# IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

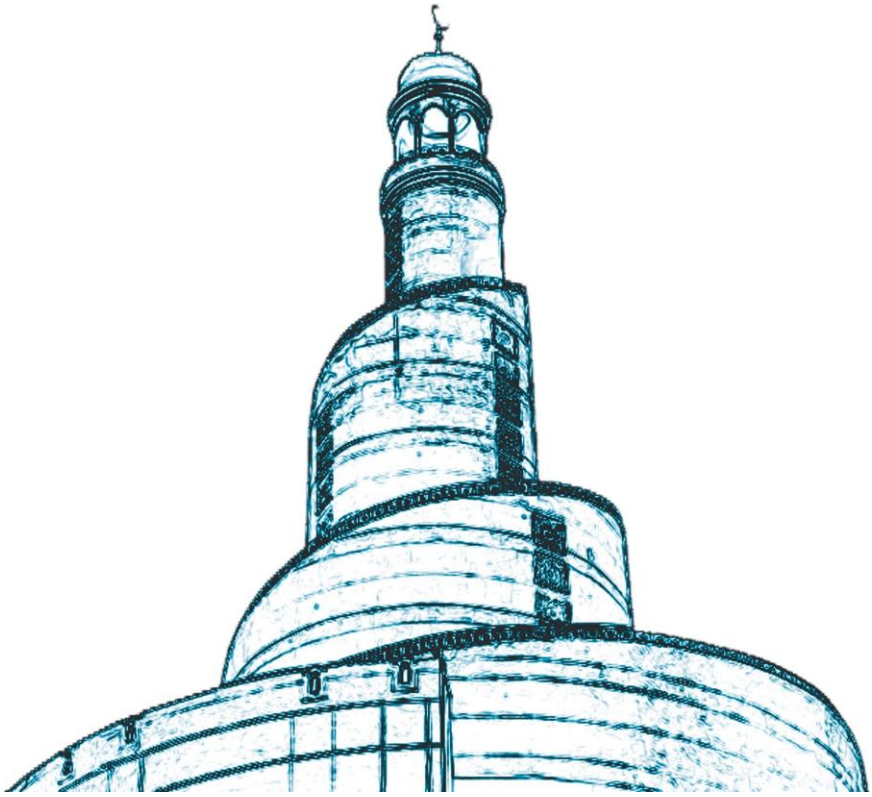
CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017

VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

**ISSN: 2149-2344**

**E-ISSN: 2149-2344**

# INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
# İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017

VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

**ISSN: 2149-2344**

**E-ISSN:2149-2344**

Ocak ve Temmuz aylarında yılda iki sayı çıkar. Hakemlidir. Süreli Yayındır.

**Editör / Editor-in-Chief**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ayhan, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Editör Yardımcıları / Associate Editor**

Dr. Hüseyin Okur, Türkiye

Yrd. Doç. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Sarıkaya, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

İletişim / Contact
Adres / Address
Eyüpsultan Mah. Osmangazi Cad. Esma Sok. No: 4 Samandıra/Sancaktepe/İstanbul
TURKIYE

e-mail

muhayhan02@gmail.com

huseyinokur@yandex.com

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**YAYIN KURULU**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ünv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. Ali Rafet Özkan, Kastamonu Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. Hidayet Işık, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Benli, Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Doç. Dr. Dilaver Selvi, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah Aydın, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

**DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. İsa Çelik, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen, İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniv., İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Doç. Dr. Ramazan Demir, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yard. Doç. Dr. Ali Kaya, Kocaeli Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. Ali Kumaş, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Gayretli, Erzincan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Tozlu, Erzincan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

Yrd. Doç. Dr. İlyas Yıldırım, Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi, Türkiye

**SAYI HAKEMLERİ**

Doç. Dr. Mehmet Çiçek, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Doç. Dr. Yahya Suzan, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Altın, Dr. Hüseyin Okur, Yrd. Doç. Dr. Abdülcebbar Kavak, Yrd. Doç. Dr. Aladdin Gültekin, Doç. Dr. Dilaver Selvi, Doç. Dr. Mustafa Öncü, Yrd. Doç. Dr. Mohamed Ali El Ahmed, Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir Macit, Yrd. Doç. Dr. Nevzat Erkan

**Yayın Tarihi: Temmuz /Güz 2017**

# İÇİNDEKİLER

Kur'an'da İstiğnâ

*Istighna In Quran*

Ali KAYA……..…..1-25

Şeyh Abdurrahman-I Tâğî ve Norşin Tekkesi'nden Yayılan Kollar

*Sheikh Abdurrahman Tagi And The Branches Spreading From The Norshin Takka*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Saki ÇAKIR…….26-53

Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Ve Bizans- Avrupa Ekseninde Cereyan Eden Münasebetler

*The Ottoman State Creation And The Relationships That Appearzd In The Europe-Bizantium Surroundings/Area/Sphere*

Dr. Yaşar DEMIR……...…...…54-91

Şeyh Fethullah Verkânisî ve ed-Dürerü'l-Fethiyye Fi'l-Avâmili'n-Nahviyye Adlı Eserinin Tahkiki

*Sheikh Fathullah Warkanisi And Verification And Analysis Of His Work Named Al-Durar Al-Fathiyyah Fil Awamilin Nahwiyyah*

Ali BAĞCI – Dr. Hüseyin OKUR……...…92-130

السِّياق، وأثرهُ في بيان دلالة الألفاظ

*Siyak ve Lafızların Beyanındaki Etkisi / Context And İts İmpact On The Statement Of Semantics*

Bozan ALHAMAD……..131-143

فصاحة المفردة القرآنية ومنهج اصطفائها – سورة إبراهيم نموذجاً

*Kur'an Kelimelerinin Fesahati ve Seçilmelerinin Yöntemi - Hz. İbrahim Örneği / The Fluency And Eloquence Of The Qur'anic Words And Their Selection Method - The Example Of Hazrat Ibrahim*

Sahl DERSHAWİ ……..…...…144-177

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# KUR'AN'DA İSTİĞNÂ

Ali KAYA[1]

**Öz**

İstiğnâ, "ğny" fiil kökünün istif'al kalıbından olan bir kelimedir. Kur'an'da dört yerde geçen "istiğna", bir ayette Allah'a, üç ayette ise insana (müşrik insan) izafe edilmiştir. İstiğnâ sözcüğü, Allah ile ilgili kullanıldığı ayette, "ğny" kökünden bir sıfat ve aynı zamanda "esma-i hüsna"dan (Allah'ın en güzel isimleri) olan "ğanî" kelimesiyle aynı anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla "ğny" kökü (ğanî, iğnâ ve istiğnâ şeklinde) Allah'ın bir fiili olarak kullanıldığı ayetlerde, "Allah Teâlâ'nın kullarından dileğini zenginleştirmesi (muğnî), zâtında ve sıfatlarında her türlü ihtiyaçtan münezzeh olması, kendi kendine yetmesi ve başkasına muhtaç olmaması" anlamını ifade eder. İnsana nispet edilen ayetlerde ise insanın hakkı ve haddi olmayarak kendisini yeterli görüp ilahi rehberliğe, Hz. Peygamber'e ve onun çağrısına ihtiyaç duymadığını sanması, Allah'tan ve günah işlemekten korkmaması, bu dünyanın zevkleriyle iktifa edip ahirete muhtaç olmadığını düşünmesi, anlamına gelir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, İstiğnâ, Ğanî, Muğnî, Takva

## ISTIGHNA IN QURAN

**Abstract**

Istighna that is a word coming from the structure istif'al of "ğny" verb root. The form of "istighna" that is placed at four slots in Quran, is attributed to God in a verse and to human (a polytheists) in three verses. The word of istighna, in the verse used related with God, is used both as an adjective from the root "ğ n y" and also is used with the same meaning with the word 'Ghaniyy' (ğani) from EsmaulHusna (Beautiful names of

[1]Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-posta:kayaali72@hotmail.com

Allah). Therefore, the root of "ğ n y" (in the form of ghaniyy, ighna and istighna) in the verses used as a verb of God, expresses the meaning "God enriches the ones whomever he wishes (mughnee-the Enricher), is excluded from the all kinds of needs in the presence of his attribution, is self-sufficient and self-dependent. However, in the verses attributed to human, it is meant that human supposes himself, having no right, sufficient enough and believes that he does not need to divine guidance, The Prophet and his vocations, is not afraid of God and committing a sin and is satisfied with this world's pleasures and thinks that he is not in need of after-life.

Key words: Quran, Istighna, Ghaniyy, Mughnee, Taqwa

## GİRİŞ

Kur'ân'ı doğru anlamak ve sağlıklı bir şekilde yorumlamak için kendi bütünlüğünde okuma, âyet ve sûrelerin tarihsel bağlamını yani esbâb-ı nüzulü bilme, Arap dilinin inceliklerine vakıf olma, Hz. Peygamberin Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemini kavrama vb. hususların dikkate alınması gerekir. Bunlara ilaveten, ayetleri doğru anlamak için Kur'an'ın anahtar terim mesabesinde olan kelime ve ifadelerinin tahlil edilerek esas ve izafî anlamlarının tespit edilmesi, ilgili kelimelerin içinde bulunduğu ayetlerin tarihsel bağlamının dikkate alınması ve bütüncül bir bakışla diğer kavramlarla olan irtibat yönlerinin vuzuha kavuşturulması zorunluluk arz etmektedir.

Bu makalede, istiğnanın Kur'an'da anlam alanının tespiti, -kendine yettiğini düşünen, ilahî rehberliğe, dolayısıyla Allah'a muhtaç olmadığı kanaatine sahip olan- "müstağni insan"ın nitelikleri üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede "ğny" (غنى) fiil kökünün Arap dilinde ve Kur'an'ın metninde yüklendiği anlamlara ve kullanımlarına işaret edildikten sonra "ğny"nin, istif'âl kalıbından olan "istiğna" sözcüğünün, öznesinin değişmesine bağlı olarak taşıdığı farklı manalara işaret edilecektir.

### I- "Ğny" (غنى) Kökünün Anlamı

"Yeterli olmak" ve "ses"[2] şeklinde iki temel anlamı olan "ğny" (غنى) kökü ( - يغنى - غني - غُنْياناً -غناءً -غنىً), "zengin olmak, bir şeyle iktifa edip başkasına muhtaç olmamak, ihtiyacı bulunmayıp müstağni kalmak; bir yerde ikamet etmek ve hayatiyetini sürdürmek" anlamlarını

[2]İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu el-Meḳâyîsi'l-Luğa,* (thk. Şihabuddin Ebu Amr), Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 815-816.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

ifade eder.[3] Bir kişi, bir başkasına ihtiyaç duymadan bir yerde uzun süre oturduğunda "ğaniye fî mekânin kezâ" (غنى في مكان كذا /Filan kimse yalnız bir yerle yetinip orada uzun süre kaldı) denir.[4] Aynı şekilde "ğaniye'l-kavmu fî dârihim" (غني القوم في دارهم) cümlesi "kavim (topluluk) yerleşti/ikamet etti ve müstağni oldu (o yerle iktifa edinip başka yere muhtaç olmadı) anlamını ifade eder.[5] "Ğny" kökünün ism-i mekân formu olan el-mağnâ (المغنى) ise sakinlerinin kendisiyle yetindiği, ihtiyaçlarını karşıladığı ev/mesken, anlamında kullanılır.[6] Aynı kökten bir sıfat olarak kullanılan el-ğaniyyu (الغنى), "zengin/çok malı olan" demektir. [7] Çoğulu ağniyâ (أغنياء) olan bu kelime, tekil ve çoğul olarak Kur'an ve sünnette yoğun bir şekilde kullanılır.[8]

"Ğny" kökünün ism-i fâil formu olan "el-ğâniyetu" (الغانية) sözcüğü, ebeveyninin eviyle yetinen, kocasından memnun olup zinete ihtiyaç duymayan, güzelliğiyle yetinip süslenmeye ihtiyaç duymayan kadın, istenen fakat kendisi istemeyen kadın, iffetli genç kadın anlamlarında kullanılır.[9] Fakrın (fakirlik) zıddı olan el-ğinâ sözcüğü, "ihtiyaçların olmaması/ademü'l-hâcât (bu, sadece Allah'a mahsustur)", "ihtiyaçların azlığı/gilletü'l-hâcât" ve "insanların türlerine/sınıflarına göre kazanıp biriktirdiklerinin/kazançlarının çokluğu" şeklinde üç türlü kullanılır.[10] Fiil olarak "şöyle bir şey sayesinde ihtiyaçtan uzak oldum" anlamında "ğanîtubi-kezâ" ( غنيت بكذا ) kullanılır. Bu fiilin mastarı "ğunyânen" (غنيانا) ve "ğanâun" (غناء) dır. İstağneytu (استغنيت), teğanneytu (تغنيت) ve teğâneytu (تغانيت) fiilleri de aynı anlamda kullanılır.

[3]Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh (Tâcu'l-Luğa),*(thk. Muhammed-u Muhammed Tamir v.dğr.) Daru'l-Hadis, Kahire 2009, s. 861; Ragıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât Fî Ğarîbi'l-Kur'an*, (thk. Merkezu'd-Dirasat ve ve'l-Buhus), y.y. ts., s.474; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el- Hüseyni, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l- Kâmûs,* (thk. Abdülkerim el-İzbâvîv.dğr.), Matbaat-u Hukûmet-i Kuveyt, Kuveyt 1987, XXXIX, 188-197; Topaloğlu, Bekir, "Ganî" md.,*DİA,* İstanbul 1996, XII, 348; Karaman, Fikret v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 332-333.

[4]Ragıb el-İsfhânî, *el-Müfredât,* s.474; Semin el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abduddaim, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîr-i Eşrafi'l-Elfâz (Mu'cemun Luğaviyyun li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim),* (thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûr), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, III, 176; Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 192. İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî, *Lisanu'l-Arap,* Dâr-u Sadır, Beyrut ts., Beyrut, XV, 139.

[5]İbn Fâris, *el-Mekâyîs,* s. 815-816. Ayrıca bkz. Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 191-192.

[6] Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûku'l-Luğaviyye***,** (thk. Muhammed İbrahim Salim), Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire 1997, s.175-176; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 192.

[7] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 189.

[8] Bakara, 2/273; Al-i İmran, 3/181; Tevbe, 9/93; Haşr, 59/7. Ayrıca bkz. Buhari, "Nikâh", 42; Müslim, "Nikâh", 107; Tirmizi, "Cenaiz", 6.

[9]İbn Fâris, *el-Mekâyîs,* s. 815-816; Ragıb el-İsfhânî, *el-Müfredât,* s.474; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *Besâir-u Zevi't-Temyîz Fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz,* (thk. Muhammed Ali Neccar), Kahire 1996, IV, 151; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 190. Ayrıca bkz. İbn Mânzûr, *Lisânu'l-Arap,* XV, 138. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Muhît fî Tercemeti'l-Kâmûsul-Muhît),* (haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, VI, 5914-5915

[10]Ragıb el-İsfhânî, *el-Müfredât,* s.474; Fîrûzâbâdî, *Besâir,* IV/151; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 188.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Nitekim Kur'an'da Teğabun, 64/6.ayette geçen isteğnâ fiili, "ğaniye" anlamında kullanılmıştır.[11] "Ğny" kökünün istif'âl kalıbı olan isteğnâ (استغنى) fiili "zenginlik istedi" anlamını ifade eder.[12] Bu kalıp zaman içinde yaygın bir şekilde "ğaniye" (zengin oldu, bir şeyle iktifa edip başkasına muhtaç olmadı) anlamında kullanır hale gelmiştir.[13] Netice olarak "ğny" kökünün bu farklı kullanımlarında belirgin olan anlamının "bir şeyle iktifa edinip/yetinip başka şeye muhtaç olmama" olduğunu söylemek mümkündür.

**II- "Gny"(غنى) Kökünün Kur'an'da Kullanılışı**

"Ğny" kökü, isim ve fiil kullanımlarıyla birlikte Kur'an'da 72 ayette olmak üzere toplam 73 defa tekrar edilmiştir.[14] Bu kökün içinde bulunduğu ayet kümesine bağlı olarak taşıdığı anlamlar, sözlük anlamına paraleldir ve birçok ayette "fakîr" kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır.[15] "Ğny" kökü dört ayette istif'al babında geçmiş[16] ve yirmi dört ayette ise Allah'a nispet edilmiş ve Allah'ın bir fiili olarak kullanılmıştır.[17]

Sülasi (üçlü) fiil kalıbında geçtiği ayetlerde, "ğny" kökü, sözlük anlamına bağlı olarak bir "yerde kalma, ikamet etme ve yerleşme" anlamında kullanılmıştır. Söz konusu ayetlerde azaba uğratılan inkârcı ve bozguncu toplulukların akıbetlerinden bir tablonun sunulduğu görülür.[18]

"Ğny" kökünün fiil olarak kullanıldığı ayetlerin genelinde if'âl kalıbından (ağnâ-yuğnî-iğnâ) geldiği görülür.[19] Ancak if'al kalıbında kullanıldığı yerlerin sadece altısında Allah'a nispet edilmiştir.[20] Bu kalıbın sıfat-fiil (ism-i fail) olan şekli "el-muğnî" Allah'ın isimlerindendir ve kullarından dilediğini zenginleştiren yani muhtaç olmaktan kurtaran anlamına gelir.[21] Ancak gerçek muğnî olan Allah Teâlâ'nın zengin ettiği kişi, asla mutlak zengin olamaz. Çünkü

[11]Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l-Luğa* (thk: Muhammed Ali en-Naccar), ed-Daru'l-Mısriyyeli't-Teâlîfive't-Tercemeti, Kahire 1964, VIII, 201; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s.474; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 189. Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi,* VI, 5914

[12]İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap,* XV, 137; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 189.

[13] Askerî, *el-Furûk,* s.175-176

[14]Abdulbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, "ğny" md.

[15] Bkz. Bakara, 2/273; Al-ı İmran, 3/181; Nisa, 4/6; Nisa, 4/135; Nur, 24/33; Fatır, 35/15; Muhammed, 47/38.

[16]Teğabun, 64/6; Abese, 80/5; Leyl, 92/8; Alak, 96/7.

[17] M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem,* "ğny" md. Örnek olarak bkz. Bakara, 2/267; Nisa, 4/131; En'am, 6/133; Tevbe, 9/28 ve 74; Yunus, 10/68; İbrahim, 14/8.

[18] *"Derken o şiddetli deprem onları yakalayıverdi de yurtlarında diz üstü donakaldılar. Şuayb'ı yalanlayanlar sanki yurtlarında hiç oturmamış gibiydiler* (ke-en lem yağnav fîhâ/كَأَنْ لَمْ يَغْنَوْا فِيهَا ) *Asıl ziyana uğrayanlar Şuayb'ı yalanlayanların kendileridir."* (Araf, 7/91-92) Ayrıca bkz. Yunus, 10/24; Hud, 11/68 ve 95.

[19]Araf, 7/48; Enfal, 8/19, 25, 74; Tevbe, 9/74; Yunus, 10/36 ve 101; Hud, 11/101; Yusuf, 12/67-68; Hicr, 15/84; Meryem, 19/42; Nur, 24/32-33; Şuara, 26/207; Yasin, 36/23; Zümer, 39/50; Mümin, 40/82; Duhan, 44/41; Casiye, 45/10 ve 19; Ahkaf, 46/26; Tur, 52/46; Necm, 53/26, 28 ve 48; Kamer, 54/5; Mücadele, 58/17; Tahrim, 66/10; Hakka, 69/28; Mürselat, 77/31; Abese, 80/37; Ğaşiye, 88/7; Leyl, 92/11; Duha, 93/8; Tebbet, 111/2.

[20] Nisa, 4/130; Tevbe, 9/74; Nur, 24/32-33; Necm, 53/48; Duha, 93/8.

[21]İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap,* XV, 136; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 196-197.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Allah'ın zengin kıldığı bu kişi, zenginliği ile kendi gibi olanlara muhtaç olmasa da her hâlükârda Allah'a muhtaçtır. Şu halde hakikî zengin hiç kimseye ve hiç bir şeye ihtiyacı olmayan yalnız ve yalnız Allah'tır.[22] "İğnâ"nın Allah ile ilgili olduğu ayetlerde, Allah Teâlâ'nın, zengin kılma/zenginleştirme vasfından bahsedilir. Nisa suresinde, bütün çabalara rağmen evlilik bağını sürdüremeyen karı-kocanın ayrılmaları durumunda, Allah'ın, bol nimetinden her birini zenginleştireceğine (yuğnillâhu),[23] Nur suresinde ise bekârlar, köleler ve cariyelerin evlendirilmeleri öğütlenirken Allah'ın onları kendi lütfu ile zenginleştireceğine işaret edilir.[24] Necm suresinde, insanın hayat-ölüm çizgisi içinde cereyan eden her oluşun ve genelde evrende olup biten her şeyin Allah Teâlâ'nın irade ve kudretine bağlı bulunduğunun ifade edildiği[25] bir ayet grubu içerisinde başkalarına muhtaç olmaktan kurtaran (ağnâ) ve varlık sahibi kılanın Allah Teâlâ olduğu vurgulanır.[26] Görüldüğü gibi bu ayetlerde geçen iğnâ ile daha çok "maddî alanda zengin kılma" kastedilmiştir.[27] Hz. Peygamberin muhatap alındığı ve Yüce Allah'ın o'na bahşettiği bir takım nimetlerin sıralandığı Duha suresinde de "Seni fakir bulup zengin etmedi mi?"[28] buyrulur. Bu ayette yer alan iğnâ sözcüğü, Taberî (ö. 310/923) ve Zemahşerî (ö.538/1143) tarafından maddî zenginlik olarak yorumlanırken,[29] Mâtürîdî (ö. 333/944) ise uhrevî zenginliğe dayanan görüşe öncelik vermiştir.[30]

"Ğny" kökünün if'âl kalıbı olan "iğnâ'"nın geçtiği diğer ayetlerde ise özne başka varlıklardır. Söz konusu ayetlerde ağnâ-yuğnî (أغْنى يغني) fiili, ekseriyetle "an" (عن) harf-i ceri ile birlikte kullanılmakta ve genelde "fayda vermek, yarar sağlamak" anlamlarını ifade etmektedir. İnkârcıların konu edildiği bir bağlamda Al-i İmran suresinde, malları ve evlatlarının, azaba karşı kâfirlere bir fayda sağlamayacağına,[31] Bedir savaşının konu edildiği bir bağlamda çokluklarının müşriklere bir fayda vermeyeceğine,[32] başka bir yerde çokluğun Huneyn savaşında

[22]Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şer-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ*,(thk. Muhammed Osman el-Huseyn), el-Mektebetü'l-Kur'an, Kahire ts., s.128
[23]Nisa, 4/130. Tevbe suresinde de Allah Teâlâ'nın münafıkları zengin kıldığından bahsedilir. (Tevbe, 9/74)
[24] Nur, 24/32-33.
[25] Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir),* DİB Yayınları, Ankara 2008, V, 175.
[26]Necm, 53/48.
[27] Topaloğlu, Bekir, "Muğnî" md., *DİA,* İstanbul 2005, XXX, 381.
[28]Duha, 93/8.
[29]Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an,* (thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî), Merkezü'l-Buhûsve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyetive'l-İslâmiyyeti, Kahire 2001, XXIV, 489; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmizi't-Te'vîl ve Uyûni'l-Eḳâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl,* (thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr.), Mektebetü'l-Abîkân, Riyâd 1998, VI, 393.
[30]Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, (thk. Dr. Mücdî Bâsellûm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, X, 562.
[31]Al-ı İmran, 3/10 ve 116.
[32]Enfal, 8/19.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Müslümanlara hiçbir yararının olmadığına[33] işaret edilir. Bazı ayetlerde, cehenneme müstahak olanlara dünyadaki çokluklarının, mallarının, oğullarının ve büyüklenmelerinin bir yarar sağlamayacağına,[34] başka bir ayette ise Allah izin vermediği sürece göklerde bulunan meleklerin şefaatinin, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere fayda vermeyeceğine[35] vurgu yapılır. İnkârcıların konu edildiği bir kısım ayette ise inanmayan ve haktan yüz çeviren bir topluma delillerin ve uyarıların fayda sağlamadığına,[36] geçmiş inkârcı toplumların, kazandıklarının, Allah'ın kendilerine verdiği kulaklar, gözler ve kalplerin ve Allah'ı bırakıp da taptıkları tanrılarının, karşılaştıkları azaba karşı bir fayda vermediğine[37]işaret edilmiştir. Yine aynı fiilin kullanıldığı başka ayetlerde tanrı diye tapınılan putların bir fayda vermediği[38] ifade edilmiştir. Kitabı (amel defteri) solundan verilene malı,[39] Ebu Leheb'e malı ve kazandıkları bir fayda sağlamamıştır.[40] İğnâ fiilinin kullanıldığı Leyl suresinde ise cimrilik eden, kendini müstağni sayan, en güzeli (kelime-i tevhid) yalanlayanların mallarının kendilerine hiçbir fayda vermeyeceği vurgulanır.[41] Necm suresinde ifade edildiğine göre ahirete inanmayan ve meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia eden müşrikler bir bilgiye dayanmamakta ve sadece zanna uymaktadırlar. Hâlbuki zan, hakikat karşısında bir değer ifade etmez,[42] haktan yana hiçbir fayda veremez ve hakkın yerine geçemez.[43]

Hz. Yakup'un, bir tedbir olarak oğullarının Mısır'a farklı kapılardan girmelerini öğütlediği ayette geçen iğnâ sözcüğünün de "engel olma ve savma" anlamında kullanıldığı söylenebilir.[44] Abese, 80/37.ayette geçen iğnâ kelimesi de "kifayet etmek/yetmek" anlamında kullanılmıştır.[45]

---

[33]Tevbe, 9/25.
[34] Araf, 6/48; Mücadele, 58/17. Ayrıca bkz. Duhan, 44/41; Casiye, 45/10; Tur, 52/46; İbrahim, 14/21; Mümin, 40/47.
[35]Necm, 53/26.
[36]Yunus, 10/101; Kamer, 54/5.
[37] Mümin, 40/82; Hicr, 15/84; Şuara, 26/207; Ahkaf, 46/26. Ayrıca bkz. Zümer, 39/50; Hud, 11/101. Ayrıca Yasin, 36/23.
[38] Meryem, 19/42.
[39] Hakka, 69/28.
[40]Tebbet, 11/2. Tahrim suresinde ise Peygamber yakını olmanın, azaba engellemeye yetmediğine işaret edilir: *"Allah, inkâr edenlere, Nuh'un karısı ile Lût'un karısını misal verdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki sâlih kişinin nikâhları altında iken onlara hainlik ettiler. Kocaları Allah'tan gelen hiçbir şeyi onlardan savamadı. Onlara: Haydi, ateşe girenlerle beraber siz de girin! denildi."* (Tahrim, 66/10)
[41]Leyl, 92/8-11.
[42]Necm, 53/28. Ayrıca bkz. Yunus, 10/36.
[43]Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 58.
[44] *"Sonra şöyle dedi: Oğullarım! (Şehre) hepiniz bir kapıdan girmeyin, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah'tan (gelecek) hiçbir şeyi sizden savamam. Hüküm Allah'tan başkasının değildir. (Onun için) ben yalnız O'na dayandım. Tevekkül edenler yalnız O'na dayansınlar."* (Yusuf, 12/67) Ayrıca bkz. Yusuf, 12/68.
[45]Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 318.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

"Ğny" kökünden bir sıfat olan "ğanî" kelimesi, Kur'an'da hem Allah'a hem de insanlara izafe edilmiştir. Ğanî kelimesi ve bunun çoğulu olan "ağniyâ", insanlarla ilgili kullanıldığı bazı ayetlerde maddi zenginlik, yani "çok malı olan" manasında kullanılmıştır.[46]

Ğanî sözcüğü Allah ile ilgili kullanıldığı ayetlerde ise "zengin, kendi varlığıyla yetinip başkasına muhtaç olmayan, müstağni, herhangi bir şeyde/konuda hiçbir kimseye muhtaç olmayan ve herkesin kendisine muhtaç olduğu (varlık)" anlamına gelir.[47] On sekiz ayette Allah'a nispet edilen bu kelime, bazen marife (eliflamlı) bazen de nekre (eliflamsız) biçiminde kullanılmıştır.[48] Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri olan ğanî, genellikle "zatında ve sıfatında başkası ile ilgisi olmayan, başkalarıyla alâkası olmaktan tamamen münezzeh olan, zâtında ve sıfatlarında her türlü ihtiyaçtan münezzeh olan" şeklinde tanımlanır.[49] Allah, varlığı açısından başkasına muhtaç olmadığı gibi ulûhiyyetini niteleyen, kâinatı yaratıp idare edişini dile getiren sıfatlara sahip olması ve bunları fonksiyoner kılması bakımından da bütün yaratıklardan müstağnidir.[50]

Ğanî sıfatının Allah'a nispet edildiği ayetlerde öncelikle mutlak olarak Allah "ğanî" olduğundan, kendisi dışında hiçbir varlığa muhtaç olmadığından bahsedilir. En'am suresinde ifade edildiğine göre *"Rabbin zengindir, rahmet sahibidir. Dilerse sizi yok eder ve sizi başka bir kavmin zürriyetinden yarattığı gibi sizden sonra yerinize dilediği bir kavmi yaratır."*[51] Dolayısıyla insanlardan yapmalarını istediği işleri bunlara muhtaç olduğu için istememektedir; O, merhametli olduğu için muradı insanları sıkıntıya sokmak da değildir.[52] Fahreddin Râzî (ö.606/1210), Allah'ın kullarını mükellef kılmasını O'nun ihsan ve rahmetine bağlar.[53] Tarih boyunca yüce Allah, haktan ve iyilikten uzaklaşan, inkârcılık ve bozgunculukta ısrar eden nice kavimleri hemen azaba uğratmamış, merhamet ve lütfunun bir eseri olarak hallerini ıslah etmeleri için kendilerine mühlet vermiş; en sonunda ıslah olmayanları ortadan kaldırarak yerlerine başka nesiller getirmiştir.[54] Hac suresinde Allah'ın insanlara yönelik nimetlerinin zikredildiği bir bağlamda, göklerde ve yerde var olan her şeyin Allah'a ait olduğu, onun ğanî ve övgüye değer olduğu vurgulanmıştır.[55] Ğanî ile fakir sözcüklerinin karşıt bir şekilde kullanıldığı Fatır suresinde ise insanların Allah'a muhtaç oldukları, Allah'ın ise ihtiyaçsız (ğanî) ve

[46]Haşr, 59/7; Bakara, 2/273; Al-ı İmran, 3/181; Nisa, 4/6 ve 135; Tevbe, 9/93
[47]İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap,* XV, 136; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXXIX, 196-197; Topaloğlu, Bekir, "Ganî" md., *DİA,* İstanbul 1996, XII, 348.
[48]M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem,* "ğny" md.
[49]Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ,* s.128; Topaloğlu, "Ganî" md., XII, 348.
[50] Topaloğlu, "Ğanî" md., *DİA,* XII, 348.
[51]En'am, 6/133.
[52] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* II, 473.
[53]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XIII, 211.
[54] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* II, 473.
[55] Hac, 22/64. Ayrıca bkz. Lokman, 31/26; Nisa, 4/131.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

övülmeye değer bir varlık olduğu belirtilmiştir.[56] Başka bir ayette de Allah'ın tüm âlemlerden müstağni olduğuna vurgu yapılmıştır.[57]

Ğanî sözcüğünün Allah'la ilgili kullanıldığı ayetlerde, ayetin konusu ve ayetin içinde yer aldığı bağlam dikkate alındığında, Allah Teâlâ'nın, mutlak olarak kendisi dışında hiçbir şeye muhtaç olmadığına işaret edilmesinin yanı sıra, nelere muhtaç olmadığına dair bilgiler vardır. Örnek vermek gerekirse bir kısım ayette, Allah'ın, insanların iyilikte bulunmalarına ve infak etmelerine muhtaç olmadığının vurgulandığı görülür. Bakara suresinde, malların Allah yolunda infak edilmesinin, güzel söz ve bağışlamanın işlendiği bir bağlamda geçen ayetlerde, bir bakıma Allah Teâlâ'nın, insanların iyilik ve yardımlarına muhtaç olmadığı,[58] İsrailoğullarının nankörlüklerine değinilen İbrahim, 14/8'de, Allah'ın ğanî (onların şükürlerine muhtaç olmadığı) ve hamîd olduğu, Neml ve Lokman surelerinde ise kimsenin şükrüne muhtaç olmadığı[59] vurgulanır. Zümer suresinde, Allah Teâlâ'nın insanı yaratmasına, mülkün ona ait olduğuna ve ondan başka ilah olmadığına işaret edildikten[60] sonra onun, aslında insanın inanmasına muhtaç olmadığı vurgulanır: *"Eğer inkâr ederseniz, bilin ki Allah, size muhtaç (ğaniyyun anküm) değildir. Bununla beraber O, kullarının küfrüne razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizden bunu kabul eder. Hiçbir günahkâr diğerinin günahını çekmez. Nihayet hepinizin dönüp gidişi, Rabbinizedir. Yaptıklarınızı o size haber verir. Çünkü o, kalplerde olan her şeyi hakkıyla bilendir."*[61]

Diğer taraftan cimriliğin konu edildiği ayetlerde Allah'ın kimsenin yardım ve sadakasına,[62] cihadla ilgili bir ayette kimsenin cihadına ve çabasına,[63] muhtaç olmadığı belirtilir. Peygamberlerin; Allah'ı ve ahiret gününü arzu edenler için güzel bir örnek olduğunun vurgulandığı bir ayette ise yüz çevirmeleri ve örnek almamaları durumunda, Allah'ın onlara ihtiyacı olmadığı ve hamde layık olduğu[64] vurgulanır. Müşriklerin konu edildiği bir ayette ise sübhan sözcüğü ile beraber kullanılır ve Allah'ın çocuk edinmeye ihtiyacı olmadığı ifade edilir: *"(Müşrikler:) 'Allah çocuk edindi' dediler. Hâşâ! O bundan münezzehtir. O'nun (çocuğa)*

[56]Fatır, 35/15.
[57] *"Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnîdir."* (Al-ı İmran, 3/97)
[58] Bakara, 2/263 ve 267.
[59]Neml, 27/40; Lokman, 31/12.
[60]Zümer, 39/6.
[61]Zümer, 39/7.
[62]Hadid, 57/24; Muhammed, 47/38.
[63]Ankebut, 29/6.
[64]Mümtehine, 60/6.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

*ihtiyacı yoktur. Göklerde ve yerde ne varsa onundur. Bu hususta yanınızda herhangi bir delil yoktur. Allah hakkında bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?"*[65]

Görüldüğü gibi ğanî kelimesi ile Allah Teâlâ'nın bütün âlemlerden ve varlıklardan müstağni (hiç birine muhtaç olmadığı ve kendi kendine yeterli) olduğu ifade edilmiştir. Bazı ayetlerde ise ğani kelimesi birlikte kullanılan başka kelimelerle Allah Teâlâ'nın, varlıklara olan ilgisinin değişik boyutlarına değinilmiştir. Bu çerçevede ğanî sıfatı, on ayette "hamîd"(övülen, övgüye lâyık bulunan),[66] bir ayette "sabırlı, acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen"[67] anlamına gelen "halîm"[68],bir ayette "zür'r-rahmeti" (rahmet sahibi)[69], bir ayette "yaratıklarına nimet veren, bağışta bulunan, tövbe edenleri affeden, ihsanı bol olan"[70]anlamına gelen "kerîm"[71], bir ayette de "Cenâb-ı Hakk'ı ulûhiyyetle bağdaşmayan her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etme"[72] manasına gelen "sübhân"[73] ile birlikte kullanılmıştır.

