

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

Bingol University  
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

**Cilt: V | Sayı: 9 | Yıl: 2017/1**

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez  
25 Haziran/25 Aralık basılı yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Bu dergi ulusal **RIAM** ve **ASOS** veri indeksleri ile **SOBIAD** atıf dizin tarafından  
taranmaktadır.

**BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu  
yazarlarına aittir.**

**Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz,  
kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.**



**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

Cilt: V, Sayı: 9, yıl: 2017/1

ISSN: 2147-0774

**BİNGOL UNIVERSITY**  
**JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**

Volume: V, Issue: 9, Year: 2017/1

**Sahibi / Owner** / المشرف العام /  
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)  
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)  
Prof. Dr. Hakan OLGUN

**Editör / Editor** / رئيس التحرير  
Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

**Editör Yardımcıları / Assistants** / مساعداو رئيس التحرير  
Arş. Gör. Hüsnü TURGUT  
Arş. Gör. Eyüp SEVINÇ  
Arş. Gör. Muhammed ASLAN

**Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
25 Haziran 2017

**Kapak ve Sayfa Tasarımı**  
Şemal Medya Tasarım Ofisi  
semalmedya@gmail.com

**Baskı / Printing**  
Enes Basın Yayın ve Matbaacılık Ltd. Şti.  
Litros Yolu, Fatih İş Merkezi No: 12/210  
Topkapı / İstanbul - Tel: 0212 501 47 63

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Hakan OLGUN  
Prof. Dr. Orhan BAŞARAN  
Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ  
Doç. Dr. Nusretin BOLELLİ  
Doç. Dr. Ousama EKHTIAR  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇETKİN  
Yrd. Doç. Dr. Murat KAYA  
Yrd. Doç. Dr. Abdunasır SÜT  
Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN  
Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR  
Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ  
Yrd. Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY

**Yazışma Adresi / Corresponding Adress**

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
12000 BİNGÖL  
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

**Elektronik Posta / E-Mail**

bingolilahiyatdersigi@hotmail.com

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi) Prof. Dr. Abdülaziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi) Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi) Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi) Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Giyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi) Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi) Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi) Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Atatürk Üniversitesi) Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi) Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi) Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi) Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi) Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi).

**Sayı Hakemleri / Referee Board of Thisissue**

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Osamah Ali AL-FAKEER (Yarmouk University/Ürdün), Prof. Dr. Nurettin TURGAY (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah AL-RABABAH (Naif Arab University for Security Sciences/Suudi Arabistan), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Ousama EKHTIAR (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Nasser İbraheim Fadel AL-BANNA (Al-İmam Mohammad Ibn Saud Islamic University/ Suudi Arabistan), Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi), Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Maysoon MARAZIQ (Tayba University/Suudi Arabistan), Yrd. Doç. Dr. Bedrettin BASUĞUY (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ömer TOKUŞ (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mahmoud Mohammad QADDOM (Bartın Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Cengiz MÜRSELOV (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdunasır SÜT (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhammad Noor YOSUF (İnönü Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Faisal AL-JAWABRAH (Al-İmam Mohammad Ibn Saud Islamic University/ Suudi Arabistan), Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN (Namık Kemal Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Marwan AL-RAYAHNAH (Mothah University/ Ürdün), Yrd. Doç. Dr. Melek BAĞCI (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Emannullah POLAT (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Firas AL-SHAYEB (Yarmouk University/Ürdün), Yrd. Doç. Dr. Muzaffer ÖZLİ (Fırat Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Yusuf AYDOĞDU (Bingöl Üniversitesi), Öğr. Gör. Aslam JANKIR (Mardin Artuklu Üniversitesi).

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / *Editorial* ..... 9

## Makaleler / *Articles*

**Çağdaş Müfessirin Toplumla İletişim Vasıtaları /**  
*Communication Instruments of Contemporary Interpreter*  
**Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT** ..... 11

حجية القرائن في إثبات الزنا في الشريعة الإسلامية، وقانون العقوبات الأردني /  
**İslam Şeriati ile Ürdün Ceza Kanunlarında Karinelerin Zina**  
**İspatında Delil Teşkil Etmesi /***Authentic Clues to Prove Adultery in*  
*Islamic Law, and the Jordanian Penal Code*  
**Doç. Dr. Hasan Taisir SHAMMOUT** ..... 39

الإضافة المعنوية واللَّفظِيَّة في القرآن الكريم /  
**Kur'an'da Lafzî ve Manevî İzafet /**  
*The Nominal and Main Noun Phrase in Qoran*  
**Yrd. Doç. Dr. Mohamed Rızık el-Shahhat Abdelhamıt SHOEIR**..... 67

**Einige Feststellungen über das Profilbild der Novizen der İsmailağa**  
**Gemeinde (1960-2012): Am Beispiel İstanbul /** İsmailağa Cemaatinin  
Mürit Profili Üzerine Bazı Tespitler (1960-2012): İstanbul Örneğinde /  
*Some Findings on the Profiles of the Followers of Ismailaga Community*  
*(1960-2012): The Case of Istanbul*  
**Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DEMİR, Öğr. Gör. Tunay KARAKÖK**..... 97

أبو سَلَام وأحاديثه المعلقة المروية في صحيح مسلم (جمع ودراسة) /  
**Ebu Sellam ve Sahihi Müslim'de**  
**Rivayet Edilen İletli Hadisleri (Araştırma ve Derleme) /**  
*Ebu Sellam and his Hadiths of Hidden Defect (Illat) in the Saheeh Muslim*  
*(Research and Collection)*  
**Dr. Abdulrahman Abdullah Mazyad AL-RAJAAN** ..... 115

**Teori ve Pratikte Namaz Sonrası Tesbihât**  
*Tasbihât After Prayer From Theory and Practical*  
**Yrd. Doç. Dr. İhsan AKAY** ..... 149

الأساليب الإنشائية غير الطلبية في اللهجة اليمنية الشمالية وصلتها بالعربية الفصحى /  
**Kuzey Yemaniyye**  
**Lehçesinde İnşâi Gayr-i Talebî Üslûbu ve Fasih Arapça ile İlişkisi /**  
*Construction Methods That are Not Order in the Northern Yemen*  
*Dialect and Their Relevance in Arabic Fluent*  
**Yrd. Doç. Dr. İbrahim Abood YASEEN,**  
**Yrd. Doç. Dr. Amir Rafiq AWLLA** ..... 169

**Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Dureyd'in  
Kitâbu'l-Melâhin Örneği) / Melâhin Works in Arab Literature  
(Ibn Dureyd's Kitab Al-Melâhin Sample)**  
**Arş. Gör. Selman YEŞİL..... 187**

**من ظواهر النداء المُشكِّلة في الشعر العربي الحديث دراسة نحوية بلاغية / Modern Arap Şiirinde Nida  
Üslubu Sorunu Üzerinde Bir Me'ânî İlmi Çalışması / The Phenomenon  
of Problematic Vocative Case in Modern Arabic Poetry Grammatical Study**  
**Okt. Abdullah MAKTABI ..... 197**

**Tarafe b. el-'Abd'ın Şiirlerinde Hikmet /  
Windom in Poems of Tarafah b. al-Abd**  
**Okt. Abdullah BEDEVA ..... 219**

**Arap Edebiyatında Makale ve Türleri /  
Articles and Article Types in Arabic Literature**  
**Arş. Gör. Sahip AKTAŞ ..... 243**

**Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Vakfiyeyi Tarihiyesi Üzerine  
Bir İnceleme / A Study on Vakfiyeyi Tarihiyesi  
(Deed of Trust) of Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir**  
**Serdar KARABULUT ..... 263**

#### **Çeviriler / Translations**

**Molla Sadrâ'nın "Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr"  
Risalesinin Çevirisi**  
**Arş. Gör. Sadi YILMAZ ..... 279**

#### **Kitap Tanıtımları / Book Reviews**

**Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler  
el-Melikü's-Sâlih Dönemi (637-647/1240-1249),  
Bedrettin Basuguy, Siyer Yayınları, İstanbul 2017, 470 s.**  
**Yrd. Doç. Dr. Nebi BUTASIM ..... 288**

**İsa Nasıl Tanrı Oldu? Richard E. Rubenstein (terc: Cem Demirkan),  
Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, 219 s.**  
**Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA..... 292**

**الإنسان مسيراً مختيراً؟**

**Muhammed Sait Ramazan el-Butî,  
Daru'l-Fikr'il-Muasır, Beyrut 2009, 238 s.**  
**Arş. Gör. Hüsnü TURGUT..... 297**





## BİSMİLLÂHİRRAHMÂNİRRAHÎM

Salih amellerin kendi yardımıyla gerçekleştiği Allah'a hamd olsun. Emin olan ilk öğreticiye, ehl-i beytine ve ashabına salât ve selam olsun. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak dergimizin yeni sayısını ilim camiasına ve araştırmacılara takdim etmenin mutluluğunu yaşamaktayız. İlimi çabalara katkı sağlamanın bir ürünü olan dergimiz, günden güne gelişerek yayın serüvenine devam etmektedir.

Dergimize geçmiş sayılarda olduğu gibi bu sayıda da birbirinden değerli ilim adamının katkısı olmuştur. Farklı bilim dallarından makale, çeviri ve kitap tanıtımlarıyla dergimizin oluşumuna öncülük eden ilim âşıklarına ve hakemlik taleplerimize olumlu karşılık vererek katkılarını esirgemeyen hakem heyetine şükranlarımı sunarım. Son olarak dergimizin kalitesi adına ellerinden gelen çabayı esirgemeyen üniversitemiz hocalarına ve editör yardımcılığını üstlenen Arş. Gör. Hüsnü TURGUT'a, Arş. Gör. Muhammed ASLAN'a ve Arş. Gör. Eyüp SEVİNÇ'e teşekkür ederim.

Yeni sayıda buluşmak dileğiyle...

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المعلم الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، مواكبةً للنهضة العلمية التي يشهدها بلدنا العزيز تركيا، وتأكيداً للمعارف، والعلوم التي تتسع يوماً بعد يوم في جامعتنا العزراء، يسرُّنا في كلية الإلهيات في جامعة بنكول أن نرف إلى الباحثين والدارسين مجلِّتنا- العدد الجديد (التاسع) للسنة الخامسة على التوالي، وقد ضمَّ بين دفتيه بحثاً ودراسات قيِّمة لكوكبة من الأساتذة والباحثين في مجالات عديدة؛ تتصدَّرها علوم الشريعة الإسلامية من قرآن وحديث وفقه ولغة عربيَّة، وضمت المجلة علوماً أخرى منها تاريخ الإسلام والتصوف وعلم الكلام، فكان من كَلِّ حقلٍ معرِّي زهرة جميلة غرست حتى ازدهت حقيقتها بألوان رائعة ومناظر يرق لها شعاف القلب؛ فهي جواهر الحكمة ودُرر العلم موزعةً بشكلٍ علمي متناسقٍ يُفرِّجُ الرُّزاعَ ويشرحُ صدور الحاصدين من طلبة العلم ومحبي المعرفة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

رئيس هيئة التحرير/ Editör

الدكتور ثامر حتاملة/ Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH



# Çağdaş Müfessirin Toplumla İletişim Vasıtaları

Hikmet KOÇYİĞİT\*

Geliş Tarihi: 26.04.2017, Kabul Tarihi: 30.05.2017

## Öz

Kur'an, insanlara iletilmek için gönderilmiş ilahi bir mesajdır. Bu yüzden Hz. Peygamber Kur'an'ı tebliğ ve tebyîn etmekle mükellef kılınmıştır. Ayrıca müminler kendi konumlarına göre irşâdтан sorumlu tutulmuştur. Ancak Kur'an'ın, daha iyi anlaşılması ve anlatılmasında âlimlerin özel bir sorumluluğu vardır. Bu sebeple her müfessir kendi zamanının iletişim imkânını kullanarak topluma yol göstermeye ve kendi sorumluluğunu ifa etmeye çalışmıştır. Müfessirin toplumla iletişim kurmasında kitaplar, camiler, okullar, ders halkaları, yetiştirdiği öğrenciler ve vaazlar birer vasıta olmuştur. Günümüzde ise bunlara dergi, gazete, radyo, televizyon, internet gibi kitle iletişim araçları da eklenmiştir. İletişim araçlarının kullanılması belli derecede tefsiri de etkilemiştir. İşte bu makalede çağdaş müfessirin kullanmış olduğu iletişim vasıtaları çeşitli yönleriyle ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Çağdaş Müfessir, Tefsir, Toplum, İletişim.

\* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (hikmet0216@gmail.com)

## Communication Instruments of Contemporary Interpreter

### Abstract

Quran is a divine message sent to be transmitted among people. Therefore, the Prophet (P.B.U.H) was obligated to communicate and explain Quran. Moreover, the believer has been held responsible from communication. However, the scholar has a special responsibility in better understanding and clarification of Quran. For this reason, every interpreter has endeavored to guide the society and to execute his/her own responsibility by use of communicational opportunities of their own time. Books, mosques, schools, circles of classes, educated students and sermons have been instruments of communication between interpreter and society. Today, various mass communication instruments such as magazines, papers, radio, television and internet have been included in these instruments as well. Use of communication instruments has had a certain level of effect on interpretation as well. This article deals various aspects of communication instruments used by contemporary interpreters.

**Keywords:** Quran, Contemporary Interpreter, Interpretation, Society, Communication

### Giriş

Tefsir dediğimiz şey Hz. Peygamber'in açıklamalarından ve müfessirin Kur'ân'ı anlama çabalarından ortaya çıkmış bir üründür. Müfessir, "Kur'ân'ı bir takım ilkelerden hareketle yorumlayıp açıklayan kimse"<sup>1</sup> veya "Kur'an'ın dilini, gayesini, maksatlarını iyi kavramış, Kur'an'ı açıklamak için gerekli bilgi donanımına, kuvvetli bir yorum ve muhakeme gücüne, yüksek tefsir muhayyilesine sahip Müslüman âlim" şeklinde tanımlanabilir. Tefsir sahasında uğraş verenlerden, müfessir kavramının tanımını yapan bir kimseyi görmediğini söyleyen Hüseyin el-Harbî'ye göre ise, "müfessir, tam bir ehliyete sahip olan ve bu sayede tilavetiyle ibadet edilen Allah'ın kelimelerinden kastedileni, beşer gücü nispetinde bilen, Allah'ın kitabının tefsirine ilişkin pek çok şeyi bilmekle beraber müfessirlerin yöntemlerine muvafakat gösteren, öğretmek ya da telif etmek suretiyle tefsiri uygulamalı olarak icra eden kişidir."<sup>2</sup> Tarihsel süreç izlendiğinde klasik döneme nazaran günümüzün müfessir portresinde bazı değişiklikler göze çarpmaktadır. Nitekim bazı araştırmacılara göre "çağdaş döneme gelince KELAM ve MÜTEKELLİM merkezli anlama tasavvurunun yerini TOPLUM ve MÜFESSİR merkezli

1 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2009, s.182.

2 Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbî, *Kavâidu't-Tercih inde'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kâsım, Riyâd 1996, I,33.

bir tasavvurun aldığı görmekteyiz. Zira bu döneme ait Kur'ân yorumları ait oldukları zaman çağdaş sorunları etrafında çözümler ürettikleri; pratik, konjektürel ve pragmatik endişeler içerisinde hareket ettikleri; ayrıca Batı sömürgeciliği ve Oryantalist saldırılara karşı cevaplar verdikleri için, konularını büyük ölçüde aktüel gelişmelerin belirlediğini söylemek yanlış olmasa gerektir."<sup>3</sup>

İnsan hayatını şekillendiren en önemli öğelerden birisi iletişimdir. İletişim "bir birey ya da gruptan diğerine sözle ya da modern çağlardaki kitle iletişim araçları yoluyla enformasyon iletimidir."<sup>4</sup> İletişim, insan olmanın, gelişmenin, değişimin ve sorumluluğun temel dinamiğidir. İşte bu sorumluluğun bir gereği olarak müfessirler öteden beri toplumla iletişimi önemsemiş ve hatta bazı tefsir kitapları doğrudan vaaz, ders veya sohbetlerin derlenmesiyle vücuda gelmiştir. Bu metod günümüzde de canlı bir şekilde devam etmekte ve kendini daha bariz bir şekilde göstermektedir. Çünkü çağdaş dönemde halk hareketleri, demokrasi, eşitlik vs. söylemlerinin yanı sıra, insanların şehirlerde kümelenmeleri ve iletişim araçlarının gelişmesiyle iletişim yeni bir veche kazanmıştır. Bu sebeple çağdaş dönemde dikkat çeken hususlardan birisi, ta başından beri müfessirlerin gazete, dergi, kitap gibi yayın unsurlarının yanı sıra vakıf, medrese ve okul gibi kurumları toplumla iletişim kurmada aktif bir şekilde kullanmış olmalarıdır. Müfessirlerin bu çabaları toplumun Kur'ân'a ve tefsire olan alakalarını elbette celp etmiştir. Öte yandan İslam ümmetinin kaçınılmaz bir şekilde ihya ve bilinç sürecini yaşaması gerektiğine duyulan inanç da iletişimin önemini artırmıştır. Bu minvalde çağdaş tefsir faaliyetlerinde hemen bütün müfessirlerin yoğun bir iletişim çabasına girdikleri söylenebilir.

### A. Müfessirin Toplumla İletişim Kurmasının Sebepleri

Her şeyden önce müfessir bir insandır; dolayısıyla sosyal varlık olduğu için iletişime muhtaçtır. Bu sebeple yazdıklarını bir şekilde başkalarıyla paylaşmak ister. Müfessir Kur'ân'ı anladığı kadarıyla insanlara açıklamayı gaye edinmiştir Öte yandan Kur'ân'ın evveleminde hedefi insandır. Yani Kur'ân'ın hedefi insan olduğu için müfessir de insanla iletişim kurmak mecburiye-

3 Necmettin Gökıkar "Çağdaş Tefsir" Tipolojilerinde "Okuyucu Bağlamı", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Cilt: 2 (Ed. Bayram Ali Çetinkaya ), İstanbul 2012, s.616.

4 Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012, s.247.

tindedir. Ayrıca çağdaş dünyanın insana tayin etmek istediği misyonun Kur'ân mesajıyla kimi defa örtüşmemesi ve Müslümanların kafasında derin soru işaretlerinin belirmesi, müfessirin meseleleri çözmesini ve bu çözüm önerilerini topluma iletmesini elzem kılmaktadır.

En önemli sebeplerden birisi çağdaş dönemin genel karakteristik özelliği olan ıslahat düşüncesidir. Islahat düşüncesi, kitleleri harekete geçirmeyi gerektirdiği için müfessirin halka inme onunla doğrudan iletişim kurma gayretini kamçulamıştır.

Müfessir, bir âlim olarak toplumu aydınlatma sorumluluğu taşımaktadır. Bu sorumluluğun bir yansıması olarak "önceki dönemlere nazaran günümüzde konu tefsiri çalışmaları çok belirgin bir şekilde artmıştır."<sup>5</sup> Modernleşme hareketleriyle birlikte çoğulcu, katılımcı bir anlayış benimsenmiş ve aydınlarda halkın İslam dinine yönelik tutumuyla ilgili bir modern form kazandırma isteği belirmişti. Bu manada İslam uleması da halka hitap edebilmek ve kendi misyonlarını aydın sınıfına kaptırmamak için halka inmek zorundaydılar.<sup>6</sup>

İletişim teknolojisinin gelişmesi müfessirin topluma ulaşmasını kolaylaştırmış ve onun azmini artırmıştır. Bazı araştırmacılara göre "teknolojiden yararlanmak insan ruhunu zenginleştirir, genişletir ve iç yaşamı yoğunlaştırır."<sup>7</sup> Bu durumu fırsat bilen bazı müfessirler çok sayıda insana ulaşmak istemişlerdir. Mesela Mahmûd Hicâzî'ye göre "önemli olan mümkün olduğunca çok sayıda Müslüman'ın Kur'ân'ı anlamasıdır. Günümüz insanlarının, tefsirin asıl maksadıyla ilgisi olmayan şeylerle uzun süre meşgul olacak enerjileri yoktur."<sup>8</sup>

Müfessirin toplumla iletişim kurması ve eser telif etmesi kimi zaman bizzat halktan, müfessirin eşinden dostundan gelen taleple olmuştur. Mesela Abduh'a tefsir yazma önerisinde bulunan, öğrencisi Muhammed Reşîd Rızâ (ö.1354/1935) olmuştur. O, bu konuda şöyle der: "Benim ona (Abduh'a) ilk önerim, *el-Urvetu'l-Vuskâ* adlı dergide ictimâî içerikli makalelerde bulduğumuz ruh ile doldurulmuş bir Kur'ân tefsiri yazmasıydı."<sup>9</sup>

5 M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts., s.246.

6 Karşılaştırma için Bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s.163.

7 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacioğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 2012, s.102 vd.

8 Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, Beyrût 1413, I,6.

9 Muhammed Abduh- Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kâhire 1947, I,12.

Bazı müfessirler ise kendi tefsir birikimlerini topluma aktarmak için tefsirlerini kaleme almışlardır. Böyle düşünenlerden birisi Fevkiyye İbrahim eş-Şirbînî'dir. Şirbînî, "yıllarca muhtelif tefsirler ve diğer eserler okuyarak elde ettiği birikimi ve sahip olduğu bilgiyi gizlememek, onu okuyucularla paylaşmak maksadıyla tefsirini yazdığını belirtmektedir."<sup>10</sup>

Günümüz Müslümanlarına Kur'an'ı anlamaları ve onu hayatlarına tatbik etmeleri için tefsir yazdıklarını söyleyen müfessirler de vardır. Mesela Cezâirî şöyle der: "Bu, Allahın kitabının özlü bir tefsiridir. Bu tefsiri günümüz Müslümanlarının, şeriatlerinin kaynağı, hidayetlerinin yolu olan, onları bayağı arzulardan koruyan ve dertlerinin devası olan Allah'ın Kelâmı'nı anlama ihtiyacını göz önünde tutarak ve Allah'ın Kitâbı'nı inceleme, onu anlama ve onunla amel etmeyi gözeterek vazettim."<sup>11</sup>

Bazı müfessirler ise tabiatlarına yatkın olarak çeşitli toplum katmanlarını ve insan gruplarını gözetme ihtiyacı duymaktadırlar. Söz gelimi günümüz kadın müfessirlerden Keriman Hamza "tefsirinin birinci derecede muhatap kitesinin genç kız ve erkekler olduğunu belirtmiş, gençlerin kolayca anlayabileceği biçimde sadeleştirilmiş bir tefsir kaleme almak üzere işe koyulmuştur."<sup>12</sup>

Çağdaş dönemde İslam düşüncesine ciddi derecede etkileri olan bir taife de kuşkusuz müsteşriklerdir. Müsteşriklerin ortaya attıkları çeşitli iddialar müfessirlerin toplumla iletişim kurmalarında önemli bir etken olmuştur. Örneğin "E. Renan'ın 'İslam'ın amansız bir akıl düşmanı olduğu' hakkındaki iddiasını cevaplandırırken, Afgânî, delillere başvurarak sadece Renan'ın tezini reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda, dünyada yaşayan ve (Fransız akılcılarının reddeder gördükleri) milyonlarca Müslüman adına Fransızların dikkatini çekiyordu. Dinî seviyede ifadesini bulan bu hümanizm, siyasî seviyede Afgânî'nin halkçılığının da bir ifadesi olmaktadır. Bu, Müslüman Modernistlerin siyasî ve sosyal düşüncelerinin şekillenmesinde güçlü bir faktör olmuştur."<sup>13</sup> Ancak bunun neticesinde, topluma İslam'ın akıl karşıtı bir din olmadığını anlatmak için akla daha bir önem verilmiş ve bu durum tefsirlere rasyonalizm olarak yansımıştır.

10 Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s.246.

11 Câbir b. Mûsâ b. Abdulkâdir b. Câbir Ebû Bekr el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2003, I,4.

12 Aydar, *Hanım Müfessirler*, s.262.

13 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996. s.301.

## B. Müfessirin Toplumla İletişim Kurma Vasıtaları

İnsan sosyal bir varlık olup sosyalliğini iletişim vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. İnsanın en büyük iletişim vasıtası kuşkusuz kullandığı dildir. Fakat insanın çok sayıda insanla iletişim kurabilmesinde diğer iletişim araçlarının çok büyük rolü vardır. Tarih boyunca büyük fikirlerin ve ideolojilerin yayılması değişik iletişim vasıtalarıyla olmuştur. Bunlar içerisinde tebliğ, yazı, kitap, hitabet ve propaganda gibi unsurlar sayılabilir. Teknolojik gelişmeler ise iletişimin seyrine ciddi tesirlerde bulunmuştur. Öyle ki artık “kitle iletişim”inden bahsedilmektedir.

Günümüzde kitle iletişim araçları en büyük bilgi vasıtalarından birisi konumundadır. Özellikle bilgisayarlar bilginin sadece üretilmesinde ve yayılmasında değil, merciinde de önemli bir değişime sebep olmaktadır. Şöyle ki bazı sosyologların tespitine göre “bilgisayarların son derece hızlı bir biçimde yayılmasıyla gençler yaşlılardan daha fazla şeyler bilmeye ve öğrenmeye başlamakta, yaşlıların gençlere yeni şeyleri öğretmesi beklenirken, toplumsallaşma süreci ters işleyip, gençler yaşlılara öğretmeye başlamaktadırlar.”<sup>14</sup>

Müfessirin teknolojik iletişim vasıtalarını kullanması bir yönüyle toplumsal ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalar “toplumu oluşturan hemen her kesimden insanın Kur’ân’ı anlama faaliyetine duydukları ihtiyacı ele vermektedir. Bu toplumsal bir taleptir. Her toplumsal talep gibi bu haklı talep de sahici bir arzla karşılanmak durumundadır. Bu talebi karşılama konusunda liyakat ve ehliyet sahibi her kişi ve kuruma sorumluluk düşmektedir. Eğer bir toplumsal talep sahici bir arzla karşılanmazsa, gayet doğaldır ki bu açık sahte arzla doldurulacaktır. Sahte arzla karşılanan bir talep gerçekte karşılanmamış demektir.”<sup>15</sup>

Burada zikredeceğimiz iletişim vasıtalarının her birisi çağdaş dönem tefsir çalışmalarında çok önemli rol oynamış unsurlardır. Bu bakımdan camilerin, mescitlerin, okulların, vakıfların, medreselerin, kitapların, gazetelerin, dergilerin, radyo-televizyonun, internetin ve ders halkalarının her birisinin tefsir çalışmalarına olan katkılarının müstakil olarak incelenmesinde fayda mülhaza ettiğimizi belirtmeliyiz. Ne var ki biz, makalemiz ölçeğinde bu hususlara birkaç örnek üzerinden değineceğiz.

14 Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Yayınları, Bursa 2005, s.497.

15 Mustafa İslamoğlu, “Günümüz Kur’ân Okumaları Bağlamında Yaygın Kur’ân Okuma Modelleri ve “Akabe Dersleri” Örneği”, VII. *Kur’ân Sempozyumu Kur’ân ve Müslümanlar*, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s.59.



## 1-Kurumlar

İnsanlar ihtiyaçlarını kurdukları kurumlarla giderirler. Her kurum bir ihtiyacın neticesinde teşekkül etmiştir. Bir tanıma göre kurum, “beşerî gereksinimleri tatmin için gerekli etkinlikleri insan toplumunun, onlar aracılığıyla örgütlediği, yönlendirdiği ve icra ettiği toplumsal yapı ve mekanizmalardır.”<sup>16</sup> İhtiyaçların farklılığına binaen kurumlar da farklılık arz eder. Bunların içerisinde camiler, medreseler, okullar, üniversiteler ve medya gibi eğitim ve iletişim işlevini üstlenmiş kurumları saymak mümkündür.

### 1.1.Eğitim Kurumları

Çağdaş dönemde pek çok İslam âlimi eğitim sorunlarıyla ilgilenmişlerdir. Çünkü toplumun bilinçlendirilmesi, aydınlatılması, yetişmiş eleman temini ve bu yolla İslam ümmetinin kalkınması sağlanacaktı. Bu sebeple, “ilk reformistlerin dinî meselelerle alakalı olmasından dolayı yüksek eğitim reformuna yoğunlaşmaları tabii bir durumdu.”<sup>17</sup> İslam âleminin geri kalma nedenleri arasında eğitim konusu ilk sıralarda gelmektedir. Bu cihetle, İbn Âşûr (ö.1392/1973), tefsirin maksatlarından birisinin muhatapların asrının durumuna uygun eğitim vermek olduğunu söylemektedir.<sup>18</sup>

#### 1.1.1.Camiler/Mescitler

Kurulduğu günden bu yana mescitler aynı zamanda bir eğitim ve irşad merkezi olmuşlardır. “İslam’ın ilk devirlerinden itibaren mescitlerde ders halkaları teşekkül etmeye başlamış ve bu, günümüze kadar devam ede gelmiştir. Bu manada, İslam’da ilk eğitim ve öğretim müessesesi camidir denebilir.”<sup>19</sup> Dolayısıyla bazı tefsir eserlerinin bu tür mekânlarda neşvü nema bulması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Hatta bazı büyük dinî ekollerin temelleri de böyle mekânlarda tesis edilmiştir. Mesela “Sünnî inanç esaslarını ortaya koyan Eş’ârî, öğretmeni Mutezile’den Cübbâ’î’nin derslerini bir camide dinlemişti.”<sup>20</sup>

Zaman içerisinde camiler/mescitler bazı işlevlerini diğer kurumlara devretmelerine rağmen, çağdaş müfessirin toplumla iletişim vasıtalarından birisi camidir ve bazı tefsir kitaplarının telif edilmesinde camiler önemli rol oyna-

16 Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, s.128.

17 H.A.R.Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicao 1947, s.41.

18 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus 1984, I,41.

19 Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve İslam Müesseseleri Tarihi*, İFAV, İstanbul 2003, s.340.

20 Fazlur Rahman, *İslam*, s.254.

mıştır. Söz gelimi çağdaş hanım müfessirlerden “Fevkîyye İbrahim eş-Şirbînî 2000 yılından beri Kahire içinde ve dışında bulunan muhtelif mescitlerde ve ortamlarda konferanslar vererek halkı dinî konularda aydınlatmaya çalışan bir davetçidir. Esasen tefsiri de bu sohbet ve konferanslarla oluşmuş bir tefsirdir. Belirttiğine göre o, sohbetleri esnasında Kur’ân’dan bir ayet açıp okuyor, bilgi ve kabiliyeti ölçüsünde onu açıklayıp yorumluyor, sonra sohbette bulunan kadınlardan onu kaydetmelerini talep ediyor. Onların kaydedip verdiği bu açıklama ve yorumları bir kez daha gözden geçirip yapılması gereken ilaveleri yaptıktan sonra onları bir dosya halinde kaydediyor. Bütün Kur’ân’ı bu şekilde tefsir edip bitiriyor. 1427/2006 yılına kadar beş yıl süren bu çalışma sonunda eldeki tefsir vücut bulmuş oluyor.”<sup>21</sup>

Yakın bir zamanda Türkçe olarak telif edilen ‘Şifa Tefsiri’ ise “Cağaloğlu’nda Cezerî Kasımpaşa camiinin konferans salonunda, Cemaat talebelerinin dört yıldan beri metodik olarak ta’kib ettiği Kur’ân’ın çağımızın meselelerine dönük izahlarının kaleme alınmış şeklidir. Böylece günümüz Türkiye’sinde metod bakımından ilk orjinaliteyi teşkil etmektedir.”<sup>22</sup>

Tefsir kitabının esasını mescitte verdiği derslerle oluşturan bir diğer isim Moritanyalı müfessir Şınkîfî’dir (ö.1393/1973). Şınkîfî uzun bir süre Mescid-i Nebevî’de tefsir dersleri vermiştir. “Şınkîfî, Mescid-i Nebevî’de Allah’ın kitabını tefsir etmek için oturdu. “Allah’ın kitabını tefsir etmekten daha büyük bir iş yoktur” diyen Şınkîfî’yi Allah iki defa Kur’ân’ı tamamıyla tefsir etmeye muvaffak kıldı ve vefat etti. Onun dersi, sıra sıra ağaçların ve güzel derelerin içinde bulunan, en iştah çekici meyveleri ve en güzel çiçekleri içeren, gönlü ferahlatan, kalbe şifa veren ve gözü dinlendiren zengin bir bahçeye benziyordu.”<sup>23</sup>

Muhammed Reşîd Rızâ (ö.1354/1935) ise Nisa Sûresi 126. ayetin tefsirinde Abduh’un Ezher Camisinde en son tefsir ettiği ayetin bu ayet olduğunu belirtmekte ve kendisinin de tefsire, üstadından aldığı yöntem üzere devam edeceğini söylemektedir.<sup>24</sup> Böylece Abduh’un tefsir derslerini verdiği yerlerden birisinin de cami olduğu anlaşılmaktadır.

21 Aydar, *Hanım Müfessirler*, s.245.

22 Mahmut Toptaş, *Kur’ân-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul 1993, Muzaffer Can’ın Takdim Yazısı, I, 7-9.

23 Selîm Bûûn, *Menhecûl-İstinbât mine’l-Kur’ân’i’l-Kerîm inde’l-İmâm Muhammed Emîn eş-Şınkîfî min Hilâli Kitâbihi “Edvâu’l-Beyân fi İzâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân”*, (Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir, 2011, s.31.

24 Muhammed Abduh- Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, V,441.

Çağdaş dönemde camiye en etkin bir şekilde kullanan müfessirlerden birisi *Mecâlisu't-Tezkîr min Kelâmi'l-Hakîmi'l-Habîr* adlı tefsirin müellifi Abdülhamid b. Badis'tir (ö.1359/1940), "Abdülhamid b. Badis'in cami dersleri Kur'an tefsiri ve hadis şerhi ağırlıklı idi. Yaklaşık yirmi beş yıllık vaaz ve irşad faaliyetleri çerçevesinde Kur'an'ın bazı ayetlerinin tefsirini yaptığı gibi cami cemaatine İmam Malik'in Muvata'ını da tümüyle okutmuştur. İmam İbn Badis bu derslerini daha sonra hareketinin yayın organı olan Şihab dergisinde "Mecâlisü't-Tezkîr" başlığı altında yayınlamıştır."<sup>25</sup>

Burada şunu da belirtmek gerekir ki 20. yüzyılda birçok âlimin camiye aktif halde kullanması ve pek çok ilmî eserin bu vesileyle vücut bulması tesadüf olmayıp İslam toplumlarının buldukları durumla alakalıdır. Bu yüzden "İbn Badis, camiye davetinin ve hareketinin merkezi yapmıştır. Siyasi örgütlenmenin yasak olduğu o dönemlerde camiler Müslümanların uyanmasında ve istiklal mücadelesine başlamasında istisnai bir vazife görmüştür. Günümüz Cezayir Müslüman gençliği, önemli ölçüde camilerdeki bu eğitim-öğretimin ürünüdür... Aslında Müslüman bir toplumda düşünceler ve teoriler camilere girip halk tarafından kabul edilmedikçe kalıcı ve etkili olamaz."<sup>26</sup>

### 1.1.2.Okullar/Üniversiteler

Çağdaş dönemde ıslahat hareketlerinin en mühim sacayaklarından birisi okullar olmuştur. Sadece tefsir değil akide konusunda da ıslahat yapmak için çeşitli okullar kurulmuştur. Mesela Reşîd Rızâ "14 Mart 1911 (13 Rebiulevvel1329) tarihinde Kahire yakınlarındaki Ravda adasında alımlı bir mekânda "Davet ve İrşat Okulu"nu açmayı başardı. Okulun arazisini, projeyi çok beğenen bir paşa vakfetmişti. Bu okulun konuklarından birçoğu Endonezya'dan Afrika sahillerinden gelen gençlerdi. Ülkelerinin çocukları arasından seçilen cins kafalar, okulun çift boyutlu hedefini gerçekleştirmek amacıyla buraya toplanmıştı. Bu hedef, ülkelerinin putperestlerini İslam'a kazandırmak ve metafizik hurafelerin pençesine düşen Müslümanların akidelerini ıslah etmekte."<sup>27</sup>

Bazı coğrafyalarda bizzat Batılı devletlerin desteği ile kurulan üniversiteler de vardır. Hindistan'daki Aligarh üniversitesi bunlardan birisidir. "Aligarh

25 Sabri Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Âlim İbn Badis ve Yenilikçiliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi 1994, s.224.

26 Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Âlim İbn Badis ve Yenilikçiliği", s.236.

27 Ignaz Goldziher, *İslam Tefsîr Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997, s.368 vd.

üniversitesinin kurulması ve Sir Seyyid'in eğitsel çalışmaları, kabiliyetli gençleri mutaassıplar kitesinden ayırmak için onları asri eğitime tabi tutmaya yönelikti... Seyyid Han 1876'da mesaisini tamamen eğitim faaliyetlerine vermek istediği için hâkimlik görevinden ayrıldı. Ayrıca Müslümanları İngiliz taraftarlığına teşvik etti. Bu tavrıyla kendisine "Sir" ünvanı verildi."<sup>28</sup>

İbn Âşûr gibi bazı müfessirler, eğitime verdikleri önemden dolayı üniversitede rektörlük gibi görevler üstlenmiştir. İbn Âşûr "Zeytûne Üniversitesi'ne rektör tayin edildi. Üniversitede yapmak istediği yeniliklere karşı çıkanların başlattığı öğrenci hareketleri yüzünden bir yıl sonra rektörlükten alındıysa da 1945'te aynı göreve yeniden getirildi ve 1952'ye kadar bu görevde kaldı. Zeytûne Üniversitesi'nin klasik ilimlerini de yeni bir anlayışla ele aldı; ders programlarına Arapça dil bilgisi, fizik, kimya ve cebir derslerini ilâve etti. Tunus'un dış dünya ile irtibatını sağlayarak millî ve mânevî değerleri korumak şartıyla eğitimi modern bir yapıya kavuşturmak istedi."<sup>29</sup> Bazı müfessirler ise eğitim bakanlığı görevinde bulunmuştur. Mesela Ebu'l-Kelam Âzad, Hindistan Eğitim Bakanı olarak görev yapmıştır.<sup>30</sup>

Üniversitelerin kurulması elbette ki ilmin inkişafına ve yeni simaların yetişmesine ciddi katkılarda bulunmuştur. Bu katkılardan birisi de akademik unvanlı bazı müfessirlerin yetişmesi olmuştur. Bu bağlamda bir kısım akademisyen tefsir hocaları üniversitede öğrencilerine yönelik olarak verdikleri dersleri veya konferansları tefsir kitabı olarak telif etmiş, akademik bilgi ve tecrübelerini bu şekilde insanlarla paylaşmışlardır. Bunlardan birisi Âişe Abdurrahmân Binti'ş-Şâtî'dir (ö.1998). Şâtî, *et-Tefsîru'l-Beyânî* isimli tefsirinin, Fas'taki Külliyesi'ş-Şeriyede verdiği konferanslardan meydana geldiğini söylemektedir.<sup>31</sup> Ülkemizin yetiştirdiği akademisyen müfessirlerden M. Zeki Duman (1952-2013) ise yazmış olduğu tefsir kitabıyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Elinizdeki hem meal hem tefsir tarzında kaleme alınmış olan şu üç ciltlik eser, otuz iki yılı aşan meslekî hayattan, yirmi sekiz yıllık akademik geçmişin kazandırdığı tefsir bilincinin/nosyonunun ve yaklaşık altı yıllık yoğun ve aralıksız bir çalışmanın ürünüdür."<sup>32</sup>

28 Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s.30,38.

29 Ahmet Coşkun, "İbn Âşûr", *DİA*, İstanbul 1999, XIX,333-334.

30 Aziz Ahmed, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.363.

31 Âişe Abdurrahmân Binti'ş-Şâtî, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Meârif, ts., I,10.

32 M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2016, I,22.

### 1.1.3. Medreseler

Medreseler İslam dünyasının en meşhur eğitim kurumlarıdır. İlk medrese hicrî 459, milâdî 1066-67 yılında Büyük Selçuklu Devleti veziri Nizâmülmülk (ö.485/1092) tarafından Bağdat'ta açılmıştır. Medreselerin kuruluşundan önce eğitim öğretim faaliyetleri belirli ve özel bir yerde değil, mescit, bilginlerin evleri, küttab vs. gibi değişik ve farklı yerlerde oluyordu. Bu bakımdan, İslam dünyasındaki eğitim ve öğretim faaliyetlerini medrese öncesi ve medrese dönemi olmak üzere iki safhada ele almak mümkündür.<sup>33</sup> Günümüzde bazı bölgelerde medreseler geleneksel yapısıyla hala devam etmektedir. Kimi bölgelerde ise artık yerini yeni eğitim kurumlarına bırakmış ya da büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Çağdaş dönemde önemli âlimler yetiştirmiş ve ekol olmuş bazı medreseler dikkati çekmektedir. Bu medreselerin önemli bir kısmı Hint altkıtasında yer almaktadır. Hint altkıtasında "eğitim kurumlarına medresenin yanı sıra câmia, dârülulûm, dersgâh, dâr, mekteb, kalıc gibi adlar da verilmiştir. Genellikle küçük eğitim kurumlarına medrese, farklı ilim dallarında eğitim veren büyük kurumlara câmia ve dârülulûm denilmekte, dersgâh ise daha küçük medreseler için kullanılmaktadır... Medreselerin Hint alt kıtasının İslâmlaşması ve dinî ilimlerin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Özellikle Şah Veliyyullah bölgede hem hadis hem Kur'an araştırmalarında yeni bir çığır açmıştır."<sup>34</sup> Hint altkıtasında "Ehl-i Hadis ekolü Pakistan, Hindistan, Bengladeş ve diğer ülkelerde bulunan çok sayıda medrese, yayınevi ve kuruluşla hayatiyetini sürdürmektedir."<sup>35</sup>

Medreselerin önemli toplumsal katkılarda bulunduğu yerlerden birisi mağrip'tir. Bu meyanda akla gelen isimlerden birisi İbn Badis, Cezayirli'lere dinlerini ve İslâmî ahlaklarını öğretmek ve akidelerini açık ve gizli şirk tortularından temizlemek için büyük çabalar harcadı. Ulemâ Cemiyeti de onunla birlikte yürüdü, vefatından sonra da aynı yöntemi takip ederek, Cezayir'in dört bir yanında çeşitli medreseler inşa etti, şehir ve köyleri dolaşan vaizler gönderdi."<sup>36</sup>

Bazı çağdaş müfessirler, öğrenim gördükleri medresenin ismini kendi isimlerine nisbe olarak almışlardır. Örneğin Emin Ahsen Islâhî (ö.1997),

33 Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve İslam Müesseseleri Tarihi*, s.335-337.

34 Abdulhamit Birışık, "Medrese", *DİA*, Ankara 2004, XXVIII,333,337.

35 Abdulhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s.141.

36 İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Y - yinevi, Erzurum 2001.s.164.

“Medresetü'l-İslah'a kaydolmuş ve burada sekiz yıl öğrenim görmüş kendisine ilim aşkını ve yazma yeteneğini Abdurrahman Niğrami kazandırmıştır. O “İslahı” nisbesini bu medreseye mensubiyeti sebebiyle almıştır.”<sup>37</sup>

## 1.2. Muhtelif Gruplara Ait Kurumlar

Bu mekânlar içerisinde çeşitli vakıflar, dernekler, enstitüler ve eğitim kurumları yer almaktadır. Çağdaş dönemde Kur'an yorumcularının sayısal artış kaydetmesinde nüfus yoğunluğunun yanı sıra müfessir adaylarının Kur'an/tefsir dersleri yapabilecek bir ortam bulmaları önemli bir amil olmuştur. Hatta bu tür ortamlar müfessirin tefsir anlayışını derinden etkilemiştir. Konuyla ilgili olarak *Besâiru'l-Kur'an* yazarı şöyle demektedir: “Kitabımızla alâkalı bir alt yapının böylece oluştuğunu hisseder etmez, hemen çevremden gruplar kurup anlatmaya başladım. Öğrendiğim bölümleri ders gruplarıma anlatmaya başladıktan sonra kitabımıza vukufiyetim daha da derinleşmeye başladı. Anlatarak daha güzel öğrenme imkânına ulaşmayı bizzat tecrübe ettim. Bunun için her yıl anlattığım grupları artırdım. Kitabımızı bölümlere ayırarak 40-45 civarındaki gruplarıma anlatmayı yoğunlaştırdım. Bu arada ders gruplarından bazı arkadaşlar bu dersleri kasetlere alarak daha geniş kitlelere ulaştırmayı denediler. İlk planda 40 kadar kaset piyasaya yayıldı. Dinleyenlerden memnuniyet beyanları gelmeye başlayınca, bir 40 kaset daha yapıldı. Daha sonra baştan sona Bakara sûresi çıktı. Bu kasetler pek çok Müslüman'ın evine girdi, birçok radyo bu kasetleri yayınladı. Allah'ın yardımıyla pek çok Müslüman Kur'an ve sünnete yöneldi. Okuyanlar, araştırmaya yönelenler çoğaldı.”<sup>38</sup>

Türkiye'de bazı dernek ve vakıflar kendi bünyelerinde periyodik tefsir dersleri yapmaktadır. Bu dersi sunan yazarlar arasında tefsir kitabı yazmış olan müellifler de vardır. Mesela Kur'an Çalışmaları Vakfı'nda haftanın belli günlerinde Fahrettin Yıldız, beyefendilere ve hanımefendilere ayrı ayrı olmak üzere *Kur'an'ın Çağrısı: Tefsir Dersi* adı altında dersler yapmaktadır.<sup>39</sup>

Diğer yandan bazı enstitüler de müfessirin hem eser vermesine hem de toplumla iletişim kurmasına vesile olmuştur. Mesela Âişe Abdurrahmân Binti's-Şâtî, *el-Î'câzu'l-Beyânî* adlı kitabını Rabat'ta bulunan *Dâru'l-Hadîsi'l-*

37 Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s.325.

38 Ali Küçük, *Besâiru'l-Kur'an*, <http://besairulkuran.blogspot.com.tr/2012/05/besairulkuran-onsoz.html> (13.03.2017).

39 Bkz. [www.kuranvakfi.com](http://www.kuranvakfi.com)

*Haseniyye'*de Kur'ân ilimleriyle ilgili verdiği derslerden oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>40</sup>

## 2-Ders Halkaları

İslam tarihinin her döneminde görüldüğü gibi günümüzde de yaygın iletişim vasıtalarından birisi ders halkalarıdır. Günümüzde “Kur'ân okumaları içeriğinden çok şey kaybederek de olsa devam etmiştir. Batı kolonyalizmine maruz kalan İslam toplumlarında “tecdit”, “ihya”, “sahve” vb. isimlerle ortaya çıkan akımlarla Kur'ân daha çok lafzıyla yaşadığı dünyaya anlamıyla yeniden dönme eğilimine girmiştir. Bu dönüşte dönemin ulemasının yaygın Kur'ân derslerinin payı büyük olmuştur. Muhammed Abduh'un Mısır'da, Tahir b. Aşûr'un Tunus'ta, Ahmeduddîn Amritsarî ve Abdullah Çekrâlevî'nin Hind altkıtasında, Ebu'l-A'la el-Mevdûdî'nin Pakistan'da, Muhammed Hüseyin Tabatabaî'nin İran'da verdiği kitlesel Kur'ân dersleri buna örnek gösterilebilir.”<sup>41</sup> Burada ismini zikrettiğimiz Çekrâlevî ve Amritsarî Ehl-i Kur'ân Ekolü mensuplarındandır. Bu ekolün ortaya çıkmasında İngilizlere sadakatiyle bilinen ve İngilizler tarafından kendisine Star of India (Hint Yıldızı) nişanının Companion rütbesi verilen<sup>42</sup> Seyyid Ahmed Han'ın ciddi etkileri vardır. Amritsarî, fikirlerinin esas kılıp merkeze koymasa da Seyyid Ahmed Han'ın teorilerinden faydalanmıştır.<sup>43</sup> Çekrâlevî ise İngilizlerin yönlendirmesinde kalmıştır. Muhammed Ali Kasûrî gibi bazı araştırmacıların görüşüne göre Kâdiyânîlik ve Çekrâlevîlik hareketlerinin arkasında İngiliz hükümetinin eli vardır.<sup>44</sup>

Ders halkalarına bir rağbetin olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın cazibesinden olsa gerek bazı meraklılar tefsirin usulüne, ana meselelerine ve problemlerine kafa yormadan, bu sahada herhangi bir çaba sarf etmeden doğrudan doğruya tefsir dersleri yapmaya başlamaktadırlar. Bu durum elbette tefsir ürünleri açısından kalite sorunlarını da intaç etmekte ve hatta çeşitli tartışmalara da sebebiyet vermektedir. Bir kısım yazarların da belirttiği gibi, “Kur'ân, ders konusu yapılarak, bir cemaat ya da ekiple birlikte müzakere edile edile okunursa, elde edilecek verim oldukça yüksek olacaktır... Böyle

40 Şâtî, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, I,10.

41 İslamoğlu, “Günümüz Kur'ân Okumaları Bağlamında Yaygın Kur'ân Okuma Modelleri ve “Akabe Dersleri” Örneği”, s.50.

42 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, s.37.

43 Hâdim Huseyn İlâhibahş, *el-Kur'âniyyûn*, Mektebetu's-Sıddîk, Tâif 2000, s.34.

44 İlâhibahş, *el-Kur'âniyyûn*, s.30.

bir ekip çalışmasının bereketi ve feyzi gerçekten büyüktür. Bunu tecrübe edenler, olumlu sonuçlarını da görmüşlerdir.”<sup>45</sup> Fakat bu tür ders halkalarında kaliteli bir ürün ortaya çıkarabilmek için hem tefsir derslerini ifa eden kişinin hem de halkayı oluşturan bireylerin tefsir sahasında belirli bir birikime sahip olması önemlidir.

İslam dünyasında ders halkalarının en canlı olduğu yer Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî'dir. Bu ders halkalarında İslam dünyasının muhtelif yerlerinden gelen seçkin âlimler, etraflarında ders halkası oluşturarak bilgilerini insanlarla paylaşmaktadırlar. Ders halkalarını Türkiye açısından değerlendirecek olursak “Türkiye dışında nispeten erken başlayan yaygın Kur’ân okumaları Türkiye’de daha geç tarihlerde kendini gösterir. Bu gecikmenin tarihi ve konjonktürel, iç ve dış, sosyal ve siyasal birçok nedeni vardır. 1980'lere geldiğinde, önce üniversite öğrencilerinin yoğun olduğu metropol vilayetlerde başlayan gruplar halindeki Kur’ân okumaları kasabalara kadar yaygınlaşır. Nicelik olarak yaygın Kur’ân okuma modellerinin oluşması üç sebebe bağlanabilir:

- 1.Eğitim seviyesindeki yükseliş. 2.Şehirlileşme oranındaki artış.
- 3.Çevirilerin de katkısıyla yaygın ve kültür hayatındaki canlanma.”<sup>46</sup>

Günümüzde ders halkalarında yapılan bazı tefsir dersleri televizyon ve internet aracılığıyla geniş kitlelere ulaştırılmaya çalışılmaktadır.

### 3-Kitle İletişim Araçları

Yirminci asır birçok özelliğiyle temayüz eden bir asırdır. Bu sebeple ona çeşitli isimler yakıştırılmıştır. Yirminci asra “iletişim asrı” şeklinde bir isim vermek yerinde bir yakıştırma olacaktır. İnsanî ilişkilerde, bilhassa akrabalık ilişkilerinde ciddi bir erozyon yaşanmakla birlikte kitle iletişimi son derece genişlemiş ve kolaylaşmıştır. Sosyolojinin önemli inceleme konularından birisi olan kitle iletişim araçları kamuoyu üzerinde etkilere sahiptir. Çünkü “kitle iletişim araçları hem bireyler hem de toplum için büyük bir bilgi kaynağıdır. Kitle iletişim araçlarını kullanarak insanların tutumlarını ve alışkanlıklarını değiştirmek mümkündür. Medya, halkın ihtiyaç duyduğu haberleri ve bilgiyi temin etmenin yanı sıra halkı eğitebilme işlevine de sahiptir.”<sup>47</sup> “Gazeteler, dergiler, radyo, sinema gibi yapılardan oluşan kitle

45 Abdullah Yıldız, *Kur’ân’ı Anlamaya Giriş*, Pınar Yayınları İstanbul 2012, s.172.

46 İslamoğlu, “Günümüz Kur’ân Okumaları Bağlamında Yaygın Kur’ân Okuma Modelleri ve “Akabe Dersleri” Örneği”, s.50 vd.

47 Hakim Khalid Mehraj vd., “Impacts of Media on Society: A Sociological Perspective”,



iletişim araçları halkın geniş bir kesimine bilgi aktarmayı üstlenir.”<sup>48</sup> Çağdaş müfessirin toplumla buluşma imkânı kitle iletişim araçları vasıtasıyla genişlemiştir. Bunu bir nimet bilen bir kısım müfessirler bu vasıtaları etkili bir şekilde kullanmaya çalışmaktadırlar.

### 3.1. Gazeteler/Dergiler/Kitaplar

Gazeteler ilk olarak, “1700’lerde basılarak dağıtılan broşürler ile bilgi yapıklarından ortaya çıkmışlardır. Günlük gazeteler, ancak on dokuzuncu yüzyıl sonlarından bu yana, binlerce ya da milyonlarca okuyucuları olan ‘günlük’ gazetelere dönüşmüşlerdir.”<sup>49</sup> Bazı araştırmacılara göre, “gazeteyi haberler ve fikirleri düzenli olarak geniş bir alanda geniş kesimlere ulaştıran ve böylece bu kesimlere belli bir bilincin kazandırılmasını sağlayan, basılı ve saklanabilir bir toplumsal ilişki ve yaygınlaştırma aracı olarak tarif etmek mümkündür.”<sup>50</sup> Yeni iletişim araçlarının çıkmasıyla beraber gazetenin etkisi de azalmıştır. “Gazetelerin etkisi, radyo, sinema ve -daha önemlisi- televizyonun ortaya çıkışıyla azalmıştır.”<sup>51</sup>

Arap âleminde önemli rol oynamış olan yazılı basın ilk olarak Mısır’da kendisini göstermiştir. Bu doğrultuda “Arap gazeteciliğinin öncüsü 1828’de yayımlanan Vakay-ı Misriyye’dir. Bu gazete önce yarı Türkçe yarı Arapça olarak yayınlanırken 1890’larda tamamen Arapça olarak yayınlanmaya başlamıştır.”<sup>52</sup>

Türkiye’de pek çok gazete özellikle Ramazan Ayı’nda promosyon kapsamında meal ve tefsir kitapları dağıtarak müfessirin toplumla iletişimine katkıda bulunmuştur. Bu eserler arasında başta Elmalılı’nın meal ve tefsiri olmak üzere Celal Yıldırım ve Süleyman Ateş’in meal ve tefsiri çeşitli gazeteler tarafından yayınlanıp okuyucuya dağıtılmıştır. Mesela Süleyman Ateş’in *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*’nin altı ciltlik muhtasarı, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsiri* adıyla 1995 yılında Milliyet Gazetesi tarafından, 2000 yılının Ramazan ayında ise, Hürriyet Gazetesi tarafından basılıp okurlarına dağıtılmıştır.

*International Journal of Humanities and Social Science Invention, Volume 3 Issue 6 | June. 2014| PP.56-64, s.56-57.*

- 48 James W. Vander Zanden, *Sociology The Core*, McGraw-Hill, Singapore 1993, s.265.  
 49 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Hazırlayanlar: Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000, s.389.  
 50 Hayati Tüfekçioğlu, *Sosyolojik Açıdan Gazete ve Osmanlı Gazeteciliğinin Temellendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993, s.60.  
 51 Giddens, *Sosyoloji*, s.389.  
 52 Tüfekçioğlu, *Sosyolojik Açıdan Gazete ve Osmanlı Gazeteciliğinin Temellendirilmesi*, s.65 vd.

Çağdaş dönemin başlangıcından itibaren müfessirlerin dergilere ehemmiyet verdikleri görülmektedir. Bütün İslam coğrafyasında bunu müşahede etmek mümkündür. Mesela "1938 yılında Perviz'in arkadaşı Seyyid Nezir Ahmed, hükümet yetkilileri müsamahayla karşılaşmadıkları için derginin özel adını bildirmeksizin "*Tulûu'l-İslâm*" adlı dergiyi çıkardı. Bu dergi halen (1981'lerde) Perviz'in sahipliğindedir... Pakistan'ın bağımsızlığından sonra ise Perviz bu dergisiyle birlikte Hindistan'dan Pakistan'a taşındı."<sup>53</sup> Bu dergi aynı zamanda Perviz'in kurmuş olduğu cemaatin de ismi olmuştur.

Çağdaş dönemde bazı tefsir akımlarının ilk nüveleri gazeteler ve dergiler etrafında belirmiştir. Örneğin ictimâî tefsir akımına fikirleriyle kaynaklık eden Afganî ve öğrencisi Abduh, fikirlerini önce gazete ve dergiler yoluyla intişar etmişlerdir. Söylendiğine göre "Afganî yazmaktan pek hoşlanmazdı, yazmak ona ağır gelirdi. Telife önem vermezdi. Onun önem verdiği şey gazetede tedvinde bulunmaktı. Bu yüzden yazısının çoğunluğu gazete ve dergilerde olmuştur."<sup>54</sup> Dergi ve gazeteyi aktif kullanan müfessirlerden birisi Cemâleddîn el-Kâsımî'dir (ö.1332/1914). O, dergi ve gazetelerde çok sayıda araştırma yayınlamıştır.<sup>55</sup>

Tefsir alanında en meşhur dergilerden birisi daha sonra Abduh ile Muhammed Reşid Rızâ'nın esas adı *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm* olan tefsirlerine ikinci bir isim olarak verilen Menâr Dergisi'dir. Muhammed Reşid Rızâ yayıncılık konusunda tecrübeler kazandıktan sonra Menâr dergisi için hususi bir matbaa da kurdu. Bu matbaada sadece Menâr'ın baskısıyla yetinmeyip başka İslâmî kitaplar da yayınladı."<sup>56</sup> "Menâr Dergisi'nin ikinci cüzünün otuz beşinci sayısı son olarak 1354/1935 senesinde yayımlandı."<sup>57</sup> Abduh, tefsirini telif etmeden önce İslâmî Hayriye Cemiyeti'nin öğrencileri için amme cüzünün tefsirini telif etmiş, Cezayir'de verdiği Asr suresi tefsirini önce Menâr Dergisi'nde tefrika etmiş daha sonra müstakil kitap olarak basılmıştır.<sup>58</sup>

Mevdûdî gibi bazı müfessirler dergi editörlüğü yapmış ve tefsirlerini de parça parça olarak dergilerinde neşretmişlerdir. "1928'de Haydarabad'a (Dek-

53 İlahibahş, *el-Kur'ânîyyûn*, s.47 vd.

54 Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Riyâd, 1983, I.94.

55 Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrût 2002, II,135.

56 Rûmî, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, I.179.

57 Rûmî, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, I.177.

58 Rûmî, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, I.144.

ken) dönen Mevdûdî 1932'de *Tercümân'l-Kur'ân* Dergisi'nin editörlüğünü üstlendi. Bu dergi vefatına kadar onun fikirlerinin yayılmasında önemli bir işlev gördü. Mevdûdî. *Tercümânü'l-Kur'ân*'da 1942'den itibaren yayımlamaya başladı. Kur'ân-ı Kerim tefsirini (*Tefhîmü'l-Kur'ân*) 1972'de tamamlamıştır.<sup>59</sup>

Dergilerin bir amacı da tefsir ilminin ihyasına çalışmaktır. Nitekim Sebîlürreşâd Dergisi'nin bir sayısında Mehmed Akif konuyla ilgili şöyle demektedir: "Mecmûamız mümkün mertebe tefsîr-i şerîf ilminin ihyâsına çalışacak, mektep ve medreselerimizde tadrîs edilmesine terğîb etmekten hâlî kalmayacak, bu bâbda ayrıca makaleler neşredecektir."<sup>60</sup>

Bu dergilerde yayınlanan yazıların toplum üzerinde önemli tesirler bıraktığı ve hatta bazı kişilerin bu durumdan rahatsız oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü 18 Nisan 1912 tarihli derginin sonunda "İhtar" başlığı altında şöyle denilmiştir: "*Sebîlürreşâd*'ın mazhar olduğu teveccüh-i âmmeden istifâde kaydına düşen bir takım din, vatan hâini kimseler bazı müvezzî'leri itmâ' ile risâlemizin içine mefsetedkârâne bir takım evrâk sıkıştırarak tevzî' ettirmiş oldukları istihbâr olundu; muhterem kâri'lerimizce bu kabîl müfsidlikler anlaşılacağı tabîi ise de ihtiyatlı bulunmak üzere beyân-ı ma'lûmâta lüzum görülmüştür."<sup>61</sup>

Geniş halk kitlelerine ulaşmak için gazete ve dergiyi etkili bir şekilde kullanan çağdaş müfessirlerden birisi Abdülhamid b. Badis'tir. "Abdülhamid b. Badis, medyanın toplum hayatındaki önemini fark etmiş bir İslam âlimiydi. Bu çerçevede zamanın medyası kabul edilebilecek olan cami, mescit, okul, gazete, dergi ve kitabı hiç ihmal etmemiştir. Düşüncelerini halka ulaştırabilmek, daha geniş kitlelere seslenebilmek için önce *el-Muntakid* daha sonra da *eş-Şihab* adlı süreli yayın organlarını kurmuştur. El-Muntakid'in yayın hayatı çok kısa olmasına rağmen, 1925'te çıkarmaya başladığı eş-Şihab yaklaşık 15 yıl (1926'dan 1939'a kadar) devam etmiştir."<sup>62</sup>

Günümüzde Kur'ân ve tefsir çalışmalarına katkıları bakımından İlahiyat Fakültelerinin bünyesindeki akademik dergiler başta olmak üzere diğer özel dergiler de bu sahada etkin olarak faaliyetlerine devam etmektedirler.

59 Anıs Ahmad, "Mevdûdî", *DİA*, İstanbul, 432,435.

60 Sebîlürreşâd, (Ed. M. Ertuğrul Düzdağ), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2016; 8 Mart 1912, 19 Rebülevvel 1330 Cuma, 24 Şubat 1327, Cild: 8 - Aded: 183, s.5.

61 Sebîlürreşâd, 18 Nisan 1912, 1 Cemâziyelevvel 1330 Perşembe 5 Nisan 1328 Cild: 8 - Aded: 189, s. 132.

62 Hizmetli, "Cezayir'li Çağdaş Âlim İbn Badis ve Yenilikçiliği", s.226.

Müfessirlerin eskiden beri toplumla iletişim için kullandıkları en önemli vasıtalarından birisi kitaplardır. Çağdaş dönemde kitap basımı ve yayını daha kolay ve yaygın hale geldiği için yine en önemli iletişim araçlarından birisi olmaya devam etmektedir. Elektronik araçların kitap basımını yok edeceği iddia edilse de bazı yazarlara göre “elektronik araçlar, basılı kitapları yok etmez, tam tersine kitap sayısını artırır. Nitekim elektronik ses kayıt aletleriyle söyleşiler yapıldıktan sonra binlerce “söyleşi” kitabı ve makalesi basılmıştır.”<sup>63</sup> Basın yayın imkânlarının kısıtlı olduğu dönemlerde “insanlar çevrelerinde olup biteni, köyelerine gelen gezici din adamlarından, misafirlerden veya halk ozanlarından duymaktaydılar. Kitap basmak çok pahalı olduğundan ve çok az sayıda basılabildiğinden toplumda ancak birkaç imtiyaz sahibi bunları satın alıp okuyabilmekteydi.”<sup>64</sup> Günümüzde ise kitap basımı kolaylaşıp fiyatı ucuzladığı için tefsir kitapları çok sayıda baskı yaparak halka ulaşmada önemli bir araç olarak işlevini sürdürmektedir. Nitekim bu durum istatistiklere de yansımış durumdadır. Mesela Cumhuriyet döneminde sadece tercüme edilerek basılmış tefsirlerin cilt sayısı 496’dır. Buna telif tefsirleri de eklediğimizde Cumhuriyet döneminde en az 781 cilt tefsirin basıldığını görürüz. Bu tefsirlerin bir kısmının birçok baskı yaptığını da (mesela *Fî Zilâli’l-Kur’ân* 25’ten fazla baskı yapmıştır) varsaysak halkımız arasında azımsanmayacak kadar çok tefsirin yayıldığını söyleyebiliriz. Demek ki halkımız tefsirlere büyük itibar etmektedir.<sup>65</sup>

### 3.2.Radyo

Radyo ve televizyon gibi iletişim araçları ikincil sözlü kültüre geçiş dönemi olarak addedilebilir. Yazı gibi sözlü kültürün de kendine mahsus bir etki alanı vardır. Çünkü “yazı ve matbaa, okumakta oldukları metni anlamaları için insanları yalnız kılıyorsa, birincil ve ikincil sözlü kültürler de dinleyiciler arasında güçlü bir grup bilinci yaratırlar.”<sup>66</sup> İşte birçok çağdaş müfessirin radyo ve televizyon gibi iletişim araçlarını kullanmalarının bir sebebi de budur.

Radyonun kendince bazı avantajları bulunmaktadır. Söz gelimi “televizyona göre daha az meşgul edici daha çok nüfuz edici olması bakımından

63 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.160.

64 Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, s.492.

65 Aydar, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur’ân Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme”, s.31 vd.

66 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s.161.

radıyoya, dinleyici işinden olmadan kulak verebilir. Özellikle ev hanımlarının irşadında radyo bu açıdan önemlidir. Televizyona gözüyle odaklanmak yerine, radyoya kulağıyla odaklanıyor.”<sup>67</sup> Bu nedenle tefsir dersleri için radyoyu tercih eden yazarlar vardır. Bunlardan birisi olan Semra Kürün Çekmegil şöyle demektedir: “Bu çalışmaya bir tefsir yazma niyetiyle başlamadım. Malatya’da yerel bir radyoda tefsir programı ve bayanlar arasında uzun yıllardır süren tefsir dersleri yapıyorduk. O dönemlerde bugünkü gibi çok sayıda tefsir ve meal yoktu. Fî Zılâli’l-Kur’ân’la tefsir çalışmaya başladım. Sonradan çeşitlense de beni asıl motive eden, aktif kılan tefsir Seyyid Kutub’un Fî Zılâli’l-Kur’ân’ıydı. Anlatımlarım, dinleyicilerim ve ders halkalarımındaki özellikle hanımefendilere çok ilginç geliyor, yazmam doğrultusunda çok teşvik ediliyordum. Maddi ve manevi cesaret isteyen bir çalışma olduğu için hiç de niyetine girmiyordum. Yazar Mehmet Çelen ve Nida Dergisi editörü Fatih Bütün’ün beni iknâ eden teşvikleri başlamama vesile oldu diyebilirim. Hatta Fatih, rüyasında, bu çalışmayı yaptığımı ve adını da Qâri /Okuyucu Tefsiri koyduğumu gördüğünü söyledi. 2003 yılında ‘Bismillah’ dedim ve ilk cilt 2006’da yayımlandı.”<sup>68</sup>

### 3.3. Televizyon

Bir kısım sosyologlara göre “televizyon görüntüsel izlenimiyle kitle iletişim araçları arasında en çok etkileyici olanıdır.”<sup>69</sup> Bazı müfessirler televizyon programı olarak sundukları çalışmalarını tefsir telifatına dönüştürmüşlerdir. Örneğin Keriman Hamza “el-Vâdih fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm li’ş-Şebibeti ve’ş-Şebâb” diye bilinen 1000 sayfaıy geçkin tefsirinin 35 yıllık bir tecrübenin sonucu olarak hazırladığını belirttiği tefsirinde yer alan mevzuları daha önce televizyon programlarında dile getirmişti.”<sup>70</sup>

Televizyonu kullanan âlimlerden birisi Şa’ravî’dir. Şa’ravî 1970-1978 yılları arasında “Mısır televizyonunda cuma günleri yayımlanan tefsir derslerine başladı. Bu programları çok geniş kitleler tarafından ilgiyle takip edildi. Klasik anlamda bir âlim olmaktan çok, geniş kitlelere hitap eden bir vaiz olma özelliği öne çıkan Şa’ravî’yi, Mısır ve Arap ülkeleri başta olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde ilgiyle takip edilen hutbe, vaaz ve irşad faali-

67 Senai Demirci, “Radyolarda Dini Yayıncılığın Problemleri (Dini Radyo Yayıncılığı)”, *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara 2005, s.161.

68 [http://genmuslumanlar.com/turkiyenin-ilk-kadin-mufessiri/\(18.03.2017\)](http://genmuslumanlar.com/turkiyenin-ilk-kadin-mufessiri/(18.03.2017))

69 Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, s.494.

70 Aydar, *Hanım Müfessirler*, s.263.

yetleri şöhrete ulaştırmış, fasih Arapça yerine halk dilini kullanması geniş kitleler tarafından izlenmesini kolaylaştırmıştır. Adına yayımlanan kitaplar geniş bir okuyucu kitlesi bulmuş, *el-Ehrâm* ve *el-Al-Ahbâr* gibi yarı resmi gazetelerde her gün onun sözlerine yer verilmiştir. *Havâtiri Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm Şa'ravî'*'nin 1980'li yılların başından itibaren cuma günleri televizyonda yaptığı Kur'ân tefsirine dair konuşmalarından oluşan eserin bazı bölümleri sureler halinde önceden yayımlanmıştır.<sup>71</sup>

Bugün Türkiye'de gerek üniversite dışından kişiler gerekse Prof. Dr. Mehmet Okuyan gibi akademisyenler televizyon aracılığı ile tefsir programları yaparak toplumla etkin iletişim kurmayı hedeflemektedirler. Bu tür programlar yeni tefsir ürünlerinin vücut bulmasına ve gelen tepkilere göre yazarın kendi rotasını belirlemesine vesile olmaktadır.

### 3.4.İnternet

Çağdaş dönemde cep telefonlarında dahi kullanılan internet, bütün dünyayı birbirine bağlayan ağ konumundadır. Bazı yazarlara göre "internet, başlangıcını, Amerikan ordusunun karargâhı olan Pentagon'a borçludur. Bu ağ, 1969'da kurulmuş ve ilk olarak, Pentagon'un İleri Araştırma Projeleri Kuruluşunun (Advanced Research Projects Agency) ardından, ARPA Net olarak adlandırılmıştı."<sup>72</sup> Dünyanın çehresini ciddi biçimde değiştiren "iletişim devriminin can damarını internet oluşturmaktadır. Ses tanıma, geniş bant yayımı, web yayıncılığı ve kablo bağlantıları gibi teknolojilerin yayılması ile internet, geleneksel medya biçimleri ile arasındaki ayrımları silme ve enformasyon, eğlence, reklam ve ticaretin medyadaki izleyicilere ulaştırmasında tek mecra olma tehdidini taşımaktadır."<sup>73</sup> Diğer yandan "günümüzde söz edilen globalleşme ve global küçülmenin en önemli ve etkin faktörlerinden birisi olan İnternet, bir yandan fikir, basın ve yayın hürriyetine getirilen engelleme ve sınırlamalara en büyük darbeyi indirirken diğer yandan bilginin en ucuz ve kolay teminini sağlayarak bilgiye ulaşamama mazeretini giderek ortadan kaldırmaktadır."<sup>74</sup>

Elektronik iletişim, hayatın her kesitine etki ettiği gibi dinî ilimlere de çeşitli açılardan ciddi etkilerde bulunmaktadır. "Dinî ilimlerin sınırlarının

71 Hilal Görgün, "Şa'ravî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII,350-351.

72 Giddens, *Sosyoloji*, s.418.

73 Tezcan, *Sosyolojiye Giriş*, s.247.

74 M. Ali Büyükkara, "İşlevsel Kelam İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak ve Araç Olarak İnternet", *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri*, İzmir 2000, s.206.

İnternet sayesinde değişime uğramasını “Dijital İslam” başlıklı makalesinde inceleme konusu yapan Peter Mandaville, Müslümanların İnternet ile sanal bir cemiyet ve hatta sanal bir ümmet oluşturma durumunda olduklarını ileri sürmektedir ve bu durumun yol açtığı olumsuzluklardan birisinin dinî yetkide oluşan veya oluşması beklenen değişiklik olduğunu bildirmektedir.<sup>75</sup>

İnternet bir tür arşiv özelliğine sahiptir. Bu durumun araştırmacılara kolaylık sağlayan yönleri bulunmaktadır. Diğer yandan bazı insanların kitap okumaktan ziyade internet ortamındaki videoları izlemek suretiyle bilgi edinmeye yöneldikleri böylece kıraattan simaya ve görselliğe bir dönüş olduğu gözlenmektedir.

İnternet imkânını bazı gruplar, üstadlarının fikirlerini yaşatmak için kullanmaktadırlar. Mesela Gulam Ahmed Perviz’in (ö.1985) cemaati, onun vefatından sonra “özellikle internet üzerinde Perviz’in teyp ve video kasetlerine kaydedilmiş Kur’ân derslerini *Ders-i Kur’ân* adıyla yayınlamakta, neşrettiği kitap ve makaleleriyle üstadlarının ismini yaşatmaktadır.<sup>76</sup>

Ülkemizde bazı çağdaş müfessirler internetteki kendi şahsî web sitelerinde kimi defa okuyucudan gelen soruları da cevaplayarak çalışmalarını sürdürmektedir.<sup>77</sup> Ayrıca bazı müfessirler de facebook üzerinden tefsir faaliyetlerini devam ettirmektedir.<sup>78</sup>

Medya ayağından bakılacak olursa, gazete, dergi, radyo, televizyon kanalı ve diğer yayın organlarının kendisine özgü bir kadroyu beraberinde getirdiği unutulmamalıdır. Bu durumda müfessirin ne kadar özgür davranabileceği müphemlik arz etmektedir. Bu sebeple internet ortamının diğer iletişim araçlarına nispetle daha özgür bir ortam sunduğu söylenebilir. Bu şekilde “internetin yeni bir kamusal alan olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Burada hemen belirtelim ki, kamusal alan devlete ait resmi alan demek değil, farklı birey ve grupların görüşlerini, düşüncelerini ve taleplerini serbestçe dile getirdikleri, temsil edildikleri ve kaynakları eşit oranda sahiplenme ve kullanma amacıyla baskı altında kalmadan rekabete katılmalarına imkân tanıyan bir temsil ve fırsat alanı olarak algılanmalıdır. İşte din, dinî gruplar,

75 Büyükkara, “İşlevsel Kelam İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak ve Araç Olarak İnternet”, s.209.

76 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik, İstanbul 2016, s.218.

77 Bunlardan birisi Süleyman Ateş’tir. Bkz. [www.suleyman-ates.com](http://www.suleyman-ates.com)

78 Örnek için bkz. Bayraktar Bayraklı, <https://m.facebook.com>byrkrtrbayrakli>

cemaatler ve dinî söylemler de bu kamusal alanda yaygın bir şekilde temsil edilmeye başlanmıştır.”<sup>79</sup>

#### 4-Siyaset

Çağdaş bazı müfessirler siyaseti toplumun rehabilite edilmesi için bir araç olarak gördükleri için siyasî hareketlerin içine girmişler ve hatta kendileri siyasî bir hareket dahi oluşturmuşlardır. Mesela Seyyid Ahmed Han, “Müslümanları içinde buldukları depresyondan kurtarmak ve onlara hayat vermek için değişik vasıtalar kullanmıştır. Yapılması gereken; kültürel rönesansa uygun olarak, halkın siyasî rehabilitasyonuydu. Bu plan ve onun ileriki yansımaları ve meydana getirdiği siyasî uyanış Aligarh hareketi olarak tarihe geçmiştir.”<sup>80</sup> Siyasete olan bu ilginin sebeplerinden birisi Abduh’un İslam dünyasının geri kalmışlığını “bütün ülkelerde zalim Müslüman sultanların istibdada dayalı yönetimleri”ne bağlamasıdır.<sup>81</sup>

Afganî ve Abduh’tan itibaren İslam toplumunun ıslahının hangi yolla olacağı tartışılmıştır. “Sosyal ve kültürel bir ıslahatçılığı benimseyen Abduh’un uzun soluklu eğitim projeleri, tipik bir siyasal ıslahatçı olan Afganî tarafından çok kullanılışlı bulunmamaktadır. Toplumunu dönüştürmek suretiyle kalıcı inkişâbı hedefleyen Abduh’a Afganî’nin itirazı, bu yolun çok vakit alacağı fikri üzerinden gelmektedir.”<sup>82</sup> Afganî ve Abduh sadece teorik düzeyde siyasetle ilgilenmeyip, aynı zamanda *Bağımsız Vatan Partisi*’nin üyesi<sup>83</sup> olmuşlardır. Ancak Muhammed Abduh öğrencisi Reşîd Rızâ’yı siyasete dalmaktan menetmiş fakat Abduh’un vefatından sonra Reşîd Rızâ siyaset sahasına atılmış ve Osmanlı Devleti’ni tenkit emiştir.”<sup>84</sup>

Siyaseti tefsirin maksatlarıyla ilişkilendiren müfessirler de çıkmıştır. Mesela İbn Âşûr, tefsir için belirlemiş olduğu sekiz maksattan birisi olarak ümmetin yönetimini (siyaseti) zikreder. Ona göre “ümmetin yönetimi, ümmetin ıslahı ve düzeninin korunması için Kur’ân’ın amaçladığı önemli bir

79 Talip Küçükcan, “Dini Yayıncılıkta İnternet”, *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara 2005 s.215.

80 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, s.42.

81 Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 59.

82 Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s.160.

83 İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, s.92.

84 Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *İtticahâtu’t-tefsîr fi’l-karni’r-râbi aşere’l-hicrî*, Müessesetu’r-Risâle, Riyâd 1997, II, 804.



konudur. Üniversitenin kurulmasına yönlendirmek de bu kabildendir.”<sup>85</sup>

Bazı müfessirler ise siyasete aşırı meyyal olmuş ve bu doğrultuda bazı kurumları siyasete alet etmekten çekinmemişler buna mukabil ciddi tenkitlere de maruz kalmışlardır. Mesela “İslam’da âlimlerin görevi sadece ders vermek ve irşad etmek olmayıp, toplumla ilgili bütün işlere katılmaktır. Kaldı ki her toplumda ve her dönemde düşüncenin, siyasetin ve dinin önderleri âlimler olagelmıştır” diyen Abdülhamid b. Badis gerek ferdi olarak gerekse kurduğu ve başkanı olduğu Cemiyet aracılığı ile siyasetle doğrudan ilgilenmiştir. Siyasi görüşlerini uygulama imkânı bulmuştur. Ancak, Malik b. Nebi ve bazı Cezayirli yazarlar onun “Âlimler Cemiyeti”ni siyasete sokmasını doğru bulmazlar; bu yönden İbn Badis’i eleştirirler.”<sup>86</sup>

### Sonuç

İnsan düşünen, duygulanan, konuşan, ünsiyet eden sosyal bir varlıktır. Bu nedenle kendini beyan etme ihtiyacı duyan insan iletişim kurmak zorundadır. İletişim kurmamak insanın kendine yabancılaşmasına sebep olur. İletişim insanın tekâmülünü doğrudan etkileyen bir ögedir. Dolayısıyla insanın hidayete ermesini hedefleyen İslam dini, tebliğ ve irşadı esas almakta ve hem âlimlerine hem de mensuplarına başka insanlarla iletişim kurmayı mecbur kılmaktadır.

Genelde İslam âlimleri özelde ise müfessirler, her devirde kitap yazarak, ders halkaları kurarak, vaaz vererek, öğrenci yetiştirerek veya siyaset yaparak toplumla iletişim kurmuşlardır. İletişim vasıtalarının gelişmesine koşut olarak müfessirler de bir yönüyle sorumluluklarını yerine getirmek için bu vasıtalarından yararlanmışlardır. Bu zaviyeden bakıldığında çağdaş müfessir, klasik dönem müfessirlerinden farklı olarak elektronik iletişim araçlarının getirdiği imkânlarla sahiptir. Elbette bu imkânlar eski âlimlerin, eserlerinin ve fikirlerinin daha sık gündeme gelmesine katkıda bulunmuştur. Fakat iletişim araçları, çağdaş müfessire eskiye nazaran kısa sürede şöhret bulma imkânı tanımıştır. Bu şöhret ise toplumun müfessire daha çok kulak vermesini sağlamıştır. Ayrıca Abduh, Mevdûdî, Seyyid Kutub gibi bazı müfessirlere şöhret kazandıran şey, müfessirin topluma dönük olarak sergilediği siyasî ve aksiyonel eğilimin iletişim araçlarıyla daha hızlı yaygınlık kazanmasıdır.

85 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I,40.

86 Hizmetli, “Cezayir’li Çağdaş Âlim İbn Badis ve Yenilikçiliği”, s.230.

Çağdaş müfessirin iletişim araçlarını kullanması çift yönlü bir netice vermiştir. Bu çift yönlülük bir yandan toplumun bilinçlendirilmesi diğer yandan yeni tefsir ürünlerinin ortaya çıkmasıdır. 1980'lerden sonra gerek Türkiye'de gerekse diğer ülkelerde tefsir alanında çok sayıda eserin yazıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Üstelik *Sebilur-Reşâd* ve *Sırât-ı Müstakim* dergilerindeki tefsir yazılarından sonra en çağdaş tefsir eserlerinin 1980'lerden sonra bilhassa da günümüzde yazıldığını söylemek mümkündür. Bunun muhtemel sebeplerinden birisi müfessir-toplum iletişiminin oldukça yüksek bir seviyeyi yakalamış olmasıdır.

Çağdaş dönemde kitle iletişim araçları ve diğer iletişim vasıtaları sadece Kur'ân'a samimi bir şekilde hizmet eden yazarlar tarafından değil yıkıcı ve tahrifçi zihniyete sahip yazarlar tarafından da kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra özellikle internetin imkânlarını kullanarak amatör düzeyde Kur'ân ve tefsir çalışmaları yapan şahıslar da dikkat çekecek bir sayıya ulaşmış durumdadır. Bu bakımdan müelliflerin, muhataplar tarafından yeterince tanınması ve eserlerinden bu doğrultuda faydalanılması gereklilik arz etmektedir.

Kitle iletişim araçları vasıtasıyla kimi defa promosyon nitelikli meal ve tefsirler toplumla buluşturulmuştur. Çok sayıda örneği olan bu ürünlerin kimisi, yazarının izniyle yayımlanmıştır. Mesela Celal Yıldırım'ın 1982'de Tercüman Gazetesi aracılığıyla *Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsir'i* bunlardan birisidir. Gazetelerin promosyon amaçlı verdiği meallerin başında Elmalılı'nın mealı gelmektedir. Telif hakkı adeta anonimleşmiş olan bu meal, birçok yayın evi ve yazarın elinde kalmış, çeşitli versiyonları piyasaya sunulmuştur. Söz gelimi Sabah Gazetesi 2013 yılında, Elmalılı'nın mealini okuyucularına 28. yıl hediyesi olarak vermiştir. Bu mealde, satır arası kelime mealı, sayfa kenarında ise tam mealı verilmiş, orijinal Kur'ân metninin altına Türkçe transkripti yazılmıştır.

Kitle iletişim araçları, çağdaş müfessiri muhatabıyla daha süratli biçimde yüz yüze getirme imkânı sunmaktadır. Ayrıca her gün bir başka iletişim aracı hayatımıza girmektedir. Örneğin facebook, twitter, whatsapp bunlardan bir kaçıdır. Bu iletişim vasıtaları çağdaş müfessirin yanı sıra ilahiyat sahasındaki akademisyenler tarafından da aktif biçimde kullanılmaktadır. Mesela fıkıh, hadis, tefsir sahasındaki akademisyenler kendi aralarında whatsapp yoluyla çeşitli meseleleri tartışmakta, müzakere etmekte ve birbirlerini yeni gelişmelerden haberdar etmektedirler.

Müfessirin toplumla iletişimini sağlayan en önemli vasıtalarından birisi camiler/mescitlerdir. Günümüz Türkiye'sinde cami ve mescitlerin tefsir faaliyetleri için çok aktif bir şekilde kullanıldığı söylenemez. Oysaki bu mekânların bereketli ortamında yapılacak tefsir derslerinin hem müfessirin gelişimi hem de toplumun aydınlanması için faydalı neticeler doğuracağı söylenebilir. Özellikle büyük merkezî camilerin tefsir dersleri için seçilmesi irşad vazifesi açısından da önemli bir işlev görecektir.

Çağdaş dönemde çok sayıda vakıf, dernek ve yayınevi de müfessirin toplumla iletişimine vesile olmakta, Kur'ân ve tefsir halkaları oluşturarak bazı tefsir eserlerinin telifine kaynaklık etmektedir. Yine Türkiye'de hemen her ilde bir İlahiyat Fakültesi'nin açılmış olması müfessirin toplumla iletişimine önemli katkıda bulunacağına benzemektedir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed-Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Kâhire 1947.
- Ahmad, Anıs, "Mevdûdî", *DİA*, cilt. XXIX, İstanbul 1993.
- Ahmed, Aziz, *Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Âişe Abdurrahmân Binti'ş-Şâtî, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Meârif, ts.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.
- Aydar, Hidayet, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'ân Tefsirleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, Cilt: 2, Sayı: 2.
- Aydar, Hidayet, *Hanım Müfessirler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.
- Birişik, Abdulhamit, *Hind Altkütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Birişik, Abdulhamit, "Medrese", *DİA*, cilt. XXVIII, Ankara 2004.
- Bûûn, Selîm, *Menhecu'l-İstinbât mine'l-Kur'ân'i'l-Kerîm inde'l-İmâm Muhammed Emîn eş-Şmkîti min Hilâli Kitâbihi "Edvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân"*, (Yüksek Lisans Tezi), Cezâyir, 2011.

- Büyükkara, M. Ali, "İşlevsel Kelam İçin Vazgeçilmez Bir Kaynak ve Araç Olarak İnternet", *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri*, İzmir 2000.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik, İstanbul 2016.
- Cezâîrî, Câbir b. Mûsâ b. Abdulkâdir b. Câbir Ebû Bekr, *Eyseru't-Tefâsîr*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2003.
- Coşkun, Ahmet, İbn Âşûr, *DİA*, cilt. XIX, İstanbul 1999.
- Cündioğlu, Düccane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- Demirci, Muhsin, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2009.
- Demirci, Senai, "Radyolarda Dini Yayıncılığın Problemleri (Dini Radyo Yayıncılığı)", *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara 2005.
- Duman, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2016.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1996.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Hazırlayanlar: Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicao 1947.
- Goldzîher, Ignaz, *İslam Tefsîr Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yayınları, İstanbul 1997.
- Gökkır, Necmettin, "Çağdaş Tefsir" Tipolojilerinde "Okuyucu Bağlamı", *Dinî ve Felsefî Metinler Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Cilt: 2, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), İstanbul 2012.
- Görgün, Hilal, "Şa'ravi", *DİA*, cilt. XXXVIII, İstanbul 2010.
- Harbî, Huseyn b. Ali b. Huseyn, *Kavâidu't-Tercih inde'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kâsım, Riyâd 1996.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, Beyrût 1413.
- Hizmetli, Sabri, "Cezayir'li Çağdaş Âlim İbn Badis ve Yenilikçiliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 3-4, Yaz-Güz Dönemi 1994. [http://gencmuslumanlar.com/turkiyenin-ilk-kadin-mufessiri/\(18.03.2017\)](http://gencmuslumanlar.com/turkiyenin-ilk-kadin-mufessiri/(18.03.2017)).

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tûnus 1984.
- İlâhibahş, Hâdim Huseyn, *el-Kur'âniyyûn*, Mektebetu's-Sıddîk, Tâif 2000.
- İslamoğlu, Mustafa, "Günümüz Kur'ân Okumaları Bağlamında Yaygın Kur'ân Okuma Modelleri ve "Akabe Dersleri" Örneği", *VII. Kur'an Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar*, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve İslam Müesseseleri Tarihi*, İFAV, İstanbul 2003.
- Küçük, Ali, Besâiru'l-Kur'ân, [http://besairulKur'ân.blogspot.com.tr/2012/05/besairul-Kur'ân-onsoz.html](http://besairulKur'an.blogspot.com.tr/2012/05/besairul-Kur'an-onsoz.html) (13.03.2017).
- Küçükcan, Talip, "Dini Yayıncılıkta İnternet", *II. Uluslar Arası Dinî Yayınlar Kongresi*, Ankara 2005.
- Mehraj, Hakim Khalid vd., "Impacts of Media on Society: A Sociological Perspective", *International Journal of Humanities and Social Science Invention*, Volume 3 Issue 6 || June. 2014|| PP.56-64.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Özkalp, Enver, *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Yayınları, Bursa 2005.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân, *İtticâhâtu't-tefsîr fi'l-karni'r-râbi aşere'l-hicrî*, Müessesetu'r-Risâle, Riyâd 1997.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân, *Menhecu'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Riyâd, 1983.
- Sebîlürreşâd, (Ed. M. Ertuğrul Düzdağ), Bağcılar Belediyesi, İstanbul 2016; 18 Nisan 1912 1 Cemâziyelevvel 1330 Perşembe 5 Nisan 1328 Cild: 8 - Aded: 189.
- Şarkavî, İffet, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya ts.
- Tezcan, Mahmut, *Sosyolojiye Giriş*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012.
- Toptaş, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul 1993.
- Tüfekçioğlu, Hayati, *Sosyolojik Açından Gazete ve Osmanlı Gazeteciliğinin Temellendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul 1993.

Yıldız, Abdullah, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş*, Pınar Yayınları İstanbul 2012.

Zanden, James W. Vander, *Sociology The Core*, McGraw-Hill, Singapore 1993.

Ziriklî, Hayreddîn, *el-A lâm*, Beyrût 2002.

## حجية القرائن في إثبات الزنا في الشريعة الإسلامية، وقانون العقوبات الأردني

Hasan Taisir SHAMMOUT\*

Geliş Tarihi: 27.03.2017, Kabul Tarihi: 25.04.2017

### الملخص

جاءت هذه الدراسة للحدوث عن القرائن ودورها في إثبات جريمة الزنا في الشريعة والقانون، حيث تعرض الباحث لمفهوم القرينة، ثم ذكر دور القرائن في الإثبات، وخلصت الدراسة إلى أن هناك قرائن قوية قاطعة يجب العمل بها، أما القرائن الضعيفة فلا يعمل بها ولا تعتبر حجة من حجج الشرع. كما اعتبرت الدراسة أن ظهور الحمل لا يعتبر قرينة على الزنا في الشريعة الإسلامية، كما أن القانون لم يعتبرها قرينة قاطعة، كما لا يعتبر زوال غشاء البكارة والتحليل الطبية قرينة على الزنا في الشريعة الإسلامية والقانون الأردني. أما امتناع الزوجة عن اللعان دون أدنى سبب قرينة على ارتكابها للزنا في الشريعة الإسلامية. وبالنسبة للتصوير والتسجيل فلا يعتبران قرينة على الزنا في الشريعة الإسلامية لاحتمالية الغش والتزوير، بينما يعتبر القانون وجود وسائل أو وثائق

\* Doç. Dr., Jerash Üniversitesi/Ürdün Şeriat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (h\_shammout@hotmail.com)

مكتوبة قرينة على ارتكاب الزنا. ولم يعتبر القانون الصور الفوتوغرافية قرينة على الزنا.

الكلمات المفتاحية: الزنا، الإثبات، القرينة

### İslam Şeriatı ile Ürdün Ceza Kanunlarında Karinelerin Zina İspatında Delil Teşkil Etmesi

#### Öz

Bu çalışma, zina suçunun tespitinde İslam şeriatı ve modern hukukta karine ve rolünü ele almaktadır. Araştırmacı, bu meyanda ilk önce karine mefhumuna ve daha sonra karinelerin suçların tespitindeki rolüne değinmektedir. Çalışma özetle şunu ortaya koymaktadır; onunla amel edilmesinin vacip olduğu güçlü ve kesin karinelerle birlikte onunla amel edilmeyen ve şer'i delillerden sayılmayan karineler de bulunmaktadır. Aynı zamanda bu çalışmaya göre gebelik, modern hukukta zinaya kesin bir karine sayılmadığı gibi İslam şeriatında da sayılmaz. Bunun gibi gerek İslam şeriatı gerekse Ürdün modern hukuk, bekâret zararının yokluğunu ve tıbbi tahlilleri zinaya kesin bir karine saymamaktadır. Buna karşılık hiç bir neden olmaksızın kadının l'andan imtina etmesi, İslam şeriatına göre zinaya karinedir. İslam şeriatı, fotoğraf ve video kayıtlarını montaj olasılığı nedeniyle zinaya karine saymadığı halde modern hukuk, araçlar ve yazılı belgeleri karine olarak kabul etmektedir. Ancak modern hukuk, fotoğrafları zinaya karine saymamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Zina, Tespit, Karine.

### Authentic Clues to Prove Adultery in Islamic Law, and the Jordanian Penal Code Abstract

This study came to talk about the clues and their role in proving the crime of adultery in a Sharia and Law, where was a researcher for the concept of the presumption, then he mentioned the role of evidence in the prosecution, and the study concluded that there is evidence of a strong conclusive should work out, but the weak clues do not work out is not considered an argument of the argument of Shara. It also considered the study that the appearance of pregnancy is not considered a presumption of adultery in the Islamic Sharia, and I am the law did not consider it as the wife of the inconclusive, nor does the demise of the hymen bioanalysis presumption of adultery in the Islamic Sharia. The failure of the wife lea'n without any reason for the Wife to commit adultery. For the filming and recording is not considered a presumption of adultery in Islamic law for the possibility of fraud and forgery, while the law and the existence of a written documents presumption to commit adultery.

**Keywords:** Adultery, clues, evidence.



**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين،، وبعد

فقد حرم الله الزنا، واعتبره فاحشة، وحذر من ارتكابه، بل ورتب عليه عقوبة شديدة، فقال تعالى: «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا<sup>1</sup>»، وقال أيضاً: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا \* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا<sup>2</sup>» وقد نص الشرع على وسائل إثبات الزنا، فكان مما لا خلاف فيه ثبوتها بالشهادة والإقرار، قال تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ<sup>3</sup>». وقد وقع الخلاف بين العلماء قديماً في ثبوتها ببعض القرائن كالحمل لغير ذات زوج، وغيرها من وسائل سميت بالقرائن، وقد جاءت هذه الدراسة للخوض في هذا الموضوع والمقارنة بين الشريعة الإسلامية وقانون العقوبات الأردني.

**أهمية الدراسة:**

تظهر أهمية الدراسة في الأمور التالية:

- 1- أنها تتكلم عن وسائل إثبات معاصرة لم تكن موجودة في زمن الفقهاء قديماً.
- 2- أنها قارنت بين الشريعة والقانون.

**أهداف الدراسة:**

- ١- بيان مفهوم القرائن في الشريعة الإسلامية.
- ٢- ذكر مدى قوة القرائن في إثبات جريمة الزنا.
- ٣- المقارنة بين الشريعة والقانون في استخدام القرائن في إثبات جريمة الزنا.
- ٤- إظهار مدى حرص الإسلام على الستر في حال ارتكاب جريمة الزنا.

**مشكلة الدراسة:**

- 1 الإسرائيل، آية ٣٢.
- 2 الفرقان، آية ٦٨، ٦٩.
- 3 النور، آية ٤.

جاءت الدراسة للإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

ما مدى حجية القرائن في إثبات جريمة الزنا في الشريعة والقانون؟

### الدراسات السابقة:

معظم الدراسات السابقة تكلمت عن القرائن ودورها في الإثبات بشكل عام، ولم تتخصص بموضوع الزنا، ومن هذه الدراسات:

١- حجية القرائن في الشريعة الإسلامية، عدنان حسن العزايزة، دار عمار للنشر، عمان، ١٩٩٠م، وأصل الكتاب رسالة ماجستير في الفقه من الجامعة الأردنية.

وهذه الدراسة تكلمت عن أصل حجية القرائن بشكل عام، أما موضوع دراستنا فهو متخصص بجريمة الزنا، إضافة إلى أنها جمعت بين الشريعة وقانون العقوبات الأردني.

٢- القضاء بالقرائن والأمارات في الفقه الإسلامي، لعبد العزيز بن سعد الدغثير، مجلة العدل التابعة لوزارة العدل السعودية، العدد (٢٨)، ١٤٢٦هـ.

وهذه الدراسة أيضاً تكلمت عن أصل حجية القرائن والقضاء بها بشكل عام، ولم تتطرق لحجيتها في الزنا، أما موضوع دراستنا فهو متخصص بجريمة الزنا، إضافة إلى أنها جمعت بين الشريعة وقانون العقوبات الأردني.

٣- القرينة القضائية بين الشريعة والقانون، أ.د. عبدالله عبيد عامر النفاعي، حولية مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، السنة الثامنة، العدد (٣٠).

تكلمت هذه الدراسة عن القرينة القضائية مقارنة بينها وبين القانون السوري والمصري والسعودي، وتكلمت عن حجية القرائن في الحدود بشكل عام دون تفصيل في أنواع الحدود، بينما جاءت دراستنا للحديث عن الزنا، ومدى حجية إثباتها في الشريعة وقانون العقوبات الأردني.

