

Sayı: 25 ◆ Yıl: 2011

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Sayı 25 • Yıl 2011

Sahibi	TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Yayın Kurulu	Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Hayreddin Karaman, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Adnan Aslan, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Ali Köse, Prof. Dr. Talip Küçükcan, Prof. Dr. M. Sait Özerverli, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Recep Şentürk, Doç. Dr. Casim Avcı, Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Doç. Dr. Seyfi Kenan, Doç. Dr. Şükrü Özen, Dr. Eyyüp Said Kaya, Dr. Ömer Türker
Yayın Danışma Kurulu	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İst. 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Jorgen S. Nielsen (University of Copenhagen) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (Hacettepe Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (Marmara Üniversitesi)
Editör	Dr. Ömer Türker
Sayı Editörü	Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu
Kitâbiyat	Dr. Vildan S. Coşkun, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu
Bibliyografya	Abdülkadir Şenel, İsmail Özbilgin
İmlâ	Nurettin Albayrak
Tashih	Mehmet Günyüzlü, Nedret Topçu, İnalet Bebek
Sayfa Tasarım	Ender Boztürk
Baskı	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

İslâm Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmî ve fikrî sorumluluğu yazarlarına aittir.

İcadiye Bağlarbaşı caddesi 40, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
www.isam.org.tr

© İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011
ISSN 1301-3289

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı 25 • Yıl 2011

İçindekiler / Contents

Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından <i>Muvatta</i> Nüshaları HALİT ÖZKAN	1
Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdîd EYYÜP SAİD KAYA	27
Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin <i>el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ân</i> 'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri M. SUAT MERTOĞLU	51
Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin <i>Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet</i> Risâlesi SEMİH CEYHAN	113
Cemil Sena'da Yeni Ahlâk Arayışı AHMET ÇAPKU	173

KİTÂBİYAT

- Mahmoud A. al-Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics and Practice* 189
İSMAİL ERİŞ
- Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*
(eds. Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen) 192
MUAMMER İSKENDEROĞLU
- Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*
(çev. Ferit Burak Aydar) 197
ENES KABAKCI
- Ali b. Belkâsım el-Alevî, *el-İmâm Abdurrahmân b. el-Kâsım ve İctihâdâtuhû min hilâlî'l-Müdevvene* 202
NAİL OKUYUCU
- Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* 207
HARUN ÖĞMÜŞ
- Binyamin Abrahamov, *İslâm Kelâmı: Gelenekçilik ve Akılcılık*
(çev. Emine Buket Sağlam) 211
RIDVAN ÖZDİNÇ
- Mehmet Altan, *Kent Dindarlığı* 217
MUSTAFA TEKİN
- Toplumsalın Peşinde Tarihçilik: Siyah Giyen Adam'ın Hatırasına* 223
YUNUS UĞUR

Amele Delâlet Eden Tabirler Açısından *Muvatta* Nüshaları

Halit Özkan*

al-Muwatta Recensions With Regard to Discrepancies in Malik's Legal Formulae

In this study, extant recensions of *al-Muwatta* of Malik b. Anas are compared in an effort to see differences among his legal statements attached after traditions. Relying on the fact that these statements are not fixed, and vary, sometimes sharply, from one recension to another, I argue that some contemporary explanations of amal ahl al-Madinah that seem to be based on the assumption that Malik's formulas are consistent and coherent, must be reconsidered.

Key words: Malik b. Anas, *al-Muwatta*, *al-Muwatta* recensions, amal ahl al-Madinah.

Muvatta'dan Mâlik'e ait şahsî görüşleri çıkarım!

Ahmed b. Hanbel

Hicrî II. asırda özellikle Medine'de yaygın bir telif türü olan muvattaların¹ bugün elimizde bulunan birkaç örneği² içinde en meşhuru olan Mâlik

* Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

1 Bu çalışmada "muvatta" kelimesi müsned ve sünen gibi bir tasnif türüne işaret ettiğinde küçük harfle, belirli bir müellife ait bir eserin özel adı olarak kullanıldığında ilk harfi büyük ve italik olarak yazılmıştır. Çalışmayı çeşitli aşamalarında okuyup görüşleriyle katkıda bulunan MÜ İlahiyat Fakültesi'nden Ar. Gör. M. Macit Karagözoğlu'na ve *İslâm Araştırmaları Dergisi*'nin hakemlerine müteşekkirim.

2 Abdülazîz b. Abdullah el-Mâcişûn'un (ö. 164/780-81) *Muvatta*'na ait olup Miklos Muranyi tarafından neşredilen çok küçük bir kısım (*Ein altes Fragment Medinensischer Jurisprudenz aus Qairawân*, Stuttgart: Franz Steiner, 1985), Mâlik'in *Muvatta*'ından hemen önce Medine'de telif edilmiş aynı türdeki eserlerin mevcud en eski örneğidir (Abdülazîz el-Mâcişûn'un ilk muvatta müellifi olduğu hakkında bk. Ebû Ömer Cemâleddin Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid limâ*

b. Enes'e ait *Muvatta*, hâlâ birçok yönü itibariyle araştırmalara konu olmaktadır. Eserin, bugün çoğu mevcut olmayan ve sayısı sekseni aşan nüshaları³ arasındaki farklılıklar, ilk dönemlerden itibaren ulemânın üzerinde durduğu hususlardan biridir. Nüshalar hakkında gerek klasik dönemde "İhtilâfü'l-Muvattaât" ve benzeri başlıklarla yazılan eserlerde⁴ gerekse onları örnek alarak yapılan bugünkü bazı çalışmalarda⁵ *Muvatta*'nın kendi içindeki ter-

fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî v.dğr. [Titvân: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1976-92], I, 86). Mâlik'e Medine'de öğrencilik eden Mısırlı Abdullah b. Vehb de (ö. 197/813) hem hocasının *Muvatta*'nı rivayet etmiş hem de kendine ait *el-Muvattaiü'l-kebir* (muhtemelen bu esere ait olan bir kısmın neşri için bk. *Kitâbü'l-Muhârebe mine'l-Muvatta*, nşr. Miklos Muranyi, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2002) ve *el-Muvattaiüs-sagîr* (nşr. M. Emin Hüseyin eş-Şinkitî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1423/2002. Nâşir, bu neşirden sonra bulduğu yeni bir parçayı *Tekmiletü Muvattai İbn Vehb es-Sag'r* adıyla aynı tarih ve yerde neşretmiştir) adlarıyla bilinen iki muvatta telif etmiştir (Muranyi'ye göre, Hişâm b. İsmâil es-Sînî tarafından *el-Muvatta li'bn Vehb* adıyla neşredilen metin [2. bs., Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1999] İbn Vehb'e ait değildir: bk. *Kitâbü'l-Muhârebe*, neşredenin girişi, s. 5). Bugün kısmen yahut tamamen neşredilen bu muvattalar dışında, II. yüzyılda Medine'de meşhur fakih İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776) ve cerh-ta'dîl âlimlerinin çoğu tarafından Râfizî olarak tanıtılan İbrâhim b. Muhammed el-Eslemî (ö. 184/799) (bk. Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibü't-Tehzib* [Beyrut: Dâru Sâdir, 1325/1968], I, 158-61) gibi müelliflere nispet edilenlerin yanında, müellifleri ismen bilinmeyen yetmiş civarında muvattanın telif edildiği bildirilmektedir (bk. Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tenvirü'l-havâlik şerh alâ Muvattai Mâlik* [Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.], I, 7. Ayrıca bk. M. Tâhir b. Âşûr, *Keşfü'l-mugattâ mine'l-meânî ve'l-elfâz el-vâkıa fi'l-Muvatta* [Tunus: eş-Şeriketü't-Tünisiyye, 1975], s. 42; M. Yusuf Guraya, "Historical Background of the Compilation of the Muwatta of Malik b. Anas", *Islamic Studies*, 7/4 [1968], s. 390).

3 Bk. Nezir Hamdân, *el-Muvattaât* (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1412/1992), s. 78-83.

4 Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *İhtilâfü'l-Muvattaât (Ehâdisü'l-Muvatta)*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü neşri's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1365); a.mlf., *el-Ehâdis elleti hûlife fihâ Mâlik b. Enes*, nşr. Ebû Abdülbâri Rıza Cezaîri (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997); İbn Abdülber, *Tecridü't-Temhîd* (a.mlf., *ez-Ziyâdâtü'lleti lem teka' fi'l-Muvatta inde Yahyâ b. Yahyâ* ile birlikte, Beyrut: Mektebetü'l-Kudsi, ts.); Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Gâfikî, *Müsnedü'l-Muvatta*, nşr. Lutfi b. Muhammed es-Sagîr - Tâhâ b. Ali Bû Sarîh (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1997); Ebü'l-Abbas Ahmed b. Tâhir ed-Dânî, *el-İmâ ilâ etrâfi'l-Muvatta* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 253); Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhtilâfü'l-Muvattaât* (bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhu'l-meknûn* [Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1945], I, 48; a.mlf., *Hediyetü'l-ârifîn* [Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951], I, 397); İbn Hacer el-Askalânî, *Ziyâdâtü ba'zî'l-Muvattaât alâ ba'z* (Mektebetü'l-Ezher, Mecmûa, nr. 109, vr. 107-22; ayrıca bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [DİA]*, XIX, 521).

5 Bk. Muhammed b. Alevî b. Abbas el-Mâlikî el-Hasenî, *Envârü'l-mesâlik ilâ rivâyâti Muvattai Mâlik* (Devha 1400); Hamdân, *el-Muvattaât*. Bu alanda yakın dönemde yapılan kapsamlı çalışmalardan biri Ebû Üsâme Selim b. İd el-Hilâlî tarafından neşredilen *el-Muvatta'dır* (Dübey: Mektebetü'l-furkân, 1424/2003). Bu neşir, eserin bilinen bütün rivayetlerini bir araya getirmekte ve nüsha farklılıklarını göstermektedir.

tibinde görülen takdim-tehirler, hadis sayılarındaki farklılıklar, bir nüsha da mürsel veya münkatı olarak aktarılan bir hadisin diğerinde merfû veya muttasıl olarak verilmesi gibi daha çok hadis tekniğini ilgilendiren konulara odaklanılmaktadır.⁶ Günümüzde doğrudan veya dolaylı olarak *Muvatta* üzerine yapılan bir kısım çalışmalarda⁷ ise nüsha farklılıklarının yanı sıra eserin muhteva özelliklerinden hareketle onun yazılış tarihini ve yöntemini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir bakış açısı hâkimdir. Bu gruba giren araştırmacılar için esas soru, *Muvatta*'ın bizzat Mâlik tarafından mı yazıldığı, yoksa onun vefatından sonra talebelerince derlenip kendisine nispet edilen bir metin mi olduğudur. Burada, İslâmî ilimler tarihinin önemli bir anını resmetmeye yönelik bir çaba söz konusudur. Günümüzde hicrî II. asırla ilgili veriler hâlâ çok kısıtlı olduğundan, o dönemde İslâmî ilimlerin nasıl tedris edildiğini, eserlerin nasıl yazılıp nesilden nesile aktarıldığını anlamayı amaçlayan bu çaba büyük bir önemi haizdir. Bu mesele bugün daha çok Batılı araştırmacılar tarafından ele alınmakla birlikte, İslâm âlimlerine de yabancı değildir. Mesela Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Muvatta* râvilerinin esere kendilerine ait görüşlerden herhangi bir şey ilave etmediklerini, sadece Mâlik'in birinci tekil şahıs kalıbıyla söylediği bazı cümleleri üçüncü tekil şahıs kalıbına çevirme kabilinden ("bana soruldu" şeklindeki cümleleri "Mâlik'e soruldu" hâline getirmeleri gibi) küçük düzeltmeler yapmış olabileceklerini söylerken,⁸ Tâhir b. Âşûr *Muvatta* râvilerinin eser üzerinde daha fazla tasarrufta bulunmuş olabileceği ihtimalini akla getiren şu yorumu yapmaktadır:⁹

Ayrıca en sonda Mâlik'in *Muvatta*'daki bütün kavillerinin bir fihristi de hazırlanmıştır (V, 211-362). Ancak gerek nâşirin mukaddimesinde gerek metin içindeki dipnotlarda bu farklılıkların nasıl yorumlanması gerektiğine dair hiçbir şey söylenmemektedir.

6 Bir örnek için bk. Alevî, s. 59.

7 Bu konuda Miklos Muranyi'nin ilk dönem Mâlikî fıkının kaynaklarını araştırdığı *Materialen zur mâlikitischen Rechtsliteratur* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984; Arapça tercümesi, *Dirâsât fî mesâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî*, çev. Ömer Sâbir Abdülcelil v.dğr., Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1409/1988) adlı eseri yanında şu kaynaklara da bakılabilir: Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1993) (eseri şu tenkitle birlikte okuyunuz: John Burton, "Rewriting the Timetable of Early Islam", *Journal of American Oriental Society* [JAOS], 115/3 [1995], s. 453-62); Jonathan E. Brockopp, *Early Mâlik' Law: Ibn Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Brill, 2000), özellikle Introduction, s. xv-xx ve s. 66-114; a.mlf., "Literary Genealogies from the Mosque-Library of Kairouan", *Islamic Law and Society*, 6/3 (1999), s. 393-402; Gregor Schoeler, "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islam*, 62 (1985), s. 201-30 (Türkçe tercümesi, "İslâm'ın İlk Döneminde Bilimlerin Sözlü veya Yazılı Rivayeti Sorunu", çev. Nîmetullah Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [AÜİFD], 48/2 [2007], s. 171-96).

8 Tâhir b. Âşûr, *Keşfü'l-mugattâ*, s. 33-34.

9 Tâhir b. Âşûr, *Keşfü'l-mugattâ*, s. 34-35. Köşeli parantez [] içindeki ilaveler bize aittir.

Mâlik bir mecliste çok hadis rivayet etmezdi. Onun râvileri *Muvatta*'ı [önceden hazırlanmış bir nüshadan] istinsah etme imkânından mahrumlardı. Bu yüzden Mâlik'in rivayet ettiği hadisleri dinleyip [ders sırasında] yazıyorlardı. Her bir râvinin, [Mâlik'in huzurunda] hadisleri ona okuyan talebeyi duyma imkânı ve duyduğunu anlayıp seri biçimde yazma kabiliyeti farklı olduğundan, ayrıca bazıları Mâlik'i sadece hadis öğrenmek için, bazıları ise hem hadis hem fıkıh öğrenmek maksadıyla dinlediklerinden, kaydettikleri bilgiler de farklı oluyordu. Bugün elimizde bulunan *Muvatta* nüshalarındaki farklılıkların sebebi budur.¹⁰

Kevserî de *Muvatta*'ın Mâlik'in talebeleri tarafından istinsah edilerek değil, semâ edilerek öğrenildiğini söylemekte ve bu durumu semân o dönemde geçerli tek rivayet yöntemi oluşuna bağlamaktadır. Ona göre Mâlik *Muvatta* nüshasını talebelere vermek için değil, rivayet sırasında yanlış yapmasını engellemek amacıyla şahsına ait bir nüsha olarak hazırlamıştır.¹¹ Ancak bu hükme uymayan, râvilerin birçok metin gibi *Muvatta*'ı da istinsah edebildiklerini gösteren örnekler bulmak mümkündür.¹² Mesela Mâlik'in ister *Muvatta* okutsun ister başka bir metin- derslerini çoğu zaman kıraat ve arz yöntemiyle yaptığı bilgisi meşhurdur.¹³ Bu yöntemin uygulanabilmesi için talebenin elinde yazılı bir metin bulunmalıdır; aksi takdirde hocaya hadisleri ezberden okuması gerekir ki talebe konumunda olan biri için bu çoğu zaman imkânsızdır. Üstelik, *Muvatta*'ı semâ etmeyen kişilerin dahi ona ait nüshalara daha Mâlik'in sağlığında semâ dışındaki yollarla sahip oldukları bilinmektedir. Mesela Kâdî İyâz tarafından kaydedilen bir bilgiye göre meşhur Basra kadısı ve muhaddis Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'nin (ö. 215/830) *Muvatta*'ı Mâlik'ten kitâbet yoluyla aldığı "söylenmektedir."¹⁴ İbn Nâsırüddin, adı geçen Ensârî'nin *Muvatta*'ı hiç semâ etmediğini ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *er-Ruvât an Mâlik* isimli eserinde adının bir kere bile zikredilmediğini söylese de¹⁵ onun *Muvatta*'ı semâ etmemesi kitâbet yoluyla

10 Nezîr Hamdân'ın *el-Muvattaât*, s. 145'te bu cümlelerin kaynağı olarak Süyûtî, *Tenvirü'l-havâlik*, s. 43; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, I, 11 ve Tâhir b. Âşûr, *Keşfü'l-mugattâ*, s. 34'ü göstermesi yanıltıcıdır, çünkü ilk okuyuşta Süyûtî'ye ait olduğu zannedilen bu ifadeler Tâhir b. Âşûr'un kendisine aittir ve diğer kaynaklarda yer almamaktadır.

11 Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta*, Kevserî'nin mukaddimesi, s. 3.

12 II. sırada hadis rivayetinde yazının ne kadar çok kullanıldığına dair örnekler için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmîr-rivâye* (Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), s. 214-17, 219-21, 223, 226-44.

13 Bu konudaki rivayetler için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 261, 265, 268-76.

14 Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, nşr. Ahmed Bekir Mahmûd (Beyrut: Dârü'l-mektebetü'l-hayât, 1387-88/1967-68), I, 203.

15 Ebû Bekir Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Nâsırüddin el-Kaysî, *İthâfîs-sâlik*

almasına engel değildir. Nitekim Kâdî İyâz tarafından onun adı Mâlik'ten hadis rivayet edenler arasında zikredilmektedir.¹⁶ Ayrıca Zehebî'nin aynı râvi hakkında Mâlik'ten *Muvatta*'ı "kitâbet" yoluyla değil, "icâzet" yoluyla aldığı'nın söylendiğini kaydetmesi de¹⁷ *Muvatta*'ın Mâlik'in hayatında istinsah edilebildiği kanaatini destekler. Esasen Mâlik'in münâvele ve icâzeti makbul rivayet usulleri arasında saydığı bilinmektedir.¹⁸ Mâlik'in, güvenilir râvilerin dahi ezberlemedikleri hadisleri kitaptan rivayet etmelerine cevaz vermemesi de¹⁹ bir yandan yazılı metnin varlığına açıkça işaret ederken, diğer yandan hadisleri ezberlemek üzere metinlerin istinsah edilmesine onun tarafından verilmiş dolaylı bir izin olarak yorumlanabilir; çünkü -sıra dışı bir ezber kabiliyeti olmadığı takdirde- bir kişinin bir metni ezberlemek için öncelikle yazması gerektiği açıktır. Kevserî ve Tâhir b. Âşûr'un yukarıdaki görüşleri ile burada zikredilen bilgiler arasında uyumsuzluk gibi görülen şey, aslında tam da dönemin ilmî faaliyetlerinin bir resmidir. Yani rivayetler ne tamamen semâ yoluyla ne de yalnızca yazılı metinlere bağlı olarak yapılmaktadır. Tam tersine her iki yöntem de bir arada uygulanmaktadır.²⁰

Muvatta'ın nüsha farklılıkları kadar muhtevası da tartışılmıştır. Mâlik'in *Muvatta*'a aldıkları yanında bilip de almadığı hadisler, aldığı hâlde amel etmedikleri yahut önceleri eserde yer verip sonradan çıkarttıkları, bu tasarrufu için gerekçe gösterip göstermemesi, hakkında yorum yaptığı hadislerin durumu gibi meseleler daima alakaya mazhar olmuştur.²¹

Klasik dönemde yukarıdaki meseleler kadar tartışma konusu olmamakla birlikte, Mâlik'in *Muvatta*'da yer verdiği hadislerin amel-i ehl-i Medine açısından durumlarını değerlendirirken kullandığı tabirler ve bunların delâleti meselesi de büyük önemi haizdir. Muhtelif versiyonlarıyla birçok defa tekrar

bi-ruvâtî'l-Muvatta an'l-İmâm Mâlik, nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), s. 40-41.

16 Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 264. Mizzi'nin *Tehzibü'l-Kemâl*'inde ve Zehebî'nin *A'lâmü'n-nübelâ*'sında Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'nin hocaları arasında Mâlik'in zikredilmeyişi, aralarındaki ilişkinin semâa değil kitâbete dayalı olmasına bağlanabilir.

17 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-1985), VIII, 85.

18 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 276, 313-14.

19 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 227, 258, 273.

20 İlk dönemdeki rivayet sisteminin tamamen şifahî yahut tamamen yazılı metinlerden yapıldığını söylemenin doğru olamayacağı hakkında bir değerlendirme için bk. Schoeler, "İslam'ın İlk Döneminde Bilimler", s. 172, 177, 192-93.

21 Mesela Ahmed b. Hanbel, *Muvatta*'dan Mâlik'e ait şahsî yorumların çıkartılmasını istemiştir (bk. Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İlelî't-Tirmizî*, nşr. İyâd b. Abdüllatîf el-Kaysî [Amman: Beytü'l-efkârî'd-devliyye, 2005], s. 41).

edilen bu ifadeler, *Muvatta'* dönemin diğer eserlerinden ayıran en belirgin vasıflarından biri olmakla birlikte, aynı zamanda en çok ihtilâfa sebep olan özellikleri arasındadır, çünkü karşılıkları tam olarak bilinmemektedir. Söz konusu tabirlerin anlamı hakkında Mâlik'ten rivayet edilen görüşler kendi içinde birtakım uyumsuzluklar içermekte, onun çağdaşlarına yahut sonraki dönem âlimlerine ait yorumlar ise ya tarihî gerçeklere uymamakta yahut tabirlerin çok az bir kısmını açıklamaktadır.

Muvatta nüshalarının mukayesesi bu çalışmanın da ana kaidesini oluşturmaktadır. Ancak burada öncekilerden farklı olarak *Muvatta* nüshaları arasında amele delâlet eden tabirler üzerinden bir karşılaştırma yapılacaktır. Yani eser içindeki bölümlerin (kitaplar) yahut bunlarda yer alan babların ve hadislerin yerlerinin değişmesi, hadis sayılarındaki farklılıklar, münkatıların muttasıl, mürsellerin merfû verilmesi gibi farklılıklardan çok, belirli bir hadis hakkında, o hadisin amel-i ehl-i Medine açısından durumu üzerine konuşan Mâlik'in kullandığı lafızların değişik nüshalarda nasıl yer aldığı incelenecektir. Şimdiye kadar üzerinde yeterince durulmayan²² bu mukayese sayesinde, hem amele delâlet eden tabirlerin anlamı hem de *Muvatta* nüshalarındaki farklılıkların kaynağı hakkında daha açık bir anlayışın elde edilmesi hedeflenmektedir. Bu sayede ayrıca, bir yandan amel-i ehl-i Medine'nin *Muvatta*'daki tabirlerden hareketle belirlenip belirlenemeyeceği, bir yandan da *Muvatta*'ın telif süreci ve biçimi hakkındaki tartışmalara katkı sağlanması ümit edilmektedir. Ancak doğrudan örneklerle geçmeden önce, mukayesenin daha sağlıklı yapılabilmesi amacıyla, *Muvatta*'ın ortaya çıkış süreci, o dönemde kitap telifinin mahiyeti ve son olarak *Muvatta*'da amele delâlet eden tabirler gibi konulara dair klasik ve modern kaynaklarda yer alan yorumlar hakkında bazı hatırlatmalar yapılacaktır.

***Muvatta*'ın Telif Sebebi ve Süreci**

Tasnif faaliyetlerinin hız kazandığı bir dönemde, Medineli önde gelen bir âlim olarak Mâlik'in, *Muvatta*'ı telif etmek için herhangi bir dış tesirin etkisiyle harekete geçmesi gerekmediğinden, ilmi faaliyetlerinin tabii bir sonucu olarak *Muvatta*'ı yazmış olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak kaynaklarda *Muvatta*'ın telif sebebi olarak farklı bilgiler de verilmektedir. Bunlardan birine göre Mâlik hemşehrisi Abdülazîz el-Mâcişûn tarafından Medineliler'in icmâ ettikleri meseleleri bir araya getirmek amacıyla telif edilen, aynı zamanda türünün ilk örneği sayılan *Muvatta*'ı görmüş, eseri beğenmesine rağmen rivayetlere yer verilmemesini bir eksiklik olarak değerlendirmiş, bunun üzerine

22 Bu konuda sınırlı bir örnek için bk. Mûsâ İsmâil, *Amelü ehl-i'l-Medîne ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmi* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2004), s. 257-67.

sahih haberleri fıkıh bablarına göre derleyen ve Medineliler'in tatbikatlarını da içeren bir kitap yazmaya karar vermiştir.²³ Abdülazîz el-Mâcişûn'un kitabında sadece fikhî görüşlerin bulunduğu, hadislere yer verilmediği, Mâlik'in buna bir tepki olarak kendi *Muvatta*'ını yazmaya karar verdiği rivayeti meşhur olmakla birlikte, bunu söz konusu eserde hadislerin hiç bulunmadığı mânasında değil, isnadlı olarak rivayet edilmediği şeklinde anlamak gerekir. Çünkü neşredilen kısımda da görüldüğü üzere Mâcişûn âyetlerden olduğu kadar hadislerden çıkardığı hükümlere de yer vermekte, ancak bunların isnadını zikretmemektedir.²⁴ Onun hadisleri isnadlı olarak rivayet etmek yerine, bunlardan çıkan hükümleri zikretmesinin sebebini, kendisinin muhaddis değil, fakih olarak tanınmasında aramak gerekir.²⁵

Muvatta'ın Abbâsî idarecilerinin talebi üzerine kaleme alındığını gösteren rivayetler de vardır. Bunlardan birine göre Halife Mansûr (ö. 158/775) bir hac esnasında Mâlik'le buluşmuş ve İbn Abbas'ın ruhsatlara istinat eden fetvalarından, İbn Ömer'in katı görüşlerinden ve İbn Mes'ûd'un şâz kanaatlerinden uzak kalmak suretiyle Medineliler'in ilmîni içeren bir kitap yazmasını istemiş, Mâlik de bu talep üzerine eseri yazmaya başlamıştır.²⁶ Halife'nin bu teklifi yapmasında Vezir İbnü'l-Mukaffa'nın (ö. 142/759) etkili olduğu da söylenir.²⁷ Ancak diğer bazı rivayetlerden, bu görüşme gerçekleştiğinde *Muvatta*'ın zaten yazılmış olduğu sonucu çıkmaktadır; çünkü Mansûr Mâlik'ten bir kitap yazmasını değil, *Muvatta*'ın bütün bölgelerde esas alınması hususunda onay vermesini istemektedir.²⁸ Her durumda *Muvatta*'ın

23 Bk. İbn Abdülber, *et-Temhid*, I, 86; Kâdî İyâz, *Tertibül-medârik*, I, 195. Ayrıca bk. Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta*, Kevserî'nin mukaddimesi, s. 3.

24 Muranyî'nin, Abdülazîz el-Mâcişûn ve Mâlik'e ait muvattalar üzerinden yaptığı karşılaştırma hem iki eserin muhtevalarının birbirine yakın olduğunu göstermekte hem de Mâlik'in Abdülazîz el-Mâcişûn'un eseri hakkındaki yorumunu doğrulamaktadır: bk. Miklos Muranyi, "Abdülazîz b. Abdullah el-Mâcişûn fikhuhü ve âsârühü fi'l-mezhebi'l-Mâlikî", *Buhûsü'l-mülteka'l-evvel: el-Kâdî Abdülvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî* (Dübe: Dârü'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâ'i't-türâs, 2004), VII, 249-53. Abdülazîz el-Mâcişûn'un *Muvatta*'ının mevcut kısmının metni için bk. Muranyi, *Fragment*, s. 29.

25 Abdülazîz el-Mâcişûn Medine'den göçtüğü Bağdat'ta insanların kendisinden ısrarla hadis rivayet etmesini istemeleri üzerine, "Bağdatlılar beni muhaddis yaptılar!" demek suretiyle esas mesleğinin hadisçilik olmadığını itiraf etmektedir. Onun hadisçiliğiyle ve fıkıh bilgisiyle ilgili yorumlar için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medineti's-selâm* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), X, 439; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 309-12.

26 Bk. Kâdî İyâz, *Tertibül-medârik*, I, 192.

27 M. Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, çev. M. Emin Özafşar (Ankara: Ankara Okulu, 1999), s. 23; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1950), s. 95.

28 Bk. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), I, 29; İbn Abdülber, *el-İntikâ fi fezâilî'l-eimmeti's-*

Mansûr'un hilâfeti döneminde mevcut olduğu anlaşılmaktadır, ancak onun telifine acaba tam olarak hangi yılda başlanmıştır?

Kaynaklar, *Muvatta*'nın ne zaman yazıldığı konusunda muhtelif bilgiler vermektedir. İbn Hazm'a göre eser "kesinlikle" 143 yılından sonra yazılmıştır; çünkü Mâlik *Muvatta*'ı telif etmeye hocası Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'nin (ö. 143/760) vefatından sonra başlamıştır.²⁹ Şurası dikkat çekicidir ki 143 yılı aynı zamanda ulemânın musannef kitaplar yazmaya başladığı tarih olarak da zikredilmektedir.³⁰ Hadislerin gayriresmî olarak tedvini sürerken Ömer b. Abdülazîz'in emriyle tedvine resmiyet kazandırılması olayında olduğu gibi, 143 yılında başladığı bildirilen tasnif sürecinde de dönemin idarecilerinin bir şekilde rol almış olabileceklerini gösteren bu rivayetlerin ilim tarihçileri tarafından derinlemesine incelenmesi gerekmektedir.³¹ İbn İshak'a ait *Kitâbü'l-Megâzi*'nin yine Mansûr'un isteği üzerine aşağı yukarı aynı tarihlerde kaleme alındığı bilindiğine göre,³² tasnif sürecinde devrin siyasî idarecilerinin etkisini İslâm tarihi dışındaki sahalara ait eserlerde de aramak boşuna bir çaba sayılmamalıdır. Mâlik'in o yıl *Muvatta*'ı yazmaya başlamış olmasında halife tarafından yapılmış bir duyurunun etkili olması mümkündür. Nitekim bugün bazı araştırmacılar, II. asırda Medine'de çok sayıda örneği görülen muvattaların halife tarafından yapılan umumi bir duyuru üzerine yazılmış olma ihtimalinden bahsetmektedirler.³³

Keveserî *Muvatta*'nın telif tarihiyle ilgili rivayetleri verdikten sonra şu yorumu yapar (vurgular bize aittir):

selâseti'l-fukahâ, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), s. 80-81. Diğer yandan, benzer bir konuşmanın İmam Mâlik'le Halife Mehdi arasında geçtiğine işaret eden rivayetler de vardır (bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 80).

29 Bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed M. Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-âsime, 1970), I, 247.

30 Bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: sene 141-160*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1408/1988), s. 13; Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, 1389/1969), s. 261.

31 Nitekim Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde tercüme hareketlerinin, Mehdi döneminde zındık ve mühlidler hakkındaki sistematik reddiyelerin yazımının başlangıcında, adı geçen iki halifenin emri vardır (bk. Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ*, s. 269, 271).

32 Mustafa Fayda, "İbn İshak", *DİA*, XX, 94.

33 Umar Faruq Abd-Allâh, halifenin bu isteğini sadece Mâlik'e değil, bütün Medineli ulemâya duyurmuş olabileceğini, diğer muvattaların muhtemelen bu yüzden yazıldığını söylemektedir. Ona göre ikinci bir ihtimal, halifenin Mâlik'ten bir muvatta yazmasını istediğini duyan diğer Medineli âlimlerin, bu konuda gayrete gelip birer muvatta yazmaya karar vermiş olmalarıdır (bk. "Mâlik's Concept of Amal in the Light of Maliki Legal Theory" [doktora tezi], The University of Chicago, 1978, s. 101-102). Metinde hicrî 143 yılı hakkında verilen bilgi buradaki ilk ihtimali desteklemektedir.

Konuyla ilgili muhtelif rivayetlerden çıkan sonuç şudur: Mansûr, 148 yılında Mâlik'le Medine ehlinin ilminin tedvini için genel bir görüşme yapmış, *sondan bir önceki haccında* ise ilmi tedvin ederken İbn Ömer'in şedâidinden, İbn Abbas'ın ruhsatlarından ve İbn Mes'ûd'un şâz görüşlerinden kaçınmasını ona tavsiye etmiştir. *Muvatta*'ın insanlara arzı ise Mehdi döneminde, 159'da gerçekleşmiştir. *Bu tarihten önce Muvatta'nın hiç kimse tarafından rivayet edildiği sabit değildir.*³⁴

Kevserî, başka eserlerinde ise Mansûr'un adı geçen üç sahâbî ile ilgili tavsiyesini "kesin olarak son haccı sırasında" yaptığını söylemektedir.³⁵ Mansûr'un "son haccı" ile vefatı arasındaki süreyi *Muvatta*'ın telif edilemeyeceği kadar kısa bulan Ebû Guddê ise, bu ifadeyi alıntılarken "kesin olarak sondan bir önceki haccında" şeklinde düzeltme gereği duymuştur. Çünkü Ebû Guddê'ye göre *Muvatta* daha uzun bir süreçte yazılmış, bu süreç kesinlikle 140'tan (veya 147'den) sonra başlayıp yine kesin olarak 158'den sonra bitmiştir.³⁶

Şâfiî, Mâlik'ten ders almaya başladığı 163 yılında, Medine'ye gelmeden önce *Muvatta*'ı ezberlediğine,³⁷ yani *Muvatta* Medine dışında bile artık meşhur olduğuna göre eserini bitiriliş tarihini Ebû Guddê'nin tercihinden daha erkene çekmek mümkündür. Nitekim *Muvatta*'ın Mansûr'un 158'deki ölümünden çok önce ortaya çıkmış olduğunu gösteren işaretler vardır. Örneğin, Mâlik eserin ilk hâlini -ya da en azından bazı kısımlarını- 150'den önce başkalarına göstermiştir.³⁸ Yine 150 yılında gerçekleştiği söylenen³⁹ (ancak Mansûr bu tarihte haccetmediğine göre 147 veya 152 olarak anlaşılması gere-

34 Bk. İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 44, 81 (Kevserî'nin notu). Ayrıca bk. Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta*, Kevserî'nin mukaddimesi, s. 3. Orijinali "فلا تثبت روايته ممن تقدم على ذلك" şeklinde olan bu cümleyi, "Bu tarihten önce *Muvatta*'ı rivayet edenin rivayeti sahih değildir" şeklinde anlamak da mümkündür; ancak ileride zikredilecek verilere ve bağlama daha uygun olduğu gerekçesiyle yukarıdaki anlam tercih edilmiştir.

35 Dârekutnî, *Ehâdisü'l-Muvatta*, Kevserî'nin mukaddimesi, s. 3; Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, nşr. Râtib Hâkimî (Humus: Matbaatü'l-Endelüs, 1388 [1968]), s. 97. Ayrıca bk. a.mlf., *Akvemü'l-mesâlik fi bahsi rivâyeti Mâlik an Ebî Hanîfe ve rivâyeti Ebî Hanîfe an Mâlik* (Karaçi 1988), s. 104. Mansûr 158'de hacca gitmek üzere yola çıkıp Mekke'ye varmadan öldüğüne göre, "son hac" ibaresinden 152'deki haccı anlamak da mümkündür. Bu durumda Kevserî'nin, "Sondan bir önceki hac ibaresinden 152'deki haccı anlamak doğru değildir" şeklindeki endişesine de (bk. *Muvattaü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, nşr. Takıyyüddin en-Nedvî [Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1991-92], Abdülfettâh Ebû Guddê'nin mukaddimesi, s. 12) mahal kalmamaktadır; çünkü bu takdirde sondan bir önceki hac 147'deki hac olmaktadır.

36 Bk. *Muvattaü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*, Ebû Guddê'nin mukaddimesi, s. 11-12.

37 İbn Ebû Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkıbüh*, nşr. Abdülgani Abdülhâlik (Halep: Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî, ts.), s. 27-28; İbn Abdülber, *el-İntikâ*, s. 118.

38 Hamdân, *el-Muvattaât*, s. 102.

39 İsa b. Mes'ûd ez-Zevâvî, *Menâkıbü seyyidînâ el-İmâm Mâlik* ([baskı yeri yok] 1325), s. 33.

ken bir tarihte vuku bulan) bir görüşmede Mansûr'un Mâlik'e, "İbn Ömer'in görüşlerini aldın da niçin Ali ve İbn Abbas'ın görüşlerini terkettin?" diye sorması⁴⁰ da aynı doğrultuda bir işarettir. Mansûr bu kanaate muhtemelen bir *Muvatta* nüshasını inceleyerek ulaşmıştı.

Muvatta'ın ilk râvilerinden olan İbn Ziyâd el-Absî'nin (ö. 183/799) durumu da eserin telif tarihini belirlemek bağlamında önemlidir. *Muvatta*'ı Mâlik'ten önce İbn Ziyâd'dan dinleyen⁴¹ Esed b. Furât (ö. 213/828), İbn Ziyâd'ın yanından en geç 158'de ayrıldığına göre,⁴² İbn Ziyâd'ın bu tarihten belirli bir süre önce *Muvatta*'ı Mâlik'ten alıp Kuzey Afrika'ya getirmiş olması icap eder. Yani, "159'dan önce *Muvatta*'ın hiç kimse tarafından rivayet edildiği sabit değildir" diyen Kevserî'nin söylediğinin aksine, 158'den önce Mâlik'in en az bir öğrencisi tarafından eser üçüncü şahıslara rivayet edilmiştir. Mansûr'un oğlu Mehdî'nin halife olmadan önce Mâlik'ten *Muvatta*'ı dinlediği bilgisi de onun daha erken bir tarihte bitirildiğini gösteren bir diğer işarettir.⁴³ Diğer yandan Muhammed b. Rumh (doğumu 150'den sonra) henüz ergen olmamış bir çocukken babasıyla birlikte gittiği hacda, Mâlik'in *Muvatta*'ı ilk defa insanlara arzettiği ana denk geldiğini söylerse de⁴⁴ bu bilgide bir yanlışlık olmalıdır; çünkü neredeyse 160 yılına denk düşen bu tarih -yukarıdaki veriler ışığında- *Muvatta*'ın ilk defa arzı için oldukça geçtir. Mâlik'in *Muvatta*'ı birkaç günde dinlemek isteyen aceleci bir öğrencisine kızarken onu kırk yılda yazdığını söylemesi ise⁴⁵ sadece aşırı bir tepki olup kesin bir tarih vermez, ancak bu görüşmeden uzun yıllar önce eserin yazıldığına işaret eder. Her hâlükârda, eserin 150'li yılların ortalarında son şeklini aldığı söylenebilir.⁴⁶

40 Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebir*, nşr. Edward Sachau (Leiden: Brill, 1912), IV/1, s. 108; Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 101; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VIII, 112.

41 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâzü'n-nüfûs*, nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1403/1983), I, 255.

42 Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *DİA*, XI, 366.

43 Guraya, "The Compilation", s. 388.

44 İbn Nâsirüddin, *İthâfûs-sâlik*, s. 45-46.

45 Bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, I, 78. Talat Koçyiğit, Süyûtî'nin *Tenvîrül-havâlik*'ini kaynak göstererek, burada söz konusu olan talebenin Evzâî (ö. 157/774) olduğunu söylemektedir (bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* [Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988], s. 216). Ancak bu bir yanlış okumadır; çünkü bahsi geçen kaynaktaki ve diğerlerinde bu olay vesilesiyle adı geçen kişi Evzâî'nin kendisi değil, talebesi Ömer b. Abdülvâhid'dir (ö. 200/815) (bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, I, 78; Süyûtî, *Tenvîrül-havâlik*, I, 6). Bu yanlışlık, eserin sonraki bir baskısında da görülmektedir (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 216). Eğer bu talebe gerçekten Evzâî olsaydı, *Muvatta*'ın 157'den önce bitirildiği kesinleşirdi.

46 Nezîr Hamdân, "Anlaşıldığı kadarıyla *Muvatta*'ın telifi on bir yıl (148-59 arası) sürmüştür" demekte, Mâlik'in Mansûr'la 148'de yaptığı görüşmeyi (o sene Mansur hacetmediğine göre bu tarih 147 olmalıdır) telif başlangıç noktası ve sebebi olarak göstermektedir (*el-Muvattaât*, s. 67-69). *Muvatta*'ın telifinde Mansûr'un etkili olduğu

Muvatta'ın ne zaman yazılmaya başlandığını tespit etmek önemli olmakla birlikte, sonuçları itibarıyla asıl mühim olan ne zaman bitirildiğini bilmektir. Talebelerin henüz tamamlanmamış bir eseri rivayet etmesi ile bitirilmiş bir eseri rivayet etmesi arasındaki fark sebebiyle, sonraki nesillere intikal eden nüshaların birbirini tutmaması sonucu ortaya çıkmaktadır. O dönemde bir eserin yazımının bitirilmesinin ne anlama geldiği ise başlı başına bir tartışma konusudur.⁴⁷

Meşhur bilgiye göre Mâlik, dönemin teamüllerine uygun olarak ölümüne kadar devamlı gözden geçirmek suretiyle *Muvatta* üzerinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Hatta söylendiğine göre başta 10.000 hadisten meydana gelen *Muvatta*, bu değişiklikler sonucunda mevcut şeklini almıştır.⁴⁸ Başka bir ifa-

kabul edilecekse, bunun için başlangıç tarihi olarak 147 değil, yukarıda bahsedilen özelliği sebebiyle 143 yılının esas alınması daha doğru olur.

47 Bugün, İslâmî ilimlerin ilk dönemlerinde telif edilen eserler üzerinde çalışan bazı araştırmacılar, bizzat müellifi tarafından yazılıp son şekli verilen eserler ile müellif tarafından yazılmaya başlandığı hâlde onun hayatında son şeklini almayan ve talebeleri veya sonraki nesillerinde şekillenmeye devam eden eserler arasında ayırım yapmaktadırlar. İlk grupta yer alan eserlere “fixed text” adını veren bu araştırmacılar, birkaç nesil elinde şekillenen eserleri ise “organic text” olarak adlandırmaktadırlar. Onlara göre bir metnin organic text olduğunu gösteren başlıca özellikleri, yazma nüshaları arasında görülen farklılıklar, nüshalar arasındaki uyumsuzluklar, müelliften sonra yaşamış kişilere ait görüşlerin metinde yer alması, metin içinde üslûbun farklılaşması gibi unsurlardır. Bu bağlamda Jonathan Brockopp, nüshaları arasındaki farklılıklar esasa müteallik olduğu ve yukarıda sayılan özellikleri(n bazılarını) ihtiva ettiği gerekçesiyle Mâlik'in *Muvatta*'ını bir organic text saymaktadır. Ona göre Mâlik, “*Muvatta* metninin müellifi olarak eser üzerinde hiçbir emek harcamamıştır ve *Muvatta* metninin bütünlük ve tutarlılığını sağlamak üzere kullanılacak bir skolastik yapı da yoktur” (bk. Brockopp, *Early Mâliki Law*, s. 72-77). Brockopp'un burada yokluğuna işaret ettiği “skolastik yapı” yerleşik ve standart bir metnin kullanıldığı, istinsah edilmiş metnin “asıl” metinle kontrolünün titizlikle yapıldığı bir mektep gibi anlaşılmalıdır. Sözlü ve yazılı rivayetin bir arada yürütüldüğü bir dönemde yaşayan Mâlik'in ders halkasında bu anlamda skolastik bir yapının eksikliğinden bahsedilemez; çünkü derslerinde çoğu zaman yazılı metinlerin kendisine okunması (arz) yöntemini uygulayan Mâlik'in *Muvatta* metni üzerindeki kontrol hakkını kullandığı ve nüshaları gözden geçirdiği Batılı araştırmacılar tarafından dahi bilinen bir husustur (mesela bk. Schoeler, “İslam'ın İlk Döneminde Bilimler”, s. 180). *Muvatta* rivayetlerinin nüshadan nüshaya değişmesini râvilerin bir tasarrufu olarak görüp *Muvatta*'ın organic text olduğu sonucunu çıkarmak yerine, bu değişikliklerin bizzat Mâlik'ten kaynaklandığını ve onun vefatıyla değişikliklerin de sona erdiğini düşünmek eldeki verilerle daha uyumludur. Mâlik'e ait olan “*Muvatta* üzerinde oynama hakkı” onun vefatıyla ortadan kalktığı ve Mâlik ölmeden önce herhangi bir nüshaya işaret etmediği için belirli bir nüsha tercih edilememiş ve nüshalar arasındaki farklılıklar sabitlenmiştir. Diğer yandan, değişiklikler Mâlik'in vefatından sonra da devam etmiş olsaydı buna dair meşhur bir bilginin de bulunması yahut *Muvatta*'ın Mâlikî mezhebinde üzerinde sürekli oynama yapılabilen bir metin olarak tanınması gerekirdi.

48 Bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, I, 193; Süyûtî, *Tenvirü'l-havâlik*, I, 6.

deyle bugünkü *Muvatta* ilk hâline göre neredeyse on kat küçülmüştür. Çokça tekrar edilen bu bilgi, bugünkü nüshalar arasında görülen farklılıkların sebebinin izah eden bir veri gibi kaydedilmekle birlikte, bizi ciddi bir problemle de karşı karşıya bırakmaktadır: Mademki *Muvatta*'nın ilk hâliyle son hâli arasında böylesine bâriz bir fark vardır, bu farkın yansımaları bugün elimizde bulunan nüshalarda niçin görülememektedir? Mesela *Muvatta*'nın en eski rivayeti sayılan İbn Ziyâd nüshasının elimizde mevcut olan kısımları ile Mâlik'in vefat ettiği yıl kendisinden alınmış olması itibariyle en son ve muteber nüsha kabul edilen Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetinde ona denk gelen kısımlar arasında hadis sayısı itibariyle böylesine büyük bir fark bulunmamaktadır. Demek ki, Mâlik'in *Muvatta* üzerindeki tasarruflarını ömrü boyunca devam ettirdiği kabul edilse bile, belirli bir dönemde eser "bitirilmiş" sayılabilecek bir hâl almış ve onun bu versiyon üzerinden yaptığı varsayılan eksiltmeler sanıldığı kadar çok olmamıştır. Yani onun tamamlayıp insanlara arzettiği *Muvatta* versiyonu üzerindeki tasarrufları, hiçbir zaman eserin onda dokuzunu çıkaracak seviyeye ulaşmamıştır. Üstelik Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshası ile yine son rivayetlerden olan Ebû Mus'ab ez-Zührî nüshasının kendilerinden önceki nüshalara göre daha fazla hadis içermesi de⁴⁹ Mâlik'in *Muvatta*'daki hadisleri her sene azalttığı bilgisinin aksine işaret eden bir husustur.

***Muvatta*'daki Tabirler**

Yukarıdaki bilgiler ışığında bakıldığında, *Muvatta* nüshaları arasındaki mukayeseyi, hadis sayıları üzerinden değil, belirli bir hadis hakkında Mâlik'in nüshadan nüshaya değişen değerlendirmeleri üzerinden yapmanın ayrı bir anlam ve önem kazandığı görülür. Çünkü bu mukayese bir yandan *Muvatta*'ı daha iyi anlamayı sağlarken, diğer yandan ondaki amelle ilgili ifadelerin mutlak mı izâfi mi olduğu konusunda süregelen tartışmayı daha sağlam bir zemine oturtma imkânı verecektir.

Muvatta'da amele delâlet eden tabirlerin anlamı ve delâleti üzerine yapılan tartışmalar, bunların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ciddi bir problemin varlığına işaret etmektedir. Problemin en önemli sebebi, tabirlerin açıklaması hakkında yeterli verinin bulunmamasıdır. Klasik fıkıh usulü veya fıkıh literatüründe Medine ameli hakkında muhtelif tasnifler bulunmasına rağmen, Medine ameliyle ilgili birinci ağızdan değerlendirme vasfını taşıyan bu tabirlerin anlamı konusuna fazla yer ayrılmamıştır. 1978'de Umar Faruq Abd-Allah'ın bu konuda klasik dönem literatürü kadar modern

49 Ebû Mus'ab nüshası hakkında bk. neşredenin girişi, s. 35 (neşir bilgileri aşağıda verilecektir); Leysî nüshası hakkında bk. Hamdân, *el-Muvattaât*, s. 144.

literatürde de önemli bir boşluğun bulunduğunu tespit etmesinden⁵⁰ sonra yapılan birtakım çalışmalar, yakın dönemde *Muvatta*'daki tabirleri anlama konusundaki çabaların arttığını gösterse de henüz tatmin edici bir sonuca ulaşamamıştır.⁵¹

Tabirlerin çok değişik versiyonlar hâlinde, bazıları birbirini andıran; fakat birebir örtüşmeyen terkipler içinde kullanılması, karmaşıklığı artıran bir başka noktadır. Buradaki problem, birbirlerine lafız itibariyle yakın tabirlerin delâlet itibariyle de yakın olup olmadıklarının bilinmemesidir. Bugünkü bilgiler ışığında, “Tabirler birbirlerinin yerine kullanılabilir miydi, yoksa her bir kelime özenle seçildiği için lafızlar değiştikçe delâletleri de değişiyor muydu?” sorusunun cevabı tam olarak verilememektedir.

Mâlik, tabirlerin tamamı hakkında açıklama yapma ihtiyacı duymadığına (veya bu açıklamalar kaynaklarda aktarılmadığına) göre, muhtemelen onun yakın çevresindekiler tabirlerin delâletlerini, ortamın şartları sayesinde kendiliklerinden anlayabiliyorlardı. Belki de o günkü ortamda bir problem olarak görülmeyen bu tabirler, ancak dışarıdan bir gözle bakıldığında sorun teşkil ediyordu. Mesela Şâfî genç bir ilim tâlibi olarak Medine'ye ilk geldiğinde Mâlik'in derslerinde hep duyduğu “emrunâ”, “ellezî aleyhi ehlü beledinâ”, “ellezî aleyhi eimmetü'l-müslimîne'r-râşidine'l-mehdiyyîn” gibi tabirlerle neyin ve kimlerin kastedildiğini sormak zorunda kalmıştı.⁵² Bugün, tabirlerin karşılıklarını tespit etme işi ağırlıklı olarak tarih ve tabakat kitaplarındaki dağınık bilgilere istinaden yapılacak yorumlara kalmıştır. Bu ise bazı durumlarda meseleyi halletmekten çok, yeni karışıklıklara sebep olmaktadır. Günümüzde ilgili tartışmaların çok sağlam bir zemine oturmadığını anlamak için aynı tabire farklı araştırmacılar tarafından birbirine tamamen ters mânaların yüklenebildiğini görmek yeterlidir.⁵³ Bu durum bazan bir araştırmacının aynı tabire, zıt sonuçlar doğuran farklı anlamlar yüklemesi gibi daha garip bir şekilde de tezahür edebilmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda, ilgili problemlerin bir göstergesi olarak *Muvatta*'da en çok tekrar edilen iki tabir örnek verilecektir:

50 Bk. Abd-Allâh, *Mâlik's Amal*, s. 29.

51 *Muvatta*'daki tabirlerin anlam ve delâleti hakkındaki görüşlerden örnekler için bk. Halit Özkan, “Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 118-26.

52 Kâdi İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 178.

53 Ahmed M. Nûr Seyf (bk. *Amelü ehli'l-Medine beyne mustalahâti Mâlik ve ârâi'l-usûliyyîn* [Dübey: Dâru'l-buhûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve ihyâi't-türâs, 1421/2000], s. 414-15) ile Mûsâ İsmâil'in (bk. *Amelü ehli'l-Medine*, s. 661) “el-emru indenâ” tabiri hakkında ulaştıkları sonuçlar birbirine tamamen terstir.

54 M. Yusuf Guraya “el-emrül-müctema' aleyh indenâ” tabirini, “Diğer tabirlerle bir arada ve tekit edilmiş olarak kullanılması hâlinde bütün Medine âlimlerinin kabulünü,

1. el-Emru indenâ

Muvatta'da en çok tekrar edilen tabirdir.⁵⁵ Mâlik, bir rivâyete⁵⁶ göre hocalarının görüşleri arasında tercih yaparken, başka bir rivâyete⁵⁷ göre ise Medine'de herkesin bildiği şeyleri ifade ederken "el-emru indenâ"yı kullandığını söylemiştir. Tabirdeki "indenâ: bize göre" kısmıyla kimin kastedildiği tam olarak hiçbir zaman bilinemese de, Mâlik'in bu tabirle Medine içindeki herkesin görüş birliğini değil, bir tercihi ifade ettiği söylenebilir. Çünkü Mâlik, Medine'de herkesin bildiği ve ihtilâfa konu olmayan şeylerden bahsederken, ya "el-emru indenâ"yı başka tabirlerle tekit etme ihtiyacı duymakta, yahut daha açık ifadeleri tercih etmektedir. "el-Emru indenâ" tabirinin o dönemde ve biraz öncesinde başka âlimler tarafından kendi tercihlerini açıklamak üzere kullanılması da⁵⁸ onun icmâdan veya ortak kanaatten ziyade, belirli bir grubun görüşlerini ifade ettiğini göstermektedir. Bu tabirin icmâa işaret etmediği bizzat Mâlik tarafından -dolaylı da olsa- dile getirildiği

yalnız başına kullanılması hâlinde ise genellikle Mâlik'in şahsî görüşünü ifade eder veya en fazla talebelerini ve onun doğrudan tesiri altında bulunanları içine alır" diye açıklamasına rağmen, yine kendisi tam da onun söylediği gibi bu tabirin diğer tabirlerle bir arada kullanılmış versiyonlarından olan "el-emrül-müctema' aleyh indenâ ve aleyhi edraktü ehle'l-ilm bi-beledinâ" ifadesini, "Genel anlamda kullanılmayan, bilakis Mâlik'le aynı kanaati taşıyan bir grup âlime işaret eden bir tabir" olarak anlamaktadır. Başka bir yerde ise bu tabirin maksadının tam olarak belli olmadığını, ancak bütün müslümanları kapsamadığının "kesin gibi" olduğunu söylemektedir (Bk. Guraya, *Sünnetin Nelîği*, s. 77, 83, 106-107).

55 Bk. Mâlik, *Muvatta*, "Tahâret", 2/11, 28/101, 29/108*; "Salât", 10/43, 13/56; "Salâtü'l-leyl", 1/7; "İdeyn", 4/9; "Kur'ân" 5/16; "Zekât", 8/19, 9/20*, 15/27, 17/29, 18/31; "Hac", 12/40, 27/87, 31/99, 32/103, 68/205; "Nüzûr ve'l-eymân", 1/3, 2/5, 7/11; "Sayd", 4/14; "Akika", 2/7; "Nikâh", 2/6, 5/15, 6/16, 11/27; "Talâk", 6/17, 8/22, 10/29, 13/35, 15/39, 20/52, 21/58, 23/68, 24/69, 25/71*, 29/82, 31/89, 32/92, 33/94; "Büyû", 1/1, 4/4, 8/13, 18/39, 21/49, 22/52, 32/71, 34/75, 37/78, 38/80, 41/86; "Müsâkât", 1/2*, "Şüf'a", 1/3, 2/4; "Akziye", 3/numarasız, 14/numarasız, 15/numarasız, 17/numarasız, 20/19, 23/25, 29/numarasız, 31/numarasız, 34/numarasız, 39/numarasız; "Vasiyyet", 8/7*, 10/9; "Mükâteb", 1/3*, 3/5, 5/7, 7/9; "Müdebber", 1/1, 6/7; "Hudûd", 4/numarasız, 5/19, 10/30, 10/31***; "Ukûl", 8/numarasız, 9/numarasız, 10/numarasız**, 11/numarasız, 13/8, 14/numarasız*, 15/numarasız*, 16/numarasız, 18/12**, 20/15; "Kasâme", 2/numarasız, 5/numarasız; "İtikâf", 2/4; "Büyû", 10/16; "Şüf'a", 2/4; "Akziye", 6/8, 24/27, 37/44; "Hudûd", 6/numarasız (Hadisler Yahya b. Yahya el-Leylî nüshası esas alınarak ve "bab numarası/hadis numarası" şeklinde verilmiştir. Yıldız işaretleri, tabirin hadiste fazladan kaç kere tekrar edildiğini göstermektedir).

56 Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâci, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, nşr. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1407/1986), s. 485.

57 Kâdi İyâz, *Tertibü'l-medârik*, II, 74.

58 İbn Şihâb ez-Zühri ve Ebû'z-Zinâd'la ilgili örnekler için bk. Mûsâ İsmâil, *Amelü ehli'l-Medîne*, s. 162-63; Muhammed b. Ömer el-Vâkidî'yle ilgili bir örnek için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 268.

gibi,⁵⁹ Şâfiî'den başlayarak⁶⁰ günümüze kadar birçok kişi benzer görüşler bildirmişlerdir.⁶¹ Ancak bu görüşlere katılmayan ve “el-emru indenâ”nın da aralarında yer aldığı bazı tabirlerin Medine icmâna delâlet ettiğini söyleyenler de vardır.⁶²

2. el-Emrû'l-müctema‘ aleyh

Zâhiri itibariyle bir icmâa işaret eder gibi görünen “el-emrû'l-müctema‘ aleyh” de *Muvatta*'da en fazla tekrar edilen⁶³ ve sürekli tartışılan tabirlerden biridir. Fakat icmâa delâlet edip etmemesi bir yana, “el-emru indenâ” da olduğu gibi, bu tabir hakkında Mâlik'ten aktarılan görüşler de birbirini tutmamaktadır. Bâcî'nin kaydına göre Mâlik söz konusu tabiri, bazı durumlarda ihtilâf olmakla birlikte genellikle kendisinin hoşnut olduğu ve kendilerine tabi olduğu kimselerin görüş birliğini ifade etmek için kullandığını belirtirken,⁶⁴ Kâdî İyâz'ın nakline göre, fıkıh ve ilim ehlinin, ihtilâfa konu olmaksızın görüş birliğine vardıkları durumlara işaret etmek üzere kullandığını söylemektedir.⁶⁵ Şâfiî ise tabirin Medine icmâna delâlet edemeyeceğini söylemekte, bunun kullanıldığı durumlarda Medine içinden muhalif görüşler bularak Mâlik'e itiraz etmektedir.⁶⁶ (Mâlik, Şâfiî'nin atf yaptığı ihtilâfların farkında olarak bu tabiri kullandığına göre kastettiği icmân mahiyeti yahut en azından “el-emrû'l-müctema‘ aleyh” tabirinin anlamı hakkında aralarında ihtilâf bulunduğu açıktır). Mâlik'in ve talebelerinin görüşlerini

59 İbn Ebû Zi'b, Mâlik'in “el-emru indenâ” tabirini bütün Medine adına kullanmaya hakkının olmadığını söyleyince, Mâlik, “Ben İbn Ebû Zi'b'in değil, kendilerine eriştiğim ilim ehlinin sözüne itibar ederim” diye cevap vermiştir (Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 76. Mâlik'in, kendilerinden ders aldığı Medine ulemâsı dışında kimsenin görüşüne itibar etmediği hakkında ayrıca bk. II, 73).

60 Şâfiî, “el-emru indenâ” tabirinin “el-emrû'l-müctema‘ aleyh” anlamında kullanılmasına karşı çıkmaktadır (bk. *er-Risâle*, nşr. Ahmed M. Şâkir [Kahire: Dârü't-türâs, 1979], s. 533-35). Şâfiî başka bir yerde, bu tabirin anlamının hiçbir Medinelî tarafından bilinmediğini söylemektedir. Bk. *İhtilâfü Mâlik ve Şâfiî* (a.mlf., *el-Üm* içinde, Kahire: Dârü's-Şa'b, 1388/1968), VII, 249.

61 Bu görüşlerden örnekler için bk. Özkan, *Amel Telakkisi*, s. 117, 120-22.

62 Mûsâ İsmâil, *Ameli' ehlî'l-Medîne*, s. 257-67.

63 Bk. Mâlik, *Muvatta*, “Zekât”, 2/7, 19/34*; “Sayd”, 2/8; “Ferâiz”, 1/numarasız, 3/numarasız, 4/numarasız, 5/numarasız, 6/numarasız, 7/3, 8/6, 9/7, 11/numarasız, 12/numarasız, 13/14; “Büyü”, 2/2, 4/4***, 11/19, 15/27, 19/46, 22/52, 25/61, 28/67, 31/70, 36/77, 44/94; “Kırâz”, 11/12; “Akziye”, 7/9, 22/numarasız, 35/42, 36/numarasız; “Vasiyyet”, 1/1, 2/3; “İtk ve'l-velâ”, 1/1, 5/7, 11/21; “Mükâteb”, 1/3, 2/4*, 3/5, 9/11; “Müdebber”, 3/3, 5/6; “Hudûd”, 11/35*; “Ukûl”, 2/2, 4/4, 5/numarasız*, 10/numarasız**, 20/15, 23/numarasız; “Kasâme”, 1/2; “Cihâd”, 4/12.

64 Bâcî, *İhkâm*, s. 485.

65 Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, II, 74.

66 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 534-35.

sistematik şekilde tedvin ederek mezhep doktrininin gelişmesine katkıda bulunmakla tanınan Endülüslü Mâlikîlerinden Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî'ye (ö. 238/853)⁶⁷ göre ise bu tabir Medinelî on fakihin⁶⁸ görüş birliğini ifade etmektedir.⁶⁹

Modern dönem literatürü içinde bu iki tabirin anlamı hakkında yukarıda verilen bütün görüşleri destekleyen yorumlar bulmak mümkündür.⁷⁰ Fakat bunlardan biri hâlihazırdaki araştırmamız açısından özellikle dikkat çekicidir: Amel-i ehl-i Medine'nin İslâm fikhına tesiri konusundaki çalışmasıyla tanınan Mûsâ İsmâîle göre, Mâlik'in aynı konudaki görüşünün, talebeleri tarafından bazan "el-emru indenâ" tabiriyle bazan da "el-emrül-müctema' aleyh" tabiriyle aktarılması bu tabirlerin (ve diğerlerinin) eş anlamlı olduğunu göstermektedir.⁷¹ Onun, bütün tabirlerin amele, amelin ise icmâa delâlet ettiği görüşü tartışılır olmakla birlikte Mûsâ İsmâîl, *Muvatta* nüshalarında bir konudaki amelin birbirlerine göre farklı lafızlarla rivayet edilebildiğine dikkat çekmek suretiyle bize *Muvatta*'nın telif şeklini de alakadar eden bir meseleyi gündeme getirme fırsatı vermektedir. Acaba bugünkü nüshalar arasında amel tabirleri açısından görülen farklılıkların kaynağı nedir? Bu farklılıklar en başından beri var mıydı, yoksa zaman içinde mi oluştu?

Amelle ilgili tabirlerdeki farklılıkların iki sebebi olabilir: İlk olarak bunların *Muvatta* râvilerinden kaynaklandığı düşünülebilir. Mâlik'in ilk nesil talebeleri onun sözlerini aktarırken dikkatli davranmamış; bunları ondan duydukları gibi değil, kendilerine ait cümlelerle nakletmiş olabilirler. Dolayısıyla bugün, Mâlik'in görüşü zannedilerek tartışılan kimi lafızların, *Muvatta* râvilerine ait olma ihtimali vardır. Eğer gerçekten böyleyse, Mâlik'in ilk nesil ashabına göre amelle ilgili tabirlerin birbirlerinin yerine kullanılabilir olduğu sonucu doğmaktadır. Ancak, *Muvatta* râvilerinin eserdeki hadis metinleriyle şahsî görüşleri -rivayet malzemesi anlamında- birbirinden

67 Hk. bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004, s. 110-14.

68 Ali b. Hüseyin, Saîd b. Müseyyeb, Süleyman b. Yesâr, Kâsım b. Muhammed, Sâlim b. Abdullah, Urve b. Zübeyr, Hârîce b. Zeyd, Ebû Bekir b. Abdurrahman b. Hâris, Ebû Bekir b. Süleyman b. Ebû Hasme, Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mes'ûd.

69 Abdülmelik İbn Habîb, *Kitâbü't-Târîh*, nşr. Jorge Aguade (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991), s. 161.

70 Mesela Nûr Seyf'e göre Mâlik "el-emrül-müctema' aleyh" ifadesini Medine içinde ihtilâf olmadığı zaman kullanmaktadır, ancak bu yine de klasik anlamdaki icmâdan farklıdır (Bk. Nûr Seyf, *Ameli ehlî'l-Medîne*, s. 442-43). Abd-Allâh ise Mâlik'in bu tabirinin bütün Medine'nin değil, sadece çoğunluğun görüş birliğine işaret ettiğini söylemektedir (Bk. Abd-Allâh, *Mâlik's Amal*, s. 29).

71 Mûsâ İsmâîl, *Ameli ehlî'l-Medîne*, s. 233, 236.

ayrı değerlendirdiklerini, hadis metinlerini aktarırken dikkatli davrandıkları hâlde, Mâlik'in görüşlerini kendilerince yeniden ifade ederek aktardıklarını düşünmek için elimizde yeterli veri yoktur. Öyleyse ikinci bir ihtimalden bahsetmek, farklılıkların bizzat Mâlik'ten kaynaklanmış olabileceği üzerinde durmak gerekir. Muhtemelen Mâlik tabirleri her seferinde aynı kelimelerle ifade etmiyor, meclisten meclise yahut zaman içinde bunları değiştiriyordu. İki ihtimalden hangisi kabul edilirse edilsin, *Muvatta*'da bir konudaki amelin her seferinde aynı tabirle aktarılmadığı gerçeği değişmemektedir. Bugünkü tartışmalarda ise *Muvatta*'daki tabirler hakkında birbirine tamamen zıt iki tutum hâkimdir: Ya tabirlerin -bütün farklılıklarına rağmen- eş anlamlı oldukları ve tek bir şeye, yani Medine icmâına delâlet ettikleri kabul edilmekte⁷² ya da bunların kelimesi kelimesine sabit ve değişmez oldukları varsayılarak neredeyse her bir kelimeye ayrı bir mana yüklenmektedir. Bütün tabirlerin amele, amelin de Medine icmâına delâlet ettiğinin kabul edilmesi durumunda şöyle bir sorun karşımıza çıkmaktadır: Erken bir nüshada bir hadisten sonra "zâlike'l-emru indenâ" denildiği hâlde, daha geç tarihli bir nüshada aynı hadis hakkında hiçbir şey söylenmemiş olması,⁷³ aradaki yıllar içinde o konudaki amelin (dolayısıyla icmân) ortadan kalktığı sonucunu kabul etmeyi mi gerektirecektir? Birçok kişi tarafından bilinen bir amelin ve bunun etrafında oluşan icmân birkaç yıl içinde tamamen unutulması mümkün müdür? Benzer bir problem, tabirlerdeki her bir kelimeye ayrı anlam yükleyince de karşımıza çıkmaktadır: Belirli bir hadisten sonra, bir nüshada "el-emru ellezî lâ ihtilâfe fihi indenâ" denildiği hâlde, ondan çok kısa süre sonra alınan bir başka nüshada sadece "el-emru indenâ" denilebilmektedir.⁷⁴ Bu durumda, vaktiyle hakkında hiç ihtilâf olmayan bir meselenin (yani bir icmân) bir süre sonra ihtilâfa konu olup kapsamı daralarak sadece Mâlik ve çevresinin görüşü hâline geldiği mi kabul edilecektir?

Yukarıdaki zorlukları aşabilmek için Mâlik'in lafızlar arasında önemli bir fark gözetmeden tabirleri kullandığını kabul etmek bir çıkar yol gibi görünmektedir. Ancak bunu sadece Mâlik'in kendi tabirleri için söyleyebiliriz; yoksa hadis metinlerini rivayet ederken Mâlik'in en ufak bir değişikliğe dahi müsaade etmediği bilinen bir husustur.⁷⁵ Bu durumda da yeni bir soru akla

72 Mûsâ İsmâil, *Amelü ehli'l-Medîne*, s. 257-67.

73 Örnekler için şu nüshaları karşılaştırınız (nüshaların neşir bilgileri için aşağıya bk.): İbn Ziyâd, s. 199 / Yahyâ el-Leysî, II, 492-93; İbn Ziyâd, s. 208-209 / Yahyâ el-Leysî, II, 493; İbn Ziyâd, s. 210 / Yahyâ el-Leysî, II, 492; Hadesânî, s. 329 / Yahyâ el-Leysî, II, 497. Daha fazla örnek için bk. Ebû Mus'ab ez-Zühri, neşredeninin girişi, s. 42, dipnot 6; Alevî, *Envâr*, s. 202-203.

74 Örnek için bk. İbn Ziyâd, s. 136 ve Ebû Mus'ab ez-Zühri, II, 206 / Yahyâ el-Leysî, II, 502.

75 Bk. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Kitâbü'l-İlel* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), s. 750.

gelmektedir: Madem tabirler arasındaki farklar önemli değildir, Mâlik tabirler arasında belirli farkların olduğunu ifade eden açıklamasını niçin yapmıştır? Bâcî ve Kâdî İyâz tarafından rivayet edilen bu açıklama tabirler arasında birtakım farkların gözetildiğini göstermekte, yani yukarıdaki ulaşılan neticeyle uyum arzmemektedir. Şu hâlde bu fark neyle ilgilidir?

Kanaatimizce tabirlerin tamamı amele delâlet etmektedir, yani Mûsâ İsmâil'in anladığı gibi bu bağlamda tabirler arasında fark yoktur. Fakat Mûsâ İsmâil, bunların kimin ameli olduğu hususuna dikkat etmemekte, bütün amelleri Medine icmâ gibi algılamaktadır. Oysa tabirler arasındaki farklar bu amellerden hangilerinin umumi veya kısmî görüş birliğine, hangilerinin çeşitli görüşler arasından yapılan bir tercihe işaret ettiğini göstermek üzere belirlenmiştir ve Mâlik'in açıklaması bu açıdan önemlidir. Yani Mâlik'in ifadelerinden anlaşıldığı gibi bu tabirlerin kullanıldığı her durumda bir amel söz konusudur; ancak bu ameller bazan bütün Medine'nin olmakla birlikte bazan (belki de çoğu zaman) Mâlik'in görüşlerini benimsediği hocalarının veya kendisinin ve ashabının amelleridir. Kısacası burada önemli olan her amelin icmâ gibi algılanamayacağı gerçeğinin Mâlik tarafından ima edilmiş olmasıdır. Bu yüzden, tabirlerdeki her kelimeye ayrı bir anlam yüklememek ve birbirine benzeyen, yakın ifadeler içeren tabirlerin aşağı yukarı aynı şeye işaret ettiğini kabul etmek daha güvenli bir yol gibi görünmektedir. Nitekim Muvatta nüshaları arasında yapılan sınırlı bir mukayese bizi aynı sonuca ulaştırmaktadır. Görüldüğü kadarıyla Mâlik'in değerlendirmeleri lafız itibariyle nüshadan nüshaya önemli değişiklikler gösterebilmektedir, ancak bunların delâlet itibariyle de büyük değişiklikler olduğu söylenemez; çünkü bu durumda örneğin, İbn Ziyâd'ın aktardığı bir icmân birkaç yıl içinde ortadan kalktığı veya onun işaret ettiği bir amelin Ebû Mus'ab devrine gelindiğinde unutulduğu kabul edilmiş olur ki bu mümkün değildir. Aşağıda bu değişikliklere dair örnekler zikredilecektir. Ancak örneklere geçmeden önce, mukayese için kullanılan Muvatta nüshaları hakkında kısaca bilgi vermekte yarar görüyoruz:

1. Ali b. Ziyâd (ö. 183/799) nüshası: Bilinen en eski Muvatta nüshası olup sadece küçük bir kısmı mevcuttur.⁷⁶ Muvatta'nın erken hâlini temsil ettiğinden bundaki başlıklar sonraki nüshalardaki başlıklara göre çok daha basit ve daha az detaylıdır. Mesela hadislerden çıkarılan hükümlerin başlıklara yansıtılmasına Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasına nispetle daha az rastlanır.⁷⁷ Ancak İbn Ziyâd sadece bir râvi olmaktan öteye geçmiş ve bazı durum-

76 nşr. M. Şâzeli Neyfer, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1984.

77 İbn Ziyâd nüshası, neşreden giriş, s. 90.

larda Mâlik'in görüşlerine katılmadığını kendi rivayetinde ifade etmiştir.⁷⁸ Şeybânî dışındaki diğer Muvatta rivayetlerinde görülmeyen bu itirazlar, İbn Ziyâd nüshasına ayrı bir kıymet kazandırmaktadır. Mukayesemiz için mihver teşkil eden nüsha olduğundan diğer nüshalarda buna tekabül eden kısımlar öncelikle incelenmiştir.

2. Süveyd b. Saîd el-Hadesânî (ö. 240/854) nüshası: Bu rivayette Mâlik'in kavillerinin ve mesâilinin çoğu zaman yer almadığı söylenmekle⁷⁹ birlikte, kısmen de olsa farklılıklar içeren bir nüshadır.⁸⁰

3. Ebû Mus'ab ez-Zührî (ö. 242/856) nüshası: Mâlik'e en son arzedilen nüshalardan biridir.⁸¹ Ebû Mus'ab ez-Zührî, en son vefat eden Muvatta râvisi olması itibarıyla da önemlidir. Diğer rivayetlere göre daha fazla hadis ihtiva etmesiyle tanınan bu nüsha,⁸² aynı zamanda Mâlik'in kavilleri açısından da birçok ziyade içermektedir.⁸³

4. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/848) nüshası: Mâlik'ten en son alınan ve İslâm dünyasında en fazla meşhur olan nüshadır. Mutlak olarak Muvatta denilince bu nüsha akla gelir.⁸⁴

Yukarıdakiler dışında kalan nüshalar mukayese için elverişli değildir. Bunlar içinde en meşhuru olan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) nüshası böyle bir mukayesede yer alamayacak kadar diğerlerinden farklıdır. Şeybânî öteki râvilerin aksine Medine amelini değil, Kûfe amelini tercih ettiği için Mâlik'in amelle ilgili görüşlerinin neredeyse tamamını eserden çıkartmış, yerine kendisinin ve ashabının görüşlerini derc etmiştir.⁸⁵

Abdurrahman b. Kasım (ö. 191/806) rivayeti,⁸⁶ Ali b. Muhammed b. Halef el-Kabisî'nin (ö. 403/1012) bu nüshadan yaptığı Telhîs'i üzerinden yeniden neşredildiği için sadece merfû hadisleri ihtiva etmekte, Mâlik'in değerlendirilmelerini içermemektedir. Kabisî, İbnü'l-Kasım rivayetini ihtisar ederken merfû hadisler dışındaki her şeyi çıkarmış ve hadisleri müsned tertibine

78 Bu itirazlardan örnekler için bk. İbn Ziyâd nüshası, s. 148, 150, 196-97, 221.

79 Hamdân, *el-Muvattaât*, s. 136.

80 nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1994.

81 nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf – Mahmûd M. Halîl, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1412/1991.

82 Süyûtî, *Tenvîrül-havâlik*, I, 9; Hamdân, *el-Muvattaât*, s. 145.

83 Alevî, *Envâr*, s. 244-46. Ebû Mus'ab rivayetinde yer alan fakat Yahyâ el-Leysî rivayetinde bulunmayan Mâlik'e ait kavillerin ayrıntılı listesi için bk. Ebû Mus'ab ez-Zührî nüshası, neşreden giriş, s. 42, dipnot 6.

84 nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1370/1951.

85 Bu konuda bk. Özkan, *Amel Telakkisi*, s. 150, özellikle 155 vd.

86 nşr. Muhammed b. Alevî el-Mâlikî, [baskı yeri yok], 1424/2003; Ebûzabî: *el-Mecmau's-sekâfi*, 2004. Mukayese sırasında 2004 baskısı kullanılmıştır.

sokmuştur.⁸⁷ Oysa İbnü'l-Kasım rivayetini olduğu gibi aktarsa bu nüsha bizim için çok daha kıymetli olurdu; çünkü İbnü'l-Kasım Mâlik'in talebeleri içinde Muvatta'ı harfi harfine rivayet etmeye en fazla özen gösteren kişi, onun nüshası da en az hatalı nüsha olarak bilinmektedir.⁸⁸ Kabisî'nin Telhîs'ini İbnü'l-Kasım nüshası olarak neşreden Alevî, Tunus'ta bulunduğu İbnü'l-Kasım'ın Muvatta rivayetine ait bir yazmada Yahyâ el-Leysî rivayetine göre Mâlik'in ve diğer fakihlerin görüşleri ve amele delâlet eden tabirler açısından önemli farklar olduğunu örnekleriyle göstermektedir. Bu örneklerden anlaşıldığı kadarıyla, Mâlik'in amele delâlet eden lafızları ve diğer fukahanın görüşleri bakımından İbnü'l-Kasım rivayetinin Yahyâ nüshasına çok sayıda ziyadesi vardır.⁸⁹ Alevî'nin zikrettiği bu örneklerden bazılarını mukayese sırasında yer verilecektir.

Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/833) nüshası⁹⁰ en hacimli nüshalardan biri olmakla birlikte, nâşirinin tahminine göre bu nüsha bir müsten-sih tarafından belirli bir noktadan sonra Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî nüshasıyla mukabele edilip düzeltildiği için aralarında büyük bir farklılık görülmemekte, hatta çoğu yerde iki nüsha aynı şekilde devam etmektedir.⁹¹ Dolayısıyla Ka'nebî nüshası mukabele için esas alınabilecek durumda değildir. Alevî tarafından iki nüsha arasındaki farklılıklara dair verilen sınırlı sayıdaki örnek bu bağlamda göz ardı edilebilecek mahiyettedir.⁹² İbn Tümert'in Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr (ö. 231/845) nüshasından yaptığı ve Muhâzzî'l-Muvatta olarak bilinen muhtasara⁹³ ise ulaşamamıştır.

Nüshadan Nüshaya Farklılaşan Amelle İlgili Değerlendirmeler

Aşağıdaki örnekler, Mâlik'in belirli bir mesele hakkındaki yorumlarının nüshadan nüshaya nasıl değiştiğini göstermektedir:

Örnek 1: Nâfi'nin nakline göre İbn Ömer, büyükbaş ve küçükbaş hayvanların ancak birer kişi adına kurban edilebileceği kanaatindedir. İbn Ziyâd

87 İbnü'l-Kasım nüshası, neşredenin girişi, s. 7, 26.

88 İbnü'l-Kasım nüshası, neşredenin girişi, s. 17, 25; ayrıca bk. Kabisî'nin mukaddimesi, s. 40-41.

89 İbnü'l-Kasım nüshası, neşredenin girişi, s. 13-18; ayrıca bk. Alevî, *Envâr*, s. 199-204. Tâhir b. Aşûr da Kabisî'nin *Muvatta*'ı özetlerken sadece merfû hadisleri alıp onlar kadar önemli olan diğer unsurları dışarıda bırakmasını eleştirmektedir (*Keşfü'l-mugattâ*, s. 30-31).

90 nşr. Abdülmecîd Türkî, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.

91 Ka'nebî nüshası, neşredenin girişi, s. 35-36.

92 Alevî, *Envâr*, s. 229-31.

93 Bu muhtasar *Muvattaü'l-İmâm el-Mehdî* adıyla Ignaz Goldziher tarafından neşredilmiştir (Cezayir 1905).

nüshasında bu rivayetin ardından Mâlik, “İnek ve deve kurbanı hususunda İbn Ömer’in kavliyle amel edilir” demekleyen, Yahyâ el-Leysî kendi nüshasında bu rivayete ve yoruma yer vermemekte; ancak kurbanda ortak olunamayacağına dair bir hadis duyduğunu ve ortaklığın mekruh olduğunu ifade etmektedir (bk. İbn Ziyâd, s. 121; Yahyâ el-Leysî, II, 486-487). Onun işaret ettiği hadis muhtemelen İbn Ziyâd nüshasında yer aldığı hâlde Yahyâ el-Leysî nüshasında görülmeyen rivayettir.

Örnek 2: Câbir b. Abdullah’tan rivayet edilen bir hadiste Hudeybiye Antlaşması sırasında deve ve ineklerin yedişer kişi adına kurban edildiği söylenmektedir. Mâlik, Yahyâ el-Leysî nüshasında bu rivayet hakkında herhangi bir yorum yapmazken, İbn Ziyâd nüshasında, “Kurban hususunda amel bu hadise göredir” (= alâ zâlîke el-amel) demektedir (İbn Ziyâd, s. 122; Yahyâ el-Leysî, II, 486).

Örnek 3: Akîka kurbanı ile ilgili bir rivayette Urve b. Zübeyr’in erkek ve kız çocukları için birer koyun kestiği anlatılmaktadır. İbn Ziyâd nüshasında bu rivayetten sonra Mâlik, “Bize göre amel bu hadise göredir” (= ve alâ zâlîke el-amel indenâ) derken, Yahyâ el-Leysî ve Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshalarında bu cümle yer almamaktadır (İbn Ziyâd, s. 135; Yahyâ el-Leysî, II, 501; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 206).

Örnek 4: Mâlik, akîka konusundaki rivayetleri zikrettikten sonra bunların tamamını değerlendirirken sözlerine İbn Ziyâd ve Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshalarında, “Bize göre hakkında ihtilâf olmayan husus” (= el-emru ellezî lâ ihtilâfe fihi indenâ) diye başlarken, Yahyâ el-Leysî nüshasında “hakkında ihtilâf olmayan” ibaresini kaldırarak, “Akîka konusunda bize göre amel” (= el-emru indenâ f’l-akîka) diyerek başlamaktadır. Mâlik değerlendirmesini İbn Ziyâd ve Yahyâ el-Leysî nüshalarında, “Bizde insanların eskiden beri takip ettikleri uygulama budur” (= el-emru ellezî lem yezel aleyhi en-nâs indenâ) cümlesiyle bitirirken, Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshasında aynı ibare önemli bir ilaveyle, “Bizde hakkında ihtilâf olmayan ve insanların eskiden beri takip ettikleri uygulama budur” (= el-emru ellezî lâ ihtilâfe fihi ve lem yezel en-nâsü aleyhi indenâ) şeklindedir (İbn Ziyâd, s. 136; Yahyâ el-Leysî, II, 502; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 206).

Örnek 5: Kurban edilen hayvanın gebe olduğunun anlaşılması hâlinde karnından çıkan ceninin âzaları tam anlamıyla oluşmuş ve tüyleri çıkmış (ve cansız) vaziyette görülmesi durumunda ayrıca boğazlanmasına gerek olmadığını bildiren bir hadisi Nâfî’ vasıtasıyla İbn Ömer’den aktaran Mâlik, Yahyâ el-Leysî nüshasında hadis ile ilgili yorum yapmazken, İbn Ziyâd nüshasında, “Bizde amel bu hadise göredir (= ve alâ zâlîke el-emru indenâ), ayrıca ana

karnından sağ çıkmamış olsa dahi o ceninin boğazlanması müstehaptır” demektedir (İbn Ziyâd, s. 143; Yahyâ el-Leysî, II, 490).

Örnek 6: Hristiyan Araplar'ın kestiği hayvanların müslümanlara helâl olduğuna dair İbn Abbas'a ait bir görüşü aktaran Mâlik, Yahyâ el-Leysî nüshasında rivayet hakkında herhangi bir yorum yapmaz. Ancak aynı hadisle ilgili olarak İbn Ziyâd nüshasında, “Bizde amel buna göredir” (= ve alâ zâlike el-emr indenâ) demektedir (İbn Ziyâd, s. 155; Yahyâ el-Leysî, II, 489).

Örnek 7: Yırtıcı hayvanların etlerinin haram olduğuna dair babda Ebû Sa'lebe el-Huşenî ve Ebû Hüreyre'den iki rivayet aktaran Mâlik, İbn Ziyâd ve Yahyâ el-Leysî nüshalarında bu hadisler hakkında -çok küçük farklılıklar olmakla birlikte-, “Bizde amel buna göredir” (= ve alâ zâlike el-emr indenâ) derken, Süveyd el-Hadesânî nüshasında herhangi bir yorum yapmamaktadır (İbn Ziyâd, s. 173; Yahyâ el-Leysî, II, 496; Süveyd el-Hadesânî, s. 329).

Örnek 8: At, katır ve eşek etinin helâl olmadığına dair “duyduğu en güzel görüşü/rivayeti” isnatsız olarak aktaran Mâlik, İbn Ziyâd ve Süveyd el-Hadesânî nüshalarında, “Bizde amel buna göredir” (= ve alâ zâlike el-emr indenâ) derken, Yahyâ el-Leysî ve Ebû Mus'ab ez-Zührî nüshalarında bu yorumu yapmamaktadır (İbn Ziyâd, s. 181; Süveyd el-Hadesânî, s. 329; Yahyâ el-Leysî, II, 497; Ebû Mus'ab ez-Zührî, II, 200-201). Muhammed Şâzelî Neyfer'e göre Medine icmâna delâlet eden, “Bizde amel buna göredir” tabirinin Yahyâ el-Leysî nüshasından çıkarılmasının muhtemel sebebi, Mâlik'in bu konuda Medine içinde veya dışında itibara alınacak derecede önemli bir muhalefet görmesidir.⁹⁴

Örnek 9: Açlıktan ölmek üzere olan kişinin laşe yemesinin câiz olduğuna yahut başkalarına ait mallardan yiyebileceğine dair görüşler İbn Ziyâd nüshasında Mâlik'in kendisine ait kaviller gibi aktarılırken, Yahyâ el-Leysî nüshasında bu görüşler onun hocalarından “duyulmuş/duyduğum en güzel görüş” (= ahsenü mâ sümü'a/ahsenü mâ semî'tü) olarak aktarılmaktadır. Ebû Mus'ab ez-Zührî nüshasında ise Mâlik bu görüşleri herhangi bir kimseye nispet etmeksizin aktardıktan sonra, “Bizim görüşümüz budur” (= fe-hâzâ ellezî nerâ) demektedir (İbn Ziyâd, s. 168-171; Yahyâ el-Leysî, II, 499; Ebû Mus'ab ez-Zührî, II, 202).

Örnek 10: İbn Ömer'e göre eğitilmiş av köpeği yakaladığı avı öldürse veya onun bir kısmını yese sahibi için o avı yemekte beis yoktur. Mâlik bu rivayeti aktardıktan sonra Yahyâ el-Leysî nüshasında yorum yapmazken, İbn Ziyâd nüshasında, “Bizde amel buna göredir” (= ve alâ zâlik el-emr indenâ) demektedir (İbn Ziyâd, s. 198-199; Yahyâ el-Leysî, II, 492-493).

⁹⁴ İbn Ziyâd nüshası, s. 180 (neşredeninin notu).

Örnek 11: İnsanın doğrudan eliyle veya bir silah vasıtasıyla öldürdüğü her türlü av hayvanının yenilebileceğini söyleyen Mâlik, bu görüşü Yahyâ el-Leysî nüshasında başka herhangi bir yorum eklemeyen aktarırken, İbn Ziyâd nüshasında, “Bu konuda bizim aramızda ihtilâf yoktur” (= lâ ihtilâfe indenâ fi ...) yorumuyla aktarır. Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshasında ise aynı hüküm, “Hakkında ihtilâf olmayan ve üzerinde icmâ edilen görüş” (= el-emru’l-müctema’u aleyh ellezî lâ ihtilâfe fihi) şeklinde daha tekitli bir ifadeyle aktarılmaktadır (İbn Ziyâd, s. 210; Yahyâ el-Leysî, II, 492; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 195-96).

Örnek 12: Abdullah b. Ömer’in yaşına girmemiş ve âzalarında kusur bulunan hayvanları kurban etmekten kaçındığını anlatan bir rivayet, Yahyâ el-Leysî nüshasında Mâlik tarafından, “Duyduğum en güzel görüş” (= ehabbü mâ semî’tü ileyye) diyerek aktarılırken, Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshasında hiç yorum yapılmadan verilmektedir (Yahyâ el-Leysî, II, 482; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 185).

Örnek 13: Deve, sığır ve küçükbaş hayvanlar ile bunların cinsine giren ehli olmayan hayvanların etlerinin birbirleri mukabilinde satışında ölçü ve tartı bakımından denk ve satışın peşin olması hâlinde beis olmadığını söyleyen Mâlik, bu görüşünü Yahyâ el-Leysî nüshasında, “Bize göre hakkında icmâ bulunan husus” (= el-emru’l-müctema’u aleyhi indenâ) diye aktarırken, Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshasında icmâ kaydını çıkartarak sadece, “Bize göre amel” (el-emru indenâ) değerlendirmesiyle aktarmaktadır (Yahyâ el-Leysî, II, 656; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 362).

Örnek 14-15: Selem akdiyle ilgili bir örnekte (Yahyâ el-Leysî, II, 659; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 365) ve murâbahayla ilgili bir başka örnekte (Yahyâ el-Leysî, II, 668; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 376) Mâlik’in kullandığı cümleler arasındaki farklılık örnek 13’te görülen farklılık gibidir. Bu örneklerde Mâlik’in bir nüshada icmâ hâline gelmiş bir amelden bahsederken diğer nüshada sadece amele işaret etmesi lafız itibarıyla önemli bir değişikliktir.

Örnek 16: Bernâmec (katalog) üzerinden satışla ilgili bir mesele hakkındaki görüşünü aktaran Mâlik, Yahyâ el-Leysî nüshasında bu görüşünü, “İnsanların eskiden beri benimsedikleri ve câiz saydıkları uygulama” (= el-emru ellezî lem yezel aleyhi en-nâs indenâ yücüzühû beynehüm) diye tavsif ederken, Ebû Mus’ab ez-Zührî nüshasında bunun aynı zamanda icmâ konusu olduğunu şu ifadeyle dile getirir: “Bizde hakkında icmâ olan ve insanların eskiden beri câiz saydıkları uygulama” (= el-emru’l-müctema’u aleyhi indenâ ve’llezî lem yezel en-nâs yücüzühû beynehüm) (Yahyâ el-Leysî, II, 670; Ebû Mus’ab ez-Zührî, II, 379).

Örnek 17: Mâlik “muhayyerlik hadisi” olarak bilinen, “Alışverişte taraflar birbirlerinden ayrılmadıkları sürece kararlarından vazgeçme hakkına sahiptirler; ancak (akitleri) bey‘ül-hıyâr ise daha sonra da kararlarından dönebilirler” meâlindeki hadisi aktardıktan sonra, Ebû Mus‘ab ez-Zühri nüshasında herhangi bir değerlendirme yapmazken, Yahyâ el-Leysi nüshasında, “Bu konuda bize göre belirlenmiş bir süre ve uygulanan bir amel yoktur” (= ve leyse li-hâzâ indenâ haddün ma‘rûf, ve lâ emrun ma‘mûlün bihî fi) demektedir (Yahyâ el-Leysi, II, 671; Ebû Mus‘ab ez-Zühri, II, 379-80).⁹⁵

Örnek 18: Mâlik bir köle veya câriyenin satışı sırasında satıcının önceden bildiği hâlde gizlediği bir kusur sebebiyle sorumlu tutulacağı hakkındaki hükmü aktarırken, Yahyâ el-Leysi nüshasında, “Bizde hakkında icmâ olan husus” (= el-emru’l-müctema‘u aleyhi indenâ) tâbirini kullanmakta, İbnü’l-Kasım nüshasında ise sadece, “Bize göre amel” (= el-emru indenâ) demektedir (Yahyâ el-Leysi, II, 614; İbnü’l-Kasım, neşredenin girişi, s. 20).

Örnek 19: Başkasıyla evli bir câriye ile sahibinin cinsî münasebete girmesinin yasak olduğuna dair iki mevkuf rivayet aktaran Mâlik, Yahyâ el-Leysi nüshasında bu rivayetler hakkında değerlendirme yapmazken, İbnü’l-Kasım nüshasında hadislerin ilkinden sonra, “Şehrimizde amel buna göredir” (= ve alâ hâzâ el-amel bi-beledinâ), ikincisinden sonra ise “Bizde uygulama buna göredir” (= ve hâzâ el-emru indenâ) tabirlerini kullanır (Yahyâ el-Leysi, II, 617; İbnü’l-Kasım, neşredenin girişi, s. 20-21).⁹⁶

Değerlendirme

Muvatta nüshalarının tarihin belirli bir döneminde birleştirilip tek bir nüsha hâline getirilmemesi ve buna bağlı olarak zaman içinde bir nüshanın diğerlerini tamamen unutturacak derecede meşhur olmaması bugünün araştırmacıları için bir şanstır. Nüshalar arasındaki farklılıklar hâlâ görülebilir olduğundan, Mâlik ve *Muvatta* hakkında günümüzde yapılan değerlendirmelerdeki haklılık payını yahut isabetsizlikleri bu farklara bakarak anlamak da mümkündür.

Amel-i ehl-i Medine olarak Mâlikî mezhebinde yerleşik hâle gelmiş bütün uygulamaları *Muvatta*’dan tespit etmenin imkânı yoktur ve bunun için mezhebin sonraki metinlerini de gözden geçirmek gerekir. Ancak *Muvatta*’ın kendi içindeki serüvenini ve muhtevasını anlamak için onun nüshaları ara-

⁹⁵ Ebû Mus‘ab ez-Zühri nüshasında yer aldığı halde Yahyâ el-Leysi nüshasında bulunmayan Mâlik’e ait altmış sekiz kavlin listesi için bk. Ebû Mus‘ab ez-Zühri nüshası, neşredenin girişi, s. 42, dipnot 6.

⁹⁶ İbnü’l-Kasım nüshasından verilen örneklerle ilgili olarak ayrıca bk. Alevî, *Envâr*, s. 202-203.

sındaki farklılıklar büyük yarar sağlamaktadır. Bizim bu çalışmada, en eski *Muvatta* rivayeti sayabileceğimiz İbn Ziyâd nüshasının bugün mevcut kısmı ile, diğer nüshalarda bu kısma tekabül eden ve kitabın tamamına nispetle çok sınırlı bir yeri teşkil eden bölümler (ve kısmen başka bölümler) üzerinden yaptığımız mukayese, Mâlik'in *Muvatta*'daki rivayetlerden sonra yer verdiği değerlendirmelerinin ve amelle ilgili tabirlerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki tartışmalara küçük bir katkı olması ümidiyle gerçekleştirilmiştir. Görülen odur ki Mâlik bu tabirleri her seferinde değişmez biçimde kullanmamıştır. Aynı hadis hakkında bir nüshada hiçbir şey söylemezken, başka bir nüshada uzun uzadıya değerlendirme yaptığı görülmektedir. Bazan küçük değişiklikler yaparak ifade ettiği bu tabirleri, bazan da belirgin farklılıklarla zikretmiştir. Mesela bu mukayese sayesinde “el-emru indenâ” tabiri ile “el-emrül-müctema‘u aleyh indenâ” tabirlerinin birbirlerinin yerine kullanıldığını görmek, Şâfiî gibilerinin itirazlarına rağmen, iki tabir arasında Mâlik'in veya talebelerinin gözünde anlam bakımından büyük bir farklılığın olmadığı sonucuna götürmektedir. Benzer bir değerlendirme bir nüshada “el-emru ellezî lâ ihtilâfe fihi indenâ” tabiriyle aktarılan bir amelin diğer nüshada sadece “el-emru indenâ” tabiriyle ifade edildiği örnekler için de geçerlidir. Mâlik'in “el-emru indenâ” tabiriyle kendisinin yahut onun da dahil olduğu yakın çevresinin görüşlerini, “el-emrül-müctema‘u aleyh indenâ” tabiriyle ise Medine icmâmını kastettiğini düşünenler için böyle alternatifli bir kullanımı açıklamak mümkün değildir. Üstelik *Muvatta* nüshalarını baştan sona karşılaştırmak suretiyle bu gibi problemlerli noktaları çoğaltmak mümkündür. Şu hâlde Mâlik'in, “Bize göre amel şudur: ...” deyişi ile, “Bize göre üzerinde icmâ edilen amel şudur: ...” deyişi arasındaki farkı, birinde icmân varlığından, diğerinde yokluğundan bahsediyor şeklinde anlamak yeterince açıklayıcı değildir. Kanaatimizce bu gibi problemlerli noktalarda önemli olan Mâlik'in her seferinde “indenâ: bize göre...” demiş olmasıdır. Onun “biz” derken bütün Medine'yi kastettiğini zannetmek bu tür tabirleri tamamen anlaşılabilir hâle getirmektedir. Oysa yakın çevresinin, yani öncesiyle sonrasıyla kendi ashabının görüşlerini ifade etmekten başka bir gayesinin bulunmadığını varsayacak olursak, bu tabirleri birbirinin yerine nasıl olup da kolaylıkla kullanabildiğini de anlamış oluruz. Yani Mâlik, “Bize göre amel şudur: ...” derken de, “Bize göre hakkında icmâ olan amel şudur: ...” derken de bütün Medine'yi kapsamayan bir görüş birliğinden bahsettiği için bunu icmâ olarak adlandırıp adlandırmamayı çok önemsememektedir. Lafızların nüshadan nüshaya farklılaşmasının akla gelen en yalın açıklaması budur. Bir başka açıklama ise, bu farklılıkların *Muvatta* nüshalarının kendisinden alındığı çeşitli tarihler arasında Mâlik'in görüşlerinde gerçekleşen gelişme ve değişmelerle ilgili olduğu gerçeği esas alınarak, yani *Muvatta*'ın ve Mâlik'in fıkıh

anlayışının kendi içindeki tarihî gelişim süreci ayrıntılı olarak incelenmek suretiyle yapılabilir ki bunu da eldeki verilerle gerçekleştirmek için apayrı ve uzun bir çalışmaya ihtiyaç vardır.

Diğer yandan, bugün Medine ameli denilince ilk anda Mâlik ve çevresindekiler dışında hiç kimsenin akla gelmemesi, ikinci asırda da durumun böyle olduğunu göstermez. O dönemde Medine’de birçok ilim çevresi vardır ve bunların her biri kendisinin benimsediği amelleri bir şekilde ifade etmektedir. Mâlik’in kullandığı tabirlerin benzerlerinin o dönemde diğer âlimler tarafından da kullanılmış olması, bu gerçeğin tezahürüdür. Medine amelini lâyıkiyla anlayabilmek için, Mâlik’in çevresi dışında yer alanların kullandığı tabirlerin de dikkatle incelenmesi gerekmektedir. Buna bağlı olarak amelle doğrudan ilişkili bir mesele olarak ikinci asırda Medine’deki icmâ anlayışı hakkında fikir beyan ederken de şehirdeki farklı çevrelerin telakkileri daima göz önünde bulundurulmalıdır. İlerleyen yüzyıllarda Mâlik’in diğerlerini tamamen gölgede bırakacak şekilde ön plana çıkması, sebep ve sonuçları itibariyle esasen ilim tarihinin sonraki safhalarını ilgilendiren bir meseledir.

Özet

Bu çalışmada, Mâlik b. Enes’in *Muvatta*’da çok kullandığı ve amel-i ehl-i Medine’ye delâlet ettiği kabul edilen tabirlerin *Muvatta* nüshaları arasında farklılaşması konusu ele alınmaktadır. Bir yandan klasik ve çağdaş kaynaklar ışığında bu farklılıkların sebebi üzerinde durulurken, bir yandan da nüsha farklılıklarından hareketle ortaya çıkan sonuçlar değerlendirilmektedir. Özellikle Mâlik’in tabirlerinin yeknesak olmayışı ve aynı rivayet için farklı nüshalarda farklı hükme ulaştırılan tabirlerin kullanılması gibi gerekçelerle, amel-i ehl-i Medine hakkındaki bu tabirlerin yeknesaklığı varsayımına dayanan yorumların gözden geçirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Malik b. Enes, *Muvatta*, *Muvatta* nüshaları, amel-i ehl-i Medine.

Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdîd*

Eyyüp Said Kaya**

A Critique of the Western Scholarship on 18th Century “Islamic Renewal”

Pre-modern Islamic renewal and reform movements have been an attractive subject for western Islamic studies since the colonial era. Although these movements rose in very different parts of the Islamic world, they shared certain viewpoints and discourses on the critique of Islamic disciplines and Islamic societies of their time. This article aims to examine the historical development of the western studies on 18th century Islamic renewal, and demonstrates that they have been heavily influenced by the themes and theoretical frameworks advanced in modern social theory.

Key words: renewal (*tajdid*), revival (*ihya*), reform (*islah*), Islamic renewal movements, eighteenth century Islamic world, orientalism, western Islamic studies, social theory.

Modern İslâm düşüncesine hâkim olan tarih anlayışı, İslâm dünyasının Batılılaşma hareketlerinden önceki son beş, altı asrını giderek “durgunluğun arttığı, ilmî hayatın zayıfladığı ve taklidin yayıldığı” bir dönem olarak tasvir eder. Bu dönemde ortaya çıkmış dikkat çekici bazı şahsiyetler, fikirler ve eserler ise dönemin umumî çizgilerini değiştiremeyen istisnalar kabilinden sayılır. Söz konusu istisnaların sayısı Batılılaşma dönemine yaklaştıkça artar ve Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1787), Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1762), Osman b. Fûdî (ö. 1817), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1834) gibi faaliyetleri islah, ihya veya tecdid kavramları ekseninde açıklanan bir grup âlimin bu

* Bu makalenin hazırlanması sırasında bazı metinlere ulaşmamı sağlayan Abdullah Özkan’a, Almanca metinlerde yardımcı dokunan Tuncay Başoğlu ve Hakkı Arslan’a, Haremeyn ulemâsıyla ilgili tespitlerini paylaşan İrfan İnce’ye, çağdaş sosyal teori hakkındaki değerlendirmelerime dair eleştirilerini esirgemeyen Nurullah Ardıç’a ve bu çalışmayı kaleme almam hususundaki teşvikleri için Nail Okuyucu’ya teşekkür ederim.

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

açıdan özel bir mevkiye sahip olduğu vurgulanır. Modern İslâm düşüncesi, günümüzde bile, kendisini söz konusu âlimlerin ve onların takipçilerinin oluşturduğu hareketlerin halefi olarak görmekte¹, Batılı araştırmaların büyük çoğunluğu da bu görüşü paylaşmaktadır.² Bu çalışma, modern İslâm düşüncesinde söz konusu anlayışın nasıl oluştuğu meselesini başka bir araştırmaya bırakarak, çoğu 18. asırda yaşamış bu âlimlere ve onların adına nisbet edilen Vehhâbilik, Dihlevîlik, İdrisîlik, Senûsîlik gibi teccid hareketlerine³ dair Batılı akademik literatürün gelişimini ele alacaktır. Söz konusu kişi ve hareketleri bir bütün olarak anlamlandırmayı hedefleyen Batılı metinler bu çalışmanın ilgi alanını teşkil edecek, belirli bir kişi veya hareketin tarihine dair çalışmalara ancak gerekli görüldüğünde temas edilecektir.

“Tecdid hareketi” kavramına dair aşağıda temas edilecek tasavvurlar, bu kavramın kapsamı hakkında kısmen farklı görüşleri temsil etmekle birlikte, verdikleri örnekler açısından büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu hareketlerin kurucuları veya en büyük önderleri olarak bilinen âlimler, sadece görüş ve eserleriyle değil, aynı zamanda kendilerine izafe edilen ve siyasî boyutu da

- 1 Mesela Râşid el-Gannûşî'ye göre, “uzun bir taklid döneminin ardından” İbn Abdülvehhâb, Şevkânî ve Şah Veliyyullah gibi önderlere sahip teccid hareketlerinin oluşturduğu çizgi Efgânî, Abduh ve Reşid Rıza ile devam ederek Hasan el-Bennâ ve Mevdûdî'ye ulaşan İslâmcılığın temelini atmıştır. Bk. Râşid el-Gannûşî, “Hel Hakkaka et-Tecdidül-İslâmî Ağrâdahû”, <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/0F10562C-23F4-42F5-8E04-B9559D309858.htm> (07.10.2010'da girildi). Gannûşî'nin bu kanaati gerek modern İslâm düşüncesinin veya İslâmcı hareketlerin geçmişinde önemli bir yeri olan, gerekse bu alanlara dair kalem oynatan pek çok kişi tarafından paylaşılmakta ve sayısız metinde dile getirilmektedir. Modern İslâm düşüncesi tarihinin modernleşme arifesindeki teccid hareketlerinin ilk simalarıyla başlatıldığına dair kapsamlı bir örnek için bk. Semih Dügaym, *Mevsûatü mustalahâtî'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî el-hadîs ve'l-muâsir* (Beirut: Mektebetü Lübnân, 2002), I, xii-xxvi.
- 2 Batılılaşma sürecinin hemen öncesinde teccid hareketlerinin ortaya çıkmasının ne derece etkili olduğuna dair bir yorum için bk. Nehemia Levtzion and John O. Voll, “Introduction”, *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, eds. N. Levtzion – J. O. Voll (New York: Syracuse University, 1987), s. 20.
- 3 Söz konusu hareketleri adlandırırken, “teccid” kelimesi kadar “ihya” ve “ıslah” kelimeleri de telaffuz edilmekte, hatta pek çok metinde bu kavramlar birlikte veya birbirleri yerine kullanılmaktadır. Bu çalışmada teccid kelimesinin tercih edilmesinin başlıca sebebi, 18. asırda ortaya çıkan ilgili hareketlerin metinlerinde bu kavramın hüsnükabul görerek kullanılmasıdır. Tecdid kavramının diğer iki kavrama nazaran daha çok benimsenmesi, bu kavramın İslâm toplumlarında kullanılmasını meşru hale getiren meşhur teccid hadisi (Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Melâhim”, 1) ve müceddid geleneğiyle irtibatından dolayıdır. Bk. Mustafa Ertürk, “Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, ed. Adnan Aslan – Ali Murat Yel (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), s. 57-63; Ella Landau Tasserion, “The Cyclical Reform: A Study of Mujaddid Tradition”, *Studia Islamica*, 70 (1989), s. 79-117. Ayrıca bk. Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûtî'nin *et-Tenbie'si* Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife*, 9/3 (2009), s. 157-72.

olan teşkilatlanmalarla temayüz etmiştir. Meselâ, Hint alt kıtasında bir yandan Britanya İmparatorluğu'na ve Sihlere karşı savaşıarak bir İslâm devleti kurmaya çalışan Ahmed Birelvî (ö. 1831), diğer yandan bu bölgenin modernleşme sürecinde ortaya çıkmış en önemli çevreleri olan Diyûbendilik, ehl-i hadis ve Aligarh ekolleri, kökenlerini Şah Veliyullâh'a dayandırmaktadır. Qing hanedanına karşı mücadele eden Ma Ming-Hsin (ö. 1791) Batı Çin'deki müslüman toplumun pek çok dinî uygulamasını tenkit eden yeni bir Nakşibendiye kolu ihdas etmiştir. Her biri tecdid hareketi olarak nitelenen Senûsiyye, Mirgâniyye ve İdrisiyye tarikatlarının kendisine dayandığı Mağribli Ahmed b. İdris'in (ö. 1837) öğrencileri Kuzey Afrika'dan Endonezya'ya kadar Avrupalı güçlere karşı mücadele etmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Dir'iyye kasabası hâkimi Muhammed b. Suûd ile 1744'te kurduğu ittifak hızla silahlı bir güce dönüşmüş ve Vehhâbî kuvvetleri yarım asır içinde -Hicaz dahil- Arap Yarımadası'nın büyük bir kısmını hâkimiyeti altına alarak Suriye ve Irak içlerine kadar ilerlemiştir. Sokoto Halifeliği'nin kurucusu Osman b. Fûdî, Atlantik sahillerinden Timbuktu'ya kadar uzanan bölgedeki halkın İslâmlaşmasında önemli rol oynamıştır. Hem Semmâniyye tarikatının yayılmasında hem de Hollanda güçlerine karşı cihad çağrısında etkili olan Abdüssamed el-Palimbânî (ö. 1789) Malay-Endonezya bölgesindeki İslâm ilimleri literatürüne çok önemli katkılarda bulunmuştur. Neredeyse hepsi 18. asırda ve İslâm dünyasının merkez bölgeleri dışında ortaya çıkıp kısa sürede siyasî boyut kazanmış bu hareketlerin ortak noktası ümmetin, özellikle kendi bölgelerindeki müslümanların İslâmî anlayış ve uygulamalarını eleştirerek onları dinde bir tür tecdid veya ihya programına çağırmasıdır. Bu tecdid çağrısı, her harekette nispeten farklı muhtevalara sahip olmakla birlikte, söz konusu oluşumlar Kur'an ve Sünnet'e ittibân ve ictihad etmenin önemini vurgulamak, İslâm tarihinin ilk nesillerinin dinî anlayış ve yaşayışlarını örnek almaya çağırarak, mezhep taassubunu ve taklidi yermek, tasavvufî bazı görüş ve uygulamaları reddetmek noktalarında ittifak etmektedir. Çoğunun tarikat olarak varlığını sürdürdüğü bu oluşumların ilgi, söylem, literatür gibi boyutlarda çok sayıda ortak noktaya sahip olmaları da dikkat çekicidir. İslâm dünyasının merkez bölgelerinde ise özellikle Halvetiliğin Mustafa el-Bekrî (ö. 1749) tarafından kurulan Bekriyye ve öğrencisi Muhammed es-Semmân (ö. 1776) tarafından kurulan Semmâniyye kolları ile Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye ve Hâlidiiyye kolları, bu dönemde ortaya çıkan tecdid hareketleri içinde değerlendirilmektedir.