**III- İstiğnânın Kur'an'daki Anlam Çerçevesi**

"Ğny" kökünün istif'al kalıbından isteğnâ (اسْتَغْنَى) fiili, dört ayette kullanılmıştır.[74] Medenî bir sure olan Teğabun'da geçen istiğnâ sözcüğü Allah'a nispet edilir. İsteğnâ fiilinin kullanıldığı diğer ayetler ise Mekkîdir ve bu ayetlerde insanların bir fiili olarak gelmiştir. Teğabun suresinde, kullanıldığı bağlamda, inkârcılara ve onların dünyada yapıp ettiklerinin vebalini/cezasını tattıklarına/helak olduklarına ve ahirette de kendileri için acı bir azabın (azâb-ı elîm) hazırlandığına işaret edildikten[75] sonra onların başlarına gelen azabın nedenleri açıklanır:**ذٰلِكَ بِأَنَّهُ كَانَتْ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا اَبَشَرٌ يَهْدُونَنَاْ فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللهُ ۚ وَاللهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ**"*(O azabın sebebi) şu ki, onlara peygamberleri apaçık deliller getirmişlerdi, fakat onlar: Bir beşer mi bizi doğru yola götürecekmiş? dediler, inkâr ettiler ve yüz çevirdiler. Allah da hiçbir şeye muhtaç olmadığını gösterdi. Allah zengindir, hamde lâyıktır."*[76] Bu ayette, hem Allah Teâlâ'nın bir fiili olarak kullanılan "isteğnâ" hem de *ğa ne ye* kökünden bir sıfat ve Allah'ın isimlerinden biri olan "ğanî" sözcüğü kullanılmıştır. İsteğnâ (اسْتَغْنَى) fiilli, burada mucerred fiil, yani "ğaniye" (zengin oldu, yeterli oldu, kendi kendine yetti) ile aynı anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla

[65] Yunus, 10/68.
[66] Bakara, 2/263 ve 267; Nisa, 4/131; İbrahim, 14/8; Hac, 22/64; Lokman, 31/26; Fatır, 35/15; Hadid, 57/24;Mümtehine, 60/6;Teğabun, 66/6.
[67] Topaloğlu, Bekir, "Halîm" md., *DİA,* İstanbul 1997, XV, 334.
[68] Bakara, 2/263.
[69]En'am, 6/132.
[70] Karaman v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s.373.
[71]Neml, 27/40.
[72]Yurdagür, Metin, "Tesbih" md., *DİA,* İstanbul 2011, XL, 527.
[73] Yunus, 10/68.
[74]Teğabun, 64/6; Abese, 80/5; Leyl, 92/8; Alak, 96/7.
[75]Teğabun, 64/5.
[76]Teğabun, 64/6.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

istif'âl babı bu ayette talep/isteme anlamını ifade etmek için gelmemiştir.[77] Ayetin bütünlüğü dikkate alınırsa "istağnallâhu" (اسْتَغْنَى اللهُ) ifadesi ile Allah Teâlâ'nın, onların/kâfirlerin kendisine ve peygamberlerine iman ve itaat etmelerine ihtiyacı olmadığına, "ğanî" sözcüğü ile de Allah Teâlâ'nın, onların iman ve itaat etmeleri şöyle dursun, âlemlerden ve yaratıklarından hiçbirine muhtaç olmadığına vurgu yapıldığı görülür.[78] Bundan dolayı "isteğnallâhu" ifadesi, Zemahşerî tarafından, güç ve kudretinde olmasına rağmen, Allah'ın onları iman etmeye mecbur etmediği ve onları inanmaya zorlamadığı, şeklinde açıklanmıştır.[79] Görüldüğü gibi bu ayette "istiğnâ" ve "ğanî" kelimeleri Allah'ın bir fiilidir ve anlam içerikleri aynıdır. Dolayısıyla bu iki kelimenin, "ğanî" sözcüğünün Allah'a isnad edildiği ayetler çerçevesinde belirginleşen "Allah'ın kendi kendine yetmesi, herhangi bir şeyde/konuda hiçbir kimseye muhtaç olmaması, zâtında ve sıfatlarında her türlü ihtiyaçtan münezzeh olması" şeklinde bir anlam ifade ettikleri söylenebilir.

Burada "ğny" köküyle aynı bağlamda geçmemekle birlikte benzer bir içeriğe sahip olan "samed" (الصمد) sözcüğüne de değinmek gerekir. Allah'ın isimlerinden biri olan samed, temel anlamı "yönelmek"[80] olan "smd" (صمد) kökünden alınmış bir kelimedir ve Kur'an'da bir ayette geçer.[81] Bu kelime, Allah'a nispet edildiğinde "istekleri karşılaması ve ihtiyaçları gidermesi için herkesin kendisine yöneldiği, yaratılmışlara özgü acz ve ihtiyaçtan münezzeh ebedi ve bâkî yüce varlık"[82] anlamını ifade eder. Görüldüğü gibi istiğnâ ve ğanî sözcüklerinin muhtevasında var olan "başkalarına muhtaç olmama ve ihtiyaçtan münezzeh olma" anlamı samed kelimesinde de mevcuttur.

İsteğnâ fiilinin geçtiği diğer ayetlerin muhatabı Mekke müşrikleridir. Diğer bir ifadeyle üç ayette istiğnanın öznesi insanlardır ve ilgili ayetlerde müşriklerin, Hz. Peygamber ve onun çağrısına karşı negatif tutumlarına yer verilir. Mekkî bir sure olan Abese'de geçen bu kelime,

---

[77]Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît,* (thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd vd.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, VIII, 274.

[78]Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman (et-Tefsîrü'l-Kebîr ),*(thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2002, IV; 301-302; Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIII, 8; Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed Abdullah, *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, V, 217; Âlûsî, Ebü's-SenâŞihâbüddînMahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,* Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., XXVIII, 122. Bu ifade aynı zamanda, Allah Teâlâ'nın, onlar (kâfirler) için deliller (burhân) ortaya koyduğu ve delillerin açıklamalarını en iyi şekilde yaptığı, bu nedenle doğruya çağırmak ve hidayete iletmek için bundan daha fazlasına muhtaç olmadığı, biçiminde de açıklanmıştır. (Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed Bin Ahmed Bin Ebi Bekr, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an,* (thk. Dr. Abdullah Bin Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XXI, 10)

[79]Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 132.

[80] İbn Fâris, *el-Mekâyîs,* s. 576.

[81] *De ki: "O, Allah'tır, bir tektir." "Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.)"Ondan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir).""Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."* (İhlas, 112/1-4)

[82] Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ,* s. 119; Topaloğlu, Bekir, "Samed" md., *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 68.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

müşriklerin ileri gelenlerinden bir gruba nispet edilir: عَبَسَ وَتَوَلّٰٓىۙ ﴿1﴾ اَنْ جَّاۤءَهُ الْاَعْمٰىؕ ﴿2﴾ وَمَا يُدْرِيْكَ لَعَلَّهٗ يَزَّكّٰٓىۙ ﴿3﴾ اَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرٰىؕ ﴿4﴾ اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰىۙ ﴿5﴾ فَاَنْتَ لَهٗ تَصَدّٰىؕ ﴿6﴾ وَمَا عَلَيْكَ اَلَّا يَزَّكّٰىؕ ﴿7﴾ وَاَمَّا مَنْ جَّاۤءَكَ يَسْعٰىۙ ﴿8﴾ وَهُوَ يَخْشٰىۙ ﴿9﴾ فَاَنْتَ عَنْهُ تَلَهّٰىۚ **﴿10﴾** *"(Peygamber), âmânın kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve çevirdi. (Resulüm! onun halini) sana kim bildirdi! Belki o temizlenecek yahut öğüt alacak da o öğüt ona fayda verecek. Kendini (sana) muhtaç görmeyene gelince(isteğnâ), sen ona yöneliyorsun. Oysaki onun temizlenip arınmasından sen sorumlu değilsin. Fakat koşarak ve (Allah'tan) korkarak sana gelenle de ilgilenmiyorsun."*[83]

İstiğnâ sözcüğünün hangi anlamda kullanıldığını doğru tespit temek için "isteğnâ" (اسْتَغْنٰىۙ) fiilinin içinde yer aldığı Abese suresinin ilk on ayetini kendi bütünlüğü içinde ve tarihsel bağlamını da dikkate alarak yorumlamanın gerekliliği ortadadır. Bu sebeple öncelikle bu ayetlerin inmesine neden olan olayın bilinmesi gerekmektedir. Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber, (Utbe b. Rabia, Ebu Cehil b. Hişâm, Abbas b. Abdümuttalip gibi) müşriklerin ileri gelenlerinden bir gruba dini tebliğ ederken yanlarına müminlerden olup gözleri görmeyen Abdullah İbn Ümmî Mektûm geldi, Hz. Peygamber'e yaklaşarak Kur'an'dan bir ayet kendisine okumasını istedi ve "Ey Allah'ın Elçisi! Allah'ın sana öğrettiklerinden bana da öğret" dedi. Etkisi azalacağı için konuşmasının kesilmesinden rahatsız olan Hz. Peygamber ondan uzaklaşıp yüzünü astı, geri döndü ve onun sözünden hoşlanmadı, öbürlerine yöneldi. Abese suresinin, Allah Resulü Hz. Peygamber'i uyaran ilk on ayetinin bu olay üzerine indiği rivayet edilir.[84]

Abese suresinin ilk ayetlerinin inmesine sebep olan olayı içeren bu rivayet dikkate alınırsa, Allah resulü Hz. Muhammed ve onun getirdiği vahye yönelik birbirine zıt iki tavrın ve farklı insan tipinin resmedildiği görülür. Birinci tavrın sahibi Hz. Peygamberin tebliğine karşı kendilerini yeterli gören ve vahye ihtiyacı olmadıklarını düşünen müşriklerdir. İkinci tavrın sahibi ise inanan, yani ilahi davete karşı koşulsuz gönül veren ve Kur'an öğrenmek isteyen bir mümindir.

Abese suresinin ilk on ayeti kendi bütünlüğü içerisinde ve istiğnanın ilişkili olduğu kelimeler dikkate alınarak okunduğunda, iki farklı eğilimin bu defa fiiller/eylemler üzerinden verildiği müşahede edilir. 5.ayette geçen "isteğnâ"( اسْتَغْنٰىۙ) fiili, burada müşriklerin bir eylemidir ve 8-9.ayetlerde geçen ve sözlükte "hızlı yürümek"[85] anlamına gelen "sa'y" (yes'â) ile "korkmak"[86] anlamındaki "haşyet" (yahşâ) filleriyle karşıt pozisyonda kullanılmıştır[87]: *"...Fakat koşarak ve (Allah'tan) korkarak sana gelenle..."* Sa'y sözcüğünün buradaki anlamı

[83]Abese, 80/1-10.
[84]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 102-103; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,* el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1984, IX, 26-27.
[85]Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 307.
[86]İbn Fâris, *el-Mekâyîs,* s.317.
[87]İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîrve't-Tenvîr,* ed-Dâru't-Tûnisiyyelin'n-Neşr, Tunus 1984, XXX, 109.

"hayr/iyilik elde etmek için koşmak, iyilik için çalışmak" şeklindedir.[88] "Haşyet" fiiliyle de "Allah'tan korkma ve sakınma" anlamı kastedilir.[89] Her iki fiilin faili (öznesi) Abdullah b. Ümmî Mektûm'dur.[90] "İsteğnâ" fiili ise müfessirler tarafından kendini Allah'a muhtaç görmeyen[91], Allah'a iman etmeye ve Hz. Muhammed'de bulunan Kur'an'ın ihtiva ettiği ilim ve marifete ihtiyacı olmadığını düşünen[92], şeklinde açıklanmıştır. Aynı fiil, çağdaş tefsirlerde ise iman etmeye, öğüt almaya, tezekküre ve temizlenmeye (tezekkî) ihtiyaç duymayan ve Hz. Peygamberden ders almak istemeyen[93], Hz. Muhammed'e, dinine, ondan olan hidayete, iyiliğe, aydınlığa ve temizliğe ihtiyacı olmadığını izhar eden[94], ilahî rehberliğe ihtiyaç duymayan[95], biçiminde izah edilmiştir. Fahrettin Râzî'nin aktardığına göre *"Kendini (sana) muhtaç görmeyene gelince (isteğnâ)…"* ifadesi, Atâ (ö. 114/732) tarafından "kendisini imandan müstağni gören", Kelbî (ö. 146/763) tarafından ise "kendisini Allah'tan müstağni gören" biçiminde yorumlanmıştır. Ayrıca "isteğna" fiilini "zengin oldu" şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.[96] Ancak "zengin oldu" manası, ayetin muhtevasına uygun değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in onlara (müşriklerin ileri gelenlerine) yönelmesi ve onlarla ilgilenmesi servet ve mallarından dolayı değildir. Kaldı ki Allah Teâlâ, daha sonra " isteğnâ" fiiline karşıt bir şekilde *"Fakat koşarak ve (Allah'tan) korkarak sana gelenle de ilgilenmiyorsun."*[97] şeklinde buyurmuştur. Burada korkarak (yahşâ) ve koşarak (yes'â) yerine "fakir, yoksul olarak" ifadesi kullanılmamıştır. Ancak ayette geçen *"Kendini (sana) muhtaç görmeyene gelince (isteğnâ)…"* ifadesine, "malı/zenginliği ve serveti nedeniyle kendini imana ve Kur'an'a muhtaç görmeyen", biçimindeki bir mana ayetin ruhuna uygundur.[98] İbn Abbas (ö. 68/687-88)'ın da ayeti bu şekilde yorumladığı ifade edilir.[99] İbn Aşûr (1879-1973) da "istiğna" sözcüğünün, "bir kişinin kendisini zengin sayması" anlamına geldiğini belirttikten sonra "sin" ve "ta" harflerinin hisban

[88]Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 315; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 28; Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ġayb***,** Daru'l-Fikr, Beyrut 1941, XXXI, 58.
[89]Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil,* IV, 590; Taberî, Câmiu'l-Beyân, XXIV, 107; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 315; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 28.
[90]Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil,* IV, 590; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 28.
[91]Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil,* IV, 590.
[92]Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Mektebetü'l-Riyâd'l-Hadîs, Riyâdts., V, 478
[93]Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, VIII, 5575.
[94]Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an,* Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 2003, VI, 3825.
[95]Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı (meal-tefsir),*(trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 1999, III, 1236.
[96]İsteğnâ fiilini, Kurtubî tarafından "servet sahibi ve varlıklı" (Kurtubî, *el-Câmi',* XXII, 73), Nesefî tarafından "mal ile zengin/varlıklı olan" şeklinde tefsir edilmiştir. (Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Haḳâiḳu't-Te'vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî), Daru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut 1998, III, 602.)
[97]Abese, 80/8-9.
[98]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,*XXXI, 57.
[99]İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 27. Ayrıca bkz. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 555.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

(zannetme/varsayım) anlamını kattıklarını ifade eder. O'na göre istiğna ekseriyetle tekebbür (büyüklenme) ve güç-kuvvetle övünme anlamlarında kullanılır. Burada istiğnâ sözcüğü ile "kabul etmekten yüz çevirerek Hz. Peygamber'in hidayetine/rehberliğine kendini muhtaç görmeyen" anlamı kastedilir. "İsteğnâ" ile "mal/mülk ile kendini zengin sayan" anlamı kastedilmemiştir. Çünkü bu bağlamda, zenginin, fakir birine tercih edilmesi söz konusu değildir.[100]

Netice olarak Abese suresinde biri "isteğna", diğeri "sa'y ve haşyet" kelimeleri ile iki insan tipinden bahsedilir. İlki, ileri gelen Mekke müşriklerinin şahsında somutlaşan kendini yeterli görme, Hz. Peygamber'e ve onu getirdiklerine muhtaç olmama, tenezzül etmeme, kibirlenme gibi eylemleriyle kendini izhar eden insan tipidir. Esed (1900-1992)'in ifadesiyle "ilahî rehberliğe ihtiyaç duymayan"[101] bu tip insanlar, Hz. Peygamber'den öğüt almaya ve arınmaya ihtiyacı olmadığını düşünen kâfir-müşrik insanlardır. Diğeri ise Abdullah b. Ümmî Mektum gibi iyilik istemek için çabalayan, koşup Allah Elçisi'ne gelen, Allah'tan korkan, Hz. Peygamberin davet ve öğüdüne muhtaç olan, arınmayı arzulayan mümin bir insan modelidir.

İsteğnâ fiilinin geçtiği surelerden bir diğeri de Leyl'dir. Tefsir kaynaklarında Leyl suresinin, Mekke döneminde müslüman köleleri satın alıp âzat etmek suretiyle servetini Allah yolunda harcayan Hz. Ebû Bekir ile cimrilik yaparak malını ihtiyaç sahiplerinden esirgeyen Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğu bildirilmiştir.[102] Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), 5-7.ayetlerin Hz. Ebubekir hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir.[103] Diğer bir rivayete göre ise Leyl suresi, fakir bir aileye yardımda bulunan İbnü'd-Dahdâh (Ebü'd-Dahdâh) adındaki sahâbî hakkında nâzil olmuştur.[104]

İstiğna sözcüğü bu surede, bazı kavramlarla aynı bağlamda ve irtibatlı bir şekilde kullanılmıştır. Bundan dolayı istiğnanın delaletinin doğru tespiti için bulunduğu ayet kümesi içerisinde diğer kelimelerle irtibat şeklinin de açıklığa kavuşturulması gerekir. Çünkü istiğnanın sınırlarının belirlenmesi ve anlam alanının tayin edilmesi, ilişkili olduğu ve beraber kullanıldığı kelime ve ifadelerinin dikkate alınması ile mümkün olacaktır.

Leyl suresinin 4.ayetinde, insanların çaba ve gayretlerinin (bir kısmı dalalet bir kısmı hidayet veya cennete götüren amel/çaba ve cehenneme götüren amel şeklinde)[105]çeşit çeşit

[100]İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, XXX, 107.
[101]Esed, *Kur'an Mesajı,* III, 1236.
[102]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXI, 198.
[103]Mukatil b. Süleymân, *Tefsîr-u Mukâtil,* IV, 721. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 466; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'lMesîr,* IX, 148.
[104]Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'an,* (thk. Kemâl Besyûni Zağlûl) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, s. 477; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* XXX, 147; Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Leyl Sûresi" md., *DİA,* İstanbul 2003, XXVII, 155.
[105]İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 146; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXI, 199.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

olduğuna vurgu yapıldıktan sonra bu çeşitliliğin bir yansıması olarak farklı iki insan modelinden bahsedilir. İlki elinde olandan veren, Allah'a karşı gelmekten sakınan ve güzel sözü tasdik eden kişidir: ﴿7﴾ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْيُسْرٰى ﴿6﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰى ﴿5﴾ فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَاتَّقٰى *"Onun için kim (elinde bulunandan) verir(A'tâ), Allah'a karşı gelmekten sakınır(ittekâ) ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse(saddaka), biz onu en kolay olana kolayca iletiriz."*[106]İkincisi ise cimrilik yapan, kendini Rabbine karşı müstağni sayan ve güzeli (el-hüsnâ) yalanlayan bir insan tipidir: ﴿10﴾ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى ﴿9﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى ﴿8﴾ وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى *"Kim cimrilik eder(behile), kendini müstağni sayar(isteğnâ), en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez."*[107] Bu ayetlerin Ümeyye b. Halef Hakkında nazil olduğu ifade edilir.[108]

Dikkat edilirse 5-7. Ayetlerde yer alan fiillerle, 8-10.ayetlerde geçen fiiller karşıt bir şekilde kullanılmışlardır. "A'tâ" (أعطى) fiili, "behile" (بخل) nin; "itteka" (اتقى) fiili, "isteğnâ" (استغنى) nın; "saddaka" (صدّق) fiili "kezzebe" (كذّب) nin ve "yüsra" (يسرى) sözcüğü de "usrâ" (عسرى) nın karşıtı bir konumdadır. Bu şekildeki ikili anlatım bir Kur'an üslubudur. Çünkü Kur'an'da birçok konu karşıtı ile anlatılır. Buna mesânî (ikili) üslup denir.[109]

Kelime anlamı "verdi" olan ve zahiri olarak malın harcanması[110] anlamını ifade eden "a'tâ" (أعطى) fiili, tefsirlerde, malın Allah yolunda harcanması, Allah'ın hakkını verme, malın hakkını verme, malın çeşitli hayırlar için harcanması[111] şeklinde açıklanmıştır. "Behile" (بخل) ise Allah yolunda harcamayıp cimrilik yapma ve Allah'ın bahşettiği fazlı/nimeti, verilmesi gereken yerlere vermeyip engelleme,[112] hayr/iyilik ve sadaka konusunda cimrilik yapma,[113] malı hayır yolunda harcamama,[114] biçiminde yorumlanmıştır. Fahrettin Râzî, tefsirinde "a'tâ" fiiline ilişkin iki yoruma yer verir. Birinci yoruma göre bu fiille, Hz. Ebu Bekir'in de yaptığı gibi ister farz (zekât) ister nafile (sadaka) türünden olsun, köle azat etmek, esirlerin fidyesine destek sağlamak, müslümanları düşmanlarına karşı takviye etmek gibi bütün hayırlı hususlarda malın

[106]Leyl, 92/5-7.
[107]Leyl, 92/8-10.
[108]Maverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nuketve'l-Uyûn,* (nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, VI, 288.
[109]Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* VIII, 478; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, X, 501.
[110]Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* XXX, 148.
[111]Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 386; Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti Min İlmi't-Tefsîr,*(thk. Abdurrahman Emira), y.y. 1994, V, 605; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,*XXX, 148.
[112]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,*XXIV, 466.
[113]Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî, *el-Vâsît fî Tefsîri'l-Kur'ani'il-Mecîd,*(thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IV, 504; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 150.
[114]Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* V, 605.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

infak edilmesi kastedilmiştir. İkinci yoruma göre "a'tâ" fiili, Allah'a itaat için hem malın haklarının verilmesini hem de nefsin/canın haklarının verilmesini içine alan bir ifadedir.[115]

"İtteka" (اتقى) fiili, müfessirler tarafından Allah'tan korkma, nehyedilen/yasaklanan şeyden korkma, Allah'ın haramlarından korkma/uzak durma, cimrilikten korkma, Allah'tan sakınma ve ona isyan etmeme, Allah'a isyan etmekten korkma[116] şeklinde tefsir edilmiştir. Elmalılı (1878-1942) "ittekâ" fiilini, korunma ve takva yolunu tutma, Allah'tan korkup taat yolunu tutarak dağınıklıktan, fenalıktan ve yasaklanmış şeylerden sakınma ve *"Ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçınanlara gelince, bil ki Rabbin, affi bol olandır…"*[117]ayetinde zikredilen vasıfları kazanma ve Allah'ın korumasına girme, biçiminde tefsir etmiştir.[118] Klasik tefsirlerde "takvâ" ve aynı kökten gelen diğer kelimelere genellikle "Allah'tan korkma" anlamı verilmiştir. Söz konusu fiilin kökü (vky), "korku anlamını da içermekle birlikte bu korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaratanına karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetini ifade eder." Bu çerçevede "takvâ"nın, Türkçe karşılığı olarak önerilen "Allah bilinci, Allah'a karşı sorumluluk bilinci" ifadeleri kavramın içeriğine daha uygun görünmektedir. Takvâ ve türevlerinin içerdiği korku, Allah'a duyulan saygıdan kaynaklanır.[119]

"İttekâ"nın karşıtı olan "isteğnâ" fiili ise Allah'a ihtiyacı olmadığını düşünme, dolayısıyla ona itaat ederek amel etmeye yönelmeme[120], Allah katında olan şeyden yüz çevirme/vazgeçme, ona muhtaç olmadığını sanma ve ondan korkmama, cennet nimetlerine ihtiyaç duymadığını sanarak dünya şehvetleriyle/arzularıyla yetinme[121],Allah'ın sevabına ihtiyacı olmadığını düşünme ve onu arzulamama, şeklinde açıklanmıştır.[122]"İsteğnâ"nın "itteka" fiilinin mukabili/karşıtı olduğunu ifade eden İbn Aşûr, bu ayette isteğnâ fiiliyle, Allah'ın davetine ve emrine boyun eğmeye ihtiyacı olmama, anlamının kastedildiğini belirtir. Çünkü küfr/inkârcılıkta ısrar eden ve ilahi davetten yüz çeviren kişi, kendini Allah'tan zengin saymış,

[115]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXI, 199-200. Ayrıca bkz. Yazır, *Hak Dini,*VIII, 5875.
[116]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 460; Vâhidî, *el-Vasît,* IV, 503; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 386; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l- Muhît,* VIII, 478; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* V, 605; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* XXX, 148.
[117]Necm, 53/32.
[118]Yazır, *Hak Dini,* VIII, 5875.
[119] Uludağ, Süleyman, "Takvâ" md., *DİA,* İstanbul 2010, XXXIX, 484. Izutsu ise cahiliye devrinde, "hayvan olsun insan olsun, canlı varlığın dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışı" anlamında kullanılan takva kelimesinin Kur'an'da ve İslam İnanç siteminde dini anlam kazandığını ve "hüküm günündeki ilahi azap korkusu" sahnesinden geçerek şahsî saf dindarlık (zühd) anlamına erdiğini ifade eder. (Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* (trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s. 25)
[120]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 466;
[121]Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 387; Nesefî,*Medârikü't-Tenzîl,* III, 651.
[122]Vâhidî, *el-Vasît,* IV, 504; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'lMesîr,* IX, 150. Ayrıca bkz.Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* V, 605.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

kavminin ve putlarının dostluğuna adapte olmuş ve onlarla kaynaşmıştır.[123]Elmalılı ise "isteğnâ" fiilini, kendini zengin/bir şeye ihtiyacı yok sanma, yani doyuma erme, ilerisi için hiçbir ihtiyacı olmama, kendini korunmaktan vareste/kurtulmuş sanarak ferdiyyete/bireyselliğe saplanma, geleceğini hesaba katmayıp malıyla dünya şehvetiyle/lezzetiyle ukba/ahiret nimetlerinden istiğna etme/onlara ihtiyacı olmadığını düşünme, şeklinde açıklamıştır.[124]

Leyl suresinde birbirine karşıt bir şekilde kullanılan "saddaka" (doğruladı) ile "kezzebe" (yalan saydı) fiillerinin mefulü konumumdaki "el-hüsna" sözcüğünü müfessirler tarafından "iman, kelime-i tevhid, en güzel din olan İslâm, namaz, oruç ve zekât, ibadetlerin güzel karşılığı" şeklinde açıklanmıştır.[125] Taberî, ayette geçen "el-hüsnâ" kelimesi ile ilgili "harcananın yerine Allah'ın vereceği şey", "Lailahe İllallah", ve "cennet" şeklinde farklı yorumlara yer verdikten sonra bir önceki ayetin, infak edenleri zikretmesi dolayısıyla bu ayetinde "Allah yolunda infak edilen şeylerin karşılığının verileceğine inanma" şeklinde izah edilmesinin daha uygun olacağını ifade etmiştir.[126] *Kur'an Yolu* tefsirinde de ifade edildiği gibi "hüsnâ" kelimesinin bu bağlamda inanç, ibadet, muamelat ve ahlâk ilkeleriyle İslâm inanç ve uygulamaların bütününü ifade etmesi mümkündür.[127]

Yine birbirlerine karşıt pozisyonda geçen "yüsrâ" ile "usrâ" kelimelerine dair tefsirlerde farklı açıklamalara yer verildiği görülür. "Yüsrâ" kelimesi, dünyada Allah'ın razı olacağı amelleri işlemek ve bu yolla Ahirette cennete ulaşmak,[128]cennet, hayr/her türlü güzel şey,[129] insanın yerine getirmekle sorumlu olduğu her türlü emir ve yasağı uygulamasının ona kolaylaştırılması,[130]en kolay olana ve rahata götüren haslet,[131] şeklinde tefsir edilir. "Usrâ" ise şirk, insanın yerine getirmekle sorumlu olduğu her türlü emir ve yasağın uygulamasının ona zorlaştırılması,[132]zor olana ve şiddete götüren haslet,[133] ateşe götüren vasıf/nitelik,[134] ateş, kötülük[135] şeklinde izah edilmiştir.

[123]İbn Aşûr, *et-Tahrîr,* XXX, 382.
[124]Yazır, *Hak Dini,* VIII, 5878.
[125]Mâverdî, *en-Nuket,* VI, 287-288; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 149; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* V, 605; Yazır, *Hak Dini,* VIII, 5876; İbn Aşûr, *et-Tahrîr,* XXX, 382-383. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 633-634.
[126]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 461-465.
[127] Karaman v.dğr.,*Kur'an Yolu,* V, 634.
[128]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 466; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* III, 650.
[129]Mâverdî, *en-Nuket,* VI, 288; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 149-150; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXI, 200.
[130]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXI, 200.
[131]Ebussuûd, *İrşâd,* V, 540.
[132]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXI, 200.
[133]Ebussuûd, *İrşâd,* V, 540.
[134]Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* III, 650.
[135]İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 150.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Netice itibariyle Leyl suresinde de zıt kelimelerle farklı iki insan karakterinden bahsedilir. 5-7.ayetlerde "i'tâ (vermek)", "ittika" (korkma) ve "tasdîk"(doğrulama) gibi anahtar terimler ile kimliği ve nitelikleri hakkında bilgi verilen insan modeli, Allah'ın kendisine lütfettiği malından ve mülkünden Allah yolunda harcar, malının hakkını ve Allah'ın hakkını/zekâtını verir ve çeşitli hayırlar için harcar. Bu insan, mal ve servetin şımarttığı ve azgınlaştırdığı, kendini yeterli gören, Allah'a, Elçisi'ne ve ilâhi değerlere ihtiyacı olmadığını sanan biri değildir. Bu "mümin insan"ın ikinci vasfı "ittikâ/takvâ"dır. O, Allah'tan, ona isyan etmekten, yasakladığı şeyleri işlemekten ve cimrilikten korkar. Allah'a karşı sorumluluğunun bilincindedir ve Allah'a olan korkusu, derin bir saygıdan kaynaklanır. "Tasdîk" sözcüğü ile anlatılan üçüncü özelliği ise "hüsnâ"yı (en güzel olanı) tasdik etmesidir. Bu güzel davranışları nedeniyle de Allah, ona kendisinin razı olacağı amelleri işlemeyi ve böylece cennete ulaşmayı kolaylaştırır.