٤- أثر القرينة في إثبات التهمة على الجاني، دراسة فقهية مقارنة، لأحمد إبراهيم إسماعيل، بحث محكم، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل، المجلد السابع، العدد (١٣) ٢٠١٣م.

وهذه الدراسة أيضاً تكلمت عن أصل حجية القرائن والقضاء بها بشكل عام، ولم تتطرق لحجيتها في الزنا، أما موضوع دراستنا فهو متخصص بجريمة الزنا، إضافة إلى أنها جمعت بين

الشريعة وقانون العقوبات الأردني.

### منهجية الدراسة:

اتبعت في دراستي على المنهج الوصفي الاستقرائي المقارن، حيث ذكرت أقوال الفقهاء، وأدلتهم، ورأي القانون في المسائل المذكورة.

### خطة البحث:

قسمت هذه الدراسة إلى مقدمة وسبعة مطالب وخاتمة.

- المطلب الأول: مفهوم الزنا لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: مفهوم الزنا في القانون.
- المطلب الثالث: مفهوم القرينة لغة واصطلاحاً.
- المطلب الرابع: أنواع القرائن وأقسامها.
- المطلب الخامس: الفرق بين القرينة القانونية والقضائية.
- المطلب السادس: حجية القرائن في إثبات جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية.
- المطلب السابع: حجية القرائن في إثبات جريمة الزنا في القانون الأردني.
- الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

### المطلب الأول: مفهوم الزنا لغة واصطلاحاً:

#### الفرع الأول: الزنا لغة:

الزنا: يمدُّ ويقصر، فالقصر لأهل الحجاز، والمدُّ لأهل نجد<sup>4</sup>. ويأتي الزنا بمعنى الضيق، نقول: زنا زناً: أي ضاق، وزنى عليه تزنيته: أي ضيق. ووعاء زني: أي ضيق<sup>5</sup>، كما تأتي بمعنى الفجور، يقال: زنى يزني زناً وزناً: أي فجر<sup>6</sup>. والزنا هو إتيان المرأة من غير عقد شرعي<sup>7</sup>.

4 الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، ط ٤، ١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت، (٦/٢٣٦٨).

5 الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط ٨، ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ١٢٩٢.

6 المرجع السابق.

7 مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مصر، (١/٤٠٣).

## الفرع الثاني: الزنا اصطلاحاً.

عرف الفقهاء الزنا بتعريفات مختلفة، فقد عرفه الحنفية بأنه: «وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك»<sup>8</sup>.

وعرفه المالكية بأنه: «وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه باتفاق تعدداً»<sup>9</sup>.

وعرفه الشافعية بأنه: «إيلاج قدر الحشفة من الذكر في فرج محرم يشتهي لا شبهة فيه»<sup>10</sup>.

أما الحنابلة فعرفوه بأنه: «فعل الفاحشة في قبل أو في دبر»<sup>11</sup>

ويلاحظ في هذه التعريفات أن الجمهور اعتبر أن الزنا ووطء محرم، سواء أكان في القبل أم في الدبر، بينما نص الحنفية على أن الزنا لا يكون إلا بوطء الرجل للمرأة في القبل. أما باقي القیود في التعريفات فبحسب الشروط التي وضعها الفقهاء في مذهبهم. والذي يعيننا أن الزنا هو الوطء المحرم في فرج محرم على خلاف بين الفقهاء في تحديد الفرج المقصود.

## المطلب الثاني: مفهوم الزنا في القانون:

لم يعرف قانون العقوبات الأردني الزنا تعريفاً صريحاً، لكنه فرق بين الوطء بالرضا وبين الإكراه، فجعل الزنا بوقوع الوطء الطبيعي بين ذكر أنثى في الفرج الخاص بالمرأة والذي يتم بالتراضي سواء أكانا متزوجين من أشخاص آخرين أو لم يكونا متزوجين<sup>12</sup>.

أما ما يتم بالإكراه فسماه القانون اغتصاباً، وهو موقعة أنثى غير زوجة كرهاً عنها، أو بالتهديد، أو بالحيلة، أو الخداع، أو إذا كانت دون الثامنة عشر<sup>13</sup>.

ويختلف الزنا عن الاغتصاب في القانون في أن سبب العقاب على الاغتصاب هو انعدام

8 المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدئ، تحقيق طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (٣٤٤/٢).

9 خليل، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى، مختصر خليل، تحقيق أحمد جاد، ط ١، ٢٠٠٥م، دار الحديث، القاهرة، ص ٢٤٠.

10 النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين. تحقيق عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، (٣٠٥/٧).

11 البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منهي الإيرادات، ط ١، ١٩٩٣م، عالم الكتب، بيروت، (٣٤٣/٣).

12 نجم، محمد صبحي وآخر، الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال في قانون العقوبات الأردني، مطبعة التوفيق ١٩٨٧م، ص ٢٤٠.

13 انظر: المادة (٢٩٢) من قانون العقوبات الأردني المعدل رقم ٨ لعام ٢٠٠٨م، نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص، ص ١٤٨.

رضا الأنثى، بينما سبب العقاب في الزنا كون الواقعة تمت بين شخصين لا توجد بينهما رابطة زوجية<sup>14</sup>.

وبناءً على هذا التفريق فقد اختلفت العقوبة في القانون، فعقوبة الاغتصاب في صورتها البسيطة الأشغال الشاقة المؤقتة بما لا يقل عن خمسة عشرة سنة، ويمكن أن تشدد العقوبة إذا كانت الأنثى دون الثامنة عشر، فتصل إلى الإعدام إذا كانت دون الخامسة عشر، وذلك بحسب ما أشارت إليه الفقرة أ من المادة 292 من قانون العقوبات الأردني<sup>15</sup>، أما عقوبة الزنا، فتعاقب المرأة الزانية وشريكها بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات<sup>16</sup>.

### المطلب الثالث: مفهوم القرينة لغة واصطلاحاً:

#### الفرع الأول، القرينة لغة:

تأتي القرينة لغة بمعان عدة<sup>17</sup>:

- 1- المصاحبة؛ نقول: قارن الشيء الشيء مقارنة وقرانا: اقترن به وصاحبه، واقترن الشيءُ بغيره وقارنته قرانا: صاحبتَه. والقرين هو صاحب.
  - 2- الجمع؛ نقول: قرن بينها قرنا وقرانا: جمع.
  - 3- الوصل؛ نقول: قرنت الشيء بالشيء: وصلته.
- والقرينة الزوجة لأنها تقارن زوجها.

#### الفرع الثاني: القرينة اصطلاحاً:

لم يجد الباحث من عرف القرينة عند الفقهاء القدامى كتعريف اصطلاحى إلا ما أشار إليه ابن نجيم الحنفي نقلاً عن ابن الغرس، فقال: «وزاد ابن الغرس سادساً لم أره إلى الآن لغيره؛

14 المرجع السابق، ص ٢٤٠.

15 المرجع السابق، ص ١٦٥-١٦٦.

16 انظر: المادة (٢٨٢) من قانون العقوبات الأردني المعدل رقم ٨ لعام ٢٠٠٨م، نفس المرجع، ص ٢٣٨-٢٣٩.

17 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ١٩٥٦م، دار صادر، بيروت، (٣/٣٣٦).

أنس، د. إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، الطبعة الثانية (٧٣٠-٧٣١).

فقال: والحجة إما البينة، أو الإقرار، أو اليمين، أو النكول عنه، أو القسامة، أو علم القاضي بما يريد أن يحكم به، أو القرائن الدالة على ما يطلب الحكم به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به<sup>18</sup>». كما عرفها الجرجاني بقوله: أمر يشير إلى المطلوب<sup>19</sup>.

أما من المعاصرين، فقد عرفها الشيخ مصطفى الزرقا بقوله: «كل أمانة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً فتدل عليه»<sup>20</sup>. وعرفها الدكتور أنور دبور بقوله: هي الأمانة التي نص عليها الشارع، أو استنبطها أئمة الشريعة باجتهادهم، أو استنتجها القاضي من الحادثة وظروفها، وما يكتنفها من أحوال<sup>21</sup>. ويؤخذ على تعريف الجرجاني النقص في التعريف بحيث لم يبين القرينة بمعناها الشامل، وأما تعريف الدكتور أنور دبور فيؤخذ عليه اقتصاره في تعريف القرينة على القرينة الفقهية فقط دون سائر أنواع القرائن.

أما تعريف الشيخ مصطفى الزرقا فتعريف شامل يشمل القرينة عند الفقهاء وعند غيرهم من أرباب العلوم أو الفنون الأخرى.

غير أنه يؤخذ عليه ذكره إحدى مشتقات القرينة وهي تقارن وإن كان يعني الشيخ الزرقا المعنى اللغوي السابق ذكره وهو المصاحبة؛ لذا يمكن استبدال كلمة تقارن، فيصبح التعريف: كل أمانة ظاهرة تصاحب شيئاً خفياً فتدل عليه.

### الفرع الثالث: القرينة في القانون الأردني:

تعرض قانون البينات الأردني للقرائن القضائية فبين أنها: «القرائن التي لم ينص عليها القانون، ويستخلصها القاضي من ظروف الدعوى ويقتنع بأن لها دلالة معينة، ويترك لتقدير القاضي استنباط هذه القرائن»<sup>22</sup>.

لذا يرى كثير من القانونيين أن القرائن: هي استنتاج واقعة مجهولة من واقعة معلومة وثابتة تؤدي إليها بالضرورة وبحكم اللزوم العقلي<sup>23</sup>.

18 ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، (٢٠٥/٧).

19 الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات. مكتبة لبنان، ١٩٨٥، ص ١٨٢.

20 الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، مطبعة طربين، الطبعة العاشرة، ١٩٦٨م (٢/٩١٨).

21 دبور، أنور محمود، القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، ١٩٨٥م، دار الثقافة العربية، ص ٩.

22 المادة رقم (٤٣) من قانون البينات الأردني.

23 الكيلاني، فاروق، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني والمقارن، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م،

### المطلب الرابع: أنواع القرائن وأقسامها:

تنقسم القرائن إلى عدة أقسام بحسب اعتبارها:

أولاً: بحسب دلالة القرينة على مدلولاتها:

تفاوتت دلالة القرائن على مدلولاتها في القوة والضعف تفاوتاً كثيراً، لذلك تنقسم إلى<sup>24</sup>:

أ- قرائن قطعية: وهي القرائن التي تدل على المراد دلالة قطعية لا مجال للاحتمال فيها.

ب- قرائن ضعيفة: وهي القرائن التي يكون في دلالتها على المراد ضعف واحتمال.

مثال القرينة القطعية: كما لو رئي شخص خارجاً من دار وهو مرتبك، وفي يده سكين ملوث بالدم، ووجد في الدار شخص ذبيح مضرج بدمائه، فيعتبر الخارج هو القاتل. ومثال القرينة الضعيفة: كما لو رئي شخص في المكان المخصص للنساء، فإنه يحتمل أن يكون قد زنا بإحداهن، أو أنه دخل لقضاء حاجة ما؛ كأن يكون عامل تصليح<sup>25</sup>.

ثانياً: بحسب النسبة بينها وبين مدلولها<sup>26</sup>:

تنقسم القرائن بالنظر إلى النسبة بين القرينة ومدلولها إلى:

أ- قرائن عقلية: وهي التي تكون النسبة بينها وبين مدلولها ثابتة يستنتجها العقل دائماً، كوجود المسروقات عند المتهم بالسرقة.

ب- القرينة العرفية: وهي التي تكون النسبة بينها وبين مدلولها قائمة على عرف أو عادة تتبعها دلالتها وجوداً وعرفاً، وتبديل بتبدهما. كشراء المسلم شاة قبل عيد الأضحى، فإنها قرينة على قصد الأضحية، فلولا عادة التضحية لما كان ذلك قرينة.

ثالثاً: بحسب مصدرها<sup>27</sup>:

تنقسم القرائن بحسب مصدرها إلى:

أ- القرائن التي نص عليها الشارع، سواء وردت في القرآن أم في السنة.

دار الفارابي، (٢/٣٥٠).

24 الزرقاء، المدخل الفقهي العام، (٢/٩١٨-٩١٩).

25 المدخل الفقهي العام (٢/٩١٩).

26 المدخل الفقهي العام (٢/٩١٩).

27 دبور، القرائن ودورها في الإثبات، ص ٩.

ب- القرائن التي استنبطها الأئمة المجتهدون من علماء الشريعة، وذكروها في مؤلفاتهم.

ج- القرائن التي يستنبطها القضاة من الوقائع، والظروف والملابسات المحيطة بها.

أما في القانون، فتنقسم القرائن إلى قسمين<sup>28</sup>:

أولاً: القرائن القانونية: وهي تلك القرائن المستمدة من نصوص القانون صراحة وهي على نوعين:

أ- بسيطة: وهي التي تقبل إثبات العكس، ومثالها وجود شخص في المحل المخصص للنساء، فهذه قرينة قانونية بسيطة على ارتكاب هذا الشخص لجرم الزنا، وتقبل إثبات عكس ذلك.

ب- مطلقة: وهي التي لا تقبل إثبات العكس. ومثالها: اعتبار القانون من يبلغ التاسعة من عمره مميزاً.

ثانياً: القرائن القضائية: وهي كل استنتاج لواقعة مجهولة من واقعة معلومة، بحيث يكون الاستنتاج ضرورياً بحكم اللزوم العقلي وليس فيها شيء يمكن اعتباره قاطعاً، بل إن أمرها متروك لتقدير القاضي، وهي لا حصر لها.

ومن أمثلتها: ظهور علامات الثراء على المتهم الذي كان يعمل موظفاً عاماً في إحدى المؤسسات العامة، قرينة على اختلاسه المال. أو استنتاج المحكمة أن شخصاً مشتركاً في جريمة سرقة من وجوده مع أشخاص يحملون المسروقات.

**المطلب الخامس: الفرق بين القرينة القانونية والقضائية<sup>29</sup>:**

١- القرينة القانونية يفرضها المشرع فرضاً ولا مجال لتقدير القاضي لها فهي عمل القانون. بعكس القرينة القضائية التي هي من استنتاج القاضي.

٢- القرينة القانونية القاطعة لها حجية مطلقة في الإثبات بحيث لا يجوز إثبات عكسها.

28 نجم، د. محمد صبحي، الوجيز في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، مكتبة دار الثقافة، عمان، ص ٢٨٣-٢٨٤، الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية (٢/٣٥١-٣٥٢). (٣٥٢).

29 الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية (٢/٣٥٢-٣٥٥)، نجم، الوجيز في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، ص ٢٨٤.



أما القرائن القضاية فلا يمكن أن تكون دليلاً بل هي مجرد استنتاجات تقوم على عملية منطقية تحليلية قد تصيب وقد تخطيء، وهي تخضع لقناعة المحكمة، وليس لها أثر حاسم في مصير الدعوى. لكنها تعزز الأدلة القائمة في الدعوى.

### المطلب السادس: حجية القرائن في إثبات جريمة الزنا في الشريعة الإسلامية:

اعتبرت الشريعة الإسلامية بعض القرائن حجة في إثبات الزنا، كما لم تعتبر بعض القرائن حجة، وسببها الباحث في هذا المطلب حجية القرائن في إثبات الزنا في الشريعة الإسلامية، وذلك من خلال الفروع التالية:

#### الفرع الأول: ظهور الحمل:

اختلف الفقهاء في المرأة التي توجد حاملاً وليس لها زوج، هل تعتبر تلك قرينة لإقامة حد الزنا عليها أم لا؟

#### المسألة الأولى: أقوال الفقهاء بالمسألة:

**القول الأول:** ذهب المالكية إلى أن الزنا يثبت بوجود الحمل للمرأة غير المتزوجة<sup>30</sup>. فهي عندهم قرينة على حدوث الزنا من المرأة، ولكن هذا إذا لم تكن هناك قرينة إلا الزنا، فإن كان لها قرينة تبين أنها تعرضت للغضب أو غيره فإنها لا تحد بالزنا.

كما ذهب إلى هذا القول ابن تيمية من الحنابلة، وأنها تحد حد الزنا<sup>31</sup>.

يقول الخرشي: "المرأة التي ظهر بها حمل ولا يعرف لها زوج، أو كانت أمة ولا سيد لها، أو لها سيد وهو منكر لوطنها، فإنها تحد ولا يقبل دعوها الغضب على ذلك بلا قرينة تشهد لها بذلك، وأما إن قامت لها قرينة، فلا حد عليها، كما إذا جاءت تدمي وهي مستغيثة عند النازلة أو أتت متعلقة به<sup>32</sup>".

ويقول ابن تيمية: «وهذا هو المأثور عن الخلفاء الراشدين. وهو الأشبه بأصول الشريعة،

30 الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار صادر، بيروت، (٨١/٨).  
الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي، بيروت، (١٤٦/٧).

31 ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ١٠٣.

32 الخرشي، حاشية الخرشي (١٨/٨).

وهو مذهب أهل المدينة، فإن الاحتمالات النادرة لا ينظر إليها كاحتمال كذبها، وكذب الشهود<sup>33</sup>.

**القول الثاني:** ذهب جمهور العلماء من حنفية<sup>34</sup> وشافعية<sup>35</sup> وحنابلة<sup>36</sup> إلى أن الحمل ليس قرينة على الزنا فلا يوجب الحد.

يقول الماوردي: "وإذا ظهر بغير ذات الزوج حمل، ولم يُشهد عليها بالزنا ولا أقرت به، لا تحد<sup>37</sup>". ويقول ابن قدامة: «وإذا أحبلت امرأة لا زوج لها، ولا سيد لم يلزمها الحد بذلك<sup>38</sup>».

### المسألة الثانية: أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة من يرى إثبات الزنا بالحمل:

استدل أصحاب هذا القول على مذهبهم بما يلي:

(١) ما رواه ابن عباس عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- أنه قال ضمن حديث طويل: ".. وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنا إذا أحصن من الرجال والنساء، وإذا قامت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف<sup>39</sup>»

وجه الدلالة: أن عمر - رضي الله عنه - بين أن الحمل قرينة وبينة لإقامة حد الزنا بقوله «أو كان الحبل»، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة.

33 ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ١٠٣.

34 ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٤/٥)، ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، ١٩٩٢م، دار الفكر، بيروت، (٤/٨-٩).

35 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير. تحقيق د. محمود مطرجي وآخرون، ١٩٩٤م، دار الفكر، بيروت، (٦٧/١٧)، المطيعي، محمد نجيب، تكملة كتاب المجموع للنووي، مكتبة الإرشاد، جدة، (٥٣/٢٢).

36 ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن حمد بن محمود، المغني، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٢/١٠)، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ١٩٨٣م، عالم الكتب، بيروت، (١٠٣/٦).

37 الماوردي، الحاوي الكبير، (٦٧/١٧).

38 ابن قدامة، المغني، (١٩٢/١٠).

39 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب رجم الحبل من الزنا إذا أحصنت (١٦٨/٨) ط ١، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة، بيروت.

يقول الصنعاني: « وفي الحديث دليل على أنها إذا وجدت المرأة الخالية من الزوج أو السيد حبلى ولم تذكر شبهة أنه يثبت الحد بالحبل<sup>40</sup> ».

٢) ما روي عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه قال: «أيها الناس إن الزنا زنان، زنا سر، وزنا علانية، فزنا السر: أن يشهد الشهود، فيكون الشهود أول من يرمي، ثم الإمام ثم الناس، وزنا العلانية: أن يظهر الحبل أو الاعتراف، فيكون الإمام أول من يرمي<sup>٤١</sup>» وجه الدلالة: أن علياً رضي الله عنه جعل ظهور الحبل من أنواع زنا العلانية.

٣) الإجماع: فما قاله عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - كان بمحض من الصحابة وفي زمن الصحابة، ولم يظهر لهم في عصرهم مخالف فيكون إجماعاً<sup>42</sup>.

ثانياً: أدلة من يرى عدم إثبات الزنا بالحمل:

استدل جمهور الفقهاء على مذهبهم بما يلي:

١- قوله ٢: "ادرؤوا الحدود بالشبهات"<sup>٤٣</sup>»

وجه الدلالة: أن الحمل قد يكون من إكراه، وقد يكون من وطء شبهة، ويجوز أن يكون من زنا، فلم يجز أن يحكم فيه بالأغلظ مع وجود هذه الشبهات<sup>٤٤</sup>.

٢- عن النزال بن سبرة، قال: إنا لبمكة إذ نحن بامرأة اجتمع عليها الناس حتى كاد أن يقتلوها، وهم يقولون: زنت زنت، فأقي بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهي حبلى، وجاء

40 الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، سبل السلام، دار الحديث، بيروت، (٤١٢/٢).

41 أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب فيمن يبدأ بالرحم، دار الفكر، بيروت، (٥٥٩/٦)، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب الحدود، باب من اعتبر حضور الإمام من الشهود، دار الكتب العلمية، بيروت، (٣٨٤/٨).

42 ابن قدامة، المغني (١٩٣/١٠).

43 أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الحدود، باب في درة الحدود بالشبهات (٥١٤/٦)، والحديث وضعه ابن حجر، انظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، التلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير، ط ١، ١٩٨٩م، دار الكتب العلمية، بيروت، (٤/١٦٠-١٦١)، كما وضعه الألباني في كتابه: إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، (٣٤٣/٧-٣٤٥). ويرى الباحث أن الحديث مع ضعف أسانيد يرتقي إلى درجة القبول لاشتهاره وتلقي الأمة له بالقبول، وقرائن الأحوال تشهد له.

44 ابن قدامة، المغني (١٩٣/١٠).

معها قومها، فأثنوا عليها بخير، فقال عمر: أخبريني عن أمرك، قالت: يا أمير المؤمنين كنت امرأة أصيب من هذا الليل، فصليت ذات ليلة ثم نمت، وقمت ورجل بين رجلي، فقدف فيّ مثل الشهاب ثم ذهب، فقال عمر رضي الله عنه: لو قتل هذه من بين الجبلين، أو قال: الأحشبين لعذبهم الله، فخلى سبيلها وكتب إلى الآفاق: أن لا تقتلوا أحدا إلا بإذني<sup>٤٥</sup>.

وجه الدلالة: أن الحمل قد يكون بغير زنا، أو لشبهة، فلذلك لم يقيم عليها عمر حد الزنا. ٣- بلغ عمر رضي الله عنها أن امرأة متعبدة حملت، فقال عمر: «أراها قامت من الليل تصلي فخشعت فسجدت فأناها غاو من الغواة فتحشمها، فأنته فحدته بذلك سواء فخلى سبيلها<sup>٤٦</sup>».

وجه الدلالة: أن عمر رضي الله عنه لم يقيم على الحامل حد الزنا للشبهة. ٤- من المعقول: لا يلزم في المرأة التي لا زوج لها إذا ظهر عليها الحمل أن يكون حملها زنا، لاحتمال أن يكون من وطء شبهة، ويجوز أن يكون من إكراه، ويجوز أن يكون من زنا، فلم يجز أن يحكم فيه بالأغلظ<sup>٤٧</sup>.

### المسألة الثالثة: الرأي الراجح:

الذي يترجح للباحث هو القول الثاني القائل بعدم ثبوت حد الزنا بقريضة الحمل وذلك لما يلي:

- ١- إن إقامة الحد عليها مع إمكان كون الحمل من إكراه، أو من وطء شبهة، أو من مباشرة دون الفرج أدت إلى دخول ماء الرجل في فرجها، يتعارض مع مبدأ درء الحدود بالشبهات.
- ٢- قد تكره المرأة على الزنا وهي نائمة، أو إذا استخدم معها أسلوب التنويم، وقلما تكون هذه الحالات أمام أعين الناس، فالزاني يبحث عن مكان يستتر فيه ليقوم بجريمته، فكيف بعد ذلك نطلب من المرأة إحضار شهود على أنها أكرهت على الزنا، فهو تكليف بما لا يطاق<sup>٤٨</sup>.

45 أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الحدود، باب من زنى بامرأة مستكرهة (٤١٠/٨)، وصححه الألباني في الإرواء (٣٠/٨).

46 أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، كتاب الطلاق، باب البكر والثيب تستكرهان، ط ٢، ١٤٠٣ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، (٤٠٩/٧).

47 الماوردي، الحاوي الكبير، (٦٧/١٧).

48 دبور، القرائن ودورها في الإثبات، ص ١٢٦.

۳- خوف المرأة من الفضيحة والعار قد يمنعها أحياناً من الاستغاثة بالناس لينقذوها بعد أن تتم عملية الاغتصاب<sup>49</sup>.

۴- مع تطور العلم، واستخدام أساليب لمنع الحمل، فإن كثيراً من الزناة يستخدمون وسائل تمنع حدوث الحمل كحبوب منع الحمل أو الإبر، ويستخدم الرجل وسائل لمنع قذف الحيوانات المنوية في رحم المرأة كالعزل. فإذا أرادت المرأة أن تزني استعدت لذلك باستخدامها لوسائل منع الحمل أما المكروهة على الزنا فلا تجد الوقت لاستخدام تلك الوسائل، ومن ثم يحصل الحمل، فيكون الحمل حينئذ قرينة عدم إرادتها للزنا وهو أمر غير مطرد<sup>50</sup>.

### الفرع الثاني: زوال غشاء البكارة من غير زوج:

غشاء البكارة من الأمور الخفية التي لا يطلع عليها أحد في العادة، ولا يمكن معرفة وجود هذا الغشاء إلا بالفحص الطبي أو عند الزواج. فإذا تزوج رجل امرأة واكتشف بعد الدخول أنها ثيب، ولم يسبق لها الزواج من قبل، فهل يثبت عليها حينئذ الزنا أم لا؟

الحقيقة أن هذه المسألة تختلف عن مسألة الحمل، ذلك أن الحمل يقتضي وجود ماء الرجل حتى يتم، بينما غشاء البكارة يمكن أن يتمزق بعدة طرق إحداها الوطء. فيمكن أن تفقد المرأة غشاء البكارة بقفزة، أو بأصبع، أو تولد ابتداء من غيره، أو سقطت<sup>51</sup>.

لذلك فإن الباحث يرى أن مجال زوالها من غير طريق الوطء محتمل احتمالاً كبيراً، فلا يثبت الزنا بزوالها ما لم يكن مقترناً بأدلة الإثبات الأخرى.

وهذا ما أقر به الدكتور محمد نعيم ياسين حيث قال: «وأما زوال البكارة فلم نجد أحداً من العلماء قال بإثبات الزنا به إذا لم يقترن بأدلة الإثبات الأخرى<sup>52</sup>».

49 المرجع السابق.

50 دبور، القرائن ودورها في الإثبات، ص ١٢٦.

51 السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، ١٩٩٣م، دار المعرفة، بيروت، (٨/٥)، الخرشبي، حاشية الخرشبي (٢٣٩/٣)، الرملي، حماية المحتاج (٢٣٠/٦)، ابن قدامة، المغني (٤٢٢/٧)، وانظر: الأشقر، د. عمر سليمان، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، دار النفائس، عمّان، ص ١٤٤.

52 ياسين، د. محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (بحث عملية الرثق العذري في ميزان المقاصد الشرعية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، دار النفائس، عمّان، ص ٢٣٢.

لذلك لا تصلح هذه القرينة في إثبات الزنا.

### الفرع الثالث: امتناع الزوجة عن اللعان:

إذا قذف الزوج زوجته بالزنا، ثم لاعنها، وامتنعت هي عن لعانها فهل يعتبر امتناعها قرينة ثبوت حد الزنا عليها أم لا؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

#### المسألة الأولى: الأقوال في المسألة:

**القول الأول:** يجب إقامة حد الزنا على الزوجة بنكولها وامتناعها عن اللعان. وذهب إلى هذا القول كل من المالكية<sup>53</sup> والشافعية<sup>54</sup> والظاهرية<sup>55</sup>.

**القول الثاني:** لا يجب إقامة حد الزنا عليها بامتناعها عن اللعان، بل تجبس حتى تلاعن أو تصدقه وإلى هذا ذهب الحنفية<sup>56</sup>، والحنابلة في رواية<sup>57</sup>، وفي رواية أخرى أنه يخلى سبيلها<sup>58</sup>.

#### المسألة الثانية: أدلة الأقوال:

أولاً: أدلة الذين قالوا بوجوب إقامة حد الزنا على الزوجة بامتناعها عن اللعان:

(١) قوله تعالى: ” وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ \* وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ \* وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ \* وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ<sup>٥٩</sup>«.

53 الخرشبي، حاشية الخرشبي (١٣٤/٤)، الخطاب، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل شرح مختصر خليل. ضبط وتخرّيج، زكريا عيرات، ط١، ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت، (٤٦٧/٥).

54 الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، ١٩٨٤م، دار الفكر، بيروت، (١٢١/٧). الماوردى، الحاوي الكبير (٣٤/١٤).

55 ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، تحقيق د. عبد الغفار البنداري، دار الفكر، بيروت، (٣٣١/٩).

56 ابن عابدين، رد المختار، (٤٨٥/٣)، العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناية في شرح الهداية، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، دار الفكر، بيروت، (٣٦٩/٥).

57 ابن قدامة، المغني (٧٢/٩)، الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرشبي، الطبعة الأولى ١٩٩٣م، مكتبة العبيكان، الرياض، (٥٣١/٥).

58 ابن قدامة، المغني (٧٣/٩).

59 سورة النور الآيات (٦-٨).

وجه الدلالة في الآية أن الزوجة ثبت عليها العذاب بمجرد اللعان، ولكي تدرأ عنها هذا العذاب يجب عليها أن تلاعن. والعذاب المدفوع هو حد الزنا بدليل قوله تعالى: « وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٦٠ » يعني الحد<sup>٦١</sup>.

٢) اللعان أقيم مقام الشهادة بدليل أنه يخلص به الزوج من الحد<sup>٦٢</sup>. فإذا كان كذلك وجب عليه إقامة الحد على المرأة إن أبت اللعان.

٣) إذا لم يلاعن الرجل أقيم عليه حد القذف، فإن لاعن وأبت هي كذلك أقيم عليها الحد<sup>٦٣</sup>.

ثانياً: أدلة الذين قالوا بعدم وجوب إقامة الحد عليها:

١) أن الزنا لا يثبت إلا بأربعة شهود أو بالإقرار، وهذا غير متحقق في نكراها عن اللعان<sup>٦٤</sup>.

٢) لو ثبت زناها بلعان الزوج لما سمع لعانها ابتداءً<sup>٦٥</sup>.

٣) لأن النكول يحتمل أن يكون لسبب عارض كعقلة في لسانها، أو تعفف أو خوف من عاقبة الأمر<sup>٦٦</sup>.

٤) قد يكون الحمل الذي ينفيه الزوج قد حدث عن طريق إكراه أو شبهة وطء والعلماء متفقون على درء الحدود بالشبهات.

٥) لا يجوز إثبات الحد الذي اعتبر في بينته من العدد ضعف ما اعتبر في سائر الحدود، واعتبر في حق الشهود أن يصفوا صورة الفعل وأن يصرحوا بلفظه وغير ذلك مبالغة في نفي الشبهات عنه، بالنكول الذي هو في نفسه شبهة<sup>٦٧</sup>.

60 سورة النور آية (٢).

61 ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت، (٣/٣٥٦).

62 ابن العربي، أحكام القرآن (٣/٣٥٦-٣٥٧).

63 ابن حزم، المحلى (٩/٣١١).

64 ابن قدامة، المغني (٩/٧٢).

65 المرجع السابق.

66 المرجع السابق.

67 ابن قدامة، المغني، (٩/٧٢).

٦) لأنها لو أقرت بلسانها ثم رجعت لم يجب عليها الحد، فلأن لا يجب بمجرد امتناعها من اليمين على براءتها أولى<sup>٦٨</sup>.

### المسألة الثالثة: الرأي الراجح.

يترجح لدى الباحث قول الذين ذهبوا إلى إقامة حد الزنا على المرأة إذا امتنعت عن اللعان، وذلك للأسباب التالية:

١- أنها لا تحد بشهادته فقط وإنما تحد بمجموع لعانه خمس مرات، ونكولها عن معارضته مع قدرتها عليها، فقام من مجموع ذلك دليل في غاية الظهور والقوة على صحة قوله، والظن المستفاد منه أقوى بكثير من الظن المستفاد من شهادة الشهود<sup>٦٩</sup>.

٢- بيّن الله سبحانه وتعالى أن لعانها يدرأ عنها العذاب، والعذاب المذكور إما عذاب الدنيا أو عذاب الآخرة، وحمل الآية على عذاب الآخرة باطل قطعاً، فإن لعانها لا يدرأ ما وجب عليها، وإنما هو عذاب الدنيا وهو الحد قطعاً، فإن عذاب المحدود هو فداء له من عذاب الآخرة، ولهذا شرعه سبحانه طهره وفديته من ذلك العذاب، وقد صرح به في أول السورة بقوله: « وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ » ثم أعاده بعينه بقوله: « وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ » فهذا هو العذاب المحدود مكنها من دفعه بلعانها<sup>٧٠</sup>.

٣- المرأة إذا علمت أنه سيقام عليها حد الزنا إن لم تلعن، لا يكون لها مجال في النكول إلا إذا كانت قد زنت فعلاً، ولا يمكن أن نقول أن سبب نكرانها وامتناعها بعد ذلك هو تعفف أو خوف من عاقبة الأمور، أو عقلة في لسانها. فهي إما أن تمتنع لعارض حدث فيقدر القاضي الموقف حينئذ، أو تمتنع من إرادة نفسها فلا حجة لها خصوصاً إذا علمت عاقبة الأمر وأن الحد سيقام عليها.

### الفرع الرابع: التحاليل الطبية:-

إذا أقرت امرأة بأن حملها كان عن زنا، وادعت على شخص بأنه زنا بها، فهل يقام عليه الحد

68 ابن قدامة، المغني، (٧٣/٩).

69 ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتب العلمية، بيروت، (٩٨/٤).

70 ابن القيم، زاد المعاد، (١٠٠/٤).



إذا أثبتت التحاليل الطبية أن المولود هو ابنه نتيجة لفحص الجينات والعوامل الوراثية؟

لم يكن العلم متطوراً زمن الصحابة -رضوان الله عليهم- أو زمن الفقهاء -رحمهم الله- بحيث يستخدموا التحاليل الطبية، ولكن اشتهر عندهم علم القيافة، فالقائف هو الذي يعرف الإنسان بالشبه<sup>71</sup>، ومن صور القيافة ما حدث زمن رسول الله -ﷺ- ذات يوم عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: "دخل عليّ رسول الله -ﷺ- ذات يوم وهو مسرور، فقال: يا عائشة ألم تر أن مجزراً المدلجي دخل عليّ فرأى أسامة وزيداً وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وبدت أقدامهما، فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض<sup>72</sup>».

ومع ذلك فلم يثبت أن النبي -ﷺ- أقام الحد بسبب الشبه، ففي حديث المتلاعنين وفيه أن النبي -ﷺ- قال: "إن جاءت به أحمر قصيراً كأنه وحرّة فلا أراها إلا قد صدقت وكذب عليها، وإن جاءت به أسود أعين ذا ألتين فلا أراه إلا صدق عليها، فجاءت به على المكروه من ذلك. وكان ابنها يُدعى لأمه<sup>73</sup>»

فمع كون زوجها شهد عليها أنها زنت، وجاء الولد شبيهاً بمن زنت معه، فلم يقم الرسول -ﷺ- عليها أو على الزاني الحد، بل ثبت أن الولد نسب لأمه ولم ينسب للرجل الزاني.

ويرى الباحث أن جعل الشبه قرينة على وقوع الزنا فعلياً (أي الحكم بالقافة) لم يكن قرينة قطعية يحكم عن طريقها بوقوع الزنا وإقامة الحد، فالعمل بالقافة لم يكن قطعياً يركن إليه وذلك لما يلي:

- أ- في الحديث السابق لم ينسب الولد لأبيه من الزنا رغم التشابه بينهم.
- ب- ما ورد أن رجلاً أتى النبي -ﷺ- فقال: يا رسول الله ولد لي غلام أسود، فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حمر. قال: هل فيها من أورك؟ قال: نعم، قال: فأبني ذلك؟ قال: لعل نزعة عرق، قال: فلعل ابنك هذا نزعة عرق<sup>74</sup>.

71 ابن قدامة، المغني (٦/٣٩٨).

72 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب القائف، (١٥٧/٨) وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الرضاع، باب العمل بإلحاق القائف الولد، (٢٩٦/٥).

73 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب التلاعن في المسجد، (٥٤/٧).

74 أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب ما جاء في التعريض، (١٧٣/٨).

فالرسول -ر- اعتبر عدم وجود الشبه نزعة عرق، فالرسول -ر- كان يعلم بعلم الوراثة وأنه قد يأتي الشبه، وقد لا يشبه والديه شبيهاً مباشراً لاعتباره نزعة عرق أي (عاملاً وراثياً). فيتضح من ذلك أن علم القيافة لم يكن قطعياً عند المسلمين.

ولكن في عصرنا الحالي بلغ العلم مبلغاً يمكن من خلاله قطعية إثبات نسب الأشخاص بفحص الجينات أو العوامل الوراثية للمولود والأب يستطيع العلم الحزم بثبوت البنوة أو نفيها. فإذا ادعت امرأة أن شخصاً زنا بها وحملت منه فإن الطب يستطيع من خلال التحاليل الطبية اللازمة للمولود والرجل أن يؤكد كون الطفل ابناً لذلك الرجل أو عدمه؛ ولكنه لا يستطيع أن يثبت وقوع الزنا بهذه الطريقة<sup>75</sup>.

لذا فيرى الباحث أننا لا نستطيع إقامة الحد على الرجل ما لم يقر بالزنا. فإن أقر بالزنا أقيم عليه الحد، وإن لم يقر لم يقيم عليه الحد بالقرينة الطبية؛ وذلك لدخول كثير من الاحتمالات فقد يحدث بينهما اتصال غير موجب للحد- دون إيلاج- ودخل ماء الرجل إلى رحمها دون إيلاج. أو يكون الوطاء وطء شبهة بالنسبة له؛ كأن نامت في فراشه فاعتقدتها زوجته وهكذا، ويمكن أن تحمل به دون ولوج من خلال أطفال الأنابيب، فالشبهة متوفرة ما لم يقر، ولا تعتبر قرينة التحاليل الطبية رغم قطعيتها في إثبات النسب على وقوع الزنا، لأن المطلوب في الحدود هو درؤها بالشبهات.

### الفرع الخامس: التصوير والتسجيل:

لو ادعى شخص على آخر أنه زنا وليس معه أي دليل سوى صورة له وهو يزني، أو شريط فيديو، أو يملك تسجيلاً بصوته يقر فيه أنه زنا، فهل يقام الحدُّ عليه بهذه القرائن؟ إنَّ هذه القرائن ومع تطور العلم لا تصلح دليلاً لإقامة الحد، بل هي قرائن ضعيفة واهية لا يقام بها أي حدّ، لأن مجال الطعن والتزوير فيها سهل.

ففي عصرنا الحالي ومع تطور العلم، أصبح لدينا فرع خاص يسمى (الدبلجة) وهو علم يعني بتركيب الأشياء على بعضها البعض بحيث تبدو كأنها حقيقية، مثل تركيب صورة على صورة، أو دبلجة الصوت بحيث يدلي بجميع الاعترافات التي يرغبها المدبِّلج<sup>76</sup>.

75 مكاوي، كريم عادل، اختبار الحمض النووي DNA وتحديد النسب، الموقع الإلكتروني كل يوم معلومة طبية: <http://www.dailymedicalinfo.com>

76 الأغا، خلوق ضيف الله وآخرون، أثر التسجيل الصوتي في الإثبات ( دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي

ولأن الشارع يتشوف لدرء الحدود، وحتى لا يكون التصوير والتسجيل الصوتي سبباً في إشاعة القلق والرعب بين الناس بمطاردتهم بحيث لا يطمئن الإنسان على عوراته وأسراره الخاصة فتكون معرضة للتتبع والكشف مما ينافي مقاصد الشريعة الإسلامية وروحها<sup>77</sup>، فإن مثل هذه القرينة لا تصلح لأن تكون وسيلة لإثبات الزنا.

كذلك فإن مسألة تقليد الأصوات وإنشاء كلام واعترافات أصبح سهلاً، واستخدام الأقنعة الزائفة في تمص الأشخاص أمر سهل، فإن لم يكن هناك أربعة شهداء أو اقرار من الشخص نفسه فإن الحد لا يقام قطعاً.

### المطلب السابع: حجية القرائن في إثبات جريمة الزنا في القانون الأردني:

#### الفرع الأول: إثبات الزنا في قانون العقوبات الأردني:

حدد قانون العقوبات الأردني الأدلة التي تقبل في إثبات الزنا، وحصرتها بأدلة محدودة، حيث جاء في المادة (283) من القانون: «الأدلة التي تقبل وتكون حجة لإثبات جريمة الزنا هي: ضبط الزاني والزانية في حالة التلبس بالفعل، أو أن يصدر عنهما اعتراف قضائي؛ أو وثائق قاطعة بوقوع الجريمة، أو أن يصدر عن أحدهما اعتراف قضائي وعن الآخر وثائق قاطعة بوقوع الجريمة»، ويلاحظ أن القانون احتاط في موضوع إثبات الزنا، فلم يقبل بالأدلة الأخرى المعمول بها في إثبات العديد من الجرائم، وقصر الإثبات على القبض في حالة التلبس، وصدور الاعتراف القضائي، كما جعل وجود وثائق قاطعة من وسائل إثبات الزنا، ولم يتقيد القانون بشروط الشهود وعددهم كما هو الأمر في الشريعة الإسلامية.

#### الفرع الثاني: وجود رسائل أو وثائق مكتوبة:

ويقصد بها المحررات الصادرة من الشريك والتي يكون من شأنها إثبات وقوع جريمة الزنا، كالخطابات أو الأوراق المكتوبة بخطه أو موقعاً عليها منه، ولا يشترط أن تكون هذه المكاتيب أو الوثائق متضمنة اعترافاً صريحاً بوقوع الجريمة، بل يكفي أن يكون فيها ما يدل على حصولها، ولا يشترط أن تكون هذه الأوراق والوثائق موقعة من الشريك الزاني، بل يكفي أن تكون مكتوبة بخطه، ولا يشترط أن تكون هذه المكاتيب والوثائق متبادلة بين الزوجة والشريك، إذ يكفي

والقانون الوضعي)، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، أغسطس ٢٠١٠م، العدد ٥٦، ص ٤٢٨.

أن يكون الشريك الزاني هو الذي يرسلها إلى الزوجة دون أن تقوم بالرد عليها. والعكس غير صحيح، فإذا كانت الزوجة هي التي ترسل هذه الرسائل والوثائق الصادرة من الزوجة الزانية لا تكون حجة عليه<sup>78</sup>.

وقد نصت المادة (283) من قانون العقوبات الأردني على اعتبار هذه الأوراق دليلاً على ارتكاب شريك الزانية جرم الزنا<sup>79</sup>.

### الفرع الثالث: الصور الفوتوغرافية:

رأى معظم شرع القانون وأحكام القضاء أنه لا يؤخذ بالصور الفوتوغرافية التي تمثل المتهم في وضع مريب مع الزوجة أو الزانية حجة على الشريك في جريمة الزنا، لأن الصورة ليست من الأدلة التي وردت على سبيل الحصر ضد الشريك. فتطور الفن والعلم والاختراعات جعل من الصعب أو من المتعذر على الخبير مهما أوتي من خبرة وبراعة اكتشاف ما إذا كانت هناك حيل تصويرية أم لا<sup>80</sup>.

### الفرع الرابع: التحاليل الطبية:

يعتبر تحليل الدم من الإجراءات التي يمكن للمحقق أن يعتمد عليها للحصول على دليل، وهو إجراء مشروع بشرط أن يتم بمعرفة طبيب مختص. وقد أخذ القضاء الأردني باعتبار تحليل الدم إجراء مشروعاً؛ يجوز للمحكمة أن تعتمد على الدليل المستخلص منه باعتبار أن الخصائص الوراثية التي يحملها سيتوبلازم الدم وكرياته تقطع بوجود المميزات الحلقية والشكلية التي يورثها الأبوان للجنين. إلا أنه لا يثبت وقوع الزنا، وذلك لاحتمال أن يتم الحمل بطرق غير الزنى، فيستخدم التحليل لنفي النسب وإثباته، وليس لإثبات واقعة الزنا<sup>81</sup>.

### الفرع الخامس: وجود الشريك في المحل المخصص للنساء في منزل مسلم:

مثل هذا الدليل يعتبر قرينة قانونية على ارتكاب الزنا لكنه قرينة غير قاطعة بحيث يجوز إثبات عكسها بكافة طرق الإثبات، فتسقط إذا أثبت المتهم أن وجوده كان بسبب آخر كما

78 نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال، ص ٢٧٥.

79 الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية (٣٤٩/٢).

80 نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال ص ٢٧٦-٢٧٧.

81 الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية (٤٣٣/٢-٤٣٥).

إذا كان صانعاً يجري إصلاحات في البيت مثلاً، ويقصد بمنزل المسلم: - هو منزل الرجل المسلم الذي يقيم فيه مع زوجته ملاحظاً عادات المسلمين في منع غير ذي محرم من الدخول إلى المخل المخصص للنساء<sup>82</sup>.

### الفرع السادس: الحمل في غياب الزوج:

الحمل بغياب الزوج هو قرينة على الزنا، ولكنها ليس قاطعة، بل هي قرينة بسيطة لأن القانون لم يمنحها أية حجية، فهي إذن تقبل إثبات العكس لأنها تقوم على مجرد الاستنتاج، والاستنتاج احتمال قد يصيب وقد يخطئ، فيجوز إثبات أن الحمل قد حدث من غير زنا كاحتمال دخول المادة المنوية في فرج المرأة من بانوي الحمام، نتيجة اغتسال أحد أقرناء المرأة فيه وإفراز هذه المادة قبل دخول المرأة إلى الحمام<sup>83</sup>.

ويرى الباحث موافقة القانون لما تم ترجيحه من أن الحمل لا يعتبر قرينة قاطعة على الزنا.

### الخاتمة:

توصل الباحث إلى النتائج التالية:

- ١- هناك قرائن قوية قاطعة يجب العمل بها، أما القرائن الضعيفة فلا يعمل بها ولا تعتبر حجة من حجج الشرع.
- ٢- عدم اعتبار ظهور الحمل قرينة على الزنا في الشريعة الإسلامية، كما أن القانون لم يعتبرها قرينة قاطعة بل هي بسيطة يمكن إثبات عكسها.
- ٣- عدم اعتبار زوال غشاء البكارة قرينة على الزنا في الشريعة الإسلامية.
- ٤- امتناع الزوجة عن اللعان دون أدنى سبب قرينة على ارتكابها للزنا.
- ٥- عدم اعتبار التحاليل الطبية قرينة على الزنا في الشريعة الإسلامية كما أنه لا يثبت وقوع الزنا في القانون.
- ٦- عدم اعتبار التصوير والتسجيل قرينة على الزنا لاحتمالية الغش والتزوير احتمالية كبيرة في

82 نجم، الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال ص ٢٧٧-٢٧٧٨.

83 الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية (٢/٣٥٦) في الهامش.

الشريعة الإسلامية، بينما يعتبر القانون وجود وسائل أو وثائق مكتوبة قرينة على ارتكاب الزنا. ولم يعتبر القانون الصور الفوتوغرافية قرينة على الزنا.

٧- اعتبر القانون وجود الشريك في المحل المخصص للنساء في منزل مسلم قرينة غير قاطعة على الزنا.

وختاماً أسأل الله أن يوفقنا لما نحب ونرضى، وأن يدخلنا الجنة برحمته إنه سميع الدعاء، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

### المراجع والمصادر:

- ١- الأشقر، د. عمر سليمان، أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة ، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، دار النفائس، عمان.
- ٢- الآغا، خلوق ضيف الله وآخرون، أثر التسجيل الصوتي في الإثبات ( دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي) ، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، أغسطس ٢٠١٠م، العدد ٥٦.
- ٣- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي.
- ٤- أنيس، د. ابراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٥- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٦- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، ط ١، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة، بيروت.
- ٧- البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منهي الإرادات، ط ١، ١٩٩٣م، عالم الكتب، بيروت .
- ٨- البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الاقناع، ١٩٨٣م، عالم الكتب،

بيروت.

- ٩- البيهقي، حمد بن الحسين بن علي ، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٠- ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١١- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، ١٩٨٥م، مكتبة لبنان، بيروت.
- ١٢- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، ط ٤، ١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت.
- ١٣- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط ١، ١٩٨٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٤- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر، بيروت.
- ١٥- الخطاب، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبط وتخرّيج زكريا عميرات، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية،
- ١٦- الخرشبي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشبي على مختصر خليل، دار صادر، بيروت.
- ١٧- خليل، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى، مختصر خليل، تحقيق أحمد جاد، ط ١، ٢٠٠٥م، دار الحديث، القاهرة.
- ١٨- دبور، د. أنور محمود، القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، ١٩٨٥م، دار الثقافة العربية، القاهرة.
- ١٩- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، ١٩٨٤م، دار الفكر، بيروت.
- ٢٠- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، الطبعة العاشرة، ١٩٦٨م، مطبعة طربين، دمشق.
- ٢١- الزركشي، محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الحرق، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، مكتبة العبيكان، الرياض.

- ٢٢- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، ١٩٩٣م، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٣- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، مصنف ابن أبي شيبة، دار الفكر، بيروت.
- ٢٤- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح، سبل السلام، دار الحديث، بيروت.
- ٢٥- ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار، ١٩٩٢م، دار الفكر، بيروت.
- ٢٦- عبدالرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٢٧- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ط ١، ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٨- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد، البناءة في شرح الهداية، ط ٢، ١٩٩٠م، دار الفكر، بيروت.
- ٢٩- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط ٨، ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ٣٠- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمود، المغني، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣١- ابن القيم، أبو عبد الله محمد، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٢- الكيلاني، فاروق، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني والمقارن، الطبعة الثانية ١٩٨٥م، دار الفارابي، دمشق.
- ٣٣- الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، الحاوي الكبير، تحقيق د. محمود مطر جي وآخرون، ١٩٩٤م، دار الفكر بيروت.
- ٣٤- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدئ، تحقيق طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٥- مسلم، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم بهامش شرح النووي. تحقيق وفهرسة عصام



- الصباطي وآخرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، دار أبي حيان، بيروت.
- ٣٦- مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مصر.
- ٣٧- المطيعي، محمد نجيب، تكملة كتاب المجموع للنوري، مكتبة الارشاد، جدة.
- ٣٨- مكايي، كريم عادل، اختبار الحمض النووي DNA وتحديد النسب، الموقع الالكتروني  
كل يوم معلومة طبية: <http://www.dailymedicalinfo.com>
- ٣٩- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ١٩٥٦م، دار صادر، بيروت.
- ٤٠- نجم، د. محمد صحي وآخر، الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال في قانون العقوبات الأردني، ١٩٨٧م، مطبعة التوثيق، بيروت.
- ٤١- نجم، محمد صبحي، الوجيز في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، الطبعة الأولى ١٩٩١م، مكتبة دار الثقافة، عمان.
- ٤٢- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط ٢، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- ٤٣- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين، تحقيق عادل أحمد وعلي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٤- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤٥- ياسين، د. محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، دار النفائس، عمان.



## الإضافة المعنوية واللفظية في القرآن الكريم

Mohamed Rızk el-Shahhat Abdelhamıt SHOEIR\*

Geliş Tarihi: 26.04.2017, Kabul Tarihi: 10.05.2017

### الملخص

المقصود عند النُّحاة بإضافة اسم إلى اسم إيصاله إليه من غير فصل وجعل الثاني من تمام الأوّل يتنزل منه منزلة التَّنوين، أو ما يقوم مقام التَّنوين، ومحيث لا يتمُّ المعنى المقصود إلا بالكلمتين المركبتين معاً؛ وهذا يبين لنا مدى إدراك النُّحاة للعلاقة الوثيقة بين المتضايقين؛ فأصل الإضافة الإسناد والإصاق؛ وقد سُمِّي النُّحويون إسناد اسم إلى اسم إضافة لذلك؛ لأنَّه إصاق أحدهما بالآخر لضرب من التعريف أو التخصيص؛ ولقد بحث سيبويه (148هـ-180هـ/765م-796م)<sup>1</sup>؛ ظاهرة الإضافة في كتابه، وبين أنَّ الإضافة معناها الملكيّة واستحقاق الشئ؛ والإضافة ارتباط بين المضاف والمضاف إليه حيث يكمل الثاني معنى الأوّل<sup>2</sup>.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mrsheer2000@gmail.com)

1 ؛ هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، يُكنى أبو بشر، الملقب سيبويه: إمام النُّحاة، وأوّل من بسّط علم النُّحو، أخذ النُّحو والأدب عن الخليل بن أحمد ويونس بن حبيب وأبي الخطاب الأَخفش وعيسى بن عمر، من آثاره: كتاب سيبويه في النُّحو .

يُنظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبدالسّلام هارون، دار الجليل، الطّبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج ١، ص ٦٠.

2 المرجع السّابق، ج ٤، ص ٢١٧.

والإضافة نوعان: معنوية (محضة)، ولفظية (غير محضة)؛ والمقصود بالإضافة المعنوية (المحضة): أي الخالصة؛ فالعبارة لا تحتل الانفصال ولو على سبيل التقدير أو هي خالصة من الانفصال تماماً؛ أمّا المقصود بالإضافة اللفظية (غير المحضة): الإضافة التي لا تكسب التركيب الإضافي معنى إلا تخفيفاً شكلياً وارداً بنزع التثنية أو النون أو الـ من المضاف، ومن ثم حكم عليها بسمة الإضافة اللفظية؛ لأنّ الاكتساب لا يعدو حدّ اللفظ في تصوّر النحاة.

**الكلمات المفتاحية:** الإضافة المعنوية «المحضة»، الإضافة اللفظية «غير المحضة»، التركيب الإضافي، الرتبة، الفصل.

### Kur'an'da Lafzî ve Manevî İzafet

#### Öz

Nahivciler izafeti bir ismin diğer bir isme fasılasız olarak eklenmesi ve tenvinin ya da tenvinin yerini tutacak şekilde, eklendiği ismin anlamını tamamlaması olarak tanımlarlar. İki kelimenin bütünleşmesi olmaksızın anlam da oluşmaz. Bu durum bize nahivcilerin, izafe edilen kelimeler arasında güçlü bir ilişkiyi tesbit ettiklerini göstermektedir. İzafetin özü, bir kelimeyi diğeriyle ilişkilendirmek/isnad ve bağlamak/ilsaktr. Bundan dolayı nahivciler bir ismi diğere isnad etmeye izafet adını vermişlerdir. Yapıştırma anlamında izafet yerine kullanılan ilsak kelimesi de tarif ve tahsis anlamı kattığı için nahivciler tarafından tercih edilmiştir. Sibeveyhî el-Kitab'da izafet olgusunu ele almıştır. Ona göre izafet bir şeyin kendine ait olma/mülkiyet ve bir şeyi hak etme anlamı taşımakta olup izafet, muzaf ile muzaf ileyh arasındaki ikincinin birinciyi tamamlayacağı şekilde bir ilişkidir.

İzafet, izafet-i manevî (mahza) ve izâfet-i Lafzî (Ğayr-ı mahza) olmak üzere ikiye ayrılır. Manevi izafette ibare takdire de olsa ayrılmaz yada izafetten ayrı düşünülemez. Lafzi izafet ise izafet, tenvinin, nunun ya da el takısının düşürülmesiyle elde edilen şekilsel bir hafiflikten başka bir anlam kazanmaz. Lafzi izafet olarak nitelendirilmesi de bundan dolayıdır. Zira nahivcilere göre bu izafetteki kazanım lafzi sınırları aşmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** el-İzafetü'l-M'aneviyyet "Mahza", el-İzafetü'l-Lafzî "Gayru'l-Mahza", Tamlama (et-Terk'übü'l-İzafi), Tertip (er-Rütbe), Fasıl.

### The Nominal and Main Noun Phrase in Qoran

#### Abstract

Arabic grammarians define the noun phrase as an annexation of a noun to another noun without separation thus fulfilling the meaning of the noun to which it is

annexed. It is purported that the meaning will not appear without annexation of the nouns to each other. The imputation term which means "to glue" is also preferred by Arabic grammarians in place of noun phrase for adding certainty and ownership meanings to the noun. The noun phrase is divided into main / semantic noun phrase and nominal one.

**Keywords:** Noun phrase, Annexation, Noun, Separation, Fulfilling, The meaning, Annexed, Purported, Certainty and Ownership meanings, Semantic and Nominal Noun Phrase.

### المقدمة

يدور موضوع هذا البحث حول: (الإضافة المعنوية واللفظية في القرآن الكريم)؛ ويتكوّن البحث من تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، ثمّ قائمة المصادر والمراجع؛ وتأتي مباحثه على النحو التالي:

المبحث الأوّل: ماهية المضاف؛ وفيه بيان لماهية الإضافة المباشرة، مع ذكر آراء النحاة والبلاغيين؛ حتّى تبرز الوظيفة اللغوية للإضافة؛ ثمّ نتحدّث بعد هذا عن: العامل في الإضافة. المبحث الثاني: أنواع الإضافة؛ وفيه حديث عن نوعي الإضافة: المعنوية (المحضة)، واللفظية (غير المحضة)، مع ذكر نماذج من القرآن الكريم .

المبحث الثالث: التّركيب في الإضافة: ويتناول الرّتبة (التّرتيب في الإضافة)، وأتحدّث من خلالها عن: الفصل بين المتضاميين، وكذلك تتابع الإضافات؛ ثمّ الحديث عن الحذف؛ ثمّ نختتم هذا المبحث بالحديث عن المطابقة من خلال الحديث عن اكتساب المضاف التّذكير والتّأنيث من المضاف إليه.

### التمهيد

إنّ الأصل في الإضافة أن تكون بين اسمين متتاليين بدون فصل بينهما لدواع لغوية وبلاغية؛ كالتعريف والتخصيص وغير ذلك ممّا تبرزه الجملة، والمضاف والمضاف إليه متلازمان<sup>3</sup>، وقد أدرك

3 محمود ياقوت، النحو التعليمي والتطبيق على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ٧٩ .

النُّحاة<sup>4</sup> هذه العلاقة الوثيقة بين المتضايفين<sup>5</sup>، حيث تنشأ علاقة الارتباط بين المضاف والمضاف إليه بلا واسطة؛ ولذلك يقبح الفصل بينهما، فيذكر ابن جني<sup>6</sup> (322هـ - 392هـ) أنه: «كلما ازداد الجزءان اتِّصلاً قوى قبح الفصل بينهما»<sup>7</sup>، ويقول بروكلمان: «المضاف والمضاف إليه في اللُّغات السَّامِيَّة يرتبطان ببعضهما ببعض ارتباطاً وثيقاً، يكاد يجيلهما في بعض الأحيان كلمة واحدة»<sup>8</sup>، وتبلغ قوة علاقة الارتباط بين المضاف والمضاف إليه إلى حدِّ أنَّها قادرة على النَّشوء حين يكون المضاف إليه جملة، دون اللُّجوء إلى الرِّطط.

والمعلوم أنَّ الأصل في الجملة الانفصال، فيكون المضاف إليه جملة فعلية نحو قوله تعالى<sup>9</sup>: (يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ)، وجملة اسمية نحو: «آتَيْتُكَ زَمَنَ الْحَجَّاجِ أَمِيرٍ»<sup>10</sup>؛ وعليه فمركب المضاف والمضاف إليه يشغل مواقع بنويَّة كثيرة منها موقع المفعول والفاعل والمضاف إليه<sup>11</sup>؛ وذلك مثل قولنا: «نَادَى هَيْئَةَ التَّدْرِيسِ»؛ حيث يشغل المركب الاسمي «هيئة التَّدْرِيسِ» موقع المضاف إليه في المركب الإضافي الأكبر «نادى هيئة التَّدْرِيسِ» .. إلخ<sup>12</sup>، وجميعها أسماء؛ ونفهم ممَّا سبق أنَّ

- 4 يُنظر: المراد، المفتضب، تحقيق: عبدالحق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، ج ٤، ص ١٤٣.
- 5 محمود نخلة، نظام الجملة في شعر المَعْلقات، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١م، ص ١٣٢.
- 6 ابن جني: هو أبو الفتح عثمان بن جني المشهور بابن جني عالم نحوي كبير، ولد بالموصل عام ٣٢٢ هـ، ونشأ وتعلم النحو فيها على يد أحمد بن محمد الموصلي الأحنف .. وبلغ ابن جني في علوم اللغة العربية من المهابة ما لم يبلغه إلا القليل ويبدو ذلك واضحاً في كتبه وأبحاثه التي يظهر عليها الاستقصاء والتعمق في التحليل، واستنباط المبادئ والأصول من الجزئيات، وله ما يفوق الخمسين كتاباً، أشهرها كتاب "الخصائص" الذي يتحدث فيه عن بنى اللغة وفقهها.
- يُنظر: ابن جني، الخصائص، تحقيق: علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ج ١، ص ٤.
- 7 المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٩٠.
- 8 السيد يعقوب بكر، دراسات في فقه اللغة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م، ص ١٢.
- 9 الآية ١٠٩ / سورة المائدة.
- 10 مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرِّطط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر لوجمان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٦٩ - ١٧٠.
- 11 تشومسكي، المعرفة اللغوية: طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق: محمد فتوح، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص ٢٠٠.
- 12 يُنظر: محمود ياقوت، المبني للمجهول في الدرس النحوي والتطبيق على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ٥٧.

«الإضافة من خصائص الأسماء؛ لأنَّ الغرض منها التَّخصيص؛ والفعل لا يختصُّ، ولا يخصُّص، فمن هنا لم يضاف إليه»<sup>13</sup>.

### المبحث الأوَّل: ماهية المضاف

يقول ابن منظور عن المضاف: «هو الملصق بالقوم الممال إليهم وليس منهم؛ وكلُّ ما أميل إلى شيء وأسند إليه، فقد أضيف إليه، فأضفت الشيء إلى الشيء أي أملت»<sup>14</sup>.

أمَّا البلاغيون فيقررون أنَّ معنى المضاف: الشيء الذي يقابل بالقياس إلى غيره، مثل الضَّعف بالنسبة إلى نصفه، والمولى إلى عبده، والأب إلى ابنه؛ فكلُّ واحد من الأب والابن، والمولى والعبد، والضَّعف والنَّصف، يقال بالإضافة إلى الآخر؛ وهذه الأشياء كلُّ واحد منها بازاء صاحبه كالمقابل له، فهو من المتقابلات<sup>15</sup>؛ وعليه فقد أقرَّ النَّحويون أنَّ الإضافة نسبة وارتباط بين شيئين، على نحو لا تعبّر معه عن فكرة تامّة؛ وإنما يضاف شيء إلى شيء؛ ليرتبطا ويكونا بمنزلة شيء واحد، فيكتسب الأوَّل من الثَّاني ما له من صفات وخصائص؛ كالتعريف، والتَّخصيص<sup>16</sup>.

وأصل الإضافة الإسناد والإلصاق؛ يقال: أضفت هذا القول إلى فلان أي أسندته إليه ألصقته به، وكذلك أضفت ظهري إلى الحائط أي أسندته إليه وألصقته به؛ فسَمَّى النَّحويون إسناد اسم إلى اسم إضافة لذلك؛ لأنَّه إلصاق أحدهما بالآخر لضرب من التعريف أو التَّخصيص<sup>17</sup>، ولقد بحث سيبويه ظاهرة الإضافة في كتابه، وبيَّن أنَّ الإضافة معناها الملكيّة واستحقاق الشيء<sup>18</sup>؛ والإضافة ارتباط بين المضاف والمضاف إليه حيث يكمل الثَّاني معنى الأوَّل<sup>19</sup>.

13 العكبري، المتبع في شرح اللُّمع، تحقيق: عبد الحميد الزُّوي، منشورات جامعة قارون، بنغازي، الطَّبعة الأولى، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٣٩٨.

14 ابن منظور، لسان العرب، تصحيح: أمين محمَّد عبد الوهاب، محمَّد الصادق العبيدي، دار إحياء الثُّراث العربي، بيروت، الطَّبعة الثَّانيَّة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، مادة ضيف، ج ٨، ص ١٠٨، ١٠٩.

15 بدوي طبانة، معجم البلاغة العربيَّة، منشورات جامعة قارون، كلية التَّربيَّة، الطَّبعة الأولى، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ج ٢، ص ٤٤٢.

16 مهدي المخزومي، في النَّحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، الطَّبعة الثَّالثة، ١٩٨٥م، ص ١٧٢.

17 أبو الحسن الجاشعي، شرح عيون الإعراب، تحقيق: حنا حداد، مكتبة المنار، الأردن، ص ٢١٢.

18 سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السَّلام هارون، ج ٣، ص ٣٣٥.

19 معصومة عبد الصَّاحب، رسالة دكتوراه بعنوان: "الجملة الفرعيَّة في اللُّغة العربيَّة بين تحليل سيبويه والقواعد

يقول المبرد (٢١٠هـ - ٢٨٦هـ/٨٢٥م - ٨٩٩م) ٢٠: «فإذا أضفت اسماً مفرداً إلى اسم مفرد، أو مضاف صار الثَّانِي من تمام الأوَّل وصارا جميعاً اسماً واحداً» ٢١؛ فالمقصود عند النُّحاة بإضافة اسم إلى اسم «إيصاله إليه من غير فصل وجعل الثَّانِي من تمام الأوَّل ينزل منه منزلة التَّنوين، أو ما يقوم مقام التَّنوين، وبحيث لا يتَّم المعنى المقصود إلاَّ بالكلمتين المركبتين معاً» ٢٢؛ وهذا يبين لنا مدى إدراك النُّحاة للعلاقة الوثيقة بين المتضايقين ٢٣. «ويجب أنَّ يحذف التَّنوين من الكلمة الأولى كما تجرُّ الكلمة الثَّانِيَّة، وذلك نحو: «هَذَا بَابُ الْبَيْتِ» و «هَذِهِ سَبِيلُ الْخُلُودِ»؛ فكلُّ من «باب» و «سبيل» في المثالين مضاف، وكلُّ من «البيت» و «الخلود» مضاف إليه مجرور، وقد حذف التَّنوين من المضاف في المثالين، وجرَّ المضاف إليه فيهما» ٢٤..

وعليه ينبغي أن يراعى أمران يتعلَّقان بالمضاف والمضاف إليه. 25

الأوَّل: أنَّ الاسم الأوَّل من المركب الإضائي يسمى (المضاف) ويكون إعرابه بحسب ما يقتضيه سياق الكلام رفعاً ونصباً وجرّاً، أمَّا الاسم الآخر فيطلق عليه (المضاف إليه) وهو دائماً مجرور بالإضافة .

الآخر: أنَّ كلاً من المضاف والمضاف إليه يجب أن يكونا اسمين، فلا يكون أحدهما فعلاً ولا حرفاً، ويستثنى من ذلك ما إذا جاء المضاف إليه جملة كاملة حينئذ تكون الجملة كلُّها في محل جرٍّ لوقوعها موقع المفرد .

التَّحْوِيلِيَّةُ، كَلِيَّةُ الْآدَابِ، جَامِعَةُ الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ، ١٩٩٥م، ص. ١٣٣، ويُنظر: المبرد، المقتضب، تحقيق: عزيمة، ج ٤، ص. ١٤٣، محمود نحلَّة، نظام الجملة في شعر المعلقات، دارالمعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، ١٩٩١م، ص. ١٣٢ .

20 المبرد: هو إمام النَّحو أبو العباس، مُحَمَّد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، البصري، النحوي، الأخباري، صاحب "الكامل"، وكان إماماً، علامة، فصيحاً، مفوَّهاً، موثِّقاً صاحب نوادر و طرف، قال ابن حماد النَّحوي: كان ثعلب أعلم باللُّغة، وبنفس النَّحو من المبرد، وكان المبرد أكثر تفنُّناً في جميع العلوم من ثعلب، قلت: له تصانيف كثيرة، يقال: إنَّ المازني أعجبه جوابه، فقال له: قم فأنت المبرد؛ أي: المثبت للحق، ثمَّ غلب عليه: بفتح الراء، وكان آية في النَّحو .  
الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرِّسالة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج ١٣، ص. ٥٧٧، ٥٧٨.

21 المبرد، المقتضب، ج ٤، ص. ١٤٣ .

22 ابن يعيش، شرح المفصل، مكتبة المتنبّي، القاهرة، ج ٢، ص. ١١٨ .

23 محمود نحلَّة، نظام الجملة في شعر المعلقات، ص. ١٣٢ .

24 مهدي المخزومي، في النَّحو العربي قواعد وتطبيق، ص. ١٧٢ .

25 مُحَمَّد عيّد، النَّحو المصنفي، مكتبة الشُّباب، القاهرة، ١٩٨٢م، ص. ٥٤٥، ٥٤٦ .



## العامل في الإضافة

اختلف النُّحاة في الجار للمضاف إليه<sup>26</sup>؛ فذهب السُّهيلي (508هـ-581هـ)<sup>27</sup>، وأبو حيان إلى أنَّ المضاف إليه مجرور بالإضافة، قال أبو حيان (654هـ-745هـ/1256م-1344م)<sup>28</sup>: «والإضافة هي المعرفة، وهي الجارة، لا اللام المضمرة خلافاً لبعضهم؛ ولأنَّ حرف الجرِّ لا يضم مع بقاء عمله إلاَّ شاذاً، فإذاً الجار في الإضافة معنوي لا لفظي»، «وذهب سيبويه<sup>29</sup> وجمهور البصريين إلى أنَّه مجرور بالمضاف، وذهب الرَّجَّاج<sup>30</sup> إلى أنَّه مخفوض بمعنى اللام، وقيل بحرف الجرِّ المحذوف»<sup>31</sup>.

26 يُنظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: هادي حمودي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ج ٢، ص. ٢٣. أبو حيان الأندلسي، التُّكَّت الحسان في شرح غاية الإحسان، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرِّسالة، الطبعة الثَّانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص. ١١٧.

27 أبو القاسم السُّهيلي: هو عبد الرَّحْمَن بن عبد الله بن الخطيب الختعمي السُّهيلي، والسُّهيلي نسبة إلى قرية من القرب من ملقة في المغرب اسمها سهيل، من مؤلفاته هي: مسألة رؤية الله في المنام ورؤية النَّبي صلى الله عليه وسلم، ونتائج الفكر في علل النَّحو، وحلية النَّبيل في معارضة ما في السَّبيل، وقصة يوسف، وكتاب الفرائض وشرح آيات الوصية، القصيدة العينية، والتَّعريف والإعلام فيما أهم من القرآن من الأسماء الأعلام.

يُنظر: ابن تغري بردي، النُّجوم الرَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثَّقافة، مصر، ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م، ج ٦، ص. ٩٢.

28 هو: مُحَمَّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيَّان، الإمام أثير الدين الأندلسي الغرناطي، نحوِّي عصره ولغوِّي ومفسِّره ومحدِّثه ومقرَّنه ومؤرِّخه وأديبه، وأخذ القراءات عن أبي جعفر بن الطَّيَّاح، والعربِيَّة عن أبي الحسن الأبيدي وجماعة، وتقدَّم في النَّحو، وأقرأ في حياة شيوخه بالمغرب، وسمع الحديث بالأندلس وإفريقيا والإسكندرية ومصر والحجاز من نحو خمسين وأربعمئة شيخ، وأكبَّ على طلب الحديث وأتقنه وبرع فيه، وفي التَّفسير والعربِيَّة والقراءات والأدب والتَّاريخ واشتهر اسمه.

يُنظر: المرجع السَّابق، ص. ٦٠.

29 يُنظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، ج ١، ص. ٤١٩.

30 يُنظر: ابن عصفور، شرح جمل الرَّجَّاجي: الشَّرح الكبير، تحقيق: صاحب أبو جناح، دار إحياء التُّراث الإسلامي، العراق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ج ٢، ص. ٧٥.

ابن أبي الرَّبيع، البسيط في شرح جمل الرَّجَّاجي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٦م، ج ٢، ص. ٨٨٦.

31 الحسيني مُحَمَّد الحسيني، "العوامل المعنويَّة بين البصريين والكوفيين: دراسة ميدانيَّة لبيان قيمة العامل في النَّحو العربي"، مجلَّة كليَّة اللُّغة العربيَّة بالمنصورة، العدد الخامس عشر، الجزء الثَّاني، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص. ١٩١٠.

## المبحث الثّاني: أنواع الإضافة

الإضافة نوعان<sup>32</sup>: معنويّة (محضة)، ولفظيّة (غير محضة).

### أولاً: الإضافة المعنويّة (المحضة)

ومعنى المحضة أي الخالصة<sup>33</sup>؛ «فالعبرة لا تحتل الانفصال ولو على سبيل التّقدير أو هي خالصة من الانفصال تماماً»<sup>34</sup>؛ وعلى هذا فالإضافة هي التي تكون علاقة المضاف بالمضاف إليه فيها خالصة لمعنى الإضافة، وفيها يكتسب المضاف شيئاً معنوياً من خلال علاقته بالمضاف إليه<sup>35</sup>؛ كالتّعريف إذا كان المضاف إليه معرفة مثل: دَارُ الْعُلُومِ، جَرِيدَةُ الْأَهْرَامِ، والتّخصيص إذا كان المضاف إليه نكرة مثل: دَارُ عِلْمٍ، جَرِيدَةُ وَطَنٍ؛ ومن هذا يفهم لماذا سمّيت (معنويّة) لأنّها تنفيذاً أمراً معنوياً هو تعريف المضاف أو تخصّيصه<sup>36</sup>.

وهذه الإضافة على ثلاثة أقسام من ناحية المعنى:

- 1- أن تكون بمعنى (في) وذلك إذا كان المضاف إليه ظرفاً للمضاف ؛ نحو قوله تعالى<sup>37</sup>: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ) ؛ أي مكر في الليل، فالمضاف إليه (الليل). هو ظرف للمضاف (مكر)، ومثل ذلك: «نَشَاطُ النَّهَارِ وَتَعَبُ الْمَسَاءِ» .
- 2- أن تكون على معنى (من) - وهي (من التّبيينيّة)؛ حيث تأتي لبيان النوع<sup>38</sup>؛ وذلك

32 يُنظَر: شرح ابن عقيل، تحقيق: هادي حمودي ، ج ٢ ، ص. ٢٤ ، السُّيوطي، المطالع السَّعيدة، تحقيق: طاهر حمودة، الدار الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٨١م، ص. ٤٢١، ٤٢٢.

33 محمّد عيد، النّحو المصنفي، ص. ٥٤٩ .

34 محمود ياقوت، النّحو التّعليمي والتّطبيق على القرآن الكريم، ص. ٧٩، وينظر: محمود نحلة، نظام الجملة في شعر المعلقات، ص. ١٣٣.

35 ابن يعيش: شرح المفصل، ج ٢ ، ص ١٢١، ويُنظَر: عباس حسن، النّحو الواقي، دار المعارف، مصر، ج ٣ ، ص. ٣٤، ٣٣.

36 يُنظَر: الرّمحشري، المفصل في علم العربيّة، بذيله كتاب، المفصل في شرح كتاب المفصل، للسيد محمّد بدر الدّين، الطبعة الثّانيّة، ص. ٨٢. ابن عصفور، المقرب، تحقيق: أحمد عبدالستار الجوّاري، عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ج ١، ص. ٢٠٩. ابن الحاجب، الكافيّة في النّحو، شرح: رضي الدّين الاسترّاباذي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٥/١٩٨٥م، ج ١ ، ص. ٢٧٣.

37 الآية ٣٣ / سورة سبأ.

38 ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٢، ص. ١١٩، ويُنظَر: مصطفى حميدة، نظام الارتباط والرّبط في تركيب

إذا كان المضاف إليه كلاً للمضاف مثل: «خَاتَمٌ ذَهَبٍ» و «بَابٌ حَشَبٍ»؛ والإضافة التي بمعنى (من) على ضربين: جنسيّة وعهديّة؛ فالجنسيّة نحو: «تَوْبٌ خَزٍ» و «بَابٌ سَاجٍ»، والعهديّة نحو: «ثَلَاثُ حَبَاتٍ» و «عَشْرَةُ رِجَالٍ»<sup>39</sup>.

3- أن تكون على معنى (اللام)؛ وذلك مثل: «صَاحِبٌ مُحَمَّدٍ»، «يَدٌ عَلِيٍّ»، «جَائِزَةٌ خَالِدٍ»؛ «ففي هذه الإضافة ليس المضاف إليه ظرفاً ولا كلاً، ومن ثمّ فالإضافات السّابقة على معنى: «صَاحِبٌ مُحَمَّدٍ، يَدٌ لِعَلِيٍّ، جَائِزَةٌ لِعَلِيٍّ» أي على معنى (اللام)»<sup>40</sup>.

والإضافة التي بمعنى (اللام) على ضربين، أحدهما أن تكون للملك، والآخر أن تكون للاستحقاق<sup>41</sup>.

وهناك فرق دلاليّ بين التّعبير بالإضافة بمعنى (اللام) أو بمعنى (من)، فالإضافة التي بمعنى (من) يجوز أن يكون الثّاني وصفاً للأوّل؛ ففي قولنا: «تَوْبٌ خَزٍ» يجوز أن نقول: «تَوْبٌ خَزٍ»، فترفع لأنّه وصف لثوب، أمّا الإضافة بمعنى (اللام) فلا يجوز أن يكون الثّاني وصفاً للأوّل، فلا تقول في «غُلَامٌ زَيْدٌ» «غُلَامٌ زَيْدٌ» فلا يجوز أن نجعل زيدا صفة لغلّام، كما جاز أن نجعل خزا صفة لثوب<sup>42</sup>. وتكون الإضافة على معنى (اللام) بأكثرية، وعلى معنى (من) بكثرة، وعلى معنى (في) بقلة<sup>43</sup>.

### نماذج من القرآن الكريم للإضافة المعنويّة<sup>44</sup>

الإضافة المعنويّة أصل الإضافة وأساسها، والأكثر أن يكون المضاف فيها: اسماً جامداً كالمصدر، وبعض الظروف، وأسماء الدّوات، والمشتقات غير العاملة .

الجملة العربيّة، ص. ١٧٠.

39 أبو الحسن المجلّبي، شرح عيون الإعراب، ص. ٢١٣ .

40 أحمد كشك، وأحمد عبدالدايم، من التّحليل النّحوي للكلمة والكلام، مكتبة الزّهراء، القاهرة، ج٢، ص. ١٢٩، ١٣٠.

41 أبو الحسن المجلّبي، شرح عيون الإعراب، ص. ٢١٣، ويُنظر: شرح المفصل، ج٢، ص. ١١٩.

42 ابن الأنباري، أسرار العربيّة، دار الجليل، بيروت، الطّبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص. ٢٥١.

43 ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: هادي حمودي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطّبعة الثّانيّة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ج٢، ص. ١٠٦ .

44 محمّد أبو الفتوح شريف، التّركيب النّحوي وشواهد القرآنيّة، مكتبة الشّباب، الطّبعة الثّانيّة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج٣، ص. ١١٣، ١١٤، ١١٥.

فمن شواهد المصدر؛ قوله تعالى<sup>45</sup>: (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)، وقوله تعالى<sup>46</sup>: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ، وقوله تعالى<sup>47</sup>: (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً).

أما الظروف التي تقع ضمن تراكيب الإضافة المحضة فمنها: بعد، عند، قبل، وراء؛ ومن شواهدها: قوله تعالى<sup>48</sup>: (وَإِنْ يَخِذْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ)، وقوله تعالى<sup>49</sup>: (فَنَبِّدُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا)، وقوله تعالى<sup>50</sup>: (وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ)، وقوله تعالى<sup>51</sup>: (قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ).

ومن أمثلة أسماء الذوات؛ قوله تعالى<sup>52</sup>: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) ، وقوله تعالى<sup>53</sup>: (يَا صَاحِبِي السَّجْنَ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارُ) ، وقوله تعالى<sup>54</sup>: (وَأَمَّا الْآخِرُ فَيُصَلَّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ).

أما المشتقات غير العاملة فأسماء الزمان، المكان، والآلة، ومنها أفعال التفضيل؛ مثل قوله تعالى<sup>55</sup>: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)، حيث وقع المضاف الذي اكتسب التعريف من المضاف إليه نعتاً مرفوعاً للمنوع المرفوع المعرفة قبله (الله)؛ ومن شواهدها في القرآن الكريم<sup>56</sup>؛ قوله تعالى<sup>57</sup>: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا).

45 الآية ١٩٦ / سورة البقرة .

46 الآية ٩٧ / سورة آل عمران .

47 الآية ٣٥ / سورة الأنفال .

48 الآية ١٦٠ / سورة آل عمران.

49 الآية ١٨٧ / سورة آل عمران.

50 الآية ١٥٩ / سورة النساء.

51 الآية ١٠٩ / سورة الأنعام.

52 الآية ٦٨ / سورة المائدة.

53 الآية ٣٩ / سورة يوسف.

54 الآية ٤١ / سورة يوسف.

55 الآية ١٤ / سورة المؤمنون.

56 محمد عبدالحق عضية، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ٣، ج٣، ص٣٣٦.

57 الآية ٢٣ / سورة الزمر.

ونذكر شواهد للإضافة المعنوية - من القرآن الكريم - التي قسمها النحاة إلى ثلاثة أقسام  
1- الإضافة الملكية: وهي التي يمكن تقدير (لام الملك) بين طرفيها؛ كما في قوله تعالى<sup>58</sup>:  
(كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ).

2- الإضافة البيانية: وهي التي يمكن تقدير (من البيانية) بين طرفيها كما في قوله تعالى<sup>59</sup>:  
(تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ)، وكما في قوله تعالى<sup>60</sup>: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ).

3- الإضافة الظرفية: وهي التي يمكن تقدير (في الظرفية) بين طرفيها، أو ما كان المضاف إليه ظرفاً للمضاف؛ كما في قوله تعالى<sup>61</sup>: (يَا صَاحِبِي السَّجْنِ) ، وكما في قوله تعالى<sup>62</sup>: (وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ).

#### ثانياً: الإضافة اللفظية (غير المحضة)

وهي الإضافة التي لا تكسب التركيب الإضافي معنى إلا تخفيفاً شكلياً واردة بنزع التثنية أو التثنية أو ال من المضاف، ومن ثم حكم عليها بسمة الإضافة اللفظية؛ لأن الإضافة لا يعدو حد اللفظ في تصور النحاة<sup>63</sup>؛ ومن علامات هذه الإضافة أن المضاف فيها عامل في المضاف إليه كالوصف العامل والمصدر العامل<sup>64</sup>.

وهذا يصور لنا أن المضاف إليه وإن بدا من الناحية الشكلية مضافاً إليه فإن وظيفته تتوجه معنوياً إلى أمر آخر كالفاعلية والمفعولية. إلخ؛ وذلك مثل: «أَعَجَبَنِي كِتَابَةُ مُحَمَّدٍ الدَّرْسِ»، «أَنَا ضَارِبٌ مُحَمَّدٍ»، فالمضاف عامل «كتابة، ضارب»؛ والمضاف إليه في معنى الفاعل في المثال الأول والمفعول في المثال الثاني<sup>65</sup>؛ وعلى هذا «فالإضافة اللفظية ما كان المضاف فيها اسم فاعل أو

58 الآية ١٤ / سورة الصَّف .

59 الآية ١ / سورة يونس .

60 الآية ١٩ / سورة غافر .

61 الآية ٣٩ / سورة يوسف .

62 الآية ٣٧ / سورة القصص .

63 يُنظَر: محمّد حَمَاسَة عبد اللطيف، بناء الجملة العربية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص.١٦٣.

64 يُنظَر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، ج ١، ص.١٩٩، ابن عصفور، المقرب، ج ١، ص.٢٠٩ .

65 أحمد كشك، من التحليل النحوي للكلمة والكلام، ج ٢، ص. ١٣٠، ويُنظَر: العكبري، المتبع، ج ١،

اسم مفعول أو صفة مشبهة، والمضاف إليه معمولاً لتلك الصفة»<sup>66</sup>.

كما أن هذا النوع من الإضافة لا يستفيد منه المضاف تعريفًا ولا تخصيصًا؛ فالمضاف لا يتعرّف بالمضاف إليه وإن كان معرفة، وكذلك لا يتخصص به - بمعنى تقليل إبهامه وتقريبه من المعرفة - بل إن المضاف يبقى نكرة دائماً مع هذا النوع من الإضافة؛ والدليل على أن المضاف لا يتعرّف في الإضافة اللفظية أنه يقع في مواضع النكرة ولو استفاد التعريف ما صح وقوعه في هذه المواضع؛ ومن ذلك :

\* وقوعه صفة للنكرة ؛ تقول: «لي صديقٌ كاتمُ السرِّ طيبُ القلبِ».

وقوعه حالاً، ومعلوم أن الحال لا تكون إلا نكرة غالباً؛ تقول: «عش في الحياةِ محمودَ السيرةِ نقيَّ السريرةِ»، وتقول: «جاءَ صديقي صارمَ الوجهِ حادَّ القسَماتِ».

\* وقوعه مجروراً بالحرف (رُبَّ)؛ تقول: «رُبَّ شاقِّ الأمرِ هانَ صَعْبُهُ، ورُبَّ ميسورِ الأمرِ صعب سهلُهُ»، وما جاء في الأثر من: «رُبَّ قارئِ القرآنِ والقرآنِ يلعنه».

\* أمّا إن هذه الإضافة لا تفيد التخصيص؛ فلأنَّ التركيبين قبل الإضافة وبعدها متساويان في المعنى بلا زيادة ولا نقصان، فقولنا: «اللهُ مجيبُ الدعاءِ» تساوى في المعنى: اللهُ مجيبُ الدعاءِ.

خلاصة الأمر أن «هذه الإضافة اللفظية لا تفيد التعريف ولا التخصيص وإنما تفيد التخفيف بحذف التنوين من المضاف، وكذلك نون التثنية والجمع المذكر، فلا شك أن قولنا: «الإنسانُ المثقفُ مَصْقُولُ العَقْلِ وَالصَّمِيرِ»؛ وهذا هو السبب في أن هذه الإضافة سميت (لفظية)؛ لأنها أفادت أمراً لفظياً هو التخفيف، كما تسمى (غير محضة)؛ لأنها غير خالصة للإضافة فهي إضافة غير حقيقية لأنها على تقدير الانفصال بين الكلمتين؛ فقولنا: الفتاةُ رائعةُ الجمالِ، تساوى تماماً: الفتاةُ رائعةُ الجمالِ»<sup>67</sup>؛ إلا أن الدكتور مهدي المخزومي يرى «أنَّ التخفيف ليس غرضاً ترتكب الإضافة من أجله، وليس حذف التنوين تخفيفاً، ولو كان الأمر كذلك لما استعمل الوصف منوناً في الحال؛ لأن كثرة الاستعمال تتطلب التخفيف، وما دام التنوين ثقیلاً، كما زعموا، فيجب

ص. ٣٩٣ .

66 أبو على الحسن، الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م، ص. ٢١٢، ٢١٣.

وینظر: أبو الحسن المجاشعي، شرح عيون الإعراب، ص. ٢١٣، ٢١٤.

67 محمد عيد، النحو المصفي، ص. ٥٤٨، ٥٤٩.

حذف التَّنوين منها دائماً؛ تحقيقاً للتَّخفيف الذي يتطلَّبه الاستعمال؛ والحقُّ أيضاً أنَّ هذه الأوصاف أفعال حقيقية لها معاني الأفعال، ولها دلالتها على الزَّمان ولكنَّ الزَّمان المدلول عليه بما زمان دائم مستمر، فإذا أُريد إلى تخصيص زمان الوصف أضيف أو نَوَّن، فإن أضيف خلص للزَّمان الماضي، وإن نَوَّن خلص للمستقبل؛ فإذا قلت: ”هَذَا كَاتِبُ الرَّسَالَةِ“ كنت قصدت إلى أن: هذا كَتَبَ الرَّسَالَةَ، وإذا قلت: ”هَذَا كَاتِبُ رِسَالَةٍ“ قصدت إلى أنه: سَيَكْتُبُ الرَّسَالَةَ؛ فليست المسألة مسألة تخفيف كما زعموا“<sup>68</sup>.

### نماذج من القرآن الكريم للإضافة اللفظية<sup>69</sup>

وهي إضافة يغلب أن يكون المضاف فيها مشتقاً، عاملاً، دالاً على الحال أو الاستقبال، أو الدوام، أو يكون المضاف إليه معمولاً له .

\* ومثال اسم الفاعل؛ كما في قوله تعالى<sup>70</sup>: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) ، وقوله تعالى<sup>71</sup>: (مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ).

\* وصيغة المبالغة؛ كما في قوله تعالى<sup>72</sup>: (إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ).

\* قد يأتي الاسم المضاف - في الإضافة اللفظية - نكرة صفة للنكرة؛ كما في قوله تعالى<sup>73</sup>: (يُحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ).

كما يجيء المضاف - في هذا النوع - حالاً؛ كما في قوله تعالى<sup>74</sup>: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ \* ثَانِي عِطْفِهِ ..) ، وكما في قوله تعالى<sup>75</sup>: (وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ \* فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ).

68 مهدي المخزومي، في النَّحو العربي قواعد وتطبيق، ص ١٧٨ .

69 يُنظَر: مُحَمَّد أبو الفتوح شريف، التَّرْكيب النَّحْوِي وشواهد القرآن، ج ٣، ص ١١٦، ١١٧ .

70 الآية ١٨٥ / سورة آل عمران.

71 الآية ٤٣ / سورة إبراهيم.

72 الآية ٣٩ / سورة إبراهيم.

73 الآية ٩٥ / سورة المائدة.

74 الآيتان ٨، ٩ / سورة الحج.

75 الآيتان ٤، ٥ / سورة المسد.

### المبحث الثالث: التّركيب في الإضافة

#### أولاً: الرّتبة (التّرتيب في الإضافة)

يأتي المضاف إليه بعد المضاف، ولا يجوز تقديم المضاف إليه على المضاف، ولا شيء مما أتصل به<sup>76</sup>؛ وفي ذلك يقول سيبويه: «لو قلت: أخاه الذي رأيت زيد، لم يجوز وأنت تريد الذي رأيت أخاه زيد»<sup>77</sup>، ويقول ابن السّراج: «لا يجوز أن تقدم على المضاف ولا ما أتصل به، ولا يجوز أن تقدم عليه نفسه ما أتصل به فتفصل به بين المضاف والمضاف إليه فإذا قلت: هَذَا يَوْمَ تَضْرِبُ زَيْدًا، فلا يجوز أن تقول: هذا زيدًا يوم تضرب، هذا يوم زيدًا تضرب، هذا يوم ضربك زيد<sup>78</sup> .

#### الفصل بين المتضايين

هذا الأمر قبيح لأنّ المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد؛ فالمضاف إليه من تمام المضاف يقوم مقام التّنوين ويعاقبه فكما لا يحسن الفصل بين التّنوين والمنون كذلك لا يحسن الفصل بينهما<sup>79</sup>؛ ولقد ذهب الكوفيون إلى أنّه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف وحروف الجرّ لضرورة الشّعور، وذهب البصريون إلى أنّه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجرّ<sup>80</sup>، ووضع السّيبوطي خطوطاً فاصلة في هذه المسألة بقوله<sup>81</sup>:

مفعول أو ظرف أجز أن يفصلا      عامله المضاف عن ثان تلا

كذا اليمين مع إمّا مغتفر      والنّعت والنّدا والأجنبي ندر

حيث يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف والجار والمجرور والمفعول بشرط أن يكون عاملاً في الثلاثة<sup>82</sup>؛ كقوله تعالى<sup>83</sup>: (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفاً وَعَدِهِ رُسُلُهُ)، والقراءة

76 ابن جنّي، الخصائص، ج ٢، ص ٣٨٧ .

77 سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، ج ١، ص ١٣٢ .

78 ابن السّراج، الأصول في النّحو، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، ج ٢، ص ٢٢٦ .

79 يُنظَر: ابن عيش، شرح الفصل، ج ٣، ص ١٩٠، ٢٠١ . ابن جنّي، الخصائص، ج ٢، ص ٤٠٩ .

80 ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبدالحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ج ٢، ص ٤٢٧ .

81 السّيبوطي، المطالع السّعيدة، تحقيق: طاهر حمودة، ص ٤٣٢، ٤٣٥ .

82 يُنظَر: محمّد أبو الفتوح شريف، التّركيب النّحوي وشواهد القرآن، ج ٣، ص ١٥٢ .

83 الآية ٤٧ / سورة إبراهيم .



الفاشِيَّةَ (مُخْلِفَ وَعَدِهِ رُسُلُهُ) بجزَّ (وعد) على أنَّها مضاف إليه، ونصب (رسل) على أنَّها مفعول به، ونصب (وعد) على أنَّها مفعول به، ويقع المفعول به (وعد) فاصلاً بين المضاف (مخلف) والمضاف إليه (رسل)؛ ومنه قوله تعالى<sup>84</sup>: (قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ)، والقراءة الفاشِيَّة: (وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ) بإضافة (قتل) إلى (أولاد) دون فصل بين المتضايقين ورفع (شركاء) فاعلاً؛ والقراءة التي استشهد بها تجعل (قتل) مضاف إلى (شركاء) مفصلاً بينهما بالمفعول به للمصدر وهو (أولاد).

فإن لم يكن المضاف عاملاً في الظرف والمجرور والمفعول لم يجز الفصل بواحد منهما إلا ضرورة؛ كقول أبي حية التُميري (ت 183هـ) يصف رسم دار<sup>85</sup>:

كَمَا خَطَّ الْكِتَابُ بِكَفِّ يَوْمًا      يَهُودِيٌّ يُقَارِبُ أَوْ يُزِيلُ

والشاهد فيه قوله: «بكَفِّ يَوْمًا يَهُودِيٌّ»؛ حيث فصل بين المضاف «كَفِّ» والمضاف إليه «يهودِيٌّ» بظرف غير معمول للمضاف، فهو أجنبي، وهذا لا يجوز إلا في الضَّرورة، ومثل قول درنا بنت عبعة<sup>86</sup>:

هُمَا أَحْوَا فِي الْحَرْبِ مَنْ لَا أَحَا لَهُ      إِذَا خَافَ يَوْمًا نَبْوَةً فَدَعَاها

والشاهد فيه قوله: «أَحْوَا فِي الْحَرْبِ مَنْ»؛ حيث فصل بين المضاف «أَحْوَا» والمضاف إليه «من» بالجار والمجرور «في الحرب» وليس الجار والمجرور هنا معمولاً للمضاف؛ ومثل قول جرير:

تَسْقِي إِمْتِيًا حَا نَدَى الْمِسْوَاكِ رِيْقَتَهَا      كَمَا تَضَمَّنَ مَاءَ الْمُرْتَنَةِ الرَّصْفُ

والشاهد فيه قوله: «نَدَى الْمِسْوَاكِ رِيْقَتَهَا»؛ فالمسواك منصوب على أنه مفعول ثان لتسقي، فصل به بين المضاف وهو «ندى» وبين المضاف إليه وهو «ريقه»، والتقدير: تسقي ندى ريقتها المسواك، و«ندى» مفعول أول لـ «تسقي» و«إمتيًّا حَا» حال.

ويغتفر أيضاً الفصل بينهما بالقسم، وبإمَّا؛ كقول بعضهم: «هذا غلامٌ والله زيد».

وندر الفصل بينهما بالنعت؛ كقول معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ):

84 الآية ١٣٧ / سورة الأنعام .

85 أبو حية التُميري، شعر أبي حية التُميري، تحقيق: يحيى الجبوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م، ص ١٢.

86 يُنظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق: هارون، ج ١، ص ١٨٠.

نَجَوْتُ وَقَدْ بَلَ الْمُرَادِيُّ سَيْفَهُ  
 مِنْ ابْنِ أَبِي شَيْخِ الْأَبَاطِحِ طَالِبِ  
 والشَّاهد فيه قوله: ”أبي شيخ الأباطح طال“؛ إذ التَّقْدِير: أبي طالب شيخ الأباطح، ففصل  
 بين المضاف ”أبي“ والمضاف إليه ”طالب“ التَّعْت ”شيخ الأباطح“.  
 وبالنِّدَاء، كقول الشَّاعر:

كَأَنَّ بَرْدُونَ أَبَا عِصَامٍ      زَيْدٍ حَمَارٌ دُقَّ بِاللَّحَامِ  
 والشَّاهد فيه قوله: ”بَرْدُونَ أَبَا عِصَامٍ زَيْدٍ“؛ حيث فصل بين المضاف ”بَرْدُونَ“ والمضاف  
 إليه ”زَيْدٍ“ بجملة النِّدَاء ”أَبَا عِصَامٍ“، والأصْل: كَأَنَّ بَرْدُونَ زَيْدٍ حَمَارٍ يَا أَبَا عِصَامٍ .  
 وبالأجْنَبِي؛ كقول الشَّاعر:

بِأَيِّ تَرَاهُمُ الْأَرْضِينَ حَلُّوا      أَلَدَّيْرَانَ أَمْ عَسَفُوا الْكِفَارَا  
 أي: بِأَيِّ الْأَرْضِينَ تَرَاهُمْ حَلُّوا؛ فالشَّاهد فيه قوله: «بِأَيِّ تَرَاهُمُ الْأَرْضِينَ»؛ حيث فصل  
 بين المضاف «أي» والمضاف إليه «الأرضين» بجملة «تراهم»<sup>87</sup>.