A. Kolonyalizm Dönemi: Tecdidin Keşfi

Tecdid hareketleri ile Batı'nın karşılaşması, 18. asırda Britanya, Fransa ve Hollanda güçlerinin Hindistan, Batı Afrika ve Endonezya'yı hâkimiyetleri

altına alma faaliyetleriyle başlamıştır. Bu oluşumlardan bazılarının birbirleriyle irtibatlı olduğu düşüncesinin izlerine ise müslüman topluluklar hakkındaki kolonyal (sömürgecilik dönemini temsil eden) literatürün ilk örneklerinden itibaren rastlanmaktadır. Nitekim Hint müslümanları hakkındaki ilk İngilizce çalışmalarda bile bu bölgedeki direnişin Vehhâbîlik'le irtibatının sorgulandığı görülmektedir.⁴ Keza Kuzey ve Batı Afrika'da siyasî ve askerî direniş gösteren tarikatların Fransız kolonyal metinlerinde Cizvitler'e veya masonlara benzer gizli bir organizasyonun kolları olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁵ Bu eserler, Batılı güçlerin karşılaştığı tecdid hareketlerini tek bir kategori altında toplaması bile, en azından bazılarının ortak bir kaynağa, ideale ve örgütlenme tarzına sahip olduğu fikrini taşır. İlk modern oryantalistlerden kabul edilen Hurgronje'nin 1884'deki Mekke seyahatine dair kaleme aldığı eserinde de benzer bir tavır görülmektedir. Hurgronje Hollanda'nın hâkimiyeti altında bulunan Güneydoğu Asya adalarında sömürgecileri endişelendiren bazı İslâmî gelişmeler ile Hicaz arasında özel bir ilişki olduğunu vurgularken, bu ilişkinin muhtevasının yalnızca siyasî olmayıp İslâm ilimlerine dair tasavvur ve tartışmaları da içerdiğini gözlemlemiştir.⁶

B. II. Dünya Savaşı Sonrası Değişen Paradigma: Gibb ve Fazlur Rahman'ın Katkıları

Gibb'in II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından kaleme aldığı küçük hacimli birkaç metin,⁷ Batılı tecdid literatürü hakkında bir dönüm noktası kabul edilebilir. Gibb'in Oxford'dan Harvard'a göç etmesi, Batılı süper güç payesinin el değiştirmesine paralel olarak İslâm araştırmalarında hem merkez konumunun İngiltere'den ABD'ye geçmesinin hem de yeni bir paradigmanın ortaya çıkışının sembolü olmuştur. Savaş öncesine kadar etkinliğini sürdüren oryantalist tarzın artık sona erdiğinin farkında olan

4 Bk. W. W. Hunter, *The Indian Musalmans* (London: Trübner and Company, 1871), s. 41-62. Bu eserin Hint müslümanları hakkındaki ilk araştırma olduğuna dair bk. Murray T. Titus, *Indian Islam: A Religious History of Islam in India* (New Delhi: Oriental Books Rep. Corp., 1979 [1. bs., 1930]), s. ix.

5 Bk. Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa: 1860-1960* (Cambridge: Cambridge University, 1990), s. 22-23.

6 Bk. C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning. The Muslims of the East-Indian Archipelago*, çev. J. H. Monahan (Leiden: Brill, 2007), s. 224, 258-63, 310-11. Hurgronje'nin 1884'deki Mekke seyahatinde gözlemlediği İslâm ilimlerine dair tartışmalar hakkında bkz. *a.g.e.*, s. 191-93, 219.

7 Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1947); a.mlf., *Islam: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University, 8th ed., 1989).

Gibb'in,⁸ İslâm toplumlarının yakın tarihine, eski sömürge bölgelerine ve sosyabilimsel bakış açısına yönelik ilginin arttığını görerek çalışmalarına yeni bir yön verdikten sonra ele aldığı konular arasında tecdid hareketleri de vardır.

Gibb, tecdid hareketlerini ortak bir kavram altında toplaması bile, muhtemelen bu hareketlere dair kuşatıcı bir açıklama getiren ilk Batılıdır. İslâm dünyasının modernleşme sürecine dair hayli etkili olmuş eserinde Gibb, bu süreçten önceki dönemin tamamen durgunluk ve çöküş devri olarak nitelenemeyeceğini ve söz konusu zaman diliminde görülen gelişmelerin modern İslâm düşüncesini doğrudan etkilediğini vurgulamaktadır.⁹ Ona göre bu dönemdeki canlılığın sebebi, daha önceleri tasavvuf ile "Sünnilik" arasında kurulmuş bir tür dengenin tasavvuf lehine bozulması üzerine gelişen tepkilerdir.¹⁰ Vehhâbiliği bu tepkilerin doğurduğu oluşumlar için bir model hareket olarak gören Gibb,¹¹ Ticânîlik, Senûsîlik ve İdrisîlik'i örnek vererek "daha Sünnî" bir çizgiye sahip tarikatların bu gelişme sonucunda ortaya çıktığını iddia eder.¹² Savaş öncesinde yazdıklarından¹³ farklı olarak bu dönemde Gibb'in, İslâm dünyasının belirli bölgelerinin modernleşme sürecinde geçirdiği dinî-kültürel dönüşümleri ele alan bazı çağdaş yazarlardan¹⁴ "revival, puritan reformist movement" gibi ifadeleri¹⁵ ödünç almış olsa bile, söz konusu kavramları tecdid hareketlerini tanımlayan terimler olarak kullanmadığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar modern öncesi dönemin "karanlık çağ" olduğu anlayışına açıkça muhalefet ederek bu dönemin anlaşılması için önemli bir adım atmış

8 D. S. Margoliouth'un *Mohammedanism*'de (London, 1911) sergilediği 19. asır yaklaşımı, dolayısıyla dili ve vurguları eskidiği için bu eser yerine Gibb tarafından kaleme alınan *Islam: A Historical Survey*, onun İslâm çalışmalarındaki paradigma değişimini nasıl algıladığını göstermektedir.

9 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 24-25, 27 vd.

10 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 25-27.

11 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 27; a.mlf., *Islam*, s. 114.

12 Bk. Gibb, *Islam*, s. 116.

13 Gibb'in 1950'lerde yayımlanmakla birlikte, büyük kısmını 1930'larda hazırladığı meşhur ve nâtamam eseri *Islamic Society and the West*, modernleşme sürecinin hemen öncesindeki İslâm dünyasını tasvir etmeyi hedeflemesine rağmen, tecdid hareketleri hakkında sessiz kalmaktadır. Bk. Hamilton Alexander Roskeen Gibb and Harold Bowen Gibb, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East. Islamic Society in the Eighteenth Century* (London: Oxford University, I-II, 1950-1957).

14 Bu yazarlar Mısır, Hindistan ve Arap Yarımadası hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Murray T. Titus, H. St J. B. Philby, Charles C. Adams, Wilfred C. Smith olarak sıralanabilir.

15 Bk. Gibb, *Islam*, s. 116-17.

olsa da, Gibb'in teccid hareketlerine dair görüşleri modern dönemden geriye doğru bakarak İslâm tarihini anlamlandırma hatasıyla mâlûldür. Yeterince geniş ve ayrıntılı tarihî verilerle desteklenmemiş yorumlarını oluştururken Vehhâbilîği merkeze aldığı ve bu hareketin iddialarını tarihî gerçekler olarak kabul ettiği aşikârdır. Söz konusu hatanın en bariz sonucu Gibb'in Vehhâbilîği Hanbelî mezhebinin tabii bir neticesi olarak görmesi¹⁶ ve dolayısıyla zımnen 18. asır teccid hareketlerini Vehhâbilik'te tecessüm eden Hanbelî tavrın yaygınlaşması olarak yorumlamasıdır.¹⁷

Gibb'in tespitlerinden yola çıktığı anlaşılan Fazlur Rahman'ın 1950'li yıllarda teccid hareketleriyle “müslüman modernizmi” arasında var olduğu öne sürülen halef-selef ilişkisini daha vurgulu şekilde ifade ettiği görülmektedir¹⁸. 1965'te tamamladığı *Islam*'ında teccid hareketlerine tahsis ettiği kısa bölüm¹⁹ ise kendisinden sonraki teccid literatürünün üzerinde geliştiği bir zemin ve bu literatüre yansıyan bazı tartışmaların çıkış noktasını teşkil etmiştir. Fazlur Rahman bütün teccid hareketlerini ifade edecek kavramlar geliştiren ve bu hareketleri bir İslâm medeniyeti tarihi yorumu içine yerleştirmeye çalışan ilk müelliftir. İbn Abdülvehhâb, Dihlevî ve Şevkânî ile Kuzey Afrika kökenli Senûsilik ve Ticânîlik gibi tarikatları “pre-modern reform movements” kategorisi altında toplayan Fazlur Rahman'a göre bu kişi ve hareketler farklı iddialara sahip gözükseler de, aslında hepsi “saf, bozulmamış İslâm'a” dönüş çağrısında bulunmaktadır. Söz konusu hareketlerin çıktığı dönemde hadis sahasında da bir canlılığın yaşandığını vurgulayan Fazlur Rahman, Vehhâbilîğin diğerleri için bir çıkış noktası

16 Bk. Gibb, *Modern Trends*, s. 25, 132.

17 Gibb'in bu yorumunu benimseyen Hodgson, Vehhâbilik üzerinden Hanbelî karakteristiklerin diğer teccid oluşumlarını da şekillendirdiği iddiasının yayılmasında etkili olmuştur. bk. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), III, 159-61; John O. Voll, “Scholarly Interrelations Between South Asia and the Middle East in the 18th Century”, *The Countries of South Asia: Boundaries, Extensions, and Interrelations*, ed. Peter Gaeffke – David A. Utz (Philadelphia: Department of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania, 1988), III, 55.

18 Mesela bk. Fazlur Rahman, “The Thinker of Crisis: Shah Waliy-Ullah”, *Pakistan Quarterly*, 6 (1956), s. 44-48. Modern dönemde ortaya çıkmış birbirinden hayli farklı İslâmî anlayış ve hareketlerin kendi geçmişlerini Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye bağladığı Hint alt kıtasında yetişmiş olması, Fazlur Rahman'ın bu iddiayı daha rahat benimsemesini sağlamış olmalıdır.

19 Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1966; Chicago: University of Chicago Press, 1979), s. 193-211. 1970'te yayımlanan *The Cambridge History of Islam*'ın “Revival and Reform in Islam” bölümünü kaleme alan Fazlur Rahman, bu çalışmasında önceki görüşlerini tekrar etmektedir. Bk. Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, eds. Peter Malcolm Holt v.dğr. (Cambridge: Cambridge University, 1970), II, 632-56.

veya model olduğu iddiasını isabetli bulmamaktadır.²⁰ Bu çerçevede Fazlur Rahman, Gibb'in modern dönem öncesinde tasavvufun doğurduğu tepkinin Vehhâbilik gibi hareketlerin doğmasına yol açtığı iddiasını İslâm medeniyeti tarihinin neredeyse tamamına teşmil edecek şekilde geliştirir. Ona göre tasavvufun "aşırılıklarına gem vurmak" ve epistemolojik iddialarına bir sınır çizebilmek amacıyla teşekkül eden ıslah amaçlı hareketin ilk zirve şahsiyeti Gazzâlî'dir. Ancak tasavvuf İbnü'l-Arabî ile birlikte, yine Sünnî-İslâm'dan ayrı ve ulemâyı endişelendiren bir yola meyletmiştir. Bu gelişmenin beraberinde getirdiği endişe İbn Teymiyye önderliğinde yeni bir tepki dalgasını doğurmuştur.²¹ İbn Teymiyye ve talebelerinin mücadelesi dünyevî olana yönelik daha olumlu bir tavrın yerleşmesini ve Sünnî toplumlarda daha canlı bir dinî hayatın gelişmesini (sünni activism) sağlayarak, yazarın "neo-sufizm" diye adlandırdığı telakkinin doğmasına sebep olmuştur. Fazlur Rahman'a göre tasavvufî geleneği "çok daha Sünnî" bir çizgiye çeken neo-sûfizm, modernleşme öncesi tecdid hareketlerine esas muhtevalarını kazandırmıştır.²²

Neo-sûfizm kavramlaştırmasıyla günümüze kadar süren bir tasavvuf tarihi tartışması başlatan Fazlur Rahman, tecdid hareketlerinin çıkış sebebini İslâm dünyasının siyasî, iktisadî ve sosyal problemlerine çözüm getirme gayreti olarak belirlemektedir. Ancak bu yaklaşım öncelikle ne bu hareketlerin niçin daha önce değil de, İbn Teymiyye'den dört-beş asır sonra doğduklarını ne de Kahire, Şam veya İstanbul'da değil de, merkez bölgelere nispeten uzak mekânlarda ortaya çıktığını açıklayabilmektedir. Dahası, kendisinden sonraki pek çok çalışmayı etkilediği görülen söz konusu açıklama, İslâm ilimleri ve dolayısıyla din sahasındaki tecdid teşebbüsünün İslâm toplumlarında ortaya çıkmış siyasî ve iktisadî problemleri nasıl çözebileceği sorusu karşısında sessiz kalmaktadır. Nitekim bu hareketlerin ictihad, taklit, mezhep tasavvuru ve bidat gibi konulara dair iddia ve teklifleri ile o dönemde var olduğu söylenen siyasî zayıflık ve iktisadî çözümlenin muhtemel çareleri arasında herhangi bir yakın sebep-sonuç ilişkisi kurmak muhtemel değildir.

Fazlur Rahman'ın çalışmalarını kullanan Hopwood²³, modernleşme öncesi tecdid hareketleri için bir model inşasına ilk teşebbüs eden araştırmacı olarak kabul edilebilir. Vehhâbilik, Senûsilik ve Mehdilik hareketlerini örnek

20 Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 209, 211.

21 Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 195.

22 Bk. Fazlur Rahman, *Islam*, s. 206.

23 Bk. Derek Hopwood, "A Pattern of Revival Movements in Islam", *Islamic Quarterly*, 15 (1971), s. 149-58.

olarak ele alan Hopwood, bu hareketlerin dönemin hâkim siyasî gücü olan Osmanlılar'a karşı mücadele amacı taşımadığını vurgular; zaten bu hareketlerin çıktığı bazı yerlerde Osmanlı iktidarı ya yoktur ya da sembolik düzeyde kalmıştır. Ona göre bu hareketler merkezî otoritenin bulunmadığı, dinî hayatın zayıfladığı, dinî öğrenimin ciddi bir gelenek oluşturamadığı yerlerde zuhur etmekle birlikte, çağrılarını kendi bölgelerine has olmayıp nebevî örnekliliğe göre ümmeti yeniden şekillendirmeyi hedeflemektedir.²⁴ Hopwood'un bu sınırlı çalışmasının önemli bir özelliği, söz konusu hareketlerin 18. asır İslâm dünyasındaki fikrî ve sosyal ortamın sonucu olduğunu ve "devrin ruhunu yansıttığını" ifade etmesidir.²⁵ Bu görüş orijinal bir tespit gibi görünmemesine rağmen, söz konusu hareketlerin metinlerini inceleyerek buradaki görüşlerin zaten asırlardır dile getirildiğini öne süren yazarların göz ardı ettiği bir noktadır.

C. Alan Çalışmalarının Yükselişi ve "İslâmcı Fundamentalizm"e Köken Arayışı

Gibb ve Fazlur Rahman'ın talebesi olan Voll'un 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren yayımladığı çalışmalar, teccid hareketlerine dair Batılı literatür üzerinde en etkili ve kendisine en çok atıf yapılan metinlerdir. Modern Orta Doğu ve İslâmcı fundamentalist hareketler hakkında tanınmış uzmanlardan biri olan Voll, alan çalışmaları (area studies) yaklaşımının İslâm araştırmalarında diğer disiplinlere nispetle gecikmeli olarak yansıdığı bir dönem ve ortamda görüşlerini oluşturmuştur. Gibb ve Fazlur Rahman 18. asır teccid hareketlerinin ortak telakkî ve iddialara sahip oluşlarını vurgularken, Voll bu hareketlerin aslında o zamana kadar akademisyenlerin gözünden kaçmış bir ulemâ ağının (network) tezahürü olduğunu öne sürer.

İslâmcı fundamentalizm ile Vehhâbilik arasında doğrudan irtibat kuran araştırmaların bazı ön kabullere dayandığını öne süren Voll'a göre, Vehhâbiliğin hangi tarihî şartlar içinde ortaya çıktığı yeterince incelenmediği gibi, bu hareketin Hanbelî mezhebinin bir uzantısından ibaret olduğu iddiası Hodgson sayesinde hak etmediği bir şöhrete kavuşmuştur.²⁶ Vehhâbî hareketini Hanbelî mezhebinin o dönemde kazandığı şekil olarak görmenin²⁷ ve bu hareketin görüşlerini Hanbelî mezhebinin prensiple-

24 Hopwood, "Revival Movements", s. 158.

25 Hopwood, "Revival Movements", s. 158.

26 John O. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 38/1 (1975), s. 39.

27 Hanbelî mezhebinin ilkeleri Vehhâbiliği doğurmuşsa, diğer bölgelerdeki Hanbelî toplulukların niçin Vehhâbiliğe benzer yapılanmalar içine girmedikleri sorusuna ikna

riyle özdeşleştirmenin mümkün olmadığını fark eden Voll, Muhammed b. Abdülvehhâb'ın Hanbelilik dışındaki kaynaklardan etkilenmiş olması gerektiği noktasından hareket ederek o dönemin Mekke ve Medine'sinde yaşamış birkaç âlime ulaşır. Haremeyn'de İbn Abdülvehhâb'ın hocası olup Hanbelî olmayan en dikkat çekici kişi Muhammed Hayât es-Sindî'dir (ö. 1749). Yaşadığı dönem ve bölgede bile büyük bir şöhrete sahip olamamış Hayât es-Sindî'nin Haremeyn'deki hocaları arasında Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1722), Ebû Tahir Muhammed b. İbrahim el-Kûrânî (ö. 1732) ve Hasan b. Ali el-Acemî (ö. 1701) öne çıkmaktadır ki bu üç âlim de İbrahim el-Kûrânî'nin (ö. 1690) öğrencileridir.²⁸ Bu hoca-talebe silsilesi ne kökenleri ne görevleri ne mezhepleri ne de tarikat mensubiyetleri açısından homojen bir topluluk oluşturur. İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelmiş bu insanların İslâm ilimlerine dair yaklaşımlarında da kendilerini akranlarından ayıran özel bir eğilim görülmemektedir; hele Hanbelilik kesinlikle bu çevrenin alâmet-i fârikası değildir. Bu isimlerin hoca-talebe ilişkisi dışında ilk bakışta görülebilen tek ortak özellikleri Haremeyn'de yaşamış olmalarıdır. Ancak bu silsileye dahil kişiler, diğer talebeleri ve talebelerinin talebeleriyle birlikte göz önüne alındığında çok ilginç bir manzara ortaya çıkar: Şah Veliyyullah da Hayât es-Sindî gibi Ebû Tahir el-Kûrânî'nin öğrencisi; Ebû Tahir el-Kûrânî ise aynı zamanda Mustafa el-Bekrî'nin hocasıdır. Muhammed es-Semmâni hem Mustafa el-Bekrî'den hem Hayât es-Sindî'den ders almıştır. Hayat es-Sindî'nin öğrencisi Abdülhâlik ez-Zeyn el-Mizcâcî, Ma Ming-Hsin'in ve Salih el-Füllânî'nin (Murtaza ez-Zebîdî ile birlikte 13./19. asrın müceddidlerinden sayılır) hocasıdır. Şah Veliyyullah'ın öğrencisi Murtazâ ez-Zebîdî aynı zamanda Ebû Tahir el-Kûrânî'nin öğrencisi olan İbn Tayyib el-Fâsî'nin de öğrencisidir vs. Burada sadece bir kısmı örnek olarak kaydedilen bu ilişkiler ağı Vehhâbilik'ten Senûsîliğe, Dihlevîlik'ten Semmânîliğe, Batı Afrika sahillerinden Cava adasına kadar 18. asır İslâm dünyasında var olup modern dönemde dikkatleri çekmiş her tecdid hareketini ve önderini kapsamaktadır.

Voll, çok farklı görüş ve geçmişlere sahip insanlardan müteşekkil bu ilişkiler ağının 18. asır İslâm dünyasında temsil ettiği şeyi açıklamak için, Fazlur Rahman'ın neo-sûfîzmi ile fundamentalizm kavramlarını esas alır. Buna göre söz konusu ilişki ağına dahil tecdid önderlerinin faaliyetleri özellikle hadis ve tasavvuf alanlarına yansımıştır. 18. asra girerken hadis ilminde bölgelerarası alış-veriş yoğunlaşmış, isnatlarda farklı kültür havzalarındaki

edici cevap vermek mümkün olmayacaktır. 18. asırda Şam bölgesindeki Vehhâbi olmayan Hanbelilik hakkında bk. John O. Voll, "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria", *Der Islam*, 49/2 (1972), s. 277-91.

28 Bk. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab", s. 36.

âlimlerin isimleri sıklıkla görülmeye başlanmış ve önceki dönemlerde yaygın bir şekilde okutulmayan *el-Muvatta'* gibi erken dönem metinlerine ilgi artmıştır. Üstelik bu dönemde hadisle meşguliyetin çok daha yaygın bir faaliyet haline dönüştüğü görülmektedir.²⁹ Tasavvuf alanında ise, Hindistan'da Ekber Şah politikalarına karşı toplumun İslâmî esaslara göre yeniden inşası fikrini İslâm dünyasının merkez topraklarına taşıyan Nakşîlik³⁰ ile sünnete ittibayı vurgulaması ve şeyhlerinin hadis ilmiyle meşguliyetiyle dikkat çeken Halvetî-Bekrîlik³¹ söz konusu ulemâ ağında yaygın tarikatlar haline gelmiştir.³² Ayrıca bu dönemde daha yüksek derecede organize olmuş Kuzey Afrika kökenli tarikat yapıları öne çıkmaktadır.³³ Böylece Batı topraklarından gelen erken dönem hadis metinlerine dönüş eğilimi ve daha disiplinli tarikat yapısı ile Doğu topraklarından gelen ümmeti ıslah unsurları, bölgelerarası ilmî irtibatın yüksek bir yoğunluğa ulaştığı kozmopolit Haremeyn ulemâsı nezdinde mezc edilmiştir.³⁴ Voll'a göre tasavvufî yönleri sayesinde herhangi bir hadis halkasına nispetle daha insicamlı ve yakın ilişkilere sahip olan Haremeyn'deki bu topluluk, aynı zamanda "tarikat-ı Muhammediyye" kavramının yaygınlaşmasını da sağlamıştır.³⁵ Söz konusu ulemâ ağının tanımlayan özellikler, 18. asır tecdid hareketlerinin hepsinde farklı nispetlerde bulunmakta, hatta söz konusu dönemde bu ağın tarihini özetleyen hayat hikâyelerine rastlanmaktadır. Hindistan'da Şah Veliyyullâh'ın talebesi olan, sonra bu ulemâ ağının yoğunluk kazandığı merkezlerden Zebîd'de ve Hicaz'da ilim tahsil eden, ardından Kahire'nin en önemli simalarından biri haline gelen Zebîdî böyle bir tercüme-i hale sahiptir. Zebîdî isnatla rivayetin hadis ilminde uzman çevrelerin dışına çıkacak şekilde yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulunmuş, Hanefî mezhebini döneminin âli ve sahih isnatlarıyla yeniden inşa etmeye çalışmış, *İhyâ* üzerine en tanınmış şerhi kaleme alarak Gazzâlî'nin o dönemde yeniden gündeme getirilmesine yardımcı olmuş, modern dönemin vokabüleri inşa edilirken müracaat edilecek *Tâcül-arûs*'u kaleme almış bir Nakşîdir.³⁶

29 John O. Voll, "Hadith Scholars and Tariqas: An Ulama Group in the Eighteenth Century Haramayn and their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, 15 (1980), s. 267.

30 John O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Boulder: Westview Press, 1982), s. 46.

31 Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 47, 54.

32 Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 46.

33 Voll, "Hadith Scholars and Tariqas", s. 268, 269.

34 Voll, "Hadith Scholars and Tariqas" s. 264, 267-69.

35 Voll, "Hadith Scholars and Tariqas", s. 270-71.

36 Bk. Voll, *Islam Continuity and Change*, s. 54. Zebîdî 18. asır tecdidiyle ilgili tartışmalarda sıkça örnek olarak zikredilir. Bk. Stefan Reichmuth, "Murtada az-Zabidi in

Voll, bu ulemâ ağının içeriğini kendi geliştirdiği fundamentalizm teorisini ile doldurmaya çalışmıştır.³⁷ Söz konusu teoriye göre İslâm tarihi üç gerilim tarafından şekillendirilmiştir. Bunların biri müteâl tanrı ile her yerde hâzır (âlemde içkin) tanrı anlayışları arasında, diğeri ümmetin İslâm'a dair tasavvur ve uygulamalardaki birliği ile kendi içindeki kültürel farklılıklar arasında, üçüncüsü ise İslâm'a özgü sahih bilgi kaynaklarıyla yetinmek ile İslâm dışı kaynaklara açık oluşu arasındadır.³⁸ Bu teoriye göre tasavvuftaki gelişmeler tanrı tasavvurundaki müteâl oluşu aleyhine dengeyi bozduğu için, İbn Teymiyye gibi isimleri doğuran tepkiler meydana gelmiştir. İslâm'ın farklı anlayışlarına ve yerelliklere müsamahakâr eğilim ile her uygulamayı tek bir ideal İslâm dairesi içinde tutmaya çalışan eğilim arasındaki mücadele, İslâm tarihinin her döneminde gözlenebilir. Üçüncü gerilimin taraflarını ise nassların ifadeleri dışında kalan her şeyi reddederek sünnete ittibai vurgulayan tavır ile diğeri medeniyetlerin ürünlerinden yararlanmaya ve bidatlara karşı anlayışlı tavır teşkil etmektedir.³⁹ Bu zıtlıklar arasında kurulan dengenin her bozulduğunda birtakım sosyal tepkiler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Voll'a göre bir kişi veya hareketin İslâm tarihindeki yerini belirlerken dile getirdiği görüşlerine değil, bu üç zıtlık açısından kendisinden önceki durumu hangi uca doğru çektiğine bakmak gerekir. Fundamentalizm bu üç gerilim açısından daha müteâl tanrı anlayışını, dinî tasavvurun ve pratiklerin daha çok birliğini, diğeri medeniyetlerin ürünlerine karşı daha fazla mesafeli duruşu, nassların ifadeleriyle daha çok sınırlı kalışı ve sünnete ittibai daha kuvvetle vurgulayışı temsil eden çizginin adıdır.⁴⁰ Bu açıdan söz konusu 18. asır ulemâ ağı ilk defa ortaya çıkan birtakım iddiaları dile getirmemekte, aksine nebevî örnekliğe dönüş ideali ortaya çıktığından beri⁴¹ süregelen fundamentalist çizginin 18. asırda aldığı şekli temsil etmektedir.⁴² Voll, fundamentalizmi fundamentalist ol-

Biographical and Autobiographical Accounts: Glimpses of Islamic Scholarship in the 18th Century", *Die Welt des Islams*, 39/1 (1999), s. 64-102.

37 Çeşitli yazılarında yer alan bu teorinin ilk defa dile getirildiği çalışma olarak bk. John Voll, "The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist", *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), s. 145-66.

38 Voll, bu zıtlıkları "transcendence-immanence, unity-diversity, authenticity-openness" olarak ifade etmektedir (Voll, "The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist", s. 147).

39 Bk. Voll, "The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist", s. 147-51.

40 Voll, "The Sudanese Mahdi Frontier Fundamentalist", s. 152.

41 Voll, hadislerin tedvinine paralel olarak Ahmed b. Hanbel gibi kişilerin önderliğinde ilk fundamentalist tavırların tezahür ettiğini ileri sürmektedir. Bk. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid and Islah*", *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 36-37.

42 Bk. Levtzion and Voll, "Introduction", *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, s. 18.

mayanlara nispetle tanımlanan bir tavır olarak ortaya koymakta ve böylece birbirinden çok farklı oluşumları bu kavram altında değerlendirebilecek bir zemin inşa etmeye çalışmaktadır. Onun özellikle tecdid hareketlerinin çıkış noktası olarak işaret ettiği Haremeyn merkezli ulemâ ağı içinde, bir-biriyle uzlaşması mümkün gözükmeyen görüşler, farklı mezhep, tarikat ve meşrepler ve hatta bazılarının Hanefiliğe sıkı bağlılığı, Osmanlı idaresi altında resmî görev kabul etmesi ve Ekberî gelenek içinde yer alması gibi modern fundamentalist tasavvura hiç uymayan özellikleri açıklanabilir hale getirilmektedir.⁴³ Ayrıca bu sayede Vehhâbiliği model veya kaynak hareket olarak gören yaklaşım hem reddedilmiş hem de söz konusu oluşum 18. asırdaki tecdid hareketleri içinde sadece bir istisna olarak gösterilmiş olmaktadır.

Voll'un 18. asrın Haremeyn merkezli ilmî ilişkilerini tanımlama çabası, 1970'li yılların Batılı akademisinde yaygınlaşmaya başlayan toplumsal ağ analizi (social network analysis) metodunun 1980'li yıllarda kazandığı popülerliğe paralel bir çizgi izler. İlk metinlerde görülen "yakın ilişkideki akademik grup" ifadesi, birkaç aşamalı bir değişim geçirerek 80'li yılların ikinci yarısına ait yayınlarda "ulemâ networku"na dönüşür.⁴⁴ Söz konusu süreçte ulemâ ağı teorisinin muhtevasında da kısmî değişiklikler yapıldığı görülmektedir. Nitekim Voll, giderek kendi teorisi hakkında daha fazla ihtirazî cümleler kurmakta ve artık tecdid fikirlerinin bayraktarlığını yapan bir ağ yerine, birçoğu tecdid hareketlerine ait görüşlere katılmayan ve siyasî iddiaları bulunmayan kişilerden oluşmuş bir ağ içinde neşvünemâ bulan bir tecdid düşüncesine meyletmektedir.⁴⁵

Her ne kadar Mekke hakkında ilk modern Batılı araştırmayı gerçekleştiren Hurgronje bile bu şehirden dönen sömürgecilik karşıtı müslümanların Mekke'yle irtibatının sadece siyasî olmayıp İslâm ilimlerine dair bazı telakileri de ihtiva ettiğinin farkına varmışsa da, Haremeyn merkezli bir ulemâ

43 Bu teorisinin en dikkat çekici tasvirleri için bk. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*", s. 32-45; a.mlf., *Islam Continuity and Change*, s. 29-31.

44 1975'te kullanılan "akademik cemaat" ve "yakın ilişkideki entelektüel cemaat" ifadeleri için bk. Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn Abd al-Wahhab", s. 34. 1980'deki "ulemânın meydana getirdiği konteks" için bk. a.mlf., "Hadith Scholars and Tariqas", s. 267. 1987'deki "ulemâ networku" için bk. Levtzion and Voll, "Introduction", s. 7; John O. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars: The Mizjaji Family of Yemen", *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, s. 69.

45 Bk. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars", s. 74; ayrıca bk. Levtzion and Voll, "Introduction", s. 13-16; a.mlf., "Abdallah Ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship", *Die Welt des Islams*, 42/3 (2002), s. 356.

ağı kavramı ancak Voll sayesinde literatürde yer almıştır. Voll'un 1980'lerin ortasına kadar geliştirdiği tecdide dâir çalışmalar,⁴⁶ bölge araştırmaları yapan Batılı akademisyenlere İslâm dünyasının bir parçasının modern öncesi ile modern tarihini -o dönemde pek revaçta olan fundamentalizm kavramı üzerinden- birbiriyle ilişkilendirerek inceleme imkânı sağlamıştır. Voll, network kavramı eksenli yaklaşımların İslâm araştırmalarına tatbikinde çok önemli katkılar sağlamış olmasına rağmen, kendisinin Haremeyn merkezli ulemâ ağı tezini geliştiren veya sorgulayan araştırmaların sayısı hayli mahdut kalmıştır.⁴⁷

Voll'un, fundamentalizmi söz konusu üç gerilim çerçevesinde inşa etme teşebbüsü aslında Gibb, Goldziher ve Grunebaum'un İslâm tarihi yorumlarının mezcedilmiş halinden ibarettir. Bu gerilimler kaba analitik şemalar kurmayı sağlasa bile, tarihî hakikatlere sağlıklı bir biçimde delâlet etmez. Söz konusu zıtlıkların (akıl – nakil; ilk nesillere bağlılık – idealler ışığında ilk nesilleri sorgulama; kurumlaşmaya taraftarlık – kurumlaşmaya muhalefet gibi) İslâm medeniyeti için benzerlerini kolayca üretmek mümkün olsa da, bunlar tarihe dair idrakimizi derinleştirmek yerine, ancak körleştirmeye yarayacaktır. Nitekim Voll'un teorisi İslâm tarihindeki herhangi bir tavrı veya geleneği diğerlerinden tefrik edebilecek kabiliyette olmadığı için, bu teoriye göre birbirinden çok farklı şahısları fundamentalist çizginin birer parçası olarak nitelenmek mümkündür. Meselâ birbirinin muasırı sayılan İbn Hazm ile Cüveynî veya İbn Haldun ile İbn Hacer el-Askalânî hakkında Voll'un fundamentalizm kıstaslarına aynı oranda uydukları söylenebilir. Hatta Meşşâilik veya Batınilîğe yönelik tenkitleri esas alındığı takdirde, İslâm ilimleri geleneğinin tamamını fundamentalist ilan etmek mümkündür.

46 Voll'un teccid hareketlerine tahsis ettiği çalışmaları 70'li yılların ortasından 80'li yılların ortasına kadar sürmüştür. Yayın tarihleri daha sonraki yıllara ait bazı çalışmaları bulunmakla birlikte, bu metinlerin de söz konusu zaman dilimi içinde hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bk. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars", s. 69-92; a.mlf., "Scholarly Interrelations Between South Asia and the Middle East in the 18th Century", s. 49-59; a.mlf., "Abdallah Ibn Salim al-Basri and 18th Century Hadith Scholarship", s. 356-72.

47 Batı Afrika uzmanı Levtzion ile Malay-Endonezya uzmanı Azra'nın çalışmaları bu noktada dikkat çekici istisnalar olarak nitelenebilir. Bkz. Nehemia Levtzion, "Religious Reform in Eighteenth Century Morocco", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 19 (1979), s. 173-97; a.mlf., "Eighteenth Century Sufi Brotherhood", *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, eds. Peter G. Riddell – Tony Street (Leiden: Brill, 1997), s. 147-60; Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawaii, 2004). Voll'un Levtzion ile birlikte hazırladığı edisyondaki (*Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*) makaleler ise eserin ulaşmak istediği hedefin hayli uzağında kalmıştır.

Voll'un Fazlur Rahman'dan aldığı ilhamla ortaya koyduğu, ulemâ ağının faaliyetlerinin hadis ve tasavvuf alanında yoğunlaştığına ve tecdid düşüncesinin bu iki alanda büyük gelişmelere sahne olduğuna dair iddiası da ne kendisi ne de onun takipçileri tarafından yeterince delillendirilmiştir. Batılı bilgi sistematüğinde kendisine bir mütekebil alan bulunamayan hadis disiplininin geç dönem tarihinin Batı akademisinde neredeyse hiç çalışılmamış olması, hadis ilmine dair söz konusu yorumların sorgulanmamasının başlıca sebeplerindendir.⁴⁸ Tasavvufun bu dönemde büyük bir dönüşüm geçirdiği ve pek çok tecdid hareketinin tarikat suretinde tezahür ettiği iddiası ise, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren sorgulanma imkânı bulmuştur. Bu iddiaları ele alan çalışmalar, Trimmingham'ın eserinden⁴⁹ itibaren Batılı tasavvuf araştırmalarında yer edinen neo-sûfizm kavramının, ilgili metinler incelenmeden aşırı genellemeler sonucu oluştuğunu vurgulamaktadır.⁵⁰ Söz konusu eleştirilere göre neo sûfizme izafe edilen ve yukarıda kısaca temas edilen özelliklerden⁵¹ bir kısmı karakteristik sıfatını hak etmemekte, geri kalanları ise tarihî vakıya muhaliftir. Üstelik neo sûfizme dahil olduğu kabul edilen tarikatların ne kurumlaşma tarzlarında ne siyasî yönlerinde ne de kurucularının görüşlerinde özel bir müşterek bulunmaktadır.⁵²

Voll'un tecdid hareketlerini ulemâ ağı eksenli tanımlama çabası ise toplumsal ağ analizinde önemli bir mesele olan, iki kişi arasında tespit edilmiş bağın mahiyetini tanımlama noktasında yetersiz kalmaktadır. İcâzet ve tabakatlardan tecdid hareketlerinde etkili âlimlerin hoca ve talebelerinin pek çoğu tespit edilebilir. Ancak bu tespitlerin kişinin eğitim hayatı boyunca kendisinden yararlandığı ilim erbabının sıralanmasından öte bir anlam taşıyabilmesi için başka tarihî delillere ihtiyaç vardır. Meselâ İbn Abdülvehhâb'ın hocalarından birinin, ilim tahsil ettiği hocalardan biri ile Şah Veliyyullah'ın hocalarından birinin aynı kişi olduğu bilgisi, bu iki önder şahsiyet veya onların takipçileri tarafından şekillendirilmiş

48 Voll'a göre hadis kesinlikle bu asırda büyük gelişmelere sahne olmuştur; fakat buna dair yeterince çalışma yapılmadığı için hangi boyutta ve mahiyette olduğu belirsizdir (Voll, "Abdallah Ibn Salim al-Basri", s. 357-58; a.mlf., "Linking Groups in the Networks of Eighteenth Century Revivalist Scholars", s. 83).

49 J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971). Trimmingham bu kavramı kullanmamakla beraber neo sûfizmin varlığını savunanların temel yaklaşımlarını benimsemektedir.

50 Bk. Rex S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition* (Evanston: Northwestern University, 1990), s. 5; Rex S. O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", *Der Islam*, 70/1 (1993), s. 55.

51 Bu özellikler için bkz. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", s. 58.

52 Bk. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", s. 58-59, 73.

Vehhâbîlik ile Dihlevîlik arasında özel bir ilişki olduğunu ispata yetmemektedir. Ayrıca iki kişi arasında daha yakın veya yoğun ilişkilerin varlığı, bu irtibatın illiyet anlamına geldiğini göstermemektedir. Eğer ilmi ilişkilerin kemmiyetçe yoğunluğu ve yakınlığı kendine has tasavvur ve bilgi paylaşımına sahip bir ulemâ ağının varlığını ispatlamaya yetiyorsa, 8. asırdaki mezhep imamlarının veya 9. asırda hadis tedvin edenlerin yahut 17. asırda Ezher’de okuyanların -günümüze kadar tarihçilerin dikkatinden kaçmış- birer ağın mensupları sıfatıyla, kendi içlerinde özel tasavvur ve pratiklere sahip gruplar olarak kabul edilmeleri gerekir. Yukarıda bahsedilen fundamentalizm kavramı gibi, ulemâ ağı eksenli açıklama da 18. asırdaki eğilimleri ve bunlara bağlı ortaya çıkan hareketleri tefrik etmekten ziyade muğlaklaştırmakta, herhangi bir tanım için gereken asgari şartları yerine getirememektedir.

D. Tecdid Hareketlerini Batı Tarihine Ekleme Çabaları

“Fundamentalist network” yaklaşımından sonra Batılı tecdid literatüründe görülen en dikkat çekici eğilim, 18. asır İslâm tarihini Batı merkezli modern tarihe ekleme gayretidir. Tarih yazımı ve sosyal bilimlerde Marx ve Weber’in mirasını yeniden yorumlayan ekollerin etkisi -geç de olsa- İslâm ilimlerine ulaştığında, bu gelişmeden en çok etkilenen ilgi alanlarından biri 18. asır tecdid hareketleri olmuştur. Söz konusu etkinin başlangıç noktası olarak 18. asır İslâm dünyasının bir problem alanı olarak tartışılmaya başlandığı 70’li yılların ilk yarısı kabul edilebilir.⁵³ Bu yıllarda Batılılaşma sürecinin kendinden önceki dönemi gölgelediği ve modern öncesi hakkındaki tanımlamaları geriye doğru belirlediğine dair umumi bir kanaatin oluştuğu anlaşılmaktadır.⁵⁴ Ayrıca Gibb’in 18. asra dair Batılı tasavvuru şekillendiren meşhur eserine yönelik ilk sosyal bilim merkezli eleştiriler de bu dönemde seslendirilmiştir.⁵⁵

53 Bu durumun en önemli tezahürü İngiliz ve Amerikan akademisyenlerinin 1971’de düzenlediği, konusu 18. asra tahsis edilmiş bir akademik toplantıdır. Bu toplantıda sunulan tebliğ metinleri için bk. *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, eds. Thomas Naff – Roger Owen (Carbondale: Southern Illinois University, 1977).

54 Bk. Thomas Naff, “Introduction”, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, s. 3. Ancak bu kanaatin 18. asırdaki tecdid düşüncesinin farkında olduğunu ve bunu problematik haline getirdiğini söylemek mümkün değildir. Hatta söz konusu kanaatin en bariz tezahür ettiği mezkûr eserde ihya ve teccidde temas edilmemekte, ıslah (reform) ise sadece İstanbul ve Kahire gibi merkezlerdeki siyasi tedbirlere hasredilmektedir.

55 Arnold Toynbee tarafından Chatham House’in başkanıyken ısmarlanmış bu eserin (*Islamic Society and the West*) öncelikli hedefi Batı etkisindeki değişimlerin öncesinde İslâm toplumunun tarihini yazmak olduğu için 18. asır ele alınmıştır. Ancak proje bitirilememiş, yayımlanan kısım kaynak ve metodoloji açısından hayli nakıs

18. asır tasavvuruna dair söz konusu eleştirilerin ortaya çıktığı dönem, aynı zamanda beşerî ve sosyal disiplinlerde Marx'ın yeniden keşfedildiği dönemdir. Nitekim 70'li yılların ortasında Gibb'in en dikkat çekici eleştirisini kaleme alan Owen, 18. asır yeniden yazmak için Marksizm kaynaklı yaklaşımlar arasında sıkça zikredilen "political economy"nin⁵⁶ gerekliliğini vurgulamakta ve hatta oryantalizmden sonra bu adı taşıyan bir devrenin başlayacağını müjdelemektedir.⁵⁷ Mezkûr kavramla İslâm tarihi ve özellikle 18. asır için neyin teklif edildiği açıkça telaffuz edilmemekle birlikte, birkaç sene içinde kastedilen şeyin dünya sistemi ve bağımlılık (dependency) teorileri olduğu anlaşılacaktır.⁵⁸ Bu tarihten itibaren söz konusu Marksist yaklaşımlara ait temel terimler, 18. asır tecdidine dair çalışmalarda görülmeye başlar.⁵⁹ Bu yaklaşımlar hem Marksizm'in "Doğu despotizmi" ve kapitalizmi Batı'ya has görme tezlerini bir kenara bırakmakta hem de hangi kategori altında olursa olsun 18. asır İslâm topraklarını, tüm dünyayı içeren bir sürecin Batı'ya en yakın parçalarından biri olarak tasavvur etmektedir.

İslâm topraklarının da Batı Avrupa gibi modern dünya kapitalizminin oluşum süreci içinde yer aldığı ve İslâm dünyasında henüz Batı etkisindeki politikalar yokken Wallersteinci anlamda dünya sisteminin bir parçası

kalmasına rağmen, kısa sürede Orta Doğu tarihi yayımında klasik halini almıştır. Gibb'in bu eserine yöneltilen eleştiriler onun 18. asır donmuş, yeknesak, diğer dünyalardan -özellikle Batı'dan- tamamen yalıtılmış ve sanki müspet bir gelişme için Napolyon'un Mısır'a girişini bekler vaziyette tasvir ettiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Bk. Roger Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century: Critique of Gibb and Bowen's *Islamic Society and the West*", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 3/2 (1976), s. 112-13.

56 "Political economy"nin 70'lerdeki yükselişi hakkında bk. William Roseberry, "Political Economy", *Annual Review of Anthropology*, 17 (1988), s. 161-85.

57 Bk. Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century", s. 115. Owen'dan beş sene sonra Gran bu yaklaşımı daha cesur ifadelerle kaleme almıştır. Ancak Owen'da Wallerstein, Gran'da ise S. Amin etkisi daha barizdir. Bk. Peter Gran, "Political Economy as a Paradigm for the Study of Islamic History", *International Journal of Middle East Studies*, 11 (1980), s. 511-26.

58 Nitekim Gibb'in 18. asır tasvirine karşı Owen'ın teklif ettiği dört maddelik yaklaşım, rahatlıkla Wallerstein'ın dünya sistemi teorisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bk. Owen, "The Middle East in the Eighteenth Century", s. 116-17.

59 Bu gelişmeden yaklaşık on sene önce (1966'da), Avrupa'da "kapitalizm öncesi üretim tarzları" hakkında çok şeyin söylendiği yıllarda, M. Rodinson'un Marksist mukadde-melerle kaleme aldığı eserin tam da "political economy"nin İslâm tarihi içinde tartışıldığı sırada İngilizce'ye tercüme edilmiş olması dikkat çekicidir. Bk. Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, çev. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973). Hayli spekülâtif tezleri olan Rodinson iki farklı tarihin uzun bir zaman dilimi boyunca ana hatlarıyla aynı süreci yaşadığını ima eder.

olduğu tezini öne sürenler arasında yer alan Gran⁶⁰, 18. asır tecdidinin karakteristiği olarak görülen gelişmeleri bu tezin bir parçası haline getirmesiyle dikkat çeker. Gran 18. asır Mısır'ı üzerine yaptığı çalışmada henüz ne Napolyon ne de Mehmet Ali Paşa varken, modern dünya pazarının Mısır'la yoğun bir irtibat içinde olduğunu ve bunun giderek büyüyen yeni bir tüccar sınıfının ortaya çıkmasını sağladığını vurgular.⁶¹ Ona göre bu gelişme ilmî çalışmalarda görülen canlılıkla etkileşim halinde olup öncelikle iki alana yansımıştır: İslah taraftarı tarikatların ortaya çıkışı ve hadis ilminde yaşanan canlılık.⁶² Gran kapitalist dünya sistemine dahil oluş sürecinde ortaya çıkan yeni kültürel rengi ulemânın şekillendirdiğini, İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle şaşırtıcı derecede yoğun irtibatları olan Mısır ulemâsının mensup olduğu bazı tarikatların bölgedeki kültürel üretimin merkezleri olduğunu ifade ederken,⁶³ merkeze uzak bölgelerde çıkan tecdid hareketleri hakkında zikredilen karakteristiklerin hemen hepsinin aynı dönemde Mısır için de geçerli olduğunu teyit etmektedir. Gran bu noktadan hareketle İslâm ilimlerindeki ihya ve tecdid tavrının lâ-dinî disiplinleri de etkilediğini ve seküler bir kültürün varlığına imkân sağladığını iddia eder.⁶⁴ Tarikat meclislerini (burjuvazi kültürünün geliştiği mekân anlamında) “salon” kelimesiyle karşılayacak kadar iki dünya arasında tekabüliyet iddiasında olan Gran'ın⁶⁵ spekülâtif yorumlarla dolu eserine⁶⁶ sonraki çalışmalar tarafından ihtiyatla yaklaşılmıştır. Ancak onun

60 Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism Egypt: 1760-1840* (Cairo: University of Texas Press, 1979).

61 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xiv.

62 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. 35-56.

63 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xiv-xv, 36-38.

64 Hadis ve tasavvuf alanlarındaki gelişimin beşeri disiplin alanlarındaki canlılığı tektilediğine dair Gran'ın teorisi mantık ilmini de kapsamaktadır. Mantık alanında 18. asırda bir “ihya”dan bahsetmenin hayli abartılı olduğu ve hele bu alandaki çalışmaların yükselen tecdid dalgasının ihtiyaçlarına uygun bir tarzda geliştiği iddiasının tamamen hatalı olduğu hakkında bk. Khaled El-Rouayheb, “Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?”, *Die Welt des Islams*, 45/1 (2005), s. 14, 17, 18.

65 Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xiv, 57.

66 Bu tür yorumları özellikle dinî ve ilmî hayat ile ekonomik gelişmeler arasında kurduğu irtibatlarda dikkat çekmektedir. Mesela kelâm ve fıkıhın Aristo mantığına dayalı ve idarecilerle tarım kesimine uygun disiplinler olduğu, hadisin ise tüccar ve zanaatkâra uygun bir ilmî meşguliyet olduğu hakkında bk. Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, s. xvi-xvii. *Kütüb-i Sitte* râvilerinin isimlerini doğru bir şekilde tespit etmek için kaleme alınmış bir manzumenin eleştirel akademik zihniyetin çıkışına delil gösterilmesi hakkında bk. a.g.e., s. 55. Eserin dakik bir tarihçilik ürünü olmadığına dair ayrıntılı bir değerlendirme için bk. F. de Jong, “On Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism Egypt: 1760-1840: A Review Article With Author's Reply*”, *International Journal of Middle East Studies*, 14 (1982), s. 381-99.

18. asır literatürü üzerine yaptığı araştırmalardan yola çıkarak Mısır'daki ilmî üretime dair tespitleri, bu devirdeki tecdid fikrinin bazı hareket ve gruplaşmalara has olmadığına işaret etmesi açısından önem taşımaktadır.

Weber'i yeniden gündeme getiren eğilimin yükselişte olduğu 80'li yılların başında, tarihsel sosyoloji ve din alanında Weberciliği yeniden inşa çalışmaları Batı modernleşmesi ile tecdid hareketleri arasında irtibat kurma teşebbüslerine yeni bir renk katmıştır. Weber'in 19. asır Batı dünyasındaki İslâm algısının bir yansıması olan (İslâm'ın hedonizmi teşvik eden bir din olduğu gibi) görüşlerini bir kenara bırakarak kapitalizmin gelişimine dair Kuzeybatı Avrupa hakkındaki tezlerini İslâm tarihine teşmil eden Weber çalışmalarının eğildiği ilk temalardan biri 18. asır tecdid hareketleri olmuştur. Weber'in İslâm'da zühd ilkesinin ve kurtuluşu rasyonel ve sistemli bir biçimde arama anlayışının bulunmadığına dair iddialarının, yaşadığı devrin Alman akademisini yansıtmaktan öteye geçemeyeceğini vurgulayan Peters, 18. asır tecdidi ile Weber'in kapitalizm tezleri arasında en dikkat çekici irtibatlardan birini kurmaktadır.⁶⁷ 16-17. asır Protestan Kalvenizmi ile tecdid hareketleri arasında bir dizi paralellik tespit eden Peters, Voll'un Haremeyn ağı tezinin sonuçlarından yola çıkmıştır.⁶⁸ Tecdid hareketlerinin itikatta da amelde de Sünnî İslâm'dan farklı olmadığını hatırlatan Peters'a⁶⁹ göre, 18. asır tecdidindeki ortak tema ve vurgular aslında devrin siyasî hareketleri için çok uygun bir ideolojik zemin sağlamaktadır.⁷⁰ Bu hareketleri Sünnî çoğunluktan farklı kılan şey (kelâmî veya fikhî) görüşleri değil, tavırlarıdır. Bu hareketler ümmeti tevhitte şirke ve sünnetten bidata doğru uzaklaşan bir toplum olarak kabul etmekte ve bu durumu düzeltmek için sünnete uygun bir toplum inşa etmeye çabalamaktadır.⁷¹ Kalvenist Protestanlık ile tecdid hareketleri arasındaki benzerlik de bu tavır ve vurgudan çıkar. Peters'a göre zühd, rasyonalizm ve püritenlik gibi Weber'in protestanlığa dair dikkat çektiği hususlar açısından bu oluşumlar şaşırtıcı derecede benzemektedir.⁷² Hem Kalvenist Protestan hareketleri hem de tecdid hareketleri tanrının müteâl olma sıfatını vurgularken, tanrı ile kul arasında herhangi bir aracı olabileceğini olumlayan her türlü

67 Rudolph Peters, "Paradise or Hell? Ther Religious Doctrine of Election in Eighteen and Nineteenth Century Islamic Fundamentalism and Protestant Calvinism", *Max Weber and Islam*, eds. Toby E. Huff – Wolfgang Schluchter (New Brunswick: Transaction Publishers, 1999), s. 205-16.

68 Bk. Rudolph Peters, "Idhtihad and Taqlid in Eighteenth and Nineteenth Century Islam", *Die Welt des Islams*, 20 (1980), s. 144-45.

69 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 210.

70 Bk. Peters, "Idhtihad and Taqlid", s. 144.

71 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 210-11.

72 Peters, "Paradise or Hell?", s. 211.

görüşe muhaliftir.⁷³ Keza her iki taraf da ahirette kurtuluşa ulaşmak için rasyonel ve aktif bir ahlâkî tavır içindedir ve bu dünyayı benimsedikleri zühd ideallerine göre dönüştürülmesi gereken bir sorumluluk alanı olarak görür. Ümmetin büyük çoğunluğundan tecdid hareketlerini bu noktada farklı kılan şey, tecdid hareketlerinin sadece ferdi değil, bu dünyayı değiştirme ve sünnet ile tevhid üzerine temellenmiş ideallerini onda hâkim kılma iradesidir.⁷⁴ Üstelik her iki taraf Weber'in kapitalist kültürün doğuşuyla bağlantılı gördüğü rasyonalizm ve metodik davranış açısından da benzeşmektedir. Söz konusu yaklaşıma göre tecdid hareketlerinde görülen taklidin zemmedilip ictihadın yaygınlaştırılmasına yönelik gayretler, müslümanın her iş ve durum hakkında İslâm açısından doğru olan hükmü sürekli araştırmaya, bu amaca yönelik olarak nasslardan bilgi elde etmeye ve metodolojik tartışmaları gündeminden eksik etmemeye sevkedecektir. Hayatın her anında sünnete uygun davranma endişesini taşıma ve bazı tecdid hareketlerde rastlanan evliyanın şefaatinin ve bu dünyadaki tasarruflarını reddetme ilkeleri de bu telakkiye eklendiği zaman, tecdid hareketlerinin yüksek derecede bir rasyonalite ve metodik davranışı beraberinde getirdiği söylenebilir.⁷⁵

Habermas'ın modernite üzerine en önemli eserlerini verdiği ve "aydınlanmanın hedefinin gerçekleştirilmesi"ne dair tartışmaların sürdüğü dönemin hemen akabinde, bir başka deyişle 80'li yılların sonunda, 18. asır tecdidiyle ilgili tartışmaların yeni bir mecraya girdiği görülmektedir. Schulze'un 18. asır tecdidinin başlıca tezahürlerini aydınlanma kavramını merkeze alarak yorumlama teşebbüsüyle⁷⁶ beraber, bu dönemdeki tartışmaların ağırlık noktası Alman akademisine kaymıştır. Hem dünya sistemi teorisinden hem Habermas'ın aydınlanma tartışmalarından yararlanarak şekillendirdiği çalışmalarında⁷⁷ Schulze, İslâm dünyasının klasik İslâm

73 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 211-12.

74 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 213.

75 Bk. Peters, "Paradise or Hell?", s. 213-14.

76 Aydınlanma tezi ilk defa 1988'de bir sempozyumda Schulze tarafından ortaya atılmıştır. Bk. Reinhard Schulze, "Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik", *Die Welt des Islams*, 30 (1990), s. 140-59.

77 Meselâ bk. Reinhard Schulze, "Was ist die islamische Aufklärung?", *Die Welt des Islams*, 36 (1996), s. 276-325; a.mlf., "Die Islamische Welt der Neuzeit", *Der Islamische Orient: Grundzüge seiner Geschichte*, Hrsg. Albrecht Noth – Jürgen Paul (Würzburg: Ergon, 1998), s. 333-403; a.mlf., "Inquiries into Islamic Modernity prior to the 18th Century. The Reception of the Heliocentric World among Muslim Scholars", *Contacts between Cultures. West Asia and North Africa*, ed. Amir Harrak (Lewiston: E. Mellen Press, 1992), s. 423-28; a.mlf., "Is there an Islamic modernity", *The Islamic World and the West. An Introduction to Political Cultures and International Relations*, ed. Kai Hafez (Leiden: Brill, 2000), s. 21-32.

medeniyetinden Batı modernitesine bir anda atladığını tasavvur etmenin mâkul olmadığını, 19. asırda modernleşmeye başlayan müslümanların Batılı aydınlanmayı anlamaları ve kabul etmeleri için daha önce kendilerini klasik İslâm medeniyetinden ayıran ve Batı modernizmine yaklaştıran bir süreci yaşamış olmaları gerektiğini öne sürer.⁷⁸ Söz konusu süreci “İslâm aydınlanması” olarak adlandıran Schulze, bu tecrübenin Batılılaşma politikaları sayesinde Avrupa tecrübesiyle birleşerek İslâm modernizminin temellerinden birini oluşturduğunu belirtir.⁷⁹ “İslâm aydınlanması” kavramına tatmin edici bir tarif bulamayan Schulze, 18. asır İslâm dünyasında bir aydınlanma tecrübesi yaşandığını ispatlayabilmek için, aydınlanmanın mahiyetini nihaî tahlilde hangi unsurların teşkil ettiği sorusuna cevap arar. Bu amaca yönelik olarak aydınlanmanın dört zaruri unsuru bulunduğunu, söz konusu unsurların mevcudiyetinin aydınlanmanın da varlığına delâlet edeceğini iddia eder. Bu unsurların ilki, panteist mistisizm ile rasyonalizm arasında sıkı bir irtibatın kurulmuş olmasıdır. Nasıl Alman aydınlanmasının monistik mistisizmle irtibatı varsa, 18. asırda vahdet-i vücuda dair kalem oynatan bazı müelliflerde de akla, insan iradesine ve ictihada önem veren bir eğilim vardır.⁸⁰ İkincisi, Tanrı merkezli dünya görüşünden, insan merkezli dünya görüşüne dönüşümdür. Batı aydınlanmasında yaşanan bu sürecin benzerine İslâmî literatürde de rastlandığını öne süren Schulze, 18. asırda peygamber-merkezli tarikatların yükselişte oluşundan kutub inancına kadar tasavvufî düşüncedeki bazı hususları “aydınlanmış ben”in öncü fikirleri olarak görür.⁸¹ Üçüncüsü, geleneğe karşı farklı ve özgün olma eğiliminin tarihdışı bir gelenek meydana getirmesidir. Bu çerçevede 18. asırda ictihadı teşvik eden, mezhepleri ve taklidi yeren tavırların, çoğalan hadis çalışmalarının ve gelenek yerine doğrudan hadislere müracaat etme eğiliminin bâriz bir şekilde güçlenmiş olması, İslâm dünyasında geleneğe karşı çıkışın delili olarak gösterilir.⁸² Dördüncü unsur, içinde aydınlanmanın var olacağı bir iktisadî ve sosyal dünyanın şekillenişidir. Schulze, Gran’ın tezlerini kullanarak İslâm dünyasında 18. asırda bölgesel pazarların dünya pazarına eklenmesi ve burjuvanın ilk örneklerinin görülmesinin böyle bir ortamın tezahürüne delil olduğunu ileri sürer.⁸³ İslâm tarihinden bahsederken “ancien regime”, “citoyen” gibi kavramları rahatlıkla kullanabilen Schulze, Batı aydınlanmasının tek bir formülü bulunmayan,

78 Bk. Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 143 vd.

79 Bk. Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 158.

80 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 156.

81 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 156.

82 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 156-57.

83 Schulze, “Das Islamische Achtzehnte Jahrhundert”, s. 158.

farklı kaynaklara sahip ve devirlerinde görüşleri herkes tarafından paylaşılmayan kişilerce dile getirilmiş bir süreç olduğuna dikkat çekmekte ve İslâm tarihinden verdiği örneklerin istisnâi veya birbirinden farklı görüş ve yaklaşımları olan kişilerce dile getirilmiş olmasının aydınlanmanın varlığını nefyetyemeyeceğini belirtmektedir. Schulze'un çalışmaları üzerine başlayan tartışmada⁸⁴ söz konusu iddialara karşı getirilen en büyük eleştiri -rahatlıkla tahmin edileceği üzere- delil olarak zikredilen bilgilerin spekülatif olduğudur. Bu eleştirilerde, aynı verilerin aksi yönde aydınlanma idealinden uzaklaşma olarak da okunabileceği, üstelik bazı kaynakların Schulze tarafından tamamen yanlış anlaşıldığı vurgulanmakta⁸⁵ ve Batı tarihinin aydınlanma döneminde yaşanan pek çok şeyin İslâm tarihinde vuku bulmadığı hatırlatılmaktadır.⁸⁶

Gran'dan Schulze'a devam eden bu teşebbüsler Avrupa-merkezci tarih yazımını ve modernleşme teorilerini reddeden anlayışın ürünü olan yaklaşımlar üzerine temellenmelerine, onlardan beslenmelerine rağmen, Avrupa'ya ait kavramları İslâm dünyasına teşmil etmekle farklı bir açıdan Avrupa merkezli bakış açısını sürdürmüşlerdir. Nitekim 18. asır tecdid hareketlerini açıklarken, aydınlanma veya Kalvenist protestanlık gibi kavramların Avrupa tarihi içinde kazandığı anlamlarla yüklü olarak İslâm dünyası hakkında kullanılmasının imkânsızlığı aşikârdır. Bunun için yukarıda işaret edildiği üzere, söz konusu kavramlar Batı tarihindeki bağlamlarından soyutlanarak tarih-üstü yapılara dönüştürülmüş ve böylece İslâm tarihi hakkında da kullanılabilir hale getirilmiştir. Elde edilen bu yapıların İslâm tarihi hakkında ne ölçüde kullanılabilir olduğu sorusu bir yana; kozmolojisiz, antikitesiz, rönesanssız bir gelenek eleştirisine "aydınlanma" veya kilisesiz, reformasyonsuz, "sola scriptura" ve külli günahkârlık (total depravity) inançlarından bağımsız bir metodik zühd hareketine "Kalvenizm" adını vermenin hiçbir gerekçesi yoktur. Tecdid hareketlerini

84 Aydınlanma tartışmalarında, ilgi alanını en erken 18. asırdan başlatan *Die Welt des Islams* dergisinin özel bir önemi vardır. Konuyla ilgili önemli birçok makale bu dergide yayımlanmıştır.

85 Rudolph Peters, "Reinhard Schulze's Quest for an Islamic Enlightenment", *Die Welt des Islams*, 30 (1990), s. 160-62; Gottfried Hagen und Tilman Seidensticker, "Reinhard Schulzes Hypothese Einer Islamischen Aufklärung: Kritik Einer Historiographischen", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 148/1 (1998), s. 83-110; Tilman Nagel, "Autochthone Wurzeln des Islamischen Modernismus: Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Abidin (1784-1836)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 146/1 (1996), s. 92-111; Bernd Radtke, "Sufism in the 18th Century: An Attempt at A Provisional Appraisal", *Die Welt des Islams*, 36/3 (1996), s. 326-64.

86 Radtke, "Sufism in the 18th Century", s. 361.

bu kavramlarla nitelerek, onları Batı tarihine eklemekten başka bir işe yaramamıştır.

E. Sonuç Yerine: Sosyal Teorinin Tezahürü Olarak Tecdid Literatürü

18. asır tecdidine dair Batılı akademik literatür, kolonyal tarihin ilgisi ışığında ortaya çıkmış ve Batılı sosyal teorinin doğrudan tezahürü olarak gelişmiştir. Söz konusu literatürde bu alanın kapsamı ve kökenlerine dair doldurulması gereken büyük boşluklar bulunması da bu gerçeğin sonucudur. Nitekim Osmanlı merkez bölgesi (Anadolu ve Rumeli), Maveraünnehir ve Irak gibi coğrafyaları, tecdid düşüncesi ve hareketleri çerçevesinde inceleme teşebbüsleri son derece zayıftır. Tecdid düşüncesinin kökeni hakkında, İbn Teymiyye bağlantısı dışında, neredeyse hiç çalışma yapılmamış; özellikle Şâfiî ehl-i hadis geleneğinin ve Yemen Zeydiliği içinden çıkan İbnü'l-Vezîr – Şevkânî çizgisinin 18. asır tecdid metinleri üzerindeki etkisi takip edilmemiştir. Dahası, 18. asır tecdid hareketlerinin çıkış sebepleri hakkında getirilen açıklamalar hâlâ ilk örneklerindeki sathîliği aşmamıştır. En sık tekrarlanan “İslâm toplumlarındaki siyasî, sosyal ve dinî bozulma” gerekçesi, Asr-ı saâdet’ten sonraki herhangi bir zaman dilimi için kullanılabilir mahiyettedir ve zaten hicretin ilk asırlarından beri İslâmî dünya görüşünün bir yansıması olarak dile getirilmektedir. Umumiyetle bu sebebe ilave olarak dile getirilen söz konusu hareketlerin tasavvufî düşünce ve hayatın bazı yönlerine tepki olduğu iddiası ise, tasavvuf tarihinde bu kadar geniş bir haritada, bu kadar çeşitli hareketlerin meydana gelmesini tetikleyecek önemde neyin vuku bulduğunu cevaplayamamaktadır.

18. asır tecdid düşüncesinin tecessüm ettiği tarihî gelişmeler olarak hadis ilminde ve tasavvufî hayatta yaşanan canlılığın gösterilmesi, aslında -Batılı İslâm çalışmalarında hayli yaygın olan fakat dile getirilemeyen- İslâm ilimlerinin mesâîliyle meşgul olmaktan ziyade, biyo-bibliyografik malzemeyle uğraşma eğiliminin sonuçlarından biridir. Bu eğilim fıkıh mezheplerinin teşekkülünden kelâm tarihine kadar İslâm medeniyetinin pek çok dönemi ve başlığı hakkında, İslâm ilimlerinin mesâîlini bilmeye gerek olmadan rahatlıkla gözlenebilecek gelişmeleri işlemeyi tercih etmektedir. Tecdid hareketlerinde öne çıkartılan gelişmeler umumiyetle tabakat, mu’cem ve icâzet kayıtlarına dayandığı için, bu tür malzeme en kolay gözlenebilen hadis rivayetleri ve tarikat intisabı bilgileri araştırılmış, buna mukabil tecdidin kelâm, tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü gibi alanlardaki yansımaları inceleme konusu olarak tercih edilmemiştir. Halbuki İslâm ilimlerinin

hepsini ilgilendiren tekliflere sahip bir anlayışın sadece birkaç disiplinle sınırlı şekilde tasvir edilmesi, İslâm medeniyeti tarihi yazımına dair esaslı bir hatadır. İ'tizâl, zâhirilik yahut Meşşâî mantığı nasıl İslâm ilimleri alanının bütününe etkilemişse, tecdid düşüncesinin etkisi de benzer kapsama sahiptir ve 18. asır tecdidinin bu noktada bir istisna olduğuna dair delil yoktur. Aksine, İslâm ilimlerinde 18. asır tecdid düşüncesi ve hareketleriyle bağlantılı olduğu anlaşılan çeşitli gelişmeler rahatlıkla tespit edilebilir. Meselâ bu dönemde fıkıh sahasında uzun geçmişe sahip bazı tartışmalara yeni anlam ve işlevler yüklendiği görülmektedir. Nitekim bazı tecdid önderlerinin eserlerinde ictihad ve taklit tartışmaları üzerinden önceki nesillerin fikhî birikiminin anlamı ve bağlayıcılığı sorgulanmış, geçmişi 9. asra kadar uzanan tahrir kavramı yeniden gündeme getirilerek fıkıh mezhebinin mahiyeti ele alınmıştır.⁸⁷ Aynı şekilde telif kavramı 13. asırdan itibaren fıkıh usûlü sistematiğine dahil olmakla birlikte, hakkındaki en yoğun tartışmalar söz konusu tecdid hareketlerinin tarihine paralel bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁸⁸ Öte yandan fıkıh tarihine dair önceki dönemde benzerine rastlanmayan değerlendirmelerin bu dönemde bazı tecdid önderleri tarafından kaleme alındığı görülmektedir.⁸⁹

18. asır tecdid hareketleri, nihai tahlilde İslâm dünyasının içinde bulunduğu hale dair itirazda bulunan oluşumlardır. Batılı literatür bu itirazın konusu olan halin mahiyetini araştırma noktasında dikkate değer bir ilerleme kaydedememiştir. Bu literatürde 18. asır tecdidini tanımlayan cümlelerde “daha eğilimli”, “daha mesafeli”, “daha organize”, “daha çok vurgulayan” gibi mukayese ifadeleri kullanılmakta; fakat hangi duruma kıyasla olduğu neredeyse meskût geçilmektedir. Mukayesenin bir tarafı meçhul olduğu için, kıyasın da bir anlamı kalmamaktadır. Kıyasın meçhul kalan tarafı, 13-14. asırdan başlayan ve İslâm medeniyetinin “ikinci klasik dönemi” diye adlandırılabilir olan zaman diliminin karakteristikleridir. Bu dönem 18. asra yaklaştıkça İslâm medeniyetinin teşekkül sürecinden sonra ortaya çıkan ilk klasik dönemden burada sayılamayacak kadar çok boyutta farklılaşmıştır. Tecdid hareketlerinin eleştirileri İslâm medeniyetinin teşekkül sürecinden kendi dönemlerine kadar neredeyse dokuz asır sürmüş tarihinin tamamına yönelik gibi gözükse de, bu eleştirilerin

87 Mesela bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, nşr. M. Şerîf Sükker (Beirut: Dâru İhyâi'l-ülûm, 1990), I, 436.

88 Bk. Eyyüp Said Kaya, “Telif”, *DİA*, XL, 401-402.

89 Meselâ bk. Özgür Kavak, “Şah Veliyyullah Dihlevî'nin İctihad Anlayışı” (yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 58-91; Nail Okuyucu, “Şevkânî'nin Fıkıh Tarihi Anlayışı ve Mezheblere Bakışı” (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 89-138.

atıfları ve örnekleri dikkate alındığı taktirde hedeflerinin özellikle ikinci klasik dönemi ve hususen 16-17. asırlara denk düşen zaman dilimi olduğu anlaşılacaktır. Söz konusu devir yeterince incelenmediği müddetçe, tecdid hareketlerini çevreleyen siyasî, ekonomik, küresel ve yerel şartların bu hareketler üzerinde ne kadar belirleyici olduğu meselesi spekülâtif değerlendirilmelere açık kalacaktır. 18. asır tecdid hareketlerinin görüşlerini inceleyenlerin ya bu oluşumların tarihî önemiyle onların önderlerine ait metinlerin muhtevâsı arasında bir türlü anlamlı ilişkiler kuramayıp söz konusu metinlerde yeterince orijinalite bulamaması⁹⁰ yahut bu metinlerin bir kategori altında toplanamayacak kadar farklı ve birbiriyle ilgisiz görüşleri yansıttığını öne sürmesi⁹¹ de tecdid hareketlerinin eleştirilerini teksif ettiği dönemin aydınlatılmamasından kaynaklanmaktadır.

18. asır tecdid hareketleri, geçmişleri ve kendi devirleri hakkındaki tasavvurlarını kendi dünyalarının kavramlarıyla nitelemeye çalışmıştır. Ancak bu çabaların içinde doğduğu dünya, modernleşme tecrübesiyle yok olduğu nispette, teccide ait görüş ve metinler de tarih dışı kalmıştır. 18. asır tecdidini yeniden anlamayı sağlayacak bir üst dil geliştirmenin gereğini henüz fark etmemiş görünen İslâm dünyasına karşı, Batılı akademi bu alanla kendi dilini ve meselelerini kullanmak suretiyle, yani günümüzde sosyal teori denen alanın ürünlerinden faydalanarak ilgilenmiştir. Bu ilginin sonuçları da, yukarıda gösterildiği gibi, sosyal teorinin yakın tarihini takip etmiştir. Modernleşme arifesindeki tecdid hareketlerine dair Batılı literatür, modern Batı düşüncesinin bir tezahüründen ibarettir.

Özet

İslâm dünyasında modernleşme sürecinin başlamasından önce ortaya çıkan tecdid hareketleri Batılı akademi için kolonyal dönemden günümüze kadar süren bir ilgi alanı olmuştur. Neredeyse hepsi 18. asırda ve İslâm dünyasının merkez bölgeleri dışında ortaya çıkıp kısa sürede siyasî boyut kazanmış olan bu hareketlerin kaynak ve usul anlayışları ile İslâm toplumları ve İslâmî ilimlerin durumu hakkındaki söylemleri dikkat çekici ortaklıklara sahiptir. Bu çalışma, söz konusu tecdid hareketlerine dair Batılı akademik literatürün gelişimini ele almakta ve bu sürecin Batılı sosyal teorinin tarihine paralel bir şekilde var olduğunu öne sürmektedir. Bu amaçla söz konusu literatürü dönemlere ayırarak hâkim öncülleri ve kavramsal çerçeveleri açısından değerlendirmekte ve temel eksikliklerini Batılı İslâm araştırmalarının karakteristikleriyle irtibatlandırmaktadır.

Anahtar kelimeler: tecdid, ihya, ıslah, tecdid hareketleri, 18. yüzyıl İslâm dünyası, oryantalizm, Batılı İslâm çalışmaları, sosyal teori.

90 Meselâ bk. O'Fahey and Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered", s. 52-87.

91 Mesela bk. Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *Journal of the American Oriental Society*, 113/3 (1993), s. 341-59.

Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin *el-İstignâ fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri*

M. Suat Mertoğlu**

An Unnoticed Work in the History of Tafseer: *Al-Istignâ fi 'Ulûm al-Qur'ân* by al-Udfuwî and A Critical Edition of its Introduction and the Chapter of Sûrah al-Fâtiha

Al-Istignâ fi 'Ulûm al-Qur'ân by al-Udfuwî (d. 388/988), a well known historical figure in Arabic language and Quranic recitation (*qir'ât*), had been overlooked by many leading scholars who wrote on the history of the Quranic Commentary (*tafseer*). This paper argues that *al-Istignâ*, beyond being an ordinary tafseer work, makes an important turning point in the literature of '*ulûm al-Qur'ân*'. It also presents a critical edition of the introduction (*al-muqaddimah*) of the book and the part of the commentary on the Sûrah al-Fâtiha, based on unique manuscript.

Key words: al-Udfuwî, *al-Istignâ fi 'Ulûm al-Qur'ân*, '*ulûm al-Qur'ân*', history of the commentary of the Qur'an (Tafseer), al-Nahhâs, al-Khawfî.

İslâm ilim geleneğinin ürünü olan pek çok eserin çeşitli sebeplerle kaybolmuş, günümüze intikal edenlerin önemli bir kısmının ya ilmî neşir ve tahkiklerinin yapılmadan yayımlandığı ya da hâlâ yazma eser kütüphanelerinde yayımlanmayı beklediği sıklıkla dile getirilen bir gerçektir. Oysa geleneğin ve devamlılığın hayâtî öneme sahip olduğu ilmî faaaliyetlerin vazgeçilmez unsurlarından biri de geçmişten tevarüs edilen metinlerin sahih bir usulle günümüze aktarılmasıdır. Tefsir sahası, bu tespitlerin bir istisnasını teşkil etmemekte, pek çok çalışma el yazması halinde bulunmakta ve bu durum sadece bazı eserlere ulaşımı zorlaştırmakla kalmayıp tefsir tarihinin de -en iyimser ifadeyle- eksik yazılmasına sebep olmaktadır. Tefsir literatüründe

* Bu çalışmayı okuyarak yapıcı eleştirileri ve çok değerli katkılarını esirgemeyen meslektaşlarıma ve *İslâm Araştırmaları Dergisi* yetkililerine teşekkür ederim.

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

farklı telif tarzlarının gelişimi, tefsirle ilgili eserlerin metot ve muhteva olarak nasıl tasnif edileceği, bu alanda ortaya konulan ürünlerin karşılıklı etkileşimleri vb. sorunlar söz konusu eksikliğin önemli tezahürleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada, çağdaş tefsir araştırmalarının dikkatini çekememiş¹ erken dönem dil ve kıraat âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Üdfüvî ve tespitleri-mize göre başlığında “ulûmü'l-Kur'ân” ifadesi bulunup günümüze ulaşan en eski eser durumundaki *el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinde durulacak, ilim çevrelerinde daha yakından tanınması amacıyla halen el yazması halinde bulunan bu eserin mukaddime ile Fâtîha sûresi tefsiri kısımlarının ilmî neşri yapılacaktır.

1. Bir Dil ve Kıraat Âlimi Olarak Üdfüvî

Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Üdfüvî el-Mısırî 304'te (916) Yukarı Mısır'da Asvân yakınlarındaki Üdfü'da doğdu.² Üdfüvî'nin kökenine dair geniş bilgi bulunmamakla birlikte, bazı araştırmacılar onun nesebinin, Hz. Hasan'ın soyundan geldiği kabul edilen Mağrib'teki İdrîsîler hânedanı ile ilişkili olduğunu ve ailesinin siyâsî çekişmeler nedeniyle Mağrib'den doğuya göç ederek Mısır'a yerleştiğini ileri sürmektedir.³

1 Bildiğimiz kadarıyla Türkiye'de Üdfüvî üzerine sadece Süleyman Mollaibrahimoğlu bir inceleme yapmıştır: *Muhammed b. Ali el-Udfuvî (ö. 388/998) ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul 1995). Suudi Arabistan'da Abdullah b. Abdülganî Küheylân'ın da Üdfüvî hakkında bir yüksek lisans tezi yaptığını (“el-Üdfüvî müfessiran ve tahkiku sûretü'l-Fâtîha min tefsîrih”, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1405/1985) öğrendiysek de bu çalışmaya ulaşamadık.

2 Muhammed b. Ahmed *ez-Zehabi*, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-a'sâr*, nşr. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1416/1995), II, 675; Ebü'l-Hayr Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, nşr. G. Bergstraesser (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1402/1982), II, 198. Biyografisi için ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig: Commission bei F. A. Brockhaus, 1866), I, 168-69; Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, 1406/1986), III, 186-88; Selâhaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. H. Ritter v.dğr. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1381/1962), IV, 117; Celâleddin es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Matbaaatü's-saâde, 1384/1964), I, 189; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâti'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), II, 197-98; Ahmed b. Muhammed Ednevî [Edirnevî], *Tabakâti'l-müfessirîn*, nşr. Süleyman b. Salâh el-Hizzî (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997), s. 91.

3 bk. Muhammed Fethî Muhammed Fevzî, “İnfirâd: Kirâe cedide fi hayâti âlimi'l-kırâât en-nahvî el-müfessir el-îmâm eş-şeyh Muhammed el-İdfüvî”, <http://www.odabasham.net/show.php?sid=29314>. Yazar Üdfüvî'nin, İdrîsîler hânedanının kurucusu İdrîs b.

Geçimini odun ticareti yaparak temin eden Üdfüvî, ilim tahsili için Mısır'ın o dönemdeki en önemli ilim merkezi olan Fustât'a gitmiş ve orada, özellikle Mağribli âlimlerin yoğun olarak buldukları Amr b. Âs ve Ahmed b. Tolun camilerinde çeşitli hocalardan ders almıştır. İslâm ilimleri alanındaki yetişme sürecinin ardından Üdfüvî'nin Ahmed b. Tolun Camii'nde kıraat, nahiv ve tefsir hocası olarak öğrenci yetiştirdiği belirtilmektedir.⁴ Ebû Amr ed-Dânî, Üdfüvî'nin Nâfi kıraatinin Verş rivayetinde döneminin en önde gelen âlimi olduğunu kaydederken,⁵ Zehebî de Kur'an ilimleri alanındaki üstünlüğünden söz eder.⁶

Üdfüvî'nin hocaları arasında en çok dikkat çeken isim Ebû Ca'fer en-Nehhâs'tır (ö. 338/950). Başta Bağdat olmak üzere, Irak'taki çeşitli ilim merkezlerine giderek Zeccâc gibi dönemin merkezî şahsiyetlerinden özellikle nahiv alanında istifade eden ve daha sonra Mısır'a dönen Nehhâs,⁷ Üdfüvî'nin dil ve Kur'an ilimlerinde İslâm dünyasının doğu topraklarında oluşan birikimi tevarüs etmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca Üdfüvî'nin tefsir çalışmalarında Nehhâs'ın *Kitâbü'n-Nâsîh ve'l-mensûh*, *Î'râbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân* gibi eserlerinin önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Üdfüvî'nin Mısır'da kendilerinden kıraat ilmini tahsil ettiği başlıca hocaları ise Ebû Gânim Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân⁸ (ö. 333/944), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Mısırî⁹ (ö. 340/951) ve Abbas b. Ahmed el-Ezdi el-Mısırî'dir.¹⁰ Üdfüvî hadis alanında ise İslâm dünyasının çeşitli ilim merkezlerini dolaştıktan sonra Mısır'a yerleşen ve Buhârî râvisi Firebrî'nin öğrencisi olarak tanınan İbnü's-Seken'den¹¹ (ö. 353/964) istifade etmiştir. İlgili kaynaklarda Üdfüvî'nin ilim tahsili amacıyla İslâm dünyasının o dönemdeki tanınmış

Abdullah'ın oğlu Tanca Valisi Kâsım b. İdris'in torunu olduğunu gösteren şeceresini vermektedir. Babasının yerine geçen ağabeyi Muhammed'in dağılan hânedanı toparlamak için yaptığı yardım çağrısını reddeden Kâsım, diğer kardeşi Ömer (ö. 220/835) tarafından mağlûp edilerek yönetimden uzaklaştırılmıştır (bk. Muhammed Razûk, "İdrîsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi [DİA]*, XXI, 495).

4 bk. Muhammed Fevzî, "İnfirâd".

5 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 198-99.

6 Zehebî, *Ma'rife*, II, 675.

7 bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-maârif, 1984), s. 220-21; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 68-70; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1968), s. 331-34; Muhammed Eroğlu, "Nehhâs", *DİA*, XXXII, 542-43.

8 bk. Zehebî, *Ma'rife*, II, 565.

9 bk. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 35.

10 İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-Nihâye*, I, 352.

11 bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1983), XVII, 117-18; Selahattin Polat, "İbnü's-Seken", *DİA*, XXI, 202-203.

merkezlerini ziyaret ettiğine dair bir kayda rastlanmamaktadır. Hocalarının ya hep Mısır'da yaşamış yahut hayatının büyük bir kısmını burada geçirmiş olması da bu tespiti teyit eder mahiyettedir.

Üdfüvî'nin öğrencilerinin çoğu Mısır'ın batısında bulunan İslâm coğrafyasıyla ilişkili kimselerdir. Bunlardan Kur'an ilimleri ve Arap dilindeki çalışmalarıyla tanınan ve *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye, Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân, Tefsîrül-müşkil min garibi'l-Kur'ân, el-Îzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhuh* gibi çok sayıda eseri bulunan Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) Kayrevan'da doğup yetişmiş ve kırk yaşlarında Kurtuba'ya yerleşmiştir. *el-İstiğnâ'yı el-Hidâye* isimli hacimli Kur'an tefsirinin ilk kaynağı hâline getiren Mekki b. Ebû Tâlib kıraat okuduğu hocasından ayrıca Nehhâs'ın kitaplarını da dinlemiştir.¹² Kıraat ilmini Endülüse getiren âlim olarak tanınan ve *Tefsîrül-Kur'ân, el-Beyân fi i'râbi'l-Kur'ân, el-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* gibi eserler kaleme almış olan Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî et-Talemenki (ö. 429/1037) Üdfüvî'nin Endülüslü öğrencilerindedir.¹³ Onun fıkıh ve hadis sahalarında temayüz eden bir diğer öğrencisi İbnü'l-Hazzâ da (ö. 416/1025) Endülüste kadılık yapmıştır.¹⁴ *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (ya da *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân*), *İ'râbü'l-Kur'ân* gibi eserlerin müellifi Ali b. İbrahim b. Said el-Havfi¹⁵ (ö. 430/1039) ise Üdfüvî'nin en önemli öğrencisidir. Üdfüvî'ye ait görüş ve eserlerin sonraki nesiller tarafından tanınması noktasında önemli bir rol üstlendiği anlaşılan Mısırlı Havfi, Üdfüvî'nin yanı sıra, Mağribli âlimlerden de istifade etmiştir.¹⁶

Tabakat kaynaklarında nahiv, tefsir ve kıraatin yanı sıra, Arap dili ve edebiyatı alanında derinleşmiş bir âlim olarak tanıtılan Üdfüvî, 7 Rebülevvel 388'de (14 Mart 998) Fâtımî hâkimiyeti altındaki Kahire'de seksen beş yaşında vefat etmiş ve Karâfe kabristanına defnedilmiştir.¹⁷ Aşağıda üzerinde

12 bk. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 331-32; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekki b. Ebi Tâlib ve tefsîrül-Kur'ân* (Amman: Dârü'l-furkân, 1404/1983), s. 57-58; Tayyar Altıkulaç, "Mekki b. Ebû Tâlib", *DİA*, XVIII, 575-76.

13 bk. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, I, 79-80; Erdoğan Baş, "Meâfirî", *DİA*, XXVIII, 200-201.

14 bk. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, nşr. Ahmed Bekîr Mahmûd (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1387-88/1967-68), II, 733-34; Ahmet Özel, "İbnü'l-Hazzâ", *DİA*, XXI, 80-81.

15 bk. Zehebî, *A'lâmün-nübelâ*, XVII, 523-24; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, I, 388.

16 Üdfüvî'nin öğrencileri arasında *el-Müntehâ fil-kıraati'l-aşr* ve *Tehzîbü'l-edâ fis-seb'* adlı eserlerin müellifi olan Muhammed b. Ca'fer el-Huzâi de (ö. 408/1017) kaydedilmelidir (bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-İbnü'l-Huzâi*, II, 719-20).

17 Zehebî, *Ma'rifetü'l-İbnü'l-Huzâi*, II, 676; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 198. Ayrıca bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 186-88; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 117; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 189; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, II, 198.

duracağımız *el-İstiğnâ* adlı eserinin dışında Üdfüvî'ye *Kitâbu Edebi'l-kâri ve'l-mukri*¹⁸ ile *el-İknâ ' fi ahkâmîs-semâ*¹⁹ isimli eserler nispet edilmekte, ayrıca nahve dair hacimli bir eseri olduğu²⁰ ve edebiyata dair eserler kaleme aldığı kaydedilmektedir.²¹

2. Ulûmü'l-Kur'ân'ı Tefsir Formunda Aktaran Bir Eser Olarak *el-İstiğnâ*

2.1. Eserin Adı, Karakteristikleri ve Muhtevası

Üdfüvî'den söz eden kaynakların önemli bir kısmında onun *el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı bir eser kaleme aldığı bilgisi yer alır.²² Üdfüvî'ye nispet edilen tefsirin bazı yazma eser kütüphanelerinde bulunan parçalarındaki kayıtlar da bu ismi teyit etmektedir. Bununla birlikte eserin adını *el-İstiftâ*²³ ya da *el-İstiğnâ fi ulûmi'd-dîn*²⁴ şeklinde kaydedenler de bulunmaktadır.

el-İstiğnâ Taberî'nin tefsirinden sonra yazılmış en geniş tefsirlerden biri kabul edilmektedir. Hatta onu bu sahada kaleme alınmış en hacimli eser olarak görenler vardır.²⁵ Müellifin on iki yılda tamamladığı bu eserin

18 Muhammed İbn Hayr el-İşbili, *Fehrese mâ ravâhü an şüyûhih*, nşr. F. Codera – J. R. Tarrago (Kahire: Mektebetü'l-müsennâ, 1382/1963), s. 74.

19 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul 1360-62/1941-43), I, 139. Muhammed Fevzi adından hareketle bu eserin kıraate dair olduğu sonucuna varmaktadır (bk. “el-İfirâd”). Mollaibrahimoğlu ise yine adından hareketle eserin müziğe dair olduğu sonucuna varmakta; ancak Üdfüvî'nin müzikle ilgilendiğine dair bir bilgiye rastlamadığından bu duruma anlam verememektedir (bk. Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali el-Udfüvî*, s. 53). Eserin kıraatle veya hadisle ilgili olması daha mâkul görünmektedir.

20 Ebü'l-Fazl Kemâleddin Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, *et-Tâliu's-sâidü'l-câmi' esmâe nücebâîs-Sâid*, nşr. Sa'd Muhammed Hasan (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye, 1966), s. 554; Sezgin, *GAS*, IX, 210.

21 Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 169.

22 Meselâ Zehebî, Üdfüvî'nin talebesi Sehl b. Abdullah el-Bezzâz'dan hocasının kitabının künyesini *el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ân* şeklinde aktarır (bk. *Ma'rife*, II, 676). İbnü'l-Cezerî de kitabın künyesini bu şekilde vermektedir (bk. *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 199).

23 Brockelmann, *GAL*, I, 205; *Suppl.*, III, 1202.

24 Sezgin, *GAS*, I, 46. Sezgin eserin sadece Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 63'de kayıtlı ilk cildinin günümüze ulaştığını söylemektedir. Bunun dışında eserin adını *el-İstiğnâ fi tefsiri'l-Kur'ân* şeklinde gösteren nâdir bazı örneklerle de rastlanır (bk. Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 334). Ancak kanaatimizce bu bilgi, bazı tabakat kitaplarında eserin adından sonra kaydedilen ve hangi ilme dair olduğunu gösteren ifadenin (“tefsir sahasına dair *el-İstiğnâ* adlı kitap” anlamında “*el-İstiğnâ* fi't-tefsîr”) yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

25 Örneğin İbnü'l-Kiftî *el-İstiğnâ*'dan tefsir sahasında yazılmış “en büyük kitap” (ekberu kitâb) şeklinde söz etmekte ve Üdfüvî'nin bu eserde başka hiçbir kimsenin bir araya getiremediği ilimleri derlediğini söylemektedir (bk. *İnbâhür-ruvât*, III, 186).

“300 cüz” civarında olduğu, öğrencisi Mekkî b. Ebû Tâlib’in bir ifadesinden anlaşılmaktadır.²⁶ Bu sayıyı beş büyük cilt,²⁷ 120²⁸ ya da 100²⁹ cüz/mücellled olarak verenler de bulunmaktadır. Rakamlar arasındaki bu farklılığın başlıca sebebi, İslâm medeniyeti tarihinde kitap birimi olarak belirlenen kategorilerin zaman ve mekâna göre değişmesidir.³⁰

el-İstiğnâ, ilgili literatürde genelde bir tefsir olarak kabul edilmekle birlikte, sahip olduğu bazı özellikler onu bir tür ulûmü’l-Kur’ân çalışması olarak nitelendirmeye de imkân vermektedir. Kur’an âyetlerini mushaf tertibini esas alarak inceleyen eser her âyetle ilgili görülen Kur’an ilimleri meselelerini o âyetle ilgili açıklamalar çerçevesinde zikretmektedir. Eserde her âyete dair tefsir bilgileri bulunmakla birlikte sarf, nahiv, lügat, garîb kelimeler, i’râb, kıraat gibi dil ağırlıklı izahlar doğrudan tefsir niteliğindeki bilgilere nispetle çok daha fazla yer tutmaktadır. Tefsir kavramına İslâm tarihinde ortaya çıkmış Kur’an ilimlerinden sadece biri olarak yaklaşılmaması halinde, eserdeki tefsir bilgileri de her âyetle ilgili Kur’an ilimlerine dair sıralanan kategorilerden birinin muhtevası olarak kabul edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, *el-İstiğnâ*’yı tefsir üslûbunda kaleme alınmış bir tür Kur’an ilimleri tedvini olarak nitelenmek hatalı olmayacaktır. *el-İstiğnâ* ulûmü’l-Kur’ân disiplininin VI./XII. asırdan itibaren kazanacağı formdan, yani tematik olarak Kur’an’la ilgili belli ilimlere ait meselelerin tartışılıp âyetlerden örneklerin serdedildiği muahhar örneklerden hayli farklıdır. Dolayısıyla mushaf tertibinin esas alınması, esere bir tefsir görünümünü kazandırırken, her âyetle ilgili Kur’an ilimleri meselelerinin tâdât edilmesi ona bir tür ulûmü’l-Kur’ân eseri olma karakteri vermektedir.

İlk bakışta tefsir rivayetlerinin yanı sıra, dil ve fıkıh gibi ilimlerin müktesebatına da müracaat edildiği için *el-İstiğnâ*’yı rivayet ve dirayet yaklaşımlarının birlikte kullanıldığı bir tefsir olarak nitelenmek mümkündür.³¹ Ancak

26 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye*, nşr. Mustafa Müslim v.dğr. (Şârika: Câmîatü’ş-Şârikâ Külliyyetü’d-dirâsâtî’l-ulyâ ve’l-bahsi’l-ilmî, 1429/2008), I, 74.

27 Yâkût, *Mu’cemü’l-büldân*, I, 169.

28 İbnü’l-Kıftî, *İnbâhü’r-ruvât*, III, 186; İbnü’l-Cezerî, *Gâyetü’n-Nihâye*, II, 199; Brockelmann, *GAL*, I, 205; *Suppl.*, III, 1202; Sezgin, *GAS*, I, 46.

29 Süyûtî, *Bugyetü’l-vuât*, I, 189; Dayf, *el-Medârisü’n-nahviyye*, s. 334.

30 Elimizdeki nüshada cüz rakamları düzenli ve müteselsil şekilde devam etmediğinden tam bir rakam telaffuz etmek zordur. Sadece bir cildin içinde geçen cüz rakamları bu konuda bir fikir verebilir. Buna göre eserin Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 66’da kayıtlı cildinde “en-Necm 53/18 – el-Kamer 54/27” arasını kapsayan kısım eserin 132. cüzünü; “el-Kamer 54/28 – er-Rahmân 55/78” arasını kapsayan kısım ise 133. cüzünü teşkil etmektedir.

31 Nitekim Üdfüvi üzerine emek mahsulü bir inceleme gerçekleştiren Mollaibrahimoğlu bu kanaattedir (bk. *Muhammed b. Ali Udfüvi*, s. 253).

-en azından tahkikini yaptığımız kısımlarda- âyetleri tefsir etmek, eserin temel amacı gibi görünmemektedir. *el-İstiğnâ*'da hangi ilimlerin yer alacağı ve nasıl bir usul izleneceği hakkında müellifin mukaddimede verdiği bilgiye göre eserde garîb kelimeler, kapalı anlamlar, müşkil îrâb, mervî tefsir, me'sûr kıraat, nâsîh ve mensûh, muhkem ve müteşabihe dair Kur'an ilimlerine yer verilecektir. Üdfüvî kıraat, âyet sayısı, vakıf (ve ibtidâ) konularındaki farklı görüşleri; kezâ kelimenin sarf, ıstikak ve hazfi konusundaki rivayetleri ne uzun ne de kısa olacak bir tarzda aktaracağını, nahiv âmillerini örnekleriyle birlikte vereceğini, imkân ölçüsünde ve rivayetler ışığında sûrenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğunu zikredeceğini söylemektedir. Müellif devamında kitabının okuyucusunu (aynı konularda başka eserlere müracaattan) müstağni kılabilecek bir eser olması arzusunun dile getirmektedir.³²

Üdfüvî'nin mukaddimede belirttiği hususları nasıl tatbik ettiği, eserin temelinde nasıl bir yol izlediği konusunda ise kısaca şunlar söylenebilir: Sûre başlarında o sûrenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu belirtildikten sonra, bazan o sûredeki âyet sayısı konusunda kıraat âlimlerinin görüşü, sûrenin isimleri ve faziletine dair rivayetler serdedilir,³³ bazan da bu tür rivayetlere yer verilmeden doğrudan âyetlerin izahına geçilir.³⁴ Âyetlerin açıklamasında ise öncelikle ve en geniş bir şekilde dil izahları üzerinde durulur; lugat, ıstikak, garîb lafızlar, sarf, nahiv, îrâb vb. meseleler Arap dili âlimlerinin görüşleri, cahiliye ya da İslâm dönemi şairlerinden örneklerle ortaya konulur. Dil konusunda serdedilen uzun istitratlar okuyucuda bazan bu alana ait bir kitabı okuduğu izlenimi uyandıracak kadar detaylıdır.³⁵ Örneğin besmele-nin ele alındığı kısımda "bism" kelimesinin îrâb durumu, "bâ" harf-i cerrinin Arap dilindeki fonksiyonu, "ism" kelimesinin başındaki elifin yazıda neden gösterilmediği vb. konular çeşitli nahiv imamlarının görüşleri ve Arap dilinden örneklerle açıklanmaktadır.³⁶

Kıraat hocası olarak da tanınan Üdfüvî'nin üzerinde en fazla durduğu konulardan biri de kıraat farklılıklarıdır. Örneğin Fâtihadaki (ملك) ve (مالك) okunuşlarını delilleri ve farklı okuyuşların nispet edildiği kıraat imamlarının

32 bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 63, vr. 4^b.

33 bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ* (nr. 63), vr. 3^b (Fâtîha sûresi için), vr. 17^{a-b} (Bakara sûresi için).

34 İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin baş tarafındaki izahlar için bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ fi ulûmi'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 66, vr. 419^b, 421^b, 422^b.

35 Burada *el-İstiğnâ*'nın metot ve muhtevasına yönelik değerlendirmelerimizin büyük ölçüde tahkikini yaptığımız kısımlara dayandığını ve eser hakkında daha sağlıklı değerlendirmeler için tamamının incelenmesi gerektiğini hatırlatmakta yarar görüyoruz. Klasik tefsir müelliflerinin sahip oldukları birikimi büyük ölçüde Fâtîha ve Bakara gibi Kur'an'ın ilk sûrelerinde sergiledikleri hususunu da dikkate almakta yarar vardır.

36 bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ* (nr. 63), vr. 1^b.

adıyla verir ve delilleri tartışır.³⁷ Yazarın mütevatir kıraatlerin yanı sıra şaz kıraatlere de temas etmeyi hedeflediği anlaşılmaktadır.

Üdfüvî âyetlerin tefsiri ile ilgili rivayetlere de yeri geldikçe işaret eder. Ancak bunlar lügat ve kıraat izahlarına nazaran oldukça az yer tutmaktadır. Neşrini yaptığımız kısımda selef âlimlerinden bazı rivayetler dışında, sadece üç yerde müfessirlerin (*ehlü't-tefsîr*) görüşlerini aktarması dikkat çekmektedir.³⁸ Eserde İsrâiliyat türü rivayetlere ve yeri geldikçe kelâmî konulara da işaret edildiği görülür.³⁹

Üdfüvî genelde âyetle ilgili fikhî ihtilafları en sonda zikretmektedir. Mâlikî mezhebine mensup olduğu anlaşılan müellif, çoğunlukla bu mezhebin görüşlerini aktarır, bazan buna ek olarak Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini de zikreder. Kendisine ait şahsî görüş, tercih ve/veya değerlendirmelere çoğu zaman yer vermez.⁴⁰ Zaten eserin müellife ait tercihleri yansıtan bir metinden ziyade, kendisine ulaşan birikimi aktarmayı hedefleyen bir çalışma olarak nitelendirilmesi daha isabetlidir.

2.2. Kaynakları

İhtiva ettiği ilimlerin çeşitliliğine bağlı olarak en hacimli Kur'an tefsirleri arasında sayılan *el-İstiğnâ*'nın çok geniş bir kaynak listesine dayandığı anlaşılmaktadır. Üdfüvî'nin nahivle uğraşması ve dilci kişiliği *el-İstiğnâ*'da âyetlerin öncelikle sarf, nahiv, iştikak, lügat gibi dil ilimlerinin bakış açısıyla ele alınması sonucunu doğurmuştur. İlmî neşrini yaptığımız mukaddime ve Fâtiha sûresi tefsiri kısımları Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyhi (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/804), Kutrub (ö. 206/821), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825), İbn Keysân (ö. 299/911) gibi Arap dili âlimlerine sıklıkla atıf yaptığını göstermektedir. Bunlar dışında İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberred (ö. 285/898), Sa'leb (ö. 291/904) gibi âlimler de eserde bu bağlamda kendilerine atıf yapılan isimler arasında yer almaktadır.

Arap dili alanında olduğu gibi, tefsir alanında da Üdfüvî'nin kendisine en fazla atıf yaptığı ve eserini yazarken en fazla istifade ettiği isimlerin

37 bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ* (nr. 63), vr. 8^a.

38 Bunlardan biri Fâtiha sûresindeki "sırat" kelimesi (bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ* [nr. 63], vr. 13^a), diğeri "müstakîm" kelimesi (vr. 13^b), üçüncüsü de kendilerine nimet verilenler konusunda (vr. 15^a). İleride işaret edeceğimiz, Taberî'den yapılan iktibaslar ise bunun dışındadır.

39 İsrâiliyat örnekleri ve kelâmî bazı mevzular için bk. Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali Udfuvi*, s. 181-82, 235-42.

40 Namazda ve imamın arkasında Fâtiha sûresini okumanın hükmü konusunda bk. Üdfüvî, *el-İstiğnâ* (nr. 63), vr. 17^a.

başında hocası Nehhâs gelmektedir. Mollaibrahimoğlu, Nehhâs'ın eserlerini *el-İstiğnâ*'nın kaynakları arasında ilk sıraya yerleştirmekte, Üdfüvî'nin “nerede ise her âyette” hocasının eserlerine müracaat ettiği tespitini yapmaktadır.⁴¹

Ele alınan âyetler hakkında yeri geldikçe hadislere ve selef âlimlerinin görüşlerine yer verilmesi, *el-İstiğnâ*'da rivayet kaynaklarına da başvurulduğunu göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis ve fıkıh konuları bağlamında Üdfüvî'nin atıfta bulunduğu kaynakların başında İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı gelmektedir.⁴² *el-Muvatta*' dışındaki hadis kaynaklarından doğrudan yararlandığını gösteren bir bilgiye rastlayamadık.

Üdfüvî'nin tefsir rivayetleri konusundaki en temel kaynağı ise Taberî'nin *Câmiu'l-beyân* adlı tefsiridir. Tahkikini yaptığımız rivayetlerin dipnotlarında görüleceği üzere, Üdfüvî bu tür rivayetler konusunda bu kaynaktan genişçe yararlanmışır.⁴³

Üdfüvî âyetleri kıraat ilmi açısından ele almaya da önem verir ve farklı kıraat vecihlerini ilgili imamlara nispet ederek zikreder. Üdfüvî'nin kıraat konusunda en fazla atıf yaptığı isimlerin başında hocası Ebû Gânim Muzaffer b. Ahmed b. Hamdân gelir. Onun dışında Ebûbekir b. Mücahid (ö. 324/936), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) da *el-İstiğnâ*'nın önemli kıraat kaynakları arasında yer almaktadır.

2.3. Etkisi

el-İstiğnâ, tefsir tarihinin en hacimli eserlerinden biri olmasına karşın, kendisinden sonraki literatür üzerindeki etkisinin hayli sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen hacimli bir eser oluşu, yaygınlaşmasını engellemiş ve kendisinden istifadeyi zorlaştırmış; dolayısıyla etkisinin sınırlı kalışında bir etken olmuştur.⁴⁴ Şevkî Dayf da eserin hacminin, kendisinden istifadeyi engellediği görüşündedir.⁴⁵

41 bk. Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali Udfüvî*, s. 112. Kanaatimizce bu konuda kesin bir yargıya ancak *el-İstiğnâ*'nın ilmî neşri gerçekleştirildikten ve kaynakları bağlamında muhteva tahlili yapıldıktan sonra varılması mümkündür.