Leyl suresinin 8-10.ayetlerinde de "buhl" (cimrilik), "istiğnâ" (kendini yeterli sanma) ve "tekzîb" (yalanlama) sözcükleriyle anlatılan insan modeli ise "müşrik insan"dır. Bunun ilk vasfı cimriliktir. Allah'ın kendisine bahşettiği şeyleri (serveti) Allah yolunda harcamaz, verilmesi gereken yerlere vermez, üstelik hayır yapılmasına engel olur, sadaka konusunda cimrice davranır. İkinci özelliği ise istiğna sözcüğüyle ifade edilen "insanın kendi kendine yettiğini sanması" durumudur. Bu tip insan, Allah'a ve onun Elçisi'ne ve elçi vasıtasıyla kendisine iletilen ilahi rehberliğe, Allah'ın sevabına/mükâfatına ihtiyacı olmadığını düşünür. Bundan dolayı Allah'tan ve ona karşı günah işlemekten çekinmez. Dünyevi arzularla yetinerek uhrevi nimetlere ihtiyacı olmadığını sanır. Hep gününü kurtarmaya çalışan bu müşrik insan, geleceğini hesaba katmaz ve ilerisi için hiçbir şeye muhtaç olmadığını düşünür ve dünyevi zenginlikler nedeniyle doyuma ulaşmaya çalışır. Müşrik insanın üçüncü özelliği "hüsnâ"yı (en güzel olanı) yalanlamasıdır. İşte isyankâr ve kibirli davranışları yüzünden Allah Teâlâ, onu zor ve şiddetli olana kolayca iletir. Bu durum, böyle bir insan modeli(müşrik insan) için en büyük mahrumiyettir. Çünkü bu şekilde kendi başına kalan kişi, helâl-haram ayrımı yapmaksızın arzularını tatmin etmeye çalışır. Böylece kötülük yapmak ve günah işlemek ona kolay gelir, bundan zevk alır. Nihayetinde varacağı yer cehennem olur.[136]

İsteğnâ fiilinin insana nispet edildiği üçüncü sure Alak'tır. Mekkî bir sure olan Alak suresinin ilk beş ayeti, Kur'an'ın ilk nazil olan ayetleridir.[137]İlk beş ayet, Buhârî ile Müslim'in Hz. Âişe'den gelen rivayetlerine göre, Hz. Peygamber inzivaya çekilmeyi âdet edindiği Mekke

[136] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 634.
[137]İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* IX, 175; Işık, Emin, "Alak sûresi" md., *DİA,* İstanbul 1989, II, 333.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

ile Mina arasında bulunan Hira mağarasında iken, Ramazan ayında nazil olmuştur.[138] Surenin geri kalan on dört ayetinin çok daha sonra ve Ebû Cehil hakkında nâzil olduğu rivayet edilir.[139]

Müfessirlerin çoğunluğu 6. ayette eleştirilen "insan" ile bilhassa İslam'ın en azılı düşmanlarından olan Ebû Cehil'in kastedildiğini belirtirler. Rivayete göre Ebû Cehil, "Lât ve Uzzâ'ya yemin olsun, Muhammed'i namaz kılarken görürsem mutlaka ensesine binip yüzünü toprağa sürteceğim!" diyerek onun namaz kılmasını engellemeye karar vermişti. Hz. Peygamber'i namaz kılarken gördüğünde yeminini yerine getirmek isteyince hemen geri döndüğü ve garip bir şekilde elleriyle kendini korumaya çalıştığı görülmüş; niçin böyle tuhaf hareketler yaptığı sorulunca, "Benimle onun arasında ateşten bir hendek, korkunç bir varlık ve bazı kanatlı şeyler meydana geldi" demiştir. Hz. Peygamber, "Eğer bana yaklaşsaydı melekler onu kapıp parça parça edeceklerdi!" buyurmuştur. 6-19.ayetlerin bu olay akabinde geldiği rivayet edilir.[140]

Fahrettin Râzî, 6. Ayette geçen "insan" kelimesine ilişkin iki görüş olduğunu belirtir. Bu görüşlerden ilkine göre müfessirlerin genelinin, "insan" sözcüğü ile tek bir insanın yani Ebu Cehil'in kastedildiğini söylediklerini ve buna göre surenin, buradan (6.ayetten) başlamak üzere sonuna kadar olan kısmının Ebu Cehil hakkında nazil olduğunu ifade ettiklerini, söyler. Bunun yanı sıra, surenin, "eraeytellezî yenhâ" (9.ayet) ayetinden başlayıp sonuna kadar olan kısmının Ebu Cehil hakkakında indiğini savunanların da olduğunu belirtir. İkinci görüşe göre "insan" kelimesiyle tüm insanlar kastedilmiştir. Daha sonra Razî, birinci görüşün, rivayetler dikkate alındığında daha açık ve belirgin ise de ikinci görüşün, ayetin zahiri açısından doğruya daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ, insanı, "alaka"dan yaratmasına ve onu zengin kılıp nimetlerini artırmak suretiyle kendisine pek çok nimet vermesine rağmen, onun(insanın) azdığını, günahlarda aşırı gittiğini, haddi aştığını ve nefsinin arzularına uyduğunu açıklamıştır.[141] Diğer taraftan bu ayetlerin inmesine neden olan özel bir olayın, surede ifade edilen evrensel gerçeğin varlığına bir engel değildir. Bu gerçek ise hangi devirde olursa olsun insanın hayat mücadelesinde yalnız kendine güvenmesi, her durumda kendisini yeterli görüp Allah'ın yardım ve tevfikinden kendisini müstağni sayması durumunda haddi aşması ve itaatsizlikte ileri gitmesidir.[142] Ayette geçen "el-insan" kelimesindeki lam-ı tarif, cins içindir. Yani buradaki "lam" harfi, "lam-ı istiğrak"tır. Yani mananın genele şamil olmasını sağlayan lamdır. Dolayısıyla bu ayette, kendini zengin hissettiğinde tuğyan etmesinin, insanın

[138]Buhârî, "Bedü'l-vahy", 3; Müslim, "Îmân", 252.
[139]İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 175; Kurtubî, el-Câmi', XXII, 706; Işık, "Alak sûresi" md., II, 334.
[140] Müslim, "Münâfikîn", 38; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* VI, 405; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX, 176-177; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 653.
[141]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII, 17-18.
[142] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 653.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

tabiatında/doğasında bulunduğu ifade edilmiştir.[143] Sonuç olarak bu ayetlerde kastedilen sadece Ebu Cehil kafiri değil, kendini müstağni gördüğünde haddi aşan ve masiyette ilerigiden her kafirdir.[144] Diğer bir ifadeyle, müstağni insan karakteri, sadece tarihin belli döneminde yaşamış olan Mekke müşriklerine ait bir özellik ve eylem değil, bilakis tarihin her devresinde varlığını sürdüren bir özelliktir. Bu ise insanın kendi kendine yettiği ve kimseye muhtaç olmadığı hissine kapılması, neticede ilahi hakikatlere kulaklarını tıkaması ve seküler bir hayatı tercih etmesidir. İstiğnâ hali, aslında genel bir tavırdır. Bazen kendi gücüne ve elindekilere güvenip Allah'ın yardımına ve ilahi rehberliğe muhtaç olmadığını zanneden kişilerde olduğu gibi bireysel bir tavır olarak tezahür eder. Bazen de istiğnâ, düşünsel bir sistem olarak kendinin gösterir. Örneğin, Ortaçağ boyunca kilisenin, akıl ve onun işlevlerine karşı yürüttüğü katı ve acımasız politikaya bir tepki olarak ortaya çıkan Rönesans, Reform ve nihayetinde "insanın düşünme ve değerlendirmede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesi"[145] şeklinde özetlenebilecek bir düşünceyi içeren Aydınlanma felsefesiyle kilise-bilim/akıl karşıtlığı akıl lehine sonuçlanmış, neticede yeryüzü kurumları tümüyle tanrısal hükümranlıktan temizlenmiştir. Kutsal boyut taşıyan her şeye savaş açan bu akım, sonuçta batı dünyasının tanrı tanımaz hümanizmasını doğurmuştur.[146] Bu hareketle birlikte akıl ve deneysel gerçeklik tek hakikat kabul edilmiştir. İnsanın ilahi rehberliğe muhtaç olmadığı iddiasına sahip bu düşünce, aslında Kur'an'da "istiğna" sözcüğüyle anlatılan insan karakterinin modern dönemdeki yansımasından başka bir şey değildir.

İsteğnâ fiili bu surede "tuğyan"ın bir nedeni olarak ifade edilmiştir: ﴿كَلَّٓا اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰٓىٓ (6)﴾ ﴿اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰىۗ (7)﴾ *"Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder."*[147] "En reâhu" ifadesi, "yatğâ" ile ilgili bir kullanımdır. Çünkü "en"e bitişik olan lam-ı ta'lil (li) hazfedilmiştir. Yani bu harf-i cerin muallakı (bağlı bulunduğu kelime) "yatğâ" fiilidir.[148]Tuğyân (bu ayette geçtiği şekliyle "yatğâ") kelimesi ise ,"tğy" (طغى) kökünden alınan bir kelimedir ve "isyanda (itaatsizlikte)haddi aşmak, ileri gitmek" anlamına gelir. Ayrıca "suyun taşması, suyun kabarıp yatağının dışına taşması" anlamını ifade etmek içinde aynı fiil kullanılır.[149]Tuğyan bu ayette, Allah'a karşı büyüklük taslama ve onu inkâr etme,[150]tekebbür (büyüklenme) ve temerrüd (karşı

[143]İbn Aşûr, *et-Tahrîr,* XXX, 444.
[144]Mâturîdî, *Te'vîlât,* X, 578-579.
[145] Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2004, s. 289.
[146] Atalay, Orhan, *Bilinç ve Put,* Bilge Adam Yayınları, Van 2007, s.33-34.
[147]Alak, 96/6-7.
[148]İbn Aşûr, *et-Tahrîr,* XXX, 444.
[149]İbn Fâris, *el-Mekâyîs,* s. 619; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* s. 397.
[150]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 532.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

çıkma, isyan etme)[151] isyankârlıkta ve nefsinin arzularına uymakta haddi aşma/ileri gitme,[152]hakka karşı gelme,[153] anlamlarını ifade eder.

Diğer taraftan "ğny" kökünde "zenginlik" anlamı olmasına rağmen, 7.ayette kullanılan istiğna sözcüğü salt zenginlik ifade eden bir kelime değildir. Çünkü Râzî'nin de dikkat çektiği gibi genelleme yapılara mal-mülk sahibi olan her insanın kendini yeterli gördüğünü ve kendisinden başka bir kimseye muhtaç olmadığı düşüncesine kapıldığını söylemek mümkün değildir. Zenginlik Hz. Süleyman örneğinde olduğu gibi her zaman müstağni olmanın bir sebebi değildir.[154] Mal-mülk ve servet, burada istiğna(kendini yeterli görme) eylemine sebep olan faktörlerden sadece birisi olabilir. Malı, serveti, izzeti, şerefi ve diğer dünyevî şeyler, insana Allah tarafından lütfedilmiştir. O, bunları veren Allah'a şükürle karşılık verme yerine haddi aşmakta ve asi olmaktadır.[155]İnsanın kendini müstağni görmesi, kendinin artık ihtiyacı olmadığını düşünmesi ve hedefine ulaşmış inancına sahip olması, anlamına gelir.[156]"İstiğna" kalıbındaki "sin" harfinin, "talep(isteme)" anlamını ifade etmek için getirildiği kabul edildiği takdirde mana, "insan, kendisi istediği, bu uğurda yoğun çaba sarf ettiği, işte bu gayret nedeniyle servet ve zenginliği elde ettiğini sandığını, yoksa onu, Allah'ın ona vermesiyle ve onu başarıya ulaştırmasıyla elde etmediğini düşündüğü için kendisini müstağni sayar"[157] şeklinde olur.

Surenin devam eden ayetlerinde de kendini yeterli görerek azgınlaşmanın bir tezahürü olarak bu azgın müşrik insanın bazı eylemlerine yer verilmiştir. Bu tip insan, hidayet üzere olan ve takvayı emreden Allah'ın Elçisi Hz. Peygamber'in namaz kılmasına engel olmaktadır.[158] Leyl suresinde takvanın tam karşıtı bir konumda yer alan istiğna, burada da dolaylı bir şekilde takvanın karşıtı bir konumda yer almıştır. Söz konusu ayetlerde, kendini ihtiyaçsız (müstağni) görüp azgınlaşan bir insan modelinin, takvayı emreden Hz. Muhammed'e düşman olduğu ve onun hak mücadelesine ve hayatına müdahale ettiği görülmektedir. Alak, 96/13.ayette ise 6.ayette itibaren tanıtılan kendini beğenmiş ve kimseye ihtiyacı olmadığını düşünerek haddi aşan söz konusu kafir-müşrik insanın, aynı zamanda hakikati ve ilahi gerçekleri yalanladığına (tekzîb) ve onlardan yüz çevirdiğine (tevelli) işaret edilir: *"Ne dersin o (meneden, Peygamber'i) yalanlıyor ve doğru yoldan yüz çeviriyorsa!"*

[151]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXII, 18; İbn Aşur, *et-Tahrîr,* XXX, 444.
[152]Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî,* XXX, 182
[153]Yazır, *Hak Dini,*VIII, 5955.
[154]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXII, 19.
[155]Mevdûdî, Ebu'l- Al'a, *Tefhîmu'l-Kur'an,* (trc. Muhammed Han Kayanî vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 1996, VII, 181.
[156]Yazır, *Hak Dini,* VIII, 5955.
[157]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXII, 19.
[158]Alak, 96/10-12.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

6.ayete bitişik olan "kellâ" kelimesi, olumsuzluk edatı olup kendisinden sonra anlatılanların aslında olmaması gerektiğini ifade eder.[159] Bu kelime/edat, Allah'ın verdiği nimetlerine, azgınlık ederek karşılık vermek suretiyle nankörlük içerisinde bulunanlar için bir caydırma ve engelleme amacına yöneliktir.[160] Allah Teâlâ insana nimet verdiği, onu en güzel şekilde yarattığı ve ona bilmediği şeyleri öğrettiği halde onun, rabbini inkâr etmesi ona yakışmayan bir harekettir.[161] Ayette, zenginliğine, makamına ve toplumsal statüsüne güvenerek şımaran ve kendini yeterli görerek nankörlük eden, azgınlaşıp hakka sırt çeviren insanın böyle yapmaması gerektiğini vurgular. Nihayetinde insanın, sağlık, huzur, sükûn ve emniyet içerisinde hayatını sürdürebilmesi için öncelikle Allah'a ve kendisinin de üyesi bulunduğu toplumun diğer fertlerine ihtiyacı vardır.[162]

Kelimeler, kültür ve dil ortamında gelişim ve değişim geçirirler. Onlar, tarihi süreçte anlamlarını uzun süre muhafaza ettikleri gibi zaman zaman da onlarda anlam kaymaları ve muhteva değişikleri ortaya çıkar. Bütün dillerde geçerli olan bu durum, Kur'an kavramları ve kelimeleri için de geçerlidir. Kur'an'ın nüzulünden kısa bir süre sonra Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşması ve çok hızlı gerçekleşen toplumsal değişim sonucunda Kur'an'da yer alan bazı kelimelerde bir takım anlam kaymaları ve muhteva değişiklikleri meydana gelmiştir.[163] İstiğna da tarihi süreçte muhteva değişikliğine uğramış ve anlamında genişleme yaşamış Kur'an kelimelerinden biridir. Örneğin tasavvuf literatüründe istiğna, kişinin, her şeyi bir tarafa bırakıp "Hakk" ile yetinmesi, Allah'a vâsıl olanın onunla yetinmesi hali, olarak ifade edilir. Bu durumda başka bir şeye ihtiyaç duyulmaz. Allah ile istiğna güzel, fakat Allah'tan istiğna çirkindir, küfürdür.[164] İstiğna sözcüğünün anlamındaki bu değişimi, Türkçe sözlüklerdeki tanımlarda da görmek mümkündür. Nitekim istiğna sözcüğü, *TDK Büyük Türkçe Sözlük*'te "önerilen bir işe karşı nazlanma, nazlı davranma; doygunluk, gönül tokluğu" şeklinde

[159] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 653.
[160]Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXXII, 18; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl,* III, 663.
[161]Taberî, *Câmiu'l-Beyân,* XXIV, 532.
[162] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu,* V, 653.
[163] Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler),* Şule Yayınları, İstanbul 2014, s. 127-128.
[164]Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâf-u Istılâhâti'l-Funûnve'l-Ulûm,* (tkm. Refîk el-Acem vd.), Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996, II, 1255; Cebecioğlu, Ethem, "istiğnâ" md., *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* Otto Yayınları, Ankara 2014.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

açıklanırken,[165] D. Mehmet Doğan'ın sözlüğünde ise "olanla yetinme, mevcuda kanaat etme, tenezzül göstermeme, gönül tokluğu, tok gözlülük" olarak ifade edilmiştir.[166]

**SONUÇ**

İstiğna sözcüğünün yer aldığı ayet ve surelerin tarihsel bağlamlarının tespit edilmesi, anlam ilişkisi içerisinde olduğu kelime ve ifadelerin tahlil edilmesi ve istiğnanın bunlarla irtibat yönlerinin belirlenmesi sonucunda, istiğnanın iki şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir.

Medeni bir sure olan Teğabun'da Allah Teâlâ'nın bir fiili olarak kullanılan istiğna, aynı ayette geçen ve Allah'ın isimlerinden biri olan "ğanî" kelimesi ile aynı anlamda kullanılmıştır. İstiğnanın bu ayetteki anlamı, Allah Teâlâ'nın, "kendi kendine yetmesi, kendisi dışında olanlara muhtaç olmaması"dır. Kur'an'a göre böyle bir eylem sadece ve sadece Allah'a aittir ve onun hakkıdır.

Her birinde müşrik ileri gelenlerinin konu edildiği diğer surelerde ise istiğna sözcüğü, insana nispet edilmiş ve onun fiili olarak kullanılmıştır. Söz konusu ayetlerde, insanın kendini yeterli gördüğüne, Hz. Peygamber'in davetine ihtiyacı olmadığı düşüncesine sahip olduğuna, hakkı ve haddi olmayarak Allah'a ait olan bir eyleme talip olduğuna ve bu nedenle haddi aştığına/itaatsizlikte çok ileri gittiğine işaret edilir. Diğer taraftan ilgili ayetlerin tarihsel bağlamı dikkate alınırsa, müstağni diye nitelenen müşriklerin, kitleleri etkileme ve yönlendirme gücüne sahip oldukları, kendileri inanmamakla birlikte başkalarının da inanmalarına engel oldukları ve Hz. Peygamber'in davetine etkin bir muhalefetle karşı koydukları görülür. Bu da istiğnanın, bir toplumda tabi olandan ziyade metbu (önder) olanların bir özelliği olduğunu göstermektedir.

İstiğna ile anlatılan insan karakteri, kâfir/müşrik insan karakteridir. İsteğnâ fiilinin, diğer kelime ve ifadelerle olan ilişkisine ve anlam örgüsüne bakıldığında, istiğna sözcüğünün "buhl", "kizb", "tuğyan", "tevelli", "tekzîb" gibi küfürle ilgili sözcüklerle yakın anlamlı bir şekilde kullanıldığı, bu sebeple küfür kavramının anlam sahasına dâhil olduğu görülür. Çünkü isteğnâ fiili, aynı zamanda "ittika/takva", "haşyet" "sa'y", "tasdik" gibi imanla ilgili sözcüklerin karşıtı bir konumda yer almıştır. Şu halde istiğnanın bir küfür/inkârcılık eylemi olduğunu söylemek mümkündür. "İstiğnâ"nın Allah'ın hakkı ve ona ait bir eylem olması nedeniyle "kimseye muhtaç olmadığı hissine kapılan insan", kendini tanrı yerine koymuş veya tanrılık iddiasında bulunmuş olmakta ve "Yaratıcı" nın varlığını reddetmiş olmaktadır.

[165] Türk Dil Kurumu (TDK), "İstiğna", *Büyük Türkçe Sözlük,* http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.586a118df26552.25045628, (Erişim tarihi: 02.01.2017). İstiğna kelimesi, D. Mehmet Doğan'ın sözlüğünde ise "olanla yetinme, mevcuda kanaat etme, tenezzül göstermeme, gönül tokluğu, tok gözlülük" biçiminde izah edilmiştir. (Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük,* Ülke Yayınları, İstanbul 1994, s. 557.)
[166] Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük,* Ülke Yayınları, İstanbul 1994, s. 557.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

İstiğna, insanın haddini, yerini ve konumunu bilmemesi ve kibirlenmesi halidir. Kendi kendine yettiği iddiasına sahip olan insan, aynı zamanda her şeyi aklıyla çözebileceğini düşünmekte, bilimin dışında başka bir hakikat kabul etmemekte, seküler bir hayata talip olduğunu ortaya koymaktadır.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

## KAYNAKÇA

Abdulbâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres,* "ğny" md.,Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.

Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü (Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler),* Şule Yayınları, İstanbul 2014.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî,* Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, (thk. Muhammed İbrahim Salim), Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Kahire 1997.

Atalay, Orhan, *Bilinç ve Put,* Bilge Adam Yayınları, Van 2007.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed Abdullah, *Envaru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü,* Otto Yayınları, Ankara 2014.

Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh(Tâcu'l-Luğa),*(thk. Muhammed-u Muhammed Tamir vd.), Daru'l-Hadis, Kahire 2009.

Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük,* Ülke Yayınları, İstanbul 1994.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhît,*(thk. Adil AhmedAbdü'l-Mevcûd vd.), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm,* (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Mektebetü'l-Riyâd'l-Hadîs, Riyâdts.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı (meal-tefsir),* (trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 1999.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet, *Tehzîbu'l-Luğa* (thk. Muhammed Ali en-Naccar), ed-Daru'l-Mısriyyeli't-Teâlîfi ve't-Tercemeti, Kahire 1964.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *Besâir-u Zevi't-Temyîz Fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz,* (thk. Muhammed Ali Neccar), Kahire 1996.

Gazâlî, Ebu Hâmid, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şer-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ,*(thk. Muhammed Osman el-Huseyn), el-Mektebetü'l-Kur'an, Kahire ts.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2004.

Işık, Emin, "Alak sûresi" md., *DİA,* İstanbul 1989.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,*(trc. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* ed-Dâru't-Tûnisiyyelin'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu el-Meḳâyîsi'l-Luğa,* (thk. Şihabuddin Ebu Amr), Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr,* el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1984.

Karaman, Fikret v.dğr., *Dini Kavramlar Sözlüğü,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir),* DİB Yayınları, Ankara 2008.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed Bin Ahmed Bin Ebi Bekr, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an,* (thk. Dr. Abdullah Bin Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlât-u Ehli's-Sünneti,*(thk. Dr. Mücdî Bâsellûm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Maverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nuketve'l-Uyûn*,(nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Mevdûdî, Ebu'l- A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an,* (trc. Muhammed Han Kayanî vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukatil b. Süleyman (et-Tefsîrü'l-Kebîr ),* (thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte), Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2002.

Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Muhît fî Tercemeti'l-Kâmûsul-Muhît),* (haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Haḳâiḳu't-Te'vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî), Daru'l-Kelimu't-Tayyib, Beyrut 1998.

Ragıb el-İsfahâni, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât Fî Ğarîbi'l-Kur'an*, (thk. Merkezu'd-Dirasat ve ve'l-Buhus), y.y. ts.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîĥu'l-ġayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1941.

Semin el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abduddaim, *Umdetu'l-Huffâz fi Tefsîr-i Eşrafi'l-Elfâz (Mu'cemun Luğaviyyun li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim),* (thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûr), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an,* Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 2003.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi Beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti Min İlmi't-Tefsîr,* (thk. Abdurrahman Emira), yy. 1994.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an,*(thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî), Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, Kahire 2001.

TDK (Türk Dil Kurumu), "İstiğna", *Büyük Türkçe Sözlük,* http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.586a118df26552.25045628, (Erişim tarihi: 02.01.2017)

Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Keşşâf-u Istılâhâti'l-Funûnve'l-Ulûm,* (tkm. Refîk el-Acem vd.), Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, "Ganî" md., *DİA,* İstanbul 1996.

_____, "Halîm" md., *DİA,* İstanbul 1997.

_____, "Muğnî" md., *DİA,* İstanbul 2005.

_____, "Samed" md., *DİA,* İstanbul 2009.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî, *el-Vâsît fî Tefsîri'l-Kur'ani'il-Mecîd,* (thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd vd.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

_____, *Esbâb-u Nüzûli'l-Kur'an,* (thk. Kemâl Besyûni Zağlûl), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, "Leyl Sûresi" md., *DİA,* İstanbul 2003.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili,* Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.

Yurdagür, Metin, "Tesbih" md., *DİA,* İstanbul 2011.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el- Hüseyni, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l- Kâmûs,* (thk. Abdülkerim el-İzbâvî vd.), Matbaat-u Hukûmet-i Kuveyt, Kuveyt 1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf An Hakâik-i Ğavâmizi't-Te'vîl ve Uyûni'l-Eḳâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*,(thk. Adil AhmedAbdü'l-Mevcûdv.dğr.), Mektebetü'l-Abîkân, Riyâd 1998.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# ŞEYH ABDURRAHMAN-I TÂĞÎ VE NORŞİN TEKKESİ'NDEN YAYILAN KOLLAR*

Mehmet Saki ÇAKIR*

**Öz**

Bitlis'in Güroymak ilçesinin eski adı olan Norşin, bir dönemin ilim ve irfan merkezi olmuştur. Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin (v. 1886) burada kurduğu medrese ve tekke, bölgenin toplumsal ve dinî yapısında derin izler bırakmıştır. "Seyda" lakaplı Şeyh Abdurrahman, burada yetiştirdiği on dokuz halifesi ve binlerce müridi ile Bitlis ve çevresindeki illerin Nakşibendî-Hâlidî meşrebine göre bir tasavvufî yaşantıyı benimsemesinde önderlik etmiştir. Ondan sonra tekkenin şeyhliğini oğlu "Hazret" lakaplı Şeyh Muhammed Diyauddin (v. 1924) yapmıştır. Hazret de aynı şekilde insanların ilim tahsili ve tasavvufî eğitim almak üzere Norşin Tekkesi'ne akın etmelerinde önemli görev üstlenmiştir. Bu tekkenin son dönem meşhur şeyhi ise Şeyh Maşuk Norşinî (v. 1975) olmuştur. Norşin Tekkesi, toplumsal olaylara kayıtsız kalmayıp yeri geldiğinde Osmanlı tarafında cihada katılmış ve büyük mücadeleler vermiştir.

Tekkenin bir diğer özelliği de buradan altı farklı kol oluşmasıdır. Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgesinde Halidîlik bu kollar ile daha da yaygınlaşmıştır. Bunlar; Ohin, Çokreş, Zokayd, Hezân, Taşkesenli ve Kırtıloğlu şubeleridir.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahman-ı Tâğî, Norşin Tekkesi, Hâlidîlik, Bitlis.

---

* Bu makale "*Nakşbendî-Hâlidîliğin Seyyid Taha Hakkarî Nehrî Kolu"* başlıklı doktora tezinin ikinci bölümündeki bazı kısımlar yeniden düzenlenerek hazırlanmıştır.

** Yrd.Doç.Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı öğretim üyesi.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

# SHEİKH ABDURRAHMAN TAĠİ AND THE BRANCHES SPREADİNG FROM THE NORSHİN TAKKA

**Abstract**

Norshin, the former name of Bitlis Guroymak district, was a scholarly wisdom and sufism center in the past. The madrasa and takka that Sheikh Abdurrahman Taġi built here left deep traces in the social and religious structure of the region. Sheikh Abdurrahman, whose alias was "Seyda", with his nineteen khalifas and thousands of murids, led the development of Bitlis and its surroundings according to the Naqshbandi-Kkalidi tradition. The next sheikh of the takka, his son Sheikh Muhammad Diyauddin who was also known as “Hazret”, had undertaken an important role in the influx of people to Norshin. The last famous sheikh of takka was Sheikh Mashuk Norshini.

Six branches were formed from Norshin in the Eastern and Southeastern regions of Turkey. Khalidiyyah became widespread with these branches. These branches are namely Okhin, Chokrash, Zokayd, Hazân, Tashkasan and Kirtiloglu.

**Keywords:** Abdurrahman Taġi, Norshin, Khalidiyyah, Bitlis.

## GİRİŞ

Anadolu’nun yakın dönem tasavvuf tarihinde diğer tarikatlara nazaran Nakşbendî-Hâlidîliğin izlerini daha belirgin görmekteyiz. Mevlânâ Hâlid Şehrezorî Bağdâdî’nin (v. 1827) kurduğu Hâlidîliğin önemli temsilcilerinden biri de Seyyid Taha Nehrî koludur. Nehrî kolu, günümüz İran, Irak ve Türkiye topraklarının birleştiği Şemdinli’de teşekkül etmiş ve bu ülkelere sınır hattında yayılmıştır. Seyyid Taha Nehrî’den sonra tarikatı, Hizan ve çevresinde Seyyid Sıbgatullah Arvâsî temsil etmiştir. Arvâsî, şeyhine olan sıkı bağlılığıyla tarikatın o bölgede güçlü bir biçimde benimsenmesinde önemli bir örnek olmuştur.

Seyyid Sıbgatullah’tan sonra Nehrî kolunda tarikatın etkili bir biçimde yayılmasında belki de en dikkat çeken kişi halifesi Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî olmuştur. Bölgede “Seyda” lakabıyla anılan Şeyh Abdurrahman, Bitlis Norşin’de (Güroymak) kurduğu Norşin Tekkesi’nde yetiştirdiği on dokuz halifesi ile Bitlis ve çevresinde güçlü bir Hâlidîlik geleneği tesis etmiştir. Halifelerinin başka bölgelerde oluşturduğu yeni kollar ise günümüze kadar devam etmiştir. Bu

kollar Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde medrese-tekke sentezini tatbik ederek toplumun dinî yapısında derin izler bırakmışlardır. Bu izlerin kaynağına baktığımızda Hâlidî tasavvuf geleneğini görmekteyiz. Bu çalışmada Norşin Tekkesi'nin tarihi seyri bağlamında Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin hayatı ele alınacak ve bu tekkeden yayılan kollar tespit edilecektir.

## A. Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ve Norşin Tekkesi

### 1. Ailesi, Tahsili ve Tarikata İntisabı

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, Siirt'in Şirvan ilçesine bağlı Mavit (Pirinçli) köyünde iskân etmiş Hesâmân kabilesinden olup "mâlâ sofiyân/sufilerin evi" diye bilinen bir aileye mensuptur. Oğlu Şeyh Muhammed Diyauddin'in babasından naklettiğine göre, ataları aslen Arabistan'dan olup sonradan bu kabilenin olduğu bölgeye göç etmişlerdir. Bundan dolayıdır ki bu kabilede amcazâdelerinden sadece birkaç neferin bulunduğunu belirtir.[1]

Şeyh Abdurrahman'ın babası Molla Mahmud, değişik yerlerde ilim tahsil ettikten sonra Hizan'ın İspayirt/İspahirt[2] nahiyesinde bulunan Tağ köyüne gidip tahsiline burada devam eder. O dönemlerde nahiyenin emiri Abdi Bey ile eşi Miranete Hanım[3] Molla Mahmud'un hal ve hareketlerini beğenip onu himayelerine alırlar. Molla Mahmud tahsilini tamamlayınca, Miranete Hanım kendi imkânlarıyla ona bir medrese yaptırır ve medreseye birtakım arazi vakfeder. Sonra da bu vakfın onun çocuklarına geçmesi vasiyetinde bulunur.[4]

---

[1] Muhammed Diyauddin Norşinî, *Risâletü Hazreti'ş-Şeyh Muhammed Diyauddin fî tercemeti âbâihi* (el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşbendiyye içerisinde), Haz. Ahmed Hilmi Kûğî, y.y. 1979, s. 294.

[2] 1310 (1893) Bitlis salnamesinde, Hizan'a bağlı bir nahiye olarak geçmektedir. "اسپایرت " (İspayirt) şeklinde geçen kelime bölgede İspahirt olarak kullanılmaktadır. Salnamede geçtiğine göre, sınırları doğuda Nizar nahiyesi, batıda Müküs, güneyde Hizan, kuzeyde Pervari kazaları olarak belirtilmiştir. Nahiyede kadim 21 mescid ve üç medrese vardır. (1310 (1893) *Salnâme-i Vilayet-i Bitlis*, Bitlis Vilayet Matbaası, 1308 h., s. 189-190).

[3] Tağ köyünde Miranete Hanım, medrese ve müderrislere karşı müşfik davranan bir saliha kadın olarak bilinmektedir. Mezarı Tağ'daki caminin haziresindedir. Molla Mahmud'un soyundan gelenler medresenin kurulduğu dönemden itibaren bir gelenek olarak ramazan aylarının 27. gecesinde ona bir hatim okumaktadırlar (İbrahim Baz, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", *Tasavvuf*, S. 34, 2014, s. 76-77).

[4] Norşinî, *Risâle fî tercemeti âbâihi*, s. 294-295; Baz, "Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", s. 75-76.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Molla Mahmud, daha önce Şeyh Memduh et-Tillovî'ye (v. 1847) bağlı olarak Kadirî tarikatına müntesip iken, sonraları Basret şeyhlerinden Şeyh Salih Sipkî'ye intisap ederek Nakşbendîliğe geçmiştir. Daha sonra Şeyh Salih'in izni ile Seyyid Sıbgatullah'a bağlanmıştır.[5]

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, ilim ve tasavvuf ile meşgul olan bu aile ortamında 1247/1831-32 yılında doğmuştur. İlk tahsiline babasının yanında başlayan Şeyh Abdurrahman, çevre köylerdeki birçok medresede ilim tahsil etmiştir. Ders aldığı müderrisler arasında Molla Abdussemed-i Îrunî, Molla Muhammed Ziyâeddin-i Arvâsî,[6] Mevlâna Abdurrahman-ı Nemirî Hizanî ve Molla Abdurrahman-ı Tîlî Mellekendî[7] yer almaktadır. Tâğî, medrese tahsilini tamamlayınca babası ve çocuklarına tahsis edilen İspayirt'teki Tâğ Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlamıştır.[8]

"Seyda" lakabıyla[9] meşhur olan Tâğî, tarikata ilk olarak Kadiriyye tarikatından Şeyh Abdurrahman Halis Tâlebânî'nin (v. 1858) halifesi Şeyh Hacı Emin Şirvanî'ye bağlanarak girer. Bir süre sonra Tâlebânî, halifesini irşaddan men edince Seyda-yı Tâğî, yeni bir mürşid arayışına girer. Arayışı neticesinde yine Kadiriyye tarikatından Şeyh Hamza Tillovî'ye sonrasında da Şeyh Nureddin Birifkanî'nin halifesi Şeyh Abdülbari Çerçahî'ye intisap eder. Çerçahî'nin yanında sülûkunu tamamlayınca Nureddin Birifkanî, Çerçahi'ye haber göndererek ona hilafet verilmesi talimatında bulunur. Böylece Tâğî, Kadirî halifesi olarak irşadla meşgul olur. Bu süre zarfında Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin müridlerinden Süleyman Erbusî vesilesiyle Kulat köyüne gider ve Sıbgatullah Arvâsî'yi ziyaret eder. Bu ziyaretinde kendi ifadesiyle bazı

[5] Norşinî, *a.g.e.*, s. 295.

[6] Medresesi Hizan'ın İspayirt nahiyesinde bulunan Molla Muhammed, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin yeğenidir. Seyda-yı Tâğî onun yanında on üç yaşında ders okumuştur (Norşinî, *a.g.e.*, s. 298).

[7] Molla Halil es-Siirdî ve Molla Resul Sipkî gibi âlimlerden eğitim gören Molla Abdurrahman b. Molla Abdullah Semerşeyhî/Semerkendî (Yokuşbaşı), Muş'un Bulanık ilçesi Mellekend köyünde ve Muşa Bağlı Tîl'de müderrislik yapmıştır. Bölgede birçoğu şeyh olacak büyük âlimler yetiştirmiştir. Yetiştirdikleri âlimler arasında, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî, Molla Hâlid Orekî, Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, Şeyh Fethullah Verkânisî, Hacı Süleyman Bitlisî, oğlu Molla İbrahim Çokreşî ve Şeyh Ahmed Taşkesenî yer almaktadır. Molla Abdurrahman 1289/1872-73 yılında vefat etmiş ve Mellekend köyünde defnedilmiştir. İki oğlu Molla Halil Çokreşî ile Molla İbrahim Çokreşî, ileride bahsedeceğimiz Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin halifesidir (Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 189; Abdurrezak Türk, Erzurum'un Kandilleri, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014, s. 274-275).

[8] Norşinî, *a.g.e.*, s. 298-299.

[9] Rivayet edildiğine göre Tâğî, irşad için Verkânis köyüne gittiğinde, sonradan halifesi olacak Şeyh Fethullah Verkânisî'nin dedesi Şeyh Muhammed'in kabrini ziyaret ederken, kabirdeki zat kendisine "seyda" diye hitap eder. Bundan sonra artık halife ve müridleri arasında "seyda" lakabıyla anılmaya başlar (Âsım Ohinî, *Birketü'l-kelimât*, Bitlis Ohin Medresesi Kütüphanesi, vr. 35).