### تتابع الإضافات

وهذا الأمر يعده البلاغيون عيباً؛ حيث إنَّه يخلُ بفصاحة الكلام، وهو كون الاسم مضافاً  
 إضافة متداخلة غالباً؛ مثل قول ابن بابك (ت 410هـ/1020م)<sup>88</sup>:

حَمَامَةٌ جَرَعَى حَوْمَةَ الْجَنْدَلِ اسْحَجِي      فَأَنْتِ بَمَرَأَى مِنْ سُعَادَ وَمَسْمَعِ<sup>89</sup>  
 ففيه إضافة «حمامة» إلى «جرعا»، ثم إضافة «جرعا» إلى «حومة»، ثم إضافة «حومة»  
 إلى «جندل»<sup>90</sup>.

87 يُنظَر: أحمد ماهر البقري، دراسات نحوية في القرآن الكريم: العدد والمجوزات، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص. ٨٧، ٨٨.

88 القرويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج ١، ص. ٣٧.

89 هو عبد الصَّمَد بن منصور بن الحسن بن بابك أبو القاسم؛ وشهرته ابن بابك. ولد ببغداد، وزار عدداً من البلاد المجاورة كالرِّيِّ وهمدان والموصل ونيسابور، وهو أديب وشاعر من مشاهير شعراء العصر العباسي.

يُنظَر: خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م، ج ٤، ص. ١٢٤.

90 بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، منشورات جامعة قاروننس، كلية التربية، الطبعة الأولى،

ومن الملاحظ تعسف التّركيب وثقل النّطق - والفهم أحياناً - ممّا نجم عنه عيباً في الكلام يبعده عن السّلاسة والفصاحة ، وهذا ما أقرّه البلاغيون وإن لم يمنعه النّحويون ؛ وعليه فهذا جازئ من ناحية الاستخدام اللّغوي، لكنّه لا يفضل من ناحية ما ينجم عنه من خلل في فصاحة الكلام.

### ثانياً: الحذف

\* ما يحذف عند الإضافة: لكي يتمّ التّركيب الإضافي لا بدّ أن يتحقق للمضاف عدة أمور هي<sup>91</sup>: إذا كان منوناً جرد من التّنوين، وإذا كان مثنى أو جمع مذكر سالماً جرد من نونهما، وإذا كان محلي ب (ال) جرد من (ال)، مع استثناء؛ وذلك لأنّه لا تجتمع إضافة مع تنوين أو نونى المثنى والجمع وال؛ يتّضح ذلك إذا ما أردنا إضافة الكلمات المنوّنة؛ مثل: رجلٌ، علمٌ، جبلٌ؛ حيث نقول: رجلُ اليومِ، علمُ مصرَ، جبلُ المقطمِ؛ دون تنوين؛ ويتّضح ذلك إذا ما أردنا إضافة المهندسين أو المجرمين؛ حيث نقول: مهندساً مصرَ، مجرمو الأعداء؛ دون نون وال .

أمّا دلالة حذف التّنوين فلائنه يدلُّ على الانفصال، والإضافة تدلُّ على الاتّصال، فلم يجمعوا بينهما، فالتّنوين يؤذن بانقطاع الاسم وتمامه، والإضافة تدلُّ على الاتّصال، وكون الشّيء متّصلاً منفصلاً في حالة واحدة محال<sup>92</sup>؛ ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم؛ قوله تعالى<sup>93</sup>: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ)، وقوله تعالى<sup>94</sup>: (كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ)، وقوله تعالى<sup>95</sup>: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)؛ حيث كانت الكلمات منوّنة قبل الإضافة: شهرٌ، ثواباً، كتب. أمّا دلالة حذف النون في التّثنية والجمع؛ فلائنها عوض عن التّنوين فسقطت كما تسقط التّنوين لأنّها زائدة، والمضاف إليه زائد، ولا يجتمع بين زيادتين، وليس كذلك النون مع الألف واللام؛ لأنّها لم يجتمعا من قبل أنّ الألف واللام في أوّل الاسم، والنون

١١٩٠. ص ١١٩٠. ج ١، ص ١١٩٠.

91 أحمد كشك، من التحليل النحوي للكلمة والكلام، ج ٢، ص ١٣١.

92 ابن الأنباري، أسرار العربية، تحقيق: فخرقدارة، ص ٢٥٠.

93 الآية ١٨٥/سورة البقرة.

94 الآية ٢٨٥/سورة البقرة.

95 الآية ١٣٤/سورة النساء.

في آخره، ومثل هذا قولهم: «يا عبدالله» مع امتناعهم أن يقولوا: بالرجل<sup>96</sup>.  
ومن أمثلة حذف نون المثني في القرآن الكريم قوله تعالى<sup>97</sup>: (يَا صَاحِبِ السَّجْنِ)، وقوله  
تعالى<sup>98</sup>: (وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ)، حيث كانت الكلمات المثناة قبل إضافتها:  
صاحبين، يدين.

ومن أمثلة حذف نون جمع المذكر السالم، والملحق به في القرآن الكريم: قوله تعالى<sup>99</sup>: (إِنَّكُمْ  
لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ)، وقوله تعالى<sup>100</sup>: (وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ)، وقوله  
تعالى<sup>101</sup>: (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ)؛ حيث كانت الكلمات المجموعة قبل إضافتها:  
ذائقون، المقيمين؛ أما الكلمات الملحقة بجمع المذكر السالم فهي: بنين، ثم حذفت النون منها  
عند الإضافة<sup>102</sup>.

أما ما جاء محلي ب (ال) ؛ ففي حذف (ال) عند الإضافة تفصيل على النحو التالي<sup>103</sup>:  
إن لم يكن المضاف صفة- أي مشتقًا- حذفت منه (ال)؛ مثل: الدار، الحكمة، الكلية،  
المستشفى؛ نقول مضيفين مجردين الكلمة من (ال): دار العلوم، حكمة اليوم، كلية الآداب،  
مستشفى الجامعة.

إذا كان المضاف وصفاً (مشتقاً) وكان مثني أو جمعاً فبالإمكان عند إضافته أن تبقى (ال) فيه  
أو تحذف؛ ففي الوصف المشتق: الضاربان، الشاتمون، العادلون؛ نقول: الضاربا محمد، وضاربا  
محمد، والشاتما علي، وشاتما علي.

إذا كان المضاف وصفاً مشتقاً منفرداً؛ فالأصل حذف (ال) عند إضافته، ففي: الكاتب،  
المسافر، الدارس؛ نقول: كاتب الأخبار، مسافر قوم، دارس ماجستير. وإمكان بقاء (ال) في هذا

96 أبو الحسن الجاشعي، شرح عيون الإعراب، تحقيق: حنا حداد، ص. ٦٢.

97 الآية ٣٩ / سورة يوسف.

98 الآية ٥٠ / سورة آل عمران.

99 الآية ٣٨ / سورة الصافات.

100 الآية ٣٥ / سورة الحج.

101 الآية ٧٨ / سورة المائدة.

102 يُنظر: محمد أبو الفتوح شريف، التركيب النحوي وشواهده القرآنية، ج ٣، ص. ١١٠.

103 أحمد كشك، من التحليل النحوي للكلمة والكلام، ج ٢، ص. ١٣٢، ١٣٣.

المضاف مرتبط بوجود (ال) ذاتها في المضاف إليه؛ فنقول: الكاتب الأخبار، المسافر البعثة؛ ولا يصح: الكاتب أخبار، والمسافر بعثة؛ ومن أمثلة حذف أداة التعريف (ال) في القرآن الكريم قوله تعالى<sup>104</sup>: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ)، على حين اقترنت (ال) بنفس الكلمة (أنفس) عندما استعملت في القرآن الكريم غير مضافة أحياناً؛ كما في قوله تعالى<sup>105</sup>: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا).

### حذف المضاف

قد يحذف المضاف كثيراً من الكلام وهو سائغ في سعة الكلام وحال الاختيار إذا لم يشكّل وإنما سوغ ذلك الثقة بعلم المخاطب إذ الغرض من اللفظ الدلالة على المعنى فإذا حصل المعنى بقرينة حال أو لفظ آخر استغنى عن اللفظ الموضوع بإزائه اختصاراً، وإذا حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه وأعرب إعرابه، والشاهد المشهور في ذلك قوله تعالى<sup>106</sup>: (وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ)؛ والمراد أهل القرية لأنه قد علم أنّ القرية من حيث هي مدر وحجر لا تسأل لأنّ الغرض من السؤال ردّ الجواب وليس الحجر والمدر ممّا يجيب واحد منهما<sup>107</sup>. وفي إعراب هذه الآية نجد: أسأل: فعل أمر مبني على السكون الذي حرّك إلى الكسر منعاً من التقاء ساكنين، والفاعل ضمير مستتر وجوبا تقديره (أنت). القرية: مفعول به منصوب بالفتحة .

ويقول المفسرون بأنّ المعنى هو: وأسأل أهل القرية<sup>108</sup>؛ أهل: مفعول به منصوب بالفتحة، وهو مضاف. القرية: مضاف إليه مجرور بالكسرة. ومن الإعراب ندرك<sup>109</sup> أنّ كلمة (القرية) في التقدير مضاف إليه، وفي الآية مفعول به، وأنّ كلمة (أهل) في التقدير مفعول به وفي الوقت نفسه مضاف، وأنّ حذف المضاف (أهل) وإقامة المضاف إليه (القرية) مقامه جعله يأخذ حركته الإعرابية أيضاً وذلك حين حذف كلمة (أهل)، فأصبحت (القرية) مفعولاً به بعد أن كانت

104 الآية ٢٩ / سورة النساء.

105 الآية ٤٢ / سورة الزمر.

106 الآية ٨٢ / سورة يوسف.

107 ابن يعيش، شرح المفصل، ج ٣، ص ٢٣ .

108 يُنظر: عبدالفتاح لاشين، ابن القيم وحسّه البلاغي في تفسير القرآن، دار الرائد العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ٨٧.

109 محمود ياقوت، النحو التعليمي والتطبيق على القرآن الكريم، ص ٨٣، ٨٤.

مضافاً إليه؛ وفي هذا يقول السيوطي<sup>110</sup>:

ويحذف المضاف، فالتالي لذا      يخلفه في الحكم أو جرّ في الحكم إذا  
بمائل المحذوف ما بعد عطف      وأوّل يبقى إذا الثاني حذف  
بحالة شرط عطف قد ولى      أضفته لمثل تالسي الأوّل

ونستنبط من هذا أنّ المضاف قد يحذف ويقوم المضاف إليه— وهو المراد بتاليه— مقامه في الإعراب، والتذكير والتأنيث، والإفراد؛ وذلك كقوله تعالى<sup>111</sup>: (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ بِكُفْرِهِمْ)؛ أي: حب العجل، وقوله تعالى<sup>112</sup>: (وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)؛ أي: واتقوا عذاب الله، أو: غضبه، أو: معصيته<sup>113</sup>.

ومثال التذكير؛ قول حسان بن ثابت (ت: بين عامي 35هـ و 40هـ)<sup>114</sup>:

يسقون من ورد البريض عليهم      بردى يصفق بالريح السلسل  
والشاهد فيه قوله ” بردى يصفق ”؛ حيث أتى بالفعل ” يصفق ” مسنداً إلى ضمير  
المذكر، والضمير عائد على ” بردى ” مؤنث، فدلّ هذا على أنّ ” بردى ” قد حلّ محلّ المضاف  
المحذوف، وهو ” ماء ” في التذكير؛ فالتّية: ماء بردى يصفق .

ومثال التأنيث: قول الشاعر<sup>115</sup>:

مرت بنا في نسوة خولة      والمسك من أردانها نافحه  
والشاهد فيه: «والمسك نافحه» حيث حذف المضاف، وهو «رائحة» المؤنث، ولكنّه أقام

110 السيوطي، المطالع السعيدة، تحقيق: طاهر حمودة، ص. ٤٢٩ .

111 الآية ٩٣ / سورة البقرة.

112 الآية ١٩٦ / سورة البقرة.

113 محمد أبو الفتوح شريف، التّركيب النّحوي وشواهد القرآن، ج ٣، ص. ١٠٦ .

114 حسان بن ثابت الأنصاري شاعر عربي وصحابي من الأنصار، ينتمي إلى قبيلة الخزرج من أهل المدينة، كما كان شاعراً معتبراً يفد على ملوك آل غسان في الشام قبل إسلامه، ثم أسلم وصار شاعر الرسول بعد الهجرة، توفي أثناء خلافة علي بن أبي طالب .  
يُنظر: ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّة، ج ٢، ص. ٥٦ .

115 لم ينسب لقاتل معين .

المضاف إليه «المسك» مقامه في التأنيث؛ ولذا أتى بالخبر «نافحة» مؤنثاً .  
ومثال الأفراد: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ هَذَيْنِ حَرَامٌ عَلَيَّ ذُكُورٌ أُمَّتِي»<sup>116</sup>؛  
أراد: إِنَّ استعمال هذين، فحذف الاستعمال، وأقام «هذين» مقامه فأفرد الخبر .

وقد يحذف المضاف ويبقى المضاف إليه على جرّه ، والمحذوف ليس مماثلاً للملفوظ ، بل  
مقابل له ؛ كقوله تعالى<sup>117</sup>: (تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ) ، ومنهم من يقدره : والله  
يريد عرض الآخرة ، فيكون المحذوف على هذا مماثلاً للملفوظ به ، والأوّل أولى<sup>118</sup>؛ فقد يبقى  
المضاف إليه على جرّه بشرط أن يكون المحذوف معطوفاً على مثله لفظاً ومعنى؛ كقول أبي دؤاد  
الإبادي (160هـ-240هـ/776م-854م)<sup>119</sup>:

أَكَلَّ امرئٍ تحسبين امرأً  
ونارٍ توقد بالليل ناراً

والشاهد فيه قوله: «أكل امرئ .. وناراً»؛ فالتقدير: وكلّ نار؛ حيث حذف المضاف وترك  
المضاف إليه بإعرابه، وسوغ ذلك أن المحذوف معطوف على ما قبله.

### حذف المضاف إليه

قد يحذف المضاف إليه مقدراً وجوده ، فيترك المضاف على ما كان عليه قبل الحذف، وأكثر  
ما يكون ذلك مع عطف مضاف إلى مثل المحذوف على المضاف المحذوف كقول بعض العرب:  
«قَطَعَ اللَّهُ يَدَ رَجُلٍ مِّنْ قَالِمَا»<sup>120</sup>؛ ومنه قول الأعشى (7هـ/629-570م)<sup>121</sup>:

116 ابن حجر العسقلاني، التَّمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بـ « التَّلخيص الحبير»،  
تحقيق: مُحَمَّد التَّائِي بن عمر بن موسى، دار أضواء السَّلَف، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج ١،  
ص. ١٢٩.

117 الآية ٦٧ / سورة الأنفال.

118 شرح ابن عقيل، تحقيق: هادي حمودي، ج ٢، ص. ٤٣.

119 هو أبو عبيد الله أحمد بن أبي دؤاد، عربي من إباد، خرج وهو حدث مع أبيه في تجارة إلى العراق، حيث  
استقرّ هناك وطلب العلم، وخاصة الفقه والكلام . صحب هياج بن العلاء السُّلَمي صاحب واصل بن  
عطاء فصار إلى الاعتزال .

يُنظَر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢م،  
ج ١، ص. ١٨٩.

120 أبو حَيَّان الأندلسي، ارتشاف الصَّرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمَّد، مراجعة: رمضان  
عبدالتَّوَّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج ٤، ص. ١٢٤.

121 الأعشى: هو ميمون بن قيس بن جندل؛ لقب بالأعشى لأنّه كان ضعيف البصر، والأعشى في اللُّغة هو

لا نُقَاتِلُ بِالْعَصِيِّ وَلَا نُرَامِي بِالْحِجَارَةِ إِلَّا عُجَالَةً أَوْ بُدَاهَةً قَارِحٍ نَهْدِ الْجِزَارَةِ<sup>122</sup>  
 والشَّاهدُ فيه قوله: «عجالة أو بداهة قارح» حيث حذف المضاف إليه الأوَّل، وأبقى المضاف  
 بغير تنوين لتقدير وجود المضاف إليه، وسوغ ذلك عطف مثله عليه . وقد يفعل مثل هذا دون  
 عطف كما حكى الكسائي: «أفوق تنام أم أسفل»، بالتَّصَبُّ على تقدير وجود المضاف إليه  
 كأن قال: أفوق هذا تنام أم أسفل منه؟

وصفوة القول في هذه المسألة أنَّ حذف المضاف إليه أقلُّ من حذف المضاف وأبعد قياساً؛  
 وذلك لأنَّ الغرض من المضاف إليه التَّعريف أو التَّخصيص وإذا كان الغرض منه ذلك وحذف  
 كان نقضاً للغرض وتراجُعاً عن المقصود؛ فمن ذلك قولهم: (إذ وحينئذ) وأصله أن تكون مضافة  
 إلى جملة إما اسمية وإما فعلية نحو: «جئتكَ إذ الحجاج أمير» و«إذ قام زيد».

وتضاف (إذ) إلى جملة لتوضيحها وتزليل إبهامها فإذا تقدمتها جملة إما فعلية وإما اسمية ربما  
 حذفوا الجملة المضاف إليها (إذ) للدلالة الجملة المتقدمة عليها، فجاءوا بالتَّوْنين بعد (إذ) عوضاً  
 من المحذوف؛ وذلك نحو قول أبي ذؤيب الهذلي (ت 27 هـ)<sup>123</sup>:

نَهَيْتُكَ عَنْ طَلَابِكِ «أُمَّ عَمْرٍو  
 بِعَاقِبَةٍ وَأَنْتَ إِذِ صَحِيحٍ<sup>124</sup>

وأصله «وأنت إذ نهيته»؛ فحذفت الجملة عوض منها التَّوْنين. ومثله (حينئذ) و (ساعتئذ)

الذي لا يرى ليلاً ويقال له: أعشى قيس والأعشى الأكبر، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، كان  
 كثير الوفود على الملوك من العرب والفرس، فكثرت الألفاظ الفارسية في شعره، وهو غزير الشعر، يسلك  
 فيه كل مسلك، وليس أحد ممن عرف قبله أكثر شعراً منه، كان يغني بشعره فلقب بصنّاعة العرب. يُنظر:  
 الأعشى، ديوان الأعشى، تحقيق: محمّد محمّد حسين، مؤسسة الرسالة، ص. ٥.

122 لم أعره عليه في ديوان الأعشى، لكنّه موجود في معظم المعاجم وكتب اللُّغة والنحو كشاهد شعري؛ ينظر:  
 ابن دريد، جمهرة اللُّغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م،  
 ج ٢، ص. ١٧١.

123 أبو ذؤيب الهذلي هو أحد الشعراء العرب، ويعدُّ من الشعراء المخضرمين حيث إنّه عاصر فترة الجاهلية  
 وعاصر فترة الإسلام. وهو خويلد بن خالد بن محرث أبو ذؤيب، و قد لقب بالهذلي نسبة إلى قبيلته ( بني  
 هذيل بن مدركة ) من مضر. أعتنق الإسلام إلا أنّه لم ير الرسول، حيث إنّه أتى إلى الرسول ليلة  
 وفاته وشهد دفنه. وقد فقد (٥) أبناء نتيجة إصابتهم بالطاعون في نفس السنة، وقد اشترك أبو ذؤيب  
 الهذلي في الفتوح والغزوات.

124 الشعراء الهذليون، ديوان الهذليين، ترتيب وتعليق: محمّد محمود الشنقيطي، الدار القومية للطباعة والنشر،  
 القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، باب: شعر أبي ذؤيب، ج ١، ص. ٦٨.



و (يومئذ)؛ والمراد: (حين إذ كان كذا وكذا) و(ساعة إذ كان كذا وكذا) و(يوم إذ كان كذا وكذا) ؛ كما في قوله تعالى<sup>125</sup>: (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا \* وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا \* وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا \* يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا)؛ والتقدير: «يوم إذ تزلزلت الأرض وإذ أخرجت الأرض أثقالها وإذ قال الإنسان»؛ فحذفت هذه الجمل بأسرها للدلالة ما تقدم من الجمل و عوض منها بالتَّنوين<sup>126</sup>.

وقد ورد الاسم المضاف منوناً تنوين التعويض عن المضاف إليه المحذوف؛ كما في قوله تعالى<sup>127</sup>: (فَاسْأَلْكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ) بالتَّنوين في قراءة حفص - مع قطع المضاف إليه - والباقيون بالإضافة (مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ)<sup>128</sup>.

### ثالثاً: المطابقة

والحديث في هذه المسألة يتعلّق باكتساب المضاف التذكير أو التأنيث من المضاف إليه ؛ وصلاحيّة الاكتساب مقرونة بإقامة المضاف إليه مقام المضاف<sup>129</sup>؛ وفي ذلك يقول السيوطي<sup>130</sup>:

تأنيثاً اكتسب أولاً ، والضّدان يصح حذف وهو كالبعض يعن

أي إذا كان المضاف صالحاً للحذف، والاستغناء عنه بالمضاف إليه، وكان بعضاً من المضاف إليه، أو كبعضه، جاز أن يعطى المضاف بعض أحوال المضاف إليه من تأنيث أو تذكير؛ كما في قوله تعالى<sup>131</sup>: (يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ)، وقوله تعالى<sup>132</sup>: (فَطَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ)؛ فأعطيت الأعناق ما هو لأصحابها من الأخبار بخاضعين؛ لمصاحبة الأعناق الحذف، والاستغناء عنها بضمير أصحابها وهو أن يقال: فظلوا لها خاضعين.

125 الآيات من ١ إلى ٤ / سورة الزلزلة .

126 ابن عيش، شرح المفصل، ج ٣، ص ٢٩ .

127 الآية ٢٧ / سورة المؤمنون .

128 أبو زرعة، حجة القراءة، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، ج ١، ص ٣٣٩ .

129 أحمد كشك، من التحليل النحوي للكلمة والكلام، ج ٢، ص ١٣٦ .

130 السيوطي، المطالع السعيدة، تحقيق: طاهر حمودة، ص ٤٢٤، ٤٢٥ .

131 الآية ١٠ / سورة يوسف .

132 الآية ٤ / سورة الشعراء .

ولو قيل في: قام غلام هند، قامت غلام هند، أو في: أمة زيد جاءت، أمة زيد جاء، لم يجز؛ لأن الغلام والأمة غير صالح للحذف والاستغناء بما بعده عنه؛ وكذا لا يقال: أعجبتني يوم الجمعة، ولا: جاءت يوم عاشوراء؛ لأنه وإن صحَّ حذفه والاستغناء عنه إلا أنه ليس بعضاً من المضاف إليه، ولا كبعضه .

ومن أمثلة اكتساب التأنيث؛ قول الأعشى<sup>133</sup>:

وَتَشْرُقُ بِالْقَوْلِ الَّذِي قَدْ أَدَعَتْهُ      كَمَا شَرِقَتْ صَدْرَ الْقَنَاةِ مِنَ الدَّمِّ

والشاهد فيه قوله: «شرفت صدر القناة» حيث اكتسب المضاف المذكر «صدر» التأنيث من المضاف إليه المؤنث «القناة»، وهذا جائز لأن المضاف بعض المضاف إليه .  
ومن اكتساب التذكير؛ قوله تعالى<sup>134</sup>: (إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ).

### الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخرًا والصلاة والسلام على النبي الخاتم؛ وبعد فبعون الله وتوفيقه تمَّ البحث في موضوع: ( الإضافة المعنوية واللفظية في القرآن الكريم)؛ وقد توصلت إلى عدّة نتائج ؛ أبرزها ما يلي:

\* أصل الإضافة الإسناد والإصاق؛ وقد سمى النحويون، إسناد اسم إلى اسم إضافة لذلك؛ لأنه الإصاق أحدهما بالآخر لضرب من التعريف أو التخصيص؛ ولقد بحث سيبويه ظاهرة الإضافة في كتابه، وبين أن الإضافة معناها الملكية واستحقاق الشيء؛ والإضافة ارتباط بين المضاف والمضاف إليه حيث يكمل الثاني معنى الأول .

\* المقصود عند النحاة بإضافة اسم إلى اسم إيصاله إليه من غير فصل وجعل الثاني من تمام الأول يتنزل منه منزلة التنوين، أو ما يقوم مقام التنوين، وبحيث لا يتم المعنى المقصود إلا بالكلمتين المركبتين معاً؛ وهذا يبين لنا مدى إدراك النحاة للعلاقة الوثيقة بين المتضامنين. والإضافة نوعان: معنوية (محضة) ، ولفظية (غير محضة).

133 لم أعر عليه في ديوان الأعشى ، لكنّه موجود في معظم المعاجم وكتب اللغة والنحو كشاهد شعري .

ينظر : ابن دريد ، جهرة اللغة ، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ج ٢ ، ص.٧٢٣.

134 الآية ٥٦ / سورة الأعراف .

\* المقصود بالإضافة المعنوية (الحضة)؛ أي الخالصة، فالعبارة لا تحتمل الانفصال ولو على سبيل التقدير أو هي خالصة من الانفصال تماماً؛ وعلى هذا فالإضافة هي التي تكون علاقة المضاف بالمضاف إليه فيها خالصة لمعنى الإضافة؛ وفيها يكتسب المضاف شيئاً معنوياً من خلال علاقته بالمضاف إليه، كالتعريف إذا كان المضاف إليه معرفة، والتخصيص إذا كان المضاف إليه نكرة؛ ومن هذا يفهم لماذا سميت (معنوية) لأنها تفيد أمراً معنوياً هو تعريف المضاف أو تخصيصه.

\* المقصود بالإضافة اللفظية (غير الحضة): الإضافة التي لا تكسب التركيب الإضافي معنى إلا تخفيفاً شكلياً واردة بنزع التنوين أو النون أو ال من المضاف، ومن ثم حكم عليها بسمه الإضافة اللفظية؛ لأن الاكتساب لا يعدو حد اللفظ في تصور النحاة؛ وهذا النوع من الإضافة اللفظية لا يستفيد منه المضاف تعريفاً ولا تخصيصاً، فالمضاف لا يتعرف بالمضاف إليه وإن كان معرفة، وكذلك لا يتخصص به - بمعنى تقليل إهامه وتقريبه من المعرفة - بل إن المضاف يبقى نكرة دائماً مع هذا النوع من الإضافة.

\* يأتي المضاف إليه بعد المضاف، ولا يجوز تقديم المضاف إليه على المضاف، ولا شيء مما اتصل به، ويعد الفصل بين المتضامين أمراً قبيحاً لأن المضاف والمضاف إليه كالثيء الواحد؛ فالمضاف إليه من تمام المضاف يقوم مقام التنوين ويعاقبه فكما لا يحسن الفصل بين التنوين والمنون كذلك لا يحسن الفصل بينهما، وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف وحروف الجر لضرورة الشعر، وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجر.

\* قد يحذف المضاف كثيراً من الكلام وهو سائغ في سعة الكلام وحال الاختيار إذا لم يشكّل وإنما سوغ ذلك الثقة بعلم المخاطب إذ الغرض من اللفظ الدلالة على المعنى فإذا حصل المعنى بقرينة حال أو لفظ آخر استغنى عن اللفظ الموضوع بإزائه اختصاراً؛ وإذا حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه وأعرب إعرابه، وقد يحذف المضاف إليه مقدراً وجوده، فيترك المضاف على ما كان عليه قبل الحذف، وأكثر ما يكون ذلك مع عطف مضاف إلى مثل المحذوف على المضاف المحذوف.

\* إذا كان المضاف صالحاً للحذف والاستغناء عنه بالمضاف إليه وكان بعضاً من المضاف إليه أو كبعضه، جاز أن يعطى المضاف بعض أحوال المضاف إليه من تأنيث أو تذكير.

## المصادر والمراجع

أحمد كشك، وأحمد عبدالدايم، من التحليل النحوي للكلمة والكلام، مكتبة الزهراء، القاهرة .  
أحمد ماهر البقري، دراسات نحويّة في القرآن الكريم: العدد والمجمرات، مؤسسة شباب الجامعة،  
الإسكندرية، الطبعة الثالثة، 1406هـ/1986م .

الأحوص، ديوان الأحوص، القاهرة، 1970م.

الأعشى، ديوان الأعشى، شرح: محمد حسين، مكتبة الآداب بالجاميز، المطبعة التّمودجيّة.  
ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة  
العصريّة، بيروت، 1407هـ/1987م.

ابن الأنباري، أسرار العربيّة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ/1995م.

البخاري، صحيح البخاري، دار الطّباعة، القاهرة، 1315هـ.

بدوي طبانة، معجم البلاغة العربيّة، منشورات جامعة قاروننس، كليّة التّربيّة، الطبعة الأولى،  
1395هـ/1975م.

البغدادي، خزانة الأدب، القاهرة، 1299م .

تشومسكي، المعرفة اللّغويّة: طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق: محمد فتيح، دار الفكر  
العربي، الطبعة الأولى، 1413هـ/1993م.

ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة، مصر،  
1383هـ/1963م.

ابن جني، الخصائص، تحقيق: علي النّجار، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992م.

ابن الحاجب، الكافيّة في النّحو، شرح: رضي الدين الاستراباذي، دار الكتب العلميّة، بيروت،  
1405/1985م.

ابن حجر العسقلاني، التّمييز في تلخيص تحريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بـ «التّليخيص  
الحبير»، تحقيق: محمد الثّاني بن عمر بن موسى، دار أضواء السّلف، الطبعة الأولى،  
1428 هـ / 2007م.

أبو الحسن الجاشعبي، شرح عيون الإعراب، تحقيق: حنا حداد، مكتبة المنار، الأردن.

أبو حيان الأندلسي، الثُّكَّت الحسان في شرح غاية الإحسان، تحقيق: عبدالحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، الطَّبعة الثَّانِيَّة، 1408هـ/1988م .

أبو حَيَّان الأندلسي، ارتشاف الصَّرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمَّد، مراجعة: رمضان عبدالنَّوَّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطَّبعة الأولى، 1418هـ/1998م .

أبو حَيَّة الثُّميري، شعر أبي حَيَّة الثُّميري، تحقيق: يحيى الجبوري، منشورات وزارة الثَّقافة، دمشق، 1975م .

ابن خلكان، وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزَّمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1972م .

خير الدِّين الزُّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطَّبعة الخامسة عشر، 2002م .

ابن دريد، جمهرة اللُّغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1987م .

الدَّهبي، سير أعلام الثُّبلاء، مؤسسة الرسالة، 1422هـ/2001م .

ابن أبي الرِّبيع، البسيط في شرح جمل الرِّجاعي، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1986م .

أبو زرعة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة.

الرِّخشي، المفصل في علم العربيَّة، بذيله كتاب، المفصل في شرح كتاب المفصل، للسيد محمَّد بدر الدِّين، الطَّبعة الثَّانِيَّة.

ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشُّعراء، تحقيق: محمود محمَّد شاكر، دار المدني، جدَّة.

سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبدالسَّلام هارون، دار الجيل، الطَّبعة الأولى، 1411هـ/1991م .

السَّيد يعقوب بكر، دراسات في فقه اللُّغة العربيَّة، مكتبة لبنان، بيروت، 1969م .

السُّيوطي، المطالع السَّعيدة، تحقيق: طاهر حمودة، الدَّار الجامعيَّة، الإسكندريَّة، 1981م ..

السُّيوطي، الأشباه والتَّظائر في النُّحو، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعة الأولى، 1405هـ/1984م .

طرفة بن العبد، ديوان طرفة، القاهرة، 1985م .

الشُّعراء الهدليون، ديوان الهدليين، ترتيب وتعليق: محمَّد محمود الشَّنقيطي، الدَّار القوميَّة للطباعة

- والنشر، القاهرة، 1385هـ/1965م .
- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1427هـ.
- عبدالفتاح لاشين، ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، دار الرائد العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1402هـ/1982م .
- ابن عصفور، المقرب، تحقيق: أحمد عبدالستار الجواري، عبدالله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، 1391هـ/1971م.
- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي: الشرح الكبير، تحقيق: صاحب أبو جناح، دار إحياء التراث الإسلامي، العراق، 1402هـ/1982م.
- ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: هادي حمودي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م .
- العكبري، المتبع في شرح اللمع، تحقيق: عبدالحميد الزوي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الأولى، 1994م.
- أبو علي الحسن، الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1416هـ/1996م.
- ابن قدامة، المغني، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م.
- القرظيني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت، الطبعة الثالثة، 1413هـ/1993م .
- المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبدالخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت.
- محمد حماسة عبداللطيف، بناء الجملة العربية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م.
- محمد عبدالخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث ، القاهرة .
- محمد عيد، النحو المصفي، مكتبة الشباب، القاهرة، 1982م.
- محمد أبو الفتوح شريف، التركيب النحوي وشواهد القرآن، مكتبة الشباب، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م.

- محمود نحلة، نظام الجملة في شعر المعلقات، دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م .
- محمود ياقوت، النحو التعليمي والتطبيق على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1992م.
- محمود ياقوت، المبنى للمجهول في الدرس النحوي والتطبيق على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية .
- مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، الشركة المصرية العالمية للنشر لوجمان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م.
- ابن منظور، معجم: لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1417هـ/1997م .
- مهدي المخزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيق على المنهج العلمي الحديث، الطبعة الثالثة، 1985م.
- ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: هادي حمودي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ / 1994م .
- ابن يعيش، شرح المفصل، مكتبة المتنبّي، القاهرة .
- المجلات والرسائل العلمية
- الحسيني محمد الحسيني، «العوامل المعنوية بين البصريين والكوفيين: دراسة ميدانية لبيان قيمة العامل في النحو العربي»، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة، العدد الخامس عشر، الجزء الثاني، 1416 هـ / 1996م.
- معصومة عبدالصاحب، رسالة دكتوراه بعنوان: «الجمل الفرعية في اللغة العربية بين تحليل سيبويه والقواعد التحويلية»، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1995م.





# Einige Feststellungen über das Profilbild der Novizen der İsmailağa Gemeinde (1960-2012): Am Beispiel İstanbul

Hüseyin DEMİR\* -Tunay KARAKÖK\*\*

---

Geliş Tarihi: 19.04.2017, Kabul Tarihi: 10.05.2017

## Zusammenfassung

Auch wenn religiöse Gruppen, Gemeinden und Sufi-Orden von der Verfassung nicht als rationale Organisationen betrachtet werden, können sie klare Ideen und Lebensweisen über das gesellschaftliche Leben, Familien, Glaubens- und religionspolitische Angelegenheiten bieten. In diesem Zusammenhang sind religiöse Gemeinschaften soziale Phänomene, um die Weltanschauungen der Individuen effektiv zu gestalten. In dieser Studie führen wir Untersuchungen einer der religiösen Gemeinschaften, die als „İsmailağa Cemaati“ unter der Leitung des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu, der als derzeitiger Scheich des Zweiges der Naqshbandiyya gesehen wird und bis in unsere Zeit deren Existenz bewahrt haben soll, durch. Um die Situation der Anhänger der Naqshbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu in Bezug auf ihr soziales, kulturelles sowie religiöses Leben zwischen den Jahren 1960-2012 zu ermitteln, wurden die Mitglieder der Naqshbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu schriftlich in türkischer Sprache befragt.

**Schlüsselwörter:** İsmailağa Gemeinschaft, Novizen, Naqshbandi Orden, Mahmud Ustaosmanoğlu

\* Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çeviribilim Bölümü Arapça Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hudemir@bartin.edu.tr)

\*\* Öğr. Gör., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (tkarakok@bartin.edu.tr)

## İsmailağa Cemaatinin Mürit Profili Üzerine Bazı Tespitler (1960-2012): İstanbul Örneğinde

### Öz

Cemaatler, dini gruplar veya tarikatlar, her ne kadar anayasal bakımdan rasyonel örgütlenmeler olarak kabul edilmese de, Türkiye’de toplumsal hayat üzerinde din-siyaset ilişkileri, inanç tutumları, kadın-aile ve benzeri sosyal hayatın temel konuları üzerinde belirleyici fikirler ve yaşam tarzları salıyabilmekte ve toplumun dünya görüşünün inşasında etkin bir pozisyon elde edebilmektedirler. Bu bağlamda cemaatler, bireylerin dünya görüşlerinin biçimlenmesinde etkin bir sosyal olgu görünümündedir. Bu çalışmamızda; yukarıda bahsi geçen gerçekten hareketle XI. Yüzyıldan itibaren Anadolu’da kendilerine yaşam imkânı bulan Bektaşilik, Nakşibendilik, Halvetilik, Yesevilik ve Mevlevilik gibi tasavvuf cereyanlarının birer tezahürü olarak ortaya çıkmış olan cemaatlerin günümüz Türkiye’sinde varlığını devam ettiren örneklerinden biri olan Mahmud Ustaosmanoğlu önderliğindeki İsmailağa Cemaati konu edinilmiştir. Konu kapsamında ise bizzat cemaatin aktif müritlerine ulaşılarak, bu müritlerin daha önceden hazırlanmış 9 bölüm ve 70 sorudan oluşan bir anketin uygulanması ile cemaatin mürit profili ve bu profilden hareketle de cemaatin sosyal, kültürel ve dini yapısı hakkında 1960-2012 yıllarını kapsayacak şekilde tespitlerde bulunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İsmailağa Cemaati, Mürit, Nakşibendi Tarikatı, Mahmud Ustaosmanoğlu

## Some Findings on the Profiles of the Followers of Ismailaga Community (1960-2012): The Case of Istanbul

### Abstract

Even if religious groups, sects and religious communities are not regarded as rational organisations by the constitution, they can offer clear ideas and lifestyles about social life, man-woman issues, attitudes of belief and religion-political affairs. In this way, they can gain a position in building a worldview of the society. In this context, religious communities are social phenomena in effectively shaping worldviews of individuals. In this study, we conduct research on such communities as Bektashism, Halvethism, Yesevism, mevleviyeh that appeared as the representative of sufism in Anatolia as well as Ismail Aga Community in the leadership of Mahmud Ustaosmanoglu, one of the examples of these communities. To this end, we found active followers of this community and applied a questionnaire composed of 9 sections and 70 questions on them to understand their profiles and social, cultural and religious structure of this community between 1960-2012.

**Keywords:** Ismailaga Community, Follower, Naqshbandi Tariqa, Mahmud Ustaosmanoğlu

## Einleitung

Um die Situation der Novizen der Naqşbandiyya des Scheichs Mahmut Ustaosmanoğlu in Bezug auf ihr soziales, kulturelles sowie religiöses Leben zu ermitteln, wurden die Novizen der Naqşbandiyya des Scheichs Mahmud Ustaosmanoğlu schriftlich in türkischer Sprache befragt. Die 70 Fragen gliedern sich in neun Bereiche. Es wurden insgesamt 100 Fragebögen in den Sommerferien Juli und August 2012 im Bezirk Fatih Çarşamba in Istanbul an die 100 Novizen der Naqşbandiyya verteilt. Die befragten Novizen bestanden aus 29 Frauen und 71 Männern.

Die thematische Verteilung der Fragen, die an die Novizen der Naqşbandiyya gerichtet wurden, umfasst folgende Bereiche:

- ✓ Allgemeine Informationen über die Novizen
- ✓ Aufteilung bezüglich der Familie
- ✓ Ausbildungsstand
- ✓ Aufteilung betreffend der Berufe
- ✓ Soziale und ökonomische Situationen
- ✓ Freizeitaktivitäten
- ✓ Politischer und kultureller Wissensstand
- ✓ Religiöse und gesellschaftliche Aktivitäten
- ✓ Beziehungen zum Naqşbandiyya-Orden

### 1. İsmailağa-Gemeinschaft als eine Gemeinde

Nach der Ausrufung der Republik in der Türkei am 29 Oktober 1923 unter dem Staatsgründer Mustafa Kemal Atatürk, wurde am 13. 12. 1925 das Gesetz mit der Aussage „*Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine...*“<sup>1</sup> die Sufi-Orden innerhalb der Grenzen der Türkischen Republik, sowie die Titel des Scheichs, Novizen und all damit verbundenen Dienste verboten. Als alle Sufi-Orden in der Türkei verboten wurden, setzten sie aufgrund des gesellschaftlichen Bedarfs ihre Aktivitäten, wenn auch unter anderen Namen und in anderen Tätigkeitsbereichen, fort. Einer der von diesem Sufi-Orden

1 Das Gesetz *Tevhid-i Tedrisat Kanunu* vom 3. März 1924 wurde als Infrastruktur für diese Anordnung gesehen und dieses führte auch zur Schließung der Medresen. Dadurch wurde ein Grundstein für die Entwicklungen in diesem Bereich in der Gründung der Republik Türkei gelegt. Namal Yücel ve Karakök Tunay, "Atatürk ve Üniversite Reformu", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi I*, Zonguldak: 2011, s. 29.

namens Naqşbandiyya<sup>2</sup> das Gottesgedenken im Stillen bevorzugte und dieses auch alleine vollzogen wurde, beeinflusste dieses Verbot die Novizen nicht übermäßig. Die Naqşbandiyya setzten ihre Tätigkeiten zunächst in ihren Wohnungen, später in den von ihnen errichteten Vereinen und Stiftungszentren fort. Mit der Gründung der Demokratischen Partei durch Celal Bayar und Adnan Menderes im Jahre 1946, begannen die Scheichs der Naqşbandiyya bei den Wahlen zu wirken. Um Stimmen zu erhalten, nahmen die politischen Parteien die Kinder oder Enkel der Scheichs auf ihre Wahllisten als Kandidaten auf. Mit der Regierungsübernahme der Partei Anavatan im Jahre 1983 unter Turgut Özal wurde den Sufi-Orden teilweise erlaubt, ihre Tätigkeiten wieder aufzunehmen.<sup>3</sup> Einer der Sufi-Orden, die bis zum

- 
- 2 Einer der bedeutendsten und verbreitetsten Sufi-Orden ist die im XII. Jahrhundert in Zentralasien im damaligen Wissens- und Kulturzentrum Buchara entstandene Tariqat-i Haceqân. Dieser Tariqa akzeptiert die Praxis des lauten Gottesgedenkens, des ekstatischen Tanzes, der strengen Klausur und Selbstkasteiung nicht, sondern betont, dass man nur als aktives Individuum in der Gesellschaft zur Tugendhaftigkeit gelangen kann. Nach dem der Scheich Muhammed Bahaeddin Naqşband (gest. 1389) die geistige Führung der Novizen im Sufi-Orden übernommen hatte, wurde diese Tariqa, die anfänglich als Tariqat-i Haceqân bezeichnet wurde, bis zu unserer Zeit als Naqşbandiyya benannt. Die Naqşbandiyya erreichte ihren Höhepunkt im IX. Jahrhundert durch Halid el-Bagdadi (gest. 1826), der der Tariqa eine vollkommen neue Richtung gab und durch den von ihm gegründeten Halidiya-Zweig der Naqşbandiyya bekannt wurde. Nach Halid el-Bagdadi begann bei der Naqşbandiyya die Abzweigung in verschiedene Richtungen. Ab diesem Zeitpunkt begann die Tradition, dass jeder Scheich die Namen der Scheiche, die ihnen die Befugnis der Wegweisung verliehen haben, nennt. Paul Jürgen, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin&New York: de Gruyter, 1991, s. 3; 25. Tosun Necdet, *Bahaeddin Nakşbend*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 13; Hani Muhammed b. Abdullah, *Adab*, trc. Ali Hüsrevoğlu, İstanbul: Erkam Yayınları, 1985, s. 198–201; Hartmann Richard, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlin: Mayer & Müller, 1914, s. 34–38; Uludağ Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999, s. 589; Schimmel Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, München: Diederichs Verlag, 1992, s. 243; 156; Ohlander Erik S., *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden&Boston: Brill, 2008, s. 223; Yücer Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. yüzyıl]*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 73; 245; Yılmaz Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul: OSAV, 2007, s. 165; Algar Hamid, "Political Aspects", *Naqshbandis*, İstanbul: Éds. Isis, 1990, s. 136.
- 3 Kreiser Klaus, *Geschichte der Türkei*, München: Beck, 2012, s. 43; Shaw Stanford J., *History of the Ottoman Empire and modern Turkey II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 385; 402–403; Sarıkaya Saffet, "Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde dini tarikat ve cemaatlerin toplumdaki yeri", *SDÜ-FEFSBD III*, 1998, s. 95–98; Uludağ Süleyman, "HÂLİDİYYE", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, c. XV, s. 296 – 299; Nar

heutigen Tag seinen Fortbestand bewahrt hat, ist die İsmailağa-Gemeinschaft, die das Hauptthema unsere Forschung bestimmt. Der Naqşbandiyya-Scheich dieser Gemeinschaft, der die geistige Erziehung seiner Novizen übernommen hat, ist Mahmud Ustaosmanoğlu.<sup>4</sup>

## 2. Das Profil der Novizen der İsmailağa Gemeinde

### 1) Allgemeine Informationen über die Mitglieder

Die Mitglieder der Naqşbandiyya des Scheichs Mahmud Ustaosmanoğlu bekundeten, dass sie sich diesem Sufi-Orden angeschlossen hätten, damit sie ihre Religion wahrhaftig leben und ihr religiöses Leben in Ordnung bringen könnten. Außerdem seien sie diesem Sufi-Orden beigetreten, um ihre Verantwortung gegenüber ihrem Schöpfer auszuführen und die Glückseligkeit sowohl im Diesseits als auch im Jenseits zu erlangen. Wenn man die Geburtsorte der Befragten anschaut, sieht man, dass 51 % in einer Stadt, 45

---

Cemal, *Aydımlanma Yolu Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008, s. 311; Şahin Mehmet Cem, "Demokrat parti dönemi Türkiye'sinde din, siyaset ve eğitim ilişkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12, 2012, s. 33; Weismann Itzhak, *The Naqshbandiyya*, London: Routledge, 2009, s. 147–153; Çavuşoğlu Hüseyin, "Türk siyasi hayatında merkez sağ çizginin tarihi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi*, 2009, s. 271; Günay Ünver, "Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye'sinde dini gruplar", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4/7, 2010, s. 37–43.

- 4 Mahmud Ustaosmanoğlu wurde im Jahr 1929 im Dorf Miço in Of/Trabzon geboren. Er lernte in jungen Jahren den Koran auswendig. Danach lernte er Arabisch und Persisch. Später setzte er sein Studium bei seinem Schwager Dursun Feyzi Güven fort, der Professor an der Süleymaniye-Medrese war. Er studierte sowohl Hilfswissenschaften als auch Hauptwissenschaften. Schon mit 16 Jahren erhielt er sein Diplom. Bevor er den Militärdienst antrat, heiratete er mit 16 Jahren die Tochter seiner Tante, Zehra Vanlıoğlu und aus dieser Ehe gingen drei Kinder hervor. In Bandırma, wo Mahmud Ustaosmanoğlu seinen Militärdienst antrat, lernte er seinen Scheich Ali Haydar Gürbüzler (gest. 1960) kennen und er begann eine sufische Ausbildung bei ihm und begab sich in seine Obhut. Im Anschluss an seinen Militärdienst kehrte Mahmut Ustaosmanoğlu nach seine Heimat zurück, wurde jedoch von seinem Scheich Ali Haydar Gürbüzler nach Istanbul eingeladen. Nun erhielt er die Gelegenheit öfter an den Unterrichtsversammlungen seines Scheichs teilzunehmen. In den folgenden Jahren wich er diesem auch nicht von der Seite. Im Jahre 1954 trat Mahmut Ustaosmanoğlu seinen Dienst als Imam der İsmailağa-Moschee an und nachdem Ali Haydar Gürbüzler im Jahre 1960 verstorben war, übernahm er die geistige Erziehung der Novizen seines Ordens. Çelik Hasan, *Gönüller Sultanı Efendi Hazretleri ile Hatıralarım*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011, s. 41; 62; Ahıska, *Hazrat-ü Mevlana eş-Şeyh Mahmud en-Nakşibendi el-Müceddidi el-Halidi el-Ufi*. İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2010, 13 - 18; Güven Dursun ve Nuri Feyzi, Hacı Dursun Efendi. *Beklenen İrşad* 1/9, 2004, s. 55. Ustaosmanoğlu Mahmud, *İrşadü'l Müridin*. İstanbul: Yasin Kitabevi, trz. ? s. 62.

% im Dorf geboren sind und 4 % keine Angaben bezüglich ihrer Geburtsorte gemacht haben. Die Ergebnisse aus den Fragebögen zeigen uns, dass die befragten Novizen zu 49 % unter 40 Jahren, zu 51 % über 40 Jahre alt sind.

## 2) Aufteilung bezüglich der Familie

Bei der Auswertung bezüglich der Familie sind 85 % der befragten Novizen (24 % f + 61 % m) als verheiratet, 10 % als ledig und 5 % als verwitwet angegeben. 67 % der Befragten behalten noch die traditionelle Form der Ehe (arrangierte Ehe), wobei 20 % ihren Ehepartner selbst kennengelernt haben. 10 % sind noch ledig (1 % f + 9 % m) und 3 % haben keine Angaben gegeben. Als bevorzugte Kriterien für die Ehe haben die Befragten zu 79 % angegeben, dass die Ehepartner religiös sein sollten. Bei den weiblichen Novizen sehen wir, dass sie bei ihren Ehepartnern nicht nur Religiosität, sondern auch gutes Aussehen, gute Abstammung, Reichtum, Bildung sowie Gehorsam wichtig finden. Bei den männlichen Novizen sehen wir neben der Religiosität auch gute Bildung und Schönheit bei ihren Ehepartnern bedeutungsvoll. Bei dieser Frage machten auch die ledigen Novizen Angaben und nannten bei ihren zukünftigen Ehepartnern die oben erwähnten Kriterien. Die Zusammensetzungen der Familie bei den Novizen ist die folgende: 15 % haben ein Kind, 17 % zwei Kinder, 23 % drei Kinder, 9 % vier Kinder, 12 % über fünf Kinder. Neben den 10 % ledigen Novizen haben 6 % der Befragten keine Angaben gemacht und 8 % der Befragten waren kinderlos. Von den Kindern der Befragten sind 57 % Töchter und 43 % Söhne.<sup>5</sup> Aus der Anzahl der Kinder können wir auf eine Kernfamilienstruktur schließen. Auf die Frage, wie viele Kinder in einer Familie sein sollten, ist die Einstellung bei den Befragten klar: 70 % meinten, so viele Kinder Gott ihnen gebe, 14 % sprachen von mindestens drei und 7 % von höchstens drei Kindern.<sup>6</sup>

---

5 Das Türkische Statistik Institut (2012) gibt an, dass die Anzahl der Jugendlichen bis zum 17. Lebensjahr in der Türkei sich auf 22.692.174 (davon 11.041.143 weiblich und 11.651.031 männlich) beläuft. Von den Jugendlichen sind 27,3 % zwischen 0–4, 27,1 % zwischen 5–9, 28,6 % zwischen 10–14 und 16,9 % zwischen 15–17 Jahren. Vgl. TÜİK, *İstatistiklerle Çocuk 2012*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2012.

6 Die statistischen Daten aus dem Jahre 2011 haben ergeben, dass 35,4 % der Frauen in der Türkei sich zwei Kinder, 32,5 % drei Kinder und 0,5 % keine Kinder wünschen. Vgl. TÜİK, s. 49.

Die überwiegende Mehrheit der Befragten, nämlich 60 % sind gegen eine Familienplanung, weil das ihrem Glauben widerspreche<sup>7</sup>, 27 % sprechen sich dafür aus und sehen keine Religionswidrigkeit, 7 % vermuten in Bezug auf Familienplanung eine Gesundheitsschädlichkeit und 8 % haben die Einstellung, dass Familienplanung unnötig sei. Bei den Befragten haben 62 % (15 % f + 47 % m) angegeben, dass in der Familie die Wirksamkeit einer Entscheidung eher dem Ehemann zusteht, 14 % (4 % f + 12 % m) bereden sich untereinander, und welche Einstellung der beiden Partner eher positiv und gereift ist, gilt als Entscheidung. Des Weiteren haben 10 % (5 % f + 5 % m) mitgeteilt, dass der Frau in der Familie die Entscheidungen gebühren. Ferner haben 6 % (3 % f + 3 % m) erwähnt, dass in der Familie auch die Eltern mitbestimmend sind. Die Mehrzahl der Befragten haben mitgeteilt, dass sie auch ohne die Familie zu fragen, etwas unternehmen. Auf die Frage wer die Einkäufe in der Familie erledigt, haben 45 % (14 % f + 31 % m) angegeben, dass sie gemeinsam einkaufen, 38 % (20 % f + 18 % m) erledigen das selbst.

### 3) Ausbildungsstand

Die befragten Novizen haben zu 28 % (11 % f + 18 % m) die Volksschule, zu 25 % (6 % f + 19 % m) das Gymnasium, zu 16 % (3 % f + 13 % m) eine Universität, zu 17 % (2 % f + 15 % m) eine Medrese und zu 8 % (3 % f + 5 % m) die Hauptschule abgeschlossen. 4 % (f) haben keine der oben erwähnten Schultypen absolviert, sind aber des Lesens und Schreibens der türkischen Sprache kundig. 2 % (m; im Alter zwischen 31–40) können weder schreiben noch lesen.<sup>8</sup> Am Bildungsstand ihrer Ehepartner ist zu sehen, dass 33 % die Volksschule, 18 % das Gymnasium und 16 % die Medrese abgeschlossen

7 Das Amt für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) in der Türkei veröffentlicht in seiner Homepage, dass eine Familienplanung der islamischen Religion nicht widerspricht. Vgl. <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/basiliyayin/weboku.asp?Sayfa=10&yid=36> (erişim: 15.07.2013); vgl. Atay Hüseyin, "Kurân'ı Kerim ve Hadis-i Şerif'de Aile Planlamasına ait bir tetkik", *İTED*, 5, 1–4, 1973, s. 229–263; vgl. Yaran Rahmi, "DOĞUM KONTROLÜ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. IX, s. 494–495.

8 Statistische Daten (2013) zur Alphabetisierung der Personen, die über 15 Jahre in der Türkei sind folgende: 2.784.257 (5 %) des Lesens und Schreibens unkundig, 3.784.667 (7 %) des Lesens und Schreibens kundig, aber keine Schule absolviert. 15.220.028 (28 %) Volksschule, 11.617.159 (21 %) Gesamtschule, 2.849.999 (5 %) Hauptschule oder gleichgestellte Schulen, 12.096.830 (22 %) Gymnasium oder gleichgestellte Schulen, 913.187 Hochschule oder Universität (11 %), 416.741 (1 %) Diplomanden (Yüksek Lisans), 122.619 (0 %) Dissertanten (Doktora). Siehe in: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23100775.asp> (erişim: 31.10.2013)

haben. Auf die Frage, ob ihre Kinder eine Schule besuchen, ergab sich aus den Antworten, dass die Mehrheit der Kinder der Befragten, nämlich 46 %, keine Schule besuchen<sup>9</sup> gegenüber 34 %, deren Kinder sehr wohl eine Schule besuchen. Wenn man die ledigen Befragten nicht berücksichtigt, haben 7 % keine Angaben gemacht. Bezüglich der Schultype, die die Kinder besuchen, gaben 16 % Gymnasium, 10 % Volksschule, 10 % Hauptschule an. Lässt man die 10 % ledigen Novizen und jene 8 % der Befragten, die keine Kinder haben, außer Acht, haben 44 % der Befragten keine Antwort auf diese Frage gegeben.

Die Frage nach dem Grund der Ausbildung der Kinder hat ergeben, dass die Befragten 55 % (12 % f + 43 % m) dies als Dienst an der Religion sieht. Weiters haben 87 % betont, dass sie eine Geschlechtertrennung befürworten. Die Mehrheit der Befragten, nämlich 87 % (10 % f + 77 % m), hat sich dahingehend geäußert, dass der religiöse Erziehungsstand, der in den Schulen in der Türkei erworben werden könne, sehr gering sei, und betonten, dass eine hervorragende religiöse Bildung zu 60 % privat, zu 20 % durch die Sufi-Orden, 13 % staatlich und 7 % durch das Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyamet İşleri Başkanlığı) erfolgen solle.

#### 4) Aufteilung nach Berufen

Beruflich sind 37 % der männlichen Befragten Gewerbebetreibende, 13 % Arbeiter, 15 % Angestellte, 17 % Lehrpersonen, welche durch ihre Sufi-Orden ausgebildet sind und in privaten Bereichen unterrichten. Darüber hinaus sind 17% der Befragten noch Schüler und 1 % Pensionist. Bei den weiblichen Mitgliedern der Befragten kann man sehen, dass 13 % Hausfrauen, 13 % berufstätig (9 % im privaten Bereich als Lehrerin), 2 % Schülerin und 1 % Pensionistin sind. Von den Ehefrauen der befragten Novizen sind 45 % Hausfrauen. 66 % (10 % f + 56 % m) haben angegeben, dass sie aus religiösen

---

9 Den Kindern der Gemeinschaft wird der Schulbesuch verweigert. Das kommt daher, dass diese Gemeinschaft mit der Ausbildung, die in den Schulen angeboten werden, nicht zufrieden sind. Deswegen schicken sie ihre Kinder zu den Bildungsorten, welche sie in ihrer Gemeinschaft inoffiziell gegründet haben. Darüber hinaus sieht die Republik Türkei eine Geldstrafe für diejenigen, die ihren Kindern den Schulbesuch (8 Jahre) verweigern, vor. Für die Details siehe in. <http://www.memurlar.net/haber/362480/> (erişim: 15.07.2013)



Gründen nicht zulassen<sup>10</sup>, dass ihre Frauen arbeiten gehen.<sup>11</sup> Dagegen sehen 19 % (5 % f + 12 % m) kein Problem darin. Ferner haben 15 % keine Angaben zu dieser Frage gemacht. Darüber hinaus erlauben von den Befragten 81 % (23 % f + 58 % m) nicht, dass ihre Töchter arbeiten gehen, 19 % lassen das zu. Außerdem haben 78 % (22 % f + 55 % m) sich geäußert, dass sie nicht erlauben würden, dass ihre Söhne eine berufstätige Frau heiraten, 22 % haben angegeben, dass sie auch so heiraten dürften.

Auf die Frage, welchen Beruf ihr Vater habe, gaben 51 % gewerbetreibend, 29 % Arbeiter, 15 % Angestellter an. Für den Wunschberuf nannten 21 % Lehrer in einer religiösen Schule, 10 % Prediger, 9 % Kaufmann. Von den Familien, mit denen sie Kontakt pflegen, stehen an erster Stelle bei den Novizen 30 % von ihrem Sufi-Orden ausgebildete Lehrer, 16 % Gewerbebetreibende, 54 % andere Berufe wie Imam, Kaufmann.

### 5) Soziale und ökonomische Situationen

Um etwas über die soziale und ökonomische Situation der Befragten zu erfahren, waren verschiedene Informationen zu geben. Die Novizen wohnen demnach zu 49 % in Eigentumswohnungen, zu 29 % in Mietwohnungen,

---

10 In Bezug auf den Menschen gibt es im Islam keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Sie sind beide gleichermaßen verantwortlich gegenüber den Vorschriften Gottes. Aus theologischer Sicht ist es den Frauen erlaubt einen Beruf auszuüben, vorausgesetzt, dass sie dabei die Gebote des Islam nicht übertreten müssten. Außerdem ist das für den Mann eine Hilfe bei der Versorgung der Familie und stellt damit eine gute Tat dar. Vgl. <http://www.diyanat.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=38> (erişim: 16.07.2013). Im sunnitischen Islam besteht die Möglichkeit verschiedener Rechtsmeinungen, die – sofern sie theologisch ausreichend begründet sind – gleichberechtigt nebeneinander stehen können und es den Gläubigen freisteht, welcher Rechtsmeinung sie folgen wollen. Dabei spielt das Gewissen und religiöse Auffassung der betroffenen Gläubigen eine maßgebliche Rolle.

11 Das Türkische Statistik Institut veröffentlichte im Jahr 2012, dass die Bevölkerung in der Türkei aus 75.627.384 Bewohnern besteht und davon 37.671.216 (49, 8%) weiblich sind. Die weibliche Bevölkerung 24,4 % ist zwischen 0-14, 16,3 % zwischen 15-24, 31 % zwischen 25-44, 19,8 % zwischen 45-64 und 8,5 % ab 65 Jahre alt. Die Arbeitsfähigkeit bei den Frauen beläuft sich auf 29,5 % und bei Männern 71 %. Die tatsächliche Beschäftigungsquote bei den Frauen ist 26,3 % und bei den Männern 65 %. Die Besoldung oder das Tagegeld der berufstätigen Frauen ist 54,3 % und bei selbstständigen Frauen 10,8%. Die Arbeitslosigkeit bei Frauen 10,8 % und bei Männern 8,5 %. Bei der Altersgruppe zwischen 15-24 ist die Arbeitslosigkeit bei Frauen 19,9 % und Männern 16,3 %. 70,1 % der berufstätigen Frauen und 71,2 % der Berufstätigen Männer haben angegeben, dass sie mit ihrer Arbeit zufrieden sind. Vgl. <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=13425> (erişim: 26.10.2013); vgl. [http://www.zaman.com.tr/ekonomi\\_iste-tuikin-kadin-istatistigi\\_2062675.html](http://www.zaman.com.tr/ekonomi_iste-tuikin-kadin-istatistigi_2062675.html) (erişim: 16. 07.2013)

zu 12 % in Dienstwohnungen, zu 2 % in Stiftungswohnungen und 8 % der Befragten haben auf diese Frage keine Antwort gegeben.

An erster Stelle der mit Netto-Einkommen, die monatlich über 2000 TL verdienen, sind etwa 38 % der befragten Novizen, an zweiter Stelle sind mit 32 % diejenigen, die im Monat zwischen 1000–2000 TL verdienen. Am dritten Platz stehen 30 % derjenigen, die zwischen 500–1000 TL verdienen. Aus diesen Angaben ist ersichtlich, dass die befragten Mitglieder in Anbetracht der Bedingungen in der Türkei<sup>12</sup> überwiegend aus reichen Menschen bestehen.<sup>13</sup>

Die Befragten haben ihre Situation in Bezug auf sozial und ökonomisch zu 56 % als gut, zu 33 % als normal, und zu 9 % als schlecht bewertet. Es gibt zu denken, dass die Befragten, die ihre soziale und ökonomische Situation als „schlecht“ bewertet haben, diejenigen sind, die eine gute Ausbildung hinter sich haben und mehr als 2000 TL im Monat verdienen. Außerdem haben 58 % angegeben, dass außer ihnen niemand arbeiten geht, bei 30 % arbeiten die Ehefrau und die erwerbstätigen Kinder<sup>14</sup> mit, 12 % haben keine Angaben gegeben.

## 6) Freizeitaktivitäten

22 % (5 % f + 17 % m) der Befragten verbringen ihre Freizeit, indem sie verschiedene Vereine<sup>15</sup> besuchen gehen, 39 % (15 % f + 24 % m) lesen ein religiöses Buch, 13 % (8 % f + 5 % m) sehen fern, 11 % (2 % f + 9 % m) lesen ein wissenschaftliches Buch oder gehen einkaufen, 7 % (m) gehen ins Kaffeehaus, 8 % (2 % f + 6 % m) verfolgen andere Beschäftigungen, wie den Friedhof zu besuchen oder die Beschäftigung mit handwerklichen Tätigkeiten und

12 Für das Jahr 2013 wurde in der Türkei der Mindestlohn für die ArbeiterInnen mit Netto 773 TL geregelt. Siehe in: <http://www.sksorgu.net/asnari-ucret-2013.html> (erişim: 07.05.2013)

13 Für das Jahr 2012 wurde in der Türkei der Mindestlohn für die ArbeiterInnen mit Netto 643 TL geregelt. Siehe in: <http://www.muhasbedersleri.com/pratik-bilgiler/asnari-ucretler.html> (erişim: 08.09.2013)

14 Ab dem vollendeten 15. Lebensjahr dürfen die Kinder in der Türkei bis zu 40 Stunden in der Woche arbeiten. Es ist auch angegeben, wenn ein Kind seine Schulpflicht (acht Jahre) erfüllt hat, kann es in der Woche bis zu 30 Stunden arbeiten. Außerdem gibt es eine Regelung für sie, die ihre Schulpflicht erfüllt haben und weiter zur Schule gehen, können in der Woche bis zu zehn Stunden arbeiten. Vgl. <http://www.Turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=6597> (erişim: 25.06.2013)

15 Gemeinnützige Vereine und Hilfsorganisationen.

Hausreparaturen. Darüber hinaus haben 61 % angegeben, dass sie gar keine Zeitungen lesen, 39 % haben dies bejaht. Außerdem sehen 63 % der Befragten nicht fern<sup>16</sup>, 37 % haben erklärt, dass sie im Fernsehen hauptsächlich die Nachrichten, Dokumentation, ausländische Filme, religiöse Programme, Podiumsdiskussionen, Musik- und religiöse Filme ansähen. Zur Frage, welchen Themen man sich im Fernsehen widmen sollte, haben 17 % religiöse Programme, 12 % Dokumentationen, 11 % Nachrichten, 9 % erzieherische Programme angegeben. 51 % haben keine Angaben gemacht. Außerdem haben 62 % der Befragten angegeben, dass sie auch kein Radio hören, was sie damit argumentieren, dass es religionsabwertend sei, Musik zu hören, aufgrund der Verderbtheit der Moral. So fänden sie keinen Gefallen daran, und es sei als Programm unbrauchbar. Stattdessen betonten sie, dass sie den Koran rezitieren. 38 % der Befragten hören das Radio und teilten mit, dass sie hauptsächlich Nachrichten, Predigten, Musik hörten. Ferner hören 78 % keine Musik, 22 % hören Musik und dazu, welche Art von Musik dies sei, haben 73 % keine Angaben gegeben, 27 % haben sich geäußert, dass sie verschiedene Arten<sup>17</sup> von Musik hörten.

### **7) Politischer und kultureller Wissensstand**

Die Befragten wurden über ihren politischen und kulturellen Wissenstand befragt und haben zu 57 % angegeben, dass sie die Entwicklungen in der Türkei als positiv empfänden, und als Grund angegeben, dass die Politiker Muslime seien und politisch sehr gut handeln könnten. Außerdem betonten sie, dass die religiösen Werte und die individuelle Freiheit einen Aufstieg erlebten, woraus auch der Glaube resultiert, dass die Politiker sich für ihr Land einsetzen. Dagegen beurteilten 35 % der Befragten die Entwicklungen negativ und begründeten dies mit einer Abnahme der religiösen Werte, einem Verlust moralischer Werte, vermehrter Ungerechtigkeit und Ungleichheit, falscher Erziehung der Jugendlichen, dem Rückgang der Gehälter und Angst vor der weiteren politischen Entwicklung begründet. Die Befragten haben zu 80 % angegeben, dass die moderne Wissenschaft in der Türkei der Religion positiv gegenüberstand, 15 % sehen das sowohl positiv als auch negativ, 2 % sehen das negativ, 3 % haben darüber keine Angaben gemacht. Die Novizen

---

16 Die Novizen sehen weder fern noch hören sie Radio und Musik oder lesen Zeitungen, weil sie nach ihrer Auffassung nicht in einem islamischen Umfeld leben und daher sind diese Dinge nicht islamisch geprägt sind.

17 Volksmusik, Klassische türkische Musik, Religiöse Musik, Pop-Musik und Sufi-Musik.

machen für die wichtigsten Lebensaspekte in der Türkei in erster Linie zu 53 % ihre Scheiche, 27 % die Politiker, 14 % die islamische Gelehrten, und zuletzt 6 % die Wissenschaftler verantwortlich. 62 % der Befragten haben angegeben, dass es keinen Respekt mehr gegenüber den Älteren gäbe, 30 % erklärten, dieser Respekt könne von Familie zu Familie unterschiedlich sein, 8 % äußerten sich hier positiv. Ferner erklärten 85 %, dass es einen Wandel in der Tradition gäbe und begründeten dies, dass religiöse Werte, wie Liebe und Respekt, abnehmen. Es gäbe eine Schwächung der verwandtschaftlichen, freundschaftlichen und nachbarschaftlichen Beziehungen, keine moralischen Werte mehr und keinen Respekt gegenüber den Eltern. Die Familien degenerieren und die Hilfsbereitschaft verschwindet. Dagegen äußerten 11 % sich positiv dahingehend, dass kein Wandel in der Tradition stattfindet und man sich die Traditionen sehr wohl aneignen könne, die Familien ihren Kindern einen positiveren Ansatz und qualifizierte Bildung böten. 4 % machten keine Angaben. Aus religiösen Gründen sitzen bei einem Hausbesuch 67 % der Befragten von den Frauen getrennt, 21 % ändern das je nach Situation, 12 % haben angegeben, dass sie zusammen säßen.

### **8) Religiöse und gesellschaftliche Aktivitäten**

50 % der Befragten haben geäußert, hätten sie religiösen oder weltlichen Kummer, würden sie sich unmittelbar an ihren Scheich wenden, 24 % an ihre Familie, 9 % an ihre Freunde, 7 % an ihre Unterrichtenden, 4 % an ihren Scheich und die Unterrichtenden. Darüber hinaus haben 64 % angegeben, dass ihr Scheich eine große Rolle in ihrem religiösen Leben spiele, 15 % ihre Familie, 10% ihre Freunde, 7 % ihre Unterrichtenden, 3 % sowohl ihren Scheich als auch ihre Unterrichtenden. 71 % der Befragten sprechen mit ihrer Umgebung statt über weltliche Angelegenheiten über religiöse Fragen, 14 % führen Alltagsgespräche, 8 % darüber, was in der Welt so passiert, 4 % über die Erwartungen in der Zukunft, 3 % führen politische Gespräche in Bezug auf die Türkei. Die Befragten haben zu 50 % angegeben, dass sie sich selten mit den anderen Menschen in religiöse Streitgespräche verwickeln, 46 % führen häufig religiöse Streitgespräche, 4 % betonten, nie in solche religiösen Streitgespräche involviert zu sein. Die wichtigsten Eigenschaften einer guten moralischen Person haben die Befragten zu 66 % mit fromm angegeben, gefolgt von Aufrichtigkeit 13 %, Bescheidenheit 5 %, Hilfsbereitschaft und Rücksicht auf andere 5 %, Großzügigkeit 5 %, und Reichtum 2 %.

### 9) Beziehungen zum Naqşbandiyya-Orden

Die Befragten haben sich zu 78 % dahingehend geäußert, dass sie sich diesem Naqşbandiyya-Orden angeschlossen hätten, weil sie ihre Religion wahrhaftig leben wollten, 6 % gaben an, dass sie ihre soziale Umgebung erweitern wollten oder an ihrem Scheich Gefallen gefunden hätten, 4 % wären auf Verlangen ihrer Familie beigetreten. Zu diesem Naqşbandiyya-Orden sind 40 % über ihre Unterrichtenden, 25 % über ihre Familie, 21 % über Freunde, 9 % über Verwandte, 5 % über Nachbarn gekommen. Als die wichtigsten Besonderheiten dieses Naqşbandiyya-Orden erklärten 21 % das Erlernen und Lehren islamischen Wissens, 18 % das Leben der Religion, 15 % die hohe Moralität, 12 % den Dienst an der Menschheit, 11 % (f) die Ganzverhüllung der Frauen, 8 % die Befolgung der Sunna, 6 % die Anregung zum Gottesgedenken, 4 % die Ermutigung zur Frömmigkeit, 3 % die Predigten, 2 % die Geschlechtertrennung bei den Zusammenkünften.

Hinsichtlich der Beteiligung an den Gottesdiensten meinten 64 % der Befragten, dass sie den Koran regelmäßig rezitierten gegenüber 36 %, die das selten täten. 82 % gaben an, den Koran nicht auswendig zu können, 18 % aber betonten, dass sie den Koran auswendig könnten. Weiters gaben 90 % an, ihr Pflichtgebet ohne Versäumnisse regelmäßig zu verrichten, 7 % es selten zu verrichten, 3 % nur das Freitagsgebet zu verrichten. Die Befragten stellten zu 61 % fest, an der gemeinschaftlichen Predigt einmal wöchentlich teilzunehmen, 32 % manchmal, 4 % einmal im Monat, 2 % jede zweite Woche, 1 % selten. Zu den Kindern der Befragten erklärten diese, dass 60 % ihr Pflichtgebet regelmäßig, 9 % selten, 3 % nur das Freitagsgebet verrichteten, wobei 28 % der Befragten keine Angaben machten, davon 8 % weil sie keine Kinder haben, 20 % aus anderen Gründen. Bezüglich der Wahrnehmung der Befragten von außen, gaben 56 % an, als sehr religiös, 32 % als religiös, 12 % als mittelmäßig religiös eingestuft zu werden. Auf die Frage, ob sie in der Religion unerlaubte Dinge begehen würden, sagten 74 %, dass sie es nicht täten, 26 %, dass sie es nur unter besonderen Umständen machen. 83 % der Befragten hatten keinen Kontakt zu einer anderen Gruppe, bevor sie sich ihrem Orden angeschlossen haben, 17 % erklärten, davor bei einer anderen Gruppe gewesen zu sein. Die Dauer der Zugehörigkeit der Befragten zu diesem Naqşbandiyya-Orden schlüsselt sich folgendermaßen auf: 33 % 10 bis 20 Jahre, 25 % 5 bis 10 Jahre, 21 % 20 bis 30 Jahre, 13 % 1 bis 5 Jahre, 8 % 30 bis 50 Jahre. Ergänzend gaben 85 % an, dass der Anschluss

an einem Naqšbandiyya-Orden notwendig sei, 15 % empfanden dies als nicht notwendig. Zum Schluss gaben die Novizen an, dass die Zugehörigkeit zu einem Naqšbandiyya-Orden es mit sich bringe, dass die Menschen ihre Religion leichter leben können und unter der Obhut eines Scheichs die Unterstützung bekommen, sei es materiell oder immateriell, um zu Gott zu gelangen. Weiters betonten sie, dass das Fernbleiben von den unerlaubten Dingen und Tätigkeiten sie beschütze und dadurch zu einer hohen moralischen Integrität ver helfe. Darüber hinaus haben sie angegeben, dass der Naqšbandiyya-Orden ihnen individuelle Pflichten auferlegt habe, nämlich tägliches Gottesgedenken, Beachtung der Bekleidungs vorschriften, anderen von der Religion zu erzählen, Erlaubtes und Verbotenes zu achten, an den gemeinschaftlichen Predigten teilzunehmen, das Gute zu gebieten, Wissen zu erlangen und in die Tat umzusetzen, um wahrhaftig zu sein, die Befolgung der Sunna und das Verbreiten von deren Kenntnis. Sie gelobten, ihre Religion zu halten und ihre Kinder entsprechend der Religion zu erziehen, Älteren gegenüber Respekt zu erweisen, mit den Jüngeren mit Liebe umzugehen, den Eltern gegenüber Respekt und Liebe zu zeigen, die Betreuung der Verwandtschaft zu übernehmen, die Einkäufe mit Aufrichtigkeit zu erledigen und mit den Mitmenschen gut auszukommen.

### 3. Zusammenfassung

Aus den Fragebögen ist ersichtlich, dass die Befragten mehrheitlich in einer Stadt geboren und altersmäßig über 41 Jahre alt sind, wobei immerhin 49 % unter 40 Jahre sind. Mehrheitlich sind sie noch nach der traditionell geprägten Art der Ehefindung in einer arrangierten Ehe verheiratet, die anderen durch Kennenlernen, bei einer Verheiratetenquote von 85 %. Die übrigen Befragten sind ledig bzw. geschieden. Sie sind mehrheitlich gegen eine Familienplanung und begründen dies, dass es gegen die Religion sei, wenn auch 27 % bekundeten, dass das kein Problem sei. Die häufigste Kinderanzahl sind drei Kinder. Die Befragten selbst sind überwiegend Kinder von Gewerbetreibenden und Arbeitern, meistens erwerbstätig, wobei die Ehefrauen eher Hausfrauen sind. Die hauptsächlich absolvierte Schulform ist der Volksschulabschluss, was sich auch bei den Ehefrauen spiegelt, wo 32 % Volksschulabschluss haben. Die meisten Befragten äußerten, dass sie ihre Kinder für den Dienst an der Religion ausbilden würden. Die Befragten erachten eine Geschlechtertrennung unter den Kindern bei einer Ausbildung für sehr notwendig und wollen ihre Töchter nicht arbeiten lassen, erlauben

aber mehrheitlich, dass ihre Söhne eine Frau, die erwerbstätig ist, heiraten. Die meisten erklärten, dass sie auch ihre Ehefrauen nicht arbeiten lassen. Die allgemeine Erziehung in der Türkei und die religiöse Erziehung werden überwiegend als unzureichend bewertet, eine vollkommene religiöse Erziehung könne nur im Privaten und in Sufi-Orden erzielt werden. Die Unterkünfte der Novizen sind hauptsächlich deren Eigentum. Nach Auffassung der Novizen hat alleine der Ehemann die Entscheidungsgewalt im Haus und außerdem steht ihm als Einzigen das Beisteuern zum Familienerhalt zu. 38 % der Novizen haben die Meinung, dass der Ehemann die Einkäufe für die Familie und den Haushalt zu tätigen habe. Wenn man die Finanzen der Novizen betrachtet, sind sie in der Überzahl wohlhabende Bürger, gemessen an den Verhältnissen der Türkei. Die Familien, die sich untereinander besuchen, bestehen aus hauptsächlich von ihrem eigenen Sufi-Orden ausgebildeten Lehrern, die wiederum in ihrem Gruppenkreis ihre Dienste erweisen, und aus gewerbetreibenden Personen. Sie betonen, dass ihre Ehefrauen mit ihren Gästen in getrennten Zimmern sitzen. Die Befragten verbringen ihre Freizeit hauptsächlich so, dass sie Vereine besuchen gehen oder ein religiöses Buch lesen. Darüber hinaus haben sie betont, dass sie keine Zeitungen lesen, fernsehen und nicht Radio oder Musik hören. Sie sprechen mit ihrer Umgebung hauptsächlich über religiöse Themen und manchmal führen sie auch Streitgespräche. Die Befragten sehen, dass die Menschen heutzutage in ihrer Tradition einen Wandel erleben und beobachten weiter, dass kein Respekt mehr gegenüber den älteren Personen wahrnehmbar sei und die religiösen Werte abgeschwächt. Die Novizen sehen die modernen wissenschaftlichen Tätigkeiten in der Türkei und ihre Wirkung auf die Religion eher positiv. Für die wichtigsten Lebensaspekte in ihrer Heimat sehen sie in erster Linie die Scheiche als verantwortlich. Darüber hinaus wenden sie sich bei Kummer zuerst an ihren Scheich und betonten, dass ihr Scheich derjenige sei, der eine wichtige und große Rolle in ihrem religiösen Leben spiele. Die Befragten erklärten, dass sie nie zu einer anderen Gruppe Kontakt hatten und dass sie dieser Gruppe über ihre Lehrer beigetreten seien, um ihre Religion wahrhaftig zu leben. Sie hielten weiters fest, dass die wichtigsten Merkmale dieses Sufi-Ordens die Anregung zum religiösen Wissenserwerb und zur Entwicklung zu einem tugendhaften Menschen seien. Als die wichtigste Eigenschaft bei einem Menschen betrachten sie größtenteils die Frömmigkeit. Die Novizen lesen den Koran jeden Tag; eine relevante Zahl kann sogar den Koran zur Gänze auswendig. Sie verrichten

regelmäßig ihr Pflichtgebet, die anderen sehen sie als fromme Menschen und sie würden nie die Handlungen, die in ihrer Religion unerlaubt sind, begehen, auch wenn es nötig ist. Die Befragten haben hervorgehoben, dass man den Islam heutzutage nur dann wirklich leben kann, wenn man sich einem Sufi-Orden anschließt. Sie sind überwiegend länger als zehn Jahre bei dieser Gruppe und nehmen an der gemeinschaftlichen Predigt einmal in der Woche teil. Abschließend betonten die Novizen der Naqşbandiyya des Scheichs Mahmut Efendi, dass jeder individuelle Pflichten habe und das tägliche Gottesgedenken verrichten solle, sowohl der Mann als auch die Frau sollten auf ihre Bekleidungs Vorschriften achten, den Islam lernen und andere lehren und sich nach dem Gottesgesandten Mohammed richten.

### Quellenverzeichnis

- Ahuska, *Hazrat-ü Mevlana eş-Şeyh Mahmud en-Nakşibendi el-Müceddidi el-Halidi el-Ufi*, İstanbul: Ahuska Yayınevi, 2010.
- Algar, Hamid, "Political Aspects", *Naqshbandis*, İstanbul: Éds. Isis, 1990.
- Atay, Hüseyin, "Kurân'ı Kerim ve Hadîs-i Şerif'de Aile Planlamasına ait bir tetkik", *İTED*, 5, 1-4, 1973, s. 229-263.
- Çavuşoğlu, Hüseyin, "Türk siyasi hayatında merkez sağ çizginin tarihi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi*, 2009, s. 271.
- Çelik, Hasan, *Gönüller Sultanı Efendi Hazretleri ile Hatıralarım*, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011.
- Günay, Ünver, "Gruplar sosyolojisi ve günümüz Türkiye'sinde dini gruplar", *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7, 2010, s. 37-43.
- Güven Dursun ve Nuri Feyzi, "Hacı Dursun Efendi", *Beklenen İrşad* 1/9, 2004, s. 55.
- Hani, Muhammed b. Abdullah, *Adab*, trc. Ali Hüsrevoğlu, İstanbul: Erkam Yayınları, 1985.
- Hartmann, Richard, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlin: Mayer & Müller, 1914.
- Ustaosmanoğlu, Mahmud, *İrşadü'l Müridin*, İstanbul: Yasin Kitabevi, trz. ?.
- Kreiser, Klaus, *Geschichte der Türkei*, München: Beck, 2012.
- Namal Yücel ve Karakök Tunay, "Atatürk ve Üniversite Reformu", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi I*, Zonguldak: 2011, s. 29.



- Nar, Cemal, *Aydınlanma Yolu Tasavvuf*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Ohlander, Erik S., *Sufism in an Age of Transition: Umar al-Suhrawardi and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*, Leiden&Boston: Brill, 2008.
- Paul, Jürgen, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin&New York: de Gruyter, 1991.
- Sarıkaya, Saffet, "Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde dini tarikat ve cemaatlerin toplumdaki yeri", *SDÜ-FEFSBD III*, 1998, s. 96-98.
- Şahin, Mehmet Cem, "Demokrat parti dönemi Türkiye'sinde din, siyaset ve eğitim ilişkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12, 2012, s. 33.
- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and modern Turkey II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, München: Diederichs Verlag, 1992.
- Tosun, Necdet, *Bahaeddin Nakşbend*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- TÜİK, *İstatistiklerle Çocuk 2012*, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası, 2012.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman, "HÂLİDİYYE", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 15, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 296 - 299.
- Weismann, Itzhak, *The Naqshbandiyya*, London: Routledge, 2009.
- Yaran, Rahmi, "DOĞUM KONTROLÜ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1994, c. IX, s. 494-495.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul: OSAV, 2007.
- Yücel Namal ve Tunay Karakök, "Atatürk ve Üniversite Reformu", *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi I*, 2011, s. 29.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. yüzyıl]*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

**İnternet:**

<http://www.Turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=6597>(erişim: 25.06.2013)

<http://www.muhasabedersleri.com/pratik-bilgiler/asgari-ucretler.html> (erişim: 08.09.2013)

- <http://www.sksorgu.net/asgari-ucet-2013.html> (erişim: 07.05.2013)
- <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=13425> (erişim: 26.10.2013)
- [http://www.zaman.com.tr/ekonomi\\_iste-tuikin-kadin-istatistigi\\_2062675.html](http://www.zaman.com.tr/ekonomi_iste-tuikin-kadin-istatistigi_2062675.html) (erişim: 16.07.2013)
- <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/KurulDetay.aspx?ID=38> (erişim: 16.07.2013)
- <http://www.memurlar.net/haber/362480/> (erişim: 15.07.2013)
- <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/23100775.asp> (erişim: 31.10.2013)
- <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/basiliyayin/weboku.asp?Sayfa=10&yid=36> (erişim: 15.07.2013)

# أبو سلام وأحاديثه المعلة المروية في صحيح مسلم (جمع ودراسة)

Abdulrahman Abdullah Mazyad AL-RAJAN\*

Geliş Tarihi: 14.10.2016, Kabul Tarihi: 25.12.2016

## الملخص:

يتناول البحث ترجمة التابعي أبي سلام مطور الحنفي، مبيناً اسمه وكنيته ونسبه ومولده، ومؤكداً أنه من ثقات التابعين الذين لم يختلف في توثيقهم، وموضحاً مكانته العلمية، ومستشهداً بسماع خليفة المسلمين عمر بن عبد العزيز<sup>1</sup> عنه حديثاً في صفة حوض النبي ﷺ بالاختصار، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان الأحاديث التي رواها الإمام في مسلم عن هذا التابعي الجليل الذي يعد من الطبقة الأولى من أصحاب الشام من التابعين، محمداً لها بشمانية أحاديث، بالتفصيل المناسب من جانب، ومن جانب آخر يحتج البحث على الذين انتقدوا حديثين من أحاديث أبي سلام بتصحيح الإمام مسلم لهما وذكره إياهما في صحيحه وارتضائه لهما، مظهراً أن الحق مع الإمام، وأن الصواب جانب المنتقدين، وذلك بناء على توفر شرط الإمام مسلم فيهما، وهو أن الثقة إذا حدث عن رجال وأمكن لقاؤه وانتفى خبره عن التدليس فحديثه صحيح. ثم يحاول البحث إثبات عبقرية الإمام مسلم في إيراد هذه الأحاديث، وعلمه بالعلل، ورسوخ قدمه في علم الحديث، وتَفَنُّنِهِ في حسن السياق، وفي ذكر المتابعات والشواهد، وجمال رده على من انتقدهما وأعلمهما بالانقطاع، وحسن تقريره بصحة متن الحديثين. وأخيراً لعل أجمل ما توصل إليه البحث هو تبين أن جميع الصحابة الذين حدث عنهم أبو سلام نزلوا الشام مسقط رأسه، مما لا يترك مجالاً للشك في المعاصرة واللقاء وانتفاء الخبر عن التدليس.

\* Dr., Kuwait Üniversitesi İlahiyat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, Tefsir ve Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (a.alrajaan@gmail.com)

الكلمات المفتاحية: الأحاديث المعللة، أبو سلام والأحاديث المعللة، الإمام مسلم والحكم على الأحاديث المعللة، الأحاديث المعللة والمنتقدون لها، أبو سلام وشيوخه من الصحابة.

### Ebu Sellam ve Sahihi Müslim’de Rivayet Edilen İletli Hadisleri (Araştırma ve Derleme)

#### Öz

Bu araştırma tabii ravilerinden Ebu Sellam Memtur El-Hanefi’nin hayatını, ismini, künyesini, nisbesini ve doğum yerini ele almaktadır. Onun tartışmasız güvenilir (sikka) tabii ravilerinden olduğunu vurgulamaktadır. İlmî konumunu açıklayarak Halife Ömer bin Abdulaziz’in ondan Hz Peygamber’in havuzunun nitelikleri konusunda bir hadisi dinlediğine kısaca delil getirmektedir. Daha sonra İmam Müslim’in Şam bölgesi hadisçilerinin birinci tabakasında sayılan bu yüce tabii ravisinin rivayet ettiği hadisleri ele almaktadır. Bir taraftan uygun bir biçimde onun rivayet ettiği hadisleri 8 ile sınırlandırması ve diğer bir taraftan İmam Müslim’in onun rivayet ettiği 2 hadisi sahihine alması ve kabul etmesi eleştirenlere karşı çıkmaktadır. Çünkü bu iki hadis de İmam Müslim’in koyduğu şartı taşımaktadır. İmam Müslim’e göre bir ravi, ravilerden bir hadis rivayet ederse ve daha sonra onlarla görüşürse ve hadisin başka bir raviye isnad edilmediği ortaya çıkarsa o hadis sahihtir. Sonra araştırma, bu hadislere kitabında yer vermede, hadisin illetlerini bilmede, hadis ilmi konusunda derinliğinde, güzel bir bağlamda başarılı bir sunum ile delillerle konuyu açıklamada o iki hadisi eleştiren ve ilmî bir delil olmaksızın senedindeki kopukluk ile hadisi kusurlu sayanlara güzel bir karşılık vermede ve iki hadis metnin de sağlıklı olduğunu kabul etmede İmam Müslim’in dehasını isbata çalışmaktadır. Son olarak araştırmanın ulaştığı en güzel sonuç şudur: Ebu Sellam’ın kendisinden hadis rivayet ettiği sahabelerin hepsi onun doğum yeri olan Şam’a gelmişlerdir. Bu durum Ebu Sellam’ın bu sahabelerle çağdaş olması, onlarla görüşmesi ve hadisin başkalarına isnad edilmesi konusundaki haberlerin yanlış olduğuna dair hiçbir şüpheye yer bırakmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** El-Mualla, Hadis (İletli hadisler), Ebu Sellam ve İletli Hadisler, İmam Müslim ve İletli Hadislerdeki Hükümü, İletli Hadisler ve Onları Eleştirenler, Ebu Sellam ve Sahabeden Hocaları.

### Ebu Sellam and his Hadiths of Hidden Defect (Illat) in the Saheeh Muslim (Research and Collection)

#### Abstract:

This research is to focus on the life, name, caste, religion and birth place of Tabi’un (follower) narrator Ebu Sellam Memtur al-Hanafi. It is undoubtedly

emphasized that he is one of most reliable Tabi'un narrators. Describing his state of knowledge, Caliph Omar bin Abdulaziz briefly provides evidence that he had listened to an affirmation about the qualities of the pool of the Prophet. Later, Imam Muslim considered the hadiths narrated by this emiritus Tabi'un narrator as the first layer in the region of Damascus. Meanwhile, he objected to criticism by classifying his narrated hadiths as 8 and accepting his 2 hadiths as authentic in a proper way. Because these two hadiths bear the conditions Imam Muslim delineated. According to him, if one narrates a hadith from narrator, and discusses it with him, and if it turns out that the hadith is not called from another narrator, then that hadith is authentic. Additionally, the research

Reveals Imam Muslim is genius in the way of allocating a place in his book for hadiths, knowing the source of hadith, and having a deep knowledge of hadith, explaining the context with successful presentation and setting a good relation, responding two critics criticizing two hadiths with free of evidences and again accepting two hadiths as authentic and real. Finally, the best result of this research is this: all Sahabas (Prophet's companions), from whom Ebu Sellam himself narrated hadiths, came to Damascus where it is his birthplace. This leaves no room for doubt in the matter of hadith sourced narration that Ebu Sellam socialized with sahabas, and discussed with them.

**Keywords:** El-Mualla, Hadith (Progressive Hadiths), Ebu Sellam and Relevant Hadiths, Imam Muslim and Provisional Hadiths, Provisional Hadiths and Critics of them, Ebu Sellam and Sahabas.

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين. أما بعد: فإن الله بعث نبيه بالهدى ودين الحق ليظهر على الدين كله، وحفظ شريعته من التغيير والتبديل، وقيض للسنة رجالاً ينقلون الآثار ويسبرون الأخبار، وكان ممن جمع ما صحّ من أخبار المصطفى ﷺ، الإمام مسلم رحمه الله في صحيحه، وكتابه من أصحّ الكتب بعد كتاب الله العزيز وبعد صحيح الإمام البخاري رحمه الله<sup>1</sup> على الصحيح. قال الحافظ ابن حجر: «حصل لمسلم في كتابه حظ عظيم مفرط لم يحصل لأحد مثله، بحيث أن بعض الناس

1 ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر-

ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، علوم الحديث لابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار

الفكر - سوريا، ودار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م. (ص ١٠).

كان يفضله على صحيح محمد بن إسماعيل-أي البخاري-، وذلك لما اختص به من جمع الطرق، وجودة السياق، والمحافظة على أداء الألفاظ كما هي من غير تَقْطِيعٍ ولا رواية بمعنى<sup>2</sup>.

قال مكّي بن عبدان<sup>3</sup>: «سمعت مسلماً يقول: عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي فكل ما أشار أن له علة؛ تركته، وكل ما قال: إنه صحيح وليس له علة؛ خرّجته»<sup>4</sup>. يقول الشيخ عبد المحسن العبّاد معلقاً على هذا الأثر: «وهذا من الإمام مسلم رحمه الله غاية في الاحتياط والتثبت من جهة، وفي التواضع وقصد الصواب من جهة أخرى، ونتيجة لهذه العناية التامة التي تجلّت في تلك الأدلة انشرح صدر الإمام مسلم لهذا النتاج القيّم»<sup>5</sup>.

لكن الله لم يجعل الكمال لكتاب سوى القرآن الكريم، فهو أكمل الكتب، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهذا من إعجاز كتاب رب العالمين.

وقد تتبع العلماء صحيح الإمام مسلم في أحاديث وانتقدت عليه، وهذه الانتقادات لا تحط من قدر الكتاب ولا تشينه، ومرجع النقد إلى أمرين:

**الأمر الأول: السقط في السند:** قال الشيخ الإمام أبو عمرو بن الصلاح<sup>6</sup>: «ما وقع في صحيح البخاري ومسلم مما صورته صورة المنقطع ليس ملتحقاً بالمنقطع في خروجه من حيّز الصحيح إلى حيّز الضعيف»<sup>7</sup>.

2 ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٢١، ٢٠٠١، (٦٧/٤).

3 مكّي بن عبدان بن محمد بن بكر بن مسلم بن راشد أبو حاتم التميمي النيسابوري (ت ٣٢٥). انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن قيمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت لبنان، ط ١١ / ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م. (٧٠/١٥)

4 ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري أبو عمرو، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، تحقيق: موفق عبدالله عبدالقادر دار النشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٨، الطبعة: الثانية (ص ٦٨).

5 عبد المحسن بن حمد العباد البدر مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة الثالثة - العدد الأول، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م الإمام مسلم وصحيحه (ص ٣٨).

6 عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر، النصري الكردي الشهرزوري أبو عمرو. ولد (٥٧٧-٦٤٣ ت). انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قانماز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، (٤٥٥/١٤).

7 ابن الصلاح، صيانة صحيح مسلم (ص ٧٥).

**الأمر الثاني: الطعن في الراوي:** قال ابن الصلاح: «عاب عابئون مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء أو المتوسطين الواقعين في الطبقة الثانية الذين ليسوا من شرط الصحيح أيضا، والجواب أن ذلك لأحد أسباب لا معاب عليه معها:

**السبب الأول:** أن يكون ذلك فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده، ولا يقال: إن الجرح مقدم على التعديل وهذا تقديم للتعديل على الجرح، لأن الذي ذكرناه محمول على ما إذا كان الجرح غير مفسر السبب فإنه لا يعمل به... ويحتمل أيضا أن يكون ذلك فيما بين الجرح فيه السبب واستبان مسلم بطلانه والله أعلم.

**السبب الثاني:** أن يكون ذلك واقعا في الشواهد والمتابعات لا في الأصول، وذلك بأن يذكر الحديث أولاً بإسناد نظيف رجاله ثقات ويجعله أصلا، ثم يتبع ذلك بإسناد آخر أو أسانيد فيها بعض الضعفاء على وجه التأكيد بالمتابعة أو لزيادة فيه»<sup>8</sup>.

ولقد أحاب ابن الصلاح عن هذه الانتقادات بما يشفي في معرض الدفاع عن الإمام مسلم وسيتبين للقراء الكرام ذلك إن شاء الله تعالى.

ومن تلك الانتقادات روايته عن أبي سلام الحنفي، عن بعض الصحابة رضي الله عنهم، وقد أعلت بالانقطاع، وهي على مذهب الإمام مسلم لا إشكال فيها، حيث إن الراوي أبا سلام ثقة، ولم يوصف بالتدليس، وقد عاصر من روى عنه، لكن لم يعرف له لقاء، مع العلم أن جميع من روى عنه أبو سلام من الصحابة نزلوا الشام، وهو شامي، لكن الإشكال أن مولده غير معروف. قال الذهبي: «عمر دهرًا... توفي سنة نيف ومئة»<sup>9</sup>. وسيأتي معنا حادثة حصلت له مع عمر بن عبد العزيز تدل على أنه عمر دهرًا. فاحتمال اللقاء ممكن.

ولأبي سلام في مسلم ثمانية أحاديث<sup>10</sup>، قال ابن منجويه: «روى عن أبي مالك الأشعري في

8 المصدر السابق (94، 95). «بتصرف يسير».