42 *el-İstiğnâ*'nın ilmî neşrini gerçekleştirdiğimiz kısımda görüleceği üzere (bk. vr. 3^a), İmam Mâlik'e isim vererek yapılan ilk atıf Hz. Ömer'le Hişâm b. Hakîm arasındaki ahruf-i seb'a hadisi vesilesiyedir.

43 *el-İstiğnâ*'da Taberî'den yapılan tam bir sayfalık uzun iktibas için bk. 10^{a-b}. Ayrıca bk. 8^a.

44 Tabakat kitaplarındaki bazı ifadeler onun yaygınlaşmadığına bir işaret olarak yorumlanabilir. Meselâ Zehebi *el-İstiğnâ*'nın Kahire'de mevcut olduğu bilgisini aktarırken (*Ma'rife*, II, 676), Kemâleddin Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî çok mücelletli *el-İstiğnâ*'nın (sadece) yirmi mücelledini gördüğünü söylemektedir (*et-Tâliu's-said*, s. 554).

45 Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, s. 334.

el-İstiğnâ'nın etkisi konusunda elimizdeki en önemli veri, talebesi Mekki b. Ebû Tâlib'in *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye* adlı tefsirini büyük ölçüde hocası Üdfüvî'nin yaklaşık 300 cüz hacmindeki bu eserinden derlediğine dair ifadesidir.⁴⁶ Mekki b. Ebû Tâlib, eserinde Taberî'ye birçok yerde ismen atıf yaparken Üdfüvî'nin adını sadece bir yerde (el-En'âm 64. âyetin tefsirinde) anar ki, bu durum *el-İstiğnâ*'dan yapılan iktibasların çokluğuna delil olarak kabul edilmektedir.⁴⁷

Mekki b. Ebû Tâlib örneği *el-İstiğnâ*'nın en azından Üdfüvî'nin diğer talebeleri üzerinde de etkisi olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Havfî'nin *el-Burhân fi ulümü'l-Kur'ân* adlı eserinin bir kısmını inceleyen Zürkânî'nin söyledikleri, Üdfüvî'nin bu talebesi üzerinde de etkili olduğu anlamına gelmektedir. Zira Havfî'nin bu eseri hakkında kaydedilen bilgiler, büyük ölçüde *el-İstiğnâ*'da görülen metot ve muhteva özellikleriyle örtüşmektedir.⁴⁸ Mollaibrahimoğlu da sonraki asırlara ait literatür içinde Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidül-vecîz*'inde ve Ebû Hayyân'ın (ö. 756/1354) *el-Bahrü'l-muhît*'inde *el-İstiğnâ*'ya atıf yapıldığını tespit etmiştir.⁴⁹

2.4. Tefsir ve Ulümü'l-Kur'ân Literatüründeki Yeri

Tefsir literatürü tarihinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili çeşitli ilimler için bir üst başlık olarak kullanılan "ulümü'l-Kur'ân" terkinin⁵⁰ söz konusu terim anlamını ne zaman kazandığı, bu terimin tefsir ve usûlü't-tefsîr terimleriyle münasebeti,⁵¹ bu başlıkla kaleme alınan ilk eserin kime ait

46 Mekki b. Ebû Tâlib kendi eserinde, *el-İstiğnâ*'daki bilgilere Taberî'nin tefsiri, Nehhâs ve Zeccâc'ın eserleri ile İbn Abbas ve (Yahyâ) b. Sellâm'ın tefsirlerinden aldıklarını ilâve ettiğini belirtmektedir (*el-Hidâye*, I, 74). Ayrıca bk. Altıkulaç, "Mekki b. Ebû Tâlib", *DİA*, XXVIII, 575.

47 Muhammed Fevzî, "İnfirâd".

48 Zürkânî, Havfî'nin eserini mushaf tertibine göre âyetlerdeki ulümü'l-Kur'ân meselelerini ele alan bir tefsir olarak tanıtmaktadır (M. Abdülazîm *ez-Zürkânî, Menâhilü'l-irfân* [Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1362/1943], I, 35).

49 Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali Udfuvi*, s. 247-49.

50 Bu terkip için yapılan tanımlardan biri şu şekildedir: "Kur'an'ın vahyi, nüzülü, yazımı, okunması, tertibi, toplanması ve çoğaltılması, hattı, kıraati, tefsiri, icâzı, nâsîh ve mensûhu, irâbı, dil, üslûp ve belâgatı, âyet ve sûrelerinin birbiriyle ilgisi, muhkem ve müteşâbihî tek tek Kur'an ilmi olarak karşımıza çıkarken bunların tamamını birlikte ve sistematik olarak inceleyen ilim 'Kur'an İlimleri' olarak anılır" (Abdulhamit Birişik, "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *I. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, ed. Abdulhamit Birişik v.dğr. [Ankara: Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı, 2006], s. 64). Aynı yerde yukarıda temas edilen tartışma konularından bazılarında da değinilmektedir.

51 "Kur'an ilimleri" teriminin tefsir ve tefsir usûlü ile münasebetini tartışan Görener, bu terimi "Kur'an'ı anlarken kullanılacak bilgiler" şeklinde tanımlar ve bu ilimlerin

olduğu meseleleri hem klasik hem de çağdaş yazarlar tarafından tartışılmıştır. “Ulûmü'l-Kur'ân” terkbine erken dönemlerden itibaren bazı kaynaklarda rastlanmakla birlikte,⁵² modern dönemdeki araştırmalarda bu terkbın söz konusu terim anlamıyla kullanılmasının çok sonraları yerleşmeye başladığı kabul edilmektedir. Kur'an ilimlerinden olan esbâb-ı nüzûl, garîbü'l-Kur'ân, irâbü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân gibi terkiplerin erken dönemlerden itibaren kullanılmasına ve bu alanların her birinde eserler verilmiş olmasına rağmen, bütün bu dağınık ilimleri bir araya toplayan bir üst başlık olarak ulûmü'l-Kur'ân terkbının kullanılmasının çok sonraları gerçekleştiği de bir diğer yaygın kabuldür.⁵³

Bu tarihlendirme probleminin kaynağı, ulûmü'l-Kur'ân başlıklı eserlerin kronoloji ve muhtevalarının ne derecede tespit edilebildiği sorusuyla yakından alakalıdır. Zira literatür tarihine dair kurgular, mevcut eserlerden hareketle inşa edilmektedir. Örneğin Zürkânî, bütün Kur'an ilimlerini kapsayacak şekilde “ulûmü'l-Kur'ân” başlığını taşıyan eserlerin yazılmasına ilk dört asırda ihtiyaç duyulmadığı ve bu tabirin yedinci asırda ortaya çıktığına dair yaygın kabulü dile getirdikten sonra, kendisinin (Üdfüvî'nin öğrencisi) Havfî'ye ait, bir kısmı günümüze ulaşan *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri gördüğünü ve bunu ulûmü'l-Kur'ân başlıklı ilk eser olarak kabul ettiğini belirtir. Zürkânî, incelediği bu eserin benzer meseleleri bir başlık altında toplayan sonraki ulûmü'l-Kur'ân eserlerine benzemediğini ve mushaf tertibine

“Kur'an'ın nasıl anlaşılacağı değil, onu anlamaya yönelindiğinde nelere bakılması gerektiğini” bildirdiğini söyler. Kur'an ilimlerini dil ve belâgat konulu olanlar ile itikad, tarih, sosyoloji ve psikoloji ile ilgili olanlar şeklinde tasnif ettikten sonra bu ilimlerin tarihsel olaylar ya da dil yapısıyla ilgili olduğunu tespit eden Görener'e göre, Kur'an ilimlerinin amacı kişiyi “vahiy asrına taşıyarak olayları orada müşahede etmesini sağlamak”tır (İbrahim Görener, “Tefsir Usûlü ve Kur'ân İlimlerinin Tefsir Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed. Bilal Gökçür v.dğr. [İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009], s. 233-34).

- 52 Hilâfete daha lâıyk olduğu iddiasında bulunduğu suçlamasıyla Harun er-Reşîd'in huzuruna getirilen İmam eş-Şâfiî'nin kendisine Allah'ın kitabı hakkındaki bilgisini soran halifeye, Kitab'ın te'vili, tenzili, Mekkîsi Medenîsi, leylîsi, nehârisi vb. dair ilimlerinden hangisini sorduğunu bilmek isteyince, halife kendisine “Ulûmü'l-Kur'ân'dan büyük bir iş iddiasında bulundun!” şeklinde cevap verir (bk. Zürkânî, *Menâhil*, I, 33).
- 53 Zürkânî, ulûmü'l-Kur'ân'dan söz ederken bu terkbı, Kur'an'a dair önceden yaygınlaşan muhtelif ilimleri topluca ifade etmek üzere kendisine sonradan ihtiyaç duyulan, âdeta bir “fihrist” anlamında kullanmaktadır (*Menâhil*, I, 33). Bununla birlikte başlığında ulûmü'l-Kur'ân terkbı taşımasa da çeşitli Kur'an ilimlerinden bir arada söz eden erken dönem eserlerinin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Hâris el-Muhâsibî'nin fezâilü'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih ve nesih gibi bazı Kur'an ilimlerine temas eden *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, [Beyrut:] Dâru'l-fikr, 1971) adlı eseri buna örnek olarak gösterilebilir.

göre yazılan bir tür tefsir olduğunu; ancak her âyetle ilgili Kur'an ilimlerine dair bilgilerin verildiğini de söylemektedir.⁵⁴ Zürkânî'nin bu iddiasına işaret eden Subhî Sâlih ise başlığında "ulûmü'l-Kur'ân" tabiri kullanılan ilk eserin, üçüncü asırda yaşamış Muhammed b. Halef b. el-Merzûbân'ın (ö. 309/921) *el-Hâvî fî ulûmi'l-Kur'ân*'ı olduğu kanaatindedir.⁵⁵ Ulûmü'l-Kur'ân literatürünün erken örnekleri arasında İmam Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) nispet edilen *el-Muhtezzen fî ulûmi'l-Kur'ân* ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'ye (ö. 328/940) nispet edilen *Acâibü ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserler de zikredilmektedir.⁵⁶ Sayılan eserlerin ortak noktası, başlıkta ulûmü'l-Kur'ân tabirine yer vermiş olmalarıdır. Dolayısıyla bu tabirin Kur'an ilmine dair birden fazla disiplini bünyesinde toplayan ve bu adla anılan müstakil bir yazım türü haline gelmesi ve Zürkânî'nin tabiriyle âdeta bir "fihrist" olarak kullanılmaya başlamasının en azından hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde olduğu söylenebilir. Dördüncü asra ait kabul edilen ve günümüze ulaşmayan İbn Merzûbân ve İmam Eş'arî'nin kitapları hakkında, İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i gibi bazı kaynaklarda zikredilmeleri dışında bir bilgiye sahip değiliz. İbnü'l-Enbârî'ye nispet edilen ve bir nüshasının İskenderiye'de (Mektebetü'l-belediyye, nr. 3599) bulunduğu kaydedilen *Acâibü ulûmi'l-Kur'ân*⁵⁷ ise müellifi konusunda belirsizlikler bulunan bir eserdir.⁵⁸ Dolayısıyla dördüncü hicrî asrın başlarında yazılan eserlerin günümüze intikal etmediği ve kaybolduğu tespiti kabul görmektedir. Bu sonuç karşısında Üdfüvî'nin *el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı

54 Zürkânî, *Menâhil*, I, 35.

55 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), s. 124.

56 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 122.

57 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 124.

58 bk. Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî", *DİA*, XXI, 26. İçinde altıncı asra ait nakiller bulunduğu ve müellifin kendisine İbnü'l-Enbârî ile alâkası olmayan bazı kitaplar nispet ettiğini tespit eden Dâmin, *Acâibü ulûmi'l-Kur'ân*'ın İbnü'l-Cevzî'ye ait olduğunu ve nitekim eserin Saîd Abdülfettâh Âşûr tarafından aynı adla İbnü'l-Cevzî'nin eseri olarak neşredildiğini söyler (bk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *İbnü'l-Enbârî* [Dımaşk: Dârü'l-beşâir, 1425/2004], s. 80-81). Ancak Âşûr neşrinde Ezher Kütüphanesi'ndeki (Revâku'l-Megâribe, nr. 347) bir nüshanın esas alınmış olması (bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Acâibü ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr [Kahire: ez-Zehrâ li'l-İlâmi'l-Arabî, 1986], s. 14), onun tarafından neşredilen eserin İskenderiye'dekiyle aynı eser mi olduğu, yoksa her iki yazara ait aynı adı taşıyan iki farklı eserin mi söz konusu olduğu hususunu tetkike muhtaç hale getirmektedir. Diğer taraftan Hasan Ziyâüddin İtr tarafından İbnü'l-Cevzî'ye nispetle neşredilen *Fünûnü'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*'ın (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987) metinler mukayese edildiğinde Âşûr tarafından neşredilen *Acâibü ulûmi'l-Kur'ân* ile aynı eser olduğu görülmektedir. Sebte de İskenderiye'deki eserin İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân*'ı ile aynı eser olduğu kanaatindedir. bk. Hâlid b. Osmân es-Sebt, *Kitâbu Menâhili'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân li'z-Zürkânî (dirâse ve takvîm)* [Kahire, Dâru İbn Affân, ts.], I, 42.

eserinin, büyük ölçüde günümüze ulaşan⁵⁹ ve başlığında ulûmü'l-Kur'ân tabirinin yer aldığı en eski eser olduğu sonucuna varmak kaçınılmaz olacaktır. Zürkânî'nin Havfî'ye ait *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserini, başlığında bu terkibe sahip ilk eser olarak görmesi, Havfî'nin hocası ve muhtemelen eserinin metot ve malzemesi üzerinde de derin etkisi bulunan Üdfüvî'nin eserini görmemesinden kaynaklandığı açıktır.

Bu vesile ile gerek Üdfüvî ve talebesi Havfî'nin gerekse onlardan önceki İbn Merzübân ve İmam Eş'arî gibi müelliflerin ulûmü'l-Kur'ân başlıklı eserlerinin hangi telif türü içinde değerlendirileceği meselesi tartışmalıdır.⁶⁰ Bunlardan İbn Merzübân ve İmam Eş'arî'nin eserleri elimizde olmadığından ve onlara dair kaynaklarda verilen bilgiler yetersiz olduğundan bir yargıya varmak güçtür. Ancak Üdfüvî'nin eseri hakkında bazı şeyler söylenebilir ki, bu tespitlerin -Zürkânî'nin verdiği bilgilerden hareketle- Havfî'nin *el-Burhân*'ı ve muhtemelen başka eserler⁶¹ için de geçerli olması kuvvetle muhtemeldir.

el-İstiğnâ'nın, Kur'ân'ı mushaf tertibine göre açıklayan bir tefsir çalışmasını içerdiği açıktır. İlginç olan -en azından tahkikini yaptığımız kısımlarda- âyetlerin tefsiri ile ilgili bilgilerin, her âyete dair sıralanan bahislerden sadece bir tanesi olmasıdır. Dolayısıyla tefsir, bu eserde nâsîh-mensuh, garîbü'l-Kur'ân, irâbü'l-Kur'ân vb. Kur'an ilimlerinden sadece bir tanesi olarak kabul edilmekte ve ulûmü'l-Kur'ân, tefsirden daha geniş bir üst kavram olarak düşünülmektedir. Aslında bu husus yukarıda işaret edildiği üzere ulûmü'l-Kur'ân istilahına yönelik tanımlara da uygun düşmektedir. Zira bu tariflerde tefsir, Kur'an ilimlerinden sadece birisi olarak sayılmakta; tefsirle diğer Kur'an ilimlerinin ilişkisini niteleyen bir unsura yer verilmemektedir.⁶² Üdfüvî âdeta

59 Üdfüvî'nin muasırı olan Rummânî'nin (ö. 384) *el-Câmi' li-ulûmi'fi ilmi'l-Kur'ân*'ı ya da Herevî'nin (ö. 489) bu esere yaptığı muhtasarın sadece bazı kısımları günümüze ulaşmıştır (bk. Sezgin, *GAS*, VIII, 113). *Tefsîrü'l-Kur'ân* adıyla Rummânî'ye nisbet edilen ve bununla aynı eser olduğu tahmin edilen nüshada Zemahşerî ve Nesefî'ye ait parçalar olduğu da bilinmektedir. bk. Sedat Şensoy, "Rummani", *DİA*, XXXV, 243.

60 Birışık, Havfî'nin eserinin tefsir ağırlıklı bir çalışma olarak kabul edildiğini söyler (bk. "Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı", s. 65). İbnü'l-Cevzî'nin eserini neşreden İtr da gerek Havfî gerekse İbn Merzübân'ın eserlerinin bilinen terim anlamıyla ulûmü'l-Kur'ân kitapları değil, tefsir türü eserler olduğu kanaatindedir (bk. İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân*, neşredenin girişi, s. 73).

61 Burada sadece Mehdevî'nin (ö. 440) *et-Tahsil limâ fi't-tafsîli'l-câmi' li-ulûmi'l-Kur'ân* ve İbnü'l-Bârîzî'nin (ö. 738) *el-Bustân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleri ile *el-İstiğnâ* arasında benzerlikler olup olmadığının araştırılmaya değer olduğunu hatırlatmak isteriz. Bu eserler için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Bârîzî", *DİA*, XX, 525; a.mlf., "Mehdevî", *DİA*, XXVIII, 367.

62 Örneğin Zürkânî'nin ulûmü'l-Kur'ân tanımı şöyledir: "Kur'ân-ı Kerim'le nüzûlü, tertibi, cem'i, kitabeti, kıraati, tefsiri, icazı, nâsîh ve mensuhu, kendisinden şüphelerin uzaklaştırılması vb. açılardan ilgisi olan bahislerdir", bk. Zürkânî, *Menâhil*, I,

sahip olduğu ulûmü'l-Kur'ân birikimini tefsir formunda aktarmakta, kendisi bir tefsir faaliyetinde bulunmak yerine, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında ihtiyaç duyulacak malzemeyi derlemeye gayret etmektedir. Bu malzemeyi aktarırken çoğu zaman bir tercihe gitmemesi, eserine böyle bir misyon yüklediğini teyit etmektedir. Bu durum Üdfüvî'nin eserine neden tefsir yerine ulûmü'l-Kur'ân başlığını seçtiğini açıklamamıza da yardımcı olmaktadır.

Üdfüvî'nin eserinin daha sonra gelişen ulûmü'l-Kur'ân literatürünün tipik bir örneği olmadığı rahatlıkla görülebilir. Ulûmü'l-Kur'ân sahasında ilk sistematik eser kabul edilen⁶³ İbnü'l-Cevzî'nin *Fünûnü'l-efnân*'ında rastlanan, bilâhare Zerkeşî'nin *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı ve Süyûtî'nin *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ında daha mütakâmil şekliyle karşılaşılan telif tarzında her bir Kur'an ilmi müstakil bir başlık altında, farklı bölümler içinde incelenir ve konuyla ilgili âyetlerden örnekler serdedilir. Tematik olarak tertip edilen bu eserlerde âyetler sadece örnek olarak zikredilmektedir. Buna mukabil *el-İstiğnâ*'da mushaf tertibine göre Kur'an metni esas alınmakta, yeri geldikçe Kur'an ilimleriyle ilgili meseleler aktarılmakta, ulûmü'l-Kur'ân birikimi, tabir caizse, uygulamalı olarak Kur'an'ın tamamında ortaya konulmaktadır.

el-İstiğnâ'da müşahede edilen bu durumun aslında onun kaynaklarından olan ve benzer bir yaklaşımı tefsirinde uygulayan Taberî için de büyük ölçüde geçerli olduğu iddia edilebilir ve Taberî'nin de yeri geldikçe ele aldığı âyetle ilgili dil izahları, esbâb-ı nüzûl, nâsîh ve mensûh gibi ulûmü'l-Kur'ân meselelerini zikrettiği, dolayısıyla farklı bir durumun söz konusu olmadığı ileri sürülebilir. Ancak Taberî'de asıl amacın ve önceliğin âyetlerin tefsiri olduğu, Kur'an ilimlerinin ise tefsire yardımcı birer unsur olarak tasarlandığı anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle metod sahibi bir müfessir olarak Taberî'nin gerçekleştirmeyi hedeflediği şey, Kur'an ilimlerine ait malzemedен gerektiğinde yararlanan ve tercihler yapan bir tefsir faaliyetidir.⁶⁴ Buna mukabil Üdfüvî bir tür Kur'an ilimleri ansiklopedisi olarak telakki ettiğini düşündüğümüz eserde âyetlerin doğrudan tefsirine -diğer ilimlerin yanı sıra- kısaca temas etmekle yetinmektedir. Bu sebeple olsa gerektir ki eserinin başlığında Taberî'de olduğu gibi "tevil"

27. Nüreddin İtr'in tarifi de hemen hemen aynı şekildedir. bk. *Muhâdarât fi ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Matbaatü dâri'l-kitâb, 1990-1991), s. 5. Bununla birlikte bu ve benzeri tanımlara itiraz eden ve tüm Kur'an ilimlerinin aslında tefsirin etrafında döndüğünü ve ona yönelik olduğunu söyleyenler de vardır. bk. Sebt, *Kitâbu Menâhili'l-irfân*, I, 17.

63 bk. Birışık, "Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı", s. 65.

64 Nitekim Taberî, Fâtiha sûresindeki «melik/mâlik» kelimesinin okunuşu konusunda daha evvel kaleme aldığı *el-Kırâât* adlı eserinde genişçe bilgi verdiğiinden, aynı meseleleri tekrarlamak istemediğini söyleyerek kısaca izah eder ve tefsirinde kırat vecihlerini değil, âyetlerin tevil vecihlerini açıklamayı amaçladığını belirtir. bk. *Tefsîrüt-Taberî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1424/2003), I, 149-50.

ya da daha yaygın kullanımıyla “tefsir” yerine “ulûmü'l-Kur'ân” tabirini kullanmış ve *el-İstiğnâ* sözcüğüyle de okuyucusunu Kur'an ilimlerinde başka bir eserden müstağni kılacak zenginliğe ulaşmayı hedeflemiştir.

3. Eserin Nüshaları ve Neşirde İzlenen Yöntem

Eserin Mısır'da ve Tunus'ta birer cüzünün bulunduğu söylenmekte⁶⁵ ise de bu bilgi henüz tahkik edilememiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-İstiğnâ*'nın günümüze ulaşan parçaları Türkiye'deki iki yazma eser kütüphanesinde bulunmaktadır. Kanaatimizce bu parçalar aynı nüshaya ait olup bu nüsha, Bakara sûresi 165. âyetten Mâide sûresi 5. âyetin tefsirinin sonuna kadar olan kısmı (2. cilt) dışında, tam bir nüshadır. Hacı Selim Ağa ve Süleymaniye kütüphanelerinde bulunan ve aynı nüshaya ait olduğunu tahmin ettiğimiz⁶⁶ söz konusu parçalar şunlardır:

1. cilt (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 63): Cumâ Selhu Ramazân 984 (31 Aralık 1576) tarihinde istinsah edilen ve 228 varak olan cilt baştan el-Bakara 164. âyetin sonuna kadardır.

2. cilt: el-Bakara 165'ten el-Mâide 5. âyetin tefsirinin sonuna kadar olan kısmı kapsadığı anlaşılan 2. cilt kayıptır.

3. cilt (Süleymaniye Ktp., Hafız Ahmed Paşa, nr. 4): el-Mâide 6. âyetten el-A'râf 141. âyetin tefsirinin sonuna kadar olan bu cilt 375 varaktır. Ciltleme esnasında hata ile el-En'âm sûresi el-Mâide sûresinden önceye konulmuş olup el-Mâide sûresinin tefsirinin sonundaki istinsah yılı 981/1573'tür.

4. cilt (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 64): 347 varak olup el-A'râf 142'den Hûd sûresinin sonuna kadar olan kısmın tefsirini kapsar. İstinsah tarihi yoktur.

5. cilt (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 65): 345 varak olup Yûsuf sûresinin başından el-Hacc 25. âyetin ortasına kadar olan kısmın tefsirini kapsar. İstinsah tarihi yoktur.

6. cilt (Süleymaniye Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 5): 226 varak olup el-Hacc 25. âyetin ortasından Lokmân 19. âyetin sonuna kadar olan kısmın tefsirini kapsar. İstinsah tarihi yoktur.

7. cilt (Süleymaniye Ktp., Hâfız Ahmed Paşa, nr. 6): 133 varak olup Lokmân 20. âyetten Fussilet sûresinin sonuna kadar olan kısmın tefsirini kapsar.⁶⁷

65 bk. Muhammed Fevzi, “İnfirâd”; Hikmet Beşir Yâsîn, *İstidrâkât alâ Târihi't-türâsi'l-Arabî: Kısmü't-tefsîr ve ulûmü'l-Kur'ân* (Cidde: Dâru İbni'l-Cevzi, 1422), II, 283-85.

66 Mollaibrahimoğlu'nun bu parçaların tek bir nüshaya ait olduğu konusunda herhangi bir tereddüte sahip olmadığı anlaşılmaktadır (*Muhammed b. Ali el-Udfüvi*, s. 124).

67 Başında cilt sayısı bulunmayan bu nüsha muhteva olarak önceki cildin devamı mahiyetinde olduğundan -son cildin yedi rakamını taşımasına rağmen- kaynak göstermede

8. cilt (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 66): 423 varak olup Şûrâ sûresinin başından Nâs sûresinin sonuna kadar olan kısmın tefsirini kapsar.⁶⁸ Ferâğ kaydında 19 Cemâziyelevvel 980'de (7 Ekim 1572) Muhammed b. Abdülmün'im el-Umerî el-Hanefî el-Ensârî tarafından istinsah edildiği belirtilmektedir.

Neşirde âyetlerin yeri ile hadislerin, rivayetlerin ve şiirlerin tespit edilebilen kaynaklarına işaret edilmiştir. Hadis ve rivayetlerin tahririnde çoğunlukla mâna esas alınmış, lafzen bire bir uyum gözetilmemiş, Kütüb-i sitte rivayetleri için Çağrı Yayınları (İstanbul 1992) baskısı esas alınmıştır. Hemze ve kapalı te (tâ-i merbûte) kullanılmaması gibi bazı imlâ hususiyetlerine sahip olan nüshada yer yer iki üç kelimelik boşluklara, bazan da boşluk olmaksızın düşüklüklere ya da yazım hatalarına rastlanmaktadır. Bu tür boşluk, düşüklük ve yazım hatalarından bir kısmı *el-İstiğnâ*'nın kaynaklarından ya da ilgili literatürden hareketle ikmal ve tashih edilmiş, tespit edilemeyenler ise el yazma nüshadaki haliyle bırakılmıştır. Bu arada az sayıdaki düşüklük siyaktan hareketle bir kaynağa bağlı olmaksızın tarafımızdan ikmal edilmiştir. Metne yapılan ilaveler köşeli parantez içinde gösterilirken, metindeki eksiklik ve yanlışlıklara dipnotta işaret edilmiştir.

Özet

Daha ziyade Arap dili ve kıraat âlimi olarak tanınan Üdfüvî'nin (ö. 388/998) *el-İstiğnâ fi ulûmî'l-Kur'ân* adlı eseri, gerek klasik gerek çağdaş dönemde tefsir tarihine katkıda bulunmuş pek çok müellifin dikkatinden kaçmıştır. Bu çalışmada, bir tefsir kitabı olarak bazı kaynaklarda adı geçen *el-İstiğnâ*'nın aynı zamanda ulûmü'l-Kur'ân literatüründe önemli bir dönüm noktası teşkil ettiği ortaya konmakta ve günümüze ulaştığını düşündüğümüz tek nüshasının mukaddime ve Fâtiha sûresi tefsiri kısımlarının ilmî neşri yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Üdfüvî, el-İstiğnâ fi ulûmî'l-Kur'ân, ulûmü'l-Kur'ân, Nehhâs, Havfî, tefsir tarihi.

kolaylık olması ve birtakım karışıklıklara sebep olmaması için Mollaibrahimoğlu tarafından yedinci cilt olarak gösterilmektedir (bk. Mollaibrahimoğlu, *Muhammed b. Ali el-Udfüvî*, s. 126). Bu vesile ile bazı kataloglama çalışmalarında eserin bulunduğu yer, numarası ve muhtevası konularında yanlışlıklar yapıldığını hatırlatmakta yarar görüyoruz (örneğin bk. *el-Fihrisüŝ-ŝâmil li't-türâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-mahtût: Ulûmü'l-Kur'ân mahtûtâtü't-tefsîr ve ulûmüh* [Amman: el-Mecmau'l-Melekî, Müessesetü Âli'l-beyt, 1989], I, 62); Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-mahtûtâtü'l-mevcûde fi mektebâti İstânbûl ve Ânâtûlî* [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1284.

68 Başında cilt rakamı olarak yedi sayısı bulunmakla birlikte, karışıklığa sebep olmamak için Mollaibrahimoğlu tarafından başında rakam bulunmayan bir önceki cilt yedinci cilt kabul edildiğinden bu şekilde gösterilmiştir.

مقدمة كتاب الاستِغْنَاء في علوم القرآن وتفسير سورة الفاتحة منه
لأبي بكر محمد بن علي الأذفوي

[١ظ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ يَسِّرْ وَأَعِنِّ وَاحْتِمِ بِخَيْرٍ يَا كَرِيمِ.

الحمدُ لله ذي النِّعمِ المتظاهرةِ والمِنِّ المتتابعةِ، المنفردِ بالحمدِ وحدهِ، الباسطِ بالفضلِ يدهِ الذي لا تعرُبُ^١ عنه عازيةٌ ولا تخفى عليه خافيةٌ. أحمدهُ على تَظَاهِرِ نِعْمِهِ. وأُثْنِي عليه بألائِهِ وكرمه. وأعوذُ به من سطوتهِ ونِعْمتهِ. وأسألهُ من مواهبِهِ ونِعْمتهِ. وأشهدُ أن لا إله الا اللهُ وحدهِ لا شريكَ له، وأن محمداً عبدهُ ورسولهُ وخيرتهُ من خلقه، اصطفاه لرسالتهِ وجعله علماً لدينه وحُجَّةً على خلقه صلى اللهُ [عليه] وسلم وعلى آله.

قال أبو بكر: هذا كتابٌ أَلْفَنَاهُ يجمعُ ضروباً من علوم القرآن: من بين كلامٍ غريبٍ، ومعنى مُستغلقٍ، وإعرابٍ مُشكَلٍ، وتفسيرٍ مروِيٍّ، وقراءةٍ مأثورةٍ، وناسخٍ ومنسوخٍ، ومُحكَمٍ ومُتشابهٍ. وأذكرُ فيه إن شاء اللهُ ما بلغني من اختلافِ الناسِ في القراءاتِ، وعَدَدِ الآيِ والوقفِ التمامِ. وأبينُ تصريفَ الكلمةِ، واشتقاقها إن علمتُ ذلك، وما فيه حذفٌ، أو اختصارٌ أو إطالةٌ لإفهامه،^٢ وما فيه تقديمٌ وتأخيرٌ. وإذا مرَّ العاملُ من عواملِ النحوِ ذكرتهُ مع نظائره في بابٍ أفرده له. وأذكرُ أين نزلتِ السورةُ، بحكمةٍ أم بالمدينةِ على قدرِ الطاقةِ، وبلغِ الروايةِ حتى يكون هذا الكتابُ بنفسه مكتملاً وعن ...^٣ في تفسير شيءٍ هو فيه مستغنياً. وباللغةِ التوفيقِ، والحوُلُ والقوَّةُ، وإليه مفرعنا في درك كل طلبيةٍ والتوفيق لما فيه صلاحُ أمورنا من عملٍ بطاعتهِ وعقدٍ برضاهِ وقولٍ صادقٍ يرفعه عملٌ صالحٌ، إنه على كل شيءٍ قدير.

رُوِيَ عن النبي صلى اللهُ عليه وسلم أنه قال: «تَرَكَتُ فيكم أمرينِ، لن تضلوا ما تمسَّكتمُ بهما: كتابَ اللهِ وسنةَ نبيِّهِ»^٤. وعنه صلى اللهُ عليه وسلم، أنه قال لعبدِ اللهِ بنِ مسعود: «إن الكتبَ كانت

١ في الأصل: يعزب.

٢ في الأصل: لا اختصار أو إطالة لأفهام. والتصحيح من معاني القرآن لأبي جعفر النحاس، تحقيق: محمد على الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٩٨٨)، ٤٣/١.

٣ بياض في الأصل قدر كلمتين. وأثبتها ملا إبراهيم أغلو بشكل "وعن أن يرجع إلى أحد" بدون القوس، ولم يذكر مصدره. انظر: Süleyman Mollaibrahimoğlu, Muhammed b. Ali el-Udfuvi ve Tefsir Metodu (İstanbul 1995), s. 130.

٤ الموطأ، "القدر"، ٣.

تزل من بابٍ واحدٍ، وعلى حرفٍ واحدٍ. وإن هذا القرآن نزل على سبعةِ أبوابٍ، وعلى سبعةِ أحرفٍ: حلالٍ وحرامٍ وأميرٍ وزاجرٍ وضربٍ أمثالٍ ومُحكَمٍ ومُتشابهٍ. فأجلٌ حلالُهُ وحَرَمٌ حَرَامُهُ وأفْعَلٌ ما أَمَرَكَ وأَنْتَهُ عَمَّا نَهَاكَ عنه واعتَبِرْ أمثالَهُ وأَعْمَلْ مُحْكَمَهُ وقل كلٌّ من عند الله، وما يذُكرُ إلا أولوا الألبابِ»^٥.
وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اعملوا بالقرآن، وأجلوا حلاله، وحرموا حرامه، واقتدوا به، ولا تكفروا بشيءٍ منه. وما تشابه به عليكم فرُدوه إلى أولي العلم من بعدي، كيما يُخبروكم به. وآمنوا بالتوراةِ والإنجيلِ والزبورِ وما أوتى النبيون من ربهم. وليَسَعَكُم القرآن وما فيه من البيان، فإنه شافعٌ مشفعٌ وماحلٌ مصدقٌ ألا وبكل آيةٍ نورٌ يوم القيامة، وإنِّي أُعطيْتُ الأول، وأُعطيْتُ طه والطواسين من ألواح موسى، وأُعطيْتُ فاتحة الكتاب، وخواتم سورة البقرة من تحت العرش، وأُعطيْتُ المفصلَ نافلهً»^٦.
وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أُعطيْتُ السبعَ مكانَ التوراةِ، [٢و] وأُعطيْتُ المثاني مكانَ الزبورِ، وأُعطيْتُ الحمَ مكانَ الإنجيلِ، وفُضِّلْتُ بالمُفْصَلِ»^٧. وعنه صلى الله عليه وسلم: «أنه كان بأضائةِ بني غفار، فأتاه جبريلُ صلى الله عليه وسلم فقال: إن الله يأمرُك أن تقرأ القرآنَ على حرفٍ واحدٍ. فقال صلى الله عليه وسلم: أسألُ اللهَ المعافاةَ والرحمةَ. إن ذلكَ لَيَسُنُّ على أمتي، ولا يستطيعون. ثم أتاه الثالثة فقال: إن الله يأمرُك أن تقرأ القرآنَ على ثلاثةِ أحرفٍ. فقال صلى الله عليه وسلم: أسألُ اللهَ المعافاةَ والرحمةَ. إن ذلكَ ليشقُ على أمتي ولا يستطيعون. ثم أتاه الرابعة فقال: إن الله يأمرُك أن تقرأ القرآنَ على سبعةِ أحرفٍ. فمن قرأ على حرفٍ منها فقد أصاب»^٨. وفي حديثٍ آخر: «ولك بكل ردةٍ مسألةٌ تَسألُنيها، فقلت: اللهم اغفرْ لأمتي. و أحرَّثُ الثالثةَ ليومٍ يرغَبُ إليَّ فيه الخلقُ، حتى إبراهيمُ صلى الله عليه وسلم»^٩. وعنه صلى الله عليه وسلم، أنه قيل له: ... ما أحسن القرآن»^{١١}.

و عن ابن عباس أنه قال: تفسرُ القرآنَ على أربعةِ أوجهٍ: تفسرُ تعلمه العربُ، وتفسرُ تعلمه العلماءُ، وتفسرُ لا يُعذرُ أحدٌ بجهله، قال أبو بكر: يعني من الحلال والحرام، وتفسرُ لا يعلم تأويله إلا

٥ أبو حاتم محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب أبي الحسن علي بن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)، ٢٠/٣؛ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على

الصحيحين (حيدرآباد: دار الكتب العلمية، ١٣٣٤-١٣٤٣)، ٢٨٩/٢-٢٩٠.

٦ الحاكم، المستدرک، ٥٥٩/١؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٤)، ٢٠/٢٢٥.

٧ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣)، ١/٩٧. وفيه "المئين" بدل "الحم".

٨ الطبري، التفسير، ١/٣٥ (بألفاظ قريبة. وفيه زيادة: "ثم أتاه الثانية، فقال: إن الله يأمرُك أن تقرأ القرآنَ على حرفين. فقال: أسألُ اللهَ معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك")؛ ابن حبان، الصحيح، ١٣/٣. والأضائة الماء المستنقع كالغدير.

٩ مسلم، "صلاة المسافرين"، ٢٧٣.

١٠ بياض في الأصل.

١١ لم أعثر عليه.

اللَّهُ. فمن ادَّعى علمه فهو كاذبٌ. ١٢ وعن ابن مسعود رحمه الله أنه قال: مَثَلُ الْقُرْآنِ كَمَثَلِ رَجُلٍ مَرَّ بِشَعْبٍ فِيهِ مِنْ كُلِّ النَّبَاتِ. فَأَعْجَبَهُ مَا رَأَى مِنْ نُورِ النَّبَاتِ. فَجَعَلَ يَعْجَبُ وَيَقُولُ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ غَيْثًا أَحْسَنَ مِنْ هَذَا. فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ مَرَّ بِرُوضَاتٍ دَمِيمَاتٍ فَأَنْسَاهُ تَعَجُّبُهُ بِهِنَّ مَا رَأَى مِنَ النَّبَاتِ الْأُولَى. فَمَثَلُ النَّبَاتِ كَمَثَلِ عَظْمِ الْقُرْآنِ، وَمَثَلُ الرُّوضَاتِ الدَّمِيمَاتِ كَمَثَلِ الْحَمِّ. ١٣ وعنه أنه قال: إن هذا القرآن مَأْدُبَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَأْدِبَتِهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ. إن هذا القرآن هو حَبْلُ اللَّهِ، وهو النُّورُ الْبَيِّنُ، وهو الشِّفَاءُ النَّافِعُ، وهو عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَهُ، لَا يَعْوَجُ فَيَقْوَمُ، وَلَا يَزِيغُ فَيُسْتَعْتَبُ، وَلَا يَحْلِقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ. ١٤ وعنه أنه قال: إن كل مؤدب يحب أن يوتى كتبه، وإن أدب الله القرآن. ١٥ وعن أبي العالية أنه قال: نزلت الصحف في أول ليلة من شهر رمضان، ونزلت التوراة ليلت، ونزلت الزبور لثنتي عشرة، ونزل الإنجيل لثمان عشرة. ١٦ وروي [عن سعيد بن جبير] عن ابن عباس في قوله حل ثناؤه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ١٧ قال: رُفِعَ إِلَى جَبْرِئِيلَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ جَمَلَةٌ، فُرِفِعَ فِي بَيْتِ عَزَّةٍ. ثُمَّ جُعِلَ يَنْزِلُ تَرْتِيلًا. وَكَانَ بَيْنَ أَوَّلِهِ وَآخِرِهِ ثَلَاثَ وَعِشْرِينَ سَنَةً. ١٨

قال أبو بكر: فينبغي لذي اللب من أهل القرآن، أن يتلوه حق تلاوته ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ﴾. ١٩ وقيل: يا رسول الله ما بالنا، إذا قرأنا القرآن لا يكون كما نسמעُه منك؟ قال: «لأني أقرأه لبطنٍ وتقرأونه لظهري». ٢٠ وقال القاسم بن عوف: سمعتُ عبدَ الله بنِ عمرَ يقول: لقد عشنا بُرْهَةً مِنْ دَهْرٍ، وَأَحْدُنَا يُؤْتِي الْإِيمَانَ قَبْلَ الْقُرْآنِ، وَتَنْزِلُ السُّورَةُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَنَعْلَمُ حَلَالَهَا وَحَرَامَهَا وَأَمْرَهَا وَزَاجِرَهَا وَمَا يَنْبَغِي أَنْ يَقِفَ عِنْدَهُ مِنْهَا، كَمَا تَعْلَمُونَ أَنْتُمْ الْيَوْمَ الْقُرْآنَ. ثُمَّ رَأَيْتُ الْيَوْمَ رَجُلًا يُؤْتِي أَحَدُهُمُ الْقُرْآنَ قَبْلَ الْإِيمَانِ، فَيَقْرَأُ مَا بَيْنَ فَاتِحَتِهِ إِلَى خَاتَمَتِهِ. مَا يَدْرِي مَا أَمْرُهُ وَلَا زَاجِرُهُ، وَلَا مَا يَنْبَغِي أَنْ يَقِفَ عِنْدَهُ، وَيُنْتَرَهُ تَنْزِيلَ الدَّقْلِ. ٢١

١٢ الطبري، التفسير، ٧٠/١.

١٣ البغوي، تفسير البغوي، تحقيق: محمد عبد النمر وأشخاص آخري (الرياض: دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣)، ١٣٤/٧، بالفاظ متقاربة.

١٤ أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ١٢٦/٦. ورد في الأصل: ولا يخلق على حسرة الرد.

١٥ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: محمد زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ٣٥٢/٢.

١٦ الطبراني، المعجم الكبير، ٧٥/٢٢، بإسناد آخر.

١٧ سورة القدر ١/٩٧.

١٨ ابن أبي شيبة، المصنف، ١٤٤/٦. والزيادة من هذا المصدر.

١٩ سورة النساء ٨٢/٤.

٢٠ الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ١١٢/١، بالفاظ متقاربة.

٢١ الحاكم، المستدرک، ٣٥/١. والدقل هو أردأ التمر.

قال أبو بكر: أما قولُ النبي صلى الله عليه و سلم أنه «أُنزِلَ على سبعةِ أحرفٍ»، فتذكر جوابَ ذلك لها عن أبي غانم المظفر بن أحمد بن حمدان. قال: أما قولُ النبي صلى الله عليه وسلم «.....»^{٢٢} على سبعةِ أحرفٍ»، فإنه يكون على وجهين، كلاهما في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم. فأحدهما: أن يكون على سبعةِ أوجهٍ من الأحكام. وهو قوله عليه السلام لابن مسعود: «إن الكتب كانت تنزل من بابٍ واحدٍ وعلى حرفٍ واحدٍ، [٢ظ] وأن هذا القرآن نزل من سبعةِ أبوابٍ وعلى سبعةِ أحرفٍ: حلالٍ وحرامٍ وأمرٍ وزاجرٍ وضربٍ أمثالٍ ومُحْكَمٍ ومُتَشَابِهٍ». ^{٢٣} والوجه الآخر: قوله صلى الله عليه وسلم: «أتاني جبريلُ عليه السلام فقال: إن الله حلُّ ثناؤه، يأمرُك أن تقرأ القرآنَ على سبعةِ أحرفٍ». ^{٢٤} فهذا كأنه -والله أعلم- مفسَّرٌ للأول. لأنه يُوسعه أن يقرأ على سبعةِ أحرفٍ، بعد أن كان أمره أن يقرأه على حرفٍ واحدٍ. قال: ومعناه عندي -والله أعلم- أن القرآنَ سبعُ لغاتٍ متفرقةٍ في جميعه. فبعضه بلغةٍ هؤلاء، وبعضه بلغةٍ هؤلاء، حتى يأتي على السبعِ كلِّها. والقرآنُ محيطٌ بجميع اللغاتِ الفصحيةِ. قال: وتفصيلُ ذلك، أن تكون هذه اللغاتُ السبعُ على نحو ما ذكره، والله أعلم. فأولُ ذلك: تحقيقُ الهمزِ وتحقيقه في القرآن كله، في مثل يؤمنون ومؤمنين والنبيء والأنبياء والصائبين والنسيء والبريء و سأل سائل، وما أشبه ذلك. فتحقيقه وتخفيفه بمعنى واحدٍ. قال الشاعر:

سَأَلْتُ هُذَيْلٌ رَسُولَ اللَّهِ فَاحْتَشَأُ صَلَّتْ هُذَيْلٌ بِمَا سَأَلْتُ وَلَمْ تُصِبْ^{٢٥}

وقد يفرقون بين الهمزِ وتركيه بين معنيين في مثل قوله جل ثناؤه: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا﴾^{٢٦}، من النسيان، أو نَسَّأَهَا من التأخير.^{٢٧} قال الشاعر:

ألسنا الناسيين على معد شهرٍ الحُلِّ نجعلها حراما^{٢٨}

ومثل ذلك ﴿كَانَهَا كَوَكَبٌ دُرِّيٌّ﴾^{٢٩} منسوب إلى الدرِّ، ودُرِّيٌّ مهموز، فِعْلٌ من دَرَأْتُ. وفِعْلٌ في الكلام كثيرٌ نحو البَطِيخِ والسَّكِينِ ونحوها. ودُرِّيٌّ على فُعَيْلٍ مهموز أيضا، وهو اللقيل، قالوا المُرِّيُّ، وكوكب دُرِّيٌّ. وليس في كلام العرب فُعَيْلٌ. ومنه إثباتُ الواو في آخر الاسمِ المضمَرِ في قوله

٢٢ بياض في الأصل. ولعل الجزء المفقود هو عبارة الحديث المذكور «وإن هذا القرآن نزل».

٢٣ ابن حبان، الصحيح، ٢٠/٣؛ الحاكم، المستدرک، ٢٨٩/٢-٢٩٠.

٢٤ مسلم، "صلاة المسافرين"، ٢٧٤.

٢٥ ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: سيد حنفي حسنين (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ٣٧٣. ورد في الأصل: "مكرمة" بدل "فاحشة"، يبدو أنه تصحيف. فقصة هذا البيت أن هذيل سألت حينما أرادت الإسلام رسول الله أن يُحِلَّ لهم الزنا فغيرهم حسان بذلك.

٢٦ سورة البقرة ١٠٦/٢.

٢٧ ورد في الأصل: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّأَهَا﴾، من النسيان، أو نَسَّأَهَا من التأخير.

٢٨ الناسي نسبة إلى ناس، قرية كبيرة بنواحي أبيورد. والبيت لشاعرهم عمر بن قيس الملقب جذل الطعان.

٢٩ سورة النور ٣٥/٢٤.

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾^{٣٠}، ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ أَمِنَ﴾^{٣١}، ﴿وَعَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ﴾^{٣٢}، وما أشبه ذلك. فإثبات الواو وحذفها بمعنى واحد، غير أن الحذف أكثر في كلامهم، لاستشغالهم الواو في آخر «هم» الاسم المضمر في قوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ﴾^{٣٣}. الا ترى أنه ليس في كلام العرب اسم آخره واو وما قبلها متحرك. إنما يكون إذا كان ما قبلها ساكناً مثل: حَبَوَ وَقَوَوُ، وما أشبه ذلك. ومنه أن يكون اختلاف حركة وتسكينها في مثل قوله جل ثناؤه ﴿غَشَاوَةٌ﴾^{٣٤}، و﴿غَشَوَةٌ﴾، و﴿قَثَائِهَا﴾ و﴿قَثَائِهَا﴾، و﴿جَبْرِيلَ﴾ و﴿جَبْرَيْلَ﴾ و﴿مِيكَالَ﴾ و﴿مِيكَائِلَ﴾، و﴿رُضْوَانَ﴾ و﴿رُضْوَانِ﴾، و﴿مَيْسِرَةَ﴾ و﴿مَيْسِرَةَ﴾، و﴿شِوَاطِ﴾ و﴿شِوَاطِ﴾، و﴿قِسْطَاطَ﴾ و﴿قِسْطَاطَ﴾، و﴿فَوَاقَ﴾ و﴿فَوَاقَ﴾، و﴿سَلْفَا﴾ و﴿سَلْفَا﴾، و﴿رَبُّوَةً﴾ و﴿رَبُّوَةً﴾، و﴿جِدْوَةَ﴾ و﴿جِدْوَةَ﴾، و﴿الْدَّرَكَ﴾ و﴿الْدَّرَكَ﴾، و﴿الْبَحْلَ﴾ و﴿الْبَحْلَ﴾، و﴿الرُّشْدَ﴾ و﴿الرُّشْدَ﴾، و﴿النَّصْبَ﴾ و﴿النَّصْبَ﴾، و﴿النَّصْبَ﴾ و﴿النَّصْبَ﴾. وقد يفرقون باختلاف الحركات بين معنيين، في مثل قوله جل ثناؤه: ﴿فَاتَّخَذْتَهُمْ سُخْرِيًّا﴾^{٣٥}، من السخرة، وسخريا يسخرون منهم، ومثله: ﴿سَرَّابِلُهُمْ مِّنْ قَطْرَانٍ﴾^{٣٦}، ومن قَطْرَانٍ. فالقَطْرُ النحاس، والآني الشديد الحرارة. ومنه أن يكون بتغيير حرف، في مثل قوله جل ثناؤه: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا﴾^{٣٧}، ونشزها، و﴿يَقْصُ الْحَقِّ﴾^{٣٨}، ويقضي الحق، و﴿حَصَبَ جَهَنَّمَ﴾^{٣٩}، و﴿حَصَبَ جَهَنَّمَ﴾ و﴿حَطَبَ جَهَنَّمَ﴾^{٤٠}، و﴿لَنْتَوَيْتَهُمْ﴾، و﴿ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾^{٤١}، و﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾^{٤٢}، و﴿فَقَبِضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَمْرِ الرَّسُولِ فَبَدَّلْتُهَا﴾^{٤٣}، و﴿قَبِضْتُ قَبْضَةً﴾، و﴿فَرَعَ عَن قُلُوبِهِمْ﴾^{٤٤}، و﴿فَرَعٌ﴾. ومنه أن يكون بالتشديد والتخفيف، في مثل قوله: ﴿يَوْمَ التَّنَادِ﴾^{٤٥}، من نَدَّ البعير إذا أشرَد.

٣٠ سورة البقرة ٦/٢.

٣١ سورة البقرة ٧٨/٢.

٣٢ سورة المائدة ١٠٥/٥.

٣٣ سورة البقرة ٦/٢.

٣٤ سورة البقرة ٧/٢.

٣٥ سورة المؤمنون ١١٠/٢٣.

٣٦ سورة إبراهيم ٥٠/١٤.

٣٧ سورة البقرة ٢٥٩/٢.

٣٨ سورة الأنعام ٥٧/٦.

٣٩ سورة الأنبياء ٩٨/٢١.

٤٠ سورة العنكبوت ٥٨/٢٩.

٤١ سورة السجدة ١٠/٣٢.

٤٢ سورة التكويد ٢٤/٨١.

٤٣ سورة طه ٩٦/٢٠.

٤٤ سورة سبأ ٢٣/٣٤.

٤٥ سورة غافر ٣٢/٤٠. القراءة المتواترة بتخفيف الدال "يوم التناد" من تنادي القوم. وتعليل الأدفوي علي حسب القراءة بتشديد الدال "يوم التناد" من ند البعير.

ومنه أن يكون بالقصر والمد، كقوله جل ثناؤه: ﴿يُزَكِّرِيَا﴾^{٤٦} ويا زكريا، و﴿جَعَلَهُ ذَكَاةً﴾^{٤٧} ودكاء، و﴿وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِنًا﴾^{٤٨} ومُتَّكِنًا. قال مجاهد: من قرأ مُتَّكِنًا بالمد، فهو الطعام، ومن قرأ مُتَّكِنًا، فهو الأترج^{٤٩}..... زيادة حرف من فَعَلَ وَفَعَّلَ، في مثل قوله [٣و] ﴿فَأَسْرِبَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾^{٥١} يُقْرَأُ بالوصل والقطع من سَرَى و أَسْرَى لغتان جيّدتان. واختلفوا في هذه، واتفقوا على قوله جل ثناؤه: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرٰى بِعَبْدِهِ﴾^{٥٢} وفي قوله جل ثناؤه: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ﴾^{٥٣} وقال لبيد:

إذا هو أسرى ليلةً حال أنه، قَضَى عملاً والمرء ما عاشَ عاملٌ،^{٥٤}

فهذا شاهد لمن قطع الألف. وقال النابغة في الوصل:

سَرْتُ عليه من الجوزاء، سارية، ترجي الشمال عليه جامد البرد.^{٥٥}

و مثل قوله: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم﴾^{٥٦} بضم النون، من أَسْقَيْتَ، وفتحها من سَقَيْتَ، و مثل هذا كثير. وقد يفرقون فيهما بين معنيين في مثل قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾^{٥٧} أي أسرها، من أخفيت الشيء إذا سترته، وأخفيها، من خفيت الشيء، إذا أظهرته. ومنه سُمي التباس محتفيء، لأنه يظهر الميت عن الكفن. وفي الحديث: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُخْتَفِيَّ وَالْمُخْتَفِيَّةَ»^{٥٨}. ومنه حديث مالك رحمه الله عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبد الرحمن بن عبد القاريء... [أنه قال: سمعت] ^{٥٩} عمر بن الخطاب رضی الله عنه يقول: «سمعتُ هشامَ بنَ حكيمٍ يقرأ سورة الفرقانِ على غيرِ ما أقرأها عليه. وكان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أقرأنيها. فَكِدْتُ أَعْجَلُ عليه. ثم أمهلته حتى

٤٦ سورة مريم ١٩/٧.

٤٧ سورة الأعراف ٧/١٤٣.

٤٨ سورة يوسف ١٢/٣١.

٤٩ الطبري، التفسير، ١٣/١٢٧. كتبت في الأصل كلا الوجهين بشكل "متكيا".

٥٠ بياض بالأصل. ولعل العبارة المفقودة على حسب السياق: ومنه أن تكون.

٥١ سورة هود ١١/٨١؛ سورة الحجر ١٥/٦٥.

٥٢ سورة الإسراء ١٧/١.

٥٣ سورة الفجر ٨٩/٤.

٥٤ ورد النصف الأول كالتالي: «إذا المرء أسرى ليلة ظن أنه». انظر: ديوان لبيد بن ربيعة العامري (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص ١٣١.

٥٥ ورد البيت كالتالي: «أسرتُ عليه من الجوزاء سارية، ترجي الشمال عليه جامد البرد». انظر: ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٥)، ص ١٨.

٥٦ سورة النحل ١٦/٦٦؛ سورة المؤمنون ٢٣/٢١.

٥٧ سورة طه ٢٠/١٥. في الأصل: وإن الساعة.

٥٨ الموطأ، "الجنائز"، ٤٤.

٥٩ بياض في الأصل. وأثبتناه من الموطأ، "القرآن"، ٤.

انصرفت. ثم لبثتُهُ برِدايهِ، فَجِئْتُ به رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقلت: يا رسولَ اللَّهِ، إني سَمِعْتُ هذا يقرأ سورةَ الفرقانِ على غير ما أَقْرَأْتُهَا. فقال رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقْرَأُ. فقرأَ القِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يقرأُ. فقال رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هكذا أَنْزِلْتُ. ثم قال: أَقْرَأُ، فقرأتُ. فقال: هكذا أَنْزِلْتُ. إن هذا القرآنُ أَنْزِلَ على سبعةِ أَحْرُفٍ. فاقْرَأْ ما تَيَسَّرَ مِنْهُ»^{٦٠}. قال أبو غانم رحمه الله: فكان قراءتُهُما على نحو مما ذكرنا، والله أعلم. قال أبو بكر: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «وما حِلُّ مُصَدِّقٍ»^{٦١} الماحِلُ السَّاعِي، يقال: محل به، إذا سعى به. ومنه قولُهُم في الدعاءِ: اللهم لا تَجْعَلِ القرآنَ بنا ماحِلًا، أي ساعيًا. قال حسان بن ثابت:

فإن الذي قد قيل ليس بلائِقٍ، ولكنه قول امرئٍ بي ماحلٍ.

وقوله كان بأصاة بني غفار: الأَصَاةُ الغديرُ من الماء. وجمعه الأَضَى، مفتوح ومقصور، وجمع الجمع الإضياء ممدودٌ ومكسورٌ. وقول ابن مسعود: إن هذا القرآنُ مَأْدِبَةُ اللَّهِ، أي مدعاةُ اللَّهِ. يقال: مَأْدِبَةُ اللَّهِ. والمَأْدِبَةُ الدعاءُ إلى الطعام وغيره. يقال منه: أدب يأدب ويأدب أدبًا وأدوبا وآدب يؤدب إيدابا، بمعنى واحدٍ، إذا دعاه. والآدب والمؤدب الداعي والمأدوب والمؤدب المدعو. والمأدبُ المكانُ الذي يدعى فيه، قال طرفة بن العبد:

نَحْنُ فِي الْمَشْتَاةِ نَدْعُو الْجَفْلَا لَا تَرَى الْآدِبَ فِينَا يَنْتَقِرُ^{٦٢}

وقال آخر:

وَمَا أَصْبَحَ الضَّحَاكُ إِلَّا كَحَالِحٍ عَصَانَا فَأَرْسَلْنَا الْمَنِيَّةَ تَأْدِيبُهُ^{٦٣}

أى ندعوه. وقولُ طرفة: ندعو الجفلا، أى ندعو الناسَ عامَّةً. وقوله: لا ترى الآدبَ فِينَا يَنْتَقِرُ، يقول: لا ترى الداعي فِينَا يَخْصُ بِدَعْوَتِهِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، ولكنه يَعْمُ النَّاسَ كُلَّهُمْ. يقال: دعاهم النَّفْرَ، إذا أَخْصَمَهُمْ، ودعاهم الجفلا، والأجفلا، إذا عَمَّهُمْ. وَرَعَمَ الْأَصْمَعِي أَنْ الْآدِبَ يَكُونُ لِلنَّاهِي. يقال: أدبه يَأْدِبه إذا نَهَاهُ. وَأَنْشَدَ الْأَصْمَعِي:

فكيف قتالي معشرًا يَأْدِبُونَهُمْ عَلَى الْحَقِّ أَلَا نَاسِبُوهُ بِاطِلٍ^{٦٤}

٦٠ الموطأ، "القرآن"، ٤؛ البخاري، "فضائل القرآن"، ٥؛ الترمذي، "القراءات"، ١١ بألفاظ متقاربة.

٦١ المحاكم، المستدرک، ٥٥٩/١؛ الطبراني، المعجم الكبير، ٢٠/٢٢٥.

٦٢ طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص ٥٥.

٦٣ ورد النصف الأول كالتالي: «وما أصبح الضحاك إلا كحالب». انظر: ديوان بشار بن برد، شرح و تقديم: مهدي

محمد ناصر الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ص ١٤٨.

٦٤ البيت لعبد الله بن الحارث بن قيس. ورد النصف الثاني كالتالي: «على الحق ألا يَأْشِبُوهُ بِاطِلٍ». انظر: سيرة ابن

إسحاق، تحقيق: محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٦٧)، ص ٢٠٣.

وقوله: **مَثَلُ الْقَرَّانِ كَمَثَلِ رَجُلٍ مَرَّ بِثَعْبٍ فِيهِ مِنْ كُلِّ النَّبَاتِ: الثَّعْبُ الْغَدِيرُ مِنَ الْمَاءِ. يُقَالُ: ثَعِبَ وَثَعِبَ، وَنَهَرَ وَنَهَرَ، وَشَعَرَ وَشَعَرَ، وَشَمِعَ وَشَمِعَ، وَفَحِمَ وَفَحِمَ. قَالَ الشَّاعِرُ:**

[٣٣] **مَوْلَى الرَّيْحِ رَوْفِيهِ وَكَلْكَلُهُ، كَالْهَبْرَقِيِّ تَنْحِي بِنْفُخِ الْفَحْمَا ٦٥**

وأما السَّبْعُ الطَّوَالِ فَمِنَ الْبَقَرَةِ إِلَى بَرَاءة. وكانوا يرون الأنفالَ وبرآةَ سورةٍ واحدةً، لأنهما نزلتا في مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلذلك لم يفصلوا بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم. وأما السُّورُ التي تُعْرَفُ بِالْمِائَتَيْنِ فما وَلِيَ السَّبْعِ الطَّوَالِ. وإنما سُمِّيَتْ مِائَتَيْنِ لِأَنَّ كُلَّ سُورَةٍ تَزِيدُ عَلَى الْمِائَةِ أَوْ يَقَارِبُهَا أَكْثَرُهَا. ويكون ما وَلِيَ الْمِائَتَيْنِ مِثْلَيْنِ. كان المائتين مبادي، وما وليهما مثنائي. وقد سُمِّيَ الْقُرْآنُ كُلُّهُ مِثْلَيْنِ. وأما الْحَمْدُ، فإنه يُقَالُ: أَنْ حَمَّ إِسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ، أَضِيفَتْ إِلَيْهِ هَذِهِ السُّورَةُ فَكَأَنَّهُ قِيلَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ: سُورَةُ اللَّهِ. وقال الشاعر: وجدنا لكم في الحم آية. وإنما سُمِّيَ مُفْصَلًا، لِقِصْرِ سُورِهِ، وَكَثْرَةِ الْفُصُولِ فِيهَا بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. وأما قولهم: فلان يقرأ بسبعة أحرف: فإنهم يعنون المَقَارِي السَّبْعَةَ الَّتِي انْتَهَتْ إِلَيْهَا الْقِرَاءَةُ الَّذِينَ كَانُوا بَعْدَ التَّابِعِينَ، وَصَارُوا أُمَّةً فِي الْقُرْآنِ فِي أَصْصَارِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَجْمَعَتْ الْأُمَّةُ عَلَى قِرَاءَتِهِمْ، وَصَارُوا مِصَابِيحَ الْأَرْضِ، وَقَادَةَ الْأَنَامِ، رَحْمَةً اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرِضْوَانَهُ.

سورة الحمد

مكية. على قول ابن عباس. [وقال] ٦٦ ومجاهد: هي مدنية. وعددها سبع آيات بإجماع. واختلفوا في آيتين منها: عد أهل مكة وأهل الكوفة، قرأوها دون فقهاؤها «بسم الله الرحمن الرحيم» آية. وعد أهل المدينة وأهل البصرة والشام «أنعمت عليهم».

ولها أربعة أسماء: هي [سورة الحمد و] ٦٧ فاتحة الكتاب وأم القرآن. روي هذا القول عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم. وروى ابن أبي ذئب عن المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «فاتحة الكتاب هي السبع المثنائي»، ٦٨ والإسم الرابع السبع من المثنائي. روى ذلك سفيان عن الشدي عن عبد خير: [وروى إسماعيل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة] أنه [أن النبي صلى الله عليه وسلم] ٦٩ قرأ عليه أبيُّ بُنْ كَعْبٍ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ. فقال صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده، ما أنزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا

٦٥ ورد النصف الأول كالتالي: «مولى الريح روفيه وجبته». انظر: ديوان النابغة الذبياني، ص ٦٦.

٦٦ سقط في الأصل. والزيادة من معاني القرآن للنحاس، ٤٧/١.

٦٧ سقط في الأصل. والزيادة من الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، التصحيح: أحمد عبد العليم البردوني (القاهرة): الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ١/١١١. لم يذكر الأدفي هنا إلا ثلاثة أسماء، وهو ذكر إسم "سورة الحمد" فعلا في بداية تفسير هذه السورة.

٦٨ الدارمي، "فضائل القرآن"، ١٢.

٦٩ سقط في الأصل. كلتا الزيادتين (الرواة وهذا) من معاني القرآن للنحاس، ٤٨/١.

في الزبور مثلها. إنها السبع من المثاني والقرآن العظيم الذي أُعْطِيَ^{٧٠}. قال أبو جعفر: فقيل لها: فاتحة الكتاب، لأنها يُفْتَتَحُ بها المصحف، ويفتتح بها القرآن في كل ركعة. وقيل لها أم القرآن، لأن أم الشيء ابتداءه وأصله. فسميت بذلك لابتدائهم بها في القرآن. فكأنها أصل له وابتداء. ومكة أم القرى، لأن الأرض دحيث من تحتها. قال العجاج: ما فيهم [من الكتاب أم]،^{٧١} أي أصل من الكتاب. وقيل لها: السبع المثاني، لأنها آيات تُتَنَى في كل ركعة، من نُتِيَتْه إذا أردته. وفي ذلك قول آخر غريب، رواه ابن جرير عن أبيه أن سعيد بن جبير أخبره قال: قلت لابن عباس: ما المثاني؟ قال: هي أم القرآن، استنناه الله حل ثناؤه لأممة محمد في أم الكتاب، فدخرها لأممة محمد صلى الله عليه وسلم حتى أخرجها له، ولم يُعْطِها أحداً قبل أممة محمد صلى الله عليه وسلم.^{٧٢} وقيل: إن من قال: السبع المثاني، ذهب إلى أن «من» زائدة للتوكيد. قال أبو جعفر: وأجود من هذا القول أن يكون المعنى: أنها السبع من القرآن الذي هو مثان. قال أبو بكر: فمن ما قصدنا له قوله حل ثناؤه:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

في اشتقاق اسم قولان، أحدهما: أنه من سَمَا يَسْمُو، إذا علا وارتفع. فقيل: اسم، لأن صاحبه بمثلة المرتفع به. فتقديره: سَمُو وأسماء، كقولك: قَتُو وأقناء، وحنُو وأحناء. والساقط منه موضع اللام من الفعل، وهي الواو، فغير عن بنائه، بأن حذفوا الواو وأسكنوا [و] السين. فلذلك لزمهم إدخال ألف الوصل عليهم، وعلى ما كان مثله من الأسماء. وحكم ألف الوصل أن تكون في الأفعال. والقول الآخر: أنه من السَّمة، وهي العلامة. لأنك إذا سَمَيْتَه بشيء فقد وَسَمْتَه به، لأنه يعرف به، دون سائر أمته. وهذا القول ليس بجيد، لأنه لو كان من السَّمة، لوجب أن يكون الساقط منه موضع فائه. لأنك تقول: وَسَمْتَه وَسَمَا وَسِمةً، مثل وَعَدْتَه وَعَدَا وَعِدَة. ولا يدخلون ألف الوصل على ما سقطت فاءه، لأنهم إذا قالوا سِمةً وَسِنةً وَسِيةً وَسِيةً وَعِدَة، فالأصل فيها: وَسَمَهَ وَسَنَهَ وَسَنِيَهَ وَوَدِيَهَ وَوَعَدَه. ولكنهم طرحوا حركة الواو على ما بعدها، وحذفوها لاستئصالهم الحركة في الواو على ما بعدها، فلم نحتاج فيها إلى ألف الوصل لتحرّكها. والدليل على أن الساقط من اسم موضع اللام، والساقط من سمة وما أشبهها موضع الفاء، قولك في تصغير إسم: سُمِي، وفي تصغير سِمةً وَسِمةً. وكذلك تصغير سِنَة وَسِيةً وَسِيةً وَعِدَة وَسِيةً وَسِيةً^{٧٣} ووُدِيَة. فترد كل واحد من هذا إلى أصله. وزعم الخليل أن الاسم علامة للشيء يعرف به من ما سواه، وأصل تأسيسه من السمو. وزعم أبو عبيدة معمر بن المثنى أن إسم الشيء هو الشيء. وقد روي هذا القول عن الخليل، وهو قول سيويه. قال أبو بكر: وألف اسم زائدة، ونقصائه الواو. قال الشاعر:

٧٠ أحمد بن حنبل، مسند، ٣٥٧/٢؛ الترمذي، "نواب القرآن"، ١؛ الطبري، التفسير، ١٢٢/١٤-١٢٣.

٧١ يياض في الأصل. وأثبتناه من ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قريش الأصمعي وشرحه، تحقيق: عزة حسن (بيروت: دار الشرق العربي، ١٩٩٥)، ص ٣٧٧.

٧٢ السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، ٩٤/٥.

٧٣ في الأصل: وَسِيةً.

بِسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سُمِّيَ

وفيه أربع لغات: اسم، أُسْم، وَسِم، وَسْم. قال الشاعر:

اللَّهُ أَسْمَاكَ سُمًّا مَبَارَكًا، أَتَرَكَ اللَّهُ بِهِ إِثَارَكَ.

وقال الآخر:

وعائنا أَعْجَبْنَا مُقَدِّمَهُ يُدْعَى أبا السَّمْحِ وَقِرَضَابِ سُمُّهُ.

وأما الكوفيون فقولهم: إن الأسماء التي تدخلها ألف الوصل لسكون أولها هي بمثلة...^{٧٤} فيه ألف الوصل، فتقول: ﴿من بعدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾،^{٧٥} ثم تبدئ «اسمه». وزعم أحمد بن يحيى أنه يقال في الإبتداء: اسمه بالضم والكسر. فمن ضم قال: هو من سما يسمو، فأقول أسمو، كما أقول من غزا يغزو أغزو. ومن قال اسمه، قال: هو من سَمًا يَسْمًا، كما قال لما علا جحك: لي عليت. فسَمِي يَسْمِي مثل رَضِي يَرْضِي. فأقول: اسمه، كما أقول: ارض يا هذا. وسمع من العرب سمه فلان وسمه فلان.

وقوله «بسم» في موضع خفضٍ بالباء. والبصريون القدماء يقولون: الجر. قال أبو إسحاق: وكُسرت الباء ليفرق بين ما يُخْفِضُ، وهو حرف، وبين ما يُخَفِّضُ، وهو اسم، نحو الكاف. وموضع الباء وما بعدها موضع نصبٍ عند القراء، بمعنى ابتدأت بسم الله، أو أبدأ بسم الله. وهي عند البصريين في موضع رفع، بمعنى ابتدائي بسم الله. لأن حرف الجر لا يكون إلا متعلقاً بشيء، لأنه لا يقوم بنفسه، ولا يفيد شيئاً. قال سيبويه: معنى الباء الإلصاق، كقولك: مررت بزيد، وكتبت بالقلم. قال أبو بكر: وكان القائل إذا قال: بسم الله أبدأ، أو أبدأ بسم الله، إلا أن هذا الفعل لا يُظْهَرُ هاهنا، لأنه من المضمر المتروك إظهاره. فإن قال قائل: فَلِمَ حذفت الفعل ولم تذكره، فالجواب عن هذا: أن من شأن العرب الإيجاز، والاختصار، وحذف الفعل، إذا كان فيما بقي دليل على ما أُلْقِيَ. فمن ذلك ما قال سيبويه: إنك إذا رأيت رجلاً في هيئة الحج قلت: مكة والله. أضمرت: تريد مكة. أو رأيت [رجلاً يسدد]^{٧٦} نحو القرطاس سهما، ثم سمعت وقعاً، قلت: القرطاس. أضمرت: أصاب القرطاس. ونظير هذا في كلامهم كثيرٌ. وحذفت الألف من اللفظ، لأنها ألف وصل. والدليل على ذلك أنها لا تثبت في التصغير. وأجاز أكثر النحويين قطعها في الشعر، وأنشدوا: إذا جاوز الإثنين سرٌّ. ومنع ذلك محمد بن يزيد وأنشد: إذا جاوز الخليلين سرٌّ. وحجته: أنه إنما زيدت الألف لأن لا يبتدأ بساكن. فإذا زال الإبتداء زالت العلة، فحذفت، إلا أن تكون ألف وصل في نصيب الثاني، [٤ظ] فيجوز قطعها بإجماع كما قال:

٧٤ بياض في الأصل.

٧٥ سورة الصف ٦١/٦.

٧٦ بياض في الأصل. وأثبتناه من الكتاب لسيبويه (بولاق - مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦)، ص ١٣٠.

تَسْمَعُنَّ وَشِيكَا فِي دِيَارِكُمْ اللَّهُ أَكْبَرُ يَا ثَارَاتِ عُثْمَانَ^{٧٧}

وأجمعوا على حذفها من الخطّ من بسم الله واختلفوا في العلة. فقالوا فيها ستة أقوال: قال الكسائي والفراء: حُذفت لكثرة الاستعمال. وقال الأخفش سعيد: حُذفت، لأنها ليست في اللفظ. وحكى أبو زيد أنه يقال: سَمٌّ وَسُمٌّ، فالأصل على هذا بِسْمٍ وَسُمٍّ، حُذفت الكسرة والضمة لثقلها. والقول الخامس: لأن الباء لا تنفصل. والقول السادس: أنه شيءٌ قد عُرِفَ معناه. وذهب محمد بن يزيد إلى قول الكسائي والفراء، وترك الأخفش، لأنه يلزمه أن تحذف، إذا قال: اسمك كاسمي، أن يكتبه بغير ألفٍ لأنه ليس في ...^{٧٨} علي بن سليمان قول الكسائي وقول الفراء في هذا. وقال: أرى ثقل على الكاتب أن يزيد ألفا. واحتج الفراء أنه رأى بعض الكتاب تدعوه معرفته بما إلى أن يحذف السين منها.

فإن كتبت «بسم الله الرحمن» أو بسم الخالق، أو ﴿أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾،^{٧٩} فإن النحويين اختلفوا في حذف الألف منها. فقال الأخفش والكسائي: هذا كله يُكْتَبُ، يعني ألف. وكذا في سائر أسماء الله جل ثناؤه. وقال الفراء: يُكْتَبُ هذا كله بالألف، ولا يجوز حذفها إلا في «بسم الله الرحمن الرحيم»، لأن الاستعمال وقع فيها خاصة أو في بسم الله، إذا أريد بها تلك. فأما مع غير اسم الله جل ثناؤه، فلا. قال أبو بكر: والذي قاله الفراء حسن. لأن من شأن العرب أن يحذفوا من الشيء إذا كثر استعمالهم له. ألا ترى أنك تقول عند كل فعلٍ تأخذ فيه من مأكلٍ أو مشربٍ أو ذبيحةٍ أو غير ذلك: بسم الله. ولأنه يُبدَأُ بها في أول المصاحف والسور والكتب. فلما كثر استعمالهم لها، حذفوا منها كما حذفوا من قولهم: لم أكُ ولا أدر، ولا أُبل. ومما يحذف أيضا لكثرة الاستعمال قولهم: إيش عندك. حذفوا إعراب أي، وإحدى ياءيه و[حذفت]^{٨٠} همزة شيءٍ وكسروا الشين، وكانت مفتوحة. والأصل أي شيءٍ عندك. وليس لك أن تقول: لم أقم، وأنت تريد: لم أقم. لأن العرب لم تستعمله. ولا يجوز لك أن تحذف من الشيء إذا كثر استعمالك له، لأنه لو جاز لك أن تحذف بما كثر استعمالك له لجاز لغير ...^{٨١} مما كثر استعماله له، وإنما جاز هذا للعرب لأنها أصل للكلام وحجة له. ولو كان كل من كثر استعماله لشيءٍ جاز أن يحذف منه لفسد الكلام، وذهب معناه، ولم يُعرف الأصل. وإنما ينبغي لك أن تستعمل ما استعملت العرب وتنتهي إلى حيث انتهت، وأن لا تريد غير ما أرادت.

واعلم أنه لا يجوز حذف الألف من اسم مع شيءٍ من حروف الجرِّ إلا مع الباء. لو قلت: لاسم الله حلاوة في القلوب، أو قلت: ليس إسمٌ كاسم الله، لكان بالألف لا غير، إلا على قول من قال: سَمٌّ وَسُمٌّ، فإنك تدخل الحرف على السين. فإن قيل: لم سميت الباء حرف الجر، فالجواب: أنها تَجْرُ الأفعال

٧٧ ورد النصف الأول كالتالي: «لتسمعن وشيكا في ديارهم». انظر: ديوان حسان بن ثابت الأنصاري (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، ص ٢٤٨.

٧٨ بياض في الأصل.

٧٩ سورة العلق ٩٦/١.

٨٠ سقط في الأصل. والزيادة من معاني القرآن للفراء (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٠)، ص ٢.

٨١ بياض في الأصل.

إلى الأسماء في قولك: مررتُ بزَيْدٍ، وانتهيتُ إلى عمرو. فلولا الحروفُ، ما انجرت الأفعالُ إلى الأسماء. فإن قال قائلٌ: فَلِمَ جرت ما بعدها وغيرَها من حروف الجر، فالجوابُ: أن معناها الإضافة. فإذا قلت: زيدٌ كعمرو، وأضفت النسبةَ إلى عمرو بالكاف. ولذلك إذا قلت: انتهيتُ إلى عمرو، وأضفت الانتهاءَ إلى عمرو بـإلى. وكذلك جميعُ حروف الجر.

اسم الله

في موضعٍ خفضٍ بإضافة الاسمِ إليه. وزعمَ سيبويه أن الأصلَ فيه إلهة. ولكنهم حذفوا الهمزةَ لكثرة الاستعمالِ وعوضوا منها الألفَ واللامَ، فصارت الألفُ واللامُ فيه بمتزلة شيءٍ من نفس الحرفِ. فمن ثمَّ لا يفارقان الاسمَ. وإلهة مستعملٌ في الكلام، كثير. قال الله جل ثناؤه: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ﴾^{٨٢}، فإثباتُ الألفِ واللامِ فيه بمتزلتها في الرجل وما أشبهه، لأنهما قد يفارقان الرجل فنقول: رجلٌ وما أشبه ذلك. وكذا الناس. وزعم أن الأصلَ فيه أناسٌ. [و] ولكنهم حذفوا الهمزةَ لكثرة الاستعمالِ إلا أن الألفَ واللامَ قد تنفصلُ من الناس، فتقول: ناسٌ، ثم تقول: الناس. والدليلُ على ما قال سيبويه قوله جل ثناؤه: ﴿إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾^{٨٣}. ولا يكون مثلُ هذا في إسمِ الله جل ثناؤه. وأما غيره فزعم أن الأصلَ: لاه، وأنشد:

لاه ابنُ عمِّك لا أفْضَلتَ في حَسَبِ، عني ولا أنت دِيَّانِي فَتَحْزُونِي^{٨٤}

أي، ولا أنت مالكُ أمري فتسوسني. وقد روي هذا القولُ أيضاً عن سيبويه. والأولُ أصح منه. قال أبو بكر: ومن العرب من يقطعُ الألفَ، فيقول: بسمِ الله. قال ابن كيسان: لأن أصلها القطعُ، فيردها إلى أصلها. وفي حذفك الألفَ من اسمِ الله في الخط، أقوالٌ. وذلك أنه كان يجب أن يكون بألفٍ متوسطةٍ إلى الِ لاه، فنظروا، فإذا طرح الألفُ المتوسطة غير مضرٍ بالحرف، ولا ملبسٍ له، فطرحوها. ومنها أنه كتب على لغةٍ من قال، وأنشده أبو عبيدة:

أقبلَ سَيْلٌ جاء من أمرِ الله، يَحْرِدُ حردَ الجِنَّةِ المُغَلَّةِ^{٨٥}

ومنها أن الألفَ الأولى تكفي من الثانية. ومنها أنهم كرهوا أن نسبة النفي. ومنها أنه قد عُرف معناه. ومنها أنه مخصوصٌ. فلما لم يلتبس بغيره حُذفت منه الألفُ. وكذا العلةُ في حذف الألف من الرحمن.

٨٢ سورة البقرة ٢/١٣٣.

٨٣ سورة الأعراف ٧/٨٢.

٨٤ المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي، الفضليات (القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٦)، ص ٧٠.

٨٥ ورد النصف الثاني في الأصل: «بجرد حَرَدَ الحبة المُغَلَّةِ». يبدو أنه تصحيف. والتصحیح من كتاب الأمالي لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، ٧/١.

الرحمن الرحيم

نعتُ لله جل ثناؤه. والنعتُ يجري على ضربين: مدحا تخلية^{٨٦} ولا يُثنى الرحمن ولا يُجمع، لأنه اسمٌ لا يكون إلا لله جل ثناؤه. ورُوي عن ابن عباس رحمه الله، أنه قال: الرحمن الرحيمُ، اسمان رقيقان، أحدهما أرقُّ من الآخر. فالرحمنُ الرقيقُ، والرحيمُ العاطفُ على خلقه من رزقه.^{٨٧} وقال محمد بن كعب القرظي: الرحمنُ بخلقهِ، الرحيمُ بعبادهِ، فيما ابتداهم به من كرامته وحجته. قال العرزمي: الرحمنُ بجميع الخلقِ، الرحيمُ بالمؤمنين. قال قطرب: يجوز أن يكون جمعٌ بينهما بالتوكيد. وقال أبو عبيدة: هما من الرحمة، وهو فعلان. وفعالان من الأبنية التي تكون للمبالغة في الوصفِ فمن ثم لم [يسم] ^{٨٨} به غيرُ الله. لا يقال: رجلٌ رحمنٌ، كما يقال: رجلٌ رحيمٌ. لأنه مخصوصٌ لله جل ثناؤه، ولا يشركه فيه أحدٌ. لأنك إذا قلتَ الرحمن^{٨٩} رحمته وسعت كلَّ شيء. وذلك لله جل ثناؤه. ولا يقال لكل من رحمَ شيئاً: الرحمن، لأنه مخصوصٌ وقد يكون الشيءُ مخصوصاً به الشيء لا يكون لغيره، كقولهم: الدبران، للنجم. لا يقال لكل شيء صار خلف شيء: دبران، لأنه مخصوصٌ للنجم. وكذلك السماءُ، لا يقال لكل ما سَمَكَ وارتفعَ سماك. فهذه الأشياءُ كلها مخصوصةٌ لا يُشركها كل من كان في معناها. فكذلك الرحمنُ، لا يكون إلا لله جل ثناؤه. قال الله جل ثناؤه: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾^{٩٠} ثم قال الشاعر:

يرى للمسلمين عليه حقاً، كفعل الوالدِ الرؤوفِ الرحيمِ

وجمعُ رَحِيمِ رُحَمَاءُ. وأهلُ الحجاز وبنو أسد يقولون: رَحِيمٌ وَرَغِيفٌ وَبَعِيرٌ. وقيس وربيعة وبنو تميم يقولون: رَحِيمٌ وَرَغِيفٌ وَبَعِيرٌ.^{٩١} وأدغمت اللامُ في الراء لقرَّبها منها، وكثرة لام التعريف. وهي تدغم في ثلاثة عشر حرفاً لا يجوز فيها...^{٩٢} لإدغام تلك الحروف التي تدغم فيها النون والزاي والطاء والدال والياء والصاد والراء والسين والذال والطاء والياء والصاد والشين.

وفي تقدّم الرحمن على الرحيم قولان: أحدهما ما ذكرناه من التخصيص والمبالغة. والقول الآخر: التنزيلُ، يفسر ذلك الحديثُ. وهو مارواه الزهري قال: جاء سهيلُ بنُ عمرو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلح الحديبية، فقال: هاتِ نكتب [٥ظ] بيننا وبينكم كتاباً. فدعا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم علي بنَ أبي طالب رضي الله عنه فقال: اكتب: "بسم الله الرحمن الرحيم". فقال سهيل:

٨٦ يبدو أن هناك سقط في الأصل.

٨٧ السيوطي، الدر المنتور، ١/٢٤٤.

٨٨ سقط في الأصل. والزيادة على حسب السياق.

٨٩ بياض في الأصل.

٩٠ سورة الإسراء ١٧/١١٠.

٩١ نُسبت لَعَةُ رَحِيمٍ وَرَغِيفٌ وَبَعِيرٌ إلى بني تميم فقط. أنظر: إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس، تحقيق: زهير غازي زاهد (بيروت: عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٥)، ١/١٦٨.

٩٢ بياض في الأصل. ولعل العبارة المفقودة هي: "ترك الإدغام".

وما الرحمن، فوالله ما أدري ما هو. ولكن اكتب: بِسْمِكَ اللَّهُمَّ، كما كنت تكتب. فقال المسلمون: والله لا نكتبها إلا "بسم الله الرحمن الرحيم". فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اكتب: بِسْمِكَ اللَّهُمَّ.^{٩٣} وكذلك كان يكتبها حتى نزلت ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيَهَا وَمُرْسَىٰهَا﴾،^{٩٤} فكتب: بِسْمِ اللَّهِ. ثم نزل ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾،^{٩٥} فكتب «بسم الله الرحمن الرحيم». ثم نزل ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾،^{٩٦} وذكر الحديث. والرحيمُ أولى من الراحم. لأن الرحيمَ أُلزِمَ في المدح، لأنه يدل على أن الرحمة لازمة له، غير مفارقة. والراحم يقع لمن رحم مرة واحدة. قال أبو العباس: والنعثُ قد يقع للمدح.

واعلم أن النصبَ والرفعَ يجوز في الرحمن الرحيم، ورفع أحدهما وخفض الآخر في الكلام، لا في القرآن. لأن القراءة سنة متبعة عن إمامٍ مقدم فيها. والقُدوري^{٩٧} عن أبي عمرو بن [العلاء أنه]^{٩٨} قال: لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرىء به لقرأت حرفَ كذا كذا أو حرفَ كذا كذا. وقال أبو بكر: فأما الرفعُ فعلى القطع والإتساف. و أما النصبُ فبإضمار الفعل. فإن وقفت على الرحمن، ابتدأت الرحيم بفتح الهمزة. وكذلك إن وقفت على بسم الله، ابتدأت الرحمن الرحيم أيضا، وهي أَلْفٌ وصل. والعلة في فتحها على قول أبي إسحاق إبراهيم بن السري أنها دخلت على حرفٍ، ففرقوا بينها وبين التي تدخل على الفعل والاسم. وقال ابن كيسان: إن الألفَ واللامَ بمتلة «قد» و«هل»، لأنهما دخلتا لمعنى بمتلة «هل» و«قد». وإذا اضطر شاعرٌ قطعها على الأصل، كما قال:

ولا يُبادرُ في الشتاء وليدنا، القدرُ يُترها بغير جِعال^{٩٩}

وكما قال، هو لأ[بي] الصلت:

من لم يمتَّ عِبْطَةً يمتَّ هَرَمًا، للموت كأسٌ والمرءُ ذاتُها^{١٠٠}

٩٣ البيهقي، السنن الكبرى (حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٦)، ٩/٢١٨-٢٢١.

٩٤ سورة هود ٤١/١١.

٩٥ سورة الإسراء ١١٠/١٧.

٩٦ سورة النمل ٣٠/٢٧.

٩٧ كذا في الأصل. لعل المراد "وقد روي".

٩٨ بياض في الأصل. وأثبتناه من كتاب السبعة لأبي بكر بن مجاهد، تحقيق: شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٠)، ص ٤٨.

٩٩ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أحمد الدالي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦)، ٢/٩٧٧.

١٠٠ ورد في الأصل: «من لم يمتَّ عيبة يمتَّ هَرَمًا الموت كأس المرء ذاتها». والتصحيح من لسان العرب لابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير و أشخاص آخري (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ)، ٤/٢٧٨٦.

وقال أبو العباس محمد بن مزيد: ومن ألفات الوصلِ الألفُ التي تلحق مع اللامِ للتعريف. وإنما زيدت على اللام، لأن اللامَ منفصلةً من ما بعدها. فجُعِلت معها شيئاً واحداً بمتزلة «قد». ألا ترى أن المتذكر يقول: قد، فيقفُ عليها إلى أن يذكرَ ما بعدها. فإن توهمَ شيئاً فيه أَلْفٌ وصل قال: قدي، يريد: قد إنطلقْتُ، ونحو ذلك. قال أبو بكر: وتعرف هذه الألفُ واللامُ، لأنه يحسن سقوطُها، فتقول: للقوم وقوم، وتعرفها أيضاً، بأنه لا يدخل عليهما أَلْفٌ ولا لَامٌ. فإن قيل: ما العلةُ في اختيارهم الألفَ واللامَ للتعريف ... ١٠١ عن هذا، أن الهمزةَ تحتل، وهي أصلٌ وتحذفُ، فكيف إذا كانت فرعاً واللامُ تدغم في أكثر الحروف فتحتمل أيضاً. فاختاروا هذين الحرفين للتعريف لكثرتيهما. فإن التعريف يدخل على النكرات. ومن العرب من يقول: جاتي «ال» ثم يقول: حارث، فيقفُ عليها، كما يقفُ على «قد» و«هل».

فإن وصلت «بسم الله الرحمن الرحيم» بالحمد لله، كان لك في ذلك ثلاثة أوجهٍ: أحدها أن تقول: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله»، بقطع الألف، كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة. وحسن ذلك، لأن ما قبله موضعٌ وقفٍ ورأسُ آيةٍ في قول من عدها. والوجه الثاني أن تقول: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله»، فتكسر الميم لسكونها وسكون اللام بعدها، وأسقطت الألف من «الحمد لله» للوصل. والوجه الثالث حكاة الكسائي سمعا من العرب: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله»، ألقى حركة الهمزة على ما قبلها. وكذلك قال القرافي في قوله حل ثناؤه: ﴿الم الله﴾^{١٠٢} أنه ألقى حركة الهمزة على الميم، فحُرِكت بحركتها، وحُذفت. فهذا ما في «بسم الله الرحمن الرحيم» من الإعراب والمعاني.

فأما ما فيها من الحكم: فإن الفقهاء يختلفون في ذلك. فمذهبُ مالك رحمه الله، أنها ليست منها، وإنما وُضعت لافتتاح السور، والفصل بين السورتين، وليست من القرآن [٦] إلا في سورة النمل، فإنها بعضُ آية. والدليل على ذلك أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم كان [لا] ١٠٣ يقرؤها في افتتاح أم الكتاب. قالت عائشة وأنس: كان النبي صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين. ١٠٤ وزاد فيه أنس «وأبو بكر وعمر وعثمان»، يعني في خلافتهم. وقال حميد عن أنس: صليتُ خلفَ النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان، فما سمعتُ أحداً منهم قرأ في صلاته بسم الله الرحمن الرحيم. ١٠٥ وقال الشافعي رضي الله عنه وحده: هي آيةٌ منها. والحجة لمن جعل «بسم الله الرحمن الرحيم» آيةً من سورة الحمد، ما رواه ابن أبي مليكة عن أم سلمة قالت: كان رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يقطعُ قراءته: «بسم الله الرحمن الرحيم»، وبعدها آية «الحمد لله رب العالمين» آيتين، «الرحمن

١٠١ بياض في الأصل.

١٠٢ سورة آل عمران ١/٣-٢.

١٠٣ سقط في الأصل. والزيادة على حسب السياق.

١٠٤ مسلم، "الصلاة"، ٢٤٠.

١٠٥ الترمذي، "الصلاة"، ٦٦.

الرحيم» ثلاث آيات، «ملك يوم الدين» أربع آيات، وقال: وهكذا «إياك نعبد وإياك نستعين»، وجمع خمس أصابعه. ١٠٦ واحتج أيضا بأن أنسا^{١٠٧} إنما روى أنه لم يسمع النبي صلى الله عليه وسلم، وذكر ما رواه سعيد عن قتادة قال: سألت أنسا أيقراً الرجل في الصلاة «بسم الله الرحمن الرحيم». قال: صليت وراء رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلم أسمع أحدا يقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم». ١٠٨ ور

وى شعبة عن ثابت عن أنس قال: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلم يجهروا بيسم الله الرحمن الرحيم. ١٠٩ قال أبو بكر: اختلف الجاعلون «بسم الله الرحمن الرحيم» من سور ... ١١٠ بما وإخفاؤها. فقال الشافعي: يجهر بها، وهو مروى عن ابن الزبير، ١١١ وهو أيضا مروى عن عطاء وطاووس ومجاهد وسعيد بن جبیر، وهو أيضا مروى عن عكرمة في أم القرآن خاصة، وقد روى أيضا عن عمر. وقالت طائفة: لا يجهر بها ويخفيها الإمام في نفسه. وهذا قول الثوري وأصحاب الرأي وأبي عبيد وأحمد. ومن روى عنه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان لا يجهر بها علي بن أبي طالب عليه السلام وابن مسعود وعمار بن ياسر. وقد روى هذا القول أيضا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وقال الحاكم وابن راهويه: إن شاء جهر وإن شاء أخفى. فهذا ما في «بسم الله الرحمن الرحيم» من الحكم.

وأما الفائدة التي في الابتداء بها في كل سورة، وفي كل عمل يعمل الإنسان. فالفائدة: إن الله جل ثناؤه أدب نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بتعليمه تقديم^{١١٢} ذكر أسمائه الحسنی أمام جميع أفعاله، وتقديم إليه في وصفه بما قبل جميع مُمها[ته]، وجعل ما أدبه به من ذلك وعلمه [إياه]، منه جميع خلقه سنة يستنون بها، وسبباً يتبعونه عليها، في افتتاح أوائل مسألتهم، وصدور رسائلهم وكتبهم وحاجاتهم، حتى أعتت دلالته ما ظهر من قول القائل: بسم الله، على ما بطن من مراده الذي هو محذوف. ١١٣ وهو ما

١٠٦ البيهقي، السنن، ٤٤/٢.

١٠٧ يبدو أن هناك سقط في الأصل. لأن الرواية الآتية عن أنس حجة للمالكية وليست للشافعية. وهناك روايات متضاربة عن أنس في هذه المسألة. ربما أراد المؤلف أن يسرد أحد هذه الروايات التي تصلح للشافعية، كالتالي: عن حميد الطويل عن أنس بن مالك قال: صليت خلف أبي بكر وخلف عمر وعثمان وخلف علي فكلهم كانوا يجهرون بقراءة «بسم الله الرحمن الرحيم». أنظر: الحاكم، مستدرک، ٢٣٣/١.

١٠٨ مسلم، «الصلاة»، ٥٠.

١٠٩ النسائي، السنن الكبرى، ٣١٥/١.

١١٠ بياض في الأصل. ولعل العبارة المفقودة كالتالي: من سور [الحمد آية في الجهر] بما وإخفاؤها، والله أعلم.

١١١ في الأصل: أبي الزبير.

١١٢ في الأصل: «تقدير». والتصحيح من تفسير الطبري، ٧٧/١.

١١٣ العبارة بدأ من الفائدة مقتبسة من تفسير الطبري. وهناك بعض التغييرات والسقطات في الأصل. حيث ورد «تقدير» بدل «تقديم» و«مهما» بدل «مهماته» و«فيه افتتاح أوائل مسألتهم» بدل «في افتتاح أوائل منطلقهم»

تقدّم من ذكرنا إياه، أن الباء المتصلة بيسم الله متعلّقةٌ محذوفٍ إما أن يكون ... ١١٤ وإما أن يكون ابتداءً على ما تقدم من قول النحويين. والدليل على ما قلناه ما رواه الضحاك عن عبد الله بن عباس قال: إن أول ما نزل به جبريل عليه السلام على محمد صلى الله عليه وسلم: قل: يا محمد، أَسْتَعِيدُ بِالسَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّحِيمِ. ثم قال: قل: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». قال له جبريل: اقرأ باسم ربك يا محمد. يقول: اقرأ بذكر ربك وقم واقعد بذكر الله. ١١٥ واختلف القراء في الاستعاذة. فقال الحسن بن مخلد: سألت أبا القاسم بن المسيبي عن استعاذة أهل المدينة: أيجهرون بها أم يخفون. فقال: ما كنا نجهر ولا نخفي، ما كنا نستعيدُ البتة، كما تقرأ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». قال أبو بكر: كان أبو بكر بن مجاهد يأخذُ بالفصل بيسم الله الرحمن الرحيم في قراءة ابن كثير. [٦ظ] وأما أهل الكوفة فاختلفوا. فكان عاصم يوافق أهل المدينة وهو مذهب الكسائي. وأما حمزة وأبو عمرو فكان مذهبهما أن يصلّا آخرَ السورة بأول التي تليها. ولم يبلغنا عن ابن عامر في هذا شيء. ورأيتُ بعضَ العلماء بالقراءة يقول: أظن ابن عامر يوافق أهل المدينة.

سورة الحمد ١١٦

[الحمد لله] ١١٧ رُفِعَ بِالْإِبْتِدَاءِ عَلَى قَوْلِ [البصريين] و[١١٨] قال الكسائي: يُرْفَعُ بِالضَّمِيرِ الَّذِي فِي الصَّفَةِ، وَالصَّفَةُ اللَّامُ. جُعِلَ اللَّامُ بِمِثْلَةِ الْفَعْلِ. وَقَالَ الْفَرَاءُ: الْحَمْدُ رُفِعَ بِالْمَحَلِّ، وَهِيَ اللَّامُ. جَعَلَ اللَّامُ بِمِثْلَةِ الْفَعْلِ، ١١٩ لِأَنَّهَا لَا تَقُومُ بِنَفْسِهَا. قَالَ الْكَسَائِيُّ: يُسَمَّى حُرُوفَ الْخَفْضِ الصِّفَاتِ. وَالْفَرَاءُ يَسْمِيهَا مَحَالًّا، وَالْبَصْرِيُّونَ يَسْمُونَهَا ظُرُوفًا. وَاللَّامُ وَمَا عَمِلَتْ فِيهِ خَبَرُ الْإِبْتِدَاءِ فِي قَوْلِكَ: اللَّهُ. فَإِنْ قِيلَ: مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ وَأَيُّهُمَا أَعَمُّ، قِيلَ: فِي ذَلِكَ اخْتِلَافٌ. فَمِنَ الْعُلَمَاءِ مَنْ قَالَ: الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَاحِدٌ. وَاحْتِجَ فِي ذَلِكَ بِمَا رَوَاهُ الضَّحَّاكُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ جَبْرِئِيلُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قُلْ يَا مُحَمَّدُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الْحَمْدُ لِلَّهِ هُوَ الشُّكْرُ وَالِاسْتِحْدَاءُ لِلَّهِ، وَالْإِقْرَارُ بِنِعْمَتِهِ وَهَدَايَتِهِ وَابْتِدَائِهِ، وَغَيْرَ ذَلِكَ. ١٢٠ وَبِمَا رُوِيَ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عَمِيرٍ، وَكَانَتْ لَهُ صَحْبَةٌ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

و «أعنت» بدل «أغنت» وسقطت حرف الراء من «الصدور». وأثبتنا السقطات في الأصل من تفسير الطبري،

١١١/١-١١٢.

١١٤ بياض في الأصل.

١١٥ الطبري، التفسير، ١١١/١. الرواية هنا حتى لفظ «قال له جبريل: اقرأ باسم ربك».

١١٦ كذا في الأصل مكررا.

١١٧ بياض في الأصل. وأثبتناه من إعراب القرآن للنحاس، ١٦٩/١.

١١٨ بياض في الأصل. وأثبتناه من إعراب القرآن للنحاس، ١٦٩/١.

١١٩ ورد في إعراب القرآن للنحاس، ١٦٩/١: «بمثلة الاسم».

١٢٠ الطبري، التفسير، ١٣٦/١.

وسلم: «إذا قلت: الحمد لله رب العالمين، فقد شكرت الله فإذك». ١٢١ وقيل: الحمد أعم من الشكر، لأن الشكر إنما يكون مكافأة لمن أولاك معروفا. والحمد يقع على الثناء والتحميد. فحمد الله الثناء عليه بأسمائه الحسنى وصفاته العلاء، وشكر الله الثناء عليه بنعمه وإحسانه. تقول: حمدت الرجل، إذا أثنيت عليه بكرم فيه وحسب، وشكرت الرجل، إذا أثنيت عليه بمعروف أولاك، واصطنعه إليك. قال الله جل ثناؤه: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَدَيْكَ﴾، ١٢٢ واحتج قائل هذه المقالة بما روي عن كعب الأحماس قال: من قال: الحمد لله، فذلك ثناء على الله. ١٢٣ وقد يجوز في موضع شكرت حمدت، ولا يجوز في موضع حمدت شكرت. فكل موضع صلح فيه شكرت، جاز فيه حمدت، وليس كل موضع حسن فيه حمدت يحسن فيه شكرت. لأن حمدت يكون ابتداءً، لأنه ثناء عليه بما فيه. وشكرت لا يكون إلا مكافأة. ألا ترى أنك تقول: شكرت له صنيعه، ولا تقول: شكرت له صيامه وقيامه، ولكن تقول: حمدته على ذلك.

وأجمعت القراء الذين انتهت إليهم القراءة على الرفع في قولك: الحمد لله. قال سيبويه: إذا قال الرجل: الحمد لله، بالرفع. ففيه من المعنى مثل ما في قولك: حمدت الله [حمداً] ١٢٤. إلا أن الذي يرفع يُخبر أن الحمد منه، ومن جميع الخلق لله. والذي ينصب يُخبر أن الحمد منه وحده لله. قال أبو الحسن بن كيسان: وهذا كلام حسن، لأن قولك: الحمد لله، مخرجه في الإعراب مخرج قولك: المال لزيد. ومعناه أنك أخبرت به وأنت تعتمد أن تكون حامدا لا مخبراً بشيء. ففي إخبار المخبر بهذا إقرار منه بأن الله جل ثناؤه مستوجب على خلقه، فهو أحمد ١٢٥ من يحمده، إذا أقر بالحمد له فقد آل المعنى المرفوع إلى مثل معنى المنسوب، وزاد عليه بأن جعل الحمد الذي يكون عن فعله، وفعل غيره لله جل ثناؤه. وقال غير سيبويه: إنما يُتكلم بهذا تعرضاً لعفو الله ومغفرته، وتعظيماً له وتمجيداً، فهو خلاف معنى الخير، وفيه معنى السؤال. وفي الحديث «من شغل بذكرى عن مسألي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين». ١٢٦ وقال: إن مدحه جل ثناؤه نفسه، وثناؤه عليها، ليعلم ذلك عباده. فالعنى على هذا: قولوا: الحمد لله. وإنما عيب مدح الآدمي نفسه، لأنه ناقص. فإن قال: أنا جواد، فثم بخل، وإن قال: أنا شجاع، فثم جبن. والله جل ثناؤه بائن عن هذه الأشياء. وأيضاً فإن الآدمي إنما يمدح [و] نفسه ليجتلب منفعة أو يدفع مضرة. والله جل ثناؤه غني عن هذا.

واعلم أنه يجوز في الكلام الحمد لله. وحكى الفراء: الحمد لله والحمد لله. قال أبو الحسن: لا يجوز من هذا شيء عند البصريين. قال أبو بكر: فأما حكاية الفراء: الحمد لله، فمروية عن الحسن بن أبي الحسن، وكذلك الحمد لله يروى عن إبراهيم بن أبي عتبة. وأما النصب فمروية عن أبي عبيدة. فمن

١٢١ الطبري، التفسير، ١/١٣٦.

١٢٢ سورة لقمان ٣١/١٤.

١٢٣ الطبري، التفسير، ١/١٣٧.

١٢٤ سقط في الأصل. والزيادة من معاني القرآن للنحاس، ١/٥٧.

١٢٥ ورد في الأصل: "أحد". والتصحيح من معاني القرآن للنحاس، ١/٥٨.

١٢٦ الترمذي، "فضائل القرآن"، ٢٥؛ الدارمي، "فضائل القرآن"، ٦.

نصبَ نصبَ على المصدر، وهي لغة قيس والحارث بن سامة. وأما العلة في الكسرة، فإن هذه اللفظة تكثر في كلام الناس، والضمُّ ثقيلٌ، ولاسيما إذا كانت بعد كسرة. فأبدلوا من الضمة كسرةً، وجعلوها بمترلة شيءٍ واحدٍ، لأن الكسرة مع الكسرة أخفُّ. وكذلك الضمة مع الضمة. فلهذا قيل: الحمد لله، وهي لغة بعض بني ربيعة، والكسرة لغة تميم. قال أبو بكر: ومع ما ذكرناه من هذه الروايات وهذه اللغات فليس يجب أن يُقرأ بغير ما عليه الأئمة السبعة الذين انتهت إليهم القراءة. وليس كلُّ ما رُوِيَ وحبَّ أن يُقرأ به. قال أبو بكر بن مجاهد: وأما [الآثار التي رُوِيَ] في الحروفِ فكالآثار التي رُوِيَ في الأحكام. منها المجتمع عليه، السائر المعروف. ومنها المتروك المكروه عند الناس، المعيب من أخذ به، وإن كان قد رُوِيَ وحُفِظَ. ومنها ما توهم فيه من رواه، فضيغ روايته ونسى سماعه لطولِ عهده. فإذا عُرض على أهله عرفوا توهمه، ورَدُّوه على مَنْ حمّله. وربما سقط [ت] الرواية بذلك، لإصراره على لزومه وترك الانصراف عنه. ولعل كثيرا ممن ترك حديثه وأتهم في روايته كانت هذه علته. وإنما ينتقد ذلك أهل العلم بالأخبار والحلال والحرام والأحكام. وليس انتقاد ذلك إلى مَنْ لا يعرف الحديث ولا يُبصر الرواية والاختلاف. كذلك ما رُوِيَ من الآثار في حروف القرآن. منها المعرب السائر الواضح. ومنها المعرب الواضح غير السائر. ومنها اللغة الشاذة القليلة. ومنها الضعيف المعنى في الإعراب، غير أنه قد قُرئ به. ومنها ما تُوهم فيه فغلط به، فهو لحنٌ غير جائز عند مَنْ لا يبصر في العربية غير اليسير. ومنها اللحن الحفي الذي لا يعلمه إلا العالم النحرير. وبكلِّ قد جاءت الآثار في القراءات. ١٢٧ فينبغي أن يجتنب مثل هذه الروايات وهذه اللغات، وإنما ذكرتها لتحذر، وبالله التوفيق.