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

keşiflere mazhar olur. Bu ziyaretine dair "*dillerin ifade edemeyeceği ve kulakların duyamayacağı acayip haller duydum ve gördüm*" yorumunda bulunmuştur.[10] Tâğî, Arvâsî'den çok etkilenir. Köyüne döndükten sonra hilafet aldığı Kadirî şeyhi, Şeyh Abdülbari Çerçahî'ye durumu anlatır ve kendisinden izin ister. O da Abdülkadir Geylanî'yi ve Nureddin Birifkanî'yi inkâr etmemek şartıyla kendisine izin verir.[11]

Büyük bir arzu ile Sıbgatullah Arvâsî'nin yanına varan Tâğî, ailesini bırakıp Kulat'ta kalmaya karar verir. Bir müddet tasavvuf eğitimi aldıktan sonra şeyhi ondaki hasret, iştiyak ve muhabbet duygularını artırmak gayesiyle onu Hizan'a bağlı İspayirt nahiyesine kadılık yapması için gönderir. Burada iki yıl kaldıktan sonra tekrar Arvâsî'nin yanına döner ve eğitimine devam eder. Dokuz yıl şeyhinin dergâhında hizmet eden Seyda-yı Tâğî, seyr u sülûkunu tamamlayınca 1868 yılında 37 yaşında hilafet alır.[12]

**2. İrşadı ve Norşin Medrese-Tekkesini Kurması**

Hilafet aldıktan sonra Bitlis ve Muş'a bağlı birçok köy ve ilçede irşad için gezen Tâğî, 1870 yılında şeyhi vefat edince Hizan'ın Gayda köyüne gelip buradaki tekkede postnîşîn olan şeyhinin çocuklarına irşad faaliyetlerinde destek olur. Ancak kısa süre sonra dergâhı, şeyhinin oğlu Şeyh Celaleddin'e bırakarak Gayda'dan Tâğ köyüne geçer ve burada tedris ve irşad ile meşgul olur. En sonunda Norşin'e geçen Tâğî, burada Norşin Medrese ve Tekkesini kurar. Bu dönemin 1875 yıllarına tekabül ettiği tahmin edilmektedir.[13] Tâğî Norşin'deki etkili irşadı ile buranın bölgenin en güçlü ilim ve irfan merkezi olmasını sağlar. Bu medresede ilim tahsil edenlerden biri olan Said-i Nursî buradaki insanlar hakkında şunları söyler:

"..Eğer istersen hayalinle Norşin karyesindeki Seyda'nın [Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî] meclisine git bak: Orada fukara kıyafetinde melikler, padişahlar ve insan elbisesinde melâikeleri, bir sohbet-i kudsiyyede göreceksin. Sonra Paris'e git ve en büyük localarına gir. Göreceksin ki akrepler insan libası giymişler ve ifritler adam suretini almışlar…"[14]

[10] Şeyh Abdurrahman-ı Tahî [Tâğî], *Mektûbât-ı Seyda-i Tahî*, Çev. Ahmet Şahin, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013, s. 12.

[11] Norşinî, *a.g.e.*, s. 300-301; Şefik Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye Meşayih-i Nakşibendî*, Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti., İstanbul 2010, s. 80-83.

[12] Ohinî, *a.g.e.*, vr. 24-26; Baz, "Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", s. 81; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 83-86.

[13] Baz, "Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", s. 81-82; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 86-95.

[14] Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 263.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

1886 yılında Norşin'de vefat eden ve buraya defnedilen Tâğî, on yılı Norşin'de olmak üzere toplamda on sekiz yıl irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.[15] Tâğî'nin halifeleriyle iletişim kurduğu ve çeşitli meseleleri beyan ettiği mektupları halifesi Şeyh Abdülkahhar Zokaydî tarafından toplanmıştır. Bu mektupların tercümesi *Mektûbât-ı Seyda-i Tahî* adıyla neşredilmiştir.[16] Ayrıca şeyhi Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin ve kendisinin vefatına dair işaretleri ve tasavvufi görüşlerini içeren bir diğer eser olan "*İşârât*", halifesi Molla İbrahim Çokreşî tarafından derlenmiştir.[17]

**3. Osmanlı Devletiyle İlişkileri ve Cihada katılması**

Seyda-yı Tâğî, medrese ve tekkesinde tedris ve irşad ile uğraşırken bölgedeki siyasi ve sosyal gelişmelere de kayıtsız kalmamıştır. Nitekim kendi dönemine denk gelen 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında, mürid ve halifelerini cihada teşvik etmiş[18] ve kendisi de cihada katılmıştır.[19] Cihada katılan halife ve müridlerin komutanlığını ise muhtemelen cihada 1440 asker ile katılan[20] şeyhinin oğlu Şeyh Celaleddin yapmıştır.

Yine Şeyh Abdurrahman, vefat etmeden iki yıl önce Bulanık'ta Murat Nehrî üzerinde üç gözlü bir taş köprünün yapılmasına öncülük ettiğinden Osmanlı Devleti tarafından kendisine Üçüncü Rütbeden Mecidî Nişanı verilmiştir.[21]

**4. Şeyh Abdurrahman'dan Sonra Norşin Tekkesi ve Şeyh Muhammed Diyauddin Norşinî**

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, vefat ettiğinde Norşin'de yerine bir müddet halifesi Şeyh Fethullah Verkânisî postnîşîn olmuştur. Ancak Verkânisî, Tâğî'nin oğlu Şeyh Muhammed Diyauddin'e (v. 1924) icazet verince, Norşin'den ayrılmış ve tekkeyi ona bırakmıştır.

---

[15] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 66. Ohinî, vefat tarihini 20 Rebiulevvel 1304 Perşembe olarak kaydeder.

[16] Bkz. Şeyh Abdurrahman-ı Tahî [Tâğî], *Mektûbât-ı Seyda-i Tahî*, Çev. Ahmet Şahin, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.

[17] Bkz. İbrahim Çokreşî, *Kitâbu'l-İşârât* (*el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşbendiyye* içerisinde), Haz. Ahmed Hilmi Kûğî, y.y., 1979.

[18] Abdurrahman-ı Tâğî, *Mektûbât*, s. 144-145 (39. Mektup). Mektupta cihada katılmanın farz-ı ayn olduğunu belirtmiş ve kim olursa olsun hiçbir bahane ile geri kalmaması gerektiğini söylemiştir.

[19] Abdurrahman-ı Tâğî, *Mektûbât*, s. 59 (15. Mektup). Mektupta 300-400 kişi toplayıp savaşa katılacağını belirtir.

[20] Ahmed Muhtar Paşa, *Anadoluda Rus Muharebesi 1876-1877*, Sadeleştiren: Enver Yaşarbaş, Petek Yayınları, C. I, İstanbul 1985 s. 153-155.

[21] BOA, İ.DH, 962/76124, 04 Z 1302/14 Eylül 1885; Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 57.

Hazret[22] lakaplı Şeyh Muhammed Diyauddin, 1858 yılında Hizan'a bağlı Üsb (Doğrular) köyünde doğmuştur. İlim tahsiline babası Abdurrahman-ı Tâğî'nin yanında başlamış, Şeyh Fethullah Verkânisî'de devam edip ondan icazet almıştır. Tarikata babasına intisap ederek giren Şeyh Muhammed Diyauddin, babasının yönlendirmesiyle Şeyh Fethullah'a intisap etmiş ve ondan hilafet almıştır. On yıl mürşidi hayatta olmak üzere toplamda otuz dört yıl irşad görevi yürüten Hazret birçok halife yetiştirmiştir. 1342/1924 yılında Norşin'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.[23]

Hazret de babası gibi Norşin'de birçok âlim ve halife yetiştirmiş ve I. Dünya Savaşı'nda mücadele etmiştir. Vefat ettiğinde aile efradını ve tekkeyi halifesi ve Tâğî'nin damadı *Melâ-yı Mazın* (büyük molla) olarak bilinen Molla Muhammed Emin Kursincî'ye[24] (v. 1352/1933-34) emanet etmiştir. Hazret'ten sonra Norşin'de etkili irşadıyla tanınan şeyh, Hazret'in halifesi Şeyh Ahmed Haznevî'den (v. 1950)[25] hilafet alan Şeyh Maşuk (v. 1975) olmuştur. Şeyh Maşuk, Hazret'in birâderzâdesi Muhammed Masum'un oğludur. 1906 yılında Norşin'de doğmuştur. Molla Abdülbaki Subaşi'den ilim tahsil ettikten sonra Norşin'de kurduğu medresede müderrislik yapmıştır. Tarikata önce Norşin'de postnîşîn olan Hazret'in halifesi Molla Muhammed Emin'e (Melây-ı Mazin) intisap ederek girmiştir. Molla Muhammed Emin (v. 1936) vefat edince Hazret'in diğer halifesi Şeyh Ahmed Haznevî'ye intisap eder. Ondan hilafet

[22] Hazret-i Sânî lakabının kısaltılmışıdır. Birinci hazret ise Diyauddin/Ziyauddin lakaplı Mevlânâ Hâlid'dir.

[23] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 103-133. Detay için bkz. Alaeddin Haznevî, *Hazret ve Şah-ı Hazne: Hayat ve Menkıbeleri*, Çev. Abdullah Demiray, Semerkand Yayınları, İstanbul 2012, ss. 17-21.

[24] Bitlis Hizan'a bağlı Kursinç (Karbastı) köyü olduğu gibi, Siirt Şirvan'a bağlı da Kursinç diye bir köy vardır. Âsım Ohinî, Molla Muhammed Emin'in Şirvan'a bağlı Kursinç köyünden olduğunu belirtir (Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 126).

[25] Suriye topraklarında bulunan Kamışlı kazasına bağlı Hazne beldesinde 1304/1886 yılında doğmuştur. Doğduğu yere nisbeten Haznevî lakabıyla şöhret bulmuştur. Eğitimine babası Molla Murad'ın yanında başlayan Haznevî, Silvan'da bulunan Molla Hüseyin Küçük (v. 1955) ve Norşin'de bulunan birçok müderristen aldığı tahsil ile ilmi icazetini almıştır. Önceleri Şeyh Abdülkadir Hezânî'ye bağlanan Haznevî, onun vefatından sonra Şeyh Muhammed Diyauddin'e intisap eder. Suriye'deki Hazne'den Norşin'e on beş yıl boyunca gidip gelerek manevi terbiyesini tamamlamıştır. Şeyh Muhammed Diyauddin'den hilafet alan Haznevî, Hazne'de Haznevî dergâhını kurarak irşada başlar. Kısa bir süre sonra Haznevî kolunun merkezini teşkil edecek Telmaruf'a geçer. Bu dergâhta birçok âlim ve halife yetiştiren Haznevî, 1950 yılında vefat eder ve Telmaruf'a defnedilir. Ondan sonra, sırasıyla oğulları Şeyh Muhammed Masum Haznevî (v. 1958), Şeyh Alaeddin Haznevî (v. 1969) ve Şeyh İzzeddin Haznevî (v. 1992) postnîşîn olmuştur. Haznevî'nin önemli halifelerinden biri de Menzil Dergâhı'nın kurucusu Seyyid Abdülhakim Bilvanisî'dir (v. 1972). ) Alaeddin Haznevî, *a.g.e.*, ss. 59-65; Abdurrahim Haznevî, *et-Tarîkatu'n-Nakşbendiyye*, Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2015, ss. 251-283; Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 136.

alınca Norşin'de irşada başlar. Onun döneminde Norşin eski dönemdeki aktifliğine kavuşur. 1975 yılında Mekke'de vefat eden Şeyh Maşuk, Cennetü'l-muallâya defnedilir. Şeyh Maşuk'un on altı halifesi vardır.

**5. Halifeleri**

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî on dokuz halife yetiştirmiş ve bu halifelerin bazısı, ileride de değinileceği gibi ayrı kollar oluşturmuştur. Bunların bir kısmı tarikata Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap ederek girmiş, hilafeti ise Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'den almıştır. Bu halifelerin farklı bölgelere yayılmasıyla, Nehrî kolu Seyyid Taha'dan sonra yeniden etkili bir dönem yaşamıştır. Başka bir deyişle, Şeyh Abdurahman-ı Tâğî, Seyyid Taha Nehrî'den sonra tarikatı farklı bölgelere yayma açısından en etkin şeyh olarak öne çıkmaktadır. Gerek yetiştirdiği halifeleri ve gerekse mektuplarında konu edindiği tarikat anlayışı ile Hâlidîliğin Seyyid Taha-i Nehrî kolunun günümüze kadar ulaşmasına önemli katkıda bulunmuştur. Seyda-yı Tâğî bu durumu şöyle ifade eder: *Tarikat, zamanımızda çok belirginlik kazandı. Gerek Gavs hazretlerinin [Seyyid Sıbgatullah], gerek Seyyid Tâhâ hazretlerinin, gerekse diğer büyüklerin döneminde böyle değildi.*[26] Halifeleri şunlardır:

1. **Şeyh İbrahim Çokreşî (v. 1881)**
2. **Şeyh Halil Çokreşî (v. 1897)**
3. **Şeyh Fethullah Verkânisî (v. 1899)**
4. **Şeyh Abdülkahhar Zokaydî (v. 1906)**
5. **Şeyh Abdülkadir-i Hezânî (v. 1908)**
6. **Şeyh Ahmet Taşkesenî (v. 1909)**
7. **Şeyh Muhammed Sami Erzincanî (v. 1912)**

(Buraya kadarki halifeler ileride detaylıca ele alınacaktır)

8. **Şeyh Yusuf Saruhanî Bitlisî (v. 1873)**

1830 yılında doğan Şeyh Yusuf, ilim tahsiline Kadirî şeyhi olan babası Hacı İshak Efendi'de başlar. Başka medreselerde de ilim tahsil ettikten sonra babasına intisap ederek Kadirî tarikatına girer. Birçok medresede müderrislik yapan Yusuf-i Bitlisî, Bitlis Ulu Camii'nde vaizlik de yapmıştır. Babasının vefatından sonra Norşin'e gidip Abdurrahman-ı Tâğî'ye intisap eder ve sülûkunu tamamladıktan sonra hilafet alır. Hacı Yusuf'un Mamo (amca) lakaplı, bölgede birçok mimari çalışma yapan Sûfî Abdülcelil diye bir halifesi vardır. Bitlis'te irşad

[26] İbrahim Çokreşî, *Kitâbu'l-İşârât* (*el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşbendiyye* içerisinde), Haz. Ahmed Hilmi Kûğî, y.y., 1979 s. 172.

faaliyetlerinde bulunan Şeyh Yusuf, 1873 yılında 43 yaşında iken vefat etmiştir. Kabri Bitlis'te ziyaret edilmektedir.[27]

**9. Hacı Süleyman Bitlisî (v. 1877)**

Aralarında Molla Resul-i Sipkî, Molla Abdurrahman-ı Mellekendî ve Molla Hâlid-i Siirdî gibi bölgenin en büyük üstadlarının yer aldığı medreselerde ilim tahsil etmiştir. İcazet aldıktan sonra Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Abıri (Esenlik) köyünde resmi müderrislik yapar. Önce Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap eder. Arvâsî'nin vefatından sonra Tâğî'ye intisap eder ve ondan hilafet alır. 26 Kanunisâni 1294/1879 yılında vefat eder ve Hınıs'a bağlı Zırnak'ta defnedilir.[28]

**10.Şeyh Abdullah Subaşî Norşinî (v. 1890)**

Bitlis'te Subaşi kabilesine mensub olan Molla Abdullah, aralarında Şeyh Fethullah Verkânisî'nin de bulunduğu âlimlerden ders alıp tahsilini tamamlar. Önceleri akrabası Molla Reşid-i Norşinî ile birlikte Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap etmiş, onun vefatından sonra Abdurrahman-ı Tâğî'ye tabi olmuştur. 1307/1890'da erken denilebilecek 35 yaşında vefat etmiş ve Norşin'e defnedilmiştir.[29]

**11.Şeyh Tahir Abırî (v. 1900)**

Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Abıri (Esenlik) köyünde ilim tahsilini tamamlayan Şeyh Tahir, 1293 (1876) Erzurum Salnamesinde Muş'un Bulanık ilçesindeki Meclis-i Da'vâ'da mümeyyiz olarak geçmektedir. Bulanık'a geldiğinde Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye, intisap eder. Görevinden istifa eden Şeyh Tahir, Norşin'e gider. Burada on yıl hizmet ettikten sonra hilafet alır ve irşad için kendi memleketi Abıri'ye gönderilir. 1317/1900 yılında Abıri'de vefat edip buraya defnedilen Şeyh Tahir'in Bulanık ilçesinin Tono köyünden Molla Abdülkerim isminde bir halifesi bilinmektedir.[30]

**12.Şeyh İbrahim Neynikî (v. 1907)**

---

[27] Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 160-163; Baz, " Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", s. 89.

[28] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 62-63, 69; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 153-157; Baz, "Norşin Dergâhı", s. 89.

[29] Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 164-166; Baz, "Norşin Dergâhı", s. 90.

[30] *1293 Erzurum Salnamesi*, Erzurum, Erzurum Vilayet Matbaası, s. 88; Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 69; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 172-17.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Neynik (Uzgörür) köyündendir. 93 Harbi esnasında Tâğî, ondan ve Şeyh Tahir'den bölgede asker toplamasını istemiştir. Medine'de vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir.[31]

**13.Şeyh Reşid Norşinî (v. 1910)**

Norşin'in Bızatun (Kavunlu) köyünden olan Şeyh Reşid, tarikata Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap ederek girmiştir. Vefatına yakın Arvâsî, onu Abdurrahman-ı Tâğî'ye yönlendirmiş, Şeyh Abdurrahman da ona hilafet vermiştir. Şeyh Reşid, Norşin'de vefat etmiş olup kabri oradadır.[32]

**14.Şeyh Mustafa Bitlisî (v. 1914)**

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin kâtibi olduğundan Molla Mustafa-i Kâtip olarak da bilinir. Bitlis'te doğan Molla Mustafa, ilim tahsilini bitirdikten sonra Şeyh Muhammed Küfrevî'ye tabi olur. Daha sonra Küfrevî'nin yönlendirmesiyle Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye intisap edip sülûkünü tamamlar ve ondan hilafet alır. Şeyhinin talimatıyla Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Semerşeyh (Yokuşbaşı) köyüne yerleşir ve burada yedi yıl müderrislik yapar. Daha sonra Şeyh Muhammed Diyauddin'in yönlendirmesiyle Erzurum'da Çaçko (Karaçoban/Akkavak) köyüne yerleşir. Bir müddet de Hınıs ilçesine bağlı Halifekom köyünde irşad faaliyetinde bulunan Şeyh Mustafa 1914 yılında vefat eder. Vasiyeti üzere Çaçko köyüne defnedilir.[33]

**15.Şeyh Abdülhakim Fersafî Ceznî**

Şeyh Muhammed Hazîn Fersafî'nin kardeşi olup üstadı Şeyh Abdülkahhar'ın vasıtasıyla Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye intisap etmiştir. Hilafet aldıktan sonra Halıkan (Baykan/Ardıçdalı), Bilvanis (Baykan/Ormanpınar), Melefan (Kozluk/Tuzlagölü) köylerinde kaldıktan sonra Cezni (Kozluk/Yazpınar) isimli köye yerleşir. 1899 yılında aynı zamanda bacanağı olan Şeyh Muhammed Diyauddin (Hazret) ile birlikte hacca giderler. Hac dönüşünde Lübnan'da bir dağda konakladıkları sırada kaybolmuş ve kendisinden bir daha haber alınamamıştır. Kaybolduğunda 40 yaşındadır. Ohinî, Tûr-i Sînâ dağında vecd ve ilahi cezbe ile kaybolduğunu söyler.[34]

**16.Şeyh Abdülhad-i Çarçahî**[35]

**17.Seyyid İbrahim Siirdî**[36]

---

[31] Abdurrahman-ı Tâğî, *Mektûbât,* s. 144-145. 39; Âsım Ohinî, *a.g.e.,* vr. 69.
[32] Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 122.
[33] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 69; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 167-171; Baz, "Norşin Dergâhı, s. 88.
[34] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 70; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye,* s. 158-159.
[35] Hizan'a bağlı Çarçah/Çırçak (Kalkanlı) köyündendir. Malazgirt'e bağlı Hasanpaşa köyünde medfundur. Âsım Ohinî, *a.g.e.,* vr. 69.

**18. Hace Yusuf Koşkî Hınısî**[37]

**19. Molla Abdullah Horosî Hizanî**[38]

**B. Norşin Tekkesi'nden Yayılan Kollar**

**1. Şeyh İbrahim-i Çokreşî (v. 1881) ve Çokreş Dergâhı**

Bölgede büyük âlim olarak tanınan Molla Abdurrahman-ı Mellekendî'nin oğlu Molla İbrahim Çokreşî, 1858 yılında doğmuştur. İlim tahsiline önceleri babasında başlayan Çokreşî, civar medreseleri dolaşarak tahsiline devam eder. 17-18 yaşlarında Muş'un bir köyünde ilim tahsil ederken Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin bu köye gelmesiyle kardeşi Molla Halil ile birlikte ona intisap ederler. Çokreşî, ilmi tahsilini bitirip babası Molla Abdurrahman-ı Mellekendî'den icazet alır ve Hizan'a gidip Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin müridlerinden olur. Seyyid Sıbgatullah vefat edince onun halifesi Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye intisap eder ve ondan hilafet alır.[39] Hilafeti aldıktan sonra Erzurum'un Karaçoban ilçesine bağlı Çokreş (Erenler) köyünde bir medrese ve tekke kurarak tedris ve irşadla meşgul olur. Burada ikameti esnasında 1881 yılında henüz 33 yaşında iken vefat etmiştir. Halifesi yoktur. Fakat soyundan gelenler ileride de bahsedileceği gibi başka şeyhlerden hilafet alıp Çokreş'te ilim ve irşad faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Çokreşî, şeyhi Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin sohbet ve işaretlerini içeren *İşârât* adlı bir eser telif etmiştir. Eserinde aynı zamanda Seyyid Sıbgatullah Arvâsî ve Seyyid Taha'nın sözlerine de yer vermiştir.[40]

Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin bu aileden bir diğer halifesi de Şeyh İbrahim Çokreşî'nin kardeşi Şeyh Halil Efendi'dir. Ağabeyi Çokreş'te bulunurken kendisi Erzurum'un Köprüköy ilçesine bağlı Kızılca köyüne yerleşip burada irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Ayrıca Şeyh Halil, Karayazı, Horasan, Azap ve Pasinler köylerini irşad için dolaşmıştır. 1897 yılında Kızılca'da vefat eden Şeyh Halil buraya defnedilir.[41] Ondan sonra oğlu ve Şeyh Abdurrahman-ı Çokreşî'nin (v. 1929) halifesi Şeyh Abdülkerim Efendi, babasının Köprüköy-Kayabaşı

[36] Siirt'te medfundur. Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 175.
[37] Erzurum'un Yakutiye ilçesine bağlı Köşk köyündendir. Pasinler ilçesine bağlı Çulu (?) köyünde medfundur. Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 70.
[38] Hizan ilçesine bağlı Horos (Horozdere) köyündendir. Muş'un Tırçonk (Bulanık/Altınoluk) köyünde medfundur.
[39] Türk, *a.g.e.*, s. 266.
[40] Türk, *a.g.e.*, s. 277.
[41] Türk, *a.g.e.*, ss. 281-284.

(Kirinkar) köyünde almış olduğu araziye yerleşir ve buradaki medrese ve tekkede irşad faaliyetlerini yürütür. Bir dönem gözetim ve kontrol altında tutulunca Kâhta'dan Hacı Hoca Mehmet Efendi'yi getirtip burada müderrislik yapmasını sağlar. Şeyh Abdülkerim 1951 yılında Kayabaşı köyünde vefat edip buraya defnedilir. Yine bu aileden Şeyh Abdülkerim'in oğlu ve Norşinli Şeyh Maşuk'un halifesi Şeyh Muhammed Zahid Efendi (v. 1995) ilmi ve irfânî hizmetleriyle bilinmektedir.

Tekrar Çokreş Tekkesi'ne dönecek olursak, Şeyh İbrahim vefat edince ondan sonra sırasıyla, Şeyh İbrahim'in diğer kardeşi ve Molla Halil'in halifesi Şeyh Esad Çokreşi (v. 1902), Şeyh İbrahim'in oğlu ve Şeyh Muhammed Diyauddin'in halifesi Şeyh Abdurrahman Çokreşi (v. 1929), irşad ve tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. I. Dünya Savaşı'nın araya girmesiyle bir müddet kesintiye uğrayan medrese ve tekkedeki faaliyetler daha sonra Şeyh Abdurrahman-ı Çokreşî'nin amcasının oğlu ve halifesi Molla Yahya (v. 1964) ile yeniden başlatılmıştır. Ondan sonra da Molla Yahya'nın oğlu Şeyh Abdürrahim (v. 2006) buradaki faaliyetleri sürdürmüştür.[42]

**2. Şeyh Fethullah Verkânisî (v. 1899) ve Bitlis'teki Ohin Dergâhı**

Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Verkânis köyünde 1846 yılında doğan[43] Şeyh Fethullah, Molla Abdurrahman-ı Mellekendî ve Molla Resul Sipkî'den ders aldıktan sonra Muşlu Hacı Tayyip Efendi'den[44] de bir müddet ilim tahsil edip ondan icazet alır.[45] Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Koğak (Dokuzpınar) köyünde bir süre kalan Verkânisî, aynı ilçeye bağlı Abırî (Esenlik) köyünde resmi müderrislik yapmaya başlar.[46] Rivayet edildiğine göre ilimdeki yetkinliği o kadar şöhret bulur ki Ezher Üniversitesi'nden kendisine fetva soran mektuplar gelir.[47]

Verkânisî, bir yandan ilimle uğraşırken bir yandan da mürşid arayışına girer. Ancak hiçbir mürşid kendisini cezbetmez. Sıbgatullah Arvâsî'nin de namını duyan Verkânisî, ilk başlarda onu ziyaret etmez. Fakat bir gün Verkânisî'nin annesi, Arvâsî'yi Bitlis'te ziyaret edip ondan etkilendiğini oğluna anlatınca Verkânisî onu ziyaret etmeye niyetlenir. Ancak Verkânisî,

[42] Çokreş şeyhlerinin hayatı için bkz. Abdurrezak Türk, *a.g.e.*, ss. 274-310.

[43] Fethullah Ayte, "Medreseler", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. I, Muş Ünv. Yayınları, Muş 2013, s. 62.

[44] Şeyh Muhammed Diyauddin'in halifesi Şeyh Selim'e verdiği ilmî icâzetnâmede yer alan bilgilere göre Hacı Tayyib Efendi Seyyid Salih Nehrî'nin halifesidir. Bkz. Ekler *İcâzetnâmeler*. Ayrıca bkz. Ohinî, *a.g.e.*, vr. 71.

[45] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 71.

[46] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 41.

[47] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 71-72. Ohinî, o dönemde bölgede şöhrete ulaşmış üç âlimden söz eder. Biri Şeyh Fethullah Verkânisî, diğeri Seyyid Fehim Arvâsî öbürü de Şeyh Emin en-Nuveynî Bitlisî'dir.

Gayda'ya gitmeden Arvâsî vefat eder.[48] Bu duruma çok üzülen Verkânisî, onu sürekli rüyasında görmeye başlar. Rüyalardan hâsıl olan muhabbetten dolayı Gayda'ya gider ve o dönemde orda postnîşîn olan Şeyh Celaleddin'e intisap eder. Fakat intisap sonrası gereken tarikat âdâbını uygulamaz. Daha sonra Şeyh Hâlid-i Orekî'nin yanına giderek ya kendisine ya da Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye intisap etmek istediğini söyler. Orekî ona istihare etmesini tavsiye eder. İstihare yapan Verkânisî, Tâğî'ye intisap etme işareti[49] gördüğünden ona intisap eder.[50]

Norşin'e gidip Şeyh Abdurrahman'a intisap eden Verkânisî, onun isteği üzerine resmi müderrislikten istifa edip Norşin'de şeyhinin yanında müderrislik yaparak dergâha hizmete başlar.[51] Sülûkunu bitirip hilafet alan Şeyh Fethullah, Norşin'de kalmaya devam eder ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî vefat edince onun yerine Norşin Tekkesi'ne postnîşîn olur. Tâğî'den sonra bütün halife ve müridler Verknisî'ye tabi olur.[52] Bu süre zarfında Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin oğlu Şeyh Muhammed Diyauddin'in manevî terbiyesiyle meşgul olan Verkânisî, ona hilafet verince pîrdâşı Ahmet Taşkesenî'nin tavsiyesi[53] üzerine Norşin Tekkesi'ni Şeyh Muhammed Diyauddin'e bırakır ve Bitlis'e bağlı Ohin (Koyunlu) köyüne yerleşir. Ohin'de dört yıl kaldıktan sonra Bitlis merkeze geçen Verkânisî, Mermutlar mahallesinde kendisi için yapılan medresede ders verir. On üç yıl irşaddan sonra 21 Cemaziyelevvel 1317/27 Eylül 1899 yılında 53 yaşında vefat eden Şeyh Fethullah, vasiyeti üzere Bitlis'teki evinin arka kısmına defnedilir.[54]

Verkânisî, irşad ve ilim hizmetlerinin yanı sıra 93 Harbi'nde şeyhi Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ile birlikte Motkan (Mutki) bölgesinde Ruslara karşı mücadele etmiştir. Farklı ilimlerden birçok eseri bulunan Verkânisî'nin bazı eserleri şöyledir: *el-Küfrü ve'l-kebâir, Âdâb-ı Fethullah, Avâmil, Menâsiku'l-hac, Mektûbât, Vefât-ı Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ve Risâle-i akâid.*[55] Bilinen altı halifesi ise, Şeyh Muhammed Diyauddin (Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin

[48] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 40-41.

[49] Orekî ile Verkânisî istihare için mescide girerler. Orada istihare ederler. Verkânisî istiharede kendisinin, Orekî'nin elinde pişmiş bir ördek olduğunu ve Tâğî'nin bir şahin gibi gelip onu elinden aldığını görür. Orekî bu istihare sonucunda "*sen benim avımdın ancak Tâğî, bir şahin gibi seni kaptı*" diyerek onu Tâğî'ye yönlendirir (Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 42).

[50] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 40-42.

[51] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 43.

[52] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 72.

[53] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 93.

[54] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 69, 96-97.

[55] Bu eserlerin bir kısmı, Ohin Medresesi Kütüphanesi'ndedir.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

oğlu), Seyyid Hasan Arvâsî (Seyyid Sıbgatullah Arvâsînin oğlu), Seyyid Abdulgaffar Arvâsî (v. 1914), Molla Ahmed Karakoyî, Molla Ömer Horosî, Molla Hasan Ademî'dir.[56]

Şeyh Fethullah Verkânisî'den sonra onun yerine oğlu Şeyh Muhammed Alaeddin Ohinî irşad ve tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. Tarikat icazetini, Şeyh Muhammed Diyauddin'den alan Şeyh Alaeddin, medresedeki faaliyetlerini devam ettirmekte birçok zorluk çekince Bitlis'ten Ohin'e hicret etmek zorunda kalmıştır. Dönemin ağır şartlarından dolayı mağaralarda ve köyden uzak çorak arazilerde talebe yetiştiren Ohinî, bu süreçte iki defa sürgün edilmiştir.[57] Şeyh Alaeddin, farklı ilimlerde eserler telif etmiştir. Bunlardan bazıları, *Celâü'l-ayni fi'l-fıkh, Risâle fi'l-vaz', Risâle fi'l-isti'âre, Risâle fi'l-münâzara, Tezhîbu't-tezhîb fi'l-mantık, Hidâyetü's-sıbyân fi't-tecvîd, Risâle fi'l-mustalahu'l-hadîs*'dir.[58] Şeyh Alaeddin 28 Safer 1369/1949 tarihinde vefat etmiştir.[59] Kimseye hilafet vermemiştir. Ohin Tekke ve Medresesi'ndeki faaliyetleri oğulları devam ettirmiştir. Ondan sonraki Ohin şeyhleri şöyledir:

1. Şeyh Mazhar Ohinî (v. 1409/1989); Şeyh Alaeddin'in en büyük oğludur. Tarikata babasına intisap ederek girmiştir. Ancak hilafeti Şeyh Mahmud-i Karakoyî'den (v. 1372/1952-53) almıştır. Aralarında *Nehcetu'z-zekiyye fi âdâbi't-tarîkati'n-Nakşbendiyye* isimli eserin de bulunduğu birçok eser telif etmiştir.

2. Şeyh Hâlid Ohinî (v. 1406/1986); Şeyh Alaeddin'in ortanca oğludur. O da tarikata babasına intisap ederek girmiş, hilafeti ise Şeyh Mahmud-i Karakoyî'den almıştır. Aralarında Şeyh Selim-i Zokaydî ve Molla Masum Godişkî'nin de bulunduğu birçok talebe ve halife yetiştirmiştir.

3. Şeyh Âsım Ohinî (v. 2011); Şeyh Alaeddin'in en küçük oğludur. Tarikata babasına intisap ederek girmiştir. Sonrasında Şeyh Mahmud-i Karakoyî'ye tabi olmuş ancak onun vefatıyla Norşin şeyhlerinden Şeyh Takiyuddin'e (v. 1967) bağlanmış ve ondan hilafet almıştır. Aralarında Şeyh Hâlid Ohinî'nin oğulları Şeyh Nimetullah (v. 2012), Şeyh Fethullah (Ayte) ve kendi oğulları Şeyh Mesud (Türel) ile Şeyh Zahid'in (v. 2012) bulunduğu ondan fazla halifesi

[56] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 99-102. Fethullah Ayte, *a.g.m.*, s. 62-63.
[57] Sürgün dönemi için bkz. Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 140-148.
[58] Fethullah Ayte, *a.g.m.*, s. 63. Bu eserlerin bir kısmı, Ohin Medresesi Kütüphanesi'ndedir.
[59] Vefat tarihi ebced hesabına göre **عين ملجئ الغرباء/eyne melceü'l-gurabâ** olarak düşürülmüştür (Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 148). Sağlaması şöyledir: **elif (1) + ye (10) + nun (50) + mim (40) + lam (30)+ cim (3) + elif (1) + elif (1) + lam (30) ğayn (1000) + ra (200) + be (2) + elif (1) =1369**

vardır. Şeyh Âsım, çalışmamızda sıkça başvurduğumuz *Birketü'l-kelimât* adlı eserin müellifidir.[60]

Günümüzde Ohin Tekkesi ve Medresesi'ndeki faaliyetleri Şeyh Âsım'ın halifelerinden Şeyh Fethullah Ayte ve Şeyh Mesud Türel yürütmektedirler.

**3. Şeyh Abdülkahhar Zokaydî (v. 1906) ve Zokayd Dergâhı**

Abdülkahhar b. Molla Mahmud, bölgenin büyük âlimlerinden Allâme Molla Halil Siirdî'nin (v. 1843) torunudur. Siirt'in Eruh ilçesi Tanze (Kavaközü) köyünde 1844 yılında dünyaya gelen Abdülkahhar, dedesinin medresesinde müderris olan Molla Ömer'in yanında ilim tahsil etmiş ve ondan icazet almıştır.[61]

Başta tarikata mesafeli duran Molla Abdülkahhar, Sıbgatullah Arvâsî'nin halifelerinden Hâlid-i Orekî ile kendisi arasında geçen bir olaydan[62] sonra tarikata girmeye karar verir. Tarikata ilk olarak Siirt'e bağlı Fersaf (Aydınlar/Dereyamaç) köyünde bulunan Şeyh Muhammed Hazîn Fersafî'ye (Şeyh-i Hazîn) (v. 1892) intisap ederek girer. Daha sonra Norşin'e gidip Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye bağlanır. Sülûkunu tamamladıktan sonra hilafet alır ve önceki şeyhi Şeyh-i Hazîn'den izin alarak ona yakın bir köy olan Halenze (Bağtepe) köyünde irşada başlar. Bir müddet Siirt ve civarında irşad faaliyetlerini sürdürdükten sonra Zokayd (Kurtalan/Kayabağlar) köyüne yerleşir. Burada kurduğu medrese ve tekkede birçok ilmi ve irfani hizmette bulunan Şeyh Abdülkahhar'a Cizre civarından on yedi köyün intisap ettiği söylenmektedir. Yine halkı Ezidi olan yüz haneli Batran (Kurtalan/Yellice) köyünün Müslüman olmasına vesile olması da kayda değer bir faaliyettir.[63] Ahmed-i Hânî'nin *Nubihar* adlı eserine

[60] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 148-155.