9 الذهبي، سير أعلام النبلاء (357-4/356).

10 الحديث الأول: 1910- عن زيد أنه سمع أبا سلام يقول: حدثني أبو أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اقرأوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه، اقرأوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان...».

الحديث الثاني: 2039 - وعن زيد أنه سمع أبا سلام قال: حدثني الحكم بن مينا أن عبد الله بن عمر وأبا هريرة حدثاه أنهما سمعا رسول الله ﷺ يقول على أعواد منبره: «لبنتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين».

الحديث الثالث: 2203 - عن أبي سلام أنه حدثه أبا مالك الأشعري حدثه أن النبي ﷺ قال: «أربع في أمي من

الوضوء والجنائز، وأبي أسماء الرحبي عمرو بن مرثد، وأبي أمامة الباهلي في الصلاة، والحكم بن ميناء في الصلاة، وعبد الله بن فروخ في الزكاة، وحذيفة في الجهاد، والنعمان بن بشير»<sup>11</sup>.

هذا، وقد كثرت الكلام حول رواية أبي سلام عن حذيفة ابن اليمان وأبي مالك الأشعري، فأحببت دراسة هذين الحديتين دراسة وافية، مع الترجمة الموسعة لأبي سلام مطور الحبشي رحمه الله.

### خطة البحث:

قسمت بحثي هذا إلى مقدمة وثلاثة مطالب وخاتمة، فخصصت المقدمة لأهداف البحث، ومنهجي فيه، والدراسات السابقة فيه. أما المطلب الأول فعملته لترجمة أبي سلام مطور الحنفي، والمطلب الثاني وضع لتخريج حديث حذيفة ابن اليمان وبيان ما يتعلق به، أما المطلب الثالث فبينت فيه تخريج حديث أبي مالك الأشعري، وأخيراً جعلت الخاتمة كالعادة لأهم النتائج التي توصلت إليه من خلال دراستي للبحث.

### منهجي في البحث:

جعلت لكل حديث مطلباً مستقلاً، حيث أذكر الحديث وأعقبه بمن أخرجه، وأترجم رجاله في الحاشية، ثم أذكر طرق الحديث ومدار الإسناد، أو أوجه الاختلاف، حتى أتمكن من الحكم عليه في النهاية.

أمر الجاهلية لا يتركوهن: الفخر في الأحساب، والظعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة». الحديث الرابع: 2377 - عن أبي سلام حدثني عبد الله بن فروخ أنه سمع عائشة تقول: إن رسول الله ﷺ قال: «إنه خلق كل إنسان من بني آدم على ستين وثلاثمائة مفصل فمن كبر الله وحمد الله وهلل الله وسبح الله واستغفر الله...».

الحديث الخامس: 4979 - عن أبي سلام قال حدثني النعمان بن بشير قال: كنت عند منبر رسول الله ﷺ فقال رجل: ما أبالي أن لا أعمل عملاً بعد الإسلام إلا أن أسقي الحاج، وقال آخر ما أبالي أن لا أعمل عملاً بعد الإسلام إلا أن أعمر المسجد الحرام... فأنزل الله عز وجل: ﴿لَا تَجْعَلْنِمَّ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: 19] الآية إلى آخرها.

الحديث السادس: 742 - عن أبي سلام قال: حدثني أبو أسماء الرحبي أن ثوبان مولى رسول الله ﷺ حدثه قال: كنت قائماً عند رسول الله ﷺ فجاء حبر من أحبار اليهود فقال: السلام عليك يا محمد. فدفعته دفعة كاد يصرع منها... "وبقي حديث حذيفة وأبي مالك سيأتي ذكرهما. انظر مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المشهور بصحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. طبعة مصورة.

11 ابن منجويه، أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر، رجال صحيح مسلم، تحقيق: عبد الله الليثي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1407 (2/275).



### أهداف البحث:

1. دراسة حديثين من الأحاديث التي رواها الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه لأبي سلام.
2. بيان مدى قوة الأدلة التي استند إليها الإمام مسلم في الحكم على الحديثين.
3. توضيح العلل غير القادحة في صحيح مسلم.
4. بيان أن كلام هؤلاء العلماء الذين انتقدوا الإمام مسلماً في ذكره للحديثين كان موجهاً في الحقيقة إلى الأسانيد وليس المتن.

### الدراسات السابقة:

لم أقف حسب علمي القاصر على من أفرد رواية أبي سلام المعلّة في صحيح الإمام مسلم ودرسها دراسة وافية كما ذكرت في خطة البحث، لكن هناك من العلماء من كتب في الأحاديث المعلّة في صحيح مسلم بالجملة وأجاب عنها إجمالاً، منها على سبيل المثال:

1. **علل أحاديث في كتاب صحيح مسلم لأبي الفضل محمد بن أبي الحسين ابن عمار الشهيد (317هـ).**
2. **الإلزامات والتتبع لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الدارقطني (385هـ)،** دراسة وتحقيق: الشيخ مقبل بن هادي الوداعي.
3. **كتاب الأجوبة للشيخ أبي مسعود عما أشكل الشيخ الدارقطني على صحيح مسلم** بن الحاج، لأبي مسعود بن محمد بن عبيد دمشق (401هـ).
4. **غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة** لرشيد الدين يحيى بن علي العطار (ت662).
5. **بين الإمامين مسلم والدارقطني للشيخ د. ربيع بن هادي المدخلي.**

المطلب الأول: ترجمة أبي سلام.

تمهيد عام: تعريف العلة لغةً واصطلاحاً:

أولاً - العلة لغة<sup>12</sup>:

12 معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: اتحاد الكتاب العرب، (4/13).

يجدر بنا قبل الخوض في ترجمة أبي سلام وما يتعلق بها أن نذكر تعريف العلة لغة واصطلاحاً حتى نكون على بينة من أمرنا، نقول وبالله التوفيق.

تُطلق العلة في اللغة على عدّة معانٍ ، وقد أوضح هذه المعاني وأجاد ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، لشموله معاني العلة ، حيث أن بعض من عرفها لغة اقتصر على معنى المرض فحسب.

قال ابن فارس : (عَلَّ، العين واللام أصول ثلاثة صحيحة :

أحدها : تَكَرَّرَ أو تَكَرَّرَ .

والثاني : عَاتَقَ يعوق .

والثالث : ضَعَفُ في الشيء .

فالأول: العَلَلُ، هو الشربة الثانية، ويُقال : عَلَّلَ بعد نَهَلٍ، ويُقال : أَعَلَّ القوم، إذا شربت إبلهم عَلاً، وإنما قيل هذا لأنها إذا كُرِّرَ عليها الشرب كان أقل لشربها الثاني .

والثاني: العائق يعوق، قال الخليل : العلة حَدَثٌ يشغل صاحبه عن وجهه ، ويقال : اعتلّه عن كذا أي إعتاقه ، قال : فاعتلّه الدهرُ وللدهر عِلل .

والثالث: العِلَّة المرض، وصاحبها مُعْتَلٌّ، قال ابن الأعرابي: عَلَّ المريض، يَعِلُّ عِلَّةً، فهو عليلٌ).

ومما ذكره ابن فارس وغيره من أهل اللغة يظهر لنا شدة الارتباط بين المعنى اللغوي وبين إطلاق المحدثين العلة على حديث ما، كما يلي:

في المعنى الأول: قام المحدث بتكرار النظر في الحديث، بعد أن كان النظر الأول يدل على سلامته من القادح. وفي المعنى الثاني: وُجد في الحديث عائق يعوق عن العمل به وتصحيحه. وأما المعنى الثالث: فهو أظهر المعاني؛ لكون الحديث المُعَلُّ فيه ضعف ومرض.

### ثانياً - العلة في الاصطلاح<sup>13</sup>:

13 المنهج العلمي في دراسة الحديث المعل، علي الصباح، دار ابن الجوزي، ط 1، 1430 هـ. ص: 15 - 16.

من خلال النظر والدراسة لكثير من الأحاديث المعللة في كتب العلل، ومقارنة ذلك بما استقر عليه الاصطلاح في تعريف العلة، يظهر لي أنّ جمهور المحدثين استعملوا لفظ العلة على وجهين:

الوجه الأول: معنى عام يراد به جميع الأسباب التي تمنع من قبول الحديث، أو العمل به، سواء كانت ظاهرة أم خفية، قدحت في صحة الحديث أم لم تقدح، وكل اختلاف مؤثر في السند أو المتن، وهذا ما جرى عليه عمل الأئمة الأوائل .

الوجه الثاني: ويُراد به معنى خاص، ولعلّ أول من وضع قواعد هذا المعنى هو الإمام الحاكم حيث قال معرفاً أولاً بعلم العلل: (وهو علمٌ برأسه، غير الصحيح والسقيم، والجرح والتعديل<sup>14</sup>).

ثم قال ثانياً محاولاً وضع حدود وضوابط يُعرف بها الحديث المُعلَّل: (وإنّما يُعلَّل الحديث من أوجه ليس للجرح فيها مدخل، فإنَّ حديث المجروح ساقط واه، وعلّة الحديث تكثُر في أحاديث الثّقات، أنْ يُحدّثوا بحديثٍ له علة فيخفي عليهم علمه، فيصير الحديث معلولاً<sup>15</sup>).

### المطلب الأول: ترجمة أبي سلام

أولاً: اسمه، نسبه وكنيته ومولده<sup>16</sup>.

14 معرفة علوم الحديث (ص112) .

15 معرفة علوم الحديث (ص113-112) .

16 انظر ترجمته لابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، تقديم: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1968 م (5/554)، ولابن معين ينجي بن معين البغدادي، التاريخ رواية عباس الدوري، دراسة وترتيب وتحقيق: أحمد محمد نور سيف، طبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1/ 1399هـ - 1979م. (2/ 585)، و لخليفة بن خياط الشيباني العسفري البصري الطبقات، ت: د سهيل زكار، الناشر: دار الفكر : 1414 هـ = 1993 م (ترجمة2691)، و للبخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير ت: عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت. (8/ 57-58)، الفسوي، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، ت: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1/ 1410هـ - 1990م. (2/ 340-341 و 501-502)، أبي زرعة الدمشقي عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري، التاريخ، دراسة وتحقيق: شكر الله نعمة الله الفوجاني، الناشر: مجمع اللغة العربية - دمشق (1/ 225)، الدولاقي، أبي بشر محمد بن أحمد، الكنى والأسماء ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1420هـ - 1999م. (1/ 193)، لابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، المراسيل ت: شكر الله نعمة الله فوجاني، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1397 المراسيل(ص 215- 216 رقم 388)، لا أبي حاتم، الجرح والتعديل ( 8/ 431)، لابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي، الثقات، دائرة المعارف

أبو سَلَامٍ مَمَطُورُ الْأَسْوَدِ الْحَبَشِيِّ، وَيُقَالُ: النَّوْبِيُّ<sup>17</sup>، وَيُقَالُ: الْبَاهِلِيُّ الْأَعْرَجُ الدَّمَشْقِيُّ. قِيلَ: إِنَّ الْحَبَشِيَّ نَسَبًا إِلَى حَيٍّ مِنْ حَمِيرٍ لَا إِلَى الْحَبَشَةِ. وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي دَاوُدَ: «لَيْسَ مِنَ الْحَبَشَةِ وَلَكِنَّهُمْ طَائِفَةٌ مِنْ خَثْعَمٍ»<sup>18</sup>.

وأما مولده فكتب التراجم لم تذكر مولد أبي سلام على وجه التحديد، وهذا أمر في غاية الأهمية، كما سيأتي في رابعاً من هذا المطلب تحت عنوان تحقيق سماعه من حذيفة....

ثانياً: شيوخه وتلاميذه.

– شيوخه:

قال ابن عساكر: ”روى عن ثوبان (54هـ)، والحارث الأشعري، وأبي أمامة صدي بن عجلان (86هـ)، وأبي سلمى راعي النبي e قيل: اسمه حريث، وعمرو بن عبسة (36هـ)، والنعمان بن بشير (65هـ)، وأبي إدريس الخولاني عائد الله بن عبد الله بن عمر (80هـ)، والحكم بن ميناء، وأبي كبشة السلولي، وكعب الأبحار (36هـ)، وأبي أسماء الرحي، أبو مالك الأشعري،

العثمانية، الهند، ط 1/ 1393هـ-1973م. (5/461)، للعجلي، أحمد بن عبد الله العجلي الكوفي، معرفة الثقات، ت: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار - المدينة المنورة الطبعة الأولى، 1405 - 1985. (ترجمة 1787)، المزري في تهذيب الكمال (1371 و 1617)، الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ت: محمد عوامة، وأحمد الخطيب، دار القبلة الثقافية الإسلامية، جدة، 1413هـ-1992م. (ترجمة 5723)، الذهبي في سير أعلام النبلاء (4/355)، و للذهبي في تاريخ الإسلام (7/262). وابن حجر في تهذيب التهذيب (4/151)، لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب ت: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1/ 1416هـ - 1996م. (ترجمة 1359) وغيرها ممن ترجم له.

17 النُّوبِيُّ: بضم نونه وكسر بائه المعجمة بواحدة ثم ياء النسبة. الإكمال (7/380).

18 قال أبو نصر بن ماکولا: أبو سلامٍ ليس من الحبشة، وإنما هو منسوب إلى حبشة بطن من حمير. واختلف في ضبط الحبشي: الحبشي يفتح الحاء المهملة والباء الموحدة وفي آخرها الشين المعجمة. وقيل الحبشي: بضم الحاء وسكون الباء الموحدة وفي آخرها الشين المعجمة بضم الحاء وسكون الباء قاله ابن معين، وقيل: بفتحها. وقال السمعاني: يُقَالُ حَبَشٌ وَحَبَشٌ كَمَا يُقَالُ عَجْمٌ وَعُجْمٌ وَعَرَبٌ وَعَرَبٌ وَهَكَذَا قَبْدَهُ بَعْضُ الْخَفَاطِ وَهُوَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْأَصْبَلِيُّ فِي كِتَابِ الصَّحِيحِ لِلْبُخَارِيِّ. لابن ماکولا، علي بن هبة الله، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 2/ 141هـ-1993م. (3/241)، و السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، تحقيق: عبد الله البارودي، دار الفكر، بيروت، ط 1/ 1419هـ-1998م. (2/389)،

قيل: اسمه عبید(18هـ) يقال: مرسل، وأبي صالح الأشعري، وعامر بن زيد البكالي، وعبد الله بن محيريز، وعبد الله بن فروخ، والحجاج بن عبد الله الثمالي، وعبد الرحمن بن غنم الأشعري (78هـ)<sup>19</sup>. وقال أبو مسهر<sup>20</sup>: «سمع من عبادة بن الصامت (34هـ)»، وقال أبو زرعة الدمشقي<sup>21</sup>: «قلتُ لأبي مسهر: فأبو سلام سمع من عبادة بن الصامت (34هـ)، ومن كعب (36هـ)؟ فقال: نعم، حدثني عباد الخواص، عن يحيى بن أبي عمرو السَّيباني<sup>22</sup>، عن ابن محيريز، عن أبي سلام قال: كنت إذا قدمت بيت المقدس؛ نزل عليَّ عبادة بن الصامت فدخلت المسجد فوجدته وكعبا جالسين، فسمعت كعبا يقول: إذا كانت سنة ستين فمن كان عزيا فلا يتزوج، قال أبو زرعة: قلتُ لأبي مسهر: فسمع من كعب؟ قال: نعم<sup>23</sup>. وما نقله أبو زرعة الدمشقي مهم جدا، ويستنبط منه فوائد منها:

1. أن أبا سلام دمشقي ومن أثبت سماعه من كبار أهل الشام، وبلدي الرجل أعرف بحديثه. فهذا أبو مسهر من علماء الشام ينقل عن حفيده معاوية بن سلام أنه سمعه من عبادة بن الصامت (34هـ) وسمع من كعب الأحبار (36هـ).
2. أنه رحمه الله أدرك طبقة عالية من الصحابة، فهو أدرك من هو أقدم وفاة من حذيفة بن اليمان (ت36هـ) وهو عبادة بن الصامت (ت34هـ).
3. ومنها أنه حكى لنا قصة حدثت له مع الصحابي الجليل عبادة وهذه يستفاد منها في تقوية السماع وانتفاء التدليس.

ابن عساکر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر 1415 هـ (60/263).

20 أبو مسهر: عبد الأعلى بن مسهر بن عبد الأعلى: أبي ذرمة بن مسهر الغساني أبو مسهر الدمشقي ولد (140-218هـ). قال الذهبي: الإمام، شيخ الشام، من أجل العلماء وأفصحهم وأحفظهم. الذهبي، سير أعلام النبلاء (19/208). قال ابن حجر: ثقة فاضل. ابن حجر تقريب التهذيب (3738).

21 عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان بن عمرو النصري، أبو زرعة الدمشقي الحافظ. ولد قبل المائتين (281هـ). قال الذهبي: ثقة إمام. الذهبي الكاشف (3276). وقال ابن حجر: ثقة حافظ مصنف. ابن حجر، التقريب (3956)، انظر: المزي، تهذيب الكمال (17/305).

22 السَّيباني . بالسين المهملة مفتوحة ثم تحتانية ساكنة ثم موحدة، نسبة إلى سيبان. ابن ماكولا الإكمال (5/111)، لابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله القيسي الدمشقي، توضيح المشتبه، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/1993م، (5/244).

23 أبي زرعة الدمشقي، تاريخ (1/224-225) الفسوي، المعرفة والتاريخ (2/334)

## - تلاميذه:

قال المزني: «روى عنه: ابن ابنه زيد ابن سلام بن أبي سلام، وزيد بن واقد، وابنه سلام ابن أبي سلام، إن كان محفوظاً، وشداد بن عبد الله القارئ، وشيبة بن الأحنف، والعباس بن سالم اللخمي، وعبد الله بن العلاء بن زبر، وعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، وعبد الرحمن بن يزيد بن جابر، وعلي بن حوشب، وعمر ابن يزيد النصري، وابن ابنه معاوية بن سلام بن أبي سلام، ومكحول الشامي، ويحيى بن الحارث الذمري، ويحيى بن أبي صالح، ويحيى بن أبي عمرو السيباني، ويحيى ابن أبي كثير - وقيل: لم يسمع منه، وأبو زياد الدمشقي، وأبو عمران الأنصاري<sup>24</sup>.

## ثالثاً: منزلته وثناء العلماء عليه.

قال صالح بن أحمد بن حنبل: حدثني أبي قال: أبو سلام الحبشي شامي تابعي ثقة<sup>25</sup>. وقال الترمذي: أبو سلام الحبشي اسمه ممتور وهو شامي ثقة<sup>26</sup>. وذكره محمد بن سعد في الطبقة الأولى من أهل الشام<sup>27</sup>. وذكره يعقوب بن سفيان في الطبقة العليا من أهل الشام<sup>28</sup>. وقال العجلي: شامي تابعي، ثقة<sup>29</sup>. وقال الدارقطني: زيد بن سلام بن أبي سلام عن جده ثقتان. وقال أيضاً: ثقة<sup>30</sup>. وذكره ابن حبان في «الثقات»<sup>31</sup>. وقال ابن عبد البر في «الاستغناء»: تابعي ثقة<sup>32</sup>. وقال الذهبي: من ثقات الشاميين وعلمائهم الأعلام<sup>33</sup>. وقال ابن حجر: ثقة يرسل<sup>34</sup>. ومن خلال

24 المزني، تهذيب الكمال (28/485).

25 ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق (60/272).

26 الترمذي، محمد بن عيسى السنن وهو الجامع الصحيح، ت: أحمد شاکر، و عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت لبنان (حديث رقم - 2444 - 2864).

27 ابن سعد، الطبقات الكبرى (5/455).

28 الفسوي، المعرفة والتاريخ (2 / 334).

29 العجلي، معرفة الثقات (1787).

30 الدارقطني، علي بن عمر البغدادي، سؤالات البرقاني للدارقطني، ت: عبدالرحيم القشقرى الناشر: كنب خانة جميلي - باكستان، الطبعة الأولى، 1404. ترجمة (170).

31 ابن حبان، الثقات (5/461).

32 ابن عبد البر، عمر بن يوسف النمري القرطبي، الاستغناء في معرفة المشهورين بالكنى (ترجمة 1109).

33 الذهبي، تاريخ الإسلام (7/262).

34 ابن حجر، التقريب (6879).

كلام الأئمة يتبين لنا أن أبا سلام ثقة لم يختلف العلماء في توثيقه ولم يوصف بما يطعن في روايته كالتدليس، إلا ما ذكره الحافظ بن حجر أنه يرسل.

#### رابعا: تحقيق سماعه من حذيفة ومن أبي مالك الأشعري.

قبل الحديث عن هذا المبحث يحسن التنبيه على أمرين:

**الأول:** سبق أن أشرت أن كتب التراجم لم تذكر مولد أبي سلام على وجه التحديد، وهذا أمر في غاية الأهمية، ومن خلاله نعرف الاتصال والانقطاع، واللقي والإرسال، ولكن يمكن تقدير ذلك على سبيل الظن الراجح لا اليقين كما سوف يأتي ذكره إن شاء الله.

**الثاني:** أن كل من روى عنهم أبو سلام نزلوا الشام بإمكان اللقي وارد، وهو من أصحاب الطبقة الأولى من أهل الشام كما ذكر ابن سعد ويعقوب ابن سفيان<sup>35</sup> ولم يوصف بالتدليس. وسوف أذكر كلاما لبعض أهل العلم نفوا سماع أبي سلام من حذيفة و أبي مالك. ولنبدأ بحذيفة بن اليمان<sup>36</sup>، قال الدارقطني: «إن أبا سلام لم يسمع من حذيفة، ولا من نظرائه الذين نزلوا العراق، لأن حذيفة توفي بعد قتل عثمان t بليال»<sup>37</sup>.

35 ابن سعد، الطبقات الكبرى (5/455)، الفسوي، المعرفة والتاريخ (2 / 334).

36 هو حذيفة بن اليمان، و هو حذيفة بن حُسَيْل، و يقال حسيل بن جابر بن أسيد بن عمرو ابن مالك، و يقال: ابن اليمان بن جابر بن عمرو بن ربيعة ابن جروة بن الحارث بن مازن ابن قطيعة بن عيس بن بغيض بن ريث بن غطفان بن سعد ابن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، أبو عبد الله العباسي، حليف بني عبد الأشهل، صاحب سر رسول الله ﷺ، نزل الشام وتوفي (36)هـ، وقال بلال بن يحيى: عاش حذيفة بعد قتل عثمان أربعين ليلة. حسيل بالتصغير ويقال بالتكبير. وانظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت: علي البجاوي، دار الخيل، بيروت، ط1/ 1412هـ، 1992م، (1/324)، المزني، تهذيب الكمال (5/496)، وابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ت: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1410هـ - 1990م. (39/3)، (66/3).

37 الدارقطني، علي بن عمر البغدادي، الإلزامات والتتبع ت: مقبل بن هادي الوداعي، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الثانية، 1405 هـ - 1985 (ص182).

ذكر رشد العطار كلام الدارقطني ثم قال: "قلت وهذا الحديث قد أخرجه مسلم في صحيحه متصلا من وجه لآخر من حديث بسر بن عبيد الله الحضرمي الشامي عن أبي إدريس الخولاني عن حذيفة، وهو أتم من حديث أبي سلام وكذلك أخرجه البخاري في صحيحه. يحيى بن علي القرشي، غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، ت: محمد خرشافي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة (ص177).

وهنا وقفة ينبغي التنبيه لها: أولاً: أن حذيفة t (ت36هـ)، نزل الشام وتوفي في المدائن كما هو مذكور في ترجمته، قال بلال بن يحيى: عاش حذيفة بعد قتل عثمان أربعين ليلة. ثانياً: احتمال سماع أبي سلام من حذيفة وارد، لأنه سمع ممن هو أقدم منه وفاة كما نقل عنه أبو مسهر أنه سمع من عبادة بن الصامت (ت34هـ)، ومن كعب الأحبار (ت36هـ). والمثبت مقدم على النافي.

وقال المزني في تهذيب الكمال: روى عن حذيفة ابن اليمان عند مسلم، يقال: مرسل<sup>38</sup> وعبارة المزني أتي بها على صيغة التمريض، وقد أبان رحمه الله في مقدمته عن منهجه فيما ذكره بهذه الصيغة فقال: «وما لم نذكر إسناده فيما بيننا وبين قائله: فما كان من ذلك بصيغة الجزم، فهو مما لا نعلم بإسناده عن قائله المحكي ذلك عنه بأساً، وما كان منه بصيغة التمريض، فرمما كان في إسناده إلى قائله ذلك نظر»<sup>39</sup>.

والمزني رحمه الله أثبت سماع أبي سلام من حذيفة في ترجمة حذيفة، لكن في ترجمة أبي سلام قال: يقال مرسل، على التمريض. فأثبت سماعه في موضع، ولم يقطع بنفي السماع في موضع آخر والله أعلم<sup>40</sup>. قال الذهبي: غالب رواياته مرسله ولذا ما أخرج له البخاري<sup>41</sup>. قال العلاءي: روى عن حذيفة وأبي مالك الأشعري وذلك في صحيح مسلم<sup>42</sup> إهـ. ثم نقل كلام الدارقطني أنه لم يسمع منهما. قال ابن حجر: في التقريب ثقة يرسل من الثالثة<sup>43</sup> وقال في التهذيب: أرسل عن حذيفة<sup>44</sup>.

وخلاصة الأمر أن الحافظ العلاءي وابن حجر رحمهم الله نقلوا كلام الإمام الدارقطني وارتضياه، وجزموا بالإرسال. وهناك من أثبت سماعه وهو أبو مسهر وحفيده زيد بن سلام كما نقله أبو زرعة الدمشقي وقد تقدم.

38 المزني، تهذيب الكمال (28/484).

39 المزني، تهذيب الكمال (1/153).

40 المزني، تهذيب الكمال (5/499)، و (28/484).

41 الذهبي، الكاشف (5623).

42 العلاءي، صلاح الدين خليل بن كيكليدي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب - بيروت الطبعة: الثانية، 1407 - 1986 (ص797).

43 ابن حجر، التقريب (ترجمة6879).

44 (( ابن حجر، تهذيب التهذيب (٤/١٥١).



وهناك مرجح آخر يمكن أن يستأنس به وهو ما أخرجه الترمذي بسنده عن أبي سلام الحبشي قال: بعث إليّ عمر بن عبد العزيز، فحملت على البريد<sup>45</sup>، فلما دخل عليه، قال: يا أمير المؤمنين، لقد شق عليّ مركبي البريد. فقال: يا أبا سلام، ما أردت أن أشق عليك، ولكن بلغني عنك حديث<sup>46</sup>.

في هذا الأثر دلالة على أن أبا سلام أدرك الخليفة عمر بن عبد العزيز (101ت) في آخر حياته، وذكر أنه شق عليه الركوب، وقال الذهبي: عُمِّرَ دهراً... توفي سنة نيف ومئة. إهـ<sup>47</sup>. فالذي عُمِّرَ غالباً يكون قد قارب الثمانين، فإذا قدرنا أن عمره ثمانين يكون مولده على وجه التقريب سنة عشرين أو بعدها بيسر، فسماعه من حذيفة ممكن عقلاً.

أما الجزم بأن أبا سلام لقي حذيفة y فإن هذا أمر صعب يحتاج إلى دليل، وكذلك نفيه أصعب، فالمعاصرة حاصلة، فحذيفة دخل الشام و أبو سلام شامي، فهو على مذهب مسلم صحيح، تعاصرا ولم يوصف بالتدليس، فهو صحيح عند مسلم، بل وله رواية عن عبادة بن الصامت وهو متوفى قبل حذيفة. والله أعلم.

أما سماعه من أبي مالك الأشعري فقد نص العلماء على عدم اللقي منهم ابن عمار الشهيد والدارقطني والنووي وابن القطان الفاسي وابن عساكر والذهبي<sup>48</sup>، أيضاً يمكن أن يقال أنه روى عنه مرة بواسطة ومرة مباشرة وهذا الأمر مشعر بعدم الاتصال. قال ابن عمار الشهيد: بين أبي سلام وبين أبي مالك في إسناد هذا الحديث عبد الرحمن بن غنم الأشعري<sup>49</sup>. والله أعلم.

45 (( البريد: كلمة فارسية يراد بها في الأصل البعل. ابن الأثير، أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر ت: محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية. النهاية في غريب الحديث مادة (برد) (1/115).

46 الترمذي، الجامع باب: ما جاء في صفة الحوض (حديث رقم 2444).

47 الذهبي، سير أعلام النبلاء (357-4/356).

48 الدارقطني، الإلزامات (182)، النووي، شرح صحيح مسلم (3/100)، ابن عساكر، تاريخ دمشق (60/272)، الذهبي، الكاشف (2374).

49 ابن عمار الشهيد، محمد بن أبي الحسين. علل الأحاديث في كتاب الصحيح المسلم، ت: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1998-1419. (حديث رقم-3 ص 1287) مطبوع في نهاية صحيح الإمام مسلم.

### خامسا: وفاته.

لم تسعفنا كتب التراجم والسير بترجمة موسعة لأبي سلام، بل ولم أقف على من حدد وفاته على التحديد بعد البحث والتفتيش في كتب الوفيات ومصادر ترجمة أبي سلام إلا ما ذكره الذهبي في السير أنه قال: توفي سنة نيف ومئة. إهـ.<sup>50</sup> أما في كتاب العبر فله، حدد ذلك بسنة إحدى ومئة<sup>51</sup>. فرحمه الله رحمة واسعة.

### المطلب الثاني: تخريج حديث حذيفة ابن اليمان.

#### أولاً: ذكر الحديث وتخريجه وترجمة رجاله.

قال الإمام مسلم في صحيحه: وحدثني محمد بن سهل بن عسكر التميمي<sup>52</sup>، حدثنا يحيى بن حسان<sup>53</sup>، حدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارم<sup>54</sup>، أخبرنا يحيى - وهو ابن حسان - حدثنا معاوية - يعنى ابن سلام<sup>55</sup> - حدثنا زيد بن سلام<sup>56</sup> عن أبي سلام. قال: قال حذيفة بن اليمان: قلت: يا رسول الله إنا كنا بشر فحاء الله بخير فنحن فيه فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: نعم.

50 الذهبي، سير أعلام النبلاء (4/356-357).

51 الذهبي، العبر في خبر من غير (1/93) وابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، محمود الأرنؤوط، ناشر: دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م (1/118).

52 (( محمد بن سهل: بن عسكر بن عمارة بن دويد، و يقال: ابن عسكر، ابن مستور التميمي، مولاهم، أبو بكر البخاري. قال ابن حجر: ثقة. ابن حجر، تقريب التهذيب (5937).

53 (( يحيى بن حسان بن حيان التنيسي البكري، أبو زكريا البصري، قال ابن حجر: ثقة. ابن حجر، تقريب التهذيب (7529).

54 عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي التميمي، أبو محمد السمرقندي الحافظ، من بني دارم بن مالك بن حنظلة بن زيد مناة بن تميم. قال ابن حجر: ثقة فاضل متقن. ابن حجر، تقريب التهذيب (3434) مؤلف كتاب السنن المطبوع.

55 معاوية بن سلام ابن أبي سلام، واسمه مطور الحبشي، ويقال: الألهاني، أبو سلام الدمشقي، ثقة. تقريب التهذيب (6761).

56 زيد بن سلام بن أبي سلام، الحبشي الدمشقي، أخو معاوية بن سلام، وكان الأكبر ثقة. قال ابن عساكر: من أهل دمشق وروى عن جده أبي سلام. قال البرقاني: سمعت أبا الحسن الدارقطني يقول: زيد بن أبي سلام عن جده ثقتان. قال يحيى بن معين: معاوية بن سلام وزيد بن سلام هما أخوان، وأبو سلام جد معاوية بن سلام وجد زيد بن سلام. ابن عساكر، تاريخ دمشق (19/426). ابن حجر، تقريب التهذيب (2140).

قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: نعم. قلت: فهل وراء ذلك الخير شر قال « نعم ». قلت كيف قال « يكون بعدى أئمة لا يهتدون بهدائي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس ». قال قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك قال «تسمع وتطيع للأمر وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع».

الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (1849)، والطبراني في الأوسط (2893)، والحاكم في المستدرک (4/502)، والبيهقي في السنن الكبرى (8/157)، وابن عساکر في تاريخ دمشق (75127)، كلهم من طرق عن معاوية بن سلام، حدثنا زيد بن سلام، عن أبي سلام، عن حذيفة به.

أما رواية الحاكم عن زيد بن سلام عن أبيه عن جده . ورواية ابن عساکر على الشك زيد بن سلام عن أبيه أو عن جده.

قال ابن عساکر: وقد رواه معاوية بن سلام، عن أخيه زيد، عن جده أبي سلام من غير شك. إهـ. فرواية الحاكم فيها سويد بن إبراهيم الجحدري أبو حاتم. وهو مختلف فيه، فقد ضعفه يحيى ابن معين والنسائي<sup>57</sup> وقال ابن حجر: صدوق سيئ الحفظ له أغلاط<sup>58</sup>. فالظاهر والله أعلم أن سويد أخطأ في روايته عن يحيى بن كثير، والصواب رواية مسلم. وكل هؤلاء أثبتوا لفظة: « تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمْرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ ».

### المتابعات:

الحديث روي عن حذيفة من عدة طرق، أشهرها هذه الطرق الخمسة، وهم: سبيع بن خالد الإشكري، وأبو إدريس الخولاني، وزيد بن وهب، ويونس بن ميسرة، وعبد الرحمن بن قرط، وبدأت برواية سبيع لأنه أقرب لفظ لرواية أبي سلام.

### 1 - سُبَيْعُ بْنُ خَالِدٍ وَيُقَالُ: خَالِدُ بْنُ خَالِدٍ<sup>59</sup> عَنْ حَذِيفَةَ.

57 (( المزني، تهذيب الكمال (12/242).

58 ابن حجر، تقريب التهذيب (2687).

59 خالد بن خالد، ويُقال: سُبَيْعُ بْنُ خَالِدِ بْنِ خَالِدِ بْنِ الْبَصْرِيِّ. سبيع بضم السين وفتح الباء المعجمة. الإكمال لابن ماكولا (4/251)، ذكره العجلي في الثقات (554). وابن حبان في الثقات (150/1)، وانظر: المزني، تهذيب الكمال (8/45)، و (10/204). وقال ابن حجر: مقبول. التقريب (2210).

رواه عن سبيع أربعة وهم: نصر بن عاصم، و أبي التياح، والصخر بن بدر، وعلي بن زيد بن جدعان.

**الطريق الأول:** رواية نصر بن عاصم<sup>60</sup> عن سبيع بن خالد عن حذيفة .

الحديث من هذا الوجه أخرجه معمر بن راشد في الجامع (20711)، عبد الرزاق في المصنف (20711)، وابن أبي شيبة في المصنف (38109)، وأبو عبيد القاسم بن سلام في غريب الحديث (1/351)، وأحمد في المسند (22916)، وأبو داود في سننه (4244)، والحري في غريب الحديث (3/1164)، والبخاري في المسند (2959)، والحاكم في المستدرک (4/433)، والبخاري في شرح السنة (4219)، كلهم من طرق عنه به.

وهذا الحديث رجاله ثقاة إلا سبيع وهو من كبار التابعين ولم ينفرد به، وهو ممن يحتمل حديثه، وقد وثقه بعض الأئمة كابن حبان والعجلي وابن خلفون، ونص أحمد على سماعه حديث الفتن. ولفظه: «قال: ثم تنشأ دعاة الضلالة فإن كان لله يومئذ في الأرض خليفة جلد ظهره وأخذ مالك فالزمه، وإلا قمت وأنت عاض على جذل شجرة<sup>61</sup> قال: قلت: ثم ماذا؟ قال: يخرج الدجال». واللفظ لأحمد.

**الطريق الثاني:** رواية أبي التياح يزيد بن حميد الضبعي<sup>62</sup> عن سبيع بن خالد عن حذيفة به.

أخرجه من هذا الوجه نعيم ابن حماد في الفتن (ح33). ورواه ضمرة بن ربيعة<sup>63</sup> عن ابن

وذكره البخاري في التاريخ الكبير (4/206)، وابن أبي حاتم في المرح والتعديل (4/309) وسكتنا عنه. والذي يظهر من صنيع العلماء أن خالد حسن الحديث وهو في مرتبة التابعين، وقد نص الإمام أحمد على سماعه حديث الفتن من حذيفة ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً. بن حنبل، أحمد بن محمد، العليل ومعرفة الرجال، ت: وصي الله بن محمد عباس، الدار السلفية، بمبای- الهند، ط1/1408هـ-1988م (1/297).

60 نصر بن عاصم الليثي، البصري. ثقة رمي برأي الخوارج و صح رجوعه عنه. ابن حجر، التقريب (٧١١٣).

61 جذل شجرة: هو أصلها بعد ذهاب رأسها. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/1417هـ-1996م. (2/274).

62 يزيد بن حميد الضبعي، بضم المعجمة وفتح الموحدة أبو التياح مثناة ثم تختانية ثقيلة وآخره مهملة بصري مشهور بكنيته ثقة ثبت. ابن حجر، التقريب (٧٧٠٤).

63 ضمرة ابن ربيعة الفلسطيني أبو عبد الله، أصله دمشقي صدوق يهيم قليلاً. ابن حجر، التقريب

شوذب<sup>64</sup> عن أبي التياح به. وهذا الطريق انفرد به ضمرة بن ربيعة عن ابن شوذب فجعله من رواية أبي التياح عن سبيع مباشر وخالف غيره. فجعل بينهم صخر بن بدر وهو الصواب والله أعلم.

**الطريق الثالث:** رواية أبي التياح عن صخر بن بدر<sup>65</sup> عن سبيع بن خالد عن حذيفة به. رواه عنه خمسة وهم: ضمرة بن ربيعة، وشعبة<sup>66</sup>، وحماد بن نجيح<sup>67</sup>، وحماد بن زيد، وعبد الوارث بن سعيد<sup>68</sup>، وأخرجه من هذا الوجه الطيالسي في المسند (444)، و ابن أبي شيبة في المصنف (38109)، وأحمد في المسند (22914)، وأبو داود في سننه (4244)، وأبو عوانه (7168).

**ولفظ الحديث:** « قلت: يا رسول الله، فما بعد الهدنة؟ قال: دعاة الضلالة، فإن رأيت خليفة فالزمه وإن نهك ظهرهك ضربا وأخذ مالك، فإن لم يكن خليفة فالهرب حتى يأتيك الموت وأنت عاض على شجرة».

**الطريق الرابع:** رواية علي بن زيد بن جدعان<sup>69</sup> عن سبيع بن خالد عن حذيفة به. أخرجه أحمد في المسند (23449). عن عبد الصمد بن عبد الوارث عن حماد بن سلمة به.

## 2 - أبو إدريس الخولاني<sup>70</sup>:

(٢٩٨٨).

64 عبد الله بن شوذب الخراساني أبو عبد الرحمن، سكن البصرة ثم الشام صدوق عابد. ابن حجر، التقريب (٣٣٨٧).

65 صخر ابن بدر العجلي البصري. قال الذهبي: وثق. الكاشف (٢٣٧٤). وقال ابن حجر: مقبول. ابن حجر، التقريب (٢٩٠٣).

66 شعبة ابن الحجاج ابن الورد العتكي مولاهم أبو بسطام الواسطي ثم البصري، ثقة حافظ متقن. ابن حجر، التقريب (2790).

67 حماد ابن نجيح الإسكافي السدوسي أبو عبد الله البصري صدوق. ابن حجر، التقريب (1506).

68 عبد الوارث ابن سعيد ابن ذكوان العنبري مولاهم أبو عبيدة التنوري - بفتح المثناة وتشديد النون - البصري، ثقة ثبت. ابن حجر، التقريب (4251).

69 علي ابن زيد ابن عبد الله ابن زهير ابن عبد الله ابن جدعان التيمي البصري، أصله حجازي وهو المعروف بعلي ابن زيد ابن جدعان، ينسب أبوه إلى جد جده؛ ضعيف. ابن حجر، التقريب (4734).

70 عائذ الله بن عبد الله بن عمرو، و يقال عيدذ الله العوذى. عالم الشام من كبار التابعين، ولد في حنين وتوفي سنة ثمانين. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى (7/312)، والبخاري، التاريخ الكبير (7/83)، والذهبي،

أخرجه البخاري في الصحيح (3606)، ومسلم (1847)، وابن ماجه في سننه (3979)، ونعيم بن حماد في الفتن (28)، وابن أبي الدنيا في العزلة (197)، وابن وضاح في البدع (83)، واليزار في مسنده (2962)، وأبو عوانه في مستخرجه (7166)، والطبراني في مسند الشاميين (583)، والمحاملي في الأمالي (326)، والحاكم في المستدرک (1/113)، وأبو نعيم في الحلية (937)، والبيهقي (16610)، والبغوي في شرح السنة (4222) كلهم من طرق عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر<sup>71</sup>، يرويه عن بسر بن عبد الله الحضرمي<sup>72</sup> عن أبي إدريس به.

### 3 - زيد بن وهب<sup>73</sup>:

أخرجه البزار في مسنده (2811)، والطبراني في الأوسط (3531)، وهذا الحديث مداره على عبد السلام بن حرب الملائي<sup>74</sup>، يرويه عن يزيد بن عبد الرحمن<sup>75</sup>، عن عبد الملك بن ميسرة<sup>76</sup> عن زيد بن وهب به. هذا إسناد رجاله ثقات غير يزيد الدالاني وهو صدوق يدلّس من أصحاب الطبقة الثالثة وهم «من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع، ومنهم من رد حديثهم مطلقاً، ومنهم من قبلهم»، وهنا قد عنعن وللدّيد متابعات أخرى. قال الهيثمي رواه البزار ورجاله ثقات<sup>77</sup>.

سير أعلام النبلاء (7/303).

71 عبد الرحمن بن يزيد بن جابر الأزدي، أبو عتبة السلمي الشامي الدمشقي الداراني، متفق على توثيقه. (توفي سنة 155). انظر: المزني، تهذيب الكمال (18/5) وابن حجر، تقريب التهذيب (4041).

72 بسر بن عبيد الله الحضرمي الشامي. ثقة حافظ. ابن حجر، التقريب (667).

73 زيد بن وهب الجهني، أبو سليمان الكوفي، رحل إلى النبي فقبط و هو في الطريق. ثقة جليل مخضرم، توفي بعد الثمانين. انظر: المزني، تهذيب الكمال (10/111) ابن حجر، الإصابة (2/534).

74 عبد السلام بن حرب بن سلم النهدي الملائي، أبو بكر الكوفي (ت 187)، قال الحافظ ابن حجر: ثقة حافظ له مناكير. التقريب (4067).

75 يزيد بن عبد الرحمن أبو خالد الدالاني قال ابن حجر: صدوق يخطئ كثيراً وكان يدلّس. وقال أيضاً: وهو من أتباع التابعين، وثقه بن معين وغيره، ووصفه حسين الكرابيسي بالتدليس. وعداده في الطبقة الثالثة من المدلسين. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، طبقات المدلسين، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ت: د. عاصم بن عبد الله القريوتي، الناشر: مكتبة المنار، الأردن 1983-1403. (ترجمة 113)، وابن حجر، التقريب (8072).

76 عبد الملك بن ميسرة الهلالي، أبو زيد العامري الكوفي الزرادي. وثقه أحمد وأبو داود وابن حجر. انظر: المزني، تهذيب الكمال (18/423)، ابن حجر، تقريب التهذيب (4221).

77 الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3/ 1402 هـ -

## 4 - يونس بن ميسرة:

أخرجه نعيم بن حماد في الفتن (ح 31). من الطريق عثمان بن كثير بن دينار<sup>78</sup> عن محمد بن مهاجر<sup>79</sup> عن يونس بن ميسرة بن حَلْبَس الجُبَلَانِي<sup>80</sup> عن حذيفة بن اليمان به.

ولفظه: «قال: قلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاء الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم وفيه دخن، قوم من جلدتنا يتكلمون بألسنتنا تعرف وتنكر دعاة على أبواب جهنم من أطاعهم أقحموه فيها».

5 - عبد الرحمن بن قرط<sup>81</sup>:

أخرجه ابن ماجه (3981)، والبزار (1/450)، والنسائي في الكبرى (5/18)، والطبراني في الأوسط (7/226)، والحاكم (4/478). كلهم من طرق عن علي صالح بن رستم<sup>82</sup> عن حميد بن هلال<sup>83</sup>، عن عبد الرحمن بن قرط عن حذيفة به. ولفظه: ( تكون فتن على أبوابها

1982 م. (7/236).

78 عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار القرشي، أبو عمرو الحمصي، ينسب إلى جده (ت 209). وثقه الحافظ ابن حجر في التقريب (4472).

79 محمد بن مهاجر بن أبي مسلم: دينار الأنصاري الأشهلي الشامي، مولى أسماء بنت يزيد الأشهلية، ثقة (ت 170). ابن حجر، التقريب (6331).

80 يونس بن ميسرة بن حلبس الجبلاني الحميري، أبو حلبس، ويُقال: أبو عبيد الدمشقي، أما حَلْبَس: بفتح الحاء المهملة وسكون اللام وفتح الباء المعجمة بواحدة. ابن ماكولا، الإكمال (2/498).

أما الجُبَلَانِي: بضم الجيم والباء الساكنة المنقوطة بواحدة ولام ألف في آخرها نون، هذه النسبة إلى جبلان، وهو بطن من حمير، الأنساب (2/22) ثقة جليل متفق على توثيقه. قال محمد بن سعد: قُتِل سنة (132هـ) في المسجد في أول سُلْطَان بني هاشم، زاد غيره: في رمضان، زاد أبو عبيد القاسم بن سلام: وهو ابن (120 سنة). المزني، تهذيب الكمال (32/548). وعلى هذا فيكون مولده سنة (12هـ) والله أعلم.

81 عبد الرحمن بن قُرْط بضم القاف وسكون الراء ثم مهملة. قال ابن حجر: مجهول. ابن حجر، التقريب (3983)، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1/1382هـ - 1963 م. (ترجمة 4938).

82 صالح بن رستم المزني مولاها، أبو عامر الخزاز البصري (ت 152). قال الذهبي: ثقة لِيَنه ابن معين. الذهبي، محمد بن أحمد، من تكلم فيه وهو موثوق أو صالح الحديث، ت: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة: الأولى 1426هـ - 2005 م. (ترجمة 163). وقال ابن حجر: صدوق كثير الخطأ. ابن حجر، التقريب (2861).

83 حميد بن هلال بن هبيرة، و يقال: ابن سويد بن هبيرة العدوي أبو نصر البصري ثقة عالم. تهذيب الكمال (7/403)، ابن حجر، التقريب (1563).

دعاة إلى النار فأن تموت وأنت عاض على جذل شجرة خير لك من أن تتبع أحدا منهم). وفيه جهالة عبد الرحمن بن قرط. ذكر المزي في ترجمة عبد الرحمن بن قرط أن هذا الحديث غير محفوظ عنه<sup>84</sup>.

قال المزي: «وقد اختلف فيه على حميد بن هلال، روي عنه هكذا، وروي عنه، عن نصر بن عاصم الليثي، عن اليشكري، عن حذيفة، وهو المحفوظ». إهد. اليشكري: هو سبيع بن خالد اليشكري وقد تقدم.

ثانيا: تخريج حديث أبي مالك الأشعري.

### 1 - ذكر الحديث وتخريجه، مع الترجمة لرجاله.

قال الإمام مسلم في صحيحه: حدثنا إسحاق بن منصور<sup>85</sup>، حدثنا حبان بن هلال<sup>86</sup>، حدثنا أبان<sup>87</sup>، حدثنا يحيى<sup>88</sup>؛ أن زيدا حدثه أن أبا سلام حدثه عن أبي مالك الأشعري<sup>89</sup> قال: قال رسول الله: "الطهور شرط الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملان (أو تملأ) ما بين السماوات والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك، كل الناس يغدو، فبايع نفسه؛ فمعتقها، أو موبقها».

الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (226)، وعفان بن مسلم الصنفار (172)، والقاسم

84 المزي، تهذيب الكمال (17/354).

85 إسحاق بن منصور بن بمرام الكوسج، أبو يعقوب التميمي المروزي (ت251)، قال الحافظ ابن حجر: ثقة ثبت. ابن حجر، التقريب (384).

86 حَبَّان بن هلال الباهلي، ويقال الكناني، أبو حبيب البصري (ت216). قال الحافظ ابن حجر: ثقة ثبت. ابن حجر، التقريب (1069).

87 أبان بن يزيد العطار البصري، أبو يزيد (ت160). قال ابن حجر: ثقة. ابن حجر، التقريب (143).

88 يحيى بن أبي كثير الطائي مولاهم، أبو نصر اليمامي ( اسم أبي كثير صالح بن المتوكل، و قيل يسار) (ت132). قال ابن حجر: ثقة ثبت لكنه يدللس و يرسل. ابن حجر، التقريب (7632).

89 أبو مالك الأشعري: مختلف في اسمه قيل: عبيد، وقيل: عبد الله، وقيل: عمرو، وقيل: كعب. صحابي، توفي في طاعون عمواس (18هـ). انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب (4/1745)، المزي، تهذيب الكمال (34/246)، ابن حجر، الإصابة (7/295)، التقريب (8336) قال الذهبي: قلت: فعلى هذا رواية أبي سلام ومن بعده، عن أبي مالك مرسله منقطعة، وهذا الإرسال كثير في حديث الشاميين. الذهبي، تاريخ الإسلام (2/745).



بن سلام في الطهور (35)، وابن سعد في الطبقات (4/494)، وابن أبي شيبة في المصنف (30947)، والإيمان له (121)، وأحمد في المسند (22902)، والترمذي (3517)، وابن أبي عاصم في السنة (1100)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (436)، والنسائي في الكبرى (9924)، والحلال في السنة (900)، وأبي عوانة في المستخرج (600)، والطبراني في الكبير (3423)، وأبي أحمد الحاكم في شئار أصحاب الحديث (41)، وابن مندة في الإيمان (1/374)، واللالكائي في أصول الاعتقاد (1619)، وأبو نعيم في المسند المستخرج على صحيح مسلم (534)، والبيهقي في السنن الكبرى (1/42)، وفي معرفة السنن والآثار (159)؛ كلهم من طرق عن يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام عن أبي سلام عن أبي مالك به.

## 2 - ذكر المتابعات للحديث.

### الحديث روي من أوجه عن أبي مالك الأشعري:

**الوجه الأول:** من طريق يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلام عن جده أبا سلام عن أبي مالك. ومن هذا الوجه أخرجه الإمام مسلم في صحيحه وغيره. قال ابن القطان: فيه انقطاع ما بين أبي سلام وأبي مالك<sup>90</sup>. قال ابن عمار الشهيد: بين أبي سلام وبين أبي مالك في إسناد هذا الحديث عبد الرحمن بن غنم الأشعري<sup>91</sup>. واستدرك الدارقطني على مسلم فيه، أن معاوية بن سلام رواه عن أخيه زيد عن جده أبي سلام عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري، وهو كذلك عند النسائي وابن ماجه؛ فتكون رواية مسلم منقطعة لسقوط ابن غنم منها<sup>92</sup>.

قال النووي: ويمكن أن يجاب لمسلم عن هذا، بأن الظاهر من حال مسلم أنه علم سماع أبي سلام لهذا الحديث من أبي مالك، فيكون أبو سلام سمعه من أبي مالك، وسمعه أيضاً من عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك، فرواه مرة عنه ومرة عن عبد الرحمن، وكيف كان فالمتن صحيح لا مطعن فيه والله أعلم<sup>93</sup>.

90 ابن القطان، علي بن محمد الفاسي، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، ت: د. الحسين آيت سعيد، الناشر: دار طيبة - الرياض، ط: الأولى، 1418هـ-1997م- بيان الوهم والإيهام (2/377).

91 ابن عمار الشهيد، علل الأحاديث في كتاب الصحيح المسلم (ح3).

92 انظر: الدارقطني، الإلزامات والتتبع (160)، والعلائي، جامع التحصيل (137).

93 النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (3/100).

**الوجه الثاني:** من طريق أبي سلام عن عبد الرحمن بن غنم<sup>94</sup> عن أبي مالك به. ومن هذا الوجه أخرجه ابن ماجه في سننه (280)، والمروزي في تعظيم قدر الصلاة (437)، والنسائي في الكبرى (2229، 9925)، وعمل اليوم والليله (168)، وأبو عوانة في المستخرج (601)، وابن حبان في صحيحه (844)، والطبراني في الكبير (284/3 - ح3424)، ومسند الشاميين (2874)، والفريابي في فضائل القرآن (31)، كلهم من طرق عن معاوية بن أبي سلام عن أخيه وهو زيد بن سلام عن جده أبا سلام عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك به.

قال النسائي: خالفه معاوية بن سلام رواه عن أخيه زيد عن أبي سلام عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك. وقال الحافظ المنذري: وقد أفردت لهذا الحديث وطرقه وحكمه وفوائده جزءاً منفرداً<sup>95</sup>.

**الوجه الثالث:** من طريق هبيرة بن عبد الرحمن<sup>96</sup> عن عبد بن الرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري به. أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (8/72)، والخراطي في فضل الشكر (16). وهبيرة بن عبد الرحمن تابع أبا سلام في هذا الحديث، لكنه لم يوثق من معتبر.

**الوجه الرابع:** روي مرسلًا من طريق زيد بن سلام عن أبي سلام عن عبد الرحمن بن غنم الأشعري. أخرجه أحمد في المسند (22909) من طريق سريج بن النعمان، حدثنا أبو إسحاق يحيى بن ميمون يعني العطار، حدثني يحيى بن أبي كثير، حدثني زيد بن سلام، عن أبي سلام حدثه عبد الرحمن الأشعري. رجاله ثقات إلا أنه مرسل.

94 عبد الرحمن بن غنم الأشعري الشامي، مختلف في صحبته، وذكره العجلي في كبار ثقات التابعين (ت78). ابن حجر، التقريب (3978).

95 الترغيب والترهيب (1/95).

96 هبيرة بن عبد الرحمن: يقال ابن غنم. ذكره البخاري وابن أبي حاتم وسكتنا عنه، ووثقه ابن حبان، قال ابن حجر: ذكره -الذهبي- في المغني أن ابن عدي ذكره في الضعفاء، فلم أره. ورأيت في ثقات ابن حبان. ابن حجر، لسان الميزان (8248). انظر: البخاري، التاريخ الكبير (8/72)، وابن أبي حاتم، المرح والتعديل (9/110)، وابن حبان، الثقات لابن حبان (5991)، وابن عساكر، التاريخ دمشق (73/365)، والذهبي، ميزان الاعتدال (4/293).

## الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وكما قلت في البداية إن الخاتمة تخصص عادة لأهم النتائج التي يتوصل إليها الباحث من خلا دراسته للموضوع، وإليك أهم هذه النتائج:

1. ممتور الأسود أبو سلام ثقة متفق على توثيقه، ولم يطعن في عدالته أحد، ولم يوصف بالتدليس.

2. خفي علينا أمر مهم في ترجمة أبي سلام وهو ولادته، لكن يمكن تقدير ذلك كما تقدم في ترجمته. قال الذهبي: "عمّر دهرا"، وهو قد توفي (101هـ).

3. روى أبو سلام ثمانية أحاديث في صحيح الإمام مسلم، انتقد منها اثنان.

4. كل من روى عنه أبو سلام من الصحابة هم ممن نزلوا موطنه بالشام.

5. هذه الأحاديث صحيحة على مذهب الإمام مسلم كما أبان في مقدمة كتابه: "باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن إذا أمكن لقاء المعنعنين ولم يكن فيهم مدلس"<sup>97</sup>.

6. لا مطعن على الإمام مسلم في إخراج حديث أبي سلام، وأنه لقي حذيفة بن اليمان (ت36هـ)، كيف لا وهو قد لقي من هو أقدم منه: عبادة بن الصامت (ت34هـ).

7. حديث حذيفة له متابعات وطرق كثيرة ترفع تفرد أبي سلام، وقد تابعه خمسة من الرواة وهم: سبيع بن خالد اليشكري، وأبو إدريس الخولاني، وزيد بن وهب، ويونس بن مسرة، وعبد الرحمن بن قرط.

8. حديث أبي مالك الأشعري نص العلماء كالدارقطني وابن عساكر والنووي والذهبي وابن القطان وغيرهم أن أبا سلام لم يلقى أبا مالك، والذي يثبت هذا أن الحديث روي من طريقين أحدهما بزيادة راوٍ والآخر بحذفه مع العنعنة، فيحكم لمن زاد بالاتصال، قال ابن القطان يحكم على الحديث بالانقطاع من إحدى جهات... ثم ذكر منها: أن توجد رواية المحدث لحديثه بعينه بزيادة واسطة بينهما فيقضى على الأول بالانقطاع<sup>98</sup>.

97 مسلم النيسابوري، صحيح مسلم (74).

98 ابن القطان، بيان الوهم والإيهام (2/371).

9. وأختم بعبارة النووي ”وكيف كان فالمتن صحيح لا مطعن فيه والله أعلم“<sup>99</sup>.
10. ليس كل حديث في الصحيحين أو أحدهما قيل فيه على أنها تكون قاذحة، فهناك من العلل ما هي غير قاذحة.

### المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إتخاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أحمد بن أبي بكر البوصيري، الطبعة دار الوطن، 1420هـ - 1999م.
3. الأحاد والمثاني لابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني، ت: باسم فيصل الجوابرة، دار الراية، المملكة العربية السعودية، ط1 / 1411 - 1991م.
4. الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان لابن بلبان، علاء الدين علي الفارسي، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 / 1407هـ - 1987م.
5. الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي، الخليل بن عبد الله القزويني، ت: محمد سعيد بن عمر، الرشد، الرياض، ط1 / 1409هـ - 1989م.
6. الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، ت: علي البحراوي، دار الجيل، بيروت، ط1 / 1412هـ ، 1992م.
7. الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، أحمد بن علي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 / 1415هـ - 1995م.
8. الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف من الأسماء والكنى و الأنساب لابن ماكولا، علي بن هبة الله، ت: عبد الرحمن اليماني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2 / 1413هـ - 1993م.
9. الإلزامات والتتبع للدارقطني، أبو الحسن علي البغدادي، ت: مقبل الودعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1405 هـ - 1985م.

99 النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (3/100).

10. الإمام مسلم وصحيحه، عبد المحسن بن حمد العباد البدر، مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة الثالثة - العدد الأول، 1390هـ/1970م
11. الأنساب للسمعاني، عبد الكريم بن محمد، ت: عبد الله البارودي، دار الفكر، بيروت، ط1/ 1419هـ-1998م.
12. بحر الدم لابن عبد الهادي، يوسف بن حسن، ت: وصي الله محمد عباس، دار الراجية، الرياض، ط1/ 1409هـ-1989م.
13. البحر الزخار للينزار، أبي بكر أحمد، ت: جماعة من الباحثين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة. دار الرسالة، ط1/ 1430هـ-2009م.
14. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، ت: د. الحسين آيت سعيد، الناشر: دار طيبة - الرياض، ط: الأولى، 1418هـ-1997م.
15. بيان مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1415هـ-1994م.
16. تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، محمد مرتضى، طبعة وزارة الإعلام الكويتية.
17. التاريخ ليحيى بن معين، رواية عباس الدوري، دراسة وترتيب وتحقيق: أحمد محمد نور سيف، طبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1/ 1399هـ-1979م.
18. تاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري، دراسة وتحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني، الناشر: مجمع اللغة العربية - دمشق. دون تاريخ النشر.
19. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان بن قأيماز الذهبي، ت: عمر عبد السلام التدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993م.
20. التاريخ الكبير للبخاري، محمد بن إسماعيل، ت: عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف

- العثمانية، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.
21. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1417 هـ - 1997 م.
  22. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، ت: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1415 هـ - 1995 م.
  23. تاريخ يحيى بن معين. رواية يحيى بن سعيد الدارمي. ت: أحمد محمد نور سيف. جامعة أم القرى، مكة المكرمة. ط1.
  24. تذكرة الحفاظ للذهبي، أحمد بن محمد بن عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت.
  25. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، ت: مصطفى محمد عمارة، الناشر: مكتبة مصطفى الباوي الحلبي - مصر، الطبعة: الثالثة، 1388 هـ - 1968 م.
  26. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت: عبد الغفار بنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2/ 1407 هـ.
  27. تقريب التهذيب لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت: عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/ 1416 هـ - 1996 م.
  28. تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، أبي الحجاج يوسف، ت: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6/ 1415 هـ - 1994 م.
  29. تهذيب اللغة للأزهري، محمد بن أحمد، ت: عبد السلام هارون وجماعة آخرون.
  30. توضيح المشتبه لابن ناصر الدين محمد بن عبد الله القيسي، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1/ 1993 م.
  31. الثقات لابن حبان، محمد بن حبان التميمي البستي، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط1/ 1393 هـ - 1973 م.

32. جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي، صلاح الدين خليل، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، الناشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الثانية، 1407 - 1986.
33. الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ت: عبد الرحمن المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.
34. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، ت: علي بن حسن بن الأثري، مكتبة المعارف، الرياض، ط1/ 1419هـ-1998م.
35. وسنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني. ت: شعيب الأرنؤوط، سير أعلام النبلاء للذهبي، محمد بن أحمد، ت: شعيب الأرنؤوط، الرسالة، بيروت، ط 11/ 1419هـ - 1998م.
36. ديوان الضعفاء والمتروكين للذهبي، شمس الدين بن عثمان بن قايماز، ت: حماد بن محمد الأنصاري، مكتبة النهضة الحديثة، مكة.
37. رجال صحيح مسلم، ابن منجويه أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر، ت: عبد الله الليثي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1407.
38. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، ت: مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق، ط2/ 1417هـ.
39. السنن الكبرى للبيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين، عناية: السيد هاشم الندوي، تصوير دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ.
40. سؤالات ابن محرز: معرفة الرجال عن يحيى بن معين، رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز، ليحيى بن معين، ت: محمد كامل القصار، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط1/ 1405هـ، 1985م.
41. سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه، ت: عبد الرحيم القشقرى، خاتة جمبلي، باكستان، ط1/ 1404هـ-1984م.
42. سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني، ت: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة

- المعارف، الرياض، ط1 / 1404هـ-1984م.
43. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد ، عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي، ت: محمود الأرنؤوط، خرجه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط: الأولى، 1406هـ-1986م.
44. شرح علل الترمذي لعبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، ت: نور الدين عتر، مصوره، 1397هـ - 1978م.
45. صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمائته من الإسقاط والسقط، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهرزوري أبو عمرو، تحقيق : موفق عبدالله القادر دار النشر : دار الغرب الإسلامي - بيروت ، الطبعة : الثانية، 1408.
46. الضعفاء الصغير للبخاري، محمد بن إسماعيل، ت: محمد بن إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، ط1 / 1406هـ - 1986م.
47. الضعفاء لابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 / 1406هـ.
48. الضعفاء للعقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط / 1404هـ - 1984م.
49. الضعفاء والمتروكون للدارقطني، أبي الحسن علي بن عمر البغدادي، ت: موفق عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط1 / 1404هـ-1984م.
50. الطبقات الكبرى، لابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي ، المحقق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت ، الطبعة: الأولى، 1968م.
51. طبقات المدلسين، تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: د. عاصم بن عبد الله القريوبي، الناشر: مكتبة المنار، الأردن 1403-1983.
52. طبقات خليفة بن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري، ت: د سهيل زكار، الناشر: دار الفكر : 1414 هـ = 1993م.



53. علل الحديث لابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ت: محمد بن صالح الدباسي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1 / 1424هـ - 2003م.
54. العلل الواردة في الأحاديث النبوية للدارقطني، علي بن عمر، ت: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار الطيبة، الرياض، ط1 / 1420هـ - 1999م.
55. العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، رواية المروزي وغيره، ت: وصي الله بن محمد عباس، الدار السلفية، بومباي- الهند، ط1 / 1408هـ - 1988م.
56. غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة، بالرشيد العطار، يحيى بن علي، المحقق: محمد خرشافي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة.
57. غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الهند، 1396هـ - 1976م.
58. الفائق في غريب الحديث للزمخشري، جار الله محمود بن عمر، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 / 1417هـ - 1996م.
59. فتح الباري لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1416هـ - 1996م.
60. الفسوي في مشيخته - مخطوط - نقلا عن موسوعة جوامع الكلم.
61. القاموس المحيط للفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، ت: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث، بيروت، ط1 / 1417هـ - 1997م.
62. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة للذهبي، محمد بن أحمد، ت: محمد عوامه، وأحمد الخطيب، دار القبلة الثقافية الإسلامية، جدة، 1413هـ - 1992م.
63. الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي الجرجاني، أبي أحمد عبد الله بن عدي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1 / 1418هـ - 1997م.

64. الكنى والأسماء للدولابي، أبي بشر محمد بن أحمد، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1420هـ - 1999م.
65. لسان العرب لابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، ط3 / 1414هـ - 1994م.
66. لسان الميزان لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت: محمد عبد الرحمن المرعشي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1/ 1416هـ - 1996م.
67. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، علي بن أبي بكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3/ 1402هـ - 1982م.
68. المراسيل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم ت: شكر الله نعمة الله قوجاني، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1397.
69. المستدرک علی الصحیحین للحاکم أبي عبد الله، محمد بن عبد الله بن البيع.
70. الحاکم أبي عبد الله النيسابوري، دار المعرفة بيروت.
71. مسند أبي داود الطيالسي لسليمان بن داود، دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1/ 1321هـ - 1923م.
72. مسند أبي يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثني، ت: حسين يسلم أسد، دار المأمون، دمشق - سوريا، ط2/ 1410هـ - 1989م.
73. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف أحمد بن حنبل، دار الفكر، تصوير الطبعة الميمنية. ومسند أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2/ 1420هـ - 1999م.
74. مسند الروياني لمحمد بن هارون الروياني، ت: أيمن علي أبو يمن، مؤسسة قرطبة، ط1/ 1416هـ - 1996م.
75. المسنده لابن أبي شيبة، أبي بكر عبد الله بن محمد، ت: عادل بن يوسف العزازي وأحمد بن فريد، دار الوطن، الرياض، ط1/ 1997م.

76. المعجم الأوسط للطبراني، سليمان أحمد، ت: طارق بن عوض الله بن محمد دار الحرمين، القاهرة، ط1/ 1415هـ-1995م.
77. معجم الصحابة لابن قانع، أبي الحسين عبد الباقي، ت: صلاح بن سالم المصري، مكتبة الغراء الأثرية، المدينة المنورة، ط1/ 1418هـ-1997م.
78. المعجم الكبير للطبراني، أبي القاسم سليمان بن أحمد، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، دار أحياء التراث العربي، ط2.
79. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط1/ 1422هـ-2001م.
80. معرفة الثقات، أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي الكوفي، ت: عبد العليم عبد العظيم البستوي مكتبة الدار - المدينة المنورة الطبعة الأولى، 1405 - 1985.
81. معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد للذهبي، أحمد بن عثمان، ت: إبراهيم سعيد أدبي إدريس، دار المعرفة بيروت، ط1/ 1406هـ-1986م.
82. علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م.
83. المعرفة والتاريخ للفسوي، يعقوب بن سفيان، ت: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1/ 1410هـ-1990م.
84. المغني في الضعفاء لشمس الذهبي، ت: الدكتور نور الدين عتر، دون تاريخ.
85. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392.
86. موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، بإشراف د. صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار السلام، الرياض، ط3/ 1421هـ-2000م.
87. ميزان الاعتدال للذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ت: علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1/ 1382هـ-1963م.

88. نزهة الألباب في معرفة الألقاب لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت: عبد العزيز السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1/ 1409هـ - 1989م.
89. النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري. ت: محمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية.

# Teori ve Pratikte Namaz Sonrası Tesbihât

İhsan AKAY\*

Geliş Tarihi: 22.04.2017, Kabul Tarihi: 05.06.2017

## Öz

Tesbihât, en genel anlamıyla Allah'ı zikretmek, noksanlıklardan beri tutmak ve şükretmek gibi anlamları ihtiva etmektedir. Allah'ı zikretmek ise İslâm hukukuna göre farzdır. Namazlardan sonra yapılan zikir ve tesbihât da bu farza icabet etmenin önemli bir vesilesidir. Ancak namaz sonrası yapılan tesbihâtın şer'i hükmü farz değil sünnettir. İslâm'ın rükünlerinden biri olan namazdan sonra yapılan "tesbihât", birçok hikmete matuftur. Tesbihât, Allah'a yaklaşmak ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in önemli bir sünnetini yerine getirme gayesi ile de asr-ı saadetten günümüze kadar kesintisiz olarak uygulanmış ve geliştirilmiştir. Mezheplerde farklı uygulamalarla kendisini gösteren bu ibadet, Hz. Peygamber ve sahabe tarafından bireysel olarak uygulanmıştır. Tesbihâtın, sonraki dönemlerde cehrî ve cemaatle tatbik edilmesi ise talim amaçlıdır. Tesbihât uygulamalarındaki farklılığın kaynağı Hz. Peygamber'den varid olan rivâyetlerin çeşitliliğidir. Dolayısıyla tesbihâtta standart bir formattan söz etmek mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Tesbihât, Zikir, Namaz, Cemaat, Sünnet.

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi  
(ihsanakay-21@hotmail.com)

## Tasbihât After Prayer From Theory and Practical

### Abstract

Tasbihât, in the most general sense, is remembrance of Allah, keep away Allah from shortcomings and be thankful. Remembrance of Allah is fard (divine command) according to Islamic law. Tasbihât after prayer is an important tool to reply this demand. At the same time, it is possible to read tesbihat while standing, sitting and lying. In brief it is not connected to state and space. Therefore tesbihat after prayer not fard but it is sunnah.

There are a lot of wisdom of tesbihat after prayer which it is one of the most important principles of Islam. Tasbihât has been applied to approach Allah and to practice one important sunnah of Prophet without interruption from his period until today. Nevertheless, the different narrations from Prophet and the presence of dhikir and prayer of specific people and circumstances was reflected to tasbihât after prayer in a different way. Thus, voice tesbihât application after prayer alone or in community varies from prayer to prayer, sect to sect, country to country, community to community even person to person. Whereas, audibly dhikr and tasbihât after five times prayer which prayed with community is not an application of Prophet, Sahabe and tabiun period. But this is appropriate behavior on condition teaching.

**Keywords:** Tasbihât, Dhikr, Prayer, Community, Sunnah

### Giriş

Meşruiyetini Kitab ve Sünnet'ten alan ve birçok hikmete matuf olan "tasbihât", Allah Teâlâ'yı tenzih, takdis, hamd ve anmak gibi anlamları ihtiva etmektedir. Zikir ve tasbihât, bir emaresi görüldüğünden meleklerin, peygamberlerin, evliyaların ve onların yolundan giden Müslümanların hiçbir surette terk etmediği bir ibadettir.

Genel manada Allah'ı tenzih ve takdis etemin en önemli örneklerinden biri namaz sonrasında yapılan dua ve zikirdir. Namaz sonrasında bir takım dua ve zikirlerin okunması konusunda âlimler arasında müşterek bir kanaat bulunmaktadır. Ancak bu dua ve zikirlerin başka bir ifadeyle söz konusu tasbihâtın keyfiyet ve kemiyeti hususunda bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir. Mesela bazı Müslüman ülkelerde cemaat namazlarından sonra görevli bir müezzin veya cemaatten gönüllü birisinin sesli bir şekilde zikir ve tasbihât yaptığı/yaptırıldığı görülmektedir. Buna göre, söz konusu ülkelerin yetkili mercileri tarafından sadece bu iş için görevliler tayin etmenin fikhî gerekçesi nedir? Bu görevi üstelenen kişinin bu görevi icra etmesi ve cemaatin de ona iştiraki caiz midir? Maslahata binaen tasbihât dualarını

bilmeyenlerin öğrenmeleri için bir görevlinin tayin edilmesini savunanların gerekçeleri yerinde midir? Zikredilen hususları bidat ile ilişkilendirmek mümkün müdür? Müçtehit imamların bu konudaki görüşleri nelerdir? İşte bu çalışmamızda söz konusu uygulama, İslam hukuk kaynakları ve müçtehit imamların görüşleri temelinde irdelenecektir. Yazımız iki bölümde ele alınacaktır. Birinci bölümde konuyu şer'î kaynaklar temelinde irdelenecektir. İkinci bölümde ise fıkıh mezheplerinin temel kaynaklarında yer alan ve İslam toplumlarında görülen tesbihât uygulamalarının üzerinde durulacaktır.

## I. Teorik Boyut

### A. Tesbihât Kavramı

Tesbihât da diğer birçok kavram gibi zaman içerisinde kavramsallaşmış ve özel bir mana kazanmıştır. Söz konusu kelimenin anlam boyutlarının bir arada zikredilmesi kavramsal anlamın anlaşılması noktasında önem arz etmektedir.

#### 1. Lüğavî Mana

Tesbihât/تسبيحات kelimesi, (Sebbehe/سبَّح) fiilinden türemiş (Tesbîhe/تسبيحة) kelimesinin çoğuludur. “Tesbih” kelimesi ile “tesbihe” kelimesi aynı manaları ifade etmektedir. Şu farkla ki tesbihe kelimesi ilaveten bina-i merre yani “bir kez tesbihte bulunma” manasını ifade etmektedir. (Sebbehe/سبَّح) kelimesinin çoğulu tesâbîh/تساييح olarak da gelmektedir. Kelimenin mücerred hali (sebehe) yüzerek uzaklaşmak ve hızlı geçmek manasındadır. Tefil bındaki formu (tesbih) ise bir şeyi beri tutmak ve uzak tutmak gibi manalara gelmektedir.<sup>1</sup>

#### 2. Şer'î Mana

Tesbih kelimesi şer'î ilimler terminolojisinde yani ıstılahta “Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmek ve Allah'a ibadette hızlı davranmak” manasında kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Nitekim Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme

- 1 Halîl b. Ahmed (v. 170/786), Kitâbu'l-Âyn, Mehdî el-Mehzûmî, İbrahîm es-Sâmârâî (Thk.), Mektebu'l-Hilâl, Beyrut t.y., IV., 15; Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, (v. 370/980) Tehzîbu'l-Luga, Muhammed Avez Murgib (Thk.), Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001. IV., 196; Muhammed b. Mukarram b. Ali b. Ahmad İbn Manzûr (v. 711/1311), Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdir, Beyrût 1993, II., 271.
- 2 Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (v. 420/1029), Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân, Necîb el-Mâcidî (Thk.) el-Mektebu'l-Asriye, Beyrut 2006, s. 238; Ahmed

ve yüceltme gayesiyle kılınan صلاة التسابيح/tesbih namazı da ismini bundan almıştır.<sup>3</sup> Keza Kur'ân ve hadislerde geçen 'Allah'ı tesbîh edin.' mealindeki emirlerin tamamı bu manaya işaret etmektedir.<sup>4</sup>

### 3. Örfî Mana

Müslüman toplumların genel örfünde "tesbihât" denince farz namazların akabinde yapılan istiğfar, tilâvet, tesbîh, hamd, tekbîr ve dua şeklinde belirli kalıplarda yapılan zikirler anlaşılmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz manalarla örfî mana arasında birebir örtüşme bulunmamaktadır. Ancak arada çok yakın bir alaka mevcuttur. Zira namazların akabinde yapılan dua ve zikirlerde hem genel hem de özel manada bir tenzih yapılmaktadır.

### B. Meşruiyeti

Namazdan sonra yapılan tesbihâtın meşruiyeti Kitab, Sünnet, İcmâ ve içtihadı dayanmaktadır. Şer'i nasslarda tesbih, zikir ve duayı talep eden çok sayıda ifade bulunmaktadır. Yüce Allah (cc), "Ey inananlar! Allah'ı çokça zikredin.", "Ve O'nu sabah-akşam tesbih edin."<sup>5</sup> Buyurmaktadır. Bu tür âyetler Allah'ı zikir ve tesbih etmenin farz olduğu göstermektedir. Namazlardan sonra yapılan tesbihât da bu farza icabet etmenin önemli bir vesilesidir.

Genel manada tesbih ve zikri emreden Kur'ânî buyrukların yanısıra özellikle namazlardan sonra dua ve zikri emreden nebevî ifadeler de mevcuttur. Aşağıda namaz akabindeki tesbihâta ilişkin rivâyetleri belli bir tasnife tabi tutarak aktarmaya çalışacağız. Rivâyetleri sıralayıp tasnif ederken Hz. Peygamberin takip ettiğini düşündüğümüz tertibi göz önünde bulunduracağız.

b. Muhammed b. Ali (v. 770/1369), el-Misbâhu'l-Munîr, Eymen Abdurrazâk eş-Şû (Thk.), Dâru'l-Fayhâ, Dimaşk 2016, s. 263; Muhammed Bâsim Mikâtî, Muhammed Zuhri Me'sarânî, Abdullah Ahmed ed-Dendeşî, el-Kutûf min Lugatî'l-Kur'ân, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 2007, s. 400.

3 Tirmizî, Vitir, 19; İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (v. 273/887), Sünenü İbn Mâce, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, İkâme, 190; Ebû Dâvud, Tatavvu, 14.

4 Ahzâb, 33/41-42. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا. «Ey inananlar! Allah'ı çokça zikredin.», "Ve O'nu sabah-akşam tesbih edin." Hadîd; 57/1. سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. "Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir."

5 Ahzâb, 33/41-42. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا



## 1. Sünnete Göre Farz Namazların Akabindeki Ortak Tesbihât

### a. İstiğfâr ve Selâm Duası

**a1.** Sevân (r.a.) şöyle dedi: Rasûllah (s.a.v.), selâm verip namazdan çıkınca üç defa istiğfâr eder ve *“Allâhümme ente’s-selâm ve minke’s-selâm tebârekte yâ ze’l-celâli ve’l-ikrâm: Allahım selâm sensin. Selâmet ve esenlik sendendir. Ey azamet ve kerem sahibi Allahım, sen hayır ve bereketi çok olansın”* derdi. Hadisin râvilerinden biri olan Evzâî’ye: -İstiğfâr nasıl yapılır? diye sorulunca: *“Estağfirullah, estağfirullah”* dersin, dedi.<sup>6</sup>

**a2.** Hz. Bilâl (r.a.)’dan nakledildiğine göre Rasûllah (s.a.v.): *“Her kim her namazın akabinde estağfirullah ve etûbu ileyh, savaştan kaçmış olsa bile günahları bağışlanır”*<sup>7</sup> buyurmuştur.

### b. “Lâ-mânia” Duası

**b1.** Muğîre İbn Şu’be (r.a)’den nakledildiğine göre Rasûllah (s.a.v.), selâm verip namazdan çıkınca şu duayı okurdu: *“Lâ ilâhe illallâhü vahdehü lâ şerike leh, lehü’l-mülkü ve lehü’l-hamdü ve hüve alâ külli şey’in kadîr. Allâhümme lâ mâni’a li-mâ a’tayte ve lâ mu’tıye li-mâ menâ’te velâ yenfeu ze’l-ceddi minke’l-ceddü: Allah’tan başka ilâh yoktur, yalnız Allah vardır. O tektir, ortağı yoktur. Mülk O’nundur, hamd O’na mahsustur. O’nun gücü her şeye yeter. Allahım! Senin verdiğine engel olacak, vermediğini de verecek bir kimse yoktur. Senin lutfun olmadan hiçbir zengine serveti fayda vermez.”*<sup>8</sup>

**b2.** Aynı duanın anlatıldığı bazı rivâyetlerde *“lâ havle ve-la kuvvete illa billah”* ilavesi bulunmaktadır:

6 Müslim b. Haccâc el-Nisâbüri (v. 261/875), Sahîh-i Muslim, Halil Me’mûn Şihâ (Thk.), Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 2010, Mesâcid, 135, 136.

“عَنْ نُؤْبَانَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا انْصَرَفَ مِنْ صَلَاتِهِ اسْتَغْفِرُ ثَلَاثًا وَقَالَ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ وَمَنْكَ السَّلَامُ، تَبَارَكَذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» قَالَ الْوَلِيدُ: قَالَ الْوَلِيدُ: «فَقُلْتُ لِلْأَوْزَاعِيِّ: «كَيْفَ اسْتَغْفِرُ؟» قَالَ: تَقُولُ: اسْتَغْفِرُ اللَّهَ، اسْتَغْفِرُ اللَّهَ»

7 Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî (v. 279/892), Sünenü’t-Tirmizî, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013, Daavât, 118.

«مَنْ قَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، غُفِرَ لَهُ وَإِنْ كَانَ فَرَّ مِنَ الرَّحْفِ»

8 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî (v. 256/870), Sahîhu’l-Buhârî, İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan (Thk.), Muessetu’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014, Ezân, 155, İ’tisâm, 3, Kader, 12, Daavât, 18; Müslim, Mesâcid, 137-138. Ayrıca bk. Müslim, Salât, 194.

عَنْ وَرَادٍ، كَاتِبِ الْمُعَبَّرِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: أَمَلَى عَلَيَّ الْمُعَبَّرُ بْنُ شُعْبَةَ فِي كِتَابِ إِلَى مُعَاوِيَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي ذِكْرِ كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِي لِمَا مَنَعْتَ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ» وَقَالَ شُعْبَةُ: عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، بِحَدَّثٍ، وَعَنْ الْحَكَمِ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ وَرَادٍ، بِحَدَّثٍ، وَقَالَ الْحَسَنُ: «الْجَدُّ: عَنِّي»

Abdullah İbn Zübeyr (r.a.) namazdan sonra selâm verince her defasında Allah Rasûlünden rivâyet ettiği şu zikirleri okurdu: “*Lâ ilâhe illallâhü vahdehü lâ şerîke leh, lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şey'in kadîr; lâ haule velâ kuvvete illâ billâh; lâ ilâhe illallahu velâ na'büdü illâ iy-yâh; lehü'n-ni'metü ve lehü'l-fazlu ve lehü's-senâü'l-hasen; lâ ilâhe illallahu muhlisîne lehü'd-dîne velev kerihel-kâfirün: Allah'tan başka ilâh yoktur; yalnız Allah vardır. O tektir, ortağı yoktur. Mülk O'nundur, hamd O'na mahsustur. O'nun gücü her şeye yeter. Günahattan kaçacak güç, ibadet edecek kuvvet ancak Allah'ın yardımıyla kazanılabilir. Allah'tan başka ibadete lâyıık bir ilâh yoktur. Biz yalnız O'na ibadet ederiz. Sahip olduğumuz nimet ve lutuf O'nundur. En güzel medh ü senâ O'na yakıştır. Kâfirler hoşlanmasa bile, bütün samimiyetimizle, Allah'tan başka ilâh yoktur, deriz.*”<sup>9</sup>

### c. Tilâvet

Bazı rivâyetlerde yer aldığına göre Allah Rasulü namazın akabinde Kur'ân'dan bazı ayet ve sureleri okumuş ve teşvik etmiştir.

**c1.** Tirmizî'nin rivâyetine göre Ukbe b. Amir şöyle demiştir: Allah Rasulü bana her namazın akabinde ihlas ve muavvezeteyni okumamı emretti.<sup>10</sup>

**c2.** Nesâî'nin rivâyet ettiği bir hadiste âyete'l-kursinin tilâveti teşvik edilmiştir. “*Her kim her namazın akabinde ayetel-kursiyi okursa ölümden başka cennete girmesine engel olacak bir şey yoktur.*”<sup>11</sup>

### d. Tesbih-Tahmid-Tekbîr

Birçok hadis kaynağında namazın akabinde otuz üçer kez “subhanallah, elhamdülillah ve Allah Ekber” demenin faziletinden bahsedilmektedir. Müslim'in aktardığı bir hadiste Allah Resulü şöyle buyurmaktadır:

9 Müslim, Mesâcid ve Mevâdius'-Salât, 139, 140.

وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ، قَالَ: كَانَ ابْنُ الرَّبِيعِ، يَقُولُ: فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ حِينَ يُسَلِّمُ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ، لَهُ الثَّغَمَةُ وَهُوَ الْفَضْلُ، وَكَانَ الْفَنَاءُ الْحَسَنُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» وَقَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهْتَلِلُ بِحِينَ دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ»

10 Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'ân, 12.

وروينا في سنن أبي داود، والترمذي، والنسائي وغيرهم عن عقبه بن عامر رضي الله عنه، قال: «أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أقرأ بالمعوذتين دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ».

وفي رواية أبي داود: «بالمعوذات»، فينبغي أن يقرأ: «قل هو الله أحد، وقل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس».

11 Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî (v. 303/915), Kitâbu's-Süneni'l-Kebîr, Hasan Abdulmunim Şelebî (Thk.), Dâru'l-Muessetu'r-Risâle, Beyrût 2001, IX/44.

عَنْ أَبِي أُمَامَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ قَرَأَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ لَمْ يَمْتَعَهُ مِنْ دُخُولِ الْجَنَّةِ إِلَّا أَنْ يَمُوتَ»

“Kim her namazdan sonra otuz üç defa subhanallah, otuz üç defa elhamdülillah, otuz üç defa da Allah’u Ekber, der -Bu doksan dokuz eder- ve; “La ilahe illallahu vahdehu la şerike leh. Lehul-mulku ve lehu'l-hamdu ve huve ‘ala kulli şey’in kadir, (Allah’tan başka ilâh yoktur; birdir, ortağı yoktur. MulK de O’nundur, hamd de O’nundur. O, her şeye kadirdir) derse günahları denizin köpüğü kadar da olsa affolunur.”<sup>12</sup>

#### e. Dua

Bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber, namaz sonrasında dua etmiş ve yapılmasını da teşvik etmiştir:

**e1.** Muâz (r.a.)’dan naklediliğine göre Rasûllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ey Muâz, vallahi ben seni çok severim! Sana şunu tavsiye ederim: Her bir namazın arkasından, ‘Allahumme innî alâ zikrike ve şükrike ve hüsn-ü ibadetik, (Yâ Rabbi, Seni zikretmek, Sana şükretmek ve güzelce ibadet etmek için bana yardım et).’ demeyi terk etme.”<sup>13</sup>

**e2.** Rivâyet edildiğine göre Rasûllah (s.a.v.), namazdan sonra şöyle derdi: “Allahumme innî eûzu bike mine’l-kufri ve’l-fakri ve azabi’l-kabri” “Ey Allah’ım! Küfürden, fakirlikten ve kabir azabından sana sığınırım”<sup>14</sup>

**e3.** Yine şöyle derdi: “Allahumme innî eûzu bike mine’l-cubni, ve eûzu bike en uradde ilâ erzeli umri ve eûzu bike min fitneti’d-dunya ve eûzu bike min azâbi’l-kabri. “Ey Allah’ım! Korkaklıktan sana sığınırım. Aşırı ihtiyarlıktan sana sığınırım. Dünya fitnesinden sana sığınırım. Kabir azabından sana sığınırım”<sup>15</sup>

12 Muslim, Mesâcid, 146.

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ” مَنْ سَبَّحَ اللَّهَ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَحَمِدَهُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَكَبَّرَ اللَّهَ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَقَالَ تَمَامَ الْمِائَةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ غُفِرَتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَيْدِ الْبَحْرِ ” رَوَاهُ مُسْلِمٌ

13 Ebû Dâvud, Vitir, 36.

عن معاذ رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بيده وقال: «يا معاذ والله إني لأحبك» ثم قال: «أوصيك يا معاذ لا تدعني في دبر كل صلاة تقول: اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك».

14 Nesâî, Sehv, 8/262.

عَنْ عُثْمَانَ الشَّعْمَانِ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: كَانَ أَبِي يَقُولُ فِي دُبُرِ الصَّلَاةِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ، وَعَذَابِ الْقَبْرِ»، فَكَتَبْتُ أَقُولُهُنَّ، فَقَالَ أَبِي: أَيُّ بُنِيِّ، عَمَّنْ أَحَدَتْ هَذَا؟ قُلْتُ عَنْكَ، قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُهُنَّ فِي دُبُرِ الصَّلَاةِ»

15 Buhârî, Cihâd ve Seyr, 25; Nesâî, İstiâze, 3/53.

كَانَ سَعْدُ بْنُ مَيْمُونٍ يَبْنِي هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ كَمَا يُعَلِّمُ الْمُعَلِّمُ الْعِلْمَانَ الْكِتَابَةَ وَيَقُولُ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَتَعَوَّذُ مِنْهُمْ فِي دُبُرِ الصَّلَاةِ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَبَنِ، وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أَرُدَّ إِلَى أَرْدَالِ الْعُمَرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ».

Peygamber Efendimizin duayı tesbih ve tazim ifadeleriyle bitirdiğine dair rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Yukarıda verdiğimiz dualar haricinde namaz akabinde Peygamber (a.s.v.)'den nakledilen başka dualar da bulunmaktadır. Ancak konumuz hakkında yeterli fikir verdiği düşüncesiyle bu kadarıyla yetinmek istiyoruz.

## 2. Sabah ve Akşam Namazlarına Mahsus Tesbihât

Sabah ve akşam farz namazlarından sonra 10 defa okunan zikirlerin ayınının ikinci namazından sonra da okunmasına dair rivâyetler vardır.<sup>17</sup> Ancak bu husustaki rivâyetler genel olarak sabah ve akşam tesbihâtına yönelik olduğundan biz de iki meşhur rivâyete yer vereceğiz.

### a. Tehlil (Lâ İlähe İllâhu Vahdehû...) Duası

**a1.** Ebû Zerr (r.a) gelen bir rivâyete göre Rasûllah Efendimiz (a.s.v.) buyurdu ki: “Her kim, sabah namazından sonra diz çökmüş olarak, konuşmadan önce on defa “Lâ ilâhe illallahü vahdehü lâ şerîke lehü; Lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü yuhyî ve yümütü ve hüve alâ külli şey'in kadîr.” Yani “Allah'tan başka ibadete lâayk hiçbir ilâh yoktur. O birdir; Onun hiçbir şeriki yoktur. Mülk Ona ait, hamd Ona mahsustur. Hayatı veren de O'dur, ölümü veren de O'dur. O, kendisine asla ölüm âriz olmayan Hayy-ı Ezelîdir. Bütün hayır Onun elindedir. O her şeye hakkıyla kâdirdir.” derse kendisine onlarca sevap yazılır, on günahı silinir, on derece yükseltilir, o günün tamamında her şerden emin ve emniyette olur, Şeytan'dan korunur ve o gün hiçbir günah ona ulaşarak amelini iptal etmez!”<sup>18</sup>

16 Ayrıntılar için bkz. Tirmizî, Salât, 110.

رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ بَعْدَ التَّسْلِيمِ: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

17 Nesâî, es-Sünenü'l-Kubrâ, IX/54.

عَنْ مُعَاذٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ” مَنْ قَالَ حِينَ يُتَصَرَّفُ مِنْ صَلَاةِ الْعَدَاةِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَحَدُّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمَلِكُ وَالْهَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ عَشْرَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَكَلَّمَ، كُتِبَ لَهُ بِهِنَّ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَحُجِّيَ عَنْهُ بِهِنَّ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ، وَرُفِعَ بِهِنَّ عَشْرُ دَرَجَاتٍ، وَكُنَّ لَهُ عَدَلٌ عَشْرَ نَسَمَاتٍ، وَكُنَّ لَهُ حَرَسًا مِنَ الشَّيْطَانِ، وَحَرَزًا مِنَ الْمَكْرُوهِ، وَمَنْ يُلْحَقْهُ فِي يَوْمِهِ ذَلِكَ ذَنْبٌ إِلَّا الشَّرْكَ بِاللَّهِ، وَمَنْ قَاهَهُ حِينَ يُتَصَرَّفُ مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ أُعْطِيَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي لَيْلَتِهِ

18 Tirmizî, Daavât, 64.

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ” مَنْ قَالَ فِي دُبُرِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَهُوَ تَائِبٌ رَجُلِيٌّ هِيَ قَبْلُ أَنْ يَتَكَلَّمَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحَدُّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمَلِكُ وَالْهَمْدُ يُجْبَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ عَشْرَ مَرَّاتٍ، كُتِبَتْ لَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، وَحُجِّيَ عَنْهُ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ، وَرُفِعَ لَهُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ، وَكَانَ يَوْمَهُ ذَلِكَ كَأَنَّ فِي حِزْبٍ مِنْ كُلِّ مَكْرُوهٍ، وَحَرِسٍ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَمَنْ يَتَّبِعْ لَذَنْبٍ أَنْ يَدْرِكَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ إِلَّا الشَّرْكَ بِاللَّهِ ”

**a2.** Abdurrahman b. Ganmi (r.a.), Rasûllah Efendimiz (a.s.v.)'in şöyle buyurduğunu nakletmektedir. *“Her kim, akşam ve sabah namazlarından sonra yerini terk etmeden ayakların uzatmadan on defa, “Lâ ilâhe illallahü vahdehü lâ şerîke lehü; Lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü yuhyî ve yümütü ve hüve alâ külli şey'in kadîr.” Yani “Allah'tan başka ibadete lâıyk hiçbir ilâh yoktur. O birdir; Onun hiçbir şeriki yoktur. Mülk Ona ait, hamd Ona mahsustur. Hayatı veren de O'dur, ölümü veren de O'dur. O, kendisine asla ölüm ârız olmayan Hayy-ı Ezelîdir. Bütün hayır Onun elindedir. O her şeye hakkıyla kâdirdir.”* derse kendisine onlarca sevap yazılır, on günahı silinir, on derece yükseltilir, o günün tamamında her şerden emin ve emniyette olur, Şeytan'dan korunur ve o gün hiçbir günah ona ulaşarak amelini iptal etmez! O gün bu sözleri söyleyen kişiden başka hiç kimse ondan daha faziletli olamaz.<sup>19</sup>

#### b. “Allahumme Ecirni” Duası

Namaz sonrası tesbihâtın bu kısmı Peygamber Efendimiz (s.a.v.) tarafından özellikle sabah ve akşam namazlarından sonra okunması tavsiye edilmiştir. Lafızları farklı olmakla birlikte aslında aynı anlama gelen birkaç rivâyet bulunmaktadır. Biz bunlardan birisine yer vermekle yetineceğiz.

Muslim b. Hâris et-Temimî babasından şunu rivâyet etmiştir: *“Peygamber Efendimiz (s.a.v.) bana şöyle buyurmuştur: Akşam namazını kıldığın vakit, namazdan sonra hiç konuşmadan yedi kez ‘Allahumme ecirni min'en-nar’: Allah'ım, beni Cehennem ateşinden koru der ve şayet o gece ölürsen Cehennem ateşinden beraat olunursun ve eğer sabah namazından sonra aynı şekilde dersin ve gün akşama kadar olan zamanda ölürsen yine cehennem ateşinden beraat olunursun.”*<sup>20</sup>

19 Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (v. 241/855), el-Müsned, Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşit, (Thk.), Muessetu'r-Risâle, Beyrut 1999, XXIX/512 (IV/227).

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: ” مَنْ قَالَ قَبْلَ أَنْ يَنْصَرِفَ وَيُنْفِخَ رِجْلَهُ مِنْ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ، وَالصُّبْحِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَحَدَّه لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، بِيَدِهِ الْخَيْرُ، يُجِيبِي وَيُغْنِي، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ عَشْرَ مَرَّاتٍ، كُتِبَ لَهُ بِكُلِّ وَاحِدَةٍ عَشْرٌ حَسَنَاتٍ، وَيُغْنِي عَنْهُ عَشْرُ سَيِّئَاتٍ، وَيُرْفَعُ لَهُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ، وَكَانَتْ حِرْزًا مِنْ كُلِّ مَكْرُوهٍ، وَحِرْزًا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَمَنْ نَجَلَ لَذَبٍ يُدْرِكُهُ إِلَّا الشُّرْكَ، وَكَانَ مِنْ أَفْضَلِ النَّاسِ عَمَلًا، إِلَّا رَجُلًا يُفْضَلُهُ، يَقُولُ: أَفْضَلُ بِنَاءٍ قَالَ ”

20 Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Sünenü Ebî Dâvûd, Halîl Me'mûn Şihâ (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001, Edeb, 100.

عَنِ الْحَارِثِ بْنِ مُسْلِمٍ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِيهِ مُسْلِمَ بْنِ الْحَارِثِ التَّمِيمِيِّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ أَسْرَأَ إِلَيْهِ فَقَالَ: ” إِذَا انْصَرَفْتَ مِنْ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ فَقُلْ: اللَّهُمَّ أَجْرِي مِنَ النَّارِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ ذَلِكَ ثُمَّ مِتَّ فِي لَيْلَتِكَ كُتِبَ لَكَ جَوَارٌ مِنْهَا، وَإِذَا صَلَّيْتَ الصُّبْحَ فَقُلْ كَذَلِكَ، فَإِنَّكَ إِنْ مِتَّ فِي يَوْمِكَ كُتِبَ لَكَ جَوَارٌ مِنْهَا ” أَخْبَرَنِي أَبُو سَعِيدٍ، عَنِ الْحَارِثِ، أَنَّهُ قَالَ: «أَسْرَأْنَا إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَخَّنَ نَحْنُ بِمَا إِخْوَانُنَا

Ayrıca bkz. Müsned, XXIX/592 (IV/234).

### C. Hikmeti

Namaz sonrası tesbihâtın hikmetlerine geçmeden şunu ifade etmek gerekir ki namaz akabinde gerçekleştirilen zikir, tesbihât, dua ve kıraatler her şeyden önce taabbudi bir ibadettir. Taabbudi ibadetler ise hikmeti tamamıyla Allah'ın emir ve yasağına bakan ibadetlerdir. Bununla birlikte âyet ve hadisler ışığında bir takım hikmetlere muttali olmak mümkündür. Allah Teâlâ'nın insanı ibadetle mükellef kılmasının en önemli hikmeti, onu Rab olarak tanımak ve bu vesileyle iki cihan saadetini kazanmaktır. Abdestle maddi, namazla manevi kirlilerden temizlenen mümin namaz sonrası zikir ve tesbihât ile Allah Teâlâ'ya hamederek onu tesbih ve takdis için saf saf duran melekelerle benzemiş olur. Böylece sadece onun için temizlenen, sadece ona ibadet eden, sadece ona hamd edip şükreden ve yalnızca ona el açıp isteğini arz eden gerçek bir kul olur. Gönülden Allah'a yönelen bir kul, elbette Allah'ın rahmetine, mağfiretine, rızasına ve ebedî dostluğuna mazhar olur. Aslında her hal ve şartta Allah'ı zikir ve tesbih etmekle sorumlu tutulan müminin hiç bir mazereti söz konusu olamaz. Ancak dünyevi meşkuliyetlere dalan insanın Allah'ı zikiredememe gafletine düşmesi kaçınılmazdır. İşte namaz sonrası tesbihât, bu ibadeti yerine getirme konusunda en iyi vesiledir.

İmam Gazâlî, Allah Teâlâ'yı sürekli kalpte tutmanın ibadetlerden önce geldiğini, tesbihâta da devamlılık olduğunu dolayısıyla amelî ibadetlerin semeresinin böyle bir zikir olduğunu söyler. Devamında özetle şunları dile getirir: *“Şayet bu zikir devamlı bir şekilde yapılabilirse sonunda onunla ünsiyet kurulur ve nihai hedefe ulaşılır yani Allah'ın sevgisi kalbe yerleşir. Bu ise garipsenecek bir durum değildir zira huzurda olmadığı halde biri sürekli anıldığında o kimsenin sevgisinin kalpte yerleşmesi mümkündür.”*<sup>21</sup>

Tesbihât zikirleri arasında yer alan dualarından biri de istiğfardır. İmam Nevevî, namaz sonrası istiğfarın hikmetini şöyle açıklamaktadır: *“Namaz sonrası istiğfardan maksat; kulun kıldığı namazla gururlanmayıp yaptığı taatleri çok görmemesi ve nefsin teskin etmesi gerektiğine işarettir. Çünkü kulun mükellef tutulduğu şeylerin tamamını, istenilen şekilde yerine getirmesi mümkün değildir. İstiğfarın iki defa tekrarlanması affedilmeyi pekiştirmek ve onu mübalağalı bir şekilde talep etmek içindir. Ayrıca kulun, hangi günahından dolayı istiğfarda bulunması*

أَنْ مُسَلِّمٌ بِنِ الْحَارِثِ السَّيِّمِيِّ، حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ” إِذَا صَلَّيْتَ الصُّبْحَ، فَقُلْ قَبْلَ أَنْ تُكَلِّمَ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ: اللَّهُمَّ أَجْرِي مِنَ النَّارِ، سَبْعَ مَرَّاتٍ، فَإِنَّكَ إِنْ مِتَّ مِنْ يَوْمِكَ ذَلِكَ، كَتَبَ اللَّهُ لَكَ جِوَارًا مِنَ النَّارِ، وَإِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ، فَقُلْ قَبْلَ أَنْ تُكَلِّمَ أَحَدًا مِنَ النَّاسِ: اللَّهُمَّ أَجْرِي مِنَ النَّارِ سَبْعَ مَرَّاتٍ، فَإِنَّكَ إِنْ مِتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ تِلْكَ، كَتَبَ اللَّهُ لَكَ جِوَارًا مِنَ النَّارِ

21 Bkz. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazâlî (v. 505/1111), İhyâu'l-Ulûmi'd-Dîn, Dâru'r-Reyyân Li't-Turâs, Beyrût 1987, I, 357-139.

gerektiğinin zikiredilmemiş olması da istiğfarın bütün günahları içine almasına ve onunla bağışlanmayı çokça istemeye işaret eder.”<sup>22</sup>

Talebelerinin namaz sonrasında uygulamaları için bir tesbihât hazırlayan Bediüzzaman, namaz sonrası toplu halde yapılan zikir, tesbihât ve duanın esprisine dair şu açıklamayı yapmaktadır: “Demek ki (namazın sonunda tesbihât, (Tesbih, ve Tekbîr ve Hamd) namazın (tohumu) çekirdekleri hükmündedir. Ondandır ki, namazın harekât ve ezkârında bu üç şey, her tarafında bulunuyorlar. Hem ondandır ki, namazdan sonra namazın manasını te’kid ve takviye için şu Kelimât-ı Mübarek otuz üç defa tekrar edilir. Namazın mânâsı, şu mücmel hulûlarla te’kid edilir...”<sup>23</sup>

Bediüzzaman, toplu halde yapılan tesbihâtı zikir halkalarına benzetmektedir. Zikir halkalarında olduğu gibi tesbihâta iştirak eden herhangi bir ferdin zihnen ve ruhen bu tesbihâttan istifade edeceğini belirtmektedir: “Nasıl ki, risalete inkılâp eden velâyet-i Ahmediye (a.s.v.) bütün velâyetlerin fevkindedir. Öyle de, o velâyetin tarikâtı ve o velâyet-i kübranın evrad-ı mahsusası olan namazın akabindeki tesbihât, o derece sair tarikâtların ve evradların fevkindedir. Bu sır dahi şöyle inkişaf etti ki: *Nasıl zikir dairesinde bir mecliste veyahut hatme-i Nakşiyede bir mescidde birbiriyle alâkadar heyet-i mecmuada nuranî bir vaziyet hissediliyor. Kalbi hüşyar bir zât namazdan sonra سُبْحَانَ اللَّهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ deyip tesbihi çekerken, o daire-i zikrin reisi olan zât-ı Ahmediye Aleyhissalâtü Vesselâmın müvacehesinde yüz milyon tesbih edenler, tesbih elinde tesbih çektiklerini mânen hisseder. O azamet ve ulviyetle سُبْحَانَ اللَّهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ der. Sonra o serzâkirin emr-i mânevîsiyle, ona ittibaen الْحَمْدُ لِلَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ dediği vakit, o halka-i zikrin ve o çok geniş dâiresi bulunan hatme-i Ahmediyenin (aleyhissalâtü vesselâm) dairesinde yüz milyon müridlerin الْحَمْدُ لِلَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ larından tezahür eden azametli bir hamdi düşünüp içinde لَإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ، لَإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ ve duadan sonra لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ile iştirak eder ve hâkezâ الْحَمْدُ لِلَّهِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ ve duadan sonra لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ otuz üç defa o tarikat-ı Ahmediyenin Aleyhissalâtü Vesselâm halka-i zikrinde ve hatme-i kübrasında o sabık mânâyla o ihvan-ı tarikatı nazara alıp o halkanın serzâkiri olan zât-ı Ahmediye Aleyhissalâtü Vesselâma müteveccih olup اَلْفُ اَلْفِ صَلَاةٍ وَاَلْفُ اَلْفِ der, diye anladım ve hissettim ve hayalen gördüm. Demek tesbihât-ı salâtiyenin çok ehemmiyeti var.*<sup>24</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki genel manada zikir ve duanın taşıdığı bütün

22 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref Nevevî (1058/1648) Delilu'l-Fâlihîn li Turuki Riyâzi's-Sâlihîn, Dârul'Fikr, Beyrut, t.y., IV., 217; Riyâzu's-Sâlihîn (Tam Metin ve Açıklamalı), Hanifi Akın (Çev.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2008, s. 855.

23 Bediuzzaman Said Nursî, Sözlere, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996, s. 40.

24 Nursî, Kastamonu Lahikası, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995, s. 103 vd.

hikmetler aynıyle tesbihât için de geçerlidir. Mesela bu cümleden olarak tesbihâtın diğer zikir ve dualar gibi özetle aşağıdaki fayda ve hikmetleri de ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

1. Allah'ı zikretmeye vesile olur.
2. Allah'ı tesbih takdis eden meleklerin özellikleri edinilir.
3. Günahları temizler.
4. Kılınan namazdan dolayı gurura kapılmayı engeller.
5. Maddî ve manevî sıkıntıları giderir.
6. Ruhu ve kalbi diri tutarak kişiyi gaflete düşmekten korur.

## II. Pratik Boyut

Yukarıda hadis kaynaklarında yer aldığı şekliyle tesbihâtı aktarmaya çalıştık. Söz konusu bilgiler konunun teorik boyutuyla ilgiliydi. İslam toplumların uygulamalarına baktığımızda farklı şekillerde yapılan tesbihâtlarla karşılaşmaktayız. Genel çerçevede aynı olsa bile bölgeden bölgeye veya cemaatten cemaate farklı uygulamalara şahit olmuştuk. Bu durumun Asr-ı saadetten itibaren farklı suretlerle devam ede geldiğini söylemek mümkündür. Zira Allah Resûlü (s.a.v.) Sahabeye belli bir format sunmamış kendisi de muhtemelen zaman zaman farklı uygulamalarda bulunmuştur. Ancak bütün bu uygulamalardan müşterek bir özü görmek mümkündür. Allah Rasûlünün bu farklı uygulamaları kanaatimizce Müslüman toplumdaki farklı tesbihât örneklerine kaynaklık etmiştir.

### A. İçerik Açısından Tesbihât Uygulamaları

Tesbihât uygulamalarındaki çeşitlilik farklı nedenlere dayanmaktadır. Bu mevzuyu birkaç örnek üzerinde açıklamak istiyoruz. Mesela, sabah ve akşamlarına mahsus olan "tehlil ve Allahumme ecirnî duası" bazı bölgelerde ve bazı mezhep mensupları arasında yaygın iken bazılarında ise hiç rastlanmamaktadır. Keza "la mâni'â" duası da uygulama itibariyle yaygınlık arz etmemektedir.<sup>25</sup>

Yukarıda belirttiğimiz hususlardan ayrı olarak tesbihâtın yeri konusunda da bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Mâlikî ve Şâfiîler, göre hadislerde yer alan "dubur/akabinde" kelimesinden hareketle tesbihât, farz namazı-

25 Türkiye'de Hanefiler "tehlil ve ecirnî" duasını okumazken Şâfiîler okumaktadır. Bu şekilde son zamanlarda yazılan bir çok ilmihal kitabında yer almaktadır. Bkz. Lütfü Şentürk; Seyfettin Yazıcı, Diyanet İlmihali, DİB. Yayınları, Ankara 2001, s. 146-147.



nın hemen akabinde yapılması gerekir. Buna karşın Hanefî ve Hanbelîler ise farz ve akabindeki sünnetlerin bir bütün olduğunu ve nebevî uygulamanın daha çok bu şekilde gerçekleştiğini belirterek tesbihâtın, sünnetten sonra yapılmasını gerektiğini savunmakta ve uygulamalarını da buna göre yapmaktadırlar.<sup>26</sup> Diğer bir anlatımla Hanefî ve Hanbelîler, kendisinden sonra nafile namaz bulunan farz namazların hemen akabinde tesbihât yapmazlar. Önce sünnet namazlarını kılarlar sonra da tesbihât yaparlar. Onlara göre, imamın selam verdiği andaki pozisyonda kalması mekruhtur. Dolayısıyla imam selam verdikten sonra “*Allâhümme ente’s-selâm ve minke’s-selâm tebârekte yâ ze’l-celâli ve’l-ikrâm*” miktarı kadar oturup beklemesi gerekir.<sup>27</sup> Şâfiîler ise tesbihâtı bitirdikten sonra sünnet namazlarını kılarlar. İmam Şâfiî, münferit olarak namaz kılan kimsenin farz namazlardan sonra tesbihât, zikir ve duayı uzatmasının iyi olacağı görüşündedir.<sup>28</sup>

Netice olarak Hz. Peygamberin farz namazlardan sonraki nafile sünnetleri evde kıldığını ve bu hususta tavsiyeleri bulunduğu rivâyetlerle sabittir: “*Herhangi biriniz farz namazını mescidinde kılıncak olursa, kendi evini de namazdan nasiplendirsin. Çünkü Allah Teâlâ, namaz sebebiyle onun evinde bir hayır yaratır.*”<sup>29</sup> Dolayısıyla bir kimse cemaatla farz namazı kıldıktan sonra revatip namazlarını evinde kılması daha iyidir. Bu esnada ister yolda ister evinde, nafile namazlarından önce veya sonra tesbihât yapmasında fikhî açıdan sakınca görünmemektedir.

26 Muhammed b. İdris Şâfiî (v. 204/820), el-Umm, Rifat Fevzî Abdulmuttalib (Thk.), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011, II., 289. Ahmed b. Gânîm/Ganîm b. Salim, el-Fevâkihü'd-Devânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Keyravânî, Muhammed el-Bekâî (Thk.), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, I., 284; Muhammed Zuhaylî,, el-Mu'temed Fi'l-Fikhi's-Şâfiî, Daru'l-Kalem, Şam, 2007, I., 313; Vehbe Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhu, Daru'l-Fikr, Beyrut 1989, I., 800.

27 Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kasânî (v. 587/1191, Bedâiu s-Senâi fî Tertîbi's-Serâi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1986, I., 159; Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), el-Muğnî, Mektebetu'l-Kahire, Kahire 1968, I., 402.

28 Namazın akabinde imam, me'mum, münferit, erkek, kadın yolcu vb. herkes için Allah'ı zikretmek, me'sur duaları yapmak ve istiğfarda bulunmak sünnettir. Bu dua ve zikirler, farz namazlarından sonra sünneti olmayan (sabah namazı ile ikinci namazları gibi) ve ya (öğlen, akşam ve yats gibi) sünneti bulunan namazlarda, sünnet namazları bittikten sonra yapılır. Çünkü istiğfar namazın eksik ve noksan kalan kısmını karşılar, dua ise Allah'a yaklaşmaya sonra da sevap ve mükâfattan pay almaya bir vesiledir. Dualara icabet vaktidir. Ayrıntı için bkz. Zuhaylî,, el-Mu'temed, I., 313; Zuhaylî, el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhu, I., 800.

29 Muslim, İstihbâbus-Salâti'n-Nâfileti fî Beytihi, 29.

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا قَضَى أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ فِي مَسْجِدِهِ، فَلْيَجْعَلْ لِنَبِيِّهِ نَصِيبًا مِنْ صَلَاتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ فِي نَبِيِّهِ مِنْ صَلَاتِهِ خَيْرًا»

### B. Şekil Açısından Tesbihât Uygulamaları

Tesbihâta ilişkin en önemli hususlardan biri de sesli veya sessizce yapılması hususudur. Kaynaklara bakıldığı zaman cemaatle yapılan sesli tesbihât tatbikatı ilk dönemlere kadar ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah Resûlü (s.a.v.)'in tesbihât uygulamasında belli bir şahsın komutuyla hareket edilmesi şeklinde bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Fakat zaman zaman Allah Resûlü (s.a.v.)'in cemaatteki fertlerin öğrenmesi amacıyla cemaatin duyacağı ölçüde bir sesle zikir ve dualarda bulunduğu sabittir. Burada dikkat edilmesi gereken husus uygulamanın sürekli olmaması ve Hz. Peygamber'in müezzinleri olmasına rağmen kendisi tarafından yapılmış olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in Yukarıda detayını verdiğimiz rivâyetlerde görüldüğü üzere sahabe, farz namazlar akabinde Hz. Peygamber'den önemli oranda zikir ve dua nakletmiştir. Bu durum Hz. Peygamber (s.a.v.)'in zikir ve duaları cemaatin işitip öğrenmesini sağlayacak derecede cehrî yaptığını göstermektedir. Nitekim bu husus İbn Abbâs'ın rivâyetinden açıkça anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

Hz. Peygamber'in uygulamasına dayanan kimi fakihler, talim amacıyla tesbihâtın cehrî yapılabileceğini ancak cemaatin öğrenmesinden sonra bunun gizli ve münferit yapılmasının tercihe şayan olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>31</sup> Nitekim nakledilen rivâyetlerde "estağfirullah ve etûbu ileyh ile ecirni" lafızları tekil/müfret olarak gelmiştir.<sup>32</sup> Bu da asr-ı saadette tesbihâtın cemaatle değil bireysel şekilde yapıldığını göstermektedir. Diğer bir anlatımla kişi zikir ve tesbihâtı öğrenip bizzat kendisi uygulamalıdır. Böyle yapılması sünnete daha uygundur.

Peygamber Efendimizin, tesbihâta dair talim amacına yönelik uygulamalarının zamanla şekil değiştirdiği görülmektedir. Mesela günümüz Türkiye'sinde cemaatle kılınan namazların akabinde yapılan cehrî tesbihât Asr-ı saadet uygulaması olmayıp daha sonraki dönemlerden kalma bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte fakihler, tesbihâtın cehrî

30 Buhârî, Ezân, 155.

، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّ «رَفَعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ حِينَ يُتَصَرَّفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - . فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كُنْتُ أَعْلَمُ إِذَا انْصَرَفُوا بِذَلِكَ إِذَا سَمِعْتُهُ» .

31 Şâfiî, el-Umm, II., 288.

32 Muslim, Mesâcid, 135, 136; Ebû Dâvûd, Edeb, 100.

عَنْ ثَوْبَانَ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا انْصَرَفَ مِنْ صَلَاتِهِ اسْتَعْفَرَ ثَلَاثًا... ، قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ... اللَّهُمَّ اجْرِبْنِي مِنَ النَّارِ، سَبْعَ مَرَّاتٍ

yapılmasını “cemaat öğreninceye kadar” kaydına bağlamıştır. Müslüman ülkelerde Namazların akabinde yapılan zikir, tesbihât, dua ve kıraat uygulamaları birbirinden farklıklar arz etmektedir. Özellikle Türkiye, diğer Müslüman ülkelerden tamamen ayrılmaktadır. Türkiye’de namaz sonrası tesbihât konusunda genel olarak iki uygulama söz konusudur. İki uygulamada da kaynaklara göre bazı eksiklikler veya eklemeler söz konusudur. Türkiye’de resmi görevli olan müezzinlerin ezan okuma ve kamet getirme görevi yanında namaz sonrası tesbihâtı da yapma görevilidir bulunmaktadır. Türkiye’de konu hakkında bilgileri olanların ise mezkûr uygulamaya yönelik belirgin bir itirazları bulunmamaktadır. Bu hususu derinlemesine araştırıp incelememiş veya kaynakları iyi anlamamış olan pek çok Müslüman, mevcut uygulamanın Asr-ı saadet ve Selefi Salih’ten beri var olduğuna inanmaktadır. Bu algıdan dolayı da cami cemaati, namazdan sonra tesbihât yapılmadığında çok sert tepkiler verebilmektedir. Gerçi Diyanet, konuyla ilgili bir fetvasında, “tesbihât, münferit olarak yapılabileceği gibi, cemaat halinde de yapılabilir. Namaz kılındıktan sonra tesbihât yapmadan camiden çıkmanın caiz olmadığı söylenemez,” demektedir. Bununla birlikte satır aralarında “ancak, tesbihâtın cemaatle yapılması, öteden beri yaygınlık kazanmıştır,” diyerek “öteden beri” sözüyle yanlış anlamalara mahal vermektedir. Bu sözle Asr-ı saadetin mi, müctehidlerin mi veyahut toplumsal bir geleneğin mi kast edildiği muğlak kalmaktadır. Dolayısıyla söz konusu yanlış algı olduğu gibi kalmaya devam etmektedir. Bu algının Müslümanlara menfi olarak yansımaları neticesinde bir çok kimse “nasıl olsa müezzin veya tesbihâtı bilen birileri okur ben de dinlerim” anlayışından hareket ettiğinden yıllarca cemaat namazına gittiği halde bir türlü söz konusu tesbihâtı öğrenmemiştir. Oysa müctehidler, namaz sonrası tesbihâtın cehrî olarak yapılmasının en önemli gerekçesini talim olarak belirtmişlerdir.

Türkiye’nin aksine Suudi Arabistan gibi ülkeler de ise cemaat şeklinde gerçekleşen uygulama mevcut değildir. Zira selefi bir düşüncenin hâkim olduğu bu ülkede âlimlerin mevzuya bakışı oldukça katıdır. Onlara göre namaz akabinde yapılan cehrî zikir, tesbihât ve benzeri ibadetler bidat türü uygulamalardır. Bununla birlikte mes’ur olan zikir, dua ve tesbihâtın varlığı kabul edilmektedir. Münferit olarak yapılmasında dinen bir sakınca bulunmamaktadır. Hatta umre ve hac aylarında Müslümanların bu zikir ve tesbihâtı öğrenmeleri için çok sayıda broşür ve kitapçıklar dağıtılmaktadır. Diğer bir anlatımla prensip olarak namaz sonrası münferit yapılan uygulamalara karşı değildir.

Talim amacıyla da olsa cemaatle ve cehrî olarak yapılan tesbihâtta dikkat edilmesi gereken bir takım hususlar bulunmaktadır. Tesbihâtın camide yapılması halinde cehrîlik cevazı, namaz kılanların dikkatini dağıtmamak şartına bağlıdır. Zira daha önce belirttiğimiz gibi cami bütün Müslümanların müşterek ibadet alanıdır. Ve özellikle de namaza tahsis edilen bir mekândır. Namaz dışındaki herhangi bir ibadetle namaz arasında meydana gelen bir çakışmada namaz tercih edilir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, başkalarını rahatsız edecek derecede Kur'ân'ın yüksek sesle okunmasını bile nehyetmiştir. Nitekim bize ulaşan rivâyetlerde bu husus açıkça görülmektedir: *“Kur'ân-ı Kerim okuyan kişi, yanındakileri rahatsız etmeyecek tonda okumalıdır. Rasûllah (sav), yüksek sesle Kur'ân-ı Kerim okuyarak diğerlerinin ibadet ve çalışmalarını bastırانları uyarmıştır.”*<sup>33</sup>

Ülkemizde tesbihât bitiminde genelde Kur'ân'dan sesli biçimde aşirler okunmaktadır. Her ne kadar genel anlamda bazı âyet ve sûrelerin okunmasında bir teşvik olsa da bizzat tesbihât sonrasında aşir okunsun diye hadis ve fıkıh kaynaklarında herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu uygulamanın yukarıda belirttiğimiz ölçüye riayet etmek şartıyla caiz olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifade ile söz konusu kıraatin namaz kılanları meşgul etmemesi şarttır.

Diğer bir husus ise günümüzde Hanefiler ile Şâfiîlerin yoğun olarak bulunduğu Türkiye'de namaz sonrası uygulanan tesbihâtta tertib olarak iki uygulama söz konusudur. Şâfiîlere ait uygulamanın, rivâyetlerin tamamı dikkate alındığında Şâfiîlere ait tesbihât uygulamasının daha kapsamlı olduğu görülecektir. Öğrenilmesi ve çabuk ezberlenmesinden dolayı Hanefîlerin tesbihâtı daha fazla tercih edilmektedir. Bu durum son zamanlarda kaleme alınan ilmihal kitaplarına da yansımıştır.<sup>34</sup> Klasik fikhî kitaplarında ise, belli bir format standartta namaz sonrası tesbihâta yer verilmemiştir.

Kanaatimize göre tesbihât yaptırmak için yetkili mercilerce görevlendirilen müezzinler hususu devletin sosyal politikalarıyla alakalı bir durumdur. Bununla birlikte bu görevi üstlenen kişinin, cemaat öğreninceye kadar cehrî

33 Ebû Dâvûd, Salatu't-Tetâvvu', 25.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: اعْتَكَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ، فَسَمِعَهُمْ يَجْهَرُونَ بِالْقِرَاءَةِ، فَكَشَفَ السُّتْرَ، وَقَالَ: «أَلَا إِنَّ كَلِمَتَكُمْ مُنَاجِ رَبِّهِ، فَلَا يُؤَدِّينَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، وَلَا يَرَوِّعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْقِرَاءَةِ»، أَوْ قَالَ: «فِي الصَّلَاةِ»

34 Tesbihâtın tam metni için bkz. Zuhaylî, el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu, I, 800.-801; Lütfü Şentürk; Seyfettin Yazıcı, Diyanet İlmihali, s. 146-147.

tesbihât yapmasında bir sakınca gözükmemektedir. Bunu bidatla ilişkilendirmemek gerekir. Ancak mezkûr uygulamayı bir adet haline getirmek ve özellikle tesbihâtı bilenlerin kendi aralarında birisinin komutu şeklinde cehrî olarak yapılması doğru görünmemektedir.

### Sonuç

Namaz akabinde tesbihâtın yapılması sünnettir. Hadis ve fıkıh kitaplarından tesbihâtın, münferit yapılmasının evla olduğu anlaşılmaktadır. Sesli ve cemaat halinde yapılması ise bazı şartlar dâhilinde caizdir. Hz. Peygamber (s.a.v.), namaz sonrası zikir, tesbihât ve dua gibi ibadetleri her zaman aynı lafızlarla yapmamıştır. Sahabe de nebevî telkinata dayanarak bunları uygulamaya çalışmıştır. Ancak rivâyetlerden onların genel olarak aynı standardı takip etmedikleri anlaşılmaktadır. Tüm farklılıklara rağmen sahabenin Allah'ı zikir, tesbih ve ona dua etme noktasında birleştiklerini söylemek mümkündür. Tesbihâtın sabit bir formatının olmaması da kişinin bildiği tesbihât ve duaları yapmasının caiz olduğunu göstermektedir. Ancak bu hususu racih ile mercuh kapsamında değerlendirmekte yarar vardır.

Peygamber Efendimizin, talim amacıyla zaman zaman sesli zikir, tesbihât ve dua ettiği rivâyetlerde geçmektedir. Ancak Ülkemizde görüldüğü üzere cemaatle kılınan namazların akabinde yapılan cehrî tesbihât Asr-ı saadet uygulaması olmayıp daha sonraki dönemlerden kalma bir tatbikattır. Bununla birlikte klasik fıkıh kitaplarında cemaatin tesbihâtı öğreninceye kadar cehrî yapılmasına cevaz verilmiştir. Müslüman ülkelerde namazların akabinde yapılan zikir, tesbihât, dua ve kıraat uygulamaları birbirinden farklıklar arz etmektedir. Özellikle Türkiye, diğer Müslüman ülkelerden tamamen ayrılmaktadır. Türkiye'de namaz sonrası tesbihât konusunda genel olarak iki uygulama söz konusu olup kaynaklar esas alındığında her ikisinde de bazı eksiklikler veya eklemeler bulunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı, müezzinlerine ezan okuma ve kamet getirmenin yanı sıra namaz sonrası tesbihâtı da yapma görevi vermiştir. Bu uygulamaya yönelik belirgin bir itiraz bulunmamaktadır. Bu hususu derinlemesine araştırıp incelememiş veya kaynakları iyi anlamamış olan pek çok Müslüman, mevcut uygulamanın asr-ı saadet ve selefi salih'ten beri var olduğuna inanmaktadır. Bu algıdan dolayı da cami cemaati, namazdan sonra tesbihât yapılmadığında çok sert tepkiler verebilmektedir. Diyanetin konuyla ilgili bir fetvası bulunsa da bazı hususlar muğlak kalmaktadır. Bu algının Müslümanlara menfi olarak yansması neticesinde bir çok kimse "nasıl olsa müezzin veya tesbihâtı

bilen birileri okur ben de dinlerim” anlayışından hareket ettiğinden yıllarca cemaat namazına gittiği halde bir türlü söz konusu tesbihâtı öğrenmemiştir. Oysa müctehidler, namaz sonrası tesbihâtın cehrî olarak yapılmasının en önemli gerekçesini talim olarak belirtmişlerdir.

Türkiye'nin aksine Suudi Arabistan gibi ülkeler de ise cehrî tesbihât uygulaması mevcut değildir. Onlara göre namaz akabinde yapılan cehrî zikir, tesbihât ve benzeri ibadetler bidattir. Bununla birlikte zikir, dua ve tesbihâtın varlığı kabul edilmektedir. Söz konusu ibadetin münferit olarak yapılmasında dinen bir sakınca bulunmamaktadır.

Tesbihat meselesinde mezhepler arasında bir takım farklı uygulamalar mevcuttur. Meselâ Hanefiler ve Hanbelîler, farz namaza tabi nafilelerin akabinde hemen tesbihâtın yapılmamasını savunurken Şâfiî ve Mâlikîler farz namazın hemen akabinde yapılmasının daha faziletli olduğunu söylerler.

Namaz akabinde yapılan cehrî zikir, tesbihât ve benzeri uygulamalar, özü itibariyle değişime kapalı taabbudi ibadetlerdir. Bu ibadetin asr-ı saadette uygulandığı gibi öğrenilip öğretilmesinin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bireysel olarak zikir, tesbihât ve dualar yapmak isteyen bir kimsenin, tesbihâtı uzun tutmasında bir sakınca görünmemektedir. Cemaatle cehrî olması hususunda ise çok titiz davranılmasında bir takım yararlar bulunmaktadır. Her şeyden önce bilinmelidir ki camiler bütün Müslümanların ibadethanesidir. Cemaat namazı kılındıktan sonra onlara sonradan yetişenlerin namaza devam etmeleri veya cemaati kaçıranların yeni bir cemaat oluşturmaları veyahut bazı kimselerin nafil namaz kılmaları gibi bir çok olasılık mevcuttur. İşte böyle bir durumda mevzu bahis kişilerin dikkatlerini dağıtmak veya huşu ve huzurlarını bozmak caiz değildir. Hz. Peygamberin, başkalarını rahatsız olmaması için camilerde Kur'ân'ın yüksek sesle okunmaması hususunda emri bulunmaktadır. Yüksek sesle Kur'ân okuma nefyedilmişse diğer evrad ve ezkarın sesli okunmasının evleviyetle caiz olmadığı anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

Ali, Ahmed b. Muhammed (v. 770/1369), el-Misbâhu'l-Munîr, (thk.), Eymen Abdurrazâk eş-Şû Dâru'l-Fayhâ, Dimeşk 2016.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, Sahîhu'l-Buhârî, (v. 256/870), (thk.), İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2014.

Dendeşi, Muhammed Bâsim Mîkâtî, Muhammed Zuhrî Me'sarânî, Abdullah Ahmed, el-Kutûf min Lugati'l-Kur'ân, Mektebetu Lubnân Nâşîrûn, Beyrut 2007.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (v. 275/889), Sunenu Ebî Davûd, (thk.), Halîl Me'mûn Şîhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, (v. 370/980) Tehzîbu'l-Luga, (thk.), Muhammed Avez Murgib, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2001.

Farâhîdî, Ahmed b. Halîl, (v. 170/786), Kitâbu'l-Ayn, (thk.), Mehdî el-Mehzûmî, İbrahim es-Sâmârâî, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut t.y.

Gazâlî, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (v. 505/1111), İhyâu'l-Ulûmi'd-Dîn, Dâru'r-Reyyân Li't-Turâs, Beyrût 1987.

İbn Hanbel, Ahmed, el-Musned (v. 241/855), (thk.), Şuayb el-Arnâvût, Adil Mürşit, Muessetu'r-Risâle, Beyrut 1999.

İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, (v. 620/1223), el-Muğnî, Mektebetu'l-Kahire, Kahire 1968.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (v. 273/887), Sunenu İbn Mâce, (thk.), İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan, Muessetu'r-Risâle Nâşîrûn, Beyrût 2013.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram b. Ali b. Ahmad (v. 711/1311), Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdır, Beyrût 1993.

İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğîb (v. 420/1029), Müfredât Elfâzî'l-Kur'ân, (thk.), Necîb el-Mâcidî, el-Mektebu'l-Asriye, Beyrut 2006.

Kasânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (v. 587/1191, Bedâiu s-Senâi fî Tertîbi ş-Serâi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, 1986.

Nesâî, Ahmed b. Ali b. Şuayb, Sunenu'n-Nesâî (v. 303/915), (thk.), Halîl Me'mûn Şîhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2007.

-----, Kitâbu's-Suneni'l-Kebîr, Hasan Abdulmunim Şelebî, Dâru'l-Muessetu'r-Risâle, Beyrût 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref (1058/1648), el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb, Beyrut, 2003.

-----, Riyâzu's-Sâlihîn (Tam Metin ve Açıklamalı), (çev.), Hanifi Akın Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.

Nisâbûrî, Müslim b. Haccâc (v. 261/875), Sahîh-i Muslim, (thk.), Halîl Me'mûn Şihâ Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2010.

Nursî Bediüzzaman Said, Sözlere, Envâr Neşriyat, İstanbul 1996.

-----, Nursî, Kastamonu Lahikası, Envâr Neşriyat, İstanbul 1995.

Salim, Ahmed b. Gânim/Ganîm, el-Fevâkihu'd-Devânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Keyravânî, (thk.), Muhammed el-Bekâî Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, el-Umm (v. 204/820), (thk.), Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru İbn Hazm, Beyrût 2011.

Şentürk Lütfü; Yazıcı Seyfettin, Diyanet İlmihali, DİB. Yayınları, Ankara 2001.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 279/892), Sunenu't-Tirmizî, (thk.), İzzeddîn Zallî, İmâd et-Tayyâr, Yâsir Hasan, Muessetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2013.

Zuhaylî, Muhammed, el-Mu'temed Fi'l-Fikhi's-Şâfiî, Dâru'l-Kalem, Şam, 2007.

Zuhaylî, Vehbe, el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletuhu, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1989.



# الأساليب الإنشائية غير الطلبية في اللهجة اليمانية الشمالية وصلتها بالعربية الفصحى

Ibrahim Abood YASEEN\*

Amir Rafiq AWLLA \*\*

Geliş Tarihi: 16.01.2017, Kabul Tarihi: 10.05.2017

## الملخص

هذا البحث دراسة ميدانية في اللهجة اليمانية الشمالية، واخترنا هذه اللهجة، لأنّ اليمنَ جزءاً من جزيرة العرب مهد اللغة العربية قبل تفرعها وانقسامها، وقد تناولنا من اللهجة الأساليب الإنشائية غير الطلبية كالممدح والذم والتعجب والقسم والرجاء، وقد فصلنا القول في كل أسلوب منها بحسب ما يستخدم في اللهجة، وبيناً مدى وصلتها بالعربية الفصحى أو بعدها عنها، وخرجنا بمجموعة من النتائج منها: هناك ألفاظ استخدمها اليمانيون في الممدح والذم، غير الألفاظ الواردة في الفصحى، تؤدي الممدح الخاص، والذم الخاص، وتتضمن في الوقت نفسه، الإشعار بالتعجب.

ويستعمل اليمانيون في التعجب أسلوب (ما أفعل) فقط، ويستعملون إلى جانبه مفردات

\* Yrd. Doç. Dr., Koya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arap Dili Bölümü  
(ibrahim.abood@koyauniversity.org)

\*\* Yrd. Doç. Dr., Soran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü  
(dr.amirr@hotmail.com)

مخصوصة تعارفوا عليها عند إرادة التعجب من شيء ما، وهذه الأساليب غير موجودة في الفصحى، وقد ذكرناها مفصلة في موضعها.

وأسلوب القسم في اللهجة اليمانية مطابق لأسلوب القسم في الفصحى، ويستعملون من أدواته (الواو، والباء)، ومن الأفعال (أقسم، وأحلف) فقط وبنفس التركيب الذي في الفصحى من حيث الحذف والذكر لحروف القسم وأفعاله. وهناك ألفاظ مخصوصة يستعملها اليمانيون لتأدية معنى القسم.

ولم يستعمل اليمانيون من أفعال الرجاء سوى ”عسى“ واستعملوها بالأسلوب الذي في الفصحى نفسه، يقولون: ”عس أن يعود أمولد“ و”عس أن يزول أمهم“ أي الهَم، يختصرون الفعل (عسى) بحذف ألفه، وهناك ألفاظ كثيرة يستخدمها اليمانيون في الرجاء مقرونة بـ (عسى) دون غيرها من أفعال الرجاء، وأحياناً يستعملون كلمة (إن شا الله) بدل (عسى) في الرجاء.

**الكلمات المفتاحية:** الأساليب الإنشائية، العربية، الفصحى، اليمانية الشمالية.

## Kuzey Yemaniye Lehçesinde İnşâi Gayr-i Talebî Üslûbu ve Fasih Arapça ile İlişkisi

### Öz

Bu çalışma, Kuzey Yemaniye lehçesi ile ilgili bir alan çalışmasıdır. Bu lehçeyi seçmemizin nedeni Yemen'in, parçalanmadan önce Arapça'nın beşiği olan Arap yarımadasının bir parçası olmasıydı. Çalışmamızda medih-zemm (övgü-yergi), taaccüp (şaşıрма), kase (yemin) ve reca (ümit) gibi inşâi gayr-i talebî üslupları ele aldık. Mezkûr lehçede kullanılmasına bağlı olarak her üslubun detaylarını vererek, onun Fasih Arapça ile yakınlığı veya uzaklığını açıkladık.

Çalışmamızda bir dizi sonuçlara ulaştık. Onlardan bazıları şunlardır; Yemmaniler, medih-zemm üslubunu kullanırken fasih Arapça'da bulunmayan ve özel olarak medih-zemmi ifade etmekle beraber taaccübü de andıran bazı lafızları kullanmışlardır. Yemmaniler, taaccüpte sadece ما أفعال üslubunu kullanırlar. Her hangi bir şeyden hoşlandıklarını ifade ederken aşına oldukları belli müfretleri de kullanırlar. Bu üsluplar, ilgili yerlerde detaylıca açıklayacağımız gibi fasih Arapça'da bulunmamaktadır.

Yemaniye Lehçesindeki kase üslûbu, Fasih Arapçadaki kase üslubu gibidir. Kasemin edatlarından ”واو“ ve ”با“ harflerini, fiillerinden ise sadece ”أقسم“ ve ”أحلف“ kalıplarını kullanırlar. Söz konusu lehçede kase yapısı, fasih Arapça'da k - sem harf ve fiillerini hafzetmek veya zikretmek açısından tıpa tıp aynıdır. Bununla birlikte kasemi ifade etmek için Yemmaniler'in kullandıkları özel lafızlar da vardır. Yemmaniler, reca fiillerinden sadece ”عسى“ fiilini kullanırlar. Onu da fasih Arapça üslubu gibi kullanırlar. Söz gelimi ”عسى أن يعود أمولد“ ve ”عسى أن يزول أمهم“ demişler-

dir. Burada “عسي” kelimesinin elifini hafzederek kısaltıyorlar. Yemaneliler’in sadece “عسي” fiili ile eşlik eden diğer bazı reca lafızlarını da kullanmışlardır. Bazen de rec - da “عسي” yerine “ان شاء الله” kalıbını kullanırlar.

**Anahtar Kelimeler:** İnşâ Üslûbu, Arapça, Fasih, Kuzey Yemaniyye

### Construction Methods That are Not Order in the Northern Yemen Dialect and Their Relevance in Arabic Fluent

#### Abstract

This research is a field study in Northern Yemen Dialect, and we chose this dialect, because Yemen is pan of the Arabian Peninsula, the cradle of the Arabic language before the ramifications and division, we have dealt with the dialect construction methods which are not order like praise, slander, exclamation, swearing and please, and we talked about each style of them according to how it is used in the dialect and we showed how it is related to the classical Arabic or not related. And we came out with a range of outcomes including: there are words that Yemeni used in praise and slander, not the words contained in Arabic fluent, special praise and special

**Keywords:** Construction methods, Classical, Arabic, North Yemen

#### مدخل:

تُعَدُّ اللهجة اليمانية الشمالية إحدى اللهجات العربية، واليمن جزءٌ من جزيرة العرب مهد اللغة العربية قبل تفرعها وانقسامها، بسبب سعة الجزيرة العربية وترامي أطرافها المتباعدة جغرافياً بين سهول وأودية وهضاب وجبال وسواحل وصحارى. واليمن الشمالي يعد مسكناً لعدة قبائل عربية، ويشمل عدداً من المحافظات والمدريات مثل صنعاء ومأرب وإب وتعز وذمار وعمران وحجة وغيرها من المحافظات، فضلاً عن أنه يضم الغور الواقع بين سلسلة جبال السراة في غرب الجزيرة الممتدة من شمالها إلى جنوبها، تاركة بينها وبين البحر غوراً يتسع تارة ويضيق أخرى، وقد يبلغ عرضه في بعض المواضع خمسين ميلاً، وهذا الغور الذي أطلق عليه غور تمامة يُعدُّ مسكناً لعدة قبائل عربية أيضاً، وهو مهم في دراسة اللهجة اليمانية الشمالية.

وتُعَدُّ اليمنُ ضمن مناطق الحضارة والاستقرار في سطح الجزيرة، ولبعدها من باقي مناطق سطح الجزيرة تكونت لديها لهجتها الخاصة، ومما لا شك فيه أن دراسة هذه اللهجة تعد حلقة في

1 ينظر: حواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، ط 1، 1968 م: 1/ 170.

2 الحمداني، صفة جزيرة العرب، طبعة ليدن، 1968 م: ص 48.

سلسلة الدراسات اللغوية المتعلقة باللهجات الدارجة، وهي بينها لها أهمية مخصوصة؛ لأنها لهجة تعيش في منطقة ذات أصل عربي عريق.

ولعلنا، بوقوفنا في اللهجة اليمانية الشمالية وبيان صلتها بالعربية الفصحى، نضع أمام المهتمين نموذجاً لدراسة باقي اللهجات المتعددة، التي ترجع في معظم أصولها وخصائصها إلى العربية الأم، التي ما تزال تعيش بجوارها وتمدها بكثير من المقومات.

والفائدة من دراسة اللهجات هو: تشخيص ظواهرها المختلفة ورصدها رصداً دقيقاً، ومعرفة اتجاهاتها وما لحق بها من عيوب لها أسباب، ومن ثم نستطيع أن نضع العلاج الناجع الذي يقوم ما أعوج منها، ويعيد ربطها بأصلها الفصيح فتتوحد لغة القرآن الكريم.

وقد تناول البحث الموضوعات الآتية: المدح والذم والتعجب والقسم والرجاء، وهدف الدراسة هو بيان مدى قرب اللهجة اليمانية الشمالية أو بعدها عن العربية الفصحى، وهذا البحث دراسة ميدانية في مناطق اليمن الشمالي حيث عشنا فيها أكثر من أحد عشر عاماً، ونحن نسمع أهلها ونشافهم، ثم ندون ما سمعناه، وكنا نستعين بالراوي من كل منطقة كي يكون ما سمعناه ودوناه صحيحاً ودقيقاً، والله الحمد والفضل.

#### أولاً: مفهوم الإنشاء:

الإنشاء: هو الإيجاد والإحداث<sup>3</sup>، وأنشأه: خَلَقَهُ، وإنشاء الخلق: أي ابتداء خلقهم، وفي التنزيل العزيز: «﴿وَأَنْ عَلَّمَهُ النَّشْأَةَ الْآخِرَى﴾»<sup>4</sup> أي البعثة<sup>5</sup>، والإنشاء عند أهل العربية هو الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، ويقابله الخبر<sup>6</sup>، قال القزويني (ت 739 هـ): «ووجه الحصر أن الكلام إما خبر أو إنشاء، لأنه إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارج: الأول الخبر والثاني الإنشاء»<sup>7</sup>، فماهية الإنشاء إذن استدعاء أمر غير

3 الكفوي، الكلبيات، تحقيق: الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974م: 21، 331.

4 النجم: 47 .

5 ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1956م، مادة: (نشأ)

6 ينظر: البطرس البستاني، المحيط المحيط، مكتبة لبنان، مؤسسة جواد للطباعة، بيروت، 1977م: ص 892.

7 الخطيب القزويني، الإيضاح للقزويني، دار الجليل، بيروت، بلا تاريخ: ص 13.

حاصل ليحْضَلْ، وهو قسمان : طلبی وغير طلبی، والذي يهمننا هو الإنشاء غير الطلبی.

### الإنشاء غير الطلبی:

وهو ما لا يستدعي مطلوباً، وله في اللهجة والفصحى أساليب، منها: صيغ المدح والذم والتعجب والقسم والرجاء.

### أولاً: أسلوب المدح والذم:

يشكل أسلوب المدح والذم جانباً بارزاً من جوانب استعمال اللهجة والفصحى، والألفاظ التي استعملت في هذا الأسلوب هي: (نعم، وبئس، وحبذا، ولا حبذا، وساء) وما جرى مجراها من كل فعل ثلاثي على (فعل) بضم العين، يراد به المدح أو الذم.

أ- (نعم وبئس): يستعملان لإنشاء المدح والذم، ولهما أساليب يأتيان عليها في الفصحى واللهجة، نقول في الفصحى:

1- نعم الرجل: هذا الأسلوب مكون من (فعل مدح + فاعل) والمخصوص محذوف. ولا يجوز استعمال هذا الأسلوب إلا حين يكون في الكلام ما يشعر بالمخصوص، نحو قوله تعالى ﴿مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾<sup>8</sup>، أي: وبئس المصير جهنم.

٢- نَعَمْ الرَّجُلُ زَيْدٌ: هذا الأسلوب مكون من (فعل مدح + فاعل + مخصوص بالمدح).

٣- زَيْدٌ نَعَمْ الرَّجُلُ: هذا الأسلوب مكون من (المخصوص بالمدح + فعل المدح + فاعل).

٤- نَعَمْ ... رجلاً زيد: هذا الأسلوب مكون من (فعل المدح + فاعل مستتر + تمييز + مخصوص).

٥- زيدٌ نَعَمْ ... رجلاً: هذا الأسلوب مكون من (المخصوص بالمدح + فعل المدح + فاعل مستتر + تمييز).

٦- نَعَمْ ... رجلاً: هذا الأسلوب مكون من (فعل المدح + تمييز) وقد حذف من هذا الأسلوب فاعل المدح والمخصوص، وهذا الحذف لا يجوز إلا بدليل.

٧- نعم ... زيدُ رجلاً : هذا الأسلوب مكون من ( فعل المدح + فاعل مستتر + المخصوص بالمدح + تمييز).

٨- نَعِمَ الرجلُ كان زيدٌ : هذا الأسلوب مكون من (فعل المدح + فاعل + الفعل الناسخ + المخصوص).

٩- نَعِمَ المرأةُ فاطمةٌ: هذا الأسلوب مكون من (فعل المدح + علامة تأنيث + فاعل + المخصوص) في هذا الأسلوب نجد الفعل مقترناً بتاء التأنيث لأن فاعله مؤنث، وهذا الأسلوب جائز لا واجب، إذ يمكن أن يقال: (نعم المرأة فاطمة).

هذه الأساليب واردة في الفصحى، واللهجة تشترك مع الفصحى في هذه الأساليب.

وهناك ألفاظ استعملها اليمانيون في المدح والذم غير الألفاظ الواردة في الفصحى، فمثلاً: إذا أكل اليماني شيئاً وأعجبه، يقول عنه « حَسُنُ » أي جميل، وإذا رأى زميله لابساً قميصاً جميلاً يقول له: «الشَّمِيرُ زَخْمٌ»<sup>9</sup>، أي ممتاز، ويقولون عن الطفل النبيه: « حُرْفَةٌ » ويقولون: « فلانٌ مزوءٌ » أي قوي وصحيح، وإذا أعجبهم الكتاب يقولون: «والله امكتاب فَنٌ»<sup>10</sup> أي حسن، ويقولون: « ذا امزَّهَّبٌ يخيِّفُ »، بمعنى: أن هذه المزرعة جميلة وبهية المنظر، ويقولون لمن ظهرت فيه صفة جميلة وحميدة: « وَأَنَعَمُ » ويقولون في مدح الشخص: « أوه على فلان ».

أما في الذم، فيقولون في ذم القلم الرديء: « امقَلَمَ أَلُوٌ »، ويقولون عن البيت غير المرتب: « امبيت مسأفدُ »، ويقولون في ذم الشخص المتقلب في آرائه: « فلان مَقَلْبٌ »، ويقولون في ذم البناء غير المنظم: « البناء مشامقو»، ويقولون في الشخص غير الملتزم بالمواعيد: « فلان مَلَاوَكُوٌ »، ويقولون عن الشخص غير المرتب: « فلان مبهذَلُوٌ»<sup>11</sup>، ويقولون عن الحاجة غير الجيدة: « رمه »، ويقولون عن الولد غير النظيف: « امولد وسحوٌ » أو «امولد دِشَوٌ»، ويقولون في ذم كثير الكلام: « فلان لها جوٌ».

الأساليب السابقة استعملها اليمانيون لتأدية معنى المدح الخاص والذم الخاص، كما تتضمن

9 كلمة (الشمير) تعني: القميص، وهي من الألفاظ الفرنسية التي دخلت إلى اللغة اليمانية عن طريق تجار أفارقة كانت بلدانهم تحت الاستعمار الفرنسي .

10 لام التعريف عند اليمانيين تحول إلى ميم، وهذا من بقايا اللغة الحميرية، في جميع الكلمات العرفة بأل.

11 يشبعون الضم الذي في آخر الكلمة حتى تصبح « واوًا » .

في الوقت نفسه الإشعار بالتعجب، فالأسلوب هنا له معناه الخاص وله الدلالة على المدح الخاص أو الذم الخاص مع إفادة التعجب، وهذا يختلف عنه مع « نعم وبئس »، لأن معناهما المدح والذم العامان الشاملان الخاليان من إفادة التعجب .

والأساليب السابقة وردت على لسان اليمانيين بهذه الصيغة، واستعملوها في كلامهم لإرادة المدح أو الذم ليس غير، وإن خرجت عن أساليب (نعم وبئس) التي وضعها النحاة كما رأينا. أمابقية الفاظ المدح والذم فلا تستعمل في اللهجة.

### ثانياً: أسلوب التعجب:

التعجب: هو انفعال يجري للنفس عند الشعور بأمر يخفى سببه، ولهذا قيل: إذا ظهر السبب بطل العجب<sup>12</sup>، فالتعجب إذن شعور داخلي تنفعل به النفس حين تستعظم أمراً، لا مثيل له ونادر الوقوع، ويكون سببه خفياً غير معروف، ويجري التعجب في العربية على أساليب كثيرة، ولكننا محصورة في نوعين: أحدهما: سماعي، والآخر: قياسي.

### أ- التعجب السماعي:

أما السَّماعيُّ؛ فلا ضابط له ولا يمكن القياس عليه، وله أساليب يأتي عليها، منها:

١- التعجب بالاستفهام: فالاستفهام كثيراً ما يخرج عن معناه إلى معنى التعجب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>١٣</sup>، وقوله: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾<sup>١٤</sup>.

٢- التعجب بالنداء: ومن ذلك قول امرئ القيس متعجباً من طول الليل<sup>15</sup>:

فِيَالِكَ مِنْ لَيْلٍ كَأَنَّ نَجْمَهُ  
بِكُلِّ مَغَارِ الْفَتْلِ شُدَّتْ بِيذْبَلِ.

12 ينظر: الاسترآبادي، شرح الكافية في النحو، تحقيق: يوسف حسن عمر، مؤسسة الصادق- طهران، (1978م): 2/307، والحضري، حاشية الحضري على ابن عقيل، المطبعة الأزهرية ط6، 1345هـ : 2/41، والضبان، حاشية الضبان، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، بلا تاريخ : 16/3.

13 البقرة: 28.

14 النبأ: 2.

15 امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1966م : 18.

٣- التعجب بأساليب أخرى كثيرة: نحو قولك لمن سألك عن اسمك وهو يعرفك: « يا سبحان الله », أو التعجب من شجاعة خالد بقولك: « لله دره شجاعاً », ومنه قول حسان بن ثابت<sup>16</sup>:

للهِ دُرٌّ عِصَابَةٌ نَادِمَتْهُمْ      يوماً بَجَلِّقَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ

ومنها التعجب بكلمة (عَجَب) مصدرًا ومشتقاته، مثل (عَجِب) و (عجيب) وذلك نحو قولك: « عجبت من شاهد الزور ».

### ب- التعجب القياسي:

وأما القياسي؛ فله صيغتان، هما:

١- ما أفعل الشيء.

٢- أفعل به.

وهذا الأسلوب يسمح بصوغ جمل تعجبية لا حصر لها , نحو قولنا متعجبين من جمال المدينة: « ما أجمل المدينة » أو « أجمل بالمدينة » إلى غير ذلك من الجمل التي يمكن أن تأتي على الأسلوب القياسي.

أما في اللهجة فيستخدمون أسلوب (ما أفعل) فقط، يقولون: « ما أحلى لما يكون امبيت كبيرو » بمعنى: ما أجمل البيت عندما يكون كبيراً، ويقولون: « ما أجمل امقمر » بمعنى: ما أجمل القمر.

وإلى جانب استخدامهم هذا الأسلوب (ما أفعل) لهم مفردات مخصوصة تعارفوا عليها يستعملونها عند إرادة التعجب من شيء ما، من ذلك (يَه) بكسر الياء وسكون الهاء , و(يَاه) و (يُوّه) و (إيه) و (يَه) بفتح الياء وسكون الهاء، إذا رأى أحدهم شيئاً وتعجب منه يقول «يَه، يَه ! » أو « يَه، يَه ! » , أو يقول: « يَاه : يَاه ! » , أو يقول: « يُوّه , يُوّه ! », المتعجب يكرر الكلمة وبدون أن يأتي بالجملة، وأحياناً يأتي بالجملة بعد الأسلوب السابق يقول: «يُوّه، يُوّه امبيت كبيرو» أو يقول: « يَاه , يَاه امزهبو » بمعنى: أتعجب من جمال المزرعة.

16 حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، دار صادر، بيروت، لبنان، 1961م : 179.



وأحيانا يستعملون هذا الأسلوب في التعجب، يقولون: « يا امقمرؤه » هنا أتوا بـ (يا النداء) قبل المتعجب منه، وزادوا على نهاية المتعجب منه (ؤه)، أو يقولون: « وا امقمرؤه » هنا أيضا أتوا بـ (وا النداء) قبل المتعجب منه، وزادوا على نهاية المتعجب منه (ؤه) ، أصبح الأسلوب كالآتي: (وا + المتعجب منه + وُه في نهايته)<sup>17</sup>، ومعنى الجملة السابقة أنهم يتعجبون من جمال القمر، أو من جمال شيء ما شبهوه بالقمر، ويقولون في التعجب من رخص الشيء: « يا رُخْصُوهُ » وإذا تعجبوا من كساد الشيء يقولون: « يَا بُوارؤه»

- وأحيانا يستعملون الأسلوب نفسه، ولكن بزيادة (أه) لنهاية المتعجب منه يقولون في التعجب من رخص الثمن: « يا بلاشاه »، وإذا تعجبوا من كساد الشيء قالوا: « يَا بُوارؤه» .
- نلاحظ أن بعض مناطق اليمن- محافظة الحديدة- قلبوا الواو ألفاً، وزادوها مع الهاء إلى نهاية المتعجب منه، واستعملوا من أدوات النداء (يا ، وا) قبل المتعجب منه.
- وأحيانا يستعملون الأسلوب السابق نفسه، ولكن بزيادة (يؤه) بعد المتعجب منه فيقولون مثلا: « يا خريف يوه » أي يتعجبون من فصل الخريف، أو يتعجبون من عمل ممن يعمل ما لا يليق بسنه ولا بمقامه، أي كأنه خرف وأخذ يعمل أعمالا غير موزونة .
- وهناك أساليب أخرى يستعملها اليمانيون في التعجب من شيء ما منها:
  - أ- (بؤ) بفتح الباء وسكون الواو، وتستعمل بالأساليب الآتية:
    - إذا تعجبوا من شيء قالوا: « بؤ » مفردة بدون ذكر شيء بعدها.
    - أو يكرروا لفظها يقولون: « بؤ ، بؤ ».
    - أو يكرروا لفظها مع ذكر المتعجب منه يقولون: « بؤ ، بؤ رُخِصُوهُ ».
    - قد يختصرون «بؤ ، بؤ » عند التعجب فيقولون «بَبب».
  - ب- (بلله ، بلله) تستعمل في التعجب، وقد جاء في المثل قولهم<sup>18</sup>:

17 ينظر: عبدالله بن خدام العمري، اللهجة التهامية، ط 2 ، مطابع التوجيه المعنوي ، 2000م: 185.

18 ينظر اللهجة التهامية: 187.

« بِلله ، بِلله رَوْحٌ أُمْدَيْ رَوْحٌ »<sup>19</sup>، معنى المثل: أنه جاء متأخرًا بالليل ونحن قد قدمناه وسبقناه وقمنا بعملنا أو بفرحنا وغيرنا فعل ذلك، إننا نسخر لتأخره ومجيئه على مزاجه وحرمانه مما استفاده واستمتع به الجميع<sup>20</sup>.

ج- (أُمْبَاه) مختصرة من (أُمَاه أبتاه) أو (بأبي وأمي) تستعمل في التعجب ولها ثلاثة أساليب في اللهجة:

الأسلوب الأول: أن تكرر ويأتي المتعجب منه وسطها، يقولون: « أُمْبَاهُ يَا حَالِي أُمْبَاهُ » هذا المثل يضرب للتعجب من حلاوة الشيء.

الأسلوب الثاني: أن تكرر (أُمْبَاه) ويأتي بعدها الشيء المراد التعجب منه يقولون: « أُمْبَاهُ، أُمْبَاهُ ابْنِي حَافِظٌ أَمْرَانِ كُلُّهُ »، يتعجب من حفظ ابنه القرآن كُلُّهُ.

الأسلوب الثالث: تأتي (أُمْبَاه) منفردة وبعدها ما يراد التعجب منه، يقولون: « أُمْبَاهُ اعْمَلْ » بمعنى أن ما تقوله أو تفعله شيءٌ غير معقول<sup>21</sup>.

د- (فَعَلْ) هذا الأسلوب للتعجب مأخوذ من الصيغة القياسية التي ذُكِرَتْ آنفًا في الفصحى (ما أفعله) حيث حذف اليمانيون الهمزة من الفعل (أفعل) وضعفوا عينه وحذفوا الهاء من المتعجب منه، وعند إرادة التعجب يذكرون فعلاً مماثلاً لفعل التعجب في الوزن والصيغة وفاعله يكون لفظ الجلالة (الله) يقولون: « فَعَلَّ اللهُ مَا فَعَلَّ » الفعل المماثل تكرر لفعل التعجب، ويقولون عند تعجبهم من الرخص الشديد: « رَخَّصَ اللهُ مَا رَخَّصَ » أي رخص الله الشيء فما أرخصه، ويقولون: « جَمَّلَ اللهُ مَا جَمَّلَ » بمعنى لطف الله فما أجمل لطفه، ويقولون: « سَلَّمَ اللهُ مَا سَلَّمَ » بمعنى سلم الله فما أحسن سلامته<sup>22</sup>، وهكذا.

هذه أغلب أساليب التعجب التي يستخدمها اليمانيون في أغلب مناطق اليمن الشمالي في الوقت الحاضر

19 رَوْحٌ : بمعنى قَدَمٍ أو ذهب ليلاً , أُمْدَيْ : أي المتأخر ليلاً .

20 اللهجة التهامية: 185.

21 ينظر المصدر نفسه 189.

22 ينظر اللهجة التهامية 189.190.

### ثالثاً: أسلوب القسم:

القسم: هو الحلف<sup>23</sup>، والقسم نوع من أنواع الإنشاء غير الطلبي، وهو أسلوب من أساليب التوكيد كذلك، إذ يلجأ إليه المتكلم ليزيل الشك من نفس المخاطب.

والمقسم به لا يكون إلا عظيماً، فالناس لا يقسمون إلا بما له مكانة عظيمة في حياتهم، ولكن الأصل في القسم أن يكون بالله سبحانه وتعالى فحسب، وقد ورد القسم في لغة التنزيل كثيراً، يقول تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾<sup>24</sup>، ومن القسم بغير الله قسم السحرة الذين تصدوا لـ (موسى عليه السلام) فأقسموا بـ (فرعون) إذ كان يحتل في نفوسهم مكانة الإله والقدسية، قال تعالى في شأنهم هذا: «فألقوا حبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون إنا لنحن الغالبون»<sup>25</sup>.

والقسم في اصطلاح النحويين: «جملة فعلية أو اسمية تؤكد بما جملة موجبة أو منفية»<sup>26</sup>، والكلام الذي يتضمن قسماً يكون مركباً من جملتين، هما جملة القسم وجملة المقسم عليه، من ذلك قول الشاعر<sup>27</sup>:

بِعَيْنَيْكَ يَا سَلْمَى ارْحَمِي ذَا صَبَابَةٍ      أَبِي غَيْرَ مَا يُرْضِيكَ فِي السَّرِّ وَالْجَهْرِ

أقسم الشاعر بعيني حبيته سلمى، وجملة المقسم عليه (ارحمي ذا صبابه).

### أدوات القسم:

والأدوات المستعملة في القسم هي: (الباء، والواو، والتاء، واللام، ومن).

أ- (الباء): هي أصل حروف القسم وذلك لأنها تقترن بالمقسم به ظاهراً أو مضمراً، كقولنا: «بالله لأقومن بواجبي، وبه لاجتهدن في ذلك»، ولو كان الحرف غير الباء لما دخل

23 لسان العرب مادة (قسم).

24 الأنبياء: 57.

25 الشعراء: 44.

26 ابن يعيش، شرح المفصل، دار المطابع المنيرية، مصر، دار صادر، بلا تاريخ: 9/ 90.

27 ينظر: حنا حداد، معجم شواهد النحو الشعرية، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط 1، 1984م، شاهد رقم 1242.

على مضمّر<sup>28</sup>، وأكثر الأفعال استعمالاً مع الباء هي: (حلف، وأقسم، وشهد، وسأل) وقد ينوب المصدر أو الاسم عن الفعل كقولنا: «قسماً بالله لأقومن بواجبي» و«يميناً بالله لأخدمنّ وطني»، ويجوز حذف الباء في القسم تقول: «الله لأفعلنّ»<sup>29</sup>، أي بالله لأفعلنّ. **ب-** (الواو): استعمال الواو في القسم أكثر شيوعاً من الباء ولووا القسم في الفصحى ثلاثة أحكام هي:

- ١- حذف فعل القسم معها، فلا يجوز أن تقول: «أقسم والله».
  - ٢- لا تستعمل في قسم الطلب فلا يقال: «والله أمهلني قليلاً».
  - ٣- لا تدخل على ضمير فلا يجوز: «وك» بينما يجوز «بك».
- ج-** (التاء): لا تدخل إلا على اسم الله عز وجل ولا يذكر معها فعل القسم، وهي من حروف القسم الأصلية وتستعمل في موقعها الملائم لها<sup>30</sup>.

**د-** (اللام): من معانيها القسم، وتختص بالجلالة نحو: «لله لا يؤخر الأجل»<sup>31</sup>، ومن ورودها في الشعر قول ذي الأصبغ العدواني<sup>32</sup>:

لَا هِ ابْنُ عَمِّكَ لَا أَفْضَلْتَ فِي حَسَبٍ      عَنِّي، وَلَا أَنْتَ دَيَّانِي فَتَخْزُونِي

الشاعر حذف لام الجر واللام التي بعدها، وحذف المضاف وناب عنه المضاف إليه، والأصل: «لله در ابن عمك»<sup>33</sup>.

**هـ-** (من): وهي مختصة بلفظ (ربي) فلا يقسم بها مع غيره، والعرب تقول: «من ربي لأفعلن كذا».

28 ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت ط 1، 1985 م : 2 / 38.

29 ينظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2، 1977 م : 3 / 497.

30 ينظر: السيوطي، همع الهوامع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ : 2 / 39.

31 ينظر: الأزهري، شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر بيروت، بلا تاريخ : 2 / 11.

32 ينظر: معجم شواهد النحو شاهد رقم 2994.

33 ينظر: السيوطي، شرح شواهد المغني، لجنة التراث العربي، رفيق حمدان وشركاه، بلا تاريخ : 1 / 432.

أفعال القسم: وللقسم أفعال منها:

أ- (أُقْسِمُ): وهو من أكثر الأفعال شيوعاً واستعمالاً في القسم، وقد ورد كثيراً في لغة التنزيل، قال تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ﴾<sup>34</sup>.

ومنه في الشعر قول كعب بن زهير<sup>35</sup>:

فَأُقْسِمْتُ بِالرَّحْمَنِ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ      يَمِينُ امْرِئٍ بَرٌّ وَلَا أَتَحَلَّلُ  
وقول جميل بثينة<sup>36</sup>:

وَأُقْسِمُ لَا أَنْسَاكَ مَا دَرَّ شَارِقُ      وَمَا هَبَّ آلٌ فِي مُلْمَعَةٍ قَفْرٍ

ب- (حَلَفَ): وهذا الفعل أيضاً كثير شيوعه واستعماله في أسلوب القسم، وقد ورد كثيراً في لغة التنزيل، قال تعالى: ﴿وَلِيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾<sup>37</sup>، ومن وروده في الشعر قول الخنساء<sup>38</sup>:

حَلَفْتُ عَلَى أَهْلِ اللّوَاءِ لِيُوضَعْنَ      فَمَا أَحْتَشِّتُكَ الْخَيْلُ حَتَّى أَبْرَتِ

ج- (آلى): وهو من أفعال القسم، ومن وروده في القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِيَعْفُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>39</sup>، أي لا يحلف، وكقوله تعالى أيضاً: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾<sup>40</sup>، أي: يحلفون، ومن وروده في الشعر قول جميل بثينة<sup>41</sup>:

آلَيْتُ لَا اصْطَفِي بِالْحُبِّ غَيْرُكُمْ      حَتَّى أُغَيَّبَ تَحْتَ الرُّمَسِ بِالْقَاعِ

34 الانشقاق: 16.

35 كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، دار الكتب المصرية، 1950م: 56.

36 جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، جمع وتحقيق: الدكتور حسين نصار، ط 2، القاهرة 1967م: 58.

37 التوبة: 95.

38 الخنساء، ديوان الخنساء، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط 6 1969م: 15.

39 النور: 22.

40 البقرة: 226.

41 ديوان جميل بثينة: 75.

هذه هي أشهر أفعال القسم في الفصحى.

والقسم في اللهجة من حيث المعنى نفسه في الفصحى، ويستعمل اليمانيون من أدوات القسم (الواو، والباء) فقط، يقولون: « والله وعيوبي » و « وراس الكعبة » و « والله والنبي » و « ورب المصحف » و « ومخوتك » و « والله ومعتك » في هذا الأسلوب ذكروا مع واو القسم المقسم به وحذفوا فعل القسم، وهذا مطابق لما في الفصحى، لأن من أحكام الواو في الفصحى حذف فعل القسم معها، أما الباء فيقولون « بالله لأفعلن كذا »، وفي بعض مناطق محافظة الحديدة يخلفون رب البيت، يقولون: « رب اميت » و « بالله عليك » و « بالله تبوك»، و « مسؤول بالله تبوك»، ويدخلون الباء على الضمير يقولون: « به أقسم ».

أما من حيث استعمالهم لأفعال القسم؛ فلا يستعملون إلا (أقسم) و (أحلف) يقولون: « أقسم بالله تبوك»، ويقولون: « أحلف بالله ما فعلت هذا » و «أحلف بالمصحف»، وهناك ألفاظ كثيرة على النمط نفسه.

يتبين لنا مما سبق أن أسلوب القسم في اللهجة اليمانية الشمالية مطابق لأسلوب القسم في الفصحى، ويستعملون من أدواته (الواو، والباء) فقط، ومن الأفعال (أقسم، وأحلف) فقط وبالتركيب الذي في الفصحى نفسه من حيث الحذف والذكر لحروف القسم وأفعاله، وهناك ألفاظ مخصوصة يستعملها اليمانيون لتأدية معنى القسم منها: «بحجر الله تسلم لي حقي » و «مسؤول بالله تبوك»، و «حرام إني مسلم لك بكره»، و «حرام طلاق إنك واتي»، و«العيش والملح»، و« وليكون سمي وآخر زادي»، أي يقسم بالطعام الذي يأكله، إذا كان كاذباً يكون آخر زاد له، ويقول البائع: «أمانة بكذا»، و«و» و«حق الخوة» و«مخوتك» يقسم بالأخوة، و«قسماً عظماً»، و «قسماً بالله»، و«وذ اللي فوق»، و «عهد الله»، و «وذا الحلال»، و« ويشير إلى الأكل أو الشراب، «وتا محرقه»، ويشير إلى الشمس المحرقة، إلى غير ذلك من الألفاظ التي تؤدي معنى القسم.

#### رابعاً: أسلوب الرجاء:

الرجاء، أسلوب من أساليب الإنشاء غير الطلبي، ويتوصل إليه في العربية الفصحى بعدد من الأفعال التي تدخل على الجملة الاسمية، لتفيد ترجي وقوع الفعل، وهذه الأفعال هي: « عسى، و حرى، واخولق».

ومن ورود هذا الأسلوب في القرآن قوله تعالى: ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ﴾<sup>42</sup>. وقوله: ﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ﴾<sup>43</sup>. ومن وروده في الشعر، قول الشاعر<sup>44</sup>:

عَسَى الْكَرْبُ الَّذِي أَمْسَيْتَ فِيهِ      يَكُونُ وَرَاءَهُ فَرَجٌ قَرِيبٌ

هذا استعمال «عسى» في القرآن والفصيح من كلام العرب. أما الفعلان الآخريان وهما «حرى واخلولق» فلم اعثر لهما

على شواهد فصيحة، وما وجدته في كتب النحو أمثلة مصطنعة مفاسه على «عسى»، منها قولهم: «حرى زيد أن»

يقوم»، و «اخلولقت السماء أن تمطر»، وأوجبوا اقتزان خبرها ب «أن»<sup>45</sup>.

أما في اللهجة؛ فلم يستعمل اليمانيون من أفعال الرجاء سوى «عسى» واستخدموها بالأسلوب الذي في الفصحى نفسه. يقولون: «عس أن يعود امولد»، و «عس أن يزول امهم» أي الهم، يختصرون الفعل (عسى) بحذف ألفه، وهناك ألفاظ كثيرة يستعملها اليمانيون في الرجاء مقرونة ب (عسى) دون غيرها من أفعال الرجاء، وأحياناً يستخدمون كلمة (إن شا الله) بدل (عسى) في الرجاء.

هذه هي الأساليب الإنشائية غير الطلبية في اللهجة اليمانية الشمالية والفصحى.

### نتائج البحث:

- ١- الأساليب الإنشائية غير الطلبية في اللهجة اليمانية الشمالية لم تخرج عن أساليب الفصحى، سوى أنها تؤدي بالمد والاختصار أو الاختزال، وتختلف عنها في ضبط الكلمات على نحو ما ذكرنا آنفاً.
- ٢- لم يزل اليمانيون على صلة باللغة الحميرية القديمة وذلك بإبدالهم (لام التعريف) (ميمًا)

42 المائة: 52.

43 الإسرائ: 8.

44 البيت بلا نسبة في شرح المفصل: 7/ 117.

45 ينظر: حاشية الصبان: 1/26.

وإبدالهم (العين) (همزة).

٣- سكان مدينة صنعاء وما حولها ينطقون صوت القاف مثل صوت الجيم (g) في اللغة الإنجليزية وينطقون صوت الضاد مثل الظاء، فضلا عن أنّ أصوات الراء والحاء والحاء تنطق مرفقة دائما، ويبدلون صوت الدال بالطاء في بعض الكلمات مثل (صدم) تنطق (صطم) أمّا بقية الأصوات فنطقها مقارب للفصحى.

٤- هناك ألفاظ استخدمها اليمانيون في المدح والذم، غير الألفاظ الواردة في الفصحى، تؤدي المدح الخاص، والذم الخاص، وتتضمن في الوقت نفسه، الإشعار بالتعجب.

٥- يستعمل اليمانيون في التعجب أسلوب (ما أفعل) فقط، ويستعملون إلى جانبه مفردات مخصوصة تعارفوا عليها عند إرادة التعجب من شيء ما، وهذه الأساليب غير موجودة في الفصحى، وقد ذكرناها مفصلة في موضعها.

٦- أسلوب القسم في اللهجة اليمانية مطابق لأسلوب القسم في الفصحى، ويستعملون من أدواته (الواو، والباء)، ومن الأفعال (أقسم، وأحلف) فقط وبنفس التركيب الذي في الفصحى من حيث الحذف والذكر لحروف القسم وأفعاله. وهناك ألفاظ مخصوصة يستعملها اليمانيون لتأدية معنى القسم.

٧- لم يستعمل اليمانيون من أفعال الرجاء سوى «عسى» واستعملوها بالأسلوب الذي في الفصحى نفسه، يقولون: «عس أن يعود امولد» و«عس أن يزول امهم» أي الهَمّ، يختصرون الفعل (عسى) بحذف ألفه، وهناك ألفاظ كثيرة استخدمها اليمانيون في الرجاء مقرونة بـ (عسى) دون غيرها من أفعال الرجاء، وأحيانا يستعملون كلمة (إن شا الله) بدل (عسى) في الرجاء.

٨- اللهجة اليمن الشمالي ميزات مخصوصة، منها:

أ- حذف همزة «أخو» يقولون «خوه».

ب- استبدال الياء المشددة بـ همزة الفعل (وطأ) يقولون: «وطي».

ج- زيادة الهاء على بعض الضمائر، مثلا (أنت) تصبح (انته) و (هو) تصبح (هوه).

د- إبدال الألف في (هنا) إلى هاء يقولون (هنه).



- هـ- يدغمون النون الساكنة في التاء في كلمة (بنت) تصبح (بتّ) أو يحذفونها، فتصبح (بتّ).
- و- يحذفون الباء الساكنة من الاسم (عبدالله، عبد الرحمن، عبد الربّ) تصبح (أد الله، أد الرحمن، أد الرب).
- ز- يزيدون الألف على كلمة (مع) عند اتصالها بالضمائر فتصبح (مَعَا، معَاك، معِيّه).
- ٩- السياق وقرينة الحال، والحالة النفسية، والنغمة الصوتية أمور لها أثر كبير في إظهار المعنى للأساليب الإنشائية.
- والله ولي التوفيق.

#### مصادرُ البحثِ ومراجعُهُ:

- ١- الأزهرى، الشيخ خالد بن عبد الله الأزهرى (ت ١٩٠٥هـ)، شرح التصريح على التوضيح، دار الفكر بيروت، بلا تاريخ.
- ٢- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٦م.
- ٣- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي (ت ٦٤٣هـ)، شرح المفصل، دار المطابع المنيرية، مصر، ودار صادر، بيروت، بلا تاريخ.
- ٤- امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٦٦م.
- ٥- بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، مؤسسة جواد للطباعة، بيروت، ١٩٧٧م.
- ٦- جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، جمع وتحقيق الدكتور حسين نصار، ط ٢، القاهرة ١٩٦٧م.
- ٧- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط ١، ١٩٦٨ م.
- ٨- حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٦١م.
- ٩- حنا جميل حداد، معجم شواهد النحو الشعرية، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط ١، ١٩٨٤م.

- ١٠- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر (ت ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، دار الجليل، بيروت، بلا تاريخ.
- ١١- الخضري، محمد المياطي، حاشية الخضري على ابن عقيل، المطبعة الأزهرية ط ٦، ١٣٤٥هـ. الخنساء، ديوان الخنساء، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط ٦ ١٩٦٩م.
- ١٢- رضي الدين اللاسترآبادي، رضي الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي (ت ٦٨٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٨٢م.
- ١٣- سيبويه، أبو بشر عمرو عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٧٧م.
- ١٤- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١، ١٩٨٥م.
- ١٥- السيوطي، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، شرح شواهد المغني، لجنة التراث العربي، رفيق حمدان وشركاه، بلا تاريخ.
- ١٦- السيوطي، الإمام جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، همع الهوامع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.
- ١٧- الصبان، محمد بن علي الصبان (ت ١٢٠٦هـ)، حاشية الصبان على الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، بلا تاريخ.
- ١٨- عبد الله خادم العمري اللهجة التهامية في الأمثال اليمانية، مطابع التوجيه المعنوي، ط ٢، ٢٠٠٠م.
- ١٩- كعب بن زهير، ديوان كعب بن زهير، أبو سعيد السكري، دار الكتب المصرية، ١٩٥٠م.
- ٢٠- الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني (ت ١٠٩٤هـ)، كتاب الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٤م.
- ٢١- الهمذاني، أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود (ت ٣٣٤هـ)، صفة جزيرة العرب، طبعة ليدن، ١٩٦٨م.

# Arap Edebiyatında Melâhin Eserleri (İbn Dureyd'in Kitâbu'l-Melâhin Örneği)\*

Selman YEŞİL\*\*

Geliş Tarihi: 22.03.2017, Kabul Tarihi: 15.04.2017

## Öz

Melâhin türü eserler, Arap edebiyatında dil alanında yazılmış olan eser türlerinden biridir. *Kelime ve zekâ oyunları, bilmece-bulmaca* gibi kavramlarla ifade edilebilecek melâhin kavramına yakın olarak "muhâcât, lugaz, ehâcî, ta'miye, mugâlata, mu'âyât" gibi isimler kullanılmıştır. Zor ifadeleri çözme alışkanlığı kazandırmak, vakti değerlendirmek, muhatabın bilgi seviyesini ölçmek, zekâyı geliştirmek ve amacı gizlemek gibi gayeleri bulunan melâhinin şiir ve nesir türleri bulunmaktadır. Melâhin olgusuna olumlu yaklaşım değerli bulanların yanı sıra faydasız ve gereksiz bir alan olduğunu iddia edenler de olmuştur. Ancak kelimelerin mecâz ve kinayede kullanılması açısından belagat ilmiyle, kişiyi çok yönlü düşünmeye sevk etmesi açısından felsefe bilimleriyle, kelimelerin birden çok manada kullanılmasıyla da dilbilimiyle olan ilişkisi, melâhini değerli kılmaktadır.

\* Bu makale Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam eden doktora tez çalışmasından yararlanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Elemanı(syasil4@hotmail.com)

İbn Dureyd, melâhin olgusuna farklı bir perspektiften yaklaşarak özgün içerik ve amaca sahip bir eser ortaya koymuştur. Bu çalışmada İbn Dureyd'in *Kitâbu'l-melâhin* isimli eseri, içerik ve metot açısından incelenmiş ve özgün yönleri ortaya koyularak alandaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Melâhin, Elgâz, Lugaz, İbn Dureyd, Arap edebiyatı

### Melâhin Works in Arab Literature (Ibn Dureyd's Kitâb al-Melâhin Sample)

#### Abstract

One of the works written in the field of language in Arabic literature is the works of melâhin. Names such as "muhâcât, lugaz, ehâcî, ta'miye, mugâlata, mu'âyât" have also been used in close relation with the melâhin which can be expressed with concepts such as word-games/ puzzles in Turkish. There are verse forms and prose types of melâhin works which have the habit of solving difficult expressions, evaluating the time, measuring the knowledge level of the other side, developing intelligence and concealing purpose. There have been those who claim that the Melâhin is positive and worthwhile, and those who claim them as useless and unnecessary. However, its relation with the eloquence by the belief of the use of the words in the metaphor and the humour; its relation with the philosophical sciences in that the person is encouraged to think multidirectional, and its relation with the linguistics in that the words are used in multiple manners, all makes Melâhin valuable.

İbn Dureyd, using Melâhin with a different perspective, has earned a work with original content and purpose. In this study, İbn Dureyd's *Kitâbu'l-melâhin* was examined in terms of content and method and its place in the area was determined by revealing its original directions.

**Keywords:** Melâhin, Elgâz, Lugaz, İbn Dureyd, Arab Literature

#### Giriş

Melâhin kelimesi; *lehçe, üslup, imalı/şifreli konuşma, zekâ, nağme, sesi değişik tonlarda çıkarma, sözlerde hatalı kullanım* gibi anlamlara sahip lahn kökeninden türemiştir.<sup>1</sup> Arap edebiyatında ortaya çıkan, Fars ve Türk edebiyatlarında da rağbet gören edebî bir yazı türü olan melâhin, *Kişinin, maksadını gizleyerek bir eşyanın veya anlatmak istediği şeyin alâmet ve sıfatlarını zikredip ne olduğunu sormasıdır*" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>2</sup> Yaygın olarak lugaz kavramı ile ifade edilen ve belâgat ilminde tevriye olarak bilinen melâhin, kelimelerin farklı anlamlarda veya mecâz olarak kullanılıp amacın gizlendiği bir ifade türü

1 Ebu'l-Fadl Cemâluddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdir, Beyrut 1994, XIII, 379-380.

2 Muhammed b. 'Alî, b. Kâdî, el-Fârûkî et-Tahânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, (Thk. 'Alî Dahrûc) Mektebetu Lübnan nâşirûn, Beyrut 1996. II/1408.

olup; eğitim, eğlence ve seviye tespit amaçlı kullanılmaktadır. Şiir ve nesir şekilleri bulunan melâhin alanında farklı metot ve muhtevalarda eserler kaleme alınmıştır. Bunların ilki Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından kaleme alınan, *Kitâbu'l-Mu'ammâ* adlı eserdir.<sup>3</sup> Genellikle dilcilerin rağbet gösterdiği<sup>4</sup> melâhine benzer ifadelerin Kur'ân'da bulunması<sup>5</sup> ve Peygamber'imiz tarafından da kullanılması,<sup>6</sup> fıkıhçıların ve tefsircilerin de alana ilgi duymasına neden olmuştur.<sup>7</sup> Telif edilen eserlerin alanları farklı olduğu gibi metot ve amaçları da farklılık arz etmektedir. İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) «أَنَّ زَيْدٌ كَرِّمٌ» (Zeyd, ceylan gibi inledi.<sup>8</sup>) gibi örnekleri barındıran *el-Elgâz en-naḥviyye*'si örneğinde olduğu gibi gramer kurallarını baz alan eserler telif edildiği gibi, 'Abdulgafûr b. Lokman el-Kerderî'nin, (ö. 562/1162) (*Bir şahsın eşine: Bu gece semaya çıkmazsam sen boşsun. demesi durumunda ne yapması gerekir? el-Cevap: Allah 'Kim Allah'ın, elçisini dünyada ve ahirette desteklemeyeceğini zannederse, haydi öfkesinden bir ip alıp tavadan uzatsın, boğazından geçirsin!*<sup>9</sup> diye buyurarak sema kelimesiyle evin tavanını kastetmiştir. Bu durumda şahsın evin damına çıkması yeterlidir.<sup>10</sup>) gibi fıkıh örnekleri barındıran *Hayretu'l-fukahâ* adlı melâhin türü eserler de bulunmaktadır. Bu tür eserleri, zekânın gelişmesine ve düşünce egzersizine katkıda bulunduğu nedeniyle değerli

- 3 Melâhin/lugaz hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Sıddîk Hasanhân el-Kinnevî, *el-Bulga fî usûli'l-luga*, (Thk. Nezîr Muhammed Mektebi) Dâru'l-beşâretü'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, s. 236-239; Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arabiyyi*, I-III, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2009, III, 308-325; İsmail Durmuş, "Lugaz" *DİA.*, İstanbul 2003, XXVII, 221-222; İbrahim Usta, Arap Literatüründe Elgaz Kültürü *'Doğu Araştırmaları Dergisi'* 10/2, 2012, s. 159-169.
- 4 Bu tür eserlere Zemahşerî'nin nahiv lugazlarına dair yazdığı 'el-Ehâcî', İbn Hişâm en-Nahvî'nin kaleme aldığı 'el-Elgâz en-naḥviyye', Suyûtî'nin telif ettiği 'et-Tirâz fî'l-elgâz' adlı eserleri göstermek mümkündür.
- 5 Bu tür ifadeler örnek olarak الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ (Hâkka, 69/1-2) ve عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ (Nebe, 78/1) ayetlerini göstermek mümkündür.
- 6 Peygamber'imizin (a.s) "Siz aranızda kimi pehlivan addedersiniz?" diye sordu. Ashab( r.a): Erke -lerin yenmeye muvaffak olamadığı kimseyi! dediler. Resûlullah: (a.s) "Hayır, gerçek pehlivan öfkelen -diği zaman nefisine hâkim olabilen kimsedir, dedi." hadisini örnek göstermek mümkündür.
- 7 Fıkıh alanında yazılan eserlere de Abdulgafur b. Lokman el-Kerderî'nin, *Hayretu'l-fukahâ* ve Mehmed Zihni Efendî'nin 'el-Elgâzu'l-fikhiyye' adlı eserlerini göstermek mümkündür.
- 8 Bu cümleye ilk bakıldığında Hurufi müşebbehe olan ج اklâ gelmekte ve cümlenin yanlış i'râb ile okunduğu vehmine kapılmaktadır. Hâlbuki başta geçen ج kelimesinin fiil olarak kullanıldığı düşünüldüğünde sorun olmadığı görülmektedir.
- 9 Hac, 22/15.
- 10 'Abdulgafûr b. Lokmân el-Kerderî, *Hayretu'l-fukahâ*, 161. soru.

bulanlar olduğu gibi bilgiyi muammaya çevirdiği için gereksiz olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>11</sup>

İçerik olarak farklı olan Melâhin eserlerini, yazım biçimi açısından nesir ve nazım olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Nesir türü, başta Harîrî olmak üzere Zemahşerî, (ö. 538/1144) Suyûtî ve Nâsîf el-Yâziçî (ö. 1288-1871) gibi edebiyatçıların makâmâtlarında muhtelif türleriyle kendine yer bulmuştur. Nazım türü ise İbn Hişâm'ın *el-Elgâz en-nahviyye'* si ile örneklendirilebilir.

İbn Dureyd genel olarak bilginin kalıcılığını sağlamak, zamanı değerlendirmek, muhatabın seviyesini tespit etmek ve alandaki etkinliği ortaya koymak gibi amaçlar taşıyan melâhin türüne farklı bir bakış açısıyla yaklaşmış ve türünün ilk örneğini ortaya koymuştur.

### 1. İbn Dureyd

Adı, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî el-Basrî'dir. Hicrî 223, miladi 838'de Basra'da doğdu. Dureyd, müellifin dedesinin adı olup 'edred' (أدر) "dişleri olmayan" anlamındaki kelimeden türemiştir.<sup>12</sup> Hz. Ömer zamanında Basra'ya yerleşen zengin bir ailenin çocuğu olan İbn Dureyd'in eğitimini amcası Huseyn b. Dureyd üstlenmiştir. İbn Dureyd öğrenimini Basra'da yaptı. Bazı kaynaklarda ise Umman'da yetiştiği kaydedilmektedir. Basra'daki Zencî ayaklanmasında katliamdan kaçarak amcası Huseyn'le birlikte memleketi Umman'a gitti. Umman'da on iki yıl kaldıktan sonra İbn Umâre adasına ve daha sonra Fars eyaletine geçti, yönetimi ellerinde bulunduran Mîkâlîler'in hizmetine girdi. Bu ailenin takdirini kazanan İbn Dureyd divan başkâtipliği görevine getirildi. Burada *Cemheretu'l-luga* adlı lügati yazarak Ebu'l-'Abbâs İsmâil b. 'Abdillâh el-Mîkâlî'ye ithaf etti. Hayatı boyunca birçok talebe yetiştiren İbn Dureyd'in öğrencileri arasında Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû 'Alî el-Kâlî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Ebû 'Alî el-Fârisî, İbnu's-Serrâc, İbn Hâleveyh, Ebû 'Alî el-Hâtimî, 'Alî b. Huseyn el-Mes'ûdî, Rummânî, Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, Merzubânî, Cahza el-Bermekî, Mutenebbî, Hâlidîyyân, Dârekutnî, Hasan b. 'Abdillâh el-'Askerî,

11 Ebu'l-Hasan 'Alî el-Mâverdî, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, Dâru mektebeti'l-hayât, Beyrut 1986, s. 55. Câhiz, lugaz kabilinden bazı mensûr ifadeler ve anekdotlara yer vermekle beraber o da Asma'î ve Ebû 'Usman el-Mâzinî gibi lugazın faydasız olduğuna inanmaktadır. Bk. Ebû 'Usmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru'l-cil, Beyrut, II, 147.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III. 166.

Vezir İbn Mukle gibi birçok ünlü âlim ve edip vardır. İbn Dureyd, yaklaşık bir asır süren verimli ve uzun bir ömürden sonra geçirdiği felç sonucunda 18 Şâban 321 (13 Ağustos 933) tarihinde Bağdat'ta vefat etti.<sup>13</sup> Arkasında başta *Cemheretu'l-luga* adlı lügat ve *el-İştikâk* isimli dilbilim eseri olmak üzere kıymetli bir ilmi miras bırakan yazarın eserlerinden biri de dildeki etkinliğini ve derinliğini ispatlayan *Kitâbu'l-melâhin*'dir.<sup>14</sup>

## 2. Kitâbu'l-Melâhin

### 2.1. Adı ve Yazılış Nedeni

İbn Dureyd, *Kitâbu'l-melâhin* isimli eserinin adını ve yazılış gayesini özlü bir şekilde ifade etmiştir. Eseri için isim seçiminde bulunurken kısa ve muhtevayı belirtecek bir tercihte bulunmuş, eş anlamlısı bulunmasına rağmen melâhin kelimesini seçmesinin nedenini de belirtmiştir. Eserin ismi ve yazılış gayesi, yazar tarafından şu ifadelerle dile getirilmiştir.

*Bu, yemin içmek zorunda bırakılmış çaresizlerin örneklerini taklit edip amaçlarını gizleyerek zalimlerin zulmünden kurtulmalarını sağlamak için telif ettiğimiz bir kitaptır. Ona 'Kitâbu'l-melâhin' ismini verdik. Bu ismi de kolay ve katıksız fasih Arapçadan seçtik.*<sup>15</sup>

Bibliyografik eserlerin birçoğunda '*Kitâbu'l-melâhin*'in İbn Dureyd'e ait olduğu açıkça dillendirilmekte,<sup>16</sup> eserin yazara aidiyetine dair bir itiraz ise bulunmamaktadır. Bu eser, 'Abdulfazl Faraglı ve 'Alî el-Karanî'nin tahkiki ile Dâru'l-cîl tarafından Beyrut'ta yayımlandığı gibi 'Abdulilâh en-Nebhânî'nin tahkiki ile Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî tarafından da 1992 yılında Dımaşk'ta yayımlanmıştır.

13 Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, IV, 323-329; Cemaluddîn el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, Beyrut 1982, III, 92; Nasuhi Ünal Karaaslan, "İbn Dureyd" *DİA*, İstanbul yılı: 1999, cilt: 19, sayfa: 416-419.

14 Eserleri için bk Ebu'l-Berekât Kemâleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udeba*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim) Dâru'l-fikri'l-Arabiyyi, Kahire 1998, s. 191; Cemâluddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâi'n-nuhât*, I-IV, el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut 2003, III, 92.

15 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdi el-Basrî, *Kitâbu'l-melâhin*, 'Durretu'l-gavvâs içinde' (Thk. 'Abdulfazl Faraglı, 'Alî el-Karanî), Dâru'l-cîl, Beyrut 1996, s. 921.

16 el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, s. 191; el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, III, 92.

## 2.2. Metodu

İbn Dureyd'in metodu hakkında şunları söylemek mümkündür. Eserine Allah'a hamd, Peygamber'e salavat ile başlayan yazar, akabinde eseri kaleme alış gayesini belirtmiştir. Daha sonra esere verdiği ismin tercih nedenini ve sözlük açısından tahlilini şekilde yapmıştır. Örneklerin izah ve ispatında şiir dışında hiçbir dayanak kullanmayan İbn Dureyd, sadece melâhin kelimesinin izahında hadisten bir örnek vermiştir.<sup>17</sup> Daha sonra örnekleri zikreden yazar, ilk örneğin başında (فَمِنَ الْمَلَّاحِنِ قَوْلُكَ) 'melâhindendir şu sözün...' ifadesi ile başlamış, diğer örneklerin başında ise (كَقَوْلِ الشَّاعِرِ / قَالَ الرَّاجِزِ) ifadesi ile yetinmiştir. Muğlak olan örnekleri sözlük açısından açıklamış, birçok yerde açıklamalarını şiir örnekleri ile pekiştirmiştir.<sup>18</sup> Açıklamalarda kullandığı bazı şiirlerde şairin adını vermiş,<sup>19</sup> bazılarında ise (كَقَوْلِ الشَّاعِرِ / قَالَ الرَّاجِزِ) 'şairin dediği gibi/ nazım dedi ki...' ifadeleriyle iktifa etmiştir.<sup>20</sup> Tüm örnekler yemin cümlesi ve olumsuz olduğundan başlarında (وَاللَّهِ) yemin edatı ve olumsuzluk edatı olan لا bulunmaktadır.

Örneklerin sıralamasında herhangi bir sistem takip edilmemiş, örneklerde bir numaralama da yapılmamıştır. Elimizdeki nüshalarda rakamla bir numaralama bulunmakta ancak müellif veya müstensihler tarafından yapıldığına dair net bir bilgiye ulaşılmamıştır. Ayrıca bitiş tarihi ile alakalı herhangi bir kayıt ve ithaf yazısı bulunmamaktadır.

## 2.3. İçeriği

*Kitâbu'l-melâhin* içerik olarak 188 yemin cümlesi ve açıklamalarından oluşmaktadır. Bazı nüshalarda farklılık göstermekle beraber yaklaşık yirmi ayet<sup>21</sup> ve (وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ) 'Belki sizden biri diğerinden daha açık, fasîh, ikna edici konuşabilir.'<sup>22</sup> hadisi yer almaktadır.<sup>23</sup> Melâhin türüne örnek teşkil eden üç yaşanmış olaya da yer verilmiştir.<sup>24</sup> Ele aldığı bazı örnekler ve açıklamaları şöyledir:

17 İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 921.

18 Verdiği şiir örnekleri için bk. İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 930, 932, 933, 937, 940.

19 İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 924, 925, 935, 949.

20 İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 930, 931, 933, 939,942.

21 Ele alınan ayet sayısı nüshadan nüshaya değişmektedir. Elimizdeki nüshada geçen ayet örnekleri için bk. İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 935, 938, 942, 944.

22 Buhârî, Şehâdât, 27; Hiyel, 9; Müslim, Akdiye, 4.

23 İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 921.

24 İbn Dureyd, *a.g.e.*, s. 921-924.



وتقول والله ما لفلان عندي جارية ولا اغتصبته إياها. تعني سفينة.

*Cümlede geçen cariye kelimesinden gemi anlamını kast ederek «Vallahi yanımda falana ait ne cariye var ne de cariyesini gasp ettim.» dersin.*

İbn Dureyd bu örnekte yaygın anlamı 'cariye/bayan hizmetçi' olan 'جارية' kelimesinden uzak anlam olan 'suda yüzen gemi' anlamı kastedilerek muhatabın yanıltılabileceğini ifade etmiştir.<sup>25</sup>

وتقول والله ما أعرف لفلان ليلاً ولا نهاراً. فالليل ولد الكروان والنهار ولد الحبارى.

'Vallahi falanın ne gecesini 'ليلاً' ne de gündüzünü 'نهاراً' bilirim.' dersin. الليل çulluğun, النهار ise hubârânın yavrusudur.

Yazar, yakın anlamları gece ve gündüz olan kelimeleri uzak anlamları olan 'çulluk ve hubârâ' hayvan adına yorumlayarak amacın gizlenebileceğini belirtmiştir.<sup>26</sup>

وتقول والله ما أعرف لفلان طلعة ولا وجها. فالطلعة من طلعة النخل والوجه الناحية التي يقصدها.

Vallahi falanın ne yüzünü 'وجها' ne de simasını 'طلعة' bilirim dersin. hurma tomurcuğu, (الوجه) ise kişinin yöneldiği yöndür.

Yazar bu örnekte de yaygın olarak 'sima ve yüz' anlamında kullanılan kelimeleri, nadir kullanıldıkları anlamda kullanarak asıl amacın gizlenebileceğini belirtmiştir.<sup>27</sup>

وتقول والله ما كنت قايماً قط ولا أصلح لذلك. فالقائد: الجدول يسقي الأرض.

Vallahi komutan 'القائد' olmadım ve buna elverişli de değilim dersin. القائد kelimesi, toprağı sulama yöntemidir.

Bu örnekte yazar 'القائد' kelimesinin akla ilk gelen anlamının komutan olduğunu ancak zorda kalanların ikinci anlamı kastederek zorbalardan kurtulmalarının mümkün olduğunu ifade etmiştir.<sup>28</sup>

وتقول والله ما أمرت ولا أحببت. فأمرت من صرتُ أميراً وأحببتُ من قولهم: أَحَبَّ البعيرُ إذا برَكَ.

Vallahi emretmedim ve sevmedim. (أمرتُ) fiili 'âmir oldum.' anlamında, (أحبَّ) fiili ise 'deve çömeldi.' anlamındadır.

25 İbn Dureyd, a.g.e., s. 926.

26 İbn Dureyd, a.g.e., s. 931.

27 İbn Dureyd, a.g.e., s. 932.

28 İbn Dureyd, a.g.e., s. 935.

Yazar bu örnekte de fiili farklı bir şekilde yorumlayarak muhatabın asıl amacı anlamasına engel olunabileceğine işaret etmiştir.<sup>29</sup>

وتقول والله ما عندي نبيذ ولا أملكه. فالنبيذ الصبي المنبوذ وكل شيء ألقيته من يدك فقد نبذته.

*Vallahi yanımda şarap yok ve ona sahiptir değilim. (النبيذ) kelimesi terk edilmiş çocuktur. Elden attığın her şey النبيذ ismini de alır.*

Müellif bu örnekte de (نبيذ) kelimesini her ne kadar yaygın olarak şarap anlamında kullanılsa da terk edilmiş çocuk anlamını da ifade ettiğini ve bu yorumla kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>30</sup>

وتقول والله إن هذا الحديث ما روئته ولا دريته. فروئته: شدته بالرواء وهو الحبل.

*Vallahi bu sözü ne aktardım 'روئته' ne de bildim 'دريته' dersin. روئته fiili bir şeyi iple bağlamak, (دريته) fiili ise gafil avlamak anlamındadır.<sup>31</sup>*

Yazar bu örnekte de fiillerin farklı yorumlarını ele alarak bu kelimelerin bilinen yaygın anlamlarının dışında da kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>32</sup> İbn Dureyd, eserinde ele aldığı melâhin örneklerinin temellendirilmesinde farklı şairlere ait yaklaşık seksen adet şiire yer vermiştir.<sup>33</sup>

#### 2.4. Alanındaki Yeri

Başta da belirtildiği gibi melâhin eserleri yöntem olarak aynı olmakla birlikte metot ve içerik olarak farklı olabilmektedirler. Köken olarak cahiliye dönemine dayanan melâhin türü ifadeler, Peygamber'imiz tarafından da kullanılmıştır. Abdullah b. Ömer'den gelen rivayete göre Peygamber'imiz (a.s) bir gün sahabeye: *'Bir ağaç vardır ki Müslümana benzer. Söyleyin bakalım o ağaç hangisidir.'* deyince, sahabeler: *'Bilmiyoruz ya Resulallah! Siz söyleyin o hangi ağaçtır?'* demiş. Bunun üzerine Peygamber'imiz: *'O, hurma ağacıdır.'* demiştir.<sup>34</sup>

29 İbn Dureyd, a.g.e., s. 938.

30 İbn Dureyd, a.g.e., s. 940.

31 İbn Dureyd, a.g.e., s. 941-942.

32 İbn Dureyd, a.g.e., s. 940.

33 Şiir örnekleri için bk. İbn Dureyd, a.g.e., s. 940.

34 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il Buhârî, *Sahîl-i Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1982, Kitabu'l-'ilm, 22; Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk., M.F. 'Abdulbâkî), Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1956, *Kitabu sıfati'l-Mu'minîn*, 2811.

## Sonuç

İslamî ilimlerin tekâmülünü tamamlaması sonrasında başta fıkıh, hadis ve dil alanlarında olmak üzere melâhin türü eserler verilmiştir. İbn Dureyd, belâgatın önemli bir boyutu olan tevriye üslubunu kullanarak darda kalanlar için dil ve fıkıh disiplinlerini kaynaştırarak özgün bir eser ortaya koymuştur.

Bu eser, Arap dilinin zenginliğini gösterdiği gibi dilbilim ile fıkıh ilmi arasındaki yakınlığı da gözler önüne sermektedir. Zorda kalanlara çıkış yolu gösterme düşüncesiyle bu eseri kaleme alması, İbn Dureyd'in fıkıh açısından yeminlerde önemli olanın mütekellimin niyeti olduğu, muhatabın anladığı anlamın ölçüt olmadığı görüşünü taşıdığına delil olarak görülebilir.

## Kaynakça

- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul 1982.
- El-Câhiz, Ebû 'Usmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dâru'l-cîl, Beyrut.
- Durmuş, İsmail, *'Lugaz' DİA.*, İstanbul 2003.
- El-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddin 'Abdurrahman b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim) Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru sâdir, Beyrut 1994.
- El-Kerderî, 'Abdulgafûr b. Lokmân, *Hayretu'l-fukahâ*. ts. yy.
- El-Kiftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâi'n-nuhât*, el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut 2003.
- El-Kinnevcî, Muhammed Sıddîk Hasanhân, *el-Bulga fi usûli'l-luga*, (Thk. Nezîr Muhammed Mektebî) Dâru'l-beşâreti'l-İslamiyye, Beyrut 1988.
- el-Mâverdî, Ebu'l-Hasan 'Alî, *Edebu'd-dunyâ ve'd-dîn*, Dâru mektebeti'l-hayât, Beyrut 1986.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk.,M.F. 'Abdulbâkî), Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1956.
- Et-Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. Kâdî el-Fârûkî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, (Thk. 'Alî Dahrûc) Mektebetu Lübnan nâşirûn, Beyrut 1996.

Er-Râfi'î, Mustafa Sâdık, *Târîhu âdâbi'l-'Arabî*, I-III, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2009.

Usta, İbrahim, *Arap Literatüründe Elğâz Kültürü*, 'Dođu Arařtırmaları Dergisi' 10/2, 2012.

## من ظواهر النداء المُشكلة في الشعر العربي الحديث دراسة نحوية بلاغية

Abdullah MAKTABI\*

Geliş Tarihi: 14.12.2016, Kabul Tarihi: 15.04.2017

### الملخص

يعرض البحث قضية نحوية وآثارها البلاغية، وهذه القضية هي ظهور أساليب نداء إشكالية في الشعر الحديث، وقد بينَّ البحث ابتداءً وجهة نظر النحو تجاه هذه الظاهرة، ثم وقف على إيجاءاتها البلاغية المرتبطة بالسياق الذي وردت فيه، إذ البلاغة لا تصدر عن جملة منفردة عن النص الذي وردت فيه، والمؤثرات الخارجية المحيطة به، وقد تعددت أشكال النداء الإشكالية التي ظهرت في شعر الحدائث من نداء الفعل إلى نداء الضمير والظرف ونداء الاسم الموصول، ودراسة هذه الظاهرة لا تعني الدعوة إليها، إنما تسليط الضوء على ظاهرة تستحق الدراسة والبحث.

الكلمات المفتاحية: النداء، الحدائث، النحو، البلاغة، التجديد.

\* Okt., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Elemanı (a.maktabi80@gmail.com)

## Modern Arap Şiirinde Nida Üslubu Sorunu Üzerinde Bir Me'ânî İlmi Çalışması Öz

Bu çalışma, Nahiv ilmi çalışmalarında Belâgi üslubu kapsar. Bu konu Arap şiirindeki nida üslubunda ortaya çıkan problematik bir olgudur. Bu açıdan ilk olarak Modern Arap şiirindeki nida üslubu üzerinde Arap grameri açısından durulacak ve sonra nida üslubunun varit olduğu Belâgi siyak üzerindeki işaretler değerlendirilecektir. Öyle ki söziün belagati tek bir cümleden çıkmayacağı gibi onun ihtiva ettiği dış faktörler de sadece ondan çıkarılamaz. Modern şiirdeki bu problematik nida üslubu: Fiil cümlesi, zamirler, zarf ve ismi mevsuller gibi dört farklı konuda karşımıza çıkmaktadır. Biz bu çalışmamızda sadece bu dördü üzerindeki nida üslubunu ele alacağız. Bu konuya daha fazla ışık tutmak adına böyle bir çalışmanın yapılması elzem görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Nida, Modern, Nahiv, Belagat, Yenilik.

## The Phenomenon of Problematic Vocative Case in Modern Arabic Poetry Grammatical Study

### Abstract

The research presents the grammatical issue "Emergence of Problematic Vocative Case Methods" and its rhetorical effects in modern poetry. The research initially showed view of grammar towards this phenomenon and then its rhetorical implications that is related to the context in which it was presented, knowing that rhetoric neither comes from a single sentence ,extracted from the text in which it appears nor the external influences surrounding it..

There were also many forms of problematic vocative that appeared in the poetry of modernity from the call for a verb , a pronoun , an adverb to the call for a relative pronoun. Studying this phenomenon does not mean to advocate it, but only to highlight a phenomenon that is worthy of study and research.

**Keywords:** Vocative case, Modernity, Syntax, Rhetoric.

### مقدمة:

قد يعتقد بعض الناس بأن اللغة العربية قد شاخت، وأصاب أساليبها الاهتراء لأنّ دماء التجديد لا تعرف طريقها إلى شرايين العربية، وهذا الرأي مغلوط ، فالعربية على الرغم من قواعدها الصلبة التي حافظت على قوالبها عبر الزمن ظل التجديد سمة من سماتها المميزة شكلاً ومضموناً.

فقد عرفت العربية مفهوم الجواز الذي فتح مجالاً واسعاً أمام تطور العربية، التي كانت تظهر في

أعمال الأدباء عبر العصور، وكانت تترك تمايزاً بين أساليبهم وترسم معالم طرق الأداء البلاغية. ونشهد في عصر الحداثة مزيداً من الاتساع في أساليب العربية، قد تنطوي حيناً تحت جناح الجواز، وحيناً تبدو ظاهرة جديدة تتجاوز مفهوم الجواز لتغدو ممّا لا يجوز في العربية. قد يُسمّى بعض الدارسين مثل هذه التجاوزات ضرورة شعرية، لكننا نختلف معهم في ذلك فالضرورة ظاهرة قديمة يضطر الشاعر إليها بسبب الوزن، أمّا في الشعر الحديث الذي يُبنى على تفعيلة محددة فيختلف الأمر، فالشاعر يمتلك حرية كبيرة نتيجة تحرر الأوزان من موسيقا البحر، ولهذا قد يكون ولوج الشعراء إلى أساليب لغوية جديدة لم يكن اضطراراً إنّما رغبة في تطوير العربية.

ويرمي هذا البحث إلى دراسة بعض أساليب النداء ذات الطابع الإشكالي في شعر الحداثة، وسيعرض البحث هذه الظواهر الإشكالية على أسلوب النداء في الشعر الحديث من وجهة نظر النحو، متبعاً ذلك بدراسة بلاغية تنطلق من تلك الظاهرة وترتبط بالسياق الذي وردت فيه، مع الاستعانة بمعطيات النقد المختلفة من نقد نفسي واجتماعي وغيرهما.

وقد تبنى البحث المنهج الوصفي في الدراسة النحوية متبعاً الظاهرة النحوية عند سيبويه في كتابه، وبعد ذلك عند نحوي آخر من القدماء، أمّا في الدراسة البلاغية فقد اعتمد على التحليل الذوقي مستعيناً بمنهاج نقدية أخرى، مؤكداً أنّ البلاغة ذوق وفن وجمال وليست قوالب صماء ثابتة تؤطر في قواعد كسائر العلوم.

ظهر في الشعر الحديث أشياء لا يصح أن تكون منادى، سنتحدث عنها بالتفصيل:

#### أولاً: نداء الفعل:

يُعرّف النداء بأنه طلب المنادى بإحدى أدوات النداء، وقد بيّن سيبويه أنّ المنادى حقّه النَّصَب، وما بُني على الضّمّ فهو في محلّ نصب، وأنّ أدوات النداء قامت مقام الفعل المتروك إظهاره<sup>1</sup>. وأنّ الأصل في النداء استدعاء المنادى ليُقبل عليك، وقد يكون من تناديه بين يديك، منصتاً لك، فتكون غاية النداء التأكيد على شدّ الانتباه<sup>2</sup>.

1 ينظر: سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، د.ت، 2/182.

2 ينظر: سيبويه: الكتاب، 1/245.

وينقسم المنادى إلى اسم العلم غير المضاف، والنكرة المقصودة، وغير المقصودة، والمنادى المضاف، والمنادى الشبيه بالمضاف، وهي أقسامٌ شائعةٌ مألوفةٌ في لغة العرب، لكنّه ورد في الشعر الحديث أنواعٌ للمنادى ذات طابع إشكالي، من ذلك نداء الفعل، نحو قول بدر شاكر السيّاب في قصيدته (أمام باب الله)<sup>3</sup>:

مُنْطَرِحًا أَمَامَ بَابِكَ الْكَبِيرِ

أَصْرُخُ، فِي الظَّلَامِ، أَسْتَجِيرُ:

يا راعي التَّمالِ في الرَّمالِ

وسامعَ الحِصاةِ في قرارةِ الغديرِ.

أصيحُ كالرَّعودِ في مَغاوِرِ الجبالِ

كأهيةِ الهَجيرِ.

أَتَسْمَعُ النِّداءَ؟ يا بوركتَ، تَسْمَعُ.

وهل تجيبُ إن سمعتُ؟

صائدُ الرِّجالِ

وساحقُ النِّساءِ أنتَ، يا مَفجَّعِ

يا مُهلِكَ العبادِ بالرُّجومِ والزَّلازلِ

يا موحشَ المنازلِ

منطرحًا أمامَ بابِكَ الْكَبيرِ

أُحِسُّ بانكسارِ الظَّنونِ في الضَّميرِ.

أثورُ؟ أَعْضُبُ؟

وهل يثورُ في حِماكِ مذنبُ؟

قد عمد السيّاب إلى كسرٍ صريحٍ للغة عندما عمد إلى نداء الفعل، فالنداء يغلب أن تكون غايته إقبال المنادى، وهذه الغاية مستحيلة الوقوع في الأفعال، وإنما هي من خصائص الأسماء،

3 السيّاب، بدر شاكر: ديوان بدر شاكر السيّاب، دار العودة، بيروت، 2005م، 2/219.



ولا يُقاس على النادر المسموع، نحو قول العجاج<sup>4</sup>:

يا دارَ سَلَمي يا اسَلَمي ثُمَّ اسَلَمي

ولذلك يُعدُّ قول السياب خروجًا على قواعد العربية المطَّردة، قد يهدف من ورائه التجديد في روح اللغة، لكنه رغم مخالفته لقواعد العربية نلمس في تركيبه بصمات بلاغية واضحة.

فالتركيب أولاً يحمل تكثيفًا واختصارًا، عندما تزاحم النداء والدعاء في هذا التركيب الموجز، والأصل أن ينادي الله قبل الفعل بوركته، والإيجاز سمة البلاغة العربية منذ القدم، وقد نقل لنا ابن عبد ربه (ت328هـ) في تعريف البلاغة عددًا من الآراء التي انصبت في مجرى الإيجاز، يقول: «قيل لآخر: ما البلاغة؟ فقال: نشر الكلام بمعانيه إذا قُصر، وحُسن التأليف له إذا طال. وقيل لآخر: ما البلاغة؟ قال: الإيجاز في غير عجز، والإطناب في غير حطَل. وقيل لغيره: ما البلاغة؟ قال: إقلال في إيجاز، وصواب مع سرعة جواب. وقيل لبعضهم: من أبلغ الناس؟ قال: من ترك الفضول واقتصر على الإيجاز»<sup>5</sup>، لكنَّ هذا الاختصار والإيجاز الذي أمامنا تختلف بنيته التركيبية عن المطَّرد الشائع في كلام العرب، إذ إنَّه كان يُشترط فيه الحفاظ على البنية التركيبية السليمة في السياق اللغوي، وهذا ما يتعارض مع ما نجده عند السيَّاب، فالشاعر المريض المنكسر الذي أعياه الداء واستعصى عليه الدواء لجأ إلى باب من لا يردُّ أحدًا، لكنَّ الشاعر العاصي المنكسر قد يشقُّ عليه أن تنبس شفتاه باسمه العلي، وإن كان يجدُّ في النداء استحضر ذات الخالق، وهذا الانزياح اللغوي ميزة الشعر، الذي «تحققه لغته في شكل العلاقات بين الكلمات في الجملة بإعطائها وظائف نحوية لم تكن لتشغلها في غير الشعر، وبذلك تصبح اللغة في الشعر غير اللغة العادية»<sup>6</sup>.

ثمَّ إنَّ هذا الاختصار والتكثيف الذي انزاح الشاعر به عن طبيعة اللغة التركيبية المعروفة يعكس الحالة النفسية التي يعيشها، حالة المرض التي جعلت أفكاره مشوشة ومشاعره مضطربة، هذا الاضطراب الذي عكسه الشعر، وأراد له أن يصل إلى خلجات المتلقي، ويعبرَ إلى أحاسيسه

4 ينظر: ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط2، 1955م، 2/196، وقد جعلها بعض النحاة مثل ابن جني لتنبهه مثل (ها).

5 ينظر: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، تحقيق: فؤاد أفرام البستاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1927م، 1/45.

6 عبد اللطيف، محمد حماسة: الجملة في الشعر العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990م، ص9.

ومشاعره، أو حالة الارتباك النفسي لعظمة المخاطب وقديسيته، ويبدو أنه قد تزاحم الاستفهام مع النداء والدعاء في تصاعد، لينقل للمتلقي حالة التوتر التي يحيا بها الشاعر عبر القناة اللغوية، التي انزاح فيها عن طبيعة التركيب اللغوي المؤلف بأن كسر نظام الشائع في العربية، ولا نرى بأساً من عرض نظرية رومان ياكبسون في تفسيره الوظيفة الشعرية للغة، إذ يرى أن ثمة ستة عناصر تتكون منها السيرورة اللسانية، تتحدّد بالرسم التالي:<sup>7</sup>

سياق

مرسل.....رسالة.....مرسلٌ إليه

اتصال

سَنن(شيفرة)

وينتج من كلِّ عنصر من هذه العناصر وظيفة لسانية خاصة، فثمة إذاً ست وظائف للغة، غير «أن تنوّع الرسائل لا يكمن في احتكار وظيفة، أو وظيفة أخرى، وإنما يكمن في الاختلافات في الهرمية بين هذه الوظائف، وتتعلق البنية اللفظية لرسالة ما، قبل كلِّ شيء بالوظيفة المهيمنة»<sup>8</sup>. أمّا تلك الوظائف فهي الوظيفة الانفعالية، والمرجعية، والشعرية، والانتباهية، والميتالسانية، (أي الكلام عن اللغة)، والإفهامية. ويرسم ياكبسون شكلاً متمماً للرسم السابق، يوضح فيه علاقة الوظائف بتلك العناصر الستة<sup>9</sup>:

مرجعية

إفهامية

شعرية

انفعالية

انتباهية

ميتالسانية

وفي حين تركز الوظيفة الانفعالية على المرسل، وتركز الإفهامية على المرسل إليه، والمرجعية على السياق، والانتباهية على التواصل أو الاتصال، والميتالسانية على السَنن أو الإشارة، فإنّ

7 ياكبسون، رومان: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988م، ص27.

8 المصدر نفسه: ص28.

9 المصدر نفسه: ص33.

الوظيفة الشعرية تركز على الرسالة نفسها، فاستهداف الرسالة بوصفها رسالة، والتركيز عليها بوجه خاص هو ما يميز الوظيفة الشعرية للغة، وإذا عدنا إلى نصّ السيّاب نجد أنّ الانفعال الصادر عنه كونه مرسل بادٍ وظاهر، والمرسل إليه قد أدرك حالة السيّاب وعائش معه أزمته المرضية، لكنّ شعرية النصّ الحقيقية نجدها في هذا الانزياح اللغوي الكبير عندما استطاع الشاعر في كلمتين أن يصهر النداء بالدعاء ويخرج عن التصريح بالمنادى ليكسب النصّ إشعاعات تُخلق بالمتلقي بعيداً في الخيال والتشويق لمعرفة الآتي الذي سيسطره الشاعر بدمه وألمه، وهذه هي لغة الشعر كما عبّر عنها أحمد عبد المعطي حجازي: بأنّه «لغة جديدة ليست مجرد لغة أخرى مخالفة للغة السائدة، بل هي مع كونها أشد حميميةً واتصالاً بالعالم من سواها، وأكثر قدرةً على امتلاكه والنفوذ إلى جوهره، إنّها لغةٌ تكشف الخارج كما تكشف الداخل، تضيء للشاعر أعماقه كما تضيء له الطبيعة حتى تنفدح الشرارة ويبدأ الحريق، لغة تتميز بالغنى والحساسية، بالصحة والجمال كأنّها الكائنات الجبلية أو تماثيل الإغريق، تصلنا بالماضي وتفتح المستقبل، هذه اللغة كانت دائماً المطلب الأول لشعرنا الحديث، بل كانت المطلب الأول لثقافتنا الحديثة كلها»<sup>10</sup>.

### ثانياً- نداء الضمير:

هذا، ولم يقتصر الكسر لقواعد النداء في الشعر الحديث على نداء الفعل فحسب، بل ورد في نصوص عدد من الشعراء أسلوب نداء يخالف أساليب النداء الشائعة وهو نداء الضمير، فإذا كان نداء الضمير قد ورد عن بعض العرب مثل: يا أنتَ ويا إِيَّاكَ<sup>11</sup>، فهذا لا يعني شيوعه، أي: إنّهُ غير شائع في العربية، ولهذا يُعدُّ نداء الضمير ضرباً من الخروج على القواعد المتفق عليها في النداء، ومن ذلك قول بدر شاكر السيّاب في قصيدته (سفر أيّوب)<sup>12</sup>:

ولولا الداءُ صارعتُ الطّوى والبَرْدَ والظلماءُ.

بعيداً عنكِ أشعرُ أنّي قد ضَعْتُ في الرّحمِ

وبينَ نواجذِ الفولاذِ تمضَعُ أضلعي لقمه.

10 عبد اللطيف، محمّد حماسة: الجملة في الشعر العربي، ص 15-16.

11 ينظر: سيبويه: الكتاب، 1/292. وفسر الخليل قولهم: يا أنتَ، بأنّه في موضع اسم العلم، على حين فسّر قولهم: يا إِيَّاكَ بأنّ المنادى محذوف، والضمير منصوب على تقدير فعل، قال: "وإن شئت قلت "يا" فكان بمنزلة "يا زيد" ثم تقول إِيَّاكَ، أي إِيَّاكَ أعني".

12 السيّاب: ديوان بدر شاكر السيّاب، 2/301.

بمُرِّي الْوَرَى مُتْرَاكِضِينَ كَأَنَّ عَلَى سَفَرٍ،  
 فَهَلْ أَسْتَوْقِفُ الْخَطَوَاتِ؟ أَصْرُخُ: «أَيُّهَا الْإِنْسَانُ  
 أَحْيِي، يَا أَنْتَ، يَا قَابِيلُ.. خذ بيدي على الْعُمَّةِ !  
 أَعْنِي، خَفِّفِ الْأَلَامَ عَنِّي وَاطْرُدِ الْأَحْزَانَ» ؟  
 وَأَيْنَ سِوَاكَ مَنْ أَدْعُوهُ بَيْنَ مَقَابِرِ الْحَجْرِ ؟

قال السياب: يا أنت..، وهذا نداء، والنداء لا يكون طلب المنادى فحسب، بل ربما كان صرخة ألم واستغاثة جريح، تنشُدُ يد العون التي تتأبى عليها، يدًا يحاول الإنسان عبثًا أن يجدها، وأني له أن يظفر بها، وهو غريق في بلاد الغربية يتخبط في لجأتها وحيدًا دون عون أو صديق، يتجرع كأس الألم الذي يُذيقه إيَّاه المرضُ نخبًا تلو نخب، هذا هو حال السيَّاب بكسره لقواعد العربية، عندما يُنادي الضمير فيخالف سنن العربية، يُحاول استحضر الإنسان العربي الغائب، الإنسان الذي ينشد منه العون، يُحاول تشخيصه أمامه بضمير الخطاب، لإدراك الأُنس والألفة بطيف حضوره، رغم أنه يُدرك في صميم وجدانه أن من يستجديه هو ليس أخًا حقيقيًا يُدرك معنى الأخوة، هو يعلم كل العلم أن هذا الأخ الذي يحمل في يده اليمنى زهرةً بيضاء يُخفي وراء ظهره في يسراه خنجرًا مسمومًا، يطعنه به في لحظة غدرٍ وخيانة، هذه هي دلالة نداء قابيل عندما ناداه الشاعر بعد نداء الضمير (أنت)، كما بدا لنا عبر الطبيعة النحوية لهذا التركيب الذي انحرف عن قواعد اللغة، ولذلك نعتقد أنه إذا أريد للنحو أن يكون له دورٌ واضحٌ في حياتنا المعاصرة سوى التخطيط والتصويب اللذين لا يعبأ بهما كثيرون، فليس أمامه في الوقت الراهن إلا أن يسلك سبيلًا يُكسب النحو حياةً وفاعليةً، عندما يتجه النحويون المعاصرون إلى النصوص العربية فيعمدون إلى كشف دور النحو في بنائها، ويبينون ما تقوم به المعطيات النحوية في تركيبها وترابط أجزائها، واستواء هيئتها وما تقدمه في إنتاج دلالتها وقيمة هذا الدور في تحديد الدلالة<sup>13</sup>.

وإذا مضينا إلى شاهدٍ آخر لبدر شاكر السيَّاب نجد ما يؤكد ما ذهبنا إليه من إشعاعات بلاغيةٍ بمنتهى الجمال، يقول بدر شاكر السيَّاب في قصيدته (غريبٌ على الخليج)<sup>14</sup>:

13 عبد اللطيف، محمد حماسة: الجملة في الشعر العربي، ص 16-17.

14 السيَّاب: ديوان بدر شاكر السيَّاب، 6-5/2.

زَهْرَاءُ، أَنْتِ .. أَتَذَكِّرِينَ  
 تَنْوَرْنَا الْوَهَّاجَ تَزَحُّمُهُ أَكْفُ الْمُصْطَلِينَ؟  
 وحديثَ عَمَّتِي الْحَفِيضَ عَنِ الْمَلُوكِ الْغَابِرِينَ؟  
 ووراءَ بابِ كَالْقَضَاءِ  
 قَدْ أَوْصَدَتْهُ عَلَى النَّسَاءِ  
 أَيْدٍ تُطَاعُ بِمَا تَشَاءُ، لِأَنَّهَا أَيْدِي رِجَالٍ -  
 كَانَ الرِّجَالُ يُعْرَبُونَ وَيَسْمَرُونَ بِلا كَالِ.  
 أَتَذَكِّرِينَ؟ أَتَذَكِّرِينَ؟  
 سَعْدَاءُ كُنَّا قَانِعِينَ  
 بِذَلِكَ الْقِصَصِ الْحَزِينِ لِأَنَّهُ قَصَصُ النَّسَاءِ.  
 حَشْدٌ مِنَ الْحَيَاتِ وَالْأَزْمَانِ، كُنَّا عُنْفُونَهُ،  
 كُنَّا مُدَارِيهِ الَّذِينَ وَجَدْتُ بَيْنَهُمَا كِيَانَهُ  
 أَفَلَيْسَ ذَلِكَ سَوَى هَبَاءٍ؟  
 حُلْمٌ وَدَوْرَةٌ أُسْطُوَانَهُ؟  
 إِنْ كَانَ هَذَا كُلُّ مَا يَبْقَى فَأَيْنَ هُوَ الْعِزَاءُ؟  
 أَحَبَبْتُ فِيكَ عِرَاقَ رُوحِي أَوْ حَبَبْتُكَ أَنْتِ فِيهِ،  
 يَا أَنْتُمَا، مِصْبَاحُ رُوحِي أَنْتُمَا - وَأَتَى الْمَسَاءُ  
 وَاللَّيْلُ أَطْبَقَ، فَلْتَشْعَا فِي دُجَاهُ فَلَا أَتِيهِ.  
 لَوْ جِئْتُ فِي الْبَلَدِ الْغَرِيبِ إِلَيَّ مَا كَمَلْتُ اللَّقَاءَ!  
 الْمُلتَقَى بِكَ وَالْعِرَاقُ عَلَى يَدَيَّ.. هُوَ اللَّقَاءُ!  
 شَوْقٌ يَخُضُّ دَمِي إِلَيْهِ، كَأَنَّ كُلَّ دَمِي اشْتَهَاءُ،  
 جَوْعٌ إِلَيْهِ.. كَجَوْعِ كُلِّ دَمٍ الْغَرِيقِ إِلَى الْهَوَاءِ.  
 شَوْقُ الْجَنِينِ إِذَا اشْرَأَبَ مِنَ الظَّلَامِ إِلَى الْوِلَادَةِ!

إِنِّي لأَعْجَبُ كَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يَخُونَ الْخَائِنُونَ !  
أَيَخُونَ إِنْسَانَ بِلَادِهِ ؟

إنَّ الشاعرَ ينادي ويخاطب من هو بعيدٌ عن ناظره، وليس بحاضر، لكنَّه يشعر بأنَّ القلب والوجدان سُكناه، فالمناديان هما المحبوبة التي ما غادرتَه يوماً، وإن غاب طيفها عن العيون، والوطن عشقه الأبدِيُّ الذي لا يمكن أن يزول، هذا هو حال السيِّاب الذي ربَّما رأى في ندائهما بضمير المخاطب تشخيصاً لكيانهما، وتعويضاً عن فقد جوهرهما، وفي الخطاب قرب، بل إنَّ السيِّاب من شدة شعوره بالقرب من معشوقته قد عمد إلى حذف أداة النداء عندما خاطبها مطلع النَّصِّ، فما الداعي إلى الوساطة، ما النفع من الحواجز والعوائق، فقد غابت أداة النداء، لتجعل الشاعر يتلذَّذ بشدة القرب والوصول، وكأنَّ حال الشاعر تقول ما قاله جان كوهن في سياق حديثه عن شعرية مالارمي: « إنني أبتكر لغةً من شأنها أن تفجّر شعريّة الجدّة، أستطيع أن أعرفها بماتين الكلمتين، أن ترسم أثر الأشياء الذي تحدّثه لا الأشياء ذاتها»<sup>15</sup>.

ويبدو أنّ حالة البعد التي يعيشها الشاعر قد جعلت لغة الخطاب تسيطر على النَّصِّ، فالشاعر في بعدٍ عن الوطن والمحبوبة، لكنَّه يرى أنّهما حاضران في كيانه، وتظهر فعالية الخطاب في النداء، وتتضاعف مع ضمير المخاطب، وكأنَّ الشاعر يجد المنادى حاضراً قريباً منه. ولا ننسى أنّ الشاعر قد ألحَّ على ضمير المخاطب الموجه لزوجته في الجمل السابقة للنداء (أحببتك، فيك، حبيبتي، أنت)، ذلك لأنَّ الشاعر بات يتلذذ بهذا الضمير وهذا قد دفعه إلى كسر قاعدةٍ من قواعد العربية.

ويظهر في هذا النداء احتزالٌ وتكثيف، إذ استغنى به عن ذكر الزوجة والوطن، ولا نعتقد أنّ غايته الاختصار والتخفيف من ذكر المسميات، وإنَّما غايته أن يمزج بين هذين المقدسين اللذين لا متسع للفصل بينهما، كما أنّه لو سمَّاهما لكان هناك أوَّل وثانٍ، ولا مفاضلةً بين هذين الحبيبين، ولهذا قد مزج بينهما عبر ضمير التثنية.

كما أنّ نداء الضمير يوحى بقُدسية المنادى وعظمتَه، هذه القُدسية التي يشعر المتلقي

15 كوهن، جان: النظرية الشعرية، بنية اللغة الشعرية واللغة العليا، ترجمة: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ط1، 2000م، ص 387.

بقيمتها، ويُدرك حقاً أنّ هذا الاستعمال غير المطرد في كلام العرب أحدث في نفسه لذة قراءة الشعر ومتمعة تلقّيه، فالشعر لا يُسمّى شعراً إلا إذا أحدث في نفس المتلقّي في عصره وفي غيره من العصور اللاحقة استحساناً وإعجاباً، حتّى إنّ بعض الأشعار كما رأى ابن قتيبة (ت 276هـ) من شدة روعتها تستبدُّ بنفس المتلقّي استبداداً تامّاً، يَنشغل به عن أيّ شاغلٍ آخر، ومن ثمّ قال: «ولله درُّ القائل: أشعرُ الناس من أنت في شعره حتى تفرِّغ منه»<sup>16</sup>. ويعني هذا طبعاً أنّ مظاهر الجمال في الأثر الشعري تُطالع المتأمّل من كلّ ناحية فيه، فيُحدِث هذا عنده ضرباً من الاندهاش أو الغياب أو الاستغراق التام<sup>17</sup>، ولا أترّ أشدّ في المتلقّي من كسر المألوف والخروج على الرتبة، ولذلك على دارسي النحو الاتجاه إلى النصوص الأدبية، وتفكيكها، والسّبر في عالمها الدلالي، من أجل بناء نظرية تلقّ تستند إلى دعائم النحو، لأنّ تلك النظرية في أصلها «تعني تداول النصوص الأدبية وتقبّلها وإعادة إنتاج دلالاتها»<sup>18</sup>، لأنّ النصّ هو الذي يكشف عن طبيعة استعمال قواعد اللغة أو الخروج عليها<sup>19</sup>، ويكشف جمالية هذا الاستعمال أو قبحه.

ونجد هذا الأسلوب اللغوي عند شاعرٍ آخر وهو نزار قبّاني، في قصيدته (تذكرة سفر لامرأة أحبّها)<sup>20</sup>:

أرجوكِ .. يا سيّدي أن تأخذي ..  
كلّ هداياك التي تُحرِّكُ الشُّجونَ ..  
كلّ المناديل التي تحمّلُ حَرْفَ (التون) ..  
أزّارَ قُمصاني التي تحملُ حرفَ (التون) ..  
فكلّها أفيونٌ ..  
يا أنتِ .. يا أخطَرَ ما عرِّفْتُ من أفيونٍ

16 ابن قتيبة، أبو محمّد عبدالله بن مسلم: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، ط3، القاهرة 1977م، ص88.

17 العاكوب، عيسى: التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر، دمشق، ط1، 1997م، ص163.

18 إبراهيم، عبد الله: التلقي والسياقات الثقافية، بحث في تأويل الظاهرة الأدبية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1، 2000م، ص7.

19 بارت، رولان: هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1999م، ص87.

20 قبّاني، نزار: الأعمال الشعرية والنثرية الكاملة، منشورات نزار قبّاني، بيروت، د.ت، 712-1/711.

أرجوك أن تسترّجعي  
 مضباحك القريب من وِسادي..  
 وكَلْبِك الأبيض من سَيّارتي  
 فإنّهما قد أَصْبِحَتْ نوعاً من الإِدْمَانِ  
 يا امرأة.. قد جَعَلْتَنِي أَدْمُنُ الإِدْمَانَ..

إذا تأملنا نصّ نزار قباني نجد فيه ملامح فنية أخرى سوى ما ذكرناه، تتمثل في البنية الإيقاعية للنص، إذ نرى أنّ الشاعر قد كرّر ضمير المخاطب المؤنث بمظاهر متنوعة، ياء المؤنثة المخاطبة، وكاف الخطاب المكسورة، والضمير المنفصل أنت، والتاء المحركة المتصلة المكسورة، ولا يخفى الأثر الجمالي لإيقاع هذه الضمائر، فقد يكون للتلذذ أو لاستعذاب ضمائر الأنوثة التي تحمل قيمة عظيمة عند شاعر المرأة نزار، وقد يكون لإيقاع الكسرة اللفظي في تلك الضمائر انعكاس لانكسار الرجل ورضوخه وإذعانه أمام المرأة وهيمنتها على كيانه وعاطفته ووجدانه، إذ يستتر وراء كلّ حرفٍ أو حركةٍ في العربية سرٌّ من أسرار اللغة، التي تنتظم في حركة التاريخ والكون والعالم، سواء أكانت في بنيتها الداخلية، أم في وظيفتها الخارجية الناتجة عن الصوت<sup>21</sup>، فهذا التكرار لضمائر التأنيث « أعطى توازناً في المسافة الإيقاعية مع تزاوجها، واللذين حقّقوا توازناً على مستوى الناتج الدلالي»<sup>22</sup>، ذلك أنّ نظم الأداء اللغوي في النص لا يمكن دراستها إلا عبر إطاراتها جميعاً: الصوت والكلمة والجملة، وهذا كان عمل علماء اللغة منذ نشأة علم النحو<sup>23</sup>، ولهذا قد يكون الشاعر انساق وراء نداء الضمير عوضاً من استخدام اسم العلم، كلُّ هذا وقد يكون في نداء الضمير تهرباً من التصريح باسم العلم لغايات نفسية واجتماعية عند أولئك الشعراء، لكن هذا لا يبرر لهم هذا الاستعمال المخالف لقواعد العربية، ولا يجعل من استعمالهم له تشريعاً للآخرين، إذ تبقى لهذه الأمثلة جماليتها التي لا يُقاس عليها، ويبقى لأساليب العربية المطردة في

21 ينظر: زرقة، أحمد: أسرار الحروف، دار الحصاد، دمشق، ط 1، 1993م، ص 6.

22 عبد المطلب، محمد: بناء الأسلوب في شعر الحداثة التكويني البديعي، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1995م، ص 366.

23 ينظر: جبر، محمد عبد الله: الأسلوب والنحو، دراسة تطبيقية في علاقة الخصائص الأسلوبية ببعض الظواهر النحوية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط 1، 1988م، ص 15.



كلام العرب سحر يُفتتن به، وعلى ناشدي البلاغة أن يُبحروا في هذه الأساليب فينتقوا منها  
لكلامهم ما يُزين أدبهم بجواهر البلاغة الحقيقية.

### ثالثاً- نداء الظرف:

ومن مظاهر النداء التي تجرأ الشاعر فيها على قواعد العربية وخرج على المألوف منها، نداء  
الظرف، على نحو قول نزار قباني في قصيدته (يا ستّ الدنيا يا بيروت)<sup>24</sup>:

يا ستّ الدنيا يا بيروت..  
يا حيثُ الوعدُ الأولُ.. والحبُّ الأولُ..  
يا حيثُ كتبنا الشعر..  
ونخبأناه بأكياسِ المخمل..  
نَعترِفُ الآنَ.. بأنّا كُنّا يا بيروت،  
نُحِبُّكَ كالبَدْوِ الرَّحَّلِ..  
ونمارِسُ فِعْلَ الحُبِّ.. تماماً  
كالبَدْوِ الرَّحَّلِ..  
نَعترِفُ الآنَ.. بأنّك كُنْتَ خليلتنا  
نأوي لِفراشِكِ طُولَ اللَّيْلِ..  
وعندَ الفَجْرِ، نهاجرُ كالبَدْوِ الرَّحَّلِ  
نَعترِفُ الآنَ.. بأنّا كُنّا أُمِّيِّينَ..  
وَكُنّا نَجْهَلُ ما نَفْعَلُ..

لم يرد هذا الأسلوب في اللغة العربية في عصر الاحتجاج ولا فيما بعده، فالظرف (حيثُ)  
غايته تحديد المكان ولا فائدة نحوية من ندائه، ذلك أنّ النداء طلب إقبال المنادى، ولا يُتوصّل  
إلى هذه الغاية مع الظرف، لكننا نستشف من هذا الكسر دلالات نفسية واجتماعية تجعل له

24 ينظر: قباني، نزار، الأعمال الكاملة، 320-318/2.

قيماً بلاغية، فالنداء من أغراضه البلاغية التعظيم، والشاعر لا يُعظّم من بيروت على أنّها مكانٌ يربطه بها حبٌّ شخصي، وإنما يرى فيها القدسية والطهر، إنّه يُعظّمها للشرف والرفعة التي تحظى بهما بوصفها مكاناً مختلفاً عن أي مكانٍ آخر، ولذلك توصّل لهذه الغاية بنداء الظرف الذي يدلُّ على قيمتها في نفسه، وهذا ما دفعه إلى توبيخ ذاته وتسفيه إخوته العرب أبناء جلدته، الذين تعاملوا مع ذلك المكان الطاهر تعاملًا ماديًا بحتًا، ولم يفتنوا إلى ما يكمن في هذا المكان من عالم الروح ودنيا العاطفة.

لكن كان ينبغي على الشاعر أن يُفتش عن أسلوب أجمل من هذا الأسلوب، فإيقاع حيث بعد أداة النداء يا جاء ثقيلًا بعيداً عن روح العاطفة المبتوثة في ثنايا القصيدة، ولو انتقى الشاعر تركيباً ينسجم مع منظومة أساليب النداء المطردة في كلام العرب لكان أكثر إيجاءً من هذا التركيب الشاذ الذي قد يُخرج المتلقي من عالم القصيدة إلى عالم النحو والتفكير في سلامة التركيب أو خطئه.

#### رابعاً- نداء الاسم الموصول:

وآخر مظاهر النداء التي خرجت على معايير العربية المعروفة والمستعملة، نداء الاسم الموصول، وقد رأى سيبويه أنّ المادة النادرة التي وصلت إلينا من قبيل ذلك تُعدُّ كسرًا لأصول العربية، وقياساً خاطئاً على نداء لفظ الجلالة، نحو قول الشاعر<sup>25</sup>:

مِنْ أَجْلِكَ يَا الَّتِي تَيَّمَّتْ قَلْبِي وَأَنْتِ بِحَيْلَةٍ بِالوُدِّ عَنِي

والأصل أن يقول: يا أَيُّهَا التي، لأنّ الاسم الموصول (الذي) و(التي) من قبيل المعرف بأل لا يُتوصّل إلى نداءه مباشرةً وإنما بواسطة (أَيُّهَا) للمذكر و(أَيُّهَا) للمؤنث، ولهذا نجد أنّ نداء الاسم

25 ينظر: سيبويه: الكتاب، 2/197، والبيت لا يعرف قائله، وقد ذكره المبرد في المقتضب، وعدّ وجود ذلك في الشعر من باب الضرورة الشعرية، ينظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط2، 1979م، 244-241/4، وهذا ما ذهب إليه الزجاجي في كتابه اللامات، ينظر: الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: اللامات، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط2، 1985م، ص53. ورأى ابن الأنباري جواز ذلك، إذ لم يعتبر أنّ هذا من قبيل نداء المعرف بأل، لأنّ الاسم الموصول (التي) يكتسب التعريف من صلته وليس من (أل) التعريف، ينظر: ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن: أسرار العربية، تحقيق: فخر صالح قدّارة، دار الحليل، بيروت، ط1، 1995م، ص210.

الموصول ليس من أساليب النداء المطردة عند العرب<sup>26</sup>، ومن ذلك في الشعر الحديث قول نزار قباني في قصيدته (من يوميات تلميذ راسب)<sup>27</sup>:

إِنِّي نَفَّذْتُ - حَتَّى الْآنَ - آلَافَ الْحَمَاقَاتِ لِإِرْضَاءِ خِيَالِكِ  
وَأَنَا اسْتَشْهَدْتُ آلَافًا مِنَ الْمَرَّاتِ  
مِنْ أَجْلِ وَصَالِكِ..  
يَا الَّتِي دَاخَتْ عَلَى أَقْدَامِهَا  
أَقْوَى الْمَمَالِكِ..  
حَرَّيْنِي..  
مِنْ جُنُونِي.. وَجَمَالِكِ..

ربما كان الشاعر قد انساق وراء نداء الاسم الموصول بسبب الوصال الروحي مع المحبوبة، والحالة النفسية التي يحيا بها في عالم الحب معها، فتحول الاسم الموصول بجملة الصلة التي بعده، إلى عاطفة صادقة وحالة هيام وشوقٍ تصل بين العاشقين، فأداة النداء تمثل الشاعر العاشق الذي يتلهف لمحبوته، والاسم الموصول يعبر عن هذه المحبوبة التي يتوق إلى وصلها، وهاتان الكلمتان تنتهي الأولى منهما بساكن مما يجعلها تمتزج في اللفظ مع الكلمة الثانية، ليغدو هذا الامتزاج تعبيراً عن تمازج الأرواح وتلاحمها، فتنداح اللغة من معانيها الجامدة العقلية إلى معاني النفس والروح المتلهفة إلى السمو والوصال، وهذا ما يميز لغة الشعر عن لغة النثر، «فلا غرابة أن نرى في ترتيب كلمات الشعر أمراً غير مألوفٍ أو معهود، ولكن ما نشهده في نظام الشعر لا يصل عادةً إلى أن يصبح ذا كيانٍ مستقلٍّ عن نظام النثر في كلِّ التعابير والتراكيب، بل يشترك مع نظام النثر حيناً ويفرُّ منه حيناً آخر دون أن يعمد الشاعر إلى مثل هذا الخروج عمدًا، أو يلتمسه قصدًا، بل يرد في نظمه وهو لا يكاد يشعر بوروده»<sup>28</sup>، ولهذا علينا أن نطوّر من قراءتنا للشعر، وأن ندرك معنى البلاغة الحقيقي الذي هو تذوق جمالي، ينبغي أن يدخل في جملة مقاييسنا التي نقوم

26 باستثناء (من) التي وردت في المادة المسموعة باطراد.

27 قباني، نزار: الأعمال الكاملة الشعرية، 4/118.

28 أنيس، إبراهيم: من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966م، ص323.

بها الإنتاج الأدبي والفني.<sup>29</sup>

ونجد أنّ هذا الأسلوب قد تكرر في شعر نزار<sup>30</sup>، وقد اقتصر على نداء اسم الموصول (التي) دون سواه، نحو قوله في قصيدته (مع فاطمة في قطار الجنون)<sup>31</sup>:

آه.. يا أبقونة العُمرِ الجميلة  
يا التي تأخذني كُلَّ صباحٍ من يدي  
نحو ساحاتِ الطفولة..  
وتُريني تحتَ جفنيها شمساً مُستحيلاً..  
وبلاداً مستحيلاً..  
أيها الكنزُ الخرافيُّ الذي كانَ معي  
في قطاراتِ الشِّمالِ..  
إنَّ حبرَ الصِّينِ في عينيكِ - يا سيِّدتي -  
فوقَ احتمالي..  
يا التي تَمَرُّ من بين شراييني..  
كعطرِ البُرْتقالِ..  
يا التي تَشْطُرني نِصفينِ في اللَّيلِ..  
وعندَ الفجرِ تُلقيني على رُكبتها.. نِصفَ هلالٍ..  
يا التي تَحْتُلني شَرْقاً.. وغرباً..  
ويميناً.. وشمالاً..  
استمرِّي في احتلالي..

29 المبارك، مازن: الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1981م، ص 13.

30 ينظر مثلاً: قباني، نزار: الأعمال الشعرية الكاملة: 4/ 119، 122، 172، 313، 418.

31 ينظر: قباني، نزار، الأعمال الكاملة، 175-174/4.

وهذا يعود بنا إلى حقيقة إلهام الشاعر على ذكر ألفاظ الأنوثة العامة المشتركة بين النساء، من دون أن يذكر اسم المحبوبة المعنية بالذكر، وهذا يُفضي إلى دلالاتٍ نفسيةٍ واجتماعيةٍ عدّة، هل يفعل ذلك لأنّه يعشق الأنوثة بعينها وليس بخصوصيتها عند هذه أو تلك، وهو القائل: « حتى في حالات عشقي الشخصي، أشعر أنّي أكثر كونيّة، وأشعر أنّ الواحدة التي أحبّها.. هي كلُّ النساء»<sup>32</sup>، أو ربّما كان لكثرة التجارب التي مرّ بها أثرٌ في أن يعتاد ذكر العموميات وتجنب ذكر الخصوصيات!

وقد يكون الشاعر على وعي تامّ بطبيعة الشعر وماهيته، مبتعداً عن الرتابة والنمطية بانتقائه استعمالات لغوية غير مطّردة، حتى يجد المتلقي فنيّةً فريدة عندما يقرأ نصّاً لنزار قبّاني كما في قصيدته (إلى سمكة قبرصية تُدعى تامارا)<sup>33</sup>:

اضهلي.. يا فَرَسَ الماءِ الجميلة  
 اضرخي.. يا قَطَّةَ اللَّيْلِ الجميلة  
 بلليني برِّذاذِ الماءِ والكُحْلِ..  
 فلولاكِ لكانتِ هذه الأرضُ صحارى..  
 بلليني.. بالأغاني القُبرُصِيَّةِ  
 ما همَّ الأُجُديّاتُ.. فأنتِ الأُجُديَّة..  
 يا التي عشتُ إلى جانبها العِشْقَ.. جُنوناً  
 وانتحاراً..  
 يا التي ساحلُها الرَّمْلِيُّ يَرمي لي..  
 زهوراً.. ونبيداً قُبرُصِيّاً.. ومَحاراً..

نلاحظ التميّز الشعري للنصّ في اختيار المفردات، في الصورة الفنية التي تُخلَق في عالم الخيال، وفي الإيقاع السّاحر الذي يأسر وجداننا، لكنّ الأدبية الحقيقية نجدها في أسلوب النّظم اللغوي

32 قبّاني، نزار: الأعمال النثرية الكاملة، 7 / 463.

33 ينظر: قبّاني، نزار، الأعمال الكاملة، 4/319.

الذي ارتكز على أسلوب لغوي غير مطّرد في كلام العرب، إلى جانب تضافه مع معطيات السياق، لأنّ التعبير لا يظهر من جانب لغوي واحد، بل ثمة علاقة بين طرفين رئيسيين دائماً تتبعهما فروغٌ أخرى بحسب الموقف<sup>34</sup>، فالشاعر قد ألح على لغة الخطاب، وفي الخطاب تتجلى العلاقة الحميمية بين المتكلم والمخاطب<sup>35</sup> لاسيما في النداء وهذا ما دفع الشاعر إلى أن يُلحّ في تكراره، إذ ليست الغاية من النداء هنا تنبيه المخاطب وطلب الإقبال، ولو كان الأمر كذلك لقدّم النداء على الأمر في مطلع المقطع، وإنما جعل من النداء وسيلةً للوصول الروحي، ممّا دفعه إلى تكراره تلذّداً وإلحاحاً على طلب الوصال، فالظاهر أنّ النداء قد تضمّن معنى الخبر في سياق النص، وهذا واردٌ في أساليب العربيّة<sup>36</sup>، وهنا يتجلى سحر الشعر وخصوصية لغته التي تخرج على قواعد النحو كثيراً، بغية الوصول إلى أرقى أشكال التعبير بلاغيّاً، ويجدر بنا أن نعود إلى شيخ البلاغة العربيّة وهو يحدّثنا عن بلاغة الأدب وشعرية النّص في توضيحه لأحد جوانب نظرية النّظم لديه، يقول: «أفليس هو كلاماً قد اطّرد على الصواب، وسلم من العيب؟ إنّما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟ قيل: أمّا والصواب كما ترى فلا، لأنّنا لسنا في ذكر تقويم اللسان، والتحرز من اللحن وزيف الإعراب، فنعتدّ بمثل هذا الصواب، وإنّما نحن في أمور تُدرِك بالفكر اللطيفة، ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركاً فيما نحن فيه، حتّى يشرف موضعه، ويصعب الوصول إليه، ولذلك لا يكون ترك خطأ حتّى يحتاج في التّحفظ إلى لطفِ نظر، وفضل رؤية، وقوة ذهن، وشدّة تيقّظ، وهذا بابٌ ينبغي أن تُراعيه، وأن تُعنى به، حتّى إذا وازنت بين كلام وكلام، دريت كيف تصنع، فضممت إلى كلّ شكلٍ شكله، وقابلته بما هو نظيرٌ له، وميّزت ما الصنعة منه في لفظه ممّا هي منه في نظمه»<sup>37</sup>.

إذاً فليس المقصود بالنحو في النصوص الشعرية القوانين التي تضبط اللغة وتؤدي إلى سلامة العبارة اللغوية، أو الخروج على القاعدة النحوية، بل إنّ أسرار النّظم بعدولها وكسرها للمألوف،

34 ينظر: الداية، فايز: جماليات الأسلوب (2)، دراسة تحليلية للتركيب اللغوي، منشورات جامعة حلب، ط 1، 1982م، ص 32.

35 ينظر: المصدر نفسه، ص 46.

36 ينظر: السامرائي، فاضل صالح: الجملة العربية تأليفها وأقسامها، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمّان، ط2، 2007م، ص 174.

37 ينظر: الجرجاني، عبد القاهر دلائل الإعجاز، تحقيق: رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م، ص 137.

ثمَّ إنّ الجهل بقواعد النَّحو لا يقدِّحُ في شعرية الشَّعر، وقد أكَّد هذا الرَّأي ابن الأثير (ت622هـ) في قوله: «ينبغي لك أن تعلم أن الجهل بالنَّحو لا يقدِّح في فصاحته ولا بلاغته [يريد الشعر]، والدليل على ذلك أن الشاعِر لم ينظم شعره، وغرضه منه رفع الفاعل ونصب المفعول به، أو ما جرى مجراهما، وإمَّا غرضه إيراد المعنى الحسن في اللفظ الحسن المتَّصفين بصفة الفصاحة والبلاغة، ولهذا لم يكن قادحًا في حسن الكلام»<sup>38</sup>، ويقول ابن خلدون (ت 808 هـ) في هذا الصدد: «إنَّ الإعراب لا مدخل له في البلاغة، فالدلالة ما يصطلحُ عليه أهل الملكة، فإذا عُرف اصطلاحُ في ملكة وأشتهر، صحَّت دلالته، وإذا طابقت تلك الدلالة المقصود ومقتضى الحال صحَّت البلاغة ولا عبرة بقوانين النحاة»<sup>39</sup>.

ولذلك ينبغي علينا أن نقرأ النصوص الشعرية ونحكم على جمالياتها وفق معايير علمي النحو والمعاني، لأنَّ علم المعاني أساس البلاغة وأقوم علوم اللغة، فضلاً عن شدَّة صلته بالنحو، وإرشاده المتكلم إلى التأليف على سَمْت الكلام العربي<sup>40</sup> ممَّا يدفعه إلى الإبداع في نظمه الشعري.

### أهم نتائج البحث:

1. إنَّ اللغة مثل أيِّ كائن حي تنبض في أساليبها دماء الحياة، التي من شيمتها التجديد وعدم الحمود في قوالب صارمة لا تعرف التغيير، وهذا ما أدركه الأدباء المبدعون قديماً وحديثاً، متحدِّين جُلَّ النحاة، لكنَّ هذه الحقيقة لا تعني أنَّ التجديد يكمن في كسر قواعد العربية، إمَّا قد يكون لبعض النماذج التي كسرت قواعد العربية لمسة جمالية إذا تمكَّن الشاعِر من توظيفها ضمن سياقات معينة.
2. أساليب النداء عرفت شيئاً من التغيير في الشعر الحديث بإحياء أساليب غير مطَّردة، وهذا التغيير لم يكن من باب السهو أو الخطأ، بل كان متعمداً من الشاعِر، يرمي إلى بثِّ روح التجديد في أساليب اللغة لا سيما الشعر منها، لأنَّ لغة الشعر لغة داخل اللغة.

38 ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعِر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980م، ص16.

39 ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 2004م، ص745.

40 المبارك، مازن: الموجز في تاريخ البلاغة، ص13.

3. تعددت مظاهر أساليب النداء ذات الطابع الإشكالي، فقد لجأ الشعراء إلى نداء الضمير، ونداء الفعل، ونداء الظرف، والاسم الموصول، وهذه الأساليب لم ترد بكثرة في اللغة المطردة التي اعتمدها جمهور النحاة في وضع قواعد العربية.
4. قد كان لهذه الأساليب غير المطردة آثار بلاغية مرتبطة بالحالة النفسية للشاعر، ومنسجمة مع سائر العناصر التركيبية الأخرى، ونقصد بالبلاغة معاني النحو وبراعة النظم المنسجم مع السياق الذي ورد فيه.
5. هذه الآثار البلاغية التي نتجت عن هذه الأساليب الجديدة في النداء ليست قوالب جاهزة تُسكب على جميع الحالات المتشابهة، فالبلاغة استعمال وحالة فنية خاصة لا تنطبق على نظائرها، وهذا ما يدفعنا إلى تأكيد حقيقة البلاغة التي غابت عن الكثير، فالبلاغة ذوق وفن وجمال وليست علمًا له حدود وضروب كسائر العلوم.
6. لم تكن الأمثلة المدروسة في البحث كثيرة، لأنّ استعمال الشعراء في العصر الحديث لهذه التراكيب كان محدودًا، وهذا يؤكد أنّه استعمال متعمد لغايات جمالية، أو رغبة في تجديد اللغة عبر استعمال ظواهر إشكالية غير مطردة، وأنّه لم يكن استعمالاً ينمّ عن جهل بقواعد العربية وطبيعتها التركيبية.
7. لا ترمي الدراسة إلى التشجيع على هذه الظاهرة وما يُشابهها، ولا الدفاع عن الشعراء الذين انساقوا وراءها، إنّما يرمي البحث إلى دراسة ظاهرة جديدة بتسليط الضوء عليها، فليست غاية البحث التصفيق لكل جديد يدعو إلى تفلت اللغة وتمييعها، بل نحن مع حماية اللغة من العابثين الذين لا يفهمون معنى التجديد، إلى جانب الإصغاء لكل جديد ينبض بالذوق والفنّ الخلاقين.

### المصادر والمراجع

- 1- التلقي والسياقات الثقافية، إبراهيم، عبد الله، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2000م.
- 2- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ضياء الدين: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م.



- 3- أسرار العربية، ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن: تحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1995م.
- 4- الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان: تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط2، 1955م.
- 5- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، عبد الرحمن: تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط1، 2004م.
- 6- العقد الفريد، ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد: تحقيق: فؤاد أفرام البستاني، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1927م.
- 7- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ط3، 1977م.
- 8- من أسرار اللغة، أنيس، إبراهيم: مكتبة الأجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1966م.
- 9- مبادئ في علم الأدلة، بارت، رولان: ترجمة: محمد البكري، دار حوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط2، 1987م.
- 10- هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1999م.
- 11- الأسلوب والنحو، جبر، محمد عبد الله: دراسة تطبيقية في علاقة الخصائص الأسلوبية ببعض الظواهر النحوية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1988م.
- 12- دلائل الإعجاز، الجرجاني، عبد القاهر: تحقيق: رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م.
- 13- جماليات الأسلوب (2)، الداية، فايز: دراسة تحليلية للتركيب اللغوي، منشورات جامعة حلب، ط1، 1982م.
- 14- اللامات، الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر، دمشق، ط2، 1985م.
- 15- أسرار الحروف، زرقة، أحمد: دار الحصاد، دمشق، ط1، 1993م.
- 16- الجملة العربية تأليفها وأقسامها، السامرائي، فاضل صالح: دار الفكر ناشرون وموزعون، عمّان، ط2، 2007م.

- 17- الكتاب، سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، د.ت.
- 18- ديوان بدر شاكر السياب، السيّاب، بدر شاكر: دار العودة، بيروت، 2005م.
- 19- التفكير النقدي عند العرب، العاكوب، عيسى: دار الفكر، دمشق، ط1، 1997م.
- 20- الجملة في الشعر العربي، عبد اللطيف، محمّد حماسة: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1990م.
- 21- بناء الأسلوب في شعر الحداثة التكوّين البديعي، عبد المطلب، محمد: دار المعارف، القاهرة، ط2، 1995م.
- 23- الأعمال الشعرية والنثرية الكاملة، قباني، نزار: منشورات نزار قباني، بيروت، د.ت.
- 22- النظرية الشعرية، بنية اللغة الشعرية واللغة العليا، كوهن، جان: ترجمة: أحمد درويش، دار غريب، القاهرة، ط1، 2000م.
- 24- الموجز في تاريخ البلاغة، المبارك، مازن: دار الفكر، دمشق، ط2، 1981م.
- 25- المقتضب، المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط2، 1979م.
- 26- قضايا الشعرية، ياكبسون، رومان: ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1988م.

# Tarafe b. el-'Abd'ın Şiirlerinde Hikmet

**Abdullah BEDEVA\***

**Geliş Tarihi: 24.04.2017, Kabul Tarihi: 01.06.2017**

## Öz

Tarafe b. el-'Abd miladî 543 yılı civarında soylu bir aileye mensup olarak dünyaya gelmiştir. Babasını çocukken kaybetmiş ve akrabaları tarafından haksızlıklara uğratılmıştır. Genç yaşta hayatını kaybetmesine rağmen cahiliye döneminin önemli şairleri olan muallaka sahipleri arasında yer almıştır. Onun şiirleri genelde hiciv, vasıf, hamase ve fahr gibi konulardan oluşmaktadır. Özellikle ölüm ve hayat gibi konulardaki şiirlerinde hikmetli ifadeler açık bir şekilde kendini göstermektedir. Bu çalışmamızda Tarafe'nin hayatına ve hikmet kavramına kısaca değindikten sonra onun şiirlerindeki hikmet olgusunu ve hikmetli ifadeleri tahlil etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tarafe, Şiir, Hikmet.

## Windom in Poems of Tarafah b. al-Abd

### Abstract

Tarafah b. al-'Abd was born as a member of a noble family around 543 A.D. He lost his father in his childhood and was subjected to injustice by his relatives. Despite losing his life at a young age, he was one of the most important poets of the

\* Okt., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Elemanı (abedeva@bingol.edu.tr)

pre-Islamic age of ignorance. His poems generally consist of satire, qualification, valor and praise. The wise expressions manifest themselves clearly especially in his poems about death and life. In this study, we attempted to analyze the fact of wisdom and wise expressions in his poems after briefly mentioning Tarafe's life and the concept of wisdom,

**Keywords:** Tarafe, Poetry, Wisdom

## Giriş

İslam'dan önce şiirin, cahiliye toplumunda çok önemli bir yeri vardı. Şiir genel olarak çeşitli sosyo-kültürel ve psikolojik şartlar muvacehesinde şairin içine doğan bir manayı, fasih ve belîğ bir şekilde, vezinli ve kafiyeli olarak dile getirmesidir. Cahiliye döneminde belli anlam ve konular içeren şiir, genel olarak medih, hiciv, mersiye, fahr, hamase, aşk vb. ana temalardan oluşmaktaydı.

Arap toplumunda şair, içinde yetiştiği toplumu şiiriyle yönlendiren, onun kültürünü ve önemli olaylarını kayıt altına alarak nesilden nesile aktaran, toplumun duygularının ve toplumun hassasiyetle üzerinde durduğu bazı değerlerin temsilcisi, kabilelerin sözcüsü ve medâr-ı iftihârı olan önemli bir şahsiyetti.

Eski Arap toplumunda her yıl periyodik olarak Ukaz, Devmetu'l-Cendel, Muşakkar, San'a, Hadramevt, Umman, Suhâr ve Sihr gibi panayırlar düzenlenerek bu panayırlarda alışverişler yapıldığı gibi şairler edebî mahsulleri olan şiirlerini insanlara sunmakla maharetlerini ortaya koyup şöhret kazanırlardı.

Kurulan bu panayırlarda her yıl şiir müsabakaları düzenlenirdi. Bu müsabakalar sonucunda seçilen şiirler altın suyu ile yazılarak Kabe'nin duvarına asılıyordu. Bu şiirler, Arap edebiyatında "*muallaka*" ismi ile meşhur olmuştur.<sup>1</sup>

Muallaka şairleri sayısı ve isimleri hususunda farklı görüşler olsa da herkesin ittifak ettiği isimlerden birisi de genç yaşta hayatını kaybeden Tarafe b. el-'Abd'dir. Tarafe'nin şiirlerinde hikmet adlı bu çalışmamızda Tarafe'nin hayatı hakkında kısaca bilgi sunduktan sonra hikmetin anlamı ve İslam öncesi ve sonrası kullanımından kısaca söz edip hikmetli şiirleri tahlil etmeye çalışacağız.

1 İbn Reşik, Ebu Ali el-Hasan, *el-'Umde fi mehasini's-şi'ri ve âdâbihi ve nakdihi*, (thk. Muha - med Muhyeddîn Abdulhamid), Beyrut, 1981, I, 96.

### 1-Tarafe'nin Hayatı

Tarafe b. el-'Abd b. Sufyan b. Sa'd b. Mâlik b. Dabia b. Kays b. Sa'lebe b. Ali b. Vâil el-Bekrî el-Vâilî'nin, kaç yılında dünyaya geldiğiyle ilgili kaynaklarda farklı tarihler geçmekle beraber miladî 543 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>2</sup> Asıl adı 'Amr olan şair "ılgın" anlamına gelen "Tarafe" lakabı ile meşhur olmuştur. Şair, bu ifadeyi bir şiirinde kullandığı için kendisine lakap olarak verildiği tahmin ediliyor. Babası Bekr b. Vâil kabilesinden el-'Abd b. Sufyan, annesi Dubay'a b. Rebi'a kabilesinden Verde'dir.<sup>3</sup> Soylu bir aileye mensub olan Tarafe'nin ailesinde, kız kardeşi Hırnık (ö. 580) dayısı Mutellemis (ö. 580), amcası Murakkış el-Asğar ve Murakkış el-Ekber gibi şairler yetişmiştir. Tarafe, henüz küçük yaşta iken babasını kaybetmiştir. Babası öldükten sonra amcaları onun annesini mirastan mahrum bırakmışlar. Tarafe bu olaya olan tepkisini şiirinde şu ifadeler ile dile getirmektedir.<sup>4</sup>

صغر البنون ورهط وردة غيب\*\* ما تنظرون بحق وردة فيكم

"Ailesinden uzak ve ufak çocuklar sahibi olan Verde'nin hakkını neden bekletip vermiyorsunuz".

وظلم ذوي القرى أشد مضاضة\*\* على المرء من وقع الحسام المهند

"Akrabalardan gelen zülüm, ona keskin bilenmiş Hint kılıcının darbesinden daha acı vericidir"

قد يبعث الأمر العظيم صغيره\*\* حتى تظلل له الدماء تصبب

"Bazen küçük bir hadise büyük hadiselerle yol açar, öyle ki bu yüzden kanlar akmaya devam eder".<sup>5</sup>

Amcaları tarafından uğradığı haksızlıklar nedeniyle onları şiirlerinde hiciv etmiş ve kendisini şarap ve dünya lezzetlerine kaptırarak düzensiz bir hayat yaşamaya başlamıştır. Tarafe'nin yaşam tarzını şiirlerinden anlamak mümkündür; zira kendisi de yaşam tarzını şiirlerine yansıtarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

2 ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lam*, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrût 2002, III, 225; Hanna el-Fâhûrî, *Târihu'l-edebi'l-arabî, (el-edebu'l-kadîm)*, Dâru'l-cîl, Beyrût, 1998, s. 230.

3 ez-Zevzenî, Ebu Abdillâh el-Hüseynî b. Ahmed, *Şerhu'l-muallakâti'l- aşri*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrût, 1983, s. 81; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, Fenomen yay., Erzurum 2012, s. 195.

4 Ahmed el-İskenderî-Ahmed Emin-Ali el-Cârim-Abdulaziz el-Bişrî-Ahmed Dayf, *el-Mufassal fi târihi'l - edebi'l-arabî*, Dâru'l-İhyai'l-'Ulûm, Beyrût, trs. s. 65.

5 Tarafe b. el-'Abd b. Sufyan b. Sa'd b. Mâlik, *Divanu Tarafe*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2003, s. 13-36

وما زال تشرابي الخمر ولذتي \*\* ويبيعي وانفاقي طريفى ومتلدى  
إلى أن تحامتني العشيرة كلها \*\* وأفردت أفراد البعير المعبد

*İçki içmem, zevk sürmem ve eski ve yeni malımı satıp infak etmem, bütün aşiretin, katran ile boyanmış devenin korunduğu gibi beni korumaya başlayana kadar devam etti.*<sup>6</sup>

Bu şekilde yaşamaya devam ederek etrafındakilerin tepkisini çeken şair, içinde yaşadığı toplum tarafından dışlanır. Bu tepkiler sonrası farklı yerlere gider. Ancak gittiği yerlerde bir müddet kaldıktan sonra sıkıntılı günler geçirmeye başlar ve yaşadığı sıkıntılar neticesinde tekrar akrabalarının yanına dönmek zorunda kalır.<sup>7</sup> Kabilesine geri dönen Tarafe, Bekr ve Tağlib kabileleri arasında meydana gelen Besus savaşına katılarak bu savaşta hem kılıcı hem de şiirleriyle mücadele ederek büyük başarı sergiler. Savaşı kazanmaları neticesinde kabilesinde önemli bir konuma sahip olur.<sup>8</sup> Elindeki malları düzensiz harcayarak tüketen Tarafe, bir müddet kardeşi Ma'bed'in develerine çobanlık eder, kardeşinin develerini de çaldırınca Bahreyn'e gider ve orada 'Amr b. Hind'in himayesinde saray şairi olur.<sup>9</sup> Kısa sürede 'Amr tarafından itibar gören Tarafe, dayısı el-Mütellemis ile birlikte hükümdarın nedimi olurlar.<sup>10</sup> Bir müddet sarayda kralın nedimi olarak kaldıktan sonra bir gün kralın kız kardeşi hakkında şiir söylemesiyle kralın tepkisini çeker. Kral Tarafe'yi dayısı ile birlikte kardeşi Kâbûs'un yanına gönderir. Kâbûs'un yanında fazla dayanamayan şair, ona ve krala hicvetmeye başlar. Tarafe'nin onlara hicvettiğini duyan 'Amr b. Hind onların ölüm kararını verir ve kendisinden uzak bir yerde öldürülmelerini ister. Bunun için onları, mükâfatlandırılacakları vaadiyle birer mektup vererek Bahreyn valisine gönderir. Durumdan şüphelenen Mütellemis yolda kendisine verilen mektupta ölüm fermanının yazıldığını öğrenince Şam'a kaçar. Mütellemis Tarafe'yi uyarmasına rağmen o, mektubu valiye ulaştırır. Vali Tarefe'nin ölüm fermanını uygulamak istemez, ona kaçma fırsatı verir. Fakat Tarafe kaçmak

6 Tarafe, *a.g.e.*, s. 33.

7 ez-Zevzenî, *a.g.e.*, s. 82.

8 Demirayak, *a.g.e.*, s. 195 ; Kenan Demirayak- Nurettin Ceviz- Nevzat Yanık, *Yedi Aski (Arap Edebiyatının Harikaları)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 51

9 Demirayak, *a.g.e.*, s. 195; İrfan el-Aşkar, *Gâzî Taleymât, Târihu'l-edebi'l-arabî, Dâru'l-Fikir*, 2007, s. 431.

10 Demirayak, *a.g.e.*, s. 195; Kenan Demirayak- Nurettin Ceviz- Nevzat Yanık, *a.g.e.*, s. 51.

yerine orda kalmayı tercih eder ve sonuçta vali tarafından öldürülür.<sup>11</sup>

Tarafe'nin ölüm tarihi ile ilgili kaynaklarda kesin bir bilgi yer almamaktadır. Ancak Tarafe öldürüldüğünde kız kardeşi Hırnık'ın ona mersiye olarak söylediği şiirde onun 26 yaşında olduğu belirtilmektedir. Hırnık o şiirinde şöyle demektedir:

عددنا له ستا وعشرين حجة \*\* فلما توفاهما استوى سيدا ضخما  
فجعنا له، لما رجونا إياه \*\* على خير حال، لا وليدا، ولا قحما

"Biz ona yirmi altı yıl saydık o, yirmi altıyı tamamlayınca olgun bir beyefendi oldu

Onu genç olarak en iyi bir şekilde dönmesini beklerken ölümü ile yıkıldık."<sup>12</sup>

Tarafe çok genç yaşlarda öldürüldüğü için yirmilik genç anlamında "İbnu'l-'iştirin" lakabı ile de anılmaktadır.<sup>13</sup>

## 2-Şairliği

Tarafe b. el-Abd cahiliye döneminin en önemli şairleri olan muallaka sahibi şairlerindendir. Kaynaklarda Tarafe'nin ilk olarak amcasıyla çıktığı bir seferde şiir söylediği bilgisi yer almaktadır. İlk olarak söylediği şiir de şudur,<sup>14</sup>

يا لك من قَبْرَةٍ بمعمرٍ \*\* خلالك الجوّ فيبضي واصفري  
قد رُفِعَ الفُحُّ، فماذا تحذري؟ \*\* ونقري ما شئت أن تُنقري  
قد ذَهَبَ الصَّيَّادُ عنك، فابشري، \*\* لا بدَّ يوماً أن تُصادي فاصري

"Ey geniş arazide uçan tarla kuşu! Meydan senin yumurtla ve öt.

Ağ artık orada değil, niçin korkuyorsun? İstediyin kadar gagala.

Müjdelen; zira avcı senden uzaklaşmıştır. Fakat sabırlı ol bir gün gelecek sen de avlanacaksın".<sup>15</sup>

11 el-Hüseyinî, a.g.e., s. 85-86; İşler, Emrullah, *Tarafe b. Abd, DİA*, XL, 14; Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, I, 88; eş-Şenkîti, Ahmed Emin, *el-Muallakâtü'l-aşr ve ahabâru şuarâiha*, Dâru'n-Nasr, trs. s. 16-18, el-Fâhûrî, a.g.e., s. 230; el-Kureşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab, *Cemheretu eş'âri'l-'arab*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Nehdatu Mısır, trs., s. 92.

12 el-Hüseyinî, a.g.e., s. 88; eş-Şenkîti, a.g.e., s. 15.

13 Kenan Demirayak- Nurettin Ceviz- Nevzat Yanık, a.g.e., s. 51.

14 İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*, Beyrut, 1985, s. 103, er-Rafi'î, Mustafa Sadık, *Tarîhu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2000, III,173.

15 Tarafe, a.g.e., s. 44.

Tarafe'nin genç yaşta vefat etmesi ve bu nedenle şiiirlerinin az olmasına rağmen Arap edebiyatçıları, onu birçok cahili şairlerinden üstün tutmuş ve bazıları onu, muallaka şairleri içinde ikinci sıraya koymuşlar.<sup>16</sup> İbn-i Kuteybe; "Tarafe, şairlerin en yaratıcısıdır" demektedir.<sup>17</sup> Lebîd, Tarafe hakkında; "O, insanların en güzel şiiiri söyleyenidir." demiştir. Onun şiiirleri genelde hiciv, vasıf, hamase ve fahr gibi konulardan oluşmaktadır. Bunun yanı sıra cesaret ve cömertlik gibi hasletler içeren şiiirleri de dikkat çekmektedir. Özellikle ölüm ve hayat gibi meselelere temas ettiği şiiirlerinde mesel haline dönüşen hikmet dolu ifadeler, bariz bir şekilde kendini göstermektedir.<sup>18</sup>

Tarafa'nın şiiirlerinin en bariz özelliklerinden biri, şiiirlerinde hiciv bulunmasıdır. Zira uğradığı haksızlıklar neticesinde etrafında bulunan birçok kişiyi, hasebi ve nesebine bakmaksızın hiciv etmiştir. Nitekim şairin şiiirlerindeki bu durum onun hayatını kaybetmesine neden olmuştur.<sup>19</sup>

### 1-Divanı

Tarafe'nin muallaka şairlerinden olması hasebiyle onun şiiirlerinin önemli bölümünü, muallaka şiiirleri teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra farklı zamanlarda söylemiş olduğu şiiirler bir araya getirilerek Tarafe'ye ait şiiir divanı oluşturulmuştur. Farklı tarihlerde defalarca basılmış olan bu divan ilk olarak 1869 yılında basılmıştır (Greifswald 1869).<sup>20</sup> Daha sonra W. Ahlwardt tarafından 1870 yılında Londra'da; 1886 yılında Lübnan'da; 1902 yılında Paris'te "*el-'İkdü's-semîn fi devâvîni'ş-şu'arâi's-sitteti'l-câhiliyyîn*" ismiyle Nâbiğa ez-Zubyânî, Antere, Züheyr b. Ebî Sülmâ, Alkame b. Abede ve İmruülkays'ın divanları ile birlikte neşredilmiştir. Divanı birçok yazar tarafından şerh edildiği gibi Fransızcaya tercüme edilmiştir.<sup>21</sup>

### 2-Hikmet Kavramı

İlk zamanlarda Yunancada "sophia" kelimesi ile karşılığını bulan hikmet kavramı İbranicede ilim, dirayet ve zekâ anlamlarında kullanılan

16 Ali, Cevat, *el-Mufassal fi târihi'l-arabi kable'l-İslam*, Bağdat, trs., IX, 78.

17 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 103.

18 İrfan el-Aşkar, *Gâzî Taleymât*, *a.g.e.*, s. 436-441.

19 İrfan el-Aşkar, *Gâzî Taleymât*, *a.g.e.*, s. 439.

20 İşler, *a.g.m.*, s. 14; el-A'lem eş-Şentemerî Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman b. İsa, *Şerhu Divâni Tarafe*, Beyrût, 2000, s. 5-6.

21 ez-Ziriklî, *a.g.e.*, III, 225.



“hakhma” kelimesi ile karşılığını bulmaktadır. Hikmet kelimesi Süryanicede “hakhmetha” şeklinde kullanılarak bilgi, akıl anlamlarına gelir.<sup>22</sup> Kur'an'dan önceki kitaplarda peygamberlerin vaaz ve irşatları anlamında kullanıldığı gibi vahiy ve İncil anlamlarında da kullanılmıştır.<sup>23</sup> Arapçada hikmet kelimesi “حكمة” kökünden türetilen bir kelime olup menetmek, engellemek, alıkoymak anlamında kullanılmaktadır.<sup>24</sup> Aynı kökten türeyen hükûmet kelimesi insanların taleplerini karşılayıp onların hukuklarını muhafaza eden anlamındadır. Hakîm ise hikmet sahibi anlamında olup en iyi şeyi ve sanatları bütün incelikleri ile yerli yerinde yapan,<sup>25</sup> sağlam ilim ile bilen ve insanları haksızlığa karşı koruyandır.<sup>26</sup>

Hikmet kavramı âlimler tarafından farklı olarak tanımlanmıştır. Firûzabâdî (ö. 817/1415), *Kâmusu'l-Muhit*'te hikmeti şöyle tanımlar; “*Hikmet; adalet, Kur'an, İncil, nübüvvet ve hilm anlamlarına gelir. Sözlük anlamı bir şeyin sağlamaştırılmasıdır.*”<sup>27</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) hikmeti, gerçeğe uygun, gereksiz laftan arınmış akla uygun söz olarak tanımlamaktadır.<sup>28</sup>

er-Râzî'ye (ö. 666/1268) göre hikmet, “hkm” kökünden alınmış, hakikate uygun, doğru söz, felsefe, bilgi ve ahlak anlamlarına gelir.<sup>29</sup>

Ayrıca hikmet; bir şeyi yerli yerine koymak, bir şeyin doğru ve sağlam olması, adalet, ilim, hüküm, peygamberlik ve bir nesnenin sağlam olması anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>30</sup>

22 Ö. Faruk, Altıparmak, *Hikmet ve Felsefe İlişkisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi De - gisi, 2003, sayı: 5, s. 86-87.

23 İlhan, Kutluer, *Hikmet, DİA*, XVII, 503

24 İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'arab*, Dâru S - dır, Beyrût, trs., XII, 143

25 İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 140

26 Cemil Sa'liba, *el-Mu'cemu'l-felsefî*, Beyrût 1992, s. 458.

27 Firûzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, 1998, s. 1091.

28 Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kita.bu't-ta'rîfât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Minşevî), Dâru'l-fadile, trs., s. 81.

29 er- Razi, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtâru's-sıhah*, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Beyrut, 1967, s. 48.

30 Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kûfî, *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve't-turuku'l-lugaviyye*, Müessesetü'r-risale, 1993, s. 382

Genel anlamda hikmet, insanın güzel hareketleri meleke haline getirip, nazari ilimleri elde etmesidir.<sup>31</sup>

Râğıb el-İsfehânî hikmeti, “Akıl ve ilim ile hakikate varmaktır ve en iyi şeyleri, en iyi ilimlerle bilmek, her şeyi yerli yerine koymak ve hem teoride hem de pratikte hakikati bulmaktır” şeklinde tanımlar.<sup>32</sup>

Hikmet kavramının farklı inançlara sahip olan İslam öncesi toplumlarda da kullanıldığı ve bunun belli bir karşılığının olduğunu görmek mümkündür. Eski Sümerlerde dini bir mahiyeti olan hikmet, genelde meseller ve nasihatler için kullanılmıştır. Eski Mısırlılarda hikmet, eğitim ve nasihat konularına hasredilmiş, hikmet sahibi kabul ettikleri kimselerde hâkimiyet ve dürüstlük ön plana tutulmuştur. Hint toplumlarında hikmetin riyazetle birlikte değerlendirildiği, daha çok inziva ile ilişkilendirildiği görülmektedir.<sup>33</sup>

İran’da dini bilgi ile bütünleştirilen hikmet, doğru bilgiyi elde etmek ve ona uygun yaşamak olarak ifade edilmiştir. Eski Yunanda “sophia” ifadesiyle karşılığını bulan hikmet, insanı kuşatan pratik bilgi olarak nitelendirilmiştir.<sup>34</sup>

Cahiliye Arap toplumunda hikmet, iyi şeyleri tavsiye edip, ikaz etmek ve yaşanmış olumsuz şeylerden ibret alarak insanı olgunlaştıracak ilkeler şeklinde yer edinmiştir. Cahiliye şairlerinin şiirlerinde hikmetli ifadelere çokça rastlamak mümkündür. Zira muallaka şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ ve Tarafe b. ‘Abd gibi şairlerin şiirlerinde hikmetli ifadelere çokça rastlanmaktadır. Bu tür şiirlerin çokça bulunması onların hikmete olan ilgilerinin bir neticesidir.

Hikmet kavramı Kur’ân da 20 ayrı yerde geçmektedir. Bazen Allah (c.c.) bazen de Kur’ân anlamlarına gelen hakîm kelimesi 97 yerde geçmektedir.<sup>35</sup> Hikmet kavramı, tefsir kaynaklarında birlikte kullanıldığı kelimenin etkisiyle farklı yorumlanmıştır. Genel olarak hikmet; öğütler, anlayış, nübüvvet, Kur’ân tefsiri, ilim, akıl ile gerçeği bulma, doğru söz şeklinde anlamlandırılmıştır.

31 Mustafa, Kırkız, *Züheyr b. Ebî Sülmâ ve Hikmet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 1998, s. 41.

32 el-İsfehânî, Ebu’l-Kasım Rağıb el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fi elfâzi’l-Kur’an*, Mektebetu Nezzâr Mustafa, trs., s. 167-168.

33 Altıparmak, *a.g.e.*, s. 90-92.

34 Altıparmak, *a.g.e.*, s. 90-91.

35 Kırkız, *a.g.e.*, s. 43.

Hadis kaynaklarına bakıldığı zaman Hz. Peygamberin (s.a.v.) farklı hadislerinde hikmet kavramı geçmektedir. Bunlardan ilk olarak akla gelen *"Hikmet müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa alsın."*<sup>36</sup> hadisidir. Bu hadiste hikmet kavramı; ilim ve bilim anlamlarında kullanılmakta ve aynı zamanda hikmetin ehemmiyetine işaret etmektedir.

Başka bir rivayette Hz. Peygamber, (s.a.v.) *"Ben hikmetin eviyim. Ali ise onun kapısıdır."*<sup>37</sup> demiştir. Bu hadisteki hikmet ise ilim ve nübüvvet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.

İbn-i Abbas'tan şöyle rivayet edilir: *"Peygamber (s.a.v.) beni kucaklayıp 'Allah'ım! Sen ona hikmeti öğret.'" diye dua etti. Buhari bu hadisi yorumlarken hikmetin peygamberlik dışında herhangi bir söz veya fiilde hakka isabet etmek anlamında olduğunu ifade eder.*<sup>38</sup>

Başka bir rivayette Resulüllah şöyle buyurur: *"Gerçekten şiirin bir kısmında hikmet vardır."*<sup>39</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), bu hadisi yorumlarken şöyle der; *"Gerçekten şiirde hakka uygun doğru sözler vardır." Bu rivayetteki hikmet; men etmek, kötülükten alıkoymak anlamındadır.*<sup>40</sup>

*Hadislerde geçen hikmet kavramının genel olarak, ilim, bilim, nübüvvet, sözde ve davranışlarda hakka isabet etmek, hakka uygun doğru söz, men etmek ve alıkoymak anlamlarında kullanıldığını söylemek mümkündür.*

### 3- Tarafe'nin Şiirlerinin Hikmet Açısından Tahlili

Tarafe'nin şiirleri genellikle yaşadığı hayatı, çektiği sıkıntıları ve bu sıkıntıların neticesinde dile getirdiği birçok hikmetleri içermektedir. Tarafe uzun yaşamamış, fakat çektiği onca sıkıntı ve akrabaları tarafından maruz kaldığı ciddi haksızlıklar, ona büyük tecrübeler kazandırmıştır. Şiirlerine serpiştirdiği bu hikmetlerin, tecrübelerinin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.

Tarafe'nin divanına bakıldığında söylediği hikmetlerin, başlı başına bir konu teşkil etmediği, farklı konulardaki beyitlerin arasında bağlam gözetilerek söylediği açık bir şekilde görülmektedir.

36 İbn-i Mâce, Zühd, 15; Tirmizî, İlim, 19.

37 Tirmizî, Menâkib, 20.

38 İbn-i Hacer, Ahmet el-Askalânî, *Fethu'l-bâri, şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Beyrût, 1996, XII, 126.

39 Buharî, Edep, 90.

40 İbn Hacer , a.g.e., X, 537-538

Bu bölümde, Tarafe'nin divanında yer alan şiirlerden bazılarını hikmet açısından tahlil etmeye çalışacağız.

### 1. Ölüm İle İlgili Hikmetli Şiirleri

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى \*\* عتيلة مال الفاحش المتشدد

“Ölümün cömert ve iyileri çekip aldığı ve aşırı cimrinin değerli malını seçtiğini görüyorum”.<sup>41</sup>

Şâir, bu beyitte ilk olarak iyilerin genelde dünyadan çabuk göç edip gittiğini, kötü olanların uzun yaşayıp yeryüzünde kötülüklerine devam ettiklerini ifade etmiştir. Tarafe'nin bu beyti söylemesinde, amcalarının annesini mirastan mahrum bırakmaları ve bu durumda etrafında kendilerine yardım edecek kimseyi bulamaması ve çevresindekilerden sık sık haksızlıklara uğraması etkili olmuştur.

İkinci olarak da varlıklı olmasına rağmen malında cimri davrananlara ve malını haksız yollarla kazanmaya çalışanlara mesaj vermektedir. Şöyle ki; bir kimsenin zengin olduğu halde malını gerekli yerlerde kullanmayıp cimrilik yapmasının ve onu dünyada ebedi kalacakmış gibi biriktirmesinin ve günün birinde ölümüyle malının geride kalmasının akıllıca bir iş olmadığını ifade etmektedir. Zira cimrilik neticesinde biriken değerli mal bir gün ölüm ile geride kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla şair malı faydalı yerlerde tüketmek gerektiğinin mesajını vermektedir.

أرى العيش كنزاً ناقصاً كل ليلة \*\* وما تنقص الأيام والدَّهرُ ينفد

“Malı, her gece eksilen bir hazine olarak görüyorum. Günlerin ve zamanın eksilttiği şey tükenmeye mahkûmdur”.<sup>42</sup>

Şâir bu beyitte dünya malının her geçen gün eksildiğine, elde bulunan servetin bir gün yok olacağına vurgu yapmaktadır. Servetin fani olduğunu ve hiçbir zaman yegâne güç olmadığını, eldeki servete güvenilmemesi gerektiğini kendine özgü üslubuyla dile getirmektedir.

وليس امرؤ أفنى الشباب مجاوراً \*\* سوى حيِّه إلا آخَرَ هالك

“Gençliğini, vatanından uzakta (gurbette) geçiren kişinin, ömrünü yitiren (ölen) kişiden farkı yoktur”.<sup>43</sup>

41 Tarafe, a,g,e, s. 34.

42 Tarafe, a,g,e, s. 34.

43 Tarafe, a,g,e, s. 68.

Tarafe, burada gurbetin zorluğuna işaret ederek şöyle demiştir: Yaşamını gurbette sürdüren kimsenin ölüden hiçbir farkı yoktur. Yani kişinin yaşadığı yurdun kıymetini bilmesi gerekir. Zira vatansız insan yok olmaya mahkûmdur. Dünyada yaşasa dahi hayata gözlerini yuman ölüden hiçbir farkı yoktur.

أرى الموت لا يُرعى على ذي قرابة \*\* وإن كان في الدنيا عزيزاً بمَعَدٍ

“Ölümün, dünyada makamı yüce olsa bile akrabaya acımadığını görüyorum”.<sup>44</sup>

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى لكالطول المرعى وثنياء باليد

“Ömrüne yemin olsun ki! Ölüm, ucu elde bulunan gevşetilmiş ip gibi zamanı gelince kişiyi ıskalamaz.”<sup>45</sup>

إذا شاء يوماً قَادَهُ بِرِمَامِهِ ، \*\* وَمَنْ يَكُ فِي حَبْلِ الْمَنِيَةِ يَنْقَدِ

“İsterse bir gün onun (akrabanın) yularını alıp çeker. Her kim ölüm ipinin ucuna düşerse yok olur”.<sup>46</sup>

Şair bu beyitlerde hiç kimsenin ölümden kurtulamayacağını ister makam mevki sahibi olsun, ister genç olsun, herkesin ölüm ile mutlaka yüzleşeceğini vurgulamaktadır. Tarafe, bu beyitlerde ölümden kaçışın imkânsız olmasını hayvanın boynuna uzunca bağlanan ancak ucu elde olup gevşetilmiş ipe benzetmektedir. Nasıl ki hayvanın boynuna bağlanan ipin ucu sahibin elinde bulunduğu müddetçe bir yere gidemez, istediği yöne onu çeker. Aynı şekilde kişinin ipi de ölümün elinde olduğundan, istediği zaman ve mekânda onu alıp götüreceğini ve kişinin her an ölüm ile karşı karşıya olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup> Şairin bu beyitleri aşağıdaki ayete uygun düşmektedir.

قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ

“De ki: Sizin kendisinden kaçtığınız ölüm, muhakkak sizi bulacaktır.”<sup>48</sup>

## 2. Ahlâk İle İlgili Hikmetli Şiirleri

وَالْإِثْمُ دَاءٌ لَيْسَ يُرْجَى بُرُؤُهُ \*\* وَالْبُرُّ بُرٌّ لَيْسَ فِيهِ مَعْطَبٌ

44 Tarafe, a,g,e, s. 40.

45 Tarafe, a,g,e, s. 35.

46 Tarafe, a,g,e, s. 40.

47 eş-Şentemerî, a,g,e., s. 58.

48 Cuma suresi, 62/8.

“Zülüm, iyileşmesi umulmayan bir hastalıktır, iyilik ise helak etmeyen bir şifadır”.<sup>49</sup>

Genel olarak hikmet içerikli şiirlerinde olduğu gibi şair, bu beytini de etrafındakilerden gördüğü haksızlığın sonucu kendisinde oluşan ruh haliyle söylemiştir. Bu beyitte kendine özgü üslubuyla zulmü, şifası mümkün olmayan bir hastalığa benzetmiştir. Zira öldürücü bir hastalığa yakalanan kişi nasıl hastalığı yüzünden helak olabiliyorsa, aynı şekilde zülüm eden kişinin de bir gün işlediği zulmün altında ezilip yok olacağını ifade etmeye çalışmıştır. Beytin ikinci kısmında birinci kısma mukabil olarak iyiliğin de helak etmeyen bir hayat vesilesi olduğunu belirtmektedir.

وَالصَّدَقُ يَأْلَفُهُ الْكَرِيمُ الْمُرْتَجَى \*\* وَالْكَذِبُ يَأْلَفُهُ الدَّنِيُّ الْأَمْحَبُ

“Doğruluk, ümit vadeden kerem sahibi kişinin âdetidir; yalan ise başarısız ve kişiliksiz olanın âdetidir”.<sup>50</sup>

Şair, bu beyitte doğru kişiler ile yalancı kişilerin karakterlerini izah etmeye çalışmış ve doğru kişinin her zaman ümit vadeden ve kerem sahibi olduğunu, yalancının ise etrafına güven vermeyen ve hayatında yalancılığı yüzünden başarı elde edemeyen kişi olduğunu söylemektedir. Bu beyit, anlamca aşağıdaki hadisle uyumludur:

”عَلَيْكُمْ بِالصَّدَقِ، فَإِنَّ الصَّدَقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصَّدَقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صَدِيقًا، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ، وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا“

“Doğru olunuz, Hiç şüphe yok ki doğruluk, iyiliğe götürür. İyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında siddik (doğru sözlü) diye yazılır. Yalan söylemekten sakının. Zira yalancılık kötüye götürür. Kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb (çok yalancı) diye yazılır.”<sup>51</sup>

١- أَرَى قَبْرَ نَحَامٍ بَخِيلٍ بِمَالِهِ \*\* كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِي الْبَطَالَةِ مَفْسِدٍ

“Mal biriktirmekte hırslı ve cimri olan kimsenin kabrini, cimrilik etmeyip de malını sefa içerisinde israf eden kimsenin kabri gibi görüyorum.”<sup>52</sup>

٢- تَرَى حُثُوتَيْنِ مِنْ تُرَابٍ ، عَلَيَّهِمَا \*\* صَفَائِحُ صُمٍّ مِنْ صَفِيحٍ مُنْضَدٍ

49 Tarafe, a,g,e, s. 14.

50 Tarafe, a,g,e, s. 14.

51 Tirmizî, Birr, 46.

52 Tarafe, a,g,e, s. 34.

*“Baktığında, her ikisinin de üzerinde sert ve geniş taşlar bulunan topraktan iki tümsek görürsün.”<sup>53</sup>*

Tarafe bu iki beyitte uç noktadaki iki kişiye işaret etmektedir. Şöyle ki; bunlardan biri aşırı cimri, hak sahiplerine hakkını vermede ve ihtiyaç sahibinin ihtiyacını gidermede aşırı tutumlu olan kimse, diğeri ise malını harcamada aşırıya giden kimsedir. Her ikisi de dünyadaki miatlarını doldurup öldükten sonra ellerinde ve avuçlarında ne varsa geride bırakırlar ve ölümlerinden sonra her ikisinin kabri şekil olarak birbirinden farksızdır. Buradan hareketle şöyle bir mesaj verildiği söylenebilir; madem bu iki farklı vasfa sahip olan kişiler, öldükten sonra her şeylerini geride bırakacaklar, ölümden sonra dünyevî olarak aralarında hiç bir fark kalmayacak ve içinde medfun buldukları kabirleri de şekil olarak aynı olacak, o halde kişinin yaşantısında orta bir çizgi takip etmesi gerekir. Ne aşırı cimrilik yapıp servetinden faydalanmadan dünyadan göç etmesi, ne de aşırı israf edip daha faydalı yerde kullanabileceği servetini heba etmesi doğrudur.

۳- وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّهُ \*\* إِذَا ذَلَّ مَوْلَى الْمَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلٌ

*“Kesin olarak biliyorum ki, kişinin efendisi zelil olursa kendisi de zelil olur.”<sup>54</sup>*

Şair bu beytinde eniştesi Abdu’amr b. Mersed’i hicvetmektedir. Onu hicvederken aynı zamanda arkadaşın kişi üzerindeki etkisini dolaylı olarak dile getirmektedir. Şair bu beyitte, bir kimsenin arkadaşı kötü olduğu zaman o arkadaşın etkisiyle kişinin de kötü olacağına vurgu yapmaktadır. Kişinin kendisine rehber ve arkadaş olarak seçtiğine dikkat etmesi ve kendisini aziz kılacak kişilerden arkadaş seçmesi gerektiğinin mesajını vermektedir. Onun bu beyitle verdiği mesaj aşağıdaki hadisi şerife anlam olarak uygundur:

۴- الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مِنْ يُخَالِلِ

*“Kişi arkadaşının dini üzeredir. O halde herkes kiminle arkadaşlık yaptığına baksın.”<sup>55</sup>*

۵- وَنَفْسَكَ فَاغْفِرْ وَلَا تَتَّبِعْ \*\* وَدَاوِ الْكُلُومَ ، وَلَا تُبْرِقْ

*“Kendini kma, beni değil. Yaraları tedavi et, tehditler savurma.”<sup>56</sup>*

53 Tarafe, a,g,e, s. 34.

54 Tarafe, a,g,e, s. 75.

55 Tirmizî, Zuhd, 45.

56 Tarafe, a,g,e, s. 65.

Tarafe, bu beyitte kişinin, olumsuz durumlarda karşısındakinden ziyade kendisinde kusur araması gerektiğinin altını çizmektedir. Tahrik edici olaylar karşısında insanlara farklı tepkiler göstererek tehditler savurmak yerine, kişinin kendi nefesine hâkim olup anlayış ve sabır göstermesi, olaylara sükûnetle yaklaşım muhataplarının gönüllerini hoş tutup sıkıntılarını ortak olarak onların yaralarına merhem olması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu beyit aşağıdaki ayet ile örtüşmektedir:

٦- وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

*“İyilikle kötülük bir olmaz, Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önl. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur.”<sup>57</sup>*

٧- أَدُّوا الْحَقُوقَ تَفَرُّ لَكُمْ أَعْرَاضِكُمْ \*\* إِنَّ الْكَرِيمَ إِذَا يُحْرَبُ يَعْضَبُ

*“Üzerinizde bulunan hakları, sahiplerine verirsiniz sövülmekten kurtulursunuz. Zira kerem sahibinin değerlerine saldırılırsa gazaba gelir.”<sup>58</sup>*

Tarafe, bu şiirinde kişilerin haklarına riayet edilmesinin gerektiğini, başkasının hakkına el uzatanın hak sahibi tarafından yerilip sövüleceğini ifade etmektedir. Zira hakkına tecavüz edilen kimse her ne kadar iyi ve kerem sahibi de olsa, hakkı elinden alındığı zaman gazaba gelecek, anlak öfkeyle kendisine yakışmasa bile karşısındakine uygun olmayan davranışlar sergileyebilecektir.

٨- لَا خَيْرَ فِي خَيْرٍ تَرَى الشَّرَّ دُونَهُ \*\* وَلَا قَاتِلٍ يَأْتِيكَ بَعْدَ التَّلَدِّدِ

*“Sonunda şer gördüğün iyilikte ve dik kafalıktan sonra sana gelen muhatapta hayır yoktur.”<sup>59</sup>*

Tarafe, burada iki önemli noktaya kendine özgü üslubuyla vurgu yapmaktadır. Birincisi, yapılan iyiliğin halisane olması gerektiğinin imasında bulunarak sonucu şer ve minnet olan iyiliğin, iyilik olmadığını söylemektedir.

İkincisi, dik kafalılık ve laf dinlemeyen kişi ile muhatap olmamak gerektiğine ve ondan bir şeyler elde edilemeyeceğinin mesajını

57 Fussilet suresi, 41/34.

58 Tarafe, a,g,e, s. 14.

59 Tarafe, a,g,e, s. 40.



vermektedir. Zira onun dik kafalılığı ve laf dinlememesi onun olumsuz fiiller sergilemesine sebep olmaktadır.

Şu ayet, anlamca beyitte vurgu yapılan hususlardan ilkiyle örtüşmektedir:

٩- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى

“Ey îman edenler! Sadakalarınızı başa kakıp eziyet vermekle iptal etmeyin.”<sup>60</sup>

### 3. Sosyal Yaşam İle İlgili Hikmetli Şiirleri

١٠- إِذَا كُنْتَ فِي حَاجَةٍ مَرَسَلًا \*\* فَأَرْسِلْ حَكِيمًا ، وَلَا تُوصِه

“Bir ihtiyaca binaen birini gönderirsen işi bilen birisini gönder ve ona tavsiyelerde bulunma”.<sup>61</sup>

Tarafe, bu beyitte şu mesajı vermiştir. Birisi bir konu hakkında bilgi almak üzere gönderileceği zaman, işi iyi bilen kimselerden seçilmesi ve onu etkileyecek tavsiyelerde bulunulmaması gerekir. Zira işi bilen, tecrübeli kişiyi göndermek işin sağlıklı yürümesini sağlarken, tavsiyeler de bulunulmaması da kişinin kendi tecrübelerini daha iyi ve sağlıklı bir şekilde kullanmasına olanak tanır.

١١- وَإِنْ نَاصِحٌ مِنْكَ يَوْمًا دَنَا \*\* فَلَا تَنَأَ عَنْهُ وَلَا تَقْصِه

“Günün birinde, öğüt veren biri sana yaklaştığında, ondan uzaklaşma ve onu da kendinden kaçırma.”<sup>62</sup>

Tarafe, bu beyitte iyiliği tavsiye eden kimselere her zaman yakın olmak, onlarla arkadaşlık kurmak gerektiğini söyleyerek insanın tavsiyelere açık olması ve iyiliği tavsiye edenler ile zaman geçirmek gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü böyle kişiler ile arkadaşlık kurmak ve onların tavsiyelerini dinlemek insanlara yaptığı hataları gösterir ve hatalarından vazgeçmesine yardımcı olur.

١٢- وَإِنْ بَابُ أَمْرِ عَلَيْكَ التَّوَى \*\* فَشَاوِرْ لِيَبِيًّا وَلَا تَعْصِه

“Bir konuda çıkmaza girersen, zeki birisine danış ve onun sözünden çıkma”.<sup>63</sup>

Şair bu beyitte yapılacak olan bir konuda fazla deneyimli olunmadığı

60 Bakara 2/264.

61 Tarafe, a,g,e, s. 59.

62 Tarafe, a,g,e, s. 59.

63 Tarafe, a,g,e, s. 59.

takdirde işin erbabı ve akıllıca hareket eden kimseye danışılması gerektiğini ve yapılan tavsiyelere uyulmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Akıllı, muhakemesi güçlü olan ve ileri görüşlü kimseler ile istişare etmek, yapılacak işte pişmanlık duymaktan kurtarır ve başarılı olmayı sağlar. Bu beyit aşğıdaki ayeti kerime ile anlamca örtüşmektedir:

١٣- وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ\*

“(Yapacağım) işlerde onlara danış, bir kere de azmettin mi, artık Allah'a dayan. Muhakkak ki Allah kendine dayanıp güvenenleri sever.”<sup>64</sup>

١٤- وَذُو الْحَقِّ لَا تَنْتَقِصُ حَقَّهُ ، \*\* فَإِنِ الْقَطِيعَةَ فِي نَفْسِهِ

“Hak sahibinin hakkını eksiltme. Zira düşmanlık hak eksikliğinden ortaya çıkar”.<sup>65</sup>

Tarafe, bu beyitte bir nevi akrabaları tarafından uğradığı haksızlıklar neticesinde kazandığı adalet duygusunu ifade etmekte ve başkalarının hakkına riayet edilmesi hususundaki hassasiyetini ortaya koymaktadır. Şair bu mısradaki hak sahibinin hakkının eksiksiz teslim edilmesi gerektiğini söyleyerek başkasının hakkına geçmenin insanlar arasında düşmanlığa sebebiyet vereceği uyarısında bulunmaktadır.

١٥- وَلَا تَذْكَرِ الدَّهْرَ ، فِي مَجْلِسٍ ، \*\* حَدِيثًا إِذَا أَنْتَ لَمْ تُحْصِهِ

“Kesin olarak bilmediğin bir şeyi, herhangi bir mecliste asla söyleme.”<sup>66</sup>

Tarafe, bu beyitte bilginin sağlamlığının gerekliliğine dikkat çekmiş ve bir ortamda yapılacak olan konuşmanın veya verilecek bir bilginin iyice öğrenilmesi ve aslının iyice araştırılması gerektiği uyarısında bulunarak sanki şöyle demektedir: Kesin olarak bilmediğin bir konuyu herhangi bir mecliste dile getirme. Zira sağlam bilgiye dayanmayan bir konuyu ortaya atıp onu başkalarına aktarmak, dedikodu ve iftira gibi olumsuzluklara yol açıp yanlış bilgilendirmeye sebep olur.

١٦- وَنُصِّ الْحَدِيثَ إِلَى أَهْلِهِ ، \*\* فَإِنِ الْوَثِيقَةَ فِي نَفْسِهِ

“Sözünü söyleyene (ehline) isnat et, zira güven sözünü ehline nispet etmektedir”.<sup>67</sup>

Bu beyitte ortaya atılan bir sözün, bilgi sağlamlığı açısından ehline nispet

64 Ali 'İmran suresi, 3/159.

65 Tarafe, a,g,e, s. 59.

66 Tarafe, a,g,e, s. 59.

67 Tarafe, a,g,e, s. 59.

edilerek aktarılmasının gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Sadece sahibine nispet edilen ifadenin daha fazla itibar göreceğinin altı çizilmektedir. Aksi halde kaynağı belli olmayan bir sözün bilgi değeri olsa bile nispet edilene belli olan bir ifade kadar değeri olamaz. Nitekim hadis ilminde de hadisin muteber olmasında hadisin Hz. Peygambere (s.a.v.) nispet edilmesi büyük bir önem arz etmektedir.

١٧- وَلَا تَحْرَصَنَّ فَرْبَ امْرِئٍ \*\* حَرِيصٍ ، مُضَاعٍ عَلَى حَرِيصِهِ

*“Aşırı hırslı olma; zira nice hırslılar vardır ki; hırslarından dolayı helak olmuşlar.”*<sup>68</sup>

Şair, bu beyitte istekleri elde etme hususunda hırstan uzak durulması gerektiğini ifade ederek aşırı hırslı, yapılacak olan işleri olumsuz etkileyeceği ve aşırı hırs göstermenin, insanın helak olmasına sebep olabileceği mesajını vermektedir.

Onun bu beyti, Hz. Peygamberin (s.a.v.) şu hadisi ile örtüştüğünü söylemek mümkündür.

١٨- . وَعَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا ذُنُوبَانِ جَاعِعَانِ أُرْسِلَا فِي غَنَمٍ بِأَفْسَدَ لَهَا مِنْ حِرْصِ الْمَرْءِ عَلَى الْمَالِ وَالشَّرَفِ لِدِينِهِ

Ka'b İbnu Mâlik (r.a.) anlatıyor: *“Resulülullah (s.a.v.) buyurdular ki; Bir sürüye salınan iki aç kurdun sürüye verdiği zarar, kişinin mal ve şeref hırsıyla dinine verdiği zarardan daha fazla değildir.”*<sup>69</sup>

١٩- وَكَمْ مِنْ فَتَى ، سَاقِطِ عَقْلُهُ \*\* وَقَدْ يُعْجَبُ النَّاسُ مِنْ شَخِصِهِ

*“Akli dengesi yerinde olmayan nice gençler vardır ki siması insanların hoşuna gider.”*<sup>70</sup>

٢٠- وَأَخْرَجَ تَحْسِبُهُ أَنْوَكًا \*\* وَيَأْتِيكَ بِالْأَمْرِ مِنْ فَصِّهِ

*“İşin hakikatini ve değerlisini sana getirebilen bir başkasını da ahmak zannedersin”.*<sup>71</sup>

Tarafe, bu iki beyitte insanların dış görünüşüne bakarak değer yüklenmemesinin gerekliliğine vurgu yaparak şöyle demektedir. “Bir takım insanlar vardır ki onların dış görünüşü senin hoşuna gider, fakat

68 Tarafe, a,g,e, s. 59.

69 Tirmizî, Zuhd, 43.

70 Tarafe, a,g,e, s. 60.

71 Tarafe, a,g,e, s. 60

göründükleri gibi akıllı ve şahsiyetli değildirler. Bir başka sınıf insanları akılsız ahmak zannedersin, fakat onlar göründüklerinin aksine akıllı ve maharetli kişilerdir". Bu beyit anlam olarak şu hadisi şerif ile örtüşmektedir:

٢١- إن الله لا ينظر إلى أجسادكم , ولا إلى صوركم , ولكن ينظر إلى قلوبكم.

"Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz. Ama o, sizin kalplerinize ve işlerinize bakar."<sup>72</sup>

٢٢- وظلم ذوي القرى أشد مضاضةً \*\* على المرء من وقع الحسام المهند

"Akrabalardan gelen zülüm, kişiye keskin bilenmiş Hint kılıcının darbesinden daha acı vericidir."<sup>73</sup>

Tarafe, bu beyitte akrabaları tarafından uğradığı haksızlıkların verdiği acıyı dile getirerek akrabaları tarafından yapılan zülüm ve haksızlıkların çok acı verici olduğunu, onun verdiği acının bilenmiş keskin Hint kılıcının darbesinden bile daha fazla olduğunu ifade etmektedir. Zira kişi zulme uğradığı zaman, yakınlarının onun yardımına koşmasını ve içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmasına yardımcı olmalarını umarken, tam tersine onlardan gelen zülüm onu hayal kırıklığına uğratabacak ve etrafında ona yardım edecek kimse bulamadığı takdirde büyük sıkıntı ve acılara maruz kalacaktır.

٢٣- الخير خيرٌ وإن طال الزمانُ به \*\* والشرُّ أحبُّ ما أوعيت من زادٍ

"Uzun zaman gecikse bile iyi, iyidir; kötü ise saklayıp muhafaza ettiğin şeylerin en çirkinidir."<sup>74</sup>

Tarafe, bu beyitte iyiliğin gerçekleşeceği zaman uzak olsa bile iyilik iyiliktir diyerek yapılacak olan iyiliğin neticesi geç bile olsa iyiliğin değerini yitirmeyeceğini ve iyiliğin terk edilmemesi gerektiğini mesaj olarak vermektedir. Kötülüğün ise insanın hayatında yapabileceği en çirkin davranış olduğunu kendine özgü üslubuyla dile getirmektedir.

#### 4. Savaş İle İlgili Hikmetli Şiirleri

٢٤- قد يبعثُ الأمرَ العظيمَ صغيرهً ، \*\* حتى تظللَ له الدماءُ تصبب

"Bazen küçük bir şey büyük bir olaya sebep olur, öyle ki bu yüzden durmadan kanlar akar."<sup>75</sup>

72 Müslim, Birr, 33

73 Tarafe, a,g,e, s. 36.

74 Tarafe, a,g,e, s. 41.

75 Tarafe, a,g,e, s. 13.

Bu beyit Tarafe'nin amcalarının, annesini mirastan mahrum bırakmaları ve onlara haksızlık yapmaları neticesinde söylediği beyitlerdendir. Bu beyit ile amcalarını tehdit etmeye çalışmaktadır. Şair bu beyitte bütün büyük işlerin, küçük başlangıçlarla olacağını mesajını vererek ufak bir olumsuzluğun büyük felaketlere neden olabileceğini, küçük bir tartışmanın büyük kavgalara ve uzun bir müddet kan döken savaşlara sebep olabileceğini dile getirmektedir. Tarafe, bu beyit ile bir nevi insanın ufak bir menfaat elde etme uğruna, büyük felaketlere sebep olabilecek davranışlardan uzak durması gerektiğini ve böyle davranışların telafisi mümkün olmayan kötülöklere sebep olabileceğinin mesajını vermektedir.

### 5. Arkadaşlık İle İlgili Hikmetli Şiirleri

٢٥- وَقِرَافُ مَنْ لَا يَسْتَفِيْقُ دَعَاةً \*\* كَمَا يُعَدِي الصَّحِيْحَ الْأَجْرِبِ

"Kötülükten uzak durmayan kimseyle samîmî olman, uyuzun sağlığına hastalığını bulaştırdığı gibi sana kötülük bulaştırır."<sup>76</sup>

٢٦- عِنِ الْمَرْءِ لَا تَسْأَلُ وَسَلْ عَنِ قَرِيْنِهِ \*\* فَكُلُّ قَرِيْنٍ بِالْمَقَارِنِ يُقْتَدِي

"Kişinin nasıl olduğunu değil kiminle arkadaş olduğunu sor, zira herkes arkadaş olduğu kişiye uyar."<sup>77</sup>

Şair, bu beyitlerde insanın arkadaş seçerken dikkatli olması gerektiğini ve iyi arkadaş seçmenin önemli olduğuna uyarıda bulunmaktadır. Tarafe'nin bu beyitte şöyle bir mesaj vermeye çalıştığı söylenebilir. Arkadaşın birey üzerinde büyük etkisi vardır. Kişinin arkadaşı iyi olduğunda ondan olumlu olarak etkilenir ve iyi olma yolunda mesafe kat eder. Aynı şekilde arkadaşı kötü olduğunda onun etkisiyle kötü yolun yolcusu olur ve hayatını kötü olarak yaşar. Bu beytin verdiği mesajla aşağıdaki hadisi şerifin verdiği mesaj örtüşmektedir.

٢٧- الْمَرْءُ عَلَى دِيْنِ خَلِيْلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مِنْ يُخَالِلِ

"Kişi arkadaşının dini üzeredir. O halde herkes kiminle arkadaşlık yaptığma bakın."<sup>78</sup>

٢٨- إِذَا أَنْتَ لَمْ تَنْفَعِ بِوَدَّكَ قُرْبَةً \*\* وَلَمْ تَنْكُ بِالْبُؤْسَى عَدُوْكَ فَاْبْعِدْ

"Sevgin ile dostuna fayda, zorluklarla da düşmanına zarar vermezsen bırak git."<sup>79</sup>

76 Tarafe, a.g.e, s. 14.

77 Tarafe, a.g.e, s. 41.

78 Tirmizî, Züh'd, 45.

79 Tarafe, a.g.e, s. 40.

Şair, bu beyitte bir kimsede iki vasfın bulunması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bunlardan birincisi, kişinin sevgisi ile dostlarına yakın olması ve onlara muhabbetiyle muamele ederek faydalı olması; ikincisi, düşmana karşı kahredici olabilmesidir. Tarafe, zımnen bu iki haslete sahip olan kişilerin güven verebilen kimseler olduğunu ve bunlar ile yakınlık kurulabileceği mesajını vermektedir.

٢٩- حَالِطِ النَّاسِ بِمَخْلُقٍ وَاسِعٍ \*\* لَا نَكُنْ كَلْبًا ، عَلَى النَّاسِ حَمْرًا

*“İnsanlarla iyi geçin, onlara havlayıp saldıran köpek olma.”<sup>80</sup>*

İnsanlar ile iyi geçinen herkes tarafından beğeni kazanacağından ve toplum içerisinde değer elde edeceğinden şair, bu beyitte insanlar ile iyi geçinilmesi gerektiğini, muamelede geniş ahlak sahibi olunması gerektiğini ifade etmektedir. Toplumla iyi geçinmeyen ve etrafına yok yere saldırarak rahatsız eden kimseleri de saldırgan bir köpeğe benzeterek onların değer kaybeden ve toplum nezdinde itibar görmeyen kişiler olduğunu ifade etmektedir.

## 6. Diğer Konular İle İlgili Hikmetli Şiirleri

٣٠- لَعَمْرُكَ مَا أَمْرِي عَلَيَّ بِعَمَّةٍ \*\* نَحَارِي وَلَا لَيْلِي عَلَيَّ بِسَرْمَدٍ

*“Ömrüne yemin ederim ki ne yapacağım iş hususunda gündüzüm karanlıktır ne de içinde yaşadığım gecem (içinde bulunduğum olumsuzluk) ebedidir.”<sup>81</sup>*

Tarafe, bu beyitte kişinin başına gelebilecek sıkıntılara karşı dayanıklı olmasının gerekliliği ve onların bir gün biteceğini bilip dert etmemek gerektiği mesajını şöyle vermektedir: Ben bir şeyi yapmaya niyetlendiğimde onu sonuna kadar yaparım, olumsuzlukla karşılaştığım zaman da onu sabırla karşılarım ve bu yüzden herhangi bir olumsuzluk, gece uykularımın kaçmasına sebebiyet vermez. Çünkü her sıkıntının geçici olduğunu bilirim ve kendimi sıkıntıların akıntısına bırakmamın bir netice doğurmayacağını bilirim. Her birimizin, karşılaştığı olumsuzluklara karşı azimli olup akıllıca davranması lazım gelir ki içinde bulunduğu olumsuzlukların üstesinden gelebilsin.

Tarafe, bu beytiyle bir nevi دوام الحال من الحال (içinde bulunan durumun devam etmesi imkânsızdır) kuralını hatırlatmaya çalışmaktadır.

80 Tarafe, a.g.e, s. 57.

81 Tarafe, a.g.e, s. 38.

۳۱- سَتُبْدِي لَكَ الْأَيَّامَ مَا كُنْتَ جَاهِلًا \*\* وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدْ

۳۲- وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَبْعَ لَهُ \*\* بَنَاتًا ، وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتَ مَوْعِدِ

“Günler, sana bilmediğin şeyleri gösterecek ve ücretini vermediğin kimseler sana haberler getirecektir.”

“Kendisiyle alışverişte bulunmadığın ve görüşme zamanı tayin etmediğin kimse sana haberler getirecektir”.<sup>82</sup>

Tarafe, bu beyitte, üstü kapalı olarak şu mesajı vermeye çalışmaktadır: Sağa sola başvurarak öğrenmek istenilen bazı sıradan konuları araştırarak zamanı boşuna harcamamak lazım. Daha önemli meseleler dururken zamanla kendiliğinden ortaya çıkabilecek konular ile zihni meşgul etmemek ve bazı meseleleri öğrenmeye çalışmakta sabırlı olmak gerekir. Zira bilinmeyen bazı konular zamanı elince ortaya çıkacaktır, işin ehli olup görevlendirilmeyen kişiler tarafından bu konular zamanla haber verilecektir.

Hz. Peygamber, (s.a.v) Tarafe'nin bu beytini mesel olarak kullanmış ve bu beyti duyunca onun, nebilerin sözlerine benzediğini söylemiştir.<sup>83</sup>

۳۳- ۴- كُلُّ امْرِيءٍ فِيمَا أَلَمَ بِهِ \*\* يَوْمًا ، يَبِينُ مَنْ الْغِيِّ فُقْرُهُ

“Kimin başına günün birinde bela ve musibet gelirse, zengin mi fakir mi olduğu ortaya çıkar.”<sup>84</sup>

Tarafe, bu beyitte bir nevi iyi dostun dar günde belli olacağını mesajını vererek şöyle demektedir: Bir gün, birisinin başına bela ve musibet geldiğinde ve yardım talep ettiğinde, yardım talep edilen kişinin gönlünün zengin mi fakir mi olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki kişinin hali vakti yerinde olduğu zaman dostu çok olur, fakat sıkıntılı ve darda olan kişinin dostları az olur. Öyleyse dara düşüldüğü zaman dostluğunu devam ettiren ve sıkıntıları paylaşan gerçek dosttur.<sup>85</sup>

## Sonuç

Her şair, şiirinde kendisine özgü üslup kullanmaktadır. Tarafe'nin de

82 Tarafe, a.g.e, s. 38-39.

83 el-Endelüsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurabih, *el-İkdu'l-ferid*, (thk. Müfid Muhammed Kuma - ha), Beyrüt, 1983, III, 78; el-Muttaki, Alauddin Ali b. Hüsamuddin, *Kenzü'l- ummâl fi süneni'l- akvâl ve'l-ef'âl*, Müessesü'r-Risale, 1981, III, 286.

84 Tarafe, a.g.e, s. 57.

85 eş-Şentemerî, a.g.e., s. 135

şairlerinde, kendisine özgü bir üslûbu vardır. Çalışmaya konu edindiğimiz hikmet içerikli şiirlerinde de bu üslup özgünlüğünü görmek mümkündür. Onun özgün üslubunu maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1- Şairin, şiirlerindeki hikmet içerikli olarak değerlendirdiğimiz beyitler, kendisinden önce ve sonra bulunan beyitler ile anlam uyumu bakımından siyak ve sibak ilişkisi içerisindedirler.

2- Şair, çoğu zaman hikmetli beyitlerini içinde bulunduğu hayat şartlarının etkisiyle söylediği için bu beyitleri, içinde bulunduğu sıkıntılar ile irtibatlı olarak dile getirir.

3- Tarafe'nin, şiirlerinde hikmet içerikli ifadeler, genel olarak peş peşe iki veya üç beyitte bulunur. Onun şiirlerinde üç beyti aşan hikmetli şiirlere nadiren rastlanabilir.

4- Hikmetleri söylemede, kendi maharetini ortaya koymaktan ziyade, hayatında yaşadığı sıkıntılar bağlamında hikmetli ifadeler kullanır ve bu hikmet içerikli ifadelerden sonra yaşadığı sıkıntıları anlatan beyitleri zikreder.

### Kaynakça

Ahmed el-İskenderî-Ahmed Emin-Ali el-Cârim-Abdulaziz el-Bişrî-Ahmed

Dayf, *el-Mufasssal fî târîhi'l-edebi'l-arabî*, Dâru'l-İhyai'l-'Ulûm, Beyrut, trs. el-A'lem eş-Şentemerî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Süleyman b. İsa, *Şerhu Divâni Tarafe*, Beyrut, 2000.

Altıparmak, Ö. Faruk, *Hikmet ve Felsefe İlişkisi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 5

el-Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Cami'u's-sahih*, Beyrût, trs.

Cemil Sa'liba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, Beyrût 1992.

Cevat, Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-arab kable'l-İslam*, Bağdat, trs,

Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kita.bu't-ta'rîfât*, (thk. Muhammed Siddîk el-Minşevî), Dâru'l-fadile, trs.

Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, Fenomen yay., Erzurum 2012.

Demirayak, Kenan-Ceviz Nurettin-Yanık, Nevzat, *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013

Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kûfî, *el-Külliyât mu'cemun fî'l-mustalahât ve't-turuku'l-lugaviyye*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1993.



- el-Endelusî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurabih, *el-İkdu'l-ferîd*, (thk. Müfid Muhammed Kumayha), Beyrut, 1983.
- el-Fâhûrî, Hannâ, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, (*el-edebu'l-Kadîm*), Dâru'l-cîl, Beyrut, 1998.
- Firûzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb *el-Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetu'r-risale, Beyrut, 1998.
- Furat, Ahmet Suphi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996.
- İbn-i Hacer, Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut, 1996.
- İbn-i Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, Beyrut, 1985.
- İbn-i Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Suneni İbn-i Mâce*, (thk. Muhammed Fuad Abdalbaki), Dâru'l-Fikir, Beyrut, trs.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'arab*, Dâru Sadır, Beyrut, trs.
- İbn Reşîk, Ebu Ali el-Hasan, *el-'Umde fi mehasini's-ş-i'ri ve âdâbihi ve nakdihi*, (thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid), Beyrut, 1981.
- İrfan el-Aşkar, Gâzî Taleymât, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, 2007.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Rağîb el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Mufredât fi elfâzi'l-Kur'an*, Mektebetu Nezzâr Mustafa, trs.
- İşler, Emrullah, *Tarafe b. Abd*, DİA, İstanbul, 1992.
- Kırkız, Mustafa, *Züheyr b. Ebi Sülma ve Hikmet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 1998.
- el-Kureşî, Ebu Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattab, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Nehdat-u Mısır, trs.
- Kutluer, İlhan, *Hikmet*, DİA, İstanbul, 1992.
- el-Muttaki, Alauddîn Ali b. Hüsamuddîn, *Kenzü'l- ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, Müessetu'r-Risale, 1981.
- er-Rafî'î, Mustafa Sadık, *Târihu âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000.
- er-Razî, Muhammed b. Ebû Bekr, *Muhtâru's-sıhah*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Beyrut. 1967.

- Sa'id el-Afgânî, *Esvâku'l-'arab fi'l-cahilye ve'l-islâm*, Beyrut, 1993
- eş-Şinkîfî, Ahmed Emin, *el-Muallakâtu'l-aşr ve ahabâru şuarâiha*, Dâru'n-Nasr, trs.
- Tarafe b. el-'Abd b. Sufyan b. Sa'd b. Mâlik, *Divanu Tarafe*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2003.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Cami'u's-sahih*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Beyrut, trs.
- ez-Zevzenî, Ebu Abdillâh el-Hüseynî b. Ahmed, *Şerhu'l-muallakâti'l-'aşri*, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, 1983.
- er-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lam*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002.

# Arap Edebiyatında Makale ve Türleri\*

Sahip AKTAŞ\*\*

Geliş Tarihi: 02.05.2017, Kabul Tarihi: 30.05.2017

## Öz

Makale, 16. yüzyılda Batı edebiyatında Montaigne'nin *Essais* isimli eseriyle ortaya çıkıp 19. yüzyıldan itibaren Arap edebiyatında görülmeye başlayan edebî türlerden biridir. Modern Arap edebiyatının önemli türlerinden biri haline gelen makale, birçok Arap edebiyatçısının ilgisini çekerek iki temel çizgide gelişim göstermiştir. Bunlardan birincisi, Montaigne tarzının takipçisi olarak ortaya çıkan "el-makâletu'z-zâtiyye"; diğeri de F. Bacon tarzının takipçisi olarak ortaya çıkan "el-makâletu'l-mevdû'iyye"dir. Türk edebiyatında ise makaleyi, ayrı birer tür olarak "deneme" ve "makale" adlı yazın türleri karşılamaktadır. Arap edebiyatındaki makalenin bu iki türü, içerdiği konular ve takip edilen yöntemler açısından birçok çeşide ayrılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, Arap Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Makale, Makale Türleri

\* Bu makale "Arap Edebiyatında Makale ve Türleri (Abbâs Mahmûd el-Akkâd Örneği)" adlı yüksek lisans tezimizden yararlanılarak oluşturulmuştur.

\*\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Elemanı (s-saktas@hotmail.com)

## Articles and Article Types in Arabic Literature

### Abstract

Article is one of the literary genres that began to be seen in Arabic literature since the 19th century with the work of Montaigne named *Essais* emerged in the 16th century in Western literature. The article which has become one of the important types of modern Arabic literature has developed in two main lines by taking attention of many Arab litterateurs. First one is “el-makâletu’z-zâtiyye” emerged as follower of Montaigne style; the other is “el-makâletu’l-mevdû’iyye” emerged as follower of F. Bacon style. In Turkish literature, article is substitute for “essay” and “article” literary genres as separate genres. These two types of articles in Arabic literature are divided into many types in terms of contained subjects and used methods.

**Keywords:** Literature, Arabic Literature, Modern Arab Literature, Article, Article Types

### Giriş

Sosyal bir yapıda yaratılan insan, çevresiyle sürekli etkileşim içerisinde dir. Bu etkileşimin bir yönü olarak duygu ve düşüncesini kayıt altına alma arzusu, beraberinde birbirinden farklı özellikleri barındıran yazın şekillerini ortaya çıkarmıştır.

16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadarki zaman diliminde oluşan siyasal ve sosyal atmosfer, edebiyat alanında yeni türlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu türlerden biri de şüphesiz “*makale*” dir. İlk olarak batı edebiyatında ortaya çıkan “makale”, 18. ve 19. yüzyılda Arap dünyasında matbaanın kurulması, gazete ve dergilerin teşekkül edip yayım hayatına adım atması, “*makale*”nin Arap edebiyatında hızlı bir şekilde yayılmasını ve giderek en çok rağbet gören yazım türü haline dönüşmesini sağlamıştır.

Bu çalışmada “Modern Arap Edebiyatı” döneminde en çok kullanılan bu yazın türü, incelenecektir. Arap edebiyatında “makale” konusu incelenirken çalışmaya işlevsellik kazandırmak için yer yer Türk edebiyatıyla karşılaştırma yoluna gidilecektir.

### 1. Kavramsal Çerçeve

Makalenin kavramsal/ıstılah manasını ifade etmeden bu kavramsal manaya kaynaklık teşkil eden sözlük manasını ele almak yararlı olacaktır.

“قال يقول قولاً وقيلاً ومقالة ومقالاً” fiilinin masterlarından biri olan “*makale*” (المقالة) kelimesi; bir düzen üzere konuşma, eksik veya tam olsun dilin çıkardığı

her lafız, itikat, görüş,<sup>1</sup> nazım şeklinde konuşma formları oluşturma<sup>2</sup>, söz, inanılan şey, mecazî anlamıyla durum<sup>3</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Makale lafzının master hali (مقالة-مقال), hem cahiliye dönemi hem de başta İslamî dönem olmak üzere sonraki dönem şiirlerinde kullanılmıştır. Cahiliye dönemi şairlerinden olan en-Nabiğa ez-Zübyânî'nin (ö.604?) söz konusu kelimeye *Tavîl* bahriyle yazılmış kasidesinde şu ifadelerle yer vermektedir:

أتاني، أبيت اللعن، أنك لمتني  
وتلك التي تشتك منها المسامع  
مقالة أن قد قلت: سوف أناله  
وذلك، من تلقاء مثلك، رائع<sup>4</sup>

"*Duydum ki; – Allah hayrını versin.- beni kınamışsın. Bu da kulakların, hoş karşılamayacağı bir şeydir. Şöyle; 'Ben ondan intikam alacağım.'* bir söz söylemişsin. Senin gibilerden bunu duymak normaldir." Yine İslamî dönemin muhadram şairlerinden el-Hutay'e'nin (ö.59/678?) söz konusu kelimeye *Mutekârib* bahriyle yazılmış kasidesinde şu ifadelerle yer vermektedir:

تَحَنَّنْ عَلَيَّ. هَذَاكَ الْمَلِيكَ.  
فإن لكل مقام مقالا.<sup>5</sup>

"*Bana karşı yumuşak ol. - Allah seni hidayete erdirsin.- Şüphesiz her sözün, bir yeri vardır.*" Ancak makale kelimesi örnek olarak verilen her iki beyitte de yukarıda verilen sözlük anlamlarıyla kullanılmıştır. Zira edebî bir tür olarak nesrin içerisinde yer edinen makale mefhumu Modern Arap Edebiyatı olarak kabul edilen edebî dönemde ortaya çıkmıştır.

Kapsam ve muhteva ile ilgili yaklaşımlar sonucu, batı menşeli bu edebî tür için birbirinden farklı birçok tanım yapılmıştır. Bunlardan birkaçı şöyledir:

(*Edebî*) makale; uzunluk ve konu bakımından sınırı belli olan, zorlamadan uzak, hızlı bir şekilde yazılan bir düz yazı türüdür.<sup>6</sup>

1 Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-fikr, Beyrut t.y., XI, 572-573.

2 Muhammed Murtedâ b. Muhammed el-Huseynî el-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut 2012, XXX, 164.

3 İbrâhîm Enîs v. dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1989, s. 716.

4 en-Nabiğa ez-Zubyânî, *Divanu'n-Nâbiğâti'z-zubyânî*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut 2005, s. 76.

5 el-Hutay'e, *Dîvânü'l-Hutay'e*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut 2005, s. 109.

6 Muhammed Yusuf Necm, *Fennu'l-makâle*, Daru's-sekâfe, Beyrut 1966, s. 95.

*Makale; orta hacimli olan, belli bir konuyu inceleyen, yazarın bakış açısını yansıtan, düz yazı türlerinden biridir.*<sup>7</sup>

*Makale; yaşam olaylarını, toplum fenomenlerini tasvir eden özgür bir ifade tarzıdır.*<sup>8</sup>

Cemâl el-Câsım el-Mahmûd'un, Sâlih Ebû İsbâ' ve Muhammed Abdullah'ın çalışmasından yaptığı alıntıda; "*Makale, tek bir fikir etrafında dönen, belli bir konuyu tartışmaya açan veya herhangi bir bakış açısıyla ifade eden, okuyucuyu belli bir düşünceye ikna etmeyi veya onlarda bir tür duygusallık oluşturmayı amaçlayan, orta uzunlukta akıcı ve açık bir dil, çekici ve dikkat uyandıran bir üslupla ön plana çıkan düz yazı türlerinden biridir.*"<sup>9</sup>

Ahmed Heykel'in Abdullatîf Hamza'dan yaptığı alıntıda; "*Makale, sınırları iyice daraltılmış bir konuyu ele alan, bununla birlikte bu konuyu aşırı derecede yoğunlaştırarak sunan, aynı zamanda bu konunun yaşamla iç içe bir olay olması ve konudan söz ederken toplumun muhatap alınması ve en nihayetinde üslup konusunda da bu türün beraber doğup geliştiği gazetenin gerekliliklerinden kopmaması beklenen bir düz yazı türüdür.*"<sup>10</sup>

Görüldüğü üzere ilgili tanımlar belli ortak noktalar üzerinde yoğunlaşmakla birlikte bazı farklılıkları da içermektedir. Genel itibarıyla bu tanımlar, ya öncüsü Montaigne<sup>11</sup> örneğindeki yalın hal göz önünde bulundurularak ya da süreçle birlikte meydana gelen değişimler dikkate alınarak yapılmıştır.

Zaman içerisinde ortaya çıkan yeni yaklaşımlar, ele alınan konular ve konuların okuyucuya aktarıldığı iletişim araçları, makaleyi hem nitelik hem de içerik olarak farklı şekillere büründürmüştür.<sup>12</sup> Batı menşeli olan makalenin zamanla büründüğü bu farklı görünümleri sonucu olacak ki edebiyata

7 Mahmûd Fuleyh el-Kudâh, Merlîn Adnân el-Ġunemiyyin, "Fennu'l-makâle 'inde Mihâil Nu'ayme", *Mecelleti Câmiati Dimeşk*, XXIX, Sayı 2+I, 2013, s. 588.

8 es-Seyyid Mursî Ebû Zikrî, *el-Makal ve tetavvuruh fi'l-edebi'l-mu'âsir*, Daru'l-me'ârif, b.y. 1982, s. 69.

9 Cemâl el-Câsım el-Mahmûd, "Fennu'l-makâle", *Mecelletü Câmiatü Dimaşk li'l- 'Ulûmi' il-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*, XXIV, Sayı 1, 2008, 449.

10 Ahmed Heykel, *Tetavvuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısır*, Dâru'l-me'ârif, b.y. 1994, s. 70.

11 Michel de Montaigne, 1533-1592 yılları arasında yaşamış "deneme" türünü edebiyata kazandıran Fransız düşünürdür. Ömer Özden-Osman Elmalı, *Yeni Çağ felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2012, s. 32.

12 Bkz. Abdullatîf Hamza, *el-Medhal fi fenni't-tahrîri's-sahafi*, Daru'l-fikri'l-'arabî, b.y. t.y., s. 222-225.

tımıza “deneme” ve “makale” şeklinde iki farklı tür olarak yansırken Arap edebiyatına da “makale-i zatiyye” ve “makale-i mevdûiyye” şeklinde aynı türün iki temel çeşidi olarak yansımıştır.<sup>13</sup> Makaledeki bu görünüm farklılığı, beraberinde efradına cami’ ağıyarına mani olacak bir tanımı ortaya koyma güçlülüğüne yol açmaktadır. Dolayısıyla burada zaten sayıca çok olan tanımlara bir yenisini ekleme girişiminde bulunmak yerine makalede olması gereken temel nitelikleri söylemekle yetinilecektir.

Bunlar:

Yazarın rengiyle boyanması, iç dünyasını yansıtmaması,  
İlmî, felsefî derinlikten uzak bir şekilde herhangi bir konuyu ele alması,  
Serbest bir üslupla ifade edilmesi,  
Sanat kaygısı taşımaması,  
Ciddiyet ve vakar zorunluluğunun olmaması,  
Didaktik, nasihat içerikli olmaması,  
Muhatap kitesinin, umumun olması,  
Uzunluk olarak orta hacim de olmasıdır.<sup>14</sup>

Makale türlerinden biri olan “*el-makâletu'l- mevdû'iyye*”yi özellikle de onun bir parçası olan bilimsel makaleyi bazı yönleriyle zikredilen niteliklerden ayrı tutmak gerekir. Zira bilimsel makale; yapısı gereği ilmî derinlik gerektirebilir, hacim olarak uzayabilir, onun muhatap kitlesi sınırlı kalabilir ve yazarının kişiselliği ikinci planda kalabilir.

## 2. Makalenin Türleri

Son birkaç asırdır fikir ve duygu aktarımında en önemli yazın araçlarından biri olan makale, neredeyse tüm dünyada ciddi bir şöhrete kavuşmuştur. Hemen hemen her yazar-çizerin bir şekilde kalemini oynattığı bir alan haline gelmiştir. Kullanıcıları açısından makalenin bu kadar geniş yelpazesinin olması, işlediği konular açısından çok geniş bir zemininin olmasını sağlamıştır. Zira yazarın işlediği konular, ona ilham veren kaynaklardır. Bunlar da tarih, insan, toplum, bilim, tabiat, uzay, astronomi, psikoloji, sosyoloji, kişisel deneyim vb. çok geniş bir alana yayılmaktadır. Durum bu olunca ma-

13 İleride bu konuya değinilecektir.

14 Bkz. Enîs el-Makdisî, *el-Funûnu'l-edebyiyye ve a'lâmuhâ*, Dâru'l- 'ilmi'l-melâyin, Beyrut t.y., s. 230-231; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 69-70.

kalenin geniş bir zeminin olması da tabiidir. Öte taraftan yazarın önündeki bu geniş alanın onun bilgi dağarcığında ve ruh dünyasında oluşturduğu yansımalar,<sup>15</sup> kaleminden farklı renklerde ve farklı tonlarda gözlemlerin ve yaşantıların belirmesini sağlamıştır. Neticede gerek yazarların ilgi alanları gerekse de sunum şekilleri, beraberinde birbirinden bazı noktalarda ayrılan makale türlerini ortaya çıkarmıştır.

Esasında bu türleri, kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Ancak incelemede kolaylık sağlayacağından gruplandırmasının yararlı olacağı mülahaza edilmektedir. Bu türler, araştırmalarda esas alınan yaklaşım biçimlerinin etkisiyle farklı şekillerde gruplandırılmıştır. Kimi araştırmacılar<sup>16</sup> dilin kullanım şekillerinden olan edebî dilin, bilimsel dilin ve gazete dilinin doğası gereği takip edilen üslubu göz önünde bulundurarak makale türlerini **edebî makale**, **bilimsel makale** ve **gazete makalesi** şeklinde tasnif etmişlerdir. Kimi araştırmacılar<sup>17</sup> da makalenin iki önemli temsilcisi olan Montaigne'in kişisel tecrübeyi ön plana alan hür tutumu ile Bacon'un konu odaklı delillendirme tutumunun yazarlara etkisiyle makalede oluşan temel üslûp farklılıklarını göz önünde bulundurarak makalenin türlerini **el-makâletu'z-zâtiyye** ve **el-makâletu'l-mevdû'îyye** şeklinde gruplandırmışlardır. Aslında her iki yöntemle ortaya konulan gruplandırmalar birbirlerine irca edilebilir. Bununla birlikte gruplandırma, maksada araç niteliğinde olduğundan ve gruplandırma maksadı ifade etmede, özü itibarıyla çok önem arz etmediğinden burada gruplandırma şekilleri ve onları birbirlerine irca etme üzerinde durulmayacaktır. Ancak Türk edebiyatıyla paralellik kurma ve kavramların Türk edebiyatındaki karşılıklarını kullanmanın vereceği yarar dikkate alınarak ikinci yöntemin neticesi olan gruplandırma, çalışmada esas alınacaktır.

### 2.1. el-Makâletu'z-Zâtiyye / Deneme

*el-Makâletu'l-edebiye*<sup>18</sup> olarak da bilinen "*el-makâletu'z-zâtiyye*" (المقالة الذاتية) makalenin öncüsü ve şekillendiricisi olmakla birlikte makalenin edebî literatürde yer edinmesini sağlayan; makalenin diğer türü olan "*el-makâletu'l-*

15 Bkz. el-Makdisî, a.g.e., s. 232.

16 Bkz. Hamza, a.g.e., s. 231-232.

17 Bkz. Ousama Ekhtiar, *Fennu'l-makâle*, Erişim Tarihi, 05 Ocak 2014, el-Mevsuâtî'l- 'Arab - ye Ağ Sitesi, [http://www.arab-ncy.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display\\_term&id=162366&m=1](http://www.arab-ncy.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=162366&m=1); Necm, a.g.e., s. 96.

18 Ebû Zikrî, a.g.e., s. 80; el-Kudâh, el-Ğunemiyin, a.g.e., s. 596.



*mevdû'iyye*'nin de ortaya çıkışına zemin hazırlayan önemli bir türdür. Fransız yazar Montaigne, bu türün öncüsü olup onu edebiyat dünyasına kazandıran kişidir. Montaigne'in "Essais" isimli eserinde içten ve sade bir üslûpla kişisel deneyim ve izlenimlerini ele aldığı yazıları, bu türün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Essais'in yayımlanmasından sonra bu tür, yaşama ilgili duyguların ve yaşam boyunca edinilen deneyimlerin ifade edildiği en yaygın yazın aracına dönüşmüştür. Duyguların ve deneyimlerin iletilmesine aracılık etmesi yönüyle "el-makâletu'z-zâtiyye", Arap edebiyatındaki "el-kasîdetu'l-ğînâiyye"ye benzetilmektedir. Her ikisi de okuyucuyu, yazarın veya şairin ruh derinliklerine kadar götürmekte ve kalbinin gizli noktalarına ulaştırmaktadır. Ancak bu şekildeki bir yazında duygu yoğunluğunun artması ve nazım halini alması onu "el-kasîdetu'l-ğînâiyye" kılarken, bu duygu yoğunluğunun azalıp nesir şekline bürünmesi onu "el-makâletu'z-zâtiyye" kılmaktadır.

Yazarın iç dünyasının ifşaatı şeklinde değerlendirilebilecek olan "el-makâletu'z-zâtiyye"nin bu ifşaatlar veya itiraflar, metne dökülünce mantıksal kurgulamaya mahkûm edilmeden rahat ve serbest bir üslûpla ifade edilmesi gerekir. Aynı şekilde bu ifşaatlar veya itiraflar, öğretici ve yönlendirici bir dilden uzak, okuyucusunda karşısında bir dost/bir arkadaş varmış izlenimini uyandıran ve edebî zevk unsurlarıyla bezenerek onları sürükleyen bir mahiyette olmalıdır.<sup>19</sup>

"el-Makâletu'z-zâtiyye"nin okuyucuyu sürüklemesi için makalenin şekil boyutu yani plan ve üslûp yönü önem arz etmektedir. Burada plandan kasıt, işlenecek konunun derin bir tefekkür aşamasından geçirilmesi, konuya ilgi çekecek bir başlık seçilmesi, konunun bir düzen içerisinde sunulması, gereksiz bilgilerden kaçınılması, konunun parçalarının birbirini tamamlaması, ifadelerin açık olması ve fikri kargaşaya yol açmaması gibi durumlardır. Önemli olan hususlardan bir diğeri de işlenen konunun üslûbunun çeşitlilik göstermesidir. Bunun için bazen hicivli, bazen nükteli, bazen alaycı, bazen mizah içerikli, bazen hikâyemsi bir dil vs. kullanılmalıdır. Elbette bu yapılırken konunun yapısına ve amacına bakılmalıdır.<sup>20</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki; her ne kadar "el-makâletu'z-zâtiyye" de aslolan

19 Necm, a.g.e., s. 97-99.

20 Bkz. Rebî'î Abdulhâlîk, *Fennu'l-makâletu'z-zâtiyye*, Dâru'l-ma'rifeti'l-cami'a, İskenderiyye t.y, s. 73-77; Hamza, a.g.e., s. 258-259.

herhangi bir kuralın ve bir düzenin olmaması gerekir şeklinde bir yaklaşım<sup>21</sup> varsa da makalenin edebî değeri kazanması için bu, doğru tutum olarak görünmemektedir.

Arap edebiyatında “el-makâletü’z-zâtiyye” olarak geçen makalenin bu türünü, Türk edebiyatında “deneme” karşılamaktadır. İki edebiyata ait “el-makâletü’z-zâtiyye” ve “deneme” kavramları, özellikleri itibarıyla karşılaştırıldığında aynı şeyleri ifade ettikleri görülecektir. Her iki kavramın ait olduğu edebiyat çerçevesinde sahip oldukları özellikleri şöyle ifade edilir:

**“el-Makâletü’z-zâtiyye”nin temel nitelikleri;<sup>22</sup>**

Yazarın yaşamla ilgili duygularını, düşüncelerini ve deneyimlerini ifade eder.

Bu türün en iyi örneklerini Montaigne ortaya koymuştur.

Montaigne yazılarında odak kendisidir.

Sade, akıcı bir dil kullanılır.

İçerik didaktik, yönlendirici bir yapı da olmamalıdır.

Herhangi bir şeyi ispat kaygısı taşımamalıdır.

Okuyucuyu etkileyici ve ona keyif verici bir dil kullanılması beklenir.

Konu sınırlaması yoktur.

Yazarın derin bir düşünce yapısına sahip olması gerekir.

**Denemenin temel nitelikleri;<sup>23</sup>**

Konu sınırlaması yoktur.

Montaigne ile birlikte ayrı bir tür olarak var olmuştur.

Kanıtlanma ve iddia etme söz konusu değildir.

İçten ve samîmî bir üslûpla yazılır.

Yazarın kendine özgü düşünce ve duygularını okuyucuya aktarır.

Yazarın deneyim ve birikimlerinin okuyucuya zevk vermesi beklenir.

Estetik yapı, kuvvetli ve sağlamdır.

Öğretme amacı gütmeyiz.

Yazarın çok güçlü bir bakış açısı ve deneyimlerinin olması gerekir.

İki ayrı edebiyatın kendi kaynaklarından derlenen bu nitelikler, “el-

21 Bkz. Necm, a.g.e., s. 99.

22 Bkz. Necm, a.g.e., s. 98-100; Abdülhâlık, a.g.e., s. 69-72; Hamza, a.g.e., s. 223-225.

23 Bkz. Nurettin Demir, Emine Yılmaz (Ed.) *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010, s. 214.

makâletu'z-zâtiyye" ve "deneme" kavramlarının aynı türün iki farklı edebiyattaki isimlerinden başka bir şey olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşımın doğruluğunu pekiştirmek için söz konusu kavramların ait oldukları edebiyatın, onlara dair tanımlarına da yer vermek yararlı olacaktır:

*"İnsan ve insanı ilgilendiren herhangi bir konuda, kesin sonuçlara varmadan; ele alınan düşünceyi, kesin hükümler vererek değerlendirmeden; yazarın şahsî düşünce ve duygularıyla, samimiyetle ve kendisiyle söyleyişi tarzında ele aldığı yazılara deneme denir."*<sup>24</sup>

*"el-Makâletu'z- zâtiyye, yazarın duygularını dile getirdiği bir düz yazın türüdür. Bu yazın, onun hal dili, gözlem ve düşüncelerinin sergisidir. Zeok ve hoşnutluk yönlerinden etki oluşturma arzusuyla bazen ciddi bir edayla bazen de latife yoluyla yazarın sosyal, bireysel sezgişlerini ve izlenimlerini somutlaştırarak içine alır."*<sup>25</sup>

İki farklı edebiyatın kaynaklarından alınan bu tanımlar, ana unsur itibarıyla aynı şeyi ifade etmektedir. Bu ana unsur da duygularını, düşüncelerini herhangi bir ilgi bağlamında kaleme alırken yazarın kişiselliğinin hâkim renk olduğu bir yazın türü olmasıdır.

Bu yaklaşım, bu şekilde ortaya konulduktan sonra burada el-makâletu'z-zâtiyyenin (denemenin) çeşitlerinden tespit edilenlerden önemli görülenlerinin bir kısmına kısaca değinip kalanların isimlerini zikretmekle yetinilecektir.

### 2.1.1. es-Sûretu'ş-Şahsiyye / Saf-Klasik Deneme<sup>26</sup>

es-Sûretu'ş-şahsiyye (الصورة الشخصية) veya el-makâlu'ş-şahsî (الشخصي المقال) şeklinde isimlendirilen bu çeşit, özel deneyimlerin ve yaşama dair yansımaların yazarın ruhunda bıraktığı izlerin samîmî ve sanatsal bir üslûpla ifade edilmesidir. Bu çeşit, bu yönüyle kişisel bakış açısıyla özdeşleşen "makale-i zatiyye/deneme"nin belki de en iyi çeşidini teşkil etmektedir. Yazar bu çeşitte sıcak, samîmî bir sohbet atmosferi içerisinde bir nevi itiraflarda ve ifşaatlarda bulunur. Fakat bununla birlikte yazdıklarında zekâsının keskinliği, mizah algısının ıslıtları belirir. Yazarın karakterine göre değişmekle birlikte yine bu çeşitte bazen sert bazen de yumuşak bir alaycı üslûp gözlemlenir. Bu

24 Demir, Yılmaz, a.g.e., s. 214.

25 Abdulhâlık, a.g.e., s. 73.

26 Denemenin çeşitlerini Türkçe isimlendirmelerinde yararlanılan kaynak için bakınız; Nesrin Canbek, *Yeni Türk Edebiyatında Bir Anlatı Türü Olarak Deneme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin 2001, s. 127- 177.

çeşidin, belki de dünyanın en önemli ve ilk siması, Montaigne'dir. Arap edebiyatında ise İbrahim Abdulkâdir el-Mâzinî (ö.1949), Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö.1964), Ahmed Emîn (ö.1972), Mey Ziyâde (ö.1941) ve Mîhâil Nu'ayme (ö.1988) bu çeşidin mümtaz simaları olarak görülmektedir.<sup>27</sup>

### 2.1.2. Makâletu'n-Nakdi'l-İctimâ'î / Güncel Deneme

Makâletu'n-nakdi'l-ictimâ'î (مقالة النقد الاجتماعي) şeklinde isimlendirilen bu kısım, sosyal problemleri ele alır. Bu çeşitle toplum için zararlı görülen adet ve gelenekler ile yenilik bağlamında toplumda yer edinmeye başlayan ancak olumsuz olarak değerlendirilen ahlak, giyim-kuşam vs. alanlarında ortaya çıkan yeni durumlar eleştiri konusu yapılır. Aynı şekilde toplum için faydalı görülen durumlar da teşvik edilir. Yazar, bu çeşitteki rolüyle çevresiyle ilgili iyi bir gözlemci, kendisini kuşatan toplumsal durumlarla ilgili derin ufka sahip bir mütefekkir ve ele aldığı konuyu içeriğine uygun bir üslûpla işleyip sunan edip konumundadır. Özellikle olumsuz görülen durumlar bazen mizah yoluyla bazen de alaycı bir yolla kaleme alınır. Ahmed Emin'in "Babaların Zorbalığı" (سلطة الآباء) adlı makalesi, buna güzel bir örneklik teşkil eder. Edebiyat dünyasını bu çeşitle tanıştıran İngiliz yazar J. Addison'dur. Cemâleddin el-Afgânî (ö.1897), Abdurrahmân el-Kevâkibî (ö.1902), Kâsım Emîn (ö.1908) ve Mustafâ Lutfî el-Menfelûfî (ö.1924) bu çeşidin Arap edebiyatındaki önemli şahsiyetleridir.<sup>28</sup>

### 2.1.3. Makâletu's-Sîre / Portre Deneme

Arap edebiyatında makâletu's-sîre (مقالة السيرة) ismiyle bilinen bu çeşitte, yazarın, herhangi bir şahsın (Bu şahıs henüz hayatta olan bir kimse de olabilir.) yaşamından kesitler sunar. Ancak yazar burada biyografik çalışmalarda olduğu gibi herhangi bir şahısla ilgili bütün malumatı derleyip sunmaya çalışmaz. O, bu yazısıyla sadece kaleme aldığı şahsın kendisine olan etkisini ve onunla ilgili izlenimlerini aktarmaya çalışır. Yazar, adeta makalesine konu edindiği şahsın gözlerden uzak kalan kişiliğinin üzerindeki perdeyi aralamaya çalışır. Dolayısıyla tüm bir hayat hikâyesini sunmak yerine onun yaşamından özel bulduğu yönleri, dikkate değer gördüğü kesitleri açık bir dille sunmaya özen gösterir. Takip ettiği sunumla okuyucuda etkileşim meydana getirmeye çalışır. Muhammed Teymûr'un "el-Akkâd ve'l-Mâzinî" bu hüviyetteki önemli denemelerden biridir. Ahmed Emîn (ö.1972), 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö.1964), Muhammed Teymûr (ö. 1973) ve Abdulazîz el-Buşrâ (ö.1943) bu yapıda yazılar kaleme alan yazarlardan birkaçıdır.<sup>29</sup>

27 Necm, a.g.e., s. 102-107; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 73-74.

28 Necm, a.g.e., s. 107-108; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 74.

29 Necm, a.g.e., s. 117-118; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 75.

### 2.1.4. Vasfu'r-Rehelât / Gezi Nitelikli Deneme

Vasfu'r-rehelât (وصف الرحلات) olarak nitelenen bu kısım, yazarın seyahatleri esasında gördükleriyle (insan, hayvan, tabiat manzaraları, tarihî eserler vs.) olan etkileşimini ve bunların onda bıraktığı intibaları tasvir eder. Bu çeşit makaledeki içerik, coğrafi bilgilerde olduğu gibi kuru bir bilgi aktarımı veya seyahatnamelerdeki gibi sadece görülenlerin tasviri yerine estetik yönü kuvvetli ve okuyucuya zevk veren bir nitelikte olması gerekir. Aynı şekilde bu çeşit makalede yazar; gördükleriyle ilgili aklî ve ruhî çıkarımlarda bulunur, onlara dair mukayeselere girişir ve nihai olarak görüntünün arkasında saklı olduğunu düşündüğü gerçeği yakalamaya çalışır. Bundan dolayı yazarın kıvrak ve hızlı etkileşime giren bir zekâsının olması gerekir. Ahmed Emîn (ö.1972), Mîhâil Nu'ayme (ö.1988) ve 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö.1964) Arap edebiyatında bu minvalde makaleler kaleme alan yazarlardır.<sup>30</sup>

el-Makâlu'l-vasfî (المقال الوصفي), el-makâlu't-teemmülî (المقال التأملي), el-makâlu's-sâhir (المقال الساخر), el-makâlu'l-iza'î (المقال الإذاعي), el-makâlu'l-inşâî (المقال الإنشائي), el-makâlu'l-kısasî (المقال القصصي), el-makâlu'l-intibâ'î (المقال الإنطباعي)<sup>31</sup> "el-makâletu'z-zâtiyye/deneme"nin diğer çeşitleridir. Ancak Ahmed Heykel'in dediği gibi makale yazarların karakterlerine, kültürel birikimlerine ve de işlediği konuya göre birçok çeşide ayrılmıştır.<sup>32</sup> Dolayısıyla "el-makâletu'z-zâtiyye"nin çeşitlerini yukarıdakilerle sınırlamak doğru olmaz. Haliyle adını zikredilenler dışında "el-makâletu'z-zâtiyye"nin başka çeşitleri<sup>33</sup> de mevcuttur.

### 2.2. el-Makâletu'l-Mevdû'iyye / Makale

Bu türün temeli F. Bacon'un<sup>34</sup> konu odaklı yazılarıyla atılmıştı. 19. yüzyılın sonlarına doğru ilim/bilim adamları çeşitli konularda görüş, düşünce ve teorilerini yaymak/yayınlamak için edebî makalenin/zatî makalenin alışageldik formundan yararlanmaya başladılar. Gazetelerin yaygınlaşması ve çeşitli alanlara tahsis edilmiş dergilerin çıkmaya başlaması, beraberinde yazarlara insan ve tabiat bilimlerinin tüm dallarını kapsayan yazılar kaleme

30 Necm, a.g.e., s. 115-117.

31 Bkz., Hamza, a.g.e., s. 234; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 74-77.

32 Bkz., Heykel, a.g.e., s. 74.

33 el-Mahmûd, a.g.e., s. 465.

34 Francis Bacon, 1561-1626 yılları arasında yaşamış İngiliz düşünür modern felsefenin kurucusu ve bilimciliğin ilk savunucusu olarak kabul edilir. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 446-447.

alıp yayımlama fırsatı sundu. Böylece edebî yönü zayıflayan yeni bir makale türü ortaya çıkmaya başladı.<sup>35</sup> Bu yeni tür, makaleye hâkim olan kişiselilik ile iç duyumun terk edildiği, sanatsal boyutun ikici planda bırakıldığı ve konunun merkeze alınıp aklın ve bilimin şekillendirdiği bir niteliğe sahipti. Yani birinci türden mülhem ancak zikredilen farklılıkları da arz eden bir türdür. Konunun odaklaştırıldığı bu türe, bu yönünden hareketle “*el-makâletü'l-mevdû'îyye*” (المقالة الموضوعية) denilmiştir.

Aklilik, bilimsel güvenilirlik, dilsel titizlik, sağlam öncüllere bina edilmiş sonuçlar “*el-makâletü'l-mevdû'îyye*”de dikkat çeken yapısal özelliklerdir. Bilim, siyaset, edebiyat, sosyoloji, felsefe, tabiat bilimleri gibi neredeyse sınırsız addedilebilecek ilham kaynakları olan bu türün dikkat çekilen yapısal nitelikleriyle birlikte okuyucuyu kendine çeken ve ona keyif veren bir hüviyete sahip olması gerekir. Bunun için muğlâk ibarelerden, teknik kavramlardan, içi boş lafızlardan ve bilim diline ait kuruluk ile soğukluktan uzak olmalıdır. Ayrıca bu türde okuyucunun dikkatini çekecek herhangi bir konunun, ince ve zevk verecek bir üslûpla işlenmesine özen gösterilmelidir.<sup>36</sup> İşte “*el-Makâletü'l-mevdû'îyye*”nin bu yönü, onu birinci türle aynı zemine taşımakta ve birinci türün hâkim rengi olan yazarın kişiselliği bu tür için bu noktada ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup>

“*el-Makâle-i mevdû'îyye*”nin yukarıda ortaya koyduğumuz nitelikleri, birçok yönüyle Türk edebiyatının edebî türlerinden olan “*makale*”yi andırmaktadır. Türk edebiyatının “*Bir gazete ve dergide yayımlanmak üzere yazılan ve herhangi bir konuyu inceleyen yazı türüne makale denir. ... Makaleler çeşitli konular hakkında bilgi vermek ve fikirleri açıklayıp ispat etmek için yazılan yazılar olduğu için temel unsuru fikirdir.*”<sup>38</sup> şeklindeki makale tanımı bu düşüncemizi teyit etmektedir.

“*el-Makâletü'l-mevdû'îyye*”de konu işlenirken çeşitli argümanlarla pekiştirilmesi beklendiği gibi okuyucu tarafından açık ve doğru bir şekilde anlaşılması için de konuyla hedeflenenin sağlam bir planlamasının olması da beklenir. Zira planlama, konuyla amaçlanan şey, için bir pusula işlevini

35 Bkz. Necm, a.g.e., s. 130; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 77.

36 Bkz. Ousama Ekhtiar, *Fennu'l-makâle*, Erişim Tarihi, 05 Ocak 2014, el-Mevsuâtü'l- 'Arab - ye Ağ Sitesi, [http://www.arab-ncy.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display\\_term&id=162366&m=1](http://www.arab-ncy.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=162366&m=1).

37 Necm, a.g.e., s. 130.

38 Bkz. Tuncer Gülensoy, *Türkçe El Kitabı*, Bizim Gençlik Yay., Kayseri 1995, s. 274.

görür. Planlaması yapılan bir makalenin her parçası, birbirini teyit edeceğinden bu parçalardan her biri öncesiyle ilişkilendirildiğinde sonuç; sonrasıyla ilişkilendirildiğinde ise öncül görevini yüklenmiş olacaktır.<sup>39</sup> Bunun için de planlanması yapılan bir metnin, üç ana unsurdan; mukaddime/giriş, 'arz/gelişme ve hatime/sonuç oluşması gerekir. Mukaddime/giriş, genel kabul gören bilginin öz bir ifadeyle ve dikkat çekici bir üslûpla sunulduğu gelişmeye hazırlık niteliğindeki kısımdır. 'Arz/gelişme, konunun omurgasını oluşturan kısımdır. Ana fikir burada işlenip besleyici unsurları ortaya konur. Çeşitli çıkarımlar bu kısımda yapıp hikâye, olay, alıntı vs. desteklenir. Hatime/sonuç, ulaşılan sonuç veya sonuçların ortaya konulduğu yerdir. Bu bölüm, makalenin okuyucusunun metinden amaçlananı açık ve öz olarak karşısında bulunduğu bölümdür.<sup>40</sup>

Çeşitli boyutlarıyla ortaya konulmaya çalışılan bu tür, bugün Arap edebiyatında belki dünya edebiyatında hâkim olan<sup>41</sup> türdür. Konu merkezli olan bu tür, işlenen konuya göre birçok çeşide ayrılmıştır. Örnek kabilinden bazısına dair kısa bilgi verdikten sonra geri kalanının isimlerine yer vermekle yetinilecektir.

### 2.2.1. Eleştirel Makale

Edebiyat ve sanat alanındaki tenkidi kapsayan "*el-Makâletu'n-nakdiyye*" (المقالة النقدية), geçmişi Avrupa edebiyatının erken dönemlerine kadar uzanır. İngiliz edebiyatçı John Dryden 1668 yılında tiyatral şiir hakkında kaleme aldığı uzunca makalesi, bu çeşidin makale tarihi içerisindeki yerini almasını sağlamıştır. Sonraki süreçte yazarlar, edebiyatın farklı edebî konularında eleştirel ve tahlilî yazılar kaleme almışlardır. Ancak bu çeşidin; yaygın modern manasıyla ortaya çıkması, edebî dergilerin yayın hayatına girmesiyle olmuştur.

Bu çeşitte eleştirmen, ya bir edebî ekolün bakış açısı ya da baskın/hâkim edebî teoriler çerçevesinde edebî tenkitte bulunur. Eleştirmenin kritik gücü; biraz da onun edebî zevki, analiz yeteneği ve yorumlama kabiliyetine bağlıdır. Bu çeşitte önemsenen şey ise yazarın ya da eleştirmenin makalesini ele alırken tek bir konuyla sınırlı kalması, yargıları anlaşılır olması ve kişisel duygularının etkisinden uzak kalıp yorumlarında dengeli olmasıdır. Arap

39 Necm, a.g.e, s. 130-131.

40 Ebû Zikrî, a.g.e., s. 71; Necm, a.g.e., s. 131; Hamza, a.g.e., s. 285.

41 Necm, a.g.e., s. 131-132.

edebiyatında Abbâs Mahmûd el-'Akkâd (ö.1964), İbrahim Abdulkâdir el-Mâzinî (ö.1949), Ahmed Emîn (ö.1972) ve Tahâ Hüseyyin (ö.1973)<sup>42</sup> bu çeşidin seçkin simalarıdır.

### 2.2.2. Felsefî Makale

"*el-Makâletu'l-felsefiyye*" (المقالة الفلسفية), felsefe alanına giren konuların analiz edildiği ve yorumlandığı makale çeşididir. Yazar bunu yaparken konunun asıl dayanaklarını, belirlemeye çalışır. Bununla birlikte ele aldığı konuyu çok dikkatli ve açık bir ifadeyle ortaya koyar. Çünkü bu çeşit yazılarda alanın yapısının gereği olan kuşkuyu artırmak yerine gidermek hedeflenmelidir. Burada belki en önemli şey yazar, herhangi bir felsefî yazıdan farklı olarak edebî bir dil ve üslûp ile konuyu ele alır ki; onu edebî bir tür kılan da bu yöndür.

Arap edebiyatında Ahmed Lutfî es- Seyyid (ö.1963), Zekî Necîb Mahmûd (ö.1993), Ahmed Fuâd el-Ehvânî (ö.1970), İsmâil Ali Edhem (ö.1940)<sup>43</sup> bu çeşidin ön plana çıkan önemli yazarlarından birkaç tanesidir.

### 2.2.3. Tarihî Makale

Geçmiş herhangi bir dönem, ihtilal, tarihî kişilik vs.nin tarih veya tarihçinin dil ve üslûbuyla değil; edebî dil ve nesir yöntemleriyle ele alınıp incelendiği makale çeşididir. Arap edebiyat kaynaklarında "*el-makâletu'l-tarihiyye*" (المقالة التاريخية) olarak geçmektedir. Yazar tarihî bir konuyla ilgili bilgi, belge, olay vs. topladıktan sonra bunlar arasından seçimlerde bulunur, bir kurgu oluşturur ve çeşitli yorumlarda bulunarak bir olay bütünlüğü içerisinde bunun sunumunu yapar. Yazar hikâye diliyle ele aldığı bu yazısında kendi karakterini gizlerken olabildiğince insanî unsurları ön planda tutmaya çalışır.

Çeşitli gazete ve dergilerde tarih içerikli yazılar kaleme alan Abdulkâdir Hamza (ö.1941) ve Abdurrahmân er-Rafî'î (ö.1966) Arap edebiyatının bu nev'inde tanınan seçkin yazarlarındandır.<sup>44</sup>

### 2.2.4. Bilimsel Makale

Arap edebiyatında "*el-Makâletu'l- 'ilmiyye*" (المقالة العلمية) olarak bilinen bu çeşit, esasında kendi içerisindeki ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi her-

42 Necm, a.g.e., s. 132; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 77.

43 Necm, a.g.e., s. 132; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 77.

44 Necm, a.g.e., s. 133; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 78.



hangi bir bilim/ilim dalında uzman bir kimsenin, alanıyla ilgili tespit ettiği bir problemi veya bir teoriyi bilimsel bir yöntem ve dil ile alıp incelediği kısımdır. Bu kısım, inceleme alanımız dışında kalmaktadır. Diğer kısım ise bilimsel ilerlemelerin, gelişen ve değişen dünyanın tetikleyicisi olmasından ötürü herhangi bir bilimsel gelişmenin/ilerlemenin veya bilimin herhangi bir konusunun günlük, haftalık, aylık vs. bir gazete ve dergide umuma yönelik bilgilendirme veya ilgililerin merakını gidermeye matuf edebî bir üslûpla ele alınıp işlendiği makale çeşididir. Bu makale çeşidinin okuyucularının tümüne hitap edebilmesi için olabildiğince bilimsel terminolojinin az kullanılması, basit bir dille kaleme alınması, okuyucunun ihtiyaç duyacağı bilimsel bilgi olması, yazarın kişiliğinin bilimselliğin önüne geçmemesi ve edebî zevki barındıran bir üslûpla kaleme alınması gerekir.

Yakûb Sarrûf (ö.1927) ve Muhammed Reşâd et-Tûbâ (ö.1992) bu çeşidin Arap edebiyatında meşhur olan yazarlarındandır.<sup>45</sup>

Makâletu'l- 'ulûmi'l-ictimâ'î (مقالة العلوم الاجتماعية), el-makâlu's-siyâsî (المقال السياسي) ve el-makâlu's-sahafî (المقال الصحفي); el-makâletu'l-mevdû'îye türünün, tespit edebildiğimiz<sup>46</sup> diğer çeşitlerindendir.

Makalenin her iki (el-makâletu'z-zâtiyye/ el-makâletu'l-mevdû'îyye) türü ile ilgili verilen bu bilgilerden sonra şimdi de bu iki türe yönelik verilen bilgilerin pratik değer kazanması için her iki türden birer örnek vermek uygun olacaktır. Bu örneklerden birincisi, makalenin türlerinden olan "el-makâletu'z-zâtiyye" türünün birçok çeşidinden "makâletu'n-nakdi'l-ictimâ'î" çeşidine ait olacaktır. "Makâletu'n-nakdi'l-ictimâ'î" çeşidine örnek olarak sunulacak makale, Ahmed Emîn'in "*Sultatu'l-Âbâ' / Babaların Zorbalığı*" adlı makalesinden bazı kesitler olacaktır.

Ahmed Emîn, ortalama beş-altı sayfa süren makalesinin baş tarafında geleneksel baba profilini ortaya koyduktan sonra sözü kendi döneminin sosyal koşullarında ortaya çıkmaya başlayan baba profili hakkında diyaloglar şeklinde hicivli bir dil kullanarak eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

45 Hamza, a.g.e., s. 269-272; Necm, a.g.e., s. 133.

46 Necm, a.g.e., s. 133; Ebû Zikrî, a.g.e., s. 78.

سلطة الآباء<sup>47</sup>

رحم الله زمانا كان الأب فيه الأمر النهائي، والحاكم المطلق، والملك غير المتوج؛ ينادي فيتسابق من في البيت إلى نداءه، ويشير بإشارته أمر، وطاعته غنم؛ تحدّثه الزوجة في حفر وحياء، ويحدّثه الإبن في إكبار وإجلال؛ من سوء الأدب أن يرفع إليه بصره، أو يردّه عليه قوله، أو يراجعه في رأي، أو يجادله في أمر. ....

في جملة الأمر أن البيت ينقسم إلى قسمين: حاكم وهو الأب، ومحكوم وهو سائر الأسرة؛ منه الأمر ومنهم الطاعة، له السيادة وعليهم الخضوع .....

وبجانب سلطة الأب الدنيوية كانت سلطة الدينية. فهو يوقظهم قبل الشمس ليصلوا الصبح أداءً لا قضاءً، ويسألهم في أكثر الأوقات عن صلاتهم كيف صلّوا .....

Ahmed Emîn, bu minvaldeki sözləriylə geleneksel baba profilini zımnî bir övgüyle ifade ettikten sonra sözü kendi dönemindeki baba profiline getiriyor. Şöyleki:

لقد ودعنا ذاك الزمان بخيره وشره، وحلوه ومره، واستقبلنا زمانا صار فيه الأبناء آباء، والمرعوس رئيسا والرئيس مرءوسا.

قالت الخطيبة لخطيبها: الناس أحرار، وأنا إنسانة وأنت إنسان، فإن اعتزنت بالكسب باعتزت بالإنفاق، وإن اعتزنت بالرحولة اعتزنت بالأنوثة، وإن اعتزنت بأي شيء فأنا اعترت بمثله وبخير منه؛ فأنا وأنت شريكان لا سيد وأمة ولا مالك ومملوك، لي كل الحقوق التي لك، ...

وتم الزواج، وفرحت الزوجة بالظفر فعالت في الطلب، ...

قالت: إن رقصت رقصت، فذلك حقك وحقي. قال: نعم، قالت: بل إن لم ترقص رقصت؛ لأنك إن أضعت حقك لم أضع حقي، وإن خاللت خاللت فالجزاء من جنس العمل، .....

وشاء الله أن يرزقنا بنين وبنات.

وقد رأوا أن الأم لا تجل الأب فلم يجلوه، ولم تعره كبير التفات فلم يعبروه، ورأوها تبذر في مال الأب فبذروا، ورأوها حرّة التصرف فتنحروا، ورأوها تخرج من البيت من غير إذن الأب فخرجوا خروجها، وتعود متى شاءت ففعلوا فعلها، ورأوها لا تتدين فلم يتدينوا، ...

وقال الأبناء لأبيهم: إنا مخلوقون لزمان غير زمانك فاخضع لحكم الزمان، وقد نشأنا في زمن حرية في الآراء، وحرية في الأعمال، وحرية في التصرف، لا كما نشأت في جو من الطاعة والقيود والأسر والتقاليد، فمحال أن يسع ثوبك الضيق أبداننا، والتقاليد العتيقة البالية نفوسنا، ...

وقالت البنات لأبيهن: يا أبانا الذي ليس في السماء! رقصت أمنا فرقصنا، وشربت أمنا فشرينا، وشربت سرا فلتمس لنا بحكم تقدم الزمان أن نشرب جهرا، ورأينا في روايات السينما والتمثيل حيا فأحببنا، ورأينا عريا على الشواطئ فتنعينا، وتزوجت أمنا بإذن أبيها فلتنزوج نحن بإذنها. قال: نعم. ...

أما بعد، فقد خلا الأب يوما إلى نفسه، وأجال النظر في يومه وأمسه، فبكي على أطلال سلطته المنهارة، وعزته الزائلة، ورأى أنهم خدعوه بنظرياتهم الحديثة، وتعاليمهم الجديدة — قال: لقد قالوا إن زمان الاستبداد قد

47 Ahmed Emîn, *Feyzu'l-hâtır*, Muesset-u hindâvi li'-ta'îm ve's-sekâfe, Kahire 2012, I, 77-81.

فات ومات، فلا استبداد في الحكومة، ولا استبداد في المدرسة، فيجب ألا يكون استبداد في البيت؟ إنما هناك ديمقراطية في كل شيء، فيجب أن يكون البيت برلمانا صغيرا يسمع فيه الأب رأي ابنه ورأي بنته ورأي زوجته، وتتخذ الأصوات بالأغلبية في العمل وفي المال وفي كل شيء؛ .... وكلهم يتعاونون في الرأي ويتبادلون المشورة. سمعت وأطعت فماذا رأيت؟ رأيت كل إنسان في البيت له منطقة نفوذ إلا شخصي، ولم أر برلمانا، بل رأيتة حماما بلا ماء، وسوقا بلا نظام، .....

Yazar, sırayla aileyi oluşturan bireylerin, aile reisi olan babayla olan diyaloglarını ironik bir üslûpla aktarıyor. Sonrasında aile reisinin diliyle toplumsal değişimlerin aile özelinde toplumda meydana getirdiği problemleri alayla karışık bir hicivle okuyucunun dikkatine sunuyor.

Örnek olarak sunulacak makalelerden ikincisi, makale türlerinden “el-makâletu'l-mevdû'iyye” ait olacaktır. Kendi içerisinde birçok çeşide ayrılan “makâle-i mevdû'iyye”nin daha önce de aktarıldığı üzere bir çeşidi de “bilimsel makale” (المقالة العلمية) idi. Bu örneğimiz de Abdullatîf Hamza’dan alıntı yaptığımız Muhammed Reşâd et-Tûbâ’ya ait “*el-Uzunu's-Sihriyye (Sihirli Kulaklar)*” adlı bilimsel makalesinden bazı kesitler olacaktır.

M. Reşâd et-Tûbâ ortalama üç-dört sayfalık olan bu makalesine konu edindiği bilimsel keşfi hazırlayan ortamdan söz ederek başlıyor. Daha sonra bu icada dikkatleri çeviren olaydan söz ediyor.

الأذن السحرية<sup>48</sup>

كلما أكفهرّ جو السياسة الدولية، وتلبّدت فيه الغيوم منذرة باحتمال وقوع الحرب نشطت السلطات المختصة في كل دولة لتجنيد الرجال العسكريين والعلماء معا. والواقع أن تجنيد العلماء للبحث والاختراع لا يقل أهمية من الوجهة الحربية عن تجنيد العسكريين، وما زالت معركة بريطانيا الجوية ماثلة في الأذهان، إذ جند الألمان ما لا يحصي عدده من الطائرات لكي يقضي على الإنجليز القضاة الأخير، ولكنهم لم يستطيعوا أن يكسبوا تلك المعركة رغم استعدادهم الضخم الرهيب، وإحكامهم وضع الخطط لتنفيذه، وما كان فشلهم غير المنتظر إلا نتيجة اختراع “الرادار” أو الأذن السحرية التي استطاع الإنجليز بما معرفة الطائرات المعادية قبل وصولها بوقت كاف لاستعداد قوات الدفاع التي أصلتها نارا حامية عند وصولها و بذلك فقدت هذه الطائرة عنصر المفاجأة....

Yazar dikkatleri bu icada çeviren tarihi olayı aktardıktan sonra radar cihazının günümüze kadar ilgi odağında olmasını gerektiren durumdan söz ediyor. Ardından cihazla ilgili teknik bilgileri kısa ve basit bir dille ifade ettikten sonra bu keşfe mühlhem olan yarasadan ve bu bağlamda onunla ilgili yapılmış çalışmalara değiniyor.

ومن المدهش أن الخفاش أو الوطواط سبق إلى أسلوب جهاز الرادار منذ أزمان بعيدة، وقام باستخدامه بنجاح عجيب قبل أن يدرك الإنسان من أمره شيئا.

فالمعروف أن الخفاش يختفي بالنهار، فإذا أقبل الليل خرج للبحث عن الغذاء طائرا بسرعة كبيرة في الظلام الحالك، دون أن يصطدم بناتا بالأشجار أو بالأبنية التي تعترض طريقه ....

وقام كثير من الباحثين بإجراء تجارب عدة أظهرت في وضوح تام أن الخفاش لا يعتمد على الإبصار في طيرانه ليلا ....

ووضع بعض الباحثين خفاشا في غرفة كبيرة وثبت في جميع أرجائها أسلاكاً متقاطعة على شكل شبكة .....

Yazar arařtırmalarda elde edilen bulgulardan ve bu bulguların anlaşılması noktasında duyum bakımından yarasa ile insanın mukayesesine yer verir. Devamında ses ve ses frekanslarından ve bu verilerin teknolojiye dönüřtürülmesinden söz ettikten sonra konuyu řu cümlelerle baęlıyor:

من ذلك نرى أن الطبيعة قد وضعت سرا من أدق أسرارها في مخلوق ضعيف لا يكاد يعيره الإنسان ما هو جدير به من تقدير وإعجاب، فقد استخدم هذه الطريقة العجيبة في كفاحه من أجل الحياة، وتغلب على الصعوبات التي تعترض طريقه أثناء تجواله الليلي الذي يمارسه بحثا عن الغذاء.

Makalenin her iki türünden bazı kesitlerin aktarıldığı bu iki örnekten hareketle şöyle denilebilir:

el-Makâletu'z-zâtiyyede ön plana çıkan şey, yazarın işlediği konu ile ilgili duygu ve düşünceler iken; el-makâletu'l-mevdû'ıyyede ön plana çıkan şey yazarın işlediği konudur.

el-Makâletu'z-zâtiyyede önemli olan nokta, yazarın konu ile ilgili güçlü duygu ve düşünceleriyken, el-makâletu'l-mevdû'ıyyede önemli olan nokta, yazarın işlediği konuyla ilgili takip ettiği sistematik ve o sistematığı oluşturan parçalarının birbiriyle tutarlı ve takviye edici nitelikte olmasıdır.

el-Makâletu'z-zâtiyyede yazarın kişisellięi, neredeyse temanın kendisiyken, el-makâletu'l-mevdû'ıyyede yazarın kişisellięi temanın sunum şekli ve üslûbuyla ilgilidir.

el-Makâletu'z-zâtiyyeyi değerli kılan yazarın herhangi bir olguyla ilgili gözlem ve tefekkürün sanatsal bir üslûpla sunulmasıdır. el-makâletu'l-mevdû'ıyyeyi değerli kılan ise sanatsal yönün göz ardı edilmemekle beraber işlenen konunun sağlam ve doğru veriler üzerine inşa edilerek akıcı ve anlaşılır bir dille sunulmasıdır.

İki türe ait bu iki makaleyle belirlenmeye çalışılan farklılıklar, M. Yusuf Necm'in řu ifadeleriyle genelleřtirebilir: "Zâtî makale yazarın karakteristik

*yapısını ortaya koymayı hedeflerken, Mevdu'î makale karışıklık ve kapalılığa yol açan zihni bulanıklıktan uzak, açık ve yalın bir halde konuyu ortaya koymayı hedefler. Öte yandan zâtî makale, herhangi bir kuralla sınırlanılmaksızın üslûbunda ve sunum yönteminde özgür bir tutum sergilerken; mevdu'î makale, sunumda, tartışmada, öncülleri arz etmede ve sonuçları ortaya koymada konunun gerekliliklerini göz önünde bulundurmaya özen gösterir. Fakat bunlarla birlikte ikisi de aynı kaynaktan ortaya çıkıyor ki, o da yazarın herhangi bir şeyi ifade etmede sergilediği ısrarlı tutkusudur.”<sup>49</sup>*

### Sonuç

Arap edebiyatı tarihinin ilk dönemi olan cahilîyeden itibaren sözlük anlamıyla kullanılagelen makale, edebî bir tür olarak ise modern dönemde kullanılmaya başlanmıştır. Modern dönemde yeni edebî bir tür olarak görülmeye başlayan makale için farklı birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlamalar, tarihsel süreç içerisinde makalenin kapsam ve üslûbunda meydana gelen değişikliklerden kaynaklanmaktadır.

Arap edebiyatında makale, batıda elde edilen siyasal başarıların ve teknolojik gelişmelerin oluşturduğu atmosferin etkisiyle “Modern Arap Edebiyatı” diye isimlendirilen dönemde görülmeye başlanmıştır. Bu edebî dönemde makale, Montaigne’de olduğu gibi kişiselliğin ön plana çıktığı “*el-makâletu’z-zâtiyye*” ve Bacon da olduğu gibi işlenen konunun merkeze alındığı “*el-makâletu’l-mevdû’iyye*” olmak üzere iki temel çizgide gelişimini sürdürmüştür.

Türk edebiyatında ise bu türlerin, birbirinden bağımsız iki ayrı yazın şekli olan “*deneme*” ve “*makale*” isimleriyle edebî türler arasında yer aldığı görülmektedir. Makalenin türleri, söz konusu her iki edebiyatta da ele alınan konunun ilgili olduğu alana veya konunun işlenişi sırasında takip edilen üslûba göre kendi içerisinde birçok çeşide ayrılmaktadır.

### Kaynakça

- Abdulhâlık, Rebî'î, *Fennu'l-makâletu'z-zâtiyye*, Dâru'l-ma'rifeti'l-cami'a, İskenderiyye t.y.
- Canbek, Nesrin, *Yeni Türk Edebiyatında Bir Anlatı Türü Olarak Deneme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin 2001.

49 Necm, a.g.e., s. 97.

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2012.
- Demir, Nurettin, Yılmaz, Emine (Ed.), *Türk Dili Yazılı ve Sözlü Anlatım*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010.
- Ebû Zikrî, es-Seyyid Mursî, *el-Makal ve tetavvuruhu fi'l-edebi'l-mu'âsir*, Daru'l-me'ârif, b.y. 1982.
- Emîn, Ahmed, *Feyzu'l-hâtır*, Muesset-u hindâvî li'-ta'lîm ve's-sekâfe, I-II, Kahire 2012.
- Enîs, İbrâhîm v. dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, Çağrı Yay., İstanbul 1989.
- Gülensoy, Tuncer, *Türkçe El Kitabı*, Bizim Gençlik Yayınları, Kayseri 1995.
- Hamza, Abdullatîf, *el-Medhal fi fenni't-tahrîri's-sahaftı*, Daru'l-fikri'l-'arabî, b.y. t.y.
- Heykel, Ahmed, *Tetavvuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısr*, Dâru'l-me'ârif, b.y. 1994.
- el-Hutay'e, *Dîvânu'l-Hutay'e*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut 2005.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-fikr, I-VI, Beyrut t.y.
- el-Kudâh, Mahmûd Fuleyh, el-Ğunemiyin, Merlîn Adnân, "Fennu'l-makâle 'inde Mîhâil Nu'ayme", *Mecelleti Câmiati Dımeşk*, C. 29, Sayı 2+I, 2013.
- el-Mahmûd, Cemâl el-Câsım, "Fennu'l-makâle", *Mecelletü Câmiatiü Dımaşk li'l-'Ulûmi'il-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*, C. 28, Sayı 1, 2008.
- el-Makdisî, Enîs, *el-Funûnu'l-edebiyeye ve a'lâmuha*, Dâru'l-'İlmi'l-melâyîn, Beyrut t.y.
- Necm, Muhammed Yusuf, *Fennu'l-makâle*, Daru's-sekâfe, Beyrut 1966.
- Özden, Ömer, Elmalı, Osman, *Yeni Çağ felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul 2012.
- el-Zebîdî, Muhammed Murtedâ b. Muhammed el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, I-XXXXII, Beyrut 2012.
- ez-Zubyânî, en-Nabiğa, *Divanu'n-nâbiğâti'z-zubyânî*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut 2005.

### İnternet Kaynakları

- Ekhthar, Ousame, *Fennu'l-makâle*, Erişim Tarihi, 05 Ocak 2014, el-Mevsuâtî'l-'Arabiye Ağ Sitesi, [http://www.arab-ncy.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display\\_term&id=162366&m=1](http://www.arab-ncy.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=162366&m=1).

# Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Vakfiyeyi Tarihiyesi Üzerine Bir İnceleme

Serdar KARABULUT\*

Geliş Tarihi: 01.03.2017, Kabul Tarihi: 30.05.2017

## Öz

Palu bölgesi Osmanlı Devleti ile İran merkezli Safevi Devleti arasında miladi 1514 tarihinde meydana gelen Çaldıran Savaşı öncesinde ve sonrasında her iki devlet arasında önemli stratejik çekişme alanlarından biri olmuştur. Özellikle bölgeye hâkim olan Mirdasi Beyleri ailesinden Cemşid b. Rüstem Bey gerek Çaldıran Savaşı öncesinde ve gerekse Çaldıran Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti'ne bağlılık bildirmiştir. Diğer önemli bir husus ise bölge halkının dini hayatı üzerinde tesiri olan bazı ailelerden askeri alanda Cemşid b. Rüstem Bey'e ve dolayısıyla Osmanlı Hanedanı'na Palu bölgesinin fethi için büyük yardımların yapılmasıdır. Nitekim bazı ailelere Osmanlı merkezi yönetimi tarafından Çaldıran Savaşı sırasındaki gayretlerinden dolayı ayrıcalıklı vakfiyeler tevcih edilmiştir. Bunların en önemlisi soyu Cafer b. Ebu Talib'e ulaşan Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir ailesidir. Bu çalışma da Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Vakfiyesi hakkında arşiv belgeleri ışığında tarihi bilgiler sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Vakfiye, Cafer b. Ebu Talib, Şeyh Pir ailesi, Çaldıran Savaşı, Palu bölgesi

\* Öğretmen, Palu İmam Hatip Ortaokulu (mirdaskara@gmail.com)

## A Study on Vakfiyeyi Tarihiyesi (Deed of Trust) of Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir

### Abstract

Palu region was one of the important strategic areas of controversy between the two states before and after the Battle of Chaldiran, which took place between the Ottoman State and the Iranian Safavid State in millennium 1514. Particularly the ruler of the region Cemşid b. Rüstem Bey from Mirdasi Beyleri family declared loyalty to the Ottoman State both before and after the Battle of Chaldiran. Another important point is that some of the families of the region, who have an influence on the religious life of the people, provided great help to Cemşid b. Rüstem Bey and therefore Ottoman Dynasty for the conquest of Palu region. As a matter of fact, some families were conferred privileged deeds of trust by the Ottoman central government for their efforts during the Battle of Chaldiran. The most important of these is the family of Shaykh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir, whose descendants reached Cafer b. Abu Talib. In this study, Shaykh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir deed of trust was presented with historical information in the light of archive documents.

**Keywords:** Deed of trust, Cafer b. Ebu Talib, Şeyh Pir family, Battle of Chaldiran, Palu region

### Giriş

Palu bölgesi Akkoyunlu Devleti döneminde Akkoyunlu Hanedanı'ndan Kutlu Bey'in oğlu Ahmet Bey tarafından yönetiliyordu.<sup>1</sup> Akkoyunlular bu bölgede hüküm süren Eğil Mirdasi emirleri ile akrabalık kurdular ve onların desteğini aldılar. Özellikle Akkoyunlu reisi Karayülük Osman Bey (?-1435), Eğil Mirdâsi Beyi Devletşah ile çok samimi olup aralarında dostluk mevcuttu.<sup>2</sup> Daha sonraki dönemlerde Akkoyunlu Ali Bey (ö.1443), Devletşah Bey'in kızını oğlu Uzun Hasan Bey'e isteyerek<sup>3</sup> aradaki dostluğu daha da pekiştirdi<sup>4</sup>. Palu bölgesi Akkoyunlular'ın çöküş döneminde 1495 yılında

- 1 "Kutlu Bey'in sağlığında Akkoyunlu başbuğlarının en büyükleri olan oğulları Ahmed Bey Palu'ya, Pir Ali Kiği'ya, Kara Yülük Osman Bey ise Ergani'ye hâkim bulunuyordu." Bkz. Salim Cöhce, "Otlukbeli Savaşına Kadar Akkoyunlular", *Anadolu Birliğinin Sağlanmasında Otlukbeli Savaşının Yeri ve Önemi Panel Bildirileri*, Otlukbeli Belediyesi Yayınları, Ankara, 1997, s. 125
- 2 İlhan Erdem, "Ak-Koyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, VI, İzmir, 1991, s.288, 289
- 3 Yunus Emre Gördük, "Eğil Emirliği'nin Kısa Tarihçesi ve Eğil Emirlerine Ait Şecere Me-ninin Tercümesi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı:35, Ankara, 2014, s.94
- 4 Serdar Karabulut, *Zazalar Tarihi Kültürel ve Sosyal Yapı*, Altın Kalem Yayınları, İzmit, 2003, s.142



Mirdâsîlerin/Buldukânîlerin Bağın beylerinden olan Cemşid b. Rüstem b. Mir Hamza el-Mirdâsî tarafından fethedildi.<sup>5</sup> Fakat Mirdâsîlerin/Buldukânîlerin bu hâkimiyeti uzun sürmedi. 1503 yılında Erzincan'dan ayrılan Şah İsmail, önce Şirvân'ı alarak babasının hedefini gerçekleştirmiş, daha sonra da Akkoyunlu Elvend'i aynı yılın yaz ayında Nahçıvan bölgesinde yapılan Şurur Savaşı'nda yenilgiye uğratmıştır.<sup>6</sup> Akkoyunlu devletinin yıkılması neticesinde Safeviler Diyarbakır yöresine ve Palu'ya hâkim oldular. Cemşid Bey, Safevi yöneticileri ile iyi geçinmeye çalıştı. Bu anlayışın neticesinde bir dönem Safevi Devleti komutanlarından Pazoki Çolak Halid'in maiyetinde bulundu.<sup>7</sup> Osmanlı Devleti ile Safevi Devleti arasındaki Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine hâkimiyet mücadelesi neticesinde Çaldıran Savaşı sonucunda 1514 yılında Palu'nun Osmanlı Devleti hâkimiyetine girmesinde Cemşid Bey'in büyük emeği oldu.<sup>8</sup> Cemşid Bey, Mevlana İdris-i Bitlisî'nin tavsiyesine uyarak Osmanlı'ya bağlılık bildirdiği gibi kendi aşiret kuvvetleri ile Çaldıran Savaşı'na katılmış; Çaldıran Savaşı'ndan sonra ise Palu'yu Kızıldaşların lideri Arabşah'ın elinden kurtarmıştır.<sup>9</sup> Palu bölgesi Osmanlılara ilk bağlanan yerlerden biri olmuştur.<sup>10</sup> Güneydoğu Anadolu'daki Eğil, Cizre, Hazo ve Genç gibi diğer "Hükümet" sancaklar meyanında Palu ve çevresi de Cemşid b. Rüstem Bey'e mülkiyet üzere tevcih edilmiştir.<sup>11</sup> Cemşid b. Rüstem Bey'in Palu'yu acemlerden (İranlılardan) almasında bazı nüfuzlu aileler büyük yardımlarda bulunmuşlardır. Nitekim Şeyhmiran (Altınölçek) Köyü'nde Şeyh Mir Hazretleri ailesi; Arındık Köyü'nde Şeyh Alâeddin b. Şeyh Pir ailesi; Andılar Köyü'nden Molla Kasım Hoca'nın (ö.1888)<sup>12</sup> ecdatları

5 Nusret Aydın, *Diyarbakır ve Mirdasiler Tarihi*, Avesta Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.304-305

6 Rumlu Hasan, *Ahsenüt-Tevarih* (çev. Cevat Cevan), Ankara, 2004, s.73-78

7 Şerefhan, Şerefname, (çev. Rıza Katı), Yaba yayınları, II/I, İstanbul, 2010, s. 31

8 Serdar Karabulut, *Şeyh Ali Sebîti el-Palevi*, Altın Kalem Yayınları, İzmit, 2014, s.35

9 Şerefhan, II/I, s.32

10 Aziz Aşan, Âmid Şehrinin Süret-i Feth ve Teshîri, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: VII, Diyarbakır, 2012, s. 267; Ahmet Uğur, *Celal-zade Mustafa Selim-name*, İstanbul, 1997, s.616

11 M. Ali Ünal, "XVI. Yüzyılda Palu Hükümeti", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:7, 1992, Ankara, s.244

12 Palu İlçesi'ne bağlı Andılar Köyü'nün kurucu ailelerinden olan Molla Kasım Hoca'nın ecdatları Bağdat' tan gelmiş bölgeyi uzun süre irşat etmişlerdir. Molla Kasım Hoca'nın ve kardeşi Molla İsa Efendi'nin neslinden gelen aileler günümüzde Demirbağ, Aydemir, Alan ve Yıldırım soy isimlerini almışlardır. Bkz. Süleyman Yapıcı, *Palu 1841 Nüfus ve Toplum Yapısı*, Elazığ, 2016, s.206

ile Eğil-Dicle kökenli Süleymanoğulları ailesi<sup>13</sup>, Palu'nun fethinde sancaktarlık yapmış olan Kurukafagil ailesi<sup>14</sup> ve Palu'nun Gökdere nahiyesinin fethine katılan Molla Ağagil ailesi;<sup>15</sup> Seydili Köyü'nde Seyyid Seyfeddin neslinden gelen aileler, Tarhana Köyü'ndeki Sofiler Ailesi,<sup>16</sup> Kayahisar Köyü'nden (Ropin) Molla Reşit Efendi'nin ailesinin<sup>17</sup> ataları ile Kırkbulak (Parsiyan) Köyü'nde Şeyh Cafer Kal Hazretleri'nin ataları başta olmak üzere bu aileler hem fethetme işine katkıda bulunmuşlar hem de bölgeyi İslamî İlimlerle irşad etmişlerdir. Bu aileler Cemşid Bey'in dedeleri zamanında vergi vermezlerdi. Yerleştikleri köyler kendi mülkleri idi. Bu usul Cemşid Bey (ö.1568) döneminde de devam ettirilmiştir. Ayrıca Palu'dan yakın bir tarihte ayrılarak ilçe olan Arıcak (Karabegan) bölgesi de Mustafa Çelebi'nin elindeydi. Bu aile Çaldıran Savaşı sırasında bölgede çıkan karışıklıkları bastırmakta zorluk çekmiştir. Bu yüzden Mustafa Çelebi<sup>18</sup> bölgeyi Palu'ya

- 
- 13 Palu İlçesi'ne bağlı Andılar Köyü'nün kurucu ailelerinden olan Süleymanoğulları ailesi Çaldıran Savaşı esnasında Cemşid b. Rüstem Bey'e yardım etmiştir. Bu aile eskiden Eğil-Dicle Beyliği'ne bağlı Gelincik Köyü'nden Palu bölgesine gelerek yerleşmiştir. Karabulut, Demirkıran ve Kılıncı soy isimlerini almışlardır. Bkz. Karabulut, *Şeyh Ali Sebitt el-Palevi*, s.42
- 14 Palu'nun fethi esnasında çok emek harcamış ailelerin en önemlilerinden biridir. Ecdatları sancaktarlık yapmıştır. Şerephan Bitlis'i'nin kitabında Türkmen (Acem) askerlerinin kılıç darbesi ile başından yaraladıkları ve tabiplerce bir kuru kafatasının uçmuş kemiğin yerine diktikleri zattır. Palu beylerince bu ailenin neslinden olan Hasan b. Yunus Efendi'ye H.1178/M.1764 tarihinde Develi Köyü vakfedilmiştir. Günümüzde Uçar soy ismini almışlardır. Bkz. Feyzullah Demirtaş, *Mirdasi Hükümdarları "Palu ve Eğil Hükümetleri" ve Çermik Beyliği*, Sena Ofset Yayınları, İstanbul, 2005, s.68
- 15 Bu aile Çaldıran Savaşı'ndan sonra Palu'nun Gökdere nahiyesini fetheden Koç Mehmed'in neslindedir. Bkz. Demirtaş, s.69
- 16 Bu aile köken olarak Bağdat şehrinde Palu'ya gelmiştir. Palu'nun fethine katılan bu aileye Tarhana Köyü verilmiştir. Bu ailenin içinde de dini ilimlerde önemli kişiler yetişmiştir. Günümüzde Erginöz soy ismini almışlardır. Bkz. Demirtaş, s. 69; Karabulut, *Şeyh Ali Sebitt el-Palevi*, s.38
- 17 Bu aile bireyleri Palu'nun fethi esnasında Genç Sancağı'nın Sivan bölgesinden Palu'ya b - lı Kayahisar (Ropin) Köyü'ne gelerek yerleşmişlerdir. Günümüzde Saylan soy ismini alan aileler Molla Reşit Efendi'nin torunlarıdır. Kendisinin ve kardeşlerinin neslinden günümüzde diyanet işlerinde ve çeşitli kurumlarda çalışan çok sayıda Kur'an hafızı vardır.
- 18 Arıcak (Karabegan) İlçesi'ne ilk yerleşen kurucu ailedir. Çaldıran Savaşı esnasında çıkan karışıklıklardan dolayı Arıcak bölgesinde İranlıları destekleyenlerle Osmanlıları destekleyenler arasında çekişme yüzünden Mustafa Çelebi o dönemde Palu hâkimi Cemşid b. Rüstem Bey'e bağlılık bildirerek askeri alanda destek görmüştür. Bkz. Karabulut, *Zazalar Tarihi Kültürel ve Sosyal Yapı*, s.281

(Kara Cemşid Bey'e) bağladı. Bu ailenin bölgede sahip oldukları köyler ile özel mülkleri vergiye tabi değildi.<sup>19</sup>

### 1. Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Ailesi'nin Ensab Şeceresi

Şeyh Alâeddin ibn-i Şeyh Pir ailesinin ecdadı Bağdat şehrinde Palu bölgesine Akkoyunlular döneminde gelmiştir<sup>20</sup> Bilinen soy şeceresi ise Akkoyunlu Devleti'nin Diyarbakır'da ilk kuruluş yıllarında M.1350 yıllarında geldikleri günümüzde dile getirilmektedir. Aile büyüklerinin rivayetlerine göre aileye Akkoyunlu Ahmet Bey döneminde verilmiş bir vakfiye belgesi de vardı. Bu vakfiye belgesinde Akkoyunlu Ahmet Bey'in mührünün bulunduğu söylenmektedir. Bu vakfiye belgesi 1970 yıllara kadar ulaşmıştır. Ancak aile bireyleri tarafından kaybedilmiştir.

Yukarıda aile büyükleri tarafından nakledilen bilgilerin doğruluğu resmi açıdan teyid edilememiştir. Günümüzde kesin olarak bilinen aile tarihi ise Osmanlı Padişahı II. Murat döneminde (M.1404-1451), Şeyh İsmail b. Muhammed neslinden gelen üç kardeş Palu bölgesinin birbirine yakın üç bölgesine yerleşmişlerdir. Şeyh İsmail'in Şeyh Pir, Şeyh Mir ve babasının ismini taşıyan Şeyh İsmail adında üç erkek evladı vardır. Şeyh Pir Hazretleri bugün Palu İlçesi'ne bağlı Arındık (Lekic) Köyü'ne yerleşmiştir. Şeyh Mir Hazretleri ise kendi ismiyle anılan Altınölçek (Şeyhmiran) Köyü'nü, Şeyh İsmail Hazretleri o dönemde Palu bölgesine bağlı olan bugün ise Bingöl İli'ne (Çapakçur) bağlı Genç İlçesi'nin Servi (Sivan) Nahiyesi'ne bağlı Dedebağı (Şeyh İsmail) Köyü'nü kurmuştur.<sup>21</sup> Bu rivayetin yanı sıra söz konusu köylerin kurulması ile ilgili diğer bir görüş ise şu şekilde idi. Şeyh Mir, Şeyh Pir, Şeyh İsmail, Şeyh Abbas, Şeyh Parsi isimli beşkardeş Bağdat'tan Diyarbakır'a Diyarbakır'dan da Palu'ya gelip yerleşmişlerdir.<sup>22</sup> Fakat Şeyh Abbas, Şeyh Pir, Şeyh Mir ve Şeyh İsmail'in kardeşleri değildir. Şeyh Abbas, Şeyh Mir Hazretleri'nin torununun torunudur. Şeyh Parsi adlı kişinin ise bu aile ile herhangi bir ilişkisi de yoktur. Şeyh Parsi Palu'ya bağlı Parsiyan Köyüne (Kırkbulak) yerleşmiştir. Şeyh Parsi'nin neslinden gelerek Parsiyan

19 Karabulut, *Şeyh Ali Sebiti el-Palevi*, s.42

20 Süleyman Yapıcı, *Palu Tarih-Kültür-İdari ve Sosyal Yapı*, Anıl Matbaa ve Ciltevi, Ankara, 2004, s.250

21 Karabulut, *Şeyh Ali Sebiti el-Palevi*, s.39

22 Süleyman Yapıcı, *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları 1-II*, Anıl Grup Matbaacılık Yayınları, Ankara, 2015, s.319

köyündeki ocağı deruhte eden temsilci Şeyh Cafer Kalık Hazretleri'dir. Şeyh Cafer Kalık'ın neslinden gelen aileler Palu yöresinde Sünni-Şafii mezhebine bağlı iken Şeyh Cafer Kalık'ın neslinden gelerek M.1700 yıllarından itibaren Tunceli yöresine yerleşen Sürogulları (Suran), Ciban, Çarekan aşiretleri ile bu aşiretlerle arabalık bağı bulunan Yusufan aşireti ise Kureyşan Ocağına bağlanmışlardır. Bu ailelerden önemli bir kısmı ise Tunceli coğrafyasından göç ederek Kayseri (Sarız) Sivas (Zara, Divriği, Koçgiri) bölgelerini mesken tutmuşlardır.<sup>23</sup>

Şeyh Pir'in vakfiye sahibi Şeyh Alâeddin, Şeyh Resul ve Şeyh İsa adında üç erkek evladı vardı. Bunlardan Şeyh Resul Efendi (ö.1515) Palu'nun fethinde yer alan komutanlardan olup Acemlerle (İranlılarla) çarpışırken Tunceli (Dersim) sınırında şehit olmuştur.<sup>24</sup> Şeyh Pir Hazretleri'nin diğer oğulları Şeyh İsa ile Şeyh Alâeddin Efendi'nin türbesi Arındık (Lekic) Köyü'ndedir. Şeyh Alâeddin Efendi'nin ise herhangi bir evladı olmadığından günümüze sadece Şeyh Resul ve Şeyh İsa'nın nesilleri ulaşabilmiştir. Şeyh Resul'ün oğullarından Mevlana Cafer b. Resul'e H.962/M.1554 tarihli vakfiye ile Altınölçek (Şeyhmiran) Köyü'nün 1/5'i vakfedilmiştir.<sup>25</sup>

Şeyh Pir'in kardeşi Şeyh Mir Hazretleri'nin ise nesilleri günümüze ulaşan dört erkek evladı olmuştur. Bunlar Bekir İbn-i Şeyh Mir,<sup>26</sup> Mensur İbn-i Şeyh Mir<sup>27</sup>, Melekan İbn-i Şeyh Mir<sup>28</sup> ve Sefer İbn-i Şeyh Mir<sup>29</sup>'dir. Şeyh Pir'in en küçük kardeşi olan bugün Bingöl İli'ne bağlı Dedebağı Köyü'nü kuran Şeyh İsmail'in ise herhangi bir evladı olmamıştır.

Altıölçek (Şeyhmiran) Köyü'nde Şeyh Mir Hazretleri'nin Cafer b. Ebu Talib'e kadar giden şeceresi; Şeyh Mir b. İsmail b. Muhammed b. Ali b. Mu-

23 Karabulut, *Zazalar Tarihi Kültürel ve Sosyal Yapı*, s. 260-265

24 Karabulut, *Şeyh Ali Sebti el-Palevi*, s.40

25 Demirtaş , s.69

26 Günümüzde Altınölçek Köyü'nün yerli ailelerinden Avcı ve Dağ soy isimlerini alan aileler Bekir İbn-i Şeyh Mir'in neslinden gelmiştir.

27 Günümüzde Altınölçek Köyü'nün yerli ailelerinden Kaya ve Çiftçi soy isimlerini alan aileler Mensur İbn-i Şeyh Mir'in neslinden gelmiştir

28 Günümüzde Altınölçek Köyü'nün yerli ailelerinden Bakioğlu ve Karataşoğlu soy isimlerini alan aileler Melekan İbn-i Şeyh Mir'in neslinden gelmiştir.

29 Günümüzde Altınölçek Köyü'nün yerli ailelerinden Demir soy ismini alan aile Sefer İbn-i Şeyhmir 'in neslindedir.

ammed b. Ali b. Seyyid Hemaliddin b. Seyyid Numan<sup>30</sup> b. İbrahim Arîsi b. Emri Hacil Ekber b. Muhammed b. Halil b. Âliyi Zeyneb b. Âliyi Ekber b. İmam Abdullah b. Caferi Tayyar b. Ebu Talib b. Abdulmuttalib b. Haşim, şeklindedir.<sup>31</sup>

Arındık (Lekic) Köyü'ndeki Şeyh Pir Hazretleri'nin soy şeceresi; Şeyh Pir b. İsmail b. Res (Tekrar)<sup>32</sup> b. Muhammed b. Mahmud<sup>33</sup> b. Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Cemaleddin b. Necmeddin b. İbrahim Arabî (Arîsi)<sup>34</sup> b. Emiril Hacil Kebir b. Muhammed b. Halil medfun Mufarekeyn b. Aliyil Zeyneb b. Aliyil Kebir Medfun bi Hanil Mahrusah b. İmam Abdullah medfun bil Huseynil Mahrusah Nurullah Mefceeti b. Cafer b. Tayyar b. Ebi Talib b. Abdulmuttalib b. Haşim şeklindedir.

Her iki soy anacında da birkaç isimde küçük farklılıklar olsa da benzerlikler göstermektedir. Ancak Arındık (Lekic) Köyü'ndeki soy şeceresinin daha doğru olduğu sonucuna varılabilir.

## 2. Aile Efradına Ait Bazı Vakfiyeler

Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Hazretleri'ne M.1514 tarihinde Osmanlı yöneticileri tarafından vakfiye verilmiştir. Bu vakfiyeye göre, Hasbek, Arındık (Lekic) köyleri ile birlikte Diyarbakır'da Melik Ahmet semtinde on adet dükkân ve bir tuz madeni vakif edilmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti tarafından kendisine fetih alameti olan sancak hediye edilir. Söz konusu olan sancak bölgenin onun tarafından fethedildiğini ve onun mülkü olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca bu sancak ile Şeyh Alâeddin Efendi'nin bölgenin fetva makamı (müftü) olduğu kabul edilebilir. Söz konusu vakfın gelirleri dergâh'a (ocak) gelen gidenler için harcanmıştır.<sup>35</sup> Evi ocak olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Şeyh Alâeddin Hazretleri'nin amcası Şeyh Mir Hazretleri'ne de Altınölçek (Şeyhmiran) Köyü'nün tasarrufu verilmiştir. Şeyh Alâeddin Efendi'nin diğer amcası Şeyh İsmail'e de Genç İlçesi sınırları içerisindeki

30 Altınölçek Köyü'ndeki soy anacında Numan ismi varken Arındık Köyü'ndeki anaç da Numan ismi yoktur.

31 Karabulut, *Şeyh Ali Sebti el-Palevi*, s.39-40

32 Şeymiran Köyü'nde (Altınölçek) soy anacında Res (Tekrar) ismi geçmemektedir.

33 Şeymiran Köyü'nde (Altınölçek) soy anacında Mahmud ismi geçmemektedir.

34 Şeyhmiran Köyü'ndeki (Altınölçek) anacda İbrahim Arîsi şeklinde yazılmışken Arındık (Lekic) Köyü'ndeki belgede çok rahat bir şekilde Arabî şeklinde okunabilmektedir.

35 Yapıcı, *Palu Tarih-Kültür-İdari ve Sosyal Yapı*, s.250

Çekmece (Haşbür), Demirboğa (Merg), Suveren (Suveyru) Köyleri ile bugün kendi ismiyle anılan Şeyh İsmail Köyü tevdi edilmiştir. Şeyh İsmail'in vefatında evladı olmadığından elindeki berata Palu beylerince el konulmuş bu köyler Palu Beyleri'nin tasarrufuna geçmiştir.<sup>36</sup>

M. 1554 tarihli diğer bir vakfiyeye göre ise Palu beyi Cemsit b. Rüstem Bey, Şeyhmiran (Altınölçek) Köyü'nün 1/5 ni Mevlana Cafer b. Şeyh Resul b. Şeyh Pir Hazretleri'ne vakfetmiştir.<sup>37</sup>

### 3. Ailenin Son Yüzyıldaki Temsilcisi

Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Hazretleri'nin erkek kardeşlerinin neslinden gelen Arındık (Lekic) Köyü'nde M.1875 yılında dünyaya gelen Mehmet Baba,<sup>38</sup> Hacı Ömer Efendi'nin yanında uzun süre kalarak tasavvuf dersleri görmüştür. Şeyhi Hacı Ömer Efendi'nin vefatından sonra uzun süre Elazığ'ın ova köylerinde tarikatı ve dergâhı yürütmeye çalışır. M. 1916 yılında Palu beylerinden olan Haşim Bey'in teklifi üzerine Palu'ya bağlı Gömeçbağlar (Tilk) Köyü'ne yerleşir. Bu dönemde dergâha gelenlerin ve kendisinin tüm ihtiyaçları Haşim Bey tarafından karşılanır. 1924 yılında Palu'dan ayrılarak Elazığ'a bağlı Kövenk Köyü'ne gelerek 1937 yılına kadar Hacı Ömer Efendi'nin tarikatını devam ettirir. Elazığ merkeze yerleşen Mehmet Baba 1958 yılında vefat eder. Türbesi evinin ve dergâhının bulunduğu Aksaray Mahallesi'ndedir. Mehmet Baba'nın takip ettiği tasavvuf yolu Nakşibendiye tarikatı idi. Onun vefatından sonra oğlu Sadi Baba dergâhı idare eder. Günümüzde Sadi Baba'nın evlatları bu aileyi temsil etmektedir.<sup>39</sup>

36 "Dedebağı Köyü'nün eski ismi Şehismalu (Şeyh İsmailu) olup Çekmece (Haşbür), Demirboğa (Merg) ve Suveren (Suveyru) isminde üç mezarası vardır. Köy ormanlık bir alanda kurulmuştur. Göç edilmiş ancak kısmi olarak dönüş yapılmıştır. Köy ismini köylünün anlattığına göre Şeyh İsmail isminde bir zattan almıştır. Zaten köyün kurucusu da bu zattır. Bu zatın mezarı Çekmece mezarısındaki mezarlıktadır. Halk tarafından ziyaret edilmektedir. Yaşlılardan öğrendiğimize göre Şeyh İsmail hastalandığında Doğanlılı Şeyh Mustafa bir hizmetçi gönderir. Palu ağaları'ndan da bir kadın hizmetçi gönderilir. Ancak Palu ağaları'nın niyetine göre Şeyh İsmail ölünce kadın köy evkafını alıp ağalara götürülecekti. Elkaf (evkaf) eskiden köy tapusuna denirdi. Nihayet bir gün Şeyhin hastalığının şiddetlendiği bir Sabah Namazı vaktinde Doğanlılı hizmetçi abdest almaya gitmiş tam o sırada da Şeyh İsmail vefat etmişti. Kadın hizmetçi de hemen yastığının altındaki elkafi (evkaf) almış gece karanlığından yararlanarak kaçmayı başarmıştır. Bu olaydan sonra burası da ağalık malı olmuştur." Bkz. Karabulut, Şeyh Ali Sebiti el-Palevi, s.39

37 Demirtaş, s. 68-69; ayrıca bkz. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Sayı:3013, s.6

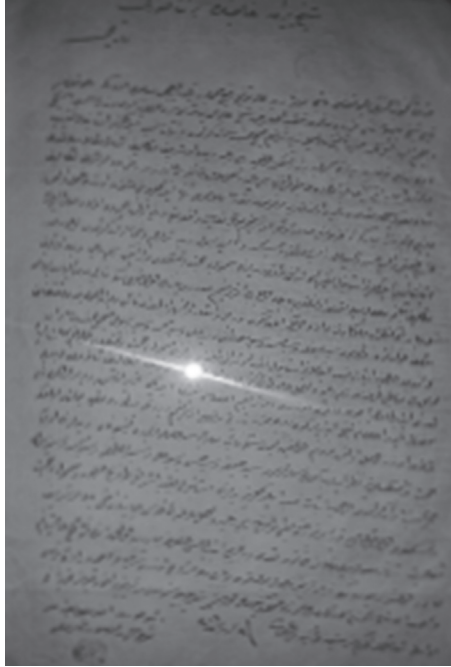
38 Bu aile bireyleri günümüzde Özen soy ismini almışlardır.

39 Yapıcı, *Palu Tarih-Kültür-İdari ve Sosyal Yapı*, s.250-252

### Sonuç

Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir ailesi ve Şeyh Pir Hazretleri'nin kardeşleri olan Şeyh Mir ve Şeyh İsmail Hazretleri Akkoyunlular döneminde Bağdat şehrinden Palu bölgesine gelerek yerleşmişlerdir. Nesepleri Cafer b. Ebu Talib'e ulaşan bu aile dini ilimlerde halkı irşad etmiş ve dönemin yöneticileri nezdinde saygın bir konum elde etmişlerdir. M. 1514 yılındaki Çaldıran Savaşı'nda Palu hâkimi Cemşid b. Rüstem Bey'e askeri alanda yardımda bulunmuşlardır. Osmanlı yöneticileri tarafından kendilerine ayrıcalıklı vakfiyeler tevcih edilmiştir. Ayrıca bu aile devlet vergisinden de muaf tutulmuştur. Bu vakfiyeler farklı dönemlerde de Divan-ı Hûmâyûn tarafından yenilenmiştir. Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir ailesinin ve kardeşleri Şeyh İsmail ve Şeyh Mir Hazretleri'nin neslinden gelen dini ilimlerde iyi yetişmiş aile fertleri de günümüze kadar vakfiyelerden elde ettikleri gelirler ile ocağı (dergâhı) deruhte etmeye çalışmışlardır.

### EK-1: Arındık (Lekic) Köyü'nün Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Hazretleri'ne vakfedildiğini gösteren M.1844 tarihli belge<sup>40</sup>



40 Bu belge Arındık (lekic) Köyü'nden olan Sadi Özen'in evlatlarından alınmıştır.

### Şeyhpiran(Arındık) Hâssî'nın Berât Sûreti Târîhî

Kudvetü'n-nüvvâbi'l-müteşerri'în Palu kazası naibi Mevlana zîde ilmuhu tevkî'-i refî'-i hümayûn vâsıl olacak ma'lûm ola ki;

Palu kazasına tâbi' Şeyh Yaylan nâm karyede medfûn Kutbu'l-ârifîn Şeyh Alaaddin kuddisi sırruhu'l-azîz evlâdından es-Seyyid eş-Şeyh İbrahim, es-Seyyid eş-Şeyh Ahmed, es-Seyyid eş-Şeyh Halil zîde şerefuhum sahîhu'n-neseb sâdât-ı kiramdan ve ispât-ı neseb eylediklerine İstanbul Nakîbu'l-eşrâfi taraflarından yedlerinde ma'mûlun-bihi berât ve temessükleri olub resm-i ra'iyet ve bilâ emr-i şerif tekâlif-i şâkka mütâlebesiyle te'addî olunmaları îcâb etmez iken karye-i mezbûre zabıtı tarafından resm-i ra'iyet ve ehl-i örf tâifesi hânelerinden dahi bilâ emr-i şerif tekâlif-i şâkka mütâlebesiyle ta'addî ve rencide olundukların merkumun mükademen bâ arzuhal inhâ eylediklerine mebni kânun üzere amel olunmak bâbında iş bu sene-i mübâreke evâhir-i muharreminde sâdır olan emr-i şerifim mucibince te'addiyât-ı vâkî'a men' ve ref' olunmuş ise de evlâd-ı mûmâileyhimden es-Seyyid Cafer ve es-Seyyid Hasan e es-Seyyid Ali ve es-Seyyid Mustafa ve es-Seyyid Mehmet ve es-Seyyid Resul zîde şerefuhum dahi sâdât-ı kiramdan olarak ispât-ı neseb eylediklerine İstanbul Nakîbu'l-eşrâfi tarafından yedlerinde ma'mûlun-bihi hüccet ve temessükleri var iken resm-i ra'iyet ve bilâ emr-i şerif tekâlif-i şâkka mütâlebesiyle te'addî olundukları beyanıyla ol babda emr-i şerifim sudûru niyâzında oldukları;

Sen kî nâib-i mûmâileyhsin bu def'a derbâr-ı şevket-karâr-ı mülûkâneme vârid olan ilâmında derç ve iş'âr olunmuş olmakdan nâşi Dîvân-ı Hümayûnumdan muktezâsı suâl olundukda merkumun Seyyid Cafer ve Seyyid Hasan ve Seyyid Mustafa ve Seyyid Ali ve Seyyid Mehmet'e Seyyid Resul sahîhu'n-neseb sâdât-ı kiramdan olup ispât-ı neseb eylediklerine İstanbul Nakîbu'l-eşrâfi tarafından yedlerinde ma'mûlun-bihi hüccet ve temessükleri olduğu halde karye-i mezbûrun zâbıtı tarafından resm-i ra'iyet ve ehl-i örf tâifesi canibinden bilâ emr-i şerif tekâlif-i şâkka mütâlebesiyle ta'addî ettirilmemek için kanun üzere emr-i şerifim itası iktiza eylediği tahrîr olunmuş ve Dîvân-ı Hümayûnumda mahfuz kuyûd-ı ahkâm tetebbu' ettirildikde ber vech-i muharrer târih-i merkumda emr-i şerifim verdim ki mastûr ve mukayyed bulmuş olmakla kanun üzere amel olunmak fermânım olmağın,

Şimdi sen ki nâib-i mûmâileyhsin husus-ı mezbûra takayyud-ı tâm ve yedlerinde olan hüccet ve temessüklerine nazar edip göresin.

Merkûmûn Seyyid Cafer ve Seyyid Hasan ve Seyyid Mustafa ve Seyyid Ali ve Seyyid Mehmet'e Seyyid Resul sahîhu'n-neseb sâdât-ı kiramdan olup



ispât-ı neseb eylediklerine yedlerinde İstanbul Nakîbu'l-eşrâfî tarafından memhûr ve ma'mûlun-bihi hüccet ve temessükleri olduğu halde karye-i mezbûre zâbıtı tarafından resm-i ra'iyet ve ehl-i örf tâfiesi caniblerinden bilâ emr-i şerîf tekâlif-i şâkka mütâlebesiyle hilâf-ı kanun ta'addî ve rencîde ettirilmemesi hususuna mübâderet olunmak babında fermân-ı âlişânım sâdır olmuştur.

Buyurdum ki;

Fermân-ı şerifim vusul buldukda bu babda vech-i meşrûh üzere şerefyafıta-i sudur olan fermân-ı vâcibu'l-ittibâ' ve lâzımı'l-imitisâlimin mazmûnu'l-itimâdıyla âmil olasın.

Şöyle bilesin alâmet-i şerifime itimâd kılasın.

Tahrîren fî evâsıt-ı şehri-i Şevvâli'l-mükerrerem sene sittîn ve mieteyn ve elf (M.1844)

Mühür ve tarih: İşbu suret aslına mutâbıktır. Tevcîh-i Cihât Komisyonu Reisi Müftüsü Mehmet Ferit. Fî 9 Teşrîn-i sâni 1926.

## EK-2: Arındık (Lekic) Köyü'nde Şeyh Alâeddin Efendî'nin babası Şeyh Pir Hazretleri'ne ait H.805 /M.1403 tarihli soy anacı





Arındık (Lekic) Köyü'nde Şeyh Alâeddin Efendi'nin babası Şeyh Pir Hazretleri'ne ait H.805 /M.1403 tarihli soy anacının okunuşu

Bismillahirrahmanirrahim

Lemmâ nazartu mâ fîhi ve emzaytu

Nemekahu'l-fakîru Seyyid Yusuf bin Seyyid Halil

Nakîbuleşrâf bi Diyarbakır. Ufiye anhuma vahit

Mühür

Elhamdulillahillezi ebreze urusen el-hufretu mecen (mubhen?)<sup>41</sup> müste-niyren retlen fi eflakil cemali min burucil kemali şemsen ve kameren müniren sallallahu aleyhi vesselem..... **belge yırtık okunamadı**..... kesiren kesira emma bee'du fehaza nesebul resiyhun esru bivatirin el-abidu el- saliku sulaleti sadati vel meşayhı:

41 Nokta işaretinin tam olarak ح harfinin altında mı olduğu anlaşıl原因amamıştır. Nokta işareti ح harfinin altında ise kelime ميجا (Mecen) şeklinde okunmaktadır. Şayet nokta işareti ح harfinden önce ise nokta ب harfini ifade ettiğinden ميجا (Mübhen) okunuşu ortaya çıkmaktadır.

Şeyh Pir b. İsmail b. Res (Tekrar) b. Muhammed b. Mahmud b. Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Cemaleddin b. Necmeddin b. İbrahim Arabî (Arîsi) b. Emiril Hacil Kebir b. Muhammed b. Halil medfun Mufarekeyn b. Aliyil Zeyneb b. Aliyil Kebir Medfun bi Hanil Mahrusah b. İmam Abdullah medfun bil Huseynil Mahrusah Nurullah Mefceeti b. Cafer b. Tayyar b. Ebi Talib b. Abdulmuttalib b. Haşim b. Abdulmenaf b. Malik b. Nefer b. Kilab (Küllab) b. Müreti (Müre) b. Kab b. Levi (Luey) b. Galib b. Fıhr b. Malik b. Nefer b. Kinaneti (Kinane) b. Huzeymeti (Huzeyme) b. Mudriketi b. İlyas Alehiselam b. Mudar b. Muaz (Ma'ad) b. Adnan b. Adad b. Süleyman b. Davut Aleyhiselam b. Yese (Yese'a) b. Hemise'a b. Salemeti (Selame) b. Kaydad b. İsmail Zebih ibn-i.. ibn-i.. İbrahim Halil Aleyselam b. Azer b. Nahor b. Saruh b.. Ergun b. Rauf b. Falih b. Hud b. Şalig b. Erfahşed b. Sam b. Nuh Aleyhiselam b. Malik b. Muteşelih b. Ehnuh (Ahnuh) b. İdris b. Mehdail b. Kaynan b. Yunus (Enus) b. Şis b. Adem ebil beşer Aleyhisselatu vesselam.

#### **Faslun an İbn-i Abbas radiyellahu anhu**

Ennehu kal kale Resulullahı Alehiyselam kane Ömeru emirul mü'minin radiyellahu anhu mislu umri Resulüllahi Aleyhiselam sittune seneten ve selase eşhurin ve seb'ete eyyamin katelehu ibn-i mülcem bil kufeti fi şehri Ramazanil muazzam min leyleti erbe'e aşere vakti selatil subhi kale nebiyu sallallahu aleyhiselam ekremu evladiy salihune lillah ve talihune liy kale ibn-i Abbas min Âdem ila Nuh elf ve hamse mietin senetin ve min Nuh ila Davud elf ve erbe'a miete senete ve min İbrahim ila Musa elf ve selase miete ve hamsune seneten ve min Musa ila İsa elf ve selasune seneten ve min İsa ila Muhammed (s.a.v) site miete seneten kale nebiyu sallallahu aleyhiselam rahmetullahi aleyh ala men ekremu sahibu hazel nesebi ne'latullah ala min yagdubü( bagadehum ?)<sup>42</sup> hazel nesebil azizil şerif sahih neseb Caferi Tayyar ayniset (?)<sup>43</sup> temmet.

42 **بَا** (Bageduhum) şeklinde yazılan kelime **بَا** şeklinde kelimenin başındaki **بَا** harfinin yerine **يَا** harfi olduğu konulan noktanın ise iki nokta olduğu sonucuna varılabilir.

43 **نمت اينست** belgede geçen **اينست** ifadesi tam olarak neyi ifade ettiği anlaşılammıştır. Fakat **نمت** (tamamladım) ifadesinden önce geldiğinde cümle bütünlüğüne bakıldığında **اينست** Farsça bir ifade olduğu; yazdım anlamına geldiği var sayılabilir.

**Fi şehri recebil mürecceb semane miete ve hams**

**H.805/ M.1403**

**Şuhud**

**Seyyid'ul Muazzam En-Neharul Umman**

**Seyyid Ali b. Seyyid b. Cemalettin b.Hüseyin**

**Şuhud**

**Kunna kavluhu Muhamedrin mahmudul**

**muharir el-murselin Aliyul Aleyhselam**

**Şuhud**

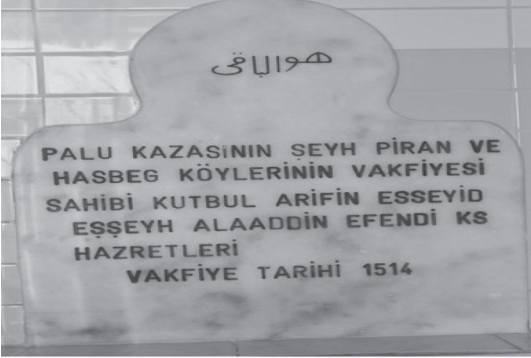
**Kunna kavluhu Abdurrahim el muhavinu meşhedu Hüseyin**

**Şuhud**

**Silik olduğundan okunamadı**

**EK-3: Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Hazretleri'nin  
Arındık Köyü'ndeki türbesi**





**EK-3: Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Hazretleri'nin Arındık Köyü'ndeki türbesi**



**EK-4: Arındık Köyü'nde Şeyh Alâeddin Hazretleri'nin babası Şeyh Pir Hazretleri'ne Osmanlı yöneticileri tarafından verilen sancağın filaması**



**EK- 5: Şeyh Alâeddin Hazretleri'nin Amcası Şeyh Mir Hazretleri'nin Altınölçek (Şeyhmiran) Köyü'ndeki kabri**



**EK- 6: Şeyh Mir Hazretleri'ne Osmanlı yöneticileri tarafından verilen sancağın filaması**

**Kaynakça**

- Aşan, Aziz, Âmid Şehrinin Sûret-i Feth ve Teshîri, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: VII, Diyarbakir, 2012.
- Aydın, Nusret, *Diyarbakir ve Mirdâsîler Tarihi*, Avesta Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Cöhce, Salim, "Otlukbeli Savaşına Kadar Akkoyunlular", Anadolu Birliğinin Sağlanmasında Otlukbeli Savaşının Yeri ve Önemi Panel Bildirileri, Otlukbeli Belediyesi Yayınları, Ankara, 1997.
- Demirtaş, Feyzullah, *Mirdasi Hükümdarları "Palu ve Eğil Hükümetleri" ve Çermik Beyliği*, Sena Ofset Yayınları, İstanbul, 2005.
- Erdem, İlhan, "Ak-Koyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, VI, İzmir, 1991.
- Gördük, Yunus Emre, "Eğil Emirliği'nin Kısa Tarihçesi ve Eğil Emirlerine Ait Şecere Metninin Tercümesi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı:35, Ankara, 2014, s.94
- Karabulut, Serdar, *Şeyh Ali Sebîti el-Palevi*, Altın Kalem Yayınları, İzmit, 2014.
- \_\_\_\_\_ ; *Zazalar Tarihi Kültürel ve Sosyal Yapı*, Altın Kalem Yayınları, İzmit, 2003.
- Kılıç, Orhan, "Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine Bazı Tespitler", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı: 10, Ankara, 1999.
- Rumlu Hasan, *Ahsenüt-Tevarih* (çev. Cevat Cevan), Ankara, 2004.
- Şerefhan, *Şerefname*, (çev. Rıza Katı), Yaba Yayınları, İstanbul, 2010
- Uğur, Ahmet, *Celal-zade Mustafa Selim-name*, İstanbul,1997.
- Ünal, M. Ali, " XVI. Yüzyılda Palu Hükümeti", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:7, 1992.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Sayı:3013
- Yapıcı, Süleyman, *Palu Tarih-Kültür-İdari ve Sosyal Yapı*, Anıl Matbaa ve Ciltevi Ankara, 2004.
- \_\_\_\_\_ ; *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları 1-II*, Anıl Grup Matbaacılık Yayıncılık, Ankara, 2013.
- \_\_\_\_\_ ; *Palu 1841 Nüfus ve Toplum Yapısı*, Elazığ, 2016

# Molla Sadrâ'nın "Halku'l A'mâl Cebr ve İhtiyâr" Risalesinin Çevirisi\*

Çev.: Sadi YILMAZ\*\*

Geliş Tarihi: 11.04.2017, Kabul Tarihi: 10.05.2017

## Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adı ile

Çirkinliklerden münezzeh olan ve mülkünde sadece kendi dilediği şey gerçekleşen Allah'ı tesbih ederim. Salat, pak şeriatın sahibine ve karanlığın ışıkları olan onun âline olsun.

İman ve tahkik gücü ile bu denizin derinliklerine dalan kimse, fiillerdeki kader meselesinin zihinlerin hayrete düştüğü ve insanların görüşlerinin farklılaştığı kapalı konulardan biri olduğunu bil. Bu meselenin (kader) sırrını, söz ile ifşa etmeye ruhsatımız yoktur. Fakat biz bu meselede İslam âlimlerinin mezheplerin görüşlerini aktarmaya çalışacağız. Daha sonra Allah ehli olan kimselerin yoluna küçük bir işaretle bulunacağız.

\* Bu tercüme, Tahran Üniversitesi İslami Araştırmalar ve İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Touba Kermani tarafından tahkik edilip Farsça ve İngilizce tercümeleleri ile birlikte 2004 (1383) yılında Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ (SIPRIN) tarafından yayınlanan metin esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Elemanı (sadiyilmaz@bingol.edu.tr)

### **Birinci Mezhep: Mezhebu'l-Mufavvide (Mutezile)**

Bir topluluk Yüce Allah'ın insanları yarattığını ve bazı fiilleri yapmak için onlara güç verdiğini, seçimde bulunma hakkını onlara verdiğini ve böylece iradelerine uygun ve güçlerin el verdiği yol üzere fiillerini yaratmada tek başlarına olduklarını savundular. Allah'ın onlardan iman ve itaati istediğini; inkâr ve isyanı çirkin bulduğunu iddia ettiler. Bu iddialarından yola çıkarak şu durumların ortaya çıktığını söylediler:

[1] Emirler ve nehiylerle mükellef olmanın faydası ve va'd ile va'îdin faydası o durumlardandır.

[2] Sevap ve cezaya müstahak olmak o durumlardandır.

[3] Yüce Allah'ın, isyan ve inkârın türlerinden olan şerhlerin ve çirkinliklerin yaratılmasından ve irade edilmesinden münezzehtir olması o durumlardandır.

### **Bu Mezhebi İlzâm Eden Hususlar**

Fakat savundukları görüşte onları ilzâm eden hakiki anlamda yaratma (îcad) konusunda Allah için ortakların varlığını ispat ettiklerinden habersizdirler. Bu durumun, *"Allah katında putları şefaathçi yapmaktan daha çirkin olduğundan şüphe yoktur"*.<sup>1</sup>

Aynı şekilde sultanlar sultanının istediği şeyin mülkünde var olmaması ve çirkin gördüğü şeyin ise onun mülkünde var olması da onları ilzâm etmektedir. Bu durum ise mülk ve saltanatta çirkin bir eksiklik ki Yüce Allah bu durumdan münezzehtir ve yücedir.

### **İkinci Mezhep: Cebriyye**

Başka bir topluluk da yaratma (halk) ve îcadda şerikten münezzehtir olan Allah'tan başka, varlık âleminde bir müessirin bulunmadığını savundular. *"Dilediğini yapar"*<sup>2</sup> *"istediği şeye hüküm verir"*<sup>3</sup>. Allah'ın gerçekleştireceği şeyi geri çevirecek ve O'nun hükmüne engel olacak hiç kimse yoktur. *"Allah yaptığı hiç bir şeyden dolayı sorumlu tutulmaz fakat onlar yaptıklarından dolayı sorumlu tutulurlar"*<sup>4</sup>. Fiillerin güzel ve çirkin olması konusunda Allah'a nisbetle aklın bir mecali yoktur. Aksine Allah'ın, mülkünde yaptığı her şey güzel olur.

1 Yunus, 19. Ayetteki ifadelerle işaretir.

2 Âli İmran, 40.

3 Mâide, 1.

4 Enbiya, 23



Çünkü Allah kendisinden başkasının mülkünde değil de kendi mülkünde fiillerini gerçekleştirmektedir. Eşyanın varlığının irtibatlı olduğu bu sebepler –zahire göre- hakiki sebepler değildir. Bir şeyin varlığı için de bu sebeplerin bir müdahalesi yoktur. Aksine bunlar sünnetullahın ve adetullahın kendisiyle ortaya çıktığı doğal ('adi) sebeplerdir. Şöyle ki ilkin sebepler yaratılmaktadır ve arkasından da neticeleri (müsebbebât) yaratmaktadır. Bütün bu sebepler ve neticeleri bir birine bağlı olmadan ve bir birine dayanmadan başlangıçta Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu görüşte; Yüce Allah'ın kudretini yüceltme ve kendinden başkasına muhtaç olmada noksanlık şâibesinden O'nun kudretini takdis etmenin söz konusu olduğunu söylediler.

### **Bu Mezhebi İlzâm Eden Hususlar**

Bu mezhebin görüşünde Allah'ın hikmetinin ve tercihinin iptal edilmesi, aklın hükümlerinden azledilmesi, yaratıcının ispatının engellenmesi ve düşünce kapılarının kapatılması söz konusu olduğundan şüphe yoktur.

Yine bu mezhebin görüşüne göre Allah'ın zulmetmesinin caiz görülmesi, eşyaları yerleri dışına koyma söz konusudur. Hatta onların görüşüne göre Allah'ın peygamberlere azap etmesinin caiz görülmesi, ahirette inkâr edenlere ikramda bulunmasının caiz görülmesi, Allah'ın çocuk, arkadaş ve ortak edinmesinin caiz olması söz konusudur. Bunlar dışında hikmet ve aklın iptali üzerine inşa edilen çirkin kötülüklerin ispatı söz konusudur.

### **Naklin Akıl ile İspat Edilmesi**

Aklın iptal edilmesinde naklin iptal edilmesi de söz konusudur. Çünkü naklin ispat edilmesi ancak akıl ile olur. Yaratıcı ve Kayyûm olan Allah bu görüşte olanların dediklerinden münezzehtir, yücedir.

### **Üçüncü Mezhep: Filozofların Mezhebi**

Başkaları da Allah'ın her şeye gücünün yettiği kanaatine vardılar. Fakat (onlara göre) eşyalar varlığı kabul etme konusunda farklıdılar. Eşyalardan bir kısmı cevherin var olması ile var olan araz gibi ancak başka şeyin var olmasından sonra varlığı kabul eder. Bir kısmı ise basit varlığın var olması ile meydana gelen birleşik (mürekkeb) varlık gibidir.

Allah'ın kudreti kemalinin zirvesindedir. Varlık, mümkün varlıklara bir birinden farklı kabiliyetlerine göre taşar (feyz). Mümkün varlıkların bir kısmı sebepsiz olarak Allah'ın kudretinden sâdır olur (sudûr). Bir kısmı da bir sebep veya birden çok sebep ile Allah'ın kudretinden sâdır olur.

Bu durumda, Allah'ın bu aracı sebebi var etmede böyle bir aracıya ihtiyaç duymasını gerektiren bir neden yoktur. Zira kalem ile yazı yazma eylemimiz ve duyu organı ile hissetmemiz gibi bir şeyi yapan kimsede bu araç, alet gibi olmaktadır. Kayyûm olan Allah bundan münezzehtir.

Aracı sebebin kendisinden sâdır olduğu ve bütün sebeplerin sahibi olan hakkında bu durum nasıl düşünülebilir? Çünkü Allah, (aracı) bir sebep olmaksızın bütün sebeplerin yaratıcısıdır. (müsebbib) Yüce Allah mümkün varlıkları son derece düzenli ve en güzel yaratılış ile yaratır. (îcad) Allah'tan sâdır olanlar şeyler -melekler ve onların takipçileri gibi- ya mahza hayırdır, ya da kendisinde hayrın şerre üstün geldiği şeylerdir. Hayırlar Allah'ın kudretine doğrudan (asaleten) dâhildirler. Hayrın ikinci kısmından olan hayırlar için gerekli olan şerler ise O'nun kudretine dolaylı olarak (tebeî') dâhildirler.

Bundan dolayı şöyle denilmiştir: Allah, kullarından sâdır olan masiyetleri ve küfrü irade etmiştir. Fakat razı olmamıştır. Şöyle ki, parmağını yılan sokan bir kimse kendi iradesiyle parmağının kesmesini tercih eder. Ancak o kişi her ne kadar parmağının kesilmesini istemese de kendi sağlığını irade ettiğinden, dolaylı olarak (tebeî') parmağın kesilmesini istemiştir. Bu yüzden o kişi hakkında sağlığa kavuşmayı irade edip sağlığa kavuşmaktan razı olmuş; parmağının kesilmesini irade edip fakat kesilmesine razı olmamıştır denilir. Bu anlatılan söz konusu ince farka işaret etmektedir.

### **Bu Mezhebin Tanıtımı**

Bu mezhebin, ilk iki mezhepten daha doğru olduğunu ve inanç bozukluklarından daha sâlim, marifet hakikatlerine ve inanç ilkelerine nüfuz eden basiret sahibi kimselere göre daha korunaklı olduğunu bilirsin. Çünkü bu mezhep Cebriyye ile Mutezile arasında orta yoldur. "*Zaten işlerin en hayırlısı da orta olandır*".<sup>5</sup>

### **Dördüncü Mezhep: İlimde Derinleşmiş (râsih) Olanların Mezhebi**

Başka bir topluluk ise –ki onlar ilimde derinleşmiş olanlardır- mevcudâtın; varlıksal şerefteki farklılık ve düzenlerine, fiiller ve zatlardaki çeşitliliklerine, sıfatlar ve etkilerdeki ayrışmalarına rağmen onları; hakikatlerinin derecelerinin ve tabakalarının tümünü cem eden ilahî tek bir hakikatin topladığını

5 Bu ifade, *Kunûzu'l Hakâik fi Hadîsi Hayri'l Halâik ve Suyûti'nin Câmiu's-Sağîr* gibi hadis kitaplarında yer almaktadır.

savundular. Bununla birlikte bu hakikat basitliğin ve birliğin zirvesindedir. O hakikatin nuru göklerdeki ve yerlerdeki mevcudâtın bütününe nüfuz eder. Varlık âlemindeki varlıkların zerrelerinden hiçbir zerre yoktur ki nurların nuru onu kuşatmış olmasın ve hâkim olmasın. "*O, her nefsin kazandığını görüp gözetmektedir*"<sup>6</sup>.

Üzerine burhanın ikame edildiği bu görüş, onların iç duyu (basiret) ve dış duyu (ayan) ile gördükleri şeylerle örtüşmektedir. Öyle ise hiçbir iş yoktur ki Allah'ın işi olmasın. Aynı şekilde hiçbir eylem yoktur ki Allah'ın eylemi olmasın. Hüküm ancak Allah'ındır. Yüce ve Azametli Allah'tan başka kimsede güç ve kuvvet yoktur. Yani yüceliği ve büyüklüğü ile birlikte her güç Allah'ın gücüdür ve her kuvvet Allah'ın kuvvetidir. O, yüceliği ve büyüklüğü ile birlikte eşyanın seviyesine iner. Onların eylemlerini gerçekleştirir. Aynı şekilde O, bütün varlıklardan son derece münezzeh ve uzak olması ile birlikte yerin ve göğün hiçbir yeri ondan hâli değildir. Nitekim muvahhitlerin imamı Ali (ra.): "*O, bir arada olmaksızın her şey ile beraberdir ve terk etmeksizin her şeyden ayrılır.*"<sup>7</sup>

### **Fiilin Kula Nisbet Edilmesinin Tashihi**

Bu makam gerçekleşince, fiilin ve yaratmanın (îcad) kula nisbetinin doğru olduğu ortaya çıkmış oldu. Varlık ve belirlenimin (taşahhus) Yüce Allah'a nisbet edildiği yönü ile kula nisbet edilmesi gibi. Zeyd'in varlığının bizzat hariçte (vâkı') gerçekleşmiş bir şey olup, onun varlığı İlk Hakk'ın eylemlerinden bir eylemdir ve O'nun zatının parıltılarından bir parıltıdır.

Aynı şekilde Zeyd, kendisinden sâdır olan şeyler için mecazî olarak değil hakikî açıdan faildir. Bununla birlikte Zeyd'in fiili, kusur ve eksiklerden uzak bir şekilde İlk Hakk'ın fiillerinden bir fiildir. Öyle ki Vâhid ve Kayyûm olan Yüce Allah, eksik ve kusurların kendisine nisbet edilmesinden beridir. Tenzih ve takdis Allah'ın hallerindedir. Çünkü tenzih ve takdis kendisinde her şeyin yok olduğu ehadiyet makamına döner. Allah, "*bekâda*" kendisinden başka hiç kimsenin olmadığı Vahid'ül-Kahhar'dır.

Teşbîh ise çokluk (kesret) ve eksiklik (malûliyet) makamlarına dönmektedir. Bütün övgüler de O'nun biricik zatına döner. Kesilmeksizin devam eden övgüler ve takdisler O'nun içindir. Bunun sebebi varlığın bütün varlıklara taşmış olmasıdır. Bir bütün olarak varlık mutlak (mahz) hayırdır ve

6 Ra'd, 33.

7 Nehcü'l Belâğah: 1. Hutbe.

varlık da yaratılmıştır. (mec'ul). Şerler ise yokluktur (e'dâm) ve yokluk da yaratılmamıştır.

Aynı şekilde mahiyetler de varlığın kokusunu almamıştır. Mesela köpeğin kendisi necistir. Onun Allah'tan taşan varlığı ise temizdir. İnkârcı kimse ise var olma bakımından değil de mahiyeti ve hariçte sabit gözle görünür varlığı bakımından necistir. Çünkü inkârcı, çöplerin ve pisliklerin üzerine yansıyan güneş ışığı gibi aslı itibariyle temizdir. Öyle ki ışık, bunların üzerine yansımından dolayı nuraniyetinden, ışığından ve duruluğundan bir şey kaybetmez ve ışık; pis koku ve aşırı kirlilik gibi onların niteliklerinden herhangi biri ile nitelenmez.

İşte bu şekilde her varlık ve varlığın her etkisi (eser) –varlık ve varlığın etkisi olan yapıları bakımından- hayır ve güzeldir, şer ve çirkin değildir. Fakat tamlıktaki noksanları bakımından şerdir. Başka bir hayra aykırı olmaları bakımından da çirkindir (kabîh). Bunların bütünü yokluğa dönmektedir. Yokluk ise hiç kimse için yaratılmış (mecûl) değildir. Yüce ve büyük olan Allah'a hamd olsun.

İşte bu anlattıklarımız bu mezhebin özetidir. Şüphesiz bu son mezhep mertebesi yüksek ve konumu güçlü olmalıdır. Şayet bir kimse için buna erişmek mümkün olursa en yüce şerefi ve en büyük mutluluğu elde etmiş olur. Bu mezhep ile fiillerin yaratılması ile ilgili ortaya çıkan bütün problemler ve şüpheler giderilmiş olur. Bu mezhep ile imam Ali'nin (as.) "*bu konuda ne cebir ve havailecilik vardır aksine durum ikisinin ortasıdır*"<sup>8</sup> sözünün anlamı ortaya çıkmış olur. Çünkü bu sözün amacı, kulun fiilinde cebir ve ihtiyarın arasını bulmak değildir. Yine cebir ve ihtiyardan beri olmak da değildir. Yine kulun eksik bir ihtiyarının ve eksik bir cebrinin olduğu da değildir. Aynı şekilde bir yönden ihtiyar ve bir yönden de zorunluluk (ıztırrar) olması da değildir. İbn Sina'nın sözünde ortaya çıktığı gibi ihtiyar suretinde bir zorunluluk (ıztırrar) da değildir.<sup>9</sup> Aksine bu sözle amaçlanan, kulun mecbur olması bakımından muhtar olmasıdır, muhtar olması bakımından da mecbur olmasıdır. Yani kulun ihtiyarının bizzat kendisi, onun zorunlu olmasıdır.

### **Dört Mezhebin Konuya Dair Örnekleri**

Şimdi dört mezhebin örneklerine yer verip diyoruz ki:

8 Bu bilgi *Biharul Envar* adlı eserde *Et-Tevhid ve'l-İtikâd* adlı eserden nakledilmektedir. Bu iki eser de Şeyh Sadûk'a aittir.

9 Molla Sadra, *Tâ'likât ala Şifâ*, Cilt-2, s-244.

Birinci mezhebin örneği ateşin sıcaklığı gibidir.

İkinci mezhebin örneği suyun soğukluğu gibidir.

Üçüncü mezhebin örneği ise şöyle diyenin sözü gibidir: Bir fiil, kul örneğindeki gibi yakın olan failine nisbet edildiğinde o failin muhtar olduğuna hükmedilir. O fiil, kendisinden önceki varlık silsilesine dair sebeplerin bütününe nisbet edildiğinde o failin o eyleme mecbur olduğuna hükmedilir. Ilık sudaki nitelik gibi. Denilir ki o ne sıcak ne de soğuktur. Aksine onda biraz sıcaklık ve biraz soğukluk vardır.

Dördüncü mezhebin örneği -araştırıldığında- gök cisminin (felek) durumu gibidir. Tahkik edilen şu ki, gök cismi basit bir şekilde bu nitelikleri bir araya toplamaktadır. Yani gök cismi için basit bir nitelik vardır. Gök cismindeki bu basit tek niteliğin kendisi, unsurun varlığının eksikliğinden dolayı ayrı ayrı olarak unsurlarda var olan niteliğin bütünüdür. İşte göğün sıcaklığı, onun soğukluğunun zıttı değildir. Göğün soğukluğu da onun sıcaklığının zıttı değildir. Aynı şekilde göğün rutubeti onun kuruluğunun zıttı değildir. Göğün kuruluğu da onun rutubetinin zıttı değildir. Aksine bunların hepsi basit birdir. Gök cismi, içinde keskinliği kırılmış niteliklerin bulunduğu elementsel (unsurî) mutedil gibi değildir. Çünkü gök cisminin zat ve keyfiyet olarak bu suretlerin cinsinden hariç felekî suretinin kemalinden dolayı oldukça kuvvetlidir.

### **Bilgenin (Molla Sadrâ) Vasiyeti**

Sen ey hakkı araştırmaya istekli, takdis âleminin alanına çabalayan, katıksız teşbih dışılığı ile nitelenen kimselerden olma. Sırf tenzih erkeklığı ile nitelenen kimselerden de olma. Teşbînin dışılı ve tenzihin erkeklığını bir araya getiren iki yönlü kişi olan hünsa gibi de olma. Aksine âlimlerden olan melekût hücrelerinin sakinlerine tâbi ol. O kimseler için teşbih dışılığının şehveti ve tenzih erkeklığının öfkesi de yoktur. Her iki sınıf arasındaki imtizaç ve karışım (halt) da yoktur. O kimseler ancak ilahi bütünlüğün birliğinin ehliindedirler. Bütün noksanlardan münezzeh olan Allah, aşağıda olmasında yücedir ve yüceliğinde de aşağıdadır. Allah rahmeti ile her şeyi kuşatmıştır. Ne yer ne de gök O'ndan hali değildir. *"Her nerede olursanız olun O, sizinlidir."*<sup>10</sup> *"Üç kişi gizli konuşmaz ki O dördüncüleri olmasın ve beş kişi yoktur ki altıncıları O olmasın"*<sup>11</sup>.

10 Hadid, 4.

11 Mücadele, 7.

### **Muhtar Olan Mezhep İçin Örnek**

Kuldan sâdır olan fiillerin -Hakk'ın fiillerinin kendisi olması- keyfiyetini kendisi ile bileceğin bir örnek istersen, cebrîlerin, kaderîlerin ve filozofların dediği gibi değil, Allah'ın zât, sıfat ve fiil bakımından kendi zâtına örnek olarak yarattığı insanî nefsin güçlerine ve beş duyunun fiillerine bak. Peygamber (sav.) buyurdu ki: *“Nefsini bilen Rabbini bilir”*.

### **Beş Duyunun ve Güçlerin Fiillerinin Niteliği**

Derin bir bakış ile yapılan araştırma, her bir duyunun ve gücün fiilinin –o gücün fiili olması bakımından- nefsin fiili olduğunu gösterir. Örneğin görme, gözün fiilidir. Aynı şekilde işitme, şüphesiz kulağın fiilidir. Çünkü fiil ancak cismani etkilenme ile gerçekleşir. Şüphesiz o fiil aynı ile nefsin fiilidir. Resmi hikmette meşhur olduğu gibi, nefis bir nakkaşı veya bir kâtibi kullandığı gibi duyu gücünü kullanıyor değildir. Burada fark şudur ki: Nefsin buradaki kuvveti kullanması tabiidir. Orada kâtibi kullanması ise gayrı tabiidir.

### **Nefis, Birliğinde Güçlerin Bütünüdür**

Yerinde incelendiği gibi, nefis bizzat gören göz ve işiten kulak olur. Aynı şekilde nefis, elde tutan bir güç olur, ayakta yürüyen bir güç olur. Gören göz nefiste görür, işiten kulak nefis ile işitir. Tutan el nefis ile tutar. Yürüyen ayak da nefis ile yürür. İşte nefis –beden ve bedenin güçlerinden tenezzüh ve tecerrüd etmekle birlikte- yüksek veya aşağı olsun bedenün cüzlerinden herhangi bir cüzü nefisten hâli değildir. Güçlerden herhangi bir güç de nefisten ayrı olmaz. Yani nefsin hüviyeti olmadan güçlerin hüviyeti olmaz.

### **Nefsin Hakikati**

Çünkü nefsin, diğer güçlerin ve cüzlerin mahiyetlerini bir arada tutan akılsal bir hüviyeti vardır. Diğer güçlerin ve cüzlerin hüviyetleri nefsin yok olması ile yok olurlar. Çünkü nefis diğer güçleri ve cüzleri kuşatmış olup, onlara hâkimdir. Onların başlangıcı nefistendir ve sonları da nefse doğrudur. Nefsin doğuşu Allah'tan ve batışı da Allah'a yönelik olduğu gibi, aynı şekilde bütün eşyalar Allah'tan başlayıp, Allah'a döner. Nefis –ki o manevi kalptir- organların ve güçlerin emredicisidir. Nefsin iradesi olmadan hiçbir organdan herhangi bir fiil ortaya çıkmaz. Eğer nefsin iradesi olmasaydı, organlar kendisinde hareketin olmadığı bir cansız olurlardı.

### Nefsin İradesi Onun Varlığı Gibidir

Daha sonra nefsin iradesi –varlığı gibi- zatından kaynaklanmaz. Ancak Allah'ın zatının aynısı olan Allah'ın iradesinden kaynaklanır. Ancak Allah nefiste irade ve meşieti yaratmaktadır. *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"*<sup>12</sup>.

Nasıl ki, ışık ve renklerin kendisi ile idrak edildiği ışın nefisten kaynaklanıp gözde ortaya çıkıyor ise ve seslerin kendisi ile idrak edildiği bir güç kulakta ortaya çıkıyorsa aynı şekilde Allah, kendisi ile işlerinde tasarrufta bulunup ve idraki gerçekleştirdiği bir ilim ve iradeyi nefiste yaratır. Bu araştırmada Allah'ın *"Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı"*<sup>13</sup> sözünün sırrı ortaya çıkmaktadır. Atma fiilinin peygamberden selb edilmesi bu fiilin onda ortaya çıkması bakımındandır. Yine Allah'ın sözünde *"Onlarla savaşın ki Allah onlara sizin elleriniz ile azap etsin"*<sup>14</sup> buyuruldu. Öldürme onlara nisbet edildi. Onların elleri ile ona azap etme ise Allah'a nisbet edildi. Azap etme burada öldürmenin aynısıdır.

### Bilgenin (Molla Sadrâ) Şikâyeti

İşte bunlar; bilgisizlik ile zorlamanın dönemin insanları için yaygınlaştığı, inkâr ve reddetmenin yayıldığı, öyle ki metafizik ilimlerin (ulûmu'l ilahiyeye) elde edilmesinin utanç ve kusur sayıldığı, hakikatin marifetini inkâr etmek ile makam ve övgünün elde edildiği ve nerede ise bütün memleketlerden tevhid ilmine sahip olanların soyunun tükendiği bir dönemde arzular ve şüphelerin bir biri ile çarpıştığı, bidatler ve düşüncelerin biriktiği sırada müdrikül fa'âl olan Allah'ın "amellerin yaratılması meselesi" hakkında bana ilham ettiklerinden aklıma gelenlerdir.

Hak olan bir çağrı ile onlara dair söylenen *"Ya Rabbi, inkârcılardan hiç kimseyi yeryüzünde bırakma"*<sup>15</sup> sözün hatırına... Her kahvenin bir içeni vardır ve onlar sarhoşlukları ile sızmışlardır. *"Her topluluk sahip olduğu ile sevinir"*<sup>16</sup>, *"İnkârcılar istemese de Allah nurunu tamamlamaktan geri durmaz"*<sup>17</sup>.

İşte burada bu risalenin yazılması son buldu. Allah'a hamd ederek, peygambere ve ümmetten en hayırlısı olan âline salavat getirerek bitiriyoruz.

12 İnsan, 30.

13 Enfa, 17.

14 Tevbe, 14.

15 Nuh,26.

16 Mü'minûn, 53.

17 Tevbe, 32.

# Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler el-Melikü's-Sâlih Dönemi (637-647/1240-1249) Bedrettin Basuguy, Siyer Yayınları, İstanbul 2017, 470 s.

**Nebi BUTASIM\***

Eyyubi tarihi, hem İslâmî coğrafyada hem de Batı dünyasında üzerinden en fazla durulan, en çok incelenen, en çok kitaplar yazılan İslâm tarihi dönemlerinden birini oluşturmaktadır.

Eyyubi tarihi ilgili Türkiye'de de hatırı sayılır çalışma bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların önemli kısmının daha çok Salâhaddîn Eyyûbî ve onun dönemine yoğunlaştığı görülmektedir. Selahaddin Eyyubi dönemi dışındaki Eyyubi tarihi çalışmaları genellikle yetersiz olup, bu alanla ilgili yapılacak çalışmalarda da önemli bir kaynak sorunun ortaya çıktığı aşikârdır .

Değerlendireceğimiz “Haçlılar Karşısında İslam'ın Sağlam Bir Kalesi Eyyubiler, El-Melikü's-Salih Dönemi” adlı eser, tam manasıyla Selahaddin Eyyubi dönemi dışında kalan Eyyubi tarihi ile ilgili önemli bir eksikliği doldurmaktadır. 2017 Nisan ayı itibariyle Siyer Yayınları'ndan çıkan kitabın, hem niceliksel (470 s.), hem de niteliksel açıdan bu alandaki önemli bir akademik çalışma olacağı aşikârdır.

Eser, Eyyubi Devleti tarihinde el-Melikü's-Salih'in hâkimiyet dönemi olan 1240-1249 tarihlerini kapsamaktadır. Çalışma, alanında birçok ilki barındır-

\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Sanat Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, (butasimnebi@gmail.com)



makla birlikte Eyyubi tarihinin son dönemini kapsayan el-Melikü'-Sâlih dönemi tüm detayları ile birlikte ele alması ve kısa sayılacak bir tarihi dönemin önemli kaynaklarla zenginleştirilerek bu denli geniş bir esere dönüştürülmesi açısından da önem teşkil etmektedir.

Eser, giriş de dahil olmak üzere toplam beş bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında alanla ilgili kaynak ve araştırmalara yer verilmiş, hem arşiv vesikaları hem de yerli ve yabancı tüm yararlanılan kaynakların niteliği hakkında bilgi verilmiştir. Kaynak araştırmalarında salt siyasi tarih ile sınırlı kalınmayıp ekonomik, medeniyet, sanat, teşkilat gibi çok geniş sayılabilecek her alanda söz konusu dönemi aktaran kaynaklar irdelenmiştir. Teknik, yöntem ve problemler kısmında özellikle çelişkili yer isimleri ve olayların tespit edilmesinde yazarın takip ettiği yöntem anlatılmaktadır. Yazar, kaynaklarda nakledilen olaylarla ilgili olarak ortaya çıkan çelişkili durumlarda, bahsedilen olayın tarihsel gerçeklikle ilişkisini de sorgulayarak olayın yaşandığı zamana en yakın kaynakları referans alarak metnini inşa etmiştir. Dönemin olaylarının geçtiği yerlerin isimlerinin belirlenmesinde Ortaçağ İslam tarihi kaynaklarından yararlanılmış ayrıca eski tarihi ve coğrafi haritalar üzerinden çeşitli karşılaştırmalar yapılarak bu yer isimleri tespit yapılmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde; Eyyubi Devleti tarihi el-Melikü'-s-Sâlih'in saltanat dönemine kadar aktarılmıştır. Bu bölümde Sultan Selahaddin, Selahaddin sonrası dönem ele alınmış daha sonra el-Melikü'-s-Sâlih'in saltanatı öncesi yaptığı icraatlar ve aldığı askeri ve siyasi görevler detaylı bir şekilde işlenmiştir.

İkinci bölümde ise el-Melikü'-s-Sâlih'in tahta çıkışı ile vefatı süresince geçen olaylar ayrı ayrı alt başlıklar altında incelenmiştir. Özellikle Yedinci Haçlı Seferi, Haçlı seferi öncesi Avrupa ve Fransa'nın durumu, el-Melikü'-s-Sâlih'in Kral IX. Luis ile mektuplaşması, Haçlı Moğol ilişkisi gibi geniş araştırmalar gerektiren ve kaynakların birçoğunda yer almayan konular işlenmektedir. Bu bölümde daha çok el-Melikü'-s-Sâlih'in siyasi ve askeri faaliyetleri aktarılmış, bu siyasi faaliyetler içerisinde en dikkat çekici detay ise; el-Melikü'-s-Sâlih ile Kral IX. Louis'in mektuplaşmalarıdır. Kral IX. Louis'in mektubun fasih bir Arapça ile yazılmış olması nedeniyle, bazı tarihçiler tarafından bu mektubun bir hayal ürünü olduğu şeklinde aktarımlar olsa da, yazar dipnotta verdiği bilgilerle bu mektubun gerçek olduğunu ve tarihi sürece aykırı bir durumun olmadığını kaynaklarıyla açıklamaktadır. Bu iki devlet adamının birbiriyile mektuplaşmalarında Kral IX. Louis'in üslubunun daha ağır olduğu ve çeşitli hakaretler barındırdığı görülmektedir. (sayfa 146-147)

İkinci bölümün sonunda el-Melikü'-s-Sâlih'in vefatından sonra Eyyubi devletin içinde bulunduğu durum hakkında bilgilere yer verilmiştir. el-Melikü'-s-

Sâlih sonrası el-Melikü'l-Eşref Musa'nın saltanatı ve Mısır Eyyubileri'nin saltanatının son bulma sürecine kadarki tarihi olaylar kronolojik bir anlatım ile verilmektedir. Bu açıdan eser, el-Melikü's-Sâlih'in vefatıyla son bulmayıp bu vefat sonrası Eyyubiler'in içinde bulunduğu durum hakkında da bilgiler veren nitelik açısından zengin bir kaynağa dönüşmüştür.

Üçüncü bölüm ise; Eyyubi Devleti'nin el-Melikü's-Sâlih döneminde devlet teşkilatlanmasını konu almaktadır. Bu bölümde, idari teşkilat, adli teşkilat, askeri teşkilat, mali teşkilat alt başlıkları altında devlet teşkilatlanması detaylı şekilde aktarılmaktadır. Her bir teşkilat altında bulunan en üst birimden en alt birime değin tüm unvan ve görevler detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Bu bölümde teşkilatlanmayla birlikte devletin gelir ve giderleri de detaylandırılmış haraçtan, madenlere, balıkçılıktan, müsadereye kadar tüm gelir gider kalemleri aktarılmıştır. Devletin vergi sistemi konusu çeşitli tablolar oluşturularak aktarılmış, el-Melikü's-Sâlih dönemi, öncesi ve diğer devletlerin vergi sistemleri ile ilgili çeşitli karşılaştırmalar yapılarak bu konu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde, el-Melikü's-Sâlih döneminin sosyal ve kültürel hayatı işlenmektedir. Bu bölümde, sosyal hayat, ilmi hayat ve imar faaliyetleri başlıkları altında sosyo-kültürel doku, detayları ile ele alınmaktadır. Sosyal hayat başlığı altında etnik unsurlar, dini gruplar, iktisadi yapı ve ticari faaliyetler verilmiş, ilmi hayat başlığı altında el-Melikü's-Sâlih'in ulema ile ilişkileri, dönemin önde gelen âlimleri ve ilim dalları alt başlıklar altında incelenmektedir.

Bu dönemde Eyyubileri içerisinde Türklerin siyasi ve sosyal alanlardaki rollerinin artmaya başladığı Türklerin askeri alanlarda çoğalması ile birlikte Haçlıların yenilgiye uğratıldığı tezi işlenmektedir. Burada verilen bilgiler eserin diğer bölümlerinde olduğu gibi kaynaklara dayandırılarak bilimsel bir perspektif ile sunulmaktadır. Yazarın yüksek lisans tezinde de Salahaddin dönemi ilmi hayatına odaklanması, bu eserine de önemli kapılar açmış, bu sebeple yazar dönemin ilmi hayatını oldukça geniş ve nitelikli başlıklar halinde ele almıştır. Bu bölümde ayrıca dönemin önde gelen âlimleri ayrı alt başlıklar halinde aktarılmaktadır. Eserde, ilmî sahada önde gelen kırk bir âlimin hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

İmar faaliyetleri başlığı altında ise; el-Melikü's-Sâlih'in Hasankeyf'te şark naibi olarak ikamet ettiği dönemde Diyarbakır surlarını tahkim ve tamir ettirdiği, Kudüs surlarının yenilediği ve özellikle Mısır'da inşa ve yenileme ve tamir işlerini yaptırdığı çeşitli kaynaklarla aktarılmıştır. Bu imar çalışmaları-

nın yanında birçok kale ve köprü inşa etmesi de el-Melikü's-Sâlih'in inşa ve tamir, imar faaliyetlerine verdiği önemi göstermektedir.

Eserde özellikle Salihî Meydanı, Babü'l-Hark Köprüsü, Sedd Köprüsü, Kebş Köşkü, Ebü'l-Hayr Zâviyesi gibi yapıların yeri ve yapım süreci kaynaklar gösterilerek anlatılmıştır. Bunun yanında Ravza Kalesi ve dört mezhep için yapılmış olan Sâlihiyye Medresesi yapıları yapım süreçleri, kullanım amaçları çeşitli kaynaklarla zenginleştirilerek aktarılmaktadır.

Özellikle Sâlihiyye Medresesi kitabesinin Arapça Türkçe karşılıklarının verilmesi ve bu kitabenin yerli ve yabancı kaynaklar tarafından yayınlaması detaylandırılmaktadır. Salihîyye Medresesinin yabancı sanat tarihçi ve mimarlar tarafından tanımlanması ve planının ortaya konulması tartışmalarına yer vermesi, esere bu açıdan farklı bir konum kazandırmaktadır.

Eserin sonuç kısmında ise; kısa bir siyasi tarih anlatımdan sonra bu dönemdeki âlimler, etnik gruplar ve sosyal yaşam hakkında değerlendirmelere yer verilmektedir. Sonuçtan sonra el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un doğumu olan 603/1207 tarihi ile el-Melikü'l-Eşref Musa'nın sultanlıktan azledilip İzzeddin Aybek'in yeniden tahta geçirilmesi tarihi olan 652/1254 tarihleri arasını kapsayan bir kronoloji verilmektedir.

Eserin en önemli özelliklerinden biriside başvurduğu kaynak çeşitliliği ve çokluğudur. Alanındaki yerli ve yabancı tüm önemli kaynaklar kaynakça kısmında verilmektedir. Eyyubi tarihi ile ilgili araştırma yapacak araştırmacılar için nitelik ve nicelik açısından doyurucu bir kaynakça sunan yazar, Türkçe ve Arapça'da bilinen eserlerin aksine birçok batılı yabancı dilde yazılmış eserden de çeviri yoluyla faydalanmış ve bunları kaynakça olarak esere eklemiştir. Eser, doyurucu alan bilgisinin yanında bu dönemle ilgili önemli harita ve resimlerle de zenginleştirilmiştir. Hâkimiyet alanı haritaları, tarihi eser ve sikkelere resimleri, yabancı kaynaklar temel alınarak esere eklenmiştir. Eserin, konu aldığı dönemin harita, tarihi eser ve vesikalarını aktarması esere farklı bir kimlik kazandırmış, eseri bu alanla ilgili çalışma yapacak Sanat tarihçilere ve çeşitli araştırmacılara yol gösteren bir kaynağa dönüştürmüştür.

Sonuç olarak; bu eserin nicelik ve nitelik bakımından Türkiye'de Eyyubi tarihi alanında başvurulacak kaynaklar arasında önemli bir kaynak esere dönüşeceği kaçınılmazdır. Çünkü İslâm dünyası içerisinde Haçlılar ile münasebetlerinden dolayı özel bir konumda olan Eyyubiler'in el-Melikü's-Sâlih dönemi olarak bilinen bu on yıllık tarihi sürecini tüm yönleriyle ele alan başka bir kaynak bulunmamaktadır. Bu açıdan eser, ülkemizde bu alanla ilgili ilk kaynak olma hüviyetini de taşımaktadır.

## İsa Nasıl Tanrı Oldu?

Richard E. Rubenstein, (terc: Cem Demirkan),  
Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, 219 s.

İbrahim USTA\*

Uzun süredir George Mason Üniversitesi Uyuşmazlık Çözümü ve Kamu İşleri bölümü Profesörü olan Richard E. Rubenstein bu eserde tarihi olaylar çerçevesinde ve kendi gözlemleriyle İsa peygamberin insanlıktan tanrılaşma sürecine giden yolu ve bu yolun merhalelerini anlatmaya çalışmıştır. Musevi asıllı olan Richard E. Rubenstein meslek hayatının büyük bir bölümünü sosyal meselelerde şiddet konusuna ayırmış, dini çatışmanın nedenlerini ve insanların bunu hangi yöntemlerle çözmeye çalıştıklarını anlamak için İsa'nın nasıl Tanrı olduğu konusunu araştırmaya başlamıştır. Richard E. Rubenstein İsa'yı tanrılaştırılma süresini bölüm-bölüm ele almış ve olaylar eşliğinde anlaşılır bir şekilde aktarmaya çalışmıştır.

Rubenstein'in kaleme aldığı bu eser, dini bir ihtilafı anlatıyor gibi görünse de, aslında bir dinin yeniden oluşturulmasını tarihi ve siyasi yönden ele alarak anlatmaktadır. Kilisede İsa'nın Tanrı olmadığına rahatlıkla söylenebildiği bu süreçte, din adamlarının ve imparatorlukların İsa Tanrı olmakla kalmamış, Tanrı da İsa olmuştur. Bu süreç maddi, manevi, sosyal ve siyasi türlü zorluklarla tamamlanmıştır. 4.yüzyılda yaşanan bu süreçte, İsa son kez insan olarak ele alınmış ve tanrılaştırılmasındaki aşamalar anlatılmıştır. Gü-

\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (iusta@bingol.edu.tr)

nümüzde dindar bir Hıristiyan İsa'nın Tanrı olduğundan ne kadar eminse, 4. yüzyılda bu durum o kadar şüpheliydi. Günümüz Hıristiyanlarının inandığı şey Tanrı'nın vahyettiği şey değil 4. yüzyıl Roma'sının oluşturduğu şeydir. Başka bir tabirle; Hıristiyanlık, tarihe tek tanrılı bir din olarak girmiş ve teslis olarak bilinen Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tan oluşan bir Tanrı inancına sahip devlet dini olarak çıkmıştır.

Gelenek yayınları arasında 2004 yılında Cem Demirkan tercümesiyle okuyucunun beğenisine sunulan bu eserin orijinal ismi: "When Jesus Became God: The Struggle to Define Christianity During the Last Days of Rome" (İsa Tanrı Olduğunda: Roma'nın Son Günlerinde Hıristiyanlığı Tanımlama Mücadelesi)" şeklinde olup; okuyucunun dikkatini çekmek için "İsa Nasıl Tanrı Oldu?" adıyla tercüme edilmiştir.

Eserin 21-38. sayfa aralığında bulunan bölümünde, sürekli isyanlar çıkan İskenderiye'de bir olayı anlatmaktadır: İskenderiye'de diğer olaylardan farklı olarak bu olayda gruplar birbirleriyle çatışmamış, kalabalığın nefretini kazanmış olan üç kişi (ikisi devlet görevlisi diğeri ise İskenderiye Başpiskoposu Kapadokyalı Georgios) için birlik olmuş hapishaneye saldırmıştır. Arius'a karşı Athanasios taraftarlarının çıkardığı bu olay Georgios ve yanındakilerin ölümüyle sonuçlanmıştır. Bu olay, dini çatışmaların Roma dünyasında ne boyutlara ulaştığını gözler önüne sermektedir. Rubenstein bu bölümde Gregorios'un tartışmalardaki saplantılı yönü ile tespitlerini anlatmaktadır.

Eserin 39-58. sayfa aralığında bulunan bölümünde ise, Roma imparatorluğunun kaybetmiş olduğu gücünü geri kazanmak için Hıristiyanlığın etkisiz hale getirilme çalışmaları anlatılmaktadır. Roma tarihinde ilk kez topraklarının büyük bir kısmı düşman tarafından kuşatılmış ve Doğu Akdeniz Pers tehdidi altındayken bu durumdan İmparator Diocletianus ve Galerius sayesinde kurtulmuştur. Pagan dininin hâkim olduğu Roma'da kutlamalar başlamış, Antakya'nın koruyucu tanrısı olan Apollo tapınağında ayinler düzenlenmiş, Rahipler hem Perslere karşı kazanılan zafere şükretmek hem de Apollo'dan geleceğe karşı kehanette bulunmalarına yardımcı olmasını istemek için kurbanlar kesmişlerdir. Yapılan ayinler anormal sonuçlar ortaya çıkarmış, bu sonuçların sebebi araştırılmış ve Ayinlerden anormal sonuçların çıkması, ayin sırasında bazılarının haç işareti yapılmasıyla alakalandırılmıştır. Ayrıca bu bölümde Diocletianus'un, imparatorluğun eski gücüne kavuşabilmesi için farklı inançlardan arınıp tek çatı altında toplanması gerektiğini düşünerek Hıristiyanlara karşı harekete geçmesi gibi konular anlatılmıştır.

Eserin 59-74. sayfa aralığında bulunan bu bölümde ise, Diocletianus'un başlatmış olduğu yeniden yapılanma sürecinin Hıristiyanlığın refaha ulaşmasını sağlaması ve ortaya çıkan yeni problemler anlatılmaktadır. Yeniden yapılanma süreci sonucunda Hıristiyanlık refaha ulaşmış, fakat İsa'nın yaratılışı ve ilahi yönü tartışma konusu haine gelmiş ve bunun sonucunda çok büyük görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Rubenstein, Hosius'un bilgilerinden yararlanarak Arius ve Piskopos Aleksandros'un çatışmasını tarihi bir süreç olarak ele almıştır. İsa'nın Tanrı veya Tanrı'nın bir parçası olup olmadığı tartışılmış ve çeşitli konsiller oluşturulmuştur.

Eserin 75-90. sayfa aralığında bulunan bu bölümde, İznik'te toplanan, Arius ihtilafı ve büyüyen Kilisenin başını ağrıtan diğer meselelerin tartışıldığı bir konsil anlatılmaktadır. İznik (Nikea) konsili o tarihe kadar Kilise liderlerinin katıldığı en büyük toplantıdır. Çoğunluğunu Doğulu ve bir kısmını da Batılı piskoposların oluşturduğu bu konsil yaklaşık 250 kişinin katılımı ile evrensel bir nitelik taşımaktadır. Kaesereali Eusebios'un başkanlık yaptığı bu konsilde ağırlıklı olarak İsa'nın Tanrı olup olmadığı tartışılmış ve nihayetinde İsa'nın ilahi bir varlık olduğu fikri Kilisenin itikadi görüşü ortak bir temele oturtulmuştur.

Eserin 91-105. sayfa aralığında bulunan bu bölümde; özellikle İznik konsilinden sonra düzenlenen eğlence ve oluşturulan ahlaki kurallar anlatılmaktadır. Antik çağın fiziksel ve duyuşsal inancın yerine, insan iradesinin gücüne inanılan bir anlayış benimsenmiş ve bu düşünce İsa'nın tanrısallığı konusunda Arius inancına destek olmuştur. Nitekim ahlaki kurullarla birlikte düşünce sınırlandırılmış ve kişi düşüncesinden dolayı rahatlıkla kâfir sayılıp sürgün edilebilir hale gelmiştir.

Eserin 107-120. sayfa aralığında bulunan bu bölümde; Athanasios'un görevini kötüye kullanması ve kutsallara saygısızlığına dair şikâyetleri içeren başlıklar mevcuttur. İmparator Costantine'nin ülkenin başkentini Costantinopolis'e taşıması sırasında Arius ve yandaşları isyan ederek, bazı bölgeleri kontrol altına almışlardı. Tüm bu kargaşalara rağmen Piskopos Athanasios ise bölgesinde terör estiriyor, görevini kötüye kullanıyordu. Hakkında yapılan suçlamalar nedeniyle mahkûm edilme kararı çıkmış bunun üzerine Athanasios bölgeyi terk etmiş, taraftarlarının yardımıyla ayakta kalmaya çalışmıştır. Emirlerine uymayan Papaz Ischyra'sı dövdürmüş, kiliseindeki mobilyalara zarar verip kutsal kadehin kırılmasına neden olmuştur.

Athanasios'un hakkındaki suçlamalar artmış ve toplanan Tire konsilinde aforoz kararı çıkartılmıştır.

Eserin 121-138. sayfa aralığında bulunan bu bölümde, Arius ve Costantine'nin ölümü, Arius ve Arius karşıtları arasındaki tartışmalar ve bu tartışmalar sonucu Doğu-Batı ayrılığının oluşumu anlatılmaktadır. Kaçak Athanasios affedilmesi için imparatora yalvarmış, Tire konsilinin adil olmadığını söyleyerek kararların tekrar gözden geçirilmesini istemiştir. Konsil üyelerinin toplanması kararlaştırılmış, bu sırada Athanasios imparatorla tartışmış ve yapmış olduğu saygısızlık yüzünden tekrar sürgün edilmiştir. Athanasios'un yokluğunda Arius gücüne güç katmış ve tam Hıristiyan cemaatine kabul edilmek üzereyken ölmüştür. Ardından imparator Costantine'nin ölümü ve sonrasında tahtın varisleri arasındaki kanlı mücadele anlatılmıştır.

Eserin 139-155. sayfa aralığında bulunan bu bölümde, Costantine'nin ölümünden sonra bölünen imparatorluk, Doğu imparatorluğunun nasıl güçlendiği ve Batı'ya karşı tutumu anlatılmaktadır. Doğu İmparatorluğu Costantius tarafından yönetilmekte olup Arius taraftarıyken, Batı imparatorluğu Costans tarafından yönetilmekte ve Costans Athanasios'a taraftar olmaktadır. Doğu aşırı Ariusçu, Batı aşırı Athanasiosçuydu. Zamanla Doğu ve Batı'nın bu kadar zıt olması iç savaşlara neden olmuş başta bu iç savaşlar yüzünden Doğu kilisesinin güç kaybetmesi, sonra devletin dine olan etkisinden dolayı Doğu kilisesinin eski gücüne geri kavuşması anlatılmıştır.

Eserin 157-174. sayfa aralığında yer alan bu bölümde Costantius'un Doğu ve Batı'yı tek bir çatı altında toplama çalışmaları ve sonuçta amacına ulaşarak tüm imparatorluğun tek hâkimi olması anlatılmaktadır. İmparatorun siyasi politikası ve etkisiyle Doğu imparatoru Costantius daha fazla güçlenmiş, Ariusçu Hıristiyan sayısı giderek artmıştır. Batı imparatoru Costans'ın olumsuz kişiliği itibarının sarsılmasına, halkın güvenini kaybetmesine neden olmuş, bu durum Doğu'nun daha da güçlenmesine yardımcı olmuştur. Zayıflayan Batı imparatoru Costans'ın ölümüyle Doğu ve Batı imparator Costantius'un eline geçmesi ve Costantius'un Arius karşıtlarına karşı hareketi detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

Eserin 175-189. sayfa aralığında bulunan bu bölümde, imparator Costantius'un yerine geçen Julianus'un, Roma'yı eski gücüne kavuşturmak için Pagan dinine dönme çalışmaları ve nasıl başarısız olduğu, Hıristiyan dünyasının Teslis düşüncesine ulaşma aşamaları anlatılmaktadır. İmpara-

tor Costantius'un askerleri tarafından, Batının Augustus'u olarak yeğeni Sezar Julianus getirilmesi ve Julianus'un Doğuyu ele geçirme hareketleri, Roma'nın Hıristiyanlıkla değil Paganlıkla eski gücünü kazanması için yaptığı çalışmalar anlatılmaktadır. Julianus Hıristiyanlığı iç savaşa sürüklerken Athanasios üslubunu değiştirerek Hıristiyanlığı tek çatı altına toplama(göz boyama amacıyla) çalışmalarına başlamış ve başarılı da olmuştur. Hıristiyanlar arasında dostluk başlamış bu sırada imparator Julianus fetihlerle hızlı bir şekilde ilerlerken savaş esnasında hayatını kaybetmiş ve ölümüyle birlikte Paganlığa dönüş düşünceleri ok olup gitmiştir. Yapılan çalışmalarla Arius ve karşıtları bir araya toplanmış, fakat bu seferde Kutsal Ruh'un ne olduğu problemi ortaya çıkmış, çeşitli düşüncelerle bu problem çözülmüş ve ortaya çıkan Teslis inancıyla Hıristiyanlık, Yahudilik ve Pagan dininden tamamen ayrı bir din gelmiştir.

Son olarak eserin 191-206. sayfa aralığında bulunan bu bölümünde ise Athanasios'un ölümünden sonra piskopos seçilen Petrus'un Athanasios'un görevini devam ettirmesi, Ariusçu imparatorun siyasi kararları ve bu kararlar doğrultusunda yaşanan olaylar ve İmparatorun katledilmesi, Teslis inancının ilk kez bir devlet dini olarak kabul edilmesi anlatılmaktadır. Sınırları tehdit altında olan Roma'nın içinde bulunduğu durum halkı Teslis inancını kabule ve İsa'ya ibadet etmeye itmiştir. Kutsal Ruh'un tarifi yapılmış yapılan kon-sillerle Ariusçuluk yasaklanmış, Teslis inancı kabul edilmiş ve Hıristiyanlık Roma'nın resmi dini olarak kabul edilmiştir.



## الإنسان مسيراً مخيراً؟

Muhammed Sait Ramazan el-Butî,  
Daru'l-Fikr'il-Muasır, Beyrut 2009, 238 s.

**Hüsnü TURGUT\***

Tanıtımını yapacağımız kitabın müellifi Muhammed Sait Ramazan el-Butî, Şırnak iline bağlı Güçlükonak ilçesinin Yağmurkuyusu (Celegâ) köyünde 1929'de dünyaya gelmiştir. Butî, henüz dört yaşında iken bazı nedenlerden dolayı ailesiyle birlikte 1933'te doğduğu yerden ayrılmak zorunda kalmıştır. Butî ailesi, Türkiye sınırına yakın Suriye'nin bir köyünde kısa bir müddet kaldıktan sonra Şam'ın "Hayyü'l-Ekrâd" mahallesine yerleşirler. Butî'nin Babası Molla Ramazan, Şam'a yerleştikten kısa bir müddet sonra ticaretle uğraşmaya başlar. Butî, on üç yaşında iken annesini kaybeder. Onun vefatından sonra babası, Türk bir hanımla evlenir. Ana dili olan Kürtçeyle birlikte Türkçe ve Arapça'yı iyi bir şekilde öğrenen Butî, Şam'ın, farklı alanlarda uzman ve meşhur âlimler'inin rıhle-i tedrisinden geçer. Resmi bir statüye sahip olmayan söz konusu eğitimle birlikte 1953'te "Ma'hadü'l-Tevcihi'l-İslamî" üniversitesinden mezun olur, 1954'te Kahire'ye doktora eğitimi için gider ve 1955'te ise doktorasını tamamlayıp Şam'a döner.<sup>1</sup> Şam'da değişik görevlerde bulunan Butî, yıllarca sohbet ve ders verdiği "Mescidü'l-İmân" caminin kürsüsünde ders verdiği esnada 21 Mart 2013'te camide gerçekleşen bir patlama sonucunda vefat eder.

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Elemanı (h.turgut\_1980@hotmail.com)

1 Muhammed Sait Ramazan el-Butî, *Hâze Validî*, Darü'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1995.

Kitabın yazılış hikâyesini müellif giriş kısmında şöyle dile getirir: “Şam televizyonunda Çarşamba günleri sunduğum “Kur’an Dersleri” adlı program esnasında yaptığım serbest konuşmalarından derleyip meydana gelen bu araştırmamı, geliştirerek ve aynı zamanda akademik kurallara bağlı kalarak bir kitap formatında okuyucuya takdim etmekteyim.” Müellif kendisine sorduğu sorularla bu kitabın var olması ve gelişmesine sebep olan bir delikanlıya ithaf etmektedir. Hakkında son derece övücü nitelermeler dizdiği delikanlının ismini ise zikretmemektedir.

Yazar, kitabında itikadın girift konularından biri olan ve aynı zamanda kelâm ilminde çokça tartışılan “Cebr ve İhtiyar” problemini ele almaktadır. Kitap, kaza, kader, cebir, hürriyet, ihtiyar, ilâhî irade, insan iradesi, ilâhî irade ile insânî irade ilişkilerini konu edinmektedir. Bu konulara uygun olarak eserin ismi “الإنسان مسير ام مختير” (İnsana kendi fiillerinde serbest mi? Yoksa ona zorla mı yaptırılıyor) olarak seçmiştir. Yazar söz konusu problemi; “kul kendi fiilini ortaya koyarken, Allah Teâlâ’nın daha önce takdir ettiği ve dolayısıyla bir zorlama altında mı onu işliyor? Yoksa tamamen kendi hür iradesini kullanarak mı işliyor?” gibi sorular çerçevesinde geliştirmektedir.

Yazar, kitabın giriş bölümünde, itikat ilminin önemini dile getirerek itikadî konuların, İslam dininin temelini teşkil ettiğini belirtmektedir. Kişinin İslam’la olan bağını sürdürebilmesi ve inancını şüphelerden arındırarak sağlam bir zemin üzerine inşa etmesinin gerekliliğinden söz etmektedir. Zira hayatın tümü ibadet ve nafilelerle geçirildiği halde itikadî meseleler inkâr edilse veya bunlardan habersiz olunduğunda ahirette ibadet ve nafilelerin bir karşılığı olmayacaktır. Bu ayet de bunu teyit etmektedir; “Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik” (Furkan, 23).

Yazar’a göre “Cebr ve İhtiyar” problemi “kaza ve kader” problemiyle sıkı bir ilişki içindedir. Bu konu, sahabe kuşağından günümüze kadar en çok tartışılabilen ve hiçbir zaman aktüelliğini kaybetmeyen konuların başında gelmektedir.

Yazar, “İslam tarihi boyunca çözüme kavuşturulamayan bu denli zor bir problemin, sizin gibi bir araştırmacının nasıl çözüme kavuşturacak?” şeklinde bir sorunun sorulabileceğine dikkat çeker. Yazar muhtemel soruya şu şekilde cevap vermektedir: Bu problemi ele alırken çözüme kavuşturacağımız şey, problemin üstünde yıllarca biriken bulanık düşünceleri ve etrafında yoğunlaşan şüpheleri bertaraf etmektir. Bununla birlikte ilk kuşak

sahabe-i kiram neslinin problemi anladığı gibi insanlara doğru bir şekilde aktarmaktır.

Yukarıdaki metinden anlaşıldığı gibi yazar, kaza ve kader problemi hakkında bütün kuşkuları ortadan kaldırma ve onunla ilgili bütün zorlukları aşma iddiasından değildir. Asıl amacı, problemi doğru bir şekilde izah etmeye çalışarak Allah'ın kullarına yüklediği hakkı ortaya koyma ve anlama sorumluluğunu bir nebze olsa yerine getirmek olduğunu belirtmektedir.

Yazar, eserini akademik anlamda bölüm ve alt başlıklara ayırmamaktadır. Sadece konu başlıklarını kullanmaktadır. Birçok başlığın soru formatında getirdiğini görmekteyiz. Eserin içeriğine gelince yazar, ilk önce cebr-ihtiyar, kaza ve kaderin etimolojik tahlilini yapmaktadır. Daha sonra insanın fiillerinde hür bir iradeye sahip olup olmadığı, Mu'tezile ve diğer kelâm ekollerinin konu hakkında olan görüşlerini aktarıp tartışmasını yapar.

Yazarın bu konuda insanın ahirette sevap ve cezaya nail olabilmesinin yegâne sebebi, Allah'ın kendisine bahsettiği "kesp" ve "ihtiyar" sayesinde olduğu sonucuna varmaktadır. Ayrıca iddia edildiği gibi kavramsal olarak Kesb'in kavramını imam Eşarî'nin üretmediğini aksine tamamen Kur'an'a ait bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Allah iradesi ile insan iradesi arasında bir tezatlığın söz konusu olmadığı gibi, Allah'ın irade ve rıza sıfatları da ayrı şeyler olduğunu açıklar. Yazar, okuyucu konuyu daha güzel kavrasın diye konuyu değişik açılardan değerlendirip ve birçok somut örnek sunmaktadır.

Yazar, "cebr"e işaret eden veya cebri andıran bazı ayet ve hadisleri de ele almaktadır. Ayrıca bunları birkaç örnek ile değerlendirmeye tabi tutar. Ona göre söz konusu naslar, ilk bakışta insanın fiillerinde bir zorlamaya tabi tutulduğunu gösterse de, aslında bunlar bir bütünlük içinde değerlendirilip tahlil edildiğinde aksi bir kanaate varılacağını ifade etmektedir.

Kitapta ele alınan bir diğer konu da Mu'tezile mezbebiyle Ehl-i Sünnet arasında tartışılan "Hüsün-Kubuh" (iyilik ve kötülük) teorisi. Yazar, Ehl-i Sünnet mezhebini savunarak hüsün ve kubh'un Mu'tezilinenin iddia ettiği gibi zati ve aklî olmadığını, aksine arazî ve şer'i olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnetin iki ekolu olan Eş'ari ve Mâturidilerin konu hakkında aynı düşünceyi paylaştıklarını iddia etmektedir. Yazar, ayrıca konu hakkında Mu'tezilenin öne sürdüğü argümanları eleştirip bunların tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kitapta ele alınan diğer bir konu da kötülük problemidir. Kötülüğü, doğal/fiziki ve ahlaki olarak iki kısımda ele alan yazar, meydana gelen doğal afetlerin bazı hikmetlerini sıralamaktadır. Örneğin; Allah kâinatı insanın emrine amade etmişse de onun istediği her şeyi yapabileceği zannına kapılmaması için Allah, farklı zamanlarda bazı doğal afetleri meydana getirir. Ona göre bu doğal afetlerin meydana gelmesi, bilim ve teknolojiye güvenenlere de bir uyarı niteliğindedir. Ahlaki kötülükler konusunda da yazar, bu tür kötülüklerin tamamen insanoğlunun yanlış tasarruflarından dolayı meydana geldiğini ifade etmektedir. Son olarak yazar kader mefhumunun, bazı cahillerin öne sürdüğü gibi her şeyden el etek çekip “kaderim de varsa zaten meydana gelir” şeklindeki yanlış algıdan ibaret olmadığını aksine kader, var olan sebeplere bağlı kalmakla birlikte insana düşen sorumluluğu yerine getirdikten sonra, Allah’a tevekkül etmekten ibaret olduğunu vurgulamaktadır.

Yazar, yukarıdaki konuları ele alırken kelâm ilminin önemine vurgu yapmakta, ayrıca kelâm karşıtlarına da şu soruları yöneltmektedir: “Cebr ve ihtiyar” gibi problemlerin etrafında biriken şüpheler kelâm olmaksızın nasıl ortadan kaldırılabılır? Kelâm ilminin aslında bu gibi problemleri açıklığa ve çözüme kavuşturmaktan başka ne görevi olabilir? O zaman birileri çıkipta kelâmcıları bidat ehli sayacağına “cebr-ihtiyar” gibi soruları ortaya atarak insanların zihninde şüphe uyandıran kişileri asıl bidatçılardan sayması daha tutarlı olmaz mı? Yazar, bu ifade ile kelâm ilminin de diğer İslamî ilimler gibi bir ihtiyaçtan doğduğunu, kelâmın bidat olduğu söyleminin tutarlı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca kelâm ilminin temel görevi, itikatta meydana gelen şüpheleri bertaraf etmek olduğunu vurgulamaktadır.

Sonuç olarak yazar, kaza-kader, cebir, hürriyet, ihtiyar, ilâhî irade, insânî irade, ilâhî irade ile insânî irade arasındaki ilişki gibi konulara Eşarî perspektiften yaklaşmaktadır. Bu konularda Eşari ile Matürîdîlerin ihtilaflarını öze dönük olmadığını, bilakis tamamen lafzî olduğunu vurgulamaktadır. İki mezhep arasında görünen ihtilafları ortadan kaldırmak için genel olarak bir uzlaştırma çabasına girmektedir. Ayrıca yazar, akıcı bir dil kullanmakta ve konular arasındaki insicama riayet etmektedir. Ele aldığı konuları somutlaştırıp okuyucunun zihnine yerleştirmektedir.

## BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIM İLKELERİ

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki tercüme, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya eposta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin

olumsuz deęerlendirmede bulunması halinde makale üçüncü hakeme gönderilerek yazı o hakemin olumlu raporu doęrultusunda dergide yayımlanır.

10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden deęerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden üç adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluęu yazara ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

### YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*’nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtięi yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: PalatinoLinotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Deęer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk kullanılmalıdır.
3. Arapça ve Osmanlıca makalelerde TraditionalArabic yazı tipi (ana metin

- 16, dipnot 14 punto) kullanılmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabicyazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
4. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
  5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
  6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yayın kurulunun vereceği karar geçerlidir.
  7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
  8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
  9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
    - a) **Kitap** (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
    - b) **Tek yazarlı**: Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 101.
    - c) **Çok yazarlı**: İsmail E. Erunsalv.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
    - d) **Çeviri**: Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, PınarYay., İstanbul 2010, s. 113.
    - e) **Tez örneği**: Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 56.
    - f) **Yazma eser**: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelîl b. Ebî Bekr er-Rebî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15<sup>a</sup>.

- g) **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) **Telif makale örnek:** İbrahim Çapak, “*The Formation of Knowledge and Disputation (al-Jadal) in Gazali’s Logic*”, *Journal of Islamic Research*, v 3, no 2 December 2010. p. 129-142.
- i) **Çeviri makale örnek:** Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- l) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, *el-Mahsûl*, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûreno/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
10. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA’nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.