



ARÜİLAHİYAT

ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YEAR: 2025

VOLUME: 2

ISSUE:1

EDİTÖR

Doç. Dr. Mehmet Emin KALGI

ARU

JOURNAL OF THEOLOGICAL
STUDIES



ARÜİLAHİYAT

ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

YEAR: 2025

VOLUME: 2

ISSUE:1

EDİTÖR

Doç. Dr. Mehmet Emin KALGI

ARU
JOURNAL OF THEOLOGICAL
STUDIES



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Aru Journal of Theological Studies

المجلة الدولية لأبحاث الإلهيات

Yıl | Year | السنة: 2025 Sayı | Issues | العدد: 1

Kapsam İlahiyat Araştırmaları	Scope Theological Studies
Yayın Dili Türkçe & İngilizce & Arapça	Publication Language Turkish & English & Arabic
e -Yayın Tarihi 15 Haziran 2025	Online Publication Date 15 June 2025

Yayın Türü | Publication Type | نوع النشر

ARÜ İlahiyat Araştırmaları Dergisi e- Yayın olarak yayımlanan uluslararası akademik bir dergidir. Dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşerî Bilimler/ Din) araştırma makaleleri yayımlamay ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.

ARÜ Journal of Theological Studies is an international academic journal published as e-Publication. It aims to publish research articles on the field of religious studies (Social and Human Sciences / Religion) and share them with the public.

مجلتنا للدراسات الإلهيات هي مجلة أكاديمية دولية تصدر بانشر الإلكتروني. تهدف إلى نشر المقالات البحثية في مجال الدراسات الدينية (العلوم الاجتماعية والإنسانية/الدين) ومشاركات مع الجمهور.

عملية النشر | Publication Process | Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; Turnitin, iThenticate vb. intihal tespit programları tarafından taranarak, intihal içermediği (benzerlik oranı: %20'yi aşmayacak şekilde) ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmalarını olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirilmesine tabi tutulur.

Submitted articles; Turnitin, iThenticate etc. It is scanned by plagiarism detection programs, and after it is determined that it does not contain plagiarism (similarity rate: not exceeding 20%) and has not been published before, it is subjected to double-blind peer review by at least two referees who have studies on the subject.

تقوم المجلة بعرض الأبحاث المرسل إليها على برنامج يتتبع السرقات العلمية، والأبحاث التي نشرت من قبل، ثم ترسل الأبحاث إلى محكمين مختصين على الأقل بشكل سري.

محتوى البحث | Article Content | Makale İçeriği

Makaleler, öz (150-200 kelime), anahtar kelimeler (ilk anahtar kelime ilgili ana bilim dalını gösterecek şekilde en az 3 en fazla 5 kavram) ve Türkçe makalelerde İSNAD atfı sistemi 2. Edisyonuna uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an abstract (150-200 words), keywords (at least 3 and at most 5 concepts, with the first keyword indicating the relevant branch of science) and a bibliography prepared in accordance with the 2nd Edition of the ISNAD citation system in Turkish articles.

يجب أن تتضمن الأبحاث المقدمة على ملخص (يجب أن يكون من 150-200 كلمة) والكلمات المفتاحية (أقل شيء ثلاث كلمات)، وفي المقالات التركيبية يجب أن تتوافق الأبحاث مع نظام الاقتباس العلمي للأبحاث التركيبية (ايسناد)

بيان قانوني | Legal Statement | Hukukî Beyan

Yazarlar, ARÜ İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with **Aru Journal Of Theological Studies** retain the copyright to their work. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

سياسة الوصول المفتوح | Open Access Policy | Açık Erişim Politikası

ARÜ İlahiyat Araştırmaları Dergisi içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Aru Journal Of Theological Studies provides free immediate access to its content.

توفر مجلتنا إمكانية الوصول الفوري إلى محتواها جزئي أو كلي دون الحصول على إذن المجلة.

Dergi Kurulu | Journal Board | هيئة المجلة

Baş Editör | Editor-in-Cheif | رئيس التحرير

Prof. Dr. Mustafa Yıldız, İslam Felsefesi Ana bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Editör | Editor | محرر

Doç. Dr. Mehmet Emin Kalgı, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Editör Yardımcıları | Assistant Editors | المحررون المساعدون

Arş. Gör. Murat Arga, Ardahan Üniversitesi

Arş. Gör. Ayşe Gözel, Ardahan Üniversitesi

Arş. Gör. Zeynep Demirtaş Atış, Ardahan Üniversitesi

Alan Editörleri | Field Editors | المحررون الميدانيون

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences | العلوم الإسلامية الأساسية

Doç. Dr. Halit Boz, Tefsir Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif Yüksel, Tefsir Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nihat Demirkol, Fıkıh Ana Bilim Dalı, Iğdır Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Taha Yılmaz, Fıkıh Ana bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Yahya Macit, Fıkıh Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Reşat Ahmet Ağaoğlu, Hadis Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim Abdullah, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Gamze Yüçetürk Kurtulmuş, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil Celep, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Sancılı, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü | Department of Philosophy and Religious Sciences |

قسم الفلسفة والعلوم الدينية

Prof. Dr. Mustafa Yıldız, İslam Felsefesi Ana bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Emin Kalgı, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Doç. Dr. Nusret Taş, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zefir Ademi, Din Bilimler Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts | التاريخ والفنون الإسلامية

Doç. Dr. Erdoğan Polat, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Han Hacısoy, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Yayın veya Danışma Kurulu | Editorial or Advisory Board | هيئة التحرير أو المجلس الاستشاري

Prof. Dr. Şefik Kurdiç, Zenica Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Prof. Dr. Reşid Hafizoviç, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Prof. Dr. Ahmad Mohamad Wais, University of Bahrain, Professor of Literary Theory and Stylistics

Prof. Dr. Brikha H. S. Nasoraia, The University of Sydney, Professor of Arabic, Semitic and Studies in Religion

Prof. Dr. Dounia BAKEL, Ibn Khaldoun University of Tiaret,- Cezayir, Professor of Arabic Language

Prof. Dr. Adel Hosni Youssef, Professor of Rhetoric and Criticism, King Saud University

Prof. Dr. Hassan Al-Khattaf, Professor Of Theology, Qatar University

Prof. Dr. MuhammadRuhul Amin, Global President World Muslim Heritage Research Center, USA

Prof. dr. Daud Abdul-Quadir Elegu, Department of Arabic Language, Faculty of Languages, Dean of Postgraduate Studies (Deps), Al-Madinah International University (MEDIU), Kuala Lumpur, Malaysia

Prof. Dr. Elkhidiru Abdul Baaq Mohammed, Professor of International Communication, Director of Nigerian Center for Arabic Research/President of the African Union of Arab and Arabist Academics, Nigeria

Prof. Dr. MD. Nizam Uddin, Professor and Ex-Head of the Department, Department of Arabic, University of Rajshahi, Rajshahi- 6205, Bangladesh

Prof. Dr. Mustafa Yıldız, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı

Doç. Dr. Mehmet Emin Kalgı, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi
Anabilim Dalı

Doç. Dr. Ahmed Niyazov, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölüm
Başkanı

Doç. Dr. Nusret Taş, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Taha Yılmaz, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Sancılı, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve İtikadi İslam
Mezhepleri Ana Bilim Dalı

Yazım ve Dil Editörleri | Spell and Language Editors | محرو الإملاء واللغة

Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim Abdullah, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Ardahan
Üniversitesi

Öğr. Gör. Ruşen Alioğlu, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı, Ardahan
Üniversitesi

Arş. Gör. Kader Karacan Yılmaz, Fıkıh Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Doğan Saltaş, İngiliz Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Dergi Tasarım ve Mizanpaj Editörü | Journal Design and Layout Editor | محرو تصميم المجلة

وتخطيطها

Öğr. Gör. Nadir Bulut, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, Ardahan Üniversitesi

Índeksler | Indexes

Editörden

Sayın okurlar ve değerli yazarlar,

Sizlerden aldığımız destek ve ilgi bize daha fazla sorumluluk yüklüyor ve bu sorumluluğun bilinciyle hareket ediyoruz. Her yeni sayı, zengin içeriği ve çeşitli konularıyla birlikte, sizlere daha fazla bilgi, düşünce ve deneyim sunmayı amaçlar. Bu sayıda, çeşitli alanlardan uzman yazarlarımızın katkılarıyla bir araya getirilen makaleler, güncel konuları ele almanın yanı sıra, farklı bakış açılarıyla da zenginleşiyor. Sizin için seçtiğimiz bu yazıları ilgiyle okuyacağınıza inanıyoruz.

Dergimizin daha da gelişmesi için üzerimize düşen görevleri yerine getirmek, kaliteli içerikleri sizlere sunmak ve çeşitli perspektifleri bir araya getirerek zenginleştirmek için gayret gösteriyoruz. Her bir yazı, her bir okur görüşü, dergimizi daha ileriye taşımak adına önemli birer adımdır. Bu yolculukta sizlerle birlikte olmanın heyecanını yaşıyor, her türlü eleştiriye açık olduğumuzu vurgulamak istiyoruz. Sizlerden gelecek geri bildirimlerle daha güçlü daha etkili bir dergi olma hedefimizi sürdüreceğiz.

Dergimizin temel amacı, bilgiyi paylaşmak ve düşünceleri bir araya getirmektir. Yazarlarımıza emeklerinden dolayı teşekkür ederiz. Okurlarımıza ise her zaman olduğu gibi desteğiniz ve ilginiz için minnettarız. Umarız ki bu sayı, sizlere keyifli anlar ve yeni perspektifler sunar. İyi okumalar diler, görüşlerinizi bizimle paylaşmanızı bekleriz.

Saygılarımla.

Editör

Doç. Dr. Mehmet Emin Kalgı



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Aru Journal of Theological Studies

YEAR:2025 VOLUME:1 ISSUE:1
ISSN: 3023-8285

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

viii	Editörden Editorial رئاسة تحرير المجلة
1-39	-Mesut Alkış -Tûsî'nin Sebeb-i Nüzûl Olarak Aktardığı Rivâyetlere Yaklaşımı (et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân Örneği) - Al-Tûsî's Approach to Narrations Reported as Asbâb al-Nuzûl in al-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân
40-56	-Yunus Yangın - Mevlânâ'nın Mesnevîsinde Hadis-i Şerifler - Hadîts In Mawlana's Masnavı
57-86	- Quat Yergahulu - Allah'ın Zâtı ve Sıfatları Üzerine İtikadî Yaklaşımlar: Zemaşeri ve Derveze'nin Karşılaştırmalı Tefsir Analizi - Theological Approaches to the Essence and Attributes of Allah: Comparative Tafsir Analysis of Zamakhshari and Derveze
87-115	-Muhammed Nedim el-Hâc Rabî -مراعاة المقاصد والمصالح في أدلة التشريع عند الجصاص - Taking Into Account The Objectives And Interests In The Evidence Of Legislation According To Al-Jassas
116-140	-Haşim Yılmaz -Kırâât-i Seb'a İmamlarından İmam Âsım'ın Birinci Râvisi Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın Kırâat İlmindeki Yeri - The Place of Abu Bakr Shu'ba b. Ayyash, the First Narrator of Imam Asim, One of the Imams of Saba'ah, in the Science of Recitation
141-146	-Mustafa Demir (Kitap İncelemesi) - Kur'ân'da İtiraf ve Pişmanlık - Confession and Repentance in the Quran
147-165	-Semar Naasou (Kitap İncelemesi) -الاتزان الفكري في قصائد المعلقات السبع - Intellectual Balance in the Seven Mu'allaqat Poems

166-181

-Emel İbrahim – Yasemin Teyfûr (Kitap İncelemesi)

تحليل مهارة القراءة في سلسلة "الكتاب في تعلم العربية"

الجزء الأول: دراسة في منهجية تعليم اللغة

- Analysis of Reading Skills in the "Book on Learning Arabic" Serie
Part One: A Study of Language Teaching Methodology



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Aru Journal of Theological Studies

15/June/2025

Tûsî'nin Sebeb-i Nüzûl Olarak Aktardığı Rivâyetlere Yaklaşımı

(et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân Örneği)

Al-Ṭûsî's Approach to Narrations Reported as Asbâb al-Nuzûl in al-Tibyân fî Tafsîr al-Qur'ân

Mesut Alkış

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı,

İzmir/Türkiye

PhD Student, Dokuz Eylul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Izmir/Türkiye

e-mail: mesutalkis88@gmail.com

ORCID: 0009-0006-7398-3273

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 21.02.2025

Kabul Tarihi | Accepted Date: 22.05.2025

Yayın Tarihi | Published Date: 15.06.2025

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Haziran/June

İntihal:

Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif Hakkı:

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0

Uluslararası Lisans (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Web Adresi:

aruilahiyatarastirmalaridergisi.com

Tûsî'nin Sebeb-i Nüzûl Olarak Aktardığı Rivâyetlere Yaklaşımı (et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân Örneği)*

Öz

Kur'an'ı doğru anlamada Kur'an ilimlerinin büyük rol oynadığı bilinmektedir. Bu kitabın doğru anlaşılmasına katkı sunan branşlardan biri de hiç kuşkusuz esbâb-ı nüzûl bilgisidir. Bu minvalde sebeb-i nüzûl ilminin Kur'an'da geçen olaylar ve sebepler arasında sağlam bir bağlantı kurması okuyucuları bu ilmi öğrenmeye sevk etmektedir. Bu bağlamda âyetlerin kendi siyak ve sibakı çerçevesinde değerlendirilmesine katkı sunan bu ilim özellikle müfessirlerin ilgi odağı haline gelmiştir. Buradan hareketle bu çalışmada Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân adlı eserinde aktardığı farklı rivayetler çerçevesinde onun sebeb-i nüzûlü nasıl işlediği ele alınmıştır. Nitekim o da selefleri gibi bu ilme önem vermiş ve bu tefsirinde çokça sebeb-i nüzûl rivâyetlerine değinmiştir. Makalenin kapsamı bağlamında ilk olarak esbâb-ı nüzûlün tanımı ve önemi üzerine durulmuş, ardından Tûsî'nin sebeb-i nüzûl rivâyetlerini takdim şekli ele alınmış, son olarak sonuç kısmıyla bu çalışmada elde edilen bulgu ve öneriler dile getirilmiştir. Böylece Tûsî'nin tefsirinin nüzûl sebebi açısından ilim dünyasındaki katkısının önemi orta konmuştur. O'nun sebeb-i nüzûl çerçevesinde kullandığı başlıklar ve ifade kalıplarına yer verilerek bu arada onun takip ettiği yöntemler tespit edilip bu doğrultuda ilgili tefsirin akademik açıdan kıymete değer yönünün olduğu amacı takip edilmiştir. Ayrıca onun sebeb-i nüzûl hususunda yaptığı açıklamalar, değerlendirmeler ve eleştirilerle bu rivâyetlerden nasıl yararlandığı ve bu rivâyetlerin Kur'an'ın manasının anlaşılmasındaki rolünün tespit edildiği sonuçlarına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Esbâb-ı Nüzûl, Rivayet, et-Tibyân, Ebû Ca'fer et-Tûsî.

Al-Tûsî's Approach to Narrations Reported as Asbâb al-Nuzûl in al-Tibyân fi Tafsîr al-Qur'ân

Abstract:

It is known that Qur'anic sciences play a great role in understanding the Qur'an correctly. One of the branches that contributes to the correct understanding of this book is undoubtedly the knowledge of al-nuzûl. In this respect, the fact that the science of casual nuzûl establishes a strong connection between the events and reasons mentioned in the Qur'an encourages readers to learn this science. In this context this science, which contributes to the evaluation of the verses within the framework of their siyaq and sibak, has become the center of attention of the commentators. From this point of view, this study examines how Abû Ja'far al-Tûsî dealt with the casue of nuzûl within the framework of the different narrations he quoted in his work al-Tibyân fi tafsîri'l-Qur'ân. As a matter of fact, he, like his predecessors, attached importance to this science and referred to the narrations of causal nuzûl in this tafsir. In the context of the

* Bu makale, yazarın "Ebû Cafer et-Tûsî'nin Tefsirinde Ehl-i Sünnet'e Muhalif Görüş Ve Yaklaşımlar" adlı tezinden üretilmiştir.

scope of the article, firstly, the definition and the importance of the narrations of the causal nuzûl are emphasized, then al-Tûsî's way of presenting the narrations of the causal nuzûl is discussed, and finally, the findings and suggestions obtained in this study are expressed in the conclusion. Thus, the importance of al-Tûsî's tafsîr's contribution to the scholarly world in terms of the cause of nuzûl has been emphasized. The titles and phrases that he used within the framework of the reasons for the nuzûl were included, and in the meantime, the methods he followed were identified, and in this direction, the aim that the relevant tafsîr has an academically valuable aspect was followed. In addition, it was concluded that his explanations, evaluations and criticisms of the reasons for the revelation of the Qur'an and the role of these narrations in the understanding of the meaning of the Qur'an were determined.

Keywords: Tafsir, Asbâb al-Nuzûl, Narration, al-Tibyân, Abû Ja'far al-Tûsî.

Giriş

Kur'an, Yüce Allah tarafından insanlara onu okumak, anlamak ve yaşamak için gönderilen ilâhî mesajdır. Bu kitap inananları doğru yola ileten, rehberlik eden ve içinde herhangi bir şüphe olmayan kitaptır.¹ İnsanları tefekküre sevk eden bu ilâhî kitabın ilk müfessiri Hz. Peygamber aleyhisselâm'dır.² Kur'an'ın ilâhî mana yüklü olması bilginlerin dikkatini çekmiş olacak ki bu açıdan baktığımızda bu kitap asr-ı saadetten başlayarak günümüze dek pek çok şekilde tefsir edilmiştir. Aynı şekilde Kur'an bundan sonra da tefsir edilmeye devam edip içinde bulunduğu çağın ihtiyaç ve gereksinimlerine ışık tutacaktır. Nitekim Kur'an ilimleri olarak da değerlendirilen muhkem ve müteşâbih özellikleri, ilmî çıkarımlar yönünde bireyleri Kur'an âyetlerini araştırmaya ve tefekküre sevk etmektedir. Kur'an bu güncelliğini ilâhî kelâm olma cihetiyle koruyacaktır.³

Kur'an ilimleri kategorisinde sayılan esbâb-ı nuzûlün bilinmesinde sahabenin çok önemli rol oynadığı malûmdur. Nitekim onlar bizzat nuzûl sürecinin şahitleri olarak kabul edilir. Nuzûl sürecine şahit olmaları onları Kur'an'ı tefsir etmede otorite konumuna getirmiştir. Böylece sahabe Kur'an tefsirini kendilerinden sonra gelen ilim halkasına aktarmış ve bu hareket silsile halinde günümüze kadar devam edegelmiştir. Sahabeden itibaren tefsir geleneğinde eser yazan bilginlerin bu meyanda esbâb-ı nuzûl ilmine kayıtsız kalmadıkları görülmektedir.

Buradan hareketle Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*⁴ adlı hacimli eserinde onun pek çok yerde âyetlerin nuzûl sebebine dair rivâyetler naklettiğini görmekteyiz. Sebeb-i nuzûl açısından baktığımızda bu özellik onun tefsirini okurlar nezdinde önemli bir kaynak statüsüne getirmiştir. Tûsî'nin sebeb-i nuzûl ele alması bağlamında kullandığı konu başlıkları, ifade kalıpları onun tefsirini ayrıcalıklı bir

1 el-Bakara 2/2.

2 en-Nahl 16/44.

3 el-Hicr 15/9.

4 Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ty.) 1/402; 2/600; 3/205; 4/239-240; 5/266-267; 5/191; 7/450; 9/591; 10/12.

konuma sevk etmiştir. Ayrıca onun esbâb-ı nüzûlle ilgili rivâyetleri kullanım amacı, bu rivâyetler çerçevesindeki yorumları, katkıları ve eleştirileri onun bir diğer dikkat çeken yönünü göstermektedir. Öyle ki Tûsî, kendinden sonra gelen bilginleri büyük ölçüde etkilemiştir.

Çalışmamızın başlığı Tûsî'nin Sebeb-i Nüzul Olarak Aktardığı Rivayetlere Yaklaşımı (et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân Örneği)'dir. Makalemizin başlığından da anlaşıldığı üzere bu çalışmamız, Tûsî'nin sebeb-i nüzul bağlamında zikrettiği rivayetleri konu edinmektedir. Bu minvalde onun aktardığı esbaba dair rivayetler konumuzun ana malzemesini oluşturmaktadır. Bu meyanda müfessir, sebeb-i nüzul konusunda sahabeden, tâbîinden, tebe-i tâbîinden, bilginlerden ve bazen de farklı eserlerden alıntı yapmaktadır. Böylece o, elde ettiği sebeb-i nüzul malzemesiyle Kur'an'ın manasına yorum kazandırmaktadır.

Araştırmalarımız sonucunda Tûsî'nin tefsirinin farklı konularda çalışıldığını fakat sebeb-i nüzûl bağlamında çalışılmadığını gördük. Ayrıca çok yönlü bir bilgin olan Tûsî'nin aktardığı nüzul sebebi rivayetlerini hangi kanallarla aldığını tespit edebilmek için bu amaç doğrultusunda böyle bir çalışmaya yöneldik.

Çalışmamızın temel kaynağı olan Tûsî'nin tefsirinden hareketle nüzul sebebi ile ilgili malzemeleri toplayıp bu çerçevede edindiğimiz bilgi ve bulgulara çalışmamızda yer vermeye özen gösterdik. Bununla beraber sebeb-i nüzulün bağlı olduğu ayetin/ayetlerin mealini de bu arada ilgili konu bağlamında zikrettik. Makalemizde öncelikle kaynakların taranmasını ve doküman incelemesini saptadık. Çalışmamızda ilk önce sebeb-i nüzulün tanımı ve önemi üzerinde durduk. Ardından makalemizin ana kısmını teşkil eden ikinci ana başlıkla müfessirin eserinde kullandığı ifade kalıpları ve sebeb-i nüzulle ilgili konu başlıklarını nasıl ele aldığını belirttik. Ardından onun, sure ve ayet/ayetler için serdettiği nüzul sebeplerini zikrettik. Bu arada Tûsî'nin ayetlerin Mekkî-Medenî oluşuna, faydalandığı kaynak ve şahıslara, nüzul sebebini kullanım amacına, kabul ettiği ve reddettiği sebeb-i nüzullere de ayrıca değinerek bu manada makalemizin usûl ve yöntemini oluşturduk.

Akademik dünyada Tûsî ve eserleriyle ilgili çalışmaların olduğu göze çarpmaktadır. Bu minvalde Recep Turan'ın, yazdığı, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tefsirinde Nesh* adlı yüksek lisans tezi,⁵ Hüseyin Topal'ın çalıştığı *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, adlı doktora tezi,⁶ Sefanur Çeliktaş'ın, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Kıraât Tercihlerinin Ayetlerin*

⁵ Bkz: Recep Turan, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tefsirinde Nesh*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

⁶ Bkz: Hüseyin Topal, *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2018.

Yorumlanmasındaki Etkisi, adlı yüksek lisans tezi,⁷ Zeliha Ülkühan Aybay'ın yazdığı *İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfû'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibsâr'ı Özelinde)* adlı yüksek lisans tezi,⁸ Saffet Çolakel'in, çalıştığı *Kur'an'daki Nikâh Âyetlerinin Sünnî ve Şîa Tefsirlerine Göre Tahlili -en-Neseî ve et-Tûsî Örneği-* adlı yüksek lisans tezi,⁹ Emrullah Tuncel'in çalıştığı *Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı* adlı doktora tezi,¹⁰ Süleyman Yıldız'ın yazdığı *Klasik Dönem İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği* adlı doktora tezi,¹¹ Emrullah Kurt'un, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsîrû's-Sâfî Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnâaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, adlı yüksek lisans tezi,¹² Tuğba Yıldırım'ın yazdığı, *Cessâs (ö. 370-/981) ve Tûsî'nin (ö. 460/1067) Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı* adlı doktora tezi,¹³ Mehmet Mustafa Buğcu'nun çalıştığı, *Şîa'da Gaybet Literatürü, Usulleri ve Temel Konuları: Muhammed b. İbrâhîm en-Nü'mânî'den (ö. 360/970) Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1067)* adlı yüksek lisans tezi¹⁴ zikre değerlidir.

Son olarak bu çalışmamızda onun esbâb-ı nüzûle yönelik yaklaşımını ele alıp bu meyanda aktardığı rivâyetleri yer yer değerlendirmeye çalıştık. Ayrıca bu çalışmamızda her konu için birer örnek vererek çalışmamızın sınırlarını aşmamaya gayret ettik.

1. Esbâb-ı Nüzûlün Tanımı ve Önemi

Tûsî'nin tefsirindeki sebab-i nüzûl ile ilgili yaklaşımına geçmeden önce esbâb-ı nüzûlün tanımı ve önemi üzerinde durmak istiyoruz.

⁷ Bkz: Sefanur Çelikaş, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Kıraat Tercihlerinin Ayetlerin Yorumlanmasındaki Etkisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2018.

⁸ Bkz: Zeliha Ülkühan Aybay, *İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfû'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibsâr'ı Özelinde)*, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2018.

⁹ Bkz: Saffet Çolakel, *Kur'an'daki Nikâh Âyetlerinin Sünnî ve Şîa Tefsirlerine Göre Tahlili -en-Neseî ve et-Tûsî Örneği-*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2018.

¹⁰ Bkz: Emrullah Tuncel, *Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2019.

¹¹ Bkz: Süleyman Yıldız, *Klasik Dönem İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2019.

¹² Bkz: Emrullah Kurt, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsîrû's-Sâfî Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnâaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2021.

¹³ Bkz: Tuğba Yıldırım, *Cessâs (ö. 370-/981) ve Tûsî'nin (ö. 460/1067) Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı*, Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Yalova, 2023.

¹⁴ Bkz: Mehmet Mustafa Buğcu, *Şîa'da Gaybet Literatürü, Usulleri ve Temel Konuları: Muhammed b. İbrâhîm en-Nü'mânî'den (ö. 360/970) Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1067)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2024.

Arapça bir izâfet kalıbı olan Esbâbü'n-Nüzûl ifadesi, “esbâb” ve “nüzûl” sözcüklerinden oluşmaktadır. Bu terkipte geçen “esbâb” kelimesi sebep sözcüğünün çoğuludur. Sebep sözlükte, metot, yol, işaret, vesile ve vasita anlamlarına gelmektedir.¹⁵ Bunun yanında arzu edilen amaca ulaştıran her şeye de sebep aktarılmaktadır.¹⁶

Nüzûl kelimesi ise “نزول/nezele” fiilinden mastar gelip yukarıdan aşağıya inmek ya da iniş anlamını ifade etmektedir. Ayrıca aynı kökten türeyen “إنزال/inzâl” ve “تنزيل/tenzîl” mastarları da indirmek manasına gelmektedir. Fakat inzâl bir şeyi toptan indirmek manasına gelirken; tenzil ise bir şeyi münecemen yani parça parça indirmek manasına gelmektedir.¹⁷

Âyetlerin iniş sebeplerini ifade eden esbâb-ı nüzûl, terim olarak “Hz. Peygamber’in nübüvvet döneminde meydana gelen ve Kur’an’dan bir veya birkaç âyetin ya da bir sûrenin inmesine neden olan herhangi bir olay, durum veya konu üzerine Hz. Peygamber’e yöneltilen soru” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁸ Sebep-i nüzûl bir başka şekilde şöylece tarif edilebilir: “Nüzûl döneminde vuku bulan bir olay veya Hz. Peygamber’e yöneltilen bir soruya, meydana geldiği günlerde bir veya birden fazla âyetin içermek, cevap vermek veya hükmü açıklamak üzere inmesine vesile olan ve vahyin indiği ortamı resmeden olaya sebep-i nüzûl denir.”¹⁹ Zürkânî (ö. 1367/1948) ise sebep-i nüzûlü “Hz. Peygamber döneminde meydana gelen bir hadise veya ona yöneltilen bir soru karşısında inen âyet ve âyetlerin ilişkili olduğu hadise ve soruları beyan etmesidir.” şeklinde tarif eder.²⁰ Ayrıca sebep-i nüzûlü “Kur’an âyetlerinin nerede, ne zaman, hangi olay veya kimler hakkında nâzil olduğunu açıklayan rivâyet” şeklinde de tarif edebiliriz.²¹

Esbâb-ı nüzûlün önemine dair Vâhidî (ö. 468/1076), ilim öğrenenlerin istifade etmeleri yönünde Kur’an ilimlerine gayretlerini sarf etmelerinin gerekliliğine temas etmektedir. Bu meyanda o, özellikle Kur’an âyetlerini anlamada önemli bir yeri olan esbâb-ı nüzûlün etraflıca izah edilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Nitekim Vâhidî,

15 Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dârü'l-Kalem-ed-Dârü's-Şâmiye, 1412) 391; Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhakkıd Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi Istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Thk. Dr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996) 1/924.

16 Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.) 256.

17 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 799; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrikî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1414) 11/656.

18 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015) 219.

19 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü* (İstanbul: Şule Yayınları, 1994) 68.

20 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (yy. Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihî, t.y.) 1/106.

21 Mesut Okumuş, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Tefsir El Kitabı*, (Ed.) Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018) 326.

nüzûl sebebini bilmeden bir âyetin tefsir edilmesinin mümkün olmayacağını söyler. Ardından o, Kur'an âyetlerinin nüzûl sebebi ile ilgili konuşabilmek için buradaki kıstasın, Kur'an'ın nüzûlüne şahit olanlardan rivâyet ve semâ yolu ile bu bilgileri almak olduğunu zikreder. Bu bağlamda o, “*Benden yalan yere hadis aktarmaktan sakınınız. Ancak bildiğiniz ve benim söylediklerimi aktarabilirsiniz. Her kim benim adıma bile bile bir söz uydurur, söyler ve naklederse Cehennemdeki yerine hazırlansın. Kim de Kur'an'ın tefsiri hakkında kendi görüş ve arzusuna uydurarak hüküm verirse o da Cehennemdeki yerine hazırlansın.*” hadisini²² aktardığı görülür.²³

Zerkeşî (ö. 794/1392), esbâb-ı nüzûl ilminin faydasız olduğunu ileri sürenlerin yanıldıklarını söyler. Bilakis o, bu ilmin birçok faydasının olduğunu, bunlardan birinin de bu ilmin hikmet-i teşrî'ye yönlendiren hikmetli bilgileri içerdiğini kaydeder. Zerkeşî, bu ilmin bir diğer faydası olarak da sebebin hususiliğine itibar edenlere göre hükmün tahsis edilebilmesi olduğunu söyler. Ayrıca o, Esbâb-ı nüzûl ilminin âyetin manasına vakıf olmaya yardımcı olduğunu zikreder. Bu minvalde o, eş-Şeyh Ebü'l-Feth el-Kuşeyrî'nin “Sebeb-i nüzûlü açıklamak Aziz Kitab'ın manalarını anlamada güçlü bir yoldur .” dediğini aktarır. Bununla beraber Zerkeşî, esbâb-ı nüzûl ilminin bir diğer faydasının âyette geçen lafzın umûm olmasına rağmen bu ifadenin nüzûl sebebi vasıtasıyla tahsis edilmesine delalet eden bir delili barındırması olduğunu kaydeder. Aynı şekilde o, bazı sebeb-i nüzûl rivâyetlerinin bazı âyetlerin hükümlerinde hasr/sınırlama olabileceği yönündeki yanlış algılamaları ortadan kaldırdığını zikreder.²⁴ Buna ek olarak Zerkeşî, sebeb-i nüzûlün ortaya çıkabilecek bazı olası şüphe ve yanlışlıklar da diyebileceğimiz işkâlleri izale etmeye vesile olduğunu zikreder.²⁵ Ayrıca o, dikkat çeken bir konuya temas eder. Bu meyanda o, bazı sahabe ve tâbiinlerden rivâyetle “Bu âyet falanca konu hakkında indi.” şeklindeki ifadelerin bazen de âyetin içerdiği hükmü beyan etmek için söylendiğini bunun iniş sebeb-i dediğimiz nüzûl sebebi olmadığını zikreder.²⁶

Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'an'ın nüzûlünün iki kısma ayrıldığını, bunlardan bir kısmının bağımsız olarak yani herhangi bir sebep, olay veya duruma bağlı olmaksızın indiğini, bir kısmının da bir olay ya da sorulan bir sorudan sonra indiğini aktarır. O da selefleri gibi esbâb-ı nüzûl ilmini faydalı

²² Hadisin kaynağı için bkz: Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ ed-Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-tirmizî*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1998) “Tefsîrü'l-Kur'ân”, 1 (2951).

²³ Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbüri eş-Şâfi'i, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, Thk. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Hümejdân (ed-Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1412) 8-9.

²⁴ Ebü Abdullah Bedrüdîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (yy.: Dârü İhyâi'-Kütübi'l-Arabiyye İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihi, 1957) 1/22-23.

²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/27.

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/31-32.

görmeyenleri hata ettikleri hususunda eleştirmektedir.²⁷ Suyûtî, esbâb-ı nüzûlün faydalarından birinin de âyetin kimin hakkında indiği malumatını vermesidir, der. Bunun yanında o, esbâb-ı nüzûl ilminin âyetteki müphem olan bir ifadeyi tayin ettiği yönünde bir fayda içerdiğini belirtir.²⁸ Ayrıca Suyûtî, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) şöyle söylediğini aktarır: “Onların ‘Bu âyet şu konu hakkında indi.’ sözüyle bazen nüzûl sebebi kastedilirken bazen de bu sözün ilgili âyetin manasına dâhil olduğu kastedilir. Her ne kadar da âyetle ilgili bir sebep olmasa da... Nasıl ki kimi zaman ‘Bu âyetle şu kastedildi.’ denildiği gibi.”²⁹ Böylece Suyûtî, müfessirlerin kimi zaman âyetin nüzûlü için zikrettiği rivâyetlerle sebab-i nüzûlü değil de ilgili âyetin tefsirini kastedtiklerini açıklar.³⁰

Suyûtî, yukarıdaki ifadelere benzer açıklamalarını bir diğer eseri olan *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*'de dile getirmektedir. Nitekim o, bu eserinde ayrıca İbn Dakikûl'Îd'den (ö. 702/1302) “Nüzûl sebebini beyan etmek Kur'an'ın manasını anlamada güçlü bir yoldur.” dediğini nakleder. Buna ek olarak Suyûtî, yine bu eserinde İbn Teymiyye'nin “Nüzûl sebebini bilmek Kur'an'ın âyetlerini anlamaya yardımcı olur. Çünkü sebebi bilmek müsebbebi bilmeğe götürür.” söylediğini aktarır. Son olarak o, seleften kimilerine gizli kalan bazı âyetlerin manasının sebab-i nüzûl vasıtasıyla anlaşıldığını sözlerine ekler.³¹

Aynı şekilde Zürkânî de yukarıdaki açıklamalara benzer tafsilatlarda bulunarak seleflerinin yolundan gidip sebab-i nüzûlün önemine temas etmiştir.³²

2. Tibyân'da Esbâb-ı Nüzûlün Ele Alınışı

Kur'an'ın anlaşılmasında önemli rol oynayan esbâb-ı nüzûle pek çok bilgin tarafından dikkat çekilmiş ve bu konu tefsir, hadis, fıkıh vb. eserlerde işlenegelmiştir. Kur'an'ın tefsir edilmesinde önemli parametrelerden sayılan esbâb-ı nüzûl Tûsî'nin de ilgisini çekmiş bu bağlamda o, *et-Tibyân* adlı tefsirinin çoğu yerinde bu konu çerçevesinde örnekler vererek Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunmuştur.

Müfessir Tûsî, eserinin mukaddimesinde Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna işaret eden büyük bir mucize olduğuna, akabinde bu kitaptan amacın onun manalarını ve bilgilerini bilmek olduğuna temas eder.³³ Böylelikle o,

²⁷ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (yy.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme lil'kitâb, 1974) 1/107.

²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/110.

²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/115-116; Ayrıca bkz: İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Abdullâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dimeskî, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1980) 16.

³⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 1/117.

³¹ Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.) 3.

³² Bkz: Zürkânî, *el-Menâhil*, 1/109-113.

³³ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/3.

Örneğin Tûsî, “İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır. Allah, kullarına çok şefkatlidir.”⁴⁷ âyetinden hemen sonra “الزول” başlığıyla bu âyetin esbâb-ı nüzûlüyle ilgili rivâyetleri aktarmaktadır. O, Katâde’nin (ö. 117/735) bu âyetin Muhacirler ve Ensar hakkında indiğini söylediğini kaydeder. Tûsî ayrıca İkrime’den (ö. 105/723) rivâyetle bu âyetin Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Cündüb b. es-Seken ve Suheyb b. Sihân hakkında indiğini söyler. Nitekim Ebû Zer’in yakınları onu alı koydular. Fakat o, akrabalarından kurtulup Hz. Peygamber’e yöneldi. O, tekrar muhacir olarak dönünce –ki Zahrân’dan geçiyordu- yakınları bu sefer ona engel oldular. Bu durumda Ebû Zer tekrar onlardan kurtulup ikinci defa Hz. Peygamber’e geldi. Ardından o, muhacir olarak dönünce tekrar akrabaları tarafından alı konuldu. Öyle ki Ebû Zer son olarak onlardan kurtulup Hz. Peygamber’in yanında kaldı. Aynı şekilde Suheyb’e gelince müşrik olan yakınları onu yakalayıp canına karşılık malını fidye olarak aldılar. Derken o, muhacir olarak yola çıkarken bu sefer de kendisine yetişen Zarîf b. Hud’ân, Suheyb’in geri kalan malına el koyup onu serbest bıraktı. Ayrıca Tûsî, Ebû Ca’fer’den bu âyetin Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında indiğini söylediğini zikreder. Nitekim Kureyş, Resûlüllâh’ı öldürmek istediklerinde o evinden çıkarken Hz. Ali onun yatağına uzanmıştı. Böylelikle müşrikler bu olay karşısında hedeflerine ulaşamadılar. Son olarak Tûsî Ömer b. Şebbe’nin (ö. 262/876) de bu görüşü dikkate aldığını kaydeder.⁴⁸

Tûsî görüldüğü üzere sebep-i nüzûlü aktarırken bu konuya has başlıkla âyetin nüzûl sebebinin işlenmektedir.⁴⁹

Netice itibarıyla Tûsî, zikrettiğimiz bu başlıklarla esbâb-ı nüzûl konusuna son derece önem verdiğini ve bu ilmi tefsirinde sistemli bir şekilde işlediğini okurlara göstermektedir.

2.2. Esbâb-ı Nüzûl ile İlgili Kullandığı İfade Kalıpları

Tûsî, esbâb-ı nüzûl hususunda gerek rivâyetlerin başında gerekse sonunda çeşitli ifade kalıpları kullanmaktadır. Aynı şekilde onun sebep-i nüzûl kapsamında zikrettiği ifadeler içinde meçhul kip kalıbı yanında ihtilaf kavramıyla ilgili ifadeler de kullandığına şahit olunmaktadır. Bu bağlamda onun esbâb-ı nüzûl bağlamında serdettiği çeşitli tabirleri burada zikretmeye çalışacağız. Ayrıca o, sebep-i nüzûle dair arz ettiği ifade kalıplarında belli kalıplar üzerine yoğunlaşmıştır.

2.2.1. Rivâyetlerin Başında Kullandığı İfade Kalıpları

Tûsî, tefsirinde rivâyetlerin başında kullandığı ifade biçimlerinde belli başlı sığıları tercih etmeyip bu manada farklı kalıplar tercih etmektedir. Onun tefsirinde

⁴⁷ el-Bakara 2/207.

⁴⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/183.

⁴⁹ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2/600.

kullandığı sebab-i nüzûl kiplerinin hepsini zikretmek çalışmamızın sınırlarını aşacağından belki onun bu meselenin izahına yönelik çokça kullandığı örnekleri vermeyi uygun gördük. Konu bütünlüğünü de göz önünde bulundurarak onun, rivâyette bulunduğu sebab-i nüzûl kalıplarından başlıcaları şunlardır:

... نزلت في ... hakkında/konusunda indi.⁵⁰

... إنما نزلت في/doğrusu bu ... hakkında indi.⁵¹

... نزلت هذه الآية في/bu âyet ... hakkında indi.⁵²

... وكان سبب نزولها فيه/bu âyetin o konu hakkında iniş sebebi ...dır.⁵³

... إنما نزلت في/hiç şüphesiz bu ... hakkında indi.⁵⁴

... نزلت فيمن ... kişi/kişiler hakkında indi.⁵⁵

... أن الآية نزلت في/doğrusu bu âyet ... hakkında indi.⁵⁶

... نزلت هذه السورة في/bu sûre ... hakkında indi.⁵⁷

... أن هذه الآية نزلت في/hiç şüphesiz işte bu âyet ... hakkında indi.⁵⁸

... إن هذه الآية نزلت في/doğrusu işte bu âyet ... hakkında indi.⁵⁹

... نزل قوله/O'nun sözü indi.⁶⁰

... هي آخر ما نزلت على النبي/o, Peygamber'e inenin sonuncusudur.⁶¹

... نزلت ل...dan dolayı indi.⁶²

... نزلت ب ... ile/sebebiyle/vasıtasıyla indi.⁶³

... وهذه الآية نزلت...işte bu âyet indi.⁶⁴

⁵⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/527.

⁵¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/555.

⁵² Tûsî, *et-Tibyân*, 5/290.

⁵³ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/290.

⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/290.

⁵⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/288.

⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/421.

⁵⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/407.

⁵⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/357.

⁵⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/541.

⁶⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/413.

⁶¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/167.

⁶² Tûsî, *et-Tibyân*, 5/167.

⁶³ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/325.

...نزلت فيهم هذه الآيات/onlar hakkında bu âyetler indi.⁶⁵

...ونزل فيه قوله/ve onun hakkında O'nun sözü indi.⁶⁶

...وكان سبب نزول الآية/bu âyetin iniş sebebi ...dır.⁶⁷

...وأنزلت/... ve indirildi.⁶⁸

...نزلت الآية في/âyet, ... hakkında indi.⁶⁹

...نزلت هذه الآية في/bu âyet, ... hakkında indi.⁷⁰

...إن هذه الآية نزلت/hiç şüphesiz bu âyet indi.⁷¹

...نزلت على سبب/doğrusu bu, ... sebebi üzere indi.⁷²

...نزلت الآية في/âyet, ... hakkında indi.⁷³

...نزلت هذه الآيات في/bu âyetler, ... hakkında indi.⁷⁴

...أن سبب نزول هذه الآية/doğrusu bu âyetin iniş sebebi ...dır.⁷⁵

...نزلت جوابا/cevap olarak indi.⁷⁶

...إن الله تعالى أنزل هذه الآية/hiç şüphesiz Yüce Allah bu âyeti indirdi.⁷⁷

Tûsî, tefsirinde yukarıda belirtilen sebab-i nüzûl kalıplarından birini tercih ederek ilgili âyete ilişkin sebab-i nüzûl rivâyetlerini zikreder. Ayrıca bu çalışmamızda zikri geçen sebab-i nüzûl kalıplarının hepsine temas etmek çalışmamızın sınırlarını aşacağından ve okuyucu da bıkkınlık oluştacağından yalnızca birer örnekle konuyu netleştireceğiz.

Tûsî “Bir başka grup var ki, onlar iyi işe bir de kötü iş karıştırdıktan sonra günahlarını itiraf etmişlerdir. Umulur ki Allah onların tövbesini kabul eder. Şüphesiz

⁶⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/164.

⁶⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/162.

⁶⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/317.

⁶⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/600.

⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/436.

⁶⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/176.

⁷⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/104.

⁷¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/266.

⁷² Tûsî, *et-Tibyân*, 7/434.

⁷³ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/253.

⁷⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/78.

⁷⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/542.

⁷⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/229.

⁷⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/449.

Allah çok esirgeyici, çok bağışlayıcıdır.”⁷⁸ âyetinden sonra uzunca esbâb-ı nüzûle değinir. Bu minvalde o, İbn Abbâs’tan rivâyetle onun “Bu âyet, içlerinde Ebû Lübâbe’nin de olduğu Tebûk Gazvesine katılmaktan geri duran on kişi hakkında indi. Böylece onlardan yedi kişi tövbeleri kabul edilinceye kadar kendilerini Mescid’in sütunlarına bağladılar.” söylediğini belirtir. Bir başka görüşe göre ise mevzu bahis olan kişilerin Ebû Lübâbe ile beraber yedi kişi oldukları zikredilir. Ayrıca Tûsî, Ebû Ca’fer’in bu âyetin sadece Ebû Lübâbe hakkında indiğini söyleyip bir başkasını zikretmediğini aktarır. Bu meyanda Tûsî, bu âyetin Benî Kurayza Gazvesinde cereyan eden hadiseden dolayı indiğini söyleyip Mücâhid’in (ö. 103/721) de bu görüşe meylettiğini aktarır. O, Zührî’nin ise bu âyetin Tebûk Gazvesine katılmaktan geri duran Ebû Lübâbe’ye has indiğini söylediğini zikreder. Bununla beraber müfessirlerin çoğu, Ebû Lübâbe’nin Tebûk Gazvesinden geri kalanlardan olduğunu kabul eder. Bunlara ek olarak İbn Abbâs’tan bu âyetin bedevilerden bir topluluk hakkında indiğini söylediği de kaydedilir. Tûsî son olarak bu âyetin bir görüşe göre de Tebûk Gazvesinden geri kalan on beş kişi hakkında indiğini zikreder.⁷⁹

Bu âyet bağlamında Tûsî’nin sebep-i nüzûl kalıpları içinde “نزلت هذه الآية في” kalıbını zikrettiğini görmekteyiz.⁸⁰ Bu tutum bize onun esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin baş kısmında takındığı tavrı göstermektedir. Çünkü o, rivâyetlerin başında naklettiği nüzûl sebebi ile ilgili hususlarda bu kalıplara çokça yer vermektedir.

2.2.2. Rivâyetlerin Sonunda Kullandığı İfade Kalıpları

Tûsî’nin naklettiği esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin sonunda kullandığı ifade kalıpları da önem arz etmektedir. Onun tefsirini incelediğimizde bu meyanda çok farklı ifade kalıpları kullanmaktadır. Bu kalıpların başlıcaları şunlardır:

... فنزلت هذه الآية/böylece bu âyet indi.⁸¹

... فأنزل الله الآية/böylece Allah, âyeti indirdi.⁸²

... فأنزل الله تعالى/böylece Yüce Allah indirdi.⁸³

... فأنزل الله آية/böylece Yüce Allah, ... âyetini indirdi.⁸⁴

... فأنزل الله فيهم الآية/bu sebeple Allah onlar hakkında âyet indirdi.⁸⁵

⁷⁸ et-Tevbe 9/102.

⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/290.

⁸⁰ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 9/591.

⁸¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/288.

⁸² Tûsî, *et-Tibyân*, 5/190.

⁸³ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/521.

⁸⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/505.

⁸⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/355.

... فأنزل الله فيهم / bu sebeple Allah onlar hakkında indirdi.⁸⁶

... وفيهم نزلت الآية.⁸⁷

... فنزلت فيه الآية.⁸⁸

... ثم نزل فيهم.⁸⁹

... فنزلت هذه الآية وما بعدها.⁹⁰

Örneğin Tûsî, “*Hacılara su verme ve Mescid-i Harâm’ın imar ve bakım işini (üstlenen kimseyi), Allah’a ve ahiret gününe inanıp Allah yolunda cihat eden kimseyle bir mi tutuyorsunuz? Bunlar Allah katında bir değıldirler. Allah zalimler topluluğunu hidâyete erdirmez.*”⁹¹ âyetinden sonra birkaç sebab-i nüzûl zikreder. O, Ebû Ca’fer ve Ebû Abdullah’tan rivâyet ettiğine göre bu âyetin Hz. Ali ve Hz. Abbâs (ö. 32/653) hakkında indiğini söyler. Ayrıca Tûsî, Taberî’nin (ö. 310/923) İbn Abbâs’a isnat ettiği bir rivâyette bu âyetin Hz. Abbâs hakkında indiğini kaydeder. Nitekim Hz. Abbâs Bedir günü ashaba yönelerek “İslam’a girme ve hicret etme hususunda bizi geçseniz de hacıları sulama ve Beyt’in muhafızlığını üstlenme de bizi geçememişsiniz.” dedi ve bunun üzerine bu âyet indi. Bunun yanında Tûsî, bu âyetin Hz. Ali, Hz. Abbâs, Hz. Osman (ö. 35/656) ve Şeybe (ö. 59/679) hakkında indiğini de zikreder. O, Şa’bî’den (ö. 104/722) bu âyetin Hz. Ali ve Hz. Abbâs hakkında indiğini söylediğini de aktarıp İbn Vehb (ö. 197/813) ve Süddî’nin (ö. 127/745) de bu görüşe sahip olduklarını kaydeder.⁹²

Tûsî burada zikrettiği esbâb-ı nüzûlde “فأنزل الله الآية” ifade kalıbını tercih etmiştir.⁹³ Görüldüğü üzere Tûsî rivâyetlerin sonunda çoğunlukla yukarıda zikredilen kalıpları tercih etmektedir.

Tûsî yukarıda zikrettiğimiz ifade kalıpları dışında “وقيل فيمن نزلت هذه الآية” ve bu âyetin kim/kimler hakkında indiği söylendi.⁹⁴ meçhul sığa kullanarak da sebab-i nüzûl naklinde bulunmaktadır.⁹⁵ Muhtemelen o, meçhul kipleri şu açılardan tercih etmiş olabilir:

1. Rivâyetin zayıf olduğunu düşünmesi
2. Râvînin zayıf olduğunu düşünmesi

⁸⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/317.

⁸⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/600.

⁸⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/306.

⁸⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/306.

⁹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/542.

⁹¹ *et-Tevbe* 9/19.

⁹² Tûsî, *et-Tibyân*, 5/190.

⁹³ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 5/19; 7/450.

⁹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/231.

⁹⁵ Bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 3/205; 4/239; 7/146; 8/70; 9/304.

3. Aktardığı rivâyetin şüpheli olduğunu düşünmesi
4. Zikredilmesinin herhangi bir yararının olmaması
5. Siyasi-mezhebi görüş açısından kendisine uzak görmesi

Tûsî, sebab-i nüzûl ile ilgili naklettiği rivâyetlerde zaman zaman “*اختلفوا فيمن نزلت فيه*” *اختلفوا فيمن نزلت فيه* / Bu âyetin kim/kimler hakkında indiğine dair ihtilaf ettiler.” şeklinde ihtilaf fiilini kullanmaktadır. Belli ki o, ihtilaf kalıbıyla alakalı zikrettiği rivâyetlerin kesin olmadığına dikkati çekmektedir.⁹⁶ Tûsî'nin tefsirinde bu bağlamda zikredebileceğimiz birçok örnek yer almaktadır.⁹⁷

Onun sebab-i nüzûl bağlamında zikrettiği ihtilaf sıgası şeklinde ifade kalıplarını kullanmasının muhtemelen birkaç nedeni olabilir:

1. İlgili rivâyetlerin her birinin doğru olduğunu düşünmesi.
2. Âyetin zikredilen tüm rivâyetler müvâcehesinde anlaşılabilceği.
3. Her bir rivâyetin yekdiğerinin anlamını tamamladığı.
4. Ancak hepsinin birden zikredilmesinin ilgili âyetle amaçlanan manaya ulaştıracağı.

2.3. Tûsî'nin Sebeb-i Nüzûl Bağlamında Zikrettiği Rivâyetlerin Sayısı

Tûsî'nin tefsirini incelediğimizde onun birçok âyette sebab-i nüzûle başvurduğunu görmekteyiz. Bunun yanında o, bazı âyetlerde sebab-i nüzûle değinmemiştir. Aynı zamanda Tûsî'nin her âyet için sebab-i nüzûlü gerekli görmediğini okumaktayız. Böylece onun, bazı âyetler için bir sebab-i nüzûl zikretmesiyle birlikte bazı âyetler için iki, üç, dört veya beş sebab-i nüzûl zikrettiği de göze çarpmaktadır. Muhtemelen Tûsî kendinden önceki bilginlerin eserlerini tetkik ettikten sonra esbâb-ı nüzûl kapsamında topladığı malzemeyi kendi tefsirinde kullanmıştır. Onun, eserinde serdettiği bu esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinde kimi sahih kimi de zayıf rivâyetlerin olduğunu, kullandığı sebab-i nüzûl kalıpları çerçevesinde öğrenmekteyiz. Nitekim onun yukarıda esbâb-ı nüzûle ilgili ifade kalıpları başlığında kimi zaman etken fiil, kimi zaman edilgen fiil, kimi zaman da ihtilaf fiiliyle ilgili kullandığı ifade kalıplarını paylaşmıştık. Güçlü ve zayıf râvî ve rivâyetlerin varlığı sadece Tûsî'nin tefsirinde değil bilakis ondan önce ve ondan sonra gelen bilginlerin de eserinde gördüğümüz eğilimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3.1. Bir Âyet İçin Bir Sebeb-i Nüzûl Zikretmesi

⁹⁶ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 3/93; 3/298; 5/191.

⁹⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/402; 3/120-558; 5/191.

Tûsî Kur'an âyetlerinin bir kısmı için sebab-i nüzûl zikrederken bir kısmı için de nüzûl sebebi zikretmemiştir. Aynı şekilde onun, bir âyet için bir sebab-i nüzûl zikrettiği gibi ayrıca bir âyet için birkaç sebab-i nüzûl zikrettiği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bu bağlamda o, “*Kendisine geniş bir servet verdim.*”⁹⁸ âyetinden sonra belirttiği sebab-i nüzûlde Mücâhid ve Saîd b. Cübeyr’in (ö. 94/713 [?]) bu âyetin Velîd b. Muğîre el-Mahzûmî (ö. 1/622) hakkında indiğini ve onun bin dinar malı olduğunu söylediklerini aktarır. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ise onun dört bin dinar malı olduğunu, Nu’mân b. Sâlim onun cüzzamlı biri olduğunu, Atâ (ö. 114/732) ise onun her ay devam eden geliri olduğunu söyler.⁹⁹

Tûsî’nin zikrettiği bu sebab-i nüzûlden anlaşıldığı üzere onun bu âyet bağlamında sadece Velîd B. Muğîre el-Mahzûmî için nüzûl sebebi belirttiği görülmektedir.

Buradan hareketle Tûsî’nin, mezkûr âyet bağlamında sadece bir sebebi nüzûl rivâyetine denk geldiğini söyleyebiliriz. Buna ek olarak onun bu âyet hakkında zayıf görüp de zikretmediği sebab-i nüzûller de olabilir yaklaşımını bu ve benzeri yerlerde zikredebiliriz.

2.3.2. Bir Âyet İçin Birkaç Sebeb-i Nüzûl Zikretmesi

Tûsî’nin tefsirini incelediğimizde onun bazı âyet-âyetler çerçevesinde birden fazla sebebi nüzûl zikrettiğine şahit olmaktadır.

Örneğin o, “*Ey iman edenler! Allah ve resûlüne karşı hainlik etmeyin, size bırakılan emanetlere de bile bile hıyanet etmeyin.*”¹⁰⁰ âyetinin Yüce Allah’tan müminlere O’na ve Resûlüne hıyanet etmemeleri hususunda bir hitap olduğunu kaydeder. Ardından o, hıyanetin, yerine getirilmesi yönünde güvence verilen bir hakkın engellenmesi manasına geldiğini ve bu kavramın emanetin zıddı olduğunu zikreder. Aynı şekilde Tûsî, “Hıyanetin aslı, koruma altına alınan için sana verilen emanette kusurlu davranmandır.” söyleyerek bu arada emanetin önemli bir konu olduğuna dikkat çeker. Ayrıca Cübbâî (ö. 303/916) bu âyet çerçevesinde Yüce Allah’ın onları ganimetlere ihanet etmekten nehyettiğini belirtir. Bunun yanı sıra İbn Zeyd de buradaki emanetin din olduğunu ve bu âyetin münafıklar hakkında indiğini söyler.¹⁰¹

Tûsî, ardından bu âyetle ilgili esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini açıklamaya başlar. Bu minvalde o, Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) rivâyetle bu âyetin bazı münafıkların Ebû Süfyân’ı (ö. 31/651-52) Hz. Peygamber’in Medine’den hareket edip onların kervanına el koyması hususunda uyardıkları bağlamında indiğini kaydeder. Zührî de bu âyetin

⁹⁸ el-Müddessir 74/12.

⁹⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/175-176.

¹⁰⁰ el-Enfâl 8/27.

¹⁰¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/105.

Benî Kurayza olayında geçen Ebû Lübâbe hakkında indiğini söyler ki bu görüş Ebû Ca'fer ve Ebû Abdullah tarafından da rivâyet edilmiştir.¹⁰²

Görüldüğü üzere Tûsî burada bir tek âyet bağlamında iki nüzûl sebebi zikretmektedir.

Bununla birlikte Tûsî'nin âyet-âyetler için ikiden fazla nüzûl sebebi zikrettiği de göze çarpmaktadır.

Örneğin o, “Size ne oluyor da münafıklar hakkında ikiye bölünüyorsunuz? Hâlbuki kendileri hak ettikleri için Allah onları küfre geri çevirmiştir. Allah'ın saptırdıklarını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah'ın saptırdıkları için asla doğruya yol bulamazsın.”¹⁰³ âyeti ile ilgili birkaç sebep-i nüzûl aktarmaktadır.

1. Mücâhid, Ebû Ca'fer ve Ferrâ'dan (ö. 207/822) rivâyetle bu âyetin Mekke'den Medine'ye gelen bir topluluk hakkında ashâb-ı kirâmın ihtilaf ettiği hususunda indiğini söylediklerini zikreder. Bu meyanda onlar ashaba Müslüman olduklarını izhar edip sonra Medine'yi kötü bulduklarından Mekke'ye dönüp oradaki topluluğa şirk işlediklerini izhar ettiler. Ardından bu kimseler müşriklerin ticaret mallarıyla Yemâme'ye seyahat ettiler. Bu arada Müslümanlar, onlarla beraber yanlarında bulunan ticaret mallarına el koymak hususunda ihtilaf ettiler. Bu durumda Ashaptan kimileri mümin olmalarını göz önünde bulundurarak onlara engel olunmaması gerektiğini savunurken kimileri de mürtet olmalarından dolayı onlara ve mallarına engel olunması gerektiğini savunmuştur. Böylelikle bu âyet indi.

2. İbn Abbâs, Katâde ve Dahhâk, ashabin bu ihtilafının Mekke'de Müslüman olduklarını izhar eden şirk ehlinde bir topluluk hakkında olduğunu zikrederler. Nitekim bu kimseler Müslümanlara karşı müşriklere yardım ediyorlardı. Böylece ashaptan bir grup onların canları ve mallarının helal olduğunu söylerken; diğerleri de aksine onların canları ve mallarının haram olduğunu söylediler.

3. Süddî bu âyetin, münafıklık yaparak Medine'den çıkmak isteyen bir topluluk hakkında indiğini söyler. Nitekim onlar müminlere “Bize kıtlık ve sıkıntı isabet etti. Buradan çıkıp zenginleşerek geri dönelim.” dediler. Böylece ashaptan bir topluluk onların münafık olduğunu söylerken; diğerleri de onların mümin olduklarını söyledi.

4. İbn Zeyd ise bu âyetin, Rasulullah aleyhisselâm'ın ashabının, ifk hadisesinde Abdullah b. Übey ve adamlarının Hz. Aişe hakkında ileri geri konuşmaları üzerine ihtilaf ettikleri hususunda indiğini söyler.¹⁰⁴

¹⁰² Tûsî, *et-Tibyân*, 5/106.

¹⁰³ en-Nisâ 4/88.

¹⁰⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/281-282.

Netice itibarıyla Tûsî'nin, zikri geçen âyetten sonra ikiden fazla sebab-i nüzûl aktardığını görmekteyiz. Ayrıca onun, bu farklı rivâyetler arasında herhangi bir tercihte bulunmadığı ve bu rivâyetler hakkında herhangi bir değerlendirme de yapmadığını gözlemlemekteyiz.

2.3.3. Âyetin Tamamı İçin Sebeb-i Nüzûl Zikretmesi

Tûsî'nin esbâb-ı nüzûl konusunu ele aldığı bir diğer özellik onun bir âyetin tamamı veya bir kısmı için sebab-i nüzûl zikretmesi yönündedir. O, yer yer bir âyetin tamamı için nüzûl sebebi zikrederken bazen de bir âyetin belli bir pasajı hususunda sebab-i nüzûl aktarmaktadır.

Buradan hareketle Tûsî, “Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemez olanlarıdır.”¹⁰⁵ âyeti ile kastedilen kâfirlerin yeryüzünde yaşayan canlılardan daha da zararlı olduklarına temas edip ardından onları hakikati anlamayan sağır ve dilsiz kimselere benzetir. Tûsî, “Öyle ki onlar Yüce Allah’tan işittikleri öğütlerden faydalanmayıp ayrıca doğru da konuşmazlar.” açıklamalarıyla bu topluluğu eleştiriye tabi tutmuştur. Tûsî bu beyanından sonra mezkûr âyetin Benî Abdüddâr kabilesi hakkında indiğini nitekim onlardan sadece Mus’ab b. Ümeyr (ö. 3/625) ve Süveybit denilen müttetiklerinin iman ettiğini ve bu görüşü Ebû Ca’fer’den aktardığını kaydeder. Ayrıca o, bir başka sebab-i nüzûle göre bu âyetin Benî Abdüddâr b. Kusay kabilesinden olan Nadır b. Hâris b. Kelde hakkında indiğini söyler.¹⁰⁶ Görüldüğü üzere Tûsî bahsi geçen âyetin tümü hakkında sebab-i nüzûl zikretmektedir.¹⁰⁷

Tefsirini incelediğimizde Tûsî'nin genellikle bir âyetin veya birkaç âyetin tümü için sebab-i nüzûl zikrettiğine şahit olmaktadır. Bu da onun sebab-i nüzûl konusunda çoğunlukla başvurduğu bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3.4. Âyetin Bir bölümü İçin Sebeb-i Nüzûl Zikretmesi

Tûsî'nin, âyetlerin sebab-i nüzûlü ile ilgili takip ettiği bir diğer özellik onun herhangi bir âyetin bir kısmı ile ilgili dile getirdiği nüzûl sebebidir. Buradan hareketle o, “Sadece içinizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının ve bilin ki Allah’ın cezası şiddetlidir.”¹⁰⁸ âyetinde yer alan “...bilin ki Allah’ın cezası şiddetlidir.” pasajının Yüce Allah’ın belirlediği yasaklardan uzak durmayı O’nun emirlerine uymayan kimselerle ilgili olduğunu söyler. Ardından o, ilgili âyetin bu kısmıyla alakalı Hasan-ı Basrî, Süddî, Mücâhid ve İbn Abbâs’ın bu pasajın Cemel savaşına katılanlar hakkında indiğini söylediklerini aktarır. Ayrıca Tûsî, âyetin bu kısmına dair Katâde’den Hz. Zübeyr’in (ö. 36/656) “Hiç kuşkusuz bu âyet indiğinde

¹⁰⁵ el-Enfâl 8/22.

¹⁰⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/98-99.

¹⁰⁷ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 5/266-267.

¹⁰⁸ el-Enfâl 8/25.

bizden herhangi biri bu âyete konu olacağını bilmiyordu. Ta ki biz bu mevzuda ihtilaf ettik. Öyle ki bu âyet özellikle bize isabet etti.” dediğini nakleder. Tûsî bu habere benzer çeşitli rivâyetlerin farklı varyantlarla Hz. Zübeyr b. Avvâm’dan nakledildiğini de sözlerine ekler.¹⁰⁹

Yukarıda dile getirilen açıklamalar doğrultusunda Tûsî’nin bazen bir âyetin bir kısmı için sebep-i nüzûl zikrettiği de göze çarpmaktadır. Fakat bu, onun sürekli takip ettiği bir metot değildir.

2.3.5. Sûre-Sûrelerin Sebeb-i Nüzûlü İçin Zikrettiği Rivâyetler

Tûsî’inin tefsirinde denk geldiğimiz bir başka özelliği de onun sûreler hakkında aktardığı sebep-i nüzûllerdir. O, her âyet için sebep-i nüzûl zikretmediği gibi her sûre için de sebep-i nüzûl zikretmemektedir. Örneğin Tûsî, Mâûn, Kevser, Nasr vd. sûreler için herhangi bir nüzûl sebebi nakletmemektedir.¹¹⁰ Muhtemelen onun,- yukarıda âyetler için söylediğimiz gibi- her sûre için bir sebep-i nüzûlün olmadığını işaret ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle Tûsî, şahit olduğumuz üzere bazı kısa sûreler ile ilgili sebep-i nüzûl aktarmamaktadır.¹¹¹

Bu minvalde Tûsî Kâfirûn sûresinin nüzûl sebebi ile ilgili bu sûrenin Hz. Peygamber’e gelerek ilahlarına bir sene ibadet etmesi karşılığında onların da Yüce Allah’a ibadet edeceklerini söyleyen müşrikler hakkında indiğini aktarır.¹¹² Aynı şekilde Tûsî, Tebbet sûresinin nüzûl sebebi ile ilgili bu sûrenin Ebû Leheb’e (ö. 2/624) cevap olarak indiğini ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber Benî Abdülmuttalib’e çağrıda bulundu. Onlar da bu çağrıya toplanınca Rasulullah sallallahu aleyhi ve sellem onlara şunları söyledi: *“Hiç kuşkusuz Yüce Allah beni genel olarak insanlara özel olarak da size gönderdi. Böylece size arz etmek isterim ki ‘eğer söylediklerimi kabul ederseniz Araplara ve acemlere hükmedersiniz.’ Onlar, peki kabul etmemiz gereken şeyler nelerdir? diye sordular. Hz. Peygamber ‘Allah’tan başka ilah olmadığını ve benim O’nun resûlü olduğumu söylemenizdir.’ dedi. Bunun üzerine Ebû Leheb ‘Elin kurusun! Sen bizi bunun için mi topladın?’ dedi. Böylece Yüce Allah bu sûreyi indirdi.”*¹¹³

Tûsî, hem Kâfirûn hem de Tebbet sûresi için sebep-i nüzûl zikrederek bu bağlamda bir sûrenin tümü için de sebep-i nüzûl aktardığını okurlara göstermektedir.

¹⁰⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/104.

¹¹⁰ Mâ’ûn, Kevser ve Nasr sûreleri ile ilgili bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 10/414, 417, 424.

¹¹¹ Kureys sûresi ile ilgili ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 10/412.

¹¹² Tûsî, *et-Tibyân*, 10/420.

¹¹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/427; Benzer rivayetler için ayrıca bkz: Ebû Ca’fer et-Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî, *Câmiü’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir (yy.: Müessesetü’r-Risâle, 1420) 24/676.

Bunun yanında Tûsî'nin iki sûre için ortak sebab-i nüzûl aktardığına da şahit olmaktadır. Nitekim o, hem Felak hem de Nâs sûresi için ortak sebab-i nüzûl zikretmektedir. Bu meyanda Tûsî, Hz. Peygamber aleyhisselem'a sihir yapanların Lebîd b. A'sam el-Yehûdî'nin kızları olduğunu ve onların on bir düğümle bu sihri yaptıklarını kaydeder. Bunun üzerine Felak ve Nâs sûreleri indi ki bu her iki sûrenin âyetlerinin toplamı on bir olup her bir âyetle on bir düğümlü sihir çözülmüş oldu.¹¹⁴

Tûsî'nin belirttiği üzere zikredilen bu sebab-i nüzûl mezkûr her iki sûre hakkında inmiştir. Bu da iki sûre için ortak nüzûl sebebinin olabirliğini göstermektedir.

2.4. Tibyân'da Tûsî'nin Esbâb-ı Nüzûl Konusunda Faydalandığı Kaynaklar

Tûsî'nin tefsirinde esbâb-ı nüzûl kapsamında bazı eserler ve şahıslardan istifade ettiğini görmekteyiz.

2.4.1. Faydalandığı Eserler

Tûsî'nin esbâb-ı nüzûl bağlamında faydalandığı tefsirle ilgili eserler olduğu göze çarpmaktadır. Bu minvalde o, "Sizin velîniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."¹¹⁵ âyetinden hareketle bilginlerin bu âyet hakkındaki sebab-i nüzûl konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. O, Ebû Bekir Râzî el-Cessâs'ın (ö. 370/980) Ahkâmü'l-Kur'ân adlı kitabında Mağribî, Taberî, Rummânî (ö. 384/994), Mücâhid ve Süddî'nin bu âyetin, namaz esnasında Hz. Ali'nin yüzüğünü sadaka olarak vermesi üzerine indiğini kabul ettiklerini aktarır. Tûsî, zikrettiği bu görüşün Ebû Ca'fer, Ebû Abdullah ve ehl-i beyt ulemasının hepsinin yöneldiği görüş olduğunu ifade eder. O, mezkûr âyetin iniş sebebi ile ilgili Hasan- ı Basrî ve Cübbâî'nin bütün müminler hakkında indiğini söylediklerini zikreder. Ayrıca Tûsî, bilginlerden bir topluluğa göre bu âyetin Ubâde b. Sâmî'in (ö. 34/654) Benî Kaynukâ yahudileri ile olan dostluğunu ve anlaşmasını kesip Hz. Peygamber'in ve müminlerin tarafına geçmesi üzerine indiğini kaydeder. Son olarak Tûsî, Mükellibî'den rivâyetle bu âyetin Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ve ashabının müslüman olmalarından dolayı yahudilerin onlardan irtibatını kesmesi üzerine indiğini aktarır.¹¹⁶

Bu bağlamda aktardığımız esbâb-ı nüzûl çerçevesinde Tûsî'nin, tefsir kaynakları kategorisinde değerlendirilebilecek Ebû Bekir Râzî el-Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserine başvurduğunu görmekteyiz.

¹¹⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/434.

¹¹⁵ el-Mâide 5/55.

¹¹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/558-559.

Tûsî, esbâb-ı nüzûlle ilgili kimi zaman nakilde bulunduğu kaynağı belirtmemektedir. Bu durum onun eserinde ender görülen yönelimlerindedir. Bu bağlamda o, “Söylemediklerine dair Allah adına yemin ediyorlar. Oysa inkârcılık içeren sözü söylemişler; müslüman olduklarını beyan ettikten sonra inkârcılığa sapmışlar ve başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir. Onların öğ almaya kalkışmaları için Allah’ın ve O’nun lütfu sayesinde resûlünün kendilerini zengin etmesinden başka bir sebep de yoktu! Eğer pişman olup tövbe ederlerse bu kendilerinin iyiliğine olur; yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da âhirette de elem verici bir azaba uğratar; artık yeryüzünde onlara ne bir dost ne bir yardımcı bulunur.”¹¹⁷ âyeti ile ilgili rivâyet ettiği farklı nüzûl sebeplerinde bilginlerin ihtilaf ettiğini aktarmaktadır. Bu minvalde o, söz konusu âyetin nüzûl sebebi ile alakalı Urve (ö. 94/713), İbn İshâk (ö. 151/768) ve Mücâhid’in bildirdiğine göre Hallâs b. Süveyd b. Sâmit hakkında indiğini söylediklerini zikreder. Nitekim o, eğer Muhammed’in getirdiği din hak din ise biz merkeplerden daha aşağı olalım, dedi. Ardından o, Yüce Allah’ın adıyla yemin ederek böyle söylemediğini söyledi. Bunun üzerine zikri geçen âyet indi. Tûsî, aktardığı bir diğer rivâyette ise Katâde’nin bu âyetin Abdullah b. Übey b. Selûl’ün (ö. 9/631) “Hele Medine’ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!”¹¹⁸ sözlerini sarf etmesi nedeniyle indiğini belirtir. Hasan-ı Basrî ise bu âyetin münafıklardan bir gurup hakkında indiğini söyler. Tûsî son olarak aktardığı rivâyette Vâkıdî (ö. 207/823) ile Zeccâc’ın bu âyetin akabe ehli hakkında indiğini söylediklerini ifade eder. Nitekim onlar, Hz. Peygamber ve ashabının Tebûk’ten döndükleri sırada patika bir yolda Hz. Peygamber’i suikast ile öldürmek için komplo kurdular. Bunun üzerine Yüce Allah Hz. Peygamber’i bu konuda haberdar etti. Tûsî, Bu olayın Hz. Peygamber’in mucizelerinden olduğunu söyleyip, ardından bu görüşünü “Çünkü bu gibi olayların farkına varmak yalnızca Yüce Allah’tan gelen bir vahiyle olur.” sözleriyle açıklar. Bu ifadelerin ardından Tûsî, sözlerine şöyle devam eder: “Bu durumda Hz. Peygamber patika yolda yalnız yürürken insanlara vadinin içinden yürümelerini emretti.” İhtilafı olmasıyla beraber Hz. Peygamber’e komplo kuranların on iki veya on beş kişi oldukları belirtilir. Allah Rasûlü aleyhisselâm onların kimler olduğunu tek tek Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ve Huzeife’ye (ö. 36/656) anlattı. Nitekim bu iki kişiden biri Hz. Peygamber’in devesini önden komuta ederken diğeri de deveyi arkadan sevk ediyordu. Son olarak Tûsî, “Bu hadis, Vâkıdî’nin kitabında ayrıntılı bir şekilde şerh edilmiştir.” demektedir.¹¹⁹

Tûsî’nin dile getirdiği bu beyanatından anlaşıldığı üzere onun, Vâkıdî’nin eserinden alıntı yaptığı anlaşılmaktadır. Fakat Tûsî burada zikrettiği sebab-i nüzûlü Vâkıdî’nin hangi kitabından naklettiğini söylemeyerek bu meyanda okuyucuları hayrete düşürmüştür. Tûsî, tefsirinin farklı yerlerinde Vâkıdî’den atıfta bulunurken sadece onun

¹¹⁷ et-Tevbe 9/74.

¹¹⁸ el-Münâfikûn 63/8.

¹¹⁹ Tûsî, et-Tibyân, 5/260-261.

ismini zikredip onun herhangi bir eserini zikretmemektedir.¹²⁰ Bu husus ise okuyucular nezdinde merak konusu olmaktadır. Buradan hareketle, yaptığımız araştırmalar sonucunda yukarıda zikredilen sebab-i nüzûllerin Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-meğâzî* adlı eserinde geçtiğini tespit ettik.¹²¹

2.4.2. Faydalandığı Şahıslar

Tûsî'nin tefsirini incelediğimizde onun sebab-i nüzûl bağlamında kullandığı rivâyetleri sahabe ve tâbiin tabakasından rivâyet ettiğini görmekteyiz. Bunun yanında o tarih, hadis ve dil bilginlerinden de rivâyetler de bulunmaktadır. Fakat Tûsî'nin yer yer rivâyette bulunduğu bilginlere dair bir kaynak zikretmemektedir. Yukarıda bununla ilgili Tûsî'nin Vâkıdî'den nakilde bulunmasına rağmen onun hangi eserinden rivâyette bulunduğuna değinmediğini belirtmiştik.

Tûsî âyetlerin sebab-i nüzûlleri hususunda Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53),¹²² Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656[?]),¹²³ Hz. Âişe (ö. 58/678),¹²⁴ Abdullah b. Abbâs,¹²⁵ Abdullah b. Ömer (ö. 73/692),¹²⁶ Câbir b. Abdullah,¹²⁷ Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12)¹²⁸ başta olmak üzere birçok sahabeden rivâyette bulunmuştur. Tûsî'nin sebab-i nüzûl bağlamında aktardığı rivâyetlerde onun kimi zaman sadece bir sahabeden rivâyette bulunduğu gibi bazen de sahabe tabakasıyla beraber tabiinden bilginleri zikrettiği de göze çarpmaktadır.

Tûsî, nüzûl sebebi bağlamında tabiinden yaptığı nakilleri çoğunlukla Mücâhid,¹²⁹ Katâde,¹³⁰ Mesrûk (ö. 63/683),¹³¹ İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702),¹³² Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713),¹³³ Şa'bî,¹³⁴ Ebû Kılâbe (ö. 104/722),¹³⁵ Dahhâk,¹³⁶ İkrime,¹³⁷

¹²⁰ Ayrıca Bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2/578; 3/464; 4/75; 5/146, 260, 280.

¹²¹ Bkz: Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, Thk. Dr. Marsden Jones (London: en Nâşir Câmî'atü Oxford, 1966) 3/1044.

¹²² Tûsî, *et-Tibyân*, 3/312.

¹²³ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/74.

¹²⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/205.

¹²⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 4/239.

¹²⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/220.

¹²⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 7/434.

¹²⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/231.

¹²⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/280.

¹³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/185.

¹³¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/250.

¹³² Tûsî, *et-Tibyân*, 8/305.

¹³³ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/409.

¹³⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/357.

¹³⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 4/36.

¹³⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/77.

¹³⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/314.

Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726),¹³⁸ Hasan-ı Basrî,¹³⁹ İbn Sîrîn (ö. 110/729),¹⁴⁰ Zührî,¹⁴¹ Süddî,¹⁴² İbn Cüreyc¹⁴³ vd. bilginlerden aktarmaktadır.

Bunun yanı sıra o, İbn İshâk,¹⁴⁴ Ferrâ,¹⁴⁵ Vâkıdî,¹⁴⁶ Taberî,¹⁴⁷ Zeccâc,¹⁴⁸ Ebû Ömer (ö. 320/932)¹⁴⁹ vb. gibi kendisinden önceki bilginlerden sebab-i nüzûl aktarmakta fakat bu bilginlerle ilgili herhangi bir eser ismi belirtmemektedir.

Makalemizin tamamında verdiğimiz sebebi nüzûl rivâyetlerinin önemli bir kısmının yukarıda zikredilen tabakalardan ve isimlerden aktarılması hasebiyle ayrıca burada tekrar örnek vermeye gerek duymadık.

2.4.3. Kaynağı ve Rivâyeti Verilmeyenler

Tûsî'nin sebab-i nüzûle dair aktardığı rivâyetlerde bazen onun herhangi bir kaynağa ve rivâyete yer vermediği de görülmektedir.

Örneğin Tûsî, “Doğru yol kendileri için apaçık hale geldikten sonra sırt çevirip dönenlere şeytan bunu güzel göstermiş ve kendilerine yanlış yolda ilerleme cesareti vermiştir.”¹⁵⁰ âyetinden sonra herhangi bir kaynak belirtmeden sebab-i nüzûlleri zikreder. Bu minvalde o, aktardığı bir görüşe göre bu âyetin Yahudiler hakkında indiğini söyler. Nitekim onlar Rasulullah'ın Tevrat'taki sıfatlarını biliyorlardı. Fakat onlara Hz. Peygamber gönderilince onu inkâr ettiler. Tûsî'nin zikrettiği bir başka sebab-i nüzûle göre bu âyetin, Kur'an'da Rasulullah aleyhisselâm'ın safında savaşmanın vacip olduğunu bildikten sonra savaşmaktan geri durdukları hususunda münafıklar hakkında indiği söylenir.¹⁵¹

Tûsî, mezkûr âyet bağlamında aktardığı rivâyetlerde herhangi bir kaynak veya isim belirtmemektedir. Muhtemelen o, bu âyetle ilgili duyduğu rivâyetin konusuna vakıf olmakla beraber âyetin nüzûl sebebi ile ilgili râvî ve kaynak bilgisine vakıf olmamış olabilir.¹⁵²

2.5. Tibyân'da Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Kabulü veya Reddi

¹³⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/376.

¹³⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/102.

¹⁴⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/288.

¹⁴¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/73.

¹⁴² Tûsî, *et-Tibyân*, 1/284.

¹⁴³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/234.

¹⁴⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/248.

¹⁴⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/548.

¹⁴⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/152.

¹⁴⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/223.

¹⁴⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/252.

¹⁴⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/298.

¹⁵⁰ Muhammed 47/25.

¹⁵¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 9/304.

¹⁵² Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 1/60; 2/72; 3/198; 4/102; 6/507; 8/276; 9/118.

Tûsî, sûre ve âyetler bağlamında aktardığı bazı esbâb-ı nüzûllerde açıklamalarda bulunup, yer yer bunları kabul ettiğini veya reddettiğini zikretmektedir.

2.5.1. Sebeb-i Nüzûlü Kabulü ile ilgili Açıklamaları

Tûsî, sebeb-i nüzûl rivâyetlerinden sonra gerekli gördüğü yerlerde zikrettiği nüzûl sebeb-i rivâyetlerini kabul ettiğini veya ilgili rivâyetlerin sahih olduğunu belirtir.

Örneğin o, “*Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selâm verene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek “Sen mümin değilsin” demeyin; çünkü Allah katında sayısız ganimetler vardır. Daha önceleri siz de böyleydiniz. Derken Allah size lütufta bulundu. Bu sebeple iyi anlayıp dinleyin. Hiç şüphesiz yok ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.*”¹⁵³ âyeti ile ilgili nüzûl sebeplerini sıraladıktan sonra en sonunda zikrettiği bu esbâb-ı nüzûllerin sahih olduğunu beyan etmektedir. Bu minvalde Tûsî, bilginlerden söz konusu âyet çerçevesinde farklı nüzûl sebeplerini rivâyet eder. Bu meyanda Tûsî, Ömer b. Şebbe’den rivâyetle bu âyetin Gatafân kabilesinin bir ferdi olan Mirdâs hakkında indiğini söyler. Nitekim müslüman süvari birliğinin onları kuşatması nedeniyle Mirdâs’ın kavmi bir dağa sığındı. O, ise teslim olup müslüman olduğunu açıkladı. Bunun üzerine müslüman birliği onu öldürüp ona ait olan her şeyi aldılar. Tûsî’nin rivâyet ettiği bir başka nüzûl sebebine göre ise Ebû Ömer, Vâkıdî ve İbn İshâk’ın söz konusu âyetin Ebû Katâde komutasındaki bir seriyyeyle karşılaşmış ve ona selam veren Âmir b. el-Edbat el-Eşcaî hakkında indiğini söylediklerini aktarır. Nitekim Muhallim b. Cessâme’nin kılıcını çekip önceden aralarında olan kan davası husumetinden dolayı onu öldürmesi neticesinde bu âyetin indiği söylenir. Böylece Muhallim, bu olaydan sonra Hz. Peygamber’e gelip ondan Yüce Allah’tan kendisini bağışlaması yönünde dua talebinde bulundu. Fakat onun bu talebine karşılık Peygamber aleyhissalâtu vesselâm ona “Allah seni bağışlamasın.” diye cevap verdi. Muhallim, Hz. Peygamber’in bu cevabını duyduktan sonra ağlayarak oradan ayrıldı. Öyle ki bu hadise üzerine yedi gün geçmeden Muhallim kahrından öldü ve defnedildi. Rivâyet edildiği üzere toprak onun naaşını kabrinden fırlatınca bu durum Hz. Peygamber’e iletildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Doğrusu toprak sizin dostunuz Muhallim’den daha şerlisini de kabul eder. Ancak Yüce Allah saygınlığınızın önemini sizlere göstermek istemiştir.” buyurdu. Bunun üzerine onlar arkadaşlarının naaşını bir dağ kıyısına atıp üzerini taşla kapattılar. Tûsî, ayrıca İbn Abbâs’tan rivâyetle bu âyetin nüzûl sebebine dair şunları aktarır: “Bir grup insan, ganimetlere sahip olan bir adama rastladılar. Böylece onlar, o adamı öldürüp ganimetlerini aldılar. Bunun üzerine bu âyet indi.” Tûsî, İbn Abbâs’tan ayrıca şunları nakleder: “Bu adam kendi toplumunda Müslüman olarak biliniyordu. Nitekim Hz. Peygamber’in ashabı bu adamın kavmiyle savaşınca böylece onun kavmi savaştan kaçtı ve bu kişi yerinde durup ashaptan gelebilecek saldırılardan güvende olabilmek için

¹⁵³ en-Nisâ 4/94.

onlara ‘es-Selâmü aleyküm’ diyerek selam verdi. Bu meselede ashap ayrılığa düştü ve selam veren bu kişiyi öldürdüler. Bunun üzerine âyet indi.” Tûsî, bu rivâyeti Süddî’nin de kabul ettiğini ve ondan ayrıca şunları söylediğini aktarır: “Bu adam ‘es-Selâmü aleyküm’ deyip ardından ‘Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in O’nun resûlü olduğuna şahitlik ederim.’ şeklinde kelime-i şهادet getirdi. Bunun üzerine Üsâme b. Zeyd kılıcını çekip kavminin önderi olan bu kişiyi öldürdü. Böylece bu âyet nazil oldu.”¹⁵⁴

Tûsî, rivâyet ettiği bu esbâb-ı nüzûlden sonra zikredilen her bir sebab-i nüzûlün doğru olabileceğini, sadece bunlardan herhangi birinin kesin doğru olabileceği yönünde hüküm verilemeyeceğini belirtir.¹⁵⁵ Ayrıca onun bu tarz yaklaşımı, konuyla ilgili rivâyet ettiği nüzûl sebeplerinin arkasında durduğunu göstermektedir. Hülâsa Tûsî’nin kaydettiği bu rivâyetleri sahih görmesi, onu yeri geldiğinde aktardığı nüzûl sebebi rivâyetlerinin sağlam olduğuna temas ettiğini göstermektedir.

2.5.2. Sebe-i Nüzûlü Reddi İle İlgili Açıklamaları

Tûsî’nin tefsirinde şahit olduğumuz bir diğer mesele onun Abese sûresinin başında dile getirdiği eleştirilerdir. Nitekim tefsirlerde yaygın bir şekilde aktarılan rivâyetlerde söz konusu yüzünü ekşiten ve yönünü çeviren kişinin Rasul aleyhisselâm olduğuna işaret eden rivâyetler göze çarpmaktadır.¹⁵⁶ Buradan hareketle Tûsî bu âyetlerle murat edilen yüzünü ekşiten ve yönünü çeviren kimsenin Hz. Peygamber olacağına dair rivâyetleri şiddetle reddetmektedir. Öyle ki Tûsî bu sıfatların Hz. Peygamber’in şahsına ve onun Kur’an’da zikredilen özelliklerine aykırı olduğunu beyan etmektedir. Bu bağlamda müfessir Tûsî ilgili rivâyetleri tenkit ederek şunları zikreder:

“Bilginler Yüce Allah’ın bu âyetle kimi vafettiği konusunda ihtilaf etmiştir. Bu minvalde müfessirlerden çoğu ve Haşviyye ehli bu âyetle murat edilenin Hz. Peygamber olduğunu söylerler. Nitekim Hz. Peygamber, kavminin eşrafından ve ileri gelenlerinden bir grupla konuşurken o esnada İbn Ümmü Mektûm (ö. 15/636) müslüman olmak için Peygamber’in yanına çıka geldi. Böylelikle Hz. Peygamber, yanında olan topluluğun Ümmü Mektûm’un ona yönelmesi sebebiyle onların bu durumu hoş karşılamayacağı çekincesi ile ondan yüz çevirmiştir. Bunun üzerine Yüce Allah Peygamber’ini uyardı. Bir başka görüşe göre İbn Ümmü Mektûm Müslüman idi. O, Hz. Peygamber’e hitap edip Peygamber’in kavmiyle meşgul olduğunu bilmediği için ‘Yâ Resûlellâh’ şeklinde seslenmiştir. Bu doğru olmayan bir görüştür. Çünkü Yüce Allah Hz. Peygamber’in

¹⁵⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/298.

¹⁵⁵ Tûsî, aynı yer.

¹⁵⁶ Bkz: Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 24/217-218; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Tefsîrü’l-Mâtürîdî (Te’vilâtü ehli’s-sünne)*, Thk. Dr. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426) 10/417; Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihü’l-gayb (et-Tefsîrü’l-kebîr)* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420) 31/52.

kıymetini bu sıfatlardan üstün kılmıştır. Buna rağmen Yüce Allah onu nasıl çatık kaşlı ve asık yüzlü olmakla niteler? Bilakis Yüce Allah onu ‘yüksek ahlak olmak üzere niteleyip ilaveten ‘...Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi...’¹⁵⁷ âyetiyle uyarmıştır. Aynı şekilde Yüce Allah’ın ‘Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma!..’¹⁵⁸ âyetiyle uyardığı ve yukarıda zikredilen sıfatlarla nitelediği Peygamber nasıl olur da ona gelen bir Müslümana yüz çevirir? Aynı şekilde Hz. Peygamber güzel ahlak sahibiydi. Yüce Allah ona en güzel ahlakları bahşetmiştir. İlaveten o hoş sohbet sahibiydi. Hatta kendisiyle musâfaha eden kişi elini çekmeden o elini çekmezdi. Bununla beraber bu özelliklere sahip birisi İslam’ı öğrenmek isteyen bir âmâyâ nasıl olur da surat asar? Üstelik Peygamberlerin bu ve daha aşağı sayılan kötü eğilimlerden uzak oldukları ifade edilir. Aksi halde onların sözlerini kabul etme ve davetlerine kulak verme hususunda nefret duygusu uyandıracakları anlaşılır ki bu durum kıymetleri ve özellikleri bilinen peygamberler hakkında caiz görülmez.”¹⁵⁹

Görüldüğü üzere Tûsî bu yoğun eleştirileri sonucu pek çok müfessirin kabul ettiği sebab-i nüzûlü kendince savunduğu deliller ve gerekçelerle reddetmektedir.

2.6. Birden Fazla Verdiği Rivâyetleri Tercih Durumu

Tûsî’nin sebab-i nüzûl bağlamında ele aldığı rivâyetleri tercih edip etmemesi hususu da onun sebab-i nüzûl konusunda dikkat çeken özelliklerindedir. Nitekim o, yer yer sıraladığı nüzûl sebeplerinden sonra gerekli açıklamalar yaparak mezkûr rivâyetlerden birini tercih ettiğini belirtmektedir. Bunun yanında o, kimi yerlerde de bu manada zikrettiği rivâyetler arasında herhangi bir tercih yapmamaktadır.

2.6.1. Rivâyetler Arasında Tercihle Bulunması

Tûsî, bir âyet bağlamında esbâb-ı nüzûlü aktarırken zaman zaman naklettiği rivâyetler arasında kendine yakın olan görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle o, “Ölü iken diriltiltiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu? İşte kâfirlere yaptıkları böyle güzel gösterilmiştir.”¹⁶⁰ âyeti ile ilgili birkaç nüzûl sebebi zikredip ardından bunlardan birini tercih etmiştir. Bu minvalde Tûsî, bilginlerin bu âyetin iniş sebebi hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını, müfessirlerden İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî vb. göre bu âyetin mümin ve kâfirlerin hepsi hakkında indiğini, İkrime’nin ise bu âyetin Ammâr b. Yâsir ve Ebû Cehîl (ö. 2/624) hakkında indiğini ki bu görüşün Ebu Ca’fer’in de görüşü olduğunu söyler. Buna ek olarak o, Dahhâk’ın bu âyetin Ömer b. Hattâb hakkında indiğini, Zeccâc’ın ise bu âyetin

¹⁵⁷ Âli İmrân 3/159.

¹⁵⁸ el-En’âm 6/52.

¹⁵⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/268-269.

¹⁶⁰ el-En’âm 6/122.

Rasulullah aleyhisselâm ve Ebû Cehil hakkında indiğini söylediklerini aktarır. O, son olarak bu görüşler içinde faydalı olması açısından en kapsamlı faydaya sahip görüşün birinci görüş olduğunu belirtir. Çünkü birinci görüşün tüm görüşleri kapsamına aldığı onun tarafından ifade edilir. Böylece Tûsî, bu âyet ekseninde esbâb-ı nüzûlle ilgili zikrettiği mülâhazalar arasında faydaca en kapsamlı olanı belirterek bu görüşü tercih ettiğini dile getirmiştir.¹⁶¹

2.6.2. Rivâyetler Arasında Tercihle Bulunmaması

Tûsî'nin, tefsirinde ilgili âyet bağlamında zikrettiği esbâb-ı nüzûl arasında yer yer tercihte bulunurken yer yer de tercihte bulunmadığını belirtmiştik. Onun sebep-i nüzûl kapsamında zaman zaman tercihte bulunmaması rivâyetler özelinde takip ettiği farklı bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradan hareketle o, örneğin *“Bunlardan başka hem sizin hem de kendi topluluklarının karşısında güvende olmak isteyen kimseleri de bulacaksınız. Bunlar ne zaman fitneye yönlendirilseler hemen dönüp ona dalarlar; bu sebeple sizden uzak durmaz, size barışçı davranmaz ve yakanızdan ellerini çekmezlerse onları hemen yakalayın, ele geçirdiğiniz yerde öldürün. İşte onlar hakkında size apaçık bir yetki vermiş olduk.”*¹⁶² âyetinden sonra üç farklı nüzûl sebebi zikrederken bunlardan herhangi birisini tercih etmemiştir. Bu minvalde o, âyetin haklarında indiği kişiler bağlamında şu üç görüşün olduğunu aktarmaktadır:

1. İbn Abbâs ve Mücâhid'in dediğine göre bu âyet, Allah Raasulü aleyhisselâm'a gelip de gösteriş yaparak müslüman olan ve Peygamber'in huzurundan ayrıldıktan sonra Kureyş'e dönüp putlara ibadet ederek yozlaşan kişiler hakkında inmiştir. Onlar böyle yaparak iki taraftan da güvende olmayı planlıyorlardı. Bu nedenle Yüce Allah bunların bu takıntılarında vazgeçmemeleri ve ıslah olmamaları durumunda öldürülmelerini emretti.

2. Katâde bu âyetin Tihâme çölünde yaşayan bir kabile hakkında indiğini söyler. Onlar *“Ey Allah'ın Resûlü! Ne senle savaşıyoruz ne de kavmimizle savaşıyoruz.”* dediler. Aynı şekilde onlar bu sözle hem kendi topluluklarından hem de Hz. Peygamber'den güvende olmayı arzu ediyorlardı. Fakat Yüce Allah, onların bu isteklerini kabul etmeyip *“كُلَّمَا رُزُوا إِلَى الْفِتْنَةِ”* yani her ne zaman küfre döndüklerinde *“أُرْكَبُوا فِيهَا”* yani oraya düşüp kalırlar, buyurdu.

3. Süddî, bu âyetin Nu'aym b. Mes'ûd el-Eşcâi hakkında indiğini söyler. Nitekim o, Resûl-i Ekrem aleyhisselâtu vesselâm ile müşrikler arasında haberleri nakletmesi sebebiyle müslümanlardan eman diliyordu. Bunun üzerine zikri geçen âyet

¹⁶¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 4/259.

¹⁶² en-Nisâ 4/91.

indi. Bunun yanı sıra Mukâtil, bu âyetin Esed ve Gatafân kabileleri hakkında indiğini söyler.¹⁶³

Tûsî, aktardığı bu üç farklı rivâyetten sonra herhangi bir tercihte bulunmayıp “المعنى” başlığıyla âyetin manasına geçmiştir. Muhtemelen o, üç farklı varyantla aktarılan sebab-i nüzûllerin hepsini doğru kabul etmektedir.

2.7. Sûre ve Âyetlerin Mekkî-Medenî Oluşuna Temas Etmesi

Tûsî zaman zaman inen âyetlerin veya sûrelerin Mekkî ya da Medenî olduğuna temas eder. Tûsî, bazen bir sûrenin ve bu sûreye ait âyetlerin iniş sebebi ile ilgili icmalen de olsa bir takım bilgiler zikreder.¹⁶⁴

Bu bağlamda onun Mâide sûresi ve âyetleri hakkında şunları kaydettiğini görmekteyiz:

“Bu sûre İbn Abbâs, Mücâhid ve Katâde’ye göre medenî sûrelerdendir. Ca’fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-49) de bu sûrenin -veda haccında inen “...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim...”¹⁶⁵ âyetini istisna edersek- medenî olduğunu söyler. Dolayısıyla bu sûrenin hepsi medenîdir yani bu sûre hicretten sonra inmiştir. Şa’bî, söz konusu âyette geçen ‘الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ’ sözünün Hz. Peygamber’in veda haccında bineğinin üzerindeyken indiğini söyler. Abdullah b. Ömer ise son inen sûre Mâide sûresidir ve bu sûre yüz yirmi âyettir, söyler.”¹⁶⁶

Tûsî çoğunlukla âyet-âyetler bazında esbâb-ı nüzûlü zikrederken bu arada onun sûreler hakkında da nüzûl sebebi zikrettiğini okumaktayız. Bu bağlamda onun, Hümeze sûresinin iniş süreciyle ilgili farklı sebab-i nüzûller aktardığına şahit olmaktayız. Bu arada Tûsî, Hümeze sûresi hususunda rivâyet ettiği esbâb-ı nüzûlden önce İbn Abbâs’ın ‘الهمزة للمزة’ kavramlarının, iftirayla karalamada ileri giden, sevenler arasını ayıran, haddi aşan ve kibirlenerek kusurunu temize çıkaran kimse manalarına geldiğini söylediğini zikreder. Ardından o, İbn Abbâs’ın da kabul ettiği bir görüşe göre bu sûrenin, insanları ayıplayıp kusurlarını sayan bir müşrik hakkında indiğini söyler. Süddî ise bu sûrenin Allah Rasûlü aleyhisselâm’a alaycı ve iğneleyici sözler söyleyen Ahnes b. Şerîk hakkında indiğini söyler. Buna ek olarak bu sûrenin Cemîl b. Âmir el-Cühenî hakkında indiğini ifade edenler de vardır. Son olarak Mücâhid, Verkâ ve İbn Abbâs bu sûrenin özel olarak bir kimse hakkında inmediğini aksine bu sûrenin umûm şeklinde değerlendirilebileceğini ifade etmektedirler.¹⁶⁷

¹⁶³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/287-288.

¹⁶⁴ Bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 1/47; 2/388; 5/71; 8/127; 9/288.

¹⁶⁵ el-Mâide 5/3.

¹⁶⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/413.

¹⁶⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 10/407.

Tûsî, sûrelerin tefsirine geçmeden önce, ilgili sûrenin başında o sûreye dair bazı genel bilgileri aktarır. Bu meyanda o, Nisâ sûresinin tümüyle medenî olduğuna temas eder. Tûsî'nin bazı bilginlerden nakilde bulunduğu üzere Kur'an'da geçen bütün 'بِأَنَّهَا' ifadesinin Mekke'de indiği kabul edilir. Fakat bu sûrenin tümünün medenî olması yönündeki ilk görüş Katâde, Mücâhid, Abdullâh b. Abbâs b. Ebî Rebî'a'nın savunduğu görüş olarak zikredilir. Buna ek olarak bilginlerden kimine göre de "Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi emreder..."¹⁶⁸ âyeti dışında bu sûrenin tümünün Medine'de indiği kabul edilmektedir. Nitekim bu âyetin, Hz. Peygamber'in Ka'be'nin anahtarlarını Osmân b. Talha'dan (ö. 42/662 [?]) alıp onları amcası Hz. Abbâs'a teslim etmesi hususunda Mekke'de indiği aktarılmaktadır.¹⁶⁹

Tûsî, Berâe sûresinin ayrıca Tevbe sûresi diye isimlendirildiğini ve bu sûrenin medenî kabul edildiğini zikreder. Bunun yanında Mücâhid, Katâde ve Osmân'ın, bu sûrenin Hz. Peygamber'e Medine'de indirilen son sûre olduğunu söyledikleri kaydedilir. Hz. Hüzeyfe'den "Bu sûre azap sûresi olduğu halde onu nasıl Tevbe sûresi diye adlandırırınız?" dediği nakledilir. Aynı şekilde Saîd b. Cübeyr'den şunları söylediği rivâyet edilir: "İbn Abbâs'a Tevbe sûresi hakkında soru sordum. O, şöyle cevap verdi: 'Onların kusurlarını ortaya çıkaran bu sûre durmadan nazil oluyordu. Öyle ki onlardan hiçbir kimseyi sağ bırakmayacağımız gerektiği yönünde korktuk.' O, Enfâl sûresinin Bedir'de indiğini, Haşr sûresinin de Benî Nadîr hakkında indiğini söyler."¹⁷⁰

2.8. Tûsî'nin aktardığı sebab-i Nüzûllerden Sonra Açıklama Yapıp Yapmaması

Tûsî'nin tefsirinde dikkat çeken bir diğer esbâb-ı nüzûle yaklaşımı onun bu rivâyetlerden sonra açıklama yapıp yapmaması yönündedir. Yani o kimi zaman sebab-i nüzûl çerçevesinde aktardığı rivâyetlerden sonra kendi açısından gerekli gördüğü bazı açıklamalara değinirken kimi zaman da açıklama yapmaksızın sadece sebab-i nüzûl bağlamında aktardığı rivâyetlerle yetinmektedir.

Bu bağlamda o, "Onlar hem insanları peygamberden uzak tutmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar. Oysa onlar farkında olmadan ancak kendilerini mahvederler."¹⁷¹ âyetinden hareketle dile getirdiği esbâb-ı nüzûlde bu âyette geçen "وَقَوْمٌ" zamiri ile murat edilenin önceden zikri geçen kâfirler olduğunu kaydeder. O, bu görüşün Cübbâî, Belhî (ö. 295/908) vd. tarafından kabul edildiğini belirtir. Bununla beraber bu âyetin bir topluluğa göre ise Ebû Leheb hakkında indiği de kaydedilir. Nitekim Tûsî, Ebû Leheb'in, akrabalık sâikiyle bazen Hz. Peygamber'i izleyip insanların ona eziyet

¹⁶⁸ en-Nisâ 4/58.

¹⁶⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/97.

¹⁷⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/167.

¹⁷¹ el-En'âm 6/26.

etmesini engellediğini, bazen de insanları Rasulullah'a tabi olmaktan uzaklaştırdığını zikreder. Fakat Tûsî, âyetin siyak ve sibakını da göz önünde bulundurarak bu iki görüşten birincisinin bu çerçevede daha uygun olduğunu söyler. Ayrıca bir başka görüşe göre de mezkûr âyetin Ebû Tâlip hakkında indiği aktarılır. Fakat Tûsî, bu görüşün, savunduğu mezhep açısından kabul edilemez olduğunu söyleyip ardından şunları dile getirir: "Nitekim onun, Hz. Peygamber'in nübüvvetini itiraf ettiğini işaret eden meşhur şiiri ve sözlerinde¹⁷² onun iman ettiği hususunda bir delil vardır."¹⁷³

Görüldüğü üzere Tûsî, zikri geçen sebab-i nüzûllerden sonra konu ile ilgili görüşünü açıklayıp savunduğu İmâmiyye mezhebinin bu konu çerçevesindeki bakış açısına temas eder.

Tûsî yer yer aktardığı sebab-i nüzûl rivâyetlerinden sonra açıklama yapmaksızın sadece nüzûl sebebiyle yetinmektedir.

Bu bağlamda o, örneğin "*Kim Allah'a kavuşmayı arzu ederse bilsin ki Allah'ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir. O, her şeyi bilir, her şeyi işitir.*"¹⁷⁴ âyetinden sonra kaydettiği sebab-i nüzûlde Katâde'nin bu âyetin hicret için Mekke'den çıkıp müşriklerin engel olma girişimlerinden dolayı tekrar Mekke'ye dönmek zorunda kalan bazı insanlar hakkında indiğini söylediğini zikreder. Böylelikle onlar bu âyetin kendileri hakkında indiğini işitince tekrar hicret için yola çıktılar ve onlardan kimi, müşrikler tarafından öldürüldü kimi de onlardan kurtuldu. Bu arada onlar hakkında "*Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.*"¹⁷⁵ âyetinin indiği zikredilir. Bir başka görüşe göre mevzu bahis olan âyetin Ammâr ile Mekke'nin yakınında olan kimseler hakkında indiği söylenir. Bu görüşü İbn Ömer'in zikrettiği belirtilir. Bunun yanı sıra bir başka görüşe göre bu âyetin cihat ve zekâtın farz kılınmasından önce Müslüman olan bir topluluk hakkında indiği bilâhare onların cihat ve zekâtın farz kılınmasıyla beraber bu iki farzı yerine getirmekten imtina ettikleri rivâyet edilir.¹⁷⁶

Görüldüğü üzere Tûsî burada serdettiğimiz sebab-i nüzûllerden sonra herhangi bir açıklama ihtiyacı duymamıştır. O, sadece nüzûl sebeplerini zikretmekle yetinmiştir. Bu minvalde o, muhtemelen her nüzûl sebebinden sonra açıklama yapmanın gerekli olmadığına işaret etmektedir.¹⁷⁷

¹⁷² Bkz: Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye libni Hişâm*, Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdülhafîz eş-Şelebî (Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1375) 1/272-280.

¹⁷³ Tûsî, *et-Tibyân*, 4/106; Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 2/252; 4/198-199.

¹⁷⁴ el-Ankebût 29/5.

¹⁷⁵ el-Ankebût 29/69.

¹⁷⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/185-186.

¹⁷⁷ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 3/205.

2.9. Tûsî'nin Tibyân'da Esbâb-ı Nüzûlü Kullanım Amacı

Tûsî'nin serdettiği sebab-i nüzûlleri incelediğimizde onun bu rivâyetleri çeşitli amaçlar doğrultusunda ele aldığına şahit olmaktadır. Bu meyanda onun sebab-i nüzûlü kullanım amacını birkaç başlıkta işlemeyi uygun gördük.

2.9.1. Esbâb-ı Nüzûlün Âyetin Manasını Açıklamaya Katkısı

Tûsî esbâb-ı nüzûl bağlamında kullandığı rivâyetleri bazen de âyetlerin manasını açıklamaya katkı sağlaması hususunda zikreder. O, mezkûr âyetteki mana bakımından kapalılığı yer yer sebab-i nüzûl rivâyetleriyle açıklamaktadır.

Örneğin Tûsî, “*Ant olsun ki Allah size, zayıf ve çaresiz iken Bedir’de de yardım etmişti. Allah’a isyandan sakının ki şükretmiş olasınız.*”¹⁷⁸ âyetinin nüzûl sebebi ile ilgili şunları söyler: “Bu âyet, müminlerin sayıca az olması ve müşriklerin güçlü olması hususunda Yüce Allah’ın müminlere melekleri aracılığıyla yardım ve nusretini ihsan etmesi ve müşriklere karşı müminlere zafer bahşetmesi konusunda indi.” Bu âyet bağlamında Tûsî’nin, İbn Abbâs’tan rivâyet ettiğine göre Bedir günü Muhacirler yetmiş yedi kişi iken Ensar ise iki yüz otuz altı kişiydi. Bunların toplamı üç yüz on üç kişiydi. Buna karşılık müşrikler bin civarında idi.¹⁷⁹

Tûsî, burada zikrettiği sebe-i nüzûl çerçevesinde mezkûr âyette geçen yardımın, ihsan etme, imdat ve zafer manalarına geldiğine işaret etmektedir. Burada Tûsî, sebab-i nüzûl vesilesiyle âyetin manasını beyan etmektedir. Böylece o, tefsirinde zaman zaman “المعنى/âyetin anlamı” başlığıyla âyetlerdeki anlam bütünlüğüne katkı sunmuştur.¹⁸⁰ Bununla ilgili çalışmamızın başında Tûsî’nin sebab-i nüzûlle ilgili kullandığı başlıklarda bu mevzuya değinmiştik.

2.9.2. Esbâb-ı Nüzûlün Âyetten Çıkan Hükme Delil Gösterilmesi

Tûsî’nin, tefsirinde dikkat çeken bir diğer yönü de onun aktardığı sebab-i nüzûllerin âyetten çıkan hükme delil gösterilmesidir.

Örneğin Tûsî, “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın.*”¹⁸¹ âyetiyle ilgili Süddî, İbn Cüreyc, ve İkrime’nin bu âyetin Hz. Abbâs, Mes’ûd, Abd Ye’lîl, Hubeyb, Rebî’a ve Benî Amr b. Umeyr’e ait olan ribâdan geri kalan kısmı hakkında indiğini söylediklerini nakleder. Aynı şekilde Tûsî’nin Ebû Ca’fer’den naklettiği üzere Velîd b. Muğîre Câhiliye döneminde ribâ işleriyle ilgileniyordu. Bununla beraber onun Sakîf kabilesinden alacağı ribâ vardı. Böylece Velîd’in oğlu Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) babasının bu ribâ alacağını Müslüman olduktan

¹⁷⁸ Âli İmrân 3/123.

¹⁷⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/578.

¹⁸⁰ Bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 1/211; 2/281; 3/321.

¹⁸¹ el-Bakara 2/278.

sonra onlardan talep etti ki bunun üzerine kalan ribânın alınmasının yasaklandığı hususunda bu âyet indi.¹⁸²

Tûsî yukarıda dile getirdiği açıklamalarla ribâdan kalan kısmın men edildiğini ifade ederek bir bakıma mezkûr âyette geçen hükmü sebab-i nüzûlle desteklemiş olmaktadır.

2.9.3. Âyetin Esbâb-ı Nüzûlle Sınırlandırılmayıp Umûm İfade Etmesi

Tûsî'nin tefsirine baktığımızda o, zaman zaman zikrettiği âyet-âyetlerin özel sebebe binaen indiğini söyler. Fakat Tûsî, ilgili âyet bağlamında rivâyet edilen esbâb-ı nüzûlün belli bir sebebe bağlı olarak gelse de kapsamına giren diğer meseleleri ya da bireyleri içerebileceğini kaydeder.

Örneğin o, *“Ehl-i kitap'tan öyleleri vardır ki hem Allah'a hem size indirilene hem de kendilerine indirilmiş olana inanırlar, Allah'a karşı saygı duyup Allah'ın âyetlerini az bir pahaya değışmezler. İşte onların rableri katında mükâfatları vardır. Şüphesiz Allah hesap görmekte çok çabuktur.”*¹⁸³ âyeti ile alakalı farklı varyantlarda nüzûl sebebi zikretmektedir. Bu minvalde o, mezkûr âyetin sebab-i nüzûlünde bilginlerin ihtilaf ettiğini söyledikten sonra şunları aktarır: *“Câbir b. Abdullah, Said b. Müseyyeb, Katâde ve İbn Cüreyc şöyle dedi: Hz. Peygamber'e Necâşî'nin (ö. 9/630) ölüm haberi ulaşınca ona dua etti, günahlarının bağışlanmasını diledi ve cenaze namazını kılıp Müminlere de onun cenaze namazını kılmalarını söyledi. Onlar, 'Ey Allah'ın Resûlü! Müslüman olmayan bir adamın cenaze namazını mı kılalım?' diye karşılık verdiler. Bu arada münâfıklardan bir kalabalık 'Biz Negrân'a mensup iri cüsseli bir adamın cenaze namazını kılarız.' dediler. Bunun üzerine bu âyet indi. Ancak söz konusu âyette belirtilen özelliklerin Necâşî'ye ait sıfatlar olduğu anlaşılmaktadır. İbn Zeyd'in dediğine göre, bir rivâyette ise İbn Cüreyc ve İbn İshâk'ın aktardığına binaen ilgili âyetin, aralarında Abdullah b. Selâm vb. olduğu Yahudi bir topluluğun İslam'ı seçmesi üzerine indiğinden bahsedilir. Mücâhid zikredilen âyetin ehl-i kitaptan olan Yahudi ve Hristiyanlardan İslam'ı seçen herkes hakkında indiğini söyler ki bu görüş bahsi geçen nüzûl sebepleri arasında en güzel görüştür.”*¹⁸⁴

Yukarıda aktardığımız esbâb-ı nüzûl çerçevesinde Tûsî, Mücâhid'in dile getirdiği görüşün diğerlerine göre daha kapsamlı olması cihetiyle en uygun görüş olduğunu ifade eder. Nitekim o, mezkûr âyetin bahsi geçen Necâşî ve diğerleri hakkında inse de ehl-i kitaptan müslüman olan herkesi kapsamına alacağı yönünde bir

¹⁸² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/365-366.

¹⁸³ Âli İmrân 3/199.

¹⁸⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/93.

değerlendirmenin engellenemeyeceğini savunur. Buna ek olarak Tûsî, Kur'an'dan herhangi bir âyetin belli bir sebep eklenmesiyle beraber o âyetin içerdiği her bir ferdi kapsamına alacağından bahseder.¹⁸⁵

Görüldüğü üzere Tûsî, inen âyetin hususiliğine bakmadan umum şeklinde değerlendirilebileceğini savunmaktadır.

Tûsî sebep-i nüzûl bağlamında dile getirdiği açıklamalarında bazen de umuma delalet eden ifadelerin hususa delalet etmesi yönünde yorumlanmasının ilgili âyetten murat edilen manayla daha da uyumlu olacağına işaret etmektedir.

Bu minvalde o, örneğin “*İnkâr edenleri uyarsan da uyarman da onlar için birdir, asla iman etmezler.*”¹⁸⁶ âyeti ile ilgili dile getirdiği nüzûl sebeplerinden bahsederek bazen de umum yerine âyetten murat edilen hususi mananın makama daha uygun olacağını belki de ilgili âyet bağlamında umumi mananın mümkün olmayacağını dolayısıyla âyetin hususi olacağını kaydeder. Buradan hareketle Tûsî, Rabi’ b. Enes’ten aktardığına göre zikri geçen âyetin Bedir Günü öldürülen Ebû Cehil ve müşriklerin ileri gelenlerinden olan beş kişi hakkında indiğini zikreder. Bu görüşü Belhî ve Mağribî de tercih etmiştir. Ayrıca Tûsî, İbn Abbâs’tan bu âyetin Medine’nin çevresinde yaşayan bazı Yahudî din adamları hakkında indiğini söyler. Son olarak o, mezkûr âyetin müşrik Araplar hakkında indiğini söyleyip Taberî’nin, İbn Abbâs’ın görüşünü tercih ettiğini sözlerine ekler. Tûsî, bu âyet bağlamında zikrettiği sebep-i nüzûlleri aktardıktan sonra konuyla ilgili şunları söyler: “Bizim söylediğimiz şudur ki: ‘Hiç şüphesiz bu âyetin hususi olması gerekir.’ Çünkü bu âyetin umuma hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü biz kâfirlere bazılarının iman edeceğini biliyoruz. Bu durumda âyetin umum çerçevesinde değerlendirilmesi uygun değildir.”¹⁸⁷

Yukarıda zikredilen malumat çerçevesinde Tûsî ilgili âyetin bazen umum ifadeler içerse de husus şeklinde yorumlanmasının âyetten murat edilen manaya daha uygun olacağını söyler. Buna ek olarak o, bazen de bir âyette, umum ifadesi bulunmasıyla beraber bu mananın tercih edilmesinin mümkün olmayacağını bilakis âyetin manasına uygun olanın hususi mana olacağını kaydeder.

2.9.4. Esbâb-ı Nüzûlün Tûsî’nin Mezhebî Görüşünü Desteklemesi

Tûsî’nin tefsirinde esbâb-ı nüzûl çerçevesinde dikkat çeken bir diğer özellik onun serdettiği rivâyetlerin Şîa mezhebinin görüşünü savunmasına yönelik nakiller olmasıdır. O, bu konu bağlamında sıkı bir şekilde İmâmiyye ashabının görüşlerini savunmuştur. Bu gibi yönelimler Tûsî’yi taraf tutmaya sevk etmiştir.

¹⁸⁵ Tûsî, Aynı yer.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/6.

¹⁸⁷ Tûsî, *et-Tibyân*, 1/59-60.

Örneğin Tûsî'nin, tefsirinde Ebû Tâlip'in Müslüman olduğuna temas ettiğini müşahede etmekteyiz.

Buradan hareketle o, Ebû Tâlip hakkında “*Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir ve hidâyete erecek olanları en iyi O bilir.*”¹⁸⁸ âyetinden sonra bazı açıklamalarda bulunur. Tûsî bu bağlamda ilk olarak bu âyetin, Hz. Peygamber'in özellikle akrabalarını ve kavmini ona iman etmeleri, ona boyun eğmeleri ve onun nübüvvetini ikrar etmeleri hususlarında yoğun çaba sarf ettiğinden dolayı indiğini söyler. O, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e mealen “*Senin buna gücün yetmez. Ayrıca iman konusunda onlara şefkatte bulunman senin güç ve takatinde değildir. Bu bilakis Yüce Allah'ın kudretindedir. Yüce Allah bunu dilediğine verir. Bunun için senin hırslı olman fayda vermez.*” dediğini zikreder. Ayrıca İbn Abbâs, Mücâhid, Hasan, Katâde vd. rivâyet edildiği üzere bu âyetin Ebû Tâlip hakkında indiği belirtilir. Bu minvalde Tûsî, Ebû Abdullah ve Ebû Ca'fer'den naklettiği üzere Ebû Tâlip'in Müslüman olduğunu bu konuda İmâmiyye fırkasının -herhangi bir ihtilafı olmaksızın- icmâ kararı olduğunu ve onların bu konuda kesin bilgi gerektiren kat'i delillere sahip olduklarını kaydeder.¹⁸⁹

Netice itibarıyla Tûsî yukarıda zikredilen örnekler çerçevesinde Ehl-i sünnet'ten farklı görüşler ileri sürmüş ve İmâmiyye mezhebinin bakış açısını yansıtmıştır. Tûsî'nin bu hareketi onun kendi mezhebinin etkisinde kaldığını göstermektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁸ el-Kasas 28/56.

¹⁸⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 8/164.

¹⁹⁰ Ayrıca bkz: Tûsî, *et-Tibyân*, 3/555-557.

Sonuç

Vahiy ortamında meydana gelen olay, durum ve soruların açıklanmasında büyük katkısı olan esbâb-ı nüzûl ilminin tefsir tarihi boyunca önemli bir mevkiî işgal ettiği bilinmektedir. Bu ilmin Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve âyetlerin açıklanmasında özellikle müfessirler nezdinde ayrı bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Öyle ki esbâb-ı nüzûl ilmini faydalı görmeyenlerin, ulemanın eleştirileriyle karşı karşıya kaldıkları müşahede edilmektedir.

İmâmiyye'nin önemli dinamiklerinden olan Tûsî ilim sahasında birçok eser yazmış ve bu eserlerini *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle taçlandırmıştır. Bu meyanda o, mezkûr tefsirinde âyetleri yoğun bir tefsir çalışmasına tabi tutarak bu arada esbâb-ı nüzûl rivâyetleriyle âyetlerin anlam bütünlüğünü desteklemiştir.

Tûsî esbâb-ı nüzûl bağlamında yer yer bu konuyla ilgili başlıklara yer vererek bu vesileyle okuyucuların dikkatini çekmiştir. Ayrıca o, çeşitli sebab-i nüzûl kalıplarıyla da bu konuya oldukça yoğunlaştığını göstermektedir. Nitekim o bu minvalde etken ve edilgen ifade kalıpları yanında birden fazla rivâyetin aktarıldığı yerlerde de ihtilafla ilgili ifade kalıpları kullanmıştır. Tûsî, bu hareketiyle senet olarak güçlü ve zayıf gördüğü tüm rivâyetleri meşhur eserinde serdetmiştir. Muhtemelen o, zayıf ta olsa sebab-i nüzûl rivâyetlerinin aktarılmasında fayda mülâhaza etmiştir.

Tûsî hacimli olan tefsir eserinde yoğun bir şekilde sebab-i nüzûl rivâyetlerine yer vermiştir. Fakat onun her âyet için sebebi nüzûl zikretmediğini görmekteyiz. Tûsî bu tavrıyla Kur'an'da her âyet için illâki bir sebab-i nüzûl rivâyeti aramaya gerek olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde Tûsî, bu hareketiyle bazı âyetlerin sebab-i nüzûlünün bilinmediğini bilakis bu gibi âyetlerin sebab-i nüzûlünün doğrudan doğruya âyetin manası olduğuna işaret etmiştir.

Tûsî'nin sebab-i nüzûl bağlamında atıfta bulunduğu kaynaklar oldukça fazladır. Öyle ki o, sahabe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve kendinden önceki bilginler topluluğundan rivâyette bulunmuştur. Böylece Tûsî geniş bir yelpazeye ait kaynak oluşturmuştur. O, aktardığı rivâyetlerde bazen nakilde bulunduğu kişiyi belirtirken bazen de hiçbir isim zikretmeden nakilde bulunur. Bu bağlamda onun herhangi bir kaynak belirtmeden aktardığı sebab-i nüzûl rivâyetleri de dikkati çekmektedir.

Tûsî, sebab-i nüzûl rivâyetlerini bazen âyet veya sûrelerin baş kısmında zikrederken bazen de âyetleri tefsir kısmında zikreder. O, aktardığı sebab-i nüzûl rivâyetlerinden sonra yer yer âyetin içeriği bağlamında açıklamalara değinir. Özellikle o, kendi mezhebi olan Şîa ile ilgili görüşleri ele aldığı âyetlerde uzun açıklamalara başvurur. Tûsî, bu tavrıyla Şîa'ya olan bağlılığını dile getirmektedir.

Son olarak Tûsî'nin *et-Tibyân* adlı eseri esbâb-ı nüzûl alanında olduğu gibi diğer Kur'an ilimleri alanında da Şîa üzerinden çalışma yapacaklar için önemli bir kaynaktır.

Buna ek olarak tefsir, hadîs, fıkıh, kelâm vb. dallarda da bu eser, kaynak olarak çalışılıp ilim dünyasına farklı branşlarda katkı sunabilir.

Kaynakça

- Aybay Zeliha Ülkühan, *İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfî'l-Hadîs-Takıyye İlişkisi (Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibsâr'ı Özelinde)*, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2018.
- Buğcu Mehmet Mustafa, *Şîa'da Gaybet Literatürü, Usulleri ve Temel Konuları: Muhammed b. İbrâhîm en-Nü'mânî'den (ö. 360/970) Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1067)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2024.
- Çeliktaş Sefanur, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Kiraât Tercihlerinin Ayetlerin Yorumlanmasındaki Etkisi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2018.
- Çolakel Saffet, *Kur'an'daki Nikâh Âyetlerinin Sünnî ve Şîa Tefsirlerine Göre Tahlili - en-Nesefî ve et-Tûsî Örneği-*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye Libni Hişâm*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî. Mısır: Şirketü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1375.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrikî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1414.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb. *el-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem-ed-Dârü'ş-Şâmiye, 1412.
- İbn Teymiyye Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Abdullâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dimeskî. *Mukaddime Fî Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Kurt Emrullah, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Feyz-i Kâşânî'nin Tefsîri's-Sâfi Adlı Tefsirleri Bağlamında İmâmiyye-İsnâaşeriyye Akaidinin Kur'an Tefsirindeki Yansımaları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrü'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, Thk. Dr. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426.
- Okumuş, Mesut. "Ulûmü'l-Kur'ân". *Tefsir El Kitabı* (Ed.) Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

- Râzî, Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî er-Râzî. *Mefâtihü'l-Gayb (et-Tefsîrû'l-Kebîr)*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. yy. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme lil'kitâb, 1974.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *Lübâbü'n-Nükûl Fî Esbâbi'n-Nüzûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmulî. *Câmiü'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. yy. Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhakkîd Sâbır el-Fârûkî el-Hanefî. *Mevsû'atü Keşşâfî Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Thk. Dr. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ ed-Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1998.
- Topal Hüseyin, *Tûsî ve Kur'an İlimlerine Yaklaşımı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir, 2018.
- Tuncel Emrullah, *Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Fahreddîn er-Râzî'nin Tefsirleri Bağlamında Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin Kur'an'a Yaklaşımı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2019.
- Turan Recep, *Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) Tefsirinde Nesh*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.
- Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü İhyâi-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nisâbüri eş-Şâfi'î. *Esbâbü Nüzûli'l-Kur'an*. Thk. İsam b. Abdülmuhsin el-Hümejdân. ed-Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1412.
- Vâkîdî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*, Thk. Dr. Marsden Jones. London: en-Nâşir Câmî'atü Oxford, 1966.
- Yıldz Süleyman, *Klasik Dönem İmâmiyye Şiası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2019.
- Yıldırım Tuğba, *Cessâs (ö. 370-/981) ve Tûsî'nin (ö. 460/1067) Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı*, Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Yalova, 2023.
- Zerkeşi, Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır. *el-Burhân Fî Ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. yy. Dârü İhyâi'-Kütübi'l-Arabiyye İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihi, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü 'l-İrfân Fî Ulûmi 'l-Kur 'ân*. yy. Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâihi, ty.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Aru Journal of Theological Studies

15/June/2025

Mevlânâ'nın Mesnevîsinde Hadis-i Şerifler

Hadıts In Mawlana's Masnavı

Yunus Yangın

Doktora Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Tokat/Türkiye

Ph.D. Student, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism,
Tokat/Türkiye

e-mail: yunus.yangin9424@gop.edu.tr

ORCID: orcid.org/0009-0008-1527-545X

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 25.01.2025

Kabul Tarihi | Accepted Date: 02.06.2025

Yayın Tarihi | Published Date: 15.06.2025

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Haziran/June

İntihal:

Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif Hakkı:

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0

Uluslararası Lisans (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Web Adresi:

aruilahiyatarastirmalaridergisi.com

Mevlânâ'nın *Mesnevî*sinde Hadis-i Şerifler

Öz

Araştırmamızda tasavvufta işârî yorum, Mevlânâ'nın (ö.672/1273) hayatı, *Mesnevî* eserinin tanıtımı, Mevlânâ'nın *Mesnevî*sinde yer alan hadisler ve bu hadislerin iktibasları incelendi. Bu çalışmada, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde yer alan hadis-i şeriflerin işârî yorum bağlamında incelenmesi amaçlandı. *Mesnevî*'nin birinci cildindeki hadisler, Tâhirulmevlevî (ö.1370/1951) şerhi ve Kütüb-i Sitte kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak analiz edildi. Sonuçlara göre, *Mesnevî*'deki hadislerin %92'si sahit kaynaklardan iktibas edilmiş olup, Mevlânâ'nın işârî yorum tekniği diğer mutasavvıflardan farklı olarak edebî bir üslupla harmanlanmıştır. Mevlânâ'nın hayatı ve eserleri, tasavvufta hadis ve yorumları, *Mesnevî*'de geöen hadisler üzerine yazılmış makaleler, tezler ve kitaplar nitel araştırma yöntemleriyle incelendi. Elde edilen veriler ışığında, *Mesnevî*'deki hadislerin diğer mutasavvıfların hadis ve âyet iktibaslarındaki kurallara uyduğu, fakat onlardan farklı olarak iktibas sanatının ustalıkla kullanıldığı, hadislerin tamamı yerine ana konuyu en iyi yansıtan kelime ve cümlelerin edebî bir üslupla muhabata sunulduğu gözlemlendi. Ayrıca, *Mesnevî*'de irşat gayesi ile toplumsal problemleri çözümüne ışık tutan hadislerin tercih edildiği belirlendi. *Mesnevî*'de yer alan hadislerin güvenilirliği konusu da tartışıldı ve sıhhatine dair hüküm verildi. Tâhirulmevlevî'nin şerhinden faydalanılarak *Mesnevî*'nin birinci cildinde yer alan hadislerin bir kısmı ele alındı. Böylece *Mesnevî*'nin hadislerle münasebeti ortaya konuldu.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İşârî Yorum, Mevlânâ, Mesnevî, Mesnevî'de Hadis.

Hadits In Mawlana's Masnavi

Abstract

In our research, the interpretation in Sufism, the life of Mawlânâ (d.672/1273), the introduction of his work Mesnavî, the hadiths in Mawlânâ's Mesnavî and the quotations of these hadiths were examined. In this study, it was aimed to analyze the hadiths in Mawlânâ Jalâl al-Dîn al-Rûmî's Masnavi in the context of al-Ishârî interpretation. The hadiths in the first volume of the Masnavi were analyzed comparatively with the commentary of Tâhirulmevlevî (d.1370/1951) and the sources of the Qutub-i Sitte. According to the results, 92% of the hadiths in the Masnavi are quoted from authentic sources, and Mawlânâ's technique of literal interpretation is blended with a literary style unlike other Sufis. The life and works of Mevlânâ, hadith in Sufism and its interpretations, articles, theses and books on hadiths in the Masnavi were analyzed by qualitative research methods. In the light of the data obtained, it was observed that the hadiths in the Masnavi follow the rules of hadith and verse quotations of other Sufis, but unlike them, the art of quotation is used skillfully, and instead of the whole hadiths, the words and sentences that best reflect the main subject are presented to the addressee in a literary style. In addition, it was determined that hadiths that shed light on the solution of social problems with the aim of guidance were preferred in Masnavi. The reliability of the hadiths in the Masnavi was also discussed and their authenticity was judged. Some of the hadiths in the first volume of the Masnavi were discussed with the help of Tâhirulmevlevî's commentary. Thus, the relation of the Masnavi with hadiths was revealed.

Key Words: Sufism, Illuminationist Interpretation, Mevlana, Masnavi, Hadith in Masnavi.

Giriş

Tasavvuf ile hadis ilmi arasındaki ilişki, İslâm düşünce tarihinde sıklıkla tartışılan bir konudur. Bu çalışma, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki hadis kullanımını merkeze alarak, işârî te'vilin teorik çerçevesini somut örneklerle ortaya koymayı hedeflemektedir. Araştırmanın temel problemi, mutasavvıfların hadisleri zâhirî anlamından farklılaştırılan yorumlarının ilmî temelini sorgulamaktır.

Mesnevî'de, Ferîdüddin Attâr (ö. 618/1221) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi yazarların izleri görülmekte; insan sevgisi, ahlâk ve irfan temaları ön plana çıkmaktadır. *Mesnevî*, İslâmî bir eser olup, toplumun her kesimine hitap eden bir seyrüsülûk eseridir. Mevlânâ, eserinde Kur'ân ve Hadis'e referanslar vererek derin anlamlar sunmaktadır.

Mevlânâ'nın eserinde hadisleri kullanma şekli, onun mânevî derinliğini ve Hz. Peygamber'e olan sevgisini ortaya koymaktadır. *Mesnevî*'de yer alan hadisler, farklı yorumlama teknikleriyle zenginleştirilmiş ve eserdeki mânevî mesajların derinliğini artırmıştır. Bu hadislerin bir kısmı zâhirî anlamlarıyla ele alınırken, bazılarının derin işârî anlamlar taşıması dolayısıyla okuyuculara farklı bakış açıları sunulmuştur.

Araştırmamızda, muhaddis ve sûfî olarak Mevlânâ'nın tasavvuf ve hadis literatürüne kattığı remizler ve işaretlerin hem günümüze hem de o dönemin toplumuna ışık tuttuğunu gözlemledik. Mevlânâ'nın *Mesnevî* eseri üzerinden muhaddis kimliğine dair bazı aydınlatıcı noktalar sunmaya çalıştık. İşârî yorumun kökeni, ulemâ-i rüsûm ile tasavvuf âlimleri arasında hadislere yaklaşımda ortaya çıkan farklılıklar, *Mesnevî*'de geçen hadislerin sayılarının belirlenmesi ve *Mesnevî*'deki uydurma hadislerin tespiti, araştırmamızın temel problemlerini oluşturmaktadır.

Bayram, Karapınar, Koçkuzu, Ünlü, Yardım ve Fûrûzanfer gibi önemli ilim ve fikir insanlarının çalışmaları, araştırmamızın konusu ile ilgilidir. Konu edilen eserlerde, *Mesnevî*'de hadislere atıfta bulunulan beyitler titizlikle incelenmiş ve Mevlânâ'nın sûfî kimliği ile hadisleri ele alış biçimleri değerlendirilmiştir.

Araştırmamızda şu sorulara yanıt arayacağız: Mevlânâ'nın şahsî hayatının ve toplum sorunlarının onun sûfî kişiliğine etkileri nelerdir? Mevlânâ'nın etkisinde kaldığı tasavvufî akımlar nelerdir? *Mesnevî*'nin diğer tasavvufî eserler içerisinde hadisleri kullanmadaki konumu nedir? İşârî yorum, *Mesnevî*'de nasıl bir biçim almıştır? Hadisler, *Mesnevî*'de nasıl kullanılmıştır? *Mesnevî*'nin şerhlerinde hadis atıfları nasıl te'vil edilmiştir? *Mesnevî*'de hadislere yapılan atıfların altında yatan sebepler nelerdir? Zâhirî âlimler açısından *Mesnevî*'deki hadislerin güvenilirlik derecesi nedir?

Tasavvufun kökeniyle ilgili yapılan suistimallere karşı, onun temelini hadislere dayandığını ortaya koymak önemlidir. Bu problemi *Mesnevî* örneği üzerinden sunarak, Mevlânâ'ya verilen değer arkasında Kur'ân ve Sünnet'e olan sıkı bağlılığının yattığını

kanıtlamayı amaçlıyoruz. Tasavvufta işârî yorum tarzının ve dini metin yorumlama kriterlerinin anlaşılması, Mevlânâ'nın hadislere yaklaşımını ortaya koyacaktır.

1. Tasavvufta İşârî Yorum

Mutasavvıfların eserlerine etki eden iki belirgin yönelimden bahsedilebilir. İlk olarak vecd ve aşkı temsil eden, şatahat ve cezbe gibi hallerin tecrübesi, eserlerine ve hal tercümelerine yansımıştır. Diğer yandan, ulemânın çoğunluğu, şer'î-şerif'e ve İslâm'ın tevhid ilkesine aykırı bir tutum sergilemedikleri sürece şatahat ve cezbe ile ilişkili eserleri makbul saymışlardır. İkinci meşrepteki mutasavvıflar ise şeriatin zâhirine odaklanan ve ilmi yönelimi mânevî halinden ağır basan kişilerdir. İçinde buldukları mânevî hali ilimleri oranında yorumlayarak daha çok zâhirî bir tutumla eser vermektedirler. Bahsi geçen ayrımı göz önünde bulundurduğumuzda, Mevlânâ'yı birinci meşrebe mensup bir mutasavvıf olarak değerlendirmekteyiz. Ancak bu iki grup mutasavvıf zümresinin kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı düşüncesine kapılmamalıyız. Zira, yönelimler arasında gelişen hoca-talebe, mürid-mürşid ilişkileri ve farklı meşrepler arasındaki mutasavvıfların eser tâlimleri ve şerhleri, bu kanaatin yanlışlığını gösterir.¹

Mutasavvıflar, nasları yorumlarken zâhir-bâtın dengesini gözetken işârî bir metod benimsemiştir. Bu yöntem, Mevlânâ'da edebî metaforlar ve hikâyelerle iç içe geçmiş bir biçimde karşımıza çıkar. Sûfiler arasında İbâhiliğe varan yorumlar ise bu tutumun istisnaları arasında yer alır. Kişisel yorumu, Kur'an'ın ve sünnetin gerçek yorumu olarak görmek, Bâtınî bir eğilimdir. Zorlayıcı ve kontrolsüz bir şekilde şahsî yoruma kayma riski, işârî yorumlar için de söz konusu olabilir. Nasların te'vilini bu bilgiler ışığında tasnife tâbi tuttuğumuzda, zâhir, bâtin ve işârî olarak üçe ayırmamız mümkündür.² Hadis te'vil ve şerhinde bir diğer tasnif ise; işârî, zâhirî, lugavî, Ehl-i Sünnet, Bâtini ve Şii-İsmâilî'dir. Mutasavvıflar, mânaları kalbe doğan remz ve işaretlerle, kural ve ilkelerine bağlı kalarak uyguladıkları işârî yorum metodunu kullanırlar. Yorumlarda öne çıkan tutum daha çok terbiye ve irşad odaklıdır.³ Mutasavvıfların işârî tefsirlerde ortaya koydukları şartlar, derin bir anlayışın ve ince bir bilginin yansımasıdır. Bu şartlar şu şekildedir:

1. Yorumlar naslardaki zâhirî mânaya uyumlu olmalıdır.
2. Bâtinilerde olduğu gibi sadece işârî mâna, hakiki mâna olarak algılanmamalıdır.
3. Lafızla alakasız zorlama yorumlardan kaçınılmalıdır.

¹ Fikret Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 118,119.

² Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", 120.

³ Fatih Bayram, "Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si Ekseninde Hadis Yorumu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 3/1 (2019), 20-21.

4. Şeriatin geneline ve aklın ilkelerine aykırı yorumlardan kaçınılmalıdır.
5. Akli karıştıracak yorumlardan uzak durulmalıdır.⁴

Dinî metinlerde sıkça karşılaşılan kabuk ve öz meselesi, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de önemli bir yer tutmaktadır. Kadın-erkek, gece-gündüz, ehl-i iman-ehl-i küfür gibi zıtlıklar, insanın anlam arayışında ve nefsinin bilişinde varoluş şüphesini ortaya çıkarır. Bu şüpheyi ortadan kaldırmanın yolu, kabuktan ziyade öze vurgu yapmaktan geçer. Taklit seviyesindeki arayış ve biliş, yalnızca mânaya yani bâtına vakıf olduğunda gerçek bilgiye ulaştırabilir.⁵

Mutasavvıfların hadisle meşgul oldukları görülmekte, ancak ulemâ-i rüsûm'un hadislerle yaklaşımından farklı bir yol izledikleri anlaşılmaktadır. Özellikle *Mesnevî*, genel olarak diğer tasavvuf eserleri, hadis literatürüne işârî yorumlarıyla önemli katkılarda bulunmuştur. Mevlânâ, hadislerin te'vilinde mükâşefe ve ilham yolunu kullanmıştır.

İşârî yorumun şerh edebiyatındaki yeri, önemi, ilke ve esasları verilmiştir. Şimdi Mevlânâ'yı hayatıyla birlikte bir sûfi-muhaddis olarak tanıtmaya çalışacağız.

2. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Hayatı ve Etkileri

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'yi yaşadığı dönemin sosyal ve siyasî sorunlarından bağımsız olarak değerlendirmek, sosyolojik ve epistemolojik açıdan yetersiz bir yaklaşım olacaktır. Bu nedenle, gençliğinden vefatına kadar olan eğitim hayatı kadar, yaşadığı çağın Anadolu'sunun toplumsal ve siyasî meseleleri de dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın hayatını mevcut imkânlar çerçevesinde içsel ve dışsal bağlamda ele almaya gayret edeceğiz.

Mevlânâ Celâleddin-i Rumi, gerçek adıyla Muhammed Çelebi, 6 Rebiü'l-evvel 604/30 Eylül 1207 tarihinde günümüz Afganistan'ın Belh şehrinde dünyaya gelmiştir. Mevlânâ, Hüdâvendigâr, Rûmî, Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm gibi unvanlara sahiptir.⁶ Babası, Kübreviyye tarikatının önde gelenlerinden ve Hazreti Ebubekir'e dayanan bir soydan gelen Sultânü'l-Ulemâ Muhammed Bahâeddin Veled bin Hüseyin el-Bekrî'dir (ö.628/1231). Annesi ise Harzemşahlar'dan Alâeddin Muhammed'in (ö. 596/1200) kızı Mümine Hatun'dur (ö. 621/1224). Bahâeddin Veled, siyasî bir fikir ayrılığı nedeniyle üç yüz deveden oluşan kervanla ailesiyle birlikte Belh'den ayrılır. İlk durağı Nişâbûr olur ve burada dönemin mânevî büyüklerinden Ferîdüddin Attâr ile buluşur. Attâr, Mevlânâ'ya burada *Esrârname* adlı eserini hediye eder. Kafile, Nişâbûr'dan Bağdat, Kûfe, Hicaz, Kudüs, Şam ve Halep üzerinden Anadolu'ya geçer ve Malatya ile Erzincan'a uğrar.

⁴ Seyit Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı Bursevi Örneği* (Ensar Yayıncılık, 2004), 280.

⁵ Bayram, "Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si Ekseninde Hadis Yorumu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 19.

⁶ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf Ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2022), 377.

Bahâeddin Veled Erzincan'da dört yıl medresede eğitim vererek irşad görevini sürdürür. Ardından Larende ve Karaman'a geçer. Karaman'da Emîr Sultan (ö. 833/1429?) tarafından inşa ettirilen medresede yedi yıl muallimlik ve vâzlik yapar. Mevlânâ'nın iki oğlu Sultan Veled (ö. 712/1312) ve Alâeddin Çelebi (ö. 660/1262) burada dünyaya gelir. Bahâeddin Veled, dönemin sultanı Alaaddin Keykubat'ın daveti üzerine ailesiyle birlikte Konya'ya yerleşir. Mevlânâ, babasının 628/1231 yılında vefat etmesiyle mürşidlik makamına geçer. Mevlânâ dört ayrı medresede ve evinde ders verir. Ayrıca babasının eseri *Maârif*'i talebelerine okutur. Mevlânâ, gençlik döneminden itibaren kitleleri etrafında toplayarak vaazlar vermiştir.⁷

Mevlânâ daha Anadolu'ya ayak basmadan çeyrek asırdır Mağrib, Ortadoğu, Orta Asya ve İran kültürlü akım ve mezhepler burada mevcuttu. Bu kültürlerin harmanladığı bir tasavvufî perspektif sergilemesi, onu farklı kılan unsurlardan biridir. Bu üç akım, Mağrib'den Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö.638/1240) vahdet-i vücûd akımı, Irak menşeli Necmeddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) zühd temelli tarikatı ve Şems-i Tebrîzî (ö.645/1247?) aracılığıyla Horosan Melâmiliği'nin ilâhî aşk ve cezbeyle dayalı mektebidir. Ayrıca Selçuklular'ın Moğol hakimiyetine teslim olduğu 1240 yılından itibaren Moğol istilacılarının yaşattığı sosyal buhran, Mevlânâ'nın eserlerini ve sûfi kimliğini doğrudan etkilemiştir.⁸

Mevlânâ'nın eğitim hayatında, babası Bahâeddin Veled'in yanı sıra, ona atabeylik yapan ve babasının halifesi olan Seyyid Burhâneddîn (ö. 639/1241)'in de önemli bir yeri vardır. Mevlânâ, babasından temel İslâmî eğitimini alırken, Seyyid Burhâneddîn'den hâl ilmini öğrenmiştir.⁹

Mevlânâ, hayatını hamlık, pişmek ve yanmak olarak üç evreye ayırır. Hamlık evresi, Seyyid Burhâneddîn'e mürîd olduğu dönemdir; pişmek evresi, Seyyid ile geçen dokuz yılını kapsar; yanmak evresi ise Şems ile buluşmasından vefatına kadar olan süredir.¹⁰

Mevlânâ'nın ahyâr, ebrâr tariklerindeki kişiliği, Şems-i Tebrîzî ile vuslatından sonra şuttâr tarikine dönüşmüştür. Böylece aşk ve cezbe yoluna intisabı gerçekleşmiştir.¹¹ Şems'in Mevlânâ üzerindeki en büyük etkilerinden biri, Kalenderî geleneğinde benimsenen ilmin insanı muhabbetullâh'a götürmede yetersiz kalacağı inancını Mevlânâ'ya tattırmasıdır.¹² Mevlânâ ile Şems arasında klasik mürîd-mürşid ilişkisinden

⁷ Kadir Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2016), 182-187,190,201.

⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 128-129,140.

⁹ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 193,194.

¹⁰ İsa Çelik, "Tasavvuf Klasikleri", *Mesnevî-i Manevî*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Erkam Yayınları, 2010), 404.

¹¹ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 228.

¹² Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, 132.

ziyade sohbet temelli bir tasavvufî eğitim mevcuttur.¹³ Mevlânâ, zâhir alim tavrıyla vaaz ve ders verirken, hâl ilmine önem veren bir mutasavvıfa dönüşmesinde Şems-i Tebrîzî'nin sûfî kimliğinin büyük rolü olmuştur. Mevlânâ'nın dünyasında Şems'in değer ve kıymeti, *Mesnevî*'nin birinci defterinin 123. beytinden 142. beytine kadar olan manzumede görülmektedir.

Şems'in vefatından veya gaybından doğan eksikliği, 10 yıllık bir süre zarfında halifesi Selâhâddîn-i Zerkûb (ö.657/1258) doldurmuştur. Zerkûb'un vefatından sonra Hüsâmeddin Çelebi (ö. 683/1284), Mevlânâ'nın en çok muhabbet ve iltifat gösterdiği halifelerinden biri olmuştur. Hüsâmeddin Çelebi, mürîdânın *Mantiku 't-Tayr* ve *Hadika* gibi tasavvufun seyrüsülûk ilkelerini içeren eserleri okumasına şahit olmuş ve Mevlânâ'dan mürîdlere rehber olacak bir eser yazılması gereğini dile getirmiştir. Bu talep üzerine, sarığından ilk on sekiz beytin yazılı olduğu nüshayı çıkararak "Çelebi sen yazarsan ben de söylerim." demiş ve böylece *Mesnevî*'ye başlanmıştır.¹⁴

Mevlânâ, yedi gün süren ateşli bir hastalığın neticesinde vefat etmiştir. Cenazesinde ağlanmamasını vasiyet etmiş ve öldüğü günü kavuşma günü olarak kabul etmiştir.¹⁵ Mevlânâ'nın 672/1273 yılındaki şeb-i arûs'undan sonra halifesi Çelebi, irşad makamını 1284 yılına kadar doldurmuştur.¹⁶

Sultan Veled, mevlevîhâneleri kurmuş, tarikatın ilke ve esaslarını belirlemiş ve Mevlânâ'dan sonra Mevlevîliği bir tarikat haline getirmiştir. Kalem efendileri ve siyasî çevrelerde ilgi uyandıran Mevlevîlik, Çelebilik makamı ile dergahların tayin ve azlını gerçekleştiren merkezî bir yapı haline gelmiştir. Sultan Veled'in oğlu Ârif Çelebi (ö. 719/1320), tarikatın teşkilatlanmasını ve Mevlevîliğin yayılmasını sağlamıştır.¹⁷ Mevlevîlik tarikatının Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'den devam eden koluna "Çelebiler", kızı Mutahhere Abide Hatun'dan (ö. ?) devam eden koluna ise "İnas Çelebiler" denir.¹⁸

Mevlânâ'nın etkili olmasında ve günümüze kadar etkisini sürdürmesinde, dinî ve edebî şahsiyetinin tanınmasında *Mesnevî-i Şerif*'in etkisinin yadsınamayacak kadar çok olduğu kanaatindeyiz. Bu mübarek eserin üzerine yazılan şerhlerin sayısının ve okunması için oluşturulan kurumların varlığı, bu etkiyi gözler önüne sermektedir. Şimdi *Mesnevî-i Mânevî*'nin oluşumu, içeriği ve geçirdiği evreleri ele alarak etkisinin büyüklüğünün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaya çalışacağız.

¹³ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf Ve Tarikatlar*, 379.

¹⁴ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 229,233,239,241.

¹⁵ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 383.

¹⁶ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 241.

¹⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 383.

¹⁸ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 285.

3. Mesnevî-i Mânevî'ye Bir Bakış

Mevlânâ, tasavvufa intisabından sonra şiirle ilgilenen sûfî şairlerden biri olmuştur. Mânevî tecrübeleri, muhabbetullâh'ı ve tasavvufî ilkeleri terennümde bir vasıta olarak şiiri kullanmıştır.¹⁹ Eserlerini Anadolu'nun edebî dili ve ana dili olan Farsça ile kaleme almıştır. O, vahdet-i vücûd felsefesinde varlık meselesini insanın merkezine yerleştirerek şiiri bir araç olarak kullanmıştır. Bu sayede şiirlerine estetik-ahlâkî bir derinlik kazandırmıştır.²⁰ Mevlânâ'ya göre şiir, hakikatleri açığa çıkararak ilâhî bir sarhoşluk aracıdır.²¹

İran-Türk edebiyatında “Mesnevî” denildiğinde akla gelen, iki mısralı kafiyeli beyitler (aa bb cc...) ile *Leyla ile Mecnun* tarzındaki manzum hikâyeler ve elbette Mevlânâ'nın eşsiz *Mesnevî* eseridir. Mevlânâ'nın olgunluk döneminde kaleme aldığı *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti, bizzat Mevlânâ tarafından yazılmış; geri kalan beyitlerin kâtipliğini ise Hüsameddin Çelebi üstlenmiştir. Birinci cilt tamamlandıktan sonra, Çelebi'nin eşinin vefatı nedeniyle iki yıl ara verilmiş ve ardından 657/1258 tarihinde başlayan eser, 672/1273 yılında sona ermiştir.²²

Mesnevî, zengin Tekke edebiyatında önemli bir yer tutmaktadır.²³ Arûz vezninin *fâ'ilâtun fâ'ilâtun fâilun* kalıbında yazılmış olan eser, 25,618 beyitten oluşmaktadır.²⁴ *Mesnevî*'nin yazılı en eski nüshası Sultan Veled'in “*Veledî Nüshası*”dır.²⁵ *Mesnevî* toplamda altı defterden oluşmaktadır. İsmâil Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) sonradan bulup şerh ettiği yedinci defter ise önceki altı deftere kıyasla edebî derinlikten uzak ve ruhsuz olarak değerlendirilmiştir. Mevlânâ'nın vefatından sonra ortaya çıkan sözlerin varlığı ve Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi eleştiren ifadelerin yer alması sebebiyle, Bediüzzaman Fûrûzanfer, Âbidin Paşa (ö.1843-1906) ve William Chittik gibi âlimler tarafından bu defterin *Mesnevî*'den olmadığı iddialarına yol açmıştır.²⁶

Mesnevî'yi Fars dilini bilen ve okumaya, şerh etmeye icazeti olan kişilere “Mesnevîhan” denilmektedir. *Mesnevî*, vakfiyelerde, mevlevîhânelerde, Mevlevî tekkelerinde, dârü'l mesnevî ve saraylarda okutulmuştur.²⁷

¹⁹ Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, 124.

²⁰ Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, 132.

²¹ Çelik, “Tasavvuf klasikleri”, 432.

²² Ali Osman Koçkuzu, “Mesnevî'nin Birinci Defterinde Hazret-i Peygambere ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine”, *Diyaret Dergisi* 23/2 (1987), 411,412.

²³ Gülcan Ünlü, *Mesnevî-i Şerîf'te Hz. Peygamber* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 2.

²⁴ Çelik, “Mesnevî-i Manevî”, 428.

²⁵ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 380.

²⁶ Çelik, “Mesnevî-i Manevî”, 412-414.

²⁷ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 381.

Mevlânâ, *Mesnevî*'ye Hüsameddin Çelebi'nin teşvik ve katipliği dolayısıyla "*Hüsâminâme*" ismini vermiştir.²⁸ Eser, ilimlerin hazinesi anlamında "*Hazâinü'l-Ulûm*" ve mârifet denizi anlamında "*Deryâ-yı Ma'rîfet*" gibi isimlerle anılmıştır. Bu eser, bir nevi Kur'ân ve Sünnet'in intâk ve teşhis sanatı ile tefsiridir. Eserdeki her hikâyeye; âyet ve hadislerin tefsiri niteliğindedir ve bu nedenle "*Mağz-ı Kur'ân*" olarak da adlandırılmıştır. Ayrıca ahlâkî ve ictimâî düşünceleri kendine has üslubu ile hikâyeleştirerek okuyucusuna sunmuştur.²⁹

Mesnevî'deki hikâyelerde Feridüddin Attar, Gazzâlî, Şems-i Tebrîzî, Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Beydebâ (ö. ?) gibi yazarların izleri görülmektedir.³⁰ Mevlânâ, okuyucularından hikâyelerin şekline ve şiirin yapısına bakarak, dünyevî zevklerin ötesinde ibretlik mesajlar, hikmet ve irfan ile insan-ı kâmile ulaşma ve tasavvufî terbiye gibi derin anlamlar elde etmelerini istemiştir.³¹ *Mesnevî*'nin içeriğine tam anlamıyla hâkim olmanın yolu, Hz. Peygamber'in hayatını ve güzel ahlâkını iyi anlamaktan geçmektedir.³² Mevlânâ, sünnetin yolunda olmayı bir onur saymıştır. Atıfta bulunduğu hadisler, döneminin İslâmî yaşayış ve medeniyetine dair günümüze ışık tutmaktadır. *Mesnevî*'deki baskın tema, insan sevgisine, ahlâka, akla ve irfana verilen değerdir.³³

Bu bilgiler ışığında, *Mesnevî*'nin öncelikle İslâmî bir eser olduğu ve etkisinde kaldığı edebî ve ilmî şahsiyetlerin eserlerinden oluştuğu aşikardır. Hem dil hem de içerik açısından toplumun her kesimine hitap ettiği görülmektedir. Mevlânâ'nın asıl amacı, edebî olmaktan çok, içerik ve mânasıyla bir seyrüsülûk eseri ortaya koymaktır. Buna rağmen, özel olarak İran-Fars kültüründe, genel olarak dünya çapında ilmî ve edebî çevrelerce karşılık bulmuştur. Geride bıraktığı etki, Mevlânâ'ya ait olmayıp, ona atfedilen beyitlerin varlığıyla da anlaşılmaktadır.

3.1. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde Hadis

Mesnevî'deki atıflar arasında âyetler, hadisler, beldeler, peygamber isimleri ve geçmişte yaşamış kavimler bulunmaktadır. Eserde en fazla atıf ise Hazreti Peygamber'e yapılmaktadır.³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*'de Hz. Peygamber'in yüce ahlâkını ve İslâm'daki yerini anlatmak için teşbihler sunmakta ve onun bazı hasletlerini okuyucuya aktarmaktadır. Hz. Peygamber hakkında güneş, kimyager, sultan, İsrâfil (a.s.)'ın sûru gibi

²⁸ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 380.

²⁹ Çelik, "Mesnevî-i Manevî", 429-439.

³⁰ Özköse, *Anadolu Tasavvuf Önderleri*, 243.

³¹ Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, 380.

³² Ünlü, *Mesnevî-i Şerîf'te Hz. Peygamber*, 1.

³³ Koçkuzu, "Mesnevî'nin Birinci Defterinde Hadis Atıfları", 34.

³⁴ Koçkuzu, "Mesnevî'nin Birinci Defterinde Hadis Atıfları", 28.

teşbihler kullanır. Mevlânâ kendisindeki Allah ve Resûl sevgisinin izharı olarak içindeki hadsiz muhabbeti anlatmak zorunda hisseder.³⁵

Mevlânâ, *Mesnevî*'de hadisleri bir irşad aracı olarak kullanmıştır. Bu kullanım, diğer mutasavvıflardan farklı olarak edebî bir üslup taşır. Atıflarında takti'ü'l-hadis metodunu tercih etmiş; yani hadisin mânası anlaşılacak ölçüde ana mesajı en iyi veren cümle veya kelimenin kesitini beyitlerinde kullanmıştır.³⁶

Hazreti Mevlânâ bazı hadisleri zâhirî, bazılarını ise işârî olarak yorumlamaktadır. Ayrıca, muhtelifü'l-hadis alanında kendi işârî yorumu ile harmanladığı, muhaddislerin çözüm yollarına uygun tutarlı te'viller de bulunmaktadır. Bazen *Mesnevî*'de zâhirî te'vil yöntemlerinden yararlanılmış ve mükerrer hadislere de yer verilmiştir.³⁷

Beyitlerinde yüzden fazla hadise yer vermekte; "Peygamber dedi ki", "Resulullah söyledi", "Resûl'ün sözü", "Bu yüzden buyurmuştur", "Bu habere kulak ver" gibi ifadeler kullanmaktadır. Başlıkta geçen elliden fazla hadiste ise; "Resul Aleyhisselam'ın sözünün açıklaması hakkındadır", "Bu hadisin mânası hakkındadır", "Peygamberin bu hadisinin söyleniş sebebi hakkındadır" gibi ifadeler yer almaktadır.³⁸

Yardım, *Mesnevî* üzerine yapılan hadis çalışmalarından bahsederken Ankaravî'nin *Şerh-i Ankaravî*'sini ve Fürûzanfer'in *Ehâdîs-i Mesnevî* adlı eserlerini zikretmektedir. Fürûzanfer'e göre, *Mesnevî*'de 745 beyitte yer verilen hadislerin mükerreri olmaksızın ortalama 158 hadis içermektedir.³⁹ Karapınar ise *Mesnevî*'de geçen beyitlerin içerik ve anlam açısından 1000 civarında hadise işaret ettiğini belirtmektedir.⁴⁰ Belirlenen hadis sayılarındaki farklılıklar; mükerrer hadislerin dahil edilmesi ve hadislere doğrudan değil, dolaylı işaretlerin yer alması gibi etkenlerden kaynaklanıyor olabilir.

Mükerrerleri ile birlikte yalnızca Kütüb-i Sitte'den alınan hadisler şu şekildedir: *Sahih-i Buhârî*'den 37, *Sahih-i Müslim*'den 42, *Sünen-i İbn Mâce*'den 34, *Sünen-i Ebû Dâvût*'tan 33, *Sünen-i Tirmizî*'den 48, *Sünen-i Nesâî*'den 14 hadis iktibas edilmiştir. *Mesnevî*'de geçen 60 hadisin Beyhakî'ye (ö. 458/1066) ait olması dolayısıyla Mevlânâ'nın bu eserde en çok *es-Sünenü'l-Kebîr*'den yararlandığını söyleyebiliriz.⁴¹

Mutasavvıflar için mevzû hadis kullandıkları yönünde yaygın bir kanı bulunmaktadır. Ancak bu durumu ilmi bir çerçevede değerlendirdiğimizde, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi tasavvuf ilminde de mevzû hadislerin kullanıldığını görebiliriz.⁴²

³⁵ Ünlü, *Mesnevî-i Şerîf'te Hz. Peygamber*, 101,103.

³⁶ Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", 121,135,136.

³⁷ Bayram, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si Ekseninde Hadis Yorumu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", 39.

³⁸ Ali Yardım, "Mesnevî Hadisleri Üzerine Bir Araştırma", *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 8/1 (1979), 47.

³⁹ Yardım, "Mesnevî Hadisleri Üzerine Bir Araştırma", 52.

⁴⁰ Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", 122.

⁴¹ Yardım, "Mesnevî Hadisleri Üzerine Bir Araştırma", 48.

⁴² Karapınar, "Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü", 119.

Muhaddisler, hadislere ezber ve nakil için belirlenen ilkeler çerçevesinde yaklaşırken, mutasavvıfların çoğunluğu ahlâkî çerçevede ve irşad temelli yaklaşmaktadır. Bu nedenle hadisleri mânen rivâyet etmekte ve sened zikretmemekte bir beis görmemişlerdir. Mutasavvıfların kitaplarında yer alan zayıf ve uydurma hadislerin altında yatan sebeplerden biri, eser sahibi tasavvuf âlimlerine duyulan güvenden kaynaklanmaktadır.⁴³ Bu durum göz önüne alındığında, *Mesnevî*'de geçen 158 hadisten 14 tanesi mevzû olarak değerlendirilmektedir. Bu da *Mesnevî*'deki hadislerin toplamı göz önüne alındığında %8'lik bir oranı ifade etmektedir.⁴⁴ Çalışmada *Mesnevî*'deki mevzû sayısının 15 adet olduğu tespit edilmiştir.⁴⁵

Sonuç olarak, *Mesnevî* kendine has üslubuyla hadislere yer veren bir eser olarak öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber'e duyulan hürmet ve onun değerini belirlemede birçok beyti kaleme almıştır. Mevlânâ, bu hadisleri ele alırken kâlden ziyade hâle önem verdiği, irşadî ve ahlâkî temelli mânevî olgunluğu hedeflediği anlaşılmaktadır.

Yapılan araştırmalar, *Mesnevî*'de yer alan hadis sayılarının tartışmalı bir konu olduğunu göstermektedir. Tartışmanın sebebi, hadislerin doğrudan veya dolaylı yoldan eserde geçmesi ve bazen bir hadisin birkaç yerde tekrarlanması durumudur. *Mesnevî*'deki

⁴³ Ahmet Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/2 (2018), 52,63,64.

⁴⁴ Yardım, "Mesnevî Hadisleri Üzerine Bir Araştırma", 51.

⁴⁵ 15 beyitte atıfta bulunulan hadisler mevzû oldukları adını vereceğimiz eserde geçen uydurma hadislerden faydalanarak saptanmıştır. bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis : Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, ed. Hatice Hacer Erdem (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022); Buna göre; Ârifin hâli uyanıkken de böyledir. Allah: "Onlar uykudadırlar" buyurdu, bundan ürkmeye bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırilangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 46 b.392; İçimde pusuya yatmış olan nefis halkına gelince, o hilede ve kinde bütün insanlardan daha beterdir. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 65 b. 907; Başlık:"En küçük cihattan en büyük cihada döndük" [hadisinin] yorumu1374. beyitten 1390. Beyite kadar bu hadisin işârî yorumu yapılır. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 82; O gizli bir hazineydi, doluluğundan yarıldı da toprağı göklerden daha parlak hale getirdi. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 135 b. 2862; Dekûkî, güzel bir siması olan âşık ve kerâmet sahibi bir efendi idi. Gündüz yolculukta, gece namazdaydı. Doğan gibi, şahbazdaydı gözü. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 373 b. 1922,1928; Çünkü bu dünya leş, murdar ve değersizdir. Böyle bir murdara nasıl ihtirasım olabilir? Köpek değilim ki ölmüşlerin perçemini kemireyim. Diriltmeye gelen İsa'yım ben. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 463 b.4543,4544; Bedenin eşkali beden gibi gelip geçicidir. Ona pek gönül verme, çünkü o bir saatliktir. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 540 b. 1834; "Vatan sevgisi123" lafını geç, durma. A canım, vatan bu yanda değil, o yanda. Vatan istiyorsan öte yakasına geç ırmağın. Bu sahih hadisi yanlış okuma. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 552 b. 2205,2206; Elini pirin eline, o her şeyi bilen, bilgili, hikmet sahibi pire verdin mi kurtuldun demektir. Çünkü o, kendi zamanının peygamberidir ey mürit. Çünkü onda peygamberin ışığı görünmektedir. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 638,639 b. 740,741; Peygamber, "Kendisini bilen Allah'ı bilir" [sözünü] bunun için açıkladı, anlattı. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 691 b. 2113; Tertemiz aşk, Muhammed'e eş oldu da Allah o aşkın hatırına: "Sen olmasaydın" dedi. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 714 b. 2736; Tıpkı İsa gibi, Fırat onu başının üstüne alırdı; çünkü abıhayat içinde batmaktan emindi. Ahmed der ki: Eğer yakini artsaydı, havaya binerdi de güvende olurdu. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 817 b. 1187,1188; Dost, yürüyüşüyle yol göstericidir. O yüzden Mustafa: "Ashabım yıldızlar gibidir" demiştir. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 868 b. 2466; "Ben göklere, boşluğa, yüce akıllara ve nefislere sığmadım da, Neliksiz, niteliksiz, sorgusuz sualsiz bir halde misafir gibi müminin kalbine sığımdım." bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 883 b. 3070,3071; "Ölmeden önce ölünüz"ün sırrı budur. Çünkü ölümünden sonra ganimetler elde edilir. bk. Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 909 b. 3838.

hadisler ulemâ-i rûsûm tarafından sika kabul edilen eserlerin, diğer hadis kaynaklarına göre daha fazla yer teşkil ettiği tespit edilmiştir.

Mevlânâ'nın hadislere yaklaşımını somutlaştırmak adına Tâhirulmevlevî'nin şerhinden faydalanarak atıf yapılan hadisleri inceleyecek ve araştırmamızı sonlandıracağız.

3.1.1 Mesnevî'den Örnek Hadis İktibasları

“Ey âşık, aşk, Tur'a can kesildi;

Tur mest oldu, Musa düşüp bayıldı.”⁴⁶

Cerîr b. Abdullah'dan rivâyet edildiğine göre, o şöyle demiştir: Hz. Peygamber'in yanındaydık. Dolunay halindeki aya bakarak şöyle buyurdu: “Sizler şu ayı güçlük çekmeden gördüğünüz gibi, Rabbinizi göreceksiniz...”⁴⁷

Rûyetullah haktır. Allah'ın görülmesi ise benlikten sıyrılmak ile mümkündür. Bu ise ancak muhabbetullâh ile hâsıl olacak bir durumdur.⁴⁸ Muhabbetullâh, kişinin Allah'a olan derin sevgi ve bağlılığıdır. Bu sevgi, kişinin kalbinde ilâhî bir nurun doğmasına ve benlik perdelerinin aralanmasına vesile olur. Böylece, Allah'ın cemalini görme arzusu gerçek bir anlam kazanır. Kişinin kalbinde Allah'a olan muhabbet arttıkça, dünya üzerindeki fânîliklerden uzaklaşır ve ruhsal bir yükseliş yaşar. Bahsedilen yükseliş, kişinin mânevî olarak olgunlaşmasına, huzur ve sükûn bulmasına yardımcı olur.

Tasavvuf yolunda ilerleyen dervişler, muhabbetullâhı hayatlarının merkezine koyarak her nefeslerinde Allah'ı zikreder ve O'na yaklaşmanın yollarını ararlar. Bu yolda sabır ve azimle yürümek, kişinin ruhunu arındırır ve kötülüklerden uzak tutar. Böylece, ruhanî bir aydınlanma yaşanır ve kişi, Allah'ın varlığını daha derinden hisseder.

Sonuç olarak muhabbetullâh, insanın hayatına anlam katan ve onu yücelten en yüce duygulardan biridir. Bu sevgi, kişinin hem dünyada hem de ahirette mutluluğa erişebilmesi için bir vesiledir. Allah'a duyulan derin sevgi, insanı her türlü dünyevî bağdan kurtarır ve onu hakiki huzura ulaştırır. Bu tecrübeye ulaşan kişi ölmeden önce ölme sırrına ererek zerreden küreye Hakk'ı müşahede eder.

“Zekât verilmediği içindir ki; bulut gelip yağmur yağdırmaz.

Zinada da etrafta vebâ zuhur eder.”⁴⁹

⁴⁶ Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 33 b. 26.

⁴⁷ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, nşr. Mustafa Dib el-Buğâ (Şam: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993) “Mevâkî't-üs Salah”, 16(No:554).

⁴⁸ Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 36 b. 88.

Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: Hz. Peygamber bize yönelerek şöyle buyurdu: Ey muhacirler cemaati! Beş şey vardır ki, onlarla müptela olacağınız zaman hiçbir hayır kalmaz. Ben sizlerin o şeylere erişmenizden Allah'a sığınırım. O şeyler şunlardır: Bir milletin içinde zina ortaya çıkıp nihâyet o millet bu suçu alenî olarak işlediğinde, mutlaka içlerinde tâûn hastalığı ve onlardan önce gelip geçmiş milletlerde vuku bulmamış hastalıklar yayılır. Ölçü ve tartıyı eksik yapan her millet mutlaka geçim sıkıntısı ve başlarındaki hükümdarın zulmü ile cezalandırılırlar. Mallarının zekâtını vermekten imtina eden her millet mutlaka yağmurdan men edilir ve hayvanlar olmasa onlara yağmur yağdırılmaz. Allah ve Resûlü'nün ahdini bozan her milletin başına mutlaka Allah, kendilerinden olmayan düşmanı musallat eder ve düşman, o milletin elindekilerinin bazısını alır. Ve imamları (devlet adamları) Allah'ın kitabı ile amel etmeyip O'nun indirdiği hükümlerden işlerine geleni seçtikçe (diğer hükümleri uygulamadıkça), Allah onların azabını kendi aralarında hak kılar.”⁵⁰

Zekâtın verilmemesi ve zinanın yaygınlaşması umumi bir suçtur. Bu günahlar ne kadar bireysel olarak işlenmiş şer'i bir suç dahi olsa sessiz kalınması toplumu günah ve akabinde gelen cezaya ortak eder. Kur'ân-ı Kerîm'de geçmiş milletlerin kıssalarında bunun örneklerini görmek mümkündür. Neticede gayretullaha dokunan bu günahlar, helâka sebebiyet vermiştir. Zina ve zekâtın verilmemesi sebebiyle Allah'ın kullarını cezalandırması da kuraklık veya salgın hastalıklarla umûma mâl olmuştur.

“[Tâbîp] rahatsızlığı gördü, gizli olan ona açıldı.

Ama o [durumu] gizleyip padişaha söylemedi.”⁵¹

“Müminin ferâsetinden sakının! Çünkü o Allah'ın nuruyla bakar.”⁵² Mürşid-i kâmil'in muhatabının, gönlündeki mânevî hastalıkları bir doktor titizliği ile teşhis ve tedavi etme kabiliyeti iktibas edilen hadisle delillendirilmiştir. Azıcık akıl sahibi bile insandaki elem ve sıkıntıyı sezmektedir. O halde, hadis ve beyitte tarif edilen ferâsetin ne ölçüde olduğunu tahmin etmek güçtür. Çünkü ferâset sahibi bu insanlar, Allah'ın nuru ile âlemi temaşa etmekte ve eşyanın hakikatine vâkıf olmaktadır.⁵³

Bu vasıflara sahip olan kimseler, insanların gönüllerinde saklı olan duyguları, düşünceleri ve niyetleri sezebilirler. Onlar, sadece zâhirî olana bakmaz, derinlerdeki gerçekleri de görürler. Bundan dolayı, mürşid-i kâmil ile karşılaşan kimseler, kendi iç dünyalarını daha iyi anlama ve mânevî hastalıklarını teşhis etme fırsatı bulurlar. Böylesi bir buluşma, kişiye ruhsal bir ayna tutar ve kendini daha iyi tanımasına yardımcı olur.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd El-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki (Kahire: Daru'l İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2017) “Fiten” 22(No:4019).

⁵¹ Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 36 b. 106.

⁵² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garib'il-İslami, 1998) “Tefsiru'l-Kur'an”, 16.

⁵³ Mehmet Tahir Tâhirülmevlevî, *Şerh-i Mesnevî* (Şamil Yayınları, 1980), 1/131.

Mânevî arınma ve gelişim yolundaki farkındalık, kişinin kendi içsel yolculuğunda önemli bir adım teşkil eder. Nasihatler ve gösterilen yollar, kişinin ruhsal sağlığı ve huzurunu yeniden kazanmasına vesile olabilir. Bu nedenle, mürşid-i kâmil ile temas eden kişiler, onun rehberliğinde derin bir içsel huzur yaşarlar.

“Irmağa dönen gözlerinden kanlar

Aktı; yüzü canına düşman kesildi.”⁵⁴

“Bilmelisiniz ki, her nimet sahibine haset edilir.”⁵⁵ Zenginlik, güzel huy, hoş suret ve sîret Allah’ın nimetleri olmakla birlikte imtihanı da güzelliği ölçüsünde büyüktür. Hz. Yûsuf’un yüzünün güzelliğinden sebep zindana girmesi gibi sonraki üç beyitte geçen tavus kuşunun kanadının, ceylanın miskinin, tilkinin kürkünün ve filin dişinin güzellikleri canlarının düşmanı olmuştur.⁵⁶

Her biri kendi güzellikleriyle övülse de bu özellikler onların hayatlarına farklı zorluklar getirmiştir. Tavus kuşunun görkemli kanatları, onu avcılarının hedefi haline getirir; ceylanın misk kokusu, onu daha çok tehlikeye atar; tilkinin parlak kürkü, insanların ilgisini celbeder; ve filin değerli dişleri, onu avcılarının peşine düşmesine neden olur.

Güzellik, beraberinde hayranlık getirirse de aynı zamanda kıskançlığı ve tehlikeyi de davet edebilir. İnsanlar, sahip oldukları bu özelliklerin farkında olup, bunları nasıl koruyacaklarını ve dengeli bir şekilde hayatlarını nasıl sürdüreceğini bilmelidir. Tüm bu güzellikler, aslında birer sınavdır ve sınavı geçmek başta tehlikelerin farkına varmak ve kalbi kâmil bir rehberin terbiyesiyle eğitmek gereklidir.

Unutulmamalıdır ki, asıl güzellik, insanın iç dünyasında saklıdır ve bu güzellik, dış görünüşten çok daha kalıcı ve değerlidir. Her insan kendi iç güzelliğini keşfetmeli ve geliştirmelidir. Bu içsel yolculuk, hayatı anlamlandırmanın ve gerçek mutluluğu bulmanın anahtarıdır.

“Kötü kişinin övülmesi yüzünden arş titrer;

Takva sahibi de onun övülüşünden suizan zanna düşer”⁵⁷

“Fasık övüldüğü zaman Allah gazap eder, arş titrer.”⁵⁸ Hak edilmediği halde kötü ahlâk sahibi bir zâtın methedilmesi yalan olur ve bu da dinimizce haramdır. Bir şahsın haram bir eylemi ile övünülmesi hem harama teşvik etmekte hem de gazâbı celbetmektedir.

⁵⁴ Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 40 b. 207.

⁵⁵ Nureddin el-Heysemi, *Mecmau 'z-Zevaid ve Menbau 'l Fevaid 8.Cilt*, çev. Fikret Güneş (Ocak Yayıncılık, 2010)8/195.

⁵⁶ Tâhirülmevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 1/175-177.

⁵⁷ Rûmî, *Mesnevî-i Manevî*, 41 b. 240.

⁵⁸ Hatib et-Tebrizî, *Mişkatu 'l Mesabih* (Çelik Yayınevi, 2013),1/260(No.4859).

Şakîyi methetmek ise bir menfaat sebebiyledir ki, bu da takva sahiplerinin sû-i zanna kapılmalarına bir vesiledir.⁵⁹

Bu tür davranışlar, toplumda güven ve adalet duygusunu zedeler. Doğruyu ve iyiyi teşvik etmek yerine, yanlış ve kötülüklerin öne çıkmasına neden olur. Dinimiz, insanların birbirine karşı dürüst ve âdil olmasını, kötü ahlâk ve davranışlardan kaçınmasını öğütler. Bu nedenle, her birey söz ve davranışlarında dikkatli olmalı, övgüyü hak edenlere karşı âdil bir tutum sergilemelidir. Toplumun huzuru ve bireylerin mânevî gelişimi için bu dengeyi korumak son derece önemlidir.

Sonuç

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde hadisler üzerinden sunduğu öğretiler, okurlarına derin bir mânevî anlayış kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu eser, sadece edebî bir metin değil, ayrıca İslâm'ın ahlâkî ve mânevî değerlerini şiiresel bir rehberdir. Mevlânâ'nın tasavvufî bakış açısı, hadislerin işârî yorumu ile birleşerek, okuyuculara derinlemesine düşünme ve kalplerinde mânevî bir yolculuğa çıkma fırsatı sunar. *Mesnevî*, her ne kadar tarihi bir dönemin ürünü olsa da içerdiği evrensel mesajlarla günümüz insanına da hitap etmeye devam etmektedir. Bu sayede, Mevlânâ'nın öğretileri ile tasavvufî yaklaşımları, sadece Anadolu'da değil; tüm dünya genelinde ilgi görmüş ve saygı uyandırmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, tasavvufun inceliklerini ve İslâm'ın özünü anlamak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynak olmaya devam etmektedir.

Mesnevî'deki hadisler, Mevlânâ'nın sûfî kimliği ile muhaddis yönünü birleştiren özgün bir yorum modeli sergilemektedir. Çalışma, şu bulguları ortaya koymuştur: *Mesnevî*'deki hadislerin %60'ı Kütüb-i Sitte kaynaklıdır. İşârî yorumlar, edebî metaforlarla desteklenmiştir.

Tasavvuf geleneğinde, hadislerin işârî yorumları önemlidir ve bu yorumlar, sûfîlerin dini metinlere yaklaşımını anlamak açısından da kritiktir. Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde yer verdiği hadislerle, okuyucularını içsel bir yolculuğa davet ederken, aynı zamanda peygamberin öğretilerini de derinlemesine kavramalarını sağlamaya çalışmıştır. Böylece *Mesnevî*, hem bir edebî eser hem de mânevî bir rehber olarak, Mevlânâ'nın derin dini bilgi ve anlayışını yansıtmaya açısından itibar görmektedir.

Elde edilen veriler, *Mesnevî*'deki hadislerin işârî yorumlarıyla esere edebî bir derinlik kazandırdığını ortaya koymaktadır. Mevlânâ, hadislerin sıhhati konusunda muhaddis sûfîlerin çizgisini devam ettirmiş, az sayıda mânâsı sahih mevzû hadislere yer vermiştir.

⁵⁹ Tâhirülmelevî, *Şerh-i Mesnevî*, 1/189.

Mesnevî'nin kullandığı dil, sağladığı edebî zevk ve tasavvufî ahlâkî içerik, hadis ve Kur'ân kaynaklı yapısıyla birlikte, kitap efendileri ve saray eşrafı tarafından ilgi görmüştür. Ayrıca halk kitlelerinin Moğol mezalimi karşısında *Mesnevî* ile teskin olmalarına vesile olmuştur. İktibas edilen beyitlerin farklı şârihlerin yorumlarıyla karşılaştırılması, başka bir araştırma konusu olup, akademik inceleme ve araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Konu ile ilgili en kapsamlı bilgiye Yardım ve Bayram'ın eserlerinden ulaşmak mümkündür. Bu alanda daha önce gerçekleştirilen çalışmalar gibi, bizim çalışmamızda *Mesnevî*'yi işârî yorum tarzı açısından ele almıştır. Araştırmamız diğer çalışmalardan farklı olarak, Mevlânâ'nın hadis edebiyatına katkısını içsel ve dışsal bağlamda ortaya koymuştur.

Sonuç olarak, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, zengin içeriği ve derin anlamlarıyla, İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olmaya devam etmektedir. Eserin etkisi, sadece edebî çevrelerle sınırlı kalmayıp, mânevî ve dinî hayatın birçok yönüne de ışık tutmaktadır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, geçmişten günümüze dek, okuyucularına ilham vermekte ve onları mânevî olgunluğa doğru bir yolculuğa çıkarmaktadır. Bu nedenle, *Mesnevî*'yi anlamak, Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncesini ve İslâm anlayışını daha iyi kavramak için önemlidir.

Kaynakça

- Avcı, Seyit. *Sufilerin Hadis Anlayışı Bursevi Örneği*. Ensar Yayıncılık, 2004.
- Bayram, Fatih. “Mevlânâ'nın Mesnevî'si Ekseninde Hadis Yorumu Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi* 3/1 (2019), 15-39.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahih-i Buhârî*. nşr. Mustafa Dib el-Buğâ. 7 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Çelik, İsa. “Mesnevî-i Manevî”. *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. 399-446. Ankara: Erkam Yayınları, 2010.
- Heysemi, Nureddin el-. *Mecmau'z-Zevaid ve Menbau'l Fevaid* 8.Cilt. çev. Fikret Güneş. Ocak Yayıncılık, 2010.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd El-Kazvini. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâki. Kahire: Daru'l İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2017.
- Karapınar, Fikret. “Hz. Mevlânâ'nın Eserlerinde Hadis Kültürü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2015), 117-137.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Mesnevî'nin Birinci Defterinde Hazret-i Peygambere ve Hadislerine Yapılan Atıflar Üzerine”. *Diyanet Dergisi* 23/2 (1987), 25-34.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Özköse, Kadir. *Anadolu Tasavvuf Önderleri*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin-i. *Mesnevî-i Manevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırılancı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Tâhirülmelevî, Mehmet Tahir. *Şerh-i Mesnevî*. Şamil Yayınları, 2. Basım, 1980.
- Tebrizî, Hatib et-. *Mişkâtü'l Mesabih*. Çelik Yayınevi, 2013.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf Ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 6. Basım., 2022.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *Sünen*. nşr. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garib'il-İslami, 1998.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis : Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. ed. Hatice Hacer Erdem. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım., 2022.
- Ünlü, Gülcan. *Mesnevî-i Şerîf'te Hz. Peygamber*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yardım, Ali. "Mesnevî Hadisleri Üzerine Bir Araştırma". *Kubbealtı Akademi Mecmuası* 8/1 (1979), 44-54.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/2 (2018), 51-70.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Aru Journal of Theological Studies

15/June/2025

Allah'ın Zatı ve Sıfatları Üzerine İtikadî Yaklaşımlar: Zemahşeri ve Derveze'nin Karşılaştırmalı Tefsir Analizi

Theological Approaches to the Essence and Attributes of Allah: Comparative Tafsir Analysis of Zamakhshari and Derveze

Quat Yergalulu

Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Kayseri/Türkiye

PhD Student, Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kayseri/Türkiye

e-mail: quat1453@gmail.com

ORCID: 0009-0009-9045-0112

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 30.01.2025

Kabul Tarihi | Accepted Date: 20.05.2025

Yayın Tarihi | Published Date: 15.06.2025

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Haziran/June

İntihal:

Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif Hakkı:

Yazarlar, dergide yayımlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0

Uluslararası Lisans (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Web Adresi:

aruilahiyatarastirmalaridergisi.com

Allah'ın Zatı ve Sıfatları Üzerine İtikadî Yaklaşımlar: Zemahşeri ve Derveze'nin Karşılaştırmalı Tefsir Analizi

ÖZ

Bu makele, Zemahşeri ve Derveze'nin Allah'ın zatı ve sıfatları üzerine olan itikadî yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Zemahşeri, Mu'tezile mezhebine mensup bir müfessir olarak, tevhid ilkesini merkeze almış ve Allah'ın sıfatlarını mecazî bir çerçevede yorumlamıştır. Ona göre, Allah'ın sıfatlarının zatından bağımsız varlıklar olarak kabul edilmesi, tevhid ilkesine aykırıdır. Bu nedenle, "Allah'ın eli" veya "Allah'ın yüzü" gibi ifadeleri, Allah'ın kudreti ve rızası gibi mecazî anlamlarla açıklamıştır. Zemahşeri'nin akıl ve mantık temelli yaklaşımı, rasyonalist bir teolojik çerçevede şekillenmiştir.

Derveze ise Ehl-i Sünnet çizgisinde, Kur'an'daki Allah'ın sıfatlarına ilişkin ifadeleri literal anlamıyla kabul etmiştir. Ancak bu sıfatların insanî özelliklerle sınırlanamayacağını ve Allah'a özgü bir mahiyete sahip olduğunu vurgulamıştır. Derveze'nin yaklaşımı, Allah'ın zatı ve sıfatlarını insan kavrayışına uyarlayarak, Kur'an'ın mesajını anlaşılır ve pratik bir şekilde sunmayı hedeflemiştir. Literal yorumu benimsemesine rağmen, bu ifadelerin Allah'ın aşkını ihlal etmeyen bir çerçevede anlaşılmasını savunmuştur.

Makale, Zemahşeri ve Derveze'nin tefsirlerinde öne çıkan benzerlikleri ve farklılıkları analiz etmiş, her iki müfessirin İslam teolojisindeki yerini değerlendirmiştir. Zemahşeri'nin rasyonalist yorumları, akıl ve tevhid arasındaki ilişkiye odaklanırken, Derveze'nin literal ve geleneksel anlayışı, Kur'an'ın doğrudan mesajını aktarma gayesini ön plana çıkarmıştır. Günümüzde itikadî tefsirlerin önemi bağlamında, her iki müfessirin yaklaşımı modern sorunlarla ilişkilendirilebilecek güçlü bir temel sunmaktadır. Bu karşılaştırma, İslam tefsir geleneğinin zenginliğini ve çeşitliliğini anlamak için kritik bir çerçeve sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zemahşeri, İzzet Derveze, Allah'ın Zatı ve Sıfatları, Mukayese.

Approaches to the Essence and Attributes of Allah: Comparative Tafsir Analysis of Zamakhshari and Derveze

Abstract

This article examines the theological approaches of Zamakhshari and Darwaza regarding the essence and attributes of God in a comparative manner. Zamakhshari, a mufassir affiliated with the Mu'tazila school, centered his interpretations on the principle of tawhid (the oneness of God) and interpreted God's attributes within a metaphorical framework. According to him, considering God's attributes as independent entities separate from His essence contradicts the principle of tawhid. Thus, expressions such as "the hand of God"

or “the face of God” are explained in metaphorical terms, such as God’s power and favor. Zamakhshari’s reason- and logic-based approach is shaped within a rational theological framework.

On the other hand, Darwaza, following the Ehl-i Sunnah tradition, accepted the statements in the Qur’an regarding God’s attributes in their literal sense. However, he emphasized that these attributes cannot be confined to human characteristics and are unique to God. Darwaza’s approach sought to align the essence and attributes of God with human comprehension, aiming to present the Qur’an’s message in an understandable and practical way. Despite adopting a literal interpretation, he maintained that these statements should be understood in a manner that does not compromise God’s transcendence.

The article analyzes the similarities and differences in the tafsir of Zamakhshari and Darwaza and evaluates their positions within Islamic theology. While Zamakhshari’s rationalist interpretations focused on the relationship between reason and tawhid, Darwaza’s literal and traditional approach prioritized conveying the direct message of the Qur’an. In the context of the importance of theological exegesis today, the approaches of both scholars provide a robust foundation that can be linked to modern issues. This comparison offers a critical framework for understanding the richness and diversity of the Islamic tafsir tradition.

Keywords: Zamakhshari, Izzat Darwaza, Essence and Attributes of Allah, Comparison.

GİRİŞ

Tefsir ilmi, Kur’an-ı Kerim’in derinlikli anlamını açıklama ve insanlara yol gösterme amacıyla İslam düşüncesinin en önemli disiplinlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Bu ilim dalında yapılan çalışmalar, yalnızca dini metinlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda farklı ekollerin teolojik yaklaşımlarını ve İslam düşüncesinin çeşitli yönlerini de gözler önüne serer. Bu bağlamda, itikadî konular, İslam teolojisinin temel taşlarından biri olarak, Allah’ın zatı ve sıfatları üzerine yapılan yorumlarda önemli bir yer tutar. İtikadî meselelerin tefsir metinleri üzerinden incelenmesi, dini düşüncenin çeşitliliğini ve derinliğini ortaya koymanın yanı sıra, bu meselelerin modern okuyucu açısından nasıl yorumlanabileceği hususunda da önemli ipuçları sunar.

Zemahşeri ve Derveze gibi iki önemli müfessirin tefsirlerinde itikadî konulara dair yorumları, farklı ekollere mensup olmaları nedeniyle dikkate değer bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Zemahşeri’nin Mu’tezile geleneği doğrultusunda rasyonel ve metaforik yaklaşımları, Derveze’nin Ehl-i Sünnet çizgisinde daha literal ve geleneksel yorumlarıyla karşılaştırıldığında, tefsir literatüründeki çeşitliliği anlamak mümkün

olmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, bu iki müfessirin Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki itikadî yorumlarını analiz etmek ve bu analiz doğrultusunda onların teolojik yaklaşımlarını karşılaştırmalı bir şekilde ele almaktır.

Bu çalışmanın önemi, birkaç ana noktadan kaynaklanmaktadır. İlk olarak, Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki tartışmalar, İslam teolojisinin temel meselelerinden biri olarak her dönemde güncelliğini korumuştur. Bu bağlamda, farklı ekollerin yaklaşımlarını anlamak, Müslümanlar arasında ortaya çıkan teolojik tartışmaların arka planını kavramak açısından son derece değerlidir. İkinci olarak, Zemahşeri ve Derveze gibi iki farklı tefsir ekolüne mensup müfessirin görüşlerinin karşılaştırılması, İslam tefsir geleneğinde itikadî yorumların nasıl şekillendiğini anlamaya katkıda bulunacaktır. Üçüncü olarak, bu çalışmanın sonuçları, modern dönemde dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında önemli bir referans kaynağı sağlayabilir.

Çalışma ayrıca, itikadî yorumlar arasındaki farkların yalnızca teolojik tartışmalara değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel dinamiklere olan etkilerini de ele almayı hedeflemektedir. Zemahşeri ve Derveze'nin yaklaşımları arasındaki farklılıklar, İslam dünyasında dinî düşüncenin çeşitliliğini yansıttığı kadar, bu farklılıkların Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına nasıl katkıda bulunduğunu da göstermektedir. Bu nedenle, çalışmanın hem akademik hem de pratik anlamda İslam teolojisi ve tefsir literatürüne katkı sağlaması beklenmektedir.

1. İTİKADÎ KONULARIN TEOLOJİK TEMELLERİ

İslam teolojisi, Allah inancı, peygamberlik, ahiret ve diğer temel inanç esaslarını kapsayan bir yapı üzerine kuruludur. Bu temel esaslar, İslam'ın özünü ve iman sistemini belirleyen itikadî konuların çerçevesini oluşturur. İtikadî meseleler, Müslüman bireyin inancını şekillendiren ve onun dini yaşamında bir rehber işlevi gören kritik unsurlardır.¹ Bu konular, yalnızca bireysel iman açısından değil, aynı zamanda toplumsal düzen ve dini birliktelik açısından da hayati bir öneme sahiptir. İslam teolojisindeki farklı ekoller, bu itikadî konulara farklı bakış açıları geliştirmiş ve bu konuları kendi metodolojileriyle

¹ Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Dâru'l Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 1/47.

ele almıştır.² Bu durum, İslam düşünce geleneğindeki çeşitliliği ve derinliği gözler önüne sermektedir.

1.1. İslam'da İtikadî Konular: Tanım ve Kapsam

İtikadî konular, İslam dininin temel inanç esaslarını ifade eden ve inanan bireylerin iman sistemini şekillendiren hususlardır. Bu konular, Kur'an ve sünnette açıkça belirtilmiş, İslam'ın özünü oluşturan temel ilkeleri kapsar. İtikadî meseleler, Allah'a iman, melekler, kutsal kitaplar, peygamberler, ahiret günü ve kadere iman gibi temel unsurları içerir.³ Bu unsurlar, İslam inancının değişmez köşe taşları olarak kabul edilir ve Müslümanların iman hayatının merkezinde yer alır.⁴

İslam'da itikadî konular, yalnızca bireyin Allah ile olan ilişkisini düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzenin inanç temelini de belirler.⁵ Bu nedenle, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren bu konuların doğru bir şekilde anlaşılması ve öğretilmesi büyük bir önem kazanmıştır. İtikadî konular, Kur'an ve hadislerde sıkça işlenmiş ve detaylandırılmıştır. Özellikle Kur'an'daki ayetler, Allah'ın birliği (tevhid)⁶, sıfatları ve insanlara olan rahmeti⁷ gibi temel itikadî meseleleri açıklığa kavuşturur.

Bu konuların kapsamı, İslam'ın çeşitli mezheplerinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Örneğin, Mu'tezile mezhebi, Allah'ın sıfatları ve kader konularında daha rasyonalist bir yaklaşım benimserken⁸; Ehl-i Sünnet mezhebi, bu meselelerde geleneksel bir çizgide kalmayı tercih etmiştir.⁹ Bu çeşitlilik, İslam düşünce tarihinde derin bir teolojik zenginlik yaratmıştır. İtikadî konuların kapsamı yalnızca inanç esaslarıyla sınırlı değildir; aynı zamanda ahlakî ve toplumsal boyutları da içermektedir. Allah'a iman,

² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/90-94.

³ Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmud Ebu'l-Mansûr Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehl-i Sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/111.

⁴ Ebubekir İbn Fûrek, *Makalati'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Abdurrahim es-Sâyih Ahmed (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2005), 1/130.

⁵ Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 27/586.

⁶ İhlâs, 112/1-4.

⁷ Gâfir, 40/7.

⁸ İbn Ahmed el-Esed Ebâdî el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli-l-Hamse* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 67-68.

⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/95; İbn Fûrek, *Makalati'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 1/130.

sadece bir inanç meselesi değil, aynı zamanda bireyin hayatını şekillendiren ahlaki bir ilkedir.¹⁰

Sonuç olarak, İslam'da itikadî konular, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dinin temelini oluşturan ve Müslüman kimliğini şekillendiren ana unsurlardır. Bu konuların doğru bir şekilde anlaşılması ve aktarılması, İslam toplumlarının dini ve kültürel sürekliliği açısından hayati bir önem taşımaktadır.

1.2. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in İtikadî Anlayışları

İslam düşüncesi, inanç esasları üzerinde şekillenirken farklı ekollerin ortaya çıkmasına sahne olmuştur. Bu ekollerden en dikkat çekici olanları, itikadî meselelerde kendine özgü metodolojik yaklaşımlar geliştiren Mu'tezile ve Ehl-i Sünnettir.¹¹ Her iki ekol de İslam'ın temel inanç esaslarını savunmakla birlikte, özellikle Allah'ın sıfatları, kader, adalet ve insan iradesi gibi konularda farklı yaklaşımlar benimsemiştir.

Mu'tezile, İslam'ın erken döneminde, rasyonalist ve akılcı bir yöntem benimseyen bir kelam ekolü olarak ortaya çıkmıştır. Bu ekol, inanç meselelerinde akli ve mantığı ön planda tutmuş, Kur'an ve sünnetin yorumlanmasında akılcı bir yaklaşım geliştirmiştir.¹² Mu'tezile'nin itikadî anlayışı, genellikle şu beş temel prensip (usûl-i hamse) üzerine kuruludur:

Tevhid (Allah'ın Birliği): Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının O'nun zatından ayrı varlıklar olmadığını savunur. Onlara göre, Allah'ın sıfatlarını zatından ayrı düşünmek, birden fazla kadim varlık kabul etmek anlamına gelir ki bu da tevhid ilkesine aykırıdır. Bu nedenle, Allah'ın sıfatları mecazi olarak yorumlanmalı ve insan aklıyla kavranabilecek şekilde ele alınmalıdır.¹³

Adalet: Mu'tezile, Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğu savunusu üzerinden insanın özgür iradesine vurgu yapar. İnsanların iyi ya da kötü fiillerinden sorumlu

¹⁰ Razi, *Tefsir-i Kebîr*, 25/234-237.

¹¹ Ebu'l-Hasan İbn Ebî Bişr İshâk İbn Sâlim Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Na'im Zarzûr (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 1/133.

¹² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/43.

¹³ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli-l-Hamse*, 67.

olduğunu ve bu fiillerin Allah tarafından değil, insan iradesiyle gerçekleştirildiğini belirtir. Bu yaklaşım, kader anlayışında Ehl-i Sünnet'ten ayrılmalarına yol açmıştır.¹⁴

Va'd ve Va'id (Ödül ve Ceza): Mu'tezile, Allah'ın vaadini (cenneti) ve tehdidini (cehennemi) yerine getireceğini kesin olarak savunur. Büyük günah işleyen bir kişinin, tövbe etmeden ölmesi durumunda mutlaka cehenneme gideceği görüşündedirler.¹⁵

El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn (İman ile Küfür Arasında Bir Durum): Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen kişi ne tam anlamıyla mümin ne de kâfir sayılır. Bu kişiler, iman ile küfür arasında bir konumda kabul edilir ve bu durumdan ancak tövbe ile kurtulabilirler.¹⁶

Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker (İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak): Mu'tezile, toplumda iyiliği teşvik etmek ve kötülüğü engellemek için aktif bir rol üstlenmenin her Müslüman'ın görevi olduğunu savunur.¹⁷

Bu temel prensipler çerçevesinde, Mu'tezile'nin itikadî anlayışı, rasyonel düşünceye dayanır ve dinî metinlerin mecazi yorumlanmasını öne çıkarır. Bu yaklaşım, özellikle Allah'ın sıfatları ve insanın sorumluluğu gibi konularda onları diğer ekollerden ayırmıştır.

Ehl-i Sünnet ise, İslam toplumunun ana akımını temsil eden bir ekoldür ve inanç meselelerinde hem akli hem de nakli (Kur'an ve sünnet) esas alır. Ancak, Ehl-i Sünnet, aklın kullanımında sınırları gözetir ve metinlerin literal anlamına sadık kalmayı tercih eder. Ehl-i Sünnet'in itikadî anlayışı, özellikle iki büyük alt mezhep olan *Eş'arilik* ve *Mâtürîdilik* tarafından şekillendirilmiştir.¹⁸

Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatlarını kabul eder ve bu sıfatların O'nun zatından ayrı varlıklar olmadığı gibi zatından farklı kavramlar da olmadığını belirtir. Örneğin, Allah'ın

¹⁴ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, thk. Faysal Bedîr Avn (Kuveyt: Metbuatu Camiatu'l-Kuveyt, 1998), 69.

¹⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, 70.

¹⁶ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, 71.

¹⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *el-Usûlu'l-Hamse*, 71-72.

¹⁸ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/94.

ilim, kudret, ve hayat gibi sıfatları, O'nun zatıyla kaimdir ve kadimdir. Allah'ın sıfatlarının mecazi olarak yorumlanması genellikle kabul edilmez.¹⁹

Ehl-i Sünnet, kader konusunda iki temel unsuru benimser. Bunlardan biri, insanın iradesiyle fiillerini seçebilmesi durumunu anlatan cüz'î iradedir. Diğeri ise Allah, her şeyin yaratıcısı ve mutlak hakimi olduğu için insanın fiillerinin de O'nun iradesine tabi olduğunu belirten küllî iradedir. Ancak bu durum, insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmaz.²⁰

Ehl-i Sünnet, Allah'ın rahmetinin gazabından üstün olduğunu ve Allah'ın dilediği takdirde büyük günah işleyenleri affedebileceğini savunur. Bu nedenle, büyük günah işleyen kişinin durumu, Allah'ın iradesine bırakılır.²¹

Ehl-i Sünnet'e göre, iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amel ile bütünleşir. Ancak, amelin terk edilmesi durumunda kişi dinden çıkmaz; bu kişi günahkâr bir Müslüman olarak kabul edilir. Bu yönüyle Mu'tezile'den ayrılırlar.²²

Ehl-i sünnet de emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-munker rensibi kabul eder ancak bu görevin yerine getirilmesinde müslüman toplumun bütün bireylerini eşit derecede sorumlu tutmaz ve devlet otoritesinin bu vazifeyi öncelikli olarak ifa etmesi gerektiğini belirtir.²³

Ehl-i Sünnet'in itikadî anlayışı, Kur'an ve sünnete sıkı sıkıya bağlı kalırken, akli sadece dini metinlerin anlaşılmasına yardımcı bir araç olarak görür. Bu yaklaşım, metinlerin literal yorumunu ön planda tutar ve Allah'ın sıfatlarını insan idrakinin ötesinde kabul eder.²⁴

Sonuç olarak Mu'tezile, rasyonel düşünceyi esas alırken, Ehl-i Sünnet metinlerin literal anlamını korumayı önceliklendirmiştir. Bu iki ekol arasındaki farklılıklar, İslam düşüncesinde hem derin tartışmalara yol açmış hem de teolojik zenginlik sağlamıştır.

¹⁹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 1/139-140.

²⁰ İsmail İbn Abdurrahman Ebu Osman es-Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, thk. Muhammed İbn Şemsuddin (y.y.: b.y.y., tsz), 83.

²¹ es-Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, 84.

²² Ebu Ya'lâ Muhammed İbn Huseyn İbn Muhammed el-Ferrâ', *İbtâlu't-Te'vilât li Ahbâri's-Sifât*, thk. Muhammed İbn Hamdu'l-Hamûd en-Necdî (Kuveyt: Dâru İläfi'd-Devliyye, 1431), 1/135.

²³ es-Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, 86.

²⁴ el-Ferrâ', *İbtâlu't-Te'vilât li Ahbâri's-Sifât*, 1/83-85.

Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımı, İslam felsefesi ve kelim ilmini etkilerken, Ehl-i Sünnet'in geleneksel yaklaşımı, Müslüman toplumların çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Bu durum, İslam teolojisinin çeşitliliğini ve dinamik yapısını anlamak için önemli bir perspektif sunar.

1.3. İtikadî Konuların Tefsirdeki Yansımaları

Tefsir, İslam'ın temel kaynaklarından biri olan Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlama çabasıdır. Bu süreçte, müfessirlerin teolojik ve itikadî görüşleri, yorumlarına kaçınılmaz bir şekilde yansır. İtikadî konular, Allah'ın zatı ve sıfatlarından kader, ahiret, şefaath ve büyük günahlar gibi meselelere kadar uzanan geniş bir yelpazede tefsirlerde işlenir. Müfessirlerin mensubu oldukları mezhepler ve teolojik ekoller, bu konuların tefsirde nasıl ele alındığını belirleyen en önemli faktörlerden biridir.²⁵ Bu nedenle, itikadî meselelerin tefsirdeki yansımaları, sadece dini anlayışların değil, aynı zamanda dönemin siyasi ve toplumsal koşullarının da etkisini yansıttığı söylenebilir.

İtikadî konuların tefsirlerdeki en önemli yansıması, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki ayetlerin yorumlanışında görülür. Örneğin, Mu'tezile mezhebine mensup müfessirler, Allah'ın sıfatlarını tevhid ilkesine aykırı düşmeyecek şekilde mecazî anlamlarla açıklar.²⁶ Zemahşeri'nin tefsirlerinde, Allah'ın sıfatlarına dair ayetlerde, insan zihninin idrak edemeyeceği bir Allah tasavvuru ön plandadır. "El"²⁷ veya "yüz"²⁸ gibi antropomorfik ifadeler, Mu'tezile'nin tevhid anlayışına uygun olarak mecazî yorumlanır ve Allah'a insanî özellikler atfedilmez.

Buna karşın, Ehl-i Sünnet mezhebine mensup müfessirler, bu tür ifadeleri literal anlamlarıyla kabul etme eğilimindedir. Ancak bu sıfatların mahiyetini insan aklının kavrayamayacağı vurgulanır ve "bila keyf" (nasıl olduğunu bilmeden inanma) yaklaşımı benimsenir.²⁹ Bu durum, Derveze gibi müfessirlerin yorumlarında açıkça görülür.

²⁵ Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmud Mâturîdî - Mecdî Baslûm, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 1/545-546.

²⁶ Ebu'l-Kasım Mahmûd İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûh'te'vil* (Lübnan: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 2008), 1/338.

²⁷ Fetih, 48/10.

²⁸ Bakara, 2/115.

²⁹ Mâturîdî - Baslûm, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 9/298.

Allah'ın "Arşâ istivâsı" veya "el" gibi ifadeler, literal anlamlarıyla kabul edilir ancak bu sıfatların insan sıfatlarına benzemediği belirtilir.³⁰

Kader ve insan iradesi, tefsirlerde sıklıkla tartışılan bir diğer önemli itikadî konudur. Mu'tezile, insanın özgür iradesini ve sorumluluğunu ön planda tutarak, kaderin Allah'ın yaratıcı iradesine rağmen insanın fiilleri üzerinde belirleyici olmadığını savunur. Bu bakış açısı, Mu'tezile'ye mensup müfessirlerin, kaderle ilgili ayetleri insanın özgürlüğünü vurgulayan bir perspektifle yorumlamasına neden olmuştur. Örneğin, "*Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür, kim de zerre kadar şer işlerse onu görür*"³¹ ayeti, insanın yaptıklarından tamamen sorumlu olduğu fikrini destekler biçimde yorumlanır.³²

Ehl-i Sünnet ise kader konusunda daha dengeli bir yaklaşım sergiler. Küllî iradenin (Allah'ın iradesi) evrende her şeyin yaratıcısı olduğu kabul edilirken, insanın cüz'î iradesiyle yaptığı fiillerden sorumlu olduğu belirtilir. Bu denge, kaderle ilgili ayetlerin tefsirine yansır. Örneğin, "*Çünkü, yaratılmış varlıkların idrakini aşan şeylerin anahtarları O'nun katındadır*"³³ ayeti, Allah'ın mutlak hakimiyetini vurgulamak için yorumlanırken, insanın iradesinin bu ilahi düzenin içinde işlediği ifade edilir.³⁴

Ahiret ve şefaât konuları da itikadî meselelerin tefsirlerdeki önemli yansımalarındandır. Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennemde ebedi olarak kalacaklarını ve hiçbir şekilde şefaatten yararlanamayacaklarını savunur.³⁵ Bu anlayış, Mu'tezile müfessirlerinin şefaate ilgili ayetleri daha sınırlı bir çerçevede yorumlamasına yol açmıştır.

Buna karşın, Ehl-i Sünnet, Allah'ın rahmetinin gazabından üstün olduğuna dikkatleri çekerek³⁶ ve şefaatin kıyamet gününde gerçekleşeceğini kabul eder. "*O Gün, hakkında sınırsız rahmet Sahibi'nin izin verdiği, sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına kayırmanın, arka çıkmanın bir yararı olmayacaktır.*"³⁷ ayeti, şefaatin Allah'ın

³⁰ Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-Hadis* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1383), 8/591.

³¹ Zilzâl, 99/7-8.

³² ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûh'te 'il*, 4/785.

³³ En'am, 6/59.

³⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, 4/98-99.

³⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 68.

³⁶ Ğafir, 40/7.

³⁷ Taha, 20/109.

İznine bağılı olduğunu ifade etmek için yorumlanır.³⁸ Ehl-i Sünnet'e mensup müfessirler, şefaatin bir rahmet vesilesi olduğunu ve Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ümmetine şefaet edeceğini sıkça vurgular.³⁹

Büyük günah işleyenlerin durumu, itikadî meselelerin tefsirde en çok yansıdığı konular arasında yer alır. Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin imanla küfür arasında bir durumda olduklarını savunur. Bu anlayış, "el-menzile beyne'l-menziyleyn" (iki konum arasında bir yer) ilkesiyle ifade edilir ve bu durum, tefsirlerinde sıkça işlenir. Örneğin, "Uzak durmanız emredilen büyük günahlardan kaçınırsanız, [küçük] kusurlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir meskene yerleştiririz."⁴⁰ ayeti, bu durumun delili olarak yorumlanır.⁴¹

Ehl-i Sünnet ise büyük günah işleyenlerin dinden çıkmadığını ve tövbe etmeden ölürlerse Allah'ın dilerse affedebileceğini kabul eder. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in şefaet anlayışı ile de paralellik gösterir.⁴² "Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz; onun dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar"⁴³ ayeti, bu görüşü destekler biçimde tefsir edilir.

Görüldüğü gibi itikadî konular, tefsirlerin en önemli unsurlarından biri olarak, müfessirlerin teolojik eğilimleri doğrultusunda farklı şekillerde yorumlanmıştır. Mu'tezile'nin rasyonel ve akılcı yaklaşımı, Kur'an'daki ayetleri daha mecazî ve eleştirel bir şekilde ele almasına neden olurken, Ehl-i Sünnet'in geleneksel ve literal anlayışı, metinlerin olduğu gibi kabul edilmesini ön planda tutmuştur. Bu farklılıklar, İslam tefsir geleneğindeki zenginliği ve çeşitliliği ortaya koymakta, aynı zamanda İslam'ın farklı mezhep ve ekollerinin din anlayışını anlamak için önemli bir çerçeve sunmaktadır.

2. ZEMAHŞERÎ VE DERVEZE'NİN TEOLOJİK ARKA PLANI

Kur'an tefsir geleneği, yalnızca metinlerin anlamını açıklama çabası değil, aynı zamanda farklı teolojik ve mezhepsel yaklaşımların yansıdığı bir alan olmuştur.

³⁸ Razi, *Tefsir-i Kebîr*, 22/101.

³⁹ Razi, *Tefsir-i Kebîr*, 22/102-103; Derveze, *Tefsîru'l-Hadis*, 3/207-208.

⁴⁰ Nisa, 4/31.

⁴¹ Ebu'l-Kasım Mahmûd İbn Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1407), 1/503-504.

⁴² Ebu'l-Hasan Ali İbn İsmâil Eş'ârî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud Fevkiye (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 596.

⁴³ Nisa, 4/48.

Müfessirlerin mensubu oldukları ekoller, tefsirlerinin metodolojisini ve yorumlarını belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda Zemahşeri ve Derveze, farklı teolojik ekolleri temsil eden iki önemli müfessirdir. Zemahşeri, Mu'tezile mezhebinin en seçkin temsilcilerinden biri olarak, tefsirlerinde rasyonel bir yaklaşımı benimsemiş ve metinleri bu doğrultuda yorumlamıştır. Derveze ise Ehl-i Sünnet çizgisinde geleneksel yaklaşımlar sunarak, Kur'an'ın anlaşılmasında literal yorumlara öncelik vermiştir.

2.1. Zemahşeri ve Mu'tezile Ekolü

Zemahşeri (1075-1144), Mu'tezile mezhebine mensup, kalam ve tefsir alanında büyük bir otorite olarak kabul edilen bir İslam âlimidir. En bilinen eseri olan *el-Keşşâf*, tefsir literatüründe hem dilbilimsel analizleri hem de Mu'tezile'nin teolojik yaklaşımlarını içermesi açısından bir başyapıt olarak görülür. Zemahşeri'nin Mu'tezile ekolüne bağlılığı, onun tefsirlerinde açıkça görülür ve bu bağlılık hem Allah'ın sıfatları hem de kader gibi itikadî meselelerdeki yorumlarını şekillendirmiştir.

Zemahşeri'nin tefsir anlayışı, doğrudan Mu'tezile'nin beş temel prensibi (usûl-i hamse) üzerine kuruludur. Buna rağmen Zemahşeri, tefsirinde yalnızca teolojik meselelerle ilgilenmekle kalmamış, aynı zamanda dilbilimsel analizlere büyük önem vermiştir.⁴⁴ Onun *el-Keşşâf* adlı eseri, Kur'an'ın gramer ve retorik yönlerini inceleyen kapsamlı bir çalışma olarak da öne çıkar. Zemahşeri, Mu'tezile'nin rasyonalist yaklaşımını dilsel analizlerle birleştirerek, ayetlerin hem lafzını hem de anlamını ayrıntılı bir şekilde yorumlamıştır.⁴⁵

Örneğin, “*Allah'ın Arşa İstivası*” gibi ayetler, Zemahşeri tarafından literal anlamlarından ziyade mecâzî anlamlarıyla yorumlanmıştır. Ona göre, bu tür ifadeler, Allah'ın mutlak hakimiyetini ve yönetimini ifade eder; dolayısıyla, Allah'ın fiziksel bir mekânda bulunması gibi insanî kavramlarla ilişkilendirilmesi mümkün değildir.⁴⁶

Zemahşeri'nin Mu'tezile'ye olan bağlılığı, tefsirinin yalnızca belirli bir teolojik çerçeve içinde anlaşılmasına yol açmıştır. Bu durum, onun tefsirinin geniş bir okuyucu

⁴⁴ Enes Erdim, *Zemahşeri ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 67.

⁴⁵ Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşeri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/44/238.

⁴⁶ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûh't-Te'vil*, 3/51-52.

kitlesi tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle Ehl-i Sünnet çevreleri, Zemahşeri'nin Mu'tezile'ye özgü bazı yorumlarının, ayetlerin literal anlamlarını göz ardı ettiği gerekçesiyle eleştirilerde bulunmuşlardır. Ancak bu eleştiriler, onun tefsirinin dilbilimsel ve analitik derinliğini gölgede bırakmamıştır.⁴⁷

Zemahşeri'nin tefsiri, sadece Mu'tezile ekolünün teolojik görüşlerini yansıtan bir eser değil, aynı zamanda dil ve edebiyat açısından da bir referans kaynağıdır. Onun tefsir yöntemleri, İslam dünyasında farklı düşünce ekollerinden gelen alimler tarafından incelenmiş ve etkisi günümüze kadar ulaşmıştır.⁴⁸ Zemahşeri'nin rasyonalist yaklaşımı, özellikle modern dönemde dini metinlerin daha eleştirel bir perspektifle yorumlanmasında önemli bir model sunmaktadır.⁴⁹

Sonuç olarak, Zemahşeri'nin Mu'tezile'ye olan bağlılığı, onun tefsirinde hem bir zenginlik hem de bir sınırlama sebebi olmuştur. Ancak bu bağlılık, onun tefsirinin İslam düşünce tarihinde kalıcı bir etki bırakmasını engellememiştir. Zemahşeri'nin rasyonel yorumları, Kur'an'ın anlamını derinleştirme çabası açısından büyük bir öneme sahiptir.

2.2. Derveze ve Ehl-i Sünnet Ekolü

Muhammed İzzet Derveze (1887-1984), modern dönemin önemli İslam âlimlerinden biri olarak Ehl-i Sünnet çizgisinde klasik ve modern anlayışları harmanlayan bir müfessirdir. Derveze'nin tefsirlerinde, Ehl-i Sünnet'in itikadî ilkelerine sıkı bir bağlılık görülmekle birlikte, çağdaş meseleler karşısında yenilikçi ve pratik bir yaklaşım benimsenmiştir. Onun en önemli eserlerinden biri olan *et-Tefsirü'l-Hadis*, geleneksel tefsir metodolojisi ile modern dönemin sorunlarına yönelik çözüm arayışlarını bir araya getiren bir çalışma olarak dikkat çeker.⁵⁰

Derveze'nin tefsir anlayışı, Ehl-i Sünnet ekolünün temel teolojik prensiplerine dayanır. Bu prensipler, onun tefsir metodolojisi ve ayet yorumlarını belirleyen temel

⁴⁷ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşeri'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* (İstanbul: İz Yayıncılık+, 2009), 154-158.

⁴⁸ Oğuzhan Şemseddin Yağmur, *Zemahşeri'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 49-50.

⁴⁹ Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşeri", 44/44/237.

⁵⁰ Mustafa Süleyman Ferid, *Muhammed İzzet Derveze ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1993), 75.

unsurlar olmuştur. Derveze, klasik Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı kalmakla birlikte, Kur'an tefsirinde modern bir yaklaşım benimsemiştir.⁵¹

Derveze, tefsirlerinde yalnızca klasik meseleleri ele almakla kalmaz, aynı zamanda modern dünyanın sorunlarına da ışık tutar. Özellikle İslam toplumlarının karşı karşıya kaldığı sosyal, siyasi ve kültürel meseleleri tefsir bağlamında değerlendirir.⁵² Bu yönüyle, Derveze'nin tefsiri yalnızca bir dini metin yorumu değil, aynı zamanda bir rehber niteliği taşır.

Derveze, tefsirlerinde Ehl-i Sünnet'in literal anlayışını önceler. Ayetlerin açık anlamlarına sadık kalmayı tercih eder ve mecazî yorumlara yalnızca metnin bağlamının bunu zorunlu kıldığı durumlarda başvurur.⁵³ Bundan dolayı Derveze, Allah'ın sıfatlarını, kader anlayışını ve ahiret meselelerini Ehl-i Sünnet çerçevesinde açıklamış ve tefsirine bu ekolün temel yaklaşımlarını yansıtmıştır.⁵⁴ Bu yaklaşım, onun tefsirinin geniş bir okuyucu kitlesi tarafından kabul görmesini sağlamış ve eserlerinin İslam dünyasında büyük bir etki yaratmasına yol açmıştır.

Derveze, klasik Ehl-i Sünnet anlayışını çağdaş bir yaklaşımla birleştirerek, modern tefsir literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Onun yorumları, hem geleneksel İslam anlayışına sadık kalmak isteyenler hem de modern dünyanın sorunlarına çözüm arayanlar için değerli bir kaynak olmuştur. Bu nedenle, Derveze'nin tefsiri, Ehl-i Sünnet'in modern dönemdeki temsilcilerinden biri olarak İslam tefsir geleneğinde kalıcı bir yer edinmiştir.

Sonuç olarak, Derveze'nin tefsirinde Ehl-i Sünnet'in literal ve dengeli anlayışı açıkça görülmektedir. Onun tefsiri, İslam düşünce tarihinde hem geleneksel hem de modern tefsir yaklaşımlarını anlamak için önemli bir referans kaynağıdır.

⁵¹ Zekeriya Kurşun, "Muhammed İzzet Derveze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/187.

⁵² Muhammed İzzet Derveze, *Muzekkirâtu Muhammed İzzet Derveze* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 142-143.

⁵³ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs Muretteb Hasebi Tertîbi'n-Nuzûl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1431), 3/334-335.

⁵⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/591-593.

3. ALLAH'IN ZÂTI VE SIFATLARINA İTİKADÎ YAKLAŞIMLAR

Allah'ın zâtı ve sıfatları, İslam teolojisinin en temel meselelerinden biridir. Bu konu, Allah'ın mutlak birliği (tevhid) ilkesi etrafında şekillenmiş, ancak farklı ekollerin teolojik yaklaşımlarına göre çeşitlenmiştir. Müfessirler, Kur'an'da Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili ayetleri yorumlarken, kendi itikadî perspektiflerini yansıtmışlardır. Zemahşeri ve Derzeze gibi iki önemli tefsirci, mensup oldukları Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet ekollerinin etkisiyle bu ayetlere farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Zemahşeri, rasyonalist ve tevhid merkezli bir anlayışla Allah'ın sıfatlarını ele alırken, Derzeze daha literal ve geleneksel bir yöntemle bu meseleleri değerlendirmiştir.

3.1. Zemahşeri'nin Allah'ın Zatı ve Sıfatlarına Yaklaşımı

Zemahşeri'nin Allah'ın zâtı ve sıfatlarına yaklaşımı, Mu'tezile'nin rasyonalist ve tevhid merkezli teolojik anlayışına dayanmaktadır. Mu'tezile mezhebinin temel ilkelerinden biri olan tevhid, Allah'ın zatının mutlak birliğini ve benzersizliğini vurgular. Zemahşeri, bu ilke doğrultusunda, Allah'ın sıfatlarını Kur'an'da geçen literal ifadelerin ötesinde metaforik ve mecazî bir şekilde yorumlamıştır.⁵⁵

Binaenaleyh Zemahşeri, Allah'ın sıfatlarını zatından ayrı varlıklar olarak kabul etmez. Ona göre, sıfatlar Allah'ın zatıyla kaimdir ve zatından bağımsız bir gerçeklikleri yoktur. Örneğin, Allah'ın "ilim", "kudret" ve "hayat" gibi sıfatları, Allah'ın zatının bir parçasıdır ve O'nun varlığının mükemmelliğini ifade eder. Zemahşeri, sıfatların bağımsız bir varlık olarak düşünülmesinin, tevhid ilkesine aykırı olacağını savunur.⁵⁶ Bu yaklaşımıyla Zemahşeri, Ehl-i Sünnet'ten belirgin bir şekilde ayrılmaktadır; çünkü Ehl-i Sünnet, sıfatların zatla birlikte kadim olduğunu kabul eder.⁵⁷

Zemahşeri, Kur'an'da geçen ve insanî özellikler gibi görünen ifadeleri, tevhid anlayışına uygun olarak mecazî anlamda yorumlamıştır. Örneğin: "*Allah'ın eli*"⁵⁸ Zemahşeri'ye göre bu ifade, Allah'ın kudretini ve yardımını temsil eder. Allah'ın fiziksel

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf 'an Hakaiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Âkâvili fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2015), 3/52.

⁵⁶ ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 1/338-340.

⁵⁷ Ebu'l-Berekât Abdullah ibn Ahmed İbn Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hekaiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/237-238.

⁵⁸ Fetih, 48/10.

bir eli olduğu düşüncesi, tevhid ilkesine ve Allah'ın aşkınlığına aykırı olarak değerlendirilir.⁵⁹ “Allah'ın yüzü”⁶⁰ ifadesi de Allah'ın zatını veya O'nun rızasını temsil eder. Zemahşeri, Allah'a herhangi bir fiziksel özellik atfetmenin insanî bir hata olduğunu belirtir.⁶¹ Bu tür yorumlar, Zemahşeri'nin Mu'tezile'nin antropomorfizm karşıtı duruşunu tefsirlerinde nasıl uyguladığını gösterir.

Zemahşeri, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili yorumlarında O'nun mutlak adaleti ve kudretine büyük önem verir. Allah'ın insanlara adaletle muamele ettiği ve kimseye zulmetmediği anlayışı, Zemahşeri'nin va'd-va'id ve büyük günah işleyenler konusundaki görüşlerinin temelini oluşturur.⁶²

Zemahşeri, Allah'ın zatını insan kavrayışının ötesinde ve aşkın bir varlık olarak tanımlar. Allah'ın herhangi bir şekilde mahlukatına benzetilmesi, onun tefsirinde kesinlikle reddedilir.⁶³ Bu yaklaşımıyla, Allah'ın mutlak birliğini ve eşsizliğini vurgulayan bir teolojik çerçeve oluşturur.

Zemahşeri'nin Allah'ın zatı ve sıfatlarına ilişkin bu yorumları, onun Mu'tezile mezhebinin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve tevhid ilkesini merkeze aldığını göstermektedir. Bu rasyonalist yaklaşım, onun tefsirini özgün ve derinlikli kılmış, aynı zamanda teolojik tartışmalara katkı sağlamıştır.

3.1.1. Allah'ın Sıfatlarının Mecazî Yorumu

Zemahşeri'nin tefsirinde, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Kur'an'da geçen ifadeler, sıkı bir tevhid anlayışına uygun olarak mecazî bir çerçevede ele alınmıştır. Bu yaklaşım, Mu'tezile mezhebinin Allah'ın sıfatlarını O'nun zatından bağımsız düşünmeme ilkesiyle doğrudan ilişkilidir.⁶⁴ Zemahşeri, Allah'a insana özgü herhangi bir fiziksel özellik veya sıfat atfetmenin, O'nun mutlak birliğini zedeleyeceğine inanır. Bu nedenle, Kur'an'da

⁵⁹ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/335-336.

⁶⁰ Bakara, 2/115.

⁶¹ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/180-181.

⁶² ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/502.

⁶³ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/818-819.

⁶⁴ Nahide Bozkurt, *Mu'tezilenin Altın Çağı -Me'mun Dönemi-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 78-79.

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili kullanılan insanî nitelikteki ifadeleri, tamamen mecazî bir dille açıklamıştır.⁶⁵

Kur'an'da sıkça geçen “Allah'ın eli”⁶⁶ ifadesi, -daha önce de ifade edildiği gibi- Zemahşeri tarafından mecazî anlamda yorumlanır. Ona göre, bu ifade Allah'ın kudretini, otoritesini ve yardımını sembolize eder. Zemahşeri, Allah'ın bir eli olduğu fikrini literal anlamda almanın, insanî bir özellik atfetmek anlamına geleceğini ve bunun tevhid ilkesine aykırı olduğunu belirtir.⁶⁷ Kur'an'da geçen “Allah'ın yüzü”⁶⁸ ifadesi, Zemahşeri tarafından Allah'ın zatı veya rızası olarak yorumlanır. Bu bağlamda, Allah'ın yüzünün fiziksel bir organ olmadığı, O'nun varlığı ve manevi huzurunu temsil ettiği belirtilir. Bu yorum, Allah'ın zaman ve mekânın ötesinde olduğunu vurgular.⁶⁹

“Rahman Arş'a istiva etti”⁷⁰ ayeti, Zemahşeri tarafından Allah'ın mutlak otoritesini ve hükümranlığını ifade eden bir mecaz olarak ele alınır. Ona göre, istiva kelimesinin literal anlamda kabul edilmesi, Allah'ın bir mekânda bulunduğunu ima eder ki bu, Allah'ın aşkınlığı ve zatının benzersizliğiyle çelişir.⁷¹

Zemahşeri'nin mecazî yorumları, Kur'an'ın dilsel zenginliğine ve edebi üslubuna dayanır. Ona göre, Kur'an, muhataplarının anlayışına hitap eden bir dil kullanır ve bu nedenle bazı ifadeler insan algısına uygun kavramlarla aktarılmıştır. Ancak bu ifadeler, Allah'ın mutlak birliğini ve eşsizliğini anlamaya yönelik bir rehber olarak mecazî çerçevede ele alınmalıdır.⁷²

Zemahşeri'nin Allah'ın sıfatlarına ilişkin mecazî yorumları, özellikle Ehl-i Sünnet ekolünden eleştiriler almıştır. Bu eleştiriler, Zemahşeri'nin literal yorumları terk ettiği ve Allah'ın sıfatlarının gerçekliğini inkâr ettiği iddialarına dayanmaktadır.⁷³

⁶⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/751.

⁶⁶ Fetih, 48/10.

⁶⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/335.

⁶⁸ Bakara, 2/115.

⁶⁹ Ahmed İbn Muhammed el-Hüfî, *ez-Zemahşerî* (byy: Dâru'l-Fikri'l-'Arâbî, 1966), 231.

⁷⁰ Taha, 20/5.

⁷¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/51-52.

⁷² Polat, *İslâm Tefsir Geleneginde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, 235.

⁷³ Nasiruddîn Ebu Said Abdullah İbn Ömer Beydâvî, *Envâru 'l-Tenzîl ve Esrâru 'l-Te'vîl* (Beyrut: Dâru Sadr, 2001), 1/102.

Zemahşeri'nin bu yaklaşımı, Kur'an'ın edebi ve sembolik yönünü anlamada önemli bir katkı sağlarken, teolojik tartışmalarda farklı perspektifler sunması açısından da dikkat çekicidir. Zemahşeri'nin bu yöntemi, İslam düşünce geleneğinde hem takdir hem de eleştiri ile karşılanmış ve günümüze kadar etkisini sürdürmüştür.

3.1.2. Tevhid ve Taaddüd-ü Kudema Anlayışı

Zemahşeri, Mu'tezile'nin rasyonalist yaklaşımına uygun olarak, Allah'ın zatının mutlak birliğini her türlü şüpheden ve ortaklıktan arınmış bir şekilde yorumlar. Bu anlayış, özellikle sıfatlar meselesinde çoklu kadim varlıkların varlığı fikrini reddetme üzerine kuruludur.⁷⁴ Zemahşeri'ye göre, Allah'ın sıfatlarını zatından bağımsız birer varlık olarak kabul etmek, birden fazla kadim varlığın varlığını öne sürmek anlamına gelir ve bu, tevhid ilkesine aykırıdır.⁷⁵

Zemahşeri'nin tevhid anlayışı, Allah'ın hem zat hem de sıfat açısından birliğini ve eşsizliğini vurgular. Tevhid, Allah'ın hiçbir varlığa benzemediği ve O'na hiçbir şeyin denk olmadığı fikrini temel alır. Zemahşeri, tefsirlerinde bu ilkeyi özellikle şu açılardan ele almıştır: Zemahşeri, Allah'ın zatının her türlü parçalanma, bölünme veya çoğalma ihtimalinden uzak olduğunu savunur.⁷⁶

Zemahşeri, Allah'ın sıfatlarının zatının dışında ayrı bir varlık olarak düşünülmesinin, birden fazla kadim varlığın kabulüne yol açacağını belirtir. Bu nedenle, Allah'ın "ilim", "kudret" ve "hayat" gibi sıfatları, zatın bir parçası olarak kabul edilmeli ve tevhid ilkesine uygun bir şekilde yorumlanmalıdır. Örneğin, "*Allah her şeyi bilendir*"⁷⁷ ayetini yorumlarken, Allah'ın ilminin zatının bir özelliği olduğunu ve bağımsız bir varlık olarak değerlendirilemeyeceğini savunur.⁷⁸

Taaddüd-ü kudema, yani Allah'tan başka birden fazla kadim varlığın kabulü, Mu'tezile mezhebi tarafından şiddetle reddedilen bir görüştür. Zemahşeri de bu görüşü tevhid ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirir. Ona göre, Allah'ın sıfatlarını zatından bağımsız birer varlık olarak kabul etmek, Allah'tan başka kadim varlıkların bulunduğunu

⁷⁴ Kemal Cebri Abheri, *ez-Zemahşeri Siretuhu Asâruhu Mezhebuhu 'n-Nahvi* (Hartum: Dâru'l-Cinân, 2014), 35.

⁷⁵ *ez-Zemahşeri, el-Keşşâf*, 2/154.

⁷⁶ *ez-Zemahşeri, el-Keşşâf*, 4/637.

⁷⁷ Bakara, 2/282.

⁷⁸ *ez-Zemahşeri, el-Keşşâf*, 1/322-323.

öne sürmek anlamına gelir. Bu, hem Kur'an'ın mesajıyla hem de tevhid inancının temel esaslarıyla çelişir.

Zemahşeri'nin bu konudaki yaklaşımı, özellikle Ehl-i Sünnet'in sıfatların zatla birlikte kadim olduğunu savunan görüşünden ayrılır. Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatlarının O'nun zatından ayrı olmadığını ancak zatiyla birlikte ezeli ve ebedi olduğunu kabul eder.⁷⁹ Zemahşeri ise, sıfatları zatın bir parçası olarak değerlendirir ve sıfatların ayrı bir kadim varlık olarak görülmesini kesin bir dille reddeder.⁸⁰

Zemahşeri'nin bu yaklaşımı, özellikle tevhid ve sıfatlarla ilgili ayetlerin yorumunda açıkça görülür. Örneğin: “Allah, kendisinden başka ilah yoktur”⁸¹ Bu ayeti, Allah'ın mutlak birliğini ve her türlü ortaklıktan münezzehe olduğunu vurgulamak için yorumlar. “Hiçbir şey O'nun dengi değildir”⁸² Ayet, Allah'ın zatının ve sıfatlarının benzersiz olduğunu ifade eder ve taaddüd-ü kudema fikrini çürütmek için bir delil olarak sunulur.⁸³

Sonuç olarak Zemahşeri'nin tevhid ve taaddüd-ü kudema anlayışı, Allah'ın zati ve sıfatları arasındaki ilişkiyi tevhid ilkesi doğrultusunda açıklama çabasıdır. Bu yaklaşım, Allah'ın birliğini vurgulayan rasyonalist bir tefsir metodolojisine dayanmaktadır. Zemahşeri'nin bu görüşleri, Mu'tezile'nin teolojik ilkelerini tefsir pratiğine yansıtarak, hem İslam düşünce tarihinde hem de tefsir literatüründe kalıcı bir etki bırakmıştır. Ancak bu görüşler, özellikle sıfatlar konusundaki literal anlayışı savunan Ehl-i Sünnet ekolü tarafından eleştirilmiştir. Buna rağmen Zemahşeri'nin tevhid ve sıfat anlayışı, İslam düşüncesinde derinlemesine bir tartışmanın kapılarını aralamıştır.

3.2. Derveze'nin Allah'ın Zatı ve Sıfatlarına Yaklaşımı

Muhammed İzzet Derveze, Ehl-i Sünnet çizgisinde tefsir yapan bir müfessir olarak, Allah'ın zati ve sıfatları konusunda geleneksel ve literal bir yaklaşımı benimsemiştir. Derveze'nin tefsirlerinde, Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarına ilişkin ifadeler, Ehl-i Sünnet'in temel prensiplerine uygun şekilde yorumlanmıştır. Onun

⁷⁹ Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *Neseî, Ebu'l-Muîn. (2003). Tebsiratü'l-Edille. nşr., Hüseyin Atay ve Şaban Ali Gündüz. Ankara: DİB Yayınları. (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 82-83.*

⁸⁰ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/661.

⁸¹ Bakara, 2/255.

⁸² İhlas, 112/4.

⁸³ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/818-819.

yaklaşımı, Allah'ın sıfatlarını literal anlamıyla kabul etmek, ancak bu sıfatların mahiyetini insana benzemezlik (tenzih) ilkesi doğrultusunda açıklamak üzerine kuruludur.⁸⁴ Derveze, Allah'ın zatını ve sıfatlarını insan kavrayışının ötesinde aşkın bir varlık olarak tanımlarken, literal anlamdan uzaklaşmadan yorum yapmayı tercih etmiştir.⁸⁵

Derveze, Allah'ın zatı ve sıfatlarını bir bütün olarak ele alır. Ona göre, Allah'ın sıfatları, zatının ayrılmaz bir parçasıdır; ancak sıfatların zatla birlikte kadim olduğu kabul edilir. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in temel teolojik görüşleriyle uyumludur. Derveze, Allah'ın zatına ilişkin "*Hiçbir şey O'nun dengi değildir*"⁸⁶ ayetini yorumlarken, Allah'ın sıfatlarının da benzersiz olduğunu ve yaratılmışların sıfatlarıyla kıyaslanamayacağını vurgular.⁸⁷

Derveze'nin Allah'ın sıfatlarına yaklaşımında literal anlayış ön plandadır. Kur'an'da geçen antropomorfik ifadeleri, literal anlamda kabul eder; ancak bu sıfatların Allah'a uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunur.⁸⁸ Mesela Derveze, "*Allah'ın eli*"⁸⁹ ifadesini, Allah'ın kudretini ve otoritesini temsil eden bir sıfat olarak literal anlamıyla kabul eder. Ancak bu elin, insana özgü fiziksel bir el olmadığı, Allah'ın benzersizliğini ifade eden bir kavram olduğu belirtilir. Bu yaklaşım, antropomorfik ifadelerin Kur'an'ın muhataplarının anlayabileceği bir dille açıklandığını, ancak Allah'a insana benzerlik atfetmekten kaçınılması gerektiğini vurgular.⁹⁰

Derveze, "*Allah'ın yüzü*"⁹¹ ifadesini Allah'ın zatı ve rızası olarak açıklar. Bu ifadeyi de öncekinde olduğu gibi literal anlamında kabul etmekle birlikte, Allah'ın yüzünün yaratılmışların yüzüne benzemediğini, dolayısıyla sıfatların mahiyetinin insan anlayışının ötesinde olduğunu ifade eder.⁹² "*Rahman Arş'a istiva etti*"⁹³ ayeti, Allah'ın mutlak otoritesini ve hükümlerliğini ifade eder. Derveze'ye göre, istiva kavramı literal

⁸⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/591.

⁸⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/187-188.

⁸⁶ İhlas, 112/4.

⁸⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/70-71.

⁸⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/589-590.

⁸⁹ Fetih, 48/10.

⁹⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/591.

⁹¹ Bakara, 2/115.

⁹² Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 6/225-226.

⁹³ Taha, 20/5.

anlamda alınmalı, ancak bu Allah'ın fiziksel bir mekânda bulunmasını ima etmemelidir.⁹⁴ Bu yorum, Allah'ın aşkınlığını ve tevhid anlayışını destekleyen bir çerçevede sunulur.

Derveze, Allah'ın sıfatlarının literal anlamıyla kabul edilmesine rağmen, bu sıfatların insanî özelliklerle kıyaslanamayacağını vurgular. Tenzih ilkesi gereği, Allah'ın sıfatları benzersizdir ve yaratılmışların hiçbir sıfatına benzetilemez. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in klasik teolojik anlayışıyla tam bir uyum içindedir. Zira kendisi ehl-i sünnet çizgisini benimsemiş bir müfessir olarak tanınır. Ona göre, Kur'an'da Allah'ın zatıyla ilgili kullanılan el, sağ, sol, yüz, istiva, inme, gelme, üst, alt, ön, dürme, kabzetme ve üfleme gibi ifadeler, muhataplara çağrışımsal bir anlatım sunmayı hedefleyen bir üslup ve ifade biçimiyle verilmiştir. Bunun nedeni, Kur'an'ın hitap ettiği topluluğun, güç, kuşatıcılık, her şeyi kapsama, sürekli var olma ve dinamik bir hareketliliği ancak bu tür somut ifadelerle kavrayabilecek bir zihinsel yapıya sahip olmasıdır. Bu tür anlamların etkili bir şekilde aktarımı için böylesi ifadeler tercih edilmiştir.⁹⁵

Derveze'nin tefsirinde, Allah'ın kudreti ve insan kavrayışı arasındaki ilişki önemli bir yer tutar. Ona göre, Allah'ın zatı ve sıfatları, insan aklının sınırlarını aşan bir derinliğe sahiptir. Bu nedenle, Allah'ın sıfatlarının mahiyeti üzerinde detaylı spekülasyonlara girmek yerine, bu sıfatların Kur'an'da sunulduğu şekliyle kabul edilmesi gerektiğini savunur.⁹⁶

Derveze'nin tefsiri, Kur'an'da geçen ifadeleri anlamaya yönelik dengeli bir yöntemle hem literal anlamı korur hem de Allah'ın aşkınlığını vurgular. Bu yaklaşım, Derveze'nin Ehl-i Sünnet çizgisinde bir müfessir olarak, geleneksel tefsir anlayışına sadık kaldığını ve aynı zamanda modern dönemde bu anlayışı güncellediğini göstermektedir.

3.2.1. Kur'an'daki Allah'ın Sıfatlarının Literal Yorumu

Derveze, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Kur'an'da geçen ifadeleri literal anlamda kabul eden bir yaklaşım sergilemiştir. Derveze'ye göre, Kur'an'da Allah'a atfedilen sıfatlar,

⁹⁴ Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, 3/187-188.

⁹⁵ Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, çev. Vahdettin İnce (Bursa: Ekin Yayınları, 1997), 167.

⁹⁶ Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadîs*, 2/200.

insanlar için bir açıklama kolaylığı sağlamak üzere ifade edilmiş olup, bu sıfatların anlamı Allah'a özgü bir biçimde kavranmalıdır.

Derveze'nin literal yorumu, Allah'ın sıfatlarının ifade ettiği gerçeklikleri açık bir şekilde ortaya koymayı amaçlar. Ancak, bu sıfatların insanî özelliklerle karıştırılmaması gerektiğini savunur. Derveze, Kur'an'daki Allah'ın sıfatlarına dair ifadelerin, müminlere Allah'ın kudretini, büyüklüğünü ve rahmetini anlamaları için bir rehber olduğunu savunur. Bu sıfatlar, Allah'ın insanlara yakınlığını ve onları kuşatan kudretini ifade eder.⁹⁷

Binaenaleyh Derveze'nin yorumlarında şu noktaların vurgulandığı söylenebilir: Allah'ın sıfatları, insan zihnine hitap eden bir açıklama sunarken, bu sıfatların mahiyeti sadece Allah'a özgüdür. Sıfatlar, Allah'ın insanlarla olan ilişkisinin ve evrendeki hâkimiyetinin bir göstergesidir.

Derveze'nin literal yaklaşımı, sıfatların gerçekliğini vurgulaması nedeniyle eleştirilere açık olmuştur. Bazı eleştirmenler, literal yorumların sıfatların mahiyetini fazla basitleştirdiğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁸ Ancak Derveze, bu eleştirilerin aksine, literal anlamın Kur'an'ın dilsel ve bağlamsal bütünlüğünü koruduğunu ve sıfatların aşkınlık ilkesiyle çelişmediğini savunur.⁹⁹

Sonuç olarak Derveze'nin Kur'an'daki Allah'ın sıfatlarına ilişkin literal yorumu, Ehl-i Sünnet geleneğine uygun bir şekilde, hem sıfatların anlamını korur hem de Allah'ın insanî özelliklerden uzak, aşkın bir varlık olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, Derveze'nin tefsirinde Allah'ın büyüklüğünü ve insan kavrayışının ötesindeki mahiyetini anlamaya yönelik dengeli bir çerçeve sunar. Literal anlam, Allah'ın sıfatlarının gerçekliğini ifade ederken, tenzih ilkesi bu sıfatların Allah'a özgü bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

3.2.2. Sıfatların İnsan Kavrayışına Uyarlanması

Derveze'nin tefsirinde Allah'ın sıfatları, insan zihninin anlaması için uyarlanmış ifadeler olarak ele alınır. Bu yaklaşım, Kur'an'ın beşerî muhataplarına hitap eden bir kitap

⁹⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/328.

⁹⁸ Japarakunov Belek, *Muhammed İzzet Derveze'nin Asru'n-Nebî ve Siretu'r-Resûl Adlı Eserlerinin Tefsir Yönü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı, 2009), 69-71.

⁹⁹ Derveze, *Kur'an'ı Anlamada Usul*, 62.

olduğu gerçeğinden hareketle, Allah'ın sıfatlarının insanların anlayabileceği bir dil ve bağlamda ifade edildiğini kabul eder. Derveze'ye göre, bu uyarlama Allah'ın sıfatlarının mahiyetini sınırlamaz; aksine, O'nun büyüklüğünü ve benzersizliğini insan zihninin kavrayış sınırları içinde anlamaya yönelik bir araç sunar.¹⁰⁰

Derveze, Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarına ilişkin ifadelerin, insana hitap etme amacıyla beşerî kavramlarla sunulduğunu belirtir. Ancak bu ifadelerin mahiyeti, Allah'a özgü olup, insanlar için kullanılan kavramlarla aynı anlamı taşımamaktadır. Derveze, insanların Allah'ın sıfatlarını tam anlamıyla kavrayamayacağını, bu nedenle Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarını açıklarken beşerî algıya uygun ifadeler kullandığını savunur. Ona göre, Kur'an'da kullanılan sıfatlar: a) İnsanların Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini daha iyi anlamasını sağlar. b) Allah'ın mahiyetini değil, insanın Allah'la olan ilişkisini açıklamaya yöneliktir.¹⁰¹

Bu durum, Allah'ın sıfatlarının mahiyetinin yaratılmışların sıfatlarından tamamen farklı olduğu ve insanın sınırlı kavrayışıyla bu farklılığın tam olarak idrak edilemeyeceği anlamına gelir.

Derveze'nin bu yaklaşımı, Allah'ın insanlara olan yakınlığını ve iletişimini vurgular. Kur'an'daki sıfatlar, Allah'ın aşkınlığını ihlal etmeyen bir şekilde, insanlarla O'nun arasındaki ilişkiyi güçlendiren bir dil kullanır. Bu dil, insanlar için Allah'ı daha iyi tanımak ve anlamak için bir kapı açar. Ayrıca Derveze'nin Allah'ın sıfatlarını insan kavrayışına uyarlanmış olarak yorumlaması, Kur'an'ın evrensel hitabını ve insana yol gösterici işlevini destekler. Bu sıfatlar, Allah'ın mahiyetini insan anlayışına indirgmeden, Allah'ın büyüklüğünü ve aşkınlığını beşerî bir çerçevede ifade eder. Derveze'nin yaklaşımı, Kur'an'ın Allah tasavvurunu açıklarken hem literal hem de pratik bir perspektif sunar ve sıfatların ilahi mahiyetini muhafaza ederken insanların bu kavramları anlamasını kolaylaştırır.

¹⁰⁰ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 8/231-233.

¹⁰¹ Abdulhalim Alphan, *Muhammed İzzet Derveze'nin et-Tefsîru'l-Hadîs Eserinde Nüzul Sebepleri* (Diyarbakır: Dilce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 39.

4. KARŞILAŞTIRMALI ANALİZ: ZEMAŞERİ VE DERVEZE

Zemahşeri ve Derveze, farklı teolojik ekollere mensup olmalarına rağmen, Kur'an tefsirinde itikadî konulara dair benzerlikler ve farklılıklar ortaya koymuşlardır. Zemahşeri'nin Mu'tezile mezhebine dayanan rasyonalist ve mecazî yorumları, Derveze'nin Ehl-i Sünnet çizgisindeki literal ve geleneksel yaklaşımlarıyla keskin bir tezat oluşturur. Bununla birlikte, her iki müfessir de Kur'an'ı merkeze alarak, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi temel itikadî meselelerde benzer bazı vurgu ve amaçlara sahiptir.

4.1. Temel Benzerlikler

Her ne kadar Zemahşeri ve Derveze, farklı mezhep ve teolojik geleneklere bağlı olsa da tefsirlerinde ortak noktalar bulunur. Bu benzerlikler hem Kur'an'ın ortak bir metin olarak ele alınmasından hem de İslam'ın temel inanç ilkelerine duyulan ortak sadakatten kaynaklanmaktadır.

1. Tevhid İlkesine Bağlılık: Her iki müfessir de Allah'ın birliği (tevhid) ilkesine derin bir bağlılık göstermiştir. Zemahşeri, tevhid ilkesini, Allah'ın sıfatlarını zatıyla birleştirerek ve herhangi bir çokluğa izin vermeyecek şekilde yorumlamıştır. Onun tefsirinde, sıfatlar bağımsız bir varlık olarak değil, Allah'ın zatının bir parçası olarak değerlendirilmiştir.¹⁰²

Derveze, tevhid ilkesine sadık kalarak, sıfatları literal anlamda kabul etmesine rağmen, bu sıfatların Allah'ın zatıyla uyumlu ve O'nun benzersizliğini ifade ettiğini vurgulamıştır. Her iki müfessir de Allah'ın eşsizliğini ve ortaklık kabul etmezliğini tefsirlerinde öne çıkarmıştır.¹⁰³

2. İnsanın Allah Karşısındaki Acizliği: Her iki müfessir de insanın Allah'ın kudreti ve bilgisi karşısındaki sınırlı ve aciz konumuna dikkat çekmiştir. Zemahşeri, insan aklını yüceltmesine rağmen, Allah'ın zatı ve sıfatlarının mahiyetinin insan tarafından tam olarak anlaşılamayacağını savunmuştur.¹⁰⁴ Derveze, Allah'ın sıfatlarının literal anlamını

¹⁰² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/149-151.

¹⁰³ Derveze, *et-Tefsîru 'l-Hadis*, 2/252.

¹⁰⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/338.

kabul etmekle birlikte, bu sıfatların mahiyetinin insan aklının ötesinde olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁵

3. Ahlaki ve Toplumsal Mesajlara Önem: Zemahşeri ve Derzeze, tefsirlerinde itikadî meselelerin yalnızca bireysel iman açısından değil, aynı zamanda toplumsal düzen açısından da önemli olduğunu belirtmişlerdir. Zemahşeri, ayetleri, adalet, dürüstlük ve toplumsal sorumluluk bağlamında yorumlamış ve tevhid anlayışının toplumsal düzen üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Derzeze, ayetlerin literal anlamını toplumsal hayata uyarlamış, özellikle Allah'ın sıfatlarının insanlar arasında ahlaki bir rehber olarak işlev gördüğünü savunmuştur.

4.2. Temel Farklılıklar

Zemahşeri ve Derzeze, Allah'ın zatı ve sıfatlarına ilişkin yorumlarında, mensubu oldukları teolojik ekollerin etkisiyle belirgin farklılıklar sergilemiştir. Zemahşeri'nin Mu'tezile'ye dayanan rasyonalist ve mecazî yaklaşımı, Derzeze'nin Ehl-i Sünnet'e uygun literal ve geleneksel yorumlarıyla birçok noktada çelişmektedir. Bu temel farklılıklar, sıfatların mahiyeti, ayetlerin yorumlanma yöntemi ve itikadî meselelerin ele alınış biçiminde kendini göstermektedir.

1. Sıfatların Mahiyeti: Zemahşeri ve Derzeze'nin Allah'ın sıfatlarını yorumlama biçimleri, onların teolojik yaklaşımlarını en açık şekilde ortaya koymaktadır: Allah'ın sıfatlarını, zatından bağımsız varlıklar olarak kabul etmeyen Zemahşeri, sıfatları mecazî olarak yorumlar. Ona göre, sıfatların literal kabulü, Allah'tan bağımsız kadim varlıkların varlığını öne sürmek anlamına gelir ve bu durum, tevhid ilkesine aykırıdır.¹⁰⁶

Derzeze ise Allah'ın sıfatlarını literal anlamda kabul eder, ancak bu sıfatların insan sıfatlarına benzetilemeyeceğini vurgular. Örneğin, "Allah'ın eli" ifadesi, O'nun kudretini temsil eden gerçek bir sıfat olarak görülür, ancak bu "el" in mahiyeti insanî bir organa benzetilmez.¹⁰⁷

2. Ayetlerin Yorumlanma Yöntemi: Ayetlerin tefsirindeki yöntemsel farklılıklar, iki müfessirin teolojik yaklaşımlarını yansıtır: Zemahşeri, rasyonalist bir metodoloji

¹⁰⁵ Derzeze, *et-Tefsîru 'l-Hadis*, 2/75.

¹⁰⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/54-54.

¹⁰⁷ Derzeze, *et-Tefsîru 'l-Hadis*, 4/337.

benimsemiştir. Kur'an'daki ayetlerin anlamını, akıl ve mantık doğrultusunda yorumlamış, literal anlamı ikinci plana atmıştır. Örneğin, “Rahman Arş’a istiva etti” ayetini, Allah’ın hükümrancılığını ve otoritesini ifade eden mecazî bir ifade olarak yorumlar ve fiziksel bir “yerleşme” anlamını reddeder.¹⁰⁸

Derveze ise, ayetleri literal anlamda ele alır ve bu anlamı korumaya öncelik verir. Aynı ayeti, Allah’ın mutlak otoritesini literal bir şekilde ifade eden bir sıfat olarak yorumlar. Ancak, bu otoritenin insanî bir anlamla sınırlandırılmayacağını ve Allah’ın aşkınlığını koruyacağını vurgular.¹⁰⁹

3. İnsan İradesi ve Kader: Kader ve insan iradesi konusundaki farklılıklar da dikkat çekicidir. Zira Zemahşeri, Mu'tezile'nin adalet ilkesi doğrultusunda, insanın fiillerinden tamamen sorumlu olduğunu savunur. İnsan, özgür iradesiyle seçim yapar ve kader, Allah’ın insanların iradelerine müdahale etmeden düzenlediği bir sistem olarak görülür.¹¹⁰ Derveze ise, insan iradesi ile Allah’ın küllî iradesi arasında bir denge gözetir. İnsan, cüz’î iradesiyle seçim yapar, ancak bu seçimler Allah’ın küllî iradesinin ve mutlak kudretinin bir parçası olarak işler. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet’in kader anlayışını yansıtır.¹¹¹

Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşeri ve Derveze arasındaki temel farklılıklar, teolojik ekollerinin Allah’ın sıfatları, insan iradesi ve ayetlerin yorumu konularındaki farklı önceliklerinden kaynaklanmaktadır. Zemahşeri, rasyonalist bir yaklaşımla mecazî yorumları tercih ederken, Derveze literal yorumları benimseyerek Ehl-i Sünnet’in geleneksel çizgisinde kalmıştır. Bu farklılıklar, İslam tefsir geleneğindeki çeşitliliği ve zenginliği gözler önüne sermektedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Zemahşeri ve Derveze, İslam tefsir geleneğinde farklı teolojik ekolleri temsil etmelerine rağmen, Kur'an’ı anlamada derin katkılar sunmuş iki önemli müfessirdir. Zemahşeri’nin Mu'tezile çizgisindeki rasyonalist ve mecazî yorumları, özellikle akıl ve

¹⁰⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/52-53.

¹⁰⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/188-189.

¹¹⁰ Mâturîdî - Baslûm, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, 1/138.

¹¹¹ Hüseyin Ömer Hammade, *Muhammed İzzet Derveze* (Şam: Dâru'l-Kuteybe, 1983), 124.

mantık temelli teolojik tartışmalara zemin hazırlamıştır. Onun tefsiri, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi itikadî meselelerde insan aklını öne çıkarırken, tevhid ilkesini merkeze alarak ayetlere derin bir felsefi boyut kazandırmıştır. Bu yönüyle Zemahşeri, İslam teolojisinde rasyonalist düşüncenin etkili bir savunucusu olarak öne çıkar.

Derveze ise Ehl-i Sünnet'in literal ve geleneksel çizgisinde, Kur'an'ın doğrudan mesajını anlamaya yönelik bir yaklaşım sergilemiştir. Onun tefsirlerinde Allah'ın sıfatları ve diğer itikadî meseleler, Kur'an'ın dili ve bağlamına sadık kalarak açıklanmıştır. Derveze'nin bu yöntemi, modern dönemdeki tefsir çalışmalarına rehberlik edecek pratik bir çerçeve sunmuş, Ehl-i Sünnet teolojisinin zamanın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanabileceğini göstermiştir.

Zemahşeri ve Derveze'nin tefsirleri, İslam teolojisindeki farklı düşünce ekollerinin Kur'an'ı nasıl anladığını ve yorumladığını anlamak için kritik bir kaynak oluşturmaktadır. Zemahşeri'nin akılcı yaklaşımı ve Derveze'nin literal yorumu, İslam düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koyarak tefsir geleneğinin farklı boyutlarını aydınlatmıştır.

Modern dönemde, itikadî meseleler üzerine yapılan tefsir çalışmaları hem bireysel iman açısından hem de toplumsal düzenin sağlam temeller üzerine inşa edilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Günümüzde Müslüman toplumlar, küreselleşme, bilimsel ilerlemeler ve felsefi akımların etkisiyle yeni inanç sorunlarıyla karşı karşıyadır. Bu bağlamda, Kur'an'daki itikadî meselelerin yeniden ele alınması ve çağdaş meselelerle ilişkilendirilmesi gerekmektedir.

Zemahşeri ve Derveze gibi müfessirlerin tefsirlerinde ele aldıkları itikadî konular, modern Müslüman bireylerin inançlarını pekiştirme ve akıl ile nakil arasındaki dengeyi kurma açısından önemli bir rehberlik sunmaktadır. Zemahşeri'nin rasyonalist yaklaşımı, modern dönemde inançla akıl arasında köprü kurmaya çalışan bireyler için anlamlı bir model sunar. Derveze'nin literal yorumları ise, Kur'an'ın doğrudan mesajını anlamaya yönelik çağdaş çabalar için pratik bir zemin sağlar.

İtikadî tefsirlerin günümüzdeki önemi, yalnızca bireysel iman açısından değil, toplumsal barış ve dinî birlik açısından da kendini göstermektedir. Farklı mezhep ve

ekollerin itikadî yorumlarının incelenmesi, İslam dünyasında diyalog ve hoşgörüyü teşvik eden bir yaklaşımı destekleyebilir.

Sonuç olarak Zemahşeri ve Derveze'nin tefsirleri, İslam teolojisindeki farklı ekollerin Kur'an'ı anlama ve açıklama çabalarının eşsiz birer örneğidir. Günümüzde bu tefsirlerin derinlemesine incelenmesi, hem bireysel iman ve ahlaki gelişim açısından hem de İslam dünyasında mezhep farklılıklarının uyum içinde ele alınması açısından büyük bir öneme sahiptir. Zemahşeri'nin akılcı yaklaşımı ve Derveze'nin literal yorumları, İslam düşüncesinde hem zenginlik hem de çeşitliliğin göstergesi olarak, tefsir çalışmalarına rehberlik etmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbâr, İbn Ahmed el-Esed Ebâdî el-Kâdî. *Şerhu'l-Usûli-l-Hamse*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı., 2001.
- Abherî, Kemal Cebri. *ez-Zemahşerî Sîretuhu Asâruhu Mezhebuhu'n-Nahvî*. Hartum: Dâru'l-Cinân, 2014.
- Alphan, Abdulhalim. *Muhammed İzzet Derveze'nin et-Tefsîru'l-Hadîs Eserinde Nüzul Sebepleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Belek, Japarakunov. *Muhammed İzzet Derveze'nin Asru'n-Nebî ve Siretu'r-Resûl Adh Eserlerinin Tefsir Yönü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Dalı, 2009.
- Beydâvî, Nasiruddîn Ebu Said Abdullah İbn Ömer. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru Sadr, 2001.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezilenin Altın Çağı -Me'mun Dönemi-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs Muretteb Hasebi Tertîbi'n-Nuzûl*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1431.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'an'ı Anlamada Usul*. çev. Vahdettin İnce. Bursa: Ekin Yayınları, 1997.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Muzekkirâtu Muhammed İzzet Derveze*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1383.
- el-Kâdî Abdulcebbâr. *el-Usûlu'l-Hamse*. thk. Faysal Bedîr Avn. Kuveyt: Metbuatu Camiatu'l-Kuveyt, 1998.

- Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali İbn İsmâil. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. thk. Hüseyin Mahmud Fevkiye. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan İbn Ebî Bişr İshâk İbn Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Na'im Zarzûr. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005.
- Ferid, Mustafa Süleyman. *Muhammed İzzet Derveze ve Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1993.
- Ferrâ', Ebu Ya'lâ Muhammed İbn Huseyn İbn Muhammed el-. *İbtâlu't-Te'vilât li Ahbâri's-Sıfât*. thk. Muhammed İbn Hamdu'l-Hamûd en-Necdî. Kuveyt: Dâru İlâfi'd-Devliyye, 1431.
- Hammade, Hüseyin Ömer. *Muhammed İzzet Derveze*. Şam: Dâru'l-Kuteybe, 1983.
- Hûfi, Ahmed İbn Muhammed el-. *ez-Zemahşerî*. byy: Dâru'l-Fikri'l-'Arâbî, 1966.
- İbn Fûrek, Ebubekir. *Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*. thk. Abdurrahim es-Sâyih Ahmed. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2005.
- Kurşun, Zekeriya. "Muhammed İzzet Derveze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Mâturîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmud - Baslûm, Mecdî. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâturîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmud Ebu'l-Mansûr. *Te'vilâtu Ehl-i Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Nesefî, Ebu'l-Muîn*. (2003). *Tebsiratü'l-Edille. nşr., Hüseyin Atay ve Şaban Ali Gündüz*. Ankara: DİB Yayınları. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2.Bakı., 2004.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah ibn Ahmed İbn Mahmûd. *Medâriku't-Tenzil ve Hekaiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık+, 2009.
- Razi, Fahreddin. *Tefsir-i Kebîr*. çev. Suat Yıldırım vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Sâbûnî, İsmail İbn Abdurrahman Ebu Osman es-. *Akîdetu's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*. thk. Muhammed İbn Şemsuddin. y.y.: b.y.y., tsz.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Yağmur, Oğuzhan Şemseddin. *Zemahşerî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi (Keşşâf Örneği)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Zemaşeri, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el- Keşşaf 'an Hakaiki Ğavâmidi 't-Tenzîl ve 'Uyûni 'l-Âkâvili fi Vucûhi 't-Te'vîl.* thk. Muhammed Abdusselam Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2015.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Aru Journal Of Theological Studies

15/June/2025

مراعاة المقاصد والمصالح في أدلة التشريع عند الجصاص

Taking Into Account The Objectives And Interests In The Evidence Of Legislation According To Al-Jassas

محمد نديم الحاج ربيع

طالب الدكتوراة في جامعة مرمره قسم العلوم الإسلامية الأساسية، استانبول/تركيا

e-mail: mnarabic93@gmail.com

ORCID:0000-0001-9080-4296

المعلومات للمقالة

نوع المقالة: مقالة بحثية

تاريخ الوارد: 28.03.2025

تاريخ القبول: 19.05.2025

تاريخ النشر: 15.06.2025

انتحال/Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism. / هذه المقالة عن الخبرين على الأقل ويؤكد أنّ هذه المقالة لا تحتوي السرقة العلمية

Copyright:

Authors own the copyright of the works published in the journal and their works are licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

It is published under International License (CC BY NC).

Ethics Statement:

It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Web Address:

arülahiyatarastirmalaridergisi.com

مراعاة المقاصد والمصالح في أدلة التشريع عند الجصاص

الملخص

يتحدث البحث عن دور المقاصد والمصالح في تأسيس أدلة التشريع لدى الإمام الجصاص، أحد أهم أعلام المدرسة الحنفية في القرن الرابع الهجري، بهدف تسليط الضوء على إسهامات الحنفية في بناء الأسس الأولية للمقاصد والمصالح، من خلال دراسة ثلاثة كتب للجصاص، هي: الفصول في الأصول، وأحكام القرآن، وشرح مختصر الطحاوي، لبيان استعمالات الجصاص لمفهوم المصلحة والمقاصد في الأدلة الشرعية، وكيفية تطبيقها في الفروع الفقهية، ويخلص البحث إلى استفادة الجصاص من النصوص الشرعية ودلالاتها في التأكيد على حفظ مقاصد الشريعة ومصالح العباد، ومراعاته للمصلحة والمقاصد في تأسيسه لأدلة التشريع الأخرى من خلال تمييزه بين علل المصالح وعلل الأحكام، والاجتهاد في بعض الأحكام التي تُرك تقديرها لنا بحسب المصلحة، واستحسان بعض الأحكام التي يغلب نفعها على ضررها، إضافة إلى حرصه على مراعاة أعراف الناس، وتخصيص بعض الأحكام بالعرف تيسيراً على المكلفين، وسد الذرائع التي تؤدي إلى تفويت منفعة معتبرة أو الإضرار بصاحب الحق، واستصحاب الأصل ودفع ما يخالفه، والعمل بشرع من قبلنا وملاحظة المصالح التي نستفيدها من ذلك، كل ذلك تم تفصيله مع ذكر الشواهد والأمثلة عليها في طيات البحث.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإسلامي، الجصاص، أدلة التشريع، المقاصد، المصالح.

Cessâs'ın Teşri Delillerinde Makasid ve Maslahatın Gözetilmesi

Öz

Araştırma, Hicri dördüncü yüzyılın önemli Hanefî âlimlerinden İmam Cessâs'ın teşri delillerinin kuruluşunda maslahat ve maksatların rolünü ele almaktadır. Hanefilerin maslahat ve maksatların ilk temellerini oluşturmasına yaptığı katkıları vurgulamayı amaçlayan bu çalışma, Cessâs'ın üç eserini inceleyerek (el-Fusûl fi'l-Usûl, Ahkâm el-Kur'ân ve Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî), Cessâs'ın şer'i delillerde maslahat ve maksat kavramlarını nasıl kullandığını ve bunların fıkhi konularda nasıl uygulandığını ortaya koymaktadır. Araştırma, Cessâs'ın şer'i naslardan ve bunların delaletlerinden yola çıkarak şeriatın maksatlarının ve mükelleflerin maslahatlarının korunmasını vurguladığını ve diğer teşri delillerini kurarken maslahat ve maksatları gözettiğini sonucuna varmaktadır. Bu, maslahat illetleri ile hüküm illetlerini ayırt etmesi, maslahata göre takdiri bize bırakılan bazı hükümlerde ictehad yapması, faydası zararından çok olan bazı hükümleri istihsan etmesi, insanların örflerini gözetmeye özen göstermesi, mükelleflere kolaylık sağlamak için bazı hükümleri örfe tahsis etmesi, muteber bir menfaatin kaçırılmasına veya hak sahibine zarar verilmesine yol açan sedd-i zerayi'de bulunması, aslı istishab edip ona muhalif olanı reddetmesi ve bizden önceki şeriatlarla amel edip bunlardan elde ettiğimiz maslahatları dikkate almasıyla detaylandırılmıştır. Bütün bunlar araştırma boyunca şahitler ve örneklerle açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefilik, Cessâs, Teşri Delilleri, Maksatlar, Maslahatlar.

Consideration of Maqasid and Masalih in the Sources of Legislation According to al-Jassas

Abstract

This research explores the role of maqasid (purposes) and masalih (benefits/welfare) in establishing legislative proofs according to Imam al-Jassas, a key figure in the 4th-century AH Hanafi school. Aiming to highlight the Hanafi school's early contributions to these concepts, the study examines al-Jassas's works: *Al-Fusul fi al-Usul*, *Ahkam al-Qur'an*, and *Sharh Mukhtasar al-Tahawi*. It demonstrates his application of maslaha and maqasid in legal reasoning and jurisprudential branches. The research concludes that al-Jassas utilized legal texts to emphasize preserving Sharia's objectives and public welfare. He considered maslaha and maqasid in establishing legislative proofs by distinguishing between rationales for public interests and legal rulings. His methodology included *ijtihad* based on maslaha, *istihsan* (juristic preference for rulings where benefit outweighs harm), and consideration of customs (*urf*). Furthermore, he employed *sadd al-dhara'i'* (blocking means leading to harm), *istishab al-asl* (presumption of continuity), and consideration of previous laws for derived benefits. These applications are detailed with evidence and examples throughout the research.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Al-Jassas, Sources of Legislation, Maqasid, Masalih.

المدخل:

يُعَدُّ حفظ مقاصد الشريعة ومراعاة مصالح المكلفين من الأمور الأساسية في الاجتهاد الفقهي؛ لأنه يهدف إلى تحقيق المصلحة العامة وحماية حقوق الأفراد بما يضمن توازن المصالح الفردية والمجتمعية واستقرار المجتمع.

تبرز أهمية هذا البحث في ضرورة تأصيل الفكر المقاصدي للإمام أبي بكر الجصاص، أحد أبرز علماء الحنفية المتقدمين، من خلال دراسة مفهومي المصلحة والمقاصد في كتبه الثلاثة الشهيرة: (الفصول في الأصول، وأحكام القرآن، وشرح مختصر الطحاوي)، وذلك لمعالجة فكره المقاصدي في تأسيس أدلة التشريع.

إضافة لندرة الدراسات التي تتناول تطور الفكر المقاصدي الحنفي في مراحلہ الأولى، وإهمال أغلب الدراسات المعاصرة لدور الحنفية في إدراج المصلحة ضمن استدلالاتهم الفقهية، مما يستدعي إجراء بحث يسلط الضوء على إسهاماتهم في بناء الأسس الأولية للمقاصد.

تتمحور مشكلة البحث حول كيفية بناء أدلة التشريع عند الحنفية المتقدمين عبر مراعاة المقاصد والمصالح، ممثلة في الفكر المقاصدي للجصاص؛ حيث يُطرح تساؤلان: كيف استثمر الجصاص مفهوم المصلحة في تأسيسه للأدلة العامة المتفق عليها والمختلف فيها؟ وكيف ميز بين "علل الأحكام" و"علل المصالح" في الاستدلال الأصولي لإثبات التعليل المصلحي للنصوص؟

يعتمد البحث على منهجية استقرائية تحليلية؛ حيث يتم استقراء المواضع الأساسية التي تشير إلى مفهومي المصلحة والمقاصد والقواعد المتعلقة فيهما في كتب الجصاص، مع تركيز خاص على كتاب "الفصول في الأصول" لما يحتويه من تفصيل في أدلة التشريع التي هي محور بحثنا.

تلي ذلك عملية تحليل النتائج وتصنيفها ضمن موضوعات متناسقة تُشكّل الفكر المصلحي عند الجصاص، وكيفية استثماره في بناء أدلة التشريع، مع ذكر بعض الأمثلة عليها من غير تفصيل.

وسأبدأ بتعريف موجز عن الإمام الجصاص، ومصطلحات البحث، ونبذة عن نشأة المقاصد والمصالح، ثم عرض أدلة التشريع وبيان الصلة بينها وبين المصالح والمقاصد عند الجصاص.

المبحث الأول: التعريف بالخصاص:

هو الإمام الحنفي أبو بكر أحمد بن علي الرازي، المعروف بالخصاص، وُلد سنة 305هـ في إيران في مدينة الري. ويُعتبر الخصاص أحد أبرز أعلام المدرسة الحنفية في القرن الرابع الهجري، تفقه على يد شيخه أبي الحسن الكرخي، وتولى رئاسة المذهب الحنفي بعد وفاته. ارتحل في طلب العلم إلى بغداد ونيسابور، واشتهر بالزهد والورع، وامتنع عن تولي منصب القضاء رغم إلحاح الخليفة المطيع بالله عليه في ذلك الوقت. ترك الخصاص إرثاً علمياً غنياً، تميز بالجمع بين التفسير والفقه، ومن أشهر كتبه: شرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير، وأحكام القرآن، والفصول في الأصول، وشرح مختصر الطحاوي. تُوفي الخصاص في بغداد سنة 370هـ، وُدفن فيها، ورثاه العلماء لسعة علمه وأخلاقه، حيث قال الذهبي: "انتهت إليه رئاسة المذهب، وكان إماماً في الفقه والحديث".¹

المبحث الثاني: التعريف بمفردات البحث والعلاقة بينها:

المطلب الأول: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً:

المقاصد لغة: مشتقة من الجذر (قصد)، والقصد استقامة الطريق، والقصد في المعيشة ألا يسرف ولا يقتر، ويدل على إتيان الشيء، يقال: قصدت الشيء وله وإليه، أي طلبته بذاته.² فالمقصود بالمقاصد: ما يُطلب بعينه أو الغاية الأساسية من فعل ما، حيث يشير الجمع (مقاصد) إلى الأهداف المتعددة التي يسعى إليها المرء لتحقيق أمر ما.

واصطلاحاً: عرفه المتأخرون بألفاظ مختلفة ومتقاربة، سأختار منها تعريفي الدكتور الريسوني والدكتور الخادمي بوصفهما أقرب التعاريف إلى مفهوم المقاصد وأبرز المشتغلين بهذا العلم من المعاصرين.

عرفها الدكتور الريسوني ب: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.³

وعرفها الدكتور الخادمي بأنها: المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين.⁴

وبالمجمل يُستخدم مصطلح "المقاصد" شرعاً للإشارة إلى الغايات والعلل والحكم التي أرادها الشارع وراء الأحكام؛ فتتضمن استنباط معاني العلة والغايات الكامنة وراء تلك الأحكام، من أجل تحقيق المقاصد الخمسة المعروفة: (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، وكل ما يساهم في حفظ هذه المقاصد يُعدّ "مصلحة"، بينما ما يؤدي إلى خلل فيها يُصنّف كمفسدة.

المطلب الثاني: تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً:

¹ ينظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، خرج أحاديثه واعتنى به: محمد أمين الشبراوي (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 344/1؛ عبد القادر بن محمد القرشي، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو (القاهرة: دار هجر، 1993)، 224-220/1.

² ينظر: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، *تحذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، مادة "قصد"، 274/8؛ محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 1993)، مادة "قصد"، 353/3؛ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير* (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 504/3.

³ أحمد الريسوني، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي* (بيروت: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1995)، 19.

⁴ نور الدين الخادمي، *علم المقاصد الشرعية* (الرياض: مكتبة العبيكان، 2001)، 17.

المصلحة لغةً: مشتقة من صَلَحَ خلاف فسد، والصلاح: المنفعة، وهو ضد الفساد، أي أن يكون الشيء نافعاً ومناسباً وخالياً من الفساد، والإصلاح: نقيض الإفساد. والمصلحة: الصلاح،⁵ وبالتالي كل ما كان فيه منفعة أو خير أو دفع ضرر يمكن أن يُعَبَّرَ عنه بالمصلحة.

واصطلاحاً: عرف الغزالي المصلحة بقوله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة".⁶

وعرفها ابن عاشور بأنها: وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع دائماً أو غالباً للجمهور.⁷

وبالمجمل تدل أغلب تعريفات ومعاني العلماء للمصلحة على أن ما فيه تحقيق منافع الخلق ودفع المفاسد والمضار عنهم في الدنيا والآخرة.

ثالثاً: صلة المقاصد بالمصلحة:

عرفنا مما سبق أن المقاصد الشرعية هي الغايات والأسرار التي يرمي الشارع لتحقيقها سواء بحفظها من خلال دفع المضار عنها، أو بتحقيقها من خلال مراعاة مصالح المكلف، وبالتالي تكون العلاقة بين المقاصد والمصالح بأن مقاصد الشريعة تهدف إلى حفظ مصالح المكلف في الدنيا والآخرة، والمصالح تهدف إلى حفظ مقاصد الشارع، وقد يطلق لفظ المصلحة كترديد للفظ المقصد والعكس.

وسأستخدم مصطلحي المقاصد والمصالح بمعنيين مترادفين في هذا البحث، وقد أستخدم المقاصد بمعنى مقاصد الشريعة والمصالح بمعنى مصالح المكلفين، وسأبين كل ذلك في مكانه.

المبحث الثالث: نبذة عن تاريخ نشأة المقاصد والمصالح:

اعتنت الشريعة الإسلامية بمصالح المكلفين منذ بدء الدعوة الإسلامية، فجاءت النصوص القرآنية والأحاديث النبوية مؤكدة على تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم -على سبيل المثال- حد السرقة لحفظ المال، وحد الزنا لحفظ النسل.

وكذلك في عصر الصحابة والتابعين كانت مقاصد ومصالح العباد مُستنبطة من النصوص الشرعية، فاتسمت الاجتهادات العملية للصحابة والتابعين بالتركيز على تحقيق المصالح ودرء المفاسد، فتم جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان حفاظاً على الدين، وتطبيق نظام القصاص على الجماعة المتواطئة على قتل فرد واحد حرصاً على النفس.⁸

⁵ ينظر: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، مادة "صلح"، 303/3؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة "صلح"، 516/2؛ الفيومي، المصباح المنير، 345/1.

⁶ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 174.

⁷ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، 200.

⁸ ينظر: أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة (المنصورة: دار الكلمة، 2010)، 67؛ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (الأردن: دار النفائس، د.ت)، 63؛ عمر بن صالح بن عمر، مقاصد الشريعة عند العر بن عبد السلام (الأردن: دار النفائس، 2003)، 71-73؛ أيمن هاروش، "تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية"، مجلة ميزان الحق، 11/6 (2020)، 188 - 189.

بعد ذلك بدأ الحديث حول بعض موضوعات المقاصد والمصالح ضمن مباحث أصول الفقه، كالعلة والقياس والمصلحة المرسله، ويذكر الباحثون أن أبرز العلماء الذين تناولوا ذلك: القفال الكبير (ت: 365هـ) في محاسن الشريعة، والحكيم الترمذي (ت: 530هـ) في كتابه أسرار الشريعة، وأبو الحسن العامري (ت: 381هـ) في الإعلام بمناقب الإسلام.⁹

وأشار باحثون آخرون إلى أن بعض العلماء قاموا بتطوير مصطلحات مقاصدية أساسية كالضروريات والحاجيات والتحسينيات، كالشافعي (ت: 204هـ)، والجويني (ت: 478هـ)، والغزالي (ت: 505هـ)، والعز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، إلى أن ظهر الشاطبي (ت: 790هـ) في كتابه الموافقات الذي توسع فيه وشكّل مرجعاً أساسياً في تأسيس علم المقاصد وتقسيماته¹⁰.

ورغم أن ما ذكره موضع اتفاق بين أغلب الباحثين، إلا أن ما يُستغرب في معظم الدراسات المقاصدية الحديثة أننا لا نجد فيها ذكراً لدور المدرسة الحنفية في تطوير علم المقاصد والتأسيس له، وخاصة أن الحنفية هم أصحاب مدرسة الرأي، وبالتالي يتوقع أن يكونوا أقرب من غيرهم في مراعاة مقاصد الشريعة ومصالح المكلفين أثناء الاجتهاد.

وهذا ما ترمي إليه هذه الدراسة التي ستبرهن على دخول المصلحة والمقاصد في التأسيس الأصولي لواحد من أهم علماء الحنفية الأصوليين المتقدمين ممن عاصروا أو سبقوا العلماء الذين يُنسب إليهم تطوير علم المقاصد ومراعاة مصالح المكلفين.

المبحث الرابع: بناء أدلة التشريع على المصالح والمقاصد:

يعتبر الجصاص أحد أبرز أعلام المدرسة الحنفية في القرن الرابع الهجري، وخاصة من خلال مؤلفاته التي تعتبر مرجعاً في المذهب، فكتابه الأصولي يعتبر من أقدم ما وصلنا مكتوباً من أصول المذهب الحنفي جمع فيه -إضافة إلى آرائه- أقوال من سبقه من أئمة المذهب، وكتابه أحكام القرآن من أهم كتب التفسير الفقهي لما يعرضه من الفروع الفقهية، وما يسطره من الاستدلالات القوية، في الدفاع عن المذهب الحنفي أثناء تفسيره.

أما كتابه شرح مختصر الطحاوي فقد حرص من خلاله على شرح أحد أهم متون المذهب الحنفي وأقدمها، والذي يحوي خلاصة كتب ظاهر الرواية، فشرحه مدعماً أقوال المذهب ومبانيها من الكتاب والسنة والعقل مع بيان وجه الدلالة.

هذه الآثار العظيمة الموروثة عن إمام جليل تبعث الباحثين على دراستها من جوانب مختلفة، وستكون محور بحثنا أيضاً من خلال دراسة أدلة التشريع الموجودة فيها، والفروع التي يمثّل بها، والاستدلالات التي يستدل بها، والمناقشات التي يعرض لها، من أجل برهان مراعاته لمقاصد الشريعة ومصالح المكلفين أثناء اجتهاده واستدلالاته وتخرجه وتفريجه.

وسيتضمن هذا المبحث الأدلة الشرعية التي وجدتها في كتابه الأصولي، أو استخلصتها من الفروع الفقهية التي ذكرها في الكتابين الأخرين، والأمثلة الدالة على دخول المصلحة والمقاصد في تأسيسه الأصولي في المصادر الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها، من خلال الأمثلة التطبيقية، وسأكتفي بذكر بعض الأمثلة التي تدل على ذلك، على أن أترك التفصيل لأبحاث أخرى إن شاء الله تعالى.

وسأبدأ في تعريف مختصر لكل دليل شرعي، ومن ثم دراسة الجوانب التي راعى الجصاص المقاصد والمصالح أثناء اجتهاده فيها.

المطلب الأول: النص الشرعي والمصلحة:

⁹ ينظر: عمر بن صالح، مقاصد الشريعة عند العز، 113-115؛ هاروش، "تاريخ مقاصد الشريعة"، 191-193؛ حنان ساري وآخرون، "تطور علم مقاصد الشريعة عبر التاريخ الإسلامي"، المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، 2/2 (2018)، 40-41.

¹⁰ ينظر: البدوي، يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية 75-95؛ مقالة تاريخ مقاصد الشريعة، أيمن هاروش - مجلة ميزان الحق 195 - 204؛ ساري، "تطور علم مقاصد الشريعة عبر التاريخ الإسلامي"، 41-45.

أولاً: تعريف الكتاب لغة واصطلاحاً:

الكتاب لغة: مشتق من: كَتَبَ يَكْتُبُ كِتَابًا وَكِتَابًا وَكِتَابَةً¹¹، إذا حَطَّه، والكتاب: ما يُكْتَبُ فيه¹²، والكتاب أيضاً: اسم لما كُتِبَ مجموعاً، والجمع: كُتُبٌ وَكُتُبٌ¹³.

واصطلاحاً: يُطلق الكتاب والقرآن ويراد به معنى واحداً عند الأصوليين، وهو:

اللفظ المُعْجَز الموحى به إلى محمد ﷺ، المكتوب في المصحف، المُتَعَبَد بتلاوته، المنقول إلينا بالتواتر¹⁴.

ثانياً: تعريف السنة لغة واصطلاحاً:

السنة لغة: مشتقة من سَنَّ يَسُنُّ سُنَّةً وَسُنَّانًا، وهي: طريقٌ يسُنُّه الأوائل ويصير مسلكاً لمن بعدهم¹⁵، والسنة تُطلق على الطريقة والسيرة حسنة كانت أم قبيحة.

ثم استعملت في الطريقة المحمودة المستقيمة، يُقال: فلان من أهل السنة: من أهل الطريقة المستقيمة¹⁶.

واصطلاحاً: عرفها الأصوليون: بأنها "ما صدر عن النبي ﷺ، غير القرآن، من قول أو فعل أو تقرير"¹⁷.

أما الفقهاء: فيطلقون السنة على الحكم شرعي الذي يترتب على فعله ثواب ولا يترتب على تركه عقاب¹⁸، والسنة بهذا المعنى حكم تكليفي، ويقابلها الواجب والفرض والحرام والمكروه والمباح¹⁹.

ثالثاً: مراعاة الجصاص للمقاصد والمصالح في النصوص الشرعية:

إن المتتبع للنصوص الشرعية التي أوردتها الجصاص يلاحظ جلياً مراعاته للمقاصد والمصالح فيها، من خلال استدلاله بالآيات والأحاديث المقاصدية، واستنباطه الأحكام وفق مصلحة المكلف وبما لا يخالف المقاصد الشرعية.

¹¹ ينظر: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005)، مادة "كُتِبَ"، 128؛ الهروي، تهذيب اللغة، مادة "كُتِبَ"، 88/10؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة "كُتِبَ"، 698/1.

¹² ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة "كُتِبَ"، 698/1؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة "كُتِبَ"، 128.

¹³ ابن منظور، لسان العرب، مادة "كُتِبَ"، 698/1.

¹⁴ ينظر: الغزالي، المستصفى، 81؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيدوي (اسطنبول: دار الكتاب الإسلامي، 1890)، 22/1؛ علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، التبحير شرح التحرير، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرون (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، 1238/3؛ تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي وآخرون (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997)، 7/2.

¹⁵ ينظر: الهروي، تهذيب اللغة، مادة "سَنَّ"، 212/12؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة "سَنَّ"، 226/13.

¹⁶ ابن منظور، لسان العرب، مادة "سَنَّ"، 226/13.

¹⁷ ينظر: سيف الدين علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي وآخرون (الرياض: مؤسسة النور، 1967)، 169/1؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي السبكي، الإجماع في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 263/2؛ جمال الدين عبد الرحيم الإسوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ضبطه: عبد القادر محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 249؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 160/2-161؛ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية وآخرون، (دار الكتاب العربي، 1999)، 95/1.

¹⁸ ينظر: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (مؤسسة الرسالة، 1987)، 360/1؛ تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون (بيروت: عالم الكتب، 1999)، 485-484/1؛ الإسوي، نهاية السؤل، 249؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 402/1 - 403.

¹⁹ ينظر: الأمدي، الإحكام، 169/1؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ابن النجار، 160/2.

وبالمجمل يمكننا ملاحظة مراعاة الجصاص للمقاصد والمصالح في النصوص الشرعية في الجوانب التالية:

الجانب الأول: التأكيد على أن النصوص الشرعية تتضمن أحكاماً لكافة الحوادث سواء عن طريق النص أو

الدلالة:

يؤكد الجصاص مراراً وتكراراً على أن القرآن والسنة النبوية أصلٌ لكافة الأحكام الماضية والحادثة والمستقبلية، وأن كل ما ورد عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم غير خالٍ من فائدة، إما أن يكون معناه ظاهراً من لفظه، أو يُستفاد من خلال الاستنباط قياساً أو اجتهاداً وفق المصلحة.²⁰

يقول أبو بكر في الاستدلال في أحكام الحوادث أنه يجب فيها: "الرد إلى كتاب الله تعالى، وإلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فإذا لم نجد حكم الحادثة منصوصاً في الكتاب، علمنا وجوب الرد إليهما من جهة المعنى، إذ قد ثبت اعتبار المعاني بما ذكرنا من تعلق الحكم بها"²¹.

ويقول أيضاً في موضع آخر في تفسيره لقوله تعالى: □ **وَلَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكَتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ** □²²: "يعني به والله أعلم تبيان كل شيء من أمور الدين بالنص والدلالة، فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا والله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصاً أو دليلاً"²³. ويقصد بالدليل هاهنا الدليل العقلي، الذي نعرفه بطريق الاستدلال والنظر، ويجب فيه مراعاة مقاصد الشرعية ومصالح الخلق كما سيأتي في الأمثلة القادمة.

الجانب الثاني: سوق الآيات والأحاديث التي تضمنت المقاصد والتأكيد عليها:

يؤكد الجصاص على المقاصد والمصالح التي تراعيها الشريعة الإسلامية، من خلال سوق الآيات التي تتضمن المقاصد مع شرحها والتمثيل عليها²⁴، فقد يذكر بعض الآيات والأحاديث المقاصدية التي تدل على التخفيف والتيسير جنباً إلى جنب للدلالة على أهميتها، فيقول مثلاً في قوله تعالى: □ **أَبْرِيذُ اللَّهِ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا** □²⁵: "التخفيف هو تسهيل التكليف وهو خلاف الثقل، وهو نظير قوله تعالى: ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم"²⁶ وقوله تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"²⁷ وقوله تعالى: وما جعل عليكم في الدين من حرج"²⁸ وقوله تعالى: ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم"²⁹ فنفي الضيق والثقل والخرج عنا

²⁰ ينظر: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، *الفصول في الأصول* (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، 1/290 - 2/31 - 3/239 - 4/90؛ المؤلف

نفسه، *أحكام القرآن*، تحقيق: محمد صادق القمحاوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405)، 3/125 - 3/183 - 4/49.

²¹ الجصاص، *الفصول*، 4/75.

²² النحل 16/89.

²³ - الجصاص، *أحكام القرآن*، 5/10.

²⁴ ينظر: الجصاص، *الفصول*، 4/59 - 4/302؛ المؤلف نفسه، *أحكام القرآن*، 1/241 - 2/105 - 2/199 - 2/277 - 3/126 - 4/10 - 4/33 -

4/195 - 5/90.

²⁵ النساء 4/28.

²⁶ الأعراف 7/157.

²⁷ البقرة 2/185.

²⁸ الحج 22/78.

²⁹ المائدة 5/6.

في الآيات، ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم: جنتكم بالحنيفة السمحة³⁰... وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه: ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما³¹، وهذه الآيات ينتج بها في المصير إلى التخفيف فيما اختلف فيه الفقهاء وسوغوا فيه الاجتهاد³².

نلاحظ من هذا النص تأكيداً على مبدأ مهم من مبادئ التشريع وهو مبدأ التيسير ورفع الحرج، وجعله أصلاً من أصول الاحتجاج فيما سوغ الاجتهاد به.

الجانب الثالث: بيان مقاصد بعض الآيات والحكم التشريعية منها:

كثيراً ما يلاحظ لدى الجصاص أنه يذكر مقاصد بعض الآيات والمصالح المستفادة منها³³، فمثلاً بعد أن يُفسر قوله تعالى: **□ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا □**³⁴، يذكر المصالح المستفادة من الذكر، فيقول:

"وضروب هذه الأذكار كلها تعين على الصبر والثبات، ويُستدعى بها النصر من الله، والجرأة على العدو والاستهانة بهم، وجائز أن يكون المراد بالآية جميع الأذكار لشمول الاسم لجمعها"³⁵.

الجانب الرابع: مراعاة المقاصد والمصالح في النصوص الشرعية أثناء عملية الاستنباط:

يراعي الجصاص المقاصد والمصالح في عملية الاستدلال في الفروع الفقهية، إذ أنه بعد أن يدلّل لبعض المسائل يَحْتَمِلُها بترجيح رأيه بناء على مقصد شرعي أو مصلحة معتبرة، وقد يستدل لرأيه بمصلحة أو بمقصد إذا كان من أحكام الحوادث.³⁶

مثال ذلك: إذا خشى المكلف على نفسه من العطش عند استعمال الماء الذي لديه ولم يجد غيره، جاز له العدول عن الوضوء إلى التيمم، "لأن الله تعالى قد أباح التيمم للمريض، لما يخشى على نفسه من ضرر استعمال الماء، فكذلك الخائف على نفسه العطش، يلحقه ضرر باستعمال الماء للطهارة؛ فجاز له العدول عنه إلى التيمم، وأيضاً: قال الله تعالى: **□ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ □**³⁷، يعني من ضيق"³⁸.

ويقول الجصاص في موضع آخر مشيراً إلى أهمية الاعتماد في الاستنباط على مصالح الخلق ومقاصد الشرع: "التصرف في المباحات بحسب رأينا واجتهادنا في اجتلاب المنافع لأنفسنا بما...والغالب في ظنوننا: أنا نجتلب بما نفعنا، ولو غلب في ظنوننا أننا لا نجتلب بما نفعنا، أو (ندفع) بما ضرنا، لكان تصرفنا فيها قبيحاً، وعبثاً، وسفهاً، ثم كانت إباحته ذلك لنا على (هذه الوجوه) مصلحة، ودلالة على حسنه"³⁹.

³⁰ أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001/1421)، 624/36، (رقم 22291)، رواه بلفظ: "بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ".

³¹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة، 1993/1414)، "صفة النبي ﷺ"، 20 (رقم 3367)، رواه بلفظ: "ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً".

³² الجصاص، أحكام القرآن، 126/3.

³³ ينظر: الجصاص، الفصول، 62/2؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 1 / 116 - 5 / 335 - 3 / 141 - 4 / 33، المؤلف نفسه، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله عنایت الله محمد وآخرون (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2010، ودار السراج: المدينة المنورة، 2010)، 10/7.

³⁴ الأنفال/8، 45.

³⁵ الجصاص، أحكام القرآن، 4 / 250 - 25.

³⁶ لمزيد من الأمثلة، ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 60؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 2 / 277 - 3 / 363 - 3 / 369 - 4 / 10؛ المؤلف نفسه، شرح مختصر الطحاوي، 332/1.

³⁷ الحج/22، 78.

³⁸ الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 1 / 427؛ وينظر: المؤلف نفسه، الفصول، 4 / 59؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 4 / 2.

³⁹ الجصاص، الفصول، 4/70-71.

الجانب الخامس: اشتراط عدم مخالفة المصلحة المقصودة للنصوص الشرعية:

في تأسيسه للمصلحة أو المقاصد في النصوص الشرعية، يراعي الجصاص عدم مخالفة المصلحة أو المقصد للنص الشرعي، فيقول: "نحن لا ننجيز الاجتهاد مع نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولا مع دليل قائم من واحد من هذه الأصول"⁴⁰، ويؤكد الجصاص هذا المعنى في عدة مواضع، وكذا في أمثلته، فإذا قضى القاضي بقضاء ثم تبين له أن غير ما قضى به أولى مما قضى به، لأن ما قضى به مخالف للكتاب والسنة والإجماع، أبطله؛ "وذلك لأن قضاءه كان من طريق الظن، وهذا يقين، فيلغي الظن، ويرجع إلى اليقين، وأيضاً فقد بان أنه اجتهد في غير موضع الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد لا يسوغ مع النص والإجماع"⁴¹.

والكلام هنا وإن كان عاماً في الاجتهاد إلا أنه لم يخص نوعاً من أنواع الاجتهاد دون غيره، ونحن نعلم أن المصلحة من أفراد الاجتهاد، وبالتالي يدل على أن المنع عام لكل اجتهاد ظني، سواء كان اجتهاداً بالرأي، أو بالقياس، أو بالمصلحة، أو غيرها، إذا عارض نصاً قطعياً أو إجماعاً.

المطلب الثاني: الإجماع والمصلحة:

أولاً: تعريف الإجماع لغة واصطلاحاً:

الإجماع لغة: مشتق من جمع، وهو تضام الشيء⁴²، والإجماع: مصدر أجمع يُجمع، ويُطلق في اللغة على: العزم والتصميم، وعلى الاتفاق.⁴³

واصطلاحاً: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ، في عصر من العصور، على حكم شرعي، بعد وفاة النبي ﷺ.⁴⁴

ثانياً: صلة المقاصد والمصالح بالإجماع عند الجصاص:

تتجلى مظاهر مراعاة الجصاص للمصالح والمقاصد في الإجماع من خلال الجوانب التالية:

الجانب الأول: القول بإمكانية استناد الإجماع - إضافة للنص والقياس - إلى الرأي والاجتهاد:

يقسم الجصاص مستند الإجماع إلى ثلاثة أقسام النص، والقياس، والرأي والاجتهاد، وهو موضوعنا في هذا الجانب، والإجماع المستند إلى الرأي والاجتهاد جائز عند الجصاص، مثل الإجماع على أن للجدتين: أم الأم وأم الأب إذا اجتمعتا السلس، وأن لبننت الابن نصف الميراث

⁴⁰ الجصاص، الفصول، 4 / 59؛ وينظر: المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 3 / 37؛ المؤلف نفسه، شرح مختصر الطحاوي، 1 / 573 - 8 - 29 / 8 - 25 / 8 - 29 / 61.

⁴¹ الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 8 / 25.

⁴² يُنظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: "جمع"، 480/1.

⁴³ يُنظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: "جمع"، 57/8-58؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة: "جمع"، 711.

⁴⁴ يُنظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة الجماعلي، روضة الناظر وجنة المناظر، قدم له: شعبان محمد إسماعيل (بيروت: مؤسسة الريان، 2002)، 376/1؛ الأمدي، الأحكام، 1/195-196؛ أبو عبد الله محمد بن محمد الحلبي ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (مصر: المطبعة الأميرية، 1899)، 3/80؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 2/211.

إذا لم يكن للميت ولد الصلب، وعلى تأجيل امرأة العتین وليس فيه توقيف، والإجماع على حد شارب الخمر ثمانين جلدة بناء على اجتهاد عليّ واتفق الصحابة على ذلك.⁴⁵

والاجتهاد عند الجصاص يكون مراعيًا للمصلحة ما أمكن كما مر ما لم يخالف نصاً شرعياً.

الجانب الثاني: الاحتجاج بإجماع السلف للتيسير على العامة:

ترك العلماء النكير على العباد في أمور استفاضت فيما بينهم إجماعاً على جوازها، وإنْ خالفت الأصل؛ لأنه لا يجوز منهم أن يقرؤا أحداً على منكرٍ، فصار ذلك أصلاً في الجواز، نحو عقد الاستصناع، ودخول الحمام من غير شرط أجره ومدة معلومة ومقدار ماء معلوم، لأن هذا كان ظاهراً في عهد السلف من غير نكير.⁴⁶

ولا يخفى ما في هذا الرأي من مقصد التيسير على الناس فيما تعارفوا عليه، فكانت المصلحة في إباحة تلك المعاملات لإقرار السلف.

الجانب الثالث: التأكيد على أن تطبيق المكلفين لبعض أمثلة الإجماع يكون وفق ما يروه من المصلحة:

يذكر الجصاص أمثلة على إجماع المسلمين في أحكام يكون العمل بها من المكلفين أو المكلف بحسب الاجتهاد والمصلحة، مثل: "ما أجمع المسلمون عليه من أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل إليهم أن يقيموا بعد وفاته لأنفسهم إماماً في كل عصر - إذا خلوا من إمام - على أغلب رأيهم في الأفضل والأصلح، وكذلك الإمام يولي أمراء السرايا والقضاة وجباة الصدقات، كل ذلك بالرأي والاجتهاد".⁴⁷

الجانب الرابع: اشتراط عدم مخالفة المصالح أو المقاصد للإجماع:

يرى الجصاص أنه من شروط اعتبار المصالح والمقاصد عدم مخالفتها لإجماع الأمة،⁴⁸ والقول في هذا الشرط كالقول فيه في عدم مخالفة المصالح للنصوص الشرعية المذكورة في المطلب السابق.

المطلب الثالث: القياس والمصلحة:

أولاً: تعريف القياس لغة واصطلاحاً:

القياس لغة: مشتق من: قاس الشيء، إذا قدره⁴⁹، والقياس في اللغة يطلق على: تقدير شيءٍ بآخر، وعلى التسوية بين شيئين.⁵⁰

اصطلاحاً: اختلف علماء الأصول في تعريف القياس، وعرفه المحققون بأنه:

⁴⁵ ينظر: الفصول، الجصاص، 277 - 280.

⁴⁶ ينظر: الفصول، الجصاص، 3 / 194؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 3 / 153.

⁴⁷ الجصاص، الفصول، 4 / 35.

⁴⁸ ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 59؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 3 / 37؛ المؤلف نفسه، شرح مختصر الطحاوي، 1 / 573 - 8 / 29.

⁴⁹ ينظر: الهروي، تهذيب اللغة، مادة: "قَيْسٌ"، 9 / 179؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: "قَيْسٌ"، 6 / 187؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة: "قَيْسٌ"، 569.

⁵⁰ ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، 3 / 117.

مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعترف⁵¹.

وقيل: هو حمل معلوم على معلوم آخر لاشتراكهما في العلة⁵².

ثانياً: تأسيس القياس على المقاصد والمصالح عند الجصاص:

يتبين تأسيس الجصاص للقياس على المقاصد والمصالح من خلال الجوانب الآتية:

الجانب الأول: اعتبار القياس قسماً من أقسام الاجتهاد، والاجتهاد فيه يكون بحسب المصالح:

يعتبر القياس من أقسام الاجتهاد في أحكام الحوادث، إذ أنه يقسم الاجتهاد في أحكام الحوادث إلى ثلاثة أقسام⁵³:

القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوص عليها.

الاستدلال على الحكم بالأصول، وهو نوع من أنواع القياس عنده.

الاجتهاد على غالب الظن، من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل.

ويرى الجصاص أن إطلاق لفظ الاستدلال على هذه الأقسام إنما هو من باب المجاز لا الحقيقة، لأن الاستدلال يُفيد العلم بالمدلول، خلافاً للاجتهاد الذي لا يُوصل إلى العلم المطلوب، ولو كان الله تعالى عليها دليل قائم لنصب الدلائل عليها، وكلفنا إصابة المطلوب فيها، وإنما سَوَّغ لنا الاجتهاد في هذه الأقسام على حسب ما يعلم لنا فيها من المصالح⁵⁴.

وفي موضع آخر يرى الجصاص أن الله تعالى وكل إلينا الاجتهاد في الحوادث: "لما علم لنا فيه من المصلحة، والتشبهه على أمر الآخرة، وليشعرنا أن ثوابه لا ينال إلا بالسعي والترهيد في الدنيا، والترغيب في الجنة التي لا تعب فيها ولا نصب، وغير ذلك من وجوه المصالح التي لا يحيط علمنا بها"⁵⁵.

ثم يُثبت الجصاص صحة الاحتجاج بأحكام الحوادث من القياس والاجتهاد بأدلة كثيرة يحتوي بعضها العديد من المصالح الاجتهادية من القرآن والسنة وعمل الصحابة لا حاجة للاسترسال بها هنا⁵⁶.

الجانب الثاني: اعتبار (المعاني) في إثبات الحوادث، وإطلاقه لفظ المعنى على العلة الشرعية:

يعرّف الجصاص العلة بالمعنى، ويرى وجوب رد حكم الحادثة الجديدة إلى النص والإجماع من جهة المعنى، وإذا تتبعنا ألفاظ: المعنى، والمعاني، وما جرى مجراها في أبواب القياس لديه نجده يريد بها العلة المستنبطة غالباً⁵⁷، وإنما سماها كذلك لما تحتوي على مصلحة أو حكمة في بعض الأحيان.

⁵¹ ينظر: الأمدي، الإحكام، 190/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 90/2.

⁵² ينظر: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 5/5؛ ابن قدامة، روضة الناظر، 141/2؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 220/3؛ السبكي، الإجماع، 3/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 89/2.

⁵³ ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 11 - 4 / 70.

⁵⁴ ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 12 - 4 / 13.

⁵⁵ الجصاص، الفصول، 4 / 70.

⁵⁶ لمزيد من الأمثلة ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 23 - 4 / 67.

⁵⁷ الجصاص، الفصول، 4 / 73 - 4 / 75، 4 / 139؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 4 / 49.

يقول الجصاص في أحكام الحوادث غير المنصوص عليها: "ثبت وجوب ردها إلى الأصول بالمعاني التي تضمنتها، وجعلت علما للحكم فيها، فيحكم لها بحكمها، وهذا هو القياس الشرعي الذي نقوله"⁵⁸.

كما يقول في تفسيره لقوله تعالى: □ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا** □⁵⁹: "فيه إبانة عن المعنى الذي من أجله كتب على بني إسرائيل ما ذكر في الآية، وهو لئلا يقتل بعضهم بعضا، فدل ذلك على أن النصوص قد ترد مضمنة بمعان يجب اعتبارها في أعيانها في إثبات الأحكام، وفيه دليل على إثبات القياس ووجوب اعتبار المعاني التي علق بها الأحكام وجعلت عللا وأعلاما لها"⁶⁰.

الجانب الثالث: التمييز بين العلل الشرعية للأحكام وعلل المصالح.

يقسم الجصاص العلة إلى عدة أقسام، مثل: علل الأحكام الشرعية، والعلل العقلية، وعلل المصالح، والعلل المنصوص عليها، والعلل المستنبطة⁶¹، وما يهمنا في هذا البحث علل المصالح، حيث يميّزها عن علل الأحكام الشرعية على الشكل التالي⁶²:

علل المصالح:

معانٍ في المتعديين لا في الحكم.

غير جائز وجودها عارية من أحكامها، لأن الله لا يفعل شيئا إلا على وجه المصلحة.

علل المصالح لا يقاس عليها، ونظير ذلك قوله تعالى: □ **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ** □⁶³ "فذكر ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الأمور المحظورة وأجراها مجرى العلة وليس بواجب إجراؤها في معلولاتها لأنه لو كان كذلك لوجب أن يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المدائنات لإرادة الشيطان إيقاع العداوة والبغضاء بيننا في سائرها وأن يصدنا بها عن ذكر الله"⁶⁴.

علل المصالح لا تُعلم عن طريق العقل، بل من طريق التوقيف، ولكن نعلم في الجملة أن المصلحة في الحكم الذي تُعبدنا به.

أما علل الأحكام الشرعية:

فهي أوصاف في الأصل المعلول.

يجوز وجودها دون وجود الحكم.

وهي أمارات للحكم يمكن القياس عليها.

ليست موجبة للحكم بذاتها، بل يجعل الله تعالى إياها علامة للحكم.

يمكن أن تعلم عن طريق التوقيف ويمكن أن نعلمها بالاستنباط.

⁵⁸ الجصاص، الفصول، 4 / 76؛ وينظر: الجصاص، أحكام القرآن، 3 / 183.

⁵⁹ المائة 32/5.

⁶⁰ الجصاص، أحكام القرآن، 4 / 49.

⁶¹ ينظر: محمود محمد مصطفى رمضان أوزدمير، منهج الجصاص في القياس وتطبيقاته في أحكام القرآن: دراسة أصولية تطبيقية (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2015)، 88.

⁶² ينظر: الجصاص، الفصول، 1 / 150 - 4 / 10 - 4 / 140 - 143.

⁶³ المائة 91/5.

⁶⁴ الجصاص، أحكام القرآن، 2 / 19.

مما سبق نلاحظ تمييز الجصاص الدقيق للفرق بين العلل الشرعية القياسية وعلل المصالح أو الحكم التشريعية والتي يمكن الاستئناس بها، من غير خلطها بالعلل الحقيقية، وهذا التمييز يثير إلى وعي الجصاص بأهمية المصالح ومراعاتها في الاجتهاد من غير خلط بينها وبين علل الأحكام كما يفعل بعضهم.

الجانب الرابع: منع القياس مع النص، ومنع القياس في الحدود والمقادير، ومنع النسخ بالقياس.

لا يجوز القياس في مقابل النص والإجماع عند الجصاص لأنهما يوجبان العلم، ولا يجوز في المقادير التي هي حقوق لله تعالى نحو مدة الحيض والنفاس، ومدة السفر والإقامة، كما لا يجوز القياس لديه في الحدود والكفارات، ولا يجوز النسخ بالقياس أيضاً، لأن القياس يفيد الظن.

65

ولا يخفى ما في هذه المسائل ودقتها وتفصيلها في كتبه من مصلحة ظاهرة في حفظ الدين ومنع التلاعب به أو بحدوده أو نسخ نصوصه القطعية، مما يدل على مراعاة الجصاص للمقاصد والمصالح أثناء تأسيسه للقياس.

المطلب الرابع: الاستحسان والمصلحة:

أولاً: تعريف الاستحسان لغة واصطلاحاً:

الاستحسان لغة: مشتق من الحُسْنُ، وهو ضد القُبْحِ، وقد يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه.⁶⁶

واصطلاحاً: عرف بتعاريف كثيرة، منها:

- العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول.⁶⁷
- العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه، أو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.⁶⁸

ثانياً: تأسيس الاستحسان على المصالح والمقاصد عند الجصاص:

يُعدُّ الاستحسان من أوسع أدوات الاجتهاد التي تراعي مصالح المكلفين عند الحنفية، ويلاحظ ذلك جلياً عند الجصاص من خلال تعريفه للاستحسان، وتقسيمه له، حيث يرى لفظ الاستحسان يكتنفه معنيان:

⁶⁵ ينظر: الجصاص، الفصول، 1 / 105 – 107.

⁶⁶ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: "حَسَنٌ"، 215/13؛ الفيروز آبادي، القامو المحيط، مادة: "حَسَنٌ"، 1189.

⁶⁷ البخاري، كشف الأسرار، 3/4؛ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 431/4.

⁶⁸ البخاري، كشف الأسرار، 3/4؛ وينظر: الطوي، شرح مختصر الروضة، 202/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، 181/2.

المعنى الأول: استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى الآراء:⁶⁹

نحو تقدير متعة المطلقات، في قوله تعالى: □ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ □⁷⁰، فأوجبه على مقدار يسار الرجل وإعساره، من جهة أغلب الرأي وأكبر الظن، ونحو مقدار نفقة الزوجة، وأروش الجنائيات مما لا سبيل إلى إثباتها إلا من طريق الاجتهاد.

وهذا الضرب من الاجتهاد كُلفنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظن بحسب ما يعلم الله من المصالح، وبحسب المصلحة فيه.

المعنى الثاني: ترك القياس إلى ما هو أولى منه:

وهو على وجهين:

الوجه الأول: الفرع الذي يتجاذبه أصلاً:⁷¹

وهو أن يكون فرع يتجاذبه أصلاً يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجيهه، إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به.

مثاله: لو نهب قوم بيتاً ودخلوه، وسرقوا متاعاً ولبى بعضهم إخراجهم دون الباقي، فالقياس أن يقطع الذي ولي إخراجهم دون من سواه، والاستحسان قطعهم جميعاً.

وجه القياس: أنه لا خلاف أنه لو اجتمع قوم فأكروها امرأة حتى زنى بها رجل منهم، أن الحد على الذي ولي الزنا منه، فكان القياس على ذلك أن يكون القطع على من ولي إخراج المتاع، دون من ظاهر فيه وأعان عليه.

ووجه الاستحسان: أصل آخر يقتضي إلحاق السارق به دون غيرهم، وهم قطاع الطرق الذين يتعاونون على قطع الطريق، وقتل النفوس، وأخذ الأموال على جهة الامتناع والتظاهر، ثم لم يختلف حكم من ولي القتل، وأخذ المال، وحكم من ظاهر، وأعان عليه، واشتركوا جميعاً في استحقات الأحكام المذكورة آية المحاربة، لأجل اشتراكهم في السبب الذي به توصلوا إلى أخذ المال، وقتل النفوس، وهو الخروج على جهة الامتناع والمحاربة.

كذلك السارق لما اشترك الجميع في السبب الذي به تعلق وجوب القطع وهو انتهاك الحرز وأخذ المال على وجه الاستسرار، وجب ألا يختلف حكم من ولي إخراج المتاع، وحكم من ظاهر فيه، وأعان عليه، فكان إلحاقه بهذا الأصل الذي فيه أخذ المال على جهة الاشتراك في السبب والتظاهر عليه أولى منه بالزاني.

يلاحظ أن هذا المثال يُراعى فيه عدة مصالح ومقاصد، مثل: حفظ الدين والمال والمجتمع.

أما الوجه الآخر من المعنى الثاني للاستحسان فهو: تخصيص الحكم مع وجود العلة:

ومعناها أنه متى وجب حكم لمعنى من المعاني قامت الدلالة على كونه علةً للحكم، فإن إجراء ذلك الحكم على المعنى واجب حيثما وجد، إلا موضعاً تقوم الدلالة فيه على أن الحكم غير مستعمل فيه مع وجود العلة التي من أجلها وجب الحكم في غيره، فيسمى ترك الحكم مع وجود العلة استحساناً.

⁶⁹ ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 233.

⁷⁰ البقرة 236/1.

⁷¹ ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 234 – 239.

وقد يترك حكم العلة بالنص، وبالإجماع، وبالقياس.

ومن أمثلة هذا النوع: أن يستصنع نعلين، أو قلنسوة، أو نحوها، ويسمي الثمن، ويصف العمل.

فالقياس أنه لا يجوز لأنه يبيع ما ليس عنده، إلا أنه ترك القياس فيه لعمل الناس، من غير منكر على فاعله، فكان استحساناً⁷².

وفي هذا المعنى من الاستحسان تدرج الكثير من المبادئ المقاصدية، كالتخفيف على الناس والتيسير عليهم في معاملاتهم من جهة، إضافة إلى حفظ الدين بالاستحسان بالنص والإجماع من جهة أخرى، مع مراعاة رفع الخلاف بين المتعاقدين من خلال وصف السلعة المعقودة عليها.

ثالثاً: تقديم القياس على الاستحسان في بعض الأحوال:

قد تأتي المسألة ويتجاذبها قياس واستحسان فتلحق بالقياس معنى ما، وتذكر للمتعمم بغرض تنبيهه أن للحادثة شبهة بأصل آخر، وإلحاقها بالقياس أولى.

يقول الجصاص: "وما تركوا فيه الاستحسان وأخذوا بالقياس: قولهم - فيمن قرأ سجدة من آخر السورة، فركع بها - إن ركعته تجزيه من سجدة التلاوة في القياس، وفي الاستحسان لا تجزيه، قالوا: وبالقياس نأخذ، فذكروا القياس والاستحسان، وتركوا الاستحسان للقياس، ولهم مسائل من نظائر ذلك، يتكون منها الاستحسان للقياس، وإنما الغرض في مثلها تنبيه المتعلم على أن للحادثة شبهة بأصل آخر، قد كان يجوز إلحاقها به إلا أن إلحاقها بالقياس الذي وصفناه أولى"⁷³.

يلاحظ في هذا المثال تقديم القياس على الاستحسان لمصلحة ظاهرة وهي التخفيف عن الراكع فالقياس أولى فيها، ولعدم التشويش على المؤمن في حال كانت الصلاة صلاة جماعة، إضافة لمصلحة تنبيه المتعلمين ليفترقوا بين القياس والاستحسان ومواقع استعمالهما.

رابعاً: وضع ضوابط للاستحسان والاستدلال عليه:

مما أسس الجصاص الاستحسان عليه، تأكيداً على أن الاستحسان لدى الحنفية استحسانٌ مقرونٌ بدلائله، لا على جهة الشهوة واتباع الهوى، ومن ثم يذكر أدلة الاستحسان من القرآن والسنة، ويتبعها بأمثلة تبين ماهية الاستحسان وتوضحه⁷⁴، تأكيداً لمبدأ حفظ الدين وكونه دليلاً من الأدلة المعتبرة التي تراعي مصلحة المكلفين.

المطلب الخامس: الاستصلاح والمصلحة:

أولاً: تعريف الاستصلاح أو المصلحة المرسلة لغة واصطلاحاً:

الاستصلاح لغة: من المصلحة: والمصلحة: نقيض الفساد، والاستصلاح: نقيض الاستفساد⁷⁵، والمصلحة أيضاً: جلب المنفعة أو دفع المضرة⁷⁶.

⁷² ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 243 - 245.

⁷³ الجصاص، الفصول، 4 / 242.

⁷⁴ ينظر: الجصاص، الفصول، 4 / 226.

⁷⁵ ينظر: الهروي، تحديب اللغة، مادة: "صلح"، 142/4-143؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: "صلح"، 516/2-517؛ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة: "صلح"، 229.

⁷⁶ الغزالي، المستصفى، 174؛ ابن قدامة، روضة الناظر، 478/1.

والمُرْسَلَة: لغة: اسم مفعول من أرسل، وهو "يدل على الانبعاث والامتداد"⁷⁷، يُقال: أرسل الشيء، إذا أطلقه وأهمله.

والمصلحة المرسله اصطلاحاً: لا بد لتحديدها من بيان أقسام المصلحة من جهة اعتبار الشارع لها، وهي:

1- المصالح المعتبرة: وهي المصالح التي شهد الشارع لاعتبارها، وشرع لها الأحكام الموصلة إليها، كحفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. فشرع الجهاد لحفظ الدين، والقصاص لحفظ النفس...

2- المصالح الملقاة: هي المصالح التي لم يعتبرها الشارع أو يعتد بها، بل ألغاهما لأنها مصالح مرجوحة متوهمة، وذلك كمصلحة الثرأبي في زيادة ماله الملقاة بقوله تعالى: **وَإِذَا لَقِيَ اللَّهَ أَلْبَيْعٌ وَحَرَّمَ الرِّبَا**⁷⁸.

فهذا يخالف لنص الكتاب، وفتنح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع نصوص الشارع بتغيير الأحوال.

3- المصالح المرسله: وهي المصالح التي لم ينص الشارع على حكم لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، كتضمين الصنّاع، وقتل الجماعة بالواحد.⁷⁹

ثانياً: المصالح المرسله ومراعاتها عند الجصاص:

يُنسب إلى الحنفية عدم العمل بالمصالح المرسله، لكن التطبيقات العملية تؤكد عملهم بالمصالح بمعنى أوسع ضمن شروط وضوابط معينة.

ومما يُظهر عمل الجصاص بالمصالح نظرية الحسن والقبح التي يذكرها في كتابه الأصولي، حيث يقول في القسم الثالث من حكم الأشياء في العقل قبل مجيء السمع: "ومنها ما هو ذو جواز في العقل: يجوز إباحتها تارة، وحظره أخرى، وإيجابه أخرى، على حسب ما يتعلق بفعله من منافع المكلفين ومضارهم، فما لم يكن من القسمين الأولين، فهو قبل مجيء السمع على الإباحة، ما لم يكن فيه ضرر أكثر مما يجتلب بفعله من النفع، ويجوز مجيء السمع تارة بحظره، وتارة بإباحتها، وأخرى بإيجابه على حسب المصالح، والدليل على إباحة ما وصفنا لفاعلها من المكلفين: أنه معلوم أنها مخلوقة لمنافع المكلفين..."⁸⁰.

ويؤكد في موضع آخر ضرورة وجوب استعمال الرأي والاجتهاد في أمور الدين بقوله: "وإذا ثبت ذلك في المباحات التي قد علمنا تعلقها بالمصالح كتعلق المحظورات والواجبات مما يجوز فيه النسخ والتبديل، ثم كان ذلك موكولاً إلى اجتهادنا وغالب ظنوننا، وكان ذلك من أمور الدين إذ كان أكبر المصالح، ما كان في أمر الدين، فقد ثبت جواز الاجتهاد في سائر حوادث أمر الدين، مما لم ينص لنا فيه على شيء بعينه، ولم تتفق الأمة عليه"⁸¹.

المطلب السادس: العرف والعادة والمصلحة

أولاً: تعريف العرف لغة واصطلاحاً:

العرف لغة: يُطلق على عدة معانٍ تعود في مجملها إلى تتابع الشيء، والسكون والطمأنينة.⁸²

⁷⁷ ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة "رَسَل" 392/2.

⁷⁸ البقرة 275/1.

⁷⁹ ينظر: الغزالي، المستصفى، 173-174؛ ابن قدامة، روضة الناظر، 478-479؛ الأمدى، الإحكام، 160/4.

⁸⁰ الجصاص، الفصول، 3 / 248.

⁸¹ الجصاص، الفصول، 4 / 71.

⁸² ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة "عَرَفَ"، 281/4.

وإصطلاحاً: هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.⁸³

ثانياً: تأسيس العرف على المصالح والمقاصد عند الجصاص:

إن العمل بدليل العرف ومراعاة أعراف الناس واختلاف أزمته وأمكنتهم هو بحد ذاته حفظ لمصالح المكلفين ومراعاة لمقاصد الشارع الذي يحث على التخفيف والتيسير ورفع الحرج وحفظ الحقوق وغير ذلك من المقاصد الشرعية. وبالنظر إلى مؤلفات الجصاص نجد أنه يصرح بالعديد من الأحكام والحالات المبنية على العرف والتي تراعي مصالح المكلفين من خلال ما يلي:

أولاً: تخصيص الأحكام بالعرف:

يجوز تخصيص الحكم مع وجود العلة عند الجصاص -استثناء من القاعدة العامة- إذا ظهر عمل الناس بالحكم من غير نكير من السلف، والحكمة في ذلك التيسير على الناس والتخفيف عنهم طالما أنهم يتعاملون في تلك المعاملات من غير نكير أو غرر يؤدي إلى الخصام. وذلك مثل: دخول الحمام من غير شرط أجر معلومة ولا مدة معلومة ولا ذكر لمقدار الماء الذي يستعمله، والأصل أن عقود الإجازات لا تصح إلا بأجر معلوم عند العقد فلو استأجر عبداً أو داراً، فالحاجة إلى معرفة المدة كالحاجة إلى معرفة مقدار الأجرة، فلا تجوز بأجر مجهول، ولا على مدة مجهولة.

والمعنى المقصود بعمل الناس هاهنا: "أن السلف من الصحابة وعلماء التابعين قد كانوا يشاهدون الناس يفعلون ذلك، فلم يظهر من أحد منهم نكير على فاعله، فصار ذلك إجازة منهم له، وإقراراً لهم عليه، إذ كانوا هم الأمرين بالمعروف، والناهين عن المنكر، كما وصفهم الله تعالى به، فصار ذلك أصلاً بنفسه خارجاً عن موجب القياس الذي وصفنا".⁸⁴

ثانياً: اعتبار جريان العادة بالشيء كالنطق به:

وهي قاعدة ذكرها الجصاص شبيهة بقاعدة المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، ولا تخفى أهمية هذه القاعدة في حفظ حقوق الناس ونزع الخصام والتيسير على المكلفين في الأمور التي اعتادوها.

ومن أهم تطبيقات هذه القاعدة ما ذكره الجصاص في تفسيره لقوله تعالى: **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ**⁸⁵، حيث قال: "ونظير ذلك فيما جرت العادة بإباحته وقام ذلك مقام الإذن فيه ما يطرحه الناس من النوى وقمامات البيوت والخرق في الطرق أن لكل أحد أن يأخذ ذلك ويتنفع به، وهو أيضاً يدل على صحة اعتبار أصحابنا هذا المعنى في سائر ما يكون في معناه مما قد جرت العادة به وتعارفوه أنه بمنزلة النطق كمنحوقهم فيما يلحقونه برأس المال من طعام الرقيق وكسوتهم وفي حمولة المتاع أنه يلحقه برأس المال ويبيعه مراحمة، فيقول: قام علي بكذا، وما لم تجر العادة به لا يلحقه برأس المال، فقامت العادة في ذلك مقام النطق، وفي نحوه قول محمد فيمن أسلم إلى خياط أو قصار ثوباً ليخيطه ويقصره ولم يشترط له أجر إن الأجر قد وجب له إذا كان قد نصب نفسه لذلك وقامت العادة في مثله مقام النطق في أنه فعله على وجه الإجازة"⁸⁶.

⁸³ علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، *التعريفات*، تحقيق: جماعة من العلماء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 149.

⁸⁴ الجصاص، *الفصول*، 4 / 248 - 249.

⁸⁵ النور 29/24.

⁸⁶ الجصاص، *أحكام القرآن*، 5 / 171.

ثالثاً: التخفيف فيما يشق الامتناع عنه عادة:

يؤكد الجصاص أن كل ما يشق الامتناع عنه عادة فقد خفف الله فيه عن العباد، وذلك مثل صائم بلع شيئاً بين أسنانه لم يفطره، لأنه بمنزلة أجزاء الماء الباقية في فمه بعد غسل فمه للمضمضة، ومعلوم وصولها إلى جوفه ولا حكم لها، وكذلك الذباب الواصل إلى جوفه من غير إرادته لا يفطره، لأنه في العادة غير متحفظ منه، إذ أنه لا يؤمر بإطباق فمه وترك الكلام خوفاً من وصوله إلى جوفه فأشبهه الغبار والدخان يدخل إلى حلقه فلا يفطره بسبب العادة في فتح الفم بالكلام، وما كان مبنياً على العادة مما يشق الامتناع عنه فقد خفف الله عن العباد فيه قال الله تعالى: **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**⁸⁷.

رابعاً: اعتبار العرف في تقدير بعض الأحكام بحسب حال المكلفين وزمانهم:

يلاحظ في العديد من الفروع الفقهية التي يذكرها الجصاص اعتباره لعادات الناس وأعرافهم في كثير من الأمور، مثل: تقدير نفقاتهم وحل خلافاتهم، إضافة لتغير بعض الأحكام لديه بتغير الأزمان، وكل ذلك نابع عن نظرة مقاصدية تضمن حفظ المقاصد الشرعية بما لا يتناقض مع حقوق ومصالح الناس.

مثال ذلك: من استأجر منزلاً، ولم يسم ما يجعل فيه، لا يجعل فيه حداذاً، ولا قصاراً، ولا طحاناً؛ لأن هذه الأشياء مستثناة من إطلاق العقد على منافع البيت والعرف والعادة، وما عدا ذلك من المنافع: فليس يختلف فيه⁸⁹.

وأيضاً: كلفة علاج المضارب تكون من ماله الخاص، لأنه نادر وخاص، ولم تجر العادة بمثله في أخذه من مال المضاربة.⁹⁰

المطلب السابع: سد الذرائع والمصلحة

أولاً: تعريف سد الذرائع لغة واصطلاحاً:

سد الذرائع: لغة: مركب من كلمتين، سد وذرائع، **والسد**: لغة: يأتي بمعنى إغلاق الخلل، يقال: سدّه سداً، أصلحه وأوثقه، ويأتي بمعنى المنع أيضاً، والسين والدال أصل يدل على ردم الشيء وملاءمته.⁹¹

والذرائع: جمع ذريعة، وتعني الوسيلة والسبب المفضي إلى شيء، وتذرع بذريعة أي توسل بوسيلة.⁹²

وسد الذرائع اصطلاحاً: عرفها الفقهاء بعدة تعاريف منها: "منع الوسائل المفضية إلى المفاسد"⁹³، و"التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"⁹⁴.

⁸⁷ الحجج 78/22.

⁸⁸ ينظر: الجصاص، أحكام القرآن، 1 / 241.

⁸⁹ ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 3 / 440.

⁹⁰ ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 3 / 371.

⁹¹ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 207/3، الفيومي، المصباح المنير، 207/1، ابن فارس، مقاييس اللغة، 66/3.

⁹² ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 96/8، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 33/3، ابن فارس، مقاييس اللغة، 305/2.

⁹³ عياض بن نامي السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (الرياض: دار التدمرية، 2005)، 211.

⁹⁴ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، 1997)، 183/5.

ثانياً: العلاقة بين سد الذرائع والمصالح والمقاصد عند الجصاص:

رغم أن الحنفية لا يصرحون بعملهم بسد الذرائع إلا أن كثيراً من فروعهم الفقهية قائمة على هذا المبدأ، إضافة إلى عملهم بالاستحسان الذي يلجئون منه إلى مقاصد الشريعة⁹⁵، وهذا ما دفع كثيراً من المحققين إلى القول بعمل الحنفية بسد الذرائع. وما يهمننا في هذا القسم بيان علاقة سد الذرائع بالمصالح والمقاصد عند الجصاص الذي وإن لم يكن قد صرح بهذا المبدأ، إلا أنه منع العمل ببعض الأمور لئلا تتخذ ذرائع تؤدي إلى تفويت مصالح أو إضرار بآخرين.

مثال ذلك: ما يرى الجصاص من أن صاحب الحق عليه ألا يسب السفهاء ممن يتسرعون إلى سبه على وجه المقابلة، لأن ذلك بمنزلة بعثهم على المعصية⁹⁶، استدلالاً بقوله تعالى: **□ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ □**.⁹⁷ كما يرى أن تصرفات المريض مرض الموت بمنزلة الوصية إذا اتصلت بموته، فلا تجوز هبته ولا عتقه إلا في حدود الثلث، حفظاً لحق الورثة، وكذلك إذا طلق امرأته منه ثلاثاً فراراً من حقها، ومنعاً لميراثها، لا تجرمها ذلك، حفظاً لحقوقها، وضماناً لعدم الإضرار بها.⁹⁸ من هذه الأمثلة يتبين مراعاة الجصاص لمبدأ سد الذرائع من أجل تحقيق منفعة أو إحقاق حق ورفع ضرر عن صاحب الحق، وكل ذلك يعود إلى مراعاته للمصالح والمقاصد التي بُنيت عليها الشريعة، وكانت مستقرة في ذهنه.

المطلب الثامن: الاستصحاب والمصلحة

أولاً: تعريف الاستصحاب لغة واصطلاحاً:

الاستصحاب: لغة: من الصحبة وهي الملازمة، وكل شيء لازم شيئاً أو قارنه فقد استصحبه.⁹⁹ واصطلاحاً: الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول.¹⁰⁰

ثانياً: العلاقة بين الاستصحاب والمصالح والمقاصد عند الجصاص:

يتألف الاستصحاب من أنواع عديدة تُطلب في مظانها، والاستصحاب عند الحنفية حجة لإبقاء ما كان على ما كان، ودفع ما يخالفه، أي إنه حجة في الدفع لا في الإثبات.¹⁰¹

ومن الأمثلة التي يتجلى فيها بوضوح حفظ مصالح الفرد والجماعة أنه لو شهد شاهدان عند القاضي أن هذه الدار كانت في يدي فلان، مات وهي في يده، أجاز ذلك، وقضى به، لأنهم شهدوا باليد وجهة الملك، والموت جهة ينتقل بها الأملاك، أما لو شهدوا أنها كانت في يد فلان منذ أشهر، لم يُقَضَ به، لأن الشهادة باليد على الإطلاق ليست شهادة بالملك، وظاهر اليد لا يوجب الملك، ما لم يضاف إليها

⁹⁵ ينظر: الشاطبي، *الموافقات*، 2/250 - 5/188، محمد هشام البرهاني، *سد الذرائع في الشريعة الإسلامية* (دمشق: دار الفكر، 1985)، 651.

⁹⁶ ينظر: الجصاص، *أحكام القرآن*، 4/170.

⁹⁷ الأنعام 6/108.

⁹⁸ ينظر: الجصاص، *شرح مختصر الطحاوي*، 4/174 - 5/119.

⁹⁹ الفيومي، *المصباح المنير*، 1/333؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 1/519؛ ابن فارس، *مقاييس اللغة*، 3/335.

¹⁰⁰ ابن نامي السلمي، *أصول الفقه*، 199.

¹⁰¹ ينظر: عبد الكريم زيدان، *الوجيز في أصول الفقه* (مؤسسة قرطبة، 1976)، 269؛ عمران سالم بن عيسى، "الاستصحاب عند الحنفية وأثره في بناء الأحكام: دراسة تطبيقية أصولية"، *مجلة كلية الشريعة والقانون في ليبيا* 1/5 (2024)، 17.

التصرف، وقد تكون اليد حقيقية وقد تكون أمانة وقد تكون غصب، فلا يجوز إزالة الملك بيدٍ مشاهدة ومعائنة، من أجل شهادةٍ ليدٍ قبل أشهر تحتاج لبينة إذا لا يمتنع صحة يده مع كونها مملوكة لغيره.¹⁰²

يلاحظ في هذا المثال دفع الجصاص شهادة الشهود بالاستصحاب، وتقديمه وجود الدار في يد معائنة، على يدٍ قديمة، مما يحفظ الحقوق والأموال لأصحاب اليد، ويمنع ضعاف النفوس من التواطؤ وتخليص دارٍ من صاحبها.

المطلب التاسع: شرع من قبلنا والمصلحة

أولاً: معنى شرع من قبلنا:

يُقصد بشعر من قبلنا: الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمم التي قبلنا، وأنزلها على أنبيائه ورسله لتبليغها لهم،

فمنها ما قام الدليل علينا أنها مفروضة علينا مثلهم، ومنها ما قام الدليل علينا أنها منسوخة في حقنا، فهذه لا خلاف فيها بين الفقهاء في فرض ما فُرض علينا، ونسخ ما نُسخ في حقنا، والخلاف فيما جاءت به نصوص الكتاب والسنة ولم يبق دليل فيها على بقاء حكمها علينا أو نسخه في حقنا.¹⁰³

ويرى الحنفية ومنهم الجصاص أنها تلزمنا ما لم يخبرنا صلى الله عليه وسلم بنسخها كما سيأتي بعد قليل.¹⁰⁴

ثانياً: العلاقة بين المصالح والمقاصد وبين شرع من قبلنا عند الجصاص:

يرى الجصاص أن الشرائع التي لم تنسخ قبل شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم صارت شريعة لنا، ويلزمنا حكمها، من حيث صارت شريعة للنبي صلى الله عليه وسلم لا من حيث إنها كانت شريعة لمن قبله.¹⁰⁵

ويظهر مراعاة الجصاص للمصالح والمقاصد في اعتباره لشرع من قبلنا فيما يلي:

أولاً: اعتبار شرع من قبلنا بشرط وروده في القرآن والسنة:

يرى الجصاص أن شريعة من قبلنا تكون شريعة لنا ما استقر وثبت حكمها إلى مبعثه عليه السلام، دون ما نسخ منها، ويلزمنا منها ما أخبر الله ورسوله أنه كان شريعة لهم، ثم لم يخبر بنسخه، فأما ما عدا ذلك فلا يلزمنا تبعه لأننا لا نصل إلى حقيقته من غير جهة الرسول صلى الله عليه وسلم.¹⁰⁶

ويظهر من تأكيد الجصاص على اعتبار شريعة من قبلنا بشرط ورودها عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم، مصلحة الحرص على إعمال الكتاب والسنة أولاً، إضافة إلى التثبيت من مصادر الأحكام الشرعية عن طريق التثبيت من طريق ورودها ثانياً، الأمر الذي يؤدي إلى حفظ مقصد الدين الذي يُعد أول المقاصد الشرعية.

¹⁰² ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 8 / 144 - 146.

¹⁰³ زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 263-264.

¹⁰⁴ الجصاص، الفصول، 27/3.

¹⁰⁵ ينظر: الجصاص، الفصول، 3 / 22 - 23.

¹⁰⁶ ينظر: الجصاص، الفصول، 3 / 26.

ثانياً: عدم وجوب تتبع شرائع من قبلنا:

يؤكد الجصاص على عدم وجوب تتبع شرائع من قبلنا سوى من القرآن والسنة، والمصلحة من ذلك أننا لا نصل إلى حقيقته من طريق يوثق به إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم، وما كان هذا حكمه فقد سقط تكليفه.¹⁰⁷

يظهر مما سبق اهتمام الجصاص بمقصد حفظ الدين في عدم العمل بما هو خارج الكتاب والسنة مما ورد في أحكام وشرائع من قبلنا، الأمر الذي قد يورث الخطأ إن كان يُطلب من غير هذه الجهة، إضافة إلى رفع التكليف عن المجتهدين في تتبع تلك الشرائع مما هو خارج النص الشرعي والتيسير على المكلفين فيه.

ثالثاً: بعض الأمثلة على استعمال شرع من قبلنا:

تظهر أيضاً مراعاة المصلحة عند الجصاص من خلال إيراد بعض الأمثلة في الفروع الفقهية والتي يؤدي الاستدلال عليها بشرع من قبلنا إلى إعمال مقاصد شرعية معتبرة كالمساواة وحفظ المجتمع وغير ذلك كما في الأمثلة التالية:

المثال الأول: القصاص بين المسلم والكافر (يمكن الحر والعبد والمرأة والرجل):

يرى الجصاص وجوب القصاص بين الرجال والأحرار في الأنفس وما دونها مسلمين كانوا أو كفاراً باستثناء الحريين منهم، واستدل لذلك بعدة أدلة منها قوله تعالى: **﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾**¹⁰⁸، وجه الاستدلال: عموم لفظ النفس بالنفس الذي ينتظم المسلم والكافر، لشمول الاسم لهم، وأن هذه الآية وإن كانت تتحدث عن شريعة بني إسرائيل إلا أنه لم يثبت نسخها في حقنا، يقول الجصاص بعد ذكره لهذه الآية: "وشريعة من كان قبلنا من الأنبياء لازمة حتى يثبت نسخها على لسان نبينا صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى: **﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ آفْتَدَةٌ﴾**¹⁰⁹".¹¹⁰

المثال الثاني: المهايأة:

يرى الجصاص مشروعية المهايأة على الماء استدلالاً بقوله تعالى في قصة سيدنا صالح وقومه: **﴿وَنَبِّئِهِمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾**¹¹¹، لأنهم جعلوا شرب الماء يوماً للناقة ويوماً لهم، كما استدلت من الآية على أن المهايأة قسمة المنافع لأن الله تعالى قد سمى المهايأة على الماء قسمة، لا قسمة الأصل، ونقل الجصاص هذا الاحتجاج أيضاً عن محمد بن الحسن ذاكراً أن هذا يدل على أنه كان يرى شرائع من كان قبلنا من الأنبياء ثابتة ما لم يثبت نسخها.¹¹²

¹⁰⁷ ينظر: الجصاص، الفصول، 3 / 26.

¹⁰⁸ المائدة 45/5.

¹⁰⁹ الأنعام 90/6.

¹¹⁰ الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 5 / 353 و361؛ وينظر: المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 1 / 173.

¹¹¹ القمر 28/54.

¹¹² ينظر: الجصاص، الفصول، 2 / 20؛ المؤلف نفسه، أحكام القرآن، 5 / 298.

من الأمثلة السابقة تتجلى المصالح والمقاصد التي يراعيها الجصاص أثناء استدلاله للأحكام بدءاً من المساواة بين نفس المسلم والكافر في الحياة الدنيا والقصاص، الأمر الذي يؤدي إلى مصلحة حفظ المجتمع من الهرج والقتل بسبب اختلاف الدين، لأن التساهل في عقاب القاتل قد ينتج عنه اضطراب وتشويش يؤثر على المجتمع ككل في حال التساهل في القصاص بين مختلفي الدين.

إضافة إلى استفادته من الشرائع السابقة في القسمة مستنداً لها بقصة سيدنا صالح مع قومه، ولا يخفى ما في ذلك من إعمال لنصوص الشريعة أولاً، وتحري العدل في القسمة من خلال تحقيق المقاصد القرآنية.

الخاتمة:

يعتبر الجصاص بفكره المقاصدي ومراعاته للمصالح في التأسيس الأصولي أحد أبرز أعلام المذهب الحنفي في مختلف الفنون من أسسوا للفكر المصلحي والمقاصدي في المدرسة الحنفية.

وقد لاحظنا في طيات هذه البحث مراعاة الجصاص لمقاصد الشريعة ومصالح المكلفين في بناء أدلة التشريع بدءاً بالنصوص الشرعية التي أكد فيها على احتوائها أحكاماً لكافة الحوادث نصاً ودلالة والاستنباط فيها يكون بحسب المصلحة كما بينت بالأمثلة، إضافة إلى الإجماع الذي جعل أحد مستنداته الرأي والاجتهاد، واعتباره ترك السلف النكير على العامة فيما تعارفوه بينهم إجماعاً وإن خالف الأصل، مع بيان أمثلة لذلك، إضافة لاشتراطه عدم مخالفة المصالح - التي يجب مراعاتها - للنصوص الشرعية حفظاً وتقديماً لمقصد حفظ الدين على غيره.

وفي القياس رأينا الجصاص يجعل القياس قسماً من أقسام الاجتهاد في أحكام الحوادث، والاجتهاد فيها يكون مراعيًا لمصلحة المكلف، وقد تركه الله عز وجل لنا لما يعلم في ذلك من مصلحتنا، كما ميز الجصاص - في القياس - بين العلل الشرعية الحقيقية وعلل المصالح، واعتبر علل المصالح غير قابلة للقياس - رغم وجوب ملازمتها لكافة الأحكام - بوصفها مصلحة من الله عز وجل كما بينا في ثنايا البحث.

وفي الاستحسان يرى الجصاص أن استعمال غلبة الرأي في تقدير الأمور المؤكولة إلى اجتهادنا يكون بحسب المصلحة، كما يلحق الفرع الفقهي الذي يتجاذبه أصلان، يلحقه بأصلٍ يُلاحظ فيه حفظ المجتمع والدين والمال، كما يؤكد على ضرورة تقديم القياس على الاستحسان في بعض الأحوال لمصالح تم ذكرها ضمن البحث.

وفي الاستصلاح تبرز نظرية الحسن والقبح التي يذكرها الجصاص في كتابه الفصول، والتي تؤكد أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يكن فيها ضرر أكثر من النفع.

وفي العرف تبرز نظرة الجصاص المقاصدية من خلال تخصيصه بعض الأحكام بالعرف حرصاً على مصلحة المكلف وتيسيراً عليه، إضافة إلى اعتبار قاعدة جريان العادة بالشيء كالتنطق به رفعاً للخلاف ونزعاً للخصام.

وفي سد الذرائع يؤكد الجصاص من خلال الأمثلة المذكورة ضمن البحث أهميتها في تحقيق منفعة أو إحقاق حق ورفع ضرر عن صاحب الحق.

وفي الاستصحاب يراه الجصاص حجة لإبقاء ما كان على ما كان، ودفع ما يخالفه، ولا يخفى ما في إعمال هذا المبدأ بهذا الشكل من مصلحة لصاحب الحق بحفظ حقوقه وإبقائها على ما كانت عليه من الحالة الأصلية، والدفع عنها.

وفي شرع من قبلنا يؤكد الجصاص على أهمية إعمال ما وصل إلينا عن طريق النصوص الشرعية ولم يُنسخ، وعدم وجوب تتبعها من غير هذه الجهة، مع بعض الأمثلة التي تتجلى فيها مراعاة المصالح والمقاصد في الأحكام التي وصلت إلينا من شرائع من كانوا قبلنا.

وفي الختام فإن هذه الدراسة وضحت فكر الجصاص المقاصدي والمصلحي ومراعاته لهما أثناء اجتهاده الفقهي من خلال بيان دخولهما في التأسيس الأصولي لديه من جهة، وتوضيح ذلك بأمثلة دالة على ما ذكرت من جهة أخرى، من أجل التأكيد على التفكير الفقهي المصلحي في المدرسة الحنفية من خلال أحد أعلام القرن الرابع الهجري الذي نقل عنه الحنفية من بعده واعتمدوا منهجه باعتباره صلة الوصل بين من سبقه من أئمة المذهب الحنفي ومن تبعه بعد ذلك.

ويوصي الباحث: بضرورة توسيع الدراسة في فكر الجصاص المقاصدي والمصلحي، إضافة لتكثيف الدراسات في الآلية أو المنهجية المقاصدية التي اعتمدها أئمة المذهب الحنفي في الاجتهاد من أجل الاستفادة منها في الاجتهادات المعاصرة والنوازل الفقهية.

المصادر والمراجع:

ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي. شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الزحيلي وآخرون. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة 2، 1997.

ابن أمير الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد. التقرير والتحبير على التحرير. مصر: المطبعة الأميرية، الطبعة 1، 1899.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 2004.

ابن عمر، عمر صالح بن عمر. مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام. الأردن: دار الفنائس، الطبعة 1، 2003.

ابن عيسى، عمران سالم. " الاستصحاب عند الحنفية وأثره في بناء الأحكام: دراسة تطبيقية أصولية". مجلة كلية الشريعة والقانون في ليبيا 1/5 (2024)، 17.

<https://journals.asmarya.edu.ly/jsl/index.php/jsl/article/view/113>

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، د.ط، 1979.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد الجماعيلي. روضة الناظر وجنة المناظر. تقديم: شعبان محمد إسماعيل. بيروت: مؤسسة الريان، الطبعة 2، 2002.

ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة 3، 1993.

أحمد بن حنبل. المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 2001/1421.

الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. ضبطه: عبد القادر محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1999.

الأمدي، سيف الدين علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق: عبد الرزاق عفيفي وآخرون. الرياض: مؤسسة النور، الطبعة 1، 1967.

أوزدمير، محمود محمد مصطفى رمضان. منهج الجصاص في القياس وتطبيقاته في أحكام القرآن: دراسة أصولية تطبيقية. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة ماجستير، 2015.

<http://search.mandumah.com/Record/1039896>

البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. إسطنبول: دار الكتاب الإسلامي، 1890، د.ط.
البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير ودار اليمامة، الطبعة 2، 1993/1414.

البديوي، يوسف. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. الأردن: دار النفائس، د.ت، د.ط.
البرهاني، محمد هشام. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية. دمشق: دار الفكر، الطبعة 1، 1985.
المرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف. التعريفات. تحقيق: جماعة من العلماء. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1983.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. أحكام القرآن. تحقيق: محمد صادق القمحاوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط. 1405.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة 2، 1994.
الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي. تحقيق: عصمت الله عنایت الله محمد وآخرون. بيروت: دار البشائر الإسلامية؛ المدينة المنورة: دار السراج، الطبعة 1، 2010.

الخادمي، نور الدين. علم المقاصد الشرعية. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة 1، 2001.
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء: خرج أحاديثه واعتنى به. تحقيق: محمد أيمن الشبراوي. القاهرة: دار الحديث، د.ط، 2006.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. المحصول. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997.

الريسوني، أحمد. مدخل إلى مقاصد الشريعة. المنصورة: دار الكلمة، الطبعة 1، 2010.
الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. بيروت: المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة 4، 1995.
زيدان، عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه. مؤسسة قرطبة، الطبعة 6، 1976.
ساري، حنان وآخرون. "تطور علم مقاصد الشريعة عبر التاريخ الإسلامي". المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية 2/2 (2018)، 41-45.

<https://search.emarefa.net/detail/BIM-906512>

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي السبكي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي محمد معوض وآخرون. بيروت: عالم الكتب، الطبعة 1، 1999.

السبكي، تاج عبد الوهاب بن تقي الدين علي السبكي. الإتهام في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1984.
السلمي، عياض بن نامي. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله. الرياض: دار التدمرية، الطبعة 1، 2005.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. *الموافقات*. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان، الطبعة 1، 1997.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: أحمد عزو عناية وآخرون. دار الكتاب العربي، الطبعة 1، 1999.
- الطوحي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. *شرح مختصر الروضة*. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، 1987.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. *المستصفي*. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1993.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 8، 2005.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. بيروت: المكتبة العلمية، د.ط. د.ت.
- القرشي، عبد القادر بن محمد. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار هجر، الطبعة 2، 1993.
- المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان. *التحبير شرح التحرير*. تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرون. الرياض: مكتبة الرشد، د.ط، 2000.
- هاروش، أيمن. "تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية". *مجلة ميزان الحق* 11/6 (2020)، 189-188.
- <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan/issue/58671/714792>
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر. *تهديب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 2001.

Kaynakça:

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kāsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm. tâliK: Abdülrezzâk Afîfî*. Riyad: el-Nur Vakfı, 1. Basım, 1967.
- Cessâs, Ahmed bin Ali Ebu Bekir er-Râzî. *Şerḥu Muḥtaşari't-Ṭaḥâvî*. thk. Asmetullah Enayetullah Muhammed. Beyrut: Dar el-Beşâir el-İslâmîye; Medine: Dar es-Sirac, 1. Basım, 2010.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâm el-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdek el-Kemhâvî. Beyrut: Dar İhya' et-Terâs el-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Kuveyt Vakıfları Bakanlığı, 2. Basım, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. thk. Cemaatü'l-'Ulemâ. Beyrut: Dar el-Kutub el-'İlmîye, 1. Basım, 1983.

- el-Barhanî, Muhammed Heşâm. Seddu'z-Zerâi' fi'l-Şerîe'l-İslâmî Şam: Dar el-Fikr, 1. Basım, 1985.
- el-Bedavî, Yusuf. Maqâsidu'l-Şerîe 'endebn Teymiyye. Ürdün: Dar en-Nefais.
- el-Buhârî, Abdülazîz. Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî. İstanbul: Dar el-Kitâb el-İslâmî, 1890.
- el-Hedemî, Nûr ed-Din. 'Ilmu'l-Maqâsid e'l-Şer'iyye. Riyad: el-'Ubaykan Kitabevi, 1. Basım, 2001.
- er-Râzî, Fehreddin Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. el-Muhasşal. thk. Taha Cabir Fiyâd el-'Alvanî. Beyrut: el-Risâla Vakfi, 3. Basım, 1997.
- er-Reysûnî, Ahmed. Medkhal ile Maqâsidu'l-Şerîe. Mansûre: Dar el-Kelime, 1. Basım, 2010.
- er-Reysûnî, Ahmed. Nazariyyetü'l-maqâsid 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî. Beyrut: İslâmî Düşünce Yüksek Enstitüsü, 4. Basım, 1995.
- es-Sârî, Hanan vd. "İslâmî Tarih Boyunca Şer'î Maqâsid Biliminin Gelişimi". Cami'e'l-Âlemî li'd-Derâsat el-Fehkiye ve el-Usûliye 2/2 (2018), 41-45. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-906512>
- es-Selmi, Ayyâd bin Nâmî. Usul al-Fıkh allazı la yesa' al-Fâkih cehlulu . Riyad: Dar et-Tedmeriye, 1. Basım, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. Tehzîbü'l-luğa. thk. Muhammed Avd Mera'ib. Beyrut: Dar İhya' et-Terâs el-Arabî, 1. Basım, 2001.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî. el-Mişbâhu'l-münîr fi ğarîbi's-Şerhi'l-kebîr. Beyrut: el-Mektebe el-İlmîye.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî. el-Ķâmûsü'l-muĥîṭ. thk. Muhammed Neaîm el-Araksusî. Beyrut: el-Risâla Vakfi, 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. el-Müstaşfâ fi 'ilmi'l-uşûl. thk. Muhammed Abdüselam Abdülşâfi. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 1. Basım, 1993.
- Haroush, Ayman. "Makâsidu's-Şerîa Bilim Dalının Tarihçesi". Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 6/11 (Aralık 2020), 188-189. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mizan/issue/58671/714792>
- Isnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî. Nihayet es-Sûl Şerhü'l-Menhac el-Usûl. thk. Abdülkâder Muhammed Ali. Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmîye, 1. Basım, 1999.
- İbn 'İsâ, İmrân Salim. "El-Istişâb 'endel-Hanefiye ve Eseruh fi Binâ el-Ahkâm". Libya: Şerîat ve Hukuk Fakültesi Dergisi 5/1 (2024), 17. <https://journals.asmarya.edu.ly/jsl/index.php/jsl/article/view/113>

- İbn ‘Umer, ‘Umer Salih bin ‘Umer. Maqâsîdu’l-Şerîe ‘endel-‘İzz bin Abdüselam. Ürdün: Dar en-Nefais, 1. Basım, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. Maqâşîdü’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye. thk. Muhammed el-Habîb ibn el-Hucce. Katar: Vakıf ve İslami İşler Bakanlığı, 2004.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî et-Taqrîr ve’t-tahbîr. Mısır: el-Emîriyye Matbaası, 1. Basım, 1899.
- İbn Fâris, Ahmet bin Fâris bin Zekeriya el-Kezvîni er-Râzî. Mu‘cemü mekâyisi’l-luğa. thk. Abdüselam Muhammed Harun. Beyrut: Dar el-Fikr, d.t., 1979.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır fi uşûli’l-fıkh. Takdim: Şeban Muhammed İsmâil. Beyrut: el-Riyân Vakfı, 2. Basım, 2002.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânü’l-‘Arab. Beyrut: Dar Sâder, 3. Basım, 1993.
- İbnü’n-Neccâr, Ebû Bekr (Ebü’l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî. Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr. thk. Muhammed ez-Zehayli vd. Riyad: el-‘Ubaykan Kitabevi, Basım, 1997.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî. el-Cevâhirü’l-muğıyye fi şabakâti’l-Ĥanefiyye. thk. Dr. Abdülfetâh el-Hellû. Kahire: Dar e-Hicr, 2. Basım, 1993.
- Merdâvî, Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî. Riyad: Kitabe el-Reşd, 2000.
- Özdemir, Mahmûd Muhammed Mustafâ Ramazan. Menhacc el-Ceccâs fi’l-Kıyâs ve tatbikatuhu fi Ahkâm el-Kur’ân. Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. <http://search.mandumah.com/Record/1039896>
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî. el-İbhâc fi şerhi’l-Minhâc. Beyrut: Dar el-Kutub el-‘İlmîye, 1. Basım, 1984.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî. Ref’u’l-ĥâcib ‘an Muĥtaşarı İbni’l-Ĥâcib. thk. Ali Muhammed Muavvez ve ark. Beyrut: ‘Âlem el-Kutub, 1. Basım, 1999.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî el-Gırnâtî. el-Muvâfaqât. thk. Ebu Ubeyde Meşhûr bin Hasan el-Süleymân. Dar ibn Afân, 1. Basım, 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî. İrşâdü’l-fuĥûl ilâ tahkîki’l-ĥaq min ‘ilmi’l-uşûl. thk. Ahmed ‘Azzu Enayet vd. Dar el-Kitâb el-Arabî, 1. Basım, 1999.
- Tûfi, Ebü’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfi el-Hanbelî. Şerhü Mukhtasar er-Ravze. thk. Abdüllah bin Abdülmehsen el-Türkî. El-Risâla Vakfı, 1. Basım, 1987.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. thk. Muhammed Eymen el-Şebrâvî. Kahire: Dar el-Hadîs, 2006.

Zeydan, Abdülkerîm. el-Vecîz fî Usûl el-Fıkh. Qurtuba Vakfi, 6. Basım, 1976.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Aru Journal of Theological Studies

15/June/2025

Kırâât-i Seb'a İmamlarından İmam Âsım'ın Birinci Râvisi Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın Kırâât İlmindeki Yeri

The Place of Abu Bakr Shu'ba b. Ayyash, the First Narrator of Imam Asim, One of the Imams of Saba'ah, in the Science of Recitation

Haşim Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Iğdır/ Türkiye

PhD Student, Iğdır University, Faculty of Theology, Fundamental Islamic Sciences, Iğdır/ Türkiye

e-mail: hasem_y@hotmail.com

ORCID: [0009-0005-2183-5677](https://orcid.org/0009-0005-2183-5677)

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received Date: 07.04.2025

Kabul Tarihi | Accepted Date: 02.06.2025

Yayın Tarihi | Published Date: 15.06.2025

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Haziran/June

İntihal:

Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif Hakkı:

Yazarlar, dergide yayımlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0

Uluslararası Lisans (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Web Adresi:

aruilahiyatarastirmalaridergisi.com

Kırâat-i Seb‘a İmamlarından İmam Âsım’ın Birinci Râvisi Ebû Bekr Şu‘be b. Âyyâş’ın Kırâat İlmindeki Yeri¹

Öz

Kur’an-ı Kerim’de kırâatler göre âyet okunuşlarında kayda değer değişiklikler görülebilmektedir. On Kırâat imamlarından gelen okuyuşlar sahih olarak kabul görmüştür. Bu kırâatlerin içerisinde, Kûfe Kırâat imamlarından biri olan, İmam Âsım (ö.127/745)’in iki râvisi bulunmaktadır. Bu iki raviden birincisi sayılan Ebû Bekr Şu‘be b. Âyyâş’ın (ö.193/809) rivayeti de kabul edilmiş olan rivayetlerden birisidir. Kur’an-ı Kerim’in kırâatiyle meşgul olan farklı alanlarda çalışmalar yapan âlimler, ayetleri daha iyi kavramak amacıyla farklı okunan okuyuşlara ve kırâatlere de değinmişlerdir. Böylelikle neşrettikleri eserlerinde mümkün mertebede farklılıklar üzerinde durmuşlardır. Kur’an’ın farklı okunuşları Kırâat-i Aşere imamlarından da rivayet edildiği gibi bunların ravilerinden rivayet edilmektedir. Kırâat farklılıklarındaki yaklaşımlara binaen sahih olan Ebû Bekr Şu‘be rivayetini de önemli bir unsur olarak kabul etmek gerekir. İslam ilimleri açısından kırâatteki konumu itibari ile Ebû Bekr Şu‘be de önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmamızda Ebû Bekr Şu‘be ’nin kırâat ilmindeki yerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Ebû Bekr Şu‘be, Târîk, Rivayet, Ravi

The Position of Abu Bakr Shu'bah b. Ayyash, the First Narrator of Imam Asim among the Seven Recitation Imams, in the Science of Recitation

Abstract

In the Qur'an, noticeable differences in the pronunciation of verses according to different recitations can be observed. The readings from the ten recitation imams have been accepted as authentic. Among these recitations, Imam Asim (d. 127/745), one of the recitation imams of Kufa, has two narrators. The first of these two narrators, Abu Bakr Shu'bah b. Ayyash (d. 193/809), is one of the accepted narrators. Scholars working in various fields related to the recitation of the Qur'an have also addressed the different readings and recitations to better understand the verses. Thus, they have emphasized the differences in their published works as much as possible. As the different readings of the Qur'an have been narrated by the imams of the Ten Recitations, these narrations have come from their respective narrators. Based on the approaches to the differences in recitations, the narration of Abu Bakr Shu'bah is considered an important

¹ *Bu Makale, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2018 tarihinde oy birliğiyle kabul edilen “Ebû Bekr Şu‘be b. Ayyâş ö. (193/208) Rivayeti ve Tefsire Etkisi” adlı tezinin ilgili bölümlerinden türetilmiştir.

element. From the perspective of Islamic sciences and in terms of his position in the science of recitation, Abu Bakr Shu'bah holds a significant place. In this study, the position of Abu Bakr Shu'bah in the science of recitation has been discussed.

Keywords: Qirâah, Abu Bakr Shu'ba, Tarik, Narrative, Narrator.

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim'in tilavetini konu edinmesi bakımından, Kur'an ilimleri arasında ilk sırada "Kırâat İlmi" gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim kelimelerinin edâ keyfiyetini ve kırâat ihtilaflarını doğru bir şekilde nakledenlere isnad etmek, diye tarif edilen kırâat ilmi, h. III. asırda bağımsız bir ilim haline gelmiştir.

Kur'an-ı Kerim nazil olduğu dönemdeki toplumun sosyal yapısı içerisindeki dil, homojen özelliğe sahip olduğu için toplumun sosyal ve kültürel durumu itibariyle farklı konumu bulunan Arap toplumunun kullandığı dilin kökeninde belirli lehçe farklılıkları vardı. Özellikle bu toplumda Kureyş kabilesinin nüfuzu, edebi dili diğer kabile dillerinden daha önde olduğu için toplumda belirli nüfuz edinmişti. Bu bağlamda Kur'an indiği kavmin dili ile yani Kureyş lehçesi ile nazil olmuştur.²

Kırâat imamları içerisinde Mekke bölgesinde İbn Kesîr (ö. 120/737), Mekkelilerin kırâat olarak, Medine bölgesinde Nâfi ö. (169/785), Medinelilerin kırâat, Şam'da İbn Âmîr (ö. 118/736), Basra'da Ebû Âmr (ö. 154/770), Ya'kûb (ö. 205/827) meşhur olurken, İmam Âsım (ö. 127/744). Hamza (ö. 205/820), Kisâi (ö. 189/804) ise Küfe kırâat ekolü olarak meşhur olmuştur Bunların dışında bir de her bir kırâat imamının da ikişer meşhur olan râvisi vardır. Kendilerine kırâat nispet edilen imamlardan, İmam Âsım'ın da iki râvisi vardır: birinci râvisi Ebû Bekr Şu'be ö.(193/808), ikincisi ise Hafs b. Süleyman ö. (180/796)'dır.³

Bu çalışmada İmam Âsım'ın birinci râvisi Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın kırâat ilmindeki yeri ele alınacaktır.

² Karaçam İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kırâat* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 191.; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 211.

³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra* (Beyrut: Merkezi'l-Mülk Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasât'l-İslamiyye, 1997), 1/135.; Sirâceddin Öztoprak, *Kur'an Kırâat (Kırâati Aşere)* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 137.

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş

1. Hayatı

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın gerçek adı: Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş b. Salim el-Esedî el-Kûfî'dir. Şu'be h. 95/713'te doğmuştur.⁴ Kendisi buğday üretimi ve ticaretiyle uğraştığı için, halk arasında kendisine “el-Hannât” (حناط), lakabıyla anılmıştır. Ayrıca Salim, Ântare, Muhammed, Ahmed isimleriyle de anılmaktadır, fakat İbnü'l-Cezerî ö. (833/1429) bu görüşün zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁵ Vasıl b. Hayyân el-Esedî'nin mevlâsıdır. Künyesi Ebû Ömer'dir.⁶ Her bir kırâat imamı ve râvileri için kırâat ilminde kullanmış oldukları bir rumuzu vardır. Ebû Bekr Şu'be'nin kırâat ilmindeki rumuzu ise “ص” harfidir.⁷

Ebû Bekr Şu'be kırâat ilmini İmam Âsım'dan almıştır. Böylelikle kendisi, Kur'ân-ı Kerim'i beşer âyet şeklinde bölümler halinde, İmam Âsım'dan öğrenip bu şekilde üç defa hatmederek okuduğunu, İmam Âsım'ın dışında hiç kimseden Kur'ân-ı Kerim'e dair ders almadığını söylemektedir. Takriben üç sene diğer bir rivayete göre ise yedi yıl kırâat dersi almak için hocasının evine sürekli gidip geldiği ile ilgili rivayetler anlatılmaktadır. İmam Âsım b. Behdele, Abdurrahman es-Sülemî'den öğrendiği kırâatı Hafs b. Süleyman'a, Zir b. Hubeş'ten aldığı kırâatı ise Ebû Bekr Şu'be'ye okuttuğu rivayet ediliyor.⁸

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın kırâat rivayetindeki zinciri Âsım Zir b. Hubeş, Abdullah b. Mes'ud, Hz. Peygamber olarak yer almaktadır. Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş, Ata b. Sâib ö. (136/753) ve Eslem el-Minkârî'den ö. (226/840) de kırâat aldığı ile ilgili

⁴ Şeyh Ahmed b. el-Benna ed-Dimyaâî, *İthâfû Fudelaî'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbeet'l-Aşere* (Beyrut: Âlem'l'l-Kütüb, 2007), 1/25.; Muhammed b. Muhammed Salim Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye fi'l-Kırâati's-Seb'a min Târiki's-Şâtibiyye* (Mısır: Mektebeti'l-Ezheriyye, 1436), 14.

⁵ Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Niyâye fi Tabakâtü'l-Kurra* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/326.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali Ahmed b. Halef el-Ensari İbnü'l-Bâziş, *Kitabü'l-İkna fi'l-Kırâati's-Seb'a* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001), 1/116.

⁶ ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 135.

⁷ ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 134.; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Salim Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kırâati'l-Aşere ve Tevcihiha min Tariki Tayyibeti'n-Neşr* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li-Turasi, 2001), 452.

⁸ Altıkulaç Tayyar, “Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş” (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/106-110.

rivayet olunmuştur. Fakat Zehebî ö. (748/1349) bu rivayetin senedini zayıf görmektedir.⁹

Ebû Bekr Şu'be, döneminin genel anlayışına göre farklı hocalardan kırâat almak yerine kırâat ilmini sadece İmam Âsım'dan alması nedeniyle onun pek çok öğrencisi arasında seçkin yerini aldı ve Kûfeliler'in Âsım kırâatında en çok güven duydukları kişilerden biri haline geldi. İmam Âsım'ın manevi oğlu İmam Hafs b. Süleyman ile birlikte bu kırâatin ebedileştirilmesinin yolunu açtılar.¹⁰ İbn Mücâhid'in ö. (ö.324/936) *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*'ında "Yedi Kırâat" imamlarının râvî sayısını iki ile sınırlayarak telif edilen kaynaklarda İmam Âsım'ın iki ravisinden biri olarak Ebû Bekr Şu'be'nin rivayeti esas alındı.

Tespit ettiğimize göre Kur'ân-ı Kerim'de toplam olarak 520 yerde Hafs b. Süleyman'dan farklı okuyan Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'a ve onun kırâatteki rivayetine, ilk asırlarda Kûfeli'ler tarafından Hafs b. Süleyman ve Âsım b. Behdele'nin diğer talebelerine oranla, daha fazla güvenildiğiyle ilgili rivayetler bulunmaktadır.¹¹ Gün geçtikçe Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın rivayeti yaygınlığını kaybetmiş, pek çok kurrâ ve râvînin kırâat ve rivayetlerinde olduğu gibi kitapların satırları arasında kaybolmaya yüz tutmuştur. Günümüzde pek ilgi görmemektedir.¹²

Ebû Bekr Şu'be, kırâat-ı seb'a imamlarından Kisâî ve meşhur ravilerden Yahya el-Uleymî ö. (243/857), Abdülhamid b. Salih Bûrcûmî ö. (?), Hafs ed-Dûrî, başta Ebû Yusuf A'şâ, olmak üzere fazlaca kişiye kırâat hocalığı yapmıştır.¹³

Yahya el-Hilmânî'den ö. (?) gelen bir rivayete göre: "Ebû Bekr Şu'be ölüm döşeginde iken ağlayan kız kardeşini teskin etmek amacıyla, neden ağlıyorsun? Bu evin her köşesinde yaklaşık on sekiz bin defa hatim indirdim. Dilerim ki Kur'ân-ı Kerim bana şefaate edecektir" dediği rivayet olunmuştur.¹⁴ Ebû Bekr Şu'be'nin, Kur'ân-ı

⁹ ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 136.

¹⁰ Altıkulaç, "Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş", 10/109-110.

¹¹ ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 136.

¹² Altıkulaç, "Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş", 10/110.

¹³ Şeyh Abdulfettah el-Kâdî, *Tarihu'l-Kurrai'l-Âşeretü* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turasi, 1423), 25.

¹⁴ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna fi'l-Kırâati's-Seb'a*, 1/116.

Kerîm'in otuz cüz'e bölünmesiyle ilgili "أجزاء ثلاثين" (Eczâû's-Selâsîn) adlı bir eser derlemesi bulunmaktadır.¹⁵

Ebû Bekr Şu'be h. Cemazielevvel 193/809'da Kûfe'de vefat etmiştir.¹⁶

2. Kırâat İlmindeki Yeri

Şu'be b. Âyyâş, ilmi bir karaktere haiz olup, kırâat birikimini daha fazla kişi yerine sadece İmam Âsım'dan aldığı rivayet edilmiştir.¹⁷ Ebû Bekr Şu'be İmam Âsım'ın rivayeti hususunda Kûfe mensuplarının en fazla güven duydukları kırâat âlimlerinin içerisinde yerini almıştır. İlmi bir şahsiyete sahip olan Ebû Hatim er-Razî'ye göre Şu'be İmam Âsım kırâatında delil sayılabilen âlimlerdendir. Kırâatını, hıfz ve zapt açısından onun üzerine hiç kimse yoktur, diye rivayet olunmuştur. Ebû Bekr Şu'be başta Yahya el-Uleymî başta olmak üzere, Ebû Yusuf el-A'sa, Salim el-Bûrcûmî, Hafs ed-Dûrî ve kırâat-ı seb'a imamlarından Kisâî ve pek çok kırâat âlimi ondan kırâat öğrenmiştir.¹⁸

Kırâat ilmini İmam Âsım'dan alan Ebû Bekr Şu'be Kur'an-ı Kerim'i beşer âyet bölümler halinde, İmam Âsım'dan öğrenip bu şekilde üç defa hatmederek, yaklaşık üç sene kırâat dersi almak için hocasının evine sürekli gidip geldiği ile ilgili rivayetler anlatılmaktadır. Ayrıca İmam Âsım'ın dışında hiç kimseden Kur'an-ı Kerim ve kırâat dersi almadığını söylemektedir. İmam Âsım b. Behdele, Abdurrahman es-Sülemî'den öğrendiği kırâatı Hafs b. Süleyman'a, Zir b. Hubeyş'ten aldığı kırâatı ise Ebû Bekr Şu'be'ye okuttuğu rivayet ediliyor.¹⁹

Ebû Hatim er-Râzî ö. (277/890)'ye göre: "Ebû Bekr Şu'be, Âsım kırâatında hüccettir. Âsım'ın kırâatını zapt ve hıfz etmekte Ebû Bekr Şu'be'den önce hiç kimse yoktur"²⁰ demiştir.

¹⁵ Öztoprak, *Kur'an Kırâat (Kırâati Aşere)*, 138.; Çetin Abdurrahman, *Kur'an-ı Kerimin İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 246.

¹⁶ ez-Zehabî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 136.; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 226.; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 60.

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ* (Beyrut: Müesseseti'r-Risale, 1988), 1/156.; Karaçam, *Karaçam İsmail, Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü ve Kırâat*, 320.; Abdülhamit Birişik, *Kırâat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 129-130.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru Â'lâmü'n-Nübela* (Beyrut: Müesseseti'r-Risale, 1417), VIII/497.

¹⁹ Altıkulaç Tayyar, "Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş" (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/106-110.

²⁰ Öztoprak, *Kur'an Kırâat (Kırâati Aşere)*, 137.

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın İmam Âsım'dan almış olduğu kırâat Ali b. Ebi Talib'e dayandırıldığı ile ilgili rivayetler vardır.²¹ Meşhur kırâat âlimi Zehebî, Ebû Bekr Şu'be'yi "*Âsım'ın en zeki öğrencisi olarak nitelendirirken, İmam Âsım b. Behdele'den daha iyi bir kurrâ tanımadığını, bundan dolayı kendisinden Kur'an dersi aldığı ifade etmiştir*".²²

İslam kaynaklarında ibadete düşkünlüğünden söz edilen Ebû Bekr Şu'be kırk yıl süreyle hemen her gün birer hatim okuyan kişi olarak kayıtlara geçmiştir. Başka rivayetlere göre de ömrü boyunca on sekiz bin hatim okuduğu, açık sözlü, yürekli, sözünü esirgemeyen, gösteriş yapmaktan kaçınan ve riya yapmaktan hoşlanmayan, sünnete ciddi bir şekilde bağlılığı ve helal-harama duyarlılığındaki titizliğiyle tanınan bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Kaynaklarda Şu'be'nin bu karakterini ortaya koyan çeşitli olaylar anlatılmıştır.²³ Meşhur İslam âlimi Zehebî kendisinin kırk yıl boyunca günde bir hatim okuduğunu bildiren rivayetleri değerlendirirken, gerçekten bu anlayışının takdirle karşılanması gerektiğini ifade etmiş; ancak Hz. Rasulûllah (s.a.v)'ın tavsiyesine uymanın daha iyi olduğuyula ilgili rivayetler kaydetmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v)'in Abdullah b. Amr b. Âs ö. (65/685)'ı üç günden daha az bir zaman zarfında Kur'an-ı Kerim'i hatmetmekten sakındırdığını, üç günden az bir süre içinde Kur'an-ı hatmeden kimsenin Kur'an'dan hiçbir şey anlayamaz dediğini ona hatırlatmıştır.²⁴

Meşhur İslam âlimlerinden İshak b. Hüseyin (ö. ts)'in anlattığına göre: Ebû Bekr Şu'be yaşlanınca kendini ibadete verir, çoğu zaman günlerini oruçlu geçiren biri olarak tanınmaktadır. Oruçlu olduğu günlerde iftarını yapmak için yemeğini alır, sonra karanlık bir köşede oturur, yemeğini bir kaba koyarak: "*Ey Hafaza Meleklerim sizinle uzun arkadaşlığım oldu, eğer Allah katında şefaatçi olabiliyorsanız benim için şefaatte bulunun*" dediği rivayet olunmuştur. Ebû Hişam b. Rufâi (ö. ts)'den şöyle rivayet olunur: Ebû Bekr Şu'be'den işittim, o diyor ki "*Odam vardı, oraya çıkmaktan çok âcizdim, atmış yıl boyunca her gün ve her gece o odada Kur'an hatmederdim, bundan başka o odadan inmeme engel hiçbir şey yoktu*". İbn Mûbarek (ö. 181/791)'ten, Ebû

²¹ ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, 1/135.

²² Muhammed Sabri İbrahim Reşad, *Havvluyatu Âdabi Ayni Şemsi* (Kahire: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1951), 193.

²³ ez-Zehebî, *Siyeru Â'lami'n-Nübelâ*, VIII/498.

²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Süneni Ebû Dâvûd* (Mısır: Daru'l-İbni Hazm, 1371), Salat, 323.

Bekr Âyyâş'tan daha hızlı Hz. Peygamber (s.a.v)'in sünnetine koşan hiçbir kimseyi görmediği rivayet olunmuştur.²⁵

Meşhur kırâat âlimlerinden Ebû Yusuf el-A'şa, Ebû Bekr b. Şu'be'nin ilmine o kadar hayrandı ki bir gün kendisine şöyle sordu “*Ey Ebû Bekr! Bu Kur'an, fıkah, hadis ve birçok şeyi yaşlandıktan sonra mı yoksa gençliğinden beri mi bu işin içindesin? Ebû Bekr b. Şu'be bir müddet düşündü, sonra dedi ki 16 yaşındayken iki yıl süresince bilinen ve bilinmeyen gençlerin içinde bu ilmi tahsil ettim*”. Yahya b. Muin ö. (233/848) diyor ki: “*Elli yıl boyunca Ebû Bekr b. Âyyâş yatmak için kendisine bir yatak sermiş değildir*”. Bişr b. Haris ö. (ts) “*hadisçiler ve fıkahçılar anıldığında Ebû Bekir Şu'be de kırâat imamlığının yanında bir fıkah âlimi ve hadis âlimi olarak da anılırdı*” diye rivayet olunmuştur. Ebû Bekir Şu'be eskiden de üstün zekâsıyla bilinen bir âlimdi.²⁶

Ebû Bekr Şu'be, ömrünün geri kalan yirmi senesinde, artık kırâat okumayı terk edip, kırâat vecihlerini rivayet etmekle ilgilenmiştir. Ebû Bekr Şu'be'nin meşhur ravilerinden Yahya b. Âdem, onun bütün çalışmalarını bir araya getirip eser haline getirmiştir. Ve bu eser İmam Âsım kırâatın yazılı kaynaklarından biri olmuştur.²⁷

Aynı şekilde Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş “*Halku'l Kur'an*” konusundaki tartışmalara da girerek Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia edenin, kâfir, zındık ve Allah'ın düşmanı olduğunu dile getirmiştir.²⁸

2.1. Hocaları

Ebû Bekr Şu'be kırâat âlimi olmasının yanı sıra hadis âlimi de olduğu için birçok kırâat ve hadis hocasından ders aldığı gibi öğrendiği kırâat ve hadisleri kendisinden ders almak için gelen talebelerin de yetiştirilmesine vesile olmuştur.

2.1.1. Kırâat Hocaları

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın kırâat ilmi serüveni boyunca ders almış olduğu üstadları şu şekildedir: Âsım b. Behdele ö. (127/745), Atâ b. Sâib ö. (136/753), Eslem el-Minkâri ö. (ts).

²⁵ İbrahim Reşad, *Havvluyyatu Âdabi Ayni Şemsii*, 191.

²⁶ İbrahim Reşad, *Havvluyyatu Âdabi Ayni Şemsii*, 192.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali Ahmed b. Halef el-Ensari İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna fi'l-Kırâati's-Seb'a* (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmîye, 2001), 1/116.

²⁷ ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 136.

²⁸ Altıkulaç, “Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş”, 10/109-110.

Ebû Bekr Şu'be, kırâatını, arz yoluyla İmam Âsım'dan almıştır. Zehebî, Eslem el-Minkârî, Ata b. Sâib gibi meşhur İslam âlimleri bu rivayetin senedinin zayıf olduğunu dile getirmiştir.²⁹

2.2. Talebeleri

Kırâat ve hadis ilminin önde gelen âlimlerden birçoğu Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'tan ders almışlardır. Şu'be'nin önde gelen râvisi olan Yahya b. Âdem, Şu'be'den hem yazılı hem de pratik (uygulamalı) olarak kırâat ve mahreç dersi almıştır. Bu sebeple Sem'ani (ö. 562/1167) rivayetlere dair "*el-Ensâb*" adlı eserinde Ebû Bekr Şu'be'yi, Kûfe'nin âlimlerinden ve kırâatte, mahir birisi olduğunu belirtmiş.³⁰ Ebû Bekr Şu'be hayatı boyunca birçok kırâat talebesi yetiştirmiştir. Önde gelen kırâat öğrencilerini şu şekilde sıralayabiliriz:

2.2.1. Kırâat Talebeleri

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş, kırâat silsilesi meşhur iki râvisi olan Yahya b. Âdem ile Yahya el-Uleymî kanalıyla kırâat rivayetini günümüze kadar gelmesine vesile olmuştur.³¹

Ebû Bekr Şu'be'nin kırâat talebeleri şunlardır:

- 1) Ebû Bekr Şu'be'nin birinci râvisi Yahya b. Âdem ö. (203/818).
- 2) Ebû Bekr Şu'be'nin ikinci râvisi Yahya el-Uleymî ö. (243/857).
- 3) Ebû Yûsuf el-Â'sa ö. (ts.),
- 4) Abdulhamid b. Sâlîh el-Bûrcümî ö. (230/845),
- 5) İmam Hafs ed-Dûrî (ö. 248/862)
- 6) Kisâî ö. (189/805)
- 7) Yahya Âlimî ö. (ts.),
- 8) Urve b. Muhammed ö. (ts.),

²⁹ ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 192.; Öztoprak, *Kur'an Kırâat (Kırâati Aşere)*, 138.

³⁰ İbrahim Reşad, *Havvluyyatu Âdabi Ayni Şemsî*, 193.

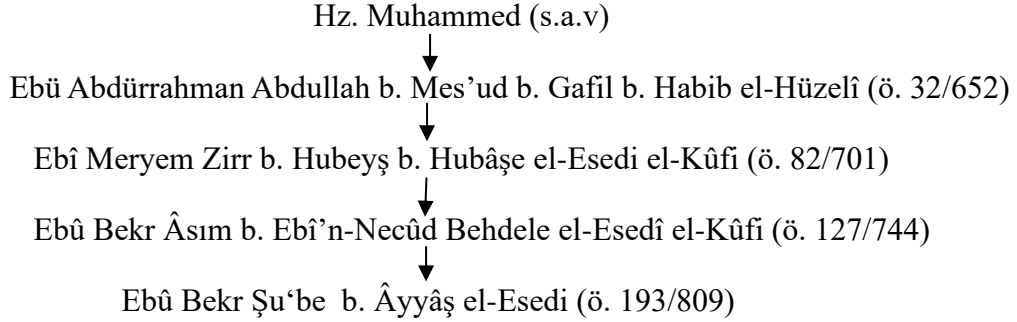
³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat* (Mısır: Daru'l-Maarif, 1119), 70-71.; ez-Zehebî, *Tabakâtü'l-Kurra*, 280-287.; Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşere* (Beyrut: Daru's-Schabet'i-Turasi Batanta, 2002), 1/119.

9) Abdurrahman b. Ebû Muhammed ö. (ts.),

10) Ebû Zekeriyâ Muhammed b. Ziyad el-Kurra ö. (207/822).³²

2.3. İsnadı

Ebû Bekr Şu'be'nin kırâat rivayetinin Hz. Rasulûllah'a kadar ulaşan sened zincirini aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.³³



Bu isnadda belirtildiğine göre Ebû Bekr Şu'be kırâatını bu kanal ile Abdullah b. Mes'ud'dan, o da kırâatını Hz. Peygamber (s.a.v)'den almıştır. Bu şekilde Hz. Peygamber'den de Kur'an'dan toplamda yetmiş sûre ezberlemiştir.³⁴

Zir b. Hubeyş, arz yoluyla kırâatını hocalarından almıştır.³⁵ Aynı şekilde imam Âsım da kırâatını hocası Zir b. Hubeyş'ten arz yoluyla almıştır.³⁶

2.4. Tarikleri

Kırâat-ı seb'a ve Kırâat-ı âşere imamlarının her birisinin meşhur iki râvisi vardır. Bu iki râvînin de iki asil târîki vardır. Bu târîklerden her birisi de kendi aralarında farklı târîklere ayrılmaktadır. Böylelikle Kırâat-i âşere rivayetleri toplamda seksen tarikle tamamlanır.³⁷

³² Vefat tarihleri verilmeyen âlimlerin, vefat tarihleri hakkında *Tabakâtü'l-Kurrâ, Ma'rifetü'l-kurrâ* gibi *Tâbakât ve Kırâât* eserlere bakıldı fakat herhangi bir bilgiye ulaşılamadı.

³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşere*, 1/92.; ed-Dimyaâî, *İthâfî Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbeet'l-Âşere*, 23.; İbrahim Reşad, *Havvluyyatu Âdabi Ayni Şemsî*, 192.

³⁴ Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Niyâye fi Tabakâtü'l-Kurra* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 1/458.

³⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Niyâye fi Tabakâtü'l-Kurra*, 1/294.

³⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Camiü'l-Beyân fi Kırâati's-Seb'a* (Kâhire: Daru'l-Hadis, 2006), 1/244.

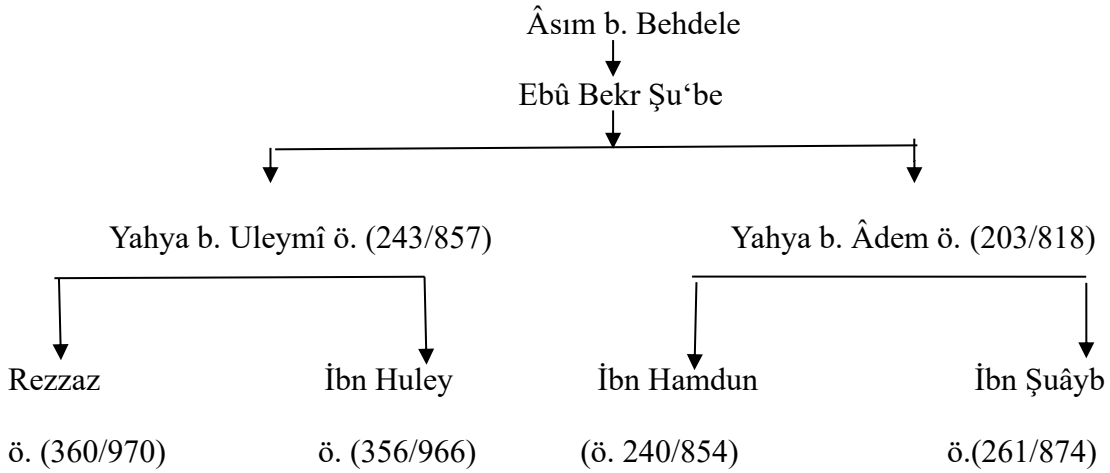
³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Niyâye fi Tabakâtü'l-Kurra*, 2/116.; ed-Dimyaâî, *İthâfî Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbeet'l-Âşere*, 70.

Âsım kırâatının Ebû Bekr Şu‘be b. Âyyâş’ın rivayetini nakleden meşhur iki târîki vardır. Bunlar:

1. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân el-Kuşeyrî el-Ümevî el-Kûfî ö. (203/818).
2. Yahya el-Uleymi ö. (243/857) târîkleridir.

Bu iki târîkten Yahya b. Âdem b. Süleyman kırâatını, Ebû Bekr Şu‘be‘den hem arzen hem de semâen almışlardır. Ebû Bekr Şu‘be, hocası İmam Âsım’dan aldığı kırâatı, kendinden sonra gelen nesillere bu iki râvisi Yahya b. Âdem, Yahyâ el-Uleymî ve bu iki râvînin de ikişer tarikleri ile ulaştırmıştır. Günümüze de bu şekilde ulaşmıştır.³⁸

Bunu şematik olarak şu şekilde verebilir.³⁹

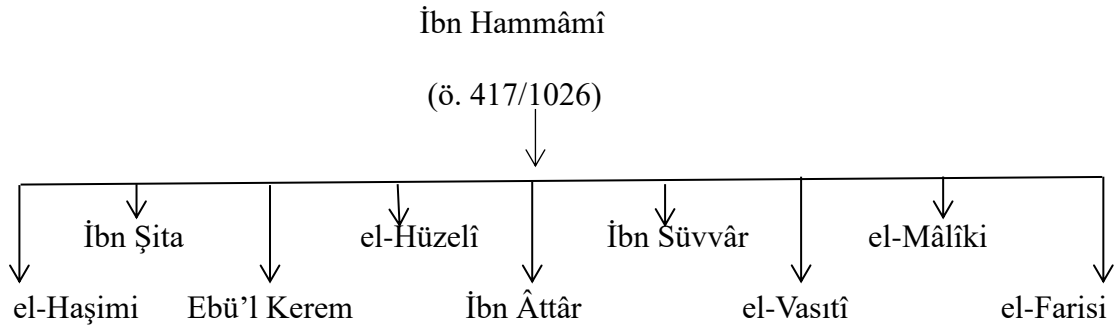
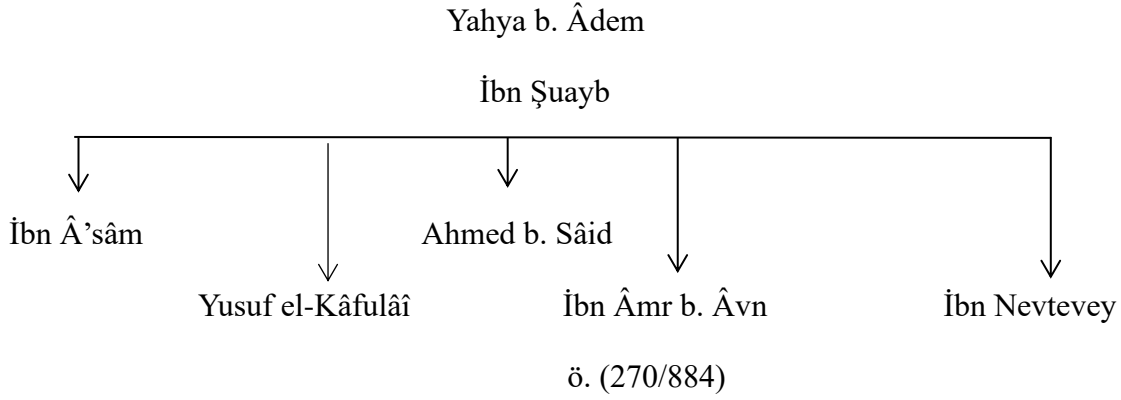


2.4.1. Ebû Bekr Şu‘be’nin Birinci Ravisi Yahya b. Adem Rivayetlerinin Tarikleri

Ebû Bekr Şu‘be b. Âyyâş’ın ilk râvisi olan Yahya b. Âdem, hocasından kırâatını semâen almıştır. Yahya b. Âdem’in kırâatı de birinci râvisi Hamdun ö. (240/854) ve ikinci râvisi olan İbn Şuâyb ö. (261/874) olmak üzere iki târîk ile yayılmıştır. Şuayb’dan beş târîk ve onun birinci tariki Â’sam’dan da altı târîk ile yayılmıştır. Bunu şematik olarak şu şekilde verebiliriz.

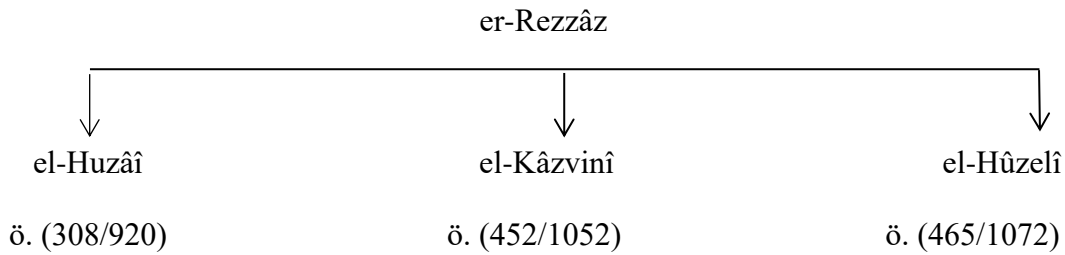
³⁸ ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân fi Kîrâati's-Seb'â*, 1/220-227.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kîrâati'l-Aşere*, 1/117.; İbrahim Reşad, *Havvluyyatu Âdabi Ayni Şemsii*, 192.

³⁹ ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân fi Kîrâati's-Seb'â*, 222-231.; Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-Kîrâati'l-Aşr* (Mısır: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1381), 24.



2.4.2. Ebû Bekr Şu'be'nin İkinci Ravisi Yahya el-Uleymî Rivayetlerinin Târîkleri

Ebu Bekr Şu'be rivayetinin Yahya el Uleymî'den rivayet edilen iki târiki bulunmaktadır. er-Rezzâz ve İbn Huley'dir. Bunlardan İbn Huley'in on târiki, er-Rezzâz'ın ise üç târiki vardır. Bu tarikleri şematik olarak şu şekilde verebiliriz.⁴⁰



3. Örnekler Bağlamında Ebû Bekr Şu'be Rivayeti ve Tahlilleri

Bu başlığımızda, Ebû Bekr Şu'be rivayetinin temel konuları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, tecvit konularını kapsayan kinaye ha'sı, işmam, kâsr, idğam,

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşere*, 1/123-126.; ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân fi Kıraâti's-Seb'â*, 226.; Mehmet Adıgüzel, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti* (Erzurum: Aktif Yayınları, 2010), 181-183.

sekte, imâle, izâfe ya'ları ve ihtilas gibi meselelerden bahsedilecektir. Ayrıca kırâat kaynaklarında geçen, onun hocasından aldığı ve Hafs'tan farklı okuduğu yerler üzerinde durulacaktır.

3.1. Hâ-ı Kinâye

Hâ-ı kinâye'nin diğer ismi zamîr'dir. Bazı kelimelerin son harekesini muhafaza etmek sebebiyle, müfred, müzekker ğaibe'den oluşan ziyade bir hâ'dır.⁴¹ Zamir ya ötre ya da esre ile olmaktadır. هُ ve هِ misallerindeki gibi.

Zamirler ya vakf veya vasl durumunda okunurlar. Vakf durumunda med yapılmaksızın okunmasında bütün kırâat imamları ittifak etmişler.⁴²

Vasıl durumunda ise zamir Kur'an'da dört şekilde bulunur. Kırâat imamlarına göre sıla da yapılabilir.⁴³ Bu vecihler şu şekildedir:

- Hâ-ı kinayenin iki sakin harf arasında gelmesidir.⁴⁴ Bunun örneği آتِنَاهُ الْاِنْجِيلَ âyetidir.⁴⁵

- Hâ-ı kinâye'nin kendisinden önce gelen harf harekeli, sonra gelen harf ise sakin iki harfın arasına girmesidir.⁴⁶ له الْمَلِكُ⁴⁷ örneğindeki gibi.

- Hâ-ı kinâye'nin sakin bir harften sonra ve kendinden sonra harekeli bir harfin olması durumudur.⁴⁸ Bunun örneği عَقَلُوهُ وَهُمْ⁴⁹.

- Hâ-ı kinâye'nin iki harekeli harf arasına girmesidir.⁵⁰ Bunun örneği فِي رَبِّهِ أَنْ⁵¹ âyetidir.

Ebû Bekr Şu'be rivayeti için hâ-ı kinayelerin durumları şu şekilde gösterilebilir:

1. Âl-i İmrân 3/78-145 âyetlerindeki ﴿يُودِيَةً﴾ ve ﴿تُوتِيَةً﴾ kelimelerinin sonları ve Nisâ 4/115. âyetindeki ﴿وَتُصَلِّيهِ﴾ ve ﴿تُؤَلِّيهِ﴾ kelimelerdeki hâ-ı kinâyeleri sakin ile okur.

⁴¹ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*; 1/243.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/149.; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 34.

⁴² İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 314.

⁴³ ed-Dimyaâî, *İthâf*, 149.

⁴⁴ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşere*, 243.

⁴⁵ Maide 5/46.

⁴⁶ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/243.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 149.

⁴⁷ Teğâbûn 64/1.

⁴⁸ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/243.

⁴⁹ Bakara 1/75.

⁵⁰ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*; 243.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/149.

⁵¹ Bakara 1/258.

2. Â'râf 7/111 âyetindeki ﴿ قَالُوا أَرْجِهْ ﴾ lafzındaki hâ-1 kinâye'yi genel olarak sakın ve hemzesiz bir şekilde okur.⁵²

3. Nûr 24/52 âyetindeki ﴿ وَيَتَّقِهْ ﴾ kelimesindeki hâ-1 kinâye'yi sükûn olarak okurken, ق harfinin harekesini de kesre şeklinde okur.⁵³ Buna göre kelime ﴿ وَيَتَّقِهْ ﴾ şeklinde olur.

4. Kehf 18/63 âyetinde ﴿ وَمَا أُنْسَانِيَهُ ﴾ kelimesindeki hâ-1 kinâye'yi Hâfs dâmmeyle okurken, Ebû Bekr Şu'be ise kesre ile okur.⁵⁴ Buna göre kelime ﴿ وَمَا أُنْسَانِيَهُ ﴾ şeklinde olur.

5. Furkân 25/63 âyetindeki ﴿ فِيهِ مُهَانًا ﴾ kelimesini hâ-1 kinâye'yi Hâfs sıla ile okurken, Ebû Bekr Şu'be ise esre ile fakat sıla yapmadan okur. Buna göre kelime ﴿ فِيهِ ﴾ şeklinde okunur.

6. Feth 48/10 âyetindeki ﴿ عَلَيُّهُ اللَّهُ ﴾ kelimesindeki hâ-1 kinâye'yi Hâfs dâmmeyle okurken, Ebû Bekr Şu'be ise esre şeklinde, lafzatullahın ل harfini de ince olarak okumaktadır.⁵⁵ Buna göre kelime ﴿ عَلَيُّهُ ِ اللَّهُ ﴾ şeklinde olur.

7. Zümer 39/7 âyetindeki ﴿ يِرْضَنَّهُ لَكُمْ ﴾ kelimesindeki hâ-1 kinayeyi “ihtilas”⁵⁶ ile okur.⁵⁷

3.2. Bir Kelimedeki İki Hemzenin Okunuşu

Kur'ân'da tek kelimedeki veya farklı kelimelerde yan yana gelen, manaya kesinlik anlamı taşıyan hemzedir.⁵⁸ Tecvid ilminde istifham hemzesine ziyade olan hemze de denilir.

Kırâat âlimlerinin çoğu istifham hemzesini tahkikle okumuşlardır. İmam Âsım'ın her iki râvisi Şu'be ve Hafs ise bu hemzeyi ibdâl ve teshil ile okumuşlardır.⁵⁹

Bir kelimedeki iki hemzenin okunuşu konusunda Ebû Bekr Şu'be bazı yerlerde Hafs ile aynı okurken, bazı yerlerde ise Hafs'tan farklı okumuştur.⁶⁰

Ebû Bekr Şu'be'nin istifham hemzesi ile okuduğu yerler şu şekildedir:

⁵² İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/500.; ed-Dimyaâî, *İthâfî*, 154.

⁵³ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna fi'l-Kırâati's-Seb'a*, 1/501.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/245.

⁵⁴ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/498.

⁵⁵ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/497.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/382.

⁵⁶ **İhtilas:** Harekenin çoğunu telaffuz edip, bir kısmını hafzetmektir. Bkz. İbnû'l-Bâzîş, *age*, I, s.485.

⁵⁷ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna* 1/499.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/245-246.

⁵⁸ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/289.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/177.

⁵⁹ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/289.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/177.

⁶⁰ ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/177.

1. Bakara 2/67-231, Maide 5/57-58, Kehf 18/56-106, Enbiya 21/36, Furkan 25/41, Lokman 31/6 ve Câsiye 45/9-35 âyetlerindeki { هُرُوَا } kelimelerinin tümünü { هُرُوَا } şeklinde و ibdâl ile okur.

2. İhlas 112/4 âyetindeki { كُفُوَا } kelimesini { كُفُوَا } şeklinde و harfini hemzeye ibdâl ederek okur.⁶¹

3. Hacc 22/23, el-Fâtır 35/23, et-Tür 52/24, er-Rahman 55/22, el-Vâkıa 56/33 ve el-İnsân 76/19 âyetlerindeki { لُولُوَا } kelimeleri, lâmi't-ta'rifli, lâmi't-ta'rifli olsun hemzeyi و harfine ibdâl ederek لُولُوَا şeklinde okur.⁶²

4. Beled 90/20 ve el-Hûmeze 104/8 âyetlerinde geçen { مُؤَصَّدَةٌ } lafzın hemzesini و vav harfine ibdâl ederek okur.⁶³

5. Şu'be Tevbe 9/106 âyetinde geçen { مُرَجُونٌ } lafzındaki و vav harfini hemzeye ibdâl ederek dammeli bir hemze { مُرَجُونٌ } şeklinde okur.

6. Şu'be Ahzâb 33/51 âyetinde geçen { تُرْجِي } kelimesini { تُرْجِي } ötreli hemzeyle okur.⁶⁴

7. Ebû Bekr Şu'be, Sebe 34/52 âyetinde geçen { التَّنَّوْشُ } lafzını dammeli hemzeyle { التَّنَّوْشُ } şeklinde okur.⁶⁵ İdğam

Sözlükte, bir şeyi, bir şeye katmak anlamına gelen idğam, idhâl etmek manasına gelmektedir. İstılâhi olarak ise yan yana gelen iki harften birinci harfi ikincisine katmak, ikinci harfi ise şeddeleyerek tilavet etmektir.⁶⁶

Kırâat âlimlerinin tümü tenvin veya sâkin nundan sonra gelen (ر , ل , و , ن , م , ي) harfleri idğam edilmesi hususunda ittifak etmişlerdir. İdğam ikiye ayrılır: İdğam-ı kebîr, idğamı sağîr.⁶⁷

Ebû Bekr Şu'be'nin idğamlı okuduğu yerler şu şekildedir:

1. Yâsin 36/1-2 âyetlerindeki { يَسْ وَلِلْقُرْآنِ الْحَكِيمِ } kelimeleri arasında geçiş yaparken, yapılan idğamdır.

⁶¹ Ebu Amr Osman b. Said b. Osman b. Ebû Ömer Endülûsi ed-Dânî, *et-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'a* (Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, 1984), 225.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşereati*/310.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/310.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/210.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/203.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/323.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/212.

⁶⁵ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/398.

⁶⁶ et-Tâ'vil, *Fennu't-Tertil ve Ulûmuhu*, 1/709.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/109.

⁶⁷ ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/112.

Bu kelime de geçen ن ve و arasında iki vecih vardır: Şu'be, Yahya b. Âdem'den gelen rivayetle idğamı sağır okur. İkinci olarak Yahya b. Ueymi'den gelen rivayetle ikisinin arasını ayırarak izhar ile okur.⁶⁸

2. Kâlem 68/1 âyetindeki ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ kelimelerini Yahya b. Ueymi'den gelen rivayetle ن ve و arasında idğamlı okur.⁶⁹

3. Kur'ân-ı Kerim'de ﴿اَخَذْتُ﴾ gibi kelimelerde geçen ذ ve ت harflerinin yan yana olduğu yerlerde ذ harfini ت harfinde katarak idğamlı ﴿اَخْتٌ﴾ şekilde okumuştur.⁷⁰

3.3. Sekte:

Sekte konuşmaktan men olunmak, kelamdan kesilmek manalarına gelmektedir. Terim manası ise “Kur'ân-ı Kerim'i okuma esnasında nefes almadan sesi kesmektir.”⁷¹

Ebû Bekr Şu'be'nin sekte konusunda Hafs'tan farklı okuduğu yerler şöyledir:

1. Kehf 18/1-2 âyetlerindeki ﴿عِوَجًا قَيِّمًا﴾ kelimeleri arasındadır. Burada birinci âyetin sonundaki عِوَجًا kelimesinden قَيِّمًا kelimesine vasıl yapılırken Hafs sekte yaparak okur. Ebû Bekr Şu'be sekte yapmadan okur.⁷²

2. Yâsin 36/52 âyetinde geçen ﴿مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا﴾ kelimesinde Ebû Bekr Şu'be هَذَا ile مِنْ مَرْقَدِنَا kelimeleri arasında sekte yapmaz. Hafs ise vasıl yaparken sekte yaparak okur.⁷³

3. Kıyâme 75/27 âyetindeki ﴿مَنْ رَاقٍ﴾ kelimesini Hafs sekteyle okurken Ebû Bekr Şu'be ise ن ve ر harflerini idğamlı olarak ﴿مَنْ رَاقٍ﴾ şeklinde okur.⁷⁴

4. Mutaffifin 83/14 âyetindeki ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ﴾ kelime de Yahya b. Âdem'den gelen rivayetle Şu'be ل ve ر harfi arasında idğam ile okurken, Hafs ise sekte ile okur.⁷⁵

5. Hûd 11/42 âyetinde geçen ﴿يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا﴾ kelimesini Ebû Bekr Şu'be Yahya el-Ueymi'den gelen rivayetle م ve ب harflerini izhar ile okur. Hafs ise idğam yaparak okur.⁷⁶

⁶⁸ ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/113.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/16-17.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/140.

⁷⁰ ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân*, 1/421.

⁷¹ Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid*, 152.

⁷² İbnü'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 2/677.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/209.

⁷³ ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/209.; Muhaysin, *el-Mühezzeb*, 273.

⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbû'n-Neşr*, 73.

⁷⁵ ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân*, 1/415.; İbnü'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/706.

⁷⁶ ed-Dânî, *et-Teyisir fi'l-Kırâati's-Seb'a*, 45.

3.4. İmâle

6. İmâle, luğatta “meyletmek” manasında kullanılır.⁷⁷ Kırâat ıstılahında ise fethayı kesreye veya “elif” harfîni “ya“ harfine doğru meylettirmeye denir.⁷⁸

Bu şekilde “elif” harfîni “ya” harfine meylettirmeye “imâle-i kûbra”, beyneli okuyuşa ise “imâle-i suğra” denir. İmâle genel olarak Temim, Esed ve Kays kabilelerinde ortaya çıkan bir okunma biçimidir.⁷⁹

İmâlenin yapılmasındaki amaç telaffuza kolaylık sağlamaktır. Fetha harekesini telaffuz ederken çene normalde yukarıdayken imâlede ise çene aşağı iner.

Ebû Bekr Şu'be'nin genel olarak imâleyle okuduğu kelimeler şunlardır:

1. Yunus 10/16 âyetindeki ﴿أَنزَا كُمْ بِهِ﴾ kelimesinde (ر) harfîni imâle yaparak okur.⁸⁰

2. Hâkka 69/13, el-Müddessir 74/27, Mürselât 77/14, İnfitâr 82/17-18, Mutaffifin 83/8-13, Târik 86/2, Beled 90/12, Kadr 97/2, Kâria101/3-10 ve Hümeze 104/5 âyetlerinde geçen ﴿وَمَا أَنزَاكَ﴾ kelimelerindeki (ر) harflerini imâle ile okur.⁸¹

3. Yûsuf 12/19 âyetindeki ﴿يَا بُشْرَا﴾ kelimesinde ise Ebû Bekr Şu'be'nin her iki râvisi ile gelen rivayette imâle okur.⁸²

4. Enfal 8/17 âyetinde geçen ﴿رَمَى﴾ kelimesini Yahya b. Âdem'den gelen rivayette, Tevbe 9/109 ﴿هَارَى﴾, el-İsrâ 17/72 ﴿أَعْمَى﴾, Tâ-ha 20/58 ﴿سَوَى﴾, Kıyâme 75/36 ﴿سُدَى﴾ âyetlerinde geçen kelimeleri imale ile okur.⁸³

5. رَأَى kelimesini de Ebû Bekr Şu'be bütün Kur'ân-ı Kerim'de (أ) ve (ر) harflerini imale ile okur. Bu kelimedede vaslen ve vakfen, eliften sonra gelen harf harekeli olmak koşuluyla geldiği yerler yedidir.⁸⁴

En'âm 6/76 âyetindeki ﴿رَا كَوْكَبًا﴾ lafzını, Uleymi'den gelen rivayet ile imâle ile okumuştur. Hûd 11/70 ﴿فَلَمَّا رَا أَيُّدِيَهُمْ﴾, Yûsuf 12/28-24 âyetlerindeki ﴿أَنْ رَا بُرْهَانَ﴾ ve ﴿فَلَمَّا﴾

⁷⁷ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Ârap* (Beyrut: Daru's-Sadr, ts), 11/234.

⁷⁸ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna*, 268.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/247.

⁷⁹ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna* 706.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/26.

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr*, 89.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/259.

⁸¹ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna*, 2/290.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/34.

⁸² ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/258.

⁸³ ed-Dânî, *et-Teysir*, 48.; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/276.

{لَقَدْ رَأَىٰ} ve {مَا رَأَىٰ} en-Necm 53/11-18 âyetlerindeki {لَقَدْ رَأَىٰ تَارًا} (Tâ-hâ 20/10), {رَأَىٰ قَمِيصَهُ} (en-Necm 53/11-18) âyetlerindeki {رَأَىٰ} ve {مَا رَأَىٰ} kelimesindeki {رَأَىٰ} harflerini Şuâyb'ten gelen rivayetle imâle ile okumuştur.⁸⁵

Ebû Bekr Şu'be'nin imâle ile okuduğu yerlerden birisi de zamirlerdir.⁸⁶ İmâlenin zamirlerle beraber geldiği yerler ve Şu'be rivayetindeki durumu aşağıda verildiği gibidir.

Enbiyâ 21/36 âyetinin {رَأَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا} kelimesinde, Neml 27/10, Kasas 28/31 âyetlerindeki {فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَرُ} kelimelerinde, Neml 27/40 âyetindeki {فَلَمَّا رَأَاهَا} kelimesinde, Saffât 37/55 âyetindeki {فَاطَمَعَ فَرَأَاهَا} lafzını, İmâle ile okur. Necm 53/13, Tekvîr 81/23 âyetlerinin {وَلَقَدْ رَأَاهَا} kelimelerinde, Âlak 96/7 âyetinin {أَنْ رَأَاهَا} kelimesindeki {رَأَاهَا} (ر ve ا) harflerini Yahyâ b. Âdem ve Uleymi'den gelen rivayetlerle, imâle ile okumuştur.⁸⁷

Bunların dışında eğer {رَأَىٰ} lafzındaki, elif harfinden sonra cezimli harf gelmişse vaslederken, elif harfinde imâle yapılmaz, sadece {ر} harfinde imâle yapılır, vakıfta ise her iki harfte de imâle yapılır.⁸⁸

En'âm 6/77-78 âyetlerinde geçen {فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ} ve {فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسَ} lafızları, Nahl 16/85-86 âyetlerindeki {وَأِذَا رَأَىٰ الَّذِينَ} , Kehf 18/53 âyetindeki {وَرَأَىٰ الْمُجْرِمُونَ} , Ahzâb 33/22 âyetindeki {رَأَىٰ الْمُؤْمِنُونَ} kelimelerinde Yahya b. Âdem'den gelen rivayetle hemze {أ} 'yi zikretmeksizin {ر} 'yi imâle ile okur.⁸⁹

Ebû Bekr Şu'be'nin imâle ile okuduğu yerlerden birisi de Huruf-u Mukattâa harfleridir. İlgili yerler aşağıdaki gibidir:

1. Meryem 19/1 âyetindeki {كَلِمَاتٍ} kelimesinde geçen ي ve ه harflerini Uleymi'den gelen rivayetle imâle ile okur.⁹⁰

2. Yâsin 36/1 âyetinde geçen {يَس} lafzındaki ي harfini yine Uleymi'den gelen rivayetle imâle yaparak okur.⁹¹

3. Yunus 10/1, Hûd 11/1, Yûsuf 12/1, Ra'd 13/1, İbrahim 14/1, Hicr 15/1 âyetlerinde geçen {الر} kelimesindeki {ر} harflerini imâle ile okur.⁹²

⁸⁵ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/307.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36.

⁸⁶ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/37.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/286.

⁸⁷ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/307.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/38.

⁸⁸ Hüseyin el-Misrî Muhammed b. Nebhân, *er-Riyâş fi Rivâyeti'l-İmam Şu'be b. Ayyâş* (Mekke: Camiû'l-Ümmü'l-Kura, 2009), 14.

⁸⁹ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna* 1/308.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/55.

⁹⁰ İbnû'l-Bâzîş, *Kitabû'l-İkna*, 1/695.

⁹¹ İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/57.

⁹² İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/57.; Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye*, 217-244-258-261.

4. Tâ-ha 21/1 âyetinde geçen ﴿ طَهَّ ﴾ kelimesindeki ه ve ط harflerini imâle ile okur.⁹³

5. Şuarâ 26/1, Neml 27/1, Kâsâs 28/1 âyetlerinde geçen ﴿ طَسَّمَ ﴾ kelimelerindeki ط harfini Uleymi'den gelen rivayetle İmâle ile okur.⁹⁴

6. Mü'min 40/1, Fussilet 41/1, Şûrâ 42/1, Zuhruf 43/1, Duhân 44/1, Câsiye 45/1, Ahkâf 46/1 âyetlerinde geçen ﴿ حَمَّ ﴾ kelimelerindeki tüm (ح) harflerini imâle ile okur.⁹⁵

3.5. İzâfe (ي)'sı

İzâfe (ي)'sı tekil kişiye delalet etmesi sonucu ifade edilen fazlalık ya'sıdır. Zaide kaydıyla kelimedede bulunan (ي), (الداعي) harfleri gibidir. Ancak kelimenin yapısında bulunan (الذي) kelimesinde olan (ي) ise bu tanıma girmez. Aynı şekilde mütekellim ifadesi ile muhataba müennes (ي)'sı ve müfret cem-i müzekker salime delalet eden (ي) bu tanımın dışında kalır.⁹⁶

Ebû Bekr Şu'be'nin İzâfe (ي)'sını Hem Fetha Hem de Sûkun Olarak Okuduğu Yerler:

1. Zuhruf 43/68 âyetindeki ﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ ﴾ kelimesini Şu'be'nin ﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ ﴾ ve ﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفَ ﴾ kelimeleridir. İlgili kelimedede vasıl durumunda fethalı (ya) ile, vakıfta ise, sakin olarak okumuştur.⁹⁷

2. Zümer 39/17-18 âyetleri arasındaki ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ (۱۷) ﴿ الَّذِينَ ﴾ arasındaki vasıl halinde İbn Şuayb'dan gelen rivayetle ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ (۱۷) ﴿ الَّذِينَ ﴾ şeklindeki gibi (ي) harfini ilaveten vasılla beraber üstün hareke ile okur, ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ (۱۷) ﴿ الَّذِينَ ﴾ vakıf yaparken de sakin olarak okur.⁹⁸

Ebû Bekr Şu'be'nin İzâfe (ي)'sını Fetha Olarak Okuduğu Yerler:

1. Bakara 2/124-258 âyetlerinde ﴿ عَهْدِي ﴾ ve ﴿ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ kelimelerindeki (ي) harfini fetha ile okur. Buna göre kelimeler ﴿ عَهْدِي ﴾ ve ﴿ يَهْدِي ﴾ şeklinde olur.⁹⁹

⁹³ Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye*, 217-234-244-258-261.

⁹⁴ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna*, 1/321.

⁹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/57.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/278.

⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/123.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 1/333.

⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/123.

⁹⁸ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna*, 1/540.

⁹⁹ İbnü'l-Bâzîş, *Kitabü'l-İkna*, 1/541.

2. Sâff 61/6 âyetinde geçen ﴿مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ﴾ kelimesindeki (ي) harflerini Hafs'ın aksine ﴿مِنْ بَعْدِي َ اسْمُهُ﴾ şeklinde fetha ile okur.¹⁰⁰

Ebû Bekr Şu'be'nin İzâfe (ى) 'larını Sûkun ile Okuduğu Yerler:

1. ﴿أَجْرَى َ﴾ kelimesinin en sonunda yer alan (ي) harfinin Kur'an'da geçtiği yerlerde sükûn şeklinde okur. Bu kelime ﴿أَجْرِي﴾ şeklinde olur.

2. Bakara 2/125, Hacc 22/26 ve Nûh 71/28. âyetlerindeki ﴿بَيْتِي﴾ lafzında bulunan (ى) harfini sükûn ile okur ve kelime ﴿بَيْتِي﴾ şekline olur.

3. ﴿مَعِيَ﴾ Kur'an-ı Kerim'de geçen ilgili bütün kelimelerin sonundaki (ى) 'ları sükûn ile ﴿مَعِي﴾ şeklinde okur. Eğer kelimenin sonunda hemze-i kat'ı gelirse vasl durumunda medd-i munfasıl meydana gelmiş olur.

4. Mâide 5/28. âyetinde geçen ﴿يَدِي﴾ kelimesindeki (ى) harfini sükûn olarak okur. Bu kelime ﴿يَدِي﴾ şeklinde olur. Mâide 5/116. âyetinde geçen ﴿وَأُمِّي﴾ kelimesini de ﴿وَأُمِّي﴾ şeklinde sükûn olarak okur. Bu kelimelerden sonra hemze-i kat'ı gelirse vasl durumunda yine medd-i munfasıl meydana gelmiş olur.

5. Tâhâ 20/18, Sâd 38/23, Kâfirûn 109/6. âyetlerinde geçen ﴿وَلِي﴾ kelimesinin sonunda bulunan, (ى) harfini sükûn olarak okur. Buna göre kelime ﴿وَلِي﴾ şeklinde olur.

6. İbrahim 14/22. âyetinde geçen ﴿لِي﴾ kelimesindeki (ى) harfini sükûn olarak okur ve kelime ﴿لِي﴾ şeklinde okur.¹⁰¹

3.6. Zâid Olan (ى) Harfi

Zâid olan (ى) harfi Ebû Bekr Şu'be'ye göre Resm-i Mushaf'ta sadece tek yerde bulunur. O da Neml 27/36. âyetinde geçen ﴿فَمَا آتَيْنِي اللَّهُ﴾ kelimesidir. Şu'be ilgili kelimedeki (ى) harfini geçişte de vakıf durumunda da okumaz. Buna göre kelimeyi ﴿فَمَا آتَانِ اللَّهُ﴾ şeklinde okuyarak geçer.¹⁰²

3.7. İhtilâs

İhtilâs, kırâatte harfin harekesinin üçte birini bırakıp, üçte ikisini de telaffuz ederek okumaktır.¹⁰³

Ebû Bekr Şu'be'nin ihtilas ile okuduğu yerlere örnekler

¹⁰⁰ İbnü'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 1/543.

¹⁰¹ İbnü'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 1/543.; Muhammed b. Nebhân, *er-Riyâş fî Rivâyeti'l-İmam Şu'be b. Ayyâş*, 14.

¹⁰² ed-Dimyâî, *İthâf*, 1/350-351.

¹⁰³ Fatih Çollak, *Âsım Kıraâtı* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006), 64.

1. Bakara 2/271 âyetinde geçen ﴿فَنِعْمًا﴾, en-Nisa 4/58 ﴿نِعْمًا﴾ kelimelerini (ن) harfinin kesresi ile (ع) harfini ise ihtilâs ile okur.¹⁰⁴

2. Kehf 18/2 âyetinde geçen ﴿مِنْ لَدُنْهُ﴾ kelimesindeki (ن) ve (ه) 'nin kesresi ve (د) '1, ihtilâs ile okur.¹⁰⁵

3. Zümer 39/7 âyetinde geçen ﴿يَرْضَاهُ﴾ kelimesini hem sükûn ile ﴿يَرْضَاهُ﴾ hem de ﴿يَرْضَاهُ﴾ şeklinde ihtilâs ile okur.¹⁰⁶

4. Bazı Lafızların Ebû Bekr Şu'be Rivayetindeki Okunuş Farklılıkları

Bu kısımda Ebû Bekr Şu'be'nin Hafs'tan farklı okuduğu bazı kelimeler verilecektir.

1. Kehf 18/96 âyetindeki ﴿قَالَ أَتُوبِي﴾ kelimesini Şuayb'dan gelen rivayetle (ء) 'ye ibdâl ederek okur. Buna göre kelime ﴿قَالَ أَتُوبِي﴾ şeklinde olur.¹⁰⁷

2. Kehf /86. âyetinde geçen ﴿فِي عَيْنِ حَمِيَّةٍ﴾ kelimesini elif ile ibdâl ederek ve hemzesiz bir şekilde okur, buna göre kelime ﴿فِي عَيْنِ حَامِيَّةٍ﴾ şeklinde olur.¹⁰⁸

3. İnsan 76/4 ﴿سَلَسِلًا﴾, İnsan 76/15-16 ﴿قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا﴾ kelimelerini, ﴿سَلَسِلًا﴾ kelimesi üzerinde vakıf yapılması durumunda (سَلَسِلًا) tenvinli ibdâl ile vasıl durumunda ise tenvinli okur.¹⁰⁹

4. İnsân 76/15-16 ﴿قَوَارِيرًا, قَوَارِيرًا﴾ âyetlerinde vasılda durumunda elifli ve tenvinli okunurken, vakıfta durumunda ise elif ibdâl edilerek okunur.¹¹⁰

5. Tûr 52/38 âyetinde geçen ﴿الْمُصْطِرُونَ﴾ kelimesi (ص) harfini bazı Kırâat imamları (ص) okurken bazıları da (س) olarak okur. Hafs'ın Hişam râvisi (ص ile okumuştur) hariç (س) ile okur, Şu'be Â'sa rivayeti hariç İbn Şuayb'dan gelen rivayetle sadece (ص) ile okur.¹¹¹

¹⁰⁴ İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 1/487.; Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-Celiyye*, 77.

¹⁰⁵ İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 1/688.

¹⁰⁶ İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 1/688.

¹⁰⁷ İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 2/693.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240.

¹⁰⁸ İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 2/692.

¹⁰⁹ ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân*, 3/286.; İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 2/799.

¹¹⁰ İbnû'l-Bâziş, *Kitabû'l-İkna*, 2/800.; ed-Dimyaâî, *İthâf*, 2/577.

¹¹¹ ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân*, 3/187-188.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/287.

6. ﴿مَجْرِيهَا﴾ kelimesini Hafs imâle ile okurken, Şu'be ise (مُجْرَاهَا) imâlesiz bir şekilde ve (م) harfinin dâmmesiyle okur.¹¹²

7. Ebû Bekr Şu'be Mâide 4/16 âyetinde geçen ﴿رَضْوَانُهُ﴾ kelimesi hariç, ﴿رَضْوَانُهُ﴾ kelimesindeki ر harfini damme ile okur. Buna göre kelime ﴿رُضْوَانُهُ﴾ şeklinde olur.

8. Âl-i İmran 3/37-38, En-âm 6/85, Meryem 19/2-7, Enbiyâ 21/89 âyetlerinde geçen ﴿زَكْرِيَّا﴾ kelimesinin sonuna üstün harekeli bir hemze ekleyerek Kırâat eder. Buna göre kelime ﴿زَكْرِيَّاء﴾ şeklinde olur.

9. ﴿الْغُيُوب﴾ kelimesinde bulunan (غ) harfini Şu'be esre şeklinde okur. Buna göre kelime ﴿الْغُيُوب﴾ haline gelir.

10. ﴿جَزَاء﴾ kelimesinde geçen (ز) harfini Şu'be ötreleyerek okur, buna göre kelime ﴿جُزَاء﴾ şeklinde olur.

11. ﴿مَكَانَتِكُمْ﴾ ve ﴿مَكَانَتِهِمْ﴾ kelimelerinde Şu'be (ن) harfinden sonra ziyade bir (ل) getirerek okur. Buna göre kelimeler ﴿مَكَانَاتِكُمْ﴾ ve ﴿مَكَانَاتِهِمْ﴾ şeklinde olur.

12. ﴿يَا بُنَيَّ﴾ kelimesini Şu'be (ى) harfini kesreleyerek ﴿يَا بُنَى﴾ okur.

13. ﴿بُيُوت﴾ kelimesini Şu'be, (ب) harfini kesreleyerek ﴿بُيُوت﴾ okur.

14. ﴿مَيِّتٍ﴾ kelimesini Şu'be, (ى) harfini cezmederek okur. Buna göre kelime ﴿مَيِّتٍ﴾ şeklinde olur.

15. ﴿خُطُوت﴾ lafzındaki (ط) harfini meczum olarak okur. Buna göre kelime ﴿خُطُوت﴾ şeklinde olur.

16. ﴿تَذَكَّرُونَ﴾ kelimesinde Şu'be (ذ) harfini şeddeleyerek okur. Buna göre kelime ﴿تَذَكَّرُونَ﴾ şeklinde olur.

17. ﴿تَلَقَّفُ﴾ kelimesinde Şu'be (ل) harfini fethalayarak (ق) harfini de şeddeleyerek okur.¹¹³

18. Ahzâb 33/10-66-67 âyetlerinde geçen ﴿السَّبِيلَا﴾, ﴿الرَّسُولَا﴾, ﴿الظُّنُونَا﴾ kelimelerindeki ل ve ن harflerinden sonra, vakfen ve vaslen de elif ile okur.¹¹⁴ Buna göre bu kelimeler ﴿السَّبِيلَا﴾, ﴿الرَّسُولَا﴾, ﴿الظُّنُونَا﴾ şeklinde okunmaktadır.

¹¹² ed-Dânî, *Camiû'l-Beyân*, 2/318.; İbnû'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/220.

¹¹³ Muhammed b. Nebhân, *er-Riyâş fî Rivâyeti'l-İmam Şu'be b. Ayyâş*, 19.

¹¹⁴ Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid*, 205.

SONUÇ

Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş, Kırâat-i Âşere'nin imamlarından meşhur olan önemli ravileri içerisindedir. Yaşamış olduğu asır ve sonrasındaki dönemlerde son derece önemli ve konumu itibariyle saygın bir değere sahip olmuştur. Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş da diğer Kırâat-ı Âşere imamları ve ravileri gibi bütün ilgisini Kur'an-ı Kerim'in kırâat alanına vermiştir. Vefatından sonraki asırlarda rivayeti çok fazla yayılma göstermemesine rağmen Kırâat-i Aşere imamlarının meşhur ravileri arasında yer almıştır.

Ebû Bekr Şu'be, ömrünü Kur'an-ı Kerim ilmine adanmış, ömrü boyunca Kur'an-ı Kerim kırâatini almak ve bu kırâati sonraki nesillere ulaştırmak amacıyla öğretmiş ve bu uğurda çaba sarf etmiştir. Önceleri râvisi bulunduğu İmam Âsım'ın en çok rağbet edilen, fakat daha sonraları bu konumunu Hafs'a bırakan bir râvi olan Ebû Bekr Şu'be kırâatte önemli bir yer edinmiştir.

Bu çalışmamızda kırâatte nam yapmış, dünyada en fazla okunan ve en fazla yayılan kırâat hocası İmam Âsım'ın râvisi olma şerefine ermiş olup, kendisinden kırâat almış bir şahıs olan, Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'tan el-Esedî el-Kûfi'den bahsedildi. Genişçe bilgi taranarak Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş'ın İslam tarihinde kırâat ilmindeki yeri ve rivayet tahlillerinden bahsedilmeye çalışıldı. Böylelikle Ebû Bekr Şu'be'nin kırâat ilminde önemli bir yer edindiğini tespit etmiş olduk.

Çalışmanın kırâat ilmi yönüyle faydalı olması ve bu alanlarda çalışma yapacak kişilere kaynaklık etmesi temenni edilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrahman, Çetin. *Kur'an-ı Kerimin İndirildiği Yedi harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2010.

Adıgüzel, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi ve Tilaveti*. Erzurum: Aktif Yayınları, 2010.

Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Bekr Şu'be b. Âyyâş". 10/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bırışık, Abdülhamit. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2014.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim Okuma Esasları*. İstanbul: Huzur Yayınları, 2005.

- Çollak, Fatih. *Âsım Kırâat*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Said b. Osman b. Ebû Ömer Endülüsi ed-. *et-Teysir fi'l-Kırâati's-Seb'a*. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabi, 1984.
- *Camiû'l-Beyân fi Kırâati's-Seb'â*. 3 Cilt. Kâhire: Daru'l-Hadis, 1427.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Dimyaâî, Şeyh Ahmed b. el-Benna. *İthâfî Fudelâi'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbeet'l-Âşere*. 2 Cilt. Beyrut: Âlem'l'l-Kütüb, 2007.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Süneni Ebû Dâvûd*. Mısır: Daru'l-İbni Hazm, 1371.
- İbn Ğalbûn, Ebi Hasan Tâhir b. Abdülmun'im. *et-Tezkire Fi'l-Kırâat*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Ârap*. 15 Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, ts.
- İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*. Mısır: Daru'l-Maarif, 1119.
- İbnü'l-Bâzîş, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali Ahmed b. Halef el-Ensari. *Kitâbü'l-İkna fi'l-Kırâati's-Seb'a*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîye, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşere*. 2 Cilt. Beyrut: Daru's-Sehabet'i-Turasi Batanta, 2002.
- *Ĝâyetü'n-Niyâye fi Tâbakâtü'l-Kurra*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- *Takrîbü'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Âşr*. Mısır: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1381.
- İbrahim Reşad, Muhammed Sabri. *Havvluyyatu Âdabi Ayni Şemsii*. Kahire: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1951.
- Kâdî, Şeyh Abdulfettah el-. *Tarihu'l-Kurrai'l-Âşereti*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Turasi, 1423.
- Karaçam, İsmail. *Karaçam İsmail, Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü ve Kırâat*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebi Tâlib el-Kâysi. *el-İbane ân Meâni'l-Kırâat*. Mısır: Daru'n-Nehde, 1997.
- *et-Tebsira fi'l-Kırâat*. Kuveyt: el-Manzumeti'l-Ârabiyyeti li't-Turas, 1995.
- Muhammed b. Nebhân, Hüseyin el-Mısırî. *er-Riyâş fi Rivâyeti'l-İmam Şu'be b. Ayyâş*. Mekke: Camiû'l-Ümmü'l-Kura, 2009.
- Muhammed Emîn, Molla Efendi. *Umdetu'l-Hallân fi İzâhi Zübdeti'l-İrfân*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 1287.

Muhammed Mekkî, Muhammed Mekki Nasr el-Cüreysî. *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd Fî İlmi't-Tecvîdü'l-Kur'ân-il-Mecîd*. Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1433.

Muhaysin, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Salim. *el-İrşâdâtü'l-Celiyye fî'l-Kirâati's-Seb'a min Târiki'ş-Şâtıbiyye*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1436.

——— *el-Mühezzeb fî'l-Kirâati'l-Aşere ve Tevcihiha min Tariki Tayyibeti'n-Neşr*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li-Turasi, 2001.

Öztoprak, Sirâceddin. *Kur'ân Kirâat (Kirâati Aşere)*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

Palûvî, Hâmîd b. Hacı Abdulfettâh. *Zübdetü'l-İrfân*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanifiyye, ts.

Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî. *Cühdü'l-Mukill*. Ürdün: Daru'l-İmâre, 1429.

Temel, Nihat. *Kur'ân Kirâatında Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kirâat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

et-Tâ'vil, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Abdullah et-Tâ'vil'. *Fennu't-Tertil ve Ulûmuhu*. Medine: Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suudi, 1420.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müesseseti'r-Risale, 1417.

——— *Ma'rifetü'l-Kurrâ*. Beyrut: Müesseseti'r-Risale, 1988.

——— *Tabakâtü'l-Kurra*. 3 Cilt. Beyrut: Merkezi'l-Mülk Faysal li'l-Buhus ve'd-Diraseti'l-İslamiyye, 1997.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Aru Journal of Theological Studies

15/June/2025

Kur'ân'da İtiraf ve Pişmanlık

Confession and Repentance in the Quran

Mustafa Demir

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Gaziantep Müftülüğü, İslahiye İlçe Müftüsü, Gaziantep /Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Gaziantep Mufti's Office, Islahiye District Mufti, Gaziantep /
Türkiye

e-mail: mustafa.demir@diyanet.gov.tr

ORCID: 0000-0001-6139-7417

Makale Bilgisi | Article Information

Makalenin Türü | Article Type: Kitap İncelemesi | Book Review

Geliş Tarihi | Received Date: 26.11.2024

Kabul Tarihi | Accepted Date: 17.05.2025

Yayın Tarihi | Published Date: 15.06.2025

Yayın Sezonu | Pub. Date Season: Haziran/June

İntihal:

Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif Hakkı:

Yazarlar, dergide yayınlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0

Uluslararası Lisans (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyanı:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Web Adresi:

aruilahiyatarastirmalaridergisi.com

“Kur’ân’da İtiraf ve Pişmanlık, Hayri Erenay (İstanbul: Kitaparası Yayınları, (2020), 303 Sayfa” Kitap İncelemesi

Öz

İlk insandan itibaren Yüce Allah peygamberler, elçiler, kitaplar vasıtasıyla insanları tevhide, iyiliğe davet etmiştir. Ancak bu davete uyanlar olduğu gibi uymayanlar da olmuştur. İnsanlık tarihinden bu yana her iki grup arasında da kimi bu dünyada kimi ölüm anında veya ahirette pişmanlık duyanlar bulunmuştur. Değerlendirmesini yapacağımız “Kur’ân’da İtiraf ve Pişmanlık” başlıklı bu çalışma, Hayri Erenay tarafından kaleme alınmış, hâlâ güncelliğini koruyan pişmanlık olgusu Kur’ân merkezli bir bakışla incelenmiştir. Eser, müellifin 2018 yılında tamamladığı doktora tezini gözden geçirerek basımını gerçekleştirdiği formudur. Pişmanlık olgusunun geniş bir şekilde ele alındığı çalışma, giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Çalışmanın giriş kısmı “Konunun Önemi ve Amacı” ve “Takip Edilen Metod ve Kaynakların Değerlendirilmesi” olmak üzere iki ana başlıkta ortaya konmuştur. Birinci bölümde “İnsanî Bir Olgu Olarak Pişmanlık” başlığı altında pişmanlığın mahiyeti, fitrî zemini ve sebepleri, günah ve hukuk bağlamında sonuçları konularına yer verilmiştir. İkinci bölümde konuyla ilgili kavramsal çerçeve sunulmuştur. Son bölümde ise peygamberler, önceki ümmetler, sahabe ve inanç gruplarının pişmanlıkları âyetler bağlamında geniş bir yelpazede değerlendirilmiştir. Eser, tefsir araştırmacılarının istifade edebilecekleri bir eser olmanın yanında konusu, içeriği ve akıcı üslubu sayesinde geniş bir kitleye hitap etmektedir. Eser, bütün insanlığı kapsayan bir meseleyi mercek altına alması, geçmişten bugüne insanların pişmanlık duydukları hususları açıklayarak günümüze yol göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Peygamber, Pişmanlık, İtiraf.

“Confession and Repentance in the Quran, Hayri Erenay (Istanbul: Kitaparası Publications, 2020), 303 Pages” Book Review

Abstract

Since the first human being, Almighty Allah has invited people to monotheism and goodness through prophets, messengers and books. However, while there were those who followed this invitation, there were also those who did not. Since human history, there have been people among both groups who regret it, some in this world and some at the time of death or in the afterlife. This study, titled “*Confession and Regret in the Quran*”, which we will evaluate, was written by Hayri Erenay, and the phenomenon of regret, which is still up to date, is examined from a Quran-centered perspective. The work is the form in which the author revised and published his doctoral thesis completed in 2018. The study, which deals with the phenomenon of regret in detail, consists of an introduction and three chapters. The introduction of the study is presented under two main headings: “*The Importance and Purpose of the Subject*” and “*Evaluation of the Methods and Sources Followed*”. In the first chapter, under the title of “*Regret as a Human Phenomenon*”, the nature of regret, its natural basis and reasons, and its consequences in the context of sin and law are discussed. In the second section, the conceptual framework on the subject is presented. In the last chapter, the regrets of the prophets, previous ummahs, companions and belief groups were evaluated in a wide range in the context of the verses. In addition to being a work that tafsir researchers can benefit from, the work appeals to a wide audience thanks to its subject, content and fluent style. The work is important because it examines an issue that encompasses all of humanity and explains the regrets of people from the past to the present, thus guiding us to the present day.

Keywords: Tafsîr, Quran, Prophet, Regret, Confession.

Kur'ân'da İtiraf ve Pişmanlık

Hayri Erenay tarafından kaleme alınan *Kur'ân'da İtiraf ve Pişmanlık* isimli bu eser insanlık tarihinin başlangıcından itibaren, beşeriyetle, ubûdiyetle iç içe olan bir gerçeği Kur'ân'dan hareketle incelemesi, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına ve insan psikolojisine olumlu katkı sunacak nitelikte özgün bir çalışma olması nedeniyle tanıtımı tarafımızca gerekli görülmüştür.

Çalışmanın giriş kısmı *Konunun Önemi ve Amacı* ve *Takip Edilen Metod ve Kaynakların Değerlendirilmesi* olmak üzere iki ana başlıkta, çok veciz bir şekilde ortaya konmuştur. Birinci bölümde *İnsanî Bir Olgu Olarak Pişmanlık* başlığı altında pişmanlığın mahiyeti, fitrî zemini ve sebepleri, günah ve hukuk bağlamında sonuçları konularına yer verilmiştir. İkinci bölümde konuyla ilgili kavramsal çerçeve okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Ancak burada kavramların klasik Arap şiirindeki kullanım şekillerine, Kur'ân'da kaç defa geçtiğine dair detaylı bilgilere yer verilmemiştir. Son bölümde ise peygamberler, önceki ümmetler, sahabe ve inanç gruplarının pişmanlıkları âyetler bağlamında geniş birsyelpazede değerlendirilmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde Erenay, ubudiyetle iç içe olan pişmanlık olgusuna dikkat çekerek kulluk bilinci kazandırmayı, insan hayatında devamlı karşılaşılan hata, günah, emir ve nehiylere muhalefet vb. durumlarda bu olgunun bir sığınak olduğunu vurgulamayı, geçmiş kavimlerin pişmanlık duydukları hususları belirleyerek günümüze ve yarına yol göstermesini hedeflediğini belirtmektedir (s.16).

Kur'ân'da pişman olacak kişilerin “Mü'minîn”, “Tevvâbîn”, “Müstağfirîn”, “Nâdimîn”, “Hâsırîn”, “Muflihûn”, “Kâfirîn”, “Münafikîn”, “Müşrikîn”, “Zâlimîn” vb. isimlerle anıldığını ifade etmektedir. Müellif bu çalışmanın bir ‘kavram’ çalışması olmadığını, Kur'ân'ın işlediği pişmanlık olgusunun failleri, sebepleri, konuları, sonuçları ve muhatapları açısından ehemmiyetini ortaya koymayı hedeflediğini söylemektedir.

Çalışmanın kaynaklarına bakıldığında öncelikle ilk dönemde ve son dönemlerde yazılmış lügat kitaplarına başvurulduğu, kelimelerin hangi anlamda kullanıldığını tespit edebilmek amacıyla *Meâni'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân*, *Ğaribu'l-Kur'an* gibi eserlere müracaat edildiği, konu çerçevesinde yeri geldikçe ilk dönemden günümüze kadar yazılan gerek rivayet gerekse dirayet tefsirleri içerisinde bulunan temel tefsir külliyatından faydalandığı görülmektedir. Ayrıca Buhârî (ö.256/870) ve Müslim'in (ö.261/875) *Sahih* 'leri gibi temel hadis külliyatından, İbn-i Hişam (ö.218/833) ve İbn-i İshâk'ın (ö.151/768) *Sîret* 'leri gibi temel İslâm tarihi kitaplarından yeri geldikçe istifade edilmiştir. Yine fikhî konular *Reddu'l-Muhtar*, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, *Bidâyetü'l-Müctehid* gibi temel eserlerden delillendirilerek işlenmiştir. Bunların yanında pişmanlık olgusunun insan psikolojisi ile yakın ilişkisi nedeniyle din psikolojisi, Kur'ân ve psikoloji gibi eserlere de müracaat edilmiştir. Çalışmada çok fazla kaynağa müracaat

edilmiş olması, ona ilmî açıdan ayrı bir değer kattığı aynı zamanda çalışmanın ciddi bir emeğin neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir.

Müellif, bu konuda daha önce iki yüksek lisans çalışmasının yapıldığını, bunları incelediğini, *Kur'ân'da Pişmanlık* isimli tezin detaylı, doyurucu bilgilere yer vermediğini, *Kur'ân'a Göre İnkârcıların Haşır Sonrası İtiraf, Pişmanlık ve Yalvarış Dolu Hazin Tavırları* adlı çalışmanın ise genel bir bakış açısıyla sadece inkârcıların pişmanlıklarını konu edindiğini ifade etmiştir. Kendi çalışmasının diğer çalışmalardan farklı olarak konuyu detaylı bir şekilde ele aldığını, mü'minlerin ve kâfirlerin bu olgu ile karşılaşacakları tüm safhaların üzerinde durduğunu belirtmiştir (s.18).

Çalışmanın birinci bölümü *Pişmanlığın Mahiyeti, Pişmanlık Olgusunun Fitri Zemini ve Sebepleri ve Pişmanlık Olgusunun Günah ve Hukuk Bağlamında Sonuçları* şeklinde üç ana başlıkta sunulmuştur. Bu bölümde 'pişmanlık' kelimesinin lügavî ve ıstılahî tanımlarına yer verildikten sonra: "Geçmişte yaşanan bir olay sebebiyle yapılan hatalara kederlenerek (Hüzün), yüreğin yanması (Telehhüf), sürekli artan bir üzüntü hali ile (Tehassür), aynı hataya düşmemek üzere terk etmeye karar verip (Tövbe) hatasını kendisine dert edinerek çıkış yolları (Esef) arayarak kişinin göz yaşı dökerek içselleştirdiği; başkalarınca kolay fark edilemeyen vicdânî bir eylemidir" denilerek kapsamlı bir tanımla yapılmıştır (s.18-21).

Müellif, Kur'ân'da ifade edilen Hz. Âdem ile eşinin yasak meyveden yemeleri, akabinde pişmanlık duyarak Allah'a tövbe etmeleri kıssasını ilk pişmanlık olarak değerlendirmiştir. Pişmanlığın insan hayatına kattığı birçok kazanımdan, önemli neticelerden bahseden müellif, hüznün, utanç, cezalandırma, korku, kaygı vb. duyguların pişmanlığa neden olduğunu; pişmanlığın tövbe ile desteklendiği zaman ruhsal hastalıkları engellediğini, tövbe eden kişilerin kalplerinde tevhid inancını yeşerttiğini ve onları ibadete sevk ettiğini vurgulamıştır (s.22-26).

Vicdânî düsturlara ters davranma, fırsatları değerlendirememek, hedeflenen sonuçların oluşmaması vb. davranışlar ile ümitsizlik, acelecilik, istiğna, ölümsüzlük arzusu, dünyevileşme temayülü, cimrilik, bencillik, haset, kibir, zorbalık, korku, kaygılar, öfke, intikam duygusu, cehalet, yanlışta ısrar, nankörlük, haddi aşma vb. insanî zaaflar pişmanlığa sevk eden temel etkenlerdendir. Bu davranışlardan herhangi birini işleyerek pişman olan insanın, kul hakkına taalluk etmeyen günahlardan kurtulabilmesi, tövbe etmesiyle mümkündür. Tövbe ise, günahattan vazgeçmek, yaptığına pişmanlık duymak ve Allah'a yönelmek şeklinde üç unsura dayanmaktadır. Ancak keffaret gerektiren günâhlarda malî ve sıhî bir engel yoksa keffaretin yerine getirilmesi elzemdir (s.27-51).

Eserin ikinci bölümünde pişmanlık olgusunun kavramsal boyutu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Nedime, hasira, teğâbene, esife ve leveme pişmanlık olgusunu doğrudan ifade eden kelimeler; i'terafe, tâbe, afâ, zaleme ve isteğfera ise dolaylı olarak ifade eden kelimeler olarak zikredilmiştir. (s.61-81). Ayrıca pişmanlık olgusu, deyim, soru, dua, temenni ve kınama üslupları ile ifade edildiği belirtilmiştir

(s.85-105). Bu bölümde söz konusu kelimelerin ve türevlerinin öncelikle *Müfredât, Lisânu'l-'Arab, Mu'cemu'l-Müfehres, Müncid* vb. temel sözlüklerden sözlük anlamları tespit edilmiş, akabinde Kur'ân'da geçtiği âyetlere işaret edilmiş, *Meâni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân* ve diğer tefsir külliyyatından da istifade edilerek konu ile ilgili âyetlerle ilgili pişmanlık olgusu çerçevesinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Müellifin burada belli bir usûl takip etmesi, muntazam bir tasnif yapması, anlaşılır bir dil kullanması ve konu ile ilgili iddialarını bahsi geçen eserlerden temellendirmesi eseri değerli kılan hususlar arasında sayılabilir.

Çalışmanın en geniş bölümü olan üçüncü bölümü *Kur'ân Âyetlerine Konu Olan Pişmanlıklar* başlığı altında okuyucuların idrakine sunulmuştur. Bu bölümde peygamberlerden Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Yakup, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsa, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman, Hz. Yûnus ve Hz. Muhammed'in; önceki ümmetlerden Hz. Havva, Kâbil, Hz. Yûsuf'un kardeşleri, Kârûna gıpta edenler, Hz. Mûsa'nın ümmeti, Hz. Yûnus'un kavmi, zengin bahçe sahipleri, kâfir bahçe sahipleri, Mısır melikesi, Firavun, Şeytan, Firavun'un sihirbazları ve Semud kavminin; sahabeden Üsâme b. Zeyd, Ayyaş b. Ebi Rebia, Tebük seferine katılmayanlar, Vahşi, Hâtib b. Ebi Beltea ve Hz. Ebû Bekir'in; inanç gruplarından ise mü'minlerin ve kâfirlerin pişmanlıkları detaylı bir şekilde incelenmiştir (105-269).

Peygamber pişmanlıkları konusunda peygamberlerden sadır olan zellelerin onların pişmanlıklarını oluşturduğu, bunlara ibret ve mev'ize konusu olmaları hasabiyle Kur'ân'da yer verildiği belirtilmiştir. Böylece beşeriyete, peygamberlerin pişmanlıklarından sonra tövbe ettikleri, zelle denilen küçük hatalarından döndükleri gerçeğinin öğretilmeye çalışıldığı ifade edilmiştir.

Eserde Kur'ân'dan örneklerle pişmanlıklar anlatılırken İsrâilî rivayetlere yer verilmemesi, âyetlerin varsa sebab-i nuzûlüne değinilmesi ve yer yer Kur'ân'daki bilgilerle Kitab-ı Mukaddes arasında karşılaştırmalar yapılması yöntem olarak olumlu değerlendirilebilir. Aşırı detaylara girmeyerek okuyucuyu bıktırmayan bu yöntemin, konunun anlaşılmasında etkili olduğu söylenebilir.

Eser on iki sayfalık değerlendirme ve özet mahiyetinde sonuç bölümünün ardından uzunca bir *Kaynaklar* (s.293-303) listesiyle sona ermiştir. Bu listede ansiklopedi maddeleriyle beraber yüz doksan tane kitaba yer verilmiştir. Bu durum müellifin bu eseri ortaya koyabilmek amacıyla ne kadar uzun mesai sarfettiğinin kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak müellifin bu çalışması tefsir bilim dalında sunulan doktora tezinin gözden geçirilerek yayınlanmış halidir. Buna rağmen müellifin, klasik ve çağdaş tefsir külliyyatının yanı sıra fıkıh, hadis, siyer ve lügat alanındaki literatüre de hâkim olması dikkat çeken ve çalışmayı değerli kılan hususlardandır.

Bütün insanlar hayatında hata yapabilir veya günah işleyebilir. Bu durumda neler yapılması gerektiğine dair ilmî bir üslupla Kur'ân merkezli reçeteler sunan bu eser, dikkat çekici konusu, içeriği ve akıcı üslubu sayesinde sadece tefsir alanında araştırma

yapan araştırmacılar tarafından değil, daha geniş kitleler tarafından okunmayı hak eden akademik çalışmalardan biridir. Ayrıca pişmanlık konusunun Kur'ân'da çok geniş bir şekilde yer almasına rağmen şimdiye kadar detaylı bir şekilde incelenmemiş olması, bu çalışmanın önemli bir eksiği tamamladığı kanaatini oluşturmaktadır. Konuların ikna edici çok fazla örnekle zenginleştirilmiş olması, eserin olumlu yönleri arasında zikredilebilir. Çünkü örnekleme metodu konuyu somutlaştırması ve okuyucunun konuyu daha iyi anlaması açısından önemlidir.

Eserin adı *Kur'ân'da İtiraf ve Pişmanlık* olarak belirlenmiştir. Bu başlık ile eserin muhtevasının genel olarak birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserde genel olarak pişmanlık kelimesi, türevleri, konu ile ilgili âyetler ve pişmanlık olgusu üzerinde durulmuştur. Ancak "itiraf" konusuna bu şekilde değinilmemiştir. Sonuç bölümünün ilk paragrafında da buna benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki, pişmanlığın tam olarak kavranabilmesi için hüznün, telehhüf, tehassür, tövbe ve esef kavramlarının iyi anlaşılması gerektiği ifade edilmektedir. Ancak eserde bu kavramlara dair bir çalışma bulunmamaktadır. Bunların pişmanlık olgusunun kavramsal çerçevesi içerisinde işlenmesinin çalışmaya katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Çalışmada dikkat çeken hususlardan bir diğeri de bazen tekrarlara düşülmesidir. Özellikle pişmanlık olgusu Kur'ân kıssalarından hareketle anlatılırken tekrarlara yer verildiği görülmektedir. Örneğin Hz. Âdem ile eşinin (s.23, 36, 50, 81, 102, 106, 194), Kâbil'in (s.23, 45, 96, 198), Tebük seferine katılmayan üç sahabenin (s.28, 70, 245), Hz. Musa'nın (s.34, 81, 142), zengin bahçe sahiplerinin (s.88, 97, 218) pişmanlıkları konusunda tekrara düşülmüştür. Ancak bu tekrarların değişik bölümlerde farklı açılardan ele alındığını, özellikle de üçüncü bölümde detaylı olarak incelendiğini belirtmekte fayda mülâhaza edilmektedir.

Çalışmada ismi geçen şahısların ölüm tarihlerinin verilmemiş olması gözlemlenmiştir. Bu tarihlerin belirtilmesi okuyucunun konu ile şahısların yaşadığı dönem arasında değerlendirme yapabilmesi yönüyle faydalı olacaktır.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Aru Journal Of Theological Studies

15/June/2025

الائزان الفكري في قصائد المعلقات السبع

Intellectual balance in the seven Mu'allaqat poems

سمر نعو

الدكتور في قسم اللغة العربية، كيليس/تركيا

e-mail:semarnaasou@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7081-0867

المعلومات للمقالة

نوع المقالة: مقالة بحثي

تاريخ الوارد: 10.01.2025

تاريخ القبول: 26.05.2025

تاريخ النشر: 15.06.2025

DOI:

انتحال/Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism. /دقت هذه المقالة عن الخبراء على الأقل ويؤكد أن هذه المقالة لا تحتوي السرقة العلمية

Copyright:

Authors own the copyright of the works published in the journal and their works are licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

It is published under International License (CC BY NC).

Ethics Statement:

It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Web Address:

aruilahiyatarastirmalaridergisi.com

الاتزان الفكري في قصائد المعلقات السبع

الملخص

انطلاقاً من حقيقة أنّ اللغة فكرٌ، وأنّ مفتاح معرفة الآخر هو لغته بالدرجة الأولى، يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل الإنسان مؤثّرٌ أم متأثّرٌ، وأيهما يغلب في شخصيته، التأثير أم التأثر، وبأيّهما يحقّق الإنسان توازنه الفكريّ؟ من هنا أثرنا دراسة جانب الاتزان الفكريّ على عيّنة من شعراء المعلقات البارزين في العصر الجاهليّ لنرى مدى تحقيق مفهوم الاتزان الفكريّ في شخصياتهم من خلال لغتهم، وتنسيق أفكارهم، ونوعية الموضوعات التي تطرّقوا إليها. والمقصود بالاتزان الفكريّ في بحثنا هذا هو صواب طريقة التفكير لا صواب الفكرة. وقد ساعدنا في توضيح ذلك الوقوفُ على جوانب ثلاثة في القصائد السبع. هذه الجوانب تمثّلت في كميّة رؤية الشاعر لنفسه ولوجوده الفكريّ، وفي ربط الشاعر بين شرب الخمر وشعور الاعتزاز بالنفس، إضافةً إلى طريقة الانتقال بين الموضوعات. وسبب اختيار هذا البحث هو ما وجدناه من قلّة الدراسات التي تُعنى بالصلة بين الدراسة الأدبيّة وبين الدراسات الإنسانيّة. واعتمادنا في إيضاح هذه النقاط كان على المنهج التحليليّ الكلّيّ في دراسة المعلقات السبع، إضافةً إلى تدعيم منهجنا بالاستعانة بعلم النفس الاجتماعيّ، مما أكّد الصلة الوثيقة بين الأدب والعلوم الإنسانيّة الأخرى. وتوصّل البحث إلى أنّ تطبيق مفهوم الاتزان الفكريّ في مجالات الأدب ممكّنٌ، ويتيح المجال لدراساتٍ جديدةٍ تساعد في فهم الشاعر أو الأديب أو المفكّر عمومًا.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، المعلقات السبع، الاتزان الفكريّ.

Yedi mu'allaka şiirlerinde Düşünsel denge

Öz

İnsanın düşünce yapısının dil ile şekillendiği ve bir başkasını tanımanın anahtarının öncelikle onun dilinde saklı olduğu gerçeğinden yola çıkarak şu soru akla gelmektedir: İnsan etkileyen mi yoksa etkilenen midir? Kişiliğinde hangisi daha baskındır: etkileyici olmak mı yoksa etkilenmek mi? Ve düşünsel dengesini hangisiyle sağlar? Bu bağlamda, düşünsel denge kavramını incelemek için, Cahiliye döneminin önde gelen muallaka şairlerinden bir örneklem seçtik. Şairlerin dil yapıları, düşüncelerini düzenleme şekilleri ve ele aldıkları konular üzerinden kişiliklerinde düşünsel denge kavramını ne ölçüde gerçekleştirdiklerini analiz ettik. Burada kastedilen düşünsel denge, düşünce yönteminin doğruluğu olup, fikirlerin doğruluğunu içermez. Araştırma, muallakaların üç temel yönü üzerine yoğunlaştı: Şairin kendisini ve düşünsel varlığını nasıl gördüğü, içki içme ile kendine duyduğu özgüven arasındaki ilişki ve temalar arasında geçiş yapma yöntemleri. Bu çalışmayı seçme nedenimiz, edebi araştırmalar ile beşerî bilimlerin arasındaki bağı az sayıda çalışma bulunmasıdır. Araştırmada muallakalar bütüncül bir analitik yöntemle incelenmiş ve sosyal psikoloji verileriyle desteklenmiştir. Sonuçlar, düşünsel denge kavramının edebiyata uygulanabilir olduğunu ve edebiyat ile beşerî bilimler arasında güçlü bir bağ bulunduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve Belagati, Yedi mu'allaka, Düşünsel denge.

Intellectual balance in the seven Mu'allaqat poems

Abstract

Based on the notion that language is thought and the key to understanding others lies primarily in their language, the question arises: Is a person more influential or influenced? Which dominates their personality—impact or impression—and through which can one achieve intellectual balance? This study explores the concept of intellectual balance among prominent pre-Islamic poets of the Mu'allaqāt, analyzing how their language, coordination of ideas, and choice of themes reflect this balance. In this context, intellectual balance refers to the soundness of the thinking process, not the correctness of the ideas themselves. To clarify this, we examined three aspects in the seven Mu'allaqāt: how the poet views himself and his intellectual existence, the link between drinking wine and a sense of self-pride, and the method of transitioning between themes. The study was inspired by the lack of research connecting literary studies with the humanities. Using a comprehensive analytical approach, supported by insights from social psychology, the research underscores the close connection between literature and other human sciences. It concludes that applying the concept of intellectual balance to literature is possible, opening avenues for new studies to better understand poets, writers, and thinkers.

Keywords: The Arabic language and Its Rhetoric, the seven Mu'allaqat, intellectual balance.

المدخل

تعدّ دراسة الشاعر أو الأديب عمومًا، والتعرّف إلى حياته من خلال دراسة أعماله وتحليلها من الدراسات الأصيلة في الأدب. فما من شكّ في أنّ التاريخ الأدبيّ يجب أن يظلّ قويّ الصلّة بالحياة النفسيّة للأديب مهما جنّح إلى الدقّة العلميّة، وأن يظلّ دائم التنبّه إلى الجوانب الشخصيّة مهما أسرف في الحياض العلميّة، وما ذلك إلا لأنّ العناصر النفسيّة في الأدب هي جوهره الأصيل ومادته الأولى¹.

ويّتجه هذا البحث إلى دراسة الجانب الفكريّ بطريقة لا تنفصل عن الجانب النفسيّ لأننا نؤمن بأنّ بين الحياة العقليّة والحياة الانفعاليّة نوعًا من التأثير المتبادل، وأنّ النفس تؤلّف كلًّا واحدًا تنوب فيه الفواصل بين العنصر الفكريّ والوجدانيّ والإراديّ.

وقد شجّعنا على اختيار هذا البحث ما وجدناه من قلة الدراسات التي تُعنى بالصلة بين الدراسة الأدبيّة وبين الدراسات الإنسانيّة.

وقد اخترنا مجال الأدب ولا سيما الشعر ميدانًا تطبيقيًا لدراسة مفهوم الاتزان الفكريّ، لأنّ "الأدب هو أصلح الميادين الفكرية لإظهار العلاقة الوثيقة بينه وبين شخصيّة الأديب، وما ذلك إلا لأنّ الأدب حصيلة اللاشعور قبل أن يكون حصيلة الوعي والإدراك"². كما تهدف دراسة الأدب إلى فهم خصوصية المؤلّف ومؤثرات المحيط الذي يعيش فيه³. وقد اخترنا من ميادين الشعر المعلّقات السبع لتكون موضوع دراستنا لأنّها خير من يمثّل العصر الجاهليّ.

وهناك الكثير من الدراسات التي اهتمّت بتحليل نصوص المعلّقات والوقوف على مقوماتها بما يكشف عن ملامح البيئة زمانًا ومكانًا وبما يصلح لاستكشاف عقلية الشعراء من واقع تفاعلهم مع تلك العناصر، ومن خلال صراعاتهم المتعدّدة مع كثرة من أطراف الحياة التي اشتدّت قسوتها عليهم وثقل عبّوها. إضافةً إلى الدراسات الأدبيّة التي نالت عنايةً فائقة من الباحثين. وبقيت الأبعاد النفسيّة والفكرية فيها مجالًا قابلاً لمزيدٍ من الدراسات⁴.

¹ شكري فيصل، مناهج الدراسة الأدبيّة في الأدب العربيّ (بيروت: دار العلم للملايين، 1978م)، 127.

² إسحاق رحمان، وآخرون، دراسة نفسية في شعر عنتره بن شداد على أساس معنى نظرية أدلر النفسية (إيران، مجلة آفاق العلمية، مجلد 9، عدد 2، 2017م)، 69.

³ كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربيّ، ترجمة: عبد الحليم النجار (القاهرة: دار المعارف)، 4/1.

⁴ مي يوسف خليف، الموقف النفسيّ عند شعراء المعلّقات (القاهرة: دار غريب)، 7، 8.

والمنهج المعتمد في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي الذي لا يُهمل تركيبة النصّ ككلّ. وذلك لأنّ تجزئة النصّ الأدبيّ في الدراسة تحجب كثيراً من ميزاته، وتُغيّب بعض الملامح الدقيقة التي لا تبدو إلا من خلال دراسته ككلّ لا يتجزأ.

1. الاتزان الفكري وجوانبه

1.1. مفهوم الاتزان الفكري

مصطلح الاتزان الفكريّ مصطلحٌ جديدٌ نوعاً ما، وله معانٍ عدّة، فمنهم من يستخدمه كوصفٍ إيجابيٍّ لعملية التفكير التي تؤدي إلى نتائج صحيحة فهو بذلك يرادف مفهوم المنطق في التفكير، علماً أنّ بعض المفكرين يريد بهذا المصطلح المعطيات العلمية التي تُبنى عليها الأفكار الصحيحة، وبعضهم الآخر يريد به الفكر المتوسط بين طرفي النقيض أو بين الإفراط والتفريط، فهو عند هؤلاء مرادفٌ للوسطية، وبعضهم يريد بالاتزان الفكريّ الحالة الفكرية التي هو عليها فيرى أنّ أفكاره متزنة وأفكار غيره مختلّة، وهؤلاء طائفةٌ غير فليلةٍ ومنتشرة في الفكر والرأي العالميين.⁵

وما نعيه في بحثنا هذا بمفهوم الاتزان الفكري هو ما ذهب إليه د. محمد السعيديّ من أنّه "الاعتماد على المعطيات الصحيحة لتكوين الأفكار، فلا نعي بالاتزان هنا صواب الفكرة بقدر ما نعي صواب طريقة التفكير".⁶ وحسن التعبير عنه من خلال اللغة.

وإنّ أوّل مقوّم من مقوّمات الاتزان الفكريّ هو امتلاك التصوّرات الصحيحة عن كلّ قضيّة يُراد الحكم عليها سلباً أم إيجاباً، لأنّ التصوّرات هي مفردات التفكير كما أنّ الحروف هي مفردات اللغة. والتصوّر إمّا أن يكون تصوّراً أوليّاً ساذجاً، وإمّا أن يكون تصوّراً معقّداً.⁷

تعدّ دراسة الشاعر أو الأديب عموماً، والتعرّف إلى حياته من خلال دراسة أعماله وتحليل هذه الأعمال من الدراسات الأصلية في الأدب. فما من شكّ في أنّ التاريخ الأدبيّ يجب أن يظلّ قويّ الصلّة بالحياة النفسية للأديب مهما جنح إلى الدقّة العلمية، وأن يظلّ دائم التنبّه للجوانب الشخصية مهما أسرف في الحياد العلمي، وما ذلك إلا لأنّ العناصر النفسية في الأدب هي جوهره الأصيل ومادته الأولى.

ويتّجه هذا البحث إلى دراسة الجانب الفكريّ بطريقة لا تنفصل عن الجانب النفسيّ لأننا نؤمن بأنّ بين الحياة العقلية والحياة الانفعالية نوعاً من التأثير المتبادل، وأنّ النفس تؤلّف كلّاً واحداً تنوب فيه الفواصل بين العناصر الفكرية والوجدانية والإرادية .

1.2. جوانب الاتزان الفكريّ في المملّقات السبع

على الرغم من أنّ مرحلة الشعر الجاهليّ كانت بعيدة نوعاً ما عن المنحى الفلسفي، ولم يقف تعدّد الثقافات ولا اختلاف الحضارات حجر عثرة في طريق وضوح شعر تلك المرحلة وبساطته، إلا أنّ معرفة نفوسهم لم يكن بهذه البساطة وذلك لوجود تأثير واقعهم المعيشي والاجتماعي في نفوسهم وطباعهم.

فالجاهليّون أناسٌ احتموا بالصحراء فحياتهم فيها بسيطةٌ في المأكل والملبس، إلا أنّها ليس سهلةً فالصحراء مليئةٌ بالمخاوف والمخاطر. وهذه القسوة هي التي دفعتهم إلى الإشادة باحتمال الشدائد والجرأة والشجاعة.⁸ لذلك كان من الصعب الخروج عن قيم القبيلة وأساسياتها، والتعبير عما يختلج الشاعر من أفكارٍ خاصّة. وهنا يستحضرنا قول الفيلسوف بول فاليري: "أن تكون أنت بالها من مهمّة شاقّة".⁹ فسنرى في هذا البحث هل استطاع شعراء المملّقات أن يكونوا أنفسهم، وإلى أيّ مدى، وفي أيّ جانبٍ؟. ولعلّ بحثنا هذا يضيء هذه النواحي، ويضيف شعلّةً إلى شعل الدارسين السابقين من الناحية النفسية والفكرية لأصحاب المملّقات في مملّقاتهم، سواءً فيما بينهم من روابط مشتركة، أو ما يمكن أن يتميّر فيه أحدهم عن الآخر.

⁵ محمد إبراهيم السعيديّ، مفهوم التوازن الفكري، موقع الشيخ الدكتور محمد إبراهيم السعيديّ، (8 آذار، 2010م) 1.

<https://www.mohamadalsaidi.com>

⁶ السعيديّ، مفهوم التوازن الفكري، 1.

⁷ السعيديّ، مفهوم التوازن الفكري، 4.

⁸ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (القاهرة: دار المعارف، 1960م) 1/ 79، 80.

⁹ سعاد جبر، هندسة الذات (عالم الكتب الحديث، 2008م) 3.

ويمكننا أن نوضّح جوانب الاتزان الفكريّ في المعلّقات من خلال الحديث عنها ضمن تقسيماتٍ مستوحاةٍ من المعلّقات نفسها منطلقين من أن "الوقوف عند ظاهرةٍ أو سلوكٍ ملحوظٍ يصبح قوّةً موجهةً للسلوك"¹⁰.

1.2.1. أين يرى الشاعر نفسه؟

نقصد هنا بهذا السؤال المكان الذي اختاره الشاعر لنفسه فكريّاً لا جسديّاً، مكاناً يعبر فيه عن نفسه وعن شخصيته. إنّ الإجابة عن هذا التساؤل هي عاملٌ يؤثّر في ظهور انطباع الشاعر وإدراكه لذاته ومدى نجاحه في الحياة. فتقدير الذات هو التعبير عن قبول أو رفض الفرد لذاته، ويشير إلى مدى الرؤية التي يتبنّاها الفرد بخصوص قدرته وأفعاله وأهميته، كما يعدّ تجربةً ذاتيةً يعبر عنها الفرد إمّا بصورة لفظية وإمّا من خلال بعض تصرفاته¹¹. وتقدير الذات لا يأخذ معناه إلا من خلال التفاعل مع المحيط بأبعاده الاجتماعية والعاطفية ومن خلال التفاعل بين الفرد والآخرين، أيّ يتحدّد تقدير الفرد لذاته إمّا بالإيجاب وإمّا بالسلب¹². فإذا لم يستطع الفرد إظهار التقدير الذاتي، ولم يذكر بطريقة أو بأخرى كيف يرى نفسه فليس هناك من سبيلٍ لمعرفة ما إذا كان هذا الفرد يعي مفهومه لذاته أم لا¹³.

1.2.2. شرب الخمرة وعلاقته بمفهوم الاعتزاز بالنفس

مما يلفت الانتباه في غالبية قصائد المعلّقات ارتباط الحديث عن المبالغة في الشرب بمفهوم الثقة بالنفس والاعتزاز بها، وفي الوقت نفسه الارتباط بالرغبة في الخلود. يتّضح ذلك من خلال مجيء الحديث عن إسراف الشاعر في الشرب، وإنفاقه ماله في هذا المجال أيضاً، فنجد أنّ الحديث عن الشرب عند شعراء المعلّقات حالةٌ فكريّةٌ صحيّةٌ لتوازن المرء في الحياة قبل الموت. فهو في سباقٍ مع الزمن يحاول أن يأخذ من الحياة أكثر ما يستطيع¹⁴. وكلّ ذلك سببه غياب فكرة الآخرة عند أغلب الشعراء الجاهليين. فبعد ظهور الإسلام أوجد مفهوم الخلود في الجنّة التوازن في حياة المسلمين، الذي أدى إلى ترك ملذّات الدنيا والالتفات إلى ملذّات الآخرة. ولغياب هذا المفهوم عند معظم الشعراء الجاهليين نرى أنّ طريقة تفكير الشاعر في كسب الوقت وكسب الصراع مع الحياة من خلال الاستمتاع بأكبر قدرٍ يستطيعه قبل الموت هو حالة فكريّةٌ صحيّةٌ تماشيًا مع مفهوم الاتزان الفكريّ. وفي المقابل لا ينطبق ذلك على الشاعر المسلم إذ لا يمكن أن يكون الحديث عن الاستمتاع بشرب الخمرة حالةً فكريّةً صحيّةً بعد الإسلام، بل هو اضطرابٌ وخللٌ يحاول من خلاله الهروب من الواقع. وهذا لا نجدّه عند الشاعر الجاهليّ المعتزّ بنفسه الحاضر في كلّ مكانٍ يتطلّب وجوده.

ولو أمعنا النظر في أبيات معلقة زهير بن أبي سلمى لوجدنا أنّه -إلى جانب العمر الطويل- رسخت فكرة وجود الآخرة والحساب، والثواب والعقاب، مما ساعد في وجود كلّ هذا الهدوء والثبات في الفكر والبصيرة عند زهير. يقول:

فلا تكتمننّ الله ما في نفوسكم *** ليخفى ومهما تكتمن الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتابٍ فيدخر *** ليوم الحساب أو يعجل فينقم¹⁵.

1.2.3. فكرة الانتقال بين الموضوعات

من المعروف أنّ قصائد المعلّقات ألّفت على نظامٍ دقيقٍ، حيث تُستهلّ بالحنين إلى الحبيبة الغائبة البعيدة، ذلك الحنين الذي ينتاب الشاعر عند رؤية أطلالها المندثرة وهو في طريق رحلته، ثم يتحوّل من وصف لوعته وذكرياته إلى وصف رحلته في الصحراء وما يراه في طريقه، ثم ينتقل إلى وصف راحلته التي تراققه، ويشبّهها أحياناً ببعض الحيوانات الوحشيّة التي يعرفها أو يراها في طريقه، وقد يستطرد في وصف هذا الحيوان وصفاً شاملاً مُفصّلاً، وفي آخر جزءٍ من القصيدة نرى الشاعر يلتفت إلى موضوعه الأساسي الذي يريد التعبير عنه¹⁶ ويرى بروكلمان وغيره من الأدباء والمؤرخين أنّ أمثال هذه القصائد، لم يتمّ نظمها دفعةً واحدة، وعلى ذلك لا يُستبعد بحالٍ من الأحوال أن تكون

¹⁰ صلاح الدين العمري، مفهوم الذات (عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر، 2005م) 12.

¹¹ ربيع العزيري، علاقة مركز التحكم وتقدير الذات بأصل العلاقة الحركية السفلى (جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، 2001) 66.

¹² العزيري، علاقة مركز التحكم وتقدير الذات بأصل العلاقة الحركية السفلى، 66.

¹³ محمود منسي، قياس مفهوم الذات لدى طلاب الجامعة (مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، 1986م) 45.

Abdulhalim Abdullah, el-Ahtal'in Şarap Şiirleri. Kırıkkale Üniversitesi. Sosyal Bilimler Dergisi. (Temmuz 2024 Cilt: 14, Sayı: 2) 533 ¹⁴

¹⁵ زهير بن أبي سلمى، الديوان، تح: علي حسن فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م) 107.

¹⁶ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 59/1.

القصيدة من نتاج حولٍ كامل¹⁷. وبهذا السبب يعلّل الدارسون ما يرونه من أنّ القصيدة في الشعر الجاهلي ليست ذات وحدةٍ مستقلةٍ وترتيبٍ متكاملٍ عند قدامى الشعراء إلا في أحوالٍ نادرةٍ جدًا.¹⁸ وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا لا ينقص من القيمة الفنية والإبداعية للشاعر، ونذهب مع مَنْ قال: إنّ الشاعر العربيّ كان إلى عصرٍ متأخرٍ يجذب الأنظار إليه بالملاحظة الصائبة أو التشبيه القوي، وكذلك لم تزل مدارس النقد الفنيّ المتأخّرة تربط أحكامها بالبيت الواحد، لا بنظام القصيدة العام.¹⁹

وعلى الرغم من ذلك نجد أنّ القصيدة الجاهليّة ولا سيما المعلّقات تعكس الواقع الذي كان يعيشه الشاعر في عصره، فنظام حياته هو ما أثر في طريقة تفكيره، ولذلك سواء أكان نظم قصيدته في يومٍ أم أسبوعٍ أم حولٍ فلا يعتقد الباحث أنّ شيئاً سيتغيّر في تركيبه النصّ الجاهليّ لأنّها لغةٌ واقعيّة وفكريّة، فالترحال والبعد جزءٌ من حياته، وراحلته جزءٌ من حياته أيضًا، ومن المنطقيّ أنّ نجد انعكاسات كلّ ذلك في قصائد شاعرٍ لم يخرج عن نطاقها. وطالما أنّ ذلك يشكلّ وحدةً موضوعيّةً وترتيبًا متكاملًا في ذهن الشاعر الجاهليّ، فهو كذلك يشكلّ وحدةً موضوعيّةً في واقعه وقصائده.

وما نعنيه بمفهوم الاتزان الفكريّ في الانتقال بين الموضوعات في هذه الجزئية هو التسلسل المنطقيّ في أبيات القصيدة شعورًا وفكرًا أو ما يمكن أن نسمّيه المحافظة على الوحدة الشعوريّة والموضوعيّة.

2. المعلّقات وجوانب الاتزان الفكريّ فيها

2.1. امرؤ القيس

2.1.1. أين يرى امرؤ القيس نفسه؟

كان حضور امرئ القيس اللافت في معلّقاته في جانب العلاقات مع النساء ومغامرات الوصول إليهنّ، ولا سيّما المرأة صعبة المنال. كان هذا طاغيًا في أبيات معلّقاته. وفي هذا دليلٌ على أنّ هذا الأمر قد شغل حيّزًا كبيرًا في فكره، فلم نجد له حضورًا في معارك أو في مواقف بطوليّة بين قومه، بل نجد جلّ بطولاته في محاولة التسلّل ليلاً، وفي التحايل على الحراس والنجاح في تجاوزهم، والوصول للمرأة المحصّنة. ولعلّ ذلك ناجمٌ عن حالة قلقيّ فكريّ عاشها الشاعر جعلته يهرب من واقعه وربّما من ضعفه.

ولعلّ ما يدعم رأينا هذا ما ذكّر من أخبارٍ عن إبعاد والد امرئ القيس له، فخرج يجول في أرض العرب مع أمثاله من المتسكّعين حتى جاءه خبر مصرع أبيه، فقال قولته الشهيرة: ضيّعي صغيرًا ومثليّ دمه كبيرًا.²⁰ فمقولته هذه تؤكّد لنا تشبّهه النفسيّ والفكريّ قبل تشبّهه المكانيّ، وكلّ ذلك حاول أن يعوّضه بذكر مغامراته مع النساء، ليجد بذلك لنفسه بطولاً وهميّةً مصطنعةً تعوّضه عن ابتعاده مع ساحات الشرف في المعارك بين قومه. يقول امرؤ القيس ذاكراً إحدى مغامراته:

وبيضةٍ جذرٍ لا يُرام خباؤها *** تمتعتُ من هوٍ بما غير معجّلٍ
تجاوزتُ أحرّاساً إليها ومعشراً *** عليّ جِراضاً لو يُسرون مقتلي²¹

2.1.2. الانتقال بين الموضوعات عند امرئ القيس

انتقال امرئ القيس بين الموضوعات يدلّ على تشبّه فكريّ، إذ نجد ضائعاً بين الشعور السامي بالحزن لغياب المحبوبة وبين الأمور الحسيّة الماديّة، وبين الضعف والقوّة. فبكاؤه لا يتناسب مع سبب البكاء، ولا سيّما بعد ذكر أسماء عدّة نساءٍ، وذكر مغامراته مع العذارى. يتّضح هذا الانتقال المفاجئ وغير المقنع في قوله:

وإنّ شفائي عبرةٌ مهراقةٌ *** فهل عند رسمٍ دارسٍ من مُعولٍ
كدأبك من أمّ الحويرث قبلها *** وجارتها أمّ الرباب بمأسل²²

¹⁷ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 61.

¹⁸ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 61.

¹⁹ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 57.

²⁰ الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلّقات العشر (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983م) 24.

²¹ امرؤ القيس، الديوان، تح: عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، 2004م) 35، 36.

²² امرؤ القيس، الديوان، 24.

ثم يقول:

إذا قامتا تَضَوِّع المسك منهما *** نسيم الصَّبَا جاءت برِّيا القرنفل²³

وكذلك يجد الدارس عدم اتزان في الانتقال من التمسك بالمحبة وعدم التسلي عنها إلى ذكر الهموم وتفصيل القول فيها. فالمعروف والصحي أن الحب يولد الرغبة في المواجهة والتحمل ولا يولد اليأس. يقول:

ألا رب خصم فيك ألوى رددته *** نصيح على تعذاله غير مؤتل

وليل كموج البحر أرخى سدوله *** علي بأنواع الهموم ليبتلي²⁴

وبدل أن يتقوى على الهم، نجد انتقاله إلى إظهار ضعفه وقلة حيلته. اتضح ذلك في خطابه الذئب. يقول:

فقلت له لما عوى: إن شأنا *** قليل الغنى إن كنت لما تمول

كلانا إذا ما نال شيئاً أفاته *** ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل²⁵

وفي هذا المجال لا بد أن نقف عند ذكر البكاء وعلاقته بأحوال امرئ القيس في المعلقة. ولا يغيب عنا أن نذكر بأن البكاء حالة إنسانية قد تتطلبها الشخصية المتزنة في بعض حالاتها، وحديننا هنا هو عن ربط البكاء بالمعلقة ككل فننظر هل البكاء كان حالة طبيعية تعبر عن اتزان أم حالة اضطراب وقلق عند الشاعر.

وفي حالة امرئ القيس نجد أن موضوع البكاء كان حالة قلق واضطراب، إذ لا يتناسب طلب البكاء في بداية المعلقة مع مغامراته الجنسية العابثة ومع تعدد المحبوبات، وربما كان البكاء على نفسه وحاله لا نتيجة ألم الفراق واستدكار المحبوبة، ففي البيت الأول نجده يطلب البكاء بقوله:

فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل *** بسقط اللوى بين الدخول فحومل²⁶

ثم يبدأ بتعداد محبوباته:

كدأبك من أم الحويرث قبلها *** وجارتها أم الرباب بمأسل²⁷

ثم يستحضر مغامراته مع العذارى:

ويوم عقرت للعذارى مطيبي *** فيا عجباً من كورها المتحمل²⁸

فالبكاء هنا لا تتطلبه الشخصية المتزنة، وهذا مما يعكس قلماً في شخصية امرئ القيس.

2.2 طرفة بن العبد

2.2.1 أين يرى طرفة نفسه؟

طرفة موجود في كل مكان تطلبه، حيث لم يحصر نفسه في مكان محدد، وذلك دليل على اتزان فكره وشخصيته، فإن تطلبه في الحروب تجده بين المقاتلين، وإن حان وقت اللهو تجده في الحوانيت مع الشارين، وإن طلبه قومهم لبأهم، يقول:

فإن تبغني في حلقة القوم تلقن *** وإن تقطنصني في الحوانيت تصطد

وإن يلتقي الحي الجميع تلاقني *** إلى ذروة البيت الرفيع المصنّد²⁹

واتزانه الفكري بدا واضحاً في ثقته بنفسه وثقته بتحمل المسؤولية في الدفاع عن قومه والاستعداد الدائم لتقديم المساعدة لمن يحتاجها، فهو ليس ممن يضعف أمام الأزمات بل يتجاوزها. يقول:

²³ امرؤ القيس، الديوان، 25.

²⁴ امرؤ القيس، الديوان، 47، 48.

²⁵ امرؤ القيس، الديوان، 52، 53.

²⁶ امرؤ القيس، الديوان، 21.

²⁷ امرؤ القيس، الديوان، 25.

²⁸ امرؤ القيس، الديوان، 26.

²⁹ طرفة بن العبد، الديوان، تح: مهدي ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م) 24.

30 إذا القوم قالوا من فتى؟ خلثُ أني *** عُنيثُ فلم أكسل ولم أتبلد

2.2.2. شرب الخمرة وعلاقته بمفهوم الاعتزاز بالنفس عند طرفة

يعرّز ما ذكرناه سابقاً من ارتباط لفكرة الاعتزاز بالنفس، وإشباع رغباتها ومحاولة تخليد ذكرها بعد الموت، ما جاء في معلّقة طرفة بن العبد، فهي هو طرفة المعتزّ بنفسه يقول:

إذا القوم قالوا من فتى *** خلثُ أني عنيت فلم أكسل ولم أتبلد
ومازال تشرابي الخمر ولذّي *** وبيعي وإسرائي طريفي ومتلدي³¹
ونرى ارتباط فكرة الإسراف في الشرب بالرغبة في الخلود في قوله:
ألا أيهدا اللائمي أشهد الوغى *** وأن أنهل اللذات هل أنت مخلدي
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي *** فدعني أبادرها بما ملكت يدي
أرى قبر نخامٍ بخيلٍ بماله *** كقبر غويّ في الضلالة مفسد
أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي *** عقيلة مال الفاحش المتشدّد³²
وارتبط هذا بمفهوم الرغبة في الخلود عند طرفة بقوله:

فإن متّ فأنعني بما أنا أهله *** وشقيّ عليّ الجيب يابنة معبد
ولا تجعليني كامرئ ليس همّه *** كهّمّي ولا يغني غنائي ومشهدي³³

2.2.3. الانتقال بين الموضوعات عند طرفة

ظهر اتزان طرفة الفكري من قدرته على التخلص من همومه والتسلّي عنها من دون الوقوف طويلاً عندها، فعند تدكّر ملامح محبوبته يحاول التسلّي عن ذلك بركوب ناقته وقطع الصعاب بها. يقول:

وإني لأمضي الهمّ عند احتضاره *** بعوجاء مرقالٍ تروح وتغتدي³⁴

وبذلك نجد أنّ الوصول لوصف ناقته جاء منطقياً وطبيعياً، وهو تنمّة لخطّة التسلّي التي بدأها. وبعد ذكر الصعوبات التي واجهها في طريقه نجد أنّه من المنطقيّ أيضاً أن يصل في أبياته إلى ذكر قدرته على تحطّي الصعوبات وقدرته على التواجد في كلّ مكانٍ يثبت فيه قوّته ووجوده. يقول:

وجاشت إليه النفسُ خوفاً، وخاله *** مُصاباً ولو أمسى على غير مرصدٍ
إذا القوم قالوا من فتى؟ خلثُ أني *** عُنيثُ فلم أكسل ولم أتبلد³⁵

ثمّ انتقل في الأبيات التالية ليثبت لنا ما جاء في البيت السابق، فبدأ بذكر صفاته وأفعاله وبأنّه الفتى الذي يصلح لكلّ مهمّة. يقول:

ولست بحلال التلاع مخافةً *** ولكنّ متى يسترفد القومُ أرفد
فإن تبغني في حلقة القوم تلقني *** وإن تقتنصني في الحوانيت تصطد
وإن يلتق الحىّ الجميع تلاقني *** إلى ذروة البيت الرفيع المصمّد³⁶

2.3. زهير بن أبي سلمى

2.3.1. أين يرى زهير نفسه؟

30 طرفة بن العبد، الديوان، 24.

31 طرفة بن العبد، الديوان، 24، 25.

32 طرفة بن العبد، الديوان، 25، 26.

33 طرفة بن العبد، الديوان، 29.

34 طرفة بن العبد، الديوان، 20.

35 طرفة بن العبد، الديوان، 24.

36 طرفة بن العبد، الديوان، 24.

في المجتمع الجاهلي لا قيمة للمرء خارج قبيلته. وقد وعى زهير ذلك وعبر عن اتزانٍ فكريٍّ فريد، فالمصانعة مطلوبة في أمورٍ معينة كي يُحفظ الوُدُّ والعيش الكريم، والبذل بالمعروف مطلوب لأن قيمة الإنسان فيما يقدمه لقومه، ولكن كل ذلك من باب القوة لا من باب الضعف والخوف، حيث أكد على محافظة الفرد على العلاقة الوثيقة مع القبيلة والمجتمع، مع المحافظة على وجود الذات وعدم ذوبانها في المجتمع فهو مؤثّرٌ ومتأثّرٌ، بدا ذلك في تأكيد زهير على أنّ الهروب من المواجهة والموت يعجل بهما، وكذلك أكد على عدم التخلّي عن القوة والدفاع عن النفس، والثقة بالنفس، وكل ذلك يظهر في القول والشعور اللذين يحددا قيمة الإنسان. يقول:

ومن لم يصانع في أمورٍ كثيرةٍ *** يُضرسُ بأنيابٍ ويوطأ بمنسم
ومن يك ذا فضلٍ فيبخلُ بفضلهِ *** على قومه يُستغن عنه ويذمم
ومن هاب أسباب المنايا ينلنه *** ولو رام أسباب السماء بسلم
لسان الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤاده *** فلم يبق إلا صورة اللحم والدم³⁷

زهيرٌ كالحكمة وكالسلام لا يحده مكانٌ، فتراه حيث يجب أن يكون، وتراه متى احتجت إليه، ففي شعره من الدعوة إلى السلام ومن الحكيم ما يتم على اتزانٍ فكريٍّ قل نظيره في الشعر عموماً. ومن الاتزان الفكري عند زهير رسوخ فكرة أنّ ما ذهب لن يعود، ولذلك لا داعي للتحسّر عليه، فلم يقف وقفة المتأمل، بل وقف وقفة المتأمل، لذلك لم يبك بل سلّم ودعا بالسلامة للديار وأهلها. قال:

فلما عرفتُ الدار قلتُ لربعا *** ألا انعم صباحاً أيها الربع واسلم³⁸

2.3.2 الانتقال بين الموضوعات عند زهير

بعد الدخول في الموضوع الرئيسي للمعلقة وهو مدح هرم بن سنان والحارث بن عوف، نجد زهيراً ينتقل بطريقةٍ ذكيّةٍ ومتوازنةٍ تجمع بين التخويف من الله والتخويف من ويلات الحروب. يقول:

فلا تكنمن الله ما في صدوركم *** ليخفي ومهما يكنم الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتابٍ فيدخر *** ليوم الحساب أو يعجل فينقم
وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم *** وما هو عنها بالحديث المرجم³⁹

وليثبت أنّ حديثه عن الحروب ليس من باب المثاليات والشعارات، بدأ بسرد ويلات الحروب ومخلفاتها ليُشعر الناس بألم الحروب ومآسيها. يقول:

متى تبعثوها تبعثوها ذميمةً *** ونضر إذا ضرّتموها فتضرم
فتعركم عرك الرحي بثفالها *** وتلقح كئافاً ثم تنتج فتنتم⁴⁰

واتضح اتزانهُ الفكري عندما بدأ يهتئ نفوسنا لتقبل نصحه ووجهة نظره، فبدأ ذلك بإظهار زهده في الحياة وعدم الطمع فيها. وقد ذكر لنا أنّ ما سيقوله هو نتيجة تجاربٍ عمرٍ طويلٍ وخبرةٍ، وليس من باب التفاخر بالمعرفة، وكل ذلك عبر عنه بأسلوب الزاهد المجرّب للحياة ومزهاً. وهذا يثبت أنّه لا غاية له إلا النصح وإرادة الخير للناس، وقدم لنا ذلك عن طريق الخبر فاختر الجمل الخبرية ولم يسد نصائحه عن طريق الأمر والنهي بأسلوب افعل ولا تفعل، بل ترك الاختيار لمن يسمعه ليقرّر، وفي ذلك تقديرٌ لشخص المخاطب واحترامٌ لفكره، وليريح المخاطب والمستمع. واللافت أنّ كلامه ليس من باب التنجيم، بل هو نابعٌ من الوقائع والخبرة والعمر الطويل، وهذا يقوي ثقة السامع به، فقد كان واقعياً إلى أبعد الحدود، فهو يعلم ما حدث لأنّه عاشه، ويعلم ما يحدث لأنّه يعيشه، ولكنّه لا يعلم ما سيكون لأنّه بيد الله. يقول:

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش *** ثمانين حولاً لا أبا لك يسأم
وأعلم ما في اليوم والأمس قبله *** ولكنني عن علم ما في غدٍ عم⁴¹

³⁷ زهير بن أبي سلمى، الديوان، 110، 111، 112.

³⁸ زهير بن أبي سلمى، الديوان، 103.

³⁹ زهير بن أبي سلمى، الديوان، 107.

⁴⁰ زهير بن أبي سلمى، الديوان، 107.

⁴¹ زهير بن أبي سلمى، الديوان، 110.

ثم يبدأ بذكر تجاربه وحكمته في الحياة، وقد هيأنا نفسياً لتقبل ما سيقوله:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب *** تمته ومن تخطى يعتر فيهرم
ومن لم يصانع في أمور كثيرة *** يضرّس بأنيابٍ ويوطأ بمنسم
ومن يجعل المعروف في غير أهله *** يكن حمده ذمًا عليه ويندم⁴²

2.4. لبيد بن ربيعة العامري

2.4.1. أين يرى لبيد نفسه؟

عزّة نفس لبيد حاضرة في كل أجزاء المعلّقة، وفي محاولة الحفاظ على عزّة نفسه بدا اضطرابه بين شدّة شوقه وحنينه من جهة، ومحاولة التغلّب على هذا الحنين من خلال إقناع النفس أنّ المحافظة على الكرامة تكون بوصل من يصل وقطع من يقطع من جهة أخرى، لذلك ترفع عن البكاء فقال:

فاقطع لبانة من تعرّض وصله *** ولشّرّ واصبل خُلة صرامها
واحُبّ المجامل بالجزيل وصرّمه *** باقي إذا ضلعت وزاغ قوامها⁴³
وكان حازمًا في موضوع المعاملة بالمثل، فهذه الفكرة مستقرّة في شخصيته، إذ نراه يكرّرها بعد كلّ جزئية من معلّته ليذكر بها نفسه ويذكر من حوله، فيقول في البيت التاسع والعشرين:

رجعا بأمرها إلى ذي مرة *** حصيدٍ ونُحج صريمه إبرامها⁴⁴
ويعود ليذكر بذلك في البيتين الرابع والخمسين والخامس والخمسين:

أولم تكن تدري نوار بأنني *** وصّالٍ عقْد حباتلٍ جدّامها
تراك أمكنة إذا لم أرضها *** أو يعلّق بعض النفوس حمامها⁴⁵

ليبد شخصيّة لا تعرف التردّد ولا مكان للرمادية في فكره، هو شخصيّة حازمة قيادية. وقد بدا متّزناً فكرياً ومرتاحاً نفسياً حينما بدأ الحديث عن سماته وفعاله وعن أهله وقبيلته، فهذا من أكثر ما يعزّز فكرة عزّة النفس عنده، لذلك بدا مرتاحاً ومسترسلاً في حديثه. يقول:

ولقد حميت الحيّ تحمل شِكّي *** فُرطٌ وشاحي إذ غدوت لجأها
فعلوت مرتقباً على ذي هبوة *** حرجٍ إلى أعلامهنّ قتّامها⁴⁶

وأما عن حضوره فقد كان لبيد حاضرًا في كلّ مكانٍ يتطلّب حضوره، ففي الشرب تجده بين الشاربين، وفي الحروب تجده بين الحاميين لأهلهم، وتجده وقت الحاجة للإنفاق كريمًا ينفق من حرّ ماله ويطعم جيرانه وضيّفه وكلّ محتاج. ومّا يعزّز فكرة عزّة النفس عنده تأكيدها على أنّه وقومه لا يميلون مع الهوى، بل يحتكمون إلى عقولهم لا إلى قلوبهم. يقول:

لا يطيعون ولا يبور فعالهم *** إذ لا يميل مع الهوى أحلامها⁴⁷

2.4.2. شرب الخمرة وعلاقته بمفهوم الاعتزاز بالنفس عند لبيد

ومن طرافة الأثران الفكري عند لبيد وعند أغلب أصحاب المعلّقات عمومًا، فيما يخصّ هذه الجزئية، أنّه استقرّ في نفوسهم ما يحدثه شرب الخمرة والإسراف فيه من نقبضة تلحق بشاربها، لذلك نلاحظ استدراكهم ذلك بذكر صفاتهم الحميدة، واسترسالهم في الحديث

⁴² زهير بن أبي سلمى، الديوان، 110، 111.

⁴³ لبيد بن ربيعة العامري، الديوان، نج: حمدو طماس (بيروت: دار المعرفة، 2004م) 109.

⁴⁴ لبيد بن ربيعة، الديوان، 110.

⁴⁵ لبيد بن ربيعة، الديوان، 113.

⁴⁶ لبيد بن ربيعة، الديوان، 114.

⁴⁷ لبيد بن ربيعة، الديوان، 116.

عنها، وما ذلك إلا ليقولوا بأن شرهم الخمر لا ينقص من فروسيّتهم ولا من شيمهم الحميدة. لذلك نجد أنّ لبيد بعد أن وصف قوّة شخصيّته وحزمه وامتلاكه زمام أمره في قوله:

أولم تكن تدري نوار بأنّي *** وصّال عقد حبالٍ جزّامها
تراك أمكنة إذا لم أرضها *** أو يعتلق بعض النفوس حمامها⁴⁸
بعد ذلك يأتي إلى استكمال بطولته كما يراها من وجهة نظره، بالحديث عن لذة استمتاعه بالشرب في قوله:
بل أنت لا تدرين كم من ليلة *** طلقٍ لذيدٍ لهوها وندامها
أغلي السباء بكلّ أذكن عاتقٍ *** أو جونةٍ قدحت وفُضّ ختامها⁴⁹
ثمّ يأتي إلى ذكر بسالته في الحرب وقدرته على حماية حيّه وقبيلته فيقول:
ولقد حميت الحيّ تحمل شكّتي *** فرطٌ وشاحي إذ غدوت لجأها⁵⁰

2.4.3. الانتقال بين الموضوعات عند لبيد

حافظ لبيد على موقفه الفكريّ في كلّ أجزاء المعلقة، ففي انتقاله بين موضوعاته لم تغب فكرة الحزم والابتعاد عن العواطف في اتخاذ القرار، بل كان في كلّ جزء من أجزاء معلقته متمسكًا بالمعاملة بالمثل والحزم دون تردّد أو رماديّة، فيقول في بداية أبياته ردًا على مفارقة محبوبته له:

فاقطع لبانة من تعرّض وصله *** ولشّر واصل خُلّة صرامها
واحبّ الجمال بالجزيل وصرّمه *** باقي إذا ضلعت وزاغ قوامها⁵¹
وعاد ليؤكّد على موقفه في الحديث عمّا يدور بين العير والأتان فختم البيت بما يدلّ على موقفه قائلاً:
رجعا بأمرهما إلى ذي مرّة *** ونجع صرمة إبراهيم⁵²
ويعاود ليؤكّد ما وطّن عليه نفسه وهو عدم التخلّي عن أمرٍ أراه وعن إمساكه زمام الأمور، فيقول في نهاية حديثه عن ناقته:
فبتلك إذ رقص اللوامع بالضحي *** واجتأب أردية السراب إكامها
أفضي اللبانة لا أفترّ ربةً *** أو أن يلوم بحاجة لؤامها
أولم تكن تدري نوار بأنّي *** وصّال عقد حبالٍ جدّامها
تراك أمكنة إذا لم أرضها *** أو يعتلق بعض النفوس حمامها⁵³
وقد حافظ على شخصيّته في كلّ أجزاء القصيدة، حتّى في موضوع شرب الخمر لم يكن متردّدًا، بل كان ممّن يشتري الخمر غالية السعر. يقول:
أغلي السباء بكلّ أذكن عاتقٍ *** أو جونةٍ قدحت وفُضّ ختامها⁵⁴
وحثّى في الأمكنة والحروب فهو لا يختار إلا الأماكن العالية التي تناسب علو نفسه. وكلّ ذلك لعزّة نفسه ووضوح فكره وامتلاكه زمام أمره. يقول:

ولقد حميت الحيّ تحمل شكّتي *** فرطٌ وشاحي إذ غدوت لجامها
فعلوت مرتقبًا على ذي هبوة *** حرج إلى أعلامهنّ قتامها⁵⁵

48 لبيد بن ربيعة، الديوان، 113.

49 لبيد بن ربيعة، الديوان، 113.

50 لبيد بن ربيعة، الديوان، 114.

51 لبيد بن ربيعة، الديوان، 109.

52 لبيد بن ربيعة، الديوان، 110.

53 لبيد بن ربيعة، الديوان، 113.

54 لبيد بن ربيعة، الديوان، 113.

55 لبيد بن ربيعة، الديوان، 114.

ويؤكد حزمه وعقلانيته كلما سمحت له الفرصة بذلك، وهذا دليل على ثبات هذه الفكرة في رأسه، وتمثله لها، فيقول في وصفه ووصف قومه:

لا يطبعون ولا يبور فعالمهم *** إذ لا يميل مع الهوى أحلامها⁵⁶

2.5 عمرو بن كلثوم

2.5.1 أين يرى عمرو بن كلثوم نفسه؟

عمرو بن كلثوم سيّد في قومه، يعتزّ بسيادته وقبيلته، وينتصر لهذه السيادة بشيء كثير من الغرور والنزق، لذلك يجد القارئ أنّ معلقته شعلّة من نار وثورة متّقدة، وكبرياء صارخ، وعاطفة جامحة لا تعطي للمنطق أهمية⁵⁷. وقد حافظ الشاعر على وتيرة التوهج والاستعلاء من بداية المعلقة إلى نهايتها، إلا أنّ موضوع الفراق وتذكّر الأحبة أثر على هذه الوتيرة وأضعفها، فكما أنّه لم يستطع السيطرة على مشاعره وإخفاء ضعفه في هذا الجانب، فكذلك لم يستطع السيطرة على وهج الاستعلاء في لغته عندما وصل إلى ذكر ألم الحنين، فبعد تكرار فعل الأمر الذي بدأ به المعلقة وحافظ عليه في الأبيات التالية، بدأت حدة استعلائه تتراجع في قوله:

فما وجدت كوجدي أمّ سبق *** أضلته فرجعت الحنينا

ولا شمطاء لم يترك شقاها *** لها من تسعة إلا جنينا

تذكرت الصبا واشتقت لما *** رأيت حولها أضلا حدينا⁵⁸

ويبدو لنا أنّ وقوفه هنا وخمود حدّته كانت بمثابة استراحة المحارب، فما لبث أن عاد إلى توازنه وشحنه همته، وساعده على ذلك حسن اختياره في تشبيهه قري اليمامة وارتفاعها بارتفاع السيوف في أيديهم. يقول:

فأعرضت اليمامة واشمخرت *** كأسياف بأيدي مصليتنا

أبا هندٍ فلا تعجل علينا *** وأنظرنا نخرك اليقينا

بأنّ نورد الرايات بيضاً *** ونصدرهنّ حمراً قد رويننا⁵⁹

2.5.2 شرب الخمرة وعلاقته بمفهوم الاعتزاز بالنفس عند عمرو بن كلثوم

عمرو بن كلثوم من أكثر شعراء المعلقات اعتزازاً بنفسه. وكان في الوقت نفسه من أكثر الشعراء حديثاً عن الاستمتاع بالحياة من خلال الشرب والإسراف فيه. وكلّ ذلك لغياب فكرة الآخرة ومحاولة التغلّب على فكرة الموت. يقول عمرو بن كلثوم:

وكأسٍ قد شربت ببعلبك *** وآخر في دمشق وقاصرينا

وأنا سوف تدركننا المنايا *** مقدرة لنا ومقدرينا⁶⁰

2.5.3 الانتقال بين الموضوعات عند عمرو بن كلثوم

حافظ عمرو بن كلثوم على وتيرة فكرية واحدة التزمها في كلّ الموضوعات التي تطرّق إليها في معلقته، بدايةً من وصف الخمرة التي تذهب بلبّ شاربها. يقول:

تجور بذّي اللبانة عن هواه *** إذا ما ذاقها حتّى يلينا⁶¹

إلى وصف المحبوبة التي ذهب في وصفها إلى حدّ المبالغة:

تريك إذا دخلت على خلّاء *** وقد أمّنت عيون الكاشحيننا

⁵⁶ لبيد بن ربيعة، الديوان، 116.

⁵⁷ الزوزني، شرح المعلقات العشر، 197.

⁵⁸ عمرو بن كلثوم، الديوان، تح: إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1996م)، 69، 70.

⁵⁹ عمرو بن كلثوم، الديوان، 70، 71.

⁶⁰ عمرو بن كلثوم، الديوان، 66.

⁶¹ عمرو بن كلثوم، الديوان، 65.

ذراعي عيطل أدماء بكرٍ *** هجان اللون لم تقرأ جنينا⁶²
 حتى في شعوره بالحزن والوجد وصل إلى أبعاد حدٍّ، فلم يصل إلى درجة شعوره أحد على حدّ تعبيره. يقول:
 فما وجدت كوجدي أم سبقٍ *** أضلته فرجعت الحنينا
 ولا شمطاء لم يترك شقاها *** لها من تسعةٍ إلا جنينا⁶³
 ونراه كلما اقترب من موضوع معلقته الأساسي زادت عنده وتيرة الاندفاع والغضب والتعالي والوصول إلى ذروة القوة والمجد، وهي
 حالة فكرية صحية تتناسب مع طبيعة الموقف. ساعده في ذلك صيغة الأسلوب الطلبي التي استعملها في صيغتي الأمر والنهي في أماكن كثيرة
 في معلقته، واستعمال ضمير المتكلم بصيغة الجمع (نا). يقول:

بأننا نورد الرايات بيضاً *** ونصدرهن حمراً قد رويانا
 وأيام لنا غرّ طوالٍ *** عصينا الملك فيها أن ندينا⁶⁴
 ومن أكثر صوره مبالغته قوله مع تقدّم وصف قوة قومه:
 متى ننقل إلى قوم رحانا *** يكونوا في اللقاء لها طحينا
 إذا بلغ الفطام لنا صبيّ *** تحزّ له الجبابر ساجدينا⁶⁵

2.6. عنزة بن شدّاد

2.6.1. أين يرى عنزة نفسه؟

حضور عنزة الفكريّ كان منصباً على وجوده في المعارك، ولعلّ ذلك نابع من إدراكه أنّ العمل على تقوية هذا الجانب يعزّز
 الجوانب الأخرى، فعنزة يدرك أنّه ممّن يجب عليهم أن يصنعوا وجودهم بجهدهم لا بجهد آبائهم ونسبهم. لذلك كان اتزان الفكرية نابعاً من
 محاولة التحكّم بالطرف المؤثّر في وجوده في قبيلته، وهو الشجاعة والبلاء في المعارك، فكان له ذلك، فمكاته لم يحصل عليها بالتدليل والتوسّل
 بل بقوة ساعده وفكره. وقد حافظ على هذا الاتزان حتى في موضوع الحب، فحبّه لابنة عمّه لم يكن مقصوداً، بل هو خارج عن إرادته، وقد
 حصل صدفةً لا عن تخطيط أراد به كسب ود أهلها من خلال إيقاعها بحبّه، بل كلّ ذلك جاء عرضاً مع وجود العداوة بينه وبين قومها، وهو
 ممّا يعزّز قوله ويثبتته. يقول:

علقتها عرضاً وأقتل قومها *** زعماً وربّ البيت ليس بمزعم⁶⁶
 ومن التوازن الفكريّ عند عنزة أنّه وإن كان لم يتعمّد الحبّ إلا أنّه بعد وقوعه نالت المحبوبة منزلةً كبيرةً عنده، إذ أراد أنّ الحبّ
 العرّض لا يقلل من قيمة الحبّ ولا من قيمة المحبوبة:

ولقد نزلت فلا تظنيّ غيره *** متى بمنزلة الحبّ المكرّم⁶⁷
 وصوّر عنزة بطولته على أنّها بطولة فرسانٍ أحرارٍ لا بطولة عبيدٍ يبعون من القتال الغنيمة وثناء السيّد. عنزة ذو فكرٍ حرٍّ أوصله إلى
 التحرر من العبودية المادية، فهو سيّد نفسه ولا سلطة لأحدٍ عليه فهو يظلم من يظلمه وظلمه شديدٌ. وحتى لا نعتقد أنّه ظالم في كلّ حالاته
 ردّاً على عبوديته أو متأثراً بعبودية، فقد سبق وصف نفسه بالظلم بأن جعلها سميحةً مع من يخالطه ويقدره. يقول:

أثني عليّ بما علمت فياني *** سمح مخالفتي إذا لم أظلم
 فإذا ظلمت فإن ظلمي باسل *** مرّ مذاقته كقطع العلقم⁶⁸

62 عمرو بن كلثوم، الديوان، 68.

63 عمرو بن كلثوم، الديوان، 69، 70.

64 عمرو بن كلثوم، الديوان، 71.

65 عمرو بن كلثوم، الديوان، 72، 91.

66 عنزة بن شدّاد، الديوان، تج: محمد سعيد مولوي (المكتب الإسلامي، 1970م) 187.

67 عنزة بن شدّاد، الديوان، 187.

68 عنزة بن شدّاد، الديوان، 205.

ومن أقوى الأدلة على اتزانه الفكري هو إقرانه الدائم بين الحديث عن نفسه، وتدعيم ذلك بشهادة من حوله، فما يقوله ليس ادعاءً أو سداً لنقص فيه بل هو واقعٌ يوجب الثناء والتقدير من حوله، وليس التقدير من أي أناسٍ بل من عليّة القوم وفسائهم، لذلك نجده دائماً يستعمل عبارةً تدلّ على علم الناس به مثل: (أثني علي بما علمت)، أي ليس بما أدعيه أنا عن نفسي، و (هلاً سألت الخيل)، و(كما علمت)، و(بجربك من شهد الواقعة أني)، و(قيل الفوارس)، وعلى ثقة الناس به: (يدعون عنتر)، (ويك عنتر أقبل)، (يتقون بي الأسته). فشجاعة عنتره هي دليلٌ صحة نفسية وفكرية، فمن المعلوم والغالب "أن جميع الأمراض النفسية تقريباً تعود إلى الخوف".⁶⁹ ومن الاتزان الفكري أنه يتّصف بما يتّصف به الفرسان، فهو يشرب ويسرف في صرف ماله مع المحافظة على عرضه، وهذه من أهم الأمور التي يُعنى بها الفرسان الأحرار. يقول:

ولقد شربت من المدامة بعدما *** ركد الهواجر بالمشوف المعلم
بزجاجة صفراء ذات أسرةٍ *** قرنت بأزهر في الشمال مُقدم
فإذا شربت فإنني مستهلك *** مالي وعرضي وافرٌ لم يكلم
وإذا صحوت فما أقصر عن ندى *** وكما علمت شمالي وتكرمي⁷⁰

2.6.2. شرب الخمرة وعلاقته بمفهوم الاعتزاز بالنفس عند عنتره

وها هو عنتره الفارس المتزن يطلب الخلود من خلال الثناء عليه وذكر خصاله الحميدة فيقول:

أثني علي بما علمت فإنني *** سمح مخالفتي إذا لم أظلم
فإذا ظلمت فإن ظلمي باسل *** مرّ مذاقته كطعم العلقم⁷¹

ويستكمل الحديث عن اعتزازه بنفسه ومحاولة إشباع رغباتها بالإسراف في الشرب فيقول: بعد طلب الثناء عليه:

ولقد شربت من المدامة بعدما *** ركد الهواجر بالمشوف المعلم
بزجاجة صفراء ذات أسرةٍ *** قرنت بأزهر في الشمال مُقدم⁷²

إلا أن فكرة الانتقاص وذهاب العقل التي تصيب الشارب لم تعب عن فكر عنتره فاستدرك ذلك بقوله بأنه إذا شرب فإن ذلك لا يؤثّر ولا ينال من شرفه وعرضه، وشربه يعقبه صحوٌ يعوّض فيه ما يصيبه من نقص أثناء شربه. يقول:

فإذا شربت فإنني مستهلك *** مالي، وعرضي وافرٌ لم يكلم
وإذا صحوت فما أقصر عن ندى *** وكما علمت شمالي وتكرمي
وحليل غانية تركت مجدلاً *** تمكو فريسته كشدق الأعلم⁷³

2.6.3. الانتقال بين الموضوعات عند عنتره

انتقال عنتره بين موضوعات معلقته ينم على فكرٍ متزنٍ حافظ عليه في كل أجزاء قصيدته، إذ إنّ فكره منصبٌ على أنّ ما يقوم به ليس تصنعاً أو ادعاءً، بل هو حقيقةٌ وطبعٌ فيه. كان ذلك واضحاً من بداية قصيدته عندما قال بأنّ حبه لم يكن مقصوداً، بل هو عرضٌ. لذلك كان أقوى وأصدق، وكان في الوقت نفسه درءاً لشبهة أن يكون تقرب من عبلة طمعاً في جاؤ أو نسب. ويدهشنا في قدرته على الملمة أفكاره واستحضارها بما لا يتعارض مع شعوره وحسّه المرهف، فلم يغيب عنه بعد أن تحدّث عن عدم تقصده الحبّ لحبوبيته أن يستدرك في البيت التالي أنّ هذا الحبّ وإن لم يكن مقصوداً إلا أنّه عندما وقع استحکم بقلب عنتره وكان له منزلةٌ كبيرةٌ وقدرٌ كبيرٌ. يقول:

علقتها عرضاً وأقتل قومها *** زعمًا وربّ البيت ليس بمزعم

⁶⁹ رحمان، دراسة نفسية في شعر عنتره بن شدّاد، 74.

⁷⁰ عنتره بن شدّاد، الديوان، 205، 206، 207.

⁷¹ عنتره بن شدّاد، الديوان، 205.

⁷² عنتره بن شدّاد، الديوان، 205، 206.

⁷³ عنتره بن شدّاد، الديوان، 206، 207.

ولقد نزلت فلا تظني غيره *** مني بمنزلة الحب المكرم⁷⁴
لذلك وتناسبًا مع إثبات حبه الكبير، استرسل في وصف ما يمكن أن يبلغه مكان محبوبته، يريد بذلك أنه متمسكٌ بها، ويخوض
الصعاب من أجلها. يقول:

إن تغدني دوني القناع فإني *** طَبُّ بأخذ الفارس المستلثم⁷⁵
وانتقاله البارح إلى طلب الثناء من محبوبته عليه قمة التوازن الفكري، إذ إنَّ رغبته بخوض الصعاب ليست إرضاءً لغوره أو من باب
الرغبة في الحصول على الممنوع. لذلك جاء وصف طبعه بأنه سمح المخالقة، ليوازن الكفة. وكان واعياً لمفهوم هضم الحقوق والجور السائد في
الاجتماع الجاهلي فأردف بأن سماحة طبعه لا تتنافى مع شدة ظلمه لمن يظلمه. يقول:

أثني علي بما علمت فإني *** سمح مخالفتي إذا لم أظلم
فإذا ظلمت فإن ظلمي باسل *** مرُّ مذاقته كطعم العلقم⁷⁶
ولا يكف عنتره عن إدهاشنا في كل موضوع ينتقل إليه، فعند ذكر الظلم وانتهاك الحقوق تتوقع من عاني من حياة العبودية
أن يسترسل في وصف الظلم وطريقة النيل من الظالم، إلا أن عنتره كان مترنًا لدرجة أنه يتعامل كالفرسان فينسنا أنه كان ليوم عبدًا. بدا هذا
الأتزان الفكري بعد انتقاله مباشرة من موضوع شدة ردة فعله على من يفكر بالنيل منه، إلى موضوع آخر يأخذنا إلى ناحية أخرى في شخصية
عنتره وهو موضوع شرب الخمر الذي استهلك فيه ماله دون أن ينتقص ذلك من سمعته وعرضه. وإنَّ هذا النقص الذي يعتريه أثناء سكره
يعوضه في صحوه وفي كرمه. يقول:

فإذا شربت فإني مستهلك *** مالي وعرضي وافر لم يكلم
وإذا صحوت فما أقصّر عن ندى *** وكما علمت شمالي وتكرمي⁷⁷
ومن الطبيعي والمنطقي أن ينتقل إلى الحديث عن بطولاته ليخبرنا أن شربه الخمر لا ينتقص من فروسيته وكرمه، فيقول في
أبيات طويلة مسترسلًا:

وحليل غانية تركت مجدلًا *** تمكو فريضته كشدق الأعلم
عجلت يداي له بمارن طعنة *** ورشاش نافذة كلون العندم
هلا سألت الخيل يا بنه مالك *** إن كنت جاهلة بما لم تعلمي⁷⁸
عنتره في انتقاله بين أجزاء معلقته تصاحبه فكرة تقدير ذاته التي تستحق التقدير، فبطولة عنتره واقعية وليست مصطنعة،
لذلك فتقدير من حوله له قد خلق أترانًا نفسيًا عنده، ولعله السبب في تأكيد عنتره على ثقة الناس به ولا سيما الفرسان في المعارك، ليصل إلى
ما يتلج صدره ويؤكد له ثقته بنفسه التي اتضحت بمناداة الفرسان له في كل موقف صعب لا يقدر عليه إلا الفرسان. يقول:
ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها قيل الفوارس ويك عنتر قدم⁷⁹
ولا بد من الإشارة إلى أن من يرى أن لعنتره "نظرة استعلائية تتمثل بشعوره الدائم بالتفوق والغلبة، وهو في معظم الأحيان
يصطنعها لنفسه إرضاءً لأنانيته التي يتمحور حولها سلوكه الشخصي"⁸⁰ لا يجانب الصواب، فعنتره دائم التمسك بشهادة الناس فيه، وهذا يبعد
عنه التصنع والادعاء منطقيًا ونفسيًا.

2.7 الحارث بن حلزة

2.7.1 أين يرى الحارث نفسه؟

⁷⁴ عنتره بن شداد، الديوان، 187.

⁷⁵ عنتره بن شداد، الديوان، 205.

⁷⁶ عنتره بن شداد، الديوان، 205.

⁷⁷ عنتره بن شداد، الديوان، 206، 207.

⁷⁸ عنتره بن شداد، الديوان، 207.

⁷⁹ عنتره بن شداد، الديوان، 219.

⁸⁰ رتيبة رقي ونجاح عباسية، حضور الذات الفاعلة في الشعر الجاهلي (الجزائر، رسالة ماجستير، 2012م) 36.

اللافت في حضور الحارث بن حلزة أنّ وجوده الفرديّ والشخصيّ قد غاب في الجماعة، أيّ في قومه فما عاد-بعد أن انتهى من تذكّر المحبوبة وبكائها- يتحدث عن نفسه بل اندمج في قومه وأصبح الحديث باستعمال أننا ونحن، وفي ذلك اتزان فكريّ عميق إذ هو يعرف أنّ مواجهة أعدائه تكون بقوة الجماعة لا بقوة الفرد، ولأنّ الحديث في جزء من موضوع المعلقة كان عن الوشاية، وهذا لا يكون إلا من الأفراد. لذلك أراد أن يوصل لعدوه أنّ الوشاية لا مكان لها بينهم، فهم قوّة واحدة وتجمعهم كلمة واحدة، فلا يمكن لأحد أن يتسلّل بينهم أو يؤثّر على

وهو ممن يتعبهم الفراق ويبكيهم ولكنّه عقلايّيّ ويحاول أن يجد حلولاً لمشاكله بطريقته. فهو لم يقف طويلاً باكيًا بل لجأ إلى حلولٍ تخلّصه من ألم الفراق والرغبة في البكاء والتخلّص من الهمّ، فقال:

غير أني قد أستعين على الهمّ *** إذا خفت بالثوي النجاء

بزفوف كأنها هقلة أمّ *** رثالٍ دويّة سففاء⁸¹

2.7.2. الانتقال بين الموضوعات عند الحارث

انتقال الحارث من الوقوف على الأطلال إلى موضوعه الرئيسيّ كان منطقيًا هادئًا، ومناسبًا لتذكّر الهموم، فاجتمع به همّ

الفراق مع همّ الوشاية بقومه عند الملك. يقول:

أتلّهي بها الهواجز إذ كُئِلُ *** ابن همّ بليّ عميائ

وأنا عن الأرقام أنباء *** وخطبُ تُعني به ونساء⁸²

وإنّ تدرّجه في الحديث عن موضوعه الرئيسيّ يتمّ على فكرٍ متّزن، إذ بدا هادئًا في بداية حديثه عن أمر الوشاية بهم عند

الملك، ومخاطبًا من يعادون قبيلته بالإخوة، وبذلك ترك مجالاً للصلح. يقول:

إنّ إخواننا الأرقام يغلون *** علينا في قولهم إحقاء⁸³

إلا أنّ الرغبة في الصلح لا تعني ضعفهم، بل هم أقوياء في الحروب إذا اشتدّت. ولم يترك مجالاً لعدوّهم بالوشاية بهم عند

الملك، فكان من اتّزانه الفكريّ أنّ صرف الشبهة عن قومه من خلال مدح الملك وذكّر محاسنه، وهذا ما جعل موقفه قويًا، إذ لم يكتفِ بذكر قوّة وقوّة قومه في الحروب، بل أدار أطراف المعركة بحكمة، صارفًا نفسه وقومه عن التركيز على الحديث عن تشعب أعدائه وكترتهم. يقول:

إرميّ بمنله جالت الجنّ *** فأبت لخصمها الأجلاء

ملكٌ مقسطٌ وأكملٌ من يمشي *** ومن دون ما لديه الثناء⁸⁴

ومن أسلحته أيضًا انتقله إلى ذكر مثالب عدوّه لتقليل هيبتهم بين الناس، وهذا سلاحٌ نفسيّ يقلّل من حدّة خوف قومه من

الحرب ضدّ الأعداء لشعورهم بأنهم أقوى. يقول معيّرًا عدوّهم بأنهم رعاء الملك وبأنّ قومه يأنفون عن ذلك⁸⁵:

كتكاليف قومنا إذ غزا المنذر *** هل نحن لابن هندٍ رعاء⁸⁶

وفي المقابل ذكر محاسن قومه وشجاعتهم، وذلك أيضًا عاملٌ نفسيّ في تقوية ثقة قومه بأنفسهم، وتعزيز قوتهم وثقتهم

بالنصر. يقول:

فرددناهم بطعنٍ كما يخرج *** من خربة المزد الماء

وحملناهم على حزم نهلان *** شلالًا ودميّ الأنساء⁸⁷

81 الحارث بن حلزة البشكريّ، الديوان، تح: مروان العطيّة (دمشق: دار الإمام النووي، 1994م) 77.

82 الحارث بن حلزة، الديوان، 79.

83 الحارث بن حلزة، الديوان، 79.

84 الحارث بن حلزة، الديوان، 83.

85 الزوزني، شرح المعلقات العشر، 274.

86 الزوزني، شرح المعلقات العشر، 87.

87 الزوزني، شرح المعلقات العشر، 91.

بعد ذلك انتقل إلى إسداء النصح والأوامر لأعدائه بعد إخافتهم، وذلك حسنٌ تدبيرٍ فكريٍّ ووعيٍّ، إذ بعد ذكر مساوئ أعدائه وذكر محاسن قومه وشجاعته، أصبحت نفوس العدو مهيبَةً لتقبل النصح ومعرفة الحقيقة والالتزام بما. يقول:

فاتركوا الطيخ والتعاشي وإنما *** تتعاشوا ففي التعاشي الداء
أعلينا جناح كندة أن يغنم *** غازيهم ومنا الجزاء
أم علينا جزي حنيفة أو ما *** جمعت من محاربٍ غرباء⁸⁸

الخاتمة

في الإجابة عن سؤال: هل كان الشاعر نفسه؟ يمكن أن نجيب بأنّ شعراء المعلقات السبعة كانوا أنفسهم، وبرزت شخصياتهم واضحةً في معلقاتهم، ما عدا امرأ القيس الذي تشبّهت بين ما هو عليه، وبين ما يريد أن يكون عليه. اتضح ذلك في تقلّب شعوره، وفي اختياره لموضوعات جزئيات معلقته.

تطرّق شعراء المعلقات للحديث عن شرب الخمر أظهروا بشكلٍ قويٍّ رغبتهم بتخليد ذكركم، والشعور باعتزازهم بأنفسهم. وكان سبب ذلك غياب فكرة وجود الآخرة.

إنّ دراسة نصوص المعلقات بشكلٍ كليٍّ تركيبيٍّ أظهر فِكْرَ شعراء المعلقات بشكلٍ كبيرٍ وواضحٍ، فانتقلهم بين جزئيات قصائدهم، وطريقة هذا الانتقال وشعورهم المصاحب له، كلّ هذه النظرة الكليّة ساعدت في فهم عقول ونفوس شعراء المعلقات في معلقاتهم.

وأخيراً فإنّ تطبيق مفهوم الاتزان الفكريّ في مجالات الأدب ممكنٌ، ويمكن أن يتيح المجال لدراساتٍ جديدةٍ تساعد في فهم الشاعر أو الأديب أو المفكر عموماً، وفي فهم ما يقوله. وبهذا نخرج عن نطاق تجرئة العمل الأدبيّ، وعن نطاق الوقوف فيه عند الصورة الواحدة، أو البيت الواحد.

المصادر والمراجع

- امرؤ القيس، حندج بن حجر. الديوان، عناية. عبد الرحمن المصطاوي. بيروت: دار المعرفة، 2004.
- بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف.
- جبر، سعاد. هندسة الذات. عالم الكتب الحديث، 2008.
- البشكريّ، الحارث بن حلّزة. الديوان. تح. مروان العطية. دمشق: دار الإمام النووي، 1994.
- خليف، مّي يوسف. الموقف النفسي عند شعراء المعلقات. القاهرة: دار غريب.
- رحمانى، إسحاق وآخرون. دراسة نفسية في شعر عنترة بن شداد على أساس معنى نظرية آدلر النفسية. إيران: مجلة آفاق العلمية، مجلد: 9، عدد: 2، 2017.
- رقي، رتيبة ونجاح عباسية. حضور الذات الفاعلة في الشعر الجاهليّ. الجزائر: رسالة ماجستير، 2012.

88 الحارث بن حلّزة، الديوان، 95، 97.

- زهير بن أبي سلمى. *الديوان*. تح: علي حسن فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- الزوزني، الحسين بن أحمد. *شرح المعلقات العشر*. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1983.
- السعيدى، محمد إبراهيم. *مفهوم التوازن الفكري*. موقع الشيخ الدكتور محمد إبراهيم السعيدى، 8 آذار، 2010.
- ضيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي*. القاهرة: دار المعارف، 1960.
- طرفة بن العبد. *الديوان*. تح. مهدي ناصر الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- عبد الله، عبد الخليم. *شعر الخمرة عند الأخطل*. تركيا: جامعة كيرك قلعة. مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد: 14، عدد: 2، 2024.
- العزيزي، ربيع. *علاقة مركز التحكم وتقدير الذات بأصل العلاقة الحركية السفلى*. جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، 2001.
- عمرو بن كلثوم. *الديوان*. تح. إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.
- العمريّة، صلاح الدين. *مفهوم الذات*. عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر، 2005.
- عنتر بن شدّاد. *الديوان*. تح. محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، 1970.
- فيصل، شكري. *مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي*. بيروت: دار العلم للملايين، 1978.
- لبيد بن ربيعة العامري. *الديوان*. تح. حمدو طماس. بيروت: دار المعرفة، 2004.
- منسي، محمود. *قياس مفهوم الذات لدى طلاب الجامعة، مركز النشر العلمي*. جامعة الملك عبد العزيز، 1986.

Kaynakça

Abdullah, Abdulhalim, *el-Ahtal'in Şarap Şiirleri*. Kırıkkale Üniversitesi. Sosyal Bilimler Dergisi.(Temmuz 2024 Cilt: 14, Sayı: 2)

Amr bin Kulsûm: *ed-Dîvân*, thk: Emîl Bedî' Yâ'kûb, Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-'Arabî, 1996.

Antara bin Şeddâd: *ed- Dîvân*, thk: Muhammed Sa'îd Mevlevî, el-Mektebu'l-İslâmî, 1970.

Brockelmann, Carl: *Târîhu 'l-Edebi'l-'Arabî*, Çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Kâhire: Dâru'l-Me'ârîf.

Cabir, Su'âd: *Hendesetu'z-Zât*, 'Âlemu'l-Kutubu'l-Hadîs, 2008.

Dayf, Şevkî : *Târîhu 'l-Edebi'l-'Arabî*, Kâhire, Dâru'l-Me'ârîf, 1960

Faysal, Şıkrî: *Menâhicu'd-Dirâseti'l-Edebiyye fî el-Edebî'l-'Arabî*, Beyrût: Dâru'l-'İlmi li'l-Melayîn, 1978.

Halîf Meî Yûsuf: *el-Mevkîfu'n-Nefsî inde Şu'arâ'il-Mu'allakât*, Kâhire: Dâru Ğarîb.

El-Hâris bin Hillize el-Yeşkurî: *ed-Dîvân*, thk. Mervân el-'Atiyye, Dâru'l-İmâmu'n-Nevev'i, 1994.

İmru'l-Kays, Handec bin Hacar: *ed-Dîvân*, 'Înâye, Abdurrahmân el-Mustâvî, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2004.

Lebîd bin Rebî'atu'l- 'Âmirî: *ed- Dîvân*, thk: Hamdû Tammâs, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife ,2004.

Mensî, Mahmûd : *Kîyâs Mefhûmu'z-Zât leda Tullâbi'l-Câmi'a*, Merkezu'n-Neşri'l-'İlmî Cami'atu'l-Melik 'Abdu'l-'Azîz, 1986.

Rabî' el-'Azîzî, *'Alâkatu Merkezi't-Tahakkumi ve Takdîru'z-Zâti bi Asli'l-'Alâkat'il-Harakiyyeti's-Suflâ*, tez, Cezâir Üniversitesi, 2001.

Rahmânî, İshâk, vd. *Dirâse Nefsiyye fi Şi'ri Antere bin Şeddâd ala Esâsi M'anâ Nazariyyetu Adler el-Nefsiyye*, Mecelletu Âfâk el-'İlmiyye, İran: 9.cilt, 2. S, 2017 .

Rukiye, Retibe, Necâh 'Abâbise : *Hudûru'z-Zâti'l-Fâ'ile fi eş-Şi'ri'l-Câhiliyye*, tez, Cezâir: 2012.

es-Sa'idî, Muhammed İbrâhîm: *Mefhûmu't-Tevâzun'il-Fikrî*, Mevk'i eş-Şeyh ed-Duktûr Muhammed İbrâhîm es-Sa'idî, 8 Mart, 2010.

Zuheyr bin Ebî Sulmâ: *Dîvân*, thk: 'Alî Hasan Fâ'ûr, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1988.

Tarafa bin el-'Abd, *Dîvân*, thk: Mehî Nâsiru'd-Dîn, Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2002.

el-'Umarîyye, Salâhu'd-D'în: *Mefhûmu'z-Zât*, Amman: Mektebetu'l-Mucteme'ul 'Arabî li'n-Neşr, 2005.

ez-Zûzenî, el-Huseyn bin Ahmed: *Şeru'l-Mu'allakâti'l-'Aşr*, Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.



Arü İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Aru Journal Of Theological Studies

15/يونيو/2025

تحليل مهارة القراءة في سلسلة "الكتاب في تعلم العربية"
الجزء الأول: دراسة في منهجية تعليم اللغة

Analysis of Reading Skills in the "Book on Learning Arabic" Series
Part One: A Study of Language Teaching Methodology

مألف الأول: أمل إبراهيم

جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، حلب/سوريا

e-mail: amal.Ibrahim1974@gmail.com ORCID: 0009-0004-8901-4835

مألف الثاني: ياسمين طيفور

جامعة حلب، المعهد العالي للغات، حلب/ سوريا

e-mail: yasminteefoor@gmail.com ORCID: 0009-0007-8403-9859

معلومات المقالة

نوع المقالة: تحليل الكتب

تاريخ الوارد: 12.02.2025

تاريخ القبول: 19.05.2025

تاريخ النشر: 15.06.2025

DOI:

انتحال/Plagiarism

This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism.

Copyright:

Authors own the copyright of the works published in the journal and their works are licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

It is published under International License (CC BY NC).

Ethics Statement:

It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Web Address:

arüilahiyatarastirmalarıdergisi.com

الملخص تحليل مهارة القراءة في سلسلة "الكتاب في تعلم العربية"

الجزء الأول: دراسة في منهجية تعليم اللغة

الملخص

مع تزايد الاهتمام بتعلم اللغة العربية علميًا، ولاسيما بين الناطقين بغيرها، تبرز أهمية تطوير مناهج تعليمية فعالة تراعي المهارات الأساسية، وعلى رأسها مهارة القراءة. إذ تُعد القراءة جوهر عملية التعلم، فتسهم في تعزيز فهم النصوص والتفاعل معها، وتطوير مهارات الكتابة، والمحادثة، والاستماع.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مهارة القراءة في الجزء الأول من سلسلة "الكتاب في تعلم العربية" لمحمود البطل، وكريستين بروستاد، وعباس التونسي. وتتناول القراءة باعتبارها عملية عقلية معقدة تتجاوز فك الرموز المكتوبة لتشمل الفهم، والنقد، والتوظيف العملي. كما تشمل الدراسة تحليلًا لمناهج تعليم القراءة في الجامعات الأمريكية، مع التركيز على النصوص القرائية وتنمية المهارات الأساسية وتطوير الحصيلة اللغوية.

تبرز الدراسة أهمية التنوع في الأنماط النصية والمعجمية المستخدمة، وتكرار المفردات، وتنظيم المحتوى تصاعديًا لتعزيز الفهم. وتسعى إلى تقديم توصيات لتحسين تعليم القراءة، مع توفير رؤية نقدية لتطوير المهارات اللغوية الأساسية، مستخدمين في ذلك المنهج الوصفي التحليلي.

تُظهر النتائج الحاجة إلى تبني أساليب تدريس أكثر شمولية وكفاءة، بما يسهم في تعزيز تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها بطريقة تتناسب مع احتياجاتهم المختلفة.

الكلمات المفتاحية: تعليم العربية للناطقين بغيرها، مهارة القراءة، سلسلة الكتاب، تنمية المهارات اللغوية.

Kitab fi Talimi'l Arabiyyeti (Arapça Öğretimi Kitabı) Serisinde Konuşma Etkinliklerinin İncelenmesi: Birinci Bölümdeki Dil öğretim Metodolojisi Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Arapçanın küresel ölçekte öğrenimine artan ilgi, özellikle ana dili Arapça olmayan bireyler için yeni yeni kitapların, öğretim programlarının ve metotlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır. 1995 yılında ilk kez yayımlanan Mahmoud Al-Batal, Kristen Brustad ve Abbas Al-Tonsi'nin ortaklaşa yazdığı Al-Kitab fi Ta'allum al-Arabiyya serisi de bu süreç içerisinde ortaya çıkmış bir Arapça öğretim setidir. Bu setteki 3 kitap, Amerika Birleşik Devletleri'nde Arapça öğretimi için yaygın biçimde kullanılmaktadır. Dolayısıyla Amerikan üniversitelerindeki Arapça öğretimini anlamak açısından önemli ipuçları ve veriler sunmaktadır.

Bu çalışmada Amerikan üniversitelerindeki okuma becerisinin geliştirilme süreci ele alınmıştır. Bu becerinin geliştirilme biçimini anlayabilmek için Al-Kitab fi Ta'allum al-Arabiyya serisinin ilk cildinde bulunan okuma metinleri, etkinlikleri ve söz varlığı incelenmiştir.

Veriler doküman incelemesi yöntemiyle toplanmıştır. İnceleme sonucunda, okuma metinlerinin kelime öğretiminde aralıklı tekrarlar sağladığı ve bağlam temelli öğrenmeyi desteklediği görülmüştür. Bu yüzden, Al-Kitab fi Ta'allum al-Arabiyya serisinin aşamalı öğretim stratejisiyle okuma becerisini geliştirirken kelime dağarcığını zenginleştirmekte ve Arapçanın yabancı bir dil olarak öğretiminde etkili bir model sunmakta olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arapçanın yabancı bir dil olarak öğretimi, dil becerilerini geliştirme, okuma becerisi, "Al-Kitaab fi Ta'allum al-Arabiyya" serisi.

المدخل

تُعَدُّ اللغة وسيلةً أساسيةً للتواصل الإنساني ونقل المعارف والثقافات بين الأجيال، ويتطلب تعلُّمها اكتساب المهارات الأربع وإتقانها: الاستماع، والمحادثة، والقراءة، والكتابة. وتبرز القراءة كإحدى أهم هذه المهارات نظرًا لدورها المحوري في تعزيز الكفايات اللغوية والمعرفية. ومع تزايد الإقبال على تعلُّم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ظهرت الحاجة إلى مناهج تعليمية تراعي احتياجات المتعلمين، وتحقق أهدافًا شاملةً في إكسابهم المهارات اللغوية المطلوبة.

يركّز هذا البحث على تحليل الجزء الأول من سلسلة *الكتاب في تعلُّم العربية*، التي ألفها محمود البطل، وكريستن بروستاد، وعباس التونسي. وتتألف السلسلة من مدخل وثلاثة أجزاء رئيسة تغطي مستويات تعليمية مختلفة، وقد صدرت طبعها الثانية عام 2010م. وتُعتمد هذه السلسلة في عددٍ من الجامعات الأمريكية كنموذجٍ تعليميٍّ شامل يهدف إلى تطوير المهارات اللغوية والتواصلية لدى المتعلمين. يهدف البحث إلى تحليل مهارة القراءة من حيث أنواعها، وأهدافها، ومعايير إتقانها، بالإضافة إلى دراسة منهجية اختيار النصوص القرائية والكفايات المستهدفة منها. كما يبحث البحث بتقديم النتائج والتوصيات والمقترحات التطويرية في هذا المجال.

الإحساس بالمشكلة:

على الرغم من التطور الملحوظ في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، لا تزال مناهج تعليم مهارة القراءة تواجه تحدياتٍ متعددة، أبرزها الجمود في المحتوى التعليمي، وضعف التنوع الثقافي واللغوي في النصوص المختارة. بالإضافة إلى ذلك، تعاني بعض المناهج من قصورٍ في مراعاة الفروقات الفردية بين المتعلمين، مما يؤثر في فعاليتها في تطوير الكفايات اللغوية والتواصلية.

وبناءً على هذه التحديات، يسعى هذا البحث إلى تحليل الجزء الأول من سلسلة *الكتاب في تعلُّم العربية*، لتقييم منهجية اختيار النصوص القرائية ومدى تحقيقها للأهداف التعليمية المستهدفة، مع تسليط الضوء على مدى ملاءمتها لتطوير الكفايات اللغوية والتواصلية للمتعلمين الناطقين بغير العربية.

أسئلة البحث: يسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما الأسس المنهجية التي اعتمد عليها مؤلفو السلسلة في اختيار نصوص القراءة؟
2. إلى أي مدى تحقق النصوص القرائية الكفايات اللغوية والتواصلية للمتعلمين؟
3. هل تساهم هذه النصوص في تحسين تعلم اللغة العربية للناطقين بغيرها بشكل فعال؟

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من كونه يركّز على تحليل سلسلة تعليمية رائدة تُستخدم عالمياً في تدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، مما يسهم في تحسين تصميم المناهج التعليمية وتطويرها لتلبية احتياجات المتعلمين المتنوعة. كما يُبرز البحث الأبعاد الثقافية واللغوية التي يمكن تعزيزها في تعليم القراءة، مما يعزز تطوير مهارات التفكير النقدي والتواصل الفعال لدى المتعلمين، بما يتناسب مع متطلبات العصر.

مصطلحات البحث

- **مهارة القراءة:** عملية عقلية تشمل فكّ الرموز المكتوبة، وفهم النصوص، وتحليلها في سياقها المختلفة.
- **الكفاية اللغوية:** قدرة المتعلم على استخدام اللغة بفعالية في كل من التعبير الشفوي والكتابي.
- **الكفاية التواصلية:** قدرة المتعلم على التفاعل بفعالية مع الآخرين لتحقيق أهداف تواصلية محددة.
- **سلسلة "الكتاب في تعلم العربية":** منهج تعليمي متكامل يركز على تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مع مراعاة تكامل المهارات اللغوية وتطويرها.

ثانياً: الإطار النظري

المبحث الأول: مفهوم مهارة القراءة

تُعدّ القراءة إحدى أهم المهارات الأساسية في تعليم اللغات، حيث تسهم في تطوير قدرات المتعلم على فهم النصوص وتحليل محتواها. فالقراءة لا تقتصر على فكّ رموز النصوص المكتوبة فحسب، بل هي نشاطٌ ذهنيٌّ معقّد يتطلب تفاعلاً مستمراً بين القارئ والنص لتحقيق فهم شاملٍ ودقيق. ومن خلال هذه المهارة، يتمكن المتعلم من إدراك التراكيب اللغوية، واستيعاب المعاني الظاهرة والضمنية، مما يُعزز قدرته على توظيف المعرفة المكتسبة في سياقاتٍ مختلفة.

وقد أشار ناقة وطعيمة إلى أن القراءة عملية تفسيرية نشطة تعتمد على التفاعل بين القارئ والنص، حيث يستخدم القارئ خبراته السابقة لفهم النصوص الجديدة وتوسيع معارفه. ويُعرّف هذا النشاط بأنه عملية معرفية تجمع بين الإدراك البصري للرموز المكتوبة وتحليل معانيها في سياقها العام. كما أكد الباحثان أن القراءة تُعدّ وسيلةً رئيسة لفهم النصوص في سياقاتٍ متعددة، مما يجعلها مهارةً أساسيةً في تعلّم اللغة واكتساب المعارف الجديدة¹.

علاوةً على ذلك، تُسهم القراءة في تعزيز التفكير النقدي من خلال استنباط الأفكار الرئيسة من النصوص، وتحليلها، وتقييمها نقدياً، بالإضافة إلى تأسيس المعايير اللغوية اللازمة للحكم على جودة اللغة وصحة التراكيب في الكتابة والحديث. وتساعد هذه العملية المتعلمين على تطوير رؤى متعمقة تجاه النصوص، مما يجعلها أداةً فعالةً في بناء قدراتهم على التعامل مع النصوص الأكاديمية والإبداعية. ولا تتوقف أهمية القراءة عند فك رموز الكتابة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى التفاعل المنتج مع النصوص، مما يجعلها نشاطاً فكرياً وثقافياً متكاملًا. وتدعم هذه المهارة تطوير شخصية المتعلم، وتنمية مهاراته العقلية واللغوية، وتعزيز قدرته على التعامل مع الأنماط النصية والثقافية المتنوعة².

¹ ينظر: الناقة، م. ك.، وطعيمة، ر. أ. طرائق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو). 2003، ص 149-

150

² ينظر: طعيمة، ر. أ. المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (القسم الأول). جامعة أم القرى. 1986، ص 523.

المبحث الثاني: أنواع مهارة القراءة تُعدّ القراءة من المهارات الأساسية التي لا غنى عنها في تعلّم اللغة، إذ يستند تصنيفها إلى نشاط القارئ، والأهداف المرجوة، والمراحل التعليمية. ولا تقتصر دراسة أنواع القراءة على مجرد التصنيف، بل تهدف إلى دعم تصميم منهجيات تدريسية فعّالة تُلبّي احتياجات المتعلمين وتُحقق الأهداف التعليمية. وبذلك، يمكن تصنيف أنواع القراءة وفق احتياجات المتعلمين والأغراض المرجوة منها إلى ما يلي:

1. من حيث نشاط القارئ: تنقسم القراءة إلى نوعين رئيسيين:

- القراءة الجهرية: تركز على تحسين النطق وضبط الأداء الصوتي، مما يعزز فهم العلاقة بين الصوت والمعنى، كما تُنمّي الثقة لدى المتعلمين، ولا سيّما في المراحل الأولى من تعلّم اللغة.
- القراءة الصامتة: تتيح للمتعلمين استيعاب النصوص بعمق من دون الانشغال بالأداء الصوتي، مما يُعزز التفكير النقدي والقدرة على التحليل الأكاديمي.

2. من حيث الأغراض: تختلف أنواع القراءة حسب الغرض المرجو منها، ومن هذه الأغراض:

- _ القراءة العامة: تهدف إلى الترفيه والتسلية، مثل قراءة القصص والروايات.
- _ القراءة التحليلية: تركز على النصوص الأكاديمية لفهمها وتحليلها نقدياً.
- _ القراءة الخاصة: تُستخدم لاستخلاص معلومات محددة أو لفهم النصوص في سياقاتها الفكرية الأوسع.

3. من حيث المراحل التعليمية: تُصنّف القراءة وفقاً للمراحل التعليمية، مع مراعاة مستوى المتعلمين، إلى:

- _ القراءة الرمزية الصوتية: تُركز على تعلّم الحروف والنطق باعتبارها أساساً لاكتساب اللغة.
 - _ القراءة الفهمية: تهدف إلى تطوير قدرة المتعلم على استيعاب النصوص وربط الأفكار الواردة فيها.
 - _ القراءة المكثفة: تُستخدم لفهم النصوص الأكاديمية المعقدة وتحليلها بعمق.
 - _ القراءة التحليلية الواسعة: تُعزز المعرفة الثقافية، وتمكّن المتعلم من ربط النصوص بالمفاهيم الفكرية المختلفة³.
- إنّ تعدد أنواع القراءة يُبرز أهميتها كأداة أساسية في تعلّم اللغة، إذ يُسهّم هذا التصنيف في تصميم برامج تعليمية فعّالة تُطوّر مهارات المتعلمين بشكلٍ شامل.

القراءة وسيلة في تعليم اللغة الأجنبية: ترتبط القراءة بأربع غايات رئيسية في تعليم اللغات الأجنبية، وهي:

1. تُعدّ النصوص وسيلةً أساسية لتحقيق أهداف تعليم اللغة الأجنبية.
2. تدعم القراءة اكتساب اللغة بشكلٍ أعمق وأكثر استدامة.
3. تُعدّ نصوص القراءة نموذجاً يُساعد في تطوير مهارة الكتابة لدى المتعلمين.

³ ينظر: الناقة وطعيمة، 2003، ص 153-155

4. تُستخدم نصوص القراءة كأسلوب فعال في تعليم الأصوات، والتراكيب، والمفردات⁴.

بناءً على ذلك، فإنّ القراءة ليست مجرد مهارة فردية، بل هي أداة تربوية شاملة تُسهم في تعزيز التفكير النقدي، وتنمية الإبداع، وتطوير التفاهم الثقافي. كما أنّ اعتماد أنواع القراءة المختلفة في تصميم المناهج يُسهم في تحسين الكفاءة اللغوية للمتعلمين، ويُعزز قدرتهم على التفاعل مع النصوص بطرق تُثري تجربتهم التعليمية والشخصية.

المبحث الثالث: أهمية القراءة وأهدافها الأساسية

تُسهّم القراءة بشكلٍ فعالٍ في تحقيق التعلّم والمعرفة، إذ تمكّن المتعلم من فهم النصوص واستيعابها بطرقٍ تحليلية وتأميلية تساعده على الوصول إلى معاني النصوص العميقة. فالقراءة عملية معرفية بالغة التعقيد، تتطلب تسيبًا متقنًا لمهارات التفكير النقدي، والتحليل، والتقييم، مما يجعلها نشاطًا تعليميًا شاملاً يُعزز نمو المتعلم وفق مستوياتٍ ذهنيةٍ متعددة⁵.

ولتحقيق هذه الغايات، يجب أن تستند عملية تعليم القراءة إلى منهجية واضحة تراعي احتياجات المتعلمين ومستوياتهم المعرفية. وفي

هذا السياق، يُمكن تحديد الأهداف الأساسية للقراءة على النحو التالي:

1. فهم النصوص المكتوبة: تمكّن المتعلم من الربط بين الرموز الصوتية والمعاني النصية، مما يعزز النطق السليم ودقة الأداء.
2. تعزيز الفهم العام والتفصيلي: تساعد القراءة على استخراج الأفكار الرئيسة والتفاصيل الدقيقة، وربطها بالسياق العام للنصوص، وتحليلها، وتطبيق المفهومات المكتسبة في سياقاتٍ جديدة. وتساعد القراءة الصامتة والنقدية في تعزيز هذه المهارة، من خلال تركيز القارئ على التحليل العميق والمعاني الضمنية.
3. إدراك الجوانب البلاغية والجمالية: تُمكن قراءة النصوص الأدبية من فهم الصور الجمالية والأساليب البيانية التي تميّز اللغة العربية، مما يُثري الذائقة الأدبية لدى المتعلم.
4. تطوير التفكير النقدي والتحليلي: تُعزز القراءة القدرة على تحليل النصوص وربط الأفكار للوصول إلى استنتاجاتٍ منطقية تدعم التفكير النقدي. ويشمل ذلك استنتاج العلاقات بين الأفكار، وتقديم رؤى تحليلية، وتقييم مصداقية النصوص، وهو ما يُعد ضروريًا في القراءة المتقدمة، إذ يعكس مدى وعي القارئ بالنصوص المكتوبة.
5. تنمية استخدام القواميس والمعاجم: تشجع القراءة المتعلمين على البحث عن معاني الكلمات الجديدة، مما يثري مخزونهم اللغوي ويعزز قدرتهم على فهم النصوص المعقدة.
6. تعزيز المعرفة الثقافية والاجتماعية: تتيح القراءة للمتعلمين الاطلاع على موضوعاتٍ ثقافيةٍ ودينيةٍ واجتماعيةٍ تُعزز التفاهم والتواصل، من خلال تقديم محتوياتٍ تُساعد على فهم البيئة الثقافية المحيطة بالنصوص، واستخدام مواقف حياتية تُسهم في تطبيق اللغة عمليًا⁶.

⁴ ينظر: حسنة، م. اطلاع خطوات تعليم مادة القراءة في الكتاب التعليمي: "العربية بين يديك" لعبد الرحمن فوزان وآخرين من وجهة نظر تربية الأمية لمستوى التعليم والثقافة.

رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية الحكومية، مالانج، إندونيسيا، 2005، ص 68

⁵ ينظر: طعيمة، 1986، ص 523

⁶ ينظر: أبو عمشة، خ. (تحرير) التقويم اللغوي في برامج تعليم اللغة العربية (تأليف: خ. أبو عمشة، أ. ن. الرهبان، ن. أبو عرابي، ف. الحسيني، س. ع. أبو الوفا، و ص. نصيرات). مركز عبد الملك بن عبد العزيز الدولي، الرياض، 2019، ص 231-232.

7. إتقان القراءة السريعة: تُعد مهارة القراءة السريعة مع الفهم الدقيق ضرورةً في المراحل المتقدمة من التعلُّم، حيث تُستخدم كمعيارٍ أساسيٍّ لتقييم كفاءة القارئ. وتعكس سرعة القراءة قدرة المتعلم على إدراك رموز النصوص وفهمها دون التوقف المتكرر. وعلى الرغم من أن السرعة ليست العامل الوحيد في تقييم مهارة القراءة، فإنها تُعد مؤشرًا رئيسًا على طلاقة القارئ واستيعابه للنصوص. ويمكن تعزيز هذه المهارة من خلال تدريب المتعلمين على قراءة نصوصٍ متنوعةٍ مع تحسين الفهم التدريجي.
8. زيادة الثروة اللغوية والتعبيرية: تُسهم القراءة في تحسين التراكيب اللغوية، واكتساب مفرداتٍ جديدةٍ تُعزز التعبير الشفهي والكتابي لدى المتعلمين.
9. الاستعداد للتعامل مع النصوص التطبيقية: تُهيئ القراءة المتعلمين للتعامل مع مصادر علميةٍ متنوعةٍ، مثل الكتب والصحف والمجلات الأكاديمية، مما يساعدهم على مواكبة متطلبات الحياة العملية والتعليمية.
10. تطوير الكتابة الإبداعية والنقدية: تُعد القراءة مدخلًا رئيسًا لتنمية القدرة على الكتابة المنظمة والإبداعية، حيث تساعد المتعلم على اكتساب أساليب متنوعة في التعبير، استنادًا إلى النصوص المقروءة.⁷
- تبرز القراءة كأداةٍ تربويةٍ شاملة، تُسهم في تطوير الجوانب التعليمية والشخصية للمتعلمين من خلال تحقيق أهدافها المتنوعة. فهي لا تحسّن الكفاءة اللغوية فحسب، بل تعزز التفكير النقدي، وتنمي الإبداع، وتعمق الروابط بين المتعلمين والسياقات الثقافية والاجتماعية. لذا، ينبغي أن تستند استراتيجيات تعليم القراءة إلى رؤيةٍ تربويةٍ متكاملة، تُلبّي احتياجات المتعلمين، وتعزز من كفاءتهم اللغوية والتواصلية.

ثالثاً: الإطار التطبيقي (العملي)

يركّز هذا الإطار على تحليل منهجية تعليم مهارة القراءة في الجزء الأول من سلسلة الكتاب في تعلُّم العربية. وقد أُلِّفت هذه السلسلة بعد خبرةٍ طويلةٍ في التدريس، استجابةً لحاجة الناطقين بغير العربية، حيث اعتمدت على استخدام اللغة الإنجليزية بوصفها وسيطاً تعليمياً لتسهيل عملية التعلُّم في بيئةٍ غير عربية.

وتهدف السلسلة إلى توفير منهجٍ متكاملٍ يركّز على تدريب المتعلِّم على المهارات اللغوية الأربع: الاستماع، والمحادثة، والقراءة، والكتابة، مع تزويده بمصيلةٍ لغويةٍ من المفردات والتراكيب الأساسية المستخدمة في الموضوعات الحياتية. كما تُعزّز هذه السلسلة تلك المهارات من خلال الأنشطة والتدريبات التي تُوظّف المفردات في سياقاتٍ واقعية، مما يجعلها أداةً فعّالةً في تعلُّم اللغة.

وتُعد هذه السلسلة من المناهج الرائدة المعتمدة في الجامعات الأمريكية، وهو ما لاحظته خلال زيارتي للولايات المتحدة عام 2010م، وحضورني ورشةً تدريبيةً، إذ كانت تُستخدم على نطاقٍ واسع. ويتميّز هذا المنهج باعتماده على اللغة الإنجليزية في شرح المفردات والقواعد وطرح الأسئلة، مما يُسهّل تعلُّم اللغة العربية للناطقين بغيرها.

تحليل مكونات الجزء الأول من السلسلة

⁷ ينظر: الناقة، وطعيمة، 2003، ص 151-152

يتألف الجزء الأول من السلسلة من عشرين درسًا وثلاثة أقراص (DVDs) ، ويُرَكِّز على تعليم مهارتي الاستماع والمحادثة باستخدام المحكية المصرية، باعتبارها اللهجة الأكثر شيوعًا وفهمًا في الوطن العربي. ويُرَكِّز المؤلفون استخدام المحكية بأنها تُسهم في تبسيط تعلم الفصحى، مشيرين إلى أنّ:

"تعلم الفصحى فقط يجعلها لغةً مستحيلةً التعلّم، ولا يتأتى فكُّ طلاسمها إلا لقلّةٍ نادرةٍ من المهويين".⁸

ويعتمد الكتاب على تقديم الفصحى أساسًا، مع إدماج بعض المحكية، مما يُساعد المتعلّم على فهم العلاقة بينهما باعتبارها امتدادًا لواقعٍ لغويٍّ واحد. كما يوظّف الكتاب الكفاية التواصلية في تصميم الدروس، حيث يتم قياس نجاح المتعلّم ليس داخل الصف فحسب، بل في قدرته على استخدام اللغة في مواقف حياتيةٍ أخرى.

منهجية السلسلة في تعزيز الكفاية التواصلية

تعتمد السلسلة على تعزيز الكفاية التواصلية من خلال تقديم قوائم مفرداتٍ وعباراتٍ مرتبطةٍ بمواقفٍ طبيعية، مع التركيز على المنهج الوظيفي في تدريس النحو، بدلًا من الاعتماد على الحفظ والتكرار. وتُشجّع السلسلة المتعلّمين على استخدام المفردات في مواقف واقعية، مما يُسهم في ترسيخها في الذاكرة اللغوية وتعزيز كفاءتهم اللغوية.

كما تُقدّم الدروس في الكتاب بأسلوب سردٍ قصصيٍّ يبدأ بعرض المفردات والتراكيب المستخدمة في القصة، ملحقًا بالأنشطة والتدريبات اللغوية لترسيخ المفاهيم. ويتم تقديم القصة أولاً، يليها التركيز على الثقافة، ثم القواعد، ثم الاستماع والقراءة، وأخيرًا المحكية. ويتميّز الكتاب بتصميمه على هيئة مسلسلٍ تلفزيونيٍّ يُعالج حياة الطلاب ومشكلاتهم الدراسية والمعيشية، مما يُضفي طابعًا واقعيًا على عملية التعلّم، ويجعل المتعلّم أكثر اندماجًا في السياق اللغوي.

تقييم السلسلة نموذجًا لتعليم العربية للناطقين بغيرها

تُعد سلسلة الكتاب في تعلّم العربية نموذجًا متميزًا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، إذ تجمع بين المنهجية الوظيفية والتواصلية، من خلال:

- استخدام الوسائل السمعية والبصرية لتعزيز التفاعل مع اللغة.
 - توظيف اللهجة المحكية والفصحى بشكلٍ متوازن، مما يُسهّل على المتعلّم الانتقال بينهما بسلاسة.
 - تعزيز مهارات القراءة والتواصل من خلال سياقاتٍ تطبيقيةٍ تُساعد على تطوير الكفاءة اللغوية لدى المتعلّمين.
- وبناءً على ما سبق، تُعد هذه السلسلة من المناهج التعليمية الفعّالة التي تُسهم في تحسين تعلّم اللغة العربية كلعغةٍ ثانيةٍ بطريقةٍ متكاملةٍ تُراعي احتياجات المتعلّمين، وتُمكنهم من اكتساب اللغة في بيئةٍ تفاعليةٍ وممتعة.

منهجية مهارة القراءة في الكتاب في تعليم العربية الجزء الأول:

⁸ البطل، م.، بروستاد، ك.، والتونسي، ع. الكتاب في تعليم العربية (الجزء الأول، الطبعة الثانية). 2010، ص xix

اختار مؤلفو سلسلة الكتاب في تعلم العربية نصوصاً طبيعية مأخوذة من مصادر أصلية، مثل المجلات والكتب، دون اللجوء إلى تأليف نصوص جديدة أو تغيير لغتها الأصلية. وقد أشار المؤلفون إلى التزامهم باستخدام النصوص كما هي، مع إجراء تعديلات طفيفة عند الضرورة، مثل حذف الأجزاء الاستطردادية لضبط طول النص⁹

وتعدّ القراءة جزءاً أساسياً ومتكاملاً في الكتاب، حيث صُمّمت المفردات بحيث تندمج في الأنشطة التدريبية المتعلقة بالاستماع، والمحادثة، والكتابة. ويُسهّم هذا التكامل في تهيئة المتعلم لاستخدام اللغة التي يكتسبها في سياقات أكاديمية وعملية مستقبلية، مما يُعزز تفاعله مع النصوص التعليمية.

التدرج في النصوص

وبناء على ما تقدم فقد تدرّج الكتاب في إيراد النصوص، فسهولة المادة وصعوبتها مسألة نسبية ترتبط بأعمار المتعلمين وثقافتهم ومدى معرفتهم باللغة الأجنبية. ولذلك يجب ألا تكون المادة خارجة عن حدود عالم المتعلم وذات اتصال بحياتهم وميولهم وقريبة من أذهانهم حتى يتم استيعابها بسهولة، ويجب ألا تكون المادة مبالغاً في سهولتها أو صعوبتها بل يجب أن تكون محفزة للمتعلم وباعثة على العمل الإيجابية في التلقي¹⁰، وبذلك تدرج الكتاب في عرض نصوص القراءة من السهولة إلى الصعوبة واقتصرت بعض دروس القراءة على القراءة الفهمية باستخدام الجمل القصيرة المترابطة بحيث تناسب مستوى المتعلمين، ووضع بعض العبارات وتكرارها بوصفها عبارة متداولة وأساسية نستخدمها في حياتنا اليومية وكتاباتنا، ثم بدأت النصوص الطويلة المأخوذة من مصادرها الأصلية التي ترتبط بميول الطلاب وتمس حياتهم الدراسية ومشكلاتهم ومحيطهم الاجتماعي والجغرافي لينتقل إلى القراءة التحليلية الواسعة، وتعرض للثقافة العربية بوصف هذه السلسلة تُدرس في الجامعات الأمريكية.

وبهذا التدرج يصبح المتعلم قادراً على الفهم القرائي الكافي لمادة مكتوبة بسيطة جداً ومطبوعة بالطريقة المعتاد عليها، ويمكنه أن يقرأ بعض التبادلات اللفظية المألوفة أو لغة بسيطة تحتوي على أنماط تركيبية ومفردات عالية الشيع. استناداً إلى الحدقي¹¹.

نماذج من النصوص والأنشطة

الدرس الأول: "أنا مها"

يتناول هذا الدرس تعريف المتعلم بنفسه من خلال شخصية مها أبو العلا، حيث تتحدث عن عائلتها ودراساتها. وقد عزّز الدرس بنشاطٍ قرائيٍّ مأخوذ من مجلة، يُركّز على المفردات الأساسية مثل "العريس" و"العروس"، ويكررها، مما يُسهّم في ترسيخها في ذهن المتعلم، معتمداً على القراءة العامة.

نص عن مدينة نيويورك

هذا النص مأخوذ من الموسوعة الثقافية لحسين سعيد، ويُقدّم معلوماتٍ جغرافية واجتماعية عن مدينة نيويورك. يتميز النص بمفرداته السهلة التي تتضمن أسماء معروفة لمناطق المدينة وأحيائها، مما يجعله مناسباً للمبتدئين. ويساعد هذا التدرج في عرض المفردات على تعزيز دافعية التعلّم لدى الطلاب، وتسهيل استنتاج المعاني من السياق، مع التركيز على علامات الترقيم، مما يُعزز المعرفة الثقافية والاجتماعية.

⁹ ينظر: المرجع السابق، ص XX.

¹⁰ ينظر: الصديق، ع. ع. تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسات وتطبيقات. معهد اللغة العربية، جامعة الخرطوم. 2019، ص 68-69.

¹¹ ينظر: الحدقي، ي. إ. الكفاءة اللغوية: نماذجها وأطرها. منشورات أقدم، إسطنبول 2021، ص 116.

التركيز على القراءة الجهرية والأنشطة الإضافية

لا تقتصر مهارة القراءة في الكتاب على النصوص المحددة فقط، بل تتوسّع لتشمل نصوصًا قرائية إضافية في الأنشطة التدريبية. كما يُشجّع الكتاب على القراءة الجهرية بوصفها وسيلةً فعّالة لتحسين مخارج الحروف وتطوير الطلاقة اللغوية. وتعتمد هذه المنهجية على التكرار والفهم التدريجي للأفكار الرئيسية في النصوص، مما يُساعد المتعلّمين على إتقان القراءة بطلاقة.

تنوع النصوص والأساليب اللغوية

اعتمد الكتاب على تقديم النصوص الوصفية والإعلامية بشكلٍ رئيس في حين كانت النصوص الحوارية محدودة، حيث تضمّن الكتاب نصًا حواريًا واحدًا فقط. كما احتوت السلسلة على مقتطفاتٍ من القرآن الكريم، والحديث النبوي، والكتاب المقدس، مما يعكس التنوع الثقافي والديني.

وقد غلبت اللغة الإعلامية على الكتاب، مع التركيز على الموضوعات التي تمّ الطلاب الأمريكيين، مثل التعرف على الشرق الأوسط وثقافته. ومن خلال هذه المنهجية، تهدف السلسلة إلى تحقيق كفايات قرائية تُؤهل المتعلّم لاستيعاب النصوص الأكاديمية والتواصلية، مما يُساعده على الانتقال التدريجي من قراءة النصوص البسيطة إلى النصوص الأكثر تعقيدًا، والتي ترتبط بحياته واهتماماته.

ومن خلال هذه المنهجية، تهدف السلسلة إلى تحقيق كفايات قرائية تُمكن المتعلم من استيعاب النصوص الأكاديمية والتواصلية. ويُمكن للمتعلّم أن ينتقل تدريجيًا من قراءة نصوص بسيطة إلى التعامل مع نصوص أكثر تعقيدًا ترتبط بحياته واهتماماته.

وسيتّم في هذا البحث عرض أنواع النصوص القرائية، وتحديد الكفايات المرجوة التي تُسهم في تطوير مهارات القراءة لدى الطلاب وفق الجدول الآتي:

أشكال النصوص	الكفاية المرجوة	موضوعات النصوص	الوحدة
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> القدرة على وصف المكان فهم الفكرة العامة من النص توظيف المعلومات الموجودة عند المتعلمين في تعلم اللغة العربية. 	نيويورك	1. أنا مها
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> التعبير عن النفس. التعرف عن الهوايات. 	تعارف نصوص من مجالات التعارف	2. أنا فعلا وحيدة
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> القدرة على الحديث عن دراسة المتعلم. فهم المعنى العام. التركيز على المفردات الأساسية لاستخدامها في حواراتهم. 	برامج دراسات الشرق الأوسط	

وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم الفكرة العامة ● التركيز على المفردات الأساسية ● فهم التخصصات الدراسية وأقسامها 	جامعة الجزائر وجامعة بيروت العربية	3. عائلة والدي
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● التعرف على البيت النبوي ● التعرف على الأسماء العربية 	البيت النبوي	4. كيف أحفظ كل الأسماء!؟
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم الفكرة العامة ● التعبير عن النفس والعائلة والرغبات 	إعلانات الزواج	
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● اكتساب المفردات الأساسية. ● التعبير عن الجو. ● فهم الفكرة العامة 	الجو اليوم	5. لا أحب مدينة نيويورك!
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● الاستفسار عن وظيفة. ● التعرف على طريقة إعلان الوظائف 	وظائف دكتوراة في كليات البنات	
وصفي إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● طلب الوجبات ● الاستفسار عن برامج المطعم ● التركيز على المفردات الأساسية. 	مطعم البواسيري مطعم مروش	6. أنا خالد
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● التعرف على شكل النعوة. ● فهم المصطلحات الأساسية الخاصة بالوفاة 	وفاة	7. أنا أكبرهم
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● التعرف على طريقة المراسلة. ● القدرة على ذكر التفاصيل الشخصية عند التعريف عن النفس 	أصدقاء المراسلة	
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● معرفة المؤهلات المطلوبة للالتحاق بالوظيفة ● اكتساب القدرة على عرض مؤهلاتهم الشخصية بما يتناسب مع طبيعة الجهة المقدم إليها. 	شركة بحاجة إلى الموظفين	8. المستقبل للتجارة
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● الاستفسار عن الالتحاق بالدراسة. ● القدرة على سرد المؤهلات الدراسية للطلبة. 	استمارة الالتحاق بوحدة اللغة العربية	

إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم طبيعة الثقافة العربية. ● فهم طريقة الحصول على درجة الماجستير 	مواطنة تحصل على الماجستير	9. جدتي توقظني في السادسة والنصف
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● معرفة القنوات العربية القضائية. ● معرفة مواعيد بث البرامج 	برامج التلفزيون	
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على سرد البرنامج اليومي ● فهم طريقة الحياة السياسية 	معيشة جلاله الملك	10. بيت العائلة
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم الدليل عند السفر إلى الدول العربية 	دليلك إلى الفنادق في عمان	11. أشعر بالحجل أحيانا
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم الفكرة العامة. ● فهم طريقة نقل الأخبار في الإعلام 	مقالة أخبار	
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على تقديم سيرة ذاتية مختصرة لشخص متوفى 	وفاة إدوارد سعيد	12. أصعب قرار في حياتي
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم مشاكل المنطقة العربية من خلال أخبار مختصرة 	مقالة أخبار	
وصفي إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على خطاب الجامعات للحصول على منحة دراسية 	أنهيت برنامج الماجستير.	13. لماذا قررت البقاء في أمريكا؟
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على فهم أخبار الزيارات الدولية ● استخراج المعلومات من النص القرائي 	مقالة أخبار	
إعلامي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على البحث عن فرص عمل ● فهم طريقة عرض السيرة الذاتية بشكل مختصر والبحث عن العمل 	فرص عمل	14. أتمنى ألا نترك هذا البيت.
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم السيرة الذاتية ● القدرة على فهم الفكرة الرئيسة. ● زيادة الحصيلة اللغوية في الألفاظ الأساسية 	مالك بن نبي	

وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على الحديث عن المشاكل الدراسية. ● القدرة على صياغة المشكلة في رسالة. ● التعبير عن المشكلة 	مشكلتي	15. لست مصرية ولست أمريكية
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على فهم الفكرة الأساسية. ● القدرة على وصف الموقع الجغرافي. ● القدرة على فهم المناخ الجغرافي وطبيعة الحياة 	تونس	
	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على قراءة نص من الانجيل في اللغة العربية. ● القدرة على فهم طبيعة الليل والنهار 	من الكتاب المقدس	16. رسالة عمي
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على التعبير عن المشاعر. ● القدرة على صياغة الرسالة. 	رسالة من محمد	
	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على فهم معنى القرآن الكريم والحديث النبوي. ● القدرة على فهم فريضة الصيام. ● القدرة على فهم سماحة الدين حتى مع الكافرين. ● فهم فكرة الإخاء في الإسلام 	القرآن الكريم والحديث النبوي	17. كل عام وأنتم بخير
حواري	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على طرح الأسئلة ● القدرة على فهم طريقة الحوار. 	تساؤلات	
إعلامي وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم إعلانات الزواج. ● القدرة على وصف السمات الجسدية والنفسية. 	النصف الآخر	18. المهم هو رأي خالد ومها
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على فهم الفكرة الأساسية ● القدرة على استخراج المعلومات 	الأخوان رايت	
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على فهم المقالة ● القدرة على استخراج المعلومات. ● القدرة على فهم الصيغة العربية لجمع المؤنث السالم 	دروس للسيدات في الجامعة الأهلية.	19. ماذا يقصدان بكلمة مناسبة!؟
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● القدرة على عرض السيرة الذاتية ● القدرة على استخراج المعلومات 	نجيب محفوظ	

وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● استخراج المعلومات عن الشرق الأوسط ● فهم التاريخ السياسي للمنطقة 	كيف تكونت منطقة الشرق الأوسط	20. يا الله... ما أحلى القدس!
وصفي	<ul style="list-style-type: none"> ● فهم القضية الفلسطينية ● القدرة على عرض السيرة الذاتية. ● استخراج المعلومات من النص 	لندن 1936... وأصدقاء تفرقوا	

أوضح الجدول السابق تنوع النصوص المستخدمة في السلسلة، إذ تشتمل على أنواع مختلفة من القراءة التي تلي أهدافاً متعددة. وتُركّز بعض النصوص على فهم المعنى العام، بينما تتطلب أخرى قراءة تفصيلية تحدف إلى مناقشة الأفكار الأساسية. كما توجد نصوص تُركّز على المفردات والتراكيب الجديدة لتعزيزها في ذهن المتعلم. وتهدف هذه النصوص جميعها إلى إكساب المتعلم كفايات لغوية واجتماعية تمكنه من التواصل الفعّال مع محيطه الاجتماعي، والتعبير عن نفسه ورغباته ومشكلاته الدراسية والاجتماعية، سواء من خلال المناقشات الجماعية أثناء الحصة الدراسية أم عبر العمل في مجموعات صغيرة داخل الصف.

ومع أن النصوص المختارة تحقق هذه الأهداف بشكل ملحوظ، إلا أنها لا تقدم صورة دقيقة عن الثقافة العربية المتنوعة. بل تُركّز على نموذج ثقافي يتماشى مع طريقة التفكير الغربية، مما يحدف من شمولية النصوص الثقافية. كما تقتصر النصوص على فئة محددة من المجتمع العربي، إذ تدور حول حياة طالبة تعيش في الولايات المتحدة الأمريكية وعلاقتها بالمجتمع والوطن، مما يجعل هذه المهارة اللغوية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببقية المهارات المقدمة في الكتاب.

وتبدو سلسلة "الكتاب في تعلم العربية" نموذجاً مثاليّاً لتطبيق معايير القراءة. فمن خلال تحليل النصوص والأنشطة القرائية المدرجة في السلسلة، يمكن قياس مدى توافيقها مع المعايير الأساسية للقراءة، مثل:

- تحقيق معيار النطق الصحيح: من خلال النصوص الجهرية التي تُساعد على تحسين الأداء الصوتي.
- تعزيز الفهم العام والتفصيلي: عبر الأنشطة المرافقة التي تُركّز على استيعاب النصوص واستنباط الأفكار الرئيسة.
- دعم التفكير النقدي والتحليلي: من خلال التمارين التي تُحفّز المتعلم على تحليل النصوص وتقديم رؤى نقدية.

إن الالتزام بمعايير دقيقة لتعليم مهارة القراءة يُسهم بشكل كبير في تحسين جودة العملية التعليمية، لاسيما في سياق تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. ويُظهر تحليل السلسلة قدرتها على تقديم محتوى تعليمي يدعم تنمية مهارات القراءة بشكل شامل ومتكامل. ومع ذلك، يمكن تقديم توصيات عملية لتحسين المناهج، بما يضمن تعزيز محتوى النصوص من الناحية الثقافية، وتوسيع نطاق النصوص لتشمل تمثيلاً أكثر تنوعاً للثقافة العربية.

نتائج التحليل:

1. يُعد الكتاب برنامجاً شاملاً لتعليم اللغة العربية في الجامعات الأمريكية، حيث يُقدّم اللغة من خلال المهارات اللغوية الأربعة: الاستماع، المحادثة، القراءة، والكتابة.
2. يستهدف هذا الكتاب فئة من الطلاب الذين يسعون إلى تعلم اللغة العربية لأهداف سياسية بالدرجة الأولى.

3. يعتمد الكتاب على أساس لغوي بنيوي يُركّز على التدرّج في تقديم المفردات والتراكيب، مع إيلاء اهتمام خاص للكفاية التواصلية واستخدام اللغة في المواقف الاتصالية الحياتية.
4. اختيرت نصوص القراءة بعناية لتناسب مع ميول الطلاب واتجاهاتهم، إلا أنها لم تُقدّم صورة متكاملة أو دقيقة عن الثقافة الإسلامية.
5. يُسجّل للكتاب اختياره نصوصًا من مصادرها الأصلية، مما يُسهّم في الحفاظ على لغة النصوص دون تغييرات تُفقد أصالتها عند متابعتها في سياقات أخرى.
6. لوحظ استخدام المحكية في بعض النصوص القرائية باللغة الفصحى، رغم تخصيص الكتاب فقرات محددة للمحكية، وهو ما يُعتبر نقطة ضعف تحتاج إلى معالجة.

التوصيات والمقترحات:

ختامًا لهذا البحث، نقدم مجموعة من التوصيات والمقترحات التي يمكن أن تُسهّم في تحسين السلسلة وتوسيع نطاق استخدامها:

1. تعد سلسلة "الكتاب" مصدرًا مهمًا في تعليم اللغة العربية، خاصة للطلاب في الجامعات الأمريكية، لكونها تستخدم اللغة الإنجليزية كوسيط لشرح المفردات والقواعد.
2. نوصي الجامعات التركية بالاستفادة من طريقة عرض المادة المقروءة في الكتاب، والتدرّج في تقديم المفردات، مع التركيز على اعتماد النصوص الأصلية في التعليم.
3. يُستحسن تضمين الثقافة العربية والإسلامية بشكل أكثر وضوحًا، من خلال إدراج نصوص تُبرز العادات والتقاليد الإسلامية الصحيحة، لتعزيز فهم المتعلمين للثقافة المرتبطة باللغة.
4. يمكن تدريس هذه السلسلة لأغراض خاصة (مثل الأغراض السياسية)، نظرًا لاعتمادها على المصطلحات ذات الصلة بهذه المجالات.
5. نوصي بالاقصار على الفصحى في تأليف مناهج اللغة العربية، مع الاستفادة فقط من منهجية اختيار النصوص والمفردات التي اتبعتها هذه السلسلة.

وأخيرًا، تُعد سلسلة "الكتاب في تعليم العربية" واحدة من أهم المراجع التعليمية التي تُلبي حاجات المتعلمين والمعلمين، خاصة في المؤسسات التعليمية الأمريكية. فقد نجح المؤلفون في تقديم منهجية متكاملة تُلامس احتياجات المتعلمين، وتُقدّم حلولًا فعالة للتحديات التي تواجههم أثناء تعلم اللغة العربية. ومع وجود بعض النقاط التي يمكن تحسينها، تظل السلسلة نموذجًا مميّزًا يُعزز تعلم اللغة بشكل متكامل وشامل.

خامسًا: المصادر والمراجع

1. أبو عمشة، خ. (تحرير). *التقويم اللغوي في برامج تعليم اللغة العربية* (تأليف: خ. أبو عمشة، أ. ن. الرهبان، ن. أبو عرابي، ف. الحسيني، س. ع. أبو الوفا، و ص. نصيرات). مركز عبد الملك بن عبد العزيز الدولي، الرياض. (2019).
2. البطل، م.، بروستاد، ك.، والتونسي، ع. *الكتاب في تعليم العربية* (الجزء الأول، الطبعة الثانية) (2010).

3. الحدقي، ي. إ. الكفاءة اللغوية: نماذجها وأطرها. منشورات أقدم، إسطنبول (2021).
4. حسنة، م. اطلاع خطوات تعليم مادة القراءة في الكتاب التعليمي: "العربية بين يديك" لعبد الرحمن فوزان وآخرين من وجهة نظر تربية الأمية لمستوى التعليم والثقافة. رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية الحكومية، مالانج، إندونيسيا (2005).
5. الصديق، ع. ع. تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسات وتطبيقات. معهد اللغة العربية، جامعة الخرطوم (2010).
6. طعيمة، ر. أ. المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (القسم الأول). جامعة أم القرى (1986).
7. الناقة، م. ك.، وطعيمة، ر. أ. طرائق تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها. منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) (2003).

Kaynakça

- Abū 'Amsha, Kh. (Ed.). (2019). *Al-Taqwīm al-lughawī fī barāmiy ta 'līm al-lughā al-'Arabīyya* (Authored by Kh. Abū 'Amsha, A. N. al-Rahbān, N. Abū 'Arābī, F. al-Ḥusaynī, S. 'A. Abū al-Wafā, & Ş. Nuşayrāt). Markaz 'Abd al-Malik bin 'Abd al-'Azīz al-Dawlī, Riyadh.
- al-Baṭal, M., Brōstad, K., & al-Tūnisī, 'A. (2010). *al-Kitāb fī ta 'līm al-'Arabīyya* (Vol. 1, 2nd ed.).
- al-Ḥadqī, Y. I. (2021). *Al-Kifā'a al-lughawīyya: Namādhijuhā wa-uṭruhā*. Manshūrāt Aqdam, Istanbul.
- Ḥasna, M. (2005). *Iṭṭilā' khuṭuwāt ta 'līm māddat al-qirā'a fī al-kitāb al-ta 'līmī: "Al-'Arabīyya bayna yadayk" li-'Abd al-Rahmān Fawzān wa-ākharīn min wijhat naẓar tarbiyat al-ummiyya li-mustawā al-ta 'līm wa-al-thaqāfa* (Unpublished master's thesis). al-Jāmi'a al-Islāmiyya al-Ḥukūmiyya, Malang, Indonesia.
- al-Şadīq, 'A. 'A. (2010). *Ta 'līm al-lughā al-'Arabīyya li-l-nāṭiqīn bi-ghayrihā: Dirāsāt wa-taḥqīqāt*. Ma'had al-Lughā al-'Arabīyya, Jāmi'at al-Khartūm.
- Ṭu'ayma, R. A. (1986). *Al-Marja' fī ta 'līm al-lughā al-'Arabīyya li-l-nāṭiqīn bi-lughāt ukhrā* (Part 1). Jāmi'at Umm al-Qurā.
- al-Nāqa, M. K., & Ṭu'ayma, R. A. (2003). *Ṭarā'iq tadrīs al-lughā al-'Arabīyya li-ghayr al-nāṭiqīn bihā*. Manshūrāt al-Munazzama al-Islāmiyya li-l-Tarbiyya wa-al-'Ulūm wa-al-Thaqāfa (ISESCO).