[61] Abid Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Deva' Adlı Eseri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2011, s. 31.

[62] Molla Halil Siirdî ailesi, bölgede ilmiyle şöhret bulmuş Hâlid-i Orekî'yi çok sayar ve onu üstün tutar. Fakat Molla Hâlid'in Sıbgatullah Arvâsî'nin önünde eğilmesini ve Arvâsî'nin onun sırtına basıp ata binmesini işittiklerinde, bu hareketi "ilmin şerefini düşürmek" olarak yorumlayıp artık ona saygı göstermezler. Bir defasında Molla Hâlid, bu aileye ait medreseye geldiğinde onlarla görüşmüş ve Molla Abdülkahhar'a dua etmiştir. Bu esnada Molla Abdülkahhar "*Allah bu dönemdeki âlimlerden ilmi alsın! Çünkü bunlar ilme saygıyı bırakmadılar*" diye çıkışınca Molla Hâlid biraz düşündükten sonra kendisine şöyle der: "*İnsanlar bana âlim derler fakat benim ilmimden bir ümidim yoktur. Ben sadece Gavs'a [Seyyid Sıbgatullah Arvâsî] yaptığım hizmetlerden ümitliyim. Benim bu hizmeti yaptığım esnada aldığım zevki Allah sana da tattırsın.*" der. Şeyh Abdülkahhar bu sözden çok etkilenir ve bir müddet sonra tarikata girmeye karar verir (Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 19; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 130-131).

[63] Detaylı bilgi için bkz. Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 134.

haşiye yazan ve şeyhi, Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin mektuplarını derleyen Şeyh Abdülkahhar, 1906 yılında vefat eder ve Zokayd'a defnedilir.[64]

Ondan sonra Zokayd Dergâhı'ndaki faaliyetleri oğlu ve Şeyh Muhammed Diyauddin'in halifesi Şeyh Mahmud-i Zokaydî (v. 1945) devam ettirmiştir. Şeyh Mahmud 1877 yılında Siirt'in Halenze (Bağtepe) köyünde dünyaya gelmiştir. Molla Halil Siirdî'nin kurduğu Siirt'teki Mahmudiye Medresesi'nde Molla Halil'in torunlarından Molla Hasan'ın (v. 1895) yanında ders okur. Daha sonra Zokayd'a döner. Babasında da bir müddet ilim tahsil ettikten sonra ondan ilmi icazeti alır.[65] Hilafet alamadan babası vefat edince Norşin'e gider ve Şeyh Muhammed Diyauddin'e tabi olur ve kısa bir sürede ondan hilafet alır.[66] Daha çok tedris ve telif ile uğraşan Şeyh Mahmud, halife bırakmamıştır. Eserlerinden bazısı şöyledir: *ed-dâu ve devâ, Risâletün bi't-telaffuzi bi's-sâdi ve'd-dâd, er-Risâletü'l-arûziyye ve'l-kavâfiyye, Risâletün fi beyâni'l-muâşere, Tavdîhü'l-mesâlik* (İbn-i Malik'in *Elfiyye*'sinin nesir hali), Molla Halil Siirdî'nin *M`afuvvât* adlı eserine şerh.[67] Şeyh Mahmud'un dikkat çeken bir faaliyeti de Ermeni tehciriyle göç eden Ermenilerden geride kalan kimsesiz birçok Ermeni çocuğu himayesine alması ve evlendirene kadar bakımını üstlenmesidir.[68]

Şeyh Mahmud'dan sonra oğulları, Şeyh Haydar (v. 1968),[69] Şeyh Cüneyd (v. 1963)[70] ve Şeyh Fudayl (v. 1992)[71] irşad ve tedris faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Zokayd Tekkesi'nde dikkat

[64] Sevgili, *a.g.t.*, s. 31-33.
[65] Sevgili, *a.g.t.*, s. 30.
[66] Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 282.
[67] Eserler hakkında detaylı bilgi için bkz. Sevgili, *a.g.t.*, ss. 39-47.
[68] Bu kişilerin bazıları için bkz. Sevgili, *a.g.t.*, s. 23.
[69] Zokayd'da doğan Şeyh Haydar, babasının yanında tahsilini tamamlayıp icazet alır. Tarikata önce babasına intisap ederek giren Şeyh Haydar, hilafeti Norşin müderrisi Molla Muhammed Emin'in halifesi Şeyh Muhammed Baki'den alır. Dedesi Şeyh Abdülkahhar gibi bölgedeki gayr-i müslimlerin Müslüman olmasına vesile olan Şeyh Haydar, 1968'de vefat eder ve Zokayd'a defnedilir (Sevgili, *a.g.t.* s. 34).
[70] 1911'de Zokayd'da doğan Şeyh Cüneyd, medrese tahsilini Zokayd'da babasının yanında tamamlar. Molla Mahmud'un çocukları arasında ilmi seviyesi en yüksek kişi kabul edilen Şeyh Cüneyd, yirmi beş yıl tedriste bulunmuştur. Birçok talebe yetiştiren Şeyh Cüneyd, tarikata babasına intisap ederek girmiştir. Babası vefat edince Ohin'deki Şeyh Alaeddin'e intisap etmiş, onun da vefatından sonra Suriye'de bulunan ve Şeyh Muhammed Diyauddin'in halifesi olan Şeyh Mahmud-i Karakoyî'ye intisap edip ondan hilafet almıştır. İyi bir hattat olan Şeyh Cüneyd, dedesi Şeyh Abdülkahhar ve babası Şeyh Mahmud'un birçok eserini istinsah etmiş ve etrafına haşiyeler yazmıştır. 1963 Yılında vefat eden Şeyh Cüneyd, Zokayd'a defnedilmiştir (Abdurrahman Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. I, Nisan 2009, s. 133-135).
[71] Şeyh Cüneyd'den ilmi icazet alan Şeyh Fudayl, Zokayd'da müderrislik yapmıştır. Şeyh Maşuk Norşinî'den hilafet alan Şeyh Fudayl, bölgedeki birçok şeyhin eserlerini istinsah edip 200 küsur

çeken bir diğer husus hat ve süsleme sanatlarıyla ilgilenmeleridir. Bu sanatsal faaliyetler kapsamında bu tekkedeki meşayih birçok eseri istinsah etmiştir.[72]

**4. Şeyh Abdülkadir-i Mellekendî Hezânî (v. 1908) ve Hezân Dergâhı**

Muş'un Bulanık ilçesine bağlı Semerşeyh/Semerkend (Yokuşbaşı) köyünde tanınmış bir âlim olan ve aynı zamanda Mevlânâ Hâlid'in halifesi olduğu söylenen Molla Abdullah-ı Semerşeyhî'nin oğludur. Daha önce ismi geçen Molla Abdurrahman-ı Mellekendî'nin kardeşidir.[73]

İlim tahsilini babasının yanında bitiren Şeyh Abdülkadir, tarikata Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap ederek girmiştir. Arvâsî vefat edince onun halifesi Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'ye bağlanıp seyr u sülûkunu bitirir ve ondan hilafet alan ilk kişi olur.[74] Şeyh Abdülkadir önceleri Resula [?] köyünde imamlık yapıyorken şeyhi onu Diyarbakır Lice'ye bağlı Hezân (Savat) köyüne gönderir. Şeyh Abdülkadir buradaki irşadıyla büyük âlimlerin tarikata girmesini sağlar ve bunların bazısına da hilafet verir. Şeyh Abdülkadir'in içinde bazı mektupların da yer aldığı bir *Divan'*ı vardır.[75]

Bölgede bilinen meşhur halifeleri şunlardır: Şeyh Ahmed el-Hâsî (Mela-yi Hâsî) (v. 1951),[76] Molla Mustafa-i Sîsî (v. 1914),[77] Muhammed Hadi (Seyda-yı Lice) (v. 1912),[78] Şeyh

varaktan ibaret bir eserler mecmuası hazırlamıştır. Şeyh Fudayl, 1992 yılında vefat etmiş ve Zokayd'a defnedilmiştir.

[72] Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016, s. 386.

[73] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 189.

[74] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 69.

[75] Şefik Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, Kent Yayınları, İstanbul 2014, s. 37-38.

[76] Lice'nin Hezân nahiyesine bağlı Hâs köyünde doğan Şeyh Ahmed, Diyarbakır Mesudiye Medresesi'nde Müftü İbrahim Efendi'nin yanında tahsilini tamamlamıştır. Melay-i Hasî olarak şöhret bulan Şeyh Ahmed, Diyarbakır merkezde ve Hezân nahiyesinde müderrislik, Lice'de de müftülük yaptıktan sonra hilafetin kaldırılmasından (1924) dolayı görevinden istifa eder. Şeyh Abdülkadir-i Hezânî'ye intisap edip sülûkunu tamamlar ve ondan hilafet alır. İrşad faaliyetlerinde bulunmayan Melay-ı Hasî, daha çok ilim tedrisi ile meşgul olmuştur. Kürtçe, Arapça, Zazaca, Türkçe ve Farsça bilen Melay-ı Hâsî, kendi anadili olan Zazaca bir mevlid telif etmiş ve bu eser 1900'lü yıllarda 400 adet basılmıştır. Şeyh Ahmed 1951 yılında vefat eder ve Hezân'a defnedilir. (Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, ss. 62-69).

[77] Asıl ismi Mustafa Feyzi olup Seyday-ı Sîsî diye meşhur olmuştur. 1847 yılında Lice'ye bağlı Sîs (Yolçatı) köyünde dünyaya gelmiştir. İlim tahsiline Molla Hâlid-i Orekî'nin yanında başlayan Sîsî, daha sonra eğitim gördüğü Molla Muhammed Hadî'den ilmi icazetini almıştır. Şeyh Abdülkadir'den hilafet aldıktan sonra şeyhi onu, Elazığ Karakoçan'a göndermiştir. Sîsî başta oğlu Muhammed Hadi Kevmanî (v. 1956) olmak üzere yedi halife yetiştirmiştir. Bunlar Molla Muhammed Hadi Kevmanî (Oğlu), Molla

Seyyid Ali[79] ve Molla Abdullah-ı Hazrovî (v. 1947). Hazne ekolunun kurucusu Şeyh Ahmed Haznevî (v. 1950), tarikata ilk olarak ona intisap ederek girmiştir. 1326/1908 yılında vefat eden Şeyh Abdülkadir, Lice'nin Hezân köyünde medfundur.[80] Ondan sonra Hezân Dergâhın'da tarikatı, oğlu ve Şeyh Muhammed Diyauddin'in halifesi Şeyh Selim-i Hezânî (v. 1350/1931-32) devam ettirmiştir.[81]

**5. Şeyh Ahmet Dummulî Taşkesenî (v. 1909) ve Taşkesenli Dergâhı**

Molla Mahmud'un oğlu Şeyh Ahmed, Bingöl'ün Karlıova ilçesine bağlı Hacılar köyünde 1848 yılında dünyaya gelmiştir. İlmi tahsilini Molla Ahmed-i Kukî, Molla Abdurrahman-ı Mellekendî ve Şeyh Hâlid-i Orekî'den almıştır. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'ye intisap ederek tarikata giren Şeyh Ahmed, seyr u sülûkunu Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin yanında tamamlamıştır. İrşad için Erzurum'da Sultan Melik Mahallesi Üç Kümbetler Mevkiinde bir yere yerleşen Taşkesenî, yaz aylarında Erzurum'un Tekman ilçesine bağlı Taşkesen köyünde ikamet etmiştir. Kendisi Erzurum Caferiye Medresesi'nde müderrislik yaparken Taşkesen'de de amcası oğlu ve halifesi Şeyh İbrahim'i yetkili kılmıştır. Yaptığı hizmetlerden dolayı Sultan II. Abdülhamid, Ahmet Taşkesenî'ye bir Kur'an-ı Kerim hediye etmiştir.[82] 1909 yılında vefat eden Şeyh Ahmed, Erzurum merkezde Taşkesenli Cami haziresinde defnedilmiştir. Yetiştirdiği halifeler şunlardır: Oğlu Şeyh Ziyauddin Efendi, Şeyh İbrahim Efendi, Erzurum Serçeme

Aliy-i Okçiyan, Molla Muhammed Bermanî, Molla Abdülmecid-i Licevî, Molla Ubeydullah Şevkî, Molla Hasan-i Tumuk, Molla Receb-i Kavman. Seyday-i Sîsî, 1914 yılında vefat etmiş ve Karakoçana'a bağlı Kavman'a (Yücekonak) defnedilmiştir. (Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 313-314; Muhammed Hadiy-i Kevmanî, *Divan*, Haz. Muhammed Seydaoğlu, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2011, ss. 7-10. Eserde Şeyh Mustafa Sîsî ve Oğlu Muhammed Hadi'nin kasidelerinin yanı sıra başka şeyhlerin de kasidesi yer almaktadır.

[78] Lice'de doğan Muhammed Hadi, Siirtli Molla Halilzade Fethullah Efendi'den icazet almıştır. Seyday-ı Lice diye şöhret bulan Muhammed Hadi, Lice'deki rüşdiye mektebinde müderrislik yapmış, ardından Lice müftülüğüne tayin olmuştur. Şeyh Abdülkadir'den hilafet aldıktan sonra da tedris faaliyetleriyle meşgul olan Seyday-ı Lice'nin bir divanı ve tecvide dair bir eseri bilinmektedir. 11 Kânunusani 1327/1912'de vefat eden Seyda, Lice'de defnedilmiştir (Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, ss., 156-160).

[79] Muş'un Bulanık ilçesi Mellekend (Mollakent) köyünden olan Şeyh Seyyid'in asıl ismi Ali'dir. Tarikata önce Abdurrahman Tâğî'ye intisap ederek giren Şeyh Ali, Tâğî'nin talimatı üzerine Şeyh Abdülkadir'in yanına gider. Şeyh Abdülkadir'de sülûkunu tamamlayıp hilafet alan Şeyh Ali, onun aynı zamanda damadı olur (Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 332-333).

[80] Âsım Ohinî, *a.g.e.*, vr. 69.

[81] Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid*, s. 37-38.

[82] Hediye edilen Kur'an-ı Kerim hâlâ ailece muhafaza edilmektedir. Abdurrezak Türk, *a.g.e.*, s. 363.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

köyünden Tabur İmamı Muhammed Nuri Efendi, Liceli Molla Ömer Efendi ve Kağızmanlı Molla Hasan Efendi.[83]

Şeyh Ahmed'den sonra tarikat silsilesini Taşkesenli şeyhleri farklı icazetler alarak devam ettirmişlerdir. Bunlar;

1. Şeyh İbrahim Taşkesenî (v. 1926); Şeyh Ahmed'in amcazadesi ve halifesidir.
2. Şeyh Ziyauddin Taşkesenî (v. 1914); Şeyh Ahmed'in oğlu ve halifesidir.
3. Şeyh Muhammed Sırrı Efendi (v. 1954); Şeyh Ahmed'in oğlu ve Şeyh İbrahim'inhalifesidir.[84]
4. Şeyh Alaeddin Taşkesenî (1967); Şeyh Ahmed Taşkesenî'nin yeğeni ve Şeyh Ziyauddin Taşkesenî'nin halifesidir.
5. Şeyh Muhammed Sıddık Efendi (v.1985); Şeyh Muhammed Diyauddin'in oğlu ve Abdurrahman-ı Tâğî'nin torunlarından Şeyh Taha Norşinî'nin halifesidir.
6. Taşkesenli Abdurrahman Hoca (v.1980); Şeyh Muhammed Sırrı Efendi'nin oğlu ve halifesi olarak bilinmektedir.[85]

**6. Şeyh Muhammed Sami Erzincanî (v. 1912) ve Kırtıloğlu Tekkesi**

Erzincan'ın Kırtıloğlu[86] sülalesine mensup olan Muhammed Sami, Erzincan'a bağlı Selüke (Yeşilçay) köyünde 1847 yılında doğmuştur. Çeşitli medreselerde ilim tahsil ettikten sonra İstanbul'da Fatih Medresesi'nden mezun olmuş, sırasıyla Erzincan'ın Üzümlü köyünde imamlık, Erzincan Camii Kebir'inde vaizlik ve Erzurum'un Hınıs İlçesinde Rüştiye Mektebi'nde öğretmenlik yapmıştır.[87]

İlk dönemlerde Erzincan'daki Kadirî şeyhlerinden Süleymaniyeli Abdurrahman Efendi ile Nakşî şeyhi Mustafa Fehmi Efendi'nin sohbetlerinde bulunur. Sonrasında Hınıs'ta

[83] Fuat Taşkesenligil, *Silsile-i Aliye'nin Taşkesenli Halkası,* Bakanlar Matbaacılık, Erzurum 2002, ss. 43-57.

[84] Şeyh İbrahim'in diğer halifesi Erzurumlu Kavuklu Şeyh Hacı Hasan Efendi'dir. Abdurrezak Türk, *a.g.e.,* s. 365.

[85] Taşkesen şeyhlerinin hayatları için bkz. Fuat Taşkesenligil, a.g.e.; Abdurrezak Türk, *a.g.e.,* ss. 364-386; İbrahim Taşkesenligil, "Taşkesenli", *DİA*, TDV, 2011, C. XXXX, s. 148-149.

[86] Muhammed Sami'nin büyük dedesi Mustafa Efendi, Erzincan'ın batısında yer alan Oğlaktepe Köyü ile Aydoğdu köyü arasında bulunan Kırtıl tımarı adıyla bilinen bir arazinin tımar sahipliğini yapmıştır. Ondan dolayı soyundan gelen kişilere Kırtıloğlu denmektedir (Ünal Tuygun, *Pir-i Sami Hazretleri*, Kervan Yayınları, Erzincan 1997, s. 5-6).

[87] Abdülkerim Erdoğan, "Erzincanlı Salih Baba", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması,* Eskişehir 26-28 Mayıs 2014, s. 445-446.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

öğretmenlik yaptığı dönemde, irşad için Hınıs'a gelen Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin sohbetine katılan Erzincanî, ondan etkilenir ve ona intisap eder. Birkaç defa Norşin'e gittikten sonra şeyhinin dergâhında hizmet etmek için resmi görevinden istifa edip Norşin'e yerleşir. Kürtçe bilmeyen Erzincanî mürşidiyle kimi zaman tercüman vasıtasıyla bazen de Arapça iletişim kurar. Bir yıl süre zarfında seyr u sülûkunu tamamlayınca Şeyh Abdurrahman kendisine hilafet verir ve 1883-84 yılında Erzincan'a irşad için gönderir.[88]

Erzincan'a giden Muhammed Sami, Karaağaç (Mecidiye-i Kebir) Mahallesi'nde cami, tekke, fırın ve çeşme inşa eder. Buradaki yer, kendi aşiretine nisbeten Kırtıloğlu Dergâhı, kendisi de Pîr-i Sâmî olarak anılmaya başlar. Hayatının sonuna kadar irşad faaliyetlerinde bulunan Muhammed Sami, sahip olduğu mülkleri dergâhın giderlerine vakfetmiştir. 1330/1912 yılında vefat eden Pîr-i Sâmî'nin kabri Erzincan'da Terzi Baba Mezarlığı yolu üzerindedir.[89] 1907'de hacca giden Erzincanî dönüş yolunda İstanbul'a uğramış ve II. Abdülhamid ile görüşmüştür.[90]

Yetiştirdiği halifeler arasında Şeyh Muhammed Beşir Efendi (v. 1932), Kelkitli Hoca Ali Efendi, Şeyh Abdurrahman Acar, Hacı Hasan Efendi, Hacı Hoca Mehmet Efendi bulunmaktadır. Müridlerinden *Râbıtâ-i Nakş-i Hayâl*[91] adlı bir divanı bulunan Tüfekçizâde Salih Baba (v. 1939) ile Kör Müezzin Salih şöhret bulmuştur.[92] Ondan sonra Kırtıloğlu Tekkesi'nde sırasıyla Muhammed Beşir Efendi (v. 1932), Musa Dede Paşa Bayburdî (Baştürk) (v. 1974)[93] ve Abdurrahim Reyhanî Erzincanî (v. 1998) postnîşîn olmuştur.[94]

## SONUÇ

Seyyid Taha Nehrî ile Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu'sunda yayılan Hâlidîlik, Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'nin yetiştirdiği halife ve müridleri ile bir sonraki nesle ulaşmıştır. Onun halifesi Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî ise tarikatın bölgede istikrarlı ve geniş bir biçimde temerküz etmesini sağlamıştır. Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin, Kurduğu Norşin Medrese ve Tekkesi, dinin zahirî öğretilerinin tahsil edildiği bir merkez olmakla birlikte manevi yolda saliklerin yetiştiği tasavvufî bir ekol olmuştur. Seyda-yı Tâğî'den sonra "Hazret" lakaplı oğlu Şeyh Muhammed

[88] Tuygun, *a.g.e.*, s. 10-12; Korkusuz, *Nehrî'den Hazne'ye*, s. 143-147.
[89] Abdülkerim Erdoğan, *a.g.m.*, s. 446.
[90] Kavak, *a.g.e.*, s. 384.
[91] Eserin en son basımı için bkz. Salih Baba, *Salih Baba Divanı*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2015.
[92] Hayatları için bkz. Tuygun, *a.g.e.*, s. 26-31.
[93] Hayatı için bkz. Nurettin Albayrak, "Dede Paşa", *DİA*, TDV, 1994, C. IX, s. 83.
[94] Sami Erzincanî ve Kırtıloğlu Dergâhı hakkında detaylı bilgi için bkz. Tuygun, *a.g.e*.

Diyauddin Norşinî bu hizmetleri devam ettirmiştir. Ondan sonra tekkenin dikkat çeken postnîşîni ise Şeyh Maşuk Norşinî olmuştur. Günümüzde hâlen mezkûr şeyhlerin torunları tarafından faaliyetler sürdürülmektedir.

Seyda-yı Tâğî on dokuz halife yetiştirmiştir. Bunların bir kısmından yeni dergâhlar oluşmuştur. Günümüz Türkiye'sinde halen etkileri devam eden bu dergâhlar Erzurum, Bitlis, Diyarbakır, Muş, Erzincan ve Siirt'te faaliyetlerini medrese-tekke birlikteliği formülünde Devam ettirmişlerdir.

## KAYNAKÇA

### A. Arşiv Belgeleri

BOA, İ.DH, 962/76124, 04 Z 1302/14 Eylül 1885.
1310 (1893) *Salnâme-i Vilayet-i Bitlis*, Bitlis Vilayet Matbaası.
1293 *Erzurum Salnamesi*, Erzurum Vilayet Matbaası.

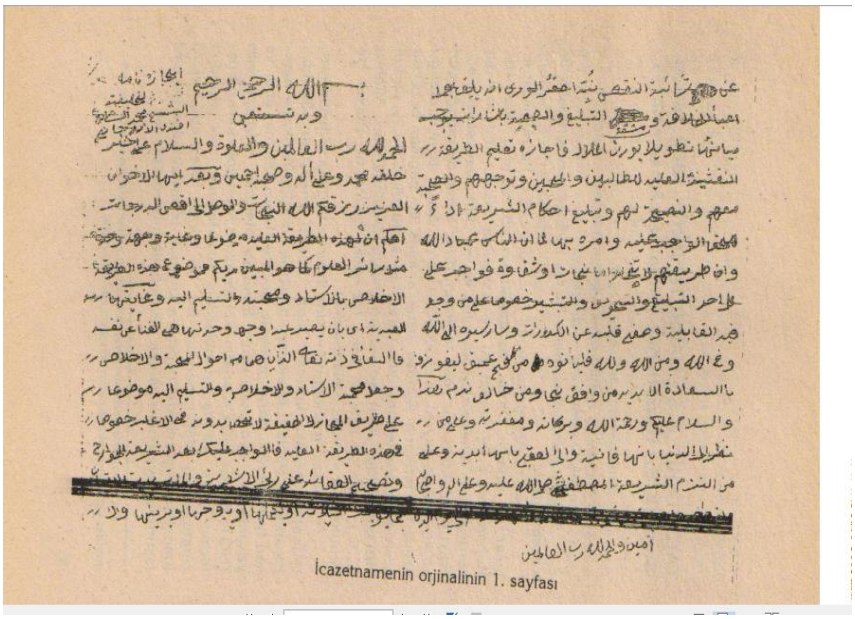
### B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

Adak, Abdurrahman, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. I, Nisan 2009.
Ahmed Muhtar Paşa, *Anadoluda Rus Muharebesi 1876-1877***,** Sadeleştiren: Enver Yaşarbaş, İstanbul, Petek Yayınları, C. I, 1985
Albayrak, Nurettin, "Dede Paşa", *DİA*, TDV, 1994, C. IX
Ayte, Fethullah, "Medreseler", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, C. I, Muş Ünv. Yayınları, Muş 2013.
Baz, İbrahim "Osmanlı'dan Cumhuriyete Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî", *Tasavvuf*, S. 34, 2014.
Çokreşî, İbrahim, *Kitâbu'l-İşârât* (*el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşbendiyye* içerisinde), Haz. Ahmed Hilmi Kûğî, y.y., 1979
Erdoğan, Abdülkerim, "Erzincanlı Salih Baba", *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması***,** Eskişehir, 26-28 Mayıs 2014.
Haznevî, Abdurrahim, *et-Tarîkatu'n-Nakşbendiyye*, , Mektebetu Seyda, Diyarbakır 2015.
Haznevî, Alaeddin, *Hazret ve Şah-ı Hazne: Hayat ve Menkıbeleri*, Çev. Abdullah Demiray, Semerkand Yayınları, İstanbul 2012.
Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2016.
Kevmanî, Muhammed Hadiy-i, *Divan*, Haz. Muhammed Seydaoğlu, Nûbihar Yayınları, İstanbul 2011.
Korkusuz, Şefik, *Nehrî'den Hazne'ye Meşayih-i Nakşibendî***,** , Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti., İstanbul 2010. _____*Tezkire-i Meşayih-i Amid*, Kent Yayınları, İstanbul 2014.
Norşinî, Muhammed Diyauddin, *Risâletü Hazreti'ş-Şeyh Muhammed Diyauddin fî tercemeti âbâihi* (el-Kelimâtu'l-kudsiyye li's-Sâdât-i'n-Nakşbendiyye içerisinde), Haz. Ahmed Hilmi Kûğî, y.y. 1979.
Nursî, Said, *Mesnevî-i Nuriye*, Envar Neşriyat, İstanbul 1995
Ohinî, Âsım, *Birketü'l-kelimât*, Bitlis Ohin Medresesi Kütüphanesi.
Salih Baba, *Salih Baba Divanı*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2015.
Sevgili, Abid, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Deva' Adlı Eseri" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır 2011.
Tahî [Tâğî], Şeyh Abdurrahman-ı, *Mektûbât-ı Seyda-i Tahî*, Çev. Ahmet Şahin, Semerkand Yayınları, İstanbul 2013.
Taşkesenligil, Fuat, *Silsile-i Aliye'nin Taşkesenli Halkası*, Bakanlar Matbaacılık, Erzurum 2002.
Taşkesenligil, İbrahim, "Taşkesenli", *DİA*, TDV, 2011, C. XXXX.
Tuygun, Ünal, *Pir-i Sami Hazretleri*, Kervan Yayınları, Erzincan 1997.
Türk, Abdurrezak, *Erzurum'un Kandilleri*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2014.

ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

# Ekler

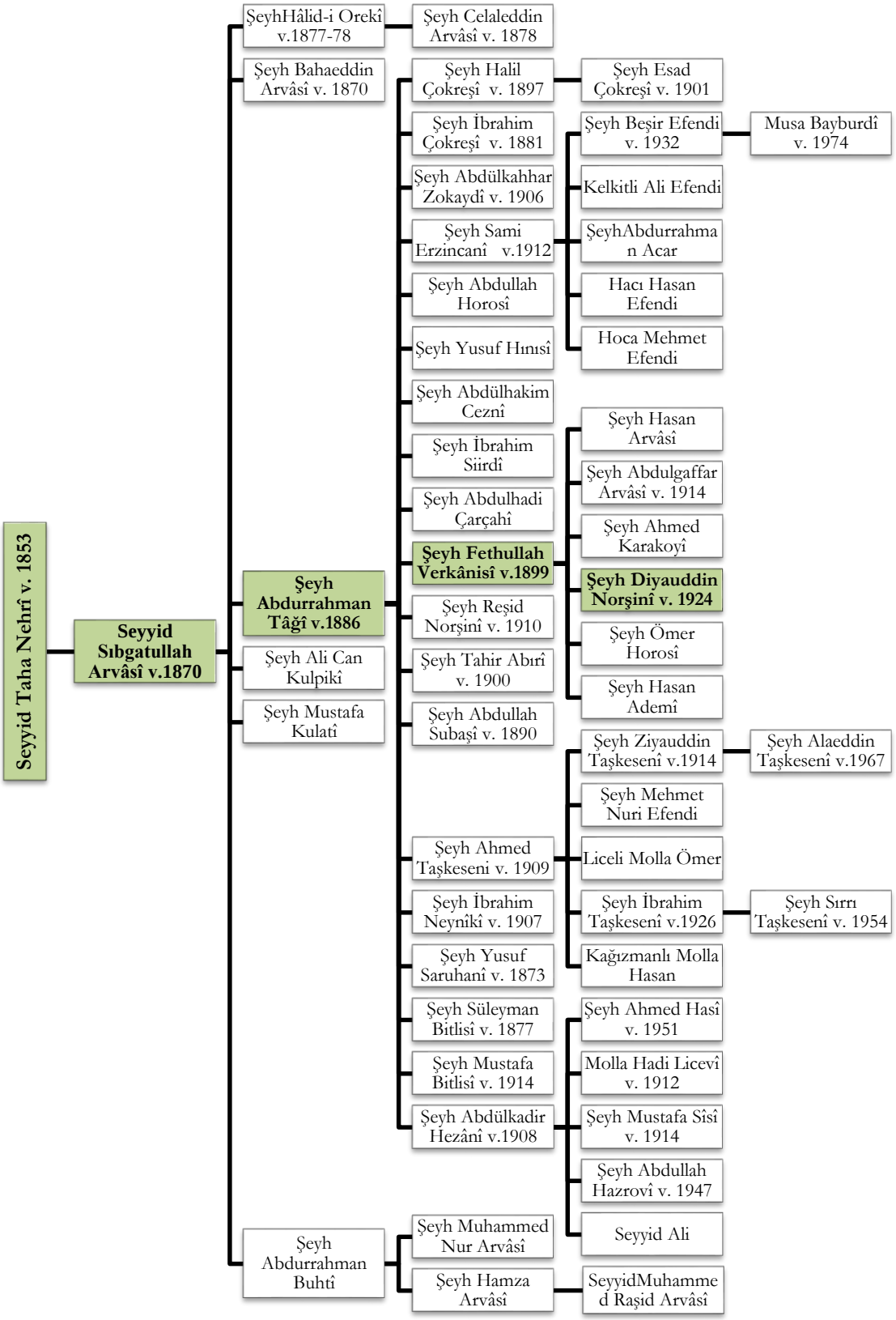


İcazetnamenin orjinalinin 1. sayfası

**Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî'nin Şeyh Muhammed Sami Erincanî'ye verdiği icâzetnâmenin ilk sayfası** (Ünal Tuygun'un *Pîr-i Sami* kitabından alınmıştır)

**Şeyh Muhammed Diyauddin Norşinî'nin Şeyh Selim Hezânî'ye verdiği ilmi icâzetnâme** (Şefik Korkusuz'un *Nehri'den Hazne'ye* eserinden alınmıştır)

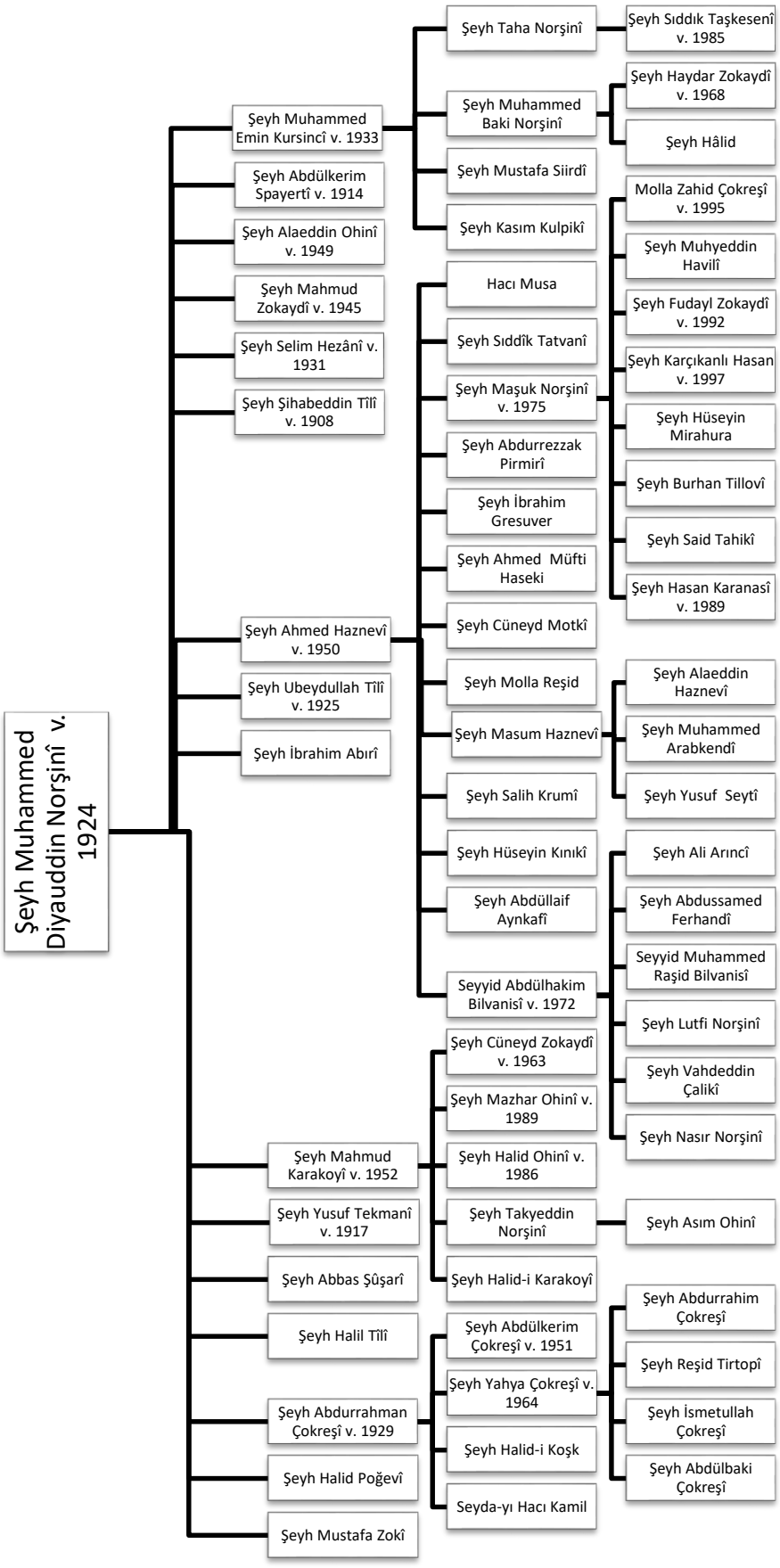
ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344


Seyyid Taha Nehrî v. 1853
Seyyid Sıbgatullah Arvâsî v.1870
ŞeyhHâlid-i Orekî v.1877-78
Şeyh Celaleddin Arvâsî v. 1878
Şeyh Bahaeddin Arvâsî v. 1870
Şeyh Halil Çokreşî v. 1897
Şeyh Esad Çokreşî v. 1901
Şeyh İbrahim Çokreşî v. 1881
Şeyh Beşir Efendi v. 1932
Musa Bayburdî v. 1974
Şeyh Abdülkahhar Zokaydî v. 1906
Kelkitli Ali Efendi
Şeyh Sami Erzincanî v.1912
ŞeyhAbdurrahman Acar
Şeyh Abdullah Horosî
Hacı Hasan Efendi
Şeyh Yusuf Hınısî
Hoca Mehmet Efendi
Şeyh Abdülhakim Cezni
Şeyh Abdurrahman Tâğî v.1886
Şeyh İbrahim Siirdî
Şeyh Hasan Arvâsî
Şeyh Abdulgaffar Arvâsî v. 1914
Şeyh Abdulhadi Çarçahî
Şeyh Ahmed Karakoyî
Şeyh Fethullah Verkânisî v.1899
Şeyh Diyauddin Norşinî v. 1924
Şeyh Reşid Norşinî v. 1910
Şeyh Ömer Horosî
Şeyh Ali Can Kulpikî
Şeyh Tahir Abırî v. 1900
Şeyh Hasan Ademî
Şeyh Mustafa Kulatî
Şeyh Abdullah Subaşî v. 1890
Şeyh Ziyauddin Taşkesenî v.1914
Şeyh Alaeddin Taşkesenî v.1967
Şeyh Mehmet Nuri Efendi
Şeyh Ahmed Taşkeseni v. 1909
Liceli Molla Ömer
Şeyh İbrahim Neynîkî v. 1907
Şeyh İbrahim Taşkesenî v.1926
Şeyh Sırrı Taşkesenî v. 1954
Şeyh Yusuf Saruhanî v. 1873
Kağızmanlı Molla Hasan
Şeyh Süleyman Bitlisî v. 1877
Şeyh Ahmed Hasî v. 1951
Şeyh Mustafa Bitlisî v. 1914
Molla Hadi Licevî v. 1912
Şeyh Abdülkadir Hezânî v.1908
Şeyh Mustafa Sîsî v. 1914
Şeyh Abdullah Hazrovî v. 1947
Şeyh Abdurrahman Buhtî
Şeyh Muhammed Nur Arvâsî
Seyyid Ali
Şeyh Hamza Arvâsî
SeyyidMuhammed Raşid Arvâsî

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

Seyyid Sıbgatullah Arvâsî Kolu


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344




Şeyh Muhammed Diyauddin Norşinî Sonrası

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# OSMANLI DEVLETİ'NİN KURULUŞU VE BİZANS- AVRUPA EKSENİNDE CEREYAN EDEN MÜNASEBETLER

Yaşar DEMİR*

**Öz**

Selçuklu Devleti'nin takip ettiği cihan hakimiyeti mefkuresini Osmanoğulları Beyliği devam ettirdi. Bizans'a sınır olmasının yanı sıra uyguladıkları siyasetle Türkmenleri bireyleştirmeyi başaran Osmanoğulları kısa sürede Bizans'ın elindeki yerlerde hakimiyet kurdu. Bizans ise Fransa ve Papalık'tan destek alarak direnmeye çalıştıysa da destekler yeterli gelmedi. Zira o tarihlerde Fransa'da iç karışıklık meydana gelmiş ve buna ilave olarak da İngiltere ile yüz yıl süren bir savaşa girişmişti. Neticede tek kalan Bizans ve Balkanlar'da bulunan devletler, güçlenen Osmanlılar karşısında fazla varlık gösteremediler. Ancak çok geçmeden Katolik dünyası sıranın kendisine geleceğini anladı ve direnç göstermemeye başladı.

**Anahtar kelimeler**: Osman Bey, ilâ-i kelimatullah, Kayı boyu, Fransa, Bizans, tekfur, alperenler

# THE OTTOMAN STATE CREATION AND THE RELATIONSHIPS THAT APPEARZD IN THE EUROPE-BIZANTIUM SURROUNDINGS/AREA/SPHERE

**Abstract**

The ideal of world domination instigated by the Seljuk dynasty was pursued by the Ottomans. They instituted very quickly their sovereignty over the territories controlled by

* Dr. Yaşar Demir, Fransa Özel Buhara Enstitüsü Müdürü. dr.yasardemir@gmail.com

the Byzantine Empire, despite a common frontier and the will to apply a unifying policy from the Turkmens. The Byzantine Empire tried to resist with the help of France and the Papacy but it wasn't enough. In fact, France at that time was struggling with internal problems and was about to begin the so-called Hundred Years 'War. The Byzantine Empire and the Balkan states were unable to resist the Ottomans, but very soon did the Catholic (ou Christian?) world understood that it was his turn: it began to show some resistance.

**Keywords:** Ottoman Bey, Kayi tribe, dissemination of Islam, The dervich warior, France, Byzantium

## GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin kuruluş evresinde ortaya koyduğu faaliyetler, bunların inanç dünyasındaki dayandığı temel esaslar konusunda günümüzde gittikçe artan oranda araştırmalar yapılmaktadır. Araştırmalara bütüncül yaklaşılarak, Osmanoğullarının yükselişinde ve Bizans ile olan münasebetlerinde diğer devletlerin birbirleriyle ortaya koydukları siyasi ve diplomatik faaliyetlerin ne denli etkili olduğu meselesi incelenmesi gereken bir konudur. Makale bu konuda yeni araştırmalar çerçevesinde Osmanlı Devleti'nin kurulmasındaki etmenleri, Avrupa siyasetinin mevcut durumunun bundaki katkısını yansıtmayı hedeflemektedir. XIII. yüzyılda Bizans, Moğol, Fransa üçgeninde meydana gelen siyasi ve diplomatik gelişmelerin neler olduğu ve Osmanoğlularının yükselişe geçmesi sürecinde bundan ne denli faydalandıkları meselesi ortaya koyulacaktır.

Bir Cihan devleti kurmuş olan Kayı boyunun Anadolu'ya ne zaman geldiği, hangi güzergâh üzerinden Söğüt ve Domaniç'e yerleştiği konusunda tam ve kesin bilgi bulunmadığı noktasında araştırmacılar hem fikirdirler. Zira mevcut bilgiler daha çok XV. asırda kaleme alınan ve hanedanı yüceltmeye matuf olarak hazırlanan kroniklere dayandığından kesin olarak bunların kabullenilmesi güçleşmiştir.[1] Netice itibariyle Osmanlı Tarihiyle ilgili bilinen en eski eser Ahmedi tarafından manzum olarak kaleme alınmıştır. Buna göre, Sultan I. Alaeddin Keykubat (1192-1237), Kayı boyunun önderlerinden Gündüz Alp ve Ertuğrul'u hizmetine alarak, önce Konya'ya daha sonra da Sultanöyügü'ne geçmiş ve birlikte Tatar yağmacılarının

1 Feridun Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul, Kitabevi, 2. Baskı, 2003, s.1-2.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

üzerine yürümüşlerdir. Bu harekâtın ardından da kendilerine Söğüt ve civarı dirlik olarak verilmiştir.[2]

Anadolu Selçuklu Devleti'nin zayıflamasıyla birlikte Anadolu'daki Türkmenler küçük devletçikler olarak tanımlayabileceğimiz beylikler halinde yaşamaktaydılar. Bu beylikler bir devletin ihtiyacı olan kurumsal, adli, askeri ve ekonomik tüm örgütlenmeye sahiptiler.[3] Memluk Sultanı Baybars'ın (1223-1277) Aynı Calut savaşında 1260 yılında Moğolları ağır yenilgiye uğratması ve bunun akabinde Sultan Baybars'ın Kayseri'ye kadar gelip Türkmenler ile işbirliği içerisine girmesi Anadolu'da İslamiyet'in bir bütün olarak var olmasında tarihi bir dönemeç olarak kabul edilmektedir.[4] Moğol baskısı önemli bir oranda hafiflemiş ve Maveraünnehir'den gelen Alperen diye tabir edilen tasavvuf erbabı ya da sofiler[5] olarak tanımlanan zümre, Anadolu'da Moğol zulmüne direnişi ve gaza etmeyi örgütlemişlerdir. O dönemde Anadolu'da Vefaiyye tarikatı daha etkindi. Şeyh Edebali göç eden alperenleri dergâhında toplamış ve onları belli bir manevi terbiye altına almıştır. Herkesin bu tarikata giremediğini görmekteyiz. Neticede Osmanlı Devleti'nin temeli kabul edilen alperenlerde şu özellikler aranmıştır: Cesaret, kendine güven, yılmazlık, güçlülük ve savaşganlık, atılganlık, dayanıklılık, yerinde metanetle durma, sabırlılık, fırsatları kollama ve yoldaşına vefa.[6]

Anadolu'da etkin olan Vefaiyye tarikatına bağlı olan derviş veya alperenlerin membaı Orta Asya idi. Hoca Ahmed Yesevi Hazretleri'nin ocağında yetişen insanlar cihat için akın akın Anadolu'ya geçip Osmanoğulları'na katılmışlardır. Bu katlım önemli bir sosyal ve dini damar olarak kabul edilmektedir. Kaynaklarda alperenler için Gâziyâni Rum, kadınlar için de Bâciyân-i Rum tabirlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Oruç Tarihi'nde yazılanlara göre Gâziyân-i Rum olanların sahip oldukları hasletler şöyledir:[7] " *Gazilerdir ve galiplerdir, fi sebilillah hak yoluna durmuşlardır, gaza malını cem' edüp Hakk'a harç edicilerdir ve Hak'tan yana gidicilerdir. Din*

2 Ahmedi, *İskendername*, neşreden, I. Ünver, Ankara, 1982, 65 b, Atsız neşri, *Osmanlı Tarihleri*, Ankara, 1949, s. 7-8. Bakınız, F. Emecen, *İlk Osmanlılar*…, s. 4. Söğüt ve civarının ne zaman dirlik olarak verildiği konusunda bir tarih bulunmamaktadır.

3Halil İnalcık, *Devlet-i Aliye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I, İstanbul, İş Bankası yayınları, 2009,* s. 10.

4 İnalcık, *a.g.e.*, s. 9.

5 Ömer Lütfi Barkan, sofiler için kolonizatör dervişler tabirini kullanmaktadır. Bu denli yaklaşım Fransız bakış açısını yansıtmaktadır. İslam'a ait bir kavram olan sofiliğin tanımlanması için yabancı terimlerin kullanılması kavramın mahiyetinin anlaşılmasına yetmemektedir. Kolonizasyon insan haklarının sömürülmesi olarak kabul edilmektedir. Söz konusu dervişlerin bölge halklarını sömürü değil onların adil bir hayat sürmesine yardımcı olmaktan başka gaye gütmedikleri aşikârdır.

6 İnalcık, *a.g.e.*, s. 25.

7 İnalcık, a.g.e., s. 18.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

*yolunda gayretlüdürler, dünyaya mağrur değillerdir. Şeriat yolunu gözeticilerdir, ehl-i şirkten intikam alıcılardır".*

Tüm bu özelliklere sahip kişiler tasavvufi bir hayatın mensubu olarak cihada katılırlardı. Sadece Allah'ın rızasını kazanmaya niyet etmeleri kendilerine öğütlenir, ganimet sahibi olma, tamahkârlık vb. duygulardan uzak durmaları istenirdi. Bu zümre Osman Bey'in vurucu gücünü oluşturduğu gibi, fethedilen yerlerde sosyal, iktisadi ve dini düzenin kurulmasında da idari personel olarak önemli vazifeler ifa etmiştir. Zira alperenler arasında fakih dediğimiz din âlimleri de bulunmaktaydı. Bu âlimler kadı olarak görev yapar ve devletin adaletle hükmetmesini sağlarlardı. Nitekim çoğu yerler savaşla fethedilmesine rağmen diğer devletlerde olduğu kadar yakıp yıkma ve yağmalanma yaşanmamış, eldeki ganimetler İslam hukukuna göre değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Gaza, cihat olgusunun Batılı tarihçilerce de kabullenildiğini belirtmek gerekir. Ünlü tarihçi Avusturyalı Paul Wittek gaza ideolojisinin Osmanoğullarının devlet kurma sürecinde etkin olan en önemli faktör olduğunu kabul etmektedir.[8]

Ertuğrul Bey Gazi'nin 1281'de 93 yaşında vefat etmesinden sonra Kayı boyunun idaresi, diğer Türk boylarının da ittifak etmesiyle 23 yaşındaki Osman Bey'e[9] geçmiştir. Yazıcızâde'nin bildirdiğine göre uçta bulunan Oğuz beyleri büyük bir kurultay yapmışlardır. Etrafta dağınık haldeki Türkmenler, Tatar ve Bizans Tekfurlarının saldırılarından muzdarip olan kitleler de kurultay esnasında Osman Bey'e gelerek dertlerini anlatmışlar ve Selçuklunun kendilerine çare olamayacağından bahisle, Osman Bey'in padişah olmasını istemişlerdir.[10] Burada anlatılanlara göre, kurultayda Oğuz töresine uygun bir şekilde hareket edildiği anlaşılmaktadır. Türk devlet geleneğinde göçerlerin korunması, onlara kışlak ve yaylakların bulunması, soyun devamı için her türlü tedbirin alınması beyin göreviydi. Osman Bey, kişiliği ve etrafa saldığı namıyla Türkmenlerin bu yöndeki beklentilerinin yerine getirileceği noktasında onları etkilemiştir.

Osman Bey Bâlâ Hatun ile evlendikten sonra Şeyh Edebali'nin manevi terbiyesi altına girmiştir. Bilindiği gibi tüm alperenler Edebali'ye bağlıydılar. Ertuğrul Bey'in vefatı akabinde Osman Bey'in idareye seçilmesi tesadüfî değildir. Zira sosyo politik ve dini olarak etkin bir

8 Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938.

9 Osman Bey 1258 yılında Söğüt'te dünyaya gelmiştir. Kişilik olarak cesareti ve atılganlığıyla etrafında nam salmıştı. 1280 yılında Selçuklu vezirlerinden Ömer Abdulaziz Bey'in kızı Mal Hatun ile evlendiği kaynaklarda geçmektedir. Orhan Bey'in bu evlilikten olduğu söylenmekle birlikte buna itiraz eden bilgiler de mevcuttur. Vefaiyye tarikatı Şeyhi Edebali'nin kızı Rabia Bala Hatun'dan olduğu da söylenmektedir. Ancak bu evliliğin 1288 yılında olduğu kabul edilirse Orhan Bey'in Edebali'nin torunu olmadığı sonucuna varmak mümkündür. Zira Orhan Bey'in 14 yaşında evlenmiş olması uzak bir ihtimaldir. Akgündüz Ahmet, Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul, OSAV, 2000, s. 36. *Behcet'üt Tevarih.*

10 Emecen, *İlk Osmanlılar*, s. 6.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

konumda olan Şeyh Edebali'nin Osman Bey'i desteklemesi beklenilen bir durumdu. Cihadı içtenlikle kabul ederek bunu hayatın her safhasında tatbik eden sofilerin, savaşçı özelliği olan Osman Bey'i seve seve kabul etmeleri doğal bir sonuçtu.[11]

Osmanoğullarının tarih sahnesine çıkışlarında yukarıda sıraladığımız etmenlerin yanında, o dönemdeki uluslararası ilişkilerin ve jeopolitiğin de katkısının olduğunu belirtmek gerekir. Kösedağ Savaşı'ndan sonra Baycu Noyan'ın 1256'da Konya'ya kadar yürüyerek Anadolu Selçuklu Sultan'ı II. İzzeddin Keykavus'u (1246-1262) yerinden etmesi, Anadolu Türkmenlerinin sosyo politik yapılarını derinden sarsmıştır. Zayıf da olsa Oğuz soyundan bir Sultan'ın taht-i idaresinde yarı bağımsız şekilde hüküm süren beylikler, Moğol istilası ve hâkimiyeti altına girme tehlikesini görmüşlerdi. Bu tespitin, Türkmen beylerin bir güçlü beyin etrafında toplanılması fikrinin zaruret olduğunu düşünmelerine neden olduğunu belirtmek mümkündür. II. Keykavus'un Bizans'a sığınması, oradan destek alarak Türkmenleri Moğollara karşı mücadeleye teşvik etmesi Türkmenlerin daha güçlü bir Moğol ordusuyla karşılaşmalarına neden olmuştur. 1284'de Konya üzerine yürüyerek burayı işgal ettikten sonra Moğollar, Sultan Mesud'u tahta çıkardılar. Türkmenler bu duruma isyan ettilerse de Argun Han'ın oğlu Keyhatu'nun büyük bir orduyla 1288'de tekrar Konya'ya gelişiyle devrin büyük beyliği Germiyanoğluları ve civar beylikler itaat etmek zorunda kalmışlardır. Bu dönemde Osman Bey'in riyaseti ele alması tesadüf olarak kabul edilmemelidir. Âşık Paşazade'nin de bahsettiği büyük Oğuz kurultayı bu dönemde gerçekleştirilmiştir.[12] Ortaya koyulan iradenin Moğollara tabi olmayan bir güçlü idarenin kurulması yönünde tecelli ettiğini, sonraki gelişmeler göstermektedir. Osman Bey, doğrudan güçlü ve İslam'ı seçmiş İlhanlı Devleti ile uğraşmak yerine, gaza ve cihat mefkûresi etrafında topladığı kuvvetlerle önce Bizans'a akınlar düzenlemiş ve ardından civardaki Türkmenlerin teveccühünü kazanmayı başarmıştır. Neticede hiçbir Türkmen beyliğinin yapamadığını Osman Bey Moğollara ve Bizans'a karşı çıkarak gerçekleştirmiştir.

Bizans ise 1289 senesinde uluslararası diplomatik girişimlerde bulunmaya başlamıştır. II. Andronikos (imparatorluk yılları 1282-1332) Fransız Kralına, Memluk Sultanlığına ve daha birçok devlete mektuplar göndererek yardımlarını talep etmiştir.[13] Ancak Bizans'ın diplomatik girişimleri Osman Bey'i siyasetinden döndürememiştir. Bu arada akınlar devam etmiş, ayrıca, İlhanlı Devleti'nin kendi içinde meydana gelen karışıklık, Anadolu üzerindeki baskısının

11 İnalcık, *a. g. e.*, s. 11.

12 Emecen, *İlk Osmanlılar*, s. 6.

13 Elisabeth Malamut, « La lettre diplomatique et l'ambassadeur à Bzance sous le règne d'Andronic II », éd : Denise aigle et Stéphane Péquignot, *La correspondance entre souverains, princes et cités-états*, Turnhot, Brepols, 2013.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

zayıflamasına neden olmuştur. Sülemiş (1256- 1335) ile Keyhatu'nun 1296'daki mücadelesi Osmanoğulları'na yaramış ve bunun sonucunda 1299 yılında Osman Bey artık kesin bir biçimde İlhanlı hâkimiyetini tanımadığını ilan etmiştir[14] Osman Bey'in bu başkaldırısı, Oğuz kurultayında ortaya koyulan iradenin ilk meyvesi olarak kabul edilebilir. Bundan sonra artık ilayi Kelimatullah'ın Dünya'ya yayılması mefkûresi çerçevesinde güçlerin birleştirilerek kurulacak bir idari yapılanma ile ilk safhada Bizans, daha sonra da Avrupa'ya doğru açılma hamlelerini uygulamak, nihai hedef olarak ortaya çıkacaktır.

İlhanlı baskısından kurtulan, Selçukluya olan manevi bağlılığın; devletin güçsüzleşmesi ve etkisinin yok olmaya başlamasıyla birlikte Şeyh Edebali'nin şahsi manevisinde gaza mefkûresi etrafında örgütlenen alperenler, ahi teşkilatı mensupları ve Türkmenlerden oluşan bu birlik Osman Bey riyasetinde devletin temelini oluşturmuştur. Osman Bey, sağlanan sofi-Türkmen birliğinin ideallerini fiiliyata dönüştürmüş ve 1302'de yapılan Koyunhisar Savaşı'nda seçkin askerlerden oluşan Bizans ordusunu bozguna uğratarak siyasi etkinliğini perçinlemiştir.[15] Artık tarih sahnesinde bin yıllık bir devletin ordusunu bozguna uğratabilen bir devletin varlığı kabullenilmeye başlanmıştır.

Osman Bey'in ortaya çıkması, din adına bir fırsat olarak görülmüştür. Küfür karanlığında bulunan Rum ahali için de bir aydınlık nişanesi, kurtuluş vesilesi olduğu kabul edilmiştir. Bu sözlerden anlaşıldığı kadarıyla o dönemde halk bir mücahid beklemektedir. Uzunca bir dönem süren Moğol istilası yüzünden sarsılan düzenin yeniden tesisi, gazaların yeniden başlaması ve ilayi Kelimatullah'ın etrafa yayılması konusunda bir ön açıcı lideri arzulamaktadır. Osman Bey'in bu haleti ruhiye içerisinde yetiştiğini kabul etmek mümkündür. Halkta olan beklentiye ilaveten bölgede en sevilen kanaat önderi olarak kabul edilen Şeyh Edebali'nin kızı ile evlenmesi, kendisinin Ahi teşkilatının da desteğini almasını sağlamış ve böylece ekonomik faaliyet içerisinde olan sofilerin de ortaya koyulan cihada katılmasını temin etmiştir.

Dini bakış acısı Osman Bey'in tüm stratejilerinin temelini oluşturmuştur. Öyle ki ilk hedef olarak Hristiyanlık tarihi için önemli bir yer olan İznik'in[16] alınmasının koyulması bunun en önemli göstergesidir. Bu itibarla, Mudurnu, Lefke, Mekece, Göynük gibi yerler fethedilerek

14 Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, s. 60-62.

15 Halil İnalcık, *Osmanlılar, Fütuhat, İmparatorluk, Avrupa İle İlişkiler*, İstanbul, Timas yayınları, 2010, s. 107-108.

16 İznik, Hristiyanlıkta Saint Synode denen toplantının yapıldığı ve İncil'in 4'e indirildiği yer olarak tarihe geçmiş bir yerdir. İlk olarak Süleyman Şah tarafından 1084'de fethedilen bu yer, 1097'de Haçlılar tarafından tekrar alınmıştır.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

İznik'in fethine zemin hazırlamıştır.[17] Osman Bey bu fetihlerden sonra Gazi sıfatıyla etrafta nam salmıştır.

Gittikçe artan oranda gaza yapması beraberinde kendisini iki ateş arasında bırakma riski de taşımaktaydı. Birincisi fetihler hala Anadolu'da etkin olan Moğol hâkimiyetinin tepkisini çekebilirdi. İkincisi ise Türkmenler Bizans'ın top yekûn bir tazyikine maruz kalabilirlerdi. Bu noktada, Osman Gazi'nin; alperenleri birliği etrafında toparlama, daimi surette uç bölgesine yeni yerleşimciler bulma ve diğer Türkmen beyliklerine tahakküm kurmadan onları gaza amacına inandırmaktan başka çaresinin olamayacağını belirtmek gerekir.

Osman Bey'in izlediği siyasette atılgan olmanın yanında politik dengeleri de gözettiğini görmek mümkündür. Selçuklu hâkimiyetini tanıyan Kastamonu-Ankara hattında Sipah-bed diye tabir edilen emirleri de gaza faaliyetlerine dâhil etmesi bunun en önemli göstergesidir. Böylece yerelde elinde güç bulunan herkesin cihada katılmasını sağlamıştır. Diğer taraftan sadece Müslümanları gözetmemiş, Hristiyan halkın da korumasını üstlenerek bölgede kendisine büyük bir güven duyulmasını sağlamıştır. Hukuki olarak istimalet diye tabir edilen kavram, fethedilen yerlerdeki halka eman verilmesi suretiyle halkın yerlerinde bırakılması anlamına gelmektedir. Osman Gazi, fethettiği yerlerde bu usulü takip etmiş ve iktisadi olarak o yerlerin göçler yüzünden geriye gitmesini önlemiştir. Bu hususu Âşık Paşazade şöyle dile getirmektedir:[18]

*"Bu dört pare hisarları, Bilecik, Yarhisar, İnegöl, Yenişehir, kim aldılar vilayetlerinde adlu dad ettiler ve cemi' köyleri yerlu yerine gelup mütemekkin oldular. Vakitleri kâfir zamanından daha eyü oldu belki. Zira bundaki kafirlerün rahatlığını işitip gayri vilayetlerden dahi adam gelmeye başladı".*

Anlaşıldığına göre Osman Gazi iki stratejiyi aynı anda yürütmüştür. Müslümanları gazaya teşvik ederek askeri ve siyasi bir güç elde ederken, fetih sonrasında Hristiyan ahalide ve civarda oluşacak tepkileri de söz konusu yerlere adalet, ekonomik ferahlık, dini serbestlik getirerek etkisiz hale getirmiştir. Görüldüğü gibi fetihlerle sağladığı adli ve iktisadi düzen sayesinde Osmanoğulları bir cazibe merkezi haline gelmeye başlamıştır. Ezip geçme, yağma ve toprak kazanma gibi daha çok salt küçük çıkarlar elde etmekten ziyade, sistemli, kurumsal bir idarenin tesisiyle ileride daha büyük bir idarenin kurulma isteğinin olduğu uygulamalardan görülmektedir. Fethedilen yerlere, kadılar, iyi yetişmiş idareciler atanması devlet kurulmasına yönelik önemli adımlar olmuştur. Ayrıca kiliseler camiye çevrilmek suretiyle Müslüman

17 İnalcık, *a.g.e.,* s. 10-11.
18 İnalcık, a.g.e, s. 11. Aşık Paşazade Tarihi.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

halktaki maneviyatın ve cihada olan iştiyakın artmasını sağlamış, bunun yanında pazarlar kurarak ekonomik olarak gelişmelerini de ihmal etmemiştir.[19]

***Bizans İmparatorluğunun Durumu***

Fransa'nın Clermon Ferrand şehrinde II. Urbanus tarafından yapılan bir çağrının Avrupa devletlerinde politik ve askeri karşılığını bulması sonucu İslam Dünyası'na yönelik topyekûn bir haçlı birliği oluşmuştu. Latinler ya da Katolik birliği olarak adlandırılan bu dini, siyasi ve askeri oluşum harekete geçerek İstanbul'a girmiş ve mevcut idareyi sarsarak Bizans İmparatorluğu'nun sonunu hazırlayan süreci başlatmıştır. Avrupalı soylularca idare edilen ordunun 12 Nisan 1204'deki Müslümanlar üzerine yönelen saldırısı, ilk etkisini Ortodokslar üzerinde göstermiş ve bunun sonucunda İstanbul'da Latin Krallığı ilan edilmişti. İmparator III. Alexis de kaçmak zorunda kalmıştı. Tarihinde ilk defa Bizans idareden yoksun hale düşmüştür. Bu idari boşluk kısa sürede kendisini Bizans içi taç kavgalarının meydana gelmesiyle göstermiştir. Latin işgali sonunda birçok soylu İznik'e sürülmüş ve sürgündekiler tarafından III. Alexis ile Théodore Lascaris İmparator ilan edilmişlerdir. Böylece kaynaklarda da yer alan Anadolu İmparatoru kavramı ve İznik Devleti isimli bir devlet Bizans'ın yerine doğmuştur.[20]

Bizans idarecileri bu tarihten sonra Latinlere karşı mücadeleye girişmiş ve sonuçta Venediklilerin de desteğiyle 1248'de yeniden İstanbul'a egemen olmuşlardı. VIII. Michel Paleologue önderliğinde harekete geçen İznik Devleti, Trakya'yı ele geçirmiş ve Bizans hâkimiyetini Makedonya'ya kadar genişletmiştir. Bizans bu galibiyetlerle ümitlenmeye başlamıştır.[21] Ancak Latin işgali Anadolu'da soyluların egemen olduğu küçük yerleşim birimlerinin kurulmasına sebep olmuştu. Bu durumda merkezi otorite gittikçe zayıflamış, merkez- taşra arası idari ilişki de bir bütünlük içerisinde olmamıştır. Tekfur denilen bu yarı otonom despotik yapılanmalar Bizans idaresini kendilerine has bir şekilde sürdürmeye çalışmışlardı. Tekfurlar, Moğol baskısını bitirme iradesi gösteren Türkmen beylerinin gittikçe artan akınlarıyla karşı karşıya kalmışlardı. Türkmenlere oranla aralarında ciddi birlik kuramayan Tekfurlar askeri güç olarak da varlık gösterecek durumda değillerdi.

Bizans'ın içinde bulunduğu durumu iyi tespit ettiği anlaşılan Osman Bey, babasının 1281'de vefatı üzerine idareyi ele alır almaz fetih hareketlerine girişmiş, ilk olarak İnönü ve Eskişehir'i almış, İnegöl üzerine de tazyike başlamıştır. Zira bölge tekfurları İnegöl

19 *Aşık Paşazade Tarihi*, s. 59.

20 Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer, la marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIime- XVième siècles*, Paris, Université de Paris, faculté des lettres et science humaines, thèse de doctorat, Presse universitaire de France, 1966, s. 301-302.

21 Ahrweiler, a.g.e, s. 328.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

önderliğinde zaman zaman göç eden Türklere karşı saldırılar düzenlemekteydiler. Türklerin gittikçe güçlenmelerinden ve yerleşmelerinden endişe ediyorlar ve kendilerine göre tedbir alıyorlardı. Aslında Türklerin fazla seçenekleri yoktu. Bölünmüşlük içerisinde olurlarsa tekfurların baskınlarından büyük zarar göreceklerinin farkındaydılar. Netice itibariyle güç birliği yaparak karşı saldırıdan başka çarelerinin olmadıklarının bilincinde olarak fetih hareketlerine girişmişlerdir.

Bizans'ta ise II. Andronikos İmparator idi. Askeri vaziyeti geliştirme yönünde bir strateji belirlemiştir. O dönemde iyi bir donanmaya sahip olan Bizans'ın karada da ordusunu düzenleme yoluna gitmiştir. Bu arada özellikle Marmara ve Ege sahillerindeki Türkmenlere yönelik saldırılar organize ettirmiş ve kısmen başarı da sağlamıştır. Bizans kaybettiği yerleri Türklerden almayı planlamaktaydı; bu yüzden Türklere saldırılar düzenlemekteydi. Ayrıca Avrupa'dan değişik milletlerden paralı askerler temin ederek Türk ilerleyişini engellemeye çalışmaktaydı. Alanlar ve Katalanlar Bizans'ın en çok askeri anlamda kullandığı milletler olmuşlardır.[22] Ancak, merkez Avrupa'dan yeterli destek sağlayamaması, deniz birlikleriyle birlikte masrafların artması Bizans'ı tercih yapmaya zorlamış ve bunun sonucunda donanmasının etkinliğini sembolik seviyeye indirmek zorunda kalmıştır.[23] Zira Bizans saldırılarına karşı Osman Bey idaresindeki Türkmen beyler karadan gittikçe daha sert akınlar yapmaya başlamışlardı. Deniz gücü kaybolan Bizans ise çok yönlü bir zarara uğramıştır. İtibarı sarsılmış, dış desteğe muhtaç hale gelmiştir. Erzak tedariki için bile dışa bağımlı olmuş, zaman zaman denizden gelen Türk akınlarına dahi karşı duracak gücü kendinde bulamamıştır. Bu durumda Latinler gittikçe Bizans'ın içerisinde tekrar söz sahibi olarak idarede etkin konuma gelmişlerdi.[24] Tabiatıyla bu durumun İstanbul'da yeniden Katolik- Ortodoks gerginliğini getirmediği söylenemez.

Bizans kaosa sürüklenirken Osman Bey ilk olarak Eskişehir'e yakın mesafedeki Karacahisar'ı almıştır. Fetihlerin hemen akabinde 1284'de Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Mesud (saltanat yılları 1282-1303) kendisine ferman göndererek aldığı yerlerin gelirlerini ve yönetimini kendisine verdiğini bildirmiştir. Böylece bu tarihten sonra Osman Bey artık aşiret reisi değil, devlet olmaya aday bir beyliğin idarecisi konumuna gelmiştir.[25] Zira yağmaya devam teklifi eden kardeşi Gündüz'e Osman Bey, *"Karacahisar fethinden sonra "Bu nevahilerumuzu*

22 Bkz:, G. Schulumberger, *Expédition des Almugavares ou routiers catalans en Orient de l'an 1302 à l'an 1311*, Paris, 1924.

23 Ahrweiler, a.g.e., s. 374.

24 Ahrweiler, a.g.e, s. 377.

25 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, TTK yayınları, c. 1, 2011, s. 106.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

*yakıp yıkacak, bu şehrumuz kim Karacahisar'dur ma'mur olmaz. Olası budur kim komşularımızla müdara dostluklarun edevüz"*[26] diye mukabelede bulunmuştur.

Görünen o ki dönemin idarecileri ilk ana hedef olarak İznik ve Bursa'yı belirlemişlerdi. Zira bu bölgeler Bizans'a giden yol üzerinde bulunuyorlardı. Ancak Bursa'dan önce çevresinin alınması gerekmekteydi. Telaşa kapılan Tekfurlar, Osman Bey'e pusu kurarak onu bertaraf etmeye teşebbüs etmişlerdir. Yarhisar tekfuru kızının düğününe Osman Bey'i davet etmiş ve sonradan Müslüman olan Harmankaya Beyi, Mihail tarafından bu pusu kendisine haber verilmiştir. Düğüne davetli olarak katılıp, sandıklara gizlediği askerleriyle düğünü basmış ve Bilecik tekfurunun oğluyla evlenecek olan Yarhisar tekfurunun kızını da oğlu Orhan'a nikâhlamıştır. Böylece Yarhisar ve Bilecik 1299'da fethedilmiştir.[27] Bu arada, beyliğine karşı gizli olarak faaliyette bulunan ve kendine muhalefet eden Dündar Bey de katledilmiştir. Yarhisar'ın akabinde İnegöl'e gelerek 1299'da almış ve Bursa yolu da tamamen açılmıştır.

Bizans gelişmelere kayıtsız kalmamış gönderdiği orduyla Osman Bey'i tamamen silmeyi hedeflemiştir. Muzalon komutasındaki ordu Kestel, Atranos, Kite tekfurlarının kuvvetleriyle birleşerek Koyunhisar'a gelmişlerdir. Anonim *Tevarih-i Ali Osman* kaynağında belirtildiğine göre Bizans gemilerle asker ve malzeme sevkiyatı yapmıştır. Bunu haber alan Osman Bey İznik Gölü tarafından yardıma gelen gruba müdahale ederek bunları tam bir bozguna uğratmıştır.[28]

Bizanslı tarihçi Pachymeres Bizans ordusunun tam sayısını vermemekte, Osman Bey'in ise beşbin kişilik bir güce sahip olduğunu belirtmektedir. 1302'de[29] yapılan ve Koyunhisar ya da Bapheus olarak adlandırılan muharebede Osman Bey Bizans'ı tam bir bozguna uğratmış ve adeta ikinci Miryakefalon mağlubiyetini yaşatmıştır. Bilindiği gibi Miryakefalon savaşında II. Kılıçarslan kumandasındaki Selçuklu ordusu diğer Hristiyanlarca da desteklenen Bizans ordusunu 1176'da mağlup etmiş ve Türklerin Anadolu'dan atılma heveslerini bitirmişti. Tıpkı bu zafer gibi, Osman Bey'de 125 sene sonra yeşeren bu niyeti başlamadan söndürmüştü. Bu tarihten sonra Bizans'ın Türkler üzerine tek başına savaşamadığını görmekteyiz.

Elde edilen bu zafer Osmanoğulları açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Civarda, gazalara katılmak isteyenleri gayrete getirmiş ve böylece Osman Bey'in askeri gücü artmıştır. Nitekim bu husus dönemin ünlü Bizans tarihçisi Pachymeres'in de eserinde yer almaktadır. Birçok gazinin savaştan sonra Osman Bey'in idaresine girdiği hususunda eserinde bahsetmektedir. Gittikçe köşeye sıkıştığının farkında olan Bizans İmparatoru II. Andronikos'un

26 Aşık Paşazade Tarihi, İnalcık, a.g.e., s. 12.
27 Uzunçarşılı, *a. g. e.*, s. 107.
28 İnalcık, *Osmanlı Araştırmaları..*, s. 16.
29 Uzunçarşılı, *a. g. e.*, s. 109.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

kızlarından birini İlhanlı hükümdarına teklif ederek yardım talebi girişimi de akamete uğramıştır. Zira İlhanlı Devleti içerisinde baş gösteren gailelerin bunda etkili olduğunu belirtmek gerekir. Bizans'ın bu girişimine karşı Osman Bey Sakarya'nın Doğu'sunu da fethederek muhtemel bir İlhanlı saldırısına karşı tertibat almıştır. [30]

Osman Bey fetihlere devam ederek 1308'de Karahisar'ı almış ve yeniden İznik'i tazyike devam etmiştir. Diğer taraftan da Bursa'nın yolunu açmaya çalışmıştır. Bursa tekfurunun isteği üzerine belli bir vergi karşılığında anlaşma yapılmış ve bu baskı sona ermiştir.[31] Ancak bu anlaşma Osman Bey'i fetihler konusunda durdurmamıştır. Aksine Bursa'ya yakın yerleri baskı altına almaya başlamıştır. Mekece, Akhisar, Geyve taraflarını almış ve Bursa'nın yakınında bulunan Kaplıca'ya kale yaptırarak Bursa'yı tamamıyla kontrol altında tutmuştur.[32] Tüm bu akınlardan ilk hedefin Bursa olduğu anlaşılmaktadır. Bursa denize sınır olması hasebiyle daha ilerisi için önemli bir geçiş noktasındaydı. O tarihlerden itibaren esasen Bizans'ın siyasi olarak bitirilmesinin ve Avrupa'ya doğru ilerlenmesinin gündemde olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için de mutlaka Türklerin denize ulaşmaları gerekmekteydi. Nitekim çok geçmeden Yalova ve İzmit dolaylarına akınlar yaparak kısa sürede denize ulaşacaklardı.

Osman Bey'in bu muzafferiyetlerinde Bizans'ın içinde bulunduğu yukarıda kısmen bahsedilen kaos ortamının da katkısının olduğunu belirtmek gerekir. Ardı kesilmeyen taç kavgaları, kardeşler ve hanedan üyeleri arasındaki mücadelelerin Bizans'ın Türklere karşı direncini zayıflattığı bir gerçektir. Karahisar'in fethinden sonra yürürlüğe koyduğu Moğollar nezdinde aradığı destek politikası da fayda sağlamamış, bilakis Osman Bey'in fetihlerini hızlandırmıştır. Öyle ki vurucu harekâtlarla ilerleyen Alperenler her savaştan galip çıkmışlardır. Bursa, İznik gibi önemli merkez şehirler Osmanlı Beyliği'nin idaresi altındaki yerlerin ortasında kalmış ve doğal olarak da kuşatılmış birer yerleşim birimleri haline gelmişlerdir. Nitekim sabırla yapılan yıldırma harekâtları, mali ve siyasi açıdan Bizans'ın içinde bulunduğu perişan durum, bu yerlerin sulhen Osmanlı Beyliği'ne teslim olmasında önemli rol oynamıştır.[33]

Osman Bey savaşçı ve aynı zamanda adil bir kişiliğe sahipti. Şecaati ve yardımseverliğiyle civardaki herkesin takdir ve güvenini kazanmıştı. Tüm bu özelliklerin yanı sıra başarılı olmasında etkin olan birçok öğelerin de var olduğunu belirtmek gerekir. Birincisi gaza ruhu etrafında birleşen gittikçe artan bir nüfusa sahipti. Alperenler, devlet teşkilatının

30 İnalcık, a.g.e., s. 17.

31 Bilindiği gibi İslam hukukunda gayri Müslim bir devlet ya da idare vergi verirse üzerine baskı yapılamaz, üstelik can ve mal emniyeti İslam devletince korunur.

32 Uzunçarşılı, *a. g. e.,* s. 111.

33 Emecen, *a.g.e,* s. 67.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

inceliklerine vakıf, bilgili ve mücadeleci kişilerdi. Yerleştirildiklerinde ilk olarak yarı göçebe bir hayat sürmekteydiler. Neticede kısa sürede Söğüt ve civarında yerleşim birimleri kurarak devletin olgunlaşması için gereken kurumların doğmasını sağladılar. Tekke ve dergâhların yerleşik hayatın can damarı sayılacak sosyal ve siyasal müesseseler olduğunu kabul ettiğimizde, Osman Bey'in devletleşme sürecinde ciddi alt yapıya sahip olduğu ortadadır. Şeyh Edebali'nin tekkesi ve civarda kurulan medreselerin, Osmanlı Beyliği'nin ihtiyacı olan ilmi anlamda yetişmiş insan gücünün temininde etkin rol üslendikleri bilinmektedir. Nitekim İslam hukuku üzerinde ihtisas sahibi alimler sayesinde savaşlarda elde edilen ganimetler adil olarak taksim edilmiş ve ortaya çıkan düzen sayesinde insanlar arasında adalete olan inanç sağlam temellere oturtulmuştur. Adalete güven ise devletin kurumsallaşmasında çok önemli bir rol oynamış, güçlünün değil İslam hukukunun kuralları insanlar tarafından benimsenmiştir.

İkinci olarak mesleki örgütlenmenin tekkeler etrafında kısa zamanda gerçekleşmiş olmasıdır. Ahilik bir tarikat olduğu gibi aynı zamanda değişik meslek gruplarının organize edildiği bir kurumun adıdır. Teşkilat üyeleri ortaya koydukları birliktelik sayesinde ekonomilerini canlı tutuyor, sanat erbabı yetiştiriyor ve meslek eğitimini gerçekleştiriyorlardı. Meslek sahibi insanlar da civarda bulunan ahalinin ihtiyaçlarını karşılıyorlar ve bunun sonucunda da sermayeye sahip oluyorlardı. Fazla sermaye doğal olarak daha fazla askeri güç ve silah sağlamaktaydı.

Üçüncü olarak Osman Bey diplomasiyi çok iyi kullanan bir lider olarak kabul edilmektedir. Bizans'taki taht kavgalarını yakinen takip etmiş ve bu mücadelelere müdahil olarak bölgedeki politik gücünü arttırmıştır. Fetihler karşısında Bizans İmparatoru II. Andronikos kız kardeşi Prenses Mara'yı İlhanlı Moğol hükümdarına vererek Osman Bey'e karşı önlem alırken, Osman Bey de İmparatorun torunu genç Andronikos'u desteklemiş ve böylece bu tehlikeyi ustalıkla bertaraf etmiştir.[34] Çevreyle kurduğu iletişim, Müslümanlığı seçen Rumların ileri gelenlerini de gazaya dâhil etmesi bir başka diplomatik başarısı olarak kayda geçmiştir. Özellikle Harmankaya Tekfuru Mihail Koses, Osman Bey'in yakın dostu olarak cihada iştirak etmiş ve halkın İslam'a ısınmasına da vesile olmuştur.

Netice itibariyle, Osmanoğullarının kısa zamanda gelişmesini sağlayan etmenler sıralayacak olursak aşağıdaki hususları belirtmek mümkündür:[35]

1-Bir uç beyliği olarak doğrudan Bizans ile mücadeleye girişmesi ve çevrede itibar kazanması.

34 Uzunçarşılı, *a. g. e.*, s. 112.
35 Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, İstanbul, 1981, ss. 175-182.

2-Diğer Türk beylikleriyle dostluk kurması, iyi geçinmesi.

3-Moğol baskısı sonucunda Türklerin birleşmesini sağlamasına yönelik politikaları ve bunun başarıya ulaşması.

4-Bizans saldırılarına karşı denizden ve karadan başarılı savunma yapmaları.

5-Taht kavgalarının fazla yaşanmaması ve fethedilen yerlerin bir idare tarafından yönetilmesi, aile içi bölünmelerin yaşanmaması.

6-Diğer Türk beyliklerini bünyelerine katarak onların iktisadi ve askeri güçlerinden faydalanmaları.

7-Hristiyan ailelerin çocuklarını devlet bünyesine alarak onları istihdam etmeleri, bunun sonucunda Hristiyan ahalinin yeni devlete ısınmaları.

8-Selçukludan tebarüz eden tımar sisteminin başarıyla uygulanması. Böylece hem toprağa bağlı üretimin gereği gibi gerçekleşmesinin sağlanması ve masrafsız askeri bir gücün her daim savaşa hazır halde tutulması.

9-Fethedilen yerlerdeki halkın yerlerinde eman verdirilerek tutulması. Yani istimalet siyasetinin başarıyla uygulanması.

**Osmanlı Beyliği'nin Kurulması Sürecinde Avrupa**

Osmanlı Beyliği'nin kuruluşu sürecini anlamak için, XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu'daki siyasi ve sosyal durumun bilinmesinin yanı sıra, Avrupa'daki genel durumun göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılması gerekir. Bu değerlendirmenin Avrupa devlet ve toplumlarının sosyo-psikolojik yapısı, siyasi durumu ve çevre devletlere, özellikle de Müslümanlara yönelik bakışının toplu olarak ele alınmasıyla daha anlaşılabilir olarak ortaya koyulabileceği açıktır. Nihayet böyle bir değerlendirme, olaylara daha geniş açıdan bakılmasını sağlayacak ve daha sarih tespitler yapılması imkânı verecektir.

Haçlı saldırılarından umduğunu bulamayan, üstelik Kudüs'ü almışken de kaybeden Katolik Avrupa'da XIII. yüzyılın ortalarından itibaren suların durulmadığını müşahede etmekteyiz. Öyleki Haçlı birliği oluşturulması fikri yenilgilerin acısını unutturmak için tekrar gündeme getirilmiştir. İlk olarak 1270'de Liège Başdiyakoz'u Tedaldo Visconti, 1271'de St Jean d'Acre (İsrail sınırları içerisinde Akka) şehri Papazı ve sonradan Papa olan X. Grégoire, 1274'de II. Lyon Konsili ve Papa V. Clément'un 1306-1307 yıllarında Poitier'de ve 1310-


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

1311'de Viyana Konsilinde yaptığı konuşmalar[36] Haçlı zihniyetinin sürdüğünü gösteren önemli tarihi olaylar olarak kayda geçmiştir. Konuşmaların ortak konusu Müslümanların yok edilerek Kudüs'ün alınması ve İsa'nın dünya hakimiyetini ilan etmesinin sağlanmasıydı.

Tedaldo Visconti Fransa Kralı IX. Louis'ye gelerek doğrudan bir Haçlı ordusu düzenlenmesi, Kudüs'ün alınması ve böylece iddia edildiği gibi İsa'nın gelerek Dünya hâkimiyetini ilan edeceği noktasında ikna edici sözler söylemesi hemen sonuç vermese de zihinlerde bu fikrin her zaman var olmasına neden olmuştur. Buna ilave olarak kilisenin Haçlı zihniyetini ihraç etmeye çalıştığı da kaynaklardaki bilgilerce teyit edilmektedir. Mamafih, Guillaume de Tripoli (Trablussam Papazı), Nicolas de Vicence ve meşhur seyyah Marco Polo'nun Moğol Hakanı'na Papa'nın mektubunu iletmeleri bu amaca yönelik girişimlerdi.[37]

Visconti'nin en önemli girişimi ise Chevalier des Templier-Tapınak Şövalyeleri olarak bilinen Haçlı saldırılarında en etkili olan grubu tekrar birliğe dâhil etmesidir. Zira bu şövalyeler, Kudüs'ün ele geçirilmesinden tekrar Müslümanlarca fethedildiği dönem arası kendi başlarına hareket etmekteydiler. Bu itaatsizliklerinin Kudüs'ün kaybında rol oynadığı düşüncesi Avrupa'da hâkim olmuş ve böylece şövalyelerin Avrupa nezdindeki imajları da bozulmuştu. Konjonktürün bir sonucu olmalıdır ki itibarsız görülmelerine rağmen Visconti, 1269'da Paris'e giderek ilk olarak Tapınak Şövalyelerinin lideri Amaury de La Roche ile akabinde İngiltereli Edouard, amcası Guillaume de Valence, eniştesi Bretagne Kontu Jean, Tapınak Şövalyelerinin önemli komutanlarından Thomas Bérard, Hospital Şövalye grubunun lideri Hugues Revel ve Kıbrıs Kralı Hugues de Lusignan[38] ile görüşmelerde bulunarak Müslümanlara karşı tüm dini unsurları bir araya toplamaya çalışmıştır.[39]

Tüm bu girişimlerde Doğu Latinleri kavramı etrafında bir birlik oluşturulma gayreti göze çarpmaktadır. Buradaki Latin kavramının Katolikliği ifade etmekte olduğu açıktır. Zira Germenler ile işbirliği başka şekilde açıklanamamaktadır. X. Grégoire'in Papa seçilmesiyle yeniden gündeme gelen Haçlı birliği çalışmalarında Fransa öne çıkmıştır. *L'estoire de Eracles empereur et la conqueste de la terre d'Outre mer*[40] adlı eser bu dönemde kaleme alınmış ve kendilerince kutsal sayılan toprakların ne anlamı olduğu ve buraların ele geçirilmesi için ne

36 Jacques Paviot, *Projets de Croisade 1290-1330*, Paris, L'Académie des Inscriptions et Belle Lettres, 2008, s. 10.

37 Marco Polo, *Le Devisement du monde*, éd : Philippe Ménard, c. 1, Genève, 2001, s. 124-127. Bu sayfalar arasında Papa'nın mektubu yayınlanmıştır.

38 1270'li yıllarda Katolikler Kudüs'ü kaybetmelerine rağmen Kıbrıs Kralı'nı tariflerken yanında Kudüs ve Kıbrıs Kralı olarak şeklinde yazmaktadırlar.

39 Paviot, *a.g.e*, s. 11.

40 "L'estoire de Eracles empereur et la conqueste de la terre d'Outre mer", *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux*, Paris, c. 2, 1859, s. 471.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

denli çalışmalar yapılması gerektiği ortaya koyulmuştur. Kitapta vurgulanan en çarpıcı hususun Hristiyanlık ideali etrafında tüm Avrupa'nın birleşmesi fikri olması dikkat çekicidir. Özellikle kamuoyunun başarı ve zafer konusunda kesin bir şekilde inandırılmasına rağmen Haçlı saldırılarından mağlubiyetle çıkılmasının kiliseye karşı güvensizliğe sebep oldu. Tabiatıyla güvensizlik kilise için büyük bir tehlike oluşturmaktaydı. Bunu ber taraf etmek için tekrardan kadim düşmana karşı Avrupa kamuoyunu hazırlamak gerektiği stratejisinin benimsendiği ortadadır.

Haçlı seferlerinden ayrı olarak Ortodoks-Katolik birliğinin oluşturulması ve kiliselerin birleşmesi gündeme oturmuştur. Bu meyanda ***Zelus Fidei***[41] ideolojisi kabullenilmiştir. Buna göre Papa Grégoire tarafından imzalanan bir kutsal kararname uyarınca kiliselerin birleştiği kararı deklare edilmiştir. 18 Mayıs 1269'ta başlayan toplantı 24 Haziran'a kadar sürmüş ve 29 Haziran'da kiliselerin birleştiği ilan edilmiştir. Bunun akabinde İlhanlı heyeti Papa tarafından kabul edilmiştir. Gelen iki elçiden birisinin vaftiz olmayı kabul etmesi toplantıya katılan papazlarda ortaya koyulan ideolojinin gerçekleşeceği noktasında bir inanç meydana getirmişse de bunun o anlık bir psikoloji sonucunda olduğu ortadadır.[42]

***Zelus Fidei*** kararnamesinde Müslümanlara yönelik bir dizi uygulamaların hayata geçirilmesinin de yer alması dikkat çekicidir. Buna göre:[43]

-Kilise 'ye verilen ***décime*** diye tabir edilen ve devlet tarafından toplanan vergiyle sağlanan meblağ ile Müslümanlarla ticaret yapmak yasaklanmıştır.

-Hristiyanlar arasında birlik ve beraberliğin sağlanması gerekmektedir.

-Rumlarla birlik, Moğollarla işbirliği sağlanmalıdır.

Dini argümanların yanında Haçlı birliğinin oluşmasına sebep olan diğer önemli bir etken de ekonomidir. Memluklar tüm Doğu Akdeniz'i kontrol ettikleri gibi, Hindistan'a Kızıldeniz üzerinden giden deniz yolunu da ellerinde bulunduruyorlardı. Avrupa'dan gelen gemiler İskenderiye limanına gelirler oradan karayoluyla Kızıldeniz'e ulaşarak tekrar gemilerle yollarına devam ederlerdi. Tüccarlar bu güzergah üzerinde Memluklara önemli miktarda vergi ödemek zorunda kalıyorlardı. O dönem ticaret yapan kişilerden olan Fidence de Padoue'ya göre 1291'de İskenderiye'ye gelen üç gemiden birisinin yükü vergiye gitmekteydi. Jacques de

41 Zelus Fidei : 1274 yılında Papa X. Grégoire tarafından düzenlenen II. Lyon Konsilinde kiliselerin birleşmesini ve Bizans İmparatoru VIII. Mikael Paleolog'un bunu kabul ettiğini gösteren bir kararnamedir.

42 Paviot, *a.g.e*, s. 14.

43 Paviot, *a.g.e*, s. 14.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Moulay günlük 1.000 florinin Memluklara ödendiğini, Foulques de Villaret ise 1307'de 4 gemiden birisinin yapılan ticaret sonucunda vergi olarak bırakıldığını belirtmektedir.[44] Bu yüksek vergilerin ödenmemesi için Memlukların egemenliği altında bulunan Yakındoğu'nun Haçlı konsorsiyumunun kontrolüne geçmesi gerekmekteydi. Böylece Papalık önderliğinde ticari çevrelerin, derebeylerin katıldığı bir Haçlı birliği kurulmaya çalışılmıştır.

Görüldüğü gibi Papalık başkanlığında toplanan konsil, devrin gelişmelerini yakinen takip etmiş ve 1268'de Sultan Baybars karşısında uğradıkları mağlubiyet yüzünden Müslümanlara daha fazla diş bileyen Moğollarla da ittifak yapmaya karar vermiştir. Bu girişim aslında politik ve dini olarak Dünyanın iki siyasi ve dini kutba ayrılması anlamına gelmekteydi. Bir bakıma Müslüman olmayan tüm güçler birleşmek üzereydi.

Sonuçta Anadolu'da İlhanlıların tam bir hâkimiyet kuramamaları, diğer Moğolların da Memluklere saldırmaya cesaret edememeleri ve İlhanlıların kısmen İslam'a geçmeleri Papalık projesinin akamete uğramasına sebep olmuştur. Bu dönemde Osmanlıların gittikçe güçlendiklerini belirtmek gerekir. Osmanoğullarının tarih sahnesinde etkin hale gelmelerini ise, Avrupa öncülüğündeki gayri Müslim ittifaklara Müslümanların Türkler marifetiyle verdikleri bir cevap olarak telakki etmek mümkündür. Avrupa'daki jeopolitik Müslümanlara karşı bir saldırı hazırlığı içermekteyken, Türkler de Bizans'a saldırılar düzenleyerek, Avrupa'ya doğru ilerlemenin hesaplarını yapmaktaydılar.

**Devletleşme Süreci-Bizans İle Münasebetler**

Orhan Bey, babasının vasiyet ettiği Bursa'yı 6 Nisan 1326'da alarak fetihlere devam etmiş ve ilk hedef olan denizlere ulaşmayı gerçekleştirmiştir. Diğer taraftan Karadeniz'e doğru da akınlar yapılmış ve böylece iki deniz tarafından Bizans kuşatılmaya başlanmıştır. Bursa'nın kaybına Bizans'ın içerlediği ortadadır. Daha burayı kaybetmeden önce Memlukler ve Avrupa nezdinde diplomatik girişimlerde bulunarak destek sağlama çabasında bulunmuşsa da netice alamamıştır.

Fethettiği yerlerin kalıcı olarak elde tutulmasının ancak köklü bir devlet yapısına destek verecek olan ilim adamlarının varlığıyla mümkün olacağına inanan Orhan Bey, ünlü âlim Kayserili Molla Davut'u İznik'e kadı olarak tayin etti.[45] Devrin ünlü alimini buraya davet etmesi, İznik'in ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir. İdari, ekonomik ve sosyal nizamın sağlanması diğer yerlere de örnek teşkil edecek ve bu düzeni gören gayri Müslim beldelerdeki

44 Claude Cohen, *Makhzumiyyat. Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiavale*, Leyde, 1977, s. 66-68.

45 Akgündüz, *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul, OSAV, 2000, s. 40.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

halkın gönlü de kazanılmış olacaktı. Bu arada Orhan Bey ünlü Prenses Thedora ile evlenerek Bizans ile ikinci defa akrabalık bağı kurmuştur. İlk olarak İmparatorun kızı daha sonra Müslüman olan Asporça Hatun ile evlenmiştir. Şüphesiz bu girişim önemli bir diplomatik manevra olarak da kabul edilmektedir. Nitekim belli bir süre sonra Bizans tahtı mirasına yönelik hak iddiasında bulunma fırsatı elde etmiştir. Evliliğin netice itibariyle Hristiyan halk nezdinde meydana getirdiği algı ve onun sonuçlarının hesaplandığı vakıadır. Halkın İmparatorun kızı ile evlenen Osmanoğulları beyine fetihlerden ötürü tepki gösterme yerine bilakis yeni oluşan idareye bağlanmasına sebep olacağının da göz ardı edilmediğini belirtmek gerekir.

Evlilikle kurulan ilişkilere rağmen Anadolu'da Bizans ile Osmanoğulları arasında çatışmalar devam ederken Balkanlar'da özellikle Sırplar ile Bizans arasında da sorunlar yaşanmaktaydı. İmparator Slav saldırıları karşısında Orhan Bey'den yardım istemiştir. Bu isteği kabul eden Orhan Bey, kardeşi Süleyman Paşa komutasında gönderdiği birlikle Selanik'i Sırplardan kurtarmıştır. Böylece doğrudan ilk defa Avrupa içlerine de müdahil olma fırsatı yakalamış ve Osmanlı Beyliğinin bölgede önemli bir aktör devlet olarak sivrilmesini sağlamıştır.

Kurumsal yapının yerleşmesiyle birlikte Bizans'a yönelik fetihlerin hızlandığını görmek mümkündür. Daha organize olmuş bir ordu ve devlet yapılanması kuşkusuz otoriteden yoksun olan ya da mevcut otoritelerin baskısı altında bunalan gayri Müslim halkın Osmanlı Devleti'ne bağlanmasını kolaylaştırmıştır.

Orhan Bey babasından tebarüz eden kurumsallaşmayla birlikte fetih politikasına devam ederek Bizans'ı iyice tazyik etmeye başlamıştı. Beyliğin güçlenmeye başladığı dönemde Alperenler'e ilk hedef olarak Osman Bey'in de arzuladığı İznik'in alınmasını göstermişti. Orhan Bey'in artan baskıları üzerine Bizans İmparatoru III. Andronikos 2000'den ziyade atlı ve paralı askerlerden oluşan bir ordu ile Gebze yakınlarındaki Koyunhisar'a gelmişti. Amaç otuz yıldır kuşatma altında tutulan İznik'in kurtarılması ve Türklerin püskürtülmesiydi. Ancak Bizans kaynaklarında geçen bu önemli savaşta ortaya koyulan askeri gücün Türkleri alt etmeye yetmeyeceği ortadaydı. İki ordu 10 Haziran'da 1329'da Palekanon-Eskihisar'da karşı karşıya gelmiş, Orhan Bey 8.000 kadar savaşçıyla Palekanon'a varıp İmparator'a hücum etmiş ve kesin bir zafer kazanmıştır. İmparator yaralı olarak kaçmak zorunda kalmıştır.[46]

Daha yeni oluşan bir beyliğe bile gücü yetmeyerek Koyunhisar savaşında mağlup olan Bizans'ın daha fazla bir kuvvetle İznik gibi önemli bir merkezi savunması beklenirdi. Buna

46 Feridun Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul, Kitabevi yayınları, 2008, s.29. Bakınız, İnalcık, *Osmanlı Araştırmaları,* s. 43-44.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

ilaveten, Hristiyanlık tarihi için dini öneme haiz bir beldenin savunulması için Avrupa'dan Bizans'a destek gelmemesi de ilginç bir durum olarak kabul edilmekle birlikte Yüzyıl Savaşları'nın sürdüğü bir dönemde İznik'in kaybedildiğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Kısacası Hristiyanların kendi aralarında harp halinde bulunmalarını Orhan Bey iyi değerlendirmiştir.

Bu zafer sonrasında 1331'de İznik halkı kuşatmadan da iyice bunalmış halde Orhan Bey'den eman istediler. Orhan Bey tekfur ve ailesinin istediği yere gitmelerine müsaade etti ve halkı da İznik'i terk veya ikamete devam konusunda serbest bıraktı. Âşık Paşazâde Tarihi'ne göre İznik'ten sadece Tekfur ve maiyeti çıkmıştır. Halk Orhan Bey'e güvenmiş ve yerli yerinde sulh içinde yaşamıştır.[47]

Savaşın sonucunda artık İznik yolu tamamen açılmış ve nihayet 1331'de fethedilmiştir. Bu fetih sosyo psikolojik olarak önemli sonuçları doğurmuştur.

1-Süleyman Şah tarafından fethedilen İznik Haçlılarca 1097'de geri alınmıştı. 234 sene sonra dini öneme sahip İznik tekrar Müslümanların eline geçmiş oldu.

2-İznik'in kaybı Hristiyanlarda korkuya sebep olmuş ve Anadolu'daki direniş ümitleri iyice kırılmıştır.

3-Marmara'ya ulaşmada önemli bir engel ortadan kaldırılmış ve Türkler doğrudan Marmara Denizi'ne ulaşmışlardır.

4- Nihai hedef İstanbul olarak belirlenmiştir.

İznik'in fethinden sonra Orhan Bey akınlarına devam ederek, Gebze'ye kadar olan yerleri fethetmiş ve İzmit'i de tehdit ederek Karadeniz kıyılarına dayanmıştır. İzmit'in tehlikede olduğunu gören İmparator Kantakuzen, gemilerle çıkarma yapmak suretiyle Orhan Bey'in kuşatmasını başlangıçta durdurduysa da tam bir başarı sağlayamadı. Üstelik yılda 2.000 altın haraç ödemeyi kabul ederek[48] Osmanlı-Bizans ilişkilerinde bir ilke imza atmış oldu. Bundan böyle Bizans haraç veren bir devlet durumuna getirildi.

Yapılan anlaşmaya rağmen Osmanlıların İzmit'ten vazgeçmediğini görmekteyiz. Kantakuzen'in 1337'de Arnavutluk dolaylarında ortaya çıkan isyanı bastırmak için bölgede bulunduğu sıralarda, Akçakoca, Pendik, Aydos dolaylarında Orhan Bey'e bağlı uç beyler ve Şehzade Süleyman komutasındaki birlikler yeniden İzmit'i kuşattılar. Sonunda bir Bizans prensesi tarafından idare edilen İzmit daha fazla açlığa dayanamayarak, sulhen Orhan Bey'e

47 Aşık Paşazade, *Tevarih-i Aşık Paşazade*, s. 92.
48 İnalcık, *a.g.e.*, s. 45.

teslim olmak zorunda kalmıştır. Böylece Osmanlılar Doğu taraflarından denize ulaşarak Bizans'ı daha fazla tazyike başlamışlardır.[49]

İzmit'in düşme dönemlerinde 1336'de Orhan Bey'in kendi adına para bastırdığını görmekteyiz. Aynı yıllarda İlhanlı Hakanı Ebu Said'in vârissiz bir şekilde ölmesi sonucunda devletin dağılma sürecine girmesi büyük bir fırsat olmuş ve akabinde Orhan Bey bağımsız olarak davranmaya başlamıştır. Bağımsızlık nişanesi olan para bastırma Osman Bey döneminde olsa da, tarihçiler Osman Bey dönemini devlet olarak tanımlamamaktadırlar. Zira para bastırsa bile, eldeki ganimetlerden Selçukluya pay göndermesi, beyliğin bağlılığının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Orhan Bey ise artık 1336'dan sonra ne İlhanlılara ne de Selçuklulara böyle bir bağlılık göstermediği gibi[50], sultan unvanını kullanarak müstakil bir güç olduğunu da ilan etmiştir. Böylece Osmanoğulları beyliği patrimonyal yapıdan çıkarak devlet olduğunu göstermiştir.

Bizans'ın yanı başında gittikçe artan bir oranda ortaya çıkan Türk tehlikesi dururken, neden Arnavutluk ile ilgilendiği meselesi araştırılması gereken bir durum olarak karşımızdadır. Bizans her geçen gün insan ve mali kaynaklarının eridiğinin farkındadır ve özellikle Ortodoks unsurlardan yardım almayı planlamıştır. Elde edeceği ittifakla Osmanlı akınlarına karşı durabileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak Ortodoks olan civar devletlerden beklediği yardımı alamadığı bir gerçektir. Bu hayal kırıklığı sayesindedir ki çok geçmeden Kantakuzen Fransa'nın yardımını talep ederek, tıpkı Selçuklularda olduğu gibi Osmanlılara karşı tekrar Latinlerden medet umar duruma gelmiştir.

Doğu'dan deniz yoluyla Bizans'ı tehdit etmeye başlayan Osmanlılar, bu sefer Çanakkale dolaylarına doğru akınlara yönelerek, batı tarafından da Bizans'ı sıkıştırmaya başlamışlardır. Bu noktada tavaif-i mülukdan olan Karesioğulları beyliğiyle işbirliği içerisine girerek yine bir Türk-İslam bütünlüğü çerçevesinde gaza faaliyetlerini bu sefer denizden yürütmeyi uygulamaya koymuşlardır. Karesioğulları küçük de olsa deniz gücüne sahiptiler. Bergama ve Balıkesir dolaylarının hâkimi durumundaydılar. Onlardan alınan destekle, Yahşi Bey ve Süleyman Paşalar Gelibolu dolaylarını tazyik ediyorlardı. Bu dönemde Karesi emrinde bulunan Hacı İlbey, Evranos Gazi, Ece Bey gibi önemli devlet adamları Orhan Bey'in emrine girerek, Osmanlı Devleti'nin idari ve askeri anlamda daha da güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır.

Fetihlerin artmasıyla Avrupalı devletler tedirgin olmaya başlamışlardı ve bunun sonucunda Fransa'dan Savoie Düşesi Anne liderliğinde hazırlanan bir haçlı donanması özellikle

49 İnalcık, *a.g.e.*, s. 46.
50 İnalcık, *a.g.e.*, s. 46.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

kıyılardaki Türkmen beylikleri üzerine saldırı teşebbüsünde bulunmuştu. 90 gemiden mürekkep ordu 1344'de Umur Bey üzerine yürümüş ve İzmir'e gelmişlerdi. Denizden Osmanlılar devrinde gerçekleşen ilk haçlı saldırısı olması bakımından önemli olan bu askeri organizasyon doğrudan Türkleri Anadolu'dan silecek mahiyette değildi. Aksine Doğu Akdeniz'deki ticaret güvenliğini ve Kıbrıs'ı koruma amacına matuf bir girişimdi. Sonuçta haçlılar bekledikleri başarıyı sağlayamadıkları gibi, Papalık karşısında her zaman kendisini tehlikede gören Bizans'ı da tedirgin etmişlerdi. İmparator VI. Jean Kantakuzen, Orhan Bey'e yanaşmak zorunda kalmış ve kızı Thedora Kantakuzen'i de Orhan Bey'e nikâhlamıştır.

Avrupa'da o dönemde iç karışıklıkların yoğun olduğunu görmekteyiz. Fransa ve İngiltere arasında bir asır sürecek bir savaş başlamıştı. Akrabalık bağı da bulunan Fransa'dan ciddi bir yardım alma ihtimalinin olmadığının Bizans tarafından anlaşıldı. Diğer taraftan ise, Bizans'ın içine düştüğü durumdan faydalanmak isteyen Ceneviz ve Venedikliler arasında da çatışma çıkması bir başka destek umudunun suya düşmesine sebep olmuştur. Bizans açısından varlığını sürdürmek için geriye kalan tek ihtimal, vaziyeti ince bir diplomasiyle idare etmekti. Orhan Bey'e gelince, Avrupa içi çatışmaların yaşanmasına, Bizans'ın köşeye sıkışmasına rağmen kendine yönelebilecek bir Haçlı tehdidini de göz ardı etmeden diplomasiyi kullanarak temkinli bir şekilde ilerlemesine devam etmekteydi.[51]

**Osmanlı Beyliğinin Akınları Karşısında Bizans'ın Avrupa ile Diplomatik Münasebetleri**

Avrupa'da devletler arasında diplomatik münasebetlerin Ortaçağ'da başladığı kabul edilmektedir. İkili ilişkilerde mesajların ve görüşlerin teatisi için mektuplar gönderilmekte, bazen de sözlü olarak karşı tarafa mesaj ileten görevliler vasıtasıyla devletler ifade-i meramı gerçekleştirmekteydiler.

Haçlı seferleri sonrasında Bizans'a yardım bahanesiyle girip İstanbul'da darbe yaparak Latin bir idare tesis edildiğinden beri Bizans'ta ekonomik ve sosyal olarak başıbozukluk, kargaşa rutin bir hal almıştır. Latinlerin İslam Dünyasına yaptıkları saldırıların başarısızlıkla sonuçlanması, Anadolu'daki Müslüman Türklerin tam bir birlik içerisinde bu tehlikeye karşı mukavemette bulunmaları, Anadolu'nun Türk yurdu olmasını sağladığı gibi, Bizans'ı da sosyal ve ekonomik olarak kesin bir gerilemeye itmiştir. VIII. Michael Paleologue döneminde neredeyse Rum nüfusun fazla bir etkinliği kalmamış, köylü sınıfının üretim gücü düşmüş, bu

51 Rodolphe Guilland, *L'Empire Byzantin entre 1341 et 1453*, Paris, Centre de documentation universitaire, Sorbonne, 1966, s. 7-8.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

yüzden de ihtiyaç olan hammaddelerin temini için Ceneviz ve Venedikli tüccarlar gittikçe bu alanda tekel oluşturmuşlardır.[52]

Papalık, Latinlerin İstanbul'dan kovulmasına tepki göstermiş ve Papa IV. Urbanus İstanbul'u devrik Latin krallığının vatanı olarak gördüklerini ilan ederek Avrupa'da anti- Bizans liginin oluşmasına neden olmuştur. Bununla da kalmayarak Bizans'a karşı haçlı seferi çağrısında bulunmuştur. Bunun üzerine İmparator derhal İstanbul'un savunmasını sağlamlaştırma yoluna giderek, Papalığın bu girişimine direnmeye çalışmıştır. Bir yandan da diplomasiyi devreye sokarak yeni Papa seçilen IV. Urbanus'u tebrik için bir elçi göndermiştir. İlişkilerin düzelmesi amacıyla yaptığı bu girişim başarısız olmuştur. Bizans elçisi Roma'da iyi karşılanmamış ve böylece VIII. Michael'in uzlaşma arayışı da suya düşmüştür.[53]

Gergin diplomatik ilişkiler sonuçta savaşı kaçınılmaz kılmıştır. Papalığa destek vermeyerek Bizans'a yakın duran Sicilyalılar ile Roma arasında 26 Şubat 1266'da meydana gelen Benevento Savaşı Bizans'a yaramıştır. Papalığın istediği İstanbul üzerine yürüme projesi gerçekleşememiştir. Fransa Kralı IX. Louis'inin kardeşi olan Charles d'Anjou Papa'nın yanında yer alarak Sicilya'ya girmiş ve Bizans'a karşı olan cephede yer almıştır. Bizans Fransa ile anlaşma yolu aramışsa da 27 Mayıs'ta imzalanan Viterbo Anlaşması'nı bahane eden Charles d'Anjou, İstanbul'dan kovulan Latin Kralı II. Baudouin'in hakkının kendisine ait olduğunu söyleyerek Bizans'a baskı yapmaya çalışmıştır. Tehlikenin büyümesi üzerine Bizans çareyi kayıtsız şartsız Roma'ya yakınlaşmakta bulmuştur. Esasen, Roma da Fransa'nın Vatikan'a bu denli yaklaşmasından rahatsızlık duymaktaydı. Fransa Kutsal Roma Devleti'nin bir parçası değildi ve Charlemagne'dan beri Katolik de olsa Franklık kimliğini ön plana çıkaran bir siyaset izlemekteydi. Yeni Papa seçilen X. Grégoire, Bizans'a yönelik işgali dahi masada tutan politikasını Fransa'nın tutumu neticesinde değiştirmiş ve İmparator'un kiliselerin birleşmesi fikrine yakınlık duyarak, eski politikaların silinmesini sağlamıştır. Bu arada Katalanların Sicilya'ya müdahale etmesi ve Sicilyalıların da Fransızlara karşı 1282'de ayaklanmasıyla, VIII. Michael Paleologue iyice rahatlamıştır.[54] Kiliselerin birleşmesi süreci İznik'in düşüşüne kadar neticesiz bir şekilde devam etmiştir. Çok geçmeden Türk tehlikesiyle karşılaşan Bizans, bu sefer bir zamanlar savaşın eşiğine geldiği Papalık ve Fransa'nın desteğini aramaya koyularak varlığını sürdürmeye çalışmıştır.

52 Alain Ducellier, M. Kaplan, B. Martin, F. Micheau, *Le Moyen age en Orient Byzance et l'Islam, Des Barbares aux Ottomans*, Paris, Hachette, 2003, s. 293.

53 Ahrweiler, *a.g.e*, s. 340-341.

54 Ahrweiler, *a.g.e.*, s. 342.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Bizans'ın Avrupa ile temasının zamanlaması dikkate alındığında Türklerle yaptıkları savaşların ve sonuçlarının etkili olduğunu müşahede etmekteyiz. Mevcut gerilemenin nelere mal olacağını gören Bizans hanedan üyelerinin hal çareleri aradığını görmekteyiz. İmparator II. Andronikos'un ikinci karısı Irene de Montferrat, 1321'de Bizans topraklarının hanedanın malı olduğunu, dolayısıyla kendilerinin geliştireceği stratejiyle bu durumdan kurtulunabileceğini bir ideoloji olarak ortaya atmıştır.[55] İdeolojiye göre İstanbul ve mücavir alanlarında hanedan üyeleri topraklarını korumalı ve küçük bir site devleti de olsa Bizans varlığını sürdürmeliydi. Hanedan üyelerini böylesine bir stratejiyi benimsemeye iten sebep, Rum nüfusun azalması ve üretimin erimesiyle birlikte ortaya çıkan mali buhrandı. Artık Bizans için tek amaç bir site devleti olarak uluslararası destek sağlanarak uygulanacak bir denge siyasetiyle ayakta kalabilmekti. Şüphesiz bu stratejinin uygulanması için hanedan üyelerinin birlik beraberlik içerisinde olmaları gerekmekteydi. Neticede II. Andronikos Avrupa'da müttefik arama ve Memlukler aracılığıyla da Anadolu'da oluşan birliğin kendine yönelmesini engelleme amacına matuf girişimlerde bulunmaya başlamıştır.

II. Andronikos döneminde eldeki verilere göre değişik devlet ve temsilciliklere toplam 25 mektup gönderilmiştir. Bunlardan 18'i doğrudan Batı'ya, başka bir ifadeyle Katolik devletlere, 7 tanesi de bunların dışında kalan din temsilciliklerine gitmiştir. Yerlere göre dağılım şu şekildedir:[56]

2 mektup Sırp Kralına, 2 mektup Mısır Sultanlığına, 1 mektup Antakya Patrikliğine, 1 mektup İskenderiye Patrikliğine, 1 mektup Alainler'e, 9 mektup Ceneviz, Venedik ve Raguza Cumhuriyetleri'ne, 1 mektup Hırvat Dukalığına, 4 mektup Aragon ve Sicilya Krallarına, 2 mektup Fransa kralları Philippe le Bel ve IV. Charles'a, 1 mektup Papalığa ve 1 mektup da Montferrat derebeyine gönderilmiştir.

Bizans diplomasisinin İskenderiye'den İspanya'ya, Antakya'dan Fransa'ya kadar bir alanda etkin olmaya çalıştığı ortadadır. Tabiatıyla bu diplomatik kabiliyet yaklaşık bin yıllık bir devletin çevre ile sağladığı ilişkilerinin bir sonucundaydı. Konumuz ile esas ilgili olan, gittikçe çökmeye başlayan Bizans'ın Avrupa ve özellikle de Fransa ile olan diplomatik münasebetleridir. Latince kaleme alınan bu mektuplardan Papa XXII. Jean, Fransız Kralı IV. Charles ve Dominiken olan elçi Benoit Come'a gidenlerin içeriği Ortodoks kilisesinin Katolik kilisesiyle birleşmesi üzerinedir. Bu ilk girişim değildi. 1274'de Lyon Konsili'nde gündeme

55 Ducellier, *a.g.e*, s. 294.

56 Elisabeth Malamut, « La lettre diplomatique et l'ambassadeur à Bzance sous le règne d'Andronic II », éd : Denise aigle et Stéphane Péquignot, *La correspondance entre souverains, princes et cités-états*, Turnhot, Brepols, 2013, ss. 149-150.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

gelmiş, ancak sonuç olumlu olmamıştı. Bizans'ın o tarihteki konumuna baktığımızda Latinlerin İstanbul'da etkin olduklarını, Anadolu Selçuklularının Kösedağ mağlubiyetinden sonra çöküşe geçtiklerini görmekteyiz. Bundan faydalanarak Katolik kilise ile birleşimini gerçekleştirdiği takdirde Bizans, Miryakefalon Savaşı'nda uğradığı mağlubiyetin acısını çıkaracak ve Türkleri Anadolu'dan atma imkânına kavuşacaktı. Mamafih, bu bir Bizans ideali olarak kabul edilmekteydi.

Osman Bey'in İznik'i kuşatması sonrası iyice telaşa kapılan Bizans İmparatoru, Hiéronymus'u elçi olarak Avignon'da bulunan Caffa Arşöveki'ne daha sonra da 1325'de Psychomallos'u da Venedik'e Marino Sanudo Torsello'ya göndermiştir.[57] Gündem yine kiliselerin birleşmesidir. Fransız kralına bu minvalde daha sonra 4 tane mektup gönderildiği kayıtlıdır. Doğrudan krala giden ilk Bizans mektubu Cenovalı Simone Doria tarafından 20 Ağustos 1326'da takdim edilmiştir.[58] Eldeki diğer mektup 1326 tarihlidir. Bu tarihte Bursa Osmanoğulları'nın eline geçmiştir. Bursa'nın fethini müteakip süreçte ana hedefin doğrudan İstanbul olduğu Türk devlet ileri gelenlerince belirlenmiştir. Nitekim ortaya koyulan fetihler bunu göstermiştir.

İşte bu konjonktürde Bizans, Papa XXII. Jean'a ve Benoit de Come'a Mayıs 1327'de bir mektup daha göndererek Fransız kralına teşekkürlerini ifade etmiş ve dostluk niyetlerini belirtmiştir. Mektubunda Fransız kralına "Çok değerli kardeşim Majesteleri" şeklinde ifadeler kullanılması[59] X. yüzyıl diplomatik üslubunu yansıtması bakımından anlamlı ve dikkat çekicidir. Son olarak da Théodore Métochite, Charles le Bel'e bir mektup göndererek Bizans ile Fransa'nın işbirliğini sağlamaya yönelik adımlar atılması konusundaki girişimlere destek vermiştir.

Mevcut mektuplar, Bizans'ın istediği kiliselerin birleşmesi konusunda Fransa tarafındaki muhataplarda sorunlar yaşandığını ortaya koymaktadır. İmparator II. Andronikos, Papa'ya gönderdiği mektubunda elçi Benoit de Come'un kendisinden bir mektup getirmediğinden bahsetmesi, buna karşı Papa'nın Andronikos'a mektup gönderdiğini belirtmesi[60] ikili ilişkilerde kopukluk olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca belirsiz bir grubun Bizans- Papalık ilişkilerine müdahale ettiğini düşündürmektedir.

57 Malamut, *a.g.m*, s. 151. Bkz : A.E. Laiou, *Constantinople and the Latins, Thr Foreign Policy of Andronicus II (1282-1328)*, Cambridge, Massachussets, 1972, s. 311-322.

58 Söz konusu mektup Henri Omont tarafından 1892'de ve 1906'de Bibliothèque Nationales des Chartes'da yayımlanmıştır. Ancak daha sonra bu mektuplar arşivde kaybolmuştur. Malamut, *a.g.m*. s. 152.

59 Malamut, *a.g.m*., s. 152.

60 Malamut, *a.g.m*, s. 153.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

İkinci mektuplaşmayla ilgili olarak ise bunun Elçi Benoit de Come'un vasıtasıyla ilk olarak Papa'ya, akabinde de IV. Charles'a sözlü olarak Andronikos'un mesajını ilettiği bilgisi bulunmaktadır.[61] Kayıtların tutulmasına rağmen sözlü olarak böyle bir girişimin sebebi, kiliselerin birleşmesi yönündeki Bizans talebine Bizans içinden doğacak tepkilerden çekinilmesi gösterilebilir. Mamafih, sözlü gönderilen mesaj, gönderen tarafça kayıt edilmemekte, gönderilen muhatapça kayıt altına alınmaktadır. Dolayısıyla Bizans içerisinde buna karşı çıkanların dayanacağı bir belgenin ortada bırakılmamasının düşünüldüğü ihtimal dâhilindedir.

İkinci olarak II. Andronikos, Kral IV. Charles'a Simone Doria aracılığıyla gönderdiği yazılı mektubun yanında, yine Benoit vasıtasıyla sözlü mesaj göndermiş ve onun dostluğunu istemiştir. Kral'ın bu talebe olumlu yaklaştığı anlaşılmaktadır. Bunu teyit eden bir mektubu da elçi Benoit Andronikos'a götürmüştür.[62]

Mektupta Bizans'ın sıkıntılar yaşadığından bunda halkın ve kendisinin de sorumlu olduğundan bahsetmesi ilginç olduğu kadar da kesin bir çaresizliğin ifadesi olarak kayıtlara geçmiştir. O dönemlerde böylesine bir mektuptan Osmanlı Beyliği'nin haberdar olup olmadığı, olduysa buna karşı nasıl strateji geliştirdiği ayrı bir konu olarak dikkatleri çekmektedir. Ancak eldeki verilere göre, Osman Bey'den itibaren devam eden süreçte Sultanların Ortodokslara geniş özgürlük tanımaları, ticaret serbestisi sağlamaları ve fethedilen yerlerde sürekli olarak imar politikalarını yürürlüğe koymaları, görünen o ki İmparator Andronikos'u kendi halkı nezdinde itibar anlamında güç duruma düşürmüştür.

Fransa'nın saygı ve sevgi ifadelerinden başka ciddi bir desteği olamayacağını düşünen İmparator, Aragon Kralı II. Jacques'a da kiliselerin birleşmesini, Bizans ile yakın ilişkiler içerisinde bulunan Katalan tüccarlara tanınan ayrıcalıklar için de teşekkürü içeren bir mektup göndermiştir. Ağustos 1327'de, Fransa'ya giden mektubun akabinde bunun gerçekleşmesi, Bizans diplomasisinin çok yönlü işlediğinin bir alameti olarak kabul edilebilir. Katolik dinine mensup Aragon'da da destek talebinin olumlu karşılanmadığını görmekteyiz.

Bizans, Türk ilerleyişi karşısında sadece kiliselerin birleşmesi politikasını devreye sokarak çare düşünmemiş, aynı anda çevre devletlerle olan husumetleri sona erdirerek, gücünü toplamayı ve öncelikli olarak ortaya çıkan ve gittikçe büyüyen Türk tehlikesini bertaraf etmeyi planlamıştır. Ortodoks olan Sırplarla öteden beri devam eden süreçte barış yapma amacıyla 1299'da meşhur elçi Théodore Métochite'i göndermişti. Bizans, Sırp despotu Milutin ile anlaşma yolları aramış ve iyi niyet göstergesi olarak da Simonide adlı daha 5 yaşındaki kızını

61 *Aynı sayfa*.
62 Malamut, *a.g.m.*, s. 153.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

despotla evlendirmiştir.[63] Zamanlamanın Osman Bey'in İnegöl'ü alarak İznik'i kuşatmasına denk gelmesi anlamlıdır. Çok geçmeden 1326'da Bursa'nın düşmesi sonucunda 1327'de tekrar Théodore Métochite'i elçi olarak göndermiş ve bu girişim de istenen sonucu vermemiş, çok geçmeden Kantakuzen'in İmparator olmasıyla başlayan iç karışıklık dış politikada da kendisini göstermiştir. Bizans, Sırplarla arayı açmış, üstelik bu sefer Sırplara karşı Orhan Bey'in yardımını istemek zorunda kalmıştır. İyi niyet gösterisi olarak da kızını Orhan Bey'e vermiştir.

Elçi Métochite Sırp kralının annesi, derebeyleri, hanedan üyeleri, kilise mensupları, kilise yüksek idarecileri ve Sırp Arşövekligi'nin de hazır bulunduğu bir karşılamada muhtemel evliliğin de verdiği etkiyle Bizans İmparatoru'nun mesajını okumuş ve Kral Milutin'den bazı şartların yerine getirilmesini istemiştir. Buna göre Sırplar tarafından işgal edilen yerler geri iade edilecek, rehin tutulan Sırplar ve Bizanslılar bir değişimle iade edilecekti. Elçi Mélochite'in raporuna göre bu konuda sorunlar meydana gelmiştir. Sırp rehinelerin sayıca daha fazla olduğu, Milutin'in ilk etapta buna rıza göstermediği, ancak daha sonra rehine değişimini kabul ettiği raporda belirtilmektedir.[64] Neticede kısmen olumlu olarak görünen gelişmeler de Ortodoks olan bu iki devletin tam müttefiklik içerisinde Türklere karşı hareket etmelerine yetmemiştir.

Bizans'ta 1328 yılında II. Andronic'in oğlu III. Andronic babasına başkaldırmış ve bunun sonucunda tahtın ortağı olmuştu. Bu kargaşa aynı zamanda Irene de Montferrat tarafından ortaya atılan stratejinin de çökmesi anlamına gelmiştir. III. Andronic Bizans'ın Avrupa yakasını, elde ettiği güçle kısmen de olsa itaat altına almış ve bu cesaretle Orhan Bey üzerine yürümüştür. Palekanon Savaşı'nda Orhan Bey'in galibiyetiyle Bizans'taki iç dengeler değişmiş, Osmanlılar artık Bizans iç siyasetinin de önemli bir aktörü olmaya başlamışlardır. III. Andronic'in ölümüyle tahta geçen IV. Jean Kantakuzen denge siyasetini yürütmeye çalışmışsa da Sırp ve Bulgarların saldırgan tutumları yüzünden başarılı olamamıştır.[65] Üstelik Avrupa'dan umut edilen destek bir tarafa, Avrupa ile mücadele etmek ve bu itibarla Osmanlılara yanaşmak zorunda kalmıştır. Orhan Bey, Bizans'ın yaptığı müracaatı fırsat olarak değerlendirmiş ve Kantakuzen'in Sırplarla yaptığı mücadelede Bizans'a destek vererek Boğaz'ın karşı tarafına doğru açılma imkânını Osmanlı Devleti'ne kazandırmıştır.

**Avrupa Kıtasına Geçiş Süreci**

İlk olarak Bursa'nın, akabinde İznik'in alınması, sonrasında İzmit'e ulaşılması sonucunda Bizans yoğun bir baskı altına alınmıştı. Bu sırada Bizans sadece Osmanlı akınlarıyla değil

63 L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe, le kralj Milutin*, Thesselanik, 1978, s. 89-119.
64 Malamut, *a.g.m*. s. 159.
65 Ducellier, *a.g.e*., s. 294.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Ortodoks Sırplar ile de uğraşmak durumunda kalmıştır. Trakya'da Kantakuzen, İstanbul'da ise V. Ioannis Paleolog Bizans'ı idare etmekteydiler. Bu bölünmüşlük yapı beraberinde rekabeti getiriyor ve iç çekişmelere sahne olan Bizans'ın iyice yıpranmasına sebep oluyordu. Diğer taraftan bu iki imparator birbirlerine üstünlük kurmak için dışarıdan ittifak arayışları içerisine giriyorlardı. Tam da bu sırada Mora ve Teselya'da hâkimiyetini iyice kuvvetlendirerek İstanbul tacına göz koyan Kantakuzen, Orhan Bey'in yardımını talep etmişti. Bir ittifak kurmak için de kızı Theodora'yı Orhan Bey'e verdi. Hemen akabinde Orhan Bey, Kantakuzen'e 1347'de destek vererek kendisinin V. Ioannis Paleolog ile birlikte İstanbul'da ortak imparator ilan edilmesini sağlamıştı. Böylece doğrudan Osmanlı Devleti, Bizans'ın iç işlerinde söz sahibi olan devlet konumunu perçinlemişti.[66]

Kantakuzen, Sırp ve Bulgar krallıklarıyla sürekli çatışma halindeydi. Bizans, Balkanlar'da yağma hareketlerinde bulunuyor ve buradan ekonomik çıkarlar elde ediyordu. Kuşkusuz bu da sorunlar doğuruyor ve düşük ölçekli çatışmalara neden oluyordu. Bölgede etkin olmak isteyen Sırpların Bizans üzerine yürüdüklerini haber alan Orhan Bey, Süleyman Paşa'yı bu orduyu kırmaya memur etmiş ve 1352'de bir Sırp ordusu Osmanlı ordusunca bozguna uğratılmıştır.[67] Böylece ilk defa Osmanlılar Avrupa içinde askeri bir operasyona girişmiş oldular. Bu zafer, Balkanların Osmanlılarca bilinmesini ve onların bölge halklarıyla irtibata geçmelerini sağlamıştır.

Ortaya çıkan Bizans ile işbirliği Avrupa yakasına geçişte kolaylık olması için Türklere bir üs verilmesini zorunlu kılmıştır. Tsympe- Çimpe ya da Cinpi olarak anılan Çanakkale Boğazı'nın karşısındaki bir yer Osmanlılara verilmiş ve böylece ilk defa Osmanlılar Avrupa kıtasına ayak basmışlardır. Bu yerleşmeden Kantakuzen'in rahatsız olduğu açıktır. Cinpi'nin terkedilmesi için yapılan tüm öneriler reddedilmiş ve Osman Bey'in ortaya koyduğu hedef doğrultusunda ilerleme yönünde bir irade ortaya koyulmuştur.

Orhan Bey elde edilen bu fırsatı iyi değerlendirmiş ve Çimpe kalesini Avrupa'ya seferler düzenlemek için bir üs olarak kullanmıştır. Çünkü İstanbul Boğazı'ndan geçişe İmparatorun müsaade etmeyeceği ortadaydı. Bizans hatasını anladıysa da iş işten geçmişti. Gerçekte elinde Türkleri engelleyecek bir güç de yoktu. Kayıtsız şartsız durumu kabullenmek durumunda kalmıştır. Osmanlılar açısından ise barış yoluyla Çinpe'nin alınması, diplomatik bir başarı olduğu kadar, çevredeki halk nezdindeki olumlu imajlarına katkıda bulunan önemli bir olay olmuştur.

66 İnalcık, *a.g.e.*, s. 50-51.

67 Işın Demirkent, « XIV. Yüzyıla Kadar Balkan Yarımadasında Bizans Hakimiyeti », *Kosova Zaferinin 600. Yıldönümü Sempozyumu*, Ankara, TTK, 1992, s. 9.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Gelinen süreçte Süleyman Paşa komutasındaki ordu Gelibolu'ya akınlar düzenleyerek tüm sahili almaya başlamıştır. Bu arada 2 Mart 1354'de meydana gelen depremle tüm kıyılarda bulunan hisarların yıkılması sonucu ani bir hücum düzenleyen Osmanlı ordusu, Biga dâhil tüm yerleşim birimlerini ele geçirdi. Bu akınlarla birlikte sadece İstanbul ve Trakya'nın büyük kısmı Bizans kontrolünde kalmış diğer tüm yerler Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır. Fetihlerin hemen akabinde uygulamaya konulan iskân politikası sayesinde, bölgenin Türk ve Müslüman olması sağlanmış ve kalıcı hâkimiyetin tesis edilmesi için çalışılmıştı.[68]

Türklerin Rumeli'ye geçişlerinin Bizans'ça nasıl algılandığı ve Bizans'ın Türkler hakkındaki duygularının neler olduğu sorusu önemlidir. Bu konuda Alman Bizantist Herbert Hunger'e göre devrin Bizanslı yazarı Ioannes Chortasmenos tarafından yazıldığı iddia edilen Yunanca bir eser bize cevap verecek mahiyettedir. Ioannes şunları yazmaktadır:[69]

*"Bizim günahlarımız sebebiyle tanrı-tanımaz Agaren-Arap ve Türk milleti hesaplanması mümkün olmayan bir kalabalık halinde sınırları dışına taşıp, kara ve denizlerin neredeyse tamamını ele geçirerek hırsından dolayı ayak basmadığı hiçbir yer bırakmadı. Bu yüzden Romalıların devleti pek çok kez korkunç felaketlere uğratıldı; kentleri, toprakları, gelirleri ve Romalıların güvenliğinin kaleleri olan diğer tüm her şey alındı. Ancak böyle olmakla birlikte, o canilerin yurtlarına dönmeleri sebebiyle devlet, tekrar, kısa bir süre sonra, bir şekilde sıkıntılarından kurtulmaktaydı. Çünkü bunlar saldırdıkları zaman eyaletleri yağmalasalar ve Romalıların idaresi altında bulunan bölgeleri on binlerce sıkıntıya boğsalar da, hırsızlar ve korsanlar gibi yağma ve çapulla karınlarını doyurduktan sonra tekrar geldikleri yere geri dönmekteydiler. İmparator Theophilos'un devrinden itibaren pek çok yıl boyunca İstanbul'un Latinler tarafından zaptına kadar bunu yaparak böyle yaşadılar. Ancak o tarihte, Romalıların iktidarı tümüyle itaat altına alınarak zayıflatılmış ve devletin her bir taraftan saldıran bu denli büyük ve kalabalık canavarlara artık dayanacak gücü kalmamıştı. İşte o zaman, bu barbarlar, kentin zaptından sonra geçen kısa zaman zarfında kendilerine engel olacak hiçbir kuvvetin bulunmamasından istifadeyle geçmişte Romalılara tâbi çok sayıdaki yerden az sayıda geri kalan Anadolu'nun sair yerlerine akın ettiler. Yavaş yavaş ilerleyerek Avrupa'ya dahi geçtiler, tüm Trakya ile Makedonya'yı yerle bir ettiler ve büyük ve kalabalık nüfusu olan Bulgarların devletine boyun eğdirdiler. Ne Arnavutlar ne de Sırplar onlara karşı koyamadığı için bunları da*

68 İnalcık, *a.g.e.*, s. 51.

69 Eser Fransız yazar Paul Gautier tarafından Yunancası Fransızcaya çevrilmiştir. Paul Gautier, "Un Récit Inédit du Siège de Constantinople par les Turcs (1394–1402)", *Revue des Études Byzantines*, sayı: 23,1965, s. 100–117. Türkçe bilgi için bkz : Ferhan Kırlıdökme Mollaoğlu, « Sultan I. Beyazıt Dönemine Ait Grekçe Bir Anlatı », *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2008, sayı : 24, ss. 129-146. Bu ifadeler Avrupalıların Osmanlılar hakkındaki XIV. yüzyıldaki görüşlerini yansıtması bakımından önemlidir.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

*tıpkı Macarlar gibi itaatleri altına aldılar ve tabiri caizse karşılarına çıkan herkesi ya savaş ya da barış yoluyla boyundurukları altına alarak ve yok ederek tüm Avrupa'nın bir başından öbür başına kadar ilerlediler. Pek çoğunun onlara karşı durmayı istemesi faydalı bir sonuç getirmedi; ancak Türkler bunlar karşısında da üstünlük sağladılar. Avrupa'da Romalılara ait kentlerin surları, söylendiği gibi, deprem sebebiyle bir gecede yıkılarak inançsızların eline geçti. Bundan böyle, vasat bir bilgiye sahibi olan insanlar bile olayların, bizim Tanrı'ya karşı akılsızca işlediğimiz günahlar sebebiyle Tanrı'nın gazabı olduğunu anladı."*

Yukarıdaki haleti ruhiyeye sahip olarak akınlardan bunalan V. Ioannis 1355'de Papa VI. Innocentus'a elçi göndererek bir kez daha Roma kilisesiyle birleşmeyi teklif etmiş ve Osmanlılara karşı etkin Haçlı ittifakı oluşturulması yönünde talepte bulunmuştur. Bunun için Avignon'da bulunan Papa'nın yanına oğlu Manuel'i rehin olarak göndermesi karşılığında 5 kadırga ve 15 gemiden mürekkep bir lojistik desteğin yanı sıra 500 şövalye ve 1000 de yayadan oluşan bir askeri birlik istemiştir. Haçlı yardımı sayesinde Türkleri Anadolu'dan atmayı planlamıştır.[70] Ancak bu talepler karşılanamamıştır. Venedik'in Macaristan ile Dalmaçya kıyıları yüzünden 1357'de harbe tutuşması bunu engellemiştir. Papalık Nuncio Pierre Thomas'ı Buda'ya göndererek Macaristan ile sulh yapmayı ve Haçlı ittifakı oluşturulmasını denemiş ve bunun için gerekli alt yapının oluşturulmasında başarılı olmuştur.[71]

Tam bu sırada 1357'de Orhan Bey'in 12 yaşındaki oğlu Halil'in Foçalı Rum korsanlarca İzmit Körfezinde esir edilmesi, ardından da Şehzade Süleyman'ın ölüm haberinin gelmesi tüm dengeleri alt üst etmiştir. Süleyman Paşa, Osmanlı tarihinde sultanlar kadar önemli çalışmalar yapmış ve devletin iradesinin hangi yönde tecelli edeceği noktasında etkili olmuş bir şahsiyet olarak öne çıkmıştır. Bu husus ünlü Fransız tarihçi Alfonse Lamartine tarafından bile dile getirilmiştir.[72]

İyice yaşlanan ve yaşadığı bu olaylardan derin bir üzüntü duyan Orhan Bey oğlunun kurtarılması için İmparator Ioannis'e başvurmuş ve yardım istemiştir. Bu talep karşısında İmparator maddi ve siyasi kazanç elde etmek için şartlar ileri sürmüştür. Buna göre:[73]

Osmanlı Devleti'ne geçmişten kalan borçlar silinecekti.

Bizans topraklarına karşı yapılan akınlar durdurulacak.

70 O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Londres, 1972.

71 İnalcık, *a.g.e.*, s. 54-55.

72 Salih Pay, « Rumeli Fatihi Osmanlı Şehzadesi : Gazi Süleyman Pasa », *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı :1, 2009, s. 287.

73 İnalcık, *a.g.e.*, s. 52.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Foça'ya gönderilecek gemilerin masrafları Orhan Bey tarafından karşılanacak.

Trakya'da bulunana Kantakuzen'in oğlu Mattehos'a yardım yapılmayacak.

Ortaya çıkan bu konjonktürün fetihleri zayıflattığı ortadadır. Buna ilaveten gazalara katılanlarda bir yılgınlık da meydana getirmiştir. Bunun üzerine Orhan Bey deneyimli bir kumandan olan Lala Şahin Bey ile birlikte oğlu Murad'ı Gelibolu'ya göndermiş ve akın yapmaması konusunda emir vermiştir. Orhan Bey, rehin tutulan oğlu Halil'in serbest kalması için birçok fedakârlıkta bulunmuştur. Öyle ki bunun için fetihlere bile ara verdirmiştir. Sonunda 30.000 Venedik altını ödemeyi kabul ederek Halil'in kurtarılmasını sağlamıştır. Bizans ise bu kurtarma olayından faydalanmaya çalışmıştır. Küçük kızı Iren'i Halil'e nişanlamayı başarmış ve oğlu Halil'in veliaht olması sözünü de almıştır. Bu sayede bir barış dönemi kuracağına inanmıştı.[74] Ancak bu inancın boş bir kuruntudan ibaret olduğu açıktı. Zira Bizans'ın Türk geleneğinden habersiz olduğu anlaşılmaktadır. Sultan'dan sonra kimin yerine geçeceği konusunda devlet idarecilerinin ve ordunun da söz sahibi olduğunu dikkate almadığı gözükmektedir. Zira Şehzade Murad devrin önemli devlet adamı Lala Şahin Bey ile birlikte ordunun başında Gelibolu'da bulunmaktaydı. Halil olayından dolayı fetih politikasında 2 yıllık bir durağanlık olsa da devrin ileri gelenlerinin iradesi, akınlara devam yönünde olduğundan çok geçmeden Osmanlı akınları kaldığı yerden devam etmeye başlamıştır.

**Osmanoğullarının Gelişim Sürecinde Fransa'da Siyasi Durum**

Osmanoğulları'nın fetihlerle ortaya koyduğu genişleme sürecinde ileride mücadele edeceği Avrupa'nın hangi durumda olduğunun göz önünde bulundurulmasıyla tarihi sürecin daha bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi imkânı doğmuş olacaktır.

Kral Philippe Le Bel, krala danışmanlık hizmeti ve bir kısım idari görevleri de ifa edecek olan bir Konsey kurmuştu. Bu denli bir girişimin Dünya hâkimiyeti kavramının kurumsallaştırılmak istenmesinin bir sonucu olduğu açıktır. Şahıslar değil devletin idealinin öne çıktığı bir süreç yaşanmıştır. Konsey, ağırlıklı olarak, kilise yöneticileri, etkin burjuvalar, İtalyan ve Normandiyalıların önde gelen tanınmış kişileri, Yahudilikten Hristiyanlığa geçen etkin kişiler, bankerler, toprak sahibi serf denen soylular ve hukuk profesörlerinden oluşmaktaydı.[75] Değişik sosyal katmanlardan gelseler de üyelerin ortak özelliklerinin devletin gelirlerinin önemli bir bölümünü ellerinde bulunduranlar olduğunu belirtmek mümkündür. Kral güçlü insanlarla güçlü olacağına ve devletin idealini gerçekleştireceğine inanmaktaydı.

74 İnalcık, *a.g.e*, s. 53.

75 Jacques Marseille, *Nouvelle histoire de la France, de la Préhistoire à la fin de l'Ancien Régime*, c. 1, Paris, édition Perrin, 1999, s. 314.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Fransa'da bu gelişmeler olurken halka dayanan kurumsallaşma faaliyetlerinin Osmanlı Devleti'nde de olduğu vakidir. Mamafih, Osmanlılar fethettikleri yerlerde imaretler gerçekleştirerek, yerli Hristiyan halkın devlete olan bağını tesis etmeye ve mümkünse onların İslam'a geçmelerine zemin hazırlama stