، ورئيس لجنة النشر، ورئيس تحرير مجلات محكمة، باحث رئيسي، مؤلف، مترجم.

ومن أهم وأبرز المؤسسات التي عمل معها وزارة التربية والتعليم في الأردن، وفي جامعة ولاية ميشيغان الأمريكية، وفي جامعة اليرموك بالأردن، وفي الجامعة الأردنية، جامعة العلوم والتكنولوجيا الأردنية، وفي المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية. والمناصب التي تم شغلها كمعلم ثانوي مدرس معهد معلمين، مرشد ميداني، أستاذ جامعي، مستشار أكاديمي، مدير تنفيذي، ومدير إقليمي، محرر، ورئيس تحرير، باحث رئيسي، عضو عامل (دايم) في مجمع اللغة العربية الأردني.

قبل عام ١٩٩٦ قدم الدكتور ٢٥ كتابا مدرسيا وجامعيا، و١٢ بحثا في دوريات محكمة. وبعد عام ٢٠٠٠ نشرت بحوث علمية عديدة في مجالات جامعية محكمة، في مجالات تدريس العلم، والتربية الإسلامية، وقضايا للفكر الإسلامي، وعرض أوراق علمية عديدة ضمن تلك المجالات في مؤتمرات علمية محكمة في كثير من البلدان، في الفترة بين ١٩٨٦-٢٠٠٠م.

المهمة الأساسية لعمل الدكتور في المعهد العالمي للفكر الإسلامي كانت ولا تزال المشاركة في وإدارة المشروعات البحثية العلمية، وتنظيم المؤتمرات، وتحرير أعمالها، والتأليف في قضايا الفكر الإسلامي. ولذلك فان جميع الكتب التي صدرت للدكتور تأليفا أو تحريرا هي في الأصل مشروعات علمية. وثمة مشروعات كبيرة خطط لها وشارك في الإشراف عليها، وصدر بعضها بتحرير شخصيات علمية متخصصة، وبعضها لا يزال العمل فيه، وبعضها تعثر إنجازه.

ومن أهم كتب الدكتور التي قدمه في الموضوع، مثل؛ "البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه"، ط١ ٢٠١٥، ط٢ ٢٠١٨، (٣٥٢ صفحة)، وأخرى بالإنجليزي ٢٠١٨، "منهجية التكامل المعرفي"، (٣٣٦ صفحة)، ط١ ٢٠١١، ط٢ ٢٠١٦، بالعربية، وطبعة بالإنجليزية ٢٠١٤، "رؤية العالم: حضور وممارسات في الفكر والعلم والتعليم"، (٤٤٩ صفحة)، صودر.

التعريف بالكتاب:

يتكون الكتاب من مقالات تمثل مدرسة فكرية معاصرة عرفت باسم "مدرسة إسلامية المعرفة"، كتبها المؤلف في أزمان مختلفة، وتم نشر معظمها في مجلة "إسلامية المعرفة". ومحتوى الكتاب عبارة عن مقالات متفاوتة في الحجم وليست بحوثا متكاملة الأوصاف.

أن المؤلف يتناول الموضوعات من رؤية "المدرسة إسلامية المعرفة"، ويهدف تسليط الضوء على أهداف وغايات مدرسة "إسلامية المعرفة"، كيفية تحقيق الإصلاح الفكري من خلال مشروع "إسلامية المعرفة"، وعرض الأفكار المعارضة لها ويناقشها ويحللها، ومن خلالها كشف الأفكار والمفاهيم الخاطئة التي وجهت إلى هذه المدرسة بشكل أوضح. وتوضيح مفهوم التكامل المعرفي وأبعادها.

وتمتاز هذه المقالات بأسلوب أدبي وفلسفي يعالج الموضوعات معالجة سريعة. وأهم ما قدّم المؤلف في سرد هذه المقالات، إضافة إلى الجانب النظري هو تجاوز النقاشات النظرية واللفظية إلى بعض تحليلات تستهدف إصلاح الفكري الإسلامي وتطويره بما يتفق مع متطلبات العصر الحديث.

يقع هذا الكتاب في ٢٤٣ صفحة، وقد صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعمَّان الأردن، في سنة ٢٠١٨م. وينقسم الكتاب إلى خمسة فصول ومقدمة وخاتمة وملحق وقائمة المراجع والمصادر. تناول المؤلف في الفصل الأول: "تعريف ببعض المفاهيم الأساسية في مشروع إسلامية المعرفة"، والفصل الثاني: "المعرفة البشرية في بعدها الزمني"، والفصل الثالث: "حوارات إسلامية المعرفة؛ عرض وتحليل لموقف بعض المعارضين للمشروع"، ولفصل الرابع: "وحدة المعرفة وتكاملها"، الفصل الخامس: والأخير "مشروع إسلامية المعرفة محطات تاريخية ومضامين فكرية، ورؤىً تقويمية".

(1) تعريف المفاهيم الأساسية في مشروع إسلامية المعرفة:

تناول المؤلف **في الفصل الأول** تعريف المفاهيم الأساسية ودلالتها لبيان المعاني الأصلية التي وضعت لها في السياق الإسلامي. وقدم المؤلف في الفصل الأول تعريفا للمفاهيم الثلاثة: "المعرفة"، و"الإسلامية"، و"المشروع"، وحرص على تقديم المعاني اللغوية والدلالية، ثم الاصطلاحية والاستعمالية لهذه المفاهيم.

ناقش المؤلف الفهم الإسلامي المتكامل لمفهوم المعرفة، حيث بدأ بتحليل اللغوي كمدخل لفهم معناها الاصطلاحي. ووضح كيفية اشتقاق المصطلح من الجذور اللغوية. ومن خلال هذ التحليل يفسر المعرفة بأنها "حالة نفسية يجدها الإنسان من نفسه حين يحصل الإدراك، وهي من ثَمَّ فعل عقلي ينتج عن تفاعل الذات العارفة بالموضوع المعروف".[1] ثم قدم صورة العلاقة؛ أي علاقة المعرفة بالعلم عند العلماء والفلاسفة. حيث يرى البعض أن المعرفة والعلم مترادفان، بينما يرى آخرون أن المعرفة أخص من العلم، حيث أن المعرفة تتطلب التفكير والتدبر، بينما العلم يشمل إدراك الشيء بحقيقته.

وتتطرق إلى دلالات ومعاني كلمة المعرفة في القرآن الكريم، مشيرا إلى أن العلم والمعرفة يشترك معهما الكثير من الألفاظ الأخرى في القرآن، مثل الإدراك، والشعور، والتصور، والحس، والتذكر، والفهم، والفقه، والعقل، والدراية، والحكمة، وغيرها. وطبيعة المعرفة في القرآن الكريم أنها كسبية؛ تُكسب بالتفكير، والتذكر، والفقه، والشعور، وهي نسبية؛ تقصر عن الوصول إلى المطلق، يتفاوت فيها إدراك البشر بحسب درجات سعيهم وكسبهم وما فضل الله به عليهم. والمعرفة متفاوتة في مستوياتها؛ فمنها ما يقتصر على الاتصال الحسي، ومنها ما ينتج عن التجريدي العقلي، ومنها ما يكون أثرا للعرفان القلبي.

سعى المؤلف إلى توضيح مصادر المعرفة، وأدواتها، وغاياتها، ومجالاتها من المنظور الإسلامي، حيث إن مصدر المعرفة الإثنين: الكتاب المسطور وهو الوحي، والكون المنظور وهو الطبيعة. يشير الكاتب إلى أن خالق الكون الذي نزل الوحي، هو مصدر هذه المعرفة، وأنه يوجه الإنسان لاكتساب المعرفة من كلا المصدرين، من خلال توظيف العقل في تدبر الكون والتأمل في الوحي.

أما أدوات المعرفة، فهي: أولا الحس البشري في الاتصال بالأشياء والأحداث والظواهر، وثانيا العقل البشري في تكوين الدلالات والوعي بالمعاني. وغاية المعرفة؛ هي عبادة الله سبحانه وتعالى بالقيام بأمانة الاستخلاف، وحمل أمانة الهداية والتمكين في الكون بتسخير من الله عز وجل، ومجالاتها تشمل عالم الشهادة والكون الطبيعي بأشيائه وأحداثه وظواهره، وكذلك عالم الغيب الذي يتجاوز حس الإنسان في دنياه.

المعرفة الإنسانية عند المؤلف تتجاوز ما يدركه العقل عن طريق المشاهدات الحسية المادية في عالم الشهادة. فإعمال العقل بالتفكير بمنهج صحيح يمكن أن يقوده إلى معرفة "علمية" مادية صحيحة عن طبيعة الأشياء والظواهر، وإلى معرفة "علمية" روحية صحيحة أيضا عن قضايا الإيمان بالغيب.[2] والفهم الصحيح والشامل للمعرفة لا يمكن تحقيقه دون فهم طبيعة الوجود. والوجود في المنظور الإسلامي يقوم على حقيقة أن الله

[1] فتحي ملكاوي، مقالات في إسلامية المعرفة، (الاردن, المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018) ص ٢٢.

[2] المرجع السابق، ص.٢٥

تعالى هو واجب الوجود، ولذلك الوجود ينقسم إلى قسمين؛ الوجود المادي، وهو يتعلق بالأشياء والأحداث والظواهر الطبيعية، والوجود الغيبي وهو يتعلق بما يتجاوز الحواس الإنسانية في الدنيا.[3]

ثم صاغ لنا المؤلف مسألة مهمة تتعلق بهُوية المعرفة، وناقش موضوعية المعرفة: هل هو موضوعية نتاج المنهج العلمي مستقلة عن المعتقدات والثقافات والقيم الخاصة، أم أنها ذاتية تتأثر بوجهات النظر وأفكار الأفراد؟ وقد تناول المؤلف هذا الموضوع من خلال استعمالات الفلاسفة، ووضح وجهات النظر المختلفة حول موضوعية وذاتية المعرفة، رغم أن المسألة لا تزال موضع جدل في سياق البحث العلمي والتحليل الفلسفي. هناك وجهة النظر الوجودي Ontological؛ كون الشيء موضوعيا إن كان موجودا، أي يعتبر الموضوعية على أساس استقلالية الأشياء عن معرفة الانسان، أو تصوره عنه، أو وعيه به، مثل الشجرة، الصخرة، والنجم. وهناك وجهة النظر المعرفي Epistemological؛ الموضوعية خاصية المحتويات الفعل العقلي أو الحالة الذهنية، مثل حكم سرعة الضوء. كما أشار المؤلف نظرية تقوم على التفكير البدهي العام Commonsense، مؤكدا على الخاصية الذاتية للمعرفة. وبعض الفلاسفة قال بالنموذج القياسي Paradigm، أي عدم وجود حقيقة مطلقة، والمعرفة والحقائق تتغير بتغير الأزمان والظروف. ومنهج القياسي يتفق هنا بالمذهب النسبي Relativism الذي دعا إلى نظرية للمعرفة تقوم على الفوضى وعدم الاعتراف بأي منهج علمي ثابت، وبعضهم يرى أن المعرفة موضوعية لأنها تعتمد على التجربة والنقد، وانحصر البعض موضوعية المعرفة على عوالم ثلاثة، وهي؛ العالم الطبيعي، عالم الإدراك البشري، المحتوى المنطقي المدون في الكتب والمراجع ومصادر البيانات.[4]

بعد مناقشة التحليلات الفلسفية للموضوع بين المؤلف بأن هناك أنواعا من المعرفة ما هو موضوعية، وهي قائمة بذاتها ومستقلة عن الإنسان، سواء كانت هذه المعرفة مستمدة من الوحي، أو من الخبرة الحسية، أو من قوانين طبيعية التي تمثل سنن الكونية الثابتة. أو من سنن تاريخية، ونفسية واجتماعية. ولا يمنع هذا من القول بأن خبرة الإنسان ومعارفه حول هذه السنن يمكن أن تجدد وتتطور في كيفية فهمها وتفسيرها وتوظيفها. ثم بين المؤلف الهوية الإسلامية للمعرفة بمنهجية تكاملية تجمع بين القراءتين؛ قراءة الكون، وقراءة الوحي، تعتمد المنهج العلمي القائم على التجربة والملاحظة، وتعتبر المعرفة موضوعية إذا كانت وصفًا صادقًا للواقع وهي النسبية في نفس الوقت، بعيدة عن الذاتية التي يركز على الأهواء الشخصيات.

بعد ذلك انتقل المؤلف مفهوم "إسلامية المعرفة" من منظور اللغوي والفكري، وبين أن المصدر الصناعي "إسلامية المعرفة" يختلف عن الاسم المنسوب "المعرفة الإسلامية". أن المصدر الصناعي أعمق في الدلالة. حيث إن المصدر الصناعي يشير إلى مجموعة من الصفات والمعاني التي تتعلق بالمنهجية والمعرفة الإسلامية، أي أن المعرفة نفسها تحمل خصائص، ومناهج، ومبادئ إسلامية في جوهرها وليس مجرد وصف، بينما الاسم المنسوب يوصف به أنه مرتبطة بالإسلام، أي أنها إسلامي من حيث الأصل والانتماء.

ويناقش المؤلف كيفية تطبيق هذه "الأسلمة" أي تحويل المجتمع إلى الالتزام بالمبادئ الإسلامية، مشرا إلى أنه يتطلب جهدا عميقا، وفهما شاملا، وتخطيطا دقيقا حتى يكون هذا التغيير تدريجيا ومقبولا من المجتمع. أشار

[3] المرجع السابق، ص. ٢٧

[4] المرجع السابق، ص. ٣٢

المؤلف إلى المبادئ التي يجب مراعاتها، ولكنه لم يعرض خطوات محددة أو حلول عملية مفصلة لكيفية تحقيق ذلك على القارئ.

ثم تطرق المؤلف إلى غرضه من استخدام لمصطلح "المشروع"، حيث اختاره ليكون عَلما وعنوانا مميزًا للنشاطات والجهود النظرية والعملية التي تقام في إطار إسلامية المعرفة. وأكد المؤلف أن مشروع إسلامية المعرفة شرعي ويتماشى مع أحكام الشريعة، وأيضا يهدف إلى تحقيق مقاصدها في التجديد والاجتهاد الفكري والحضاري. ويفرق المؤلف بين المشروع الشرعي والمشروع غير الشرعي، مشيرا أن مشروع إسلامية المعرفة ليس جديدا، بل هو استمرار لحركات الإصلاح والتجديد في التاريخ الإسلامي. ثم ذكر متطلبات هذا المشروع، أنه يتطلب خطة البحث، وأهدافه، وطريقة البحث، والمدة الزمنية، والمنهجية، والبيانات. واشار إلى أن مشروع "إسلامية المعرفة" عملية مستمرة تتطور مع الوقت، هي ليست محصورةً بمفكر أو مؤسسة بعينها، بل هي مشروع الأمة بأكملها. مع التأكيد على أهمية التكامل والتعاون بين العلوم الإسلامية لتحقيق أهداف مشروع إسلامية المعرفة.

(2) المعرفة البشرية في بعدها التاريخي:

وضع المؤلف **في الفصل الثاني** ثلاث مقالات تختص بالبعد الزمني للمعرفة البشرية. بيّن فيها أن المعرفة مرت بعدة مراحل زمنية ومحطات. وعدها في أربع محطات وهي اللغة والكتابة، وصناعة الورق والطباعة الآلية. أما أحدث المحطات في تاريخ المعرفة فتمثلت في اختراع الحاسوب، الذي أثر بشكل كبير في ثقافة الناس، وأكد المؤلف أن كل ذلك التاريخ هو نتيجة إسهامات أمم عديدة وشعوب مختلفة.

ثم تناول المؤلف حدود العلم، وتطرق إلى مصطلح العلم Science في الأدبيات الغربية أولا. وأوضح بأنه يختص بالعلوم الطبيعية التي تعني بالمادة، ويعتمد المنهج العلمي فيها على المشاهدة، والتجربة، والقياس. وعلى الرغم من ذلك فيعمم هذا المصطلح والمنهج على العلوم الإنسانية والاجتماعية. وناقش المؤلف الموقفين حول حدود العلم في الأدبيات الغربية: الموقف الأول؛ العِلْمَوِية Scientism التي ترى أن العلم قادر على كل شيء، ولابد من توفير جميع متطلبات البحث العلمي ليستمر العلم في تقدمه. والموقف الثاني؛ ضد العِلْمَوِية Antiscientism التي يعتبر العلم طرفا خطيرا يجب التخلي عنه بسبب كلفته المطرفة.[5]

والعلم يتكون من جزأين: الوصف والتفسير. وشرح المؤلف كيفية تعامل العلم بالوصف والتفسير؛ فالوصف يصف سلوك الظواهر، والتفسير يضع فرضيات لشرح ذلك السلوك. واستشهد المؤلف بنظرية جون سوليفان التي يسمى "نظرية التطور الطارئ". وهذه النظرية تفرق بين الوصف والتفسير وتوضح أن المنهج العلمي يقوم بوصف وفهم العالم المادي، ولكنه يواجه صعوبات عند محاولة تطبيق تفس الأساليب على مجالات أخرى مثل علم النفس أو الاجتماع. لذلك ولا يمكنه تقديم تفسيرات شاملة لكل جوانب الواقع. وهذه النظرية تتيح مجالات أكبر للتفسيرات الدينية غير المادية، مما يوضح أن ما لا يعالجه العلم ليس بالضرورة أقل حقيقة مما يعالجه. [6] وقدم المؤلف أمثلة على النظريات التي توضح حدود العلم، مثل نظرية النقص في الرياضيات، نظرية النسبية، ومبدأ الشك. ويرى للمؤلف أن هذا الحدود لا توقف التقدم العلمي بل تشجع البحث عن المزيد من

[5] المرجع السابق، ص ٧٠

[6] المرجع السابق ص. ٧٢

المعرفة. ويشير إلى أن هناك دعوات لإعادة التركيز على القيم الروحية والاجتماعية. وأكد المؤلف في هذا الباب أن العلم ليس الأسلوب الوحيد لاكتساب المعرفة، وأن للعلم حدود. كما أشار إلى أن المنهج العلمي الحديث ليس كاملا وشاملا لكل أنواع المعرفة، ولا يزال هناك مجال للتفكير، مما يبرز حدود العلم التجريبي في تقديم تفسير كامل وشامل لكل الظواهر.

ثم يوضح المؤلف المدى الزمني لجهود "إسلامية المعرفة". بأنه تنطلق من تشخيص أزمة فكرية عانت منها الأمة الإسلامية. هذه الأزمة تجسدت في قضايا مثل الإمامة العظمى، ولجدل بين العقل والنقل، والانفصال بين القيادة الفكرية والسياسية. ثم أشار المؤلف إلى أن جهود معالجة هذه الأزمة الفكرية بدأت منذ العصور المبكرة، لكنها بحاجة اليوم إلى مراجعة وتقييم وإعادة صياغة لتواكب قضايا الفكر المعاصر.[7]

وبين المؤلف أن هذه الجهود ظهر في علماء السنة النبوية في جمع وتدوين السنة، وتطوير الضوابط لحفظها وصيانتها من الوضع والكذب والعبث، وكذلك جهود علماء التفسير، في عمل الفقهاء، ذكر إسهامات الإمام الشافعي، والإمام أحمد في التعامل مع مشكلات المنهج، وجهود الأشعري في جمع مقالات الإسلاميين ورصدها وتحليلها وتقديم ملخص لأركان العقيدة التي يمكن الاتفاق عليها، وجهود إمام الحرمين الجويني في معالجة قضية الإمامة والسياسة، وجهود الغزالي في إحياء علوم الدين ومحاولته تقديم نظرية متكاملة في المعرفة، وجهود ابن رشد في رفع التناقض الموهوم بين الحكمة والشريعة، وجهود ابن حزم في العودة إلى المنهجية، وجهود ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، وجهود ابن خلدون في تأسيس معالم العلوم الاجتماعية وغير ذلك.[8]

ثم تطرق المؤلف إلى الجهود في العصر الحديث، وذكر جهود العلماء والمصلحين مثل شاه ولي الله الدهلوي، ومحمد بن عبد الوهاب، والأفغاني، وسيد قطب، وغيرهم. وكان يؤكد المؤلف بهذه الأمثلة؛ أن جهود الإصلاح الفكري والمعرفي تعد من الأولويات في الأمة الإسلامية، وأن القضية المطروحة في "إسلامية المعرفة" ليست قضية مبتدعة ومستحدثة، بل هي قضية متصلة بجهود التجديد والنهوض الحضاري لهذه الأمة عبر تاريخها.

كما أشار المؤلف إلى دراسات ومحاولات لتطوير "إسلامية المعرفة"، مثل جهود علي سامر النشار في كشف نتائج العبقرية الإسلامية في المنهج، وجهود ريباني يونس في إحياء مجال التداول العربي الإسلامي ليكون بديلا عن مجال التدابير الغربية، وجهود نزار عانى التي تؤكد على التفاعل الحضاري بين المسلمين والثقافات السابقة، جهود طه جابر العلواني الذي ربط مشروع "إسلامية المعرفة" المعاصرة بجهود علماء الأمة في تاريخ الإسلام مثل شيخ الإسلام ابن تيمية مشيرا إلى أن الوعي بالطبيعة الفكرية والمنهجية لأزمة الأمة ليس مجرد هم طارئ، بل له جذور في تراث علماء الإسلام.

(3) حوارات إسلامية المعرفة؛ عرض وتحليل لمو اقف بعض المعارضين للمشروع:

لقد ناقش المؤلف **في الفصل الثالث** عدة إعتراضات التي قدمت ضد مشروع "أسلمة المعرفة". وبدأ بتساؤل: هل نبدأ بإنتاج علوم جديدة أم بأسلمة العلوم الحالية؟ لقد أشار إلى اختلاف حول معنى "أسلمة المعرفة"

[7] المرجع السابق، ص. ٨٣

[8] المرجع السابق، ص. ٨٤

وذكر رأي إسماعيل الفاروقي الذي يدعو إلى تحليل نقدي المعارف الحالية لكشف الفلسفة الوضعية والعلمانية المناقضة للرؤية الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

إسماعيل الفاروقي هو الذي أول من قدم هذه الفكرة بشكل منهجي، ولكن لم يكون هناك من تواصل تطوير أفكاره من بعده. وكلن يرى الفاروقي ضرورة الدمج النظام الإسلامي التعليمي مع النظام العلماني في المدارس العامة والجامعات، ليكون فرصة للتخلص من نقائصهما؛ وهي عدم ملائمة الكتب الدراسية القديمة، ونقص كفاءة المدرسين في النظام التقليدي، والتشبه بالغرب العلماني في مناهجه ومثله في النظام العلماني.[9] ومقابلا لرأي الفاروقي ذكر المؤلف رأي سيد علي أشرف وهو يدعو إلى إنشاء معرفة إسلامية جديدة مثل، سيد محمد نقيب العطاس، والسيد حسين ناصر.[10] ويارض فكرة نقيب العطاس أيضا الذي هو كم كبار المفكرين في هذه المدرسة، حيث يرى ضرورة عزل العناصر التي تضمن المفاهيم الأساسية التي تكون الحضارة والثقافة الغربية.[11]

أوضح المؤلف بأنه لا يمكن التوقع أن يبدأ علماء الاجتماع أو التربية الذين أدركوا ضرورة أسلمة المعرفة من الصفر، بل يجب أن يكون لديهم فهم عميق للتراث الإسلامي بالإضافة إلى القدرة التحليلية والنقدية. وأيد المؤلف أن المشروع يتطلب إنتاجا معرفيا تدريجيا كما تتطور العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم في المجتمعات المختلفة. وركز المؤلف على ضرورة التمكن من المعرفة الحالية والمفاهيم الإسلامية والتراث مع التطور التدريجي في إنتاج المعرفة الإسلامية.[12]

ثم قام المؤلف بعرض عدة اعتراضات من قبل بعض الصحفيين أو مفكرين أو التيارات الفكرية المختلفة مع بمناقشة هذه الاعتراضات. منها اعتراض الصحافيين لممثلي اليسار والتيار العلماني السيد ياسين الذي انتقد مشروع "إسلامية المعرفة" بأنه هروبا من الواقع إلى التاريخ، وأنه لم يقدم إجتهادا نظريا حقيقيا، مع إتهامه بالعاملين به بالأوهام. ويرى المؤلف هذا النقد أقرب إلى موقف أديولوجي الذي يعارض لكل ما هو إسلامي من اتباع المنهج النقدي الموضوعي. وبيَّن عدم الاطلاع صاحب هذا النقد على أدبيات هذا المشروع.[13] ثم عرض موقف محمود أمين العالِم، الذي يعتبر أن مشروع "أسلمة المعرفة" هي محاولة للسيطرة على المجتمع المدني، وتقديم غطاء ديني للسيطرة على السلطة السياسية، ويرى أن المشروع مجرد رد فعل رافض للأوضاع الحالية دون تقديم برنامج موضوعي للإصلاح. أما نصر حامد أبو زيد، فيرى أن أسلمة العلوم تقود إلى خطاب سلفي. وهو يتفق في اغلب اعتراضاته مع محمود أمين.[14] لم يرد الرد التفصيلي أو الإجمالي لهذه الإعتراضات من قبل المؤلف. وكان بالأولى أن يقومه المؤلف في هذا السدد. خاصة نقد بأن المشروع لم يقدم برناميج موضوعي للإصلاح. ولكنه اكتفي بمناقشة آرائهم بقول أن هذه الإعتراضات كانت ناتجة عن فكرة مسبقة اديولوجية وبدون إطلاع شامل لجهود وأدبات هذا المشروع.

[9] إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة؛ المبادئ وخطة العمل، (بنسلفانيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٥) ص ٣٨.

[10] ملكاوي، مقالات في إسلامية المعرفة، ص ٩٣.

[11] سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية(ماليزيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٠)، ص ١٨٢.

[12] فتحي ملكاوي، مقالات في إسلامية المعرفة، ص ٩٥.

[13] المرجع السابق، ص ٩٦.

[14] المرجع السابق، ص ٩٧.

وبعد ذلك أورد المؤلف انتقادات عزيز العظمة، الذي يرى بأن مصطلح "أسلمة المعرفة" منهجا إيديولوجيا يفرط أفكارها على المعرفة، وبذلك يمنع المعرفة أن تكون موضوعيا، وكما يرى أنها عبارة عن شهوة الإسلاميين على الحكم والسياسة كما قاله سابقيه، وأنها غير قادرة على تقديم معرفة حقيقية أو مفيدة، وأيضا هي محاولة لتجميد الواقع. ويربط العظمة هذا المشروع بتيارات الإديولوجية التي ظهرت في الأروبا مثل القويمة والفاشية غير العقلانية.[15]

استنكر المؤلف على ربط العظمة بين مشروع إسلامية المعرفة وبين الحركات القومية والفاشية في أوروبا والاعتذارية الكاثوليكية ضد العلم، بأن هذا الربط غير مبرر ويعتمد على مقارنة تاريخية غير دقيقة ولا تنطبق على السياق الإسلامي. ودافع المؤلف عن مشروعية "إسلامية المعرفة"، أنه جهدا أكاديميا وفكريا يهدف إلى إعادة صياغة العلوم والمعارف من منظور إسلامي ويسعى تكامل العلوم الدينية مع العلوم الحديثة المعاصرة. مع تأكيده على أن المشروع لا يسعى إلى السيطرة السياسية أو الاجتماعية بقدر ما يهدف إلى بناء معرفة تتوافق مع القيام والمبادئ الإسلامية. وهذا المشروع يضم نخبة من الأكاديميين والمتخصصين والبعيدين عن الهموم السياسية الآنية، ويشمل أيضا مهنيين وطلاب مدارس وجامعات يعبرون عن هويتهم الإسلامية دون أي اهتمامات سياسية.[16]

بعده نقل المؤلف اعتراضات بسام الطيبي الذي وصف المشروع بأنه حركة سياسية استراتيجية ثقافية تهدف إلى مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية للغرب. كما ينتقد الأصوليين لمحاولتهم فصل إنجازات الحداثة عن المعرفة التي جعلت هذه الإنجازات ممكنة، واصفا هذا الجهد بأنه "نصف حداثة". ينتقده المؤلف لتجاهله أدبيات مشروع أسلمة المعرفة، وأنه يعتمد في تحليلاته على كتابات المستشرقين ورواد الفكر الغربي. ويرد المؤلف على اعتراضاته بتحليل نقدي، ويثبت بعض التناقضات في مواقف بسام الطيبي.[17]

ثم تناول المؤلف إلى انتقادات علي حرب، وهو يقول أن إسلامية المعرفة تشكل عائقا أمام التفكير الحر والابتكار في المجالات الفكرية والثقافية. ويشكك علي حرب على صدقية وإمكانية تطبيق فكرة إسلامية المعرفة في الواقع، حيث يعتبرها مجرد دعوى سياسية تهدف للسيطرة على السلطة دون أساس عملي، ويدعو إلى تحييد المعرفة وعدم إلصاقها بأي هوية معينة.[18] والمؤلف يرد على هذه الاعتراضات مؤكدا بالتكرار أن مشروع "إسلامية المعرفة" هي محاولة لتجديد الفهم الإسلامي وتطوره بما يتناسب مع التحديات الحديثة، وهي محاولة لتحقيق توازن بين الأبعاد الدينية والحداثية، وتعزيز لفهم الإسلام بما يتفق مع متطلبات العصر الحديث.

ثم تناول المؤلف مجموعة من التساؤلات والانتقادات التي قدمها برهان غيلون، الذي يرى أسلمة المعرفة العبث، حيث اذا يعتبر أنه اسخراج العلوم من القرآن الكريم هذا أمر عبث لأن القرآن ليس مصدرا للعلوم التجريبية. وهو يرى أن المشروع بمعنى تخصيص العلم لقيم محددة رغم أن المعرفة أمر مشترك بين البشر.[19] يجيب المؤلف على انتقادات غيلون مؤيدا على أنه قد فهم مشروع "إسلامية المعرفة" بشكل سطحي ومحدود.

[15] المرجع السابق، ص ١٠٠.

[16] المرجع السابق، ص. ١٠١.

[17] المرجع السابق، ص. ١٠٤.

[18] المرجع السابق، ص. ١٠٦.

[19] المرجع السابق، ص. ١٠٩.

ويوضح الكاتب أن المشروع ليس إستخراج العلوم من القرآن الكريم بل هو يهدف تكامل ودمج القيم الإسلامية بالعلوم التجريبية، وأيضا يدعو إلى نقد العلوم المعاصرة من منظور الإسلامي. وكذلك يبين المؤلف سوء فهمه عن المشروع بأنه يرفض المعرفة المشترك بين البشر، بأن المشروع لا يسعى إلى تحويل كل علوم إلى العلوم الإسلامية بل يهدف إدخال القيم الإسلامية في إطار العلوم المعاصرة. بمعنى آخر أنه يهدف تطور هذه العلوم وفق القيم الإسلامية متوافقة لها.

بعد ذلك ذكر المؤلف اعتراضات زكي نجيب محمود، بأن المشروع يسعى إلى استبدال الأدبيات الغربية بالأدبيات الإسلامية في مجالات العلوم الإنسانية، وينتقد المشروع من ناحية أنها تركز على العلوم الإسلامية التقليدية مثل علوم الشريعة والفلسفة الإسلامية على حساب تطوير المعرفة في المجالات الحديثة مثل العلوم الاجتماعية والتكنولوجية. ويدعو نجيب محمود إلى أهمية استمرار استخدام المنهج التجريبي العلماني في البحث العلمي وعدم تأثير المعتقدات الدينية. ويرى المؤلف معظم الانتقادات التي وجهها زكي نجيب محمود هي من جملة الافتراضات التي تبدو أقرب إلى السطحية والشكية، ويؤكد على أهمية التنوع الفكري والاحترام للتراث الإسلامي مع إشراك المعرفة الحديثة والتطورات العلمية العالمية وليس استبدالها بالكليات الإسلامية بل بتكاملها وتعزيزها، ويؤكد مؤلف أن التركيز على العلوم الإسلامية لا يعني تجاهل العلوم الحديثة بل يساهم في تطوير المعرفة بمنهجية عصرية.[20]

نقل المؤلف اعتراض بعض المثقفين المسلمين حيث أنهم يرون مشروع إسلامية المعرفة "حلما ورديا". وذكر فيه مصطفى الجيلي، حيث أنه يرى أن المشروع لم يحقق نتائج ملموسة.[21] ولم يرد ردٌ من المؤلف، بل اكتفي بالإشارة أن هناك جهود مستمر في تطوير هذا المشروع.

وتناول المؤلف نقض سلفي، وذكر انتقاضات أحمد إبراهيم خضر، وصلاح الخليفة أحمد الحسن لمشروع إسلامية المعرفة، حيث أن أحمد إبراهيم خضر يتهم دعاة المشروع بأنهم يرون الشريعة غير كاملة وتحتاج لتحديث، ويرى المشروع بمثابة البدعة، والابتداع في الدين، وأنه تتسم بسمة الاستعلاء على الكتاب والسنة، وما انبثق عنهما من شريعة وفقه، وأنه اجتهاد في غير موضعه ومن غير أهله، وقياسا للدين بالرأي مما يؤدي إلى تلبيس الحق بالباطل.[22] يرد المؤلف على هذه الاعتراضات بأن مشروع إسلامية المعرفة لا يسعى إلى إستكمال الشريعة أو تعديلها، بل يسعى تعزيز الشريعة في مواجهة التحديات المعاصرة.[23] ولم يتناول المؤلف بالرد المفصل التي يشمل كل نقاط الإعتراضات.

بيّن المؤلف أن أبي يعرب المرزوقي لا يعارض أسلمة المعرفة إذا كانت تتعلق بتوطين العلوم الحديثة في المجتمع الإسلامي أي جعلها جزءًا من الممارسات الفكرية والحضارية للمسلمين. والمرزوقي يرى عدم حاجة العلوم

[20] المرجع السابق، ص. ١١٣.

[21] المرجع السابق، ص. ١١٥.

[22] المرجع السابق، ص. ١١٧.

[23] المرجع السابق، ص. ١١٩.

أسس منهجية دينية، وأن العلم لا يحتاج إلى الوحي كمصدر للمعرفة، وحصر المنهجية العلمية بالمسلمين سيؤدي إلى انعزال الجماعة العلمية الإسلامية عن الحركة العلمية العالمية.[24]

أشار المؤلف إلى أن موقف المرزوقي يستحق وقفة مطولة لمناقشتها بشكل مفصل وأعمق. ولم يتناول ردا منفصلا ولكنه ركز في مناقشة رأي المرزوقي على ضرورة النظر إلى العلم بمنهجية وليس بموضوعية.

ثم تناول المؤلف إلى مشروع ضياء الدين سردار وهو يرى مشروع "أسلمة المعرفة" يحتاج إلى تغيير جذري ليكون أكثر فعالية. ويقترح مشروعا بديلا يسمى " المنهج الإجمالي في إسلامية المعرفة". وهذا المشروع يقترح بناء إطار معرفي جديد ينطلق من القيم والمفاهيم المستمدة من القرآن الكريم. ويعارض سردار هنا ما اقترحه الفاروقي من محاولة أسلمة العلوم القائمة. لذلك يدعو سردار إلى تطوير مجالات معرفية جديدة تتداخل فيها التخصصات بشكل يتناسب مع الرؤية الإسلامية. مثلا بدلا من أسلمة علم الأنثروبولوجيا، أنشاء علم "العمران" الإسلامي الذي يعتمد على المبادئ الإسلامية.[25] والمؤلف يعترف قيمة بعض انتقاضات سردار وأهمية مشروعه، ولكنه لا يتفق معه تماما. وهو لا يتفق مع سردار في نقده بأن "أسلمة المعرفة" يعتمد بشكل مفرط على العلوم الغربية، ويوضح أن المشروع ليس إلا محاولة لإعادة تشكيل المعرفة ضمن إطار إسلامي.

وبعده أشار المؤلف إلى مجلة "الحياة الطيبة" التي تصدرها المؤسسة العالمية للحوزات والمدارس العلمية في قم، والتي تناولت موضوع إسلامية المعرفة، حيث شارك مجموعة من علماء الفكر الإسلامي الشيعي في كتابة هذا الموضوع مؤكدا على أهمية إسلامية المعرفة، وأشار المؤلف إلى مقالة زهير الأعرجي الذي يعبر عن إسلامية المعرفة بأنها الحاجة للاجتهاد والتجديد، وينتقد المدرسة السنية لإهمالها فكرة قائمة أهل البيت مع التأكيد على ضرورة الاستفادة من التراث الشيعي في مختلف العلوم. ويشير الأعرجي إلى بعض الأخطاء في ممارسات المشروع من قبل بعض المشاركين، ويقترح أن تركز الحوزة العلمية الإمامية على بناء نظريات إسلامية في المعارف الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والقانونية والسياسية. ويقرر أن العلم المكتشف في العلوم الطبيعية والتجريبية لا يختلف باختلاف الدين، بل الفرق هو السبق في الاكتشاف. ويؤكد أن الاجتهاد هو الوسيلة الوحيدة في العلوم الدينية التقليدية. ويقترح الأعرجي تطوير إطار المعيارية المعرفية في المجتمع الإسلامي المعاصر من خلال ثلاثة عناصر: النظرية، والنظام، والقانون. ويرى ضرورة تضافر تلك العناصر لتحقيق التكامل الأخلاقي والروحي والاجتماعي.[26] جوابا على هذه الإعتراضا، يعترف المؤلف بأن هناك إهمال لفكر أئمة أهل البيت، ولكن هذا الإهمال ليس تعمدا من قبل دائرة أهل السنة بل هو نابع عن التمايز الفكري والإستقطاب السياسي بين المدرستين. وأشار المؤلف أن هناك جهود حديثة للتقرب بين المدرستين. ويعترض المؤلف على رؤية الأعرجي التي تميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الدينية والاجتماعية. ويؤكد المؤلف أن العلوم الطبيعية يمكن أن تساهم فيها المجتمعات الإسلامية بطرق فريدة. وبشكل عام يرى المؤلف ضرورة التكامل والتوازن بين المدرستين والإسهامات العلمية. وفي خاتمة هذا الفصل قام المؤلف بتحليل كل هذه الانتقاضات مجملا، حيث قال أن أغلب هذه الانتقاضات الموجهة إلى مشروع "إسلامية

[24] المرجع السابق، ص. ١٢١.

[25] المرجع السابق، ص. ١٢٦.

[26] المرجع السابق، ص. ١٣٢.

المعرفة" بعضها تأتي من رؤية علمانية متأثرة بشكل كامل بالفكر الغربي، وبعضها غير مستندة بالمنهجي العلمي الموضوعي، بل كان افتزازا والسخرية وشتيمة، وبعضها البناءة يجب الوقوف عليها. وناقش المؤلف كل هذه الاعتراضات وبلكن كان تحليلاته بشكل سطحي، بينما أن هناك بعض الانتقاضات القوية تحتاج إلى التحليل العميق والرد عليها بالتفصيل من قبل المؤلف.

(4) وحدة المعرفة وتكاملها:

تناول المؤلف **في الفصل الرابع** موضوع التكامل المعرفي تحت العناوين التالية؛ "توضيحات حول مصطلح التكامل المعرفي ووحدة المعرفة"، "إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي في جهود التكامل المعرفي"، "مفاهيم وحدة المعرفة"، "موقع التكامل المعرفي في التخصصات البينية وأصنافها"، "تطبيقات خاصة للتكامل المعرفي في الصناعة اليابانية"، "تحفظات جوهرية على بحوث تعددية التخصصات"، "صعوبات في طريق التكامل المعرفي."

قدم المؤلف توضيحات حول مصطلحي "التكامل المعرفي" و"وحدة المعرفة"، ووضح أن تكامل المعرفة هو "الموسوعية في أكثر من تخصص واحد". وأعطى أمثلة من تاريخ الإسلام من علماء مثل؛ الغزالي، وابن رشد، وابن تيمية الذين جمعوا بين عدة تخصصات، مع تأكيده وجود نفس الظاهرة في الغرب. وإستخدم المؤلف مصطلح التكامل المعرفي للجمع بين الدين والعلم، وبين العلم والعمل، وبين الحكمة والشريعة، وبين الطريق والحقيقة، وبين النظرية العلمية وتطبيقاتها العملية، وبين الأصالة والمعاصرة أي التكامل بين القديم والحديث.[27] وأكد المؤلف أن مصادر منهجية "التكامل المعرفي" مصدران لا ثالث لهما، الأول؛ وهو الوحي الذي يتمثل في القرآن الكريم وبيانه الملزم في السنة النبوية الشريفة، والثاني؛ العالَم بمجالاته الثلاثة؛ الطبيعية، والاجتماعية، والنفسية. وأشار أيضًا إلى نوعين من أدوات الاستمداد من هذين المصدرين، ويعملان معًا بصورة متلازمة وهما؛ الحواس البشرية، والعقل البشري.

وتطرق المؤلف إلى بعض المسائل التي يرى ضرورتا في موضوع التكامل المعرفي وهي؛

الأولى: أن التوحيد هو الأساس الذي تنطلق منه فكرة إجماع أصل المعرفة البشرية في مرجعية واحدة، هي الله سبحانه وتعالى، سواء اوحى بهذه المعرفة عن طريق الرسل والكتب المنزلة، أم تمكن الإنسان من اكتسابها عن طريق التعامل مع العوالم التي يعيش فيها فهما وتسخيرًا. ويتجلى مفهوم التوحيد كذلك في كون أدوات المعرفة البشرية هبة من الله سبحانه وتعالى للإنسان، ويقصد المؤلف هنا أدوات الحس المادي والنظر العقلي.

الثانية: ثمة ترابط وثيق بين مفهوم التكامل المعرفي ومفهوم وحدة المعرفة، فإن أيًا منهما لا يُفهم إلا بوجود الآخر، وأن التمييز بين الوحدة والتكامل لا يثبت صفة لينفي أخرى؛ فالقول بوحدة العلوم لا ينفي تكاملها وكذلك العكس. وحدة المعرفة تشير إلى العلاقة بين العلوم على المستوى الوجودي أي الميتافيزيقي، بينما يشير التكامل المعرفي إلى العلاقة على المستوى المعرفي أي الإبستمولوجي. الثالثة: يشمل التكامل المعرفي بين المصادر والأدوات والطبائع والوقائع والعلم والعمل والحقيقة والشريعة والدين والدنيا.

[27] المرجع السابق، ص. ١٤٠.

الرابعة: يؤكد المؤلف أن مصطلح التكامل المعرفي لا يستخدم بديلاً عن إسلامية المعرفة بل جاء كوصف للمنهجية الإسلامية.[28]

ثم تطرق المؤلف إلى جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في تطبيق التكامل المعرفي تحت إدارة عبد الحميد أبو سليمان في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا عبر إنشاء كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية التي اعتمدت نظام التخصص التكاملي، والجمع بين التخصصات الرئيسية والفرعية. وأشار أيضا إلى تنظيم خلوات تجمع أساتذة العلوم الإنسانية والشريعة للحوار حول التكامل والمعرفة، وتنظيم مؤتمرات دولية حول التكامل المعرفي وأثره في التعليم الجامعي بنشر أعماله في كتاب.[29]

بين المؤلف في باب "موقع التكامل المعرفي في التخصصات البينية وأصنافها" بأنها تسعى إلى تحقيق فهم أعمق ومتكامل للعالم من خلال ربط وتكامل المعارف المتنوعة. ومن المفاهيم المتقدمة لوحدة المعرفة تأتي فكرة المنوذجية التكاملية التي تستخدم في دراسة الأنظمة المعقدة وتحليل التفاعلات بين مختلف العناصر. ويعتبر التكامل هنا مفتاحا لفهم الظواهر المعقدة، وتنبؤ سلوكها ما يجعله ضروريا في تطوير السياسات العامة والاستراتيجيات الحكومية، وأيضا وحدة المعرفة تعترف بالتنوع الفكري، والثقافي، والديني، وتحث على بذل الجهود لربط هذه التنوعات. ثم ذكر المؤلف مثالا على تطبيقات خاصة للتكامل المعرفي في الصناعة اليابانية حيث يشير إلى دمج ممارسات الإدارية اليبانية التقليدية مع ممارسات الإدارة الغربية في الثقافة التنظيمية للشركات، ويفتح النموذج آفاقا جديدة لتطوير منتجات وخدمات ونماذج عمل جديدة تتفوق على النماذج التقليدية.[30]

أشار المؤلف إلى بعض الدراسات التي تتحفظ على بحوث متعددة التخصصات، ويوضح عدة تحفظات جوهرية على بحوث تعددية التخصصات، منها قضية التخصصات، قد تقلل من التركيز على التخصص العميق الذي يمكن أن يؤدي إلى اكتشافات مبتكرة في مجالات البحث المنفردة. يركز على ضرورة فهم وتحليل ماهية التكامل المعرفي المتحقق في البحوث المتعددة التخصصات وكيف يمكن أن يؤدي هذا التكامل إلى إنتاج معرفة حقيقية ومتكاملة، وأكد المؤلف صعوبة تحقيق التكامل المعرفي تكمن في التخصص الأعمق في المجالات الضيقة والصعوبة الانتقال إلى التكامل بين هذه المجالات، بسبب هياكل التعليم المتخصصة والمحدودة، ويرى المؤلف ضرورة عدم ربط دلالة النص القرآني بنتائج البحث العلمي بشكل محدد وإبقاء القرآن مصدرا للهداية الكلية دون أن يفهم على أنه مصدر للعلم التفصيلي. [31]

(5) مشروع إسلامية المعرفة محطات تاريخية، بمضامين فكرية، ورؤى تقويمية

تناول المؤلف **في الفصل الخامس** ريادة الطلبة المسلمين في الغرب وإنشاء المؤسسات، والمضمون الفكري لمشروع إسلامية المعرفة والجديد فيه، وبعض الجدل حول بداية الإصلاح المعرفي، ومحطة المحاضرات الستة، ومحطة برامج التعليم والكتاب الجامعي، ودراسة العطاء الفكري والجهد الإصلاحي لشخصيات الفكر الإسلامي،

[28] المرجع السابق، ص. ١٤٣.

[29] المرجع السابق، ص. ١٤٦.

[30] المرجع السابق، ص. ١٥٩.

[31] المرجع السابق، ص. ١٦٨.

وأوعية النشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأولويات والموضوعات والقضايا، وإسلامية المعرفة رؤية ثلاثية الأبعاد: تأسيسية وتشخيصية وعلاجية.

تعمق المؤلف تطور مشروع "إسلامية المعرفة"، وكيفية نشأته من جهود الطلبة المسلمين في الغرب، وعرض تاريخ تأسيس المؤسسات الإسلامية والطلابية، ودورها في نشر الفكر الإسلامي وتحقيق التقدم العلمي والتكامل المعرفي. ووضح المؤلف أن مشروع "إسلامية المعرفة" أصبح علَما على مدرسة فكرية في الإصلاح الإسلامي العام تقودها مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ذلك أن إسلامية المعرفة هي جانب من جوانب الإسلامية، وهذه "إسلامية" هي إطار للإصلاح والنهوض الحضاري للأمة في جميع مجالاتها. وقاعدة هذا الإطار أن أزمة الأمة أساسا هي أزمة فكرية نتجت عنها سائر الأزمات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وغيرها. وتتجذر الأزمة الفكرية في مناهج التعليم السائدة في مجتمعات الأمة الإسلامية التي حصلت الجانب الإسلامي في برامج دراسية معينة محدودة الأثر في حين ينال التعليم في جانب الآخر الحيز الأكبر من الاهتمام والوقت والجهد لما يتصل بالتعليم الإسلامي بأي اتصال أو سبب.[32]

ممكن نلخص المضمون الفكري الذي بيّنه المؤلف للمشروع كما يلي؛ الإصلاح الفكري الإسلامي من خلال الاجتهاد والتجديد في التعامل مع النصوص الإسلامية والتراث الإسلامي، وتطبيق الرؤية الإسلامية على المعرفة البشرية المعاصرة من خلال نقد المعرفة الغربية الوضعية وتوجيهها بالقيم الإسلامية. يشمل المشروع جميع مجالات المعرفة ولا يقتصر على المواد الدينية التقليدية، وتفكيك العلوم وإعادة بناء النظريات التفسيرية لتتلائم مع الرؤية الإسلامية للعالم. تقديم نماذج تعليمية تضع معرفة البشرية في إطار إسلامي، ليس فقط لحل مشكلات التعليم في المجتمعات الإسلامية بل أيضا لتقديم نموذج عالمي لحل المشكلات الحضارة الإنسانية.

وبين المؤلف أن المشروعات الإصلاحية الفكرية في العالم الإسلامي تضمنت مواقف متنوعة بعضها محافظ على الهوية الإسلامية، وبعدها الآخر يتماشى مع الهوية الغربية، وتعرض للنقد من جهات متعددة داخل الدائرة الإسلامية تتفاوت بين الاعتراضات على المصطلحات وبين اعتراضات على الأسس النظرية والعملية للمشروع.

ذكر المؤلف ثلاث شروط ومواصفات العمل في مشروع إسلامية المعرفة وهي؛ التمكن من الرؤية الإسلامية ومقاصدها في تزكية الإنسان وإقامة العمران، والتمكن من المعرفة المعاصرة بأفضل مستوياتها، والقدرة الإبداعية بإعادة صياغة المعرفة بشكل يتوافق مع الرؤية الإسلامية. وكما أشار المؤلف إلى مميزات المشروع، حيث أنه بناء لرؤية العالم الإسلامية، واستحضار النصوص المرجعية ذات الصلة، والاطلاع الجيد على التراث الإسلامي، والتمكن من المعرفة المعاصرة.

وذكر المؤلف بعض الانتقادات الأخرى الموجه للمشروع، من ذلك أولًا: صعوبة توفر الشروط والمميزات الثلاثة السابقة في الباحثين، وأجاب المؤلف على النقد بأن الأستاذ الجامعي المسلم الذي نطمح أن يمارس علمه ضمن رؤية إسلامية المعرفة بمشروعها، فإنه يتعين عليه أن يتصف بذلك التمكن، مثله في ذلك مثل أي أستاذ

[32] المرجع السابق، ص.١٨٠.

جامعي متميز في أي مكان. ويوضح المؤلف أن مميزات العمل في مشروع إسلامية المعرفة هي مسألة الوعي بتداخل التخصصات، والتكامل في الخبرات، والتعاون على استكمال متطلبات البحث.[33]

ثم تناول المؤلف بداية برامج المعهد العالمي للفكر الإسلامي أنها كانت مكثفة، وتستهدف إثارة الوعي بقضية إسلامية المعرفة، وكما تستهدف المعهد أساتذة الجامعات لتحفيزهم على استخدام رؤية تحليلية نقدية للمعرفة ضمن إطار مرجعي إسلامي يعتمد على القرآن والسنة.

بعد ذلك أشار المؤلف إلى أن التراث الإسلامي لديه إنجازات علمية كبيرة في مختلف العلوم مثل علوم النفس، والاجتماع، والاقتصاد. وأن بحوثًا بدأت تظهر في العلوم الإنسانية والاجتماعية مستندة إلى التراث الإسلامي. وأعطى أمثلة على ذلك بعض أطروحات، منها أحمد فؤاد الأهواني "التربية في الإسلام"، ومحمد عثمان نجاتي "قال إيه دلوقتي نحس عند ابن سينا"، أحمد شلبي "تاريخ التربية الإسلامية"، عبد الكريم علي عثمان "الدراسات النفسية عند المسلمين"، عبد الرحمن النقيب "الأعراق التربوية في كتابات ابن سينا"[34].

وأكد المؤلف على ضرورة بناء مناهج معاصرة للتعامل مع القرآن والسنة باعتبارهما مصدرين شاملين في جميع مجالات الحياة. وأيضًا أوضح مراحل تطور برنامج المعهد وهي ستة محاور أساسية: بناء رؤية العالم، بناء المنهجية الإسلامية في التفكير والبحث، بناء مناهج التعامل مع القرآن والسنة، بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي، والتعامل مع الفكر الغربي. فيبين المؤلف أن المعهد بذل جهودًا مقدرة في محاولة إنجاز تراكمات فكرية في كل محور من هذه المحاور، ونظم مؤتمرات، وندوات، ودورات تدريبية، ونشر أعمالًا في هذه المحاور، وركز على التوعية بملامح التحيز في الفكر الغربي.[35] ثم وضح المؤلف أن المعهد الإسلامي للدراسات العليا تأسس بهدف تطوير التعليم الجامعي والأكاديمي في إطار مشروع إسلامية المعرفة، والتركيز على تطوير برامج تعليمية متكاملة في العلوم الإنسانية والشرعية.

وأشار المؤلف إلى تطوير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا بإنشاء كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، التي تقدم برامج دراسية تتكامل في البرنامج الواحد بين مواد معارف الوحي من القرآن والسنة، والفقه والعقيدة، وغيرها، مع مواد العلوم الإنسانية والاجتماعية من علوم الاجتماع، والنفس، والاتصال، والتاريخ، والسياسة، والمكتبات، وغيرها.[36] وأيضًا تأثير جامعة العلوم الاجتماعية الإسلامية في فرجينيا، وتقديم برامج ماجستير في الدراسات الإسلامية والإمامة، وإنشاء جامعة الشرق في طرابلس بلبنان التي لم تبدأ الدراسة بسبب الظروف السياسية.

وأشار المؤلف إلى أن الهدف النهائي لمشروع إسلامية المعرفة هو إنتاج كتب منهجية جامعية، مشيرا إلى صعوبة تحقيق هذا الهدف بسبب البيئة الثقافية والفكرية والسياسية في العالم الإسلامي، وبين أن تأليف الكتب الجامعية يحتاج جهدًا كبيرًا ولا يجد التقدير المناسب ماديًا أو معنويًا، ويرى ضرورة إعطاء الأولوية لإنتاج الكتب

[33] المرجع السابق، ص. ١٩١.

[34] المرجع السابق، ص. ١٩٨.

[35] المرجع السابق، ص. ١٩٩.

[36] المرجع السابق، ص. ٢٠٢.

الجامعية وتوفير ما يلزم من تخصص، وتفرغ وجهد، ووضع خطة عملية لتوفير الكتب المنهجية كهدف نهائي لإسلامية المعرفة.[37]

وذكر المؤلف شخصيات إصلاحية بارزة من التراث الإسلامي ومن العصر الحديث مع الإشارة إلى أهداف وفوائد دراسة الشخصيات الإصلاحية بأن فكرة دراسة التجارب الإصلاحية كانت جزءًا من خطة المعهد أو نتيجة لظروف طارئة أو استجابة لفرص علمية متاحة. وأشار أيضا أهمية تقويم العطاء الفكري لجهود هؤلاء الأعلام ودرجة التراكم المفيد في جهودهم وتطوير أثر الجهود الإصلاحية لما يمكن تسميته حركة الإصلاح، ومدارس الإصلاح بدلاً من الاكتفاء بدراسة الشخصيات الإصلاحية.[38]

ثم تطرق إلى رؤية ثلاثية الأبعاد: تأسيسية، وتشخيصية، وعلاجية. ووضح أن الرؤية التأسيسية هي أساس المشروع الذي ينطلق منه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وهي الإسلام، ويهدف المشروع إلى إصلاح الفكر الإسلامي ومناهجه، وتشمل بناء رؤية إسلامية شمولية ومنظور كلي يواجه المشروع الحضاري الإسلامي، وتهدف إلى توسيع إطار التفكير وتعميق الوعي بأوجه التكامل والتناصر بين العاملين في ميادين الإصلاح.[39]

أما الرؤية التشخيصية؛ فتمثل تشخيص واقع النخبة المثقفة، وأسباب عزلها عن قيادة التغيير والإصلاح، وانفصال القيادة السياسية عن الفكرية والعلمية، وتأثير الاستعمار على النظام التعليمي. مشكلة النظام التعليمي هي استمرار الانفصال بين التعليم المدني والديني، وعوائق القيادات السياسية المثقفة بالثقافة العلمانية في تحقيق التكامل بين النظامين. والرؤية العلاجية؛ تتعلق بتطوير منهجية تربوية لصياغة الشخصية الإسلامية المؤثرة، وتحديد موقع كل مرحلة من مراحل نشأة الفرد والمتطلبات التربوية لكل مرحلة، ودور المؤسسات التربوية مثل الأسرة، والإعلام في تشكيل شخصية الطفل، والنظام التعليمي المدرسي والجامعي في المحافظة على العناصر التربوية وتطويرها

الخاتمة:

جاءت الخاتمة مؤيدة على أهمية ما بينه المؤلف في صدر الكتاب. ونرى أن المؤلف قد وفق في هذه المقالات بشكل منفصل، وفي هذا الكتاب عموماً. ويدل على ذلك تقسيم الموضوع، والأفكار الواردة فيه، وتقسيم عناوينه وربط عناصر الموضوع ببعضها البعض، وتحليل مسائله، وتقديم الردود على الانتقادات الواردة حول موضوع "إسلامية المعرفة"، وتشخيصه للواقع، وتحديد مشكلاته وتقديم علاجه، كل ذلك يدل على توفيق المؤلف في تيسير فهم المعلومات في ذهن القارئ.

أن الرؤية الأساسية عند المؤلف تنطلق من الإسلام كدين ونظام حياة كامل. ويحدد المشكلتين الرئيسيتين: الأولى، انفصال القيادة السياسية عن القيادة الفكرية والعلمية، والثانية، انفصال التنظيم الديني عن التنظيم المدني. ويقدم الحل لتلك المشكلة وهو المنهجية التربوية التي يتمكن الإنسان من خلالها صياغة الشخصية الإسلامية.

[37] المرجع السابق، ص. ٢٠٦.

[38] المرجع السا بق، ص. ٢٠٨.

[39] المرجع السابق، ص. ٢١٧.

يختم المؤلف كلامه بتركيز على النقاط التالية؛

إن الإصلاح الإسلامي ليس إصلاحاً في الإسلام وإنما إصلاح في واقع المسلمين وفي فهمهم لديهم وتاريخهم وواقعهم، فإن حركات الإصلاح والتجديد في الإسلام إنما هي جهود لتجاوز تراكم الثقافات المحلية المرتبطة بالزمان والمكان، والعودة في الفهم الديني إلى أصوله، حتى إنه لا يبدو جديداً غريباً عن الأفهام السائدة.

وبين المؤلف أوصاف التي اتصفت بها حركة الإصلاح؛ بأنها الحديثة والمعاصرة في القرنين التاسع عشر والعشرين، انشغلت كثيراً بمسألتين؛ الأولى، جهل عامة المسلمين بمبادئ الإسلام وأحكامه، وتحجر العقول على تراث فترات التقليد والتخلف الحضاري وضعف الصلة بمصادر الإسلام الأساسية في الكتاب والسنة، والثانية، الصراع ومحاربة الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، والطموح إلى بناء دولة إسلامية حديثة.

وهي حركة تقدمية تنظر إلى دور الإسلام في واقع العالم ومستقبله، وتعتمد العلم والتقدم العلمي والتكنولوجي كقيمة من القيم التي لا تقل أهمية عن قيم الخير والعدل والإخوة والحرية. وأنها حركة واقعية تعتمد الإمكانيات المتوفرة في الواقع المعاصر لبناء سبل النهوض بالمجتمع الإسلامي، وتؤمن بالتدرج والمرحلية في تحقيق التغيير والإصلاح، ومتسامحة تؤمن بالتعدد بصور الفهم واختلاف الاجتهاد في التخطيط والتنفيذ، وهي حركة إنسانية من حيث نظرتها إلى غير المسلمين، فغير المسلمين في المجتمع الإسلامي لهم ما للمسلمين، وعليهم ما على المسلمين من البر والقسط، والعدل، وأسباب التعاون، وحرية الاعتقاد، والعبادة، والتعبير. حركة تجديدية في فهم الدين وأحكامه وفق المقاصد والغايات الأساسية التي جاء بها الدين. وتنطلق دلالات التجديد من حقيقة أن القرآن هو خطاب الله للإنسان في كل زمان ومكان، ومن المطلوب من الإنسان أن يفهم هذا الخطاب ويستجيب له في سياقه الزماني والمكاني. حركة تفاعل وتعارف وتعاون مع الآخر غير الإسلامي، لتوسيع دائرة القيم المشتركة التي تدعو إليها الأديان، وتقود إليها الحكمة والخبرة البشرية، وصولاً إلى ترسيخ فرص السلام والتعايش بين الشعوب.

المصادروالمراجع:

١- فتحي ملكاوي، مقالات في إسلامية المعرفة، الاردن, المعهد العالمي للفكر الإسلامي, ط١، ٢٠١٨.

٢- إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة؛ المبادئ وخطة العمل، بنسلفانيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١، ١٩٨٥.

٣- سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية, ماليزيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط١، ٢٠٠٠.