للّه

في موضع خفضٍ باللام. وزعم سيبويه أن أصل هذه اللام الفتح. يدلُّ على ذلك أنك إذا أضمرت قلت: الحمد له. فرددتها إلى أصلها، إلا أنها كُسرَت مع الاسم الظاهر [الفرق] ١٢٨ بينها وبين لام التوكيد. وزعم ابن كيسان أن الأصل فيها الكسر، لأنها خافضة. فالأولى أن تكون حركتها مشبهةً بعملها، كقولك: لزيد مالٌ، هذا على الأصل. فإن قلت: له مالٌ، فالأصل الكسر، إلا أنهم كروهه، لئلا يأتوا بكسرة بعدها ضمة وواو. وليس في كلام العرب شيءٌ على فعل. قال أبو جعفر: وهذا قولٌ شاذٌ مستنكرٌ. لأنهم قد قالوا: أنت كزيت، ففتحوا الكاف، وهي خافضة. ويقال: لِمَ حُذفت الألف لدخول اللام عليها، ولم تُحذف إذا دخلت الباء عليها، وهما حرفا خفض. فنقول: والله الحجة البالغة، بغير ألف. وأنا بالله واثق، يكتبها بآلف. فالجواب عن ذلك: أن الألف واللام بمترلة قد، فهما كحرفٍ واحدٍ. فكرهوا أن يجعلوا بعضه متصلاً باللام التي قبلها فيكون كأن الألف منفصلة من لامها. وقيل:

١٢٧ انتهى كلام ابن مجاهد ههنا. هناك بعض السقطات والتصحيحات في الأصل، مثلاً ورد فيه "هذه عليه. وإنما يتفقد" بدل "هذه علته. وإنما ينتقد". الزيادات والتصحيحات من كتاب السبعة لابن مجاهد، ص ٤٩.

١٢٨ بياض في الأصل. وأثبتناه من إعراب القرآن للنحاس، ١/١٧٠.

لثلا يشبه النفي. فإن كانت الألف التي مع اللام أصلاً ولم تدخل عليها ألف ولا م، لم يجز حذفها. نحو قولك: مررتُ بالواحد، فهذا ما جاء على أصله.

رب

مخفوضٌ على النعتِ لله. والربُّ في كلام العرب يتصرف على وجوه. منها: أن السيد المطاع فيه يُدعى ربًّا. ومن ذلك قول لبيد:

وأهلكن يوماً ربَّ كندة وابنه وربَّ معدَّ بينَ حبتٍ وعزَّع^{١٢٩}

[ظ] يعني برب كندة، سيد كنده. ومنه قول نابغة بنى ذبيان:

تَحُبُّ إلى الثُّعْمانِ حَتَّى تَنَالَهُ فِدَاً لَكَ مِنْ رَبِّ طَرِيفِي وَتَالِدِي^{١٣٠}

والربُّ المصلحُ للشيءِ و...^{١٣١} يدعى ربه. وإنما يقال: هذا ربُّ الدارِ وربُّ الضيعة، أي مالِكها. ولا يقال: هذا الربُّ، معرفةً بألفِ واللامِ إلا لله جل ثناؤه. لأن الألفَ واللامَ تدل على أنه ربُّ كلِّ شيءٍ ومالكه. وإنما يقال في المخلوقين: هذا ربُّ كذا وكذا، بالإضافة إلى شيءٍ بعينه. قال ابن عباس: رب سيد. قال الله جل ثناؤه ﴿أَرْجِعْ إِلَى رَبِّكَ﴾^{١٣٢} أي إلى سيدك. وأصل هذا، أنه يقال: رَبُّهُ يُرَبُّهُ رَبًّا فهو راب. وَرَبٌّ، إذا أقام بصلاجه. ويقال على الكثير: رَبًّا [ه] وَرَبِّهِ^{١٣٣} وَرَبَّتَهُ. فَمَنْ قَالَ: رَبَّتَهُ فأصله ربه، ثم أبدل من التاء ياءً كما يقال في تَقَضَّيْتُ: تَقَضَّضْتُ، إئتقلاً للتضعيف، ثم أبدل من الباء تاءً، كما أبدل من الواو فاءً في قولهم: ^{١٣٤} بالله وتولج وتراث. فكان الربُّ -والله أعلم- هو المصلح للشيء، القائم بتدبير خلقه. ويقال: رب، لرب شيء من الأشياء، ثم يعرف كما يعرف رجل بدخول الألفِ واللامِ. وقال الحارث بن حلزة: ^{١٣٥}

وهو الربُّ والشهيدُ على يومِ الحِيارَيْنِ والبلاءُ بلائُ

وقوله: والبلاءُ بلاء، يريد والبلاءُ بلاء، قد سمعتم به وعرفتُموه. ويجوز أن يكون المعنى: والبلاءُ بلائُ شديدٌ، وفيه معنى التعظيم. ويجوز أن يكون: والبلاءُ بلائُ عظيمٌ. ويجوز أن يكون قولهم: رب، مصدر من رَبَّهُ يُرَبُّهُ رَبًّا، ثم سُمي به، كما يقال: رجل عدل ورضي. فالربُّ هاهنا الملك. وقيل: يعني بقوله:

١٢٩ ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ص ٧١. ورد في الأصل "حبت" بدل "حبت".

١٣٠ ديوان النابغة الذبياني، ص ١٤٠. ورد في الأصل: تحب.

١٣١ بياض في الأصل.

١٣٢ سورة يوسف ١٢/٥٠.

١٣٣ ورد في الأصل: "ربيه". وقد صححناه وأضفنا الضمير في "رباه" من معاني القرآن للنحاس، ٦٠/١.

١٣٤ يبدو أن هناك سقط في الأصل.

١٣٥ ورد الاسم في الأصل: الحرث بن حلزومة.

وهو الربُّ، المنذر] بن ماء السماء، لأنَّ بني يَشْكُرُ غزواً معه أهلَ الجبارين فأبلوا، وقيل... ١٣٦ بن هند، وقال الآخر:

ربي كريم لا يكدر نعمة وإذا يناشد بالمهارق أنشدا ١٣٧

العالمين

في موضعٍ خفضٍ بإضافة رب إليهم. علامةُ الخفضِ الياءُ، لأنها من جنس الكسرة، والنونُ عند سيبويه، كأنها عوضٌ لما مُنِعَ من التنوين والحركة. و[النون] ١٣٨ عند أبي العباس محمد بن يزيد عوضٌ من التنوين، وقد قال في بعض بقول سيبويه. وعند أبي إسحاق إبراهيم بن السري عوضٌ من الحركة. وفتحت فرقاَ بينها وبين نونِ الإثنين. فإن قيل: فهلاً كُسرَت وفتحت نونُ الإثنين، ولمَ اختير لها الفتحُ دونَ نونِ الإثنين. فالجوابُ عن ذلك: أنها تكون بعدَ واوٍ مضمومٍ ما قبلها مرةً في الرفع، وبعدَ ياءٍ مكسورٍ ما قبلها مرةً في النصب والخفض. والواوُ ثقيلةٌ، والضممةُ تليها في النقل، وكذلك الياءُ والكسرةُ، فاختاروا الفتح في هذه النون ليعدلوا ما بين خفيفٍ وثقيلٍ. فهذا ما فيه من الإعراب.

فأما معنى العالمين؛ فزوى سعيدُ بن جبير عن ابن عباس أنه قال: العالمون الجنُّ والإنسُ. ١٣٩ وروي عنه أيضاً أنه قال: العالمون كلُّ ذي روحٍ من أهل السماء والأرض. فكان العالمين على هذا القولِ أصنافُ الخلق من الإنس والجنِّ والملائكةِ والطيرِ والوحشِ وغير ذلك. والعالمُ الخلقُ. وهو جمعٌ لا واحد له من لفظه، بمتلة القومِ والرهطِ والنفرِ. وزوى عن أبي العالية أنه قال: الجنُّ عالمٌ والإنسُ عالمٌ. وسوى ذلك للأرض أربعَ زوايا، في كل زاويةِ أَلْفٌ وخمسمائة عالم خلقهما اللهُ لعبادته. ١٤٠ وقال أبو عبيدة: العالمون المخلوقون. والعالمُ مشتقٌ من العلامة. وقال الخليل: والعَلَمُ والعلامة والمَعْلَمُ مادلاً على الشيء. والعالمُ دالٌّ على أن له خالفاً ومدبراً. ويجوز في العربية في الكلام ربُّ العالمين. قال الكسائي: كما تقول: الحمدُ له ربًّا وإنما فيكون النصبُ عنده على الحال. قال أبو حاتم: [النصب بمعنى أحمدُ اللهُ ربَّ العالمين. وقال أبو إسحاق: ١٤١ يجوز النصبُ على النداءِ المضافِ. وقال ابن كيسان: يبعد النصبُ على النداءِ المضافِ، لأنه يصير كلامين. [و٨] ولكن نصبه على المدح. ويجوز الرفعُ أيضاً على إضمار مبتدأٍ يكون التقدير: هو ربُّ العالمين.

١٣٦ بياض في الأصل. ربما عن عمرو بن هند، وهو عمرو بن المنذر بن إمرؤ القيس بن النعمان اللخمي.
١٣٧ ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ص ٥٢. وورد في الأصل: وإذا تنوشت.

١٣٨ سقط في الأصل. والزيادة من إعراب القرآن للنحاس، ١/١٧١.

١٣٩ الطبري، التفسير، ١/١٤٥.

١٤٠ الطبري، التفسير، ١/١٤٦-١٤٧. بالفاظ متقاربة.

١٤١ سقط في الأصل. والزيادة من إعراب القرآن للنحاس، ١/١٧١.

الرحمن الرحيم

في موضعٍ خفضٍ على النعتِ لله. ويجوز في العربية، لا في القراءة، الرحمن الرحيم، بالنصب على المدح. ويجوز رفعها على إضمار مبتدأ. ويجوز رفع أحدهما ونصب الآخر. ويجوز خفض الأول ورفع الثاني وخفضه. وإنما قلنا يجوز في العربية، لا في القراءة، لأن القراءة سنة متبعة. قال أبو جعفر محمد بن جرير: فإن قال قائل: ما الفائدة في تكرير قوله جل ثناؤه «الرحمن الرحيم»، وقد وصف الله نفسه بذلك في قوله تعالى: «بسم الله الرحمن الرحيم». فالجواب عن ذلك: أن هذا ليس بتكرير، إذا كانت «بسم الله الرحمن الرحيم» ليست من سورة الحمد. وهذا أيضا من الدليل لنا على أنها ليست منها. إذا كان غير موجود في كتاب الله آيات متجاورتان مكررتان بلفظ واحد ومعنى واحد، لا فصل بينهما من كلام يخالف معناه معناهما. وإنما يأتي تكرير آية بكاملها في السورة الواحدة، مع فصول تفصل بين ذلك، وكلام يُعترض به لغير معنى الآيات المكررات أو غير ألفاظها. ولا فصل بين قوله جل ثناؤه: «الرحمن الرحيم» من قوله: «بسم الله الرحمن الرحيم»، وقوله لله^{١٤٢}: «الرحمن الرحيم» من قوله: «الحمد لله رب العالمين». قال: فإن قال قائل: فإن «الحمد لله رب العالمين» فاصل بين ذلك. قيل له: هذا وإن كان قد قاله قائل، فقد أنكره قوم من أهل التأويل، وقالوا: إن ذلك من المؤخر الذي معناه التقديم، وإنما هو: الحمد لله الرحمن الرحيم رب العالمين، واستشهدوا على صحة ما ادعوا من ذلك بقوله ﴿ملك يوم الدين﴾، فقالوا: إن قوله: «ملك يوم الدين» تعليم من الله عباده بأن يصفوه بالملك أو الملك على اختلاف القراءتين. قالوا: فالذي هو أولى أن يكون مجاور وصفه بالملك أو الملك ما كان نظير ذلك من الوصف، وهو قوله: «رب العالمين» الذي هو خير عن ملك أجناس المخلوقين وأن يكون مجاور وصفه بالعظمة والألوهية ما كان نظيراً في المعنى من الثناء عليه، وذلك قوله: «الرحمن الرحيم». فزعموا أن ذلك دليل لهم على أن قوله: «الرحمن الرحيم». بمعنى التقديم والتأخير [وقالوا: ونظائر ذلك] كثير في كلام العرب واستشهدوا بقول جرير:

طاف الخيال وأين منك لِمَا فارجع لزورك بالسلام سَلَامًا^{١٤٣}

بمعنى طاف الخيال لِمَا وأين منك هو.^{١٤٤}

ملك يوم الدين

في موضعٍ خفضٍ على النعت. وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو وحمة وابن عامر. وقرأ عاصم والكسائي: مالك يوم الدين، بالألف في رواية أبي عمرو ونصير وروى أبو الحارث عنه: مالك، بألف،

١٤٢ زائدة في الأصل ولا وجه لها.

١٤٣ جرير بن عطية الخطفي، ديوان جرير (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ص ٤٤٤. في الأصل: بزورك.

١٤٤ انتهى كلام ابن جرير باختصار هاهنا. انظر: الطبري، التفسير، ١/١٤٧-١٤٩. والزيادة من تفسير الطبري.

وملك، بغير ألف، هذا عن الكسائي وحده. فمن قرأ ملك، فإنه مأخوذ من الملك، وملك مأخوذ من الملك. يقال: هذا ملكٌ عظيم الملك، وهذا مالكٌ صحيح الملك. واختار أبو حاتم أن يقرأ «مالك يوم الدين». قال: وهو أجمع من ملك، لأنك تقول: إن الله مالكُ الناس ومالكُ الطير ومالكُ الريح ومالكُ كل شيء من الأشياء ونوع من الأنواع. ولا يقال: الله ملكُ الطير ولا ملكُ الريح ونحو ذلك. إنما يحسن ملكُ الناس وحدهم. وخالفه في ذلك جلة أهل اللغة. منهم أبو عبيدة وأبو العباس محمد بن يزيد. واحتجوا بقوله جل ثناؤه ﴿لَمَنْ أَلْمَلْتُكَ أَلْيَوْمَ﴾،^{١٤٥} والملك مصدرُ الملك كما بينا، ومصدرُ المالك ملكٌ كما بينا. وهذا احتجاجٌ حسنٌ. وأيضاً فإن حجةَ أبي حاتم لا تلزم، لأنه لم يستعمل ملك الطير والريح، لأنه ليس فيه معنى مدح. ورؤي عن محمد ابن السميقي أنه قرأ «مالك يوم الدين» بنصب مالك. وروي عن أبي حيوة شريح بن يزيد [٨ظ] أنه قرأ ملك يوم الدين، وعنه أنه قرأ ملك يوم الدين. ففي ملك أربع لغات: فلغتان مقروءةً بهما، ولغتان غير مقروءةً بهما. فالقروء بهما فملك وملك. والأخرى ملك، وهي مروية عن أبي عمرو بخلاف عنه، ومليك كما قال:

فانقع بما قسم المليك وإنما قسم الخلائق بيننا علامتها^{١٤٦}

وفيه من العربية ستة أوجه: يقال: «مالك يوم الدين» على النعت، والرفع على إضمار مبتدأ، أو النصب على المدح، وعلى النداء، أو على الحال، وعلى النعت على قراءة من قرأ رب العالمين. وجمع مالك، إذا أردت ملك شيء من الأشياء مَلَكٌ ومُلك. وجمع ملك الأملاك وملوك. وجمع ملك واحد الملوك أملاك وملوك. وجمع أملاك وملوك. وجمع ملك ملوكا.

«يوم الدين» مخفوضٌ بإضافة يوم إليه. وجمع يوم أيام، وأصله أيام، فأدغمت الواو في الياء. وجمع الدين أدیانٌ وديونٌ. ورؤي عن ابن عباس وابن مسعود وعن أناس من أصحاب رسول الله [صلى الله عليه وسلم قالوا: الدين هو الحساب].^{١٤٧} وقال مجاهد: الدين الجزاء. وقيل: الدين الحكم من قولهم: دانه يدينه، إذا أحكم عليه. وكذلك قوله: في دين الملك، في حكمه. والدين في غير هذا الطاعة. والدين أيضاً العادة، كما قال المثقب:

تقول إذا دَرَأْتُ لها وِضِيبي أهدا دينه أبداً و ديني^{١٤٨}

أي عاداته وعادتي. والمعاني متقاربة، لأنه إذا أطاعه فقد دان له. وقولهم فلان في دين فلان، أي في سلطانه وطاعته. فإن قيل: لم خصت القيامة بهذا، وهو ملك الدنيا والآخرة، فالجواب: أن يوم القيامة يومٌ تضطرُّ فيه الخلائق إلى أن يعرفوا أن الأمر كله لله. وقيل: خصه بهذا، لأن في الدنيا ملوكاً وجبارين ويوم القيامة يرجع الأمر كله لله. والوقف على «ملك يوم الدين» حسنٌ. وهو التمام الثاني من هذه السورة

١٤٥ سورة غافر ٤٠/١٦.

١٤٦ ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ص ١٧٩.

١٤٧ الطبري، التفسير، ١/١٥٨.

١٤٨ البيت للمثقب العبدى وهو يصف ناقته. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢/١٤٦٩.

على قول من عدَّ «بسم الله الرحمن الرحيم» آيةً. وهو الأول على قول من لم يعدَّ. وإنما استحسناه، لأنه آخر ما لله عز وجل خالصاً بذلك. على ذلك ما رواه مالك رحمه الله عن العلاء بن عبد الرحمن، أنه سمعَ أبا السائب يقول: سمعتَ أبا هريرة يقول: «قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: كلُّ صلاةٍ لم يُقرأ فيها بأَمِّ القرآن فهي خِدَاجٌ هي خِدَاجٌ هي خِدَاجٌ، غيرُ تامٍّ. قلت: يا أبا هريرة أنا أكون أحياناً وراء الإمام. فغمزَ ذراعِي وقال: اقرأُ بها يا فارسِي في نفسك. فإني سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال اللهُ جل ثناؤه: قَسَمْتُ الصلاةَ بيني وبين عبدِي نِصْفَيْنِ، فَنِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ. قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: اقرؤوا، يقول العبدُ: «الحمد لله رب العالمين»، يقول اللهُ جل ثناؤه: حَمِدَنِي عبدِي. يقول العبدُ: «الرحمن الرحيم»، يقول اللهُ جل ثناؤه: بِحَمْدِي عبدِي. يقول العبدُ: «ملك يوم الدين»، يقول اللهُ جل ثناؤه: أَتْنِي عَلَيَّ عبدِي. يقول العبدُ: «إياك نعبد وإياك نستعين»، فهذه الآية بيني وبين عبدِي، ولعبدِي ما سَأَلَ. يقول العبدُ: «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين». فهؤلاء لعبدِي ولعبدِي ما سَأَلَ^{١٤٩}. قال أبو غانم: وأما إدغامُ الميمِ في الميمِ فغيرُ جائزٍ، لأنه يخالف السنة، ويُذهب حرفَ الإعراب. قال أبو بكر: وهي تروى عن أبي عمرو، والصحيحُ عنه غيرها. وإنما منعها أبو غانم، لأنه يلتقي ساكنان، وغيره مجيزها، لأن أحدَ الساكنتين حرفٌ مد ولين.

إياك نعبد

«إياك» في موضع نصبٍ، بوقوع الفعل، وهو نعبد. وأجمعت الأئمة السبعة على إياك بكسر الهمزة وتشديد الياء. وروى عن الفضل بن عيسى الرقاشي أنه قرأ «إياك نعبد» بفتح الهمزة. وروى عن عمرو بن فائد أنه قرأ «إياك» مخففة. وهو اسمٌ مضمَّرٌ عند الخليل مضاف [و٩] الاسم منه «إيا»، والكاف في موضع خفضٍ، إلا أن الكاف صيرت مع ما قبلها تؤدي عن اسم واحد منصوب. وحكى الخليل عن بعض العرب، إذا بلغ الرجلُ السنين: إياها وإيا الشَّواب. وزعم أبو العباس محمد بن يزيد أن قول الخليل: إنه اسمٌ مضمَّرٌ خطأ، لأن المضمَّر لا يضاف. ولكنه مبهمٌ مثل «كل»، أضيف إلى ما بعده. وحكى عن الأعمش أنه قال: إياك كلمةٌ واحدةٌ ليست «إيا» مضافة إلى الكاف، ولكنه اسمٌ منصوبٌ. قال أبو العباس: أما قولُ الخليل إنها مضمرةٌ، فليس القولُ عندي لذلك، وهو اسمٌ مبهمٌ. والكوفيون يقولون: هو اسمٌ بكماله. وفي إياك لغةٌ أخرى، وهي هياك. قال الشاعر:

فَهَيَّاكَ وَالْأَمْرَ الَّذِي إِنْ تَوَسَّعَتْ مَوَارِدُهُ ضَاقَتْ عَلَيْكَ مَصَادِرُهُ^{١٥٠}

١٤٩ الموطأ، "الصلاة"، ٣٩؛ مسلم، "الصلاة"، ٣٨-٤٠.

١٥٠ طفيل بن عوف، ديوان طفيل الغنوي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٨)،

الموارد ما يورد عليه، والمصادر ما يصدر عنه. قال أبو بكر: إياك علامة المضمَر المنصوب المنفصلة، وعلامة المضمَر تكون متصلةً ومنفصلةً. فللمُخبر عن نفسه خمسُ علامات: مرفوعتان متصلتان ومنفصلتان، ومنصوبتان منفصلة ومتصلة، ومجرورة متصلة لا تنفصل. وكذلك الغائبُ له خمسُ علامات: مرفوعتان منفصلة ومتصلة، ومنصوبتان منفصلة ومتصلة، ومجرورة متصلة لا تنفصل، ولا تكون أبداً إلا معتمداً على شيء. فذلك خمسُ عشرة علامة. فأما علامة المُخبر عن نفسه المرفوعة المتصلة فقولك: قمتُ وقعدتُ، وما أشبه ذلك. فإن أخبرَ عن نفسه وعن آخر أو آخرين قال: قمنا وقعدنا. فهذه علامة المُخبر عن نفسه مذكراً كان أو مؤنثاً. وأما المنفصلة فقولك: أنا. فإن أخبرَ ١٥١ عن نفسه وعن آخر أو آخرين قال نحن. وأما علامة المُخبر عن نفسه المنصوبة المتصلة فقولك: أطاعني وأكرمني. وإن أخبرَ عن نفسه وعن آخر أو آخرين قال: أطاعنا وأكرمنا. وأما العلامة المنصوبة المنفصلة فقولك: إياي. فإن أخبرَ عن نفسه وعن آخر أو آخرين قال: إيانا. وأما المتصلة المجرورة فقولك: غلامي وصاحبي. فهذه متصلة لا تنفصل. وأما المخاطبُ فعلامته المتصلة والمرفوعة: قمت وقعدت، وما أشبه ذلك. وإن أخبرتَ عنه وعن جماعة قلتُ: قمتم وقعدتم. وأما المنفصلة فقولك: أنت، والاسم والألف والنون. وأما التأء فللمخاطبة، لا موضع لها في الإعراب. فإن ثنيتَ أو جمعتَ قلتُ: أنتم وأنتمو، وإن شئتَ حذفْتَ الواو. وأما المنصوبة المتصلة فالكافُ في كلمتك وأكرمتك. فإن خاطبتَ إثنين قلتُ: كلمتكما وأكرمتكما. وإن كان جماعة قلتُ: كلمتكم وأكرمتكم. وأما المنفصلة فإياك وإياكما وإياكم. وأما المجرورة فقولك: غلامك وصاحبك. وأما علامة الغائب المتصلة فقولك: غلامك وصاحبك. وأما علامة الغائب المتصلة فقولك: زيدٌ فعل، ففي فعل ضميرُ زيد. فإن أخبرتَ ١٥٢ عن إثنين أو جماعة قلتُ: فعلا وفعلوا. وأما المنفصلة فقولك: هو وهما. وأما المتصلة المنصوبة فالهَاءُ في ضربته، وما أشبه ذلك، وضربتهما وضربتهم. وأما المنفصلة فإياه وإياهما وإياهم. وأما المجرورة فغلامه وصاحبه. فهذه خمسُ عشر علامة، فمن ثم لم يجز عطفُ المظهر على المضمَر المجرور، لم يجز أن يعطف المضمَر المجرور عليه، وكما لم يجز لك أن تقول: مررتُ بزيد [وذاك] وكذلك لم يجز مررتُ بك وزيد. فذلك خمسُ عشرة علامة للمضمَر. وأصلُ الإضمار الستُّر، لأنه خلاف الإظهار. لأنك إذا أضمرتَه فقد أخفيتَه وسترتَه. ويقال: مالٌ ضمَّار، وعدةٌ ضمَّار، إذا كان غائباً لا يُرى. قال الأعشى:

[٩ظ] ترانا إذا أضمرتَك البلاد نُحْفَى وتُقطع منا الرحم ١٥٣

والإضمارُ على وجهين في العربية، إذا قدرت على الإضمار المتصل لم تأت بالمنفصل. ألا ترى أنك تقول: قمتُ وقمتَ وقمتِ، ولا تقول: قام أنا ولا قام أنت ولا قام هو. وتقول: كلمتك، ولا تقول: كلمت إياك. فإن قال قائل: فما معنى قولهم: إياك نكلم، وهم يقدرُون أن يأتوا بمتصله فيقولون:

١٥١ في الأصل: فإن خير.

١٥٢ في الأصل: خبرت.

١٥٣ ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، ص ١٧١. وفيه: «أرانا إذا أضمرتك».

نكلمك، فالجوابُ عن هذا أن سيبويه قال: كأنهم يقدمون الذي بيأته أهمُّ إليهم وهم بيأته أعنى^{١٥٤} وإن كانا جميعاً يُهَيِّمَانِهِمْ وَيُعَيِّنَانِهِمْ. وقوله جل ثناؤه: «إياك» ولم يقل: إياه، لأن المعنى، قل يا محمد: إياك نعيد، على أن العرب ترجع من الغيبة إلى الخطاب، كما قال الأعشى:

عنده الخزمُ والتَّقِي وأسا الصرْعُ وحملُ لمضلعِ الأثقالِ^{١٥٥}

ثم قال، فرجع من الغيبة إلى الخطاب:

ووقا إذا أجزت وما عُرَّتْ حبالٌ وصلتها بحبال^{١٥٦}

وقال جل وعز: ﴿وَسَقَىٰ لَهُمُ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾^{١٥٧}، ثم قال ﴿إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً﴾^{١٥٨}، وعكس هذا أن العرب ترجع من الخطاب إلى الغيبة. من ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِّ وَجَرَّتْ بِرِيحٍ طَبِيبَةٍ﴾^{١٥٩}، فخطاب، ثم خبر عن غائب، وهو كثير في كلام العرب.

و«نعيد» فعلٌ مستقبلٌ مرفوعٌ. واختلف النحويون في علة رفعه. فقال الخليل وسيبويه: ارتفع بمضارعه الأسماء. قال سيبويه: وإنما ضارعت أسماء الفاعلين. إنك تقول: إن عبد الله ليفعل، فيوافق قولك^{١٦٠}: لفاعلٌ، حتى كأنك قلت: إن زيد لفاعلٌ، فيما تريد من المعنى. قال الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ﴾^{١٦١} أي الحاكم بينهم. وقال الكسائي: ارتفع بالزوائد التي في أوله. وقال الفراء: هو مرفوعٌ بسلامته من الجوازِمِ والنواصبِ. وأصلُ العبادة في اللغة الطاعةُ مع تذللٍ وخضوعٍ. يقال طريقٌ معبُدٌ، إذا ذُلُّ^{١٦٢} بالوطءِ وبعيرٌ معبُدٌ، إذا طُلِيَ بالقطرانِ، أي امْتُهِنَ كما يُمْتَهَنُ العبيدُ. قال طرفة:

إلى أن تَحَامَتْنِي العَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأُفْرِدْتُ إِفْرَادَ البعيرِ المَعْبُدِ^{١٦٣}

-
- ١٥٤ ورد في الأصل: «أعبي». والتصحيح من الكتاب لسيبويه، ٣٤/١.
- ١٥٥ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٤٩)، ص ٩٥. وفيه «الشق» بدل «الصرع».
- ١٥٦ أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، جبهة أشعار العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ص ١٦٣. وفيه «ووقا إذا أجزت فما عُرَّتْ حبالٌ وصلتها بحبال».
- ١٥٧ سورة الإنسان ٢١/٧٦.
- ١٥٨ سورة الإنسان ٢٢/٧٦.
- ١٥٩ سورة يونس ٢٢/١٠.
- ١٦٠ في الأصل: قوله.
- ١٦١ سورة النحل ١٢٤/١٦.
- ١٦٢ في الأصل: «ذلك». والتصحيح من معاني القرآن للنحاس، ٦٤/١.
- ١٦٣ طرفة بن العبد، ديوان، ص ٣١.

يقال: عبدتُ اللهَ أعْبُدُه عبداً وعبادة، وتَعَبَّدَ الرجلُ تعْبُدًا، وعبَدْتُ الرجلَ، إذا استَعْبَدْتَه. قال الله جل ثناؤه إخباراً: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾،^{١٦٤} قال: ما عبدَ أن فعلَ كذا وكذا، أي ما أبطأ. وعبد من الأمر أعْبُد عبدا، إذا أنفت، قال الشاعر:

أولئك أجلسي فجيئي بمثلهم وأَعْبُدُ أَنْ تُهْجَى تَمِيمِ بِدَارِمِ^{١٦٥}

وإياك نستعين

في موضع نصبٍ بنستعين، عطْفٌ جملةٌ على جملةٍ. وقرأ يحيى بن وثاب والأعمش: نستعين، بكسر النون، وهي لغةٌ تميم وأسد وقيس وربيعة. والفتحُ لغةُ أهل الحجاز، وبلغتهم نزل القرآن. فأما ما ذكرناه من العرب غير أهل الحجاز، فإنهم يكسرون أول المضارع في التاء والنون والهمزة، ولا يفعلون ذلك بالياء، لأن الياء يستقل فيها الكسرةُ إلا في لغة من لا يؤخذ بلغته. قال الشاعر:

لوقلت ما في قومها لم تنتم بفضلها في حَسَبِ وميسم^{١٦٦}

والياءُ في «نستعين» منقلبةٌ من الواو، لأنه من العون والمعونة، فهو من ذوات الواو. والأصلُ فيه: نستعوئُ، ولكنهم نقلوا حركة الواو إلى العين فكسروها وقلبوها الواو ياءً لانكسار ما قبلها. وكلُّ واوٍ تقع رابعةٌ فصاعداً فإنها قلب ياءً لانكسار ما قبلها. وذلك قولك: غزوت ثم تقول أغزيت [١٠٥] وغازيت واستغزيت، لأنك تقول: أغزى يغزى واستغزى يستغزى وما كان مثله. وهذا الذي ذكرناه، فهو قول النحويين فيما أشبه هذا من الكلام. وأما العربُ فليس لها هذه التعليلات، لأنها تكلمت بطبيعتها ونطقت بسجيتها. وكذلك كلُّ علةٍ نذكرها في كتابنا عن النحويين جاريةٌ في الكلام، لا في القرآن، وبالله التوفيق. المصدرُ من نستعين استعانة، والأصلُ استعوانا، قلبت حركة الواو على العين. فلما انفتح ما قبل الواو صارت ألفاً، فالتقت ألفان. والألفُ لا تكون أبداً إلا ساكنةً فحُذِفَ إحدى الألفين لالتقاء الساكنين. واختلفوا في المحذوفةٍ فقيل: حُذِفَت الثانيةُ، لأنها زائدةٌ. وقيل: الأولى، لأن الثانية للمعنى، ولزمت الهاء عوضاً. فأما قوله جل ثناؤه: ﴿أَسْتَحْوِذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ﴾،^{١٦٧} فإنه جاء على الأصل من الفرع. ولذلك قولهم: أحوذتُ وأطولتُ واستروحت كما قال الشاعر:

صَدَدْتُ فَأَطُولُ الصَّدْوَةَ وَقَلَّمَا وَصَالَ عَلَى طُولِ الصَّدْوَةِ يَدُومُ

١٦٤ سورة الشعراء ٢٦/٢٢.

١٦٥ البيت للفرزدق. وورد النصف الأول كالتالي: «ألتك قوم إن هَجَوْنِي هَجَوْتُهُمْ». انظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢٧٧٩/٤.

١٦٦ أبو علي الفاي، كتاب الأمالي، ٢/٢١٠. وفيه «نَيْشِم» بدل «نَيْشَم».

١٦٧ سورة المجادلة ٥٨/١٩.

أي وقلما يدوم وصال على طول الصدود. فأما معنى نستعين فقال عبد الله بن عباس: إياك نستعين على طاعتك وعلى أمورنا كلها.^{١٦٨}

فإن قال قائل: ما معنى أمر الله جل ثناؤه عباده بأن يسألوه المعونة على طاعته، أو جائز، وقد أمرهم بطاعته، أن لا يعينهم عليها. أم هل يقول قائل لربه: «إياك نستعين» على طاعتك. إلا وهو على قوله ذلك مُعان. وذلك هو الطاعة، فما معنى مسألة العبد ربه ما قد أعطاه إياه؟ قيل له: إن تأويل ذلك على غير ما ذهبْتَ إليه. وإنما الداعي ربه من المؤمنين أن يُعينه على طاعته إياه، داع أن يُعينه فيما بقي من عمره على ما كلفه من طاعته إياه، دون ما قد تَقَضَّى ومضى من أعماله الصالحة فيما خلا من عمره. وجازت مسألة العبد ربه ذلك، لأن إعطاء الله عبده ذلك تمكينه جوارحه لأداء ما كلفه من طاعته، وافترض عليه من فرائضه فضلٌ منه جل ثناؤه، تفضلٌ عليه، ولطفٌ منه لطفٌ له فيه، وليس تركه التفضل على بعض عبيده بالتوفيق، من اشتغال عبده بمعصيته، وانصرافه عن محبته، ولا في بسط فضله على بعضهم مع اجتهاد العبد نفسه في محبته، ومساعدته إلى طاعته فساداً في تدبير، ولا جوراً في حكم. فيجوز أن يجهل جاهلٌ موضع حكم الله تعالى وأمره عبده بمسائلته عونه على طاعته. وفي أمر الله جل ثناؤه عباده أن يقولوا: «إياك نعبد وإياك نستعين»، أدلُّ دليل على فساد قول بعض أهل الأهواء الذين أحلوا أن يأمر الله أحداً من عبيده بأمر أو يكلفه فرض عمل، إلا بعد إعطائه المعونة عليه، والقدرة على فعله وعلى تركه. ولو كان الذي قالوا من ذلك كما قالوا، لبطلت الرغبة إلى الله جل ثناؤه في المعونة على طاعته، إذ كان على قولهم، مع وجود الأمر والنهي والتكليف حقاً واجباً على الله للعبد إعطاؤه المعونة على ذلك، سأل ذلك عبده أو ترك مسألته، بل ترك إعطائه ذلك عندهم منه جوراً. ولو كان الأمر في ذلك كما قالوا لكان القائل: «إياك نعبد وإياك نستعين» إنما سأل ربه أن لا يجور. ففي إجماع أهل الإسلام جميعاً على تصويب قول القائل: اللهم إنا نستعينك. وتخطبتهم قول القائل: اللهم لا تجر علينا، دليل واضح على خطأ ما قال الذين ذكروا، إذ كان تأويل قول القائل عندهم: اللهم إنا نستعينك: اللهم لا تترك معونتنا التي تركها جوراً منك. فإن قال قائل: كيف قيل: «إياك نعبد وإياك نستعين» فقدّم الخبر على العبادة وأخر مسألة المعونة عليها بعدها، وإنما تكون العبادة بالمعونة، فمسألة المعونة كانت أحقّ بالتقديم قبل المعان عليه من العمل والعبادة، فالجواب أنه لما كان معلوماً أن العبادة لا سبيل للعبد عليها إلا بمعونة من الله جل ثناؤه، وكان مُحالاً أن يكون عابداً [١٠ظ] إلا وهو على العبادة مُعان، وأن يكون مُعاناً عليها إلا وهو لها فاعل، كان سواءً تقدّم ما قدّم منهما على صاحبه كما سواءً قولك لرجل قضي حاجتك فأحسن إليك في قضائها: قضيت حاجتي وأحسنت إلي. فقدمت ذكر قضائه حاجتك أو قلت: أحسنت إلي فقضيت حاجتي. فقدمت ذكر الإحسان على ذكر قضاء الحاجة، لأنه لا يكون قاضياً حاجتك إلا وهو إليك محسن، ولا محسناً إليك إلا وهو لحاجتك قاضٍ فكذلك سواءً قولهم: اللهم إنا إياك نعبد. وقد حكى أن ذلك من المقدم الذي معناه التأخير، وأنه كقول القيس:

ولو أن ما أَسْعَى لأدنى معيشةٍ كفايٍ ولم أطلب قليلٌ من المالِ

يريد: كفاي قليل من المال، ولم أطلب كثيراً. وليس ذلك كذلك، من أجل أنه قد يكفيه القليل من المال^{١٦٩} ويطلب الكثير، وليس وجود ما يكفيه منه بموجب له ترك طلب الكثير، فيكون نظير العبادة التي بوجودها وجود المعونة عليها، و بوجود المعونة عليها وجودها، فيكون ذكر أحدهما دالاً على الآخر، فيعتدل في صحة الكلام تقدم ما قَدَّمَ منها قبل صاحبه أن يكون موضوعاً في درجته ومرتباً عليه. كما قال أبو بكر: من قوله: «فإن قال قائل: ما معنى أمر الله عباده» إلى هاهنا، قول محمد بن جرير. ١٧٠

والوقف على «نعبد» وما كان مثله مما قبل آخره متحرك على أربعة أوجه: بالإشمام والتسكين، كما يوقف عند المجزوم بالرَّوْم والتضعيف. فأما الإشمام فهو ضَمُّكَ شَفَتَيْكَ على الحرف بغير صوت، يكون منك ولا يُسمع. وأما الإسكان فهو أن تسكنه فيستوي الوقف على آخره وآخر المجزوم. وأما الرَّوْم فهو أشد من الإشمام، لأنك تَضُمُّ شَفَتَيْكَ مع صوتٍ يكون منك ويُسمع. وأما التضعيف فهو أن تُشَدِّدَ الحرفَ الأخيرَ إذا كان ما قبله متحركاً، فإن كان ما قبله ساكناً، لم يجز التضعيف لئلا يلتقي ساكنان. وإنما يجوز التضعيف في الكلام لا في القرآن، لأنه لا يكون إلا بزيادة. وهذا الذي ذكرناه بحكمة المشافهة، ولكننا نجعل له في الكتاب علماً يُستدل به عليه مع الوصف الذي قدمناه. فأما علم الإسكان ففيه قولان: أحدهما أنه الحياء. حكى ذلك ابن كيسان عن أبي العباس محمد بن يزيد، وحكى عنه علي بن سليمان. قال لأنه يريد أول خفيف ولا يجوز على هذا أن تجعل هاء. إلا أن ابن كيسان قال: إستعمل الناس بعده الهاء، لأن الهاء حرفٌ مهموسٌ، يلزم موضعه. فهو مشبهٌ للوقفة على الحرف. وعلمُ الإشارة نقطةٌ بين يدي الحرف، وعلمُ الرَّوْمِ خطٌّ بين يدي الحرف مكان الواو، والتي تقع للضم. وعلمُ التشديد سورةُ الشين. وذلك في قولك في الوقف المسكن: زيد خالد يفعل يأكل. وتقول في الوقف في الإشمام: زيد يقول يعمل. وتقول في الوقف برؤم الحركة: زيد يقوم يقعد. وتقول في الوقف بالتشديد: خالد يعلم تضرب. ولا يجوز في عمرو وزيد، لأنك لو شددت جمعَ بين ساكنين. وحكى ابن كيسان عن محمد بن يزيد أنه قال: الشكل الذي في الكتب من عمل الخليل. قال وهو مأخوذ من صُورِ الحروف: الضمة واوٌ صغيرة الصورة في أعلى^{١٧١} الحرف، لئلا تلتبس بالواو المكتوبة. والكسرة ياءٌ تحت الحرف. والفتحة ألفٌ مبطوحةٌ فوق الحرف. وحكى علي بن سليمان عن محمد بن يزيد: وإن كان الحرف منوناً اتبعت كل شيء مما ذكرناه خطأ. وحكى عنه ابن كيسان بصورة النون. فإن كان الإسمُ مجروراً منصرفاً متحركاً ما قبل آخره كانت فيه ثلاثة أوجه، لأن الإشمام لا يجوز في المخفوض ولا المنصوب. قال سيبويه: وأما ما كان في موضع نصبٍ أو جرٍ فإنك تروم فيه الحركة [١١ و] وتضاعف

١٦٩ في الأصل كررت هنا العبارة: ولم أطلب كثيراً وليس ذلك كذلك من أجل أنه قد يكفيه القليل من المال. ١٧٠ انظر لهذا الإقتباس الطويل: الطبري، التفسير، ١/١٦١-١٦٣. التصحيحات والزيادات في هذا الإقتباس من هذا المصدر. وورد في الأصل: "أن لا يعذبهم" بدل "أن لا يعينهم" و "إلا وهو قوله على" بدل "إلا وهو على ذلك" و "استعمال عبده" بدل "اشتغال عبده" و "أن لا يجوز" بدل "أن لا يجوز" و "قول القائل: اللهم إياك نعبد" بدل "قول القائل: اللهم إنا نستعينك" و "تقدم ما قدم منها" بدل "تقدم ما قدم منهما".

وتفعل ما يفعل بالمجزوم، على كل حال وهو الأكثر في كلامهم. فأما الإشمامُ فليس إليه سبيلٌ. قال: فالنصبُ والجرُّ لا يوافقان الرفعَ في الإشمام. وهو قول العرب ويونس والخليل. وأما المجرورُ غيرُ المنصرفِ فإن الوقفَ عليه على وجهٍ واحدٍ كالمنصوب، لأن ما لا ينصرفُ نصبهُ وجرهُ بالفتح. وأما المنصوبُ المنونُ فإنه يوقف عليه على وجهٍ واحدٍ كالمنصوب، لأن ما لا ينصرف وهو أن تجعل ألفَ عوضاً من التنوين، فتقول: رأيتُ محمداً، وسمعتُ زيداً فرقوا بين التنوين والنون التي تكون من نفس الحرف، كما فرقوا بين تاء التأنيث وبين التاء التي من نفس الحرف. إذا قلت: هذه امرأةٌ جالسةٌ وقائمةٌ، ياء هذا تاء في الوصل. فإذا وقفت قلت: قائمةٌ وجلالسةٌ، فجعلتها في الوقف هاءً لتفريق بين تاء التأنيث وبين التاء التي من نفس الحرف، نحو تاء الفت والبيت وما أشبه ذلك. كما قالوا: رَعَشْن، لتفريق بين النون والتنوين. فإن قال قائل: فهلاً عوضوا الواوَ من التنوين في المرفوع والياء في المجرور كما عوضوا الألفَ في المنصوب، قيل: الواوُ والياءُ ثقيلان، والألفُ خفيفةٌ لا مؤنةٌ فيها على اللسان، لأنها أختُ الفتحة. والفتحةُ أخفُّ الحركاتِ، فهي أخفُّ من الواوِ والياءِ، واستثقلوا العوضَ من الواوِ والياءِ لتقلبهما، ولم يستثقلوه في الألفِ لخفتها. وزعم سيبويه أن أزد الشراذ يقولون في الوقف: هذا زيدو، وهذا رجلو، ومررت بزدي، ومررت برجلي، فيجرون الرفعَ والخفضَ في العوضِ مجرى النصبِ ويجعلون الواوَ والياءَ كالألفِ، إذ كانت بعد حركتهما يجريان مجراها في المد. وحكى هذه اللغةُ الفراءُ عن طي، أنها فيها فاشيةٌ. فهذه إذا تكلم بما قياس على النصب، والحجةُ فيها كالحجة في النصب. وأما من حذف في اللغة الفاشية التي هي الأصلُ في القراءة والاختيارُ في الكلام فإنه يقول. ١٧٢ أما الباءُ بعد الكسرة فإنها تلتبسُ في الوقف بإضافة الاسمِ إلى المتكلم، فلا يكونُ بين قوله: مررتُ بزدي، وهو يريد الإنفرادَ وقوله: مررتُ بداري، وهو يريد الإضافةَ إلى نفسه، فرقاً. مع هذا أنهم يقولون هو يقض، فيحذفون الباءَ، وهي من أصل الكلمة، استثقالا لها بعد الكسرة في الوقف. فلما كان هذا سبيلُ الوقف عندهم ضعفت في هذا الموضع الذي إنما تجعل فيه بدلا من غيرها. وإذا كانت الباءُ، وهي دون الواوِ في الثقل بهذه المتزلة، كانت الواوُ من هذا أبعد، وكانوا لها أشد كراهيةً. وقال أبو الحسن بن كيسان: الذي عندهم في كراهيتهم الواوُ أنه ليس شيءٌ من أسمائهم في آخره واوٌ قبلها حركةٌ. فلما كان ذلك معدوماً في أواخر الأسماء ولم يجعلوا فيها في الوقف ما لم يكن فيها من أصل بنائهم. وأما الوقفُ على المنصوب غير المنون فعلى وجهٍ واحدٍ بالإسكان. وذلك قولك: رأيتُ عمرَ ورأيت الرجلَ. قال أبو الحسن بن كيسان: تقول: رأيت الرجل ولن يأكل وتقول في الخفض: مررتُ بالرجل، فتسكن أيضاً. فإن رمت الحركة جاز وكذلك إن ضاعفت. وحكى الرواشي والكسائي أن العرب تقف على ما لا ينصرف بالألفِ لبيان الفتحة. قال أبو بكر: وأما قوله «وياك نستعين» فتمامٌ حسنٌ. والدليلُ على ذلك قولُ النبي صلى الله عليه وسلم «فهذه الآية بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل». ١٧٣

١٧٢ يبدو أن هناك سقط في الأصل.

١٧٣ الموطأ، "الصلاة"، ٣٩؛ مسلم، "الصلاة"، ٣٨-٤٠.

اهدنا

وقوله حل ثناؤه: «اهدنا» لفظاً لفظ الأمر، ومعناه الدعاء والطلب، لأن الأمر لمن هو دونك والطلب منك إلى من هو فوقك، ولفظهما سواء. ألا ترى أنك إذا قلت للخليفة: اجر^{١٧٤} أنظر في أمري، [١١ظ] لم تقل أمرته، ولكن طلبت إليه. وإنما يعرف اللفظ بالمعنى فيما لا يعرف معناه، لأن من كلامهم، اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفق اللفظين واختلاف المعنيين. فأما اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، فقولك: إنك عندنا وليتك قبلنا. واختلاف اللفظين والمعنى واحد، قولك: إنك عندنا مكين، وإنك لدينا جليل. واتفق اللفظين والمعنى مختلف، قولك: اللهم اغفر لنا ولا تعذبنا، وقولك لغلامك: اعمل ولا تفعل. فهذا الفعل، أعني فعل الأمر في موضع بناء عند^{١٧٥} البصريين. قال سيبويه: وقولهم: اضرب في الأمر، لم يجر كوها، لأنها لا يوصف بها ولا تقع موقع المضارعة، فبعدت من المضارعة بعد «كم» و«إذ» من المتمكنة، وكذلك كل بناء من الفعل كان معناه افعول. قال أبو بكر: معنى قوله: أسكنوها، لأنها لا يوصف بها، أي فعل الأمر لا ينعت به. لا تقول: مررت برجل اضرب، لأنه ليس فيه معنى تحلية، فتصرف به. وإنما أعربت الأفعال للمضارعة. ألا ترى أنك تقول: مررت برجل ضرب، فتصرف. ومعنى قوله: ولا تقع موقع المضارعة، إنما لا تقع في المجازة كما تقع في الماضي في قولك: إن قُمت قُمت. وقوله: فبعدت من المضارعة بعد «كم» و«إذ» من المتمكنة، أن «كم» و«إذ» لا يعربان في حال. فإن قال قائل: قد جعل سيبويه «إذ» متباعدة من المتمكنة، وقال في موضع آخر: فالتنوين علامة الأمكن عندهم والأخف عليهم، وقد رأينا «إذ» تنون في قوله حل ثناؤه: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّخَيْرٌ﴾^{١٧٦} وما أشبهه، فكان هذا مناقضة، إذ جعلها متباعدة من المتمكنة، ثم ألحقها التنوين. والتنوين عنده الأمكن، والأمكن عند أهل النظر الذي هو في غاية التمكن، فالجواب عن ذلك: أن التنوين يقع في كلام العرب على ضروب ثلاثة، منها: أن تكون علامة الأمكن، وهو الذي فرقا بين ما ينصرف وما لا ينصرف. والضرب الثاني: أن يكون التنوين عوضاً من محذوف، في مثل جوار ويومئذ. وإنما المعنى يوم، إذ يكون كذا وكذا ثم حذفت هذا، وجئت بالتنوين عوضاً منه. والضرب الثالث: أن يكون التنوين فرقا بين المعرفة والنكرة في قوله: «إيه» وما أشبهه. فإذا نونت كان نكرة، وإذا لم تنون كان معرفة كما قال ذو الرمة:

وَقَفْنَا فقلْنَا إِيَّهٖ عَن أُمَّ سَالِمٍ وَمَا بَالُ تَكْلِيمِ الدِّيَارِ الْبَلَّاقِ^{١٧٧}

والمحذوف من إيه الياء، وهو عند الفراء في موضع جزم على إضمار اللام. وهذا خطأ عند أبي العباس محمد بن يزيد، لأن حروف الجزم لا يضمم لضعفها وقلة تصرفها، وألفه ألف وصل، لأنه من

١٧٤ في الأصل: اجري.

١٧٥ في الأصل: "وعند". يبدو أنه تصحيف.

١٧٦ سورة العاديات ١١/١٠٠.

١٧٧ أراد حدثنا عن أم سالم. فترك التنوين في الوصل واكتفي بالوقف. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ١/١٩٥.

هَدَى يَهْدِي تَقُولُ: هَدَيْتُ الرَّجُلَ الطَّرِيقَ هِدَايَةً، وَهَدَيْتَهُ فِي الدِّينِ هَدْيًا، وَهَدَيْتِ الْعُرُوسَ إِلَى زَوْجِهَا هِدَاءً. قَالَ زَهْرِي:

فَإِنْ تَكُنِ النِّسَاءُ مُخَبَّاتٍ فَحَقُّ لِكُلِّ مُخَصَّنَةٍ هِدَاءٌ

وَأَمَّا أَهْدَيْتُ الْمَهْدَايَةَ أَهْدَيْتُهَا إِهْدَاءً، وَأَهْدَيْتُ إِلَى الْبَيْتِ هَدِيًّا وَهَدِيًّا بِالْتَّخْفِيفِ وَالتَّثْقِيلِ، فَأَلْفُهُ مَقْطُوعَةٌ، لِأَنَّهُ مِنْ أَهْدَى يَهْدِي. فَهَذَا رِبَاعِيٌّ، وَالْأَوَّلُ ثَلَاثِيٌّ. وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ الرَّبَاعِيِّ فَأَلْفُهُ مَقْطُوعَةٌ، وَمَا كَانَ مِنَ الثَّلَاثِيِّ فَأَلْفُهُ مُوَصَّلَةٌ، تُثَبَّتُ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَتُحَذَفُ إِذَا وَصَلَتِ الْكَلَامَ. فَلِهَذَا سُمِّيَتْ أَلْفُ الْوَصْلِ. وَقِيلَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ أَلْفُ وَصْلٍ، لِأَنَّهُ إِذَا جِيءَ بِهَا لِيُوصَلَ إِلَى النَّطْقِ بِالْحَرْفِ السَّاكِنِ الَّذِي هُوَ فَاءُ الْفِعْلِ. وَاخْتَلَفَ النُّحَوِيُّونَ فِي لِقَبِهَا. فَأَكْثَرُهُمْ [١٢٠] يَسْمِيهَا أَلْفَ وَصْلٍ. مِنْهُمْ سَبِيوِيَّةٌ وَالْكَسَائِيُّ وَالْفَرَّاءُ. وَالْحِجَّةُ لَهُمْ فِي تَسْمِيَّتِهَا أَلْفًا، فَإِنْ كَانَتْ هَمْزَةً أَنْ صَوَّرَتْهَا صَوْرَةَ أَلْفٍ. وَمَذْهَبُ الْأَخْفَشِ أَمَّا أُجْتَلِبَتْ وَبَعْدَهَا سَاكِنٌ، فَلَمْ يَكُنْ لَهَا حِظٌّ فِي الْحَرَكَةِ، فَكُسِرَتْ لِاتِّقَاءِ السَّاكِنِينَ، وَضُمَّتْ إِذَا كَانَ الثَّلَاثُ مَضْمُومًا، لِثِقَلِ الضَّمَّةِ بَعْدَ الْكُسْرَةِ. وَقَالَ قَطْرِب: هِيَ هَمْزَةٌ كُسِرَتْ فَتَرَكَّتْ، يَعْنِي فِي الْوَصْلِ. فَإِنْ قِيلَ: لِمَ ثَبَّتَتْ فِي الْخَطِّ فِي الْوَصْلِ، فَلَا تُحَذَفُ مِنَ الْخَطِّ، كَمَا حُذِفَتْ مِنَ اللَّفْظِ، فَالْجَوَابُ عَنْ ذَلِكَ: الْخَطُّ إِذَا وَضِعَ عَلَى السَّكُوتِ عَلَى الْحَرْفِ، فَكُتِبَتْ كَمَا يَبْتَدَأُ بِهَا. فَإِنْ قِيلَ: لِمَ اخْتِيرَتِ الْهَمْزَةُ هَهُنَا، فَالْجَوَابُ مَا قَالَهُ ابْنُ كَيْسَانَ، وَمَا عَلِمْتُ أَحَدًا تَقَدَّمَ إِلَى ذَلِكَ، قَالَ: اخْتِيرَتِ الْهَمْزَةُ، لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِ النَّطْقِ مِنَ الْمَخْرَجِ، وَلِأَنَّهَا تَحْتَلُّ، وَهِيَ أَصْلٌ، فَخَفَّ دَخُولُهَا لِهَذَا. وَمِثْلُ الْأَخْفَشِ مِثَالًا يَعْرِفُ بِهِ أَلْفَ الْوَصْلِ، قَالَ: يَنْظُرُ إِلَى أَوَّلِ يَفْعَلٍ. فَإِنْ كَانَ مَفْتُوحًا فَأَلْفُ الْأَمْرِ مِنْهُ أَلْفٌ وَصَلٍ. فَكَذَا إِنْ كَانَ فِي مَاضِيهِ أَلْفٌ. وَخَصَّ يَفْعَلُ بِهَا، دُونَ أَحْوَاتِهِ، لِأَنَّ أَحْوَاتَهُ قَدْ تَأْتِي مَكْسُورَةً. قَدْ قَالُوا: أَنْتَ تَضْرِبُ وَنَحْنُ نَضْرِبُ. وَمِنَ النَّحْوِيِّينَ مَنْ قَالَ: إِذَا قِيلَ هَذَا فِي تَعْلَمُ، لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ عِلْمٍ يَعْلَمُ، وَأَنَا أَحَاكُ. فَلَمَّا كَانَ الْفَتْحُ وَالْكَسْرُ فِي الثَّلَاثِيِّ الَّذِي فِيهِ أَلْفُ الْوَصْلِ، جُعِلَ الضَّمُّ فِي الرَّبَاعِيِّ الَّذِي فِيهِ أَلْفُ الْقَطْعِ. ثُمَّ تَنْظُرُ إِلَى ثَلَاثِ الْحَرْفِ. فَإِنْ كَانَ مَكْسُورًا كُسِرَتِ الْأَلْفُ فَقَلَّتْ: إِهْدَانًا. فَإِنْ قِيلَ: لِمَ بُنِيَ عَلَى الثَّلَاثِ، وَلَمْ يُبْنَ عَلَى الْأَوَّلِ وَلَا الثَّانِي وَلَا الرَّابِعِ وَلَا الْخَامِسِ، فِيمَا كَانَ فِيهِ هَذَا الْمَعْدُودُ، فَالْجَوَابُ: أَنَّ الْأَوَّلَ قَدْ يَسْقُطُ، وَالثَّانِي سَاكِنٌ، وَالرَّابِعُ يَخْتَلِفُ، فَيَكُونُ مَضْمُومًا وَمَفْتُوحًا وَسَاكِنًا. وَالْخَامِسِيُّ أَصْلُهُ الثَّلَاثِيُّ. وَلَيْسَ فِي الْفِعْلِ خَمَّاسِيٌّ يَكُونُ أَصْلًا. أَلَا تَرَى أَنَّ يَسْتَكْبِرُ أَصْلُهُ الثَّلَاثِيُّ، وَكَذَلِكَ يَسْتَغْفِرُ. فَإِنْ كَانَ الثَّلَاثُ مَفْتُوحًا ابْتَدَأَتْ أَلْفُ الْوَصْلِ بِالْكَسْرِ، نَحْوَ قَوْلِهِ حَلَّ ثَنَاوَهُ: ﴿أَصْنَعُ أَلْفُكُ﴾، ١٧٨ اذْهَبْ. فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ ابْتَدَأَتْ بِالْكَسْرِ، وَالثَّلَاثُ مَفْتُوحٌ، فَهَلَّا فُتِحَ. فَأَكْثَرُ الْقُرَّاءِ يُجِيبُ فِي هَذَا: أَنَّهُ كَانَ يَجِبُ أَنْ يَبْتَدَأَ بِالْفَتْحِ، إِلَّا أَنَّهُ لَوْ ابْتَدَأَ بِالْفَتْحِ لِأَشْبَهَةِ أَلْفَ الْمَخْبِرِ عَنْ نَفْسِهِ فِي قَوْلِكَ: «أَنَا أَصْنَعُ». وَرَدَّ هَذَا ابْنُ كَيْسَانَ وَقَالَ: لِأَنَّهُ إِذَا أَخْبَرَ عَنْ نَفْسِهِ كَانَ الْفِعْلُ مَرْفُوعًا وَلَيْسَ كَذَا الْأَمْرُ. وَالْجَوَابُ عِنْدَهُ: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَ إِذَا جِيءَ لِيُؤْتَى بِأَوَّلِ الْفِعْلِ سَاكِنًا، كَمَا كَانَ، فَلَا حِظَّ لَهَا فِي الْحَرَكَةِ. وَحِكْمُهَا كَحِكْمِ مَا اِحْتَلَبَتْ لَهُ، وَهُوَ السَّكُونُ فَكُسِرَتْ لِاتِّقَاءِ السَّاكِنِينَ، فَأَصْلُهَا الْكَسْرُ. فَإِنْ كَانَ الثَّلَاثُ مَضْمُومًا ضُمَّتْ أَلْفُ الْوَصْلِ

في الأمر، فقلت: اذْجُلْ، اَنْظُرْ. وإنما ضُمت ولم تُكسر على الأصل، لاستتقاقهم الضمة بعد الكسرة. قال سيبويه: وليس في كلام العرب فِعْلٌ.

فإن قال قائل: ما معنى «اهدنا» وهم على الهدى، فالجواب عن ذلك: أن معنى «إهدنا» تَبَيَّنَّا، كما تقول للقائم: فَمَ حَتَّى أَعُودَ إِلَيْكَ، أي أثبت قائماً. وروى الضحك عن ابن عباس قال: قال جبريلُ لمحمد صلى الله عليهما: قل يا محمد: اهدنا الصراط المستقيم، يقول أَلْهَمْنَا الطَّرِيقَ. ١٧٩

وهدى في اللغة على وجوهٍ منها ما ذكرناه، ومنها هَدَى، أَرشَدَ. كما قال جل ثناؤه: ﴿وَأَهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾. ١٨٠ وَهَدَى، بَيَّنَّ، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾. ١٨١ وَهَدَى. بمعنى أَلْهَمَ، كما قال تبارك اسمه: ﴿الَّذِي أَغْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾، ١٨٢ أي أَلْهَمَهُ مصلحته، وقيل: إتيان الأنتى. وَ هَدَى. بمعنى دَعَا كما قال جل ثناؤه: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾. ١٨٣ وأصله هذا كله أَرشَدَ وهَدَى. بمعنى وَقَّعَ. ومنه قول الشاعر:

لا تحرمني هداك اللهُ مسألتي ولا أكونُ كمن أودى به السفر

[١٢٠ظ]. بمعنى وَقَّعَكَ اللهُ لقضاء حاجتي. وقال:

فلا تُعْجِلْنِي هَدَاكَ المليكُ فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالاً ١٨٤

فمعلومٌ أنه إنما أراد وَقَّعَكَ اللهُ لإصابة الحق في أمري. ومنه ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، ١٨٥ لا يُوفِّقُهُمْ، ولا يشرُحُ للحق والإيمان صدورهم.

والنَوْنُ والأَلْفُ في «اهدنا» في موضعِ نصبٍ، مفعولٌ أولٌ، والصراطُ مفعولٌ ثانٍ. والتقديرُ إلى الصراط. وهذا مِمَّا يتعدى إلى مفعولين، فيتعدى إلى أحدهما بنفسه، وإلى آخر بحرف جر. والعربُ تقول: هديتُ فلانا للطريق وإلى الطريق. واعلم أن الأفعالَ في التَّعَدِي وغيره على ضروب. منها ما لا يتعدى ألبتة، مثل: قام وقعد ونحوهما. ومنها ما يتعدى إلى مفعول واحد، مثل ضرب وقتل. ومنها ما يتعدى إلى مفعول واحد في اللفظ لا في المعنى، كقولك: كأني وكنته. فهو مشبهٌ بضربي وضربته، كما قال أبو الأسود الدؤلي:

١٧٩ الطبري، التفسير، ١/١٦٦. وفيه: الطريق الهادي.

١٨٠ سورة ص ٢٢/٣٨. الآية كتبت في الأصل بحرف الفاء بشكل "فاهدنا".

١٨١ سورة فصلت ١٧/٤١.

١٨٢ سورة طه ٥٠/٢٠.

١٨٣ سورة الرعد ٧/١٣.

١٨٤ أحمد بن عبد ربه القرطبي، ديوان ابن عبد ربه، تحقيق: محمد رضوان الداية (دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧)، ص ١٦٩.

١٨٥ سورة البقرة ٢٥٨/٢.

دَعِ الْخَمْرَ يَشْرِبُهَا الْعَوَاةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ أَحَاهَا مَغْنِيَا بِمَكَانِهَا

فَإِنْ لَا يَكُنْهَا أَوْ تَكُنْهَ فَإِنَّهُ أَحْوَاهَا غَدْتَهُ أُمُّهُ بِلِبَانِهَا^{١٨٦}

اللبانُ الرضاعُ، يقال: هو أخوه بلبان أمه، ولا يقال: بلبان أمه. إنما اللبُّ ما حُلب من الناقة والشاة وغيرهما. وقوله: فإن لا يكنها، أي فإن لا يكن الزبيبُ الخمرَ أو تكن الخمرُ الزبيبَ، فإنه أخوها، أي فإن الزبيبُ أخو الخمر. غدته أمه بلبانها، أي أم الزبيب بلبانها، يعنى الخمر. ومنها ما يتعدى إلى مفعولين فيتعدى إلى أحدهما بنفسه وإلى الآخر بحرف جر، كقوله جل ثناؤه: ﴿وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾^{١٨٧} التقديرُ من قومه، ثم قال الشاعر:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبُّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ^{١٨٨}

التقديرُ أسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنْ ذَنْبٍ. ومنها ما يتعدى إلى مفعولين، وأنت فيهما بالخيار: إن شئت عدت إلى اثنين، وإن شئت اقتصرت على واحد، نحو أعطيت وكسرت ونحوهما. ومنها ما يتعدى إلى مفعولين، ولا يجوز الإقتصار على أحدهما دون الثاني. وهو بابُ ظننت وأخواتها، إلا ظننت وحدها، فإنها تكون على وجهين: تتعدى إلى مفعولين، إذا كنت شاكاً أو مستيقناً، ويتعدى إلى مفعولين حد،^{١٨٩} إذا كانت بمعنى التهمة. تقول: ظننتُ زيداً، بمعنى اهتمتُ زيداً. قال الله تعالى جل ثناؤه: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِظَنِينٍ﴾^{١٩٠} أي بِمُتَّبِعٍ كما قال:

فلا وبمينا الله ما عن جناية هُجرتُ ولكن الظنينَ ظنيناً^{١٩١}

ومنها ما يتعدى إلى ثلاثة مفاعل^{١٩٢} ولا يجوز أن يقتصر على أحد الثلاثة دون غيره، وذلك قولك: أعلم الله زيداً عمروا خير الناس. فهذا نهاية ما تتعدى إليه الأفعال.

واعلم أن الأفعالَ ما تعدى منها، وما لم يتعد. يتعدى إلى المصدر، لأنك إذا ذكرتَ الفعلَ فقد دل على المصدر، لأنه مأخوذٌ منه. ألا ترى أنك إذا قلت: ذهب زيدٌ، كان بمثلة قولك: كان منه ذهابٌ. فقد دل ذهابٌ على ذهابٍ. ويتعدى إلى الظروف من الزمان والمكان. ألا ترى أنك إذا قلت: ذهب زيدٌ،

١٨٦ صدر الدين علي بن الحسن البصرى، الحماسة البصرية، تحقيق: مختار الدين أحمد (بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣)، ٧٤/٢. ورد في الأصل: "مغويا" بدل "مغنيا".

١٨٧ سورة الأعراف ٧/١٥٥.

١٨٨ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أدب الكاتب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٣)، ص ٤١٩.

١٨٩ يبدو أن هناك تصحيح في الأصل. ولعل المراد على حسب السياق: ويتعدى إلى مفعول واحد.

١٩٠ سورة التكويد ٨١/٢٤.

١٩١ المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ٢٣/١.

١٩٢ في الأصل: مفعولين.

فقد علم أنه في مكان وزمان، وإن كانت الأزمنة إلى الفعل أقرب. لأن الفعل بُني فيها لِمَا مضى ولِمَا لم يأت. وذلك قولك: ذهبْتُ اليوم، وسأذهبُ غداً. وتقول: ذهبَ زيدٌ حلفك، وقعد عندك، فقد تعدى إلى المكان كما تعدى إلى الزمان، وإن كانت الأماكن إلى الجثث أقرب. وتكون أيضاً للفعل، كقولك: القتالُ حلفك، والقتالُ يوم الجمعة. ولو قلت: زيدٌ حلفك، [١٣ و] وزيدٌ عندك، جاز. ولو قلت: زيدٌ يوم الجمعة، وزيدٌ الليلة، لم يجوز. فصارت ظروفُ الزمان للفعل خاصةً ولاسم الفعل وهو المصدر، ولأن اسم الفعل بمثلة الفعل، وظروفُ المكان تكون للفعل والجثث، ويتعدى إلى الحال كقولك: جاء زيدٌ راكباً، وذهب عمرو ماشياً، وأقبل عبد الله. فإذا كانت هذه الأفعال التي لم تتعدى إلى المفعول تتعدى إلى جميع ما ذكرناه فالتعدية أحرى أن تتعدى إلى هذه الأشياء التي وصفنا.

فأما ما جاء في

الصراط

من قول أهل التفسير وأهل اللغة، فهو ما رواه أبو إسحاق النحوي عن حمزة بن حبيب عن حمران بن أعين عن ابن أخي الحارث عن علي بن أبي طالب، رضى الله عنه، قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الصراطُ المستقيمُ، كتابُ الله». ١٩٣ وروى مسعر عن منصور عن أبي وائل عن عبد الله في قوله جل ثناؤه: «اهدنا الصراطَ المستقيمَ» قال: كتابُ الله. ١٩٤ وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر قال: هو الإسلام. ١٩٥ والصراطُ في اللغة هو الطريقُ الواضحُ. وكتابُ الله بمثلة الطريق الواضح، وكذا الإسلام. وروى عاصم عن أبي العالية في قوله: «اهدنا الصراطَ المستقيمَ» قال: هو رسولُ الله صلى الله عليه وسلم [أو صاحبه من بعده، أبو بكر و عمر]. قال فذكرتُ ذلك للحسن فقال: صدق أبو العالية ونصح. ١٩٦ وقال ابن الحنفية: هو دينُ الله الذي لا يُقبل من العباد غيرُه. ١٩٧ وقال بعضُ العلماء: العربُ تستعيرُ الصراطَ وتستعملُه في قولٍ وعملٍ وُصِفَ بإستقامته أو إعوجاج، فتصف المستقيمَ بإستقامته، والمُعوجَّ باعوجاجه. وكان محمد بن جرير يقول: الذي هو أولى بتأويل هذه الآية عندي أن يكون مَعِينًا به: وَقَفْنَا لِلثَوَابِ عَلَى مَا ارْتَضَيْتَهُ لَنَا، وَوَقَفْتَ لَهُ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ مِنْ أَنْبِيَائِكَ، من قولٍ وعملٍ، وذلك هو الصراطُ المستقيم. ١٩٨ وفيه أربع لغاتٍ وأربع قراءاتٍ، وله أسماءٌ كثيرة. يقال: هو الصراطُ والطريقُ والسبيلُ والمنهَجُ والفجُّ والنجدُ والمسلكُ والمقصدُ والموردُ والحسْرُ والحسْرُ، بالفتح

١٩٣ الطبري، التفسير، ١/١٧٢.

١٩٤ الطبري، التفسير، ١/١٧٣.

١٩٥ الطبري، التفسير، ١/١٧٣.

١٩٦ الطبري، التفسير، ١/١٧٥. والزيادة من تفسير الطبري.

١٩٧ الطبري، التفسير، ١/١٧٤. ورد في الأصل: ابن الحنيفة.

١٩٨ الطبري، التفسير، ١/١٧٦-١٧٧.

والكسر. قال الأخفش: أهل الحجاز يُؤثنون الصراطَ ويُجمع في أقل العدد أَصْرَطَةً، وفي الكثير صُرْطاً، وأقل العدد العشرة فما دونها.

فأما ما فيه من اللغات، فيقال: هو الصُّرَاطُ بالصاد خالصةً، والشُّرَاطُ بالشين خالصةً، والزُّرَاطُ بالزاي خالصةً، والزُّرَاطُ مشددة بين الزاي والصاد. واللغة الجيدة الفصيحة بالصاد، وهي لغة أهل الحجاز، وهي اللغة القديمة^{١٩٩} التي نزل بها القرآن. والصراطُ لغة غيرهم من العرب، وبعضهم يقول: الزرَاطُ بالزاي، وبعضهم يقول: الزرَاطُ بالزاي^{٢٠٠} وبعضهم يفخهما فيخرجها أكثر من الصاد، فيلفظ بها بين الزاي والصاد، وهي لغة قيس. وهذه الحروف الثلاثة متجانسة. قال سيبويه: وما بين طرف اللسان وفريق الثنايا مخرُجُ الزاي والسين والصاد. فهذه الحروف متساوية في المخرج والصفير، غير أن الزاي مجهورة والصاد والسين مهموستان، غير أن الصاد مطبقة فهي أغلب مع الطاء، لأنها مطبقة مثلها ليكون العمل من وجهٍ واحدٍ، كما فعلوا في الإدغام، ليرفعوا ألسنتهم دفعةً واحدةً. ولولا الإطباق لصارت الطاء دالاً والصاد سيناً والطاء ذالاً ولخرجت الضاد من الكلام، لأنه ليس من موضعها غيرها. وموضعها من بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس. وأما من جعلها زائياً خالصةً، فلأن الزاي مجهورة والصاد مهموسة، وإن كانت مطبقة فاختاروا حرفاً مجهوراً ليكون في الجهر مثل الطاء. [١٣ظ] واعلم أن السين إذا كان بعدها في نفس الكلمة طاءً أو قافاً أو عيناً أو حاءً جاز أن تقلبها صادً لتكون مطبقةً مستعليةً مثل الصراط والسراط، ويسط ويصط. وبسطة كُتبت في المصاحف بالصاد في خمسة مواضع، [و] كُتبت الصراط بالصاد في جميع القرآن في مصاحف الأمصار كلها، وكتبت يصط في البقرة وفي الأعراف بصطة، والمصيطرون في الطور، وبمصيطر في سورة العاشية بالصاد. ويقال: هو السويق والصويق وسقر وصقر وشدع وصدع ورجل سخي وصخي. كل هذا مسموعٌ من العرب. فهذا ما بلغنا في الصراط من قول المفسرين وأهل اللغة.

فأما ما فيه من القراءات: فقرأ أهل المدينة وعاصم وابن عامر والكسائي بالصاد. واختلف عن ابن كثير، فزوي عنه أنه قرأ بالصاد والسين. فأما قراءته بالسين، فمن رواية النبال وعبيد بن عقيل عن شبل عنه. وأما الصاد فرواية ابن فليح والبرقي عن أصحابهما عنه. وزوي أيضاً عن أبي عمرو بالصاد والسين. فأما السين فرواها عنه عبيد بن عقيل. وزوي عنه هارون الأعور أنه ربما كان قرأ بالسين وربما قرأ بالصاد. وزوي عنه الأصمعي أنه كان يقرأ بالزاي خالصةً، كان يقرأ الصراط بين الزاي والصاد. وزوي عن حمزة بالزاي خالصةً، وعنه أنه كان يلفظ بين الزاي والصاد. فهذا ما بلغنا من القراءات. والإختيارُ فيها الصاد، لأنها أفصح اللغات وأعلاها، وهي اللغة الحجازية وبها نزل القرآن وعليها أجمعت المصاحف في الأمصار كلها. وسأبين سائر الحروف في مواضعها إن شاء الله تعالى.

١٩٩ كذا في الأصل.

٢٠٠ كذا في الأصل.

وقوله جل ثناؤه

المستقيم

هو نعتُ الصراطِ. والنعتُ يجرى على المنعوتِ ويتعربُ بتعريبه. وإنما وصفه الله جل ثناؤه بالإستقامة لأنها صوابٌ لا خطأً فيه. وقد حُكي أنه إنما سمي مستقيماً لإستقامته بأهله إلى الجنة. وهو قولٌ مخالفٌ لجميع أهلِ التفسير. وأصلُ المستقيم المُسْتَقِيمُ في الكلام، لا في القرآن، لأنه مبنيٌ من فعلٍ معتلٍ. وإذا بنيت أسماءً من فعلٍ صحيحٍ فإن الاسم يسلم كما سلم الفعل. وإذا بنيت من فعلٍ معتلٍ فإنه يعتل كما اعتل. تقول في السالم: خرج وأخرج واستخرج فهو خارج ومخرج ومستخرج، فسلم منه الاسمُ كما سلم الفعلُ. وتقول: قام وأقام واستقام فهو قائم ومقيم ومستقيم، فيعتل كما اعتل. والأصلُ فيه قاومٌ ومقومٌ ومستقومٌ فعلةٌ قائم القلبُ، وعلةٌ مقيم ومستقيم النقلُ. ومعنى النقل أنا نقلنا حركة العين، وهي الكسرة إلى الفاء، فانقلبت الواو ياءً لأنكسار ما قبلها، فقلت: مقيم.

وقوله جل وعز

صراط الذين أنعمت عليهم

منصوبٌ، لأنه بدلٌ من «الصراط المستقيم». وهما جميعاً معرفتان. والبدلُ في العربية على أربعة أوجه: بدلُ الشيء من الشيء، وهو هو في المعنى نحو قوله جل ثناؤه: «إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم»، ونحو قوله جل ثناؤه: ﴿وَأِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ﴾. ٢٠١ أبدلت في الأول المعرفة من المعرفة، وأبدلت في الثاني المعرفة من النكرة. وقوله جل ثناؤه: ﴿لَنَسْفَعُ بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً﴾. ٢٠٢ أبدلت هذ النكرة من المعرفة. والثاني في هذا كله هو الأولُ في المعنى. وقوله جل ثناؤه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾. ٢٠٣ أبدلت من من الناس، لأن التقدير: ولله على من استطاع من الناس حج البيت. فحج البيت هذا بدلُ البعض من الكل. وأما بدلُ الإشتغال فقوله جل ثناؤه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْكُفْرِ الْأَحْرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾. ٢٠٤ لأن القتالَ في الشهر [١٤] وهو ملتبسٌ به ومشتملٌ عليه. فهذه ثلاثة أوجه يُبدل الشيء من الشيء وهو هو، ويُبدل الشيء من الشيء وهو بعضه، ويُبدل الشيء من الشيء وهو ملتبسٌ به ومشتملٌ عليه. وهذه الأوجه الثلاثة تكون في القرآن وفي الشعر وفي كل كلامٍ مستقيم. وأما بدلُ الرابع فلا يكون مثله في قرآنٍ ولا شعرٍ ولا كلامٍ مستقيم، وهو بدلُ الغلط، نحو قولك: رأيت زيدا أباه، كأنه أراد أن يقول: رأيت أبا زيد، فغلط أو نسي فقال: رأيت

٢٠١ سورة الشورى ٤٢/٥٢-٥٣.

٢٠٢ سورة العلق ٩٦/١٥-١٦.

٢٠٣ سورة آل عمران ٣/٩٧.

٢٠٤ سورة البقرة ٢/٢١٧.

زيداً، ثم استدرک فقال: أباه، فجعله بدلاً منه. فإذا قلت: مررت بزيد أخيك، جاز أن يكون نعتاً وبدلاً. وإذا قلت: مررت بأخيك زيد، لم يجز إلا بدلاً، لأن كل نعت يكون بدلاً وليس كل بدل يكون نعتاً. و"الذين" في موضع خفض بإضافة صراط إليه. ولا يتبين فيه الإعراب، لأنه اسم ناقص لا يعرب إلا بعد كماله وتام حروفه، لأننا لو أعربناه قبل تمامه لَكُنَّا أعربنا الاسم من وسطه. ألا ترى أنك لو قلت: هذا جعف، تريد جعفراً، لم تُعربه، إلا بعد تمام حروفه. والذي وأخواته مبنية غير معربة، لأنها نواقص لا تتم إلا بإصلا، وهي سبعة أسماء: الذي والتي وما ومن وأي والألف واللام إذا كانت في معنى الذي، وإن إذا وصلتها بالفعل. فالأصل في الذي لِدٍ بمثلة عم، قال الشاعر:

فلا تنكروني الورقاء إني لِدٍ كُنْتُ في الجيرانِ حَارَ السَّمْوَالِ

وقال غير سيبويه من الكوفيين: الأصل فيه ذا للإشارة، ثم جعل غائباً، فحُطَّت الألف إلى الياء، لأن تخرج الألف للمخاطبة. وإنما احتاجت هذه الأسماء إلى صلوات، لأن الصلة تبينها. ألا ترى أنك لو قلت: جاءني الذي، ورأيت الذي، لم يكن كلاماً حتى تقول: الذي من أمره كذا وكذا. واعلم أنك توصل الذي وأخواته بأربعة أشياء. فإذا وصلتها صارت بمثلة زيد في أما تؤدي عن معنى اسم واحد. وهي: الإبتداء والخبر والفعل والفاعل والظروف التي للأمكنة خاصة دون الأزمنة. ألا ترى أنك لو قلت: جاءني الذي اليوم، وجاءني الذي أمس، لم يكن كلاماً كما تقول: جاءني الذي عندك، والذي في الدار. وكذلك حرف المجازاة بشرطه وجوابه، لأنه يؤول إلى معنى الاسم الواحد. وذلك قولك: جاءني الذي أبوه منطلق. فهذا الإبتداء والخبر في صلة الذي، حتى تم إسما. كأنك قلت: جاءني زيد. وأما الفعل والفاعل فقولك: جاءني الذي قام أبوه، والذي أكرمك أخوه. وأما الظرف فقولك: جاءني الذي في الدار، وجاءني الذي خلف زيد. وأما الشرط والجواب، فقولك: جاءني الذي إن تأته يأتك، والذي إن تزره يزرك. واعلم أنه لا يكون صلة الذي وأخواته إلا شيئاً يكون فيه ما يعود على الذي، وإلا كان الكلام مُحالاً. وذلك أنك لو قلت: جاءني الذي زيد منطلق، أو جاءني الذي قام زيد، أو جاءني الذي أبوك منطلق أو جاءني الذي إن تأتني آتک، لم يجز، لأنه ليس في صلة الذي ما يعود عليه. وكذلك التي، تقول: أتتني التي أبوها منطلق، على ما تقدم. وكذلك تقول: أعجبتني ما هو حسن، وما أعجبتك وما في الدار وما إن تأخذهُ ينفَعُك. وأما من يقول: جاءني من أبوه منطلق، ومن قام أبوه، ومن عنده، ومن إن تأته يأتك. وأما إن فلا^{٢٠٥} توصل إلا بالفعل تقول: كرهت إن ذهب، كأنك قلت: كرهت ذهابك. وقد ذكرنا قول سيبويه في الذي، أن الأصل فيه لِدٍ. فاعلم بمثلة عم، ثم أدخلت عليه الألف واللام، فأدغموا لام المعرفة في اللام التي من نفس الحرف. فإن ثنيت الذي قلت: اللذان. فإن قال قائل: حكى سيبويه، أن الذي بمثلة عم، [١٤ظ] فقد كان يجب في التثنية أن يقال: اللذيان، كما يقال في تثنية العميان، إذا كان مشبهاً في الاعتلال والوزن، فالجواب عن ذلك: أن الياء في الذي لا يتحرك ولا يكون في موضع حركة لما ذكرت لك من نقصان الاسم، فصارت كحرف متوسط وإنما تُعرب الأسماء من أواخرها. فلما لم يكن لها في الحركة حظٌ حُذفت لسكونها وسكون الألف بعدها، ليفرق بينها وبين

٢٠٥ ورد في الأصل بزيادة "نا": فلانا

الباء التي تدخلها الحركة بحق الإعراب، كما حُذفت ألفُ هذا في التثنية لالتقاء الساكنين، ليفرق بينها وبين ألفِ رحي وعصى، وما أشبهها. فإن كتبتَ الذي والتي واللاتي، كتبتهَا بلامٍ واحدةٍ. وإن كان الأصلُ لامين. لأن الألفَ واللامَ لا يفارقان هذه الأسماء، فصارت اللامان كحرفٍ واحدٍ مثقلٍ من نفس الكلمة. والحرفُ المثقلُ الأصلُ أن لا يُكتبَ إلا حرفاً واحداً كالباء في دابةٍ وشايةٍ وشب، والراء في درة، والطاء في بطةٍ، والياء من حيةٍ، إلا أنهم إذا ثنوا الذي والتي كتبوها بلامين على الأصل، كقولك: هما اللذان واللتان، ورأيت اللذين واللتين. ومن أجرى شيئاً على أصله لم يعتف في الموضوع المحتمل لذلك ولم يخطأ. وأجمعت العربُ على الذي في الرفعِ والنصبِ والجرِ على لفظٍ واحدٍ إلا في لغةٍ بعضهم. فإنه يقول في الرفع: الذون وفي النصب والجر الذين، قال الشاعرُ:

وبني نُوبِجِيَّةَ الذُونِ كَأَنَّهُمْ مُعْطُ مُجَدِّمَةِ مِنَ الخَزَانِ

مجدة مقطعة، والخزان جمع خزان. والخزن يقال للذكر من الأرناب، ويقال للأنتى منها: عكرشة، ويقال في جمع خزن خزان. والألفُ في "أنعمت" ألفُ قطع، لأنه من أنعم ينعم، يتبدأ بالفتح، وكذلك أكرم وما أشبهه تقول في المستقبل: يُكرم ويُحسن. فإذا أمرت قلت: أكرم بقطع الألف. فإن لم يسم الفاعل قلت: هو يُكرم ويُرسَل ويُضرب. فإن قال قائل: قد استوى الفعلان في الاستقبال، في أن أولهما مضمونٌ وإنما استوي هذا، لأنك لم تسم الفاعل في الثلاثي واعتل الرباعي فاتفق أولهما من أجل هذين. وذلك أن الأصل في الرباعي أن تقول: أكرم يؤكرم، وأرسل يؤرسل، كما قال:

وصالياتٍ كَكَمَا يُؤْتَفَيْنُ الصاليات الأتافي ٢٠٦

ومعنى البيت أنه شبه دوراً قد مات أهلها، وهي قائمة بالصاليات، وهي الأتافي التي يوقد عليها، فكذلك هذه الدور قائمة كما كانت في حياة أهلها، فوقع التشبيه على المثل. وفي الكاف قولان، أحدهما: أنها زائدة للتوكيد. فإن أخبرت به عن نفسك قلت: أنا أكرم. فاجتمع همزتان، همزة أكرم وألفُ المضارعة، وهي ألفُ المخبر عن نفسه، فاستثقل الجمع بين همزتين، فحذفت إحداهما، فقلت: أنا أكرم. فإن قال قائل: فإذا قلت: هو يُكرم وأنت تُكرم ونحن نُكرم، ليس فيه همزتان، فالجواب عن ذلك: أنه لما وجب الحذف في الهمزة وهي أحد حروف المضارعة، جعل ما بقي من حروف المضارعة تابعاً لها، لأن لا يختلف الباء والتاء في «أنعمت» في موضع رفع. وهي اسمٌ مضمَّرٌ تكون مفتوحة إذا خاطبتُ مذكراً أو مكسورةً إذا خاطبتُ مؤنثاً ومضمومةً إذا أخبر المخبر عن نفسه، مذكراً كان أو مؤنثاً. وأما تاء الغائبة فحرفٌ جاء لمعنى تكون ساكنةً. فإن قال قائل: لم ضمت تاء المخاطب، وفتحت تاء المخاطب المذكر، وكسرت تاء الأنتى، إذا كانت حاضرةً، فالجواب عن ذلك ما خبرني به أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوي. قال: إنما ضمت تاء المخاطب، لأنه لا يشركه في الإخبار غيره. إذا قال: أنا فعلت. والمخاطب يشركه غيره، لأنك تقول: أنتِ وأنتِ، فأعطي المخاطب أحف الحركات، إذ كان يشركه غيره، وأعطي المخاطب الضمة لثقلها، وكسرت تاء [١٥] المؤنث، لأن الكسرة من

جنس التاء. والباءُ مما يؤنث به، قال: وفي ضم تاءِ المُخبرِ عن نفسه وفتح تاءِ المخاطب قولٌ آخر، وهو: أن المُخبرَ عن نفسه يُخبر بما هو أعلمُ به من غيره، لأنه يعلمُ من إخبار نفسه ما لا يعلمه غيره، فأعطي أول الحركات وهي الضمة، كما أعطي الفاعل أول الحركات، وأعطي المخاطب الفتحة، لأنها أخفُ الحركات. وأما تاءُ الغائبةِ ففي سكنها قولان، أحدهما: أنه حرفٌ جاء لمعنى، والقول الثاني: إنه لما ضُمت تاءُ المخبرِ عن نفسه، وفتحت تاءُ المخاطبِ المذكورِ، وكُسرت تاءُ المؤنثِ، لم يبقَ من الحركات شيئاً. كان تركُ العلامةِ لها علامةً.

و"أنعمت" في صلة الذي حتى تم اسما كأنك قلت: صراطُ المنعمِ عليهم. ولأهل التفسيرِ في المنعمِ عليهم ثلاثة أقوال: روى أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس قال: الذين أنعمت عليهم، النبيون. وقال غيره: يعنى الأنبياءُ والمؤمنين. والقول الثالث: إنهم جميعُ الناس. «فقيل للنبي صلى الله عليه وسلم: قل يا محمد: اهدنا الصراطَ المستقيم صراطَ الذين أنعمت عليهم بطاعتك وعبادتك من ملائكتك وأنبيائك والصديقين والشهداء والصالحين»،^{٢٠٧} وفي هذه الآية دليلٌ واضحٌ على أن طاعة الله جل ثناؤه لا ينالها المطيعون، إلا بإِنعامِ الله جل ثناؤه بما عليهم، وتوفيقه إياهم لها. ألا تسمع إلى قوله جل ثناؤه: «صراطَ الذين أنعمت عليهم»، فأضاف ما كان من اهتداءٍ وطاعةٍ وعبادةٍ إلى أنه إنعامٌ منه عليهم.

فإن قال قائلٌ: فأين تمام الخبر، وقد علمت أن قولَ القائلِ لآخر: «أنعمت عليك»، يقتضي الخبرَ عن ما أنعم به عليهم، فأين ذلك الخبرُ عن قوله: «صراطَ الذين أنعمت عليهم»، وما تلك النعمةُ التي أنعمها عليهم؟ فالجوابُ عن ذلك إنا قد بينّا عن العربِ أن من مذهبيها الإجتراءُ ببعض كلامها من بعض، إذا كان البعض الظاهر دلالةً على البعضِ الباطنِ وكافياً كقوله جل ثناؤه: «صراطَ الذين أنعمت عليهم». لأن أمرَ الله جل ثناؤه عبادةً. بمسألته المعونةَ وطلبهم منه الهدايةَ للصرراطِ المستقيم لما كان متقدماً قوله «صراطَ الذين أنعمت عليهم» الذي هو إبانةٌ عن الصراطِ المستقيم وإبدالٌ منه، كان معلوماً أن النعمة التي أنعم الله بها على من أمره بمسألته الهدايةَ لطريقهم هو المنهاجُ القويمُ والصرراطُ المستقيمُ الذي قدمنا البيانَ عن تأويله آنفاً.

وفي «عليهم» خمسُ لغاتٍ وثلاثُ قراءاتٍ. تقول: عليهمُ مالٌ، ولديهمُ مالٌ، وإليهمُ مالٌ، بكسر الهاءِ وتسكينِ الميمِ، كما قال جل ثناؤه: «الذين أنعمت عليهمُ غير المغضوبِ عليهمُ». وهي قراءةٌ نافع وأبي عمرو وابن عامر وعاصم والكسائي. وقرأ ابن كثير وحده: «أنعمت عليهمُ غير المغضوبِ عليهمُ» بكسر الهاءِ وإثباتِ الواوِ. وقرأ حمزة وحده: «أنعمت عليهمُ» بضم الهاءِ وإسكانِ الميمِ. وكذلك إليهمُ ولديهمُ، لا تختلفُ قراءتهُ في هذه المواضع الثلاثة. فهذا ما عليه الأئمةُ السبعةُ الذين لا تسعُ مخالفتهم. ونذكرُ ما روي عن غيرهم لتكاملِ فائدةِ كتابنا إن شاء الله تعالى.

تقول: عليهمُ مالٌ، ولديهمُ مالٌ، وإليهمُ مالٌ، بضم الهاءِ وإثباتِ الواوِ بعدها. ويُروى عن أبي إسحاق أنه قرأ بها وهي الأصلُ. وتقول: عليهمِ مالٌ، ولديهمِ مالٌ، وإليهمِ مالٌ. وهذه اللغةُ تُروى

عن الحسن، أنه قرأ بها. واعلم أن أصل الهاء أن تكون مضمومةً وبعد الميم واو، لأن الأسماء المضمرة والمظهرة تُثنى وتُجمع بزائدتين، فتقول: نزلتُ عليكما وعليكمو، كما تقول: مسلمان ومسلمون. ولكن الواو تُحذف في الجمع إستخفافاً واستغناءً، لأنه لا يلتبس. وإن شئت أثبتتها على الأصل. ولا يجوز حذف الألف في التثنية، لأنه يلتبس. فمن قال: عليهمي مال، ولديهمي مال، وإيهمي مال، كسر الهاء لمجاورة الياء، وأتبعها الميم وقلب الواو لإنكسار ما قبلها. فإن ألفت الميم ساكناً كسر أبو عمرو وحده [١٥ظ] الهاء والميم جميعاً، فقرأ ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغُيُوبَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّانَ وَالسَّلْوَى﴾،^{٢٠٨} قال أبو جعفر: وله في ذلك حجتان، أحدهما: أنه كسر الميم لإلتقاء الساكنين. قال أبو جعفر: وهذه حجة لا معنى لها، لأنه إنما يكسر لإلتقاء الساكنين، ما لم يكن له أصل في الحركة. فأما أن يدع الأصل ويحتلب حركة أخرى فغير جائز. والحجة الأخرى وهو: أن كسر الهاء إتباعاً للياء، لأنه استثقل ضمةً بعد ياء. فلذلك استثقل ضمةً بعد كسرة، فأبدل منها كسرةً أتباعاً كما فعل بالهاء فقرأ ﴿عَلَيْهِمُ الْجَلَاءُ﴾،^{٢٠٩} وكذلك ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾،^{٢١٠} وما أشبهه. وأما حمزة والكسائي فإنهما يضمنان الهاء والميم جميعاً إذا لقيهما ساكناً، فيقرآن «ضربت عليهم الذلة»، بضم الهاء والميم، وكذلك ما أشبههما. وحجتهم في ذلك ما روي عن ابن كيسان، قال: سألت أبا العباس: لِمَ قرأ الكسائي «عليهم» بكسر الهاء، فلما قال: «عليهم الجلاء» ضمها. فقال: إنما كسرهما إتباعاً للياء، لأن الكسرة أحتت الياء. فلما اضطر إلى ضم الميم لإلتقاء الساكنين، لأن الضم أصلها، كان الأولى أن تتبع الهاء الميم، أي لأن أصلها الضم وبعدها الضم. وهذا أحسن ما قيل في هذا. فإن قال قائل: لم قرأ حمزة عليهم وإيهم ولديهم، فضم الهاء في هذه المواضع الثلاثة، وقرأ فيهم بالكسر. فهلاً قرأ فيهم كما قرأ عليهم، فالجواب ما روي عن ابن كيسان، قال: إنما خصت هذه المواضع الثلاثة لأن الياء فيهن ليست ياءً محضةً، وأصلها الألف. لأنك تقول: على القوم. وإنما قلبت ياء مع المضمرة ليفرق بين الإلتفات المتمكنة وغير المتمكنة. فلهذا قرأها على أصلها. والياء «في» ياءً محضةً. وقرأ نافع وابن كثير وابن عامر وعاصم بكسر الهاء وضم الميم فقرأوا «وظللنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى». وحجتهم في ذلك: أن الهاء إنما كسرت، لمجاورتها الياء، فاستثقلت ضمةً بعد ياء. وأيضاً فإن آخر مخرج الهاء عند مخرج الياء، وضمنت الميم لأن أصلها الضم، فؤدت إلى أصلها. وهذه القراءة البينة. فإن لقيت هذه الميم ألفاً مقطوعةً كسر نافع وابن كثير الهاء وأثبتنا واواً بعد الميم، فقرأوا ﴿وَإِذَا تَتَلَا عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا﴾. ^{٢١١} وضم حمزة وحده الهاء، وأسكن الميم، فقرأ «وَإِذَا تَتَلَا عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا»، وما أشبه ذلك.

واعلم أن كل هاء كان قبلها ياءً أو كسرةً، فأنت فيها بالخيار. إن شئت كسرتها وأتبعها ياءً، وإن شئت ضممتها وأتبعها واواً. فإن سكن ما قبل الهاء أو انضم أو انفتح لم يجز فيها إلا الضم، لأنه

٢٠٨. سورة الأعراف ١٦٠/٧.

٢٠٩. سورة الحشر ٣/٥٩.

٢١٠. سورة آل عمران ١١٢/٣.

٢١١. سورة الأنفال ٣١/٨.

الأصلُ. وقد يجوزُ كسرُ الهاءِ إذا سكن ما قبلها في لغة بعضهم. قال سيبويه: واعلم أن ناساً من ربيعة يقولون: منهم أتبعوها الكسرة، ولم يكن المسكن حاجزاً حصيناً عندهم. قال أبو بكر: وإنما جاز كسرُ الهاءِ من أجل الياءِ والكسرةِ التي قبلها. تقول: أخذته منهم، وكتبته عنهم، ورأيتهم ودعواهم ومولاهم. لا يجوزُ كسرُ الهاءِ في شيء من هذا، وإنما اتبعت الهاءِ للياءِ وللکسرةِ التي قبلها، لأن الهاءَ حرفٌ خفيٌّ. ألا ترى أن الكاف لا يجوزُ فيها ما يجوزُ في الهاءِ، لأن الكافَ أقوى من الهاءِ. تقول: مررت بهم، ونزلت عليهم. ولا يجوزُ: مررت بكم، ولا نزلت عليكم، وإن كان أبو العباس محمد بن يزيد قد حكى أن ناساً من بني بكر بن وائل يكسرون الكافَ، كما يكسرون الهاءَ، فيقولون: عليكم، كما يقولون عليهم، لأنها مهموسةٌ مثلها، وهي إضمارٌ كما أن الهاءَ إضمارٌ. قال أبو جعفر: وهذا غلطٌ فاحشٌ، لأنها ليست مثلها في الخفاء. فإن سكن ما قبل الهاءِ فحذفُ الواوِ والياءِ بعدها جائزٌ. يقول: عليه مالٌ ولديه مالٌ، وعليه مالٌ ولديه مالٌ، وعليه مالٌ ولديه مالٌ، وعليه مالٌ ولديه مالٌ. فإن تحرك ما قبلها لم تحذفُ الواوِ والياءِ بعدها، [١٦ و] لأنه لا يكون اسمٌ على حرفٍ واحدٍ فيه هذا الضعفُ. ولو كان متحركاً جاز نحو الكافِ من "رأيتك ومررت بك"، لأن الشاعرَ إذا اضطر جاز له أن يحذفَ الواوِ والياءَ بعدها كما قال:

فإن يكُ غثاً أو سميئاً فإنني سأجعلُ عينيهي لنفسه مَقنعا

أراد لنفسهي، فحذف الياء. فإن قال قائلٌ: قولك: غلامي، الاسمُ على حرفٍ واحدٍ ساكنٍ، وهي الياءُ، فالجوابُ عن ذلك: أن أصلَ ياءِ النفسِ التحركُ، إلا أنه يجوزُ إسكانها لاتصالها بما قبلها، لأنها قد صارت مع ما قبلها بمترلةٍ اسمٍ واحدٍ. إذ كانت لا تنفصلُ منه كما ينفصلُ منه سائرُ المضمرات، لأن هذه العلامةُ لما كانت غيرَ أصلِهِ منفصلةً أشبهت التنوين. ونظيرُ الهاءِ في "عليهم" ونحوه ألفُ أم. هي مضمومةٌ إذا ابتداءً بها، تقول: أمُّه قائمةٌ، ورأيتُ أمُّه، وكلم أمُّه زيد، وأخذته من أمه، فإن كان قبل الألفِ ياءٌ أو كسرةٌ، جاز كسرُها كما جاز كسرُ الهاءِ، قياسهما واحد: مررت بأمه وبأمه، ورجبت في أمه وأمّه. يجوزُ الوجهان جميعاً، كما جاز في الهاء. ولا يبالى كانت ألفُ أمٍ منفصلةً مما قبلها أو متصلةً. قال الله جل ثناؤه ﴿فَلَا مِمَّهَ الْكُسْدُسُ﴾،^{٢١٢} وقال جل ثناؤه ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾،^{٢١٣} يُقرأ بالضم والكسر. وأما الياءُ فلا تكون أبداً إلا متصلةً لأنها من المضمرة المتصلة. وقد بينا هذا فيما تقدم من كتابنا هذا. وحكى أبو حاتم عن ابن وهب أن ناساً كثيراً من بني أسد يكسرون ألفَ أم، فيقولون: أخذته من أمه، وهذا عبثٌ إمه.

٢١٢ سورة النساء ١١/٤.

٢١٣ سورة النحل ١٦/٧٨.

وقوله جل ثناؤه

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ

في «غير» أربعة أقوالٍ الجُرِّ من وجهين، والنصبُ من وجهين. فأما أحدُ وجهي الجُرِّ، فإن يكون بدلاً من الذين، لأن الذين في موضع جرٍّ بإضافة صراط إليه. وكان التقديرُ -والله أعلم- «صراط غير المغضوب عليهم». والوجهُ الآخرُ أن يكون نعتاً للذين. كأنك قلت: «صراط المنعم عليهم غير المغضوب عليهم». وأما وجهي النصبِ، فإن يكون منصوباً على الحالِ، لأنه نكرةٌ، وإن كان مضافاً إلى معرفةٍ، لأنه تعريفٌ لفظٌ لا تعريفٌ معنى، لأنك لا تقصد شيئاً بعينه. كأنك قلت: «صراط الذين أنعمت عليهم لا مغضوباً عليهم». والوجهُ الآخرُ أن يكون منصوباً على الإستثناءِ المنقطعِ. كأنك قلت: «إلا المغضوب عليهم»، كما تقول: جاءني الصالحون إلا الصالحين، كما قال جل ثناؤه: ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ﴾^{٢١٤} أي لكنَّ مَنْ رَحِمَ. وذكر ابن كيسان في الجر وجهاً ثالثاً. قال: ويجوز أن يكون بدلاً من الماءِ والميمِ في «عليهم». وقرأ الناسُ كلُّهم «غير المغضوب» بالجر. وروي عن الخليل بن أحمد قال: سمعتُ بن كثير يقرأ: «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ» نصبا وجر^{٢١٥} المغضوب، لأنه فارغٌ لا ضمير فيه بمتزلة الفعل المقدم، نحو المنظور إليهم والمرغوب فيه. و«المغضوب» في موضع خفضٍ بإضافة غير إليه. و«عليهم» في موضع رفعٍ لأنه إسمٌ ما لا يسمُّ فاعله. فأما «المغضوب عليهم»، فهم اليهودُ، كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم. حدثنا محمد بن إدريس، قال: حدثنا محمد بن سعيد، قال: حدثنا عمر بن سماك عن عباد عن عدي بن حاتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «اليهودُ مغضوبٌ عليهم وأن النصراري ضالون». قال: قلت: فإني حنيفٌ مسلمٌ، فرأيتُ وجهه يبتسم فرحاً، صلى الله عليه وسلم». ^{٢١٦} وروى بديلُ العُقيلي عن عبد الله بن شفيق، وبعضهم يقول عمن سمع النبي صلى الله عليه وسلم، وبعضهم يقول: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال، وهو بوادي القُرَى [١٦ظ] وهو على فرسه، سأله رجلٌ من بني القين، فقال: يا رسولَ الله من هؤلاء؟ قال: «هؤلاء المغضوب عليهم، وأشار إلى اليهود، قال: فهؤلاء، قال: الضالون، يعني النصراري». ^{٢١٧} فعلى هذا يكون عاماً يرادُ به الخاصُّ، والله أعلم.

وقوله جل ثناؤه

ولا الضالين

عطفٌ على «المغضوب عليه». الكوفيون يقولون: نَسَقٌ. وسيبويه يقول: إشاراً. قال أبو غانم رحمه

٢١٤ سورة هود ٤٣/١١.

٢١٥ ورد في الأصل: "ووجد". يبدو أنه تصحيف.

٢١٦ الترمذي، "تفسير القرآن"، ١.

٢١٧ مسند الإمام أحمد، ٣٢/٥-٣٣؛ الطبري، التفسير، ١/١٩٥.

الله: «ولا» مؤكدة للنفي، لأن أول الكلام فيه معنى النفي. فلذلك زدت «لا» كما تقول: مررتُ برجلٍ غيرِ محسنٍ ولا مجملٍ. لأن قولك: مررت برجل غير محسن، فيه معنى النفي، كأنك قلت: مررت برجل لا محسن ولا مجمل. ألا ترى أنك لو قلت: مررت برجل محسن ولا مجمل، لم يجز، لأنه واجب.

واعلم أن "لا" يكون في العربية على أوجه: تكون عاطفةً ونافيةً ونهياً وجواباً للقسم وزائدةً مؤكدةً، وتكون محذوفةً من اللفظ وهي تراد، قال الله جل ثناؤه: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾،^{٢١٨} وقال ﴿لَقُلَّا يَٰعَلَمَ أَهْلُ الْأَكْتَابِ﴾.^{٢١٩} المعنى ليعلم أهل الكتاب. وقال جل ثناؤه: ﴿قَالُوا تَأَلَّهُ تَفْتَوًا وَتَذَكَّرُ يُوسُفَ﴾،^{٢٢٠} أي لا تفتأ، أي لا تزال. وتقول: المغضوب، فتظهر اللام مع الميم وتدعمها في الضاد من قولك: الضالين، لأن اللام مخرجها قريبٌ من الضاد، لأن اللام من أدنى حافة اللسان إلى منتهى طرف اللسان، بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى، والضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس. والضاد رخوة، فانقلبت لرخاوتها واستطالت حتى صارت إلى مخرج اللام. ولائم المعرفة تُدغم في ثلاثة عشر حرفاً قد بيناها فيما تقدم من كتابنا. واللام من «الضالين» مشددة لأن الأصل فيها الضالين. تقول: ضلَّ فهو ضال والأصل ضالل كما تقول: ضرب فهو ضارب، ولزمها الإدغام، لأنه قد التقى حرفان من مخرج واحد. والحرف المشدد أوله ساكن والتي قبلها ساكنة فالتقى ساكنان. وجاز ذلك لأن المدة عوضاً من حركة وكذا سبيل حروف المد واللين. وحروف المد واللين: الواو المضموم ما قبلها والياء المكسورة ما قبلها والألف، ولا يكون ما قبلها أبداً إلا مفتوحاً. فإن افتتح ما قبل الواو والياء فليسا بحروف المد واللين، إلا أنهما قد انحطتا عن حالتيهما التي كانت لهما. وروي عن أيوب السخيتي أنه قرأ: «ولا الضَّالِّين» فهمز، ولا يدخل في القراءة ما ذكرت لك.

والضلالُ في اللغة ضدُّ الهدى. يقال: ضللت المكان، إذا لم يهتدي له، فاضلته إذا ذهب عنك، وضل الرجل وأضل غيره. قال الله جل ثناؤه: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾،^{٢٢١} لأن الأصل فيه الخيرة والعدول عن الحق وعن الطريق. ومنه سُمي النسيانُ ضلالاً، لأن الناسيَ للشيء عادلٌ عنه، تاركٌ له. قال الله جل ثناؤه: ﴿قَالَ فَعَلَّنتَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾.^{٢٢٢} والضلالُ أيضاً الهلاكُ والبطالانُ. قال الله جل ثناؤه: ﴿قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ﴾،^{٢٢٣} أي هلكننا وبطالنا في التراب. وفيه لغتان، يقال: ضللت أضل وضللت أضل. وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي

٢١٨ سورة الأعراف ١٢/٧.

٢١٩ سورة الحديد ٢٩/٥٧.

٢٢٠ سورة يوسف ٨٥/١٢.

٢٢١ سورة المائدة ٧٧/٥.

٢٢٢ سورة الشعراء ٢٠/٢٦.

٢٢٣ سورة السجدة ١٠/٣٢.

اللَّهُ عنه، قرأ «صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالين». ٢٢٤ قال أبو غانم رحمه الله: ولا يُقرأ به، لأنه يخالف المصحفَ المجتمعَ عليه، مصحفَ عثمان بن عفان رحمه الله، المنسوخَ من مصحف أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

وأما قولهم

آمين

بعد قراءة الحمد، فللقتبي ٢٢٥ فيه قولٌ. ونحن نذكر نصَّ كلامه. قال: وآمين اسم من أسماء الله جل ثناؤه. قال: وقال قوم من المفسرين: [في] قول المصلي بعد فراغه من قراءة الحمد: «آمين» [قصر] من ذلك، كأنه قال: «يا [أ]للَّه»، وأضمر [أ] «استجب لي»، لأنه لا يجوز أن يظهر هذا في هذا الموضع [من الصلاة]، إذ كان كلاماً، ثم تُحذف [ياء] النداء. قال: وهكذا يختار أصحابُ اللغة [في] «آمين» مقصورةً ولا يُطوّلونها، وأنشدوا فيه:

[تباعَدَ مِنِّي فَطُحِلْ إِذْ سَأَلْتُهُ] آمِينَ فَرَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بَعْدَا

قال: وقد أجازوا أيضاً «آمين» مطولة الألف. وحكوها عن قوم فصحاء. وأصله «يا آمين»، بمعنى: يا لله. ثم تُحذف همزة «آمين» استخفاً لكثرة ما تجرى هذه الكلمة على ألسنة الناس. [ومخرجها مخرج «أزیدُ». يريد: يا زيد]. وفي مدها قولٌ آخر يقال: إنما مُدت الألف فيها، ليطول بها الصوت. ٢٢٦ قال أبو بكر: وهذا قولٌ مردودٌ من جهة الفقه واللغة. أعني قولَ القتيبي في قوله، لأنه لا يجوز أن يظهرها هنا، لأن أكثر الفقهاء يقول له أن يدعو في صلاته بأسباب ديناه وأخرته. ولبعض أهل اللغة في قول آمين قولٌ آخر. قال: وقولهم «آمين» بعد قراءة أم القرآن والدعاء فمعناه: «اللهم استجب». فصار اسماً لهذا المعنى، كما أن رويداً بمعنى إروذ، وكما أن صه بمعنى اسكت، ومه بمعنى اكف. وحكمها أن تكون ساكنةً، لأنها بمنزلة الحروف، ولكن النونُ فتحت لإلتقاء الساكنين بمنزلة «أين» و«كيف». قال أبو بكر: واعلم أن من شدد الميمَ قد أخطأ، لأن الميمَ إنما تُشددُ في غير هذا المعنى، في مثل قوله: ﴿وَلَا تَمَّيْنُ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾. ٢٢٧ فهذا خلافُ هذا، لأن الآمينَ القاصدين. يقال: أَمَّهُ يَوْمُهُ أَمًّا، إذا قصدته، فهو أم وأمَام، وهما أمان، وهم آمون، وفي الرفع وفي النصب والجر آمين. واختلفوا في التأمين خلف الإمام.

٢٢٤ البيهقي، تفسير البيهقي، ٥٥/١.

٢٢٥ في الأصل: «القتبي»، هنا وفي نهاية الإقتباس. والمراد بالقتبي، ابن قتيبة الدينوري.

٢٢٦ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تفسير غريب القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ص ١٢-١٣. الزيادات من هذا المصدر. وورد في الأصل: ويخرج مخرج من قال أزيد يزيد أي زيد.

٢٢٧ سورة المائدة ٢/٥.

فقال مالك رحمه الله: يؤمن المأمومُ خلف الإمام، ولا يؤمن الإمامُ. وقال الشافعي رحمه الله وغيره: يؤمن الإمامُ والمأمومُ جميعاً.

وآخر هذه السورة هو التمامُ الثالثُ على قول أهل المدينة، لأهمهم لا يعدُّون «بسم الله الرحمن الرحيم» آيةً. والدليلُ على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم «يقول العبدُ» «إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين»، فهو لعبدِي ولعبدِي ما سأل». ٢٢٨ فقد تبين التمامُ في هذه السورة من لفظِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأن التمامَ الأولَ هو آخر ما لله جل ثناؤه خالصاً، وهو «ملكُ ٢٢٩ يوم الدين». والتمامُ الثاني هو آخرُ ما بين الله عز وجل وعبده، وهو «وإياك نستعين». والتمامُ الثالثُ وهو آخرُ ما سأل العبدُ، وهو «ولا الضالين». وعلى قراءة الكوفيين فيها أربعة مواضع، منهم هذه الثلاثة. والرابعُ «بسم الله الرحمن الرحيم». وفيها خمسة أئمة على قراءة محمد بن السميِّع، ومنها الأربعة التي ذكرتها والخامس: «الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم» هذا التمامُ على قراءته، لأنه يقرأ «ملك يوم الدين» فيبتدأ الدعاء، وفيه معنى التواضع كما قرئ ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾. ٢٣٠

فأما ما فيها من الحكم، فإن الفقهاء يختلفون في الصلاة هل تكونُ بها أم بغيرها. قال مالك والشافعي رحمه الله عليهما: لا تكون الصلاةُ إلا بها. وقال أبو حنيفة وأصحابه: تكون الصلاةُ بها وبغيرها. واختلفوا في قراءتها مع الإمام. فقال مالك والشافعي رحمهما الله: يقرأ معه، فيما أسرّه، ولا يقرأ معه فيما جهر. وللشافعي قول آخر: أنها تقرأ معه وإن جهر. وقال أبو حنيفة وغيره: لا يقرأ معه فيما أسرَّ ولا فيما جهر.

٢٢٨ الموطأ، "الصلاة"، ٣٩؛ مسلم، "الصلاة"، ٣٨-٤٠.

٢٢٩ كنا في الأصل.

٢٣٠ سورة الأنعام ٦/٢٣.

Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi**

Semih Ceyhan**

The Dervish Tāj according to the Ottoman Tājnâme Literature and a Critical Edition of Abdullah Salâh al-Dīn al-Ushshākī's Treatise, *Jawâhir-i Tāj-ı Khilâfet*

An independent body of literature has developed in the history of the Ottoman Sufism. This is known as tâjnâme and deals, in general, with all the components of the dervish apparel. This literature focuses, in particular, on the tāj-ı sharīf which is worn by the sheikhs, their successors (khalīfas) and hizmetnishins who have reached a certain level of sayr al-sulūk, from both the exoteric (zâhirî) and esoteric (bâtinî) aspects. This paper consists of two parts. After having examined the nature of the dervish tāj, its religious roots, historical journey, and etiquette, as well as the different styles of the tāj, its sections and symbolism with reference to the Ottoman tâjnâme literature, the first part deals with the analysis of the Turkish tâjnâme treatise named *Jawâhir-i Tāj-ı Khilâfet* written by Abdullah Salâh al-Dīn al-Ushshākī (1175-1197/1765-1783). al-Ushshākī was a leading sufi in 18th century and his treatise explains the symbolism of the dervish tāj in the most detailed manner. This treatise dwells on the sufi symbolism of the Halwatî tāj in general and Ushshākî tāj in particular, its four terk, the five or seven branches in the terk, the colour of the tāj, the button and shamla as well as the dervish's cloak, clothes and the spectre. The second part of the paper is a critical edition of al-Ushshākī's treatise.

Key words: the Ottoman Sufism, tariqah, tāj, tâjnâme, Halwatiyya, Ushshakiyya, Abdullah Salâh al-Dīn al-Ushshākī, *Jawâhir-i Tāj-ı Khilâfet*.

*Her şeyde bir âyet var O'na şâhid
Delâlet eder ki O'dur vâhid
Muhyiddin İbnü'l-Arabî*

Geleneksel İslâm medeniyetinin varlık tasavvurunun dayandığı temel unsurlardan biri, eşyanın hakikatini, eşyayı aşan ve onun zâhirini belirleyen bir ilkede aramasıdır. Bu varlık tasavvuru, özellikle tasavvuf disiplini söz konusu

* Bu çalışmayı okuyup değerli katkılarda bulunan *İslâm Araştırmaları Dergisi* hakemlerine ve yetkililerine teşekkür ederim.

** Dr., TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

olduğunda, cemadattan bitkilere, hayvanlara, insana ve kozmosa kadar bütün varlıkların bâtınî, zâtî ve sembolik (remzî) bir mânasının ve değerinin olduğunu benimser; bu yaklaşımını medeniyetin sosyal ve maddî hayatının bütün yönlerine estetik bir şekilde teşmil eder. Dolayısıyla genelde İslâm, özelden tasavvuf estetiği, gerçekliğin beş duyuyu algılanan tek bir varlık düzeyine indirgenemeyeceğini, maddî varlık âlemindeki her nesnenin işaret ettiği bir metafizik referans çerçevesi olduğunu, nesnelere hakkıyla anlamının bu atıf çerçevesini ve düzeylerini -ki bunlar meta-kozmos (ilâhî), makro-kozmos (tabii), mikro-kozmos (insanî), obje-kozmos (maddî) seviyeleridir- anlamaktan geçtiğini ileri sürer.¹ Bu idrak çabası tasavvuf dikkate alındığında sırf nazarî bir uğraş olmayıp müşâhede ve vicdan tarikine dayalıdır.

Metafizik bir şeffaflığa sahip, kendi içinde kozmik evreni barındıran nesnelere (obje-kozmos) hakikatlerini, hakikatlerin kaynağı olan aşkın bir ilâhî ilkeyle doğrudan irtibatlı ve bu ilkenin muhtelif mertebelerde yansımaları (tecelliyat) şeklinde sülûk yoluyla idrak eden tasavvufî bilgilenme (mârifet) sürecinin nihayetine erişmiş ârifler, nesnelere hakikat ve sembolik mâna düzeylerini manzum ve mensur eserlerinde dile getirmişlerdir. Tasavvuf estetiğine dair olan ve nesne sembolizmini konu edinenler, bu literatür içerisindeki en dikkate değer eserler arasında yer alır.

Türkiye’de tarihî ve felsefî incelemeler şeklinde seyreden modern tasavvuf araştırmalarında görülen eksikliklerden biri, sûfî estetiğine dair eserleri dikkate alarak tasavvuf sembolizmi üzerine yoğunlaşmadaki nedrettir. Sûfî sembolizminin, dil ve yazıdaki sembollerin yanı sıra harfler ve sayılar sembolizmi, havas ilimlerindeki şifreler, kozmik semboller, sembolik şahsiyetler (ricâlü’l-gayb, peygamberler), rüyada görülen sûretlerden ibaret hayalî remizler, tarikat kıyafetleri ile âdâb ve erkânındaki semboller, sûfî menkıbe, mesel ve hikâyelerden ibaret olay türünde remizler, renkler sembolizmi, kutsal zaman ve mekânla ilgili remizler gibi pek çok konuyu kapsamı ve özellikle müteahhirin dönemi sonrasındaki muhakkik sûfilerce bu konulardan her birine dair müstakil edebiyat oluşturulması dikkate alındığında, bu konulara dair çalışmalarda artış beklemenin elzem olduğu açıkça itiraf edilebilir.² Bu nedretin ve eksikliğin ikmali için genelde tarikat kıyafetleri özelde derviş tacı

1 İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 29 (2010), s. 25-26.

2 Tasavvufta remiz kavramı ve kapsamı hakkında bk. Semih Ceyhan, “Remiz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 558-60. Varlığın çeşitli düzeylerindeki sembollerin klasik ve modern dönemde anlaşılması meselesine metodolojik bir yaklaşım için bk. Semih Ceyhan, “Tasavvuf Metafiziğine Göre Varlık Düzeylerindeki Remizlerin Tahkiki Meselesi ve Fenomenolojik Yaklaşım: Metodolojik Bir Arayış” (tebliğ), II. Tasavvuf Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı, İstanbul, 2009.

sembolizmine eğilmek anlamlı olacaktır.³

Sûfîler “tarikatın şeriatı” denilen âdâb ve erkâna dair kaleme aldıkları “hurde-i tarîk”, “mî’yâr-ı tarîk” ve “tarikatnâme” türü eserlerde, tarikat fiilleri ve mükellefiyatı hakkında bilgiler verdikleri gibi, bu fiillerin tatbikinde kullanılan kisve, alet ve edevat ile bunların sembolik hususiyetlerine dair bilgilendirilmede bulunmak için müstakil bölümler de açmışlardır. Bu yazı türünün yanı sıra sadece sûfî kisvesine mahsus olmak üzere kisvelerin zâhirî keyfiyeti ve bâtinî-remzî sıraları hakkında müstakil bir telif türü de ortaya konmuştur. Kadim dönemde giyim kuşam açısından sosyal bir grubu diğerlerinden ayıran en mümeyyiz zâhirî gösterge genelde “tâc” terimiyle karşılanan başlık cinsi olduğu için, özellikle Osmanlı mutasavvıfları bu teliflerine “tâcnâme” veya “Risâle-i tâc” gibi isimler vermişlerdir.

Tâcnâmelerde sadece derviş tacı ve kısımları değil, hırka, haydarî, destegül, tennûre, kemer, ridâ, mengüş, tığbende, nefir (sûr), keşkûl, cilbend, sofrâ, teslim taşı, habbe, palheng, taşlı toka, kanberiyeye, asâ, teber, nize, kamarçin, pabuç, seccade, post gibi derviş çeyizini oluşturan bütün giysi ve aletlerle ilgili unsurlara yer verilir.⁴ Bu unsurlar şer’î dayanakları, kullanım alanları, tarihsel kökenleri, zâhirî özellikleri ve tarikat âdâbındaki yeri açısından izah edildiği gibi, daha çok işaret ettikleri tasavvufî remiz ve ilâhî delâletleri açısından, diğer bir ifadeyle mârifet ve hakikat ilminde içerdikleri mânalar, sıralar ve mertebeler çerçevesinde tevil edilmiştir.

Osmanlı tâcnâme literatürü içerisinde yer alan en önemli eserlerden biri Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî’nin (Salâhî Efendi) *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* adındaki Türkçe risâlesidir. Halvetîliğin Uşşâkıyye kolu mensuplarınca tarikatın üçüncü pîri (pîr-i sâlis) kabul edilen, Üsküdar Küplüce Sa’dî Dergâhı şeyhlerinden Mehmed Elif Efendi’nin “Türklerin İbnü’l-Arabî’si” şeklinde vasfetmeye lâyık gördüğü Salâhî Efendi, bu risâlesinde genelde Halvetî, özeld e Uşşâkî tarikatında kullanılan dört terklı tâc-ı şerîfi, terklerdeki beş veya yedişer dalı, tacın rengini, tacın düğme ve şemlesini, hırka türlerini, ridâyı ve asâyı gerek zâhirî gerek bâtinî açıdan vahdet-i vücûd irfanı temelinde ve Uşşâkî yolunun büyüklerinin tahkik ettiği hakikatler -ki risâlesinin adında da geçtiği üzere bu hakikatleri “cevâhir” (cevherler) terimiyle karşılar- muvacehesinde izah eder. Bu izahın en geniş tutulduğu yer tâc-ı şerîf ve aksamına dair ilk bölümdür.

3 Bu konuda daha önce yapılmış çalışmalar için bk. Bekir Motor, “Tâcnâme’ler ve Türk Edebiyatındaki Yeri” (yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998; Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2000); Semih Ceyhan, “Taç”, *DİA*, XXXIX, 363-65.

4 Derviş çeyizindeki tüm unsurların sanatsal özellikleri ve sembolik işaretleri için bk. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 227-75; Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü* (Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları, 1969).

Bu makalede, klasik literatürde oldukça detaylı bir şekilde işlenen derviş kisvesinin bütün kısımları değil, sadece tarikatlarda hulefâ ve meşâyihin başlarına giydikleri tacın zâhirî keyfiyeti ve tarihî dayanağı, bâtinî ve remzî mânaları Osmanlı tâcnâme literatürüne göre inceledikten (oldukça detaylı teviller söz konusu olduğundan bu semboller özetle nakledilecektir) sonra Salâhî Efendi'nin *Cevâhir* risâlesi tahlil edilecek ve ardından bu risâlenin iki nüshası karşılaştırılarak⁵ günümüz harflerine aktarılmış hâli neşredilecektir.⁶

1. Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı

1.1. Osmanlı Tâcnâme Literatürü

Osmanlı tâcnâmelerinin iki sebebe binaen kaleme alındığı ileri sürülebilir: Birincisi tarikat sâliklerine derviş çeyizinin keyfiyeti ve taşıdığı metafizik anlamlara dair bilgi vermek, ikincisi tarikat dışındaki kimselerin çeyizin meşruiyetine dair sorgulamalarına cevap vermektir. Bu sebeple tâcnâmeler dervişlere bir yandan metafizik bilinç kazandırırken, diğer yandan onları kullandıkları kisvenin dinî dayanakları hakkında bilgilendirmiş olurlar.

Osmanlı tâcnâmelerini muhteva açısından üç kısma ayırmak mümkündür. Yahyâ Âgâh b. Sâlih İstanbulî ve Müstakimzâde gibi birinci gruptaki tâcnâme müellifleri eserlerinde tüm tarikatların kisvelerini ele alırken; ikinci gruptaki Salâhî Efendi ve Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rîfî er-Rifâî gibi müellifler sadece kendi tarikat kıyafetlerine ve bunların sembolizmine yer vermişlerdir. Üçüncü gruptaki risâleler ise tarikat tacının sadece bir unsuruna yoğunlaşır. Mesela Kâdiriyye tacını diğerlerinden ayıran en önemli gösterge tacın kubbesine konulan Kâdirî gülü olduğu için İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî ile Hasan Zekâî el-Eşrefî'nin gül risâleleri bu türün örnekleridir.

Tespit edilebildiği kadarıyla Osmanlı tac risâleleri şunlardır:⁷

1. Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî, *Risâle-i Tâciyye fî tarîki's-sûfiyyeti's-sâfiyyeti'l-Mustafaviyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2395, vr. 19^b-24^a.

5 Risâlenin kütüphanelerde birçok nüshası bulunmaktadır. Neşirde kullandığımız nüshalar şunlardır: Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633/1, vr. 169^a-180^a; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 58, vr. 11^b-19^a (neşirde OE kısaltmasıyla işaret edilmiştir).

6 Risâle Necdet Yılmaz tarafından sadeleştirilmeye çalışılarak <http://www.ussakiyayinlari.org/ussaki.php?id=77> web adresindeki internet sitesinde yayımlanmıştır.

7 Tac risâlelerinin önemli bir kısmı tarafımızdan günümüz harflerine aktarılmış olup tüm risâlelerin aktarımı tamamlandıktan sonra risâleleri bir mecmua dahilinde kisve-i tab'a büründürmeye gayret edeceğiz.

2. Seyyid Nizâmzâde Seyfullah, *Risâle-i Tâc-ı Nizâmî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2171, vr. 1^a-7^a; Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. 1058/6, vr. 152^a-153^a.

3. Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî Efendi), *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633/1, vr. 169^a-180^b; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 58, vr. 11^b-19^a (neşirde OE kısaltmasıyla işaret edilmiştir).

4. Yenişehirli Ni'metullah b. Abdülkâdir, *Risâle-i Tâc ve Kisve*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin (OE), nr. 926/3, vr. 130^a-158^b.

5. Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye: Traktat über die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye) des Müstaqim-zade Süleyman Sadeddin*, nşr. Helga Anetshofer – Hakan Karateke (Leiden: Brill, 2001), s. 62-90.

6. Yahyâ Âgâh b. Sâlih İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif sandûkatü'l-maârif*, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 101, 4+266 vr. Tâcnâme risâlelerinden oluşan bu mecmûanın ilk risâlesi *Fütüvve-i Esrâr-ı Tâc-ı Saâdet ve'l-edeb* olup derviş tacı konusunu ihtiva etmektedir. Diğer risâleler ise derviş çeyizinin öteki unsurlarını ele almaktadır. *Mecmûatü'z-zarâif*, daha sonra *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm* (nşr. M. Serhan Tayşi – Ülker Aytekin, İstanbul: Ocak Yayınları, 2002) adıyla sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

7. Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rîfî er-Rifâî, *Risâle-i Kisve-i Ma'rîfî*, nşr. Semih Ceyhan, *Tasavvuf*, 25 (2010), s. 168-95.

8. Mehmed Rifat el-Kâdirî el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, Galata Mevlevihanesi Müzesi Ktp., nr. 27/1, s. 32-39; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3262, vr. 16^b-25^b.

9. Derviş İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî, *Gül-âbâd Risâlesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 29; "Gül Risâlesi", nşr. Mustafa Kara, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (1995), s. 11-23.

10. Hasan Zekâî el-Kâdirî el-Eşrefî, *Tarikat-ı Aliyye-i Kâdiriyye-i Ahiyye-i Resmîyye'nin Gül Risâlesi*, Cemaleddin Server Revnakoğlu Arşivi, nr. A-150, s. 65-71.

11. Mehmed Murâd Buhârî, *Risâle fî lübsi'l-hurkatî'l-Kâdiriyye*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 474/14, vr. 72-100.

12. Abdülahad Nûri Efendi, *Risâletü't-Tâc*.⁸

8 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342), I, 22.

13. Hâfız Ahmed Rifat Efendi, *Risâle-i Tâciyye*.⁹

Osmanlı tâcnâmelerinin dışında -derviş tacı dahil- bütün kisveleri, kisvelerin giydirme usulünü ve sırlarını ele alan hurde-i tarîk literatürü vardır. Karabaş Velî'nin *Mi'yâr-ı Tarîk*'i ile İbrahim Fahreddin Efendi'nin (Erenden) *Envâr-ı Hz. Pîr*'i bu literatürde yer alan önemli iki örnektir. Tasavvuf edebiyatında tâc-ı şerîfe dair birçok nutk-ı şerif de yazılmıştır.¹⁰ Bu manzum eserlerden Osmanlı sûfilerinin tarikat kisvelerine dair fikir ve remizlerini takip etmek mümkündür. Öte yandan III. Murad devrinden bahseden *Şehinşahnâme* ve *Surnâme* ile *Nusretnâme*'de resmedilen minyatürler, tarikat taçlarına dair zengin görsel malzeme sunmaktadır. Ignatius d'Ohsson'un *Tableau General de l'Empire Ottoman*'ındaki Osmanlı sûfilerine dair gravürler, Yahyâ Âgâh Efendi'nin *Mecmûatü'z-zarâif*indeki çizimler, Ziya Bey'in on dört tarikat başlığını içeren *Taç Levhası*, Cemaleddin Server Revnakoglu Arşivi'ndeki kayıtlar ve Nurhan Atasoy'un *Derviş Çeyizi*'ndeki fotoğraflar bu görsel malzemeye ilave edilebilir.¹¹ Ayrıca İstanbul-Karagümrük'teki Türk Tasavvuf Mûsikisi ve Folklorunu Araştırma ve Yaşatma Vakfı'nda sergilenen ve muhtelif tarikat meşâyihî tarafından Cerrâhî âsitânesine gönderilen tâc-ı şerîfler, derviş çeyizi ile ilgilenen araştırmacıların bîgâne kalamayacağı sanatsal içeriğe sahiptir.

1.2. Tanım ve Sembol

Taç, şeyhin veya sülûkta belli bir mertebeye ulaşmış dervişin tarikat kıyafeti olarak kullandığı, tarikatına göre farklı şekil ve renklere sahip, yün ya da pamuklu çuhadan mâmul serpuş, külâh, fâhir, kalensüve, kavuk, börk, sikke ve takke türünden başlıkların ortak adıdır. Osmanlı'da bir tarikat tabiri olarak "tâc", sülûkünde belli bir makama erişmiş halifeye, tekkede hizmetnişin olan görevlilere ya da irşat yetkisiyle tayin edilmiş mürşide giydirilen en kıdemli başlık cinsidir. Bu sebeple sülûkün başlangıcındaki mübtedî müritlerin kullandığı arakiyye veya takkeden farklıdır. Mesela Mevlevîlik tarikatında semâ meşketmemiş ve semâzen sıfatını elde edip meydân-ı şerîfe çıkmamış "nev-niyâz" ya da "matbah cânı" denilen yeni dervişlerle çocuk ve kadınlara Mevlevî sikkesinden daha kısa olan arakiyye giydirilmiştir.¹²

9 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 76.

10 Buna dair örnekler için bk. Motor, "Tâcnâmeler", s. 55-108.

11 Görsel tarikat taçları için bk. Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 31-226; Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye: Traktat über die Derwischmützen (Risâle-i Tâciyye) des Müstaqim-zade Süleyman Sadeddin*, nşr. Helga Anetshofer – Hakan Karateke (Leiden: Brill, 2001), s. 62-90 ("Abbildungen" bölümü).

12 Form ve tasavvufî remiz açısından arakiyye türleri hakkında bk. M. Baha Tanman, "Arakiyye", *DİA*, III, 266-67.

Osmanlı sûfleri arasında “derviş çeyizi”, “tarikât cihazı” (cihâz-ı tarikat), “tarikât kisvesi” veya “damga-i kisve-i dervîşân”¹³ denilen tarikat elbiselerinin başa giyileni olan taç, genellikle tasavvuf muhitlerinde mânevî makam yüceliğinin ve ruhanî saltanatın bir remzi ve işareti olması itibariyle “tâc-ı şerîf”, “tâc-ı edeb” veya “tâc-ı saâdet” terimleriyle zikredilmiştir. Maddî iktidarın ve dünyevî saltanatın sembolü olarak sultanlar veya önde gelen devlet yetkililerinin kendilerine ait özel taçları (tâc-ı devlet) bulunurken, bunun paralelinde ruhanî otoritenin ve bâtinî hilâfetin sahibi olan sûfler de tâc-ı şerîf ile çeyizlenmişlerdir. İsmâil Hakkı Bursevî, mânevî saltanat tacının zât tecellisini simgelediğini ve mutlak anlamda Hz. Peygamber’e mahsus olduğunu, sûflerin ise onun nâibleri olarak bu tacı başlarına giydiklerini ileri sürer.¹⁴ Rifâiyye’nin Ma’rifîyye kolunun pîri Muhammed er-Rifâî el-Ma’rifî’nin oğlu Seyyid Ali Sâbit el-Ma’rifî’ye göre taç, cansız bir nesneden ibaret değildir. Tacın canı, ruhu ve hayatı vardır. Ruhu, tacı giyen insandır. Bu ruhun kaynağı rûh-ı Muhammedî’dir. Dolayısıyla derviş, tacı başına geçirmekle “varlık kaynağım rûh-ı Muhammedî, hakikat-i Muhammedîyye’dir” anlamını müşahhas hâle getirmektedir.¹⁵ Yahyâ Âgâh, başa konulmasıyla tacın hayat bulduğunu, yere konulmasıyla öldürüldüğünü söyler. Taçlar bir insan gibi alın, yüz, göğüs ve el sahibidir. Alın Allah’ın arşı, yüzü ve göğsü Allah’ın evi, eli ise Allah’ın elidir.¹⁶

Kâdiriyye’nin Eşrefîyye koluna mensup Abdülkâdir Sırrî Efendi’ye göre taca “edeb tacı” denmesinin sebebi, tasavvuf ve tarikatın başından sonuna kadar edepten ibaret olmasıdır. Nitekim Arapça’da te, elif ve cim harflerinden

13 Seyyid Ali Sâbit el-Ma’rifî’ye göre taç veya sikke dervişe şeyhi tarafından vurulan bir damgadır. Ma’rifî şöyle der: “... zâhîran tâc ve sikke demek pâdişâhların altına ve gümüşe ve bakıra damga vurup hangi pâdişâhın akçesi malûm olduğu gibi, her bir ehlullah ve mürşid-i kâmil fukarâsı belli olsun diye damga-i nişân verip ismine ‘tâc’ ve ‘sikke’ tabir ettiler. Eğer dersen yâ dervîş, altına ve gümüşe ne güzel, bakıra damga vurmuşlar. Güzel olmaz mı? Vâkiu’l-hâl güzel olur. Ammâ dervîşin vücûdu bir şeceredir. Ve tarik-i müstakîm bir bahçedir. Ve mürşid-i kâmiller ol bahçede bahçıvandır. Dervîşleri bahçeye dikip aşılar. Aşı tutar ise şecere-i tayyibe olup meyvedâr olur. Egerçi tutmaz ise meyvesiz ağaç olup yakmaktan gayrı bir işe yaramaz. Damga dahî altına ve gümüşe ve bakıra vurulur. Her birinin kıymetine göre bahâsı olur. Ve bazı bakırlığı dahî kabûl etmeyip merdûd ve matrûd olur. Eğer dersen yâ dervîş, ehlullah ve ârif-i billah mürşid-i kâmil olan zât-ı şerîf evvelâ mihenge vursa, imtihân etse damgayı sonra vursa ‘ezintü ve eciztü’ dese güzel değil mi? Vâkiu’l-hâl güzel. Lâkin Hak Sübhânehu ve Teâlâ şeytânı merdûd etmese yâhûd hiç yaratmasa güzel değil mi?! Anlaşıldı ki, her bir şeyde bir hikmet-i hafî var.” Bk. Seyyid Ali Sâbit el-Ma’rifî er-Rifâî, *Risâle-i Kisve-i Ma’rifî*, nşr. Semih Ceyhan, *Tasavvuf*, 25 (2010), s. 170-71.

14 Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, nşr. İhsan Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), s. 293.

15 Ma’rifî, *Risâle-i Kisve*, s. 176-77.

16 Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmûatü’z-zarâif: Tarikat Kıyafetleri*, nşr. M. Serhan Tayşî – Mustafa Aşkar (İstanbul: Sufi Kitap, 2006), s. 95.

oluşan “tâc” kelimesinde “te” harfi tamam olmaya, “elif” istikâmete, “cim” cemâle işaret eder ki bunlar edebi oluşturan en temel ahlâkî öğelerdir. Buna göre tâc-ı şerîf giyen kimse yola dosdoğru gitmeli, yolunda kemâl ve cemâle mazhar olmalıdır. Yani halim ve selim olup gazaptan kaçınmalıdır.¹⁷ Son devir Uşşâkî meşâyihinden Abdurrahman Sâmî-yi Niyâzî “tâc” lafzının harfleri itibariyle tevhid mertebelerini (“te” fiil tevhidini, “cim” sıfat tevhidini, “mim”¹⁸ zât tevhidini) ve bu mertebelerin neticesi olan insân-ı kâmilî simgelediğini söyler.¹⁹ Bu itibarla taç bir bütün olarak insana varlıktaki ontolojik konumunu, gayesini ve bu gayeye yönelmede izlemesi gereken ahlâkî sorumlukları hatırlatan en yakın nesne olmaktadır.

Derviş tacı üç temel kısımdan oluşur: Üst kısmına “kubbe”, başa geçen ve sarık sarılan kenarına “lenger” ya da “asabe”, ön kısmına “mihrap” denir. Tacın lengeri şeriat evine, tepesi tarikat kubbesine işaret eder. Dolayısıyla tacı giymek “Tarikat kubbesi altında şeriat evinde meskûn oldum” anlamına gelir. Lengeri çevreleyen ve dolağı az olan tülbende “isâbe” veya “şemle” adı verilir. İsâbe, taç üzerindeki sarılış şekline göre “imâme”, “destar”, “fenâ” gibi adlar alır. Destarın da pâyeli, Hüseyinî, örfî, Cüneydî, şeker-âvîz, zenb-âvîz ve dolama gibi türleri vardır. İsâbenin sarkan ucuna “taylasan” denir. Şayet isâbenin kendi ucu sarkıtılmayıp, başka bir parça isâbenin altından aşağıya sarkıtılıp uzatılırsa bu sarkıtılan kısma “risâle” denir. *Mi’yâr-ı Tarîk’e* göre risâleye “alâka” adı da verilir.²⁰ Kubbeden lengere inen çizgilere “terk” denir.²¹ Terklerin böldüğü kısımlardaki çizgiler ya “dâl” harfi şekilli ya da “elif” harfi gibi düz çizgilerdir. Taçların tepesinde düğme, pul, mühür gibi ek unsurlar da bulunabilir. Müjgân, bedâhe ve ibrişim denilen nakışlı işlemler ise taçlara estetik zenginlik kazandıran unsurlardır.

1.3. Dinî ve Sembolik Köken

İlk dönemlerde zâhid ve sûfilerin, tarikatların teşekkülünden sonra da tarikat ehlinin zühd, takvâ ve mânevî kemâl sembolü olarak başlarına

17 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 10; Mehmed Rifat el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3262, vr. 18^a.

18 Kastedilen cim harfinin okunuşunda söylenen mim harfidir.

19 Şeyh Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî [Salâhî Efendi] ve Şeyh Abdurrahman Sâmî-yi Uşşâkî [Sâmî Efendi], *Uşşâkî Sâlihlerinin Âdâbı: Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*, haz. Mahmud E. Kılıç (İstanbul: Âsitâne-i Uşşâkî Neşriyatı, 1998), s. 91.

20 Kerim Kara, *Karabaş Veli* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 651.

21 Terk kelimesinin etimolojik kökeni hakkında iki görüş vardır: 1. Farsça tepe anlamındaki “târ” kelimesinin küçültme ekli hâli olan “târek” (tepecik) kelimesinden türetilmiştir. 2. Arapçada “gitmek, terk etmek” anlamındaki “terk” kelimesidir (Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 171).

giydikleri tacın tasavvuf âdâbı içerisinde yer almasına sebep olarak Osmanlı tâcnâmelerinde Kur'an ve Sünnet'ten birçok delil ileri sürülmüştür. Kur'an'da geçen "takva elbisesi" (el-A'râf 7/26) tabiri Abdürrezzâk el-Kâşânî tarafından sûfî tacı ve hırkası; "Biz sana kevseri verdik" (el-Kevser 108/1) âyetindeki "kevser" kelimesi Hz. Peygamber'e miraçta verilen nûrânî kudret tacı şeklinde yorumlanmıştır.²²

Sadece başlarına imâme sarınan müşriklerden farklılığın bir belirtisi olarak Hz. Peygamber'in ve sahabenin yassı kalensüve kullanmaları, bunun üzerine beyaz, siyah veya yeşil imâme sarınmaları, risâle ve taylasan bırakmaları, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye sarık sarması Sünnet'ten bazı delillerdir.²³ Hz. Peygamber aşağıdan, Hz. Ali yukarıdan risâle çıkarmışlardır.²⁴ Karabaş Velî'ye göre sarığa ek bir parça olup tacın ortasından aşağıya sarkıtılan risâleyi Hz. Peygamber ekseriya arkalarına sarkıtmışlardır. Sûfiler ise sadece namaz sırasında önlere sarkıtırlar. Bunun hikmeti şöyle izah edilir:

Hz. Peygamber'in bâtnları önleridir ve zâhirleri artlarıdır. Ümmeti ise cemaatidir. Cemaate göre imamın görülen tarafı ardıdır ve zâhirleri nübüvettir. Bundan ötürü nübüvvet mührü ardında idi. Zira o, hâtemül-enbiyâdır. Bâtnları da velâyetdir. Velâyet ise sonlu değil bâkîdir, ebedîdir. Ayrıca nübüvvetlerinin nişanı ve meyvesi olan, bütün mahlûkatı hükmü altında tutan şeriatı kıyamete değin bâkîdir. Hz. Peygamber'den sonra nebî gelmesi mümkün değildir. Böyle olunca, ümmeti içinde velâyetlerine vâris olan sûfiler, Resûlullah'ın bâtnlarına ve velâyetlerine has olan sünneti icra ettiler. Zâhir şeriat hizmetinde olan müctehidler ve fakihler ise Resûlullah'ın zâhirlerine ve nübüvvetlerine mahsus olan sünneti uyguladılar. Zira sûfilerin meşrebinde hâl galiptir ve onlar mânaya ulaşmışlardır. Gayeleri velâyet erkânını yaşamak, yaşatmak ve ebedî kılmak olduğundan, risâleyi önlere salıverdiler. Fakihler ise meşrepleri gereği nihâi gayeleri şer'î kuralların tafsilini bilmek ve dinî meseleleri anlamak olmakla risâleyi artlarına salıverdiler.²⁵

22 Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc ve Kisve*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin (OE), nr. 926/3, vr. 135^a-136^a.

23 Hz. Peygamber ve ashabının imâmenin ucundan taylasan bırakmaları Bedir gazvesinde görülmüştür. Hz. Peygamber, insan sûretinde ve iki kürek kemiği arasına bırakılmış taylasanlı bin melek müşâhede edince, ashabına da böyle yapmalarını, böylece kendilerini kâfirlerden tefrik etmelerini emretmiştir. Taylasan ahvali hakkında bk. Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 155^b-158^b. Hz. Peygamber ve ashabının kılık kıyafeti hakkında bk. Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme* (Konya: Yediveren Kitap, 2004); Nebi Bozkurt, "Sarık", *DİA*, XXXVI, 152-54.

24 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 21^b.

25 Kara, *Karabaş Veli*, s. 651-52.

Hadislerde taçtan hakiki ve mecazi anlamlarda söz edilmiştir. Hz. Peygamber sarığın önemini vurgulamak için onun Araplar'ın tacı (tîcânü'l-Arab) olduğunu, rızasını gözeterek evlenen kimseye Allah tarafından hükümlerlik tacı giydirileceğini, yani mutluluk bahşedileceğini, cennette müminin giyeceği tacın üzerinde yer alan incilerin çokça parlak olacağını, mümine hilim vereceğini ifade etmiştir.²⁶

Hz. Peygamber'in zâhirde muayyen ve kendine has bir tacı olmamakla beraber,²⁷ Eşrefoğlu Rûmî'ye göre Hz. Peygamber'e miraçta altı veya on iki terkli mânevî bir taç²⁸ verilmiş, daha sonra bu taç Hz. Ali'ye intikal etmiş; silsilesi Hz. Ali'ye ulaşan (Alevî) tarikatlarda sülûk miracının belli mertebesine erip hilâfete hak kazanmış müritlere bu mânevî ve irfanî mirasın intikalinin bir işareti olmak üzere taç giydirilmiştir.²⁹

Şeyh Şâbân-ı Velî'nin Küre-i Hadîd'de (günümüzde Kastamonu'nun Eflani ilçesine bağlı Demirli köyü) medfun halifelerinden Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî (ö. 1580) taç risâlesinde Asr-ı saâdet'te dal taç, arakıyye benzeri örme taç, tek terkli taç ve on iki terkli taç olmak üzere dört tür kalensüve giyildiğini, bunlardan dal tacı Halvetîler'in, tek terkli tacı Bektaşîler'in, on iki terkli tacı Zeynîler'in miras edindiğini aktarır. Şeyh Mahmud'un naklettiği diğer bir rivayete göre Hz. Peygamber tek terkli taç giymiş, bu tacı Hz. Ebû Bekir'e vermiş, Hz. Ömer bir terk ilave ederek iki terkli, Hz. Osman ziyadeyle üç terkli, Hz. Ali dört terkli taç taşımışlardır. Bu sebeple tarikatlarda farklı adette terkli taç giymek sünnete uygun ve meşrûdur.³⁰

Yahyâ Âgâh Efendi'ye göre, Hz. Peygamber'in çeyizi, miraca davet esnasında Ümmühânî'nin evinde Cebrâil eliyle verilmiştir. Bu sebeple dinî giyim-kuşam keyfi ve örfî mahiyetten çok, ilâhî bir kaynağa sahiptir. Hz. Peygamber'in çeyizi şunlardan meydana gelmektedir: Taç, hulle, kemer, asâ

26 Nebi Bozkurt, "Taç", *DİA*, XXXIX, 362.

27 Pakistan'ın Lahor şehrindeki Padişah Mescidi'nde hâlihazırda Hz. Peygamber'e nispet edilen bir yeşil sarık sergilenmektedir. Yahyâ Âgâh Efendi'ye göre otuz iki defa miraca yükseltilen Hz. Peygamber, miraçtan döndüklerinde mübarek başlarında taç ve yeşil sarık olurdu. Ashap onu bu halde gördüklerinde miraçtan geldiklerini anlar ve tebrik ederlerdi (bk. İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 25).

28 Hz. Peygamber'e Cebrâil tarafından hediye edilen on iki terkli nurdan tâc-ı şerîf maddî değil mânevîdir. On iki terkli olması, "Bir şeyin zikredilmesi, diğer şeyleri nefyetmez" kaidesi gereği başka tarikat taçlarının terk adedinin meşruiyetini ortadan kaldırmamaktadır (bk. Yenişehirli Ni'metullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 155^a-155^b).

29 Eşrefoğlu Rûmî, *Tarikatname*, nşr. Esra Keskinkılıç (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), s. 54-55; Mehmed Rifat el-Eşrefî'ye göre, Hz. Peygamber'e miraçta nurdan bir taç ile birlikte hırka da verilmiştir (bk. Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17^a).

30 Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî, *Risâle-i Tâciyye fî tarikî's-sûfiyyeti's-sâfiyyeti'l-Mustafaviyye*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2395, vr. 20^b.

ve na'leyn. Tâc-ı şerîfin kırk bin gözü vardır. Her gözünde dört ayrı yazı bulunur: “Muhammed Resûlullah”, “Muhammed Nebiyyullah”, “Muhammed Habîbullah”, “Muhammed Halîlullah”.³¹ Müstakimzâde, Hz. Peygamber'in kullandığı bu taca günlük kullanımda yedi, cuma ve bayram günleri ise on iki zirâ³² uzunluğunda destar sardığını, farklı uzunluklardaki bu destarların simgesel anlamıyla tarikatlar tarafından da tevarüs edildiğini söyler.³³

İbnü'l-Arabî'nin rivayetine göre derviş tacının tepesindeki düğmenin vaz' edilme keyfiyeti sahabe örfüne dayanır. Hz. Peygamber namaz esnasında şevk ve vecde geldiğinde başlarından imâmeleri yere düşer. Ashaptan biri imâmeyi alıp namaz bitiminde Hz. Peygamber'e arz eder. Hz. Peygamber de destarı 400 parçaya ayırır ve ashaptan her biri birer parça alırlardı. Bu esnada geri kalan sekiz parça kaybolur; Cebrâil Hz. Peygamber'e gelerek kaybolan parçaları kendisinin aldığını haber verir, yedi parçanın yedi göğe, birisinin de arşın kapısına asıldığını söylerdi. Hz. Peygamber miraca davet edildiğinde -Cebrâil'in haber verdiği üzere- her bir imâme parçasını gayb âlemlerinin bir kapısında asılı olduğunu görmüş, miraç dönüşü bu durumu ashabına ihbar ettiğinde, ashap kendilerinde bulunan parçaları nasıl muhafaza etmeleri gerektiğine dair Hz. Peygamber'den izah talep ederler ve Hz. Peygamber de onlara başlarındaki taçlarına koymalarını emreder. Bunun üzerine sahabe taçlarının üzerine bu parçayı düğme ittihaz ederler. Sûfilerin taç düğmesi kullanmaları ashabin bu geleneğini devam ettirmek gayesiyledir.³⁴

Halvetiyye'den Seyyid Nizamoğlu'na göre ise meşâyih'in taçları aynı zamanda peygamberlere verilen taçlardan ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla taç giymek nebevî bir gelenektir:

es-Seyyid Seyfullah ibn-i es-Seyyid Nizâmuddin b. Şihâbuddin Bağdâdî hazretlerinden edip eydür ki: Bu sûfiyenin başlarında giydikleri tâcları farz mıdır, vâcib midir, sünnet midir, müstehab mıdır? Cevâb eder ki, cemî-i enbiyâ-i izâma tâc giymek Cenâb-ı İzzet'ten emrolunmuştur. Evvel tâc-ı kerâmet -ki giymiştir- Âdem giymiştir. Ondan Şîs, ondan İdrîs, ondan Nûh, ondan İbrâhîm, ondan İsmâil, ondan Mûsâ, ondan Dâvûd, ondan Süleyman, ondan İsâ, ondan sürûr-i enbiyâ Hazret-i Muhammed Mustafa (aleyhi's-selâm) giymişlerdir. Bu takdîrce ma'lûm oldu ki, cemî-i enbiyâyâ tac giymek farz ve evliyâyâ vâcib ve meşâyih-i izâma sünnet, avâm-ı nâsa müstehab imiş. Suâl edip eydürler ise, enbiyâyâ verilen tâc

31 İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 19.

32 Zirâ: Dirsekten orta parmak ucuna kadar uzanan uzunluk ölçüsü.

33 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 62.

34 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 17^b-18^a.

şimdi meşâyihin istîmâl ettiği taçların hangisidir? Cevâb budur ki, cemî-i meşâyihin tâcları ol enbiyâya verilen tâcdan ihrâc olunmuştur.³⁵

Ali Dede Bosnevî'nin *Evveliyât* adlı eserinden nakilde bulunan Müstakimzâde, Seyyid Nizamoğlu'nun görüşünü paylaşanlardan biridir. O, ilk tacın cennette Hz. Âdem'e giydirildiğini, yeryüzüne indirildikten sonra Âdem'in başında bir kıl bittiğini, Cebrâil'in yakutu bir bıçak gibi keskinleştirdikten sonra bu kılı traşladığını, sonra Âdem'in başına imâme sardığını, Hz. İdrîs ve Zülkarneyn'in de imâme ve taç giydiklerini, yeşil isâbenin ilk defa Cebrâil tarafından kullanıldığını söyler.³⁶ Bektaşîlik'te ve Mevlevîlik'te intisap esnasında tâlibin başını traşladıktan (çâr-darb) sonra taç giydirmenin kaynaklarından birisi bu rivayettir.

Osmanlı tâcnâmelerinde derviş tacının dinî meşruiyetini en fazla açıklayan risâleler Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî ile Bursa Emir Buhârî dergâhı şeyhine ait olanlardır. Şeyh Mahmud Efendi, "İhvândan bazısı, fitne çıkaran adamlara cevâb yetiştirmek üzere sünnet olan kalensüvenin durumunu öğrenmeyi talep ettiklerinde; Kadîr olan rabbına muhtaç olan bu fakir ya'nî Mahmûd b. Nefes b. Kemâl b. Mesûd, Kitâb, Sünnet, icmâ-i ümmette konu hakkında anlaşılan şeyleri, ledünnî ilimlerde işaret edilenleri mü'minlerin yakîne ermesine faydalı olması, tereddüdü olanların şüphelerini gidermesi, münkirlerin inkârını def' etmesi için bir araya getirdi."³⁷ diyerek başladığı risâlesinde, tacı hem hadis kaynaklarına dayanarak açıklar hem de naklettiği rivayetleri tasavvufî tevilâle tâbi tutar. *Risâle-i Tâc ve Kisve*'de ise konuya müstakil bir fasıl tahsis edilmiş; mesele Kur'an, Sünnet, icmâ ve kıyâs-ı fukahâ ile izah edilmiştir.³⁸

1.4. Tarihî Seyir ve Âdâb

Tasavvuf kelimesinin etimolojik kökeni sayılan "sûf", yani yünden hırka veya abâ, giymek ilk mutasavvıfların en ayırıcı özelliklerinden biridir. Bu sebeple mütekaddimîn dönemi tasavvufunda -başlık türünden taç dahil- her türlü sûfî kisvesi genellikle "hırka" terimiyle karşılanmıştır.³⁹ Şeyhin intisap sırasında veya daha sonra teberrüken dervişine giydirdiği bir başlık, verdiği herhangi bir örtü, mendil, gömlek veya kendi giydiği ya da kullandığı bir eşya "hırka" kapsamına giren bir kisve türü olarak görülmüştür. Mürşidin

35 Seyyid Nizâmzâde Seyfullah, *Risâle-i Tâc-ı Nizâmî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2171, vr. 1^b-2^b.

36 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 65.

37 Şa'bânî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 19^b.

38 Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 134^b-138^b.

39 Süleyman Uludağ, "Hırka", *DİA*, XVII, s. 373-74.

bu eşya parçasını dervişine ihsan etmesi mâneviyatın mürşitten müride intikalinin başlangıcına dair bir remiz kabul edilir.⁴⁰ Mesela tasavvuf kaynaklarında Hz. Peygamber'in ehl-i beytini abâsı altına alması, şair Kâ'b b. Zühre'ye, Veysel Karanî'ye⁴¹ ve Ümmü Hâlid'e hırkasını vermesi veya giydirmesi, sahâbenin Hz. Peygamber'in kullandığı eşya ile teberrükte bulunması, Hz. Peygamber'in bir göreve gönderdiği kimseye Hz. Ali'nin sarığını sarması bu inancın kaynağı sayılan uygulama örneklerinden birkaçıdır.

Özellikle tarikatların teşekkülünden sonra kisveyi oluşturan unsurlar birbirinden ayrılarak farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuş, taç müstakil bir tasavvuf terimine dönüşürken, şeyhin dervişine taç giydirme şekli, tacın sembolik hususiyetleri tarikat âdâbına ve folkloruna dair eserlerde yer almıştır. *Risâle-i Tâc ve Kisve*'de ilk dönem tasavvuf kaynaklarında geçen "hırka"nın meşâyih dilinde eski ve yamalı kaftan anlamında değil, taç ve kisve mânasında olduğunu, taç ve kisve giydirme hakkında icmâ-i ümmetin bulunduğunu, bu sebeple 200 (815-16) yılından itibaren sûfilerin ve ulemânın müntesiplerine taç ve kisve giydirdikleri ileri sürülür.⁴²

Tacın tasavvuf tarihinde bir dervişlik simgesi olarak ilk defa ne zaman kullanıldığı ve giydirildiği konusunda kesin bilgi olmamakla beraber, tacın tarihsel gelişimini anlatan Müstakimzâde, İbn İsâ Saruhânî'den naklen kubbeli, bal renginde, altı terklı sûfi tacını ilk giyen ve halifelerine giydiren kimsenin Seyyidü't-tâife Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) olduğunu ileri sürer. Ebül-Kâsım Gürgânî'ye (ö. 450/1058 veya 469/1077) kadar şeyhlerin muayyen sûfi tacı giymedikleri, imâmelerini başlarını döndürmeden sardıkları, mülhid ve Râfîzîler'in kullandıkları sarıkların tasavvuf ehlinin giydikleri ile karışması üzerine Gürgânî'nin ilk defa altı terklı beyaz renkli bir taç icat ederek imâme ile başına giydiği *Risâle-i Tâciyye*'de yer alan diğer bir rivayettir.⁴³ Mehmed Rif'at Efendi ise mütekaddimîn döneminde sûfilerin

40 Yenişehirli Ni'metullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 147^b; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Envâru'l-kudsîyye fî ma'rifeti kavâidi's-sûfiyye*, nşr. Tâhâ Abdülbâki Sürûr – Seyyid Muhammed İdüş-Şâfiî (Beyrut: Mektebetü'm-maârif, 1988), II, 100.

41 Bazı rivayetlere göre, Veysel Karanî'ye Hz. Ömer tarafından Hz. Peygamber'in hırkasıyla birlikte na'leyn-i şerîfeyni de hediye edilmiştir. Veysel Karanî de na'leyni dört parçaya ayırıp başına taç olarak koymuştur. Böylelikle Hz. Muhammed'in kadem-i saâdetleri başım üzerindedir anlamını izhar etmek istemiştir. Halvetî tacının dört terklı olmasının sebebi Veysel Karanî'nin bu fiiline nispet edilmektedir. Dolayısıyla turuk-i aliyyeye nispet edilen farklı adetlerdeki terklı taçların kökeninde dört terklı vardır (Bk. Fahreddin Dal, "Fahreddin Erenden'in Tasavvufî Görüşleri" [yüksek lisans tezi], Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 132).

42 Yenişehirli Ni'metullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 137^b, 147^b.

43 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 67, 70. İlk dönem sûfilerine ait kıyafetlerin çoğu günümüze ulaşmamış olsa da Bâyezid-i Bistâmî'ye atfedilen kelle şeker biçimindeki

taçlarının yünden mâmul olduğunu, daha sonraları ise taç imalinde çuha kullanıldığını söylemektedir.⁴⁴

Osmanlı Anadolu'sundaki tarikatlarda taç giymenin ilk defa Bayramîlik'te görüldüğünü söyleyen Müstakimzâde, tâc-ı şerîfin Bayramîliğe Cüneyd-i Bağdâdî'den nasıl intikal ettiğini şöyle anlatır:

İbtidâ Seyyidü't-tâife Cüneyd (k.s.) altı terk üzere kaba aselî renk ile bir tâc ihtirâ edip lâbis oldu. Ve hulefâya ilbâs edip silsilesi ricâlî onu giyerler idi. Ebü'l-Kâsım Gürgânî yine altı terkli lâkin beyaz renk ile tâc ihtiyâr eyledi. Şeyh Şehâbeddîne (Sühreverdî) nevbet resîde oldukça vaz'ını tağyîr eyleyip, İbrâhim Zâhid'e (Geylânî) vâsıl, ondan teferruk-i selâsil hâsıl olup, Şeyh Safî Erdebilî dahî zikrolunduğu üzere beyaz bülend tâc ihtiyâr eyleyip, ol tâc el-Hâc Bayram (Velî) tarafından ser-nümâ oldu. Ammâ (İbrâhim) Zâhid'in oğulları yassı ve yektâ tâc giydiler. Pes Halvetiler'in tâcları üç nevi' oldu. Dal, hâlî ve yektâ ta'bir olunur.⁴⁵

Bazı menkıbelerde sûfilere rüya ya da yakaza halindeyken doğrudan Hz. Peygamber tarafından taç giydirildiği de nakledilmektedir. Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rîfî'nin naklettiği bir menkıbe şöyledir:

Ey ah-i fillahım dervîş! Tâc ve hırka ve kemer ne vakitten imiş ma'lûm olsun. Ve bir dahî yâ dervîş! Emr-i Hak ile Cebrâîl (aleyhi's-selâm) Fahr-i Kâinât efendimize cennetten bir tâc ve bir kemer ve bir hulle ve bir burâk göndermedi mi giysin diye?! Emr-i Hak farzdır. Resûlullah efendimiz giyip sünnet-i şerîf olmadı mı?! Eğer dersin yâ dervîş “Bir dahî giyen var mı?” Şeyh İmâdüddîn-i Zengî (rahimehullah) şöyle rivâyet eder ki; Bir gün Sultân-ı Şeyh Seyyid Ahmed er-Rifâî hazretlerine vardım. “Yâ Şeyh Zengî, gel yanıma!” dedi. Yanına vardım. Elimden tutup dışarı çıkartıp Arafât dağında bulunduk. Hazret-i Resûlullah'ı gördüm. Salâtu selâm edip durdum. Hazret-i Resûlullah (sallâllahu aleyhi ve sellem) eydür: “Yâ Ebû's-Safâ Şeyh Zengî, gel sana bir tâc ve bir hırka vereyim giy!” dedi. Ol tâcın ismine “semâvât-ı seb'a” denildi. İşte bu tâcın eşrefiyyeti zâhirdir, ma'lûm ola.⁴⁶

bir külâh hâlihazırda Ankara Etnografya Müzesi'nde (envanter no. 13098) sergilenmektedir (bk. Atasoy, *Dervîş Çeyizi*, s. 31).

44 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 19^a.

45 Osmanlı ulemâsının taçlarının Horasan pîrleri tarafından, Yeniçeri üsküfünün de Orhan Gazi oğlu Süleyman Paşa tarafından icat edildiği ve Süleyman Paşa'nın bu icadının Hz. Mevlânâ'ya duyduğu muhabbetten kaynaklandığı ileri sürülmektedir (bk. Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 70).

46 Ma'rîfî, *Risâle-i Kisve*, s. 178.

Tacın şekli mütekaddimîn döneminden itibaren zamana, mekâna ve mânevî yollara göre değişmiş, birçok çeşidi ortaya çıkmış, her tarikatın kendine mahsus bir tacı oluşmuştur. Taçlardaki farklılığın kökeninde mahallî ve sosyal tesirler bulunmanın yanı sıra, tarikat pîrinin mânevî emir gereği içtihadı olan taç, kendi makamının nihayetinin bir işareti ve neticesidir.⁴⁷ Mesela Hâce Ali Erdebilî, rûh-i Muhammedî dairesinde “nokta-i ezel” tabir olunan cem‘ âleminden tekrar fark âlemine döndüğünde altı terklı bir taç giymeye başlamış, tacın üzerine vahdet ve ezel noktasını simgeleyen siyah bir pul (düğme) koymuş, böylelikle bu tür tacı giymek bir gelenek haline gelmiştir.⁴⁸ Müstakimzâde’ye göre ana tarikatlarda ya da kollarında taç icadı ancak tarikatın müçtehidî olan pîre mahsustur. Tarikat pîrinin mânevî bir emir ve işaret gereği ortaya koyduğu içtihadlara ziyade olarak bir şeyhin söz, fiil veya giysi türünden bir şey icat etmesi bid‘at addedilir ve bu bid‘at sebebiyle şeyhin silsilesi kesik olur, yani şeyh silsileden feyiz alamaz.

İsmail Hakkı Bursevî, sûfilerin taç giymekle kendilerini avamdan ayırıp havas zümresine dahil ettiklerini belirtir.⁴⁹ Bu sosyal ayrıcalık farklı tarikatlar arasında da ortaya çıkmış, bu amaçla her tarikatın kendine mahsus bir tacı olmuştur. Ma‘rifî de, mürşid-i kâmillerin ilk dönemlerden itibaren fuakaralarının belli olması için alâmet-i nişan içtihat ettiklerini, buna “damga-i kisve-i dervîşân” dediklerini ve baştaki damganın taç olduğunu söyler.⁵⁰

Taç giyme ve giydirmenin müstakil bir âdâbı, hikmeti ve sırrı vardır. Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî’ye göre taç ancak bir şeyh elinden giyilebilir. Zira taç ve hırka giymek, şeyh ile mürit arasında mânevî bir irtibatın, bereket aktarımının gerçekleşmesini sağlayan maddî vasıtaadır. Taç giyen mürit, kalbini şeyhin muhabbetine bağlarken, diğer yandan şeyhin hükmü ve tasarrufu altına girer. Bu aynı zamanda Allah ve resulüne teslimiyetin de bir göstergesidir. Müridin giydiği tacın hakkını, aslını ve şartlarını şeyhinden öğrenmesi gerekir. Şeyh de müridinden tacın edebine riayet edeceğine dair söz alır.⁵¹

47 Ma‘rifî, taç gibi bütün tarikat unsurlarının kol pîrinin emriyle vaz‘ olduğunu, vâridât-ı ilâhî ve ilhâm-ı rabbânî olmadan bu emirlerin tahakkuk etmeyeceğini belirtir (bk. Ma‘rifî, *Risâle-i Kisve*, s. 170).

48 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 88.

49 Bursevî şöyle der: “Ehl-i tarikat libâslarını tağyîr edip avâma teşebbühden hazer ederler. Zirâ avâmın libâsı libâs-ı sûrettir ki hakîkate muttasıl değildir. Havâssın libâsı dahî gerçi libâs-ı sûrettir, feemmâ hakîkate muttasıldır. Zirâ işârât üzerine mebnîdir” (bk. Mustafa Râsim, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 471).

50 Ma‘rifî, *Risâle-i Kisve*, s. 169.

51 Ebû Hafs Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, trc. H. Kâmil Yılmaz – İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1993), s. 122; Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 142^a-145^a.

Şa'rânî'ye göre müridin eski başlığını çıkarıp sûfi tacını şeyh elinden giymesi, kötü ahlâktan ve nefsin benliğinden tamamıyla sıyrıldığına, Muhammedî ahlâkı kuşandığına delâlet eder.⁵² Sûfi tefekkürde başa taç giydirilmesinin sâlikin bulunduğu makama göre iki anlamı vardır: Yolun başındaki sâlikin benlik, kibir ve yücelik alâmeti olan başına taç giymesi tevazu ve meskenet sahibi olduğuna; yolun sonundaki sûfinin giymesi ise nefsinin değil, ilâhî izzetin ve saltanatın kâmil mânada tecelligâhı olduğuna delâlet eder.

Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rîfî, tacın abdestsiz giyilemeyeceğini ve taç abdestinin dört şartı olduğunu belirtir: 1. "Bir kişi tâc-ı şerîfi giyince mürşid yanına varınca bir niyaz ile varır; 'Abdestsiz gelmemiş' derler." 2. "Daima temiz gezer." 3. "Mürşit kelâmını kavî tutar." 4. "Hak Teâlâ'nın emrini tutup nehyinden içtinap eder."⁵³

Osmanlı tarikatlarında ise halifelere tâc-ı şerîfin giydirilmesi (iksâ-i tâc) belli bir erkân ve merasim dahilinde gerçekleşmiştir. Mesela dört terkli, kırk dallı Halvetî tacı şeklinde, tepeliği fulya çiçeği renginde sarı-turuncu olan, üzerine beyaz, yeşil veya siyah renkli Cüneydî tarzında destar sarılan "Cerrâhî tacı" sadece halifelere, hizmetişinin katıldığı bir tören dahilinde salavat ve tekbirlerle şeyh tarafından giydirilir. Bu merasime "tekbirleme" denir. Merasimde taçla birlikte derişe hırka ve icâzetnâme de verilir. Hilâfet tacından evvel, sülûkta belli bir menzile ulaşanlara zuhûrat mücebince sadece Cerrâhîliğe ve Raûfîliğe özgü "dallı arakıyye", ilk müntesiplere de deriş takkesi veya deve tüyü renginde elifi düz arakıyye (dalsız arakıyye) şeyh tarafından verilir.⁵⁴

Celvetiyye tarikatında taç giydirme usulü, diğer tarikatlarda olduğu gibi sadece şeyhlere mahsus olmadığından, bu tacı Celvetî derişleri de giymişlerdir.⁵⁵ Mevlevîlik'te ve diğer turuk-i aliyyede ise tâc-ı şerîfin öpülmesi, ona hürmet edilmesi, maddî bir remiz olan tacın kendisinden çok, tacın sahibine, remzettiği mertebe ulviyetine ve ilâhî mânalara yöneliktir. *Risâle-i Tâc ve Kısve*'ye göre ruhanî tarikatlarda yeni intisap eden müride, meşâyih'e zâhirde benzemesi için teberrüken ve teyemmünen taç giydirilmiştir. Müridin taç giymeye müstahak olması, ancak zikr-i kalbî makamına vardıktan sonradır.⁵⁶ Zikr-i lisânîden sonra gelen bu makam, enfûsî

52 Şa'rânî, *Envâr*, s. 100.

53 Ma'rîfî, *Risâle-i Kısve*, s. 176.

54 Ö. Tuğrul İnançer ve Baha Tanman, "Cerrâhîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Tarih Vakfı, 1994), II, 415. Cerrâhîlikte ilbâs-ı tâc, ilbâs-ı elifi arakıyye ve dallı arakıyye tekbiri merasimi için bk. Dal, "Fahredden Erenden", s. 131-32, 144-46.

55 Cemaleddin Server Revnakoğlu, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, nşr. M. Doğan Bayın – İsmail Derişoğlu (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2003), s. 41.

56 Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 145^b-147^b.

tariklerde nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mülhimedden (bu üç nefis mertebesinde zikir, zikir-i lisânîdir) sonraki nefs-i mutmainnenin başlangıcını teşkil eder.

Osmanlı döneminde tekke şeyhleri tâc-ı şeriflerini genellikle özel gün ve geceler ile önemli merasimlerde giyip gündelik başlık olarak üzerine destar sarılmış arakıyye kullanmayı tercih ederlerdi.⁵⁷ Dolayısıyla derviş taçları ve kisvesi günlük hayatta kullanılan giyim eşyaları değildir. Osmanlı şeyh ve dervişleri tekke dışı hayatlarında genellikle örfün belirlediği kıyafetleri tercih etmişlerdir. Mesela Halvetiyye-i Cerrâhiyye’de şeyh efendi âyin-i şerife tâc-ı şerîfi ve tarikat kisvesi ile çıkar. Hay zikri başladığında âsitânedeki sertainik, şeyh efendinin tacını ve hırkasını alarak makam postunun üstüne koyar. Diğer tekkelerde şeyhler kendileri taçlarını çıkarıp postun üzerine koyarlar. Bütün halifeler de taç ve hırkalarını çıkarırlar ve dallı arakıyyelerini giyerler. Sadece zâkirbaşı -eğer halife ise- taç ve hırkasını çıkarmaz, fakat devranı idare etme görevi kendisine verilirse o da çıkarır.⁵⁸

Tarikatlarda dervişe taç ve hırka emanet olarak verilmekle birlikte, tarikat şeriatını ihlâl eden ve emanetin gereğini yerine getirmeyen dervişten taç ve hırka geri alınabilir. Mesela Mevlevîlik’teki “serpâ” denilen uygulamaya göre, şiddetli cürümde bulunan dervişin sikke ve hırkası alınır, bir müddet hırkasız kalır ve arakıyye ile bırakılır. On sekiz gün soyulma müddetinin ardından derviş meydancı dedeyle şeyhin huzuruna varır. Bin bir niyazın sonunda şeyh efendi cürmü bağışlar ve dervişe tekrar sikke tekbirler. Derviş bunun bedeli olarak ya matbah masrafı verir ya ayn-ı cem‘ tertip eder ya da helva yaptırır.⁵⁹ Diğer tarikatlarda da farklı uygulamalar vardır.⁶⁰

Melâmet ehli ve melâmî neşveye sahip sûfiler ise tarikatı yalnızca zâhiri kisve kuşanmak olarak anlayan şekilci tavırlara tarih boyunca tepki göstermiş,

57 İbrahim Fahreddin Efendi (Erenden) şöyle der: “Tâc-ı şerif ile küllü yevm gezmek bi’l-cümle meşâyih-i tarik-ı Cerrâhiyye’nin usûlündendir. Lâkin yalnız hânkâh-ı Hazret-i Pîr’in postnişinleri bu usûle riâyetkâr olmaktadır. Diğer meşâyih-i tarikamız zamâna göre kıyâfetle gezerler. Yalnız dergâh-ı şeriflerinin yevm-i mahsûsunda mukâbele-i şerîfeye girerler iken tâc-ı şerîf ve hırkalarını giyerler ve ale’l-ekser diğer bir vazîfede bulunmayan meşâyihimiz sâir zamânda arakıyye üzerine ya yeşil veya beyaz ve açık destar sararlar” (bk. Dal, “Fahreddin Erenden”, s. 150).

58 İnançer ve Tanman, “Cerrâhîlik”, s. 415.

59 Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1983), s. 419-20.

60 Tarikata intisap, tarikat silsilesindeki meşâyihî temsilen şeyhin dervişinden ahid, misak ve söz almasıdır. Sözün gereğini yerine getirmeyen ve yola zarar veren derviş nihayetinde tarikattan ihraca kadar varan muhtelif cezaî müeyyidelere tâbi tutulabilir (bk. Dal, “Fahreddin Erenden”, s. 106).

tarikât mensuplarının taç, hırka gibi hususî giyim kuşam ile halktan ayrılımlarını doğru bulmamışlardır. Yûnus Emre'nin, "Dervîşlik olaydı taç ile hırka / Biz de alırdık onu otuza kırka" beyti ile Sun'ullah Gaybî'nin "Tâc ü tesbîh u asâ pazarına erdi kesat" mısraı bu neşveyi yansıtır.⁶¹

Ancak meşâyih, taç giymenin zâhirde sosyal bir farklılık göstergesi olduğunu kabul etmekle birlikte, asıl önemli olanın mürşidlerinin emrini yerine getirmek ve emaneti muhafaza etmek olduğuna dikkat çekmişlerdir. Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rîfi bu mânâyı şöyle vurgular:

Yâ dervîş karındaşım! Bunu dahî bilmiş ol. Hakîrin dahî başımdaki tâc bir alâmettir. Benim îmânım Allah Muhammed'dir. Tarîk-i müstakimde bendeyim. İmân ve ikrâr ettiğim mürşidimin nutkudur. Emrini yerine getirmek farz gibi vâcibe-i zimmetimdir. Başıma tâc koymak için değil, başımdaki tâc-ı hakîkim mürşidimdir. Ancak zâhirde mürşidim olduğu ma'lûm olsun diye nişân damgasını meydâna çıkarıp taşıyım.⁶²

Osmanlı medeniyetinde tarikât müntesiplerinin dirilerine taç giydirildiği gibi, vefatlarından sonra hem başlarına hem de kabirlerindeki sandukanın üzerine ya da mezar taşı kitabesinin üzerine taştan taç giydirilmesi âdettendir. Dolayısıyla dervîş taçlarındaki form zenginliğini görmek için Osmanlı'dan kalma eski bir kabristana ya da türbe-i şeriflere gitmek yeterlidir. Dervîşler vefat ettikten sonra genellikle başlarında arakıyye ile, halifeler ise -mesela Cerrâhîlik'te- dallı arakıyye ile sırlanır. Bu sırlamanın tarikâtına göre müstakîl âdâb ve merasimi vardır. Sanduka üzerine taç giydirilmesi ise ilk defa Abdülkadir-i Geylânî'nin sandukası üzerine yapılmıştır.⁶³ Müstakîmzâde, meşâyih sandukalarındaki taçların farklı formlarda olmakla birlikte, bütün destarların üzerinden iki karış kadar taylasan bırakmanın sünnet olduğunu söyler.⁶⁴

1.5. Türleri ve Sembolizmi

Taç, "mürîdlik (irâdet)", "hilâfet" ve "teberrük/teyemmün" tacı olmak üzere üçe ayrılır. Mürîtlik tacı, seyrüsülûkta kalbi zikir makamına erişen gerçek dervîşin hak kazandığı başlıktır. Teberrük tacı ise tarikata yeni intisap etmiş ya da intisap etmediği halde yola muhabbet besleyen kimselere, meşâyih zâhîren benzemesi ve mânevî olgunlaşmaya teşvik olması için giydirilir. Bu

61 Ceyhan, "Taç", s. 365.

62 Ma'rîfi, *Risâle-i Kisve*, s. 177.

63 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 23^a.

64 Müstakîmzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 84.

tacı talep eden kimseyi taçtan mahrum bırakmak pek uygun görülmemiştir.⁶⁵ Belli bir tarikatta sülûkünü tamamlamış kimselere, diğer tarikat şeyhleri tarafından muhabbetin kuvvetlenmesi, mânevî alışverişin sağlanması amacıyla giydirilen taca da “teberrük tacı” denmiştir. Mehmed Rifat el-Eşrefî’ye göre teberrük hırkası câiz iken, teberrük tacı câiz değildir:

Hırka-i irâdet bir kişinin gayrıdan giyilmez. Lâkin hırka-i teberrük her kaç kişiden giyilse câizdir. Ammâ tâc-ı teberrük câiz değildir. Zîrâ her bir tâc, bir pîr-i zîşânın tarîkine mahsûsdur. Velâkin hırka öyle değildir. Ol sebebden tebdîl-i hırka câizdir. Tebdîl-i tâc bilâ-sülûk câiz değildir. Ve tâc-ı teberrük i’tâ eden şeyh, kâide-i tarikat-ı meşâyihden bî-behredir. Ve bir kimesneyi kangî tarîkin şeyhi vâsıl-ı ilallah eder ise ol kimesne ol tarîkin ashâbından addolunur. Zîrâ intisâb-ı tarikat-ı aliyreden murâd vâsıl-ı ilallah olmaktadır. Yoksa izin, icâzet ve hilâfet değildir.⁶⁶

Hilâfet tacı ise, tarikatta sülûkünü nihayete erdirenlere şeyh efendi tarafından tekbirlenir. Şeyh ile halifelerinin taçları bazı farklılıklar arz eder.

Yahyâ Âgâh b. Sâlih İstanbulî taç risâlesinde çizimlerle gösterdiği taçları terk adetlerine göre tasnif edip bütün unsurlarını sembollerle açıklamıştır.⁶⁷ Bu eser kendisinden önce yazılan tâcnâmeleri esas almakla birlikte, birçok orijinal sembolizmi de içermektedir. Sembolizmin temelde üç seviyeye ayrıldığı söylenebilir: İlâhî (meta-kozmik), tabii (makro-kozmik) ve insanî (mikro-kozmik). Diğer tarikat kisveleri gibi taçlar kozmosun⁶⁸ bu üç seviyesindeki remizlere işaret eder. Böylelikle derviş tüm seviyeleriyle bir anlamda varlığın tecellilerini (tecelliyât-ı vücûd) başında taşımaktadır.⁶⁹

Tarikat başlıklarının ana gövdesine genelde taç dendiği gibi, bunlar serpuş, külâh, fâhir, kalensüve, kavuk, börk, sikke gibi adlarla da anılır. Tacın

65 Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 145^b-147^a.

66 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 24^b-25^a.

67 İstanbulî, *Mecmûatü’z-zarâif*, s. 29-87.

68 Kozmos aynı zamanda “düzen, nizam” anlamında olduğu için, derviş taçları belli bir nizama sahip olup bütün seviyeleriyle “nizâm-ı âlem”i simgeler. Evrendeki denge ve nizam halinin yansımaları olan derviş taçları, diğer yandan güzellik (cemâl) ve ihsânın göstergeleridir. Kozmos kelimesinde mündemiç olan bu mâna, Türkçe’ye de geçmiş olan “kozmetik” kelimesinde karşımıza çıkar. Nitekim Yunanca “kozmos” kelimesi Latince’de süs, tezyinat ve güzellik anlamlarını taşıyan “ornatus” kelimesiyle karşılanmıştır. Derviş taçları da özellikle müjgân, bedâhe, ibrişim ve güllerle kozmik evrenin bu cemâlini izhar etmede en göze çarpan objelerdir.

69 Makalede taç sembolizmini incelerken, önce tacın temel yapısındaki mânaları, sonra sûfi tevlin en yoğun söz konusu edildiği taç terklerindeki sembolleri, ardından taçların ana gövdesine eklenen sarık (isâbe-i imâme), gül (mühür, pul) ve düğmelerin sembolizmini Osmanlı tâcnâmelerine referansla özetleyerek ele alacağız.

tarikattan tarikata değişen beyaz, yeşil, siyah, kırmızı ve sarı renkli olanları vardır. Beyaz Hz. Âdem ve Hz. Muhammed'e, yeşil Hz. Nûh ve Hz. İbrâhîm'e, kırmızı Hz. Ali'ye; Cerrâhîliğe mahsus sarı renk ise Hay isminin nuruna işarettir. Tacın temel yapısı dört kapılı addedilir. Dört yöne (ön, arka, sağ, sol) açılan kapılar şeriat, tarikat, mârifet ve hakikattir ki bunlar tasavvufun temelileridir (ileride inceleyeceğimiz üzere tâcnâmeler içerisinde Salâhî Efendi'nin *Cevâhir*'i bu konuya daha fazla değinir). Tacın ana gövdesindeki rükünler ya da kısımların işaret ettiği sırlar ise şunlardır: Tacın "terk"i ibadeti yenilemeye, "lenger"i mürşidin yanında ihtiyarlamaya, "astar"ı nura, "pamuk"u sırra, "kubbe"si velâyete, "kubbesinin merkez noktası" tarikat pîrine ya da Hakk'ın zât-ı ahadiyyetine işarettir.⁷⁰

Tarikat taşlarını birbirinden ayıran en önemli gösterge terkli (dilim, parça, yaprak) veya terksiz oluşlarıdır. Terkler, "terk-i dünya", "terk-i ukbâ", "terk-i hesti" ve "terk-i terk"e işalettir. Terklerin elif veya dâl şeklinde olmasına ve adetlerine göre taşlar birçok sır barındırır. "Muhammed" in son harfi olan "dâl" e nispetle bu adla anılan "dâl taşlar" sadece Halvetiyye'nin şubelerine mahsustur.

Tacı dilimlere ayıran terkler, harflerin tek bir noktadan çıkışı gibi tacın tepesinden çıkıp lengerin bitimine kadar uzanırlar ve kubbe şekli oluştururlar. Terklerin çıkış noktası Hakk'ın zât-ı ahadiyyetine, terkler kesrete, terklerin kubbeden inmesi kesretin vahdetten zuhûruna işaret eder.⁷¹ Buna göre sûfî tacı vahdet-i vücûdun bir simgesidir. Diğer yandan insanın küllî varlığı olup ism-i celâle mazhar olmasına işaret eder. Bayramîliğin Şemsiyye kolunun Himmetiyye şubesinde, Şâzelilik'te ve Mevlevîlik'te kullanılan taş (kofiyiye, sikke) terksizdir. Tacın terksiz oluşu, Hz. Peygamber'in nübüvvet ve velâyetteki önceliğine, âlem-i muhît oluşuna ve ferdiyetine delâlet eder. Müstakimzâde, Peçevî ve Sâkıb Ded'e'den naklen, yeniçeri üskûfünün ve Enderun hizmetkârlarının başlıklarının temel şeklini "tâc-ı tavîl" denilen keçeden yapılmış terksiz Mevlevî sikkesinin belirlediğini söyler.⁷² Ona göre tam bir yaprak olduğu için "bergî külâh" denilen bal renkli Mevlevî sikkesi, terksiz ve destarsız haliyle feleği simgeler. Mevlevî dedeleri terbiye gördükten sonra yeşil çuhadan destar kuşanıp, "şeker-âvîz" veya "dunbûka" denilen risâle bırakırlar. Mesnevîhanların destarı beyazdır. Yeşil çuha istivâlarını -ki terk tabiri de kullanılır- sikke üzerine koymaları mutlak vahdet sırrını sembolize eder.⁷³

70 İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 94-95.

71 Yenişehirli Nîmetullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 149^b.

72 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 63-64, 68.

73 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 73-74.

İki terkli taçlar “elifi (elif benzeri)” ve “seyfi (kılıç benzeri)” olmak üzere ikiye ayrılır. Gölpınarlı, elifi tacın üst kısmının sivri oluşundan dolayı elife benzetilerek bu şekilde anıldığını ve Horasânî taçtan bozma olduğunu söyler. Müstakimzâde’ye göre bu taç türünü Yûsuf el-Hemedânî, Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî kanalıyla Bektaşiler giymişlerdir. Elifi taç, elif harfi gibi istivâ hattı olan râh-ı müstakîmi (doğru yol) anlatır.⁷⁴ Kâdiriyye,⁷⁵ Üveysiyye ve Kalenderiyye ile Nakşibendiyye’nin Özbekiyye koluna bağlı müridler müjgânlı⁷⁶ ve bedâhe⁷⁷ işlemeli iki terkli elifi taç giymişlerdir. Bu tür taç, Lahor’da Şeyh Seyyid Bahâeddin’in içtihadıdır. Tacın iki terki zât ve sıfatın tekâbüliyetine, ilm-i zâhir ve bâtına, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’ye işaret eder. Tevhid kılıcıyla nefsi kesmeyi simgeleyen iki dilimli seyfi taç, Kâdirî şeyhi Cemâleddin el-Buhârî tarafından kullanılmıştır. Mevlevîler’in de -yaygın olmamakla birlikte- seyfi külâh kullandıkları bilinmektedir. Mehmed Rifat el-Eşrefî, sûfî istilâhından mahrum olan bazı kimselerin elifi veya seyfi taca “kalpak” dediklerini, bunun yanlış olduğunu, derviş taçlarının adını bilmeyenlerin sorup öğrenmeleri gerektiğini tavsiye eder.⁷⁸

Bazı Kâdirî ve Nakşibendî dervişlerinin giydiği üç terkli taca “sikke-i zehebi” veya “tâc-ı edeb” denir. Bu tacın otuz üç dallı olanını Hint alt kıtası,⁷⁹

74 Bektaşiler’in kullandığı elifi tacın ortaya çıkışına dair diğer bir rivayete göre, Abdal Musa, Hacı Bektaş’ın vefatından sonra Orhan Gazi ile birlikte gazaya katılır ve bu esnada tacını düşürür. Bir yeniçerinin borkünü alarak başına koyar. Daha sonra sorulara ‘Bu elif’tir’ cevabını verir. Böylelikle Bektaşiler elifi taç giymeye başlamışlardır. Diğer rivayette Balım Sultan’ın bu tür tacı icat ettiği ileri sürülür (bk. Motor, “Tâcnâme’ler”, s. 20).

75 Kâdirîlik’te iki terkli seyfi ve elifi taç ile üç, dört, altı, yedi, sekiz ve on iki terkli taçlar vardır. Bu itibarla taçlarının terk adedi en çok değişen tarikat Kâdiriyye’dir (bk. Hümevra Uludağ, “Kâdiriyye Tarikatında Sembolik Öğeler”, *Keşkül*, 18 [2011], s. 76-77).

76 Farsça “kirpik” anlamına gelen müjgân, Kâdirî taçlarının göz kenarına benzetilen lenger kısmını çevreleyen siyah yünden saçaklı dokumanın adıdır. Kirpik, gözü koruduğu gibi müjgân da dervişin kendisini korumasını, nazar-ber kadem olmasını simgeler. Bir nevi hicap perdesidir ki, dervişin gözünün gökte değil edeben yerde olmasını ilham eder (İstanbulî, *Mecmûatü’z-zarâif*, s. 54).

77 Kâdirî taçları üzerine renkli ipek ipliklerle yapılan işlemlerdir. Rivayete göre bu şekiller Abdülkâdir-i Geylânî’nin oğlu Seyyid Abdürrezzâk’a ism-i celâl tefekküründen ilham olunmuştur. Ona bağlılığı simgeler. Elifi, kafesi, kandil ve servi motifli bedâheler vardır. Kandil motifi nûr-i Muhammedî’nin, Resmiyye kolunun kullandığı servi motifi ise âşğın mâşûka kavuşma arzusunun ve mânevî ölümün âlâmetidir (İstanbulî, *Mecmûatü’z-zarâif*, s. 50-52).

78 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 22^b.

79 Müstakimzâde, Nakşibendiyye’nin Müceddidiyye kolunu İstanbul’a taşıyan Mehmed Emin Tokadî’nin mürşidi Yek-dest Ahmed Mekki-i Cüryânî’den ayrılırken teberrüken “sâre” denilen Hindistan sikkesi aldığını, dervişlerine bunu giyirdiğini ve vefatından önce sandukalarının başına bunu koyduğunu söyler (Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 79).

Mâverâünnehir ve Hicaz'daki bazı Nakşî ve Kâdirî müntesipleri taç makamındaki takye olarak giymişlerdir. Üç terkli tacın birçok sembolizması vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: “Terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i terk”; “vukûf-i zamânî, vukûf-i adedî, vukûf-i kalbî”; “zât, sıfât, ef‘âl”; “rûh-ı hayvânî, rûh-ı insânî, rûh-ı sultânî”; “fark, cem, cem'u'l-cem”; “mücâhede, mükâşefe, müşâhede”; “Allah, Rahmân ve Rahîm isimleri”;⁸⁰

Dört terkli taçlar, zengin form çeşitliliğine ve yaygınlığa sahiptir. Terkleri genel mânada şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat kapılarına; aktâb-ı erbaaya (Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkî); Allah isminin dört harfine, dört kitaba, Hulefâ-yi Râşidîne, Ehl-i sünnet imamlarına delâlet eder.⁸¹ Halvetiyye'ye ve Kâdiriye'nin Zenbûriyye-i Sâdıkiyye koluna müntesip dervişler tarafından kullanılmıştır. Yahyâ Âgâh'a göre dört terkli, çuha, üzeri işlemeli, destarlı ve müjgânlı (kirpikli) tacı icat eden Abdülkâdir-i Geylânî'nin evladından Seyyid Abdürrezzâk'dır.⁸² Bu taç türüne “Özbek tacı” ya da İbrâhim Edhem'e nispetle “Edhemî tacı” adı da verilmiştir. Dört terkli Özbek tacının her bir terkinin arasına yün iplikten veya ibrişimden servi ağacı (resm-i servi) ya da kandil nakşolunmuştur. Şeyhin Özbek tacı destarlı, müridinki müjgânlı, ortasında Kâdirî mühürlü veya düğmelidir. Resm-i servi, mânevî ölüme; kandil ise tevhid nuruna işaret eder. Osmanlı'da Özbek tacı giyenlerden biri Mehmed Murad el-Buhârî en-Nakşibendî'dir (ö. 1132/1720). Bu tacı Hindistan Kâdirî meşâyihinden Şeyh Ahmed Abdülahad el-Kabûlî'den giymiş, sonra İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Muhammed Ma'sûm hazretlerine intisap etmiştir.⁸³

Halvetî tacı, kolları arasında kısmî farklılıklar olmakla birlikte, temelde dört terkli dal taçtır. Dalların toplam adedi çoğunlukla yirmi ya da dalları ikiye bölüp elif halinde kırktır. Karabaş Velî'ye ve Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî'ye göre taçların en üstünü dal taçtır; çünkü insân-ı kâmilî ya da küllî vücudu simgeler. Karabaş Velî'nin *Mî'yâr-ı Tarîk*'te belirttiğine göre, kırk dallı Halvetî tacının tepesindeki halka ism-i celâlin “hâ”sı olup ism-i hûya işaret eder. Halka, tacın kalbidir. Bu kalpte beşi zâhirî (görme, işitme, tatma, koklama, dokunma), beşi bâtinî (hiss-i müşterek, hayal, mütehayyile, vehim, hâfıza) on duyu toplanmıştır. On duyunun merkezinin

80 İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 37-40.

81 Diğer sembolizmi için bk. İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 42-48.

82 Mehmed Rifat Efendi ise Şeyh Abdürrezzâk'ın giydiği tacın on iki veya altı terkli olduğunu ileri sürer. Özbek tacını Acem diyarında Ali Paşa vilâyetinde seccadenişin olan Şeyh Ali Efendi'nin mahdûmu Seyyid Cemâleddin hazretleri icat etmiştir (bk. Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18^a, 22^a).

83 Bk. Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 22^b (Mehmed Murad Buhârî'nin *Lübsü'l-hırkati'l-Kâdiriyye*'sinden naklen).

kalp olması gibi, halkada dört elifle toplanan on ism-i celâl de ism-i hûya delâlet eder. Bu sebeple Halvetî tacı sâlike ruh ya da kalp makamında verilir ki fiil, isim ve zat tecellisine mazhar olan küllî vücut ya da insân-ı kâmile işaretler.⁸⁴

Halvetî tacındaki dalların adedi Pîr Ömer el-Halvetî'nin tatbik ettiği erbaîn rûknünü simgeler.⁸⁵ Taca tepeden bakıldığında kelime-i tevhid yazısı görülür. Kelime-i tevhid, Halvetiyye gibi esmâ zikrine dayalı enfûsî tarikatlarda sülûkün başlangıcında dervişe verilen zikirdir. Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî, taçtaki dilimlerin "dâl" harfi şekliyle belirlenmesinin sırrını, bu harfin Muhammed'in, devletin, diyânetin, ibâdetin ve edebin "dâl"ine işaret etmesiyle, dolayısıyla dal taç giyenin bunların tümünü başına geçirmiş olmasıyla açıklar.⁸⁶ Halvetiyye-i Şâbâniyye'de dört çeşit taç vardır. Yol tacı, velâyet tacı, hilâfet tacı, mürşit tacı. Şâbânî mürşidinin düğmesiz tacının ortasında bir halka vardır ki, mutlak hüviyetten ya da vahdet noktasından kinayedir.⁸⁷ Müstakimzâde'ye göre Seyyid Yahyâ Şîrvânî, on yedi farklı tarikat tacı ihdas ettiğini ve halifelerine verdiğini, kendi tacının ise değişmeksizin Halvetiyye'de orta kolun pîri Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî'ye intikal ettiğini ileri sürer. Bu taç yünden mâmul olup düğmesizdir. Ondan sonra çeşitli şekiller almıştır.⁸⁸ Dört terkli taçtaki sûfî remizlere literatürde en fazla işaret edenlerden biri-ileride üzerinde duracağımız üzere- Salâhî Efendi'dir.⁸⁹ Bir diğer dört terkli taç Buhara takyesidir ve kırk dört fitillidir.

Dört terkli, her terkinde beşer dal olmak üzere yirmi dallı, dört kapılı sarı renkli Cerrâhî tâc-ı şerîfi Hz. Pîr Nûreddin Cerrâhî'nin içtihadıdır.⁹⁰ Birinci dalının tepedeki uçları kesiktir, yani açıktır. Kubbesi hazânî sarı renkte çuhadan yapılı ve araları dikiş ile ayrılır. Her dalının içerisine kalem ile

84 Kara, *Karabaş Veli*, s. 651.

85 Müstakimzâde'ye göre Ömer Halvetî, beş terkli kırk dallı tacı Hz. Peygamber'in sırrından gelen bir emir üzere içtihat etmiştir. Terkler nefis, kalb, akıl, ruh ve sırdan ibaret insan varlığının beş rûknüne; kırk dal peşpeşe kırk erbaîn çıkarmasına işaretler. Dalların dört tarhla dikilmesi ise İhlâs sûresinin dört âyetine ve her bir âyetin beş dal harfiyle bitmesini simgeler. Yirmi dal fûrû isimlerinden tekmil ismi olan "vedûd"a işaretler (Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 83).

86 Şa'bânî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 21^a.

87 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 76.

88 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 71.

89 Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633/1, vr. 169^a, 174^a-176^a.

90 Hz. Nûreddin Cerrâhî'ye şeyhi Halvetiyye-i Ramazâniyye'den Köstendilli Ali Alâaddin Efendi tarafından önce arakiyye sonra hilâfeti simgeleyen yeşil tâc-ı şerif tekbirlenmiştir. Sarı tâc-ı şerif ise Nûreddin Cerrâhî hazretlerinin içtihadı olup Cerrâhî şeyhleri halifelerine bu tacı giydirmişlerdir (bk. Dal, "Fahredden Erenden", s. 132, 141-42).

pamuk doldurulur. Kubbesi sivri olmayıp karpûzî şekildedir. İsâbesi, halife seyyid ise siyah, değilse beyaz olur. İsâbe sol kulağın üzerine bir miktar taylasan bırakılır. Terklerdeki beşer dal İhlâs sûresinin âyet adedine, sarı renkte olması -ki rivayetlerde Hz. Peygamber'in sarıklarının sarı renge boyadıkları zikredilir-⁹¹ hay isminin nûruna, Cüneydî tarzda destar sarılması Seyyidü't-tâife Cüneyd-i Bağdâdî'nin yolundan gidildiğine işarettir.⁹²

Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî'ye göre Halvetî tacındaki beşer dal, beş vakti ve İslâm'ın beş şartını simgeler. Yirmi dal olması, her gün yirmi rekât farz namaz kılarız demektir. Her terkin evvelinde elif, âhırinde mim harfi şekli vardır. Evvel Hz. Âdem'i, âhir Hz. Muhammed'i gösterir. Her terkte iki celâle olması zâhir ve bâtına, her taraftan eliflerin -ki bunlar sırât-ı müstakîme delâlet eder- birleşip dâl olması Hakk'a tazarru ve niyaz etmeye işarettir.⁹³

Yahyâ Âgâh'a göre İslâm'ın beş şartını, hamse-i âl-i âbâyi, hazarât-ı hamseyi simgeleyen beş terkli Nücebâ tacı, Sa'diyye tarikatında kullanılmıştır.⁹⁴ Sa'diliğin Vefâiyye kolunda kullanılan taç, dokuz terkli olup "Ebû'l-Vefâ tacı" diye bilinir. Şeyh Ebû'l-Vefâ-i Şâmî'nin, halifesi Şeyh Abdurrahim Efendi'ye giydirdiği Sa'dî tacının güneşin etrafındaki yedi gezegene işaretle yedi terkli, beyaz renkli, beyaz düğmeli ve destarlı olduğu nakledilir.⁹⁵ Diğer halifesi Karabacak Ali el-Hulûsî'ye (ö. 1197/1782) ise dokuz dilimli, çuhası beyaz, beyaz düğmeli taç tekbirlemiştir. Sa'dî tacının üzerindeki imâmenin uzunluğu yedi zirâ olup yukarıdan aşağıya altı kat dolandırılır. Gök, yer, doğu, batı, kuzey, güney gibi altı yöne işaret eden dolama ile, altı yönden gelecek olan ilim ve hikmet, yine altı yönden gelecek olan tarikat büyüklerinin ru-

91 Buhârî, "Bed'ül-vahy", 73.

92 Cerrâhî tâc-ı şerifindeki kırk adet işareti için bk. Dal, "Fahredden Erenden", s. 148-49. İbrahim Fahreddin Efendi, Osmanlı tarikatları içerisinde sadece Cerrâhîlik ile Raûfiliğe mahsus olan beyaz bezden mâmul dört terkli dallı arakiyyenin ise on iki işareti içerdiğini belirtir. Dallı arakiyye ehlullahın damgası olup dervişin saf gümüş olup olmadığı dallı arakiyyeden mâlûm olur. Kûfi hattıyla kelime-i tevhîdin yazılı olduğu dallı arakiyyeyi giyen kimse kelime-i tevhîdin mazharıdır. Bu kimse Allah'ı bilip emrini yerine getirmiş ve ehlullaha tevessül etmiştir. Başını şeyhinin mânevî zinciri ve halkasının içine teslim etmiş ve bütün işlerinin şeyhte olduğunu kabul etmiştir. Terklerin ayırdığı bölümlerdeki beşer dal, bütün olarak beş vakit namaza; dört dal, anâsır-ı erbaaya, aktâb-ı erbaaya, dört kitaba, dört mezhebe ve dört kâpiya işaret eder. Kalan bir dal ise vahdaniyyeti simgeler. Dört adet dalın birisinin kesilip geri kalanın gizlenmesinden kasıt, Hz. Pir Nûreddin Cerrâhî'nin ancak şeriatı âşikâr kılıp gerisini gizlemesidir (bk. Dal, "Fahredden Erenden", s. 136-37).

93 Şa'bânî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 21^b.

94 İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 55-57.

95 Atasoy, *Derviş Çeyizi*, s. 151.

haniyetleri sayesinde alınacaktır.⁹⁶ Mehmed Rifat Efendi'nin verdiği bilgiye göre, Hz. Pîr Sa'deddin Cibâvî taç giymeyip sadece imâme kuşanmış, Sa'diler ise çeşitli devirlerde altı, yedi, sekiz ve on iki terkli farklı taçlar giymişlerdir. Sa'diyye'de pîrden sonra tarikat müçtehidî çıkmamış ve bir rivayete göre Sa'deddin Cibâvî'nin hırka nispetleri Abdülkâdir-i Geylânî'ye uzanmaktadır; bu sebeple Sa'diyye meşâyihî Kâdirîler'e tâbi olarak onlarınkine benzer bir taç kullanmışlardır. Muahhar dönem Sa'diyye müntesiplerinin küçük tepeli taç kullanmaları ise Niyâzî-i Mısırî'yi taklit etmelerine dayanır. Nitekim Hz. Mısırî'nin atvâr-ı seb'adan dördüncü daireye kadar sülûkleri Kâdiriyye üzere olup daha sonra Halvetiyye'den Elmalılı Ümmî Sinân'a intisap gerçekleşmiştir. Ümmî Sinân, Hz. Mısırî'ye üzerindeki Kâdirî gülünün muhafaza edildiği Halvetiliğe mahsus dal taç tekbirlemiştir.⁹⁷ Sa'diler yünden mâmul taç giymeleri sebebiyle mütেকaddimîn sûfilere benzerler. Ancak bazı Sa'diyye şeyhlerinde beyaz çuhadan on iki terkli taç da görülmüş ve Sa'dî taçlarında mühür gülü kullanılmamıştır.

Bayramiyye tarikatı mensupları, altı yönü kuşatarak kevn-i câmî' (kuşatıcı varlık, insan-ı kâmil) olmaklığı temsil eden beyaz keçeden mâmul altı terkli taç kullanmışlardır.⁹⁸ Bir terk ziyadesiyle yedi terkli düğmesiz taç⁹⁹ Kâdiriyye'nin Eşrefiyye koluna; sekiz terkli, düğmeli ve tepesinde üç halkalı mührün bulunduğu taç ise Kâdiriyye'nin Rûmiyye ve Resmîyye kollarına aittir. Rûmiyye tacının rengi ya hazânî (sonbahar rengi) ya da neftîdir (koyu yeşille kahverengi arasındaki renk). Hazânî renk şeyhe, neftî renk hulefâya mahsustur. Yedi terkli Eşrefî tacı, kelime-i tevhidin yedi kelimesine, bismillâh kelimesinin yedi harfine, miraçta Hz. Peygamber'e verilen çeyizdeki yedi

96 Hür Mahmut Yücer, *Şeyh Sa'deddin Cebâvî ve Sa'dilik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), s. 275.

97 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 19^b.

98 Mehmet Rifat Efendi'ye göre Hacı Bayrâm-ı Velî'nin altı terkli tacı Somuncu Baba'nın içtihadıdır (Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 19^a). Müstakimzâde, Somuncu Baba'nın Şam'da Bâyezîdiyye Hangâhı'ndaki mücâhedesini esnasında düz tepeli Halvetiyye tacı üzerine teberrüken üç pul koyduklarını, bu tacın düğmesiz olduğunu, tacın Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'nin abdest havlusunun yarısından icat edildiğini, diğer yarısının Dede Ömer Rûşenî'ye verildiğini nakleder. Somuncu Baba, yalın ayak gördüğü dervîşi Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mücâhedesini hafifletmek üzere keçeden mâmul bir ayakkabı vermiş, Hacı Bayrâm-ı Velî "Baş ayaktan evlâdır" diyerek bu ayak giysisini başına taç yapmıştır. Damadı Eşrefzâde ise Hacı Bayram tacındaki pulu terk edip bedel olarak bir terk ilave etmiş, böylelikle Eşrefiyye taçları yedi terkli olmuştur. Eşrefzâde Dergâhı şeyhi Abdülkâdir Sırrî Efendi'ye göre ise Eşrefzâde'ye keçe tacı hediye eden Hacı Bektâş-ı Velî olup Hüseyin Hamevî bu tacı kullanmaya devam etmesini dervîşi Eşrefzâde'ye telkin etmiştir. Keçe tacın çukayla yer değiştirmesi ise Eşrefzâde neslinde Şeyh İzzeddin Ahmed Bursevî'ye aittir (Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 77).

99 Yedi terkli düğmeli beyaz tacı Sadreddin Konevî'nin halifesi Saîdüddin el-Fergânî kullanmıştır (Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 20^a).

emanete (taç, hulle, kemer, ridâ, asâ, Burak, Refref), Ashâb-ı Kehf'e, atvâr-ı seb'aya vs. işaret eder. Sekiz terklı Rûmiyye ve Resmîyye taçları ise cennetin sekiz kapısını, Allah'ın sekiz sübûtî sıfatını ve sekiz rüzgârı vs. simgeler.¹⁰⁰ Kalenderî şeyhi Otman Baba ve Mevlevî şeyhi Celâleddin Ergun Çelebi'nin de yedi terklı taç giydiği rivayet edilmektedir.¹⁰¹

Dokuz terklı tacı bazı Sa'dîler ile Rifâiyye tarikatından Fatih civarındaki Kubbe dergâhi meşâyihî giymiştir.¹⁰² Dokuz terk, ehl-i tarikatın virdlerine (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kakhâr, latif, vedûd), yedi felek ile arş ve kürsînin toplamından oluşan dokuz feleğe (nüh felek) vs. işaretler.¹⁰³

Bektaşî taçlarının terk adedi farklılık gösterir. Evli olanları dört terklı Horasânî veya Edhemî tacı giyerken; on iki imama ve ism-i câmiye âlâmet on iki terklı "fâhîr", "tâc-ı hüseyin" veya "tâc-ı celâlî" denilen taçları bekâr dervişler kullanmışlardır.¹⁰⁴ Daha sonraları her Bektaşî babası on iki terklı taç kullanmıştır. Bektaşî taçlarının lengeri dört kapıya (şeriat, tarikat, mârifet, hakikat) işaretle dört dilimli, kubbesi mühürlü ve düğmelidir. Tepesinde düğme olmayan ve dilimleri dıştan dikişli bulunmayan, kubbesi on iki, lengeri dört dilimli beyaz taca "kalenderî taç" denir ve bu tacı ilk defa Kaygusuz Abdal'ın kullandığı kabul edilir. Mevlevîliğin ilk dönemindeki "sikke-i duvâzdeh küngûre-i şemsiye" adlı ve on iki terklı taç bu türe benzer. Rifâî, Bedevî, Desûkî halifeleri de on iki terklı taç giyerler; yalnız lenger kısımları düz, bazıları yünden bazıları çuhadan ve dikişsizdir. Bedevî ve Rifâî taçları düğmelidir. Rifâîler bu dikişsiz yere siyah, Bedevîler ise çoğunlukla kırmızı nâdiren yeşil sarık sararlar.¹⁰⁵ Fahrın üzerine sarılan kırmızı sarık (şemle)

100 İstanbul, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 61-68.

101 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 206.

102 İstanbul, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 69.

103 Diğer sembolizmi için bk. İstanbul, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 69-70.

104 Müstakimzâde'ye göre terk adetleri açısından Bektaşî tacının ortaya çıkışı şöyledir: "el-Hâc Bektaş Velî tarîki Hâce Ahmed Yesevî'den, o dahi Yûsuf Hemedânî'den ahz ile, eğerçi Sâdikıyye-i siddikıyye silsilesindedir, lâkin sohbetleri Aleviyye-i ulviyye tarafından olmak sebebiyle zâhirde mâtem eyyâmında farkda ve bâtında cezbe ile makâm-ı aşka varıp, cümle-i icâd-ı mâsivâ bir elifden ve cümle-i hurûf dahi ondan münşeib olmakla tacını elifi eylemişlerdir. Hilâfet âlâmeti resm-i Zülfikâr'dır ve onlar dahi dört koldur: Melihî, Seyfî, Şurbî, Hulvî demekle ârifdir. Tâc-ı şerîf ta'rifinde derler ki; tarikimiz fi'l-asl dört kol olup, Bektâşîyye on iki terk tâc çekip, ve Cân-nûş dokuz terklı ve Celâl yedi terk ve Şehbâz velî dört terk tâc ile seyrân edip, Edhemî tâc budur ki keçedir. Tâcin kubbesi 'pir' i'tibâr olunup, tepesi 'küllü şey'in hâlikun illâ vec-hehu', ortası âyet-i kürsî ve kenârı sûre-i yâsîn ve derûnu 'senurîhim âyâtınâ fi'l-âfâki ve fi enfusihim' ve bîrûnu 'lâ ilâhe illallah Muhammedun Resûlullah Aliyyun veliyyullah' ve cephesi 'feeynemâ tüvellü fesemme vechullah' ve zahırî 've alleme âdeme'l-esmâ' farz olunup..." (Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 89).

105 Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1977), s. 321.

Cüneydî kafes olmayıp düzdür. Fahrın tepesinin az da olsa görünmesi ve taylasan bırakılması gerekir. Bedevî tacının merkez kutbunda kırmızı düğme de bulunur. Taçta kırmızı rengin kullanılması Halife Abdü'âl'e zâviye yapımında gelen kırmızı meleklerle işaret eder.¹⁰⁶

Mehmed Rifat el-Eşrefî'ye göre Hz. Pir Abdülkâdir-i Geylânî sadece imâme kullanmış olup oğlu Şeyh Abdürrezzâk ise tâc-ı şerîf giymiştir. Kâdirî tacının ilk zamanlarda altı veya on iki terkli olduğuna dair farklı rivayetler olmakla birlikte, daha kabule şayan görüş on iki imama işaretle on iki terkli olduğu yönündedir. Ortasında üç pul olmak üzere altı terkli Kâdirî tacını, Abdülkâdir-i Geylânî hazretlerinin torunlarından, Şam'da Bâyezîdiyye Hankahı'nda seccadenişin olan Şeyh Ahmed Kebîr kullanmıştır. Şeyh Kebîr'e bu tacı tekbirleyen Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mürşidi Somuncu Baba'dır. Bu sebeple Kâdiriyye ve Bayramiyye taçları altı terkli olmuştur. Kâdiriyye tacı beyaz, hazânî veya neftî renklidir.¹⁰⁷

On iki terkli taç simbolizmini tâcnâmeler içerisinde en geniş açıklayan *Risâle-i Tâc ve kisve*'dir. Bursa Emîr Buhârî Dergâhı meşâyihinden birisine ait olan risâleye göre on iki terk, insandaki yerilen ve övülen on iki huya işaretler.¹⁰⁸ Bu tacı giyen kimse “Yaramaz huylarımdan kurtuldum, övülen huyları kuşandım” anlamını izhar etmektedir. Tacın terklarının on iki olmasındaki bir diğer remiz, “Lâ ilâhe illallah” ve “Muhammedün Resûlullah” cümlelerindeki Arapça harflerin adedinin on iki olmasıdır. Dolayısıyla bu tacı giyen kimse “kelime-i tevhid zikrini dilinden ve kalbinden düşürmemeye ahdetmiş” demektir.¹⁰⁹

Aziz Mahmud Hüdâyî'nin icadı olan Celvetî tacı ise on üç terklidir. Bu tacın terk adedi, usûl ve fûrû olarak ilâhî isimlerin on iki olması, hepsinin toplamının ahadiyetiyle on üç sayısına ulaşılmasıyla elde edilir. Müstakimzâde, Şeyh Üftâde'nin on sekiz terkli taç kullandığını da rivayet eder. On sekiz terk “İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyât”¹¹⁰ (Ameller niyetlere göredir) hadisindeki

106 Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevî, Tarikatı ve İstanbul'da Bedevîlik* (İstanbul: Kitabevi, 2008), s. 458-59.

107 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18^b.

108 Yerilen huylar: 1. Cehâlet. 2. Masiyet. 3. Hevâ. 4. Gaflet. 5. Hırs. 6. Dünya sevgisi. 7. Dünyadan daha yüce mertebeyi talep etmemek. 8. Şehvet peşinde koşmak. 9. Kibir. 10. Müslümanlara eza ve zarar vermek, buğzetmek, intikam almaya çalışmak. 11. Cimrilik ve acelecilik. 12. Kaza ve kadere isyan. Övülen huylar ise yerilen huyların zıddıdır: 1. İlim. 2. İtaat. 3. Tevbe ve istiğfâr. 4. Allah'ı zikretmek. 5. Kanaat. 6. Hakk'a tevekkül. 7. Zühd ve verâ. 8. Takva. 9. Tevâzu. 10. Müslümanları affedici olmak, gazaplanmamak ve sevmek. 11. Cömertlik ve sabır. 12. Kaza ve kadere rıza göstermek (bk. Yenişehirli Nî'metullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 150^b-154^b).

109 Yenişehirli Nî'metullah, *Risâle-i Tâc*, vr. 154^a-155^a.

110 Buhârî, “Bed'ül-vahy”, 1.

Arapça harflerin adedine işaret eder. Celvetiyye-i Selâmiyye'nin pîri Selâmi Ali Efendi ise on yedi terklı taç içtihat etmiştir ve bu silsileden gelenler bu tacı kullanırlar. Celvetî taçlarının rengi kemale işaretle yeşildir. Beyaz da kullanılmakla birlikte tarikat kisvesi değildir.¹¹¹

Halvetiyye-i Sinâniyye'den Seyyid Nizamoğlu Seyfullah'ın *Risâle-i Tâc-ı Nizâmî*'si on dört terklı tacın tasavvufî remizlerine dairdir. Bu tacın Halvetiyye'nin orta kolu Ahmedîyye'nin pîri Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî tarafından silsiletten Seyyid Nizamoğlu'na ulaştığı rivayet edilmektedir. Sinâniyye tacı on dört yeşil terk ve on dört ak eliften meydana gelir. On dört terk, insandaki kötü vasıflara;¹¹² on dört ak elif ise on dört kötü vasfı terk etmeye yönelik salih amellerden zuhur eden nûrlara işaret eder. Seyyid Nizamoğlu'na göre terklerin dallarla değil eliflerle taksim edilmesine sebep, Allah'ın remzi olan elifin Hz. Peygamber'in remzi olan dâlden daha üstün olmasıdır. Çünkü elif dâli da içermektedir. Her bir terkin iki tarafındaki elif, bir dâl meydana getirmektedir. *Risâle*'de belirtildiğine göre, on dört terk ve on dört elifin sembolik anlamlarından bazıları şunlardır: 1) Kelime-i tevhidin harf adedi yirmi sekizdir. Sinâniyye tacının toplam kısımları da aynı adette olup bu tacı taşımak tevhidi başta taşımak anlamına gelir. 2) İlahî kelâm yirmi sekiz harf üzerine bina edilmiş olup bu taç Kur'an'ı başta taşımak anlamını ifade eder. 3) "Yâ Hay" ism-i şerîfi ebced hesabıyla yirmi sekizdir. Buna göre Sinânî tacını giymek âriflerin ölmeyeceğine, hay isminin dâimî tecelligâhı olacağına işaret eder. 4) Mürşidin parmaklarındaki mafsallar on dört, dervişin parmaklarındaki mafsallar on dört tane olup toplam yirmi sekiz mafsaldır. Bu yüzden mürşit ile dervişin biat sırasında el ele verip ahdetmelerinin sembolü olarak yirmi sekiz bölümlü taç giyilir. 5) Ayın on dört gün yükselişte, on dört gün inişte olması ve yirmi sekiz derece katetmesi sebebiyle, bu taç göğün seyranına işarettir. 6) Abdest yirmi sekiz fiildir. Sinânî tacını giymek "Abdesti başımıza ve gönlümüze taç ederiz" demektir. 7) Dört kitabın mânası olan Fâtiha yirmi sekiz kelimedir. Dolayısıyla Sinânî tacını giymek, dört kitabı başta taşımak demektir. 8) On iki imama Hz. Hamza ve Hz. Abbas da ilave edildiğinde sayı on dört olur ki, bu taç onları başta taşımaya işarettir. 9) Aşere-i mübeşşereye Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Hatice ve Hz. Fâtıma ilave edildiğinde sayı on dört olur ki, onları başta taşımaya işarettir.¹¹³

111 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 87-88.

112 Kötü vasıflar şunlardır: 1. Kibir. 2. Kin. 3. Buğz. 4. Hırs. 5. Haset. 6. Zina. 7. Livâta. 8. Fisk. 9. Kötülük. 10. Gıybet. 11. Dünya sevgisi. 12. Seviyesizlik. 13. Dünya malı biriktirmek. 14. Gaflet.

113 Seyyid Nizâmzâde, *Risâle-i Tâc-ı Nizâmî*, vr. 3^b-7^a.

Celvetiyye-i Selâmiyye tacı on yedi, Rifâiyye-i Ma'rifiyye tacı genelde on sekiz dilimli, düğmeli ve yünden mâmuldür. Seyyid Ali Sâbit el-Ma'rifi *Kisve-i Ma'rifi* risâlesinde bu kola ait on iki ve on dört terkli taçların da bulunduğunu söylemektedir. Ehl-i beyt muhabbetini önemle vurgulayan Ma'rifiler'in tacındaki on sekiz terkin on ikisi on iki imama, ikisi Hatîce-i Kübrâ ve Hz. Fâtıma'ya, dördü de Hulefâ-yi Râşidîn'e işaret eder. Ayrıca her bir terk 1000 yerine kâim olup 18.000 âlemi simgeler; terkleri birleştiren tepedeki düğme ise on 18.000 âlemin efendisi Hz. Peygamber'e işaret eder. Tacı başta taşımak Hz. Peygamber'i baş tacı etmek mânâsındadır.¹¹⁴ Rifâiyye'nin diğer bir kolu olan Keyâliyye'de besmelenin harfleri adedince on dokuz dilimli taç giyilmiştir. Lehâmîyye kolunda ise nücebâ ve nükebânın yedi dilimli, müridin düğmesi sırma olan on dokuz dilimli taç giydiği rivayet edilmiştir. En fazla terki bulunan taç Zeyniyye'nin Vefâiyye koluna ait olup yirmi dört dilimlidir. Şeyh Vefâ'nın sandukasındaki a'zami tacının terklerinden her biri Vefâiyye silsilesindeki zâtlara işaret etmektedir. Müstakimzâde, yirmi dört dilimden her birinin Vefâiyye silsilesindeki (silsiletü'z-zeheb) ricâle işaret ettiğini aktarır.¹¹⁵

Taçlarda kullanılan isâbenin renkleri (beyaz, yeşil, siyah) ve sarkıtılış biçimi de tarikatlara göre farklılık gösterir. Mesela Halvetîliğin Karabâşiyye ve Uşşâkiyye kollarına mensup halifelerin kullandığı taçlarda, risâlenin kuyruğunun kalp tarafına bırakılması ve risâlenin renginin destarın renginden farklı olması şarttır.¹¹⁶ Halife seyyid ise yeşil destar kullanır, üzerine beyaz risâle sarar.¹¹⁷ Şeyh Mahmûd b. Nefes eş-Şa'bânî beyaz imâmenin iman nûruna, siyah imâmenin sülûkta kemale erildiğine işaret ettiğini söyler. Risâlenin taylasan şeklinde bırakılması ise temkin halinin göstergesidir. Şeyh Mahmud'a göre sûfilerin risâle sarkıtmalarının sebebi şudur: Rivayete göre arş Allah'ın en yüce mahlûku olmakla birlikte, ucub ve enâniyet göstermiş, bunun kırılması için Allah bir yılan yaratmış, yılan arşı üç defa dolandıktan sonra kuyruğunu arştan aşağı sarkıtmıştır. Başları arş misali olan sûfiler de enâniyet ve kibirlerini kırmak için başlarına koydukları taçlardaki risâlelerini taylasan şeklinde bırakmışlardır. Taylasanın sol tarafa bırakılması, sol taraftan insana yaklaşan şeytandan korunmak içindir. Nitekim şeytan (Azâzil/baş melek) Âdem'e secde emri geldiğinde, secdeden kaçınmasını meleklerin görmemesi için sol tarafta durmuştur.¹¹⁸ Müstakimzâde taç üzerindeki siyah destarın fenâ nûruna, beyazın bekâ nuruna, siyahın rengârenk nûra işaret

114 Ma'rifi, *Risâle-i Kisve*, s. 175.

115 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 76.

116 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 76.

117 İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 28-29.

118 Şa'bânî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 22^b-23^a.

ettiğini aktarır. Sadece Bedevî, Rifâî ve Sa'dîler'in taçlarına koyu ve al kırmızı sarık sardıkları kaynaklarda zikredilmektedir. Safeviyye'nin Haydâriyye koluna mensup olanlar kırmızı taç kullanmışlar ve kendilerine daha sonraları "kızılbaş" lakabı verilmiştir.¹¹⁹ Siyah destar üzerindeki siyah risâle, sâlikin fenâ fillahta olduğunu, siyah taç üzerindeki beyaz risâle ise mürşid-i kâmilin işareti olup mutlak hafâ ve bekâ billah makamını gösterir. Karabaş Velî'ye göre sarık insanın hilkatine, sarığa ek bir parçayla aşağı sarkıtılan risâle ise velâyete delâlet eder. Zira velâyet veliye sonradan ihsan edilen bir makamdır.¹²⁰ Risâlenin farklı tarikatlarda nasıl kullanıldığını en detaylı açıklayan eserlerden biri Karabaş Velî'nin *Mi'yâr-ı Tarîk*'idir.

Tarikat taçlarındaki farklılık, kubbenin merkez noktasına dikilen düğme,¹²¹ pul, mühür ve güllerle de sağlanır. Bunlar velîlerin bâtınındaki Muhammedî nûrun zâhirî işaretleridir. Çeşitli şekillere sahip mühürler veya diğer ifadeyle pul ve güller ilk olarak Abdülkâdir-i Geylânî'nin mahdumu Seyyid Abdürrezzâk'ın icadı olarak Kâdiriyye tarikatında kullanılmış, diğer tarikatlar Kâdirî geleneğini takip ederek bu alâmetleri taçlarına yerleştirmişlerdir. Hz. Peygamber'in sembolü olan gül, yeşil üzerine beyaz veya beyaz üzerine yeşil olarak birbiri içinde üç halkadır. Buna "Bağdâdî gülü" denir. Halkalardan her biri Abdülkâdir-i Geylânî'nin kutbiyyetine, gavsîyyetine ve ferdiyyetine; ayrıca "şeriat, tarikat ve hakikat"e işaret eder.¹²² Güllerin beş, altı, yedi ve on sekiz tıgı yıldız şeklinde; yaprak desenli, tılsımlı ve vefklileri de vardır ve bunlar çeşitli anlamlar taşımaktadır.¹²³ Cin ve ifrit tâifesinin şerrinden derviş bu gül vasıtasıyla muhafaza olunur. "Hay" isminin ebced karşılığı olan on sekiz yapraklı, üç katlı ve tam ortasında küçük bir gül (zerre-i verd) yer alan Eşrefî gülü Eşrefiyye koluna mahsustur. İlk katındaki beş yaprak

119 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 86.

120 Kara, *Karabaş Veli*, s. 652.

121 Müstakimzâde'ye göre sırr-ı nokta-i ahadiyyetü'z-zâtı sembolize eden düğme, Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî hulefâsından Şemsi koluna mahsustur. Hilâfet nişanı olan büyük düğmeye Arapça'da "şatfe", Farsça'da "engül" denir (Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*, s. 83).

122 Menkıbeye göre Abdülkâdir-i Geylânî'nin Bağdat'a gelişinden rahatsız olan şeyhler kendisine, "Bağdat meşâyih ile doludur" mânasına gelen su dolu bir tas gönderince, Hz. Pir "Su dolu tas bir gül ile taşmaz" diyerek tasın içine bir gül bırakır. Bunun üzerine şeyhler "Bu şeyh hepimizin gülüdür" diyerek onu karşılarlar. Böylece gül Kâdiriyye'nin alâmetlerinden biri olur. Eşrefzâde İbrâhim Efendi'nin Kâdirî gülü hakkındaki izahları için bk. Derviş İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî, *Gül Risâlesi*, nşr. Mustafa Kara, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5 (1995), s. 11-23.

123 Mesela Yahyâ Âgâh'a göre beşgen mührün tıgırları hamse-i âl-i abâya ve beş latifeye; altıgen mührün tıgırları altı cihete; yedigen mührün tıgırları seb'ul-mesânî olan Fâtiha sûresinin yedi âyetine ve yedi feleğe işaret eder (İstanbulî, *Mecmûatü'z-zarâif*, s. 93-94).

İslâm'ın beş şartına, ikinci kattaki altı yaprak altı yöne, üçüncü kattaki yedi yaprak Fâtihâ'nın âyetlerine işaret eder. Rûmiyye koluna ait İsmâilî gülü ise on sekiz bin âleme işaretle on sekiz tıgılı yıldız formunda olup ortasında beş tıgılı Süleyman mührü yer alır.¹²⁴ Kâdiriyye dışında Rifâiyye, Bedeviyye ve Sa'diyye tarikatlarının gülleri Hz. Ali'nin Celcelûtiyye manzumesinin vefkini, Halvetiyye'nin kollarına ait gül dört adet kelime-i tevhid şeklini içerir. Halvetiyye'nin Şemsiyye kolunda taçtaki yirmi dal "vedûd"a, pul diye isimlendirilen güller sırr-ı hüviyyete işaretler. Rifâiyye'nin Ma'rifiyye kolunda kullanılan on iki tıgılı gül mührü on iki imama işaretler. Ma'rifi şeyhleri kendi güllerine bir halka ilave etmişlerdir.¹²⁵

Taçların tepesine konulan farklı renklerdeki düğme ise vahdet sırrını simgeler. Mehmed Rifat el-Eşrefî düğmenin gönüle, gönlün de kubbe-i ilâhiyyeye işaret ettiği kanaatindedir.¹²⁶ Bektaşî, Bayramî, Celvetî, Desûkî, Sa'dî, Rifâî ve Bedevî taçlarının çoğunluğu düğmelidir.

2. Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* Risâlesi

Abdullah Salâhaddîn Uşşâkî (Salâhî Efendi) 1117'de (1705) halen kuzeybatı Yunanistan'da bulunan Gölükesr diğeri adıyla Kesriyye'de (Kastorya) doğdu. Memleketinde İslâmî ilimler tahsili aldıktan sonra İstanbul'da Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa dairesinde mutasarrıf kitabeti görevinde bulundu. 6 Rebiülâhîr 1150'de (4 Ağustos 1737) Osmanlı ordusunun Avusturya kuvvetlerine karşı zafer kazandığı Banyoluka'da Hekimoğlu Ali Paşa ile birlikte savaştı. Paşanın 1153'te (1740) Mısır'a vali olmasıyla Kahire'ye gitti. İstanbul'a döndükten sonra Uşşâkiyye'nin Cemâliyye kolunun piri Cemâleddin Uşşâkî'ye intisap etti ve onun damadı oldu. Eğrikapı Dergâhı'nda görev yapan şeyhi Cemâleddin Uşşâkî'nin yanında Uşşâkî usûlünü ikmal ettikten sonra, şeyhinin vefatını müteakip aynı dergâhta 1178 (1764) yılına kadar Uşşâkiyye tarikatının usul ve âdâbına göre irşat görevini yerine getirmiştir. Bu tarihten itibaren ise halen İstanbul Fatih'teki Âşık Paşa Mahallesi'nde bulunan Tahir Ağa Tekke'sinin şeyhi olmuştur. Bu tekkede hem Uşşâkî hem Nakşî usulü icra etmiştir. Salâhî Efendi, Osmanlı'da yaygınlık kazanan tüm tarikatlardan hisse almış ve bu sebeple kendisine "câmi'u't-turuk" (tarikatları kendisinde toplayan) vasfı verilmiştir. 29 Muharrem 1197'de (27 Aralık 1782) vefat etmiş, Tahir Ağa Tekkesi'nin haziresine defnedilmiştir. Uşşâkiyye tarikinde üçüncü pîr konumundadır. Salâhiyye kolu kendisine nispet edilmiştir. İbnü'l-Arabî

124 Uludağ, "Kâdiriyye Tarikatında Sembolik Ögeler", s. 77.

125 Ma'rifi, *Risâle-i Kisve*, s. 179.

126 Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 18^a.

gibi tasavvufî düşünce tarihinin en velûd müelliflerinden olması, yaklaşık 200 civarındaki eserinde vahdet-i vücûd tavrını gütmesi ve mârifete dair meselelerde karşılaştığı zorlukları öncelikle İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetine dayanarak çözüme kavuşturması Üsküdar Küplüce Sa'dî Dergâhı şeyhlerinden Mehmed Elif Efendi'nin ifadesiyle "Türklerin İbnü'l-Arabî'si" şeklinde nitelenmesine sebep olmuştur.¹²⁷

Salâhî Efendi'nin *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* (hilâfet tâcının cevherleri) adlı taç risâlesi, Uşşâkî kisvesindeki dört ana unsur ve bunların sûfî sembolizmi üzerinedir: Uşşâkî tacı ve kısımları, Uşşâkî hırkası, ridâsı ve asâsı. Müellif risâlenin başında, şeyhlerin seyrüsülûkta belli bir mertebeye vâsıl olmuş dervişlerine hilâfet izni ve icâzet vermeyi istedikleri zaman halifelerinin başlarına hilâfet tacı, omuzlarına saâdet hırkası, boyunlarına ridâ ve ellerine de asâ tevdi ettiklerini; bunlardan her birinin çeşitli sırlara ve mânalara işaret ettiğini, Uşşâkî dervişlerinin bu işaret ve mânaları idrak etmelerine vesile olması için kendisinin bu risâleyi kaleme aldığını belirtir (vr. 169^b). Risâlenin yine Salâhî Efendi tarafından daha önce yazılmış olan Uşşâkî âdâb ve erkânına dair *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*'nin ilgili kısımlarının geniş bir şerhinden ibaret olduğu söylenebilir. Nitekim *Tuhfe*'de müellif taç sembolizmi ile ilgili geniş bir eser yazacağını da ima etmektedir.

Salâhî Efendi *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*'de sâlikin hırka, sikke-i şerîfe, kemer, siyah mest ve cübbe giymesinin câiz olduğunu, nefis-i mutmainne makamına gelince arakiyye giyebileceğini, sülûkünü tekmlî edip seccadenişin ve mürşid-i kâmil olduktan sonra tâc-ı şerîf giymeye, ridâ kuşanmaya ve eline asâ almaya hak kazandığını söyler.

Arakiyye ve tâc-ı şerîf giymenin diğer tarikatlarda olduğu gibi Uşşâkiyye'de de belli bir âdâbı vardır. Salâhî Efendi'ye göre mürşit, sâlike arakiyye, hırka ve kemer giydirmek isterse evvela tekbir eder ve öper, sonra yine tekbir eder ve sâlike öptürür, üçüncü tekbirde ise giydirir ve "el-fâtiha" der. Salavâtla beraber Fâtihâ'yı bütün dervişân birlikte okurlar. Derviş şayet tâc-ı şerîfe el sürmek isterse taç her kimin olursa olsun öpmedikçe eline almaz. Gerek giyerken gerek çıkarırken gerek bir yerden bir yere koyarken her hâlükârda öpmek tarikat âdâbındandır.¹²⁸

127 Hayatı ve eserleri hakkında bk. Mehmet Akkuş, *Abdullah Salahaddin-i Uşşaki (Salahi)'nin Hayatı ve Eserleri*, (Ankara: MEB Yayınları, 1998); Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *DİA*, XXXVI, 17-19; a.mlf., "Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Vücûd Risâleleri" (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998; Mahmud Erol Kılıç, "The Ibn al-'Arabî of the Ottomans Abdullah Salâhaddin al-'Ushshâqî (1705-82): Life, Works and Thoughts of an Ottoman Akbarî", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 26 (1999), s. 110-20.

128 Salâhî Efendi ve Sâmî Efendi, *Tuhfetü'l-Uşşâkiyye*, s. 75.

2.1. Uşşâkî Tacının Sembolizmi

Sâlâhî Efendi gerek *Tuhfe*'de gerek *Cevâhir* risâlesinde, diğer tâcnâme literatüründe karşılaştığımız gibi “taç” kelimesinin sembolik anlamları ve Uşşâkî tacının nasıl icat edildiği üzerinde durmaktan sarf-ı nazar etmiş, doğrudan tacın terkleri üzerinde yoğunlaşmıştır.¹²⁹ Ancak Abdurrahman Sâmî-yi Niyâzî, *Tuhfe* tercümesinden sonra yazdığı tetimme kısmında Salâhî Efendi'nin sarf-ı nazar ettiği icâzet erkânına dair konulardan “tâc-ı şerif kelimesinin remizleri” üzerine müstakil bir bab ayırmıştır. Abdurrahman Sâmî Efendi şöyle der:

Tac lafzı sayı hesabıyla 400 eder. Dört sayısı tamdır. Buna onun yarısı (2), sülüsü (3) ve dörtte biri (1) ilâve edilirse 10 (aşere-i kâmile) elde edilir ki bu insân-ı kâmile işarettir...Taç harflerinin 3 olması da tevhid mertebelerine işarettir. “Te” harfi tevhîd-i ef'âle, ondaki iki nokta ise hâdis ile kadîm fiilde erimesine işaret eder. “Te” terk ve tecrîde yani celâl mertebelerinden tam bir tecerrüd ve teferrüde işaret eder. “Te” bu taç giydirilen kimse- nin tevhîd telkînine memûr olduğunu da gösterir. “Tâc” lafzındaki “te”nin “cîm”den yazı olarak ayrı ama okunuşta bitişik durması fark makâmında olan insân-ı kâmilin ayrılma ve bitişme olmaksızın nâsûtiyyette cem'-i lâhût ile kâim olduğuna işarettir. “Te” aynı zamanda ta'lîme işaret eder. “Elif” harfi, tevhîd makâmına işarettir. “Elif” kelimesindeki “fe” fenâ fil-laha işaret eder. “Elif” lafzının sekiz noktadan mürekkebe olması sıfâta ve zâtî tecellîsiyle tevhid-i ef'âle işarettir. “Elif”in hem müteharrik hem de med harfi olması sıfât-ı fiiliyye ve tevhîd-i sıfâta işarettir. Ortadaki “elif” insân-ı kâmilin merâtib-i cemâliyye ve merâtib-i celâliyye arasında berzah-ı câmî olduğuna işaret eder. “Elif” o taç ile taçlandırılan kimsenin, insanın hakîkî isti'dâdına mazhar olacak istikâmetinin ta'lîmine vazîfeli olduğuna işaret eder. “Elif” aynı zamanda esmâ-yı ilâhiyyeye işaret eder. “Cîm” tevhîd-i zâta, “mîm” kâmil mir'ât olan hakikat-i Muhammediyye'nin isti'dâd hasebiyle rahmete ve cemâle mazhar olduğuna işarettir. “Cîm”

129 Müstakimzâde, *Risâle-i Tâciyye*'nin “Uşşâkiyye” bölümünde Pîr Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî'ye tâc-ı şerif intikâline dair şu nakilde bulunur: “Ümmî Sinân Şeyh İbrahim'in halifesinin halifesi müçtehid-i tarîka-i Uşşâkiyye Hüsâmeddin Şeyh Hasan kendi pîri Emir Ahmed Semerkandî'den aldığı tâc-ı Sinâniyye'ye düğme vaz' eylediği, Ümmî Sinân-ı müşârûn-ileyhden dahi hilâfet duâsı aldıktan vâkî olmuştur. Siyâdeti olmanların ekseri aselî şemle pîçide eyleyip, Mevleviyye gibi semt-i kalbe zeneb-i dâimî vaz'ı dahi düğme gibi sünnettir. Ve bu dahi seyr-i meydân-ı İsfahân u Irak ve geşt-i deşt-i enfüs ü âfâk eden büzürg ü küçek ve ebleh u zeyrek miyâmında, ‘Olmaz bu resme kimsede hiç fısıtkî makâm meâl-i rengini üzere garâib-i bedâyi'dendir ki Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî türbedârı olan Kâtib Şeyh Ahmed kendi müniblerine bir fısıtkî renk çuka rub' midârî sikke tesmiyesiyle kırmızı fes nişân vermiştir. Devâm bulamayıp başa çıkmadı” (s. 78).

merâtib-i cemâliyye ile tam bir tahakkuk ve taalluka işaretidir. “Cîm” fark makâmının olmasına cem‘ makâmının, yani fiil, sıfat ve zât mertebelerinin vesîle olduğunu ima eder. “Cîm” celâlî ve cemâlî mertebelere işaretidir. Hâsılı bütün bu işaret edilen meziyyetler, taçlanan kimsenin bunlarla mütemeyyiz olacağına işaretendir.¹³⁰

Salâhî Efendi’ye göre Halvetî-Uşşâkî tacı dört, derviş sikkesi altı terkten oluşur. *Cevâhir* risâlesinin büyük bir bölümü Uşşâkî tacındaki dört terkin sembolizmine tahsis edilmiştir. Terk adedinin dört olması, öncelikle bu sayının bazı rakamsal hususiyetlerinden kaynaklanır. Salâhî Efendi’ye göre basit sayılar içinde dört rakamından başka on rakamını cem eden başka bir sayı yoktur. Çünkü dört rakamının hakikati dördttür. Dört üç rakamını da içerir ve birlikte yedi rakamına ulaşılır. İki ve sonrasında bir eklenerek on rakamına ulaşılır. On ile kastedilen 10 haddir ki (hudûd-i aşere), ön, arka, sağ, sol, üst, alt, önce, sonra, bütün ve parçadan ibarettir. Ön, arka, sağ ve soldan ibaret dört yön bu 10 haddi ihtiva eder. Dolayısıyla dört yöne vâkif olan kimse Allah’ı bu 10 hadden tenzih ederek marifetullaha ulaşır (vr. 173^b-174^a).

Terklerin adedinin dört olmasının ve dört yöne bakmasının aslında Salâhî Efendi’nin risâlede görüşlerine sıklıkla başvurduğu İbnü’l-Arabî’den mülhem olduğu ileri sürülebilir.¹³¹ İbnü’l-Arabî’ye göre varlık, insan ve âlem dörtlü bir temele dayanır:

İlâhî hakikat iki durum sağlar. Bundan dolayı sûret başkasının değil sadece insanın hakkı olmuştur. Allah insanı iki eliyle iki yaratılıştta var etmiştir (yani bedeninden ibaret zâhirî yaratılışı ve ruhundan ibaret bâtinî yaratılışı)... Allah’ın ilâhî hakikatin misli olan sûretin zuhuru için varlık mertebeleri dört olmuştur. İşte bu dörtleme bu süslü şekillerin kökenidir.¹³² ... Tabii şeylerin çoğunu en yüce övgüye lâyık Bârî Teâlâ dörtlü yaratmıştır. Mesela sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluştan ibaret dört tabiat; ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört rükün; kan, balgam, safra ve kara safradan ibaret dört karışım; ilkbahar, yaz, sonbahar, kıştan ibaret dört mevsim; doğu, batı, kuzey, güneyden ibaret dört yön ve dört rüzgâr; madenler, bitkiler, hayvan ve insandan ibaret dört kevnî varlık. İşte bütün bu

130 Salâhî Efendi ve Sâmî Efendi, *Tuhfetü’l-Uşşâkiyye*, s. 91-93.

131 Dört yön sembolizminin Hıristiyanlık geleneğindeki yeri hakkında bk. Rene Guenon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, trc. Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001).

132 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Tenezzülü’l-emlâk*, nşr. Tâhâ Abdülbâkî Sürûr – Ahmed Zeki Atıyye (Beyrut: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1961), s. 42. Bu dörtlülüğün çeşitli tecellileri için bk. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), I, 120-21, 93, 118-19; II, 406, 668; III, 197-98, 199.

misallerin gösterdiği gibi tabiattaki birçok şey dörtlü gruplar halinde bulunurlar. Bil ki bu tabii şeylerin çoğu, en yüce övgüye lâyık Bârî Teâlâ'nın inâyetiyle ve hikmetinin gereği tabii şeylerin mertebelerinin tabii şeylerin üstündeki ruhânî şeylere mutâbık olması için dörtlü olmuştur. Ruhânî şeyler cisim değildir. Tabiat ötesi şeyler dört mertebe üzeredir. Birincisi Bârî Teâlâ celle celâluhu, ikincisi küllî faal akıl, üçüncüsü küllî nefis, dördüncüsü ilk heyûlâ. Bunların hiçbiri cisim değildir.¹³³

Salâhî Efendi de bu dörtlüleme esasında Uşşâkî tacındaki dört terkin dört yöne müteveccih olmasına dayanarak terklere birçok sembolik anlamlar yüklemektedir. Dört terk temelde şeriat, tarikat, mârifet ve hakikate işaret eder. Terklerin diğer anlamları dinin bu dört rûknünün alt konuları şeklinde değerlendirilebilir.¹³⁴ Risâlede bu anlamlar İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf doktrini ve özellikle *Fütûhât*'a referansla yorumlanmıştır.

Müellife göre tacın terklerinin işaret ettiği mânaları bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde sülûke tâbi olarak kendisinde tahakkuk ettiren ve mânevî sıfatlarla muttasıf olan derviş, tacı başına giymekle kendisini dört yönden de gelebilecek şeytanın vesveselerinden korumuş olacaktır. Buna göre tâc-ı şerîf aynı zamanda dervişin bir nevi kalkanı olmaktadır (vr. 174^a). Bu durum daha önce işaret ettiğimiz üzere derviş tacının âyette belirtilen "takvâ elbisesi" olmasıyla paraleldir.

Risâlede sûfi sembolizmi üzerinde durulan diğer bir konu Uşşâkî tacının dallarıdır. Beş veya yedi adet şeklinde belirlenen dal ya da dilimlerin her biri ya dinin asılları, İslâm'ın şartları, imanın kısımları ve varlık mertebelerine (hazarât-ı hamse) ya da sülûkteki usul isimlerine, atvâr-ı seb'aya, varlık mertebelerine (hazarât-ı seb'a), yedi seyyâreye ve Fâtihâ'nın âyetlerine işaret etmektedir.¹³⁵ Taç dilimlerinin "dâl" harfi şeklinde ayrılmasının sebebi, Muhammed kelimesinin son harfi olan "dâl"e işaret etmesi içindir. Buna göre derviş, başına "dâl taç" giymekle "Başım Hz. Muhammed'in mübarek ayağı altındadır. Onun ayağı başımız üzerinde ebedi taşınacaktır. Seyrüsülûkümüz onun iksir olan iki ayağını takip etmektedir" anlamını kuşanmış olacaktır (vr. 174^b).

Uşşâkî tacı ile ilgili üçüncü konu tâc-ı şerîfin rengi meselesidir. Taç ya siyah ya da siyaha yakın zümrüt yeşilidir. Siyah renkli taç, sülûktaki fenâ

133 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Resâil* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, ts.), I, 52-53.

134 Dört terkin muhtelif anlamları makalenin sonunda tablo halinde gösterilmiştir (bk. Tablo-1). Tablo çizimlerinden dolayı Emin Albayrak ve Ender Boztürk'e teşekkür ederim.

135 Beş ve yedi dalın muhtelif anlamları makalenin sonunda tablo halinde gösterilmiştir (bk. Tablo-2 ve Tablo-3).

mertebesine veya büht taşına (haceru'l-büht) işaret eder. Büht taşı, tabiatta bulunan bir taş değil, insanın kalbinde yer alıp Hakk'ı müşâhedeyi sağlayan mânevî bir siyah noktadır. Hakk'ın tecelli nûru, taş ile simgelenen bu siyah noktaya aksettiğinde, noktadan yayılan nûr, insanın tüm varlığına ve idrak güçlerine galebe çalarak insanı fenâ ve hayret haline sokar. İnsanın mebhût olmasına, yani onu hayrete gark etmeye vesile olduğu için, kalp denilen mânevî idrak mahallinde yer alan bu siyah taşta "haceru'l-büht" adı verilmiştir (vr. 175^b-176^a). Tacın renginin siyaha yakın yeşil olması ise kişinin fenâ haline yaklaştığına ve zümrüt taşına işaretir. Zümrüt taşı da yine İbnü'l-Arabî'nin açıkladığı üzere ârif kimsenin kalbinde bulunan bir mahallin ve Hak tarafından verilen vehbî bir kuvvetin ismidir. Müellif bu kuvvetin sahibine şeytanın asla yaklaşamayacağını, şayet yaklaşırsa kör olup şaşkınlığa düşeceğini, nitekim yılanın da zümrüt taşına baktığında kör olduğunu ileri sürmektedir (vr. 176^b).

Uşşâki tacında yer alan dördüncü unsur düğmedir. Tacın tepesinde terkerlerin birleştiği noktada bulunan düğme, varlık dairesinin merkezi olan "ahadiyyet" noktasına işaret eder. Diğer bir ifadeyle tacın bütün terkerleri nasıl tepesindeki ya da kubbesindeki düğmeden lengere doğru yayılıyorsa, bütün varlık mertebeleri de Hakk'ın zâtı mertebesinden zuhur etmektedir. Düğmenin beyaz olması fenâ fillahtan sonra bekâ billaha, mahvdan sonra sahva, sekirden sonra akla gelmeye işaretir. Bu düğme, bir hadiste geçtiği üzere, Allah'ın ilk yarattığı şey olan beyaz inciye (dürre-i bezzâ) delâlet eder ki, bu hakikat-i Muhammediyye'dir. Nitekim tüm zuhûrat hakikat-i Muhammediyye'den neşet etmektedir. Düğmenin siyah veya siyaha yakın yeşil renkte olması ise ya küllî fenâ fillaha ya da fenâ haline yaklaşılmakta olduğunu gösterir. Dolayısıyla beyaz düğmeyi ancak fenâdan bekâya varan mürşid-i kâmiller kullanabilir (vr. 176^b).

Risâlede tevil edilen tacın son unsuru şemledir. "Bir şeyi kapsamak, içine almak, sarmak, çepeçevre örtmek, kaplamak" anlamındaki "şe-me-le" kelimesinden gelen şemle, sarık demektir. Salâhî Efendi'ye göre Uşşâki tacının sarığı önden kafesî (kafes şekilli) arkadan sığama (sıvama) tarzında sarılmalıdır ki mürşidin zâhirinin fark, bânının cem' halinde olduğuna işaret etsin. Sarık ucu (risâle) ise sol taraftan salınır. Zira terkin sol yönü mârifete işaret ettiği gibi, risâleyi sola salıverme de tarikatın neticesinde kazanılan mârifete işaret eder. Risâlenin sol taraftan bir zirâ miktarı salınması, savaşta sahâbenin kendilerini kâfirlerden ayırt etmek için Hz. Peygamber tarafından emredilen bir göstergedir. Bu gösterge zâhirde ve bânında savaş ile barışın birleştirilmesine delâlet eder. Bu hal şeriat söz konusu olduğunda harbe, hakikat söz konusu olduğunda ise sulha işaret

etmektedir. Aslolan şeriatın hakikate ermek olduğuna göre savaş fer'î, barış ise aslî gayedir. Salâhî Efendi, Mevlânâ'ya dayanarak şeriat ve tarikatın renklilik (telvin), mârifet ve hakikatin renksizlik (temkin) mertebesi olduğunu, risâlenin bir miktar salınmasının telvin ehli olan sâlikin gerek nefsiyle mücâhedede gerek zâhirî cihatta bir müddet gayret sarfedeceğini, nihayetle mârifet ve hakikat âleminde karar tutacağını simgelediğini söyler (vr. 176^b-177^a).

2.2. Uşşâkî Kisvesinin Sembolizmi

Müellif Salâhî Efendi, eserinin son kısmında hırka, ridâ ve asâdan ibaret Uşşâkî çeyizinden bahseder. Uşşâkî hırkası takvâ, mârifet ve hakikat mertebelerini sembolize etmekte; sırasıyla fiiller, sıfatlar ve zât tevhidinde işaret etmektedir. Hırkanın iki ucunu birleştiren düz çizgi (hatt-ı istivâ) ilâhî isimleri cem' etmeye işaret eder. Bu tıpkı varlık dairesinin bir çeperinden merkezi geçerek öbür çeperine ulaşan düz çizgi gibidir. Çizgi daireyi iki yarım daireye (kavis) ayırır. Birisi urûç (yükseliş) diğeri nüzûl kavisleridir. Hatt-ı istivâ ya da tarik-i müstakîm üzere sülûk eden derviş bu kavisleri kat' ederek sülûkünü tamamlar. Urûç kavsinin sonu fenâ fillah, nüzûl kavsinin sonu bekâ billah'tır. Sülûkünü tamamlayan derviş ilâhî isimlerin tecellilerine mazhar olup vahdette kesreti, kesrette vahdeti müşâhede eder (vr. 176-177^b). Salâhî Efendi'ye göre Uşşâkî dervişinin giydiği hırka sadece beyaz, siyah veya yeşil renkte olabilir. Şeyh için ise her rengi giymek câizdir.¹³⁶

Uşşâkî kisvesinin taç dışındaki ikinci unsuru olan ridâ, mürşit tarafından irşat için izin verilenlere teslim edilen ve omuza konulan örtüdür. Örtünün sağ tarafının sol tarafının üzerine atılması mârifetin şeriat tarafından gizlenmesi gerekliliğine işaret eder. Bu da tarikatın birtakım merasimleriyle sağlanır. Şayet her iki taraf birbirine paralel şekilde salıverilirse, bu şeriat, tarikat, mârifet ve hakikatte kemale ulaşıldığına delâlet eder (vr. 178^{a-b}).

Risâlede ele alınan kisvenin son unsuru asâdır. Asânın tutulan yeri berzah âlemine, yukarısı vahdet, aşağısı kesret âlemlerine, aşağı ucundaki demiri ise celâle işaret eder. Asâ taşıyan kimse "Nefsimle ve enâniyetle harp hâlindeyim, nefis yılanını asâ ile yenip hakikate ulaşmak amacındayım" demek istemektedir. Asâ ile yürümeye tasavvufta "kademeyn" tabir ederler ki, cemâl ve celâl ile yürümek demektir (vr. 179^{a-b}).¹³⁷

136 Salâhî Efendi ve Sâmi Efendi, *Tuhfetü'l-Uşşâkıyye*, s. 75.

137 Halvetiyye'de asâ sembolizminden ilk bahseden kimse tarikatın pîr-i sâni Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'dir. *Şifâu'l-esrâr* adlı eserinde Hakk'a doğru seyru sülûkün yetmiş makam ve yirmi bir makamının şeriata dair olduğunu, bundan sonra sâlikin tarikata kadem bastığını, bu sebeple kendisine mürşidi tarafından asâ tevdi edildiğini

Salâhî Efendi'ye göre mürşit tarafından halifeye emanet olarak verilen taç, hırka, ridâ ve asâyı halifenin kullanması, "Bunların işaret ettiği tasavvufî mertebe ve mânaları yükledim ve bu hususlarda sorunu olan kimseleri tarikat mânalarını yüklenmeye davet ediyorum" anlamına gelmektedir. Ancak müellif melâmet tavrı gereğince bu kisveyi üzerinde taşıyan her kişinin bu mertebelere hakkıyla erişmediğini, bunun binde bir kimseye müyesser olduğunu, dolayısıyla çoğu hakikat erbabının kisve unsurlarının işaret ettiği mânaların kendilerinde tam olarak zuhûr etmediğini idrak ettiklerinden mürşit kisvesini taşımaktan kaçındıklarını ve sıradan insanlar gibi giyindiklerini ileri sürer. Salâhî Efendi kendisine şeyhi tarafından tevdi edilen kisve emanetlerini teberrüken aldığını ve kullandığını, ancak kisvenin işaret ettiği makam ve mânaların kendisinden önceki meşâyih tarafından tahkik edildiğini ve onlar tarafından icâzetle kendisine verildiği için bu geleneği devam ettirmek zorunda olduğunu ifade eder.

Hâsılı, Salâhî Efendi'ye göre derviş kisvesini kullanmak, kisvenin işaret ettiği tüm mânaları dervişlerin idrak etmesi için tarikat geleneği dahilinde sonraki nesillere intikal ettirmek demektir. Onun dikkat çektiği husus kisvenin zahirine takılıp kalmamak, işaret ettiği bâtını mânaları üzerinde taşımaktır. Ancak bu mâna ve mertebeleri en kâmil tarzda temsil eden zâhirî unsur mürşit kisvesidir ki tâc-ı şerîf bu kisvenin zirvesini teşkil eder.

söyler. "O vakit sûfî, ricâl safına dâhil olur. Sûfilikte alınca ak düşüp, yaşlı menziline varanlar gibi olur, "hâce" adını alır. Bu durumda, çeşitli huyların ve ahlâk-ı zemîmelerin cümlesi ahlâk-ı hamîdeye tebdil olur. Marifetullahta durmayıp terakkî içinde olur ki o vakit şeyh onun eline "asâ" vermelidir. Asâ alan da iyi-kötü huyları bilip, anlayıp kötüsünü terk etmeli, iyisini kabul etmelidir... Asânın içinde on çeşit ilim vardır. Evvelâ şeyh, eline asâ verdiği kimseye asânın bu on çeşit ilmini bildirmelidir. Ondan sonra asâ vermelidir. İlmini bildirmeyip, eline asâ verse katırcının eline değnek vermiş gibi olur. Ammâ asâ veren şeyh, kimin fermânı ile verir bildirmelidir. Tanrı fermânı ile mi, yoksa Cibrîl fermânı ile mi? Cebrâil Âdem'e asâ indirdi." Seyyid Yahya asâdaki on ilimden her birinin on peygamberden birine (Âdem, İdris, Nuh, İbrahim, İshak, Yakup, Musa, Süleyman, İsa, Muhammed) verildiğini söyler. Hz. Peygamber'in asâsında kavmine hüccet vardır. Açlık anında yeşermiş, dal, yaprak ve meyveler bitmiştir. Meyvesi hurmadır. Ashâb ondan doyana kadar yemişler, tohumlarını dikmişler, temr-i sübhânî denilen hurma ağacı bitmiştir. Hz. Peygamber'e verilen asânın ismi "muhabbet asâsı"dır" (bk. Mehmet Rıhtım, "Azerbaycan Tasavvufunda İbn Arabî Tesiri ve Seyyid Yahya Bakuvî'de Harf-Sayı Sembolizmi", *Doğu ve Batı: Ortak Manevî Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler* [İstanbul: İnsan Yayınları, 2010], s. 283-86).

Sonuç

İbnü'l-Arabî'ye göre sûfiler bütün mevcudatı ilâhî remizler şeklinde müşâhede etmişler, bu remizleri bâtinî olanın zâhirî tecellileri ve göstergeleri şeklinde idrak etmişlerdir. Öte yandan sûfî remiz ve semboller gizli olan bir mânâyı sınırlı da olsa âşikâr kılarken, aynı zamanda onun mutlak gizlilik içinde kalmasını sağlamıştır. Remzedilen bâtinî mânânın mutlak gizliliği “ehl-i rumûz” olan mutasavvıfların ulaştıkları mârifet mertebesine göre tevilde bulunmalarına vesile olmuştur. Tâcnâme edebiyatında tevile tâbi tutulan derviş başlığının ve kisvesinin tüm unsurları da bu anlamda sûretten mânaya ulaştırılan remizler ve simgeler şeklinde kabul edilmiştir. Bu simgeler keyfî bir biçimde ortaya çıkmayıp tarikattan tarikata değişiklik göstermekle birlikte, tarikat müçtehidlerinin Hak tarafından kendilerine verilen vehbî bilgilerin neticesindeki tayinleriyle belirlenmiştir. Böylelikle sûfî elbisesi her ne kadar sûrette diğer insanlarınkine benzerlik gösterse de vaz'ı ve mânası, ilâhî ve gaybî olan şeylere gösterge olması açısından farklılık arz etmiştir. Bu farklılık öte yandan tarikatlar arasında da söz konusudur. Her tarikatın kendine mahsus kıyafeti olduğu gibi, bu kıyafetlerin tarikatın meşrebini tayin edebileceğimiz zengin sembolik (işârî) tevili de gelişmiştir. Bu tevilin en göze çarpanları derviş tacına yönelik olanıdır.

Tarikatlarda hulefâ, hizmetnişinler ve meşâyih tarafından daha çok âyîn-i şeriflerde, mübarek gün ve gecelerde merasim kıyafeti olarak kullanılan kisveleri sıradan giysi ve aletler şeklinde görmek, kabuğu özünden, maddeyi mânadan soyutlamak anlamına gelecektir. Aynı şekilde tâcnâmeleri de giyim kuşam estetiğini içeren sanatsal metinlerden çok tarikat âdâbını, sûfî irfanını ve metafiziksel hakikatleri ele alan ve bu hakikatlerin hem nazarî hem de pratik açıdan idrak edilmesine vasıta olan eserler gözüyle değerlendirmek gerekir.

Tâcnâme türü eserler içerisinde İbnü'l-Arabî irfanı perspektifinden genelde tarikat kisvesini, özelde Halvetî-Uşşâkî tâc-ı şerifini en detaylı biçimde izah edenlerden birisi Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* adlı Türkçe risâlesidir. Risâlede dört terkli, beşer ya da yedişer dallı Uşşâkî tacının sembolizmi oldukça sistematik ve tasavvufî derinlik içinde ele alınmıştır. Bu minvalde gerek *Cevâhir*'i gerek diğer taç risâlelerini tasavvufun boyutlarını öğreten, tasavvufun estetik felsefesini maddî bir unsur çerçevesinde ortaya koyan eserler şeklinde değerlendirmek gerekir.

Özet

Osmanlı tasavvuf tarihinde “tâcnâme” adıyla anılan ve genelde derviş kisvesinin tüm unsurlarını, özelde seyr u sülûkta belli mertebeye ulaşmış halifelere, hizmet-nişinlere ve şeyhlere giydirilen (tekbirlenen) tâc-ı şerîfî, zâhirî ve bâtinî açıdan ele alan müstakil bir literatür gelişmiştir. Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde derviş tacının mahiyeti, dinî kökeni, tarihî seyr ve âdâbı, tacın türleri, kısımları ve sembolizmi Osmanlı tâcnâme literatürüne referansla anlatıldıktan sonra XVIII. asır mutasavvıflarından Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin (1117/1197-1705/1783) derviş tacındaki sembolizmi en detaylı biçimde açıklayan eserlerden biri olan *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* adlı Türkçe taç risâlesi tahlil edilmiştir. Uşşâkî'nin risâlesinde, genelde Halvetî, özelde Uşşâkî tacındaki dört terkin, terklerdeki beş veya yedi dalın, taç renginin, düğme ve şemlesinin, hırka, ridâ ve aşânın tasavvufî sembolleri üzerinde durulur. İkinci bölümde ise Uşşâkî'nin risâlesinin ilmî neşri yapılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, tarikat, tâcnâme, taç, Halvetiyye, Uşşâkıyye, Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*

	ÖN	SAG	SOL	ARKA
Rükun	Şeriat	Tarikat	Marifet	Hakikat
	Akıl	Kalb	Ruh	Sır
	Cebrâil	İsrâfil	Mikâil	Azrâil
Sefer	Birinci Sefer	İkinci Sefer	Üçüncü Sefer	Dördüncü Sefer
	Seyr-i ilallah	Seyr-i maallah	Seyr-i fillah	Seyr-i billah-ı anillah
Unsur	Toprak	Hava	Su	Ateş
	Tevâzu	Arzu	Hayat	Celâl
Tabiat	Kuruluk	Soğukluk	Nemlilik	Sıcaklık
	Korku ve Ümid	Dünya Sevgisi	İlâhî Feyiz	İlâhî Muhabbet
Âlem	Nâsût	Melekût	Ceberût	Lâhût
	Unsurlar ve Süret	Misâl ve Mâna	Ruhlar ve Taayyün	Amâ ve Taayyünsüzlük
Terk	Dünyanın Terki	Âhiretin Terki	Varlığın Terki	Terkin terki
Edeb	Şeriat edebi	Hizmet edebi	Hak edebi	Hakikat edebi
İsim	Evvel	Zâhir	Batın	Âhir
	İnsanın hakikati	İnsanın sûreti	İnsanın rûhu	İnsanın tabiatı
	A'yân-ı sâbite	Mutlak şehâdet âlemi	Ruhlar âlemi	Mutlak âhîret âlemi
Vasıf	İlim	Korku	Ümid	Tefekkür

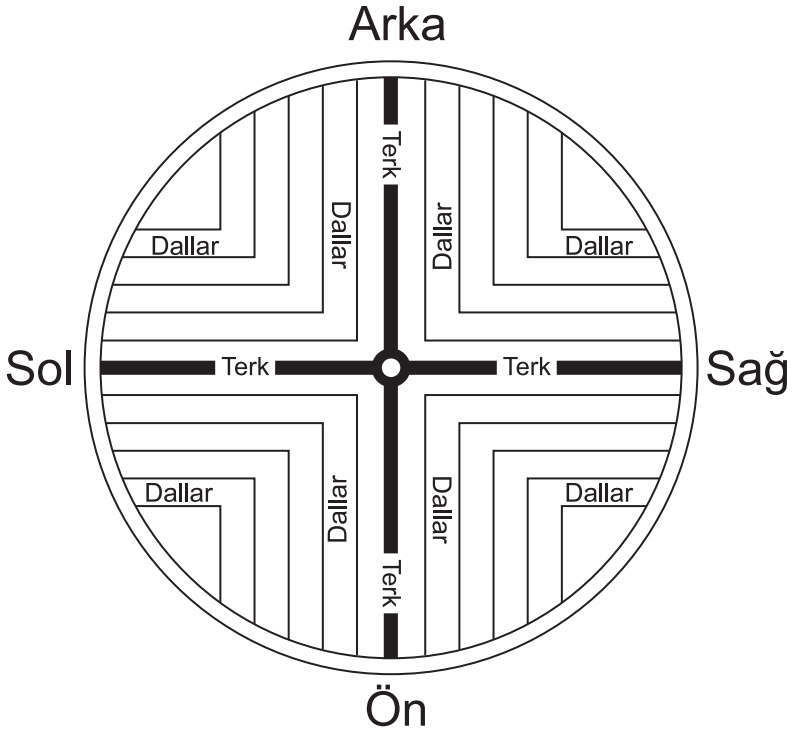
Tablo 1. Halvetî-Uşşâkî Tacının Dört Terki ve Sembolik Anlamları

	1	2	3	4	5
Dinin Asılları	İslam	İman	İhsan	İrfan	Zevk ve Vicdan
İslam'ın Şartları	Kelime-i Tevhîd	Namaz	Oruç	Zekât (zâhirî ve bâtinî)	Hac (zâhirî ve bâtinî)
İmanın Kısımları	Taklidle İman	Bilgi ile iman	Müşâhede ile iman	Hak ile iman	Hakikat ile iman
	Avâm	Filozoflar	Sâlikler	Ârifler	Vâkıflar
Varlık Mertebeleri	Mutlak gayb	Göreceli Gayb	Göreceli Gayb	Mutlak şehâdet	İnsân-ı Kâmil
	A'yân-ı sâbite	Ruhlar	Mutlak misâl/ Soyut nefsler	Mülk	
	Lâhût	Ceberût	Melekût	Nâsût	
	Sır	Akıl ve ruh	Hayâl	Cisim ve Duyu	

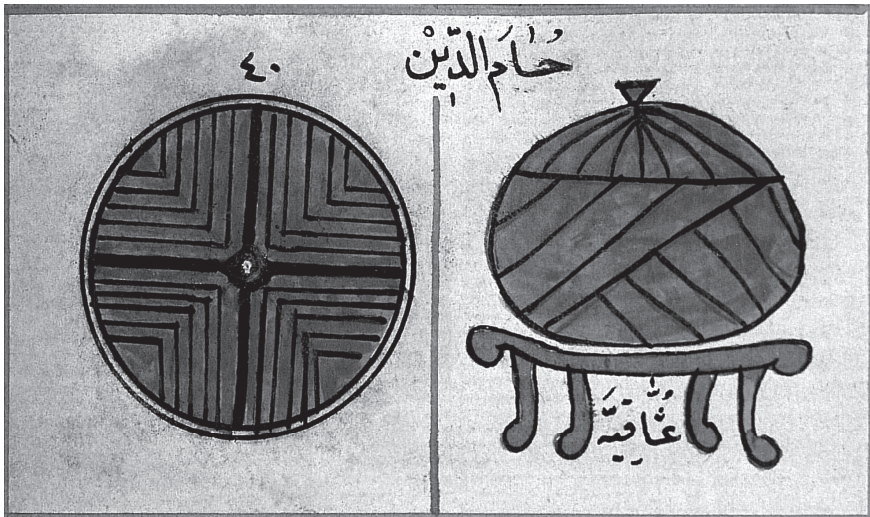
Tablo 2. Halvetî-Uşşâkî Tacının Beş Dalı ve Sembolik Anlamları

	1	2	3	4	5	6	7
Usûl İsimleri	Lâ ilâhe illallah	Allah	Hû	Hak	Hayy	Kayyûm	Kahhâr
Sülûk Tavırları	Nefs-i emmâre	Nefs-i levvâme	Nefs-i mülhime	Nefs-i mutma-inne	Nefs-i râziyye	Nefs-i marziyye	Nefs-i sâfiyye
Seyyâre (Gezegen)	Güneş	Ay	Merkür	Venüs	Mars	Jüpiter	Satürn
Fâtiha Âyetleri	Bismillâ-hirrah-mânir-rahîm	Elhamdülillahi Rabb'l-âlemîn	Errahmâ-nirrahîm	Mâlîki yevmiddin	İyyâke-na'büdü ve iyyâke nestain	İhdina's-sırâte'l-müstakîm	Sıratellezine en'amte aleyhim gayri'l-mağdûbi aleyhim vela'd-dâlin
Varlık Mertebeleri	Taayyün-süzlük	Birinci taayyün	İkinci taayyün	Ruhlar	Misâl	Cisimler	İnsân-ı Kâmil

Tablo 3. Halvetî-Uşşâkî Tacının Yedi Dalı ve Sembolik Anlamları



Şekil 1. Halvetî-Uşşâkî Tacının Bir Kesiti



Dört Terkli Halvetî-Uşşâkî Tac-1 Şerifi



Halvetî-Uşşâkî Tac-ı Şerîfi

ABDULLAH SALÂHADDÎN-İ UŞŞÂKÎ

CEVÂHİR-İ TÂC-İ HİLÂFET

Süleymaniye Kütüphanesi

Pertev Paşa 633/1, vr. 169a-180a

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı

Osman Ergin Yazmaları 58, vr. 11b-19a. (OE)

(169a)

Risâle-i Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet

Bismillâhirrahmânirrahîm

Senâ-yı lâ-yuhsâ ol pâdişâh-ı her dû-serâ hazretlerine ahrâdır ki, kümmelîn-i nev'-i benî âdemi vâris-i “alleme âdeme'l-esmâ”¹ ve vâkıf-ı esrâr-ı müsemmâ edip, hil'at-i fâhire-i “innî câilun fi'l-arzi halîfeten”² ile kâmet-i isti'dâdlarını revnak-ı efzâ ve tâc-ı pür-ibtihâc-ı “halaktül-eşyâe min eclike ve halaktüke min eclî”³ ile ser-devlet-i efserlerini muallâ eyledi. Ve salât-ı bî-intihâ ol şâh-ı serîr-i “ev ednâ”⁴ ve şehinşâh-ı iklîm-i bekâ, tâc-ı ser-i enbiyâ ve nûr-i çeşm-i asfiyâ hazretlerine evlâdır ki, fâtih-i mefâtih-i esmâ ve kâşif-i esrâr-ı müsemmâdır. Ve âl ve ashâb-ı bâ-safâ hazerâtına sezâdır ki, her biri zalâm-ı zaleme misbâh-ı hüdâ ve muhabbetleri mûcib-i kurb-i habîb-i Hüdâdır.

1 el-Bakara, 2/31.

2 el-Bakara, 2/30.

3 “Eşyâyı senin için, seni de kendi zât-ı ulûhiyyetim için yarattım” anlamında bir hadîs-i kudsiye işârettir. Hadis mevzû kabul edilmiştir (bk. Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr* [Kahire: Matbaatu Mustafa Muhammed, 1356], V, 366).

4 en-Necm, 53/9.

Ba'dehu; meşâyih-i izâm hazerâtı hulefâ-yı zevî'l-ihtirâmılarına (169b) izin ve icâzetlerinde ser-i isti'dâdlarına tâc-ı hilâfet ve dūş-i hamiyetlerine hırka-i saâdet ve gerden-i tâatlarına⁵ ridâ ve yed-i müeyyedlerine asâ ihşân⁶ buyurup, bunların her biri bir sırr-ı müphemden kinâyet belki nice maânîden ibâret olmağın ihvân-ı zevî'l-i'tibâra yâdigâr olsun için alâ-tarîkî'l-ihtisâr şerhlerine ictisâr olunup *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet* diye tesmiye olundu. Ez-cümle tâc-ı Uşşâkî erkân-ı erbaa gibi dört terkden ibârettir ki her terki bir ma'nâya işâret belki nice fehvâdan remiz ve kinâyettir.

Meselâ önu şerîat-ı mutahharaya delâlet eder ki rütbe-i akıldadır. Zîrâ ahkâm-ı şer'iyye vâsita-i Cibril (aleyhi's-selâm) ile mertebe-i akl-ı evvelden nâzil olmuştur. Hazret-i Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhul-eczher⁷) buyurmuşlar ki: "Şerîat aklın lübbüdür ve hakikat şerîatın lübbüdür." Ya'nî hakikatın kışrı şerîat ve şerîatın kışrı akıldır. Kışr-ı akıl lübb-i şerîatı hıfzettiği gibi, kışr-ı şerîat dahî lübb-i hakikati hıfzeder. Pes ma'lûm oldu ki akılı olmayan kimesnenin şerîat iddiâsı sahîh değildir. Ol ecilden sabî ve mecnûna teklîf yoktur. Kezâlik şerîatı olmayan kimesnenin dahî hakikat (170a) iddiâsı sahîh değildir. Ol ecilden Hazret-i Cüneyd-i Bağdâdî (kuddise sırruhul-hâdî): "علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" buyurmuştur. [Ya'nî bu ilm-i hakikati biz kitâb ve sünnete mukayyed olduğu hâlde bildik.] Ya'nî bu ilm-i hakikat hâsıl olmaz illâ kitâbullah ve sünnet-i Resûlullah ile amel etmekle hâsıl olur ki şerîat dedikleri budur. Buna işâreten fahr-i kâinât (aleyhi efdalü's-salavât) efendimiz hazretleri⁸ "إن الله أدبني بأحسن تأديبي" [Allah beni en güzel bir şekilde edeblendirmiştir]⁹ buyurmuştur.¹⁰ Bu edeb değil illâ mâ-şürîa leh'dir. "فمن تشرع تأدب ومن تأدب وصل" [Kim şerîatı tatbik ederse edebli olur. Edepli olan ise vâsıl olur].¹¹

5 OE: itâatlarına

6 OE: ve inâyet +

7 OE: enver

8 OE: buyurmuşlardır ki +

9 Münavî, *Feyzül-Kadîr*, I, 225; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Ahmet el-Kallâş (Beyrut: Müessesetür-risâle, 1405), I, 72.

10 OE: buyurmuştur -

11 OE: Hazret-i Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu) *Fütûhât*'ta "من تأدب وصل له لم يرجع ولو" [Kim edeb sahibi olursa O'na ulaşır. O'na ulaştığında edeb sâhibi olmasa bile asla geri dönmez] buyurmuştur. Ma'lûm ola ki edeb, hayrın küllisini cem' etmekten ibârettir. Ve vusûlden murâd tarik-i saâdete vusûldür ki mahbûb-i Hak olmaktan ibârettir. "كنت سمعه وبصره" [O'nun işitmesi ve görmesi olurum] hadîs-i kudüsünün mâ-sadakınca şek ve şüphe yoktur ki bu makâma vâsıl olan bu makâmdan rücû' eylemez. Zîrâ keşf-i gitâdan sonra mahall-i hicâba rücû' eylemek muhâldir. "ولم يرجع ولو كان" [Edeb sâhibi olmasa bile asla geri dönmez] kavli ol makâma vusûlden sonra hayrın küllisini cem' etmez ise de demekten kinâyettir. +

Ve sağ tarafı tarikat-ı aliyeye delâlet eyler ki mer-tebe-i fuâdda nefha-i mer-tebe-i¹² İsrâfiliyye “موتوا قبل أن تموتوا” [Ölmeden önce ölünüz]¹³ sırrını izhâr eyler. Zîrâ mevt istlâh-ı ehlullahda hevâ-yı nefsi kam’dan ibârettir. Ya’ni hevâ-yı nefsi-ne gâlib olup onu zelil etmekten kinâyettir. Hâdî-i tarîk-i Zât (aleyhi ekmelü’t-tahiyyât) efendimiz hazretleri “من أراد أن ينظر إلى ميت يمشي” [Kim yürüyen ölüye bakmak isterse Ebû Bekir’e baksın]¹⁴ buyurdıkları buna işârettir. Pes hevâ-yı nefse galebe ve onu zelil etmek,¹⁵ meşâkk-ı tarîkat ve mücâhede ve riyâzet ile hâsil olduğu erbâb-ı sülûka hafî değıldir.

Ve sol tarafı ma’rifet-i nâ-mütenâhiye delâlet eyler ki erzâk-ı ma’nevî ki gidâ-yı rûh olan ma’rifet-i rabbâniyye ve ulûm-i ilâhiyyeden (170b) ibârettir. Kuvvet-i Mikâiliyye ile makâm-ı kalbe nâzil olur. Ulûm-i icmâlî kalem¹⁶ mesâbesinde olan mer-tebe-i rûhda olduğu gibi makâm-ı tafsil-i mer-tebe-i¹⁷ ilâhiyye dahî levh-i mahfûz menzilesinde olan levha-i kalbde idiği erbâb-ı kulûba zâhirdir.

Ve ardı hakikat-i münevvi-reye delâlet eyler ki, kuvvet-i Azrâiliyye ile makâm-ı rûhda hestî-i mümkinâta fenâ¹⁸ verip “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ... وَاللَّهِ” [“O’nun vechi hâricinde her şey yok olucudur... O’na döndürüleceksiniz” (Kasas, 28/88)] hakîkati yüz gösterir. Ekser-i erbâb-ı hakikat fenâyı menzil-i sır ve hafâya¹⁹ işâret etmişler iken, bu muhtasarda fenâ makâm-ı rûha isnâd olunması merâtib-i erbaaya hasır içindir. Onların kavli-şeriflerine münâfi değıldir. Zîrâ mer-tebe-i rûha cenbeyn i’tibâr olunsa, taraf-ı yemîni sır ve hafâ ve cânib-i yesârı kalb-i pür-safâdır. Merâtib-i seb’âyı merâtib-i erbaa i’tibâr etmek ma’rifeti münâkız değıldir. Zîrâ merâtib hudûd-i zamâniyye ve mekâniyye ile mahdûd değıldir ki birini iki ve ikisini bir i’tibâr etmekte be’s ola, belki cümlesinden zuhûr eyleyen hakîkatta şey’-i vâhiddir ki her mer-tebe-ye nüzûlünde²⁰ ismiyle müsemma olur.

Ve dahî esfâr-ı erbaaya delâlet eyler ki önü sefer-i evvele, ve sağı sefer-i sâniye, ve ardı sefer-i sâlise, ve solu sefer-i râbia delâlet eder.

12 OE: mer-tebe-i -

13 Ali el-Kârî, *el-Masnû’ fî ma’rifeti’l-hadisil-mevzû’*, nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1404), s. 198.

14 Hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

15 OE: ef’âl-i +

16 OE: kalem-i a’lâ +

17 OE: ma’rifet-i

18 OE: fenâya

19 OE: hafâda

20 OE: nüzûlünden

Sefer-i evvel, veh-i vahdetten hücub-i kesreti ref' (171a) etmekten ibârettir.²¹ Buna "seyr ilallah" derler; a'nî mezâhir ve ağıyardan izâle-i taaşşuk ile menâzil-i nefsdan seyr-i ilallahdır, nihâyet-i makâm-ı kalb olan ufuk-ı mübîne varınca. "كما قال تعالى: وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ." ["And olsun ki, o, Cebrail'i apaçık ufukta görmüştür." (Tekvîr, 81/23)]

Ve sefer-i sâni, vücûh-i kesret-i ilmiyye-i bâtinadan hicâb-ı vahdeti ref'den ibârettir ki buna "seyr maallah" derler. Ba'zıları tahakkuk-ı esmâ ve ittisâf-ı sıfât sebebiyle "seyr fillah" demişlerdir ki makâm-ı rûh ve nihâyet-i vâhidîyetten kinâye olan ufuk-ı a'lâdan ibârettir. "دُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ." [Allah Teâlâ buyurur ki: "Onu müthiş kuvvetlere sahip olan ta'lîm etti. O fevkalâde bir güçle donatılmıştır ki istivâ etti. O en yüce ufuktur." (Necm, 53/5-7)]

Ve sefer-i sâlis, zıddının ahadiyyet-i aynu'l-cem'de husûlü sebebiyle zıddı ile takyîdin zevâlinde kinâyet ve ayn-ı cem'e ve hazret-i ahadiyyete terakkîden ibârettir ki makâm-ı kâb-ı kavseyne îmâ ve isneyniyyet i'tibârı mürtefi' oldukta makâm-ı ev-ednâya işârettir. Buna "seyr fillâh" ve "fenâ fillah" derler ki nihâyet-i velâyettir. "كَمَا قَالَ ۲۲ تَعَالَىٰ: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ." [Allah Teâlâ buyurur ki: "Ve sonra yaklaşarak yanına geldi. Aralarında iki yay mesâfesi kalıncaya kadar, hatta daha da yakınına." (Necm, 53/8-9)]

Ve sefer-i râbi', Hak'tan halka rücû'dan,²³ hestî-i Hakk'ı halkta ve nistî-i halkı Hak'ta şühûddan ibârettir. A'nî ayn-ı vâhideyi sûret-i kesrette ve sûret-i kesreti ayn-ı vâhidede görmekten ibârettir ki buna "seyr billah-i anillah", "vâhidîyetu'l-cem' ve'l-fark" derler ki, makâm-ı bekâ bâde'l-fenâ ve fark bâde'l-cem' (171b) bundan kinâyettir.

Ve tâc-ı şerîfin dört terki anâsır-ı erbaaya dahî îmâ eder²⁴ ki, önü hâk-i mezellekte tevâzu'dan ibâret; ve sağı havâ-yı arzû-yı vuslattan kinâyet; ve solu âb-ı hayât-ı füyûzât-ı ilâhiyyeye işârettir; ve ardı âteş-i celâl ile hestî-i mevhumu yakmaya delâlet eder.

Ve tabâyi-i erbaaya dahî remz eyler ki, önü havf ve recâdan neşet eden dimâğın postuna²⁵; ve sağı hubb-i dünyânın burûdetine; ve solu feyz-i ilâhî ile zemîn-i kalbin rutûbetine; ve ardı muhabbet-i ilâhiyyenin harâretine delâlet eder.

21 OE: ki +

22 OE: الله +

23 OE: rücûunda

24 OE: eyler

25 OE: yübûsetine

Ve avâlim-i erbaaya dahî delâlet eyler ki, önü âlem-i anâsır ve sûretten ibâret olan âlem-i nâsûta; ve sağî âlem-i misâl ve ma'nâdan kinâyet olan âlem-i melekûta; ve solu âlem-i ervâh ve taayyüne işâret olan âlem-i ceberûta; ve ardî âlem-i amâ ve lâ-taayyünden îmâ olan âlem-i lâhûta delâlet eder.

Ve her terki çâr terkin birine delâlet eder.²⁶

هست تاج عارفان اندر جهان از چار ترك ترك دنيا ترك عقبا ترك هستی ترك ترك

[*Cihânda âriflerin tâcı dört terklidir*

Terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk]

Meselâ önü terk-i dünyâya, sağî terk-i ukbâya, solu terk-i terke, ardî terk-i hestîye delâlet eder.

Ve âdâb-ı erbaaya dahî delâlet eder ki, önü edeb-i şerîata, sağî edeb-i (172a) hizmete, ve solu edeb-i Hakk'a, ardî edeb-i hakîkata delâlet eder. Edeb-i şerîat ma'lûmdur. Hazret-i Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu'l-ezher²⁷) *Fütûhât*'ında²⁸ buyururlar ki; edeb-i şerîat oldur ki, cevherde ve arazda ve zamânda ve mekânda ve vaz'da ve izâfette ve hâlde ve aded ve miktârda ve müessirde ve müesserun-fih'te abd hüküm ile edeb mevziini taaddî ve tecâvüz eylemeye. Pes cevherde edeb oldur ki, abd hüküm-i şer'-i şerîfi bilip muktezâsını cevherde icrâ eyleye. Ve arazda edeb oldur ki, ef'âl-i mükellifine ârız olan vücûb ve hatar ve nedb ve kerâhe ve ibâhati bilip muktezâsıyla amel eyleye. Ve zamânda edeb oldur ki, ibâdâtta²⁹ evkât-ı muayyeneye murâât eyleye. Ve mekânda edeb oldur ki, mevâzi-i ibâdât olan cevâmî' ve mesâcid ve hangâhlar gibi mekânlarda zikrullah ve ibâdât ve tâât oluna. Ve vaz'da edeb oldur ki,³⁰ şey isminin gayrıyla tesmiye eylemeye ki, isminin teğayyuru sebebiyle hüküm-i şer'î müteğayyer olup helâl olan şey harâm ve harâm olan³¹ şey helâl kılınır.³² Mâlik'den suâl etmişler ki; "Hinzîr-i bahrin hall ve hurmetinde ne dersiniz?"; "harâmdır" diye cevâb vermişler. "Cümle-i semek bahrden değil midir?" dediklerinde; "Siz hinzîr ismiyle tesmiye eylediniz. Ol isim sebebiyle hüküm-i tahrîm lâhik oldu." Nitekim hamra nebîz tesmiye edip isim sebebiyle istihlâl ederler. Ve izâfette edeb oldur ki, hayrî Hakk'a ve şerri nefesine izâfe eyleye. Ve hâlde edeb oldur ki, tâatta ve ma'siyette hâl-i sefer gibidir ki, hâl ile hüküm muhtelif olur. Ve aded ve miktârda edeb oldur ki, ef'âl-i tahârette a'zâ-yı vuzû' üzere ziyâde ve noksân eylemeye. Ve âdâd-ı

26 OE: Beyit +

27 OE: enver

28 OE: *Fütûhât*'ta

29 OE: ibâdet

30 OE: bir +

31 OE: harâm -

32 OE: İmâm +

salât ve zekâtta kezâlik ziyâde ve noksân eylemeye. Ve gusülde bir sâdan³³ ziyâde ve vuzûda bir müd'den ziyâde su isrâf eylemeye. Ve müessirde edeb oldur ki, meselâ katl ve gasbı³⁴ fâiline isnâd edeler. Ve müesserun-fih'de edeb oldur ki, meselâ kısâsen katlolulan maktûl katleylediği sıfat üzere katloluna. İşte âdâb-ı şerîat budur.³⁵

Edeb-i hizmet mülûk ve selâtîn hizmetinden ibârettir. Ya'nî kişi mürşidine ol rütbede ta'zîm etmek gerek. Ol ecilden “خدمة الملوك نصف السلوك” [Sultanlara hizmet sülûkun yarısıdır] demişlerdir.

Ve edeb-i hak oldur ki, hak her kimde zuhûr ederse a'lâ ve ednâ demeyip hakkı kabûl etmekten ibârettir, gerekse ol kimse rütbeten ve sinnen kendiden aşğar ola. Azîzimiz³⁶ Seyyid³⁷ Cemâleddîn³⁸ (kaddesallahu bi-sırrıhi'l-muîn) hazretlerinden mervîdir ki, bir gün Enîs Efendi hazretleri ile Sezâyî Efendi hazretleri, Azîzimizin tekyelerine teşrîf buyurmuşlar. Esnâ-yı sohbette Enîs Efendi ile Sezâyî Efendi beyninde ma'rifete dâir bir emirde muhâlefet vâki' olup nizâ'ları hadd-i kesrete karîb olmuş. Hattâ beyenlerinde kesret vâki' olur diye ahbâb-ı meclisten firâr etmişler. İkisi dahî³⁹ ceyb-i murâkabe edip hakikat-i emri bir zamân tefekkürden sonra Enîs Efendi başını kaldırıp Sezâyî Efendi'ye hitâb edip: “Yâhû hak sizin elinizde imiş; biz küstahlık edip tarîkattan düştük. Kalk bizi kapıdan geçir. Yeniden tarîkine⁴⁰ girelim” diye i'tizâr buyurmuş. Ve öyle etmişler. Gerçekler demine hû! İnsâf olursa Enîs Efendi Reîsu'l-meşâyih⁴¹ olup ilmen ve ma'rifeten ve sinnen ve rütbeten Sezâyî Efendi hazretlerinden büyük iken hakkı kabûlde nefsinin bu menzile tenzîl eylemek ekber-i havârik-ı âdâttandır. İşte edeb-i hak budur.

Ve edeb-i hakikat terk-i edebdir. Ya'nî bir kimesne bir fiil-i nâ-mülâyime masdar olsa, muktezâ-yı edeb-i şerîat üzere ol kimesne tevbihe müstahak oldukta, erbâb-ı hakikat setr ile muâmele edip onun fiilinden iğmâz etmekten kinâyettir. Nitekim Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'inde “وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا” “مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا” [“Onlar ki, yalan ve asılsız olandan yana şehâdet etmezler; boş ve anlamsız şeylerle (uğraşan kimselere) rastladıkları zaman yanlarından vakarla geçip giderler.” (Furkan, 25/72)] buyurur. Zannolunmaya ki hakîkatta kişi edepsizlik etmeye ruhsat ola. Fefhem.

33 OE: sağdan

34 OE: gazabı

35 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 481-482.

36 OE: eş-Şeyh +

37 OE: es-Seyyid

38 OE: Uşşâkî +

39 OE: sırr-ı +

40 OE: tarîkate

41 OE: Reis-i meşâyih

Anâsır-ı esmâ olan esmâ-yı erbaaya dahî delâlet eder. Önü “Evvel” ismine, sağı “Zâhir” ismine, solu “Bâtın” ismine,⁴² ardı “Âhir” ismine delâlet eder.

Bunların kalb-i ba’zında dahî ma’nâ vardır. Zîrâ insân neş’e-i hakikiyye i’tibâriyle evvel, ve neş’e-i unsuriyye i’tibâriyle âhir, ve sûretiyle zâhir, ve rûhuyla bâtındır. Ya’nî insân-ı (172b) kâmil dâiresinde olmaya işârettir. Zîrâ âlem-i a’yân-ı sâbite “Evvel” isminin ve bâtın “Mutlak” isminin mazharıdır. Ve âlem-i ervâh “Bâtın”-ı muzâf ve “Zâhir”-i muzâf isimlerinin mazharıdır. Ve âlem-i şehâdet-i mutlak “Zâhir” isminin ve min-vechin “Âhir” isminin mazharıdır. Ve âlem-i âhîret-i mutlak “Âhir” isminin mazharıdır. Ve insân-ı kâmil bu dört ismi câmi’ olan lafzatullah isminin mazharıdır. Mecmû-i esmâ-i ilâhiyye bu dört isimden tevellüd eylediği için onlara “anâsır-ı esmâ” ve “ümmühât-ı esmâ” derler. Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu’l-ezher) hazretleri buyurmuşlar ki; vücûd-i insânî bir beyt-i muallâ ve kasr-ı dilârâdır ki, kıvâm ve devâmı erkân-ı erbaaya muhtâctır. Ol erkân-ı erbaa, evsâf-ı mahmûde ve ahlâk-ı mes’ûdeden ibâettir ki, cihât-ı erbaasını leşker-i a’dâ-yı laînden onunla hıfzeder. Zîrâ şeytân (aleyhi’l-la’ne) insâna vesvese ilkâsına dört cihetten yol bulur ki, biri ön, biri sağ, biri sol, biri arddır. Nitekim Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerîm’inde şeytân aleyhi’l-la’ne’den hikâyeten:

«قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ»

[(Bunun üzerine İblis): “Mâdem ki benim yoldan çıkmamı istedin” dedi, “Ben de gidip senin doğru yolunun üzerinde onlar için pusuya yatacağım. Ve hem açıktan açığa hem de akıllarının ermediği yol ve yöntemlerle, sağlarından sollarından sokulacağım onlara: Ve sen onlardan çoğunu nan-kör kimseler olarak bulacaksın.” (Arâf, 7/16–17)] demiştir.

Pes insân bu cihât-ı (173a) erbaaya nazar edip her cihetine sıfât-ı mahmûdenin birini etbâyıyla⁴³ pâsbân koyup memleket-i insâniyyesini hıfz ve hirâset ile meşgûl olmak gerek. Tâ ki düşman şerrinden masûn ve mahfûz olup mülk-i bakâda pâyidâr ola. Pes ilmi önüne, ve havfı sağına, recâyı soluna, ve tefekkürü ardına hâfız ve hâris etmek gerek. Zîrâ adüvv-i mübîn önünden geldiği vakitte teşbîh ve tecsîmi⁴⁴ müeddî olan vesvese ile gelir. Ol cihetten ilmi görücek, ilim onu âlât-ı tenzîh ve takdîs ile karşılayıp dühûle mecâl bulmayıp taraf-ı âhara şitâb eyler. Sağ taraftan geldiği vakitte shehevât

42 OE: ismine -

43 OE: ittibâyıyla

44 OE: tecessümü

ve lezzâtan kinâye olan cennete âcile tezyîni ile gelir. Ol cânibde havfı bulacak, havf onu seyf-i adl ve müntakîm ile karşılayıp dühûle fırsat-yâb olmayıp cânib-i âhara teveccüh eder. Sol tarafından geldiği vakitte Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinden ye's ve hırmân ve kerem-i zî'l-ihsândan sû-i zan vesvesesiyle gelir. Ol bâbda recâyı bulacak, recâ seylâb-ı sirişk-i niyâz ile müdâfaa ve kerem-i Bârî'de hüs-n-i zan ile mukâbele edip dühûle fırsat bulamayıp semt-i âhara erişmeye pîç ü tâb eyler. Ardından geldiği vakitte hayâlât-ı fâside ile gelir. (173b) Tefekkürü ol menzilde bulacak âteş-i kuvvet-i müfekkire ile hâşâk-ı hayâlât-ı fâsideyi karşılayıp ol cihetten dahî dühûle fürce bulamayıp ol kul “إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ” [“Benim kullarım üzerinde senin bir nüfûzun olmayacaktır”] (Hicr, 15/42) mâ-sadakınca izâfet-i teşrîfiyye ile muzâf li-nefsihi olan ibâdullahdan olup tasallut-ı şeytâniden halâs olur. Muzâf li-nefsihi olan ibâdullah şol kullardır ki, ibâdeti dünya ve âhîret arzuları için etmeyip hâlisân li-vechillah ederler. Ve teveccühât-ı⁴⁵ erbaa re's-i tenzîh-i Hak olan hudûd-i aşereyi mütezammındır ki, hudûd-i aşere dediğimiz 1. Ön. 2. Ard. 3. Sağ. 4. Sol. 5. Üst. 6. Alt. 7. Kabl. 8. Ba'd. 9. Küll. 10. Ba'z'dır. Ya'nî Zât-ı Hak celle ve alâ cihât-ı sitteden münezzeh ve evveli⁴⁶ ve sonu olmaktan muarrâ ve ekvânın küllîsi ve ba'zısı olmaktan müberrâdır. Bu hudûd-i aşereden Hakk'ı tenzîh eyleyen memleket-i insâniyyesini mülk-i bakâya eriştirip, saâdet-i ebediyyeye nâil olup,⁴⁷ besâyit-i adedde dörtten gayrı on adedi câmi' bir aded yoktur. Zirâ dördün hakîkati dörttür ki, dörtte üç dahî vardır, onunla yedi olur. İki dahî vardır ki dokuz olur. Bir dahî vardır ki cümlesi on adede bâliğ olur. Ol ecilden cihât-ı erbaasını vech-i meşrûh (174a) üzere hıfzeden kişi Cenâb-ı Hakk'ı hudûd-i aşereden tenzîh edip saâdet dâreyne vâsıl olur. Pes tâc-ı şerîfin dört terki bu mezkûrâta dahî îmâ eder. Ya'nî cihât-ı erbaamızı evsâf-ı mahmûde ile vesvese-i şeytâniyyeden hıfz ve hirâset eylemişizdir demek olur.

Ve tâc-ı şerîfin her terkinde beşer dâl vardır ki, her biri bir emre dâl belki nice maânî istidlâl olunduğu bî-kîl u kâldir. Meselâ dâl-ı evvelîsi İslâm'a, ve sâniyesi îmâna, ve sâlisesi ihsâna, ve râbiası irfâna, ve hâmisesi zevk-i vicdâna delâlet eder.⁴⁸

45 OE: Bu cihât-ı

46 OE: önü

47 OE: olur

48 OE: Zevkden murâd şol hâlettir ki âlim keşf ve vicdân tarîkiyle bula, keşf-i burhân ve taklîd ve îmân tarîkiyle değil. Ve Hazret-i Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu) *Fütûhât*'ta buyurur:

المراد بذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا على سبيل البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد منه. قال الشيخ الأكبر قدس سره: “الذوق عند القوم أول مبادي التجلي وهو حال يفجأ العبد في قلبه. فإن أقام نفسين فصاعداً كان شرباً. واعلم أن الذوق يختلف باختلاف التجلي. فإذا كان التجلي في الصور فالذوق خيالي. وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية فالذوق عقلي. والذوق الخيالي أثره في

İslâm ile îmânın ma'nâları ma'lûmdur. İhsânın ma'nâsı "أن تعبد الله كأنك تراه" 49 [Ya'nî Allah'ı görür gibi ibâdet etmektir. Eğer sen onu görmezsen o seni görür.] Ve irfânın ma'nâsı nefsini bilmektir. "من عرف نفسه فقد عرف ربه" 50 [Kendini bilen Rabbini bilir] muktezâsınca ma'rifet-i Rabbî müstelzimdir. Ve ıstılâh-ı sûfiyyede zevkin ma'nâsı oldur ki, sâlik⁵¹ tecellîsinin hükmü makâm-ı rûhdan ve kalbden makâm-ı nefse ve kuvâyâ nâzil oldukça güvâ ol hükmü hissen bulup zevkan idrâk eyleye.

Ve dahî şurût-i İslâmiyyeye delâlet eder ki, mertebe-i evvelîsi kelime-i tevhîde, ve mertebe-i sâniyesi salâta, ve mertebe-i sâlisesi sıyâma, ve mertebe-i râbiyası zekât-ı (174b) zâhiriyye ve bâtıniyyeye, ve rütbe-i hâmisesi hacc-ı sûrî ve ma'nevîye delâlet eder.

Aksâm-ı hamse-i îmâna dahî delâlet eder ki, rütbe-i evvelîsi îmân-ı taklîde, ve rütbe-i sâniyesi îmân-ı ilme, ve rütbe-i sâlisesi îmân-ı ayn'a, ve rütbe-i râbiyası îmân-ı hakka, ve rütbe-i hâmisesi îmân-ı hakîkate delâlet eder. Ya'nî ibtidâ taklîd ile îmân avâma, ba'dehu nazar ve istidlâl ile îmân ashâb-ı delâile, ba'dehû keşf ve müşâhede ile îmân-ı ayn'a, ba'dehu tahsîl-i ma'rifet-i nefis ile zümre-i ârifinden olup îmân-ı hakka, ba'dehu tahsîl-i maârif-i ilâhiyye ve tekâmîl-i merâtib-i nâ-mütenâhiyye ile gürûh-i vâkıfından olup îmân-ı hakîkate eriştik demek olur.

Ve dahî hazarât-ı hamseye delâlet eder ki, evveli hazret-i gayb-ı mutlak, ya'nî âlem-i a'yân-ı sâbite-i lâhûtiyyedir. İkincisi hazret-i gayb-ı izâfî, ya'nî âlem-i ervâh-ı ceberûtîdir. Üçüncüsü dahî hazret-i gayb-ı izâfî, ya'nî âlem-i misâl-i mutlak ve nüfûs-i mücerrede-i melekûtîdir. Dördüncüsü hazret-i şehâdet-i mutlaka, ya'nî âlem-i mülk-i nâsûtîdir. Ve beşincisi hazarât-ı erbayı câmi' olan hazret-i insân-ı kâmidir. Bu hazarâtı cem' edip insân-ı kâmil olduğuna işârettir. Ya'nî cismimiz ve hissimiz âlem-i nâsûtta, ve nefis-i (175a) mücerredemiz ve hayâlimiz âlem-i melekûtta, ve aklımız ve rûhumuz âlem-i

النفس. والذوق العقلي أثره في القلب. فأثر حكم الذوق النفس المجاهدات البدنية من الجوع والعطش وقيام الليل وذكر اللسان والتلاوة ورمي ما بيده من الدنيا إن كان وحده بلا غائلة." (أنظر: ابن العربي، الفتوحات المكية، ٥٤٨/٢-٥٤٩)

[Zevk, mertebe-i tecellînin evvelîsidir. Ansızdan kişinin kalbine doğar. Eğer iki nefes mikdârı yâhûd daha ziyâde ikâmet ederse ona "şûrb" derler. Ve ma'lûm ola ki zevk tecellî ihtilâfınca muhtelif olur. Eğer tecellî sûrette olursa ol demde zevk hayâlî olur. Eğer tecellî esmâ-i ilâhiyyede olursa ol vakitte zevk aklî olur. Zevk-i hayâlinin eseri nefsde, ve zevk-i aklînin eseri kalbde olur. Zevk-i hayâlinin eseri nefsde olması mücâhedât-ı bedeniyeyi muktezî olur, cû' ve ataş ve kıyâm-ı leyl ve zikr-i lisân ve tilâvet-i Kur'ân gibi. Ve mücerred ise yedinde olan dünyâlığı terketmek gibi. Ve zevk-i aklînin kalbe eseri maârif-i ilâhiyyeyi muktezî olur.]

49 Buhârî, "İmân", 36.

50 Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-arabî, 1405), X, 208.

51 OE: sâlikin

ceberûtta, ve ayn-ı sâbitemiz ve sırrımız âlem-i lâhûtta'dır demek olur.

Tâc-ı Uşşâkî'nin ba'zısında yedişer dal olduğu dahî i'tibâren başka maânîye delâlet eder ki, hakikatleri bir yere müntehîdir. Meselâ yedi olması usûl-i esmâ-i seb'a ile atvâr-ı seb'anın alâ merâtibihim hakikati üzere tekmiline delâlet eder. Ve seb'a-i seyyâre nisbetinden hurûc ve âlem-i kudse urûc edip zirve-i ünse ve levhiyyeye⁵² delâlet eder. Ve dahî merâtib-i seb'anın tahakkukuna delâlet eder. Ve dahî mazhar-ı sırr-ı Kur'ânî ve masdar-ı remzi's-seb'îl-mesânî olduğuna delâlet eder. Nitekim Hazret-i Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu⁵³) hazretleri ol ma'nânın tahakkukunu mübeyyin:

أنا القرآن والسبع المثاني وروح الروح لا روح الأواني⁵⁴

[*Ben Kur'ân ve Sebu'l-mesânîyim (Fâtîha).*

Ben rûhun rûhuyum, yoksa şeylerin rûhu değil] buyurmuştur.

Ve hurûf-i teheccîden dâl-ı resmî ihtiyâr olunması "Muhammed" lafzının harf-i ahîri⁵⁵ olan dâl'a delâlet etsin içindir. Ya'nî kadem-i Muhammed (aleyhi salavâtü's-samed) başımız üzere müeyyed olup seyrimiz kadem-i iksîr-i tev'emlerindedir demeye işârettir.

Nazım:

Bir kademdir kâna yüz sürmeye müştâk idi arş

Ne kadem na'lini bûs etmeye oldu şeydâ

Âna yüz sürmek için Hazret-i Îsâ-yı vecîh (175b)

Etti bin şevkle azm-i reh-i sivâ-yı bâlâ

Ol kademden idiser âkibetü'l-emr zuhûr

Bildire tâ ki nedir halka bu sûret-i ma'nâ

Devlet ânın ki bula rütbe-i âlî kademin

Anlaya ya'nî nedir resm-i kademden îmâ

Olmadır mazhar-ı kül ol kademe yol bulmak

Ola⁵⁶ mir'ât-ı mücellâ-yı cemî-i esmâ

Ve tâc-ı şerîfin rengi siyâh olması menzil-i fenâya ve ahcâr-ı insâniyyeden hacheru'l-buhtu müşâhedeye delâlet eder. Şeyh-i Ekber (kuddise sırruhu'l-ezher) hazretleri buyururlar ki; hacheru'l-buht dedikleri makâm-ı müşâhededir ki, mahalli kalbde bahr-i zulumâtta ya'nî süveydâ-yı kalbde göz bebeği gibidir ki mahall-i rü'yet olur. Kudûret-i hicâb-ı kalb ile mahcûb ve mestûrdur.

52 OE: vülûcuna

53 OE: azhar +

54 OE: الأواني

55 OE: âhiri

56 OE: Ol

Vaktâ ki murâkabe ve zikir ve tilâvet ile kalb mücellâ ve musaffâ olsa ol nokta-i latîfe zâhir olur. Ve ol noktanın zuhûrunda Hazret-i Hak'tan gayrı bir şey ona mukâbil olmaz. Nûr-i tecellî-i hazret-i Hak ol hacerden zevâyâyı cisme münteşir olup ol nûrun galebe ve şa'şâniyyesinden⁵⁷ akıl ve cemî-i kuvâ-yı zâhiriyye ve bâtuniyye mebhût olup, zâhiren ve bâtınen his ve hareketten munkatî' olurlar. Ol ecilden "haceru'l-buht" tesmiye ederler. Cenâb-ı Hak ol kulun ibkâsını murâd eyledikte ol nûr ile kalbin (176a) beynine hâil olacak bir sihâbe-i latîfe irsâl edip ol nûr yine ol noktaya mün'akis, ve ervâh ve cevârih münşerih olup kendilerine gelirler. Ol kul bekâ resminden ötürü ol sihâbenin verâsından müşâhede olur. Ol ecilden "إن الحق ما يتجلى لشيء قط ثم انحجب عنه بعد ذلك" [Hak bir şeye tecellî ettiğinde, o şeyin arkasında gizlenir] demişlerdir. Nitekim Cenâb-ı Hak Kur'an-ı Azîm'inde: "حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ" ["Nihayet onların yüreklerinden korku giderilince; Rabbiniz ne buyurdu? Diye sorarlar. 'Hak olanı' derler." (Sebe', 34/23)]. Âyet-i kerîme bu sırrı müşâhede-yi beyân buyurmuştur. Bu hacerin hâsiyyeti oldur ki, bir vakitte bir kulda kâim olsa iltifât etmeksizin her gördüğü kimesne ona mağlûb olur.

Ve tâc-ı şerîfin rengi siyâha karîb yeşil olması kurb-i fenâya ve ahcâr-ı insâniyyeden hacere-i zümrüde delâlet eder. Hazret-i Şeyh (kuddise sırruhu) buyurur ki, hacere-i zümrüd kalb-i ârifde bir kuvve-i mevhubeden ibârettir ki, şeytân ol ârifde lâhik oldukça onun keydi mülâhazasında⁵⁸ a'mâ ve medhûş olur, hâssa-i zümrüden yılanın gözü a'mâ olduğu gibi. Hattâ ârif-i billah olduğu beyte dühûle cesâret edemediği meşhûdları olduğunu zikreylemişler, gerek ol ârif kâim gerekse nâim olsun. Nitekim Cenâb-ı Hak "إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ" ["Müttakî kimseler, içlerinde Şeytan'ın esinlediği karanlık bir kuruntu uyanacak olsa Hakk'ı zikrederler ve hemen (olup biteni) açık bir biçimde kavramaya başlarlar." (Arâf, 7/201) (176b) kavî-i şerîfi ile bu hacere-i zümrüd-i insânînin hâssasını beyân buyurur.

Ve tâc-ı şerîfin düğmesi merkez-i dâire-i vücûd olan nokta-i ahadiyyetten ibâret ve mertebe-i vâhidiyyetten kinâyettir. Düğmenin beyâz olması fenâ fillahdan sonra bekâ billah a'nî mahvdan sonra sahva ve sekrden sonra akla geldiğine delâlet eder. Zîrâ dürre-i beyzâ dedikleri akl-ı evvelden kinâyettir. Ol ecilden "أول ما خلق الله درة بيضاء" [İlk yaratılan şey dürre-i beyzâdır] vârid olmuştur. Düğme dahî siyâh yâhûd siyâha karîb yeşil olursa fenâ-i külliye ve kurb-i fenâya delâlet eder. Lâkin fenâ fillahta olan irşâda gelemes bekâ billah menziline erişmedikçe.

57 OE: şa'şâsından

58 OE: mülâhazasından

Ve destârda şemle ihtiyârı “أفضل العمام من الشال” [İmâmenin en faziletlisi şaldan olanıdır] olduğu için⁵⁹ ve tacın önü kafesi ve ardı sığama sarıldığı, zâhiri farkta ve bâtını cem’de olduğuna delâlet eder. Ve sol tarafında şemlenin ucu izhâr olunduğu zümre-i tarîkatın semeresi ma’rifet olup irşâd makâm-ı ma’rifette olduğuna delâlet eder.⁶⁰ Zîrâ tarîkat şecere-i mübâreke-i şerîatın ezhârı, ve ma’rifet semerâtı, ve hakikat lübbü ve lezzetidir ki, şerîat ten gıdâsı, ve tarîkat nefis-i zâkiyye gıdâsı, ve ma’rifet akl-ı meâd gıdâsı, ve hakikat rûh gıdâsı⁶¹ ve⁶² risâle-i mesnûneden (177a) nümûnedir. Zîrâ risâle-i ma’hûde fî’l-asıl guzât-ı ashâb-ı güzîn (rıdvânullahi aleyhim ecmaîn) küffâr-ı dûzahkarîn ile muhârebe ve mukâtele esnâsında beynleri fark olunsun için alâmet vaz’ olunup hengâm-ı mukâtelede taraf-ı imâmeden bir zirâ’ mikdârı irsâl olunurdu. El-hâletü hâzihi taraf-ı imâmeden bir mikdâr nümûne ihrâcıyla iktifâ olunduğu muhârebe ve musâlaha beynini cem’ etmekten ibârettir. Ya’nî mertebe-i şerîatta muhârebe ve muhâsama, ve rütbe-i hakikatta musâlaha ve müsâlemede olmaya işârettir. Nitekim Hazret-i Mevlânâ (kaddesenallahu bi-sırrıhi’l-â’lâ) bu mânâyâ *Mesnevî-i Şerîf*’in de îmâ edip;

Beyit:

موسى با فرعون اندر جن گ شد	چونكى بى رنگ اسير رنگ شد
موسى و فرعون دارند آشتى	چون تو بى رنگى رسى كان داشتى

[*Renksizlik âlemi renge esir olunca*

Mûsâ Firavunla cenge düştü

Renksizlik âlemine ulaşırsan

Mûsâ ile Firavun’un karıştığı âleme erişirsin]⁶³ buyurmuşlardır. Ya’nî merâtib-i elvân-ı kesrette icrâ-yı ahkâm-ı şerîat ve tarîkat emrinde nefsimiz ile mücâhede ve şikâkda, ve rütbe-i bî-renk-i vahdette ahvâl-i ma’rifet ve hakikat zımnında cümle ile musâlaha ve vifâkda olmaya delâlet eder.

Ammâ meşâyih-i izâm hazarâtının ilbâs ettikleri hırka ma’lûm ola ki üç mertebededir.⁶⁴ Biri hırka-i takvâ ve biri hırka-i ma’rifet ve biri hırka-i hakikattir ki (177b) tevhîd-i ef’âl ve sıfât ve zâtı mübeyyindir. Ve hırkanın istivâsı esmâ-i ilâhiyyeyi cem’ etmeye işârettir. Nitekim Hazret-i Mısırî;⁶⁵

59 OE: içindir

60 OE: içindir

61 OE: gıdâsıdır

62 OE: dahî +

63 Mevlâna, *Mesnevî*, I, b. 2467–2468.

64 OE: mertebe

65 OE: neffeanallahu buyurur nutk-i şerifinde +

Beyit:

İki kaşın âresinde çaktı hatt-ı istivâ

Alleme'l-esmâ ta'lîm etti ol hattan Hüdâ beyt-i şerifleri bu ma'nâyı iş'âr eyler ki, makâm-ı kâbe kavseynden kinâyettir. Zâhirde hatt-ı istivâ Mekke-i Mükerrerme'den öte bir mahaldedir ki, kış ve yazda ve bahar ve güzde şeb ve rûz on ikişer saattir. Tefâvüt ve tedâhülû mutasavver değildir. Ol mahalde âfitâb-ı âlemtâb kubbe-i feleke eriştikte bir şahsın zıllından eser kalmaz. Nitekim Cenâb-ı Hak istivâ-i zâhir ile istivâ-i bâtını temsil vechiyle Kur'an-ı Azîm'inde "أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ نَمَّ قَبْضًا إِنَّنَا قَبْضًا يَسِيرًا" [“Görmez misin, Rabbin gölgeyi nasıl uzatıyor; eğer dileseydi, hiç şüphesiz onu olduğu gibi bırakırdı; fakat sonra gölgeye güneşi yol gösterici kılmışızdır. Ve sonra da onu yavaş yavaş kendimize çekmekteyiz.” (Furkân, 25/ 45-46)] kavli-i şerifini delil getirmiştir. Görmez misin ki, şemsin ibtidâ tulûunda zıllın imtidâdı ne vecihle dûr ve dırâzdır. Şems mürtefi' oldukça zıll dahî müntakıs olup kubbe-i feleke eriştikte mahall-i hatt-ı⁶⁶ istivâyâ göre zıllan eser kalmaz. Ba'de'z-zevâl gurûba meyil eyledikte gittikçe yine zıll mümted olur, nihâyet gurûba varınca. Pes âfitâb-ı (178a) hakikat-i insâniyye dahî matla-ı bedenden ibtidâ tulûunda zıll-ı vücûdu⁶⁷ anî varlık hicâbî haddinden ziyâde dûr ve dırâz olup kesret-i halktan gayrı bir nesne göremez. Şems-i ruh-i pür-fütûh bâlâ-yı ma'rifet-i ilâhiyyeye suûd eyledikçe zıll-ı hicâbî mürtefi' olarak hatt-ı istivâyâ erişir. Anî mahv-i vücûd ile fenâ fillah menziline erip gözüne eşyâdan eser görünmez olur. Ba'dehu tekmi'l-i merâtib-i kusvâ ve cem'-i cemî-i esmâ için zevâlden gurûba meyil ile imtidâd-i zıll-ı vücûd-i⁶⁸ hâkânî⁶⁹ ile kesrette sırr-ı vahdeti müşâhede edip cemî-i esmâ-i ilâhiyyeyi makâm-ı kalbde cem' eder. "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صَوْرَتِهِ"⁷⁰ [Allah Âdem'i sûretinde yarattı] bu hatt-ı istivâyâ işârettir. Sûretten murâd sıfât-ı Hak'dır ki lisân-ı şer'de "علم تخلقوا" [“Âdem'e isimlerin tümünü ta'lîm etti” (Bakara, 31)] ve "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ" [Allah'ın ahlâkiyya ahlâklanınız] bu ma'nâdan kinâyettir. "عَلَىٰ الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ الرَّحْمَنُ" [“Rahmân Arş'a istivâ etti” (Taha, 20/5)] hakikati bu menzilde keşf ve iyân olur. Zirâ Rahmân⁷² sıfâtı çâmî'dir. Ol ecilden Cenâb-ı Hak "قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ" [“De ki: Rabbinizi

66 OE: hatt-ı -

67 OE: vücûd-i mevâhûmu

68 OE: mevâhûbî-i +

69 OE: hâkânî

70 Müslim, “Birr”, 32.

71 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, nşr. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-arabî, 1405), s. 216.

72 OE: cemî-i +

ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın; hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihâyet en güzel isimler onundur.” (İsrâ, 17/110)] buyurmuştur. Ya'nî ikisi dahî müstecmi-i cemî-i sıfâtır. “العارف يكفيه الإشارة” [Arife tek bir işâret yeter].

Ve ridâ mürşid-i kâminden irşâda me'zûn olmaya delâlet eder. Ve hîn-i (178b) teslimde ridânın sağ tarafı sol tarafının üzerine vaz' olunduğu⁷³ libâs-ı ahkâm-ı şerîat ile⁷⁴ muhaddere-i ma'rifeti istitâr ve nikâb-ı rüsûm-ı tarikatı gül-çehre-i hakîkata perdedâr etmeye emir ve işârettir. Tarafeyni mütesâviyeyn irsâl olunur ise şerîat ve tarikat ve ma'rifet ve hakîkatte kemâline ve küllisinden müşkil-küşâ olduğuna delâlet eder ki,⁷⁵ “İki şey dört şeye nice delâlet eder” dersin, şerîat tarîkatta münderic olup, elbette tarîkatta kemâli olanın şerîatta noksanı mutasavver değildir. Zîrâ tarikat, tekmi'l-i şerîattan fazla ibâdât ve tâattan ibârettir. Ma'rifet ise hakîkattan ayrı değildir. Bu takdîrce sağ tarafı şerîat ve tarîkata ve sol tarafı ma'rifet ve hakîkata delâlet eder. Ve dahî “إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا” [“Biz emâneti göklere, yerlere ve dağlara sunmuştuk. Ama sorumluluğundan korktukları için onu yüklenmeyi reddettiler. O emâneti insan üstlendi. Zâten insan son derece zâlim ve câhildir.” (Ahzâb, 33/72)] muktezâsınca hilâfetullahdan ibâret olan emâneti gerden-i kabûlüne tahmilden kinâyettir. Cenâb-ı Hak mezemmet vechiyle zalûm ve cehûl olmaktan hıfz eyleye.

Ve “asâ sünnettir”, demişler ki; el tuttuğu mahal âlem-i berzaha, ve bâlâsı âlem-i vahdete, ve esfeli âlem-i kesrete, ve esfelinde⁷⁶ hadîdi⁷⁷ celâle delâlet eder. Ve dahî (179a) hayâlât-ı fâsideden sûret-pezîr olan suver-i hayyât-ı mütehayyeleyi asâ-yı nefis-i mu'cizâdâya (?) yutturup fir'avn-i enâniyyeti bahr-i hakîkata gark etmekten ibârettir. Ve asâ ile yürümek ıstılâh-ı sûfiyyede “ka-demeyn” ta'bîr olunur, cemâl ve celâl ile yürümeye delâlet eder.

Pes bu emânetleri mütehammil olan kimesne, zikri sebkât eden menâzil ve merâtibi kat' ve cemî-i hazarâtı cem' eyledim, bunlarda müşkili olan kimesne gelsin diye da'vet-i âmma salâ etmekten kinâyettir. Ya her başında taç ve eğninde abâ ve gerdeninde ridâ ve elinde asâ olan bu merâtib-i kusvâya erişmiştir diye suâl olunur ise, ma'lûm ola ki bu devlet binde bir belki yüz binde bir halîfeye müyesser değildir. Ol ecilden erbâb-ı hakîkatin

73 OE: gibi +

74 OE: ile -

75 OE: ki -

76 OE: esfelinden

77 OE: âlem-i +

ekseri sûrete itibâr etmeyip zeyy-i⁷⁸ avâmda görünmüşlerdir. Hattâ bu abd-i hakîr-i kem-bizâa ve pür-taksîre dahî zikrolunan emânetler teberrüken ihsân ve inâyet olunmuştur. Lâkin “رحم الله إمرأ عرف قدره ولم يتعد طوره” [Allah kadrini ve tavrını aşmayan kişiye rahmet etmiştir] müeddâsınca isti'mâllerine kendimizde isti'dâd ve liyâkat bulamadığımızdan bin rağbet ile hırz-ı cân edip azîzlerimizden yâdigâr olmak üzere mahfûz sanduka itibâr kılınmıştır. Ancak kemâliyle ehliyeti yoğ iken isti'mâl edenlerin taraflarından (179b) bu güne itizâr olunur ki, pîşvâlarımızın tahkîk ettikleri makâmât ve merâtibin alâmetleridir. İzin ve icâzetleriyle biz dahî teberrüken ve teyemmünen isti'mâl ederiz. Ve mertebe-i ûlâ olan şeriat rütbesinden müstahlefiz. Hazret-i feyyâz-ı mutlak hüsn-i himmetleriyle merâtib-i ulyâya erişmeye muvaffak edip “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ” [“Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sâhip ve hâkim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sâhip ve hâkim kılacağını vaad etti” (Nûr, 24/55)] va'd-i kerîmleri üzere müstelzim-i icâz⁷⁹ va'd olunan amellere makrûn eyleyip “من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون” [“Bundan sonra da inkâr edenler fâsıkların ta kendileridir” (Nûr, 55)] mâ-sadakınca müstelzim-i va'id olan küfrân ve füsûkdan masûn ve me'mûn eyleye. Zâhirimizi akvâl-i şeriat-ı mutahhara ve ef'âl-i tarikat-ı münevvere ile âreste, ve bâtınımızı envâr-ı ma'rifet-i ilâhiyye ve esrâr-ı hakikat-i nâ-mütenâhiyye ile peyrâste eyleye. Sırrımızı esrâr-ı vahdâniyyeti ile pür-sürûr, ve rûhumuzu tecelliyât-ı sıfât-ı kudsiyyesiyle pür-nûr eyleye. Kalbimizi tahâret-i maârif-i ilâhiyyesiyle tathîr, ve aklımıza ulûm-i ledünniyyesini ta'lîm ve takrîr eyleye. Nefsimizi ahlâk-ı ilâhiyyesiyle mütehâllik ve hissimizi meded-i hazarât-ı nûrâniyyetiyle mütehakkik eyleye. Hülâsa-i cevâhir-i cismâniyyemizi kesâfet-i (180a) kuyûd-i tab' ve havâsdan tahlîs ve letâfet-i şühûd-ı gaybe tahsis eyleye. Mir'ât-ı kalbimizi nukûş-ı mâsivâdan⁸⁰ ve envâ-i ilhâm-ı rabbâniyyesine⁸¹ kâbil ve sıfât-ı tecellî-i nâ-mütenâhiyyesine mukâbil eyleye. Galebe-i envâr-ı sıfâtıyla sıfât-ı beşeriyyemizi ihâta ve tecellî-i bevârik-i nûr-i zâtıyla zalâm-i⁸² tabiatımızı imâte eyleye.⁸³ Pertev-i envâr-ı tecellî ile cebel-i vücûdumuzu hark ve lecce-i bahr-i ahadiyyetine ilkâ ve gark eyleye. Şuâ-i âfitâb-ı hakikat ile jâle-i vücûdumuzu rubûde ve dağdağa-i hestî ve isneyniyetten âsûde eyleye. Derûnumuzu tesvîlât-ı şeytâniyye ve ağrâz-ı nefsâniyyeyi izâle ve sıfât-ı

78 OE: zeyl-i

79 OE: incâz

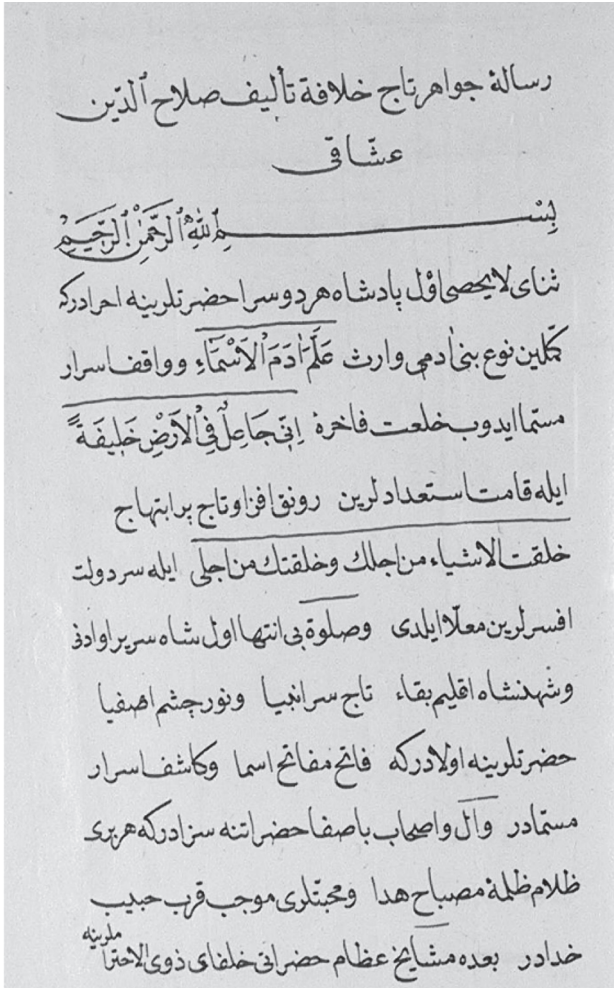
80 OE: sâde +

81 OE: âmâde eyleye. Âyine-i isti'dâdımızı suver-i esmâ-i ilâhiyyesine +

82 OE: zulumât-ı +

83 OE: tabiatımızı imâte eyleye -

hakkâniyye ve muhabbet-i ilâhiyyesini havâle eyleye. Her hâlde isticlâb-ı rızâ-yı şerîfini muktezî olan amellere muvaffak ve envâ-i niam-i sûriyye ve ma'neviyyesine müstağrak eyleye. Pîşvâlarımızın âsârından ayırmayıp kademlerinde sâbit-kadem⁸⁴ ve muktedâlarımızın atvârından dûr etmeyip mesleklerinde râsih-dem eyleye. Ervâh-ı mukaddeselerini cümlemizden râzı ve hoşnut ve cümlemizi saâdet-i (18ob) dâreyn ile mesrûr ve mes'ûd eyleye. Âmin, Âmin, Âmin.⁸⁵



Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet'in Süleymaniye Ktp.
Pertev Paşa nr. 633 nüshasının ilk sayfası

84 OE: eyleye +

85 OE: Temmet Risâle-i Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet +

قدس سر الباق
هذه رسالة جواهر تاج خلافة تاليف الشيخ عبد الله صلاح الدين عتاشي
بسم الله الرحمن الرحيم
ثناء لا يحصى اول پادشاه هردوسر حضرت تيريه اهرادر که تکلمين نوع بنی آدمی
وارث علم آدم الاسماء وواقف اسرار سما ایدوب خلعت فاضله اتی جا
عل فی الارض خلیفه ایله قامت استعدادلین رونق افزوتاج پراستهاج
خلقت الاشياء من اجلك وخلقک من اجلی ایله سردولت افسرین معتد
ایلدی وصدایه بی انتها اول شاه سریراوداناوشه نشاه اقلیم بقا تاج
سر انبیا و نور چشم اصفا حضرت تیریه اولادر که فاتح مفتاح اسما و کاف
اسرار سما در و آل و اصحاب باصفا حضرت تیریه سرادر که هر بری ظلام ظلمه
مصباح هدا و مجتهدی موجب قرب جیب هدا در بعده مشایخ عظام ه
حضرتی خلفای ذوی الاثر املیه اذن و اجازت لرزه کراستعداد لرینه
تاج خدافت و دوش هیتیریه فرقه سعادت و گردن اطاعت لرینه رد اید
موتیر لینه عصما احسان و عنایت بیورب بوندرین هر بری بر سر هم همدن
کنایت بلکه نیجه معاینه عبارت اولمغین اخوان ذوی الاعتبار یاد کار
اولسون اجمون علی طریق الاختصار شرح لرینه اجناسرا و انوب جواهر ه
تاج خدافت دیوتسمیه اولدی از جمله تاج عتاشی ارکان اربعه کی دورت
ترکون عبارت لر که هر ترکی بمعنایه اشارت بلکه نیجه فحوادن رمز و کنایت لر
مثلا اوکی شریعت مطهره به دلالت ایدر که رتبه عقله در زیر احکام شریعت
واسطه جبریل علیه السلام ایله مرتبه عقل الدن نازل اولمشدر حضرت
شیخ اکبر قدس سره الانور بیور مشرکه شریعت عقله لیه و حقیقت شریعتک
لیتیر یعنی حقیقتک قدسی شریعت و شریعتک قدسی عقله ر شرع عقل لب
شریعتی حفظ ایتدیکی کی قدس شریعت دخی لب حقیقتی حفظ ایدر پس معلوم
اولدی که عقلی اولمان کنه نکه شریعت ادعاسی صحیح دکدر اولاجلدن صبی
و مخونه

Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet'in İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı
Osman Ergin Yazmaları nr. 58 nüshasının ilk sayfası

Cemil Sena'da Yeni Ahlâk Arayışı

Ahmet Çapku*

A Search for a New Ethics in the Thought of Cemil Sena

The debates on religion, culture and ethics that were made during the period of Ottoman modernization, preserve their popularity and importance even today. Cemil Sena (d. 1981), who was an Ottoman Turkish intellectual influenced by the Western thought and a prominent figure in these debates, argued for a novel and secular ethics and maintained that this has to be unique to the Turks. This paper aims to examine Sena's understanding of ethics, presented against traditional ideas of ethics, and evaluate its consistency based on his own works. The arguments of Sena are particularly important in helping us comprehend the Ottoman Turkish intellectuals' understandings of ethics in general, who were highly influenced by the Western thought.

Key words: Cemil Sena, Baha Tawfik, traditional ethics, new ethics (:yeni ahlak), mechanical ethics (:makine ahlakı), secular ethics, utilitarianism, positivism.

Şark kafasının söylediği yanlış değildir. Fakat bize doğru olan değil müfid olan lazımdır. Bence müfid olan ve muhyî, insani hayat mübarezesi meydanında azm ü iradette silâhlendiren her şey, her yalan, her sahte, her saçma... mahz-ı hak, mahz-ı hakikattir. Çünkü hayatta en büyük hakikat hayat kavgasıdır.

Abdullah Cevdet

Osmanlı'nın son döneminde Batı'ya yönelişle birlikte Bahâ Tevfik, Abdullah Cevdet, Celal Nuri gibi aydınların öncülüğünde yeni bir ahlâk arayışı başlamıştır. Bu arayışın iki temel özelliği vardır: Birincisi dinî değerleri esas alan geleneksel ahlâkın eleştirisi, ikincisi ise tercüme yoluyla dinden bağımsız pozitivist ve hümanist bir ahlâk oluşturma çabasıdır. Akıl, ilim, kültür, millî vicdan, medeniyet gibi unsurların ahlâkın esası kabul edildiği bu yaklaşımın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal sürecindeki önemli temsilcilerinden

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

biri de Cemil Sena'dır (ö. 1981).¹ Bilhassa geleneksel ahlâk algıları ile Kant'ın "iyilik" ilkesinden hareketle ortaya konmuş ahlâk anlayışının modasının geçtiği, iyi ve kötünün ne olduğunu bilimler, fenler ve maarifin belirleyeceği görüşünü ileri süren Bahâ Tevfik'le² benzer görüşlere sahip olan Cemil Sena ahlâkı, fertlerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen birtakım kolektif kurallar olarak görür. Bu kuralların gerçek amacı anarşiye, tepkiye, saldırganlığa engel olmak ve insanların güven, dirlik ve düzen içinde birlikte yaşamalarını sağlamaktır.³ Bu açıdan ahlâk, toplumsal sözleşme gereği, toplum fertlerinin karşılıklı bağlaşılmalarını açıklayan değerler mecmuası ve karşılıklı insan etkileşimi sonucu ortaya çıkan bir vâkıdır.⁴ Cemil Sena buradan hareketle geleneksel ahlâkı eleştirerek yerine laik bir ahlâk anlayışı önerir. Sena'nın muhtelif eserlerinde ve çeşitli mecmualarda kaleme aldığı yazılarında "yeni ahlâk, makine ahlâkı" şeklinde dile getirdiği ve daha çok pozitivistin etkisinde olduğu anlaşılan bu ahlâk, "geleneksel" denilen İslâm'a özgü ahlâktan farklı, metafizikten kopuk; bilimsel çalışmalar ve sosyolojinin verileriyle tanımlanan bir mahiyet arz etmektedir. Bu makalede Sena'nın geleneksel ahlâka yönelik eleştirileri ve kendi ahlâk düşüncesi incelenecek, "Sonuç" kısmında ise onun görüşlerinin tenkit ve değerlendirmesine yer verilecektir.

Geleneksel Ahlâkın Tenkidi

Cemil Sena'ya göre din -sosyolojinin açıkladığı üzere- toplum hayatının nesnel bir yansıması, toplumsal ülkü ve tasarımlarının mistik bir mecmûdudur. Bunun yanında din, zamanla bir ihtiyaç şeklinde ortaya çıkan ve evrim geçiren sosyal bir sistemdir.⁵ Dinin tanımlanması hususunda sosyolojik bir

- 1 Cemil Sena'nın hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Osman Nebioğlu, *Türkiyede Kim Kimdir?* (İstanbul: Nebioğlu Yayınları, 1961-62), s. 549; Atilla Özkırımlı, "Ongun, Cemil Sena", *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Cem Yayınları, 1983), III, 930; "Ongun, Cemil Sena", *Meydan Larousse*, XV, 134; Cemil Sena, *Buda ve Konfüçyüs* (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1941), s. 2-3; İhsan Işık, *Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi* (Ankara: Elvan Yayınları, 2004), II, 1358-1359.
- 2 Rıza Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı Edebî ve Felsefî Eserleri Üzerine Bir Araştırma* (İzmir: Kaynak Yayınları, 1996), s. 148-149; Ahmet Nebil ve Bahâ Tevfik, *Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak* (İstanbul: Sühûlet Kütüphanesi, 1326/1910), s. 16-20; Bahâ Tevfik, *Yeni Ahlâk ve Ahlâk Üzerine Yazılar* haz. Faruk Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), s. 32-33; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 227.
- 3 Cemil Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar* (İstanbul: Okat Yayınları, 1970), s. 34.
- 4 Cemil Sena, *Felsefe ve Sosyoloji* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1943), s. 155.
- 5 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 20; a.mlf., *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), s. 157, 229. Ayrıca bk. a.mlf., *Tanrı Anlayışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978), s. 83-86, 607, 609; a.mlf., "Allah Fikri Nedir?", *Millî Mecmua*, 105 (1928), s. 1698.

bakış açısını ön plana çıkararak Sena'nın dinî ahlâk eleştirisine bakmak anlamlı olacaktır. Çünkü dinî ahlâktan boşaltılan yere yeni ahlâk konulmak istenmektedir. Bu noktada bir değer olarak kabul edilen dinin, özelde İslâm'ın, bilimsel bir bakış açısıyla tahlile tabi tutulması dikkat çekicidir. Öyle ki, dinî ya da geleneksel ahlâkın eleştirisi konusunda Sena, peygamberleri kendi ülkelerini önce akli kıt olanlara aşıl原因, daha sonra belli bir güç oluşturunca bunu akıllı insanlara da kabul ettiren pragmatist birer devlet adamı olarak görmekte ve onların gerçek maksatlarını, seslendikleri ulusun birliğini ve erdemliliğini sağlamak olarak değerlendirmektedir.⁶ Bu açıdan ilâhî dinlerin getirdiği öte dünyanın varlığının kabulü, eski mistik inançlardan gelen ve insanları eğitmek için kullanılan bir vasıta olmaktadır.⁷ Söz konusu kabule göre âhiret inancı, bu âlemde uğranılan mahrumiyetlerin başka bir âlemde ödeneceği şeklindeki "faydacı" bir anlayışa dayandırılmıştır. Sena'nın bakış açısıyla bu dünyada ahlâka aykırı davranışlardan öte dünyada tanrının öç alacağı şeklindeki bir inanç, âhiret ve ölümü ahlâk için bir yaptırım aracı olarak görenlerin son sözüdür. Bu haliyle âhiret inancı, faydacı bir inanç görünümü arz eden ve "bencillik" alâmeti içeren yapısıyla ahlâkla bağdaşmayan bir durumdur.⁸ Aynı şekilde bütün dinler, laik ve özgür düşüncenin gelişmediği zamanlarda toplum ve birey ilişkilerini düzenleyen, toplum sorunlarını ve doğanın etkilerini ayarlayan, sosyal bir ihtiyaç olarak doğup zamanla evrim geçiren ve insan aklının ürünü birtakım inançlar olduğundan,⁹ bunların ahlâka kaynaklık etmeleri kabul edilemez.¹⁰

"Pozitivist felsefeyle birlikte tanrının yerini bilim almıştır" şeklindeki düşünce, özellikle 19. yüzyılın sonlarında varlığını hissettirmiştir.¹¹ Cemil Sena

6 Sena, *Tanrı Anlayışı*, s. 273-274; a.mlf., *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, s. 507, 518, 523-525; benzer bir yaklaşım için bk. J. Meslier, *Akl-ı Selim*, çev. Abdullah Cevdet (İstanbul: Devlet Matbaası, 1929), s. 60, 507-510.

7 Bk. Cemil Sena, "Fikir Kırıntıları", *Varlık*, 50 (1935), s. 23; 55 (1935), 101; a.mlf., *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, s. 134-135; Abdullah Cevdet'in J. Meslier'den tercüme ettiği *Akl-ı Selim* isimli eserdeki bazı pasajlar ile mukayese için bk. s. 59-60, 443-445, 448-450.

8 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 78. Sena, bazı dinlerde var olan ölüm sonrası âhiret inancının, hayatla ölüm arasındaki değişime akıl erdiremeyen ilkel insanların mistik bir mülkiyet duygusuyla bencilliklerinin bir ürünü olarak ortaya attıkları bir inanç olduğunu düşünür. Bk. a.mlf., *İnsan Ruhu Ebedi midir?: Ölümünden Sonra Dirilme Problemi* (İstanbul: Erkmn Matbaası, 1951), s. 15-16, 104, 107; mukayese için bk. Meslier, *Akl-ı Selim*, s. 448-450 ("Hayat-ı uhrevinin mevcudiyetini farzetmek insan için ne tesliye-bahıştır ne de ahlâka lazımdır" başlıklı bölüm).

9 Sena, *Tanrı Anlayışı*, s. 8-10, 258-259, 601; a.mlf., *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, s. 157.

10 Bk. Cemil Sena, "Son Telakkiler -Allah Fikri-", *Milli Mecmua*, 104 (1928), s. 1671-1672.

11 GÜNGÖR bu durumu şöyle tasvir eder: "Memleketimizde yirminci yüzyılın başından itibaren aydın çevrelerde hakim olmaya başlayan avami seviyede bir rasyonalizm, o

da bu paralelde, bilimsel faaliyetlerin insanların sorunlarına cevap bulabileceği düşüncesindedir.¹² Nitekim Sena, bilim ve felsefenin pozitif anlayışlarının fertlerde var olan kutsal düşünce ve inançları sarsmaya ve değiştirmeye başladığını, sosyal değerlerdeki değişimle birlikte “yeni bir ahlâk”ın doğmasının da kolay hale geldiğini belirtir.¹³ Bir yazısında kullandığı şu ifadelerden anlaşılıyor ki Sena, artık yeni bir ahlâkın gerekliliği düşüncesindedir:

... ve anlatmak istedik ki, teorik ve pratik ahlâk görüşleri insanlığın çağdaş ahlâk eğilimlerini ifadeden acizdir. [...] ve artık geleneğin dogmatik ahlâkları yıkılmış gibidir ve yıkılmalıdır.¹⁴

Şu halde “Dinî değerlerin günümüz şartları açısından kıymeti nedir?” sorusuna Sena’nın cevabı şöyle resmedilebilir: Gelenek yoluyla öğrenilen din, bir peygamberin varlığına muhtaç olması ve dinin kendisi “gayeci” bir nitelik taşıması yönüyle menfidir.¹⁵ Dinî ahlâkın, getirdiği emir ve nehiylerle kişinin yaşam kudretini dağıtan, iradesini eriten, ona yeis veren ve kişiyi hareketsiz ve tekâmülsüz bırakan bir yapı arz etmesi,¹⁶ insanın hakiki hürriyet ve inkişafına engel olması itibariyle böyle bir ahlâk tasvip edilemez.¹⁷ Bu açıdan

sırada put haline getirilmekte olan ilmin büyük prestijinden faydalanarak, hayatımızın bütün kesimlerine süratle sokulmuştur. [...] Sokaktaki insan münasebetlerinden ailelerin içine kadar ‘müsbet ilim’in girmediği yer kalmadı ve girdiği her yerden aşk’i ve iman’ı çıkardı. İlmin en muazzam eserlerini verdiği ülkelerde bile, aralarında münasebet bulunmakla birlikte bilgi sahası ile değerler sahası ayrı ayrı kaldığı halde Türkiye’de ilmin yeni bir hayat için değerler yaratması istendi. İlim değer yaratamazdı ama ‘müsbet ilim’ ideolojisinden bazı değerler çıkarılabilirdi. Bu değerlerin ilkel bir materyalizm etrafında şekillenmesi ise kaçınılmazdı, nitekim öyle oldu. [...] Türk cemiyeti aradan bu kadar zaman geçtikten sonra müsbet ilim adına kaybettiği değerlerin yerine hiçbir şeyin gelmediğini veya gelenlerin hiçbir işe yaramadığını görmüş bulunuyor. Ahlakın rasyonalist izahı insan münasebetlerinde menfaatin dışında hiçbir motiv bırakmadı. İnsanlar daha önceleri de şahsi menfaatlarını önde tutan bir takım münasebetlere giriyorlardı; ama onların bu türlü davranışı normdan sapma olarak görülürdü. ‘Müsbet ilim’in saltanatı ile eski sapıklıklar norm’a uygun davranış haline geldi; fedakarlık ve feragat budalalık sayılmaya başlandı.’ Bk. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1993), s. 173-176.

12 Cemil Sena, “Makine ve Yeni Estetik”, *Çığır*, 31 (1935), s. 8.

13 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 26-27, 76, 122.

14 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 127.

15 Bk. Cemil Sena, “Fikir Kırıntıları”, *Varlık*, 34 (1934), s. 156.

16 Bk. Cemil Sena, “Fikir Kırıntıları”, *Varlık*, 13 (1934), s. 15; 26 (1934), s. 23.

17 Sena, dinlerin yüzlerce yıldır insanlığın düşünce, hareket ve hürriyetlerine köstek vurduğu, tabii gelişmeyi geciktirdiği ve ona engel olduğu, bu durumun da dinlerin zayıflamasını beraberinde getirdiği görüşündedir. Bk. Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 27; a.mlf.,

büyük tehlikeler ve teşebbüsler karşısında eski ahlâk kaideleri iflas etmiş haldedir. Hayatın getirdiği şartları hesaba katmayan dinî ve dogmatik emirler, artık vicdanın gerisinde kalmıştır.¹⁸ Günümüzde herhangi bir din dogması ile uygarlığın gerçekleşmesinden söz edilemez.¹⁹

Meselenin halli noktasında Sena'nın önerisi şöyledir: "Bugün daha gerçekçi ve aksiyona bağlı bilgi ve metotlarla bunların kurduğu ahlâk kurallarına ve inançlara bağlanmakta fayda vardır."²⁰ Denilebilir ki, Sena'nın yaklaşımı Bahâ Tevfik'in şu sözleriyle aynı minval üzeredir:

Bundan dolayı bütün hareketlerimizde etkisini gösteren hassasiyetin ne demek olduğunu öğrendikten sonra, fen ve akıl dairesinde gerekli olan nefis hâkimiyetini kazanmaya çalışmak ve kendi kendimizi her istenilen tarafa olanca hız ve çeviklikle hareket edebilen bir "makine" haline koymak gerekir. Bir kez bu meziyet elde edilecek olursa artık iş, ne türlü hareketin mutluluğu getireceğini öğrenmek meselesine kalır ki, bunu sonsuz güvenimiz olan bilimden ve maariften bekleriz.²¹

Sena bu bağlamda dogmatik bulduğu geleneksel ahlâkın "evrim"e müsait olmayıp (plastik değil) körü körüne itaati emrettiğini ifade ettikten sonra, "Gelenek halinde yaşatılmak istenen dogmatik ve dolayısıyla iskolastik ahlâklara uymanın imkânı yoktur" demektedir. Bahâ Tevfik'in bilimsel verilere dayanmayıp da gelenekten körü körüne öğrenilerek yaşanan ahlâkın artık geçersiz olduğu düşüncesi ile Sena'nın sözü edilen yaklaşımı arasında önemli bir benzerlik vardır.²² Sena bir adım daha atarak şöyle bir kehanette bulunur: "Nazarî ve dinî ahlâk prensiplerine inanacak bir gencin yarın, içinde yaşayacağı sosyete [cemiyette] bir ahmak veya aptal vaziyetine düşeceği muhakkaktır."²³

Yukarıdaki verilere göre Sena, var olabilmesi için bir peygambere ihtiyaç duyması, öte dünya inancının insanların eğitiminde faydacı bir vasıtaya dönüşmesi, dinin ve dinî ahlâkın zaman içinde evrim geçiren insan aklının bir ürünü olması, söz konusu ahlâkın günümüz şartlarındaki gelişmelere cevap vermemesi ve pozitif zihniyete uygunluk arz etmemesi, insan iradesini za-

Tanrı Anlayışı, s. 273. Benzer bir yaklaşım için bk. Meslier, *Akl-ı Selim*, s. 60, 383.

18 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 279.

19 Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, s. 235, 533-534, 560; a.mlf., *Tanrı Anlayışı*, s. 86, 257.

20 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 122.

21 Ahmet Nebil ve Bahâ Tevfik, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, s. 19-20.

22 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 122-123.

23 Cemil Sena, "Ahlaksal [Ahlaksal] Şüphencilik", *Varlık*, 130 (1938), s. 150.

yıflatıp evrime müsait olmaması gibi hususları vahye dayalı ya da geleneksel ahlâkı dışlama gerekçeleri olarak görür. Aynı şekilde Sena, ahlâkın kaynağının birtakım teoriler ve inançlarda aranmaması gerektiğini, filozofların birer teorik fazilet ütopyacıları olduklarını dile getirir. Örneğin felsefi ahlâk bağlamında Kant'ın ahlâkın kökenini kutsal-tanrısal bir öze yani metafizik, aşkın bir varlığa bağlaması, Sena açısından "Bilmiyorum" demekle eşdeğerdir. Çünkü ahlâkı herhangi bir metafizik varlığa bağlamak yerine, onu fert ve toplumun kendi birlik ve bütünlüğünü korumak için ortaya koyduğu kurallar olarak görmek daha tutarlıdır.²⁴

Sena'nın bakış açısıyla geleneksel ahlâk çağın bilimsel verileriyle uyumsuzmamakta ve çağın sorunlarına cevap verememektedir. Şu halde geleneksel ahlâkın yerine konulmak istenen yeni ahlâkın kaynağı ve mahiyeti nedir, sorusuna geçebiliriz.

Yeni Laik Ahlâk

Pozitif zekânın atılımları neticesinde, sosyal değerlerdeki değişimin dinî değerleri zayıflattığını, oluşan sarsıntı neticesinde yeni ahlâkın vücut bulmasının kolaylaştığını düşünen Sena'ya göre, değişen şartlara uygun yeni bir ahlâkın ortaya konulması zorunlu hale gelmiştir.²⁵ Böylesi kritik bir aşamada eski gelenek ve göreneklere kapılmak tehlikesi yanında, hayatın yeni şartlarına ve insanlığın geçirmekte olduğu büyük değişimlere uyabilen yeni bir ahlâk sistemi oluşturamamak, toplumda bir ahlâk anarşisi meydana getirecektir.²⁶ Toplumsal hayatın, ahlâkı kendi determinizmine göre oluşturduğu²⁷ düşüncesinde olan Sena, ahlâka kaynaklık eden şeyin, cemiyetin ferde emrettiği şuurulu şuuruz etkiler olduğuna işaret etmektedir.²⁸ Yeni ahlâk ilkelerinden

24 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 57, 62-63, 67.

25 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 27.

26 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 32. Sena, toplumda sinema ve tiyatro gibi iletişim araçlarının gençliğin ahlâkını ifsat ettiğinden yakınır, gençliğin bilgi ve ahlâk noktasında geri kaldığını ifade eder. Sena'nın geri kalmakla tenkit ettiği gençlerin özelliklerinden bazıları şöyledir: "Bunlar yeni şartların doğurduğu bir varlık olmakla beraber açık gözlülük, sokulgan ve cesur olmak gibi bazı karakterleri tamamen aksi manada benimsemiş tiplerdir. Bunların eline avukatlık, doktorluk, tüccarlık gibi meslekler verilse onları kötüye kullanmaktan çekinmezler." Bkz. Cemil Sena, "Ahlak Davası", *Varlık*, 233 (1943), s. 341-43; a.mlf., "Gençlik Meselesi", *Varlık*, 226 (1942), s. 201-206. Benzer bir yaklaşım Necmeddin Sadak'ta da görülür (Bk. Demir, *Cumhuriyet Dönemi*, s. 232-233).

27 Bk. Cemil Sena, "Türk Ahlakının Sosyal ve Kişisel Prensipleri", *Varlık*, 234 (1943), s. 362-363; a.mlf., "Ulusal Ahlak Direktiflerinin Kaynağı", *Varlık*, 235 (1943), s. 382.

28 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 50, 62-63, 171, 216.

biri de hiçbir ahlâk düzgüsünün değişmez bir âyet gibi vazolunamaması²⁹ ve ahlâkın diğer bütün değerlerden çok daha esnek olmasıdır.³⁰ Bunun sebebi ise her çağ ve her ulusun kendi sosyal kurumlarını kendi seviye ve ihtiyaçlarını dikkate alarak dünya uluslarının kapıldığı ve yarattığı akımlara göre şekillendirmesi gerçeğidir.³¹

Sena, ahlâkın kaynağı olarak birtakım ahlâk teorilerini ve itikatları değil, hayat savaşında kazanılan toplumsal itiyat ve düşüncelerin doğurduğu cemiyet hayatının ferde emrettiği şuurlu ve şuursuz tesirleri göstermişti. Onun işaret ettiği bir diğer nokta ise bütün ahlâkî değerlerin ulusun buluncunda (vicdanında) gizli halde olduğu düşüncesidir.³² Buna göre toplumsal tesirler yanında, insan buluncunda iyi ve kötüyü ayırt eden ölçü olarak duran vicdan, ahlâkın kaynağı olmaktadır.³³ Şu kadar var ki, vicdan/bulunç her devirde değişime uğrar, evrim geçirir. Sena, “Buluncun Evrimi” başlığı altında şunları kaydeder:

Bulunç, fertten ferde değişir. [...] Bulunç topluluktan topluluğa değişir. Çünkü her topluluğun ortaklaşa tasarımları birbirinden farklıdır. Nihayet bulunç nesilden nesile değişir. Zira her nesil yeni ihtiyaçlar ve yeni münasebetlerle eskisinden farklı bir bünye kazanmıştır. Buluncun bütün bu değişimleri, yani evrimi muntazam ve yeknesak değil, bir atılma ve buhran ile husule gelir.³⁴

Buna göre ahlâkın kökeni, toplumsal olayların kişiye şuurlu şuursuz emrettiği etkiler yanında, toplumdan topluma ve asırdan asıra değişim geçiren vicdan olmaktadır. Toplumsal hadiselerin veya hayatın getirdiği şartların kişinin ahlâkının belirlenmesindeki etkisini Sena “İnsan Ruhunda Anarşi” başlıklı bir yazısında şöyle dile getirir: “Yeni nesil hiçbir kaidenin ve prensibin

29 Sena, “Türk Ahlakının Sosyal ve Kişisel Prensipleri”, s. 361. Ahlâk olgularının toplumdan topluma değişim gösterdiği hususu bir ölçüde doğrudur; fakat hemen hiçbir toplumda değişmeyen ahlâkî olguların var olduğu inkâr edilemez. Bk. Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), s. 34, 97-98.

30 Bk. Sena, “Türk Ahlakının Sosyal ve Kişisel Prensipleri”, s. 361.

31 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 7, 50, 279.

32 Sena, *Felsefe ve Sosyoloji*, s. 150, 161; a.mlf., “Türk Ahlakının Sosyal ve Kişisel Prensipleri”, s. 361; a.mlf., *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 54-55.

33 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 220; a.mlf., “Vicdan Nedir?”, *Çığır*, 36 (1936), s. 87. Cemil Sena'nın, ahlâkın kaynağı olarak vicdanı işaret eden Kant'ı eleştirmesi, Kant'ın bunu tanrısal bir vergi olarak görüp meseleyi aşkın bir varlığa bağlaması yönüyledir. Sena ise bunu toplumun ortak tecrübe ve şuru olarak görmeye taraftardır.

34 Sena, *Felsefe ve Sosyoloji*, s. 163.

hatta tabiat kanunlarının bile mutlak bir değeri olamayacağına, işin ve hayatın emrettiği şekil ve istikametlere göre plastik bir fazilete kıymet verir.”³⁵

Sena, evrimci bir yaklaşımla yeni neslin, tanrının insan işine müdahalesini kabul etmediği gibi, eski ahlâkî buyrukları da kabul etmediğini; çünkü yeni neslin algısına göre -tabiat kanunları dahil olmak üzere- değişmeden kalan mutlak hiçbir şeyin bulunmadığı kanısındadır.³⁶ Böylece özellikle toplumsal hayat neyi gerektiriyorsa kişinin ona göre davranması ahlâkî açıdan mümkün hale gelmektedir.³⁷ Sena'nın bu konudaki ölçüsü şudur: Geleneksel ahlâkın anormal gördüğü bir ahlâkî tavır, eğer artık bütün bir uygarlık dünyasınca normal kabul edilen bir hal almışsa, o şeyi ahlâka uygun görmek gerekir.³⁸ Şu halde ahlâkî tavrı belirleyen unsur, toplumsal hadiseler ve ulusların genel gidişatı olmaktadır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batıcı aydınların bir kısmı ısrarlı bir şekilde dogmatik ve geleneğe bağlı kabul edilen ahlâk ilkelerinin terk edilmesine taraftar olmuştu. Bu koroya Sena da katılmış ve tanrısal düzenlerden habersiz olan gençlere pozitif düşünceli yurttaşlar olmaları için ulusal bir ahlâk verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³⁹ Kaynağını ulusal bulunçtan alan bu yeni ahlâkın ilkeleri için “Bu prensipler bütün bir medeniyet dünyasının pozitif anlayışlı insanları arasında müşterek olan ve her ferde en gerçek insanlığını veren değerlerdir” övgüsünü yapmıştır.⁴⁰ Öyle anlaşılıyor ki, yeni oluşturulan ahlâkın dış dünyadaki pozitif düşünceye uygun olması önemsenmekte ve böylece medeniyetin getirdiği yeni bir ahlâk tarzı ortaya konularak hayat ona göre tanzim edilmek istenmektedir. Yeni ahlâkın yetişen nesle öğretilmesi görevi ise yeni kurulan Cumhuriyet yönetimine tevdi edilmektedir. Çünkü bir toplumda kıyafete, dile, yazıya, hatta inançlara ve tinsel kişiliğin yaratılmasına yeniden şekil verme ödevi devlete aittir. Sena'nın ifadesiyle, “Her ulus, kendi ekonomi, din, aile, lisan ve sanat gibi hukuk ve ahlâkını da kendi iradesiyle yaratır.” Öyleyse ahlâk inkılabı da ancak bir devlet işi olabilir.⁴¹ Dış

35 Bk. Cemil Sena, “İnsan Ruhunda Anarşi”, *Varlık*, 218 (1942), s. 27.

36 Bk. Sena, “İnsan Ruhunda Anarşi”, s. 27; benzer bir yaklaşım için bk. Bahâ Tevfik, *Yeni Ahlâk*, s. 30. II. Meşrutiyet sonrası ahlâk tartışmaları hakkında bk. Faruk Öztürk, “II. Meşrutiyet Döneminde Ahlâk Öğretimi ve Baha Tevfik'in ‘Yeni Ahlâk’ı”, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/145/ozturk.htm> (30.06.2010’da girildi).

37 Bk. Sena, “İnsan Ruhunda Anarşi”, s. 27; a.mf., “Türk Ahlakının Sosyal ve Kişisel Prensipleri”, s. 361.

38 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 283.

39 Bk. Sena, “Ahlak Davası”, s. 341-43.

40 Bk. Sena, “Türk Ahlakının Sosyal ve Kişisel Prensipleri”, s. 362.

41 Bk. Cemil Sena, “Fikir Kırıntıları”, *Varlık*, 21 (1934), s. 827; a.mf., “Ahlak Davası”, s. 341-43.

etkiye açık tutulan ve uygulanma safhası devlete tevdi edilen yeni ahlâkın ulusal bünyeye uygun olması gerektiği hususu ise bir başka meseledir. Sena yeni ahlâkın muhtevasına dair şunları kaleme alır:

Hayatın icaplarına uymayan her düşünce ve inancı ayıklayıp atmaya ve dünya medeniyetinin bizden beklediği yüksek ödevlerin dayanabileceği pratik ve pragmatik bir ahlâkı, ulusal ahlâkımızla uzlaştırmaya mecburuz. [...] Tinsel besini kendi tarih ve geleneklerimizden alarak yabancı kaynakların bir an için mest eden ve hayran bırakan zehirlerini, ulusal panzehirle tesirsiz bir hale getirmek lazımdır. [...] Şu halde kopyacı ve taklitçi bir bilim, felsefe ve ahlâka bağlanmadan, insanlığın bütün pozitif değer ve gerçeklerini ulusal mizaç, menfaat ve zekâmıza uygun bir yenilik ve başkalık vererek benimsemeliyiz.⁴²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere yeni ahlâk, sosyal bünyeye sonradan aşılana yabancı bir fikre istinat etmemeli, hayatın icaplarına ve medeniyetin beklentilerine cevap verecek nitelikte olmalıdır. Ancak Sena, yeni ahlâk olarak takdim ettiği ve “makine ahlâkı” adını verdiği bir ahlâktan söz eder ki, ülküsel ve elastik olan bu ahlâk son yüzyılın doğurduğu yaşam tarzının bir yansıması olarak takdim edilmektedir.⁴³ Sena'nın anlatımıyla makine duygusuz, kaygısız bir kuvvettir. Ödevine başkalarını karıştırmaz. O, bir uygarlık ve yaşam tarzının kurucu unsurudur. Engelleri yıkar, ülküler doğurur. Onun maddî ve manevî tarafı vardır. Zenginlik ve konfor getirir. Kendini yaratır ve merhamet tanımaz. O, bambaşka bir ahlâkın sembolüdür. Sena “Bugünün ahlâk prensip ve kurallarını makineden elde etmek mümkündür” dedikten sonra, insanı makine gibi ele alıp onun bu âlemdeki ödevlerini her türlü mistik, geleneksel ve teorik inançlardan sıyrarak tespit etmek gerektiğini belirtir. Makine ahlâkına göre insan hem çeşitli işler yaratan bir madde hem de çeşitli iş ve maddelere hizmet eden bir makine olmaktadır.⁴⁴ Makine ahlâkında emirler ancak sonuçlarının önemine göre plastik bir anlam taşır ki, bu bir piyasa ahlakıdır. Makine ahlâkı tabiat gibi yaşamayı em-

42 Bk. Cemil Sena, “Bu Toprağın Ahlakı”, *Varlık*, 244 (1943), s. 61-62.

43 “René Descartes'tan sonra ruh yahut nefis olayı hepten bir kenara atılıp da yalnızca öl-çülüp biçilebilir dünyanın varlığı benimsenince, canlılarda -buna elbette beşer dahi dahildir- fizyoloji dışı hiçbir cihet göz önüne alınmaz olmuştur.” Bk. Şaban Teoman Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi* (der. ve haz. M. Sabri Genç, İstanbul: Şule Yayınları, 2009), s. 117; a.mlf., *Çağdaş Küresel Medeniyet* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), s. 88-93, 143-44. Sena'nın sanat-ahlâk ve sanat-makine arasında kurduğu bağlantı için bk. Cemil Sena, *Eстетik: Sanat ve Güzelliğin Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), s. 76-78, 117-18.

44 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 124-25.

reden çıplak bir didişme ahlâkıdır.⁴⁵ Şu halde dogmatik ahlâk gelenekleri yıkılmalı ve bunun yerine laik yeni bir ahlâk olan “makine ahlâkı” yerleşmelidir. Bu ahlâk her çeşit metafizikten ve ütopyalardan soyutlanmış haliyle bütün postüllarını sosyal hayattan alır. Bu ahlâkın amacı, içinde yaşanan toplumun fertleri arasında bir denge ve âhenk yaratmak, hiç olmazsa anarşi ve tepkiye sebep olmamaktır.⁴⁶

Bir diğer önemli nokta, makine ahlâkında mutlak ve değişmeyen ilkelerden bahsedilemez. Mesela yalan, hırsızlık, tecessüs gibi ahlâka aykırı kabul edilen şeyler eğer ki bir insanın, ulusal bir iyilik ve yükselişin vasıtası olmuşsa onlar birer kötülük değil, iyilik haline gelir. Yalan bir kötülüktür; fakat bir iyiliğe hizmet eden yalan için gayri ahlâkîdir denilemez.⁴⁷ Dolayısıyla makine ahlâkında hiçbir hareketin dıştan görünüşüne itibar edilmez. Aksine onun ortaya koyduğu hizmete ve etkiye değer verilir. Buna göre makine ahlâkı, John Stuart Mill’ci bir yaklaşımla,⁴⁸ hareketleri sonuçlarıyla ölçer. Bu ahlâka göre başkalarının hak ve hürriyetinin ihlâline sebep olmamak kaydıyla “İş bilen, kılıç kuşananındır.”⁴⁹ Bunun yanında yeni ahlâkta artık iyi niyet geçerli değildir.⁵⁰ Sözü edilen ahlâkın meşhur dövizidir: “İnsanın ebedî dostu veya ebedî düşmanı yoktur; fakat ebedî menfaatleri vardır.”⁵¹ Gerçekte faydacı ahlâkı tasvip etmeyen Sena, çağımız ahlâkını maddecilik ve faydacılıktan kaynaklanan maskeli tutku ve eğilimlerin toplamı olarak görür. Çağımızda yaşayan ahlâk anlayışlarının Darwin’ci ve Hobbes’çu ahlâk özellikleri taşıdığını belirtir ve özellikle İngiliz faydacı ahlâkçılarında Hobbes’çu ahlâkı yerer. Bununla birlikte faydacılığın ahlâk bakımından günümüz için bir gerçeklik / realite olduğunu söyleyen Sena’nın makine ahlâkında da faydacı bir yaklaşım görmek mümkündür.⁵²

45 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 126.

46 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 128.

47 Örneğin Sena’ya göre yalan ve yalancılık, hakikat kadar insanın doğal ihtiyaçlarından biridir. Bir bakıma yalan, hakikatten daha çok aranan bir vasıftır. Bütün bir toplumu, insanlığı, hatta bir tek insanı bile kurtuluş ve mutluluğa götüren yalanlar, doğruluk kadar aziz faziletlerdendir. Sena bir başka görüşünde hayat gerçeklerinin baskısı ne olursa olsun faziletli adamın, yalan söyleme küçüklüğüne düşmeyen kimse olduğunu ifade eder, ki aynı konuda iki farklı yaklaşımın kendi içinde çelişkili olduğu gayet açıktır. Bk. Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 260, 264.

48 Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s. 10-11.

49 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 131, 136.

50 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 79.

51 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 132.

52 Bk. Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 89, 92, 96-99, 111.

Sena, bilim ve tekniğe dayalı uygarlığın yepyeni bir insanlık vücuda getirdiğini ve bu insanlığın, inançlarını kutsal kitaptan değil, kendi beyninden aldığı, eski ahlâk anlayışlarına değer vermeyen atılgan ve becerikli bir zekâyâ sahip olduğunu söyler.⁵³ Söz konusu insanlığın yeni ahlâkı, eski ahlâkî değerlere tavır alır ve evrime müsait bir yapı arz eder. Bu açıdan makine ahlâkında sadece olaylara ve koşullara uygun davranış modellerinden söz edilebilir. Artık dikkate alınması gereken şey, gerçekliklere göre yaşamaktır.⁵⁴ Yeni makine ahlâkında “Yalan söyleme!”, “Sözünde dur!”, “İftira etme!” gibi emirler, yukarıda da değinildiği üzere, sonuçlarının önemine göre değer kazanır. Bu açıdan, meselâ başarı göstermiş ve sahibini dileklerine kavuşturmuş olan bir yalana “Faziletsizliktir” denilemez. Bütün bir toplumu hatta bir tek insanı kurtuluş ve mutluluğa götüren yalanlar doğruluk kadar faziletli hale gelir. Çünkü Sena’ya göre amacına ulaşamamış hiçbir emrin ahlâkî değeri yoktur.⁵⁵ Aynı şekilde iffetini bir yurt çıkarına feda eden kadın bugün için faziletsizlikle suçlanamaz.⁵⁶ Burada Sena’nın ölçü aldığı husus, geleneksel ahlâkta ahlâka aykırı görülen haller, bugün uygarlık dünyasının normal kabul ettiği şeyler haline gelmişse artık bunları normal olarak görmek gerektiğidir.⁵⁷ Şu halde, zararı yalnız kişinin kendisini ilgilendiren ve kanunun yasaklamadığı her hareket bugünün özgürlük anlayışına göre ahlâkı ilgilendirmeyen haller olmaktadır.⁵⁸ Bu gidişata eski ahlâk algısı bir yıkılma ve bozulma gözüyle baksa da, evrime uygun yapıda olan makine ahlâkı açısından bunlar bir başkalaşımdır.⁵⁹ Çünkü Sena’ya göre insanların inançları gibi davranışlarını da hayatın zorunlu kıldığı baskılar ve zorlamalar belirler.⁶⁰ Bu açıdan Sena, çağın gereği olarak maddî menfaatlerin ve birtakım hakların temininin ancak kuvvetin derecesine ve türlü fedakârlık, kurnazlık ve entrikalara bağlı olduğunu düşünür. Sena’nın teorik ve dogmatik ahlâk ilkelerini kendilerine düstur edinenlerin bundan böyle hayat savaşında yenik düşeceklerine dair ifadesi, bu bakış açısının bir neticesi olmalıdır.⁶¹

53 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 273.

54 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 279.

55 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 125, 260.

56 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 282.

57 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 283.

58 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 194.

59 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 56, 127, 137.

60 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 216.

61 Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar*, s. 43, 280; a.mlf., “Bu Toprağın Ahlakı”, s. 41, 43. Sena’nın bu düşüncesi Abdullah Cevdet’in şu ifadeleriyle örtüşmektedir: “Hak, Gustav le Bon’un dediği gibi, devam eden kuvvettir. Kavinin, haklı olmaya ihtiyacı yoktur.” (Bk. Abdullah Cevdet, “Şime-i Muhabbet”, *İctihad*, 89 [1329], s. 1984). Cumhuriyet’in ilk yılları yeni bir dil, yeni bir tarih tasavvuru gibi arayışların söz konusu olduğu zamanlardır.

Bu verilere göre Sena'nın anladığı mânada ahlâklı adam, içinde yaşadığı çağ ve toplumun insan aksiyonlarına vermiş olduğu yeni yönlerle ayak durabilen ve vicdanını bu dinamik gerçekliğe göre düzenleyebilen kişidir. Ahlâkî vazife ise insanlığın, ulusun, genel olarak toplumun kendi ilerlemeleri için kişiden beklediği işleri yapmaktır.⁶² Gerçek mânada ahlâksızlık ise yalan söylemek, iftira atmak, sözünde durmamak, düzeni bozmak, öldürmek, içinde yaşadığı toplumun kanun ve törelerine saygı göstermemek gibi sonucu yalnız kendine değil, öteki insanlara da zarar verebilen aksiyonlardır.⁶³ Öyleyse başkalarını bize tepki vermeye mecbur etmeyen, şahsımıza zarardan ziyâde fayda getiren her teşebbüs ve bu teşebbüsleri başarıya ulaştıran her kural ahlâkî olmaktadır.⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında Sena'ya göre en faziletli insan, bir makine gibi işleyen, hareket, duygu ve düşüncelerini bir makine gibi verimli ve etkili yapabilen, dokunduğu eşya ve insanı yine insan ve eşya için faydalı hale koyabilen kişidir. Metafizik kaygılardan soyutlanmış ve her şeyin sonuca göre değer kazandığı bu ahlâk algısında emir ve nehiyler plastik bir anlam taşır.⁶⁵ Yeni ahlâk ülküleri bağlamında, çağdaş toplumda kutsal sayılan yaptırımlar artık kanun, rejim ülküsü, insan sevgisi, şeref, namus gibi yüksek laik uygarlık esaslarıdır. Aynı şekilde yeni vicdanın yarattığı yeni ülküsel ahlâkta eşitlik, haysiyet, şeref, "ödeve, şefe, yurda, yurttaşa bağlılık" ve bundan kaynaklanan fedakarlık ile bunların dayandığı inançlar, insanlığın geldiği noktadır.⁶⁶

Yukarıda görüleceği üzere, yeni makine ahlâkında geleneksel ahlâkça benimsenen bir kısım ahlâkî hususlar aynen kabul edilmekle birlikte, gerek ahlâkın kaynağı ve gerek modern hayat tarzının getirdiği birtakım ahlâkî kabullerin olması yönüyle geleneksel ahlâkla bağdaşması mümkün olmayan pek çok anlayış göze çarpar. Bu açıdan şu soruları burada sorabiliriz: Başkasına zarar vermeyen yalan nasıl bir şeydir? Ulus adına yapılan ve fakat ahlâka aykırı bir tavır fazilet olarak nasıl kabul edilebilir? Geleneksel ahlâkın gayr-i ahlâkî görüp de bugün uygarlık dünyasının ahlâkî gördüğü herhangi bir tavrı ahlâkî olarak görmek için dayanılan ilke nedir? Zararı

Örneğin Yusuf Akçura Mehmet İzzet'e "Bize filozof değil demirci lazım" derken, zamanın acil ihtiyaçları gereği bir takım yeni arayışlara ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır (bk. Rahmi Karakuş, *Felsefe Tasavvurumuz*, [İstanbul: Değişim Yayınları, 2003], s. 84, dpn. 38). Sena'nın yeni ahlâk arayışı değerlendirilirken bu husus da göz önünde bulundurulmalıdır.

62 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 24.

63 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 36.

64 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 51.

65 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 126, 130.

66 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 79-80.

sadece kişinin kendine dönük ahlâka aykırı tavırlar yeni ahlâka göre şayet ahlâksızlık olarak kabul edilmeyecekse, bu durumda söz konusu kişide çifte şahsiyet diyebileceğimiz kişilik bölünmesi meydana gelmez mi? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Fakat ahlâk açısından bu tür tutarsızlıkları Abdullah Cevdet'in dile getirdiği bakış açısında net olarak görmek mümkündür:

Bize doğru olan değil, müfid olan lazımdır. Bence müfid olan ve muhyî, insanı hayat mübarezesi meydanında azm ü iradete silâhlandırان her şey, her yalan, her sahte, her saçma... mahz-ı hak, mahz-ı hakikattır. Çünkü hayatta en büyük hakikat hayat kavgasıdır.⁶⁷

Denilebilir ki, yeni ahlâkın gayesi, bünyesindeki fikrî ve ahlâkî çelişkilere rağmen, kişiyi (ve toplumu) hayat mücadelesinde başarılı kılmaktır.

Yeni ahlâkın topluma nasıl anlatılabileceği konusu ise ayrı bir bahistir. Sena, dinî ahlâka menfî baktığı halde, yeni ahlâkı dinî renge boyayarak halka telkin etmekten yanadır. Çünkü, dinî inançlarını kaybeden bir topluma yeni ülküleri aşılatabilmek için sözü edilen yeni ülkülerin âdeta dinî bir renge boyanarak verilmesi gerekmekte, aksi halde toplumun sürü halinde şaşkın bir hayat yaşaması kaçınılmaz olmaktadır.⁶⁸ Sena bu düşüncesini şöyle temellendirir:

Her dönem kendi ıstıraplarının giderilmesi çaresini yeni bir din ve ahlâkta aramıştır. Çünkü dinler, ferdi biricik gerçeklik saydığı ülküsel ve mistik âlemin hayalî zorunluluklarına alıştırılmaya çalışır. Nitekim pozitivizm ve pragmatizm bile kendine dinî bir doktrin süsü vermiştir.⁶⁹

Şu halde Sena'ya göre dinî ahlâk artık geçersiz ise dinî motifleri kullanarak yeni ahlâkı anlatmakta herhangi bir ahlâkî tutarsızlık yoktur. Sena'nın yeni ahlâk adına giriştiği böylesi bir yaklaşım bile söz konusu ahlâk anlayışının kendi içinde ne kadar çelişkiler taşıdığını ve ne kadar pragmatik bir mahiyette olduğunu gösterir niteliktedir. Böylesi bir yaklaşım tarzının modernleşme tarihimizde "yeni" olarak kabul edilen olguların bir tür dinî anlatım kisvesi altında benimsetilmesi düşüncesiyle yakından alâkalı olduğu söylenebilir.⁷⁰

67 Abdullah Cevdet, "İran! Nereye Gidiyorsunuz?", *İctihad*, 15 Mayıs 1330, s. 106; bilgi için bk., İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), s. 54.

68 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 28.

69 Sena, *İnsanlar ve Ahlaklar*, s. 29.

70 İsmail Kara'nın değerlendirmeleri bu açıdan önemlidir: "Çok yakın zamanlara

Sena'nın tasvir ettiği yeni ahlâkın genel ilkelerini şöylece özetleyebiliriz: Her çağ ve her ulus, bünyesindeki yapıya göre kendini şekillendirerek ahlâkını oluşturur. Evrimci bir yaklaşımla, söz konusu yeni ahlâkın değişmeden kalan herhangi bir ilkesinden söz edilemez. Ortaya çıkan ahlâk buhranı, geleneksel ahlâkın iflası anlamına geldiği gibi, medenî yeni ahlâkın da doğum sancıları olarak görülebilir. Ahlâk ile ilgili geçmişte var olan inanç ve ahlâk teorileri, ütöpik ve mistik olmaları itibariyle günümüzde hükmünü yitirmiştir. Bundan böyle ahlâkî değerler, ulusun vicdanında bulunan, hayat savaşında kazanılıp topluma mal olan ve toplum tarafından ferde aktarılan itiyat ve davranışlardan oluşur. Yeni ahlâk herhangi bir felsefi ahlâka bağlanmayan, hayatın icapları doğrultusunda şekillenen ve günümüz medeniyetinin oluşturduğu pozitif değerlerle uyum sağlayan pragmatik bir ahlâk olmalıdır.

Sonuç

Cemil Sena, ahlâk konusunda yeni laik bir ahlâkı gerekli görür. Kendisi yabancılardan alınacak kopyacı ahlâk anlayışına karşı çıktığı halde, ortaya koymaya çalıştığı yeni ahlâkın günün getirdiği modern yaşam tarzlarının normlarına uyması gerektiği yönünde bir fikri benimser. Aynı zamanda Türk ahlâkının kendi tarihinden ve geleneğinden beslenmesini salık verir. Bu durumda hem yabancı ahlâkın kabulüne karşı çıkmak hem de günün getirdiği modern yaşama uygun bir ahlâkı benimsemek, kendi içinde çelişkiyi barındırmaktadır. Aynı çelişki yeni laik ahlâkın yetişen nesle dinî bir söylemle anlatılmasında da görülmektedir.

kadar (belki bugün de) İslâm dünyasında vücut bulan hareketlerin ve savunulan fikirlerin, esas itibariyle dinî düşünce ve inançlarla zıtlıklar taşıyalar bile dinî/İslâmî bir muhtevaya büründürüldüklerini ve ancak bu sayede savunulabildiklerini görüyoruz. Din dışında meşrulaştırıcı başka araçların olmadığı veya çok zayıf kaldığı bir ortamda mekanizmanın böyle işlemesi tabiidir. [...] Çağdaş Türk Düşüncesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi birçok yönüyle aydın hareketi olarak adlandırılabilir: Geleneksel düşünceyi ve mantığı tenkit ediyor, geleneksel kalıplara şüphe ile bakıyor, asırlar içinde teşekkül etmiş hiyerarşileri ve silsileyi reddediyor, bunları uygun çözümler üretmenin önünde geriletici bir unsur olarak telakki ediyor ve bu manzumeyi değiştirmeyi, dönüştürmeyi öngörüyor, kurtuluşun dinamiklerini, kendisinin ve düşüncelerinin statüsünün giderek güçlenmesini bu değiştirme ve dönüştürme sürecinin süratinde arıyor... Fakat çıkardığı dergi ve gazetelerin, yayınladığı risâlelerin, verdiği vaaz ve nutukların muhatabı (ulaşmak istediği kitle) olan "efkâr-ı umumiye" ise dinin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü, din halinde yaşadığı geleneklerle doğrudan münasebet halindedir. Bu boşluğu doldurmak ve gerilimli alanı aşmak için bulunan en emin yol, yeni düşünceleri dinî/geleneksel kalıplar ve kavramlar etrafında ele almak ve sunmak olmuştur." (bk. Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, s. 54-55).

Sena, ahlâkın kaynağı ve ahlâkî tavrı belirleyici unsur olarak vicdanı ve toplumu görür; fakat aynı zamanda vicdanın asırdan asıra, toplumdan topluma değiştiğini ve evrim geçirdiğini ifade eder. Şu halde kendisine sabite verecek bir kaynaktan yoksun olan ahlâk, ancak faydacı ve kendi içinde tutarlılık taşımayan bir ahlâk olabilir. Öyle ki, Sena'nın tasvir ettiği makine ahlâkına göre şayet bir eylem, getirdiği menfaate göre ahlâkîlik vasfı kazanıyorsa, bu durumda meselâ hayatını tehlikeye atarak komşusunun çocuğunu kurtarmak için yanmakta olan bir eve girip de kucağında ölmüş çocukla dönen insanın eylemine ahlâkî bir eylem denilemez. Bununla birlikte ahlâkın temeline insanın konulması durumunda, insan gerek ruhî gerekse fizikî şartların tesiriyle değişmekte olduğundan, onun koyduğu değerlerin ne kadar bağlayıcı olacağı tartışmaya açıktır. Bu durumda farklı zaman ve zeminde değişmeden kalan, bağlayıcılık ve yükümlülük getiren birtakım mutlak değerlerden söz edilemeyecek ve bir tür ahlâk rölativizmi ortaya çıkacaktır.⁷¹

Dinî ahlâkın temelinde ahlâk ilkelerinin doğrulanmasında vahiy gibi sabit bir ölçüt⁷² varken, yeni laik ahlâk ya da makine ahlâkının temeline insan (veya insanlardan oluşan toplum) yerleştirilmiştir ki bu durumda ahlâkî açıdan iyiyi kötüden ayırabilecek sabit bir ölçüt ortadan kalkmış olmaktadır. Sabit bir ölçütten yoksun oluş ise bir şekilde ahlâkî bunalım anlamına gelen rölativizmi bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum din ile temellendirilmeyen ahlâk teorileri için geçerli bir husustur.⁷³ Ahlâk ilkelerinin fonksiyonel hale gelebilmesi için onların evrensel nitelikte olması gerekir. Eğer ahlâkta bir sabite varsa, bir zamanlar ahlâkî olmayan herhangi bir tavrın bugün uygar uluslarca normal kabul edilmesi hali o davranışı ahlâkî yapamaz. Vahye dayalı dinlerin kutsal kitaplarında temel ahlâk ilkelerinde büyük çapta değişikliğin olmaması bununla ilgilidir. Bilindiği üzere ahlâkî değerlerin mutlak olabilmesi onların mutlak bir varlıkla irtibatlandırılmalarıyla alâkalıdır. Değerleri mutlak varlıkla irtibatlandıran şey ise ancak din olabilir.⁷⁴ Bu açıdan şayet ahlâkın temelinde tanrı yoksa, bu durumda Warnock'un şu ifadesine katılmak gerekir: "Eğer otorite yoksa, gerçekte buyruk da yok demektir. Eğer Allah yoksa, her şey mübahdır demek de doğrudur."⁷⁵ Dinî temelli ahlâkta ahlâkî birtakım buyruklar sadece buyruk olarak kalmayıp uygulayana sevap,

71 Pratik akıl, duygu ve sezgi üzerine temellendirilen ahlâk anlayışlarının değerlendirilmesi için bk. Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 127-138.

72 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 143-144.

73 Recep Kılıç, "Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dinî Temelinin Önemi", *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, haz. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2009), s. 56.

74 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 140, 145.

75 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 163 (G. J. Warnock'tan naklen).

uygulamayana ceza (ikâb) getirir. Bu açıdan dinî bir buyruk sadece ahlâkî bir yükümlülük değil, dinî bir vecibe haline gelmektedir ki, bu durum ahlâkî sahaya psikolojik bir derinlik sağlar.⁷⁶

Sena'nın ahlâk anlayışında görüleceği üzere, yıkılmaya çalışılan geleneksel ahlâkın yerine pozitivist bilim kaynaklı yeni laik ahlâk ya da makine ahlâkî yerleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu ahlâkın, dayandığı felsefî temel ve sahip olduğu muhteva itibarıyla fazilet arayışını ve ahlâk buhranını iza le edebilmesi, kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Böylesi bir ahlâk anlayışının, insan iradesine müeyyide sağlayabileceğine şüpheyle bakmak gerekir. Bu açıdan kişinin iradesini kuvvetlendirme ve ahlâkî bir otoriteye bağlama noktasında yeni laik ahlâkın geleneksel ahlâka bir alternatif olarak sunulması tutarlı görünmemektedir. Aynı şekilde eğer ahlâk toplumun ferde bilinçli ya da bilinçsiz olarak emrettiği determinist yapıdaki buyruklar ise, bu durumda kişinin ahlâkiliğine bile şüpheyle bakmak gerekir. Bilindiği üzere kartezyen felsefe, bilgiyi (neticede ahlâkî) “insan” a indirgemişti. Sena'nın yaklaşımında da ahlâk, tanrıdan alınıp insana indirgenmiş ve metafizikten koparılmış olmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, özellikle son üç asırdır Yakınçağ Batı düşüncesinin gelişim süreciyle yakından ilgili olup geleneksel düşüncüyü inkâr ederek kutsalla irtibatını koparan ve ancak geleneğe karşıtlıkla özetlenebilecek olan; bireycilik merkezli, ilke yokluğu üzerine kurulu modern dünyanın icadıdır.⁷⁷ Onun için yeni laik ahlâk evrensel olmaktan uzaklaşmakta, sürekli evrim geçiren bir vicdana hasredilmiş olmakla kendi içinde sığığa ve bulanıklığa düşmektedir.

Özet

Osmanlı'nın son zamanlarında ortaya çıkan Batı'ya yönelişle birlikte din, kültür ve ahlâk gibi kavramlar üzerindeki tartışmalar hâlâ gündemdeki yerini korumaktadır. Bu tartışmalarda önemli bir figür olan Cemil Sena, yeni ve laik bir ahlâk anlayışından bahsetmiş ve bunun Türk'e özgü olmasına dair görüşler ileri sürmüştür. Bu çalışma, özellikle son dönem Batı düşüncesinden etkilenmiş bir şahsiyet olan Cemil Sena'nın ahlâk anlayışını kendi eserlerinden hareketle ortaya koymayı ve geleneksel ahlâka alternatif olarak sunulan bu anlayışı tutarlılık açısından değerlendirmeyi hedeflemektedir. Cemil Sena'nın ahlâk görüşü, Batı'dan etkilenen bazı aydınlarımızın düşünce dünyasında ahlâkın yerini anlamaya yardımcı olması bakımından önem taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Cemil Sena, Baha Tevfik, geleneksel ahlâk, yeni ahlâk, makine ahlâkî, laik ahlâk, faydacılık, pozitivism.

76 Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 162-163; Kılıç, “Bunalım Dönemlerinde Ahlâkın Dinî Temelinin Önemi”, s. 56.

77 Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), s. 95-96, 99, 105, 108; Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 173-176.

KİTÂBİYAT

Islamic Finance, Law, Economics and Practice

Mahmoud A. al-Gamal

Cambridge: Cambridge University Press, 2006. xvii + 221 sayfa.

Geçtiğimiz yüzyılın başlarında bir yanda kapitalizm diğer yanda Marksizm arasında kalan müslümanlar, kendilerine alternatif bir ekonomik sistem oluşturma gayreti içerisine girdiler. Başlangıçta İslâm iktisatçılarının ve İslâm hukuku uzmanlarının iktisadî konuları İslâmî değerler ışığında değerlendirmesi olarak ortaya çıkan bu çalışmalar, 1960'lı yıllardan itibaren bankacılık ve finansman konularına yönelmiş, hem pratik sahada yeni bir finans kurumunun oluşması hem de teorik çerçevede çalışmalar yapılması yoluyla bu finans kurumlarının cazibesi artarak devam etmiştir.

Genelde İslâm iktisadı özelde İslâm finansmanı konusunda yapılan çalışmalardaki yaklaşımları üç gruba ayırmak mümkündür: Çoğunluğu oluşturan birinci grupta Muhammed Bâkır es-Sadr, Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, Muhammed Necâtullah Sıddîkî, Ahmet Tabakoğlu, Muhammed Takî Osmânî, Sâlih Nebîl gibi yazarlar bulunmaktadır. İslâm hukuku alanında da uzman olan bu gruptaki yazarlar, İslâm iktisadı meselelerini İslâm hukuku açısından değerlendiren ve konuya pozitif yaklaşan eserler kaleme almışlardır. İkinci grupta ise Timur Kuran, Murat Çokgezen ve Sohrab Behzâd gibi meseleye iktisatçı gözüyle ve eleştirel açıdan yaklaşan, İslâm ekonomisi alanındaki çalışmaların modern dünyaya uygun olmadığını ve olumlu bir sonuç doğurmayacağını savunanlar bulunmaktadır. Üçüncü grupta ise İbrahim Warde ve eserlerinden birini bu yazımızda değerlendirmeye çalıştığımız Mahmoud A. al-Gamal (bundan sonra Mahmud Cemal) gibi ilk iki grubun yaklaşımını sentezleyenler yer almaktadır.

Mahmud Cemal'in *Islamic Finance, Law, Economics and Practice* (İslâm Maliyesi: Hukuk, İktisat ve Uygulama) başlıklı kitabı İslâm finansmanı konusunda yazılmış değerli eserler arasında sayılabilir. Cemal kitabında İslâm finansmanı uygulamalarının tarihsel kökenlerine ve sonuçlarına bir iktisatçı gözüyle bakmakla kalmayıp aynı zamanda karşılaşılan sorunlara yeni bir bakış açısıyla -sınırlı da olsa- çıkış yolları da önermektedir.

Cemal'e göre İslâm maliyesi uygulamalarının tarihsel süreci boyunca, finansman konularına İslâmî prensipler çerçevesinde çözümler bulma çabaları görülmüştür. Ancak takip edilen metot, yeni enstrümanlar geliştirmek yerine, finansal piyasalarda var olan kontrat şekillerinin klasik İslâm hukukunda var olan akit şekilleriyle bazı değişiklikler yaparak veya hiç değiştirmeden karşılanması şeklinde olmuştur. Akitlere bu şekilde aşırı bağlılık, İslâm finansmanı uygulamalarının dar bir alana sıkışmasına sebep olmuştur.

İslâm maliyesinin yazar tarafından "dinî (şer'î) arbitraj" olarak isimlendirilen şu anki işleyişi üç aşamalıdır: İlk aşamada finansal bir ürün belirlenir. İkinci aşamada klasik İslâm hukuku kaynaklarından bu finansal ürününün benzerleri aranır ve kıyas yapılır. Bu aşamada önemli bir husus, yeni finansal ürün için tamamen yeni bir isim bulmak yerine, klasik eserlerde bulunan ve kendisine kıyas yapılan akit çeşidinin Arapça isminin yeni ürün için de kullanılmasıdır. Mesela İslâmî bono yerine "sukûk" ifadesinin kullanılması gibi. Bu bir bakıma yeni finansal ürüne meşruluk kazandırmanın bir aşamasıdır. Son basamakta ise kıyas esnasında İslâm'a aykırılığı tespit edilen hususlar giderilir. Bunu yaparken de araya meşruluğu sağlayacak işlemler eklenmesi en çok kullanılan metottur. Araya giren bu işlemlerin yan etkisi, İslâmî finans ürünlerinin maliyetini artırmak olmuştur. İşte bu yüzden İslâm iktisatçıları ortaya konulmaya çalışılan finansal ürünün İslâm'a uygunluğunun kuvveti ile etkinliği arasında tercih yapmak zorunda kalmaktadırlar (s. 20).

Yazara göre -hangi şekilde olursa olsun- "akit merkezli" İslâm maliyesi uygulamaları, İslâm hukukunun ruhuna aykırı sonuçlar doğurmuştur. Yapılan değişiklikler İslâm hukukunun ekonomik hayatta gerçekleştirmeyi hedeflediği "verimlilik" prensibiyle uyumlu değildir. İşte yazarın eser boyunca okurlarına sunduğu öneri de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Yazara göre İslâm maliyesi alanındaki çalışmaların, şekilden önce esasa yönelik olması gerekir. Yazarın deyimiyle "İslâm maliyesi" tamlamasında geçen "İslâm" sıfatı, İslâm hukukundaki akitlerin işleyiş mekanizmasına bağlılıktan ziyade, İslâm'ın sosyal ve ekonomik hayatta ulaşmak istediği hedeflerle alakalı olmalıdır. Diğer bir deyişle, İslâm maliyesinin hedefi, sadece adı ve görüntüsü "İslâm maliyesi" olan bir sistem değil; etkin, âdil ve verimli bir malî sistem geliştirmek olmalıdır.

İçindekiler (Contents, s. VII-IX), tablolar/grafikler listesi (List of Illustrations, s. X), önsöz (Preface, s. XI-XIII), sözlük ve transkripsiyon (Glossary and Transliteration, s. XV-XVII), sonuç (Conclusion, s. 190-191), notlar (Notes, s. 193-212), kaynakça (Bibliography, s. 213-218) ve dizin (Index, s. 219-221) dışında on bölümden oluşan eserin giriş bölümünde (“Introduction”, s. 1-25) Cemal, İslâm’a uygunluk ve bunun tespitinde İslâm hukukçularının rolü, faiz ve aldatmanın yasak olması gibi İslâm maliyesinin ayırt edici özelliklerini ele almış ve genel olarak İslâm’ın malî uygulamalarına bu özelliklerin yansımalarını özetlemiştir. Bu konuların detaylı incelemesini ise sonraki bölümlere bırakmıştır. Giriş bölümünü takip eden bölümlerde yazarın ele aldığı konuyla alakalı hem klasik hem modern görüşlere yer vermesi ve bunlarla ilgili yorumlar yapıp kendi görüşlerini de eklemesi dikkat çekmektedir. Zaman zaman yazarın iktisatçı kişiliğinin ön plana çıktığı bu yorumlar klasik anlayışla uyummamaktadır. Mesela kitabın üçüncü bölümünde, “ribe’n-nesîe” yasağı için klasik dönem İslâm hukukçuları tarafından ileri sürülen gerekçelerin yetersizliğini ortaya koymaya çalışır (s. 50). “Jurisprudence and Arbitrage” başlıklı ikinci bölümde (s. 26-45) İslâm hukukunun kaynakları, işleyiş şekli, kısa tarihi, fetva müessesesi ve bunun İslâm maliyesi içerisindeki yeri gibi genel konulara değinilirken, “Two Major Prohibitions: *Riba* and *Gharar*” başlıklı üçüncü bölüm (s. 46-63) İslâm maliyesinde olmazsa olmaz kabul edilen iki temel yasağın -faiz ve garar (belirsizlik)- detaylı olarak incelenmesine ayrılmıştır. Dördüncü (“Sale-Based Islamic Finance”, s. 64-80); beşinci (“Derivative-Like Sales: *Salam*, *Istisna* and ‘*Urbun*”, s. 81-96); altıncı (“Leasing, Securitization and *Sukuk*”, s. 97-116) ve yedinci (“Partnerships and Equity Investment”, s. 116-134) bölümlerde İslâm maliyesinde kullanılan murâbaha, selem, sukûk, urbûn gibi klasik İslâm hukuku kökenli akit ve finansal işlem türleri ele alınır. Son üç bölümde (“8. Islamic Financial Institutions”, s. 135-161; “9. Governance and Regulatory Solutions in Mutuality”, s. 162-174; “10. Beyond Shari’a Arbitrage”, s. 175-189) ise yazar İslâmî finans kurumlarının işleyişiyle alakalı bazı tartışmaları değerlendirmekte ve modern bankacılık sistemiyle mukayeseler yapmaktadır. Örneğin yazar önceki bölümlerde değindiği “Etkinlik mi yoksa İslâm hukukçularından alınacak ‘Uygundur’ belgesi mi?” sorusuna son bölümde tekrar döner. Bu konuda özellikle fakir müslümanların çektiği sıkıntılara değinen yazar, İslâm maliyesinin etkinliği artıracak ürünler bulması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu konuyla bağlantılı olarak yazarın eleştirdiği uygulamalardan biri de müslüman iktisatçıların yeni finansal ürünlere yasaklayıcı bir şekilde yaklaşmalarıdır. Halbuki “Eş-yada aslolan ibâhadır” ilkesi İslâm hukukuna yön veren genel kurallardan- dır. Dolayısıyla faiz ve gararın olmadığı yeni finansal ürünlerin caiz olması gerekir. Dolayısıyla her yeni ürüne şüpheyle yaklaşmak yerine, içinde faiz ve

gararın olmadığı; ancak etkinliği ispatlanmış ürünleri kabul etmek gerekir. Yazarın işaret ettiği diğer bir problemlili konu, İslâm maliyesinin kullandığı murâbaha ve teverruk gibi bazı yöntemlerin kötü niyetli kişiler tarafından kara para aklama gibi hukuka aykırı işlemlerde kullanılabilmesi ihtimalidir.

İslâm maliyesi ve modern finans kurumlarının işleyişini bütüncül bir yaklaşımla işleyen Cemal'in konuları ele alışında iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, İslâmî prensipler çerçevesinde geliştirilen finans enstrümanlarının modern finans ve bankacılık anlayışındaki karşılıklarına zaman zaman yer vermesi, dolayısıyla okuyucuya mukayese yapma imkânı tanımış olmasıdır. İkincisi, İslâm hukukunu ilgilendiren meselelerde esas itibarıyla Sünnî âlimlerin görüşlerine ağırlık vermekle birlikte, Şîî âlimlerin görüşlerine ve zaman zaman İslâm iktisatçılarının onaylamakta zorlanacakları istisnâî sayılabilecek bazı yaklaşımlara da yer vermesidir.

Mahmud Cemal'in modern iktisat ve İslâm hukuku alanlarındaki birikiminin açıkça görülebildiği bu çalışma, İslâm iktisadı ve maliyesine ilgi duyanların giriş kitabı olarak okuyabilecekleri eserler arasında sayılabilir. Ancak okuyanın yazarın değerlendirmelerinde istisnâî görüşlere de yer verdiğine dikkat etmeleri gerektiğini de hatırlatalım.

İsmail Eriş*

Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī

eds. Bettina Gräf and Jakob Skovgaard-Petersen

New York: Columbia University Press, 2009. 262 sayfa.

Yūsuf el-Kardāvî hiç şüphesiz asrımızın en tanınan müslüman âlim, vâiz ve eylem adamlarından biridir. Onun birçok eseri ülkemizde de geniş okuyucu kitlesine ulaşmayı başarabilmiştir. Bununla birlikte Kardāvî'nin ülkemizde akademik araştırmalara yeterince konu olduğunu söylemek mümkün değildir. Batı akademik çevrelerinde ise Kardāvî'ye olan ilgi giderek artmaktadır. Burada ele alacağımız eser, bu akademik ilginin bir ürünü olarak Kahire Danish-Egyptian Dialogue Institute (DEDI) tarafından 2006'da düzenlenen atölye çalışmasından doğmuş olup Kardāvî'nin âlim, vâiz ve eylem adamı yönlerini değerlendirmektedir. Kardāvî fenomeni olarak isimlendirilen bu olağan üstü kariyeri açıklamak için birçok faktörden bahsedilmesi

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

gerekmektedir. Bu faktörlerin bir kısmı Kardâvî'nin entelektüel duruşu, bir kısmı onun kurumsal dayanakları ve bir kısmı da ona açılan iletişim kanalları ile ilgilidir. Aşırı eğilimlerin müslüman toplumlarda baskın olmaya çalıştığı bir ortamda Kardâvî'nin akli ve orta yolculuğu vurgulaması, halkın endişelerine değer verip sıradan müslümanlara hitap etmesi, bir taraftan Ezher mezunu, diğer taraftan da eski bir İhvân-ı Müslimîn üyesi olmasının verdiği avantajla bu iki kurumla bağlantılı geniş bir kurumsal ağ üzerinde hem etkin hem de herhangi bir devlet desteğinden bağımsız olması ve son dönemlerde modern çağın iletişim araçlarını iyi kullanarak kendisini bir “global müftü”ye dönüştürmesi, popülaritesine katkı sağlayan en önemli unsurlar arasında sayılabilir. Bütün bu yönler *Global Mufti*'nin değişik bölümlerinde ele alınmaktadır.

Kitabın editörleri Bettina Gräf ve Jakob Skovgaard-Petersen'e göre (“Introduction”, s. 1-15), Yûsuf el-Kardâvî fenomenini anlamaya çalışmak, onun eserlerini, bu eserlerin geliştiği bağlamı, bu eserlerin müslüman toplum tarafından nasıl karşılandığını ve ne tür bir duyarlılık uyandırdığını, onun devrini ve görünürde bir halefinin olmayışının nedenlerini de tartışarak, Kardâvî'nin global köydeki müstesna konumunu anlamaya çalışmayı ima etmektedir (s. 1). Bu bağlamda Kardâvî'nin otobiyografisine (*İbnü'l-karye ve'l-küttâb: Melâmih sûre ve mesîre*, Kahire: Daru's-Şurûk, 2006) dikkat çeken ve klasik tabakat geleneği ile modern otobiyografi geleneği arasındaki temel farklılıklara işaret eden editörler, tabakat kitaplarındaki methiye ve faziletleri bizzat kendisi için yazmak zorunda olan otobiyografi yazarının kendini mütevazi bir âlim olarak nasıl tasvir edebileceğini sorguluyorlar. Belki de bu çelişkiye düşmeme endişesiyle klasik âlimlerin çoğu otobiyografi yazmamışlardır. Kardâvî'nin otobiyografisine dönecek olursak, editörlere göre Kardâvî'nin hatıralarına dayanmak, onun anlayışını ve olayları yorumlayışını benimseme ve bu olaylarda onun rolünü abartma riski taşımaktadır (s. 10).

“Giriş” bölümünün “Yûsuf al-Qaradâwî: State of Research” adlı ikinci makalesinde (s. 17-26) Bettina Gräf, Kardâvî'nin yaklaşık on beş yıldan beri Avrupa'da akademik ilgi konusu olduğunu belirtip bu bağlamda yayımlanan eserlerin bir değerlendirmesini yapmaktadır. Kardâvî merkezli bu eserlerde İslâm ahlâkı, siyasî hareketler ve müslüman toplumların güncel meselelerine dair çözümler genel ilgi konularını oluşturmaktadır.

Kitabın bu iki giriş yazısını sekiz makale takip etmektedir. Jakob Skovgaard-Petersen, “Yûsuf al-Qaradâwî and al-Azhar” adlı makalesinde (s. 27-53) şu sorulara cevap aramaktadır: Kardâvî ne tür bir âlimdir? Kardâvî Ezher'de âlim ve eylem adamı kaynaşmasını nasıl gerçekleştirmiştir? Kardâvî'nin uluslararası âlimler (Dünya Müslüman Âlimler Birliği) vizyonunun amacı ve kapsamı

nedir? Âlimlerin tarihsel süreçlerdeki konumlarından ve rollerinden bugünkü konum ve rollerine geliş hikâyesi ve bu bağlamda Kardâvî'nin Ezher'den başlayıp Dünya Müslüman Âlimler Birliği başkanlığına kadarki süreçte bu konum ve role katkıları Skovgaard-Petersen'in makalesinin konularını oluşturmaktadır. Burada Kardâvî'nin ilk olarak öğrencilik yıllarında dile getirdiği, yıllar sonra müstakil bir kitapta kayda geçirdiği ve hâlâ birçok televizyon programında tekrarladığı Ezher eleştirileri dikkat çekmektedir. Onun Ezher'de düzeltilmesini istediği hususların birçoğunda süreç içinde kayda değer iyileşmeler olduğu söylenebilir. Ezher'i bir kenara bırakacak olursak, burada yazarın sormadığı şu soruların da sorulması gerekirdi: 1960'lı yıllardan itibaren yaşadığı Katar'da kendisinin şekillendirdiği dinî eğitim sistemi nasıl bir sonuç doğurmuştur? Ayrıca ulus devletlerin kurduğu ve ilmî olmayan kriterler esas alınarak üye kayıtlarının yapıldığı Mısır'ın İslâmî Araştırmalar Kurumu (*Mecma'u'l-buhûsi'l-İslâmiyye*) ve Suudi Arabistan'ın Dünya İslâm Birliği (*Râbitatü'l-âlemi'l-İslâmî*) gibi kuruluşlara bir anlamda alternatif olarak Kardâvî öncülüğünde oluşturulan Dünya Müslüman Âlimler Birliği'nin (*el-İttihâdü'l-âlemi li-ulemâ'l-Müslimîn*) sokak protestolarına öncülük etmekten başka varlığını hissettirdiği bir faaliyeti olmuş mudur? Bu soruların cevabı belki yeni araştırmalarla ortaya çıkarılabilir.

Husam Tammam'ın "Yûsuf al-Qaradâwî and the Muslim Brothers" adlı makalesi (s. 55-83) Kardâvî'nin İhvân-ı Müslimîn ile ilişkisini konu ediniyor. Yazara göre, İhvân ile ilişkisi olan birçok Ezher âlimi süreç içerisinde bu ilişkiyi ya kendileri sona erdirmiş ya da İhvân tarafından dışlanmışlar; Kardâvî ise İhvân ile ilişkisini sürdürebilen ender ilim ve eylem adamlarından biri olmayı başaramıştır. Bu süreçte Kardâvî başlangıçta İhvân yönetimine bağlı bir üye konumundan zamanla daha bağımsız ve İhvân sınırlarını da aşmış diğer birçok akım üzerinde de etkisini hissettirebilen bir manevî lider konumuna dönüşmüştür.

Genellikle Şii İslâm'da *merci'-i taklit* veya *velâyet-i fakîh* türleri ile karışımıza çıkan nihaî otorite veya "merciyyet" kavramının Sünnî İslâm'da bir yeri olabilir mi? Motaz al-Khateep, "Yûsuf al-Qaradâwî as an Authoritative Reference (Marjî'iyya)" adlı makalesinde (s. 85-108), Kardâvî'nin Sünnî toplumun sınırlarını da aşacak şekilde bütün İslâm toplumlarında edindiği yeri göz önünde bulundurarak bu soruya cevap arıyor. Sünnî İslâm, şahısların nihaî otoritesi üzerine değil, düşünce sisteminin nihaî otoritesi üzerine kurulmuştur. Yazara göre asırmızda Sünnî dünyada öne çıkan bazı şahıslar sadece kendi hareketleri yüzünden nihaî otorite olarak kabul görebilmişlerdir. Fakat Kardâvî seleflerinin ulaşamadığı bir nihaî otorite konumuna ulaşmış ve bu konum Şii dünyada olduğu gibi, dinî yapının zorlaması ile değil,

halkın gönüllü kabulüyle gerçekleşmiştir. Kardâvî'nin kişisel başarısı, otorite fikrinin düşünce sisteminden kişiye ve onun oluşturduğu kişiliğe kaymasına neden olmuştur. Bununla birlikte Kardâvî'nin kendisi gibi bir öğrenci yetiştirememesi, bunun yerine bir düşünce okulu oluşturması nedeniyle, kendisinden sonra bu durumun tekrar eski haline dönmesi, diğer bir deyişle kişinin otoritesinden düşünce sisteminin otoritesine dönülmesi kuvvetle muhtemeldir. Yine de genel anlamıyla Şii otorite düşüncesi ile Kardâvî'nin Dünya Müslüman Âlimler Birliği nezdinde temsil edilen global bir otorite oluşturma düşüncesi arasında yapılacak detaylı bir karşılaştırmanın ilgi çekici sonuçlar ortaya çıkarması mümkündür.

Alexandre Caeiro ve Mahmoud al-Saify, “Qaradâwî in Europe, Europe in Qaradâwî? The Global Mufti’s European Politics” adlı makalede (s. 109-148) iki ana konuyu işliyorlar. İlk olarak yazarlar, Kardâvî'nin azınlıklar fıkhi (*fıkhul-ekalliyât*) bağlamında Avrupa'daki müslümanların sorunlarına ilgisini ve 1960'lı yıllarda başlayan bu ilginin 90'lı yıllarda Avrupa Fetva ve Araştırma Kurulu'nun oluşturulması ile nasıl kurumsallaştığını ele alıyorlar. Burada işaret etmekte fayda gördüğümüz önemli bir gelişme, Kardâvî'nin son dönemlerde Batı'da müslümanların varlığını normalleştirme yolunda önemli bir adım olarak azınlıklar fıkhi kavramını terk ederek bunun yerine vatandaşlık kavramını vurgulamaya başlamasıdır. İkinci olarak yazarlar, daha geniş bağlamda İslâm ile ilgili tartışmalarda Kardâvî'nin görüşlerinin Batı'da değişik müslüman gruplar ve medya üzerindeki etkisini inceliyorlar.

Hiç şüphesiz Kardâvî'nin bugünkü popülaritesini yakalamasında modern medya araçlarını etkili bir şekilde kullanmasının büyük rolü vardır. Kardâvî söz konusu olduğunda detaylı bir incelemeyi hak eden bu konuyu ele alan Ehad Galal, “Yüsuf al-Qaradâwî and the New Islamic TV” adlı makalesinde (s. 149-180) Kardâvî'nin iletişim stratejisini Cezire televizyonuna özel atıfla inceliyor. Kardâvî'nin orta yolcu mu yoksa radikal mi olduğu tartışmalarını bir tarafa bırakan yazar, onun medyayı nasıl kullandığını, buradan verdiği mesajlarla ne tür bir müslüman kişilik portresi inşa etmeye çalıştığını ve medyayı kullanmakla ne tür neticeler elde ettiğini tartışıyor.

Kardâvî'nin İslâmî modernizmi mi, gelenekçiliği mi, hoşgörüyü mü, radikalliği mi, orta yolculuğu mu yoksa cihatçı aşırılığı mı temsil ettiği tartışmalarını bir tarafa bırakıp onun kendisini “orta yolcu” (vasatî) olarak nitelemesini esas alan Barbara Freyer Stowasser, “Yüsuf al-Qaradâwî on Women” adlı makalesinde (s. 181-211) Kardâvî'nin 1960'tan 1990'lara kadar yayımladığı dört temel eserden hareketle onun kadın konusuna yaklaşımının serüvenini analiz ediyor. Yazara göre Kardâvî'nin kadın konusundaki fetvalarının genel özelliği pragmatizmdir. Amaç bir taraftan kamusal alanda İslâmî yapıyı

güçlendirecek, diğer taraftan da özel alanda geleneksel yapıyı koruyacak en iyi yöntemi bulmaktır. Bu nedenle Kardâvî kadın ve erkeğin eşit haklarından (*musâvât*) ziyade, karşılıklı etkileşiminden (*iktirân*) bahseder ki bu, özel alanda eşitlik anlamı taşıırken, kamusal alanda bazan eşitlik anlamı ifade etmektedir.

Kardâvî'nin kendisini nitelemede tercih ettiği "orta yolculuk" (vasatiyye) kavramı Bettina Gräf'in "The Concept of Wasatiyya in the Work of Yûsuf al-Qaradâwî" adlı makalesinde (s. 213-238) kendisinin eserleri bağlamında analiz ediliyor. Yazara göre, Kardâvî ilk eserlerinden itibaren kullandığı bu kavrama süreç içinde çok farklı anlamlar yüklemiştir. İlk eserlerinde bu kavramı fikhî açıdan her şeyi helâl gören anlayışla her şeyi yasaklayan anlayış arasında kendisinin benimsediği "orta yol" anlamında ve bir fikhî metot olarak kullanırken, 1970'li yıllardan itibaren dönemin iki siyasî alternatifi olan kapitalizm ve sosyalizm karşısında üçüncü bir siyasî alternatif, diğer bir ifadeyle İslâmî çözüm (*el-hall el-İslamî*) anlamında kullanmaya başlamıştır. 1980'li yıllardan itibaren ise vasatiyye terimi Kardâvî'nin kullanımında yeni bir anlam kazanmıştır: Daha çok Mısır ve Arap dünyasında görülen "seküler akım" ile "militan İslâmî akım" arasındaki çatışmada yeni bir eğilim olarak söz konusu edilen "İslâmî orta yol akımı". Bu yeni eğilimin temel özellikleri selefilik ve tecdidi uzlaştırmak, değişen ve değişmeyen ilkeler arasında denge kurmak, İslâm'ı bölümlenmeyi reddetmek ve kapsayıcı bir İslâm anlayışı savunmaktır. Soğuk savaş döneminin bitmesinin ardından Kardâvî "vasatiyye" terimini önce diğer dinlere karşı orta yolu temsil eden din olarak "İslâm" anlamında, sonra da radikal veya terörist İslâm söylemleri karşısında her türlü aşırılığa karşı orta yolu temsil eden "İslâm" anlamında kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Kardâvî'nin ne zaman, hangi konuda, neyin ortasında durduğunu tespit etmek çok da kolay görünmemektedir. Yazara göre bütün bu farklı kullanımlar bir tarafa bırakılıp modern medyada vasatiyye kavramının ne anlam ifade ettiğine bakıldığında, karşımıza çıkan resim şudur: Din ve medeniyet olarak İslâm'ın müspet imalar içeren imajını, diğer bir ifadeyle global İslâm dâvasını yaymak. Kardâvî'nin modern medyada verdiği en önemli mesaj, global müslüman toplumun en önemli özelliğinin orta yol olduğudur. Bundan sonraki süreçte vasatiyye terimine hangi anlam yüklenirse yüklensin, bu terimin Kardâvî'nin ismi ile anılacağına hiç şüphe yoktur.

"Orta yolculuk" tartışması, Armando Salvatore'nin "Qaradâwî's Maslaha: From Ideologue of the Islamic Awakening to Sponsor of Transnational Public Islam" adlı makalesinin (s. 239-250) de ana konusunu oluşturmaktadır. Global kamu yararı düşüncesi ile paralellik gösteren "maslahat" kavramıyla Kardâvî'nin İslâmî sosyal eylem ve siyasî hareketliliğe fikrî altyapı sağladığını

vurgulayan yazar, bu kavramın geleneksel fıkhıdaki maslahat kavramı ile karıştırılmaması gerektiğine de işaret ediyor. Günümüzde maslahat, âlimlerin kamusal alana müdahalesini sağlayan ayrıcalıklı aleti haline dönüşmüştür. Kardâvî de bu aleti en etkili şekilde kullanmaktadır.

Kardâvî'nin orta yolcu anlayışının onun takipçileri tarafından nasıl yönlendirileceği ve yorumlanacağı konusunda ancak birtakım spekülasyonlar yapılabilir. Salvatore'e göre Kardâvî'nin ulus devletin sınırları konusunda git-tikçe daha duyarlı hale gelen takipçileri, onun bir fakih olarak ulaşmadığı minimal devlet fikrine belki de bu orta yolculuk anlayışından hareketle ulaşacaklardır. Yine onlar daha etkili yöntemler bularak uluslararası İslâmî dayanışma ve hareketliliği daha etkili bir mücadele alanına çevirebilirler. Dolayısıyla Kardâvî'nin oluşturduğu uluslararası ağ kültürünün yapıcı kurumlar oluşturup oluşturamayacağı, süreç içerisinde medyatik olarak varlığını sürdürmekle birlikte, siyasî etki olarak varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği hakkında şimdilik bir şey söylemek mümkün görünmemektedir.

Hiç şüphesiz bu esere katkı sunan yazarların Kardâvî'yi kitapları, vaazları, televizyon konuşmaları, hatta özel sohbetlerine varıncaya kadar böylesine yakından takip edip akademik değerlendirme konusu yapmaları takdir edilecek bir husustur. Toplumda etkili konuma ulaşmış şahsiyetleri onlara methiye düzme amacı gütmeyen akademik çalışmalara konu olarak seçmek ve bu şahsiyetleri farklı açılardan değerlendirmelere tabi tutmak, akademik camianın en önemli görevlerindedir.

Muammer İskenderoğlu*

Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi

Cihan Tuğal

çev. Ferit Burak Aydar

İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010. 330 sayfa.

Berkeley Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Cihan Tuğal'ın *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism* adlı eseri (Stanford, California: Stanford University Press, 2009) Türkçe'ye *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi* başlığıyla çevirilmiş. Kitabın "Giriş" (s. 9-26), "Sonuç" (s. 267-299), "Kaynakça" (s. 301-318), "Dizin" (s. 319-328) ve "Teşekkürler" (s. 329-330) bölümleri dışında üç kısım ve altı bölümden oluşan Türkçe

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

çevirisinde, İngilizce aslının başlığında yer alan “kapitalizm” yerine “düzen” ifadesi tercih edilmiş. Çalışma ampirik olarak 2000-2002 ve 2006 yıllarında İstanbul’un Sultanbeyli ilçesinde gerçekleştirilen gözlem ve görüşmelere dayanmaktadır. 2000-2001 yıllarında Sultanbeyli’de bir devlet okulunda ilköğretim öğretmeni de yapan Tuğal, bu sayede ilçede siyasî partiler, belediye, camiler ve çay ocaklarında halkla ilişkiler kurmuş; beş yıllık bir aradan sonra tekrar sahaya dönen araştırmacı, kitabında bu iki dönemi (AK Parti iktidarı öncesi ve sonrasını) karşılaştırmaktadır.

Tuğal’ın çalışmasında, Türkiye’deki İslâmcıların -yaşadığı iddia edilen- aklîleşme ve kısmî sekülerleşme süreci, Weberci yaklaşımın öngördüğü şekilde dünya çapında tarihsel bir eğilimin sonucu olarak değil, olumsal siyasî mücadelelerin bir serencamı olarak Sultanbeyli örneğinden hareketle incelenmiş (s. 11, 229, 233). Analizinde siyaseti devreye sokabilmek için yazar, elde ettiği verileri, Antonio Gramsci’den ödünç alıp kısmen revize ettiği “pasif devrim” modeli ve başta “hegemonya” olmak üzere bir dizi kavram çerçevesinde kuramsallaştırmıştır. Gramsci, *Hapishane Defterleri*’nde “pasif devrim” kavramını birden fazla anlamda kullanır. Komünist teorisyen, devrimci hareketlerin düzene soğurulması sürecine genel olarak “pasif devrim” adını verir. İtalyan düşünürüne göre bastırılmayan veya marjinalleştirilemeyen hareketler, siyasî yönetim tarafından massedilme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Kitlesel muhalefet etkisiz hale getirildikten sonra, taleplerinin bir kısmı mevcut sistem tarafından karşılanır; süreç içerisinde muhalif kadro ve sınıflar sistemin iktidar blokuna katılırlar.

Pasif devrim sürecinde hem siyasal-toplum hem de bunun önderliğinde sivil toplum bir dönüşüm yaşar. Tuğal, pasif devrim teorisini yeniden inşa etmek üzere Sultanbeyli örneğinden hareketle bu iki alandaki dönüşümü altı başlıkta inceler. Buna göre siyasal toplumun dönüşümü, önderliğin massedilmesi, ikili iktidarın massedilmesi ve kolektif tahayyülün massedilmesi şeklinde gerçekleşir. Sivil toplumdaki dönüşüm ise alışkanlıkların massedilmesi, uzamsal massedilme ve ekonomik massedilmeyi kapsar (s. 268-284).

Tuğal, Gramsci’yi revize ederek “hegemonya”yı ise şöyle tanımlar: “Tahakküm ve eşitsizlik için rızanın, günlük yaşamın ve ekonominin belli otorite örüntüleriyle özgül şekilde eklemlenmesi yoluyla, belli bir önderlik tarafından, farklılıklardan birlik yaratmak suretiyle örgütlenmesi” (s. 37). Bu anlamda “hegemonya”, hükmünü toplumla devleti birbirine bağlayarak icra eder. Bu noktada “siyasal toplum” (sivil toplumla devleti birbirine bağlayan alan, en başta siyasal partiler) önemli bir rol icra etmektedir. Tuğal’a göre İslâmî seferberlik, “organik kriz”lere (bir başka Gramscigil kavram) bir yanıt olarak hegemonyanın yeniden kurulmasıdır.

Tuğal, İslâm dünyasının birçok bölgesinde İslâmî siyasetin radikal bir şekilde başlamasına rağmen, sonunda piyasa güdümlü kısmen demokratik hat- ta kimi zaman Batı yanlısı bir çizgiye evrildiği tespitini yaparak bu durumun “hegemonyanın kuruluşu ve radikalizmin massedilmesi”ne işaret ettiğini savunur (s. 12). Bu noktada, söz konusu süreci sağlıklı bir evrim, uyum sağ- lama, aklileşme, sekülerleşme, demokratikleşme vs. şeklinde değerlendiren ve “ılımlı İslâm”dan da bahseden araştırmacılardan ayrılan Tuğal, Türkiye’de İslâmcıların 2000’li yılların başlarında vardığı noktayı uzun bir pasif devrim sürecinin son safhası olarak nitelendirir.

Kitaptaki analizlerin merkezinde bulunan “hegemonya” kavramı, tanımı gereği *yönetilenlerin* sisteme dâhil edilmelerini ima ettiğinden, kitlelerin se- ferberliğini açıklayabilmek için araştırmada “aşağıdan” bir inceleme uygun görülmüştür (s. 50). Yazar, katılımcı gözlem ve Marksist etnograf-sosyolog Michael Burawoy’dan ödünç aldığı genişletilmiş vaka yöntemine (*extended case method*) başvurmuş. Büyük örneklemelere dayalı istatistikî bir inceleme- den ziyade, bir etnografya çalışması yapmayı uygun görmüş. Tuğal, araştır- ması kapsamında genellemelere ulaşmayı değil, genişletilmiş vaka yöntemi- nin öngördüğü teorik yeniden inşayı amaçlamıştır. Bu yöntem, araştırmacı- nın da ifade ettiği gibi, aynı normların ve kuralların zaman içinde ve farklı durumlarda nasıl farklı kullanıldığının, mikro ile makro arasındaki bağların ve yerel aktörlerin dış güçlerle nasıl ilişkilendiğinin, dış küresel güçlerin ye- relere nasıl dayatmada bulunduğu ve yerellerin bu güçlere nasıl direndi- ğinin veya müzakerede bulunduğu gözlenmesine dayanır. Genişletilmiş vaka yöntemi, araştırmacıya analiz birimi yalnızca bir tek örnek olduğunda bile genel süreçler hakkında sonuçlar çıkarma olanağı, alan notlarından ya- rarlanarak teoriyi icat etmek yerine yeniden inşa etme imkânı sunar (s. 23).

Saha, kuram ve yönetime dair bu açıklamaların ardından, araştırmanın ve metnin değerlendirilmesine geçmeden önce, kitabı oluşturan üç kısım ve altı bölüm kısaca şöyle özetlenebilir: “İslâmî Hareketin Kavramsallaştırılması” başlıklı birinci kısım iki bölümden oluşuyor. Bunlardan “Bir Hegemonyacı Siyaset Teorisine Doğru” başlıklı birinci bölümde (s. 29-51), İslâmcı siyaseti inceleyen araştırmalarda başvurulan farklı teorik modeller değerlendirilmek- te (modernleşme, siyasal iktisat, toplumsal hareket, sivil toplum), bu yakla- şımlara alternatif olarak “sivil toplum”, “siyasal toplum” ve “pasif devrim” kav- ramları üzerine inşa edilen “hegemonyacı” bir siyaset teorisi önerilmektedir. “Türkiye’de Hegemonyanın Kuruluşu Olarak İslamileşme” başlıklı ikinci bö- lümde (s. 53-76) ise ilk bölümde ortaya konulan teorik çerçeveden hareketle Türkiye’de laik devlet ve İslâmî karşı çıkışın tarihsel gelişimi ana hatlarıyla ortaya konulmaya ve İslâmî taleplerin massedilmesiyle Cumhuriyet’in bir

hegemonyacı projeden diğerine nasıl geçtiği analiz edilmeye çalışılmaktadır. “Siyasal Toplum ile Sivil Toplumun Kopuşu” başlıklı ikinci kısım da yine iki bölümden oluşuyor. “Tevhidi Siyasal Toplum Çabaları” başlıklı üçüncü bölümde (s. 79-124), 1980’lerden 2002’ye kadar olan dönemde İslâmcı hareketin yükseliş ve düşüşünde siyasal toplumun rolü ve İslâmcı belediyenin devletin bazı görevlerini devralmasıyla ilçede oluşan “ikili iktidar” yapısı incelenmektedir. “Tevhidi Sivil Toplumun Kuruluşu ve Dağılışı” başlıklı dördüncü bölümde (s. 125-169), yine aynı dönem zarfında Sultanbeyli’de sivil toplum, günlük yaşam ve ekonomik ilişkilerde gözlemlenen değişim ele alınmakta, İslâmcıların siyasî parti, dernek ve ağlarla oluşturmaya çalıştıkları alternatif yaşam tarzları, mekânlar ve ekonomik ilişkiler oluşturma gayretleri incelenmektedir. “Siyasal Toplum ile Sivil Toplumun Birleşmesi” başlıklı üçüncü kısmın, “Modern İslami Siyasal Toplumun Ortaya Çıkışı” başlıklı ilk bölümünde (kitabın beşinci bölümü, s. 171-219), Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Sultanbeyli’de toplum ile devlet arasındaki bağları yeniden kurmak için ikili iktidar yapısının kalıntıları nasıl yok ettiği incelenmektedir. “Modern İslami Toplumun Zaferi” başlıklı altıncı bölümde (s. 221-265), AK Parti’nin yaşam tarzları ve ekonomide İslâmîleşme ile sekülerleşmeyi nasıl birleştirdiği gösterilmeye çalışılmaktadır. “Karşılaştırmalı Perspektiften İslami Hegemonya” başlıklı “Sonuç” bölümünde (s. 267-299) ise Türkiye örneği Mısır ve İran’la karşılaştırılmakta ve İslâmcı hareketliliğin sadece Türkiye’de pasif devrimle sonuçlandığı iddia edilmektedir. Ayrıca, hegemonyacı siyaset modelinin diğer İslâmcılık örneklerini incelemek üzere nasıl kullanılabileceği ele alınmakta; böylece birinci bölümde önerilen pasif devrim teorisi karşılaştırmalı bir analizle tamamlanmaktadır.

Tuğal’ın çalışmasına yöneltilebilecek en temel eleştiri, Türkiye’de nihâi kertede AK Parti tecrübesiyle sonuçlanan İslâmî hareketlilik ile devlet arasındaki ilişkinin karşılıklı bir etkileşim sürecinden ziyade bir etken-edilgen rabitası şeklinde kurulmasıdır. Yazar, AK Parti’nin devlete karşı gelişmediğini, bilakis devletin İslâmcılığa saldırıları ile bağlantılı olarak doğup neşvü-nema bulduğunu savunmaktadır (s. 35). AK Parti’nin önderliğinde sendikalar, hemşerilik dernekleri ve cami halkı siyasî seferberlikten uzaklaştırmıştır. Devlete rıza gösterilmesini sağlamak için siyasal toplumla sivil toplum ortak hareket etmiş, pasif devrim düzen karşıtı kadroları ve stratejileri düzenle bütünleştirmiştir. Tuğal, mühim olanın dinin, ekonomik dinamiklerin, siyasal kurumların, devletin ve sivil toplumun birbiriyle bağlantılı hareket ettiklerini görmek olduğunu ifade etse de (s. 35) taraflararası karşılıklı etkileşimi ihmal etme eğiliminde görülmektedir. Oysa toplumsal-siyasal süreçlerde ilişkiye giren tarafların birbirinden etkilenmeleri ve her birinin dönüşümü

kaçınılmazdır. Bu etkileşimin/dönüşümün çoğu zaman eşitsiz olduğu bir gerçek olsa da incelenen vakada İslâmî kesimde görülen dönüşüm kadar, devlet yapısındaki değişim (askerî vesayetin etkisini büyük ölçüde yitirmesi gibi) de aynı derecede önem arz etmektedir. Şüphesiz, saha araştırmasının 2006 yılında sona erdiği hesaba katıldığında, son birkaç yıldır “düzende” gözlemlenen bu değişimin analize dahil edilmemesi anlaşılabilir. Fakat yine de, çok daha yeni bir gelişme olmasına rağmen, Mavi Marmara olayına yapılan atıf gibi (s. 275, dpn. 8) Ergenekon sürecine de işaret edilebilirdi. Peşinen belirtelim, devlet yapısındaki bu değişimi küresel kapitalizmin (meşhur dış güçler) talepleri doğrultusunda gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirmek, bizi komplocu kısır bir yaklaşıma sürükleyeceği gibi, yazarın genişletilmiş vaka yöntemi bağlamında oldukça isabetli bir şekilde altını çizdiği yerel aktörlerin rolünün ihmal edilmesi tehlikesine de götürebilir.

Kitapta hissedilen bir diğer eksiklik, sosyal bilim araştırmalarında giderek önem kazanan etnografik yöntemle ilgilidir. Tuğal, öğretmenlik yaptığı Sultanbeyli’de “hoca” olarak anılmaya başladığını, bu sayede projesi için veri topladığını açıkça söylemesine rağmen, insanların güvenini kazanmış olduğunu ve ABD’de bir üniversitede öğrenci olmasından kaynaklanabilecek şüpheleri bertaraf etmeyi başarabildiğini belirtiyor (s. 21). Ancak okuyucu, araştırmacının saha deneyimi hakkında çok daha fazlasını merak ediyor. Mütedeyyin ilçe sakinleriyle onların evlerine misafir olacak, sofralarına davet edilecek, onlarla mahremiyet sınırlarında samimi sohbetler gerçekleştirecek; ev ve derneklerde yapılan hadis-tefsir okuma gruplarına katılabilecek kadar yakınlık kurmayı başaran Tuğal’ın, kişisel deneyimlerine ve ABD’de öğrenci olmasının yol açtığı muhtemel / muhtelif sorunlara dair daha ayrıntılı bilgiler vermesi, bu bağlamda karşılaştığı sosyal-bilimsel mesafe / nesnelleştirmeye ilgili sorunlara daha fazla değinmesi çalışmanın ampirik ve teorik çerçevesine katkı sağlayabilirdi.

Son olarak metinle ilgili bazı tâli-formel sorunlara değinelim: Tercüme faaliyetinin ötesinde, editoryal okumanın -özellikle çeviri eserler söz konusu olduğunda- ne kadar önemli olduğu bu metinde bir kez daha görülmektedir. Anadili Türkçe olan biri tarafından yabancı dilde kaleme alınan bir metnin, Türkçe’ye tercüme edilmesi durumunda bu önem daha da artmaktadır. Bu bağlamda göze çarpan bazı hata ve dil sürçmeleri şöyle sıralanabilir: Sultanbeyli ilçesine 28 Şubat sürecinde atanan yönetici için “kaymakam” yerine “vali” ifadesi kullanılmış (s. 116, *passim*). Dipnotta (dpn. 16), Türkiye’de Türkçe olarak yayınlanan bir gazeteye atıf yapılmasına karşın (“Sultanbeyli’yi Değiştiren Kaymakam”, *Hürriyet*, 26 Temmuz 2002) metin içerisinde aynı sayfada birkaç yerde “kaymakam” yerine “vali” ifadesi kullanılmış; editör gerekli

karşılaştırma ve düzeltmeyi yapmayı ihmal etmiş. Yine aynı dönemde imam hatip liselerindeki öğrenim süresinin “üç yıla düştüğü” ifade edilmiş (s. 73); doğrusu “dört yıl” olmalıydı. Kitabın 192. sayfasında aynı “apartman dairesinde” yaşayan birkaç aileden bahsediliyor; cümlenin devamından doğru ifadenin “apartman” olması gerektiği anlaşılıyor. Seyyid Kutub’un eserinin ismi bir yerde *Yol İşaretleri* şeklinde yazılmış (s. 128); İngilizce’de yaygın olarak *Milestones* olarak bilinen bu eser, Türkçe’ye *Yoldaki İşaretler* olarak tercüme edilmiş ve bu isimle bilinmektedir. İslâm dünyasında anonim yatırım yönteminin ekonomik bir analizi için Kur’ân-ı Kerim referans gösterilmiş (s. 166, dpn. 12); doğru referans kitabın kaynakçasında verilen Timur Kuran’ın *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton: Princeton University Press, 2004) adlı eseri olmalı. Yine kitabın değişik yerlerinde “vaz etmek” yerine “vaaz etmek” ifadesi kullanılmış (s. 126, 183).

Sonuç olarak Tuğal’ın çalışması ampirik zenginliği, yöntemsel ve kuramsal çerçevesiyle Türkiye’de İslâmî toplumsal-siyasal hareketi anlama ve tartışma noktasında son derece önemli bir katkı sağlıyor. Türkiye’de küresel-yerel geriliminde ve devlet-siyasal toplum-sivil toplum ekseninde yaşanmakta olan dönüşümü kavrama noktasında önemli soru(n)ların altını çizen bu araştırmanın temel tezlerini sınamak/desteklemek üzere, “tepedeki kurumların İslâmîleşmesi, günlük hayatın ve kenardaki kurumların gayri İslâmîleşmesi” (s. 222) önermesinin ilk ayağını teşkil eden “siyasal toplum” (AK Parti kadroları) üzerine yapılacak etnografik incelemelere de ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz.

Enes Kabakcı*

el-İmâm Abdurrahmân b. el-Kâsım ve İctihâdâtuhû min hilâli’l-Müdevvene

Ali b. Belkâsım el-Alevî

Riyad: Mektebetü’r-rüşd Nâşirûn, 2007. 575 sayfa.

Ali b. Belkâsım el-Alevî’nin Mâlikî mezhebinin kurucu fakihlerinden İbnü’l-Kâsım hakkında lisans üstü tez çalışması olarak hazırladığı ve aynı isimle yayımlanan bu eser, beş bölüm ile giriş (“Mukaddime”, s. 7-17) ve sonuç (“el-Hâtıme”, s. 495-94) kısımlarından teşekkül etmektedir. Esere ayrıntılı bir dizin (“el-Fehârisü’l-âmmе”, s. 497-549) ve kaynakça (s. 550-72) da eklenmiştir. Çalışmasının İbnü’l-Kâsım’ın görüşlerinin bir araya getirilmesinden

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

yahut yüzeysel bir değerlendirmesinden ibaret olmadığını, bilakis İbnü'l-Kâsım'ın görüşlerini Mâlikî kaynaklarından hareketle ciddi bir tahlile tabi tuttuğunu ifade eden Alevî, bunu yaparken İbnü'l-Kâsım'ın İmam Mâlik'i "taklit ettiği" meseleler, kendi ictihadiyle hüküm verdiği meseleler ve Mâlik'e muhalif olduğu meseleleri farklı bölümlerde ayrı ayrı işlediğini özellikle vurgular (s. 9).

İbnü'l-Kâsım, İmam Mâlik'in Mısırlı talebelerinden olup ilk fıkıh eğitimi Mâlik'in ilk nesil Mısırlı öğrencilerinden almış, daha sonra Medine'ye giderek yaklaşık yirmi yıl Mâlik'in derslerine devam etmiştir. İbnü'l-Kâsım hem Mâlikî mezhebinin temel rivayet ve fetva kaynağı *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'nın telifinde ortaya koymuş olduğu mesai hem de Mâlikî mezhebinin temel eğilim ve tercihlerinin oluşmasında etkin bir isim olması açısından fıkıh tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. İmam Mâlik'in derslerine en uzun süre devam eden talebelerinden olması ve mezhebin gelişiminde oynadığı önemli rol sayesinde, daha sonraki Mâlikî fakihlerce İmam Mâlik'e ulaştırılan en sağlam kaynak olarak görülmüş; mezhep de büyük oranda onun görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir.

Kitabın "Hayâtü İbnü'l-Kâsım ve mümeyyizâtü asrih" başlığını taşıyan ilk bölümü (s. 19-72), İbnü'l-Kâsım'ın hayatını ve yaşadığı dönemi ana hatlarıyla ele alan bir İbnü'l-Kâsım biyografisi niteliğindedir. Yazarın İbnü'l-Kâsım'ın hayatı hakkında verdiği bilgiler yeterli sayılsa bile, yaşadığı dönemin ilmi atmosferi, fıkıh tarihi bakımından Mısır'ın o dönemdeki yeri ve diğer ilim merkezleriyle ilişkileri üzerinde yeterince durulmadığından, İbnü'l-Kâsım'ın erken dönem Mâlikîliği içindeki yeri daha belirgin bir şekilde ortaya konulamamıştır.

Bir mezhebin teşekkül etmesi, öncelikle mezhep imamı olarak kabul edilen âlimin etrafında bir intisap çevresinin oluşmasına bağlı olduğu için, mezhep imamının öğrencileri ve ilk müntesip fakihler de mezheplerin teşekkülünde en az kurucu imamlar kadar önem taşımaktadır. Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin, Şâfiî mezhebinde Müzenî ve Büveyfî gibi isimlerin ortaya koydukları mesainin bir benzeri Mâlikî mezhebinde başta İbnü'l-Kâsım olmak üzere Mâlik'in bazı önde gelen talebeleri tarafından ortaya konulmuştur. İbnü'l-Kâsım'ı öne çıkaran husus, İmam Mâlik'in fakihliğiyle tanınan talebeleri arasında onun fikhî görüş ve anlayışına en yakın isim olması ve fikhî faaliyetlerinde Mâlik'in dışındaki âlimlerle ilişkisini oldukça sınırlı tutmasıdır. İmam Mâlik'ten öğrendiği fikhî mesâilin naklinin yanı sıra, *Müdevvene*'nin telifi esnasında ortaya koymuş olduğu mesai, kendisine haklı bir şöhret kazandırmış ve mezhepte İmam Mâlik'ten sonra en çok itibar edilen ikinci isim olmuştur.

“Âsâru İbnî'l-Kâsım el-ilmiyye ve esbâbü itimâdi'l-Mâlikiyye kavleh” başlıklı ikinci bölümde (s. 73-120) İbnü'l-Kâsım'ın mezhepteki yerini Mâlikî kaynaklarından hareketle ortaya koymaya çalışan yazar, onun görüşlerinin İmam Mâlik'in *Muvatta'* ve *Müdevvene*'deki görüşlerinden sonra üçüncü sırada yer aldığı ve diğer tüm Mâlikî fakihlerin görüşlerine tercih edileceği yolundaki mezhep anlayışını ortaya koyduktan sonra (s. 99), İbnü'l-Kâsım'ın görüşünün zayıf görüldüğü ve reddedildiği istisnâ meseleleri sıralar (s. 101) ve onun görüşlerinin Endülüs Mâlikîliği'ndeki yerini müstakil olarak ele alır (s. 113-120). İbnü'l-Kâsım'a itimat edilmesi demek, onun İmam Mâlik'in görüşünü tespit ve nakilde esas alınması demek olduğu kadar, imamdan sonra en yetkin isim olarak kendisine ait fikhî görüşlerde de dikate alınması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Kâsım'ın önemi hem Mâlik'in görüşlerinin aktarımında hem de bir müctehit olarak kendisine ittiba edilmesinde kendisini gösterir. İbnü'l-Kâsım'ın şahsında bu iki hususun sınırlarını tespit etmenin her zaman mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Mezhepte oldukça önemli bir yere sahip olmasından hareketle bazı araştırmacılar, aslında Mâlikîliği teşkil eden görüşler toplamının önemli bir kısmının İbnü'l-Kâsım'a ait olduğunu ve özellikle Kuzey Afrika'daki Mâlikîler'in Kâsımî olarak adlandırılmasının daha isabetli olacağını ifade etmişlerdir.¹ Farklı bölgelerdeki Mâlikî muhitlerde İbnü'l-Kâsım'a gösterilen bu ilgi ve itimadın Mâlik'in derslerine yirmi seneden fazla devam edişi ve fıkıhta hocasına olan bağlılığıyla alâkalı olduğuna dair yaygın kanaati tekrarlayan Alevî'nin (s. 99), bu alâkayı somutlaştıracak ve temellendirecek analizler yaptığı söylenemez.

İbnü'l-Kâsım'ın Mâlikî mezhebindeki yerini anlamak ve onu doğru bir şekilde konumlandırabilmek için İmam Mâlik ile olan fikhî ilişkisini, ictihatlarında takip ettiği yöntemin İmam Mâlik'in yöntemiyle olan alâkasını anlamak gerekir. Yazar bu hususları tespit etme gayesiyle “Menhecü İbnî'l-Kâsım el-İctihâdî fi'l-Müdevvene” başlıklı üçüncü bölümde (s. 121-222) İbnü'l-Kâsım'ın *Müdevvene*'deki ictihatları, Mâlikî âlimlerin ortaya koyduğu müctehid tasnifleri ve bu tasnifler açısından İbnü'l-Kâsım'ın nasıl değerlendirildiği, çoğu meselede Mâlik'in görüş ve fetvalarını benimseyip kendi şahsî fetvalarını da Mâlik'in fetvalarına ilhak edişi gibi konular üzerinde durur. Genellikle müntesip bir müctehit olarak kabul edilen İbnü'l-Kâsım'ın mezhepteki yerinin meselâ Şâfiîlik'te Müzenî'nin yeri gibi tartışmalı olduğu görülmektedir. Nasıl ki Müzenî'nin Şâfiîliği bazı Şâfiî âlimler tarafından tartışmaya açılmışsa, İbnü'l-Kâsım'ın fikhî açıdan Mâlik ile ilişkisi sorgulanmış;

1 Muhammed b. Hasan el-Hacvî, *el-Fikrüs-sâmî fi târihi'l-fikhî'l-İslâmî* (nşr. Abdülaziz b. Abdülfettah el-Kârî'), Medine 1396, I, 440.

mutlak müctehit mi yoksa Mâlik'e bağlı mukayyet (müntesip) bir müctehit mi olduğu meselesi Mâlikî âlimleri oldukça meşgul etmiştir. Bu tartışmanın taraflarını ve ileri sürülen görüşleri nakleden yazar (s. 135-147), bir müctehidin aynı zamanda hem mutlak hem de müntesip olmasının söz konusu olamayacağından hareketle, İbnü'l-Kâsım'ın müntesip bir müctehit olduğu ve İmam Mâlik ile aynı seviyede görülmesinin mümkün olmadığı neticesine ulaşmaktadır (s. 152).

Üçüncü bölümün ilk kısmında "İbnü'l-Kâsım el-Mürecceh" başlığı altında incelenen diğer bir konu, İbnü'l-Kâsım'ın İmam Mâlik'in kavilleri arasında yaptığı tercihlerdir. İmam Mâlik'ten iki görüşün nakledildiği pek çok meselede İbnü'l-Kâsım'ın tercihte bulunduğu görülür. Bu tercihlerin bir kısmında imamın daha sonraki görüşü benimsenirken diğer bir kısmında imamın rücu ettiği ilk görüşün benimsendiği de vakidir. Yazar İbnü'l-Kâsım'ın bu tercihlerde kendisine doğru gelen görüşü benimsediğini ve bu tercihlerin çoğu zaman mezhebin usûlü ile uyum içerisinde olan görüşten yana olduğunu belirtmekte, ayrıca örneklerle İbnü'l-Kâsım'ın tercih yöntemini ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 155-176).

Bu bölümün "İlhâku İbni'l-Kâsım ecvibetehû bi-ecvibeti'l-İmâm Mâlik ve kesretu istidlâlihî bi-akvâlihî ve taklîdühû leh" başlığını taşıyan ikinci kısmında, İbnü'l-Kâsım'ın kendi görüşlerini İmam Mâlik'in görüşlerine "ilhak" edişi, onun kavilleri ile istidlâli ve onu taklit edişi ele alınmakta; diğer bir ifadeyle İbnü'l-Kâsım'ın İmam Mâlik'in görüşleri doğrultusunda ortaya koyduğu icthatların mahiyeti sorgulanmaktadır. Yazarın "ilhak" kelimesiyle, mezhep imamına ait olanlar başta olmak üzere mezhebi temsil eden görüş ve metinleri esas alarak fikhî hüküm üretme anlamındaki "tahrîc" kavramını kastettiği anlaşılmaktadır. Mâlikî âlimlerden yaptığı nakillerde bu tür icthat hakkında kıyas kavramının kullanılmış olması ve usûlî kıyas ile istidlâl ve ilhak kavramları arasında gerektiği şekilde bir ayrıma gidilmemesi, eserin bu kısmını karmaşık bir hale sokmaktadır (s. 179-182). Tahrîc kavramı daha açık bir şekilde incelenip Mâlikî mezhebindeki yeri izah edilmiş olsaydı, İbnü'l-Kâsım'ın İmam Mâlik'in kavillerine yaptığı tahrîclerin mahiyeti daha isabetli bir şekilde ortaya konabilirdi. *Müdevvene*'de bir çok meselede İbnü'l-Kâsım'ın tahrîclerinin / ilhaklarının görüldüğünü ifade eden yazar, fikhın muhtelif alanlarını temsil eden ilhak örneklerini kitabında sıralamaktadır (s. 183-222).

Kitabın dördüncü bölümünde ("İ'timâdü İbni'l-Kâsım usûle'l-mezhebi'l-Mâlikî", s. 223-347) İbnü'l-Kâsım'ın Mâlikî mezhebinin usûlüne bağlılığı konusu işlenmektedir. Yazar burada usûl kelimesiyle İmam Mâlik'in görüşlerini bina ettiği edille-i şer'iyyeyi kastetmekte (s. 227) ve delilleri sıraladıktan sonra

İbnü'l-Kâsım'ın İmam Mâlik'in usûlüne yani şer'î deliller hakkında kabul ettiği sıralamaya ne derece bağlı kaldığını sorgulamaktadır. Kendisinin de işaret ettiği üzere hem İmam Mâlik hem de İbnü'l-Kâsım takip ettikleri usûle dair eserler kaleme almadıkları için iki fakih arasında fıkıh usûlü bakımından yapılacak bir mukayese oldukça zordur. *Müdevvene* şârihleri de bu konuları ele almamışlar ve meselâ İbnü'l-Kâsım'ın hangi hükümde maslahat-ı mürsele, hangi hükümde amel-i ehl-i Medine'ye vs. dayanarak hüküm verdiğine dair açıklamalarda bulunmamışlardır (s. 231-232). Ancak daha sonraki dönemlerde Mâlikî fakihlerince yazılmış fıkıh usûlü eserlerinde İbnü'l-Kâsım'ın usûlü hakkında birtakım izahlara rastlanabilmektedir. Yakınlarda neşredilmiş olan Ebû Ubeyd Kasım b. Halef el-Cübeyrî'ye (ö. 378/988) ait *et-Tavassut beyne Mâlik ve İbnü'l-Kâsım fimâ ihtelefâ fihî min mesâilil-Müdevvene* (nşr. el-Hasen Hamdûşî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007) isimli eserde Mâlik ve İbnü'l-Kâsım'ın dayandıkları delillere değinilmekte, ancak metodolojik izahlara yer verilmemektedir (s. 233). Alevî, bu boşluğu doldurmak amacıyla, furû-ı fıkıh örneklerinden hareketle, İbnü'l-Kâsım'ın fıkıh usûlü anlayışını ortaya koymaya çalışır; Kur'an, sünnet, kıyas, amel-i ehl-i Medine, örf-âdet, sahâbi kavli, istihsan, sedd-i zerâi, maslahat-ı mürsele, mürâat-ı hilâf şeklinde sıraladığı delillere dayanarak İbnü'l-Kâsım'ın hükümlerine dair örnekler verir (s.235-347). Alevî'nin örneklere dayanarak yaptığı bu çıkarımları, İmam Mâlik'in usûlüne dair verilerle ve klasik Mâlikî fıkıh usûlü eserlerindeki edille-i şeriyye anlayışıyla mukayese etmemesi önemli bir eksikliktir.

"İstiklâlü İbnü'l-Kâsım b'l-ictihâd f'l-Müdevvene ve hilâfuhû li Mâlik ve devruhu'l-bâris fi rivâyeti'l-hadis" başlıklı beşinci ve son bölüm (s. 349-493) İbnü'l-Kâsım'ın müstakil ictihatları, İmam Mâlik'e muhalefetleri ve hadis rivayetindeki yeri hakkındadır. Önce İbnü'l-Kâsım'ın Mâlik'e muhalif ictihatlarını ele alan yazar, bazı Mâlikî âlimlerin bu iki isim arasında sadece dört meselede ihtilâf bulunduğu yönündeki ifadelerine karşı çıkmakta ve *Müdevvene*'de birçok meselede İbnü'l-Kâsım'ın imamına muhalif ictihatlarında bulunduğunu ortaya koymaktadır (s. 362-366). İhtilâfın dinamikleri ve mezhepte algılanış tarzı, sonraki fakihlerin ihtilâflı meselelerdeki tavrı gibi konularda genel bir değerlendirmede bulunmayan yazar, sıraladığı örnek meselelerde tek tek ihtilâf sebeplerine değinmekte ve *Müdevvene* şârihleri ile diğer bazı Mâlikî âlimlerin ilgili meseleler hakkındaki değerlendirmelerini aktarmaktadır (s. 366-455).

Bu bölümün, İbnü'l-Kâsım'ın müstakil ictihatlarının ele alındığı ikinci kısmında yazarın İbnü'l-Kâsım'ı bir müctehit olarak konumlandırmakta zorlandığı görülmektedir. Onun müstakil ictihatlarını incelerken aynı zamanda hem mukallit hem de müctehit olduğunu söylemesi tutarlı bir açıklama

değildir (s. 461). Yukarıdaki bölümlerde İbnü'l-Kâsım'ı “müntesib müctehid” olarak nitelerken, İmam Mâlik'in görüşlerini benimsediği yerlerde onun “mukallidi” olduğunu söylemesi de isabetli değildir. İbnü'l-Kâsım, yazarın verdiği bir misalde de olduğu üzere (s. 460), İmam Mâlik'e müntesip bir fakih olarak onun görüş bildirdiği meselelerin bir kısmında kendisiyle aynı görüşü paylaşmakla birlikte, birçok meselede İmam Mâlik'in görüşüne muhalefet etmektedir. Dolayısıyla İmam Mâlik ile aynı görüşte olduğu, onun görüşünü kendi görüşü olarak da aktardığı meselelerde İbnü'l-Kâsım'ın tavrını “taklid” olarak nitelenmek doğru değildir. Yazar, İbnü'l-Kâsım'ın *Müdevvene*'de 755 meselede müstakil, 228 meselede mezhebin usûlüne dayanarak ictihatta bulunduğu, 418 meselede İmam Mâlik'i taklit ettiği ve 73 meselede ise İmam Mâlik'e muhalif ictihat ortaya koyduğu tespitinde bulunmaktadır (s. 462).

İbnü'l-Kâsım hakkındaki bu çalışmanın, Ebû Zehre gibi müelliflerin mezhep imamı hakkında yaptıkları müstakil çalışmalardan sonra birinci nesil müntesip fakihler hakkındaki çalışmalar arasında önemli bir boşluğu doldurduğu görülmektedir. Eser *Müdevvene* ile sınırlandırılmış ve Mâlikî mezhebinin diğer ilk dönem kaynakları incelenmemiştir. Bir tez çalışması için böyle bir sınırlandırmanın mâkul olduğu söylenebilir de, sonuçta İbnü'l-Kâsım'ın Mâlikî mezhebindeki yerini tespit noktasında birtakım zorluklar ortaya çıkardığı ve bu yüzden yazarın İbnü'l-Kâsım'ı konumlandırmakta çok başarılı olamadığı görülmektedir. Muhammed Nebil Ganâim'in Müzenî'nin Şâfiî mezhebindeki konumuna dair çalışması (*el-Müzenî ve eseruhû fi'l-fikhiş-Şâfiî*, Kahire: Dâru'l-hidâye, 1998) ile ed-Desûkî'nin Muhammed eş-Şeybânî hakkındaki çalışmasının (*el-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Devha: Dâru's-sekâfe, 1987) ardından Alevî'nin Mâlikî mezhebinin önemli simalarından İbnü'l-Kâsım hakkındaki bu çalışması, ileri araştırmalar için önemli bir hareket noktası sayılabilir.

Nail Okuyucu*

Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı

Mustafa Karagöz

Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010. 352 sayfa.

Bir metnin anlaşılmasının ilk şartı dilinin bilinmesidir. Bunun bilincinde olan müslümanlar, başlangıçtan beri Kur'an'ın nâzil olduğu dil hakkında

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

değişik çalışmalar yapmışlar ve sonuçta bu alanda “garîbü’l-Kur’ân”, “meâni’l-Kur’ân”, “irâbu’l-Kur’ân”, “icâzu’l-Kur’ân” ve “vücûh ve nezâir” gibi farklı adlarla anılan zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Mustafa Karagöz’ün *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı* adıyla yayımlanan eseri bu literatürün meydana gelişini ve Kur’ân’ı anlamaya katkısını ilk üç asırla sınırlı olarak ve günümüzdeki dil çalışmalarıyla karşılaştırarak ele almaktadır. Müellif, çalışmasını Kur’ân’a yönelik belli bir yaklaşımı ele alması bakımından yöntem çalışması, belli bir dönemi ele alması bakımından ise tarih çalışması olarak tavsif etmektedir (s. 21).

Doktora tezi olarak hazırlanan eser, “Giriş” ve “Sonuç” dışında üç bölümden oluşmaktadır. “Giriş” kısmında çalışmanın konusu, amacı, yöntemi ve sınırları üzerinde ariz-amik bir şekilde durulmuş, bu konuda yapılan benzer çalışmalara değinilerek eserin onlardan ayrılan yönü ve sahaya getirdiği katkı ortaya konulmuş (s. 20-26), dilbilimsel tefsir konusunun kitabın kapsamına giren ve girmeyen yönleri ayrıştırılmıştır (s. 26-37). Akıcı ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olan eser, konuların dengeli bir dağılımla başlıklandırılması ve tasnifi açısından da başarılıdır. Bununla birlikte eserde yer alan birçok başlığa “İçindekiler” kısmında yer verilmediği görülmektedir.

Konunun kavramsal ve tarihsel çerçevesine ayrılan “Birinci Bölüm”de dilbilimin tanımı ve tartışmalı olan alt-dalları; dilbilim-filoloji, fonoloji-fonetik, iştikak-etimoloji gibi dallar arasındaki nüanslar ele alınmış; bunların tefsirle ilişkileri ve ne ölçüde bu çalışmanın kapsamına girdikleri gerekçeleriyle izah edilmiştir (s. 51-62).

“İkinci Bölüm”, dilbilimsel tefsirin doğuşu ve gelişimine ayrılmış ve bu bölümde önce dilbilimsel tefsirin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan dinî, ilmî, sosyo-kültürel, sosyo-politik, sosyo-ekonomik vb. âmiller (s. 98-122) ile dilbilimsel tefsirin tarihsel gelişimi ele alınmıştır (s. 122-158). Daha sonra çalışmanın hasredildiği hicrî II. ve III. asırlarda telif edilmiş olan ve bu alandaki literatürün ilk örneklerini teşkil eden Ebû Ubeyde Mâmer b. Müsennâ’nın *Mecâzü’l-Kur’ân’ı*, İbnü’l-Yezîdî ve İbn Kuteybe’nin *Garîbü’l-Kur’ân* adlı eserleri, Saîd b. Mes’ade el-Ahfeş ve Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân* adlı eserleri, Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’ân ve irâbüh* adlı eseri, Mukâtil b. Süleyman’ın *el-Vücûh ve’n-Nezâir*’i, Yahyâ b. Sellâm’ın *et-Tesârif*’i ve Müberred’in *Me’ttefeka lafzuhû ve’htelege ma’nâhu* adlı eseri tanıtılarak bunlarda yer alıp dilbilimsel tefsir niteliği taşıyan izahlardan örnekler verilmiştir (s. 158-217).

“Kur’ân’ın Anlaşılması ve Dilbilimsel Tefsir” başlıklı “Üçüncü Bölüm”de Kur’ân’ın anlaşılmasında dilbilimin gerekli fakat yeterli olmadığı belirtilmiş,

daha sonra sarf ve iştikak, nahiv, anlambilim (lûgat, vücûh ve nezâir) gibi dilbilimin alt dallarının tefsir ilmine katkısı üzerinde durulmuş ve bununla ilgili örnekler verilmiştir (s. 219-262).

Karagöz, dilbilimsel tefsiri “Kur’ân yorumunda ağırlıklı olarak sözdizimi, biçimbilim, anlambilim gibi, dilbilimin çeşitli alt dallarından çağdaş dilbilimin verilerini de göz önünde bulundurarak yararlanan yöneliş” şeklinde tanımlamakta, böylece -dipnotta da açıkça belirttiği üzere- tefsirde çağdaş dilbilimin verilerinden yararlanılabileceğini ileri sürmektedir (s. 81). Yazar, “tefsirde çağdaş dilbilimin verilerinden yararlanılabileceği” gibi böylesine önemli bir teklifi bu şekilde bir tarif çerçevesinde vererek geçiştirmek yerine, dipnottaki kanaatini metne taşıyarak söz konusu teklifini en azından birkaç örnekle gerekçelendirebilseydi, kanaatimizce hem eserinin değerini arttırmış hem de okuyucunun zihninde istifham bırakmamış olurdu. Zira başka bir kültür ve medeniyetin şartları içerisinde ortaya çıkan ilke ve yöntemlerin İslâmî ilimlerin dokusuyla ne ölçüde uyuşacağı izaha muhtaçtır. Kaldı ki Arap dili, klasik dönemde kılı kırk yararcasına detaylı ve oldukça geniş çalışmaların yapıldığı, bu itibarla “ithal kavram ve yöntemler”e en az ihtiyaç duyulan oldukça zengin bir alandır.

Karagöz’ün eserinin belki de en dikkat çekici yanı *Dilbilimsel Tefsir* adını taşımasıdır. Müellif, günümüzde Arapça eserlerde yaygın olarak kullanılan “lûgavî tefsir” ve bazı Türkçe çalışmalarda tercih edilen “filolojik tefsir” gibi nitelemelerin bu alandaki literatürü tam mânasıyla karşılamadığı kanaatindedir. Çünkü “lûgavî tefsir” tamlaması sadece kelime açıklamasını çağrıştırmakla birlikte bu tamlamayı kullananlar cümle tahlillerini de kastetmektedirler (s. 88-89). “Filolojik tefsir” tamlamasındaki “filoloji” kelimesi ise dilbilimin verilerini kullanmakla birlikte, onlardan hareketle toplumun kültürel hayatını ortaya koymayı hedefleyen alanın adıdır (s. 51-54). Halbuki dilbilimin verilerini kullanan müfessirlerin bu yönde çalışmaları olmadığı gibi, esasen böyle bir hedefleri de yoktur. “Dilbilimsel tefsir” ise diğer iki kullanımın aksine “efrâdını câmi’ ve ağıyârını mâni’” ve dolayısıyla daha isabetli bir isimlendirmedir. Yine müellife göre bu terim, çağdaş dilbilimin verilerine referansta bulunmakta, dolayısıyla tefsirin günümüz dilbiliminin imkânlarından yararlanılabileceğini imâ etmektedir (s. 89).

Müellif, kitabın adında görülen “dilbilimsel tefsir” tercihiyle paralel bir şekilde kitap içerisinde de genellikle “sarf” yerine “morfoloji / biçimbilim”, “nahiv” yerine “sözdizimi / sentaks” gibi Batı menşeli veya öztürkçe kelimeler kullanmayı yeğlemiştir. Terimlerin bir ilim dalının temel anahtar kelimeleri olduğu, uzun bir süreç içerisinde ve bir bakıma adı konulmamış bir ittifak

neticesinde ortaya çıktığı, o ilim dalındaki bütün düşünce birikiminin onlar üzerine kurulduğu dikkate alındığında bu tercih isabetli bulunmayabilir. Ancak bu tercih sayesinde müellif, dilbilimin ve alt dallarının Batı'daki gelişim safhalarına değinmekte, böylece okuyucu söz konusu ilim dallarını farklı bir tasnif içerisinde okuyarak karşılaştırma yapma, dolayısıyla sarf ve nahiv ilimlerinin günümüz dilbiliminde tekabül ettiği alanlar konusunda bilgi sahibi olmaktadır.

Eserde dikkat çeken bir başka tercih de, alıntılanan Arapça ifadelerin Latin harfleriyle yazılmış olmasıdır. Eğer yayınevinin bir tasarrufu değil de müellifin tercihiyse bizce bu tercih isabetli değildir. Meselâ 141. sayfada “Tahavvefenî mâlî ahun lî zâlimün / Felâ tahzülñî'l-yevme yâ hayra men bakıye” şeklinde kaydedilen beyitteki yazım yanlışının büyük ölçüde bu tercihin sonucu olduğunu düşünüyoruz. Bu beytin doğru yazımı vezin gereği şöyle olmalıydı:

تَخَوَّفَنِي مَالِي أَخٍ لِي ظَالِمٍ / فَلَا تَخْذُلْنِي الْيَوْمَ يَا خَيْرَ مَنْ بَقِيَ

Yine Latin harfleriyle okunuşu “ente tünâdî min mekânin baîd” şeklinde verilen ifadenin (s. 173) doğrusu da şöyledir: أنت تُنَادَى مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ

Karagöz, yaygın olarak “aynı anlamda kullanılan farklı Kur’an kelimeleri” şeklinde anlaşılan “nezâir” teriminin “farklı anlamlara gelen bir Kur’an kelimesinin (vücûh) bir anlamının Kur’anın başka yerlerinde tekerrür eden kullanımı” şeklinde tanımlanmasının daha doğru olacağına dair önemli bir tespitte bulunmaktadır (s. 200). Günümüzde dilbilimsel tefsirin önemsiz gibi görünmesine rağmen, vaktiyle bu alanda çalışma yapılmadığı farz edildiğinde, büyük bir boşluk oluştuğunun görüleceğine yönelik tespit ve tahlilleri de (s. 219) son derece yerindedir. Ayrıca “Üçüncü Bölüm”de dilbilimsel tefsirin Kur’anı anlamaya katkısı hakkında verilen örnekler (meselâ bk. s. 257, 259, 320) oldukça yararlı olmakla birlikte, bu örneklerin zenginleştirilmesi kanaatimizce eserin bu alana katkısını daha da arttırabilirdi. Sonuç olarak *Dilbilimsel Tefsir* ihtiva ettiği tespitler, getirdiği izahlar ve alanla ilgili kaynakların tanıtımı bakımından sahasında önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

Harun Öğmüş*

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İslâm Kelâmı: Gelenekçilik ve Akılcılık

Binyamin Abrahamov

çev. Emine Buket Sağlam

İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, 150 sayfa.

Oryantalistlerin İslâm'ı anlama adına kendi dinî ve felsefî kültürlerinden dercedilmiş bir kavram haritası kullandıkları âşikârdır. Oryantalizm eleştirilerinin özünü, onların kendi din ve dünya telakkilerinden hareketle iman, vahiy, kitap, peygamber, sünnet ve hadis gibi mefhumlara müslüman zihnindeki anlamlarının çok dışında anlamlar yüklemeleri ve oryantalist araştırmalarda rastlanan İslâmiyet'e yönelik tenkit, teklif ve tahkirlerin bu kavram dünyasından hareketle yapılması oluşturur. Müslümanların gerek bu araştırmaların ortaya attığı istifhamları izale etmek adına gerekse İslâm dünyasının ve müslümanların içinde bulunduğu durumla ilgili yeni arayışlar etrafında bu kavram dünyasına yaptıkları müracaatlar, modernleşmenin her evresinde, müslümanlar tarafından heyecanla karşılanan yeni meseleler ortaya çıkarmıştır.

“Akılcılık” ve “gelenekçilik” de oryantalist çalışmaların ürettiği bu zihin dünyası içinde oryantalistlerin İslâm dünyasını tasnif ve tahlil çabalarını ifade eden önemli kavramlardandır. I. Goldziher, G. Makdisi, M. Watt gibi müsteşrikler tarafından İslâm düşünce tarihini kurgulamak amacıyla kullanılan bu kavramlar, Binyamin Abrahamov tarafından müstakil bir çalışmaya konu edilmiş ve yazarın *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism* (Edinburgh: Edinburgh University Press 1998) adıyla yayımlanan eseri uzun bir aradan sonra *İslâm Kelâmı: Gelenekçilik ve Akılcılık* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

İsrail'deki Bar-Ilan Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan Prof. Binyamin Abrahamov, İslâm felsefesi, kelâm tarihi ve Ehl-i sünnet dışındaki mezhepler üzerine araştırmalar yapmış ve özellikle Şii-Mu'tezilî kelâmî düşüncesinin yakınlaşmasında kilit rolü oynayan ve Zeydî kelâmının en mühim siması sayılan Kâsım b. İbrahim üzerine çalışmış bir akademisyen. İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Teymiyye ve İbnü'l-Arabî gibi klasik İslâm düşüncesi tarihinde iz bırakmış birçok âlimle ilgili irili ufaklı çalışmaları bulunan Abrahamov'un burada üzerinde duracağımız kitabı, İslâm düşünce geleneğinde “akıl” denildiğinde öncelikle akla gelen İslâm felsefe geleneğini de kapsamayı vaat ederek, 3./9. asırla 10./16. asır arasında İslâm düşüncesinde yaşanan akılcılık-gelenekçilik mücadelesini ele almayı hedefliyor.

Oryantalistlerin kendi kavram dünyalarında hususi bir mânaya sahip olan “akıl” ile ilgisinden dolayı Mu'tezile'ye karşı teveccühleri dikkat

çekicidir. H. Stanier, Goldziher, Ernest Renan, H. A. R. Gibb gibi birçok müsteşrik hem Yunan felsefesi ile irtibatlı hem Hıristiyan ilâhiyatıyla muhatap olan Mu'tezile'yi İslâm'ın kendileri tarafından takdir edilen yüzü olarak takdim etmişlerdir. Bu konuda H. A. Wolfson'un çabaları dikkat çekicidir. Bu durumun bir yanığı olduğunu itiraf ederken Watt'ın söyledikleri ise süreci takip etmek adına dikkate şayandır: "Mu'tezile, Batılı araştırmacıların dikkatini ilk olarak 19. asır liberal düşünceleriyle olan benzerliğiyle çekti. Bu benzerlik o kadar çoktu ki Mu'tezile'nin temelde müslüman olduğunu unutup onları liberal düşüncelerin tam bir benzeri olarak görme eğilimi mevcuttu".¹ Nitekim Abrahamov da aynı vurguyu akılcılığın esaslarına başlarken yapacaktır. Watt'ın bu duruma karşı çıkışı, oryantalistlerin yeni bir aşamaya geçişini temsil eder. Bu devrin aklı başında bir değerlendirmesini yaptığımızda ilk karşılaşacağımız husus, oryantalistlerin heteredoks bizim "Ehl-i sünnet dışı" saydığımız unsurların düşünce ve faaliyetlerini ortaya çıkarmak için çok ciddi bir çaba harcadıklarıdır. Netice itibarıyla, Mu'tezile ve Şîa başta olmak üzere birçok konu büyük ölçüde ebadından ve evsafından koparılarak iri ve diri hale getirilmişlerdir.

Yedi bölüm olarak tasnif edilmiş olan kitabın ilk üç bölümü ("Gelenekçiliğin Esasları", s. 17-37); "Gelenekçilikte Aklın Yeri", s. 39-50; "Akılcılığa Karşı Gelenekçilik", s. 51-72) gelenekçilik ve gelenekçilik içinde aklın yerini ortaya koymayı hedeflerken, "Dördüncü Bölüm" ("Akılcılığın Esasları", s. 73-86) ve "Beşinci Bölüm" ("Akılcıların Gelenekçiliği Tenkitleri", s. 87-100) akılcılığın esaslarına ve akılcıların gelenekçiliğe karşı geliştirdikleri argümanlara ayrılmış. "Akılcılık ve Gelenekçilik Arasındaki Uzlaşma" başlıklı "Altıncı Bölüm"de (s. 101-106) ise akılcılık ve gelenekçilik arasında bir uzlaşma olup olmadığı ve bu uzlaşmanın hangi dengeler üzerine kurulduğu etrafında bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuç bölümü niteliğindeki "Yedinci Bölüm"ün (s. 107-108, alt başlığı "Özet") ardından, akılcılığı ve gelenekçiliği desteklediği düşünülen dört metin eklenmiş; Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî'nin Akîdesi ("EK 1", s. 109-118); Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muhtasar fî usûl'id-dîn* adlı eserinin girişinden bazı pasajlar ("EK 2", s. 119-121); Bâkılânî ve Cüveynî'nin eserlerinden bazı pasajlar ("EK 3", s. 123-126); Kâsım b. İbrahim'e nispet edilen *Kitâbü Usûl'l-âdl ve't-tevhîd*'den bazı pasajlar ("EK 4", s. 127-128). Kitap "Kaynaklar" (s. 129-144) ve "İndeks" (s. 145-150) ile sona eriyor.

Bölüm başlıkları muhtevalı bir çerçeve görme duygusu uyandırır da, "Gelenekçiliğin Esasları" bölümünde ele alınan ve gelenekçiliği temsil ettiği söylenen metin ve kişiler göz önünde bulundurulduğunda, kuşatıcı bir

1 bk. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac and Company, 1948), s. 61.

yaklaşımından ziyade karşımıza daha önce ifade ettiğimiz kaygıları akla getirecek bir tablo çıkıyor. Şâfiî oldukları belirtilen Lâlekaî ve et-Teymî'nin Ehl-i sünnet akaidini izah ve şerh amaçlı kaleme aldıkları eserlerden hareket eden Abrahamov, sözü yine Hanbelî-Selefi çizginin akılla ilgili tahlil ve tenkitlerine getirip klasik oryantalist reflekslere dönüş yapıyor. Akıl karşıtı kabul ettiği aşırı uçtaki gelenekçiliği sadece Hanbelîler'le sınırlı görmeyip Şâfiî, Mâlikî ve Hanefî âlimlerin de bu çizgi içerisinde değerlendirilmesini teklif ederek Ehl-i sünnet'i zımnen bu kategoriye yerleştirmiş oluyor. Kitabın değişik yerlerinde karşımıza çıkan bu refleks vahiy meselesi ve hadis literatürü konusunda Yahudi ve Hıristiyan kültürüne yaptığı vurgu, zenâdikanın hadis ve sahâbe üzerinden yürüttüğü muhalefeti ciddiye alması gibi hususlarda kendini gösteriyor. Reddiye geleneğinin esas aldığı ve birçoğu din dışı sayılan -kendisi bu geleneği dikkate almayacağını ifade etmişti- isim ve fikirleri esas alması da bu refleksin tezahürlerindedir.

İslâm tarih tecrübesinde daha çok fikhî bir karşılığa sahip ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımını belirgin bir şekilde kullanmıyor Abrahamov. Klasik akıl-vahiy çatışmasını aşmayan ve onlara da bulaşmayan bir metotla yaptığı izahların bu ayırımı yaslanmaması, kendisi için yerinde bir tercih. Nitekim böyle bir tercihte bulunsaydı kelâm ilminin bizâtîhi mevcudiyetini tartışmaya açmış olurdu. Bu tercihine rağmen kelâm karşıtı literatürü gelenekçilik lehine kullanması ise savunmayı vaat ettiği argümanın önünde bir engel olarak duruyor. Teolojik bir çerçeveye arayışı, meselenin fikhî değil kelâmî olduğu intibahını güçlendirirken, kitapta "belli bir fikhî ekolün belli bir kelâmî okula atfedildiğini söylemeyi" imkânsız görmesi, daha sonraki safhalarda icmâ ve kıyas gibi meseleler üzerinden yürüttüğü tahlilleri sakat bırakıyor. Oysaki fikhî ekollerin kelâmî okullarla olan münasebeti bellidir ve George Makdisî'nin Eş'arîliği mahkûm etmek adına kullandığı bu münasebet,² 10. asra kadar itikadî veya fikhî bir fikrin izini sürmenin en mühim şartıdır.

Klasik kelâm karşıtlığı ile ilgili literatürü alıp bir gelenekçilik inşa etmek ve bunun siyasî, içtimaî, ahlâkî tezahürlerini İslâm tarihinin seyrine bakmadan değerlendirmeye çalışmak, ayrıca ele alınması gereken bir meseledir. Literatür karşıtlığı da olan kelâm karşıtlığını, klasik ilim geleneğinde farklı bir yerde duran ve müslüman halkın itikadını ve aklını korumayı hedefleyen avam-havas gibi bir ayırımı müracaat etmeden, kelâmî spekülasyonların zıddına söylenen şeyleri akılla ilgili bir tasnifin miyarı haline getirmek, iyi niyetle söylersek, sehivdir.

2 Makdisî'nin fikhî ekoller ve kelâmî okullar arasında kurduğu münasebet hk. bk. G. Makdisî, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, terc. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2007), s. 37-78.

Abrahamov'un fıkıh ile gelenek arasında keskin bir ilişki kurmaması ise bu noktada artı bir değer olarak duruyor. Fikhî ekoller yok sayılarak yapılan tasnif ve tahlillerde kelâm esas alınacak ise bizâtihi kelâm, akılcılar safında kalan bir şey değil midir? Abrahamov bu soruya "Evet" cevabı vermiyor. Zira kelâm karşıtı literatürü ve heteredoks vahiy ve hadis telakkisini bir tarafa alarak klasik hadis rivayet metotlarını ve ilimlerin kendi içindeki sıhhat kriterlerini, vahiy ve sünnetten ibaret gördüğü gelenekçiliğin karşısında akılcılık olarak konumlandırıyor. Goldziher'e telmihen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi "hadis kelâmcısı" kabul ederken, akla verilen aletlik vasfı diğer taraftan "Akılcılığın Esasları" bölümünde Mu'tezilî bir çerçeveye indirgenerek Ehl-i sünnet kelâmı tasnif dışı bırakılıyor (s. 73-86). Eş'arîliğin Şâfilik üzerinden geleneğe sirayet ettiği tezini fazla ciddiye almadan kelâm üzerinden izi sürülecek bir akıl-gelenek ayrımını, Sünnilik ve karşıtlığı şeklinde formüle etmeye kalkışması -ki metinde genel olarak gözüküyor- ne kadar yenidir? Makdisî'nin Eş'arîlik üzerinden incelediği akılcılık-gelenekçilik ayrımına³ bir şey katmadan, Sünniler ile Mu'tezile ya da filozoflarla kelâmcılar arasında vuku bulan ve literatürde sıkça yapılan tasnifi kullanmak ne kadar yenidir? Kendisi bu problemi Eş'arî gelenekten bazı isimleri sadece mesele düzeyinde bu çerçevenin dışında tutarak aşmaya çalışıyor. Bu durumda Abrahamov karşımıza Fahreddin er-Râzî'ye istinaden "Bir âlim hem gelenekçi, sonrasında da aklî olabilir" ilkesiyle çıkıyor (s. 108). Hanbelîliğin aşırı gelenekçi yapısını diğer Sünnî fikhî mezheplerle takviye ederek tahayyül ettiği Ehl-i sünnet-gelenekçilik ilişkisini bu şekilde aşmak, yapılan yanlış düzeltme imkânı mı verir yoksa Ehl-i sünnet'i gelenekçilikle özdeşleştirme çabasının bir parçası mıdır?

Abrahamov'un yapmaya çalıştığı şey, akılcılık içinde gelenekçilik gibi farklı kompartmanlar açarak yeni bir yaklaşım ortaya koymak. Fakat kitapta bu çabayı gölgeleyen bazı teknik ve ıstılahî eksiklikler, dahası metodolojik sorunlar göze çarpıyor. Öncelikle karşımıza Batı düşüncesinin kutsal olan aklın muadili bir arayışın doğurduğu Mu'tezile sempatisi ve Ehl-i sünnet'i "Hanbelî-Selefi" geleneğe hapsedme ve geri kalan yekûnu oradan görme ve gösterme arzusu çıkıyor. Oryantalistlerin iddialarının "yeknesak bir Sünnilikten söz edilemeyeceği" noktasına gelmesi için biraz zaman geçmesi gerekmiştir. Mezhep literatürü kullanılarak "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" tabirinin teşekkülü üzerinden yürütülen spekülasyonlar, zamanla Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın ana gövdesini Ehl-i hadis ve Hanbelîliğin oluşturduğu telkini etrafında yoğunlaşacaktır. Makdisî'nin Eş'arîlik tahlillerine bu gözle bakılabilir. Mu'tezilî düşüncenin tahlil ve tebcili modernist İslâm düşüncesinin Batılı

3 bk. Makdisi, *a.g.e.*, s. 37-78.

anlamda akılla yan yana gelmesinde önemli bir rol oynadı ve hâlâ oynamaktadır. Diğer taraftan Hanbelîlik-İbn Teymiyye çizgisinin İslâm modernizminin seyrinde ve günümüz din dilinin -gerek ilâhiyatçıların kullandığı akademik dil gerekse popülist dil- belirlenmesinde ciddi tesir ve tahrifatının olduğu ortadadır. Hem Mu'tezile'ye hem de İbn Teymiyye çizgisine gösterilen oryantalist ilgiyle İslâmcı-modernist din dili arasındaki müşareket, yeni geliştirilen oryantalist dile karşı dikkat ve rikkati kavileştirmeyi gerektirecek safhadadır.

Oryantalistlerin küllî kaideler vazetme istidatları, Abrahamov'un eserinde de bir şekilde devam ediyor. Halbuki bu eser için zikri gereken diğer bir nakısa, Türk-İslâm kültür coğrafyasının ürünlerinin bu tasniflerde yer almasıdır. Abrahamov'un Sünnîlik, kelâm ve hatta fıkıh üzerinden yaptığı tahlil ve tasniflere bu coğrafyanın ürünleri niçin mevzubahis olmuyor? Oryantalizmin modern devirlere ait "dil bahanesi" bu bağlamda geçerli olamaz; zira bu devrin eserleri zaten Arapçadır. Dipnotlarda rastlanan Madelung atıfları bu konuda oldukça yetersiz kalıyor. Fıkıh-gelenek arasında keskin bir ilişki kurmayarak akılcılık adına yeni bir vadi açması beklenen Abrahamov'un ehl-i re'yi dikkate almaması şaşkıncıdır. Hanefî-Mâtürîdî geleneğin akılla ilişkisi ve fikhî sahada ehl-i re'yin en önemli temsilcisi Hanefîliğin itikadî çerçevesi dikkate alındığında, bu başlığı taşıyan bir çalışmanın muhtevasının Türk-İslâm kültür coğrafyasının ürünlerinden mahrum kalması başlı başına bir talihsizliktir.

"Bu akılcılık arzusuyla kim nereye varacak?" sorusu üzerinde fazla durmadan devam edelim: Hadisçilerin gelenekçiliğin en üst seviyesini temsil ettiğini iddia eden Abrahamov diğer taraftan gelenekçiliği Kur'an-sünnet-icmâ ile üç esasa bağlıyor. Bu durumda bütün Ehl-i sünnet gelenekçi oluyor. Buna bir de "bid'at karşıtlığı" ekleniyor ve bir anda tekrar ehl-i hadis-Hanbelî geleneğe dönüş yapılıyor. Mâlumun ilâmı niteliği taşıyan "Felâsife-Mu'tezile-Mâtürîdiyye-Eş'ariyye-Cebriyye" tasnifi ufak değişikliklerle şu hale geliyor: Gulât-ı Felâsife, Mu'tezile, Eş'ariyye (Mâtürîdîler dışta bırakılıyor), Hanbelîlik (İbn Teymiyye), ehl-i hadis. Abrahamov klasik fikirlerin tekrarından kaçınmak için ilimler arasındaki tasnifleri muğlak bıraktığı gibi, bu tavrını sadece mezhep ve fırkalar için değil, şahıslar için de esas kabul ediyor.

Yayımlandığı sene (1998) göz önünde bulundurulduğunda, belli bir heyecanı da içinde barındıran bu kitap, ele aldığı konuları et-Teymî, Lâlekâî ve Kâdî Abdülcebbar şârihi Mânekdîm (Zeydî-Mu'tezilî) gibi birkaç isimle sınırlı bir çerçevede temellendiriyor izlenimi vermektedir. Eş'arî, Kâdî Abdülcebbar, Râzî gibi yaygınlık derecesi yüksek isimler arada karşımıza

çıkmasına rağmen, yaklaşık altı asrı hedef alan bir tasnifte eser ve isim düzeyinde yaygınlık yanında, ekol ve okullar üzerinden belli bir çerçeve beklemek okuyucunun hakkı. Klasik tasniflere bağlı kalmadan ve Ehl-i sünnet olup olmamasına bakmadan hadis ahz kıstasları, icmâ ve kıyas gibi fikhî metotlar üzerinden yapılan arayışlar bu ilimlerin kendi iç dinamiklerini yok sayan bir metotla ele alınmış izlenimi veriliyor. Bu yola girildiği zaman başka sahalara açma imkânı verecek içtihat, maslahat gibi imkânların yoklanmamış olması da başlı başına bir kayıp.

Watt'ın karşı çıktığı şekilde İslâm'da saf akılcılığın olmadığı meselesine aynen iştirak eden Abrahamov, İslâm coğrafyasındaki İslâm dışı sayılan felsefi geleneğe mensup isimlerle sınırladığı saf akılcılık dışında bir imkân arayışında olacağını beyan ediyor ama eserin sonunda insanlık tarihi boyunca felsefi olarak gerilere götürülebilen bir usul olarak karşımıza çıkan akılcılığın Aydınlanma tecrübesiyle aldığı mesafe de göz önüne bulduğunda İslâm'ı ve İslâm dünyasını anlama adına ne kadar izah edici olduğu sorusu baki kalıyor. Peki, kendi mecrasında bir seyri olan ve felsefi mânada bir çabayı ifade eden akılcılığı alıp İslâm düşüncesini akılcılık-gelenekçilik arasındaki mücadeleye hasretmek mümkün mü? Altı asır boyunca siyasî, içtimâî ve fikrî çok önemli dönüşümler yaşamış İslâm dünyasının bu değişim ve dönüşümünü akılcılık ve gelenekçilik zaviyesinden izah etmeye kalkışanlar her şeyden önce kuşatıcı bir araştırma yapmak zorundadırlar. Râzî gibi önemli isimlerin akılcılığı ve gelenekçiliği hakkında karar verilemeyip mesele bazında (nübüvvet gibi) akılcılık ve gelenekçilik ayrımı ihdas edilerek haklarında farklı bir çözümleme yapılmaya çalışılması, tam da oryantalist bakış açısından kaynaklanan bir zaaf olarak karşımıza çıkıyor.

İslâmiyet'te saf akılcılık olmadığı konusunda şüphe yok. İslâmiyet'te ehl-i hadis ile ehl-i re'y ayrımı üzerinden bir fikrî ve hukukî ayrışma da söz konusu. Kelâm ilminin kendi seyri içerisinde uzun süren bir meşruiyet meselesinin varlığı da su götürmez bir gerçek. Ama bütün bunlar kendi mecrasında değerlendirilmesi ve bütün İslâm dünyasının devir, siyaset ve insan unsuru ile birlikte ele alınması gereken meselelerdir. İlimlerin tasnifi esas alınmadan, bu ilimlerin dinî ve içtimâî hedefleri gözetilmeden yapılacak tahlil ve tasnifler eksik kalmaya devam edecektir.

Rıdvan Özdiñç*

* Dr.

Kent Dindarlığı

Mehmet Altan

İstanbul: Timaş Yayınları, 2010. 207 sayfa.

Mehmet Altan'ın son kitaplarından birisi olan *Kent Dindarlığı*, “Önsöz” (s. 9-12), “Giriş” (s. 13-36), “Sonsöz Yerine” (s. 167-69) ve “Ekler” (s. 171-207) dışında yedi bölümden oluşuyor ve bölüm başlıklarının isimlerinden hareketle bu eserin bağımsız bir kitap olarak yazılmadığı anlaşılıyor. Altan, farklı zamanlarda kendisiyle yapılmış röportajlar ile yazdığı makalelerden derlediği kitabına, “kent dindarlığı” konsepti çerçevesinde bir bütünlük kazandırmaya çalışmış. Kitabın “Önsöz”ünde kentlilik ve dindarlığa dair sorunlar ortaya konmakta, “Giriş” kısmında kent olgusu tarihsel süreçleri içerisinde ele alınmakta, “Ulaşmamız Gereken Kent Dindarlığı” başlıklı son (7.) bölümde (s. 151-165) daha önce yapılan analizler kent dindarlığı lehinde bir sonuca bağlanmakta; diğer bölümler ise “kent dindarlığı” kavramına bir yönüyle tutunarak konseptte dahil edilmektedir. “1. Bölüm” (s. 37-64) “Kentlilik, Köylülük, Din ve Bilim” başlığını taşıyor. “Kent Dindarlığının Lokomotif: Özeleştirici, Üretim ve Ekonomi” başlığını taşıyan “2. Bölüm”de (s. 65-83), Altan'ın liberal perspektifi çerçevesinde özeleştirici, ekonomi ve üretim anahtar kavramları kent dindarlığı bağlamında öne çıkarılmış görünüyor. “3. Bölüm” (s. 85-99), “Kemalizm ile Siyasal İslâm Arasında Sıkışmak: Cumhuriyet Neleri Değiştirdi?” başlığını taşıyor ve Kemalizm ile siyasal İslâm fenomenlerini kent dindarlığı çerçevesinde analiz eden metinlerden oluşuyor. “Bir İnanç Entelektüel Olarak İmamlar” başlıklı “4. Bölüm”de (s. 101-122), din görevlilerinin eğiminden söz ediliyor, entelektüellik ve imamlık arasındaki ilişkiler ele alınıyor. “Kur’an ve Dil Sorunu” başlıklı “5. Bölüm” (s. 123-135), Kur’an’ın anlaşılması ve icihat kapısının kapanması konulu yazılardan oluşuyor. Siyaseti kent dindarlığı sürecinde bir engel olarak tasvir eden yazıların yer aldığı “6. Bölüm”de (s. 137-149), “Kent Dindarlığını Yok Etmenin Yolu: Siyaset” başlığıyla bu yaklaşıma yer veriyor.

Mehmet Altan, bir problematik olarak ortaya koyduğu ve içeriklendirmeye çalıştığı “kent dindarlığı”nın koordinatlarını iki farklı İslâm anlayışı üzerinden çizmeye çalışmaktadır: Tâliban İslâm’ı ve Şeyh Galib İslâm’ı. Altan'ın bu ayrımı, kent dindarlığı olgusunu daha net çerçevlendirmek için seçilmiş iki ana eksene tekabül etmektedir. “Tâliban İslâm’ı” bir Türkiye tecrübesi olmamakla birlikte, hakkındaki negatif yargıların sosyal bellekte yer almasının kitabın tezlerini kuvvetlendirmesi ve bir avantaja dönüşmesi beklentisiyle seçilmiş görünmekte; dolayısıyla provakatif bir seçim gibi durmaktadır.

Altan'ın kent dindarlığı kavramı, önemli bir endişe ve ciddi bir soru(n)dan yola çıkmakla birlikte, modernizmin ve liberal bir din anlayışının izlerini ve handikaplarını taşıdığı da söylenebilir. Altan, dindarlık düzeyinin varoş kültüründen kurtarılarak daha felsefi ve kentsel özellikler kazanması bağlamında problematik bir durumu sorunsallaştırmaktadır. Bu konunun bilhassa Türkiye tecrübesi söz konusu olduğunda, yeni önerilerle birlikte tartışılması gerekmektedir. Fakat özelde din sosyolojisinin konusu olan farklı İslâmlar ya da dindarlıkları ilk defa Altan tartışıyor değildir.¹

Mehmet Altan kitabında Tâliban ve Şeyh Galib İslâm'ını bazı anahtar kavramlarla özdeşleştirerek tartışmaktadır. Buna göre Tâliban İslâm'ı siyaset, siyasal İslâm, fıkıh, müslüman kimliği; Şeyh Galib İslâm'ı ise kültür, felsefe, teke ve zâviye, burjuvazi ve aristokrasi gibi kavramlar etrafında açıklanmakta ve analiz edilmektedir. Altan, sürekli koruduğu bu dikotomik yapının temel koordinatları olarak gördüğü Tâliban ve Şeyh Galib İslâm'ının yerine zaman zaman siyasal ve kültürel İslâm kavramlarını koyarak (s. 12) tartışmaktadır. İslâm'ın siyasal ve kültürel kavramları etrafında tartışılması ise Olivier Roy'a referansla bildik bir "tını" uyandırmakta; öte yandan Tâliban ve Şeyh Galib İslâm'ı gibi içeriksiz iki ana eksen kalıplaşmış ve hatta daha önceki tartışmalar ile politik(leştiril)miş ve kirletilmiş içerikler içerisine yerleştirmektedir. Böylece Tâliban'ın negativitesi "siyasal" sıfatı ile pekiştirilmek suretiyle, zorunlu bir adres olarak ortaya çıkan Şeyh Galib İslâm'ına lojistik bir destek sağlanmak istenmektedir. Altan'ın "Tâliban"ı bir eksen olarak Şeyh Galib'in karşısına koyması, meseleyi tartışılmaz kılmaktadır. Çünkü Altan'ın analizlerine yapılacak her bir itirazın, itiraz sahibini "Tâlibancı" gibi ötekileştirici, mahkûm edici ve negatifleştirici bir kategoriye yerleştirmesi ihtimali söz konusudur. Halbuki Altan'ın tezlerine itiraz, zorunlu olarak "Tâliban" taraftarı olmak anlamına gelmez. Çünkü İslâm, Tâlibancı bir dil üzerine inşa edilmemelidir. Aslında Altan aynı antagonizmayı "siyasal İslâm" kavramı için de işletmektedir.

Mehmet Altan Avrupa Birliği'ne sıklıkla referans yapan, liberal ve demokrat kimliğiyle tanınmakta ve yazılarını bu ekseninde kaleme almaktadır. *Kent Dindarlığı*'nda da açıkça görüldüğü üzere Altan'ın, bireysel ve kültürel boyutlarına indirgenmiş, modern söylemde olduğu gibi vicdan sınırları içinde olup biten bir İslâm anlayışını önerdiğini görmekteyiz. Bu İslâm anlayışının, kendisine çizilen sınırların dışına çıkmaya yönelik her teşebbüsü "siyasallık" şeklinde okunarak sosyal belleğin yakın dönem tecrübesindeki negatiflikleri çağrıştıracak biçimde metafizikleştirilmektedir. Öte yandan bu

1 Bu konuda daha önceki tartışmalar için örneğin bk. Ernest Gellner, Postmodernizm, *İslam ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayınları, 1994); ayrıca bk. *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 10. sayısında (1995) yer alan makaleler.

din anlayışının, kendisini konumlandırmak üzere kültür, felsefe, fıkıh, siyaset ve tasavvuf anahtar kavramlarına olumlu veya olumsuz referanslarda bulunduğu görmekteyiz. Dolayısıyla kitabı bu referanslar ve sorunsallaştırmalar etrafında analiz etmeye çalışacağız.

Altan, dinin “Allah ile kul arasında bir mevzu olduğunu” söylerken (s. 61), tipik modern söylemi tekrarlamaktadır. Bu cümle, Descartes’ten bu yana “dinin ve tanrının haddini ve sınırlarını bilmesi gerektiği” şeklindeki görüşün temel parametresi ve parolası olarak işlev görmektedir. Çünkü bu söylem, pratikte dinin insan hayatındaki varoluşsal kapsayıcılığını bir indirgemeye tabi tutarak onu vicdan sınırları içerisinde hapsedmektedir. Dini, insanı sarmalayan varoluşun ana renklerinden birisi olarak gören Altan’ın bu yaklaşımından, tanrı ve Sezar’a aynı anda ibadet edilebilir sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu açıdan kitabın her şeyden önce din algısında bir problem olduğu söylenebilir. Özelde İslâm, kendi bütünlüğü içinde algılanmak yerine, liberal demokrasinin içinde yeniden anlamlandırılarak ve indirgenerek tanımlanmaktadır.

Bu indirgemeciliğin en önemli göstergesi dinin kültürleştirilmesi çabasıdır. Altan, dini salt bir kültür olarak görme eğilimindedir. Ona göre din, “Bir inancın ötesinde, hayatın her alanında izlerini gördüğümüz toplumsal bir kültürdür” (s. 55). Altan, burada dini öncelikle bir iman meselesi olmaktan çıkarırken, inanç ve kültür arasında kurduğu dikotomide dini sosyolojik bir kültür olarak algılamaktadır (s. 9-10). Nitekim “Türkiye dini kültür olarak algılayan liberal demokrasiyi de toplumsal yaşama biçimi olarak içselleştiren bir düzeye sıçrayabilir” (s. 183-184) derken, liberalizmi hayata perspektif veren varoluşsal bir konuma oturtmakta, dinin ise bir kültür olarak algılanması gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Böylece Altan’ın söyleminde liberalizmin “bir yaşam biçimi” olarak algılandığını ve genel perspektif olarak dinleş(tiril)diğini söyleyebiliriz.

Burada bir farka işaret etmeliyiz: Dinin kültürel hayatta tezahürlerinin olması tabii ki önemli ve kaçınılmazdır. Bu anlamda İslâm’ın Türkiye toplumunun kültür, gelenek ve âdetlerindeki görüngüleri zaten yaşamaktadır. Ancak dinin kültürleştirilmesi, salt bir kültür, âdet ve geleneğe indirgenmesi, onun varoluşsal boyutunu görmezden geldiği gibi dine hayattan el çektirmekte; iddiasız, amorf bir mekanizmaya dönüştürmektedir. Altan’ın özelde İslâm’ı ritüalistik, kültürel, geleneksel öğeler üzerinden takdimi, tam da bu noktada hatırlanabilir. Ona göre, “Müslüman bir ülkede din, zaten ritüellerle gündelik hayatın içindedir. Hayat, evlerden başlayarak geleneklerle, göreneklerle, dinî ritüellere saygıyla, erkek çocukların sünneti, kandiller, bayramlar, maddi ve manevi paylaşımın önemi gibi yaklaşımlarla, ezan sesi ve camilerle

şekillenir” (s. 58). Anlaşılacağı üzere geleneksel din algısındaki kültürel ve ritüalistik öğeler Altan’ın din anlayışının yegâne sınırlarını çiziyor görünmektedir. Altan’ın örneklerinde bugün dünya ölçeğinde konuşulan ve aslında insanlık için varoluşsal bir mahiyet kazanan tüketim, Avrupa Birliği, sömürü, paylaşım, adalet gibi kavramların dinle birlikteliğine ve ilintisine değinilmemesi, hatta tam tersine dinin bu kavramlarla ilintisinin “siyasallık” gibi bir negativite içinde algılanması, aydınlanmacı bir zihniyete işaret etmesi açısından önemlidir. Bunlara ilâveten Altan’ın tezini kuvvetlendirmek amacıyla kullandığı “Ülkemizde dinî hayattan en uzak insan bile ‘Allah korusun’ der” (s. 55) vb. ifadeleri popülerliğin doruklarında gezinmekte ve meseleye yaklaşımındaki yüzeyselliği “faşetmek”tedir.

Altan’ın “kent dindarlığı” kavramı, nasıl bir anlam ve içeriğe sahiptir? Altan, kentliliğin iki boyutunun altını çizmektedir: Çeşitlilik ve kurumsallaşma (s. 39-40). Altan’ın burada farklılıklar ile prosedürelliği vurguladığını, aynı zamanda pratikte çoğulculuklar, etnik farklılıklar, Alevilik gibi Türkiye sorunlarına göndermelerde bulunduğunu görmekteyiz. Bu kentlilik anlayışıyla bağlantılı olarak kentnin çoğulculuğunu, farklılığını, dinamizmini kapsama- dan kendisini daraltan bir din anlayışına rezerv koymasına rağmen (s. 160), yukarıda da belirtildiği gibi, dini sadece geleneksel öğeler üzerinden örnek- lendirmesi din ve geleneğe yaklaşımındaki paradoksu görünür kılmaktadır. Bir yandan geleneksel kalıplar içinde algılamayı eleştirmekte, öte yandan di- nin geleneksel öğelerine atıfta bulunmaktadır.

Altan’ın “kent dindarlığı” tanımında öne çıkan anahtar kelime “felsefe”dir. Ona göre, “Kent dindarının kâinatı yorumlaması, Allah’ı araması, bir felse- fecinin çabasına benzemektedir”. Altan’ın algılayışında kent dindarlığı, dini felsefi düzeyde içeriden sorularla anlama ve anlatma çabası olarak öne çıkar (s. 153). Altan, kent dindarlığının odağına aldığı felsefi düzey, bilgi ve derinli- ği ifade ettiği kadar aristokrasi ve burjuvaziye vurgularıyla birlikte sınıfsaldır da. O, din görevlisini siyasetten ziyade, felsefe ve sosyolojiden tat alan, din algısını yeryüzündeki düşünce adamlarıyla irtibat kurabilecek şekilde geliştiren bir inanç entelektüeli olarak görmek isterken (s. 105), felsefi ve derunî boyutun altını çizmektedir. Doğrusu bu, din görevlisi portresinin bugün ge- rek kent dindarlığı gerekse din algılayışı konusunda önemli bir düzeyi im- lediğini belirtmeliyiz. Öte yandan Altan, zamanın Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu’nun “Keşke din adamları aristokrat kesimden çıksaydı” (s. 112) ifadesine atıfta bulunarak alt sınıfların bir kent dindarlığı üretmediği kana- atini dile getirir. “Yoksul, çaresiz insanla, zengin, güvenli insanın dine bakı- şı aynı olabilir mi?” diye sorduktan sonra, gerçek bir aristokratın bakışının daha farklı olacağını belirtir (s. 113).

Altan, dinin neden siyasal bir algının unsuru olduğunu anlamaya çalışırken, şu soruyu sorar: “Acaba din, hayatın ezdiği, hayatın bir çile olarak üzerine abandığı, yaşamla ilişkilerinde gerçekte zorlanan eğitimsiz ve donanumsuz, bunalmış, ezilmiş, dışlanmış kimselerin çaresizlikten Allah’a sığınmaları olarak mı algılanmaktadır?” (s. 11). Bu bakış açısının Altan’ın yaklaşımlarında somutlaştığı birinci nokta din görevlisi bağlamında imam-hatip liseleridir. İmam-hatip lisesi öğrencilerinin dar gelirli ve muhafazakâr aile çocuklarından oluşması, sosyolojik gerçeği kent dindarlığı açısından sorunsallaştırmaktadır. Altan, buradan bir kent dindarlığı çıkamayacağını satır aralarında okuyucuya verirken, kent dindarlığı tanımındaki sınıfsallığı vurgulamakta ve imam-hatip liseleri konusundaki klişe diktatörlüğünün etkisi altında kaldığını ortaya koymaktadır. Nitekim imam-hatip liselerini tercih etmeyi, ailenin çocuğa baskı ve dayatması olarak görmesi (s. 109), Türkiye’nin çok yakın tecrübesi içinde karşılaştığımız ve totaliter, baskıcı, statükocu çevrelerin dile getirdiği “(sadece) imam-hatip liseli gençlerin bu okullara zorla gönderildiği” gibi söylemleri benimsediği izlenimi vermektedir.

Altan açısından kent dindarlığına ulaşabilmenin veya mevcut handikapla başa çıkabilmenin yegâne yolu, İslâm burjuvazisinin oluşturulmasıdır. Böylece şehir kültürünün hayat tarzı ve ritmi ile uyumlu bir dinî anlayışın yerleşebilmesi mümkün olacaktır (s. 118). Halbuki bugün din, Altan’a göre, “Yoksulluğun, işsizliğin, gelir dağılımı adaletsizliğinin ortaya çıkardığı yığınların çaresi olarak algılanmaktadır” (s. 144). Bunun bir sonucu olarak göçlerle kente gelen kırsal kesimin geleneksel din anlayışı, kentteki kültürel din anlayışını yadsımış ve dinin siyasallaşmasını körükleyen damar güçlenmiştir (s. 67). Doğrusu Altan’ın sosyolojik bağlamda din algısı ve sınıf ilişkisine dair değerlerinde bir gerçeklik payı vardır. Ancak dinin, sadece bir sınıfa ait bir olgu olmadığı, tüm sosyal katmanları mobilize eden bir fenomen olarak farklı sınıfsallıklar ve toplumsallıklar içinde yaşamaya devam ettiği gerçeği görmezden gelinmemektedir. Din, tarih boyunca her toplumda “adalet” söylemiyle öncelikle toplumun alt sınıflarında bir hareket başlatmıştır.

“İslâm burjuvazisi” kavramsallaştırmasıyla da uyumlu olarak dindarlık ve liberallik arasında bir örtüşme öngören Altan’ın asıl varmak istediği yer dinin liberalleşmesidir. Ona göre yeryüzündeki diğer insanlarla ve kültürlerle etkileşim içinde olan, ticarî rekabet halinde bulunan bir dindar hem maddî hem de mânevî açıdan liberal anlayışı benimseyecektir (s. 119). Dolayısıyla tam da bu noktada, Altan’ın temel probleminin bir kentli dindarlık oluşturmaktan çok, İslâm’ı liberalizm içinde yeniden tanımlayarak konumlandırmanın bir anlayışı öne çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Altan’ın Avrupa Birliği, Batı sermayesi gibi vurguları (s. 96-97) bu din anlayışını desteklemektedir.

Bu açıdan Altan'ın yazılarındaki kent dindarlığını “liberal İslâm” olarak okumak da mümkündür.

Altan'ın kent dindarlığı kavramının “fıkıh” ve “siyaset” kelimelerine karşı rezervli olduğunu görmekteyiz. Fıkıhı “İslam'ın diğerlerini gütmesinin silahı” (s. 141) ve “zorlayıcı bir metot” (s. 141) olarak değerlendiren Altan, dindarların siyasetle ilgilenmelerini yadsımakta ve daha da ötede fıkıh ile siyasal İslâm arasında bir bağ kurmaktadır (s. 141). Böylece siyasal İslâm'ın sosyal bellekteki negatif imajından yola çıkarak fıkıhı da meşruluk sınırının dışına ötelemeye çalışmaktadır. Bu düşüncenin, bugün küresel ve ılımlı İslâm'ı temellendirmek üzere özeldir Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî üzerinden kurgulanan İslâm anlayışının fıkıh ve siyasete yönelik rezervleriyle örtüşmesi ilginçtir.² Dahası bu yaklaşımın modern zamanların İslâm kurgusuyla örtüşmesi de dikkatle izlenmelidir. Belirtilmelidir ki, gerek İslâm'ın liberal söylemler içerisinde yeniden tanımlanması, gerekse modern söylemin dini, birey ile Allah arasındaki mekanizmaya indirgemesinin gerçekleşebilmesi için fıkıhın bu düzenleyici rolüne rezerv konulması düşünsel tutarlılık açısından bir zorunluluktur. Doğrusu Altan da bunu yapmıştır.

Öte yandan Altan'ın fıkıha karşılık sûfizme kent dindarlığı içerisinde ayrıcalıklı yer vermesi hem liberal İslâm'a lojistik destek sağlamakta, hem de ılımlı İslâm gibi farklı isimlerle inşa edilmeye çalışılan İslâm anlayışları ile paralelliklerini ortaya koymaktadır. Onun sûfizme vurgusunun özeldir birkaç boyutuna değinebiliriz. Birincisi, kendi ifadesiyle, “Sûfizm siyasî bir ajandaya sahip değil[dir]; sûfi siyasetle değil, kalple ilgilenir. Sûfilik siyaseti değil, hümanizmi öğretir” (s. 77). Burada dinin kalple sınırlı tanımının altı çizilirken, İslâm'ın bir kamusal alan faaliyeti olan siyasetle ilintisine rezerv konulmaktadır. Aslında burada İslâm kamusala konuşmayan, iddiasız, folklorik, amorf bir din olarak konumlandırılmaktadır ki bu, modern-liberal İslâm anlayışıyla örtüşen bir yaklaşımdır. Öte yandan sûfizm, salt kültürel bir İslâm olması bağlamında da “kent dindarlığı”nı tamamlayıcı bir öğe olarak görülmektedir. Nitekim Altan, tekke ve zâviyeler üzerinden tekke müziği, hat sanatı, tekke şiiri, arınma, yücelme, güzel sanatları vurgular (s. 148) ve böylece kültürel öğelerin dışına taşmayan bir İslâm anlayışını öne çıkarır. Diğer bir husus da ilerleme, kalkınma, atılım gibi olumlu roller atfedilen kavramlarla içe çekilme, dünyaya karşı negatif tavır gibi sûfizme ait özellikler arasında Altan'ın düştüğü paradokstur. Fakat Altan daha çok fonksiyonel düşünmekte ve sûfizmin dünyaya müdahale etmeyen tavrını,

2 Örneğin Elif Şafak'ın romanında Mevlânâ ve Şems'in fıkıha antipatileri ısrarla vurgulanmaktadır. Bk. Elif Şafak, *Aşk*, çev. Elif Şafak - K. Yiğit Us, (İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık, 2009).

liberalizmin İslâm üzerindeki tahakkümünü sağlamak üzere işlevselleştirmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, salt bir isimlendirme ve sosyolojik bir ayırımı tekabül eden ve bu zamana kadar farklı tartışmaların da konusu olan “kent dindarlığı”, şehirleşme, kitâbî İslâm, bilinçlilik gibi kavramlar bağlamında tartışılması gereken bir olgudur. Fakat Altan’ın, kitabında daha çok “İslâm’ın liberalleştirilmesi” tezini öne sürdüğü görülmektedir. Bu da pratikte Türkiye’nin açılım, özgürlük, kalkınma gibi geçmişten bu yana yaşadığı problemlere bugünün amorf ideolojisi liberalizm ve Avrupa Birliği ideolojisi çerçevesinde bir çözüm arayışı ve İslâm ile liberalizm arasında bir paralellik kurma çabasına denk gelmektedir. Tüm bunlar da liberalizm içinden ve İslâm’ın dışından yapılan bir okuma ile gerçekleştirilmek istenmektedir.

Mustafa Tekin*

Toplumsalın Peşinde Tarihçilik: Siyah Giyen Adam’ın Hatırasına¹

Rifa’at Abou-El-Haj, mevcut Osmanlı tarih yazımı açısından sıradışı bir yerde durur. Kaynakları sorgular, kavramları tarihselleştirmeye çalışır, genel geçer yargıları sarsar ve olabildiğince açık bir üslûpla eleştirilerini yapar. Hayata ve ilmî çalışmalara karşı bu tutumu, aslında karşı karşıya olduğu meydan okumaların büyüklüğü ve yapılan akademik çalışmaların naipliği ile alâkalıdır. Ulus devletlerin ve tek kutuplu dünyanın hâkim olduğu bir dönemde tarih yapmaya çalışan bir kişinin bu kavramların söz konusu olmadığı bir dönemin tarihini yaparken ve toplumsalını anlamaya çalışırken nereye nasıl bakacağı; daha önemlisi geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bir anlamın varlığı ve bu anlamın nasıl oluşturulabileceği Abou-El-Haj’ın karşı karşıya olduğu en büyük meydan okumadır. Aslında her tarihçi aynı meydan okumaya muhatap olduğu halde, karşılığında bununla mütenasip olmayan

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bu yazı, İSAM Yayınları arasında çıkan *Beyond Dominant Paradigms in the Ottoman and Middle Eastern/North African Studies: A Tribute to Rifa’at Abou-El-Haj* (eds. Donald Quataert - Baki Tezcan, İstanbul: İSAM, 2010) adlı kitap ile aynı yayınevi tarafından neşredilen *Osmanlı Araştırmaları / Journal of Ottoman Studies* dergisinin 36. sayısı (2010) üzerine bir değerlendirmedir. Bu dergi ve kitapta yer alan makalelerin birçoğu Binghamton Üniversitesi’nde (A.B.D.) 2010 yılında aynı adla yapılan sempozyumda sunulmuş bildirilerdir.

çalışmaların ortaya çıkması Abou-El-Haj'ı daha sert bir eleştirel tutuma sevk etmiştir. Eleştirilerinin temelinde, aynı alanda çalışan pek çok tarihçinin işini tam bir bağıllık ve “tutku” ile yapmadıkları tespiti yer alır.

Osmanlı tarih ve toplumunu anlamak için yıllarını devlet aygıtını ve bürokrasiyi anlamaya sarf eden Abou-El-Haj, Karlofça Antlaşması örneğinde siyasi olayları, reisülküttaplık özelinde bürokrasiyi, bazı paşalar çerçevesinde haneleri ve birkaç padişah çerçevesinde ise biyografileri çalışmıştır.² Bu konuları daha iyi anlamak için kullandığı siyasetnâme gibi kaynakları ve psikotarih gibi yöntemleri çeşitli kavramlarla birleştirerek Osmanlı tarihyazımına hem yeni yöntem ve yaklaşımlar kazandırmış hem de çöküş paradigması ve modern devletin oluşumu ile ilgili kendisi için ikincil derecede; ama literatür için hayati katkılarda bulunmuştur. Abou-El-Haj, yaşadığı dönemin devlet eleştirisi ve postkolonyal literatürü ile paralel olarak devlet aygıtı çerçevesinde yaptığı çalışmalara biraz mesafe koyarak 1703 Edirne İsyanı'nı ve devlet dışında kalan aktörleri anlamaya çalışmıştır. Devlet aygıtı, toplumsalı ne kadar temsil eder, devleti merkeze almadan toplumsalı çalışmak mümkün değil midir gibi soruların öncülük ettiği bu süreçte, tarih sahasında yapılanları yakından incelemiştir. Rifa'at Abou-El-Haj, toplumu veya kişileri çalışmak, tarihçiliğin doğru alanıdır diyen tarihçilerin bile çalışmalarında doğrudan ya da dolaylı biçimde yine devleti en başat öge olarak ortaya koymalarını esas sorun olarak görmüştür. İşte bu noktada, Abou-El-Haj'ın şu anda üzerinde çalışmakta olduğu Osmanlı Kudüs'ü örneğinde kefalet ve kişilerin karşılıklı olarak kefaletleşmesi meselesi, toplumsalın oluşumu, örgütlenmesi ve kendini yeniden üretmesi çerçevesinde, bugünkünden farklı bir yapıya sahip devlet ve topluma tarihsel yerini teslim etmek üzere, bir alternatif arayışını temsil etmektedir.

Bu yazıda ele aldığımız kitabı da bu alternatif arayışları ve mevcut tarihyazımı çerçevesinde değerlendireceğiz.³ Kitap, Abou-El-Haj'ın yıllara yayılan arayış, yaklaşım ve yöntemlerini önemseyen tarihçilerin yazılarından oluştuğu için biz de biraz onun gözüyle kitabı değerlendirmeye çalışacağız. Kitaptaki on iki makaleden A. A. Ahmida ve D. R. Khoury'nin çalışmaları çağdaş Mağrip ve Ortadoğu tarihyazımını incelemekte ve Abou-El-Haj'ın

2 Abou-El-Haj'ın çalışmalarının bir değerlendirmesi için bkz. Yunus Uğur, “Rifa'at Ali Abou-El-Haj: Osmanlı Devlet ve Siyasi Yapısına Farklı Bir Bakış”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1/2 (2003), s. 585-99.

3 Baki Tezcan ile birlikte bu kitabın ortaya çıkmasını sağlayan Donald Quataert artık aramızda değil. Kitabın yayımlanmasından kısa bir süre sonra hayata gözlerini yumdu. Çok değerli bir tarihçiye armağan olan bu kitaba yazılan tanıtım yazımızı, zamanında tanışma ve görüşme fırsatı da bulduğumuz bu değerli tarihçinin anısına ithaf ediyoruz.

özellikle “Historiography in West Asian and North African Studies since Said’s Orientalism”⁴ adlı makalesini kronolojik üslûpları ve yeni örnekleri ile güncellemektedir. Her iki makalede de öncelikle sömürge sonrası tarihçiliğinin süreci anlatılmakta, peşinden de ulus-devleti sorgulayan tarihçiliğe yer verilmekte; ama yeni sürecin, kendisine henüz alternatif bir yol bulamadığı belirtilmektedir. P. Gran, B. Tezcan ve kısmen P. Brummet tarafından kaleme alınan birkaçı dışında, kitapta yer alan makalelerin tamamı bu yeni sürecin örnekleri olarak ele alınabilir ama alternatif sundukları söylenemez.

Ahmida, Mağrip için halihazırdaki milliyetçi ve sömürge sonrası tarihyazımında sorgulanmayan ve önceki dönemin tesirlerini üzerinde taşıyan bir yaklaşımın olduğunu iddia etmektedir. Örneğin ona göre Mağrip’in tanımı bile sömürge dönemi tarihyazımındaki gibi kullanılmaktadır. Oysa Nil’den Atlantik’e kadar uzanan coğrafyanın Mağrip olarak algılanması gerekir. Ortak çevre, tarih, mezhep ve kültürel koşullar bu sınırlar arasındaki ülkeleri bir arada tutar; fakat diğer taraftan, tarihleri incelenirken her bir ülkenin sosyo-iktisadî yapısından kaynaklanan farklı tarihsel süreçleri de fark edilmelidir. Yazara göre, süreçlerdeki değişim ve dönüşümleri İslâm yahut sömürge etkisi gibi tek bir faktöre indirgeyerek incelemek, şimdiye kadar düşülen en büyük hatadır. Farklı türden kaynaklar da kullanılarak alternatif tarih okumalarının yapılması gerekmektedir. Houry de benzer şekilde Osmanlı’dan günümüze kadar gelen Ortadoğu tarihyazımı sürecini modernleşme, sömürgeleşme, ulus-devlet, oryantalizm, postkolonyalizm ve yeni modernizasyon yaklaşım ve süreçleri ile incelemektedir. Ahmida’dan farklı olarak dünya tarihyazımı süreci ile biraz daha fazla irtibatlandırarak Ortadoğu tarihyazımında “yeni sol”, “üçüncü dünyacılık”, “dünya sistemi”, “insanmerkezcilik” (humanitar-yanizm) ve “maduniyet” (subaltern) gibi fikrî hareketlerin etkisini vurgulamaktadır. Bu etkilerin yönlendirdiği XX. yüzyıl Ortadoğu tarihyazımında köy-köylü, devlet, sınıf, az gelişmişlik, elitler, kamusal alan, insan hakları, tüketim, kültürel temsil gibi konuların çalışma konusu olarak öne çıktığı görülmektedir. Aynı sürecin başka bir aşamasında imparatorluk mirası daha kapsamlı sorgulanmış hatta sömürge döneminin, bu mirasın olumsuz yönlerini ortadan kaldıran bir katkısının olduğu, Elizabeth Thompson⁵ gibi yeni modernist denilebilecek tarihçilerce iddia edilmiştir. Yazara göre, geldiğimiz noktada ulus-devletin çerçevelediği sınırlara alternatif bir hikâye henüz ortaya konamamıştır. Öznelliği, cemaatleri, çok kültürlülüğü ve neo-liberal yaklaşımları öne çıkaran bazı çalışmalar vardır; ama bunların da anakronizme

4 *History After the Three Worlds: Post-Eurocentric Historiographies*, eds. Arif Dirlik v.dğr. (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000), s. 67-84.

5 Elizabeth Thompson, *Colonial Citizens: Republican Rights Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon* (New York: Columbia University Press, 2000).

ya da özcülüğe düşme olasılığı hayli yüksektir. Din ise bir hikâyenin içine yerdirilebilecek şekilde henüz ele alınmış değildir. Kısacası Khoury'nin sorusu, Ortadoğu'nun bugün karmaşık gibi görünen yapısını önceleyerek yararlı bir geçmiş oluşturma ve kapitalizmin küresel eşitsizliğini tabiileştirilmeyen bir tarihçi grubu bulmanın imkânı ile ilgilidir.

Kitaptaki diğer makalelerin çoğu bu iki makalede anlatılan çalışmaların örnekleri olarak ele alınabilir. M. Aksakal'ın Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na giriş nedenini daha geniş çerçevede değerlendiren ve o şartlarda savaşta başka alternatifin bulunmadığını savunan makalesi ile M. İbrahim'in Memlûk dönemi Şam şehrinin gündelik yaşamından örnekler vererek mikro tarihin imkânlarını sunan makalesi yeni kaynakların kullanımına birer örnektir. C. Phillio'nun Cumhuriyet Türkiye'sinde 1920'li yıllarda yapılan devrimlerin o günün insanları için ne ifade ettiğini sorguladığı makalesi ise yine bir kaynak olarak Refik Halit'in *Fantazi Piyas*'ini değişik bir okumaya tabi tutarak altı yıllık radikal değişimi insanların unutarak (amnezi) ve toplumsal ölçekte bilinçaltına atarak geçitirdiklerini ortaya koymaktadır. Makale, ulus-devlet eleştirisi yaparak öznel ve bireysel tutumlara işaretlerle imparatorluk geçmişi ile ilgili algıyı farklı bir kaynak üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. J. Klein'in Kürt meselesi ile ilgili çalışması, aynı şekilde ulus devlet eleştirisi yapmakla beraber, ele aldığı örneğin özel durumundan yola çıkarak aslında ulus-devletlerin çökmediğini, hiç olmadığı kadar etnik temelli kimlik politikalarında etkili olduklarını vurgulamaktadır. Yazar kendi akademik yaklaşımı çerçevesinde yine de Kürt ulus-devletine karşı olduğunu; ama bu meselenin devlet-toplum, kimlik, şiddet, ulus-aşırıçılık, yerel iktidarların dönüşümü gibi açılardan birçok çalışma için çok önemli bir örnek olduğunu belirtmektedir. Khoury'nin cevabını aradığı soruya yani ulus devlete alternatif bir yaklaşım arayışına bu çalışmalardan da bir yanıt gelmemekte, sadece konu edindikleri temaların etraflı incelemesiyle yetinilmektedir.

Kitaptaki diğer bir makale grubu ise yukarıda temas edilen literatür değerlendirme makalelerinde belirtilenle uyumlu olarak imparatorluk geçmişleri, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun mahiyeti ve konumu ile ilgilidir. Konum, bir taraftan aidiyet bir taraftan da Osmanlı tarihinin ne ile mukayese edileceği çerçevesinde önemlidir. Örneğin Abou-El-Haj kendi çalışmalarında Osmanlı'nın hâkim olduğu coğrafyanın tamamını çeşitli biçimlerde inceleme konusu yapmış; ama tarihî analizlerde genel dinî, etnik, bölgesel ayırımlardan ziyade iç dinamikler üzerinde durmuştur. Osmanlı'nın nevi şahsına münhasır olarak değerlendirilmesine karşı, Avrupa ve dünya tarihi ile mukayeseyi önemsemiş; ama tüm değişim ve dönüşümleri dış faktörlere bağlama şeklindeki yaklaşımları da kıyasıya eleştirmiştir.

H. Lowry'nin makalesi, Osmanlı'nın aidiyet açısından konumlandırılması ile ilgilidir. Lowry, Osmanlı'nın Batı ve Doğu Osmanlı diye ikili tasnifini teklif etmektedir. Bu çerçevede Osmanlı'nın Mısır ve Hicaz'ı almasını kritik bir eşik olarak değerlendirmekte ve bunun imparatorluğun politikalarının din merkezli olarak değişmesine sebep olduğunu belirtmektedir. Tekke ve zâviyelerin Balkanlar'da ve Anadolu-Arap coğrafyasındaki hizmetleri mukayese edilerek Balkanlar'da gayrimüslimlere de hizmet veren bu kurumların Çin ve Hindistan'daki "pirinç hıristiyanları" gibi "çorba müslümanları" oluşturduğu, Doğu'da ise bu tür hizmetlerin gayrimüslimlere zaten verilmediği söylenerek bu iki coğrafyanın birbirinden farklı değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kanaatimce etnik, dinî ve coğrafi olarak çok geniş bir alana hükmeden ve vergi sisteminden yönetim biçimlerine kadar pek çok yerel farklılığa imkân tanıyan bir imparatorluğu sadece bir faktörü dikkate alarak kabaca bir tasnife ve konumlandırmaya tabi tutmak gibi bir yaklaşımın, araştırmaların verimliliğini ve etkinliğini ne kadar arttıracakı hususu tartışmaya açık görünmektedir. Ayrıca yaklaşım itibarıyla Ahmida ve Khoury'nin yöntem yazılarında ve Abou-El-Haj'ın çeşitli çalışmalarında iç dinamikler vurgulanmasına rağmen, bu makalede yerel şartlar ve süreçlerden ziyade bölgesel ve dinî faktörlerin katı bir şekilde tanımlandığı görülmektedir.

Bu gruptaki diğer iki makale ise Osmanlı ile dünya tarihi arasındaki mukayese imkânlarını ortaya koymayı amaçlayan çalışmalardır. S. Faroqhi, Abou-El-Haj'ın öncülüğü ile çöküş paradigması ve onu destekleyen varsayımların çürütülmesi sonrasında Osmanlı tarihyazımına erken modern, adem-i merkezîyetçilik, modernleşme ve ulus-devlet gibi kavramların hâkim olmaya başladığını vurgulamaktadır. Yazar bu noktada, Osmanlı ile dünya tarihçiliği arasındaki artan yakınlaşmaya ve birbirini tanıyan ve okuyan değişik coğrafyaların yeni tarihçi nesline dikkat çekerek ortak temalar (loncalar ve vergi sistemi gibi) etrafında mukayese ve birlikte çalışma imkânlarının arttığını iddia eder. Annales tarihçileri ile Barkan ve İnalçık arasındaki etkileşimi ve kendisinin de katıldığı imparatorlukların mukayese edildiği çalışmaları bu iddiasının örnekleri olarak sunar. Ona göre bu sürecin gelişimini engelleyen en önemli sorunlardan birisi -yayıncıların da talebiyle- genel okura hitap eden yenilikçi çalışmalar yerine, herkesin her konuda az bir araştırmayla (lesefrüchte) kitaplar yayımlamasıdır.

Faroqhi'nin iddialarını biraz daha somutlaştıran makalesinde Brummett, önce Osmanlı'nın bir Akdeniz imparatorluğu olduğu üzerinde durur ve Osmanlı ile Venedik-Floransa arasında çok verimli mukayeselerin yapılabileceğini iddia eder. Yazar, Evliya Çelebi'den ve Kapudan Paşa mektuplarından da örnekler vererek her geçen gün daha fazla çalışmaya konu olan mal, insan

ve kültürel bağlantıların Akdenizlilik mukayese ve vurgusunu kuvvetlendireceği kanaatindedir. Faroqhi ile benzer bir şekilde çöküş paradigması sonrasında bu imkânların daha da artacağını belirten Brummett'in Osmanlı'yı bu şekilde konumlandırışı hem Osmanlı tarihyazımı için hem de sınırları detaylıca çizilmiş bölgesel bir yaklaşım önerisi ile ulus-devlet yaklaşımına alternatif modeller açısından anlamlı gözükmektedir. Ayrıca Osmanlı kapışmasını ya da hanesini Venedik haneleri ile mukayeseli bir şekilde bireysel, askerî ve idarî rollerin kesişme noktasında görmesi ve insanî, edebî ve kurumsal yönlerine de dikkat çekerek iktisadî ve kültürel temelli incelemeleri önermesi, genel tarihyazımında da yer bulan öznellik ve kamusal tartışmalarına katkı sağlamaktadır.

Makalelerden rahatlıkla anlaşılacağı üzere, çöküş paradigması ve sonrasında tezler, Osmanlı çalışmalarındaki yeni yaklaşımlar için hayati adedilmektedir. Çöküş paradigmasının "yükselen Batı karşısında çöken Doğu" bağlamında ortaya çıktığını biliyoruz. Yükselen Batı fikrinin modernleşme teorileri ile birlikte eleştirildiği ve artık miadını doldurduğu bir dönemde Osmanlı çalışmalarında da gerileme paradigmasından vazgeçilmesi manidardır. Bu noktada Osmanlı çalışmalarının Batı'daki tarihyazımı ile paralel seyir takip ettiğini ya da ona göre kendisini uyarladığını söylemek mümkündür. Erken modern ve Akdenizlilik gibi iki binli yıllarda Batı Avrupa ve giderek dünya tarihçiliğinde yoğun olarak kullanılan adlandırmaların şu sıralar Osmanlı çalışmalarında da kullanılması tesadüf değildir. Bu çerçevede soru, Abou-El-Haj'ın da vurguladığı "iç dinamikler" meselesinin bu süreçteki konumu ile ilgilidir. Osmanlı tarihi için önerilen yukarıdaki yeni dönemlendirme ve adlandırmalar, iç dinamiklerin mi bir sonucudur yoksa Batı merkezli yeni bir okuma önerisi midir, şüphesiz bunlar da ayrı birer tartışma konusudur.

Kitaba dönersek, mevcut yaklaşımlara alternatif bir öneri barındıran makalesinde P. Gran öncelikle şu tespitite bulunmaktadır: Hegel'in fikir babalığını yaptığı Batı'nın yükselişi ve oryantalizm yaklaşımları uzun bir müddet her türlü çalışmayı kaçınılmaz bir şekilde etkiledi. Bu yaklaşımdan uzakta kalmak isteyen bir grup Ortadoğulu akademisyen ise yine bu yaklaşım içinden çıkan İslâm'ın altın çağını ve coğrafyalarının henüz Doğu (Orient) olmadığı dönemi çalışmak durumunda kaldı. Zamanla sömürgecilik, modernleşme ve oryantalizm karşıtı görüşler yaygınlaştı ve pek çok açıdan yapılan eleştiriler dönemi başladı. Fakat bu eleştiriler mevcut yaklaşımın yerine bir model önermedi ya da öneremedi. Yoğun oryantalizm eleştirileri, sonuçta bir yere götürmediği ve eleştiriler anlamını yitirmeye başladığı için bu sefer yeni liberal teori ile karşı karşıya kalındı ve bu da Abou-El-Haj'ın belirttiği

gibi yeni oryantalizme yol açtı. Gran'in bahsettiği sürecin bir örneği olarak Khoury'nin makalesinde zikrettiği Keith Watenpaugh'un eseri⁶ incelenebilir. XX. yüzyılın ilk yarısında Halep şehrini orta sınıflar bağlamında analiz eden Watenpaugh öznellik, tüketim, kamusal alan gibi neo-liberal kavramları kullanarak ulus devletin oluşumu ile ilgili modernleşme, üretim ilişkileri, devlet gibi kavramları kullanan geleneksel ve sol hikâyelere meydan okur. Gran ise model arayışındaki bu tespitlerinden sonra bir alternatif olarak “zenginin yükselişi” ya da “yeni bir insan modeli” fikrini ortaya atmaktadır. Bu yeni modeli 1550'den 1850'ye ve 1850'den günümüze olmak üzere merkantil ve kapitalist insan şeklinde iki dönemde incelemekte ve coğrafya ya da herhangi bir siyasî aidiyet gözetmeden bu insanların ilişki içerisinde olduklarını ve benzerlikler taşıdıklarını iddia etmektedir. Ona göre, uluslararası antlaşma metinlerinin geri planları ve yağma ya da haksız ticarî kazanç ağları bu ilişkilerin ve bu insan tipinin peşine düşmek için iyi birer örnektir.

Kitabın son iki makalesi ise Abou-El-Haj'ın çok önemseydiği iç dinamikleri, yani siyasî bağlam ve ilişkileri dikkate alarak tarihi olayları anlama yönteminin örnekleri olarak okunabilir. R. Abisaab XIX. ve XX. yüzyılın başlarında Cebel-i Amil'deki (Suriye) Şii ulemâyı ve kurumlarını inceler. Son dönem Osmanlı'sında yapılan reformların bu bölgede nasıl (yaygın anlayışın aksine olumlu) algılandığını ve uygulandığını bölgenin iç dinamikleri, devlet, din, misyonerlik, modernleşme ve sömürgeleşme çerçevesinde ele alır. Kurgusu ve üslûbu pek de kuvvetli olmayan bu makale, öncelikle Şii ulemânın ve bölgenin toplumsal sınıflarının yüzyıllar içerisinde oluşumunu Osmanlı merkezi ile irtibatlandırarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Ulemâ ve devlet ilişkileri XVI. yüzyılın ortalarında yaşayan meşhur Caferî fakihî Zeyneddin Amilî'nin (Şehidüs-s-Sâni) hikâyesinden başlatılarak anlatılır. Yazara göre, Zeyneddin Amilî'nin hayatının idamla neticelenmesinde devletin Şii politikalarından ziyâde o dönemin ulemâsı arasındaki sorunlar etkilidir. Bu sorunlar da zamanla azalmış, bölgede Şii ve Sünnî ulemâ arasında düşünüldüğünden daha yoğun irtibat ve iyi ilişkiler varolagelmiştir. Devletin bölge halkı ile ilişkisi ve bu ilişkinin yerel yapıların oluşumuna etkileri ise vergi ve toprak düzeni üzerinden incelenir. Değişik zamanlarda yapılan vergi ve toprak rejimi düzenlemeleri sonucunda, bölgede oluşan ve ortak sıfat olarak efendi tabiri ile anılan vüceha, zuama ve ulemâ sınıflarından bahsedilir. XIX. yüzyıla gelindiğinde bu sınıfların genel olarak Osmanlı eğitim reformlarını desteklediği, zamanın yenileşme eğilimlerine göre de yeni medreseler açtıkları ve yeni öğretim teknikleri uyguladıkları anlatılır. Yazarın verdiği örnekler arasında eşrafın

6 *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class, 1908-1946* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

malî desteği ile bölgede Hamidiye isimli bir medresenin kurulduğu da yer alır. Bu desteğin birinci sebebi devlet tarafından dinî özgürlüklerin alanının genişletilmesi ve medrese öğrencilerinin askerlikten muafiyeti ise ikinci ve daha önemli sebebi bölgedeki misyoner okullarının etkisinin azaltılması ve kendi dinî hayatlarının muhafazasıdır. Yazar böylece XX. yüzyıl başlarındaki bir tavrı tarihselleştirirken devletin etkisi, bölgenin yerel yapısı ve öncelikleri ile misyonerlik gibi bir dış faktörü bir arada değerlendirmeye almıştır.

Aynı çerçevede okunabilecek bir diğer makalede B. Tezcan, Osmanlı biliminin gerilediği varsayımını III. Murat döneminde rasathanenin açılması ve akabinde kapatılması olayından yola çıkarak sorgulamaktadır. Tezcan'a göre Osmanlı'da bilimsel bir gerilemenin olup olmadığı şeklindeki bir iddianın gerekçesi olarak özcü bir şekilde İslâm'ı göstermek yaklaşımı yerine, tarihi bağlam ve ilişkiler ağı ile olanı anlamak ve tarihselleştirmek gerekir. Makalede rasathane örneği, aklî ilimleri ve mutlakiyetçiliği savunan kişilerle (1583 tarihli Mehmed Suûdî'nin *Hadis-i Nev'ini - Tarih-i Hind-i Garbi-* örnek gösterir) naklî ilimleri ve meşrutî düzeni savunan kişiler (Ali Ekber'in *Hitaynâme* adlı eserinin çevirisi olan 1582 tarihli *Kânunnâme-i Çin ü Hitay*'ı örnek gösterir) arasındaki bir mücadele alanı olarak okunmaktadır. Rasathanenin açılması iki açıdan siyasî hedefe mâtuftur. Birincisi, sultanın kendinden önce böyle ender işler yapan büyük isimlerle birlikte anılmak isteği, ikincisi ise aklî ilimler aracılığı ile kadı hukukunu (makalede şeriat kelimesi hiç kullanılmamıştır) aşarak toplumun gündelik yaşamına etkisini hissettirme iradesi. Rasathanenin kapatılması ise geleneksel epistemolojiyi savunan ve kendi alanına müdahale ettirmek istemeyen kadı ulemânın siyasî bir manevrasıdır. Aklî ilimlerin medreselerden kaldırılması da bu sürecin siyasî bir sonucudur; yoksa aklî ilimlere karşı bir tavır değildir. Kâtib Çelebi ve Hafâcî gibi kişiler de zaten aklî ilimlerin gerilemesinden değil, medreselerden çıkarılmasından bahsetmektedir. Nitekim, Tezcan'a göre daha sonra da bu mücadele devam etmiş mutlakiyetçiler kendilerine selefleri (Kadıızâdeliler) ve sonra da modernistleri ortak edinmişler, aklî ilimlerin de hep nüfuz alanlarında kalmasını istemişlerdir. Bu makalenin önerdiği yaklaşımın değeri, zikredilen fikir ve gruplaşmaların hangi esneklikle tanımlanıp tarihselleştirileceği ile yakından ilgilidir. Makalede baskın olan "mücadele alanı" yaklaşımına devlet ve iktidar merkezli olarak sert bir şekilde tanımlanmış fikir ve gruplaşmalar tarihselleştirmesi eklendiğinde öznelere, mekânların, ilişkilerin ve gündelik yaşamın olaylara etkisi ve değişim-dönüşümü yine gözden kaçırılabilir, indirgemeci, statik ve özcü yaklaşımlara düşülebilecektir.

Özetle, günümüz tarihyazımında toplumsalın anlaşılması meselesinde büyük anlatılar bir kenara bırakılmıştır. Fakat yeni durumda hangi yaklaşım

ve yöntemlerle toplumsalın tarihini araştıracağımızla ilgili teklifler henüz yeterince sunulmamıştır. Elimizdeki kitapta da örneklerini gördüğümüz tek tek mikro olayların tarihi, kişilerin biyografileri, kaynakların çeşitlendirilmesi, temaları daha geniş coğrafyalarda düşünmeyi öneren mukayeseli çalışmalar, siyasî bağlam ve mücadele alanlarına vurgu gibi teklifler birbiriyle çok yönlü ilişkileri barındıran toplumsal olgu ve süreçlerin tarihini ve bugünü anlamada ne kadar verimli olacağını zaman gösterecektir. Fark edilmesi gereken bir husus din, düşünce-zihniyet ve kültür gibi bazı toplumsal faktörlere çok belirleyici oldukları tarihsel dönemlerin anlatılarında dahi hâlâ bir yer verilmemiş ya da verilememiş olmasıdır. Ayrıca, günümüzde yaygın olarak dillendirilen disiplinlerarasılık söylemine rağmen, Abou-El-Haj'ın çalışmalarında kullandığına benzer -örneğin psikotarih- diğer disiplinlerden ödünç alınabilecek yöntemlerin sayısı Osmanlı tarihyazımında hâlâ fazla değildir. Bu yaklaşım ve yöntem sorunlarını bir kenara bırakır ve tanıtımını yaptığımız bu kitaba ve genel olarak Osmanlı çalışmalarına dönersek, devletin önem kaybettiği söylenen günümüzde bile devletin kendisi ile ilgili ve devletle ilişkilendirilerek yapılan tarihsel anlatıların, bunların hepsini birden kapsayan toplumsalın anlatısı içerisinde hâlâ çok belirgin olduğunu görürüz. Nitekim Abou-El-Haj da bu soruna defaatle dikkat çekmiş ve belki de bu sebeple son çalışmalarında devletle arasına mesafe koyup toplumun iç dinamiklerini kefalet sözleşmeleri bağlamında keşfe çıkmıştır. Bu vizyon elimizdeki makalelerde pek görülememektedir. Bazı başka yaklaşım ve yöntem denemeleri vardır ama yeterince temelli ve açıklayıcı değildir.

Yunus Uğur*

* Öğretim Görevlisi, İstanbul Şehir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

Yazarlar için not

- *İslâm Araştırmaları Dergisi*, başta klasik İslâmî ilimler olmak üzere, siyaset, tarih, ekonomi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, dinler tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında yapılmış, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki, özgün makale telifi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmelerini yayımlar.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, Farsça, İngilizce, Fransızca ve Almanca makalelere de yer verilir.
- Makaleler A4 kağıdının bir yüzü kullanılmak suretiyle çift aralıklı olarak yazılmalıdır. Mümkünse makaleler 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Ayrıca makalelere 100-200 kelime arasında Türkçe öz eklenmelidir.
- Türkçe ve İngilizce makalelerde uyulması gereken dipnot sistemi için bk. www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra dergi ve ayrı basım gönderilir.
- Başvurular, CD'siyle birlikte bir nüsha halinde, "İslâm Araştırmaları Dergisi Yayın Kurulu Başkanlığı, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul" adresine postalanmak veya ek dosya halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, *Index Islamicus* ve *Turkologischer Anzeiger* tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslâm Araştırmaları Dergisi* (Turkish Journal of Islamic Studies), a biannual publication of the Center for Islamic Studies, welcomes articles of a high standard and original scholarship in Islamic studies as well as in the areas of history, political science, economics, philosophy, sociology, anthropology, comparative religion and literature. It also accepts reviews for books, symposiums and conferences. Normally articles should make a scholarly contribution to the understanding of Islam or of general interest to the Muslim community.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All submissions are assessed by referees, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles in Turkish, Arabic, Persian, English, French and German are all welcome.
- Articles should be typed double-spaced on A4 white bond paper, with ample margins on all sides. Normally, the entire manuscript of an article -including tables- should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. A brief abstract of 200 words or less should also accompany all article submissions.
- Articles written in English should follow the English reference style given at www.isam.org.tr (Yayınlar/Süreli Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi)
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors of articles are sent 40 free offprints, along with a copyright payment after the publication of the article.
- All postal submissions, with an electronic copy (preferably in Microsoft Word format) as well as a hard copy of the manuscript, should be made to the Editor, Turkish Journal of Islamic Studies, TDV İSAM, Altunizade, İcadiye Bağlarbaşı Cad. 40, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul, Turkey. Alternatively, submissions may be sent as an attachment via e-mail to dergi@isam.org.tr
- Articles in this journal are indexed or abstracted in *Index Islamicus* and *Turkologischer Anzeiger*.

TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)

İSAM, Türk tarihi ve kültürü ile İslâm medeniyetinin yerel ve küresel düzeyde tanıtılmasını hedefleyen ilmi bir araştırma merkezidir. İSAM ulusal ve uluslararası bilimsel araştırma projelerini desteklemek, ansiklopedi, dergi, telif, tercüme ve tahkik eserler yayımlamak ve ilmi toplantılar düzenlemek suretiyle doğru ve nitelikli bilgiler üretilmesine ve bu bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılmasına imkân sağlamaktadır.

Bir taraftan Türk ve İslâm dünyasının tarihsel mirasını modern bilimsel yöntemlerle araştırarak günümüz insanının dikkatine sunan diğer taraftan da Müslüman coğrafyadaki dini, sosyal, kültürel ve entelektüel değişim ve gelişmeleri izleyerek araştırmacı, bilim adamı ve yöneticiler için bilgi birikimi sağlayan ve halen *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan İSAM, sadece Türk kültür hayatına değil Orta Doğu, Orta Asya, Balkanlar ve Kuzey Afrika'yı kapsayan çalışmalarıyla da İslâmî araştırmalara önemli katkıda bulunmaktadır.

TDV Center for Islamic Studies (İSAM)

İSAM is an academic research center that deals with both studies of Turkish history and culture and Islamic civilization on a local and global level. İSAM helps support national and international academic research, publishes encyclopedias, magazines, compilations, translations and investigative works, and organises academic meetings to ensure that correct and valuable knowledge is arrived at and can reach a wider audience.

While investigating the history of both the Turkish and Islamic worlds with modern academic research methods and presenting the findings of these, İSAM, the publisher of the *TDV İslâm Ansiklopedisi* (The TDV Encyclopedia of Islam), at the same time helps the development of academic research in Turkey by examining social, cultural and intellectual changes that are taking place throughout the Muslim geography and plays an important role in Islamic as well as Turkish studies through its research into the Middle East, Eastern Asia, the Balkans and North Africa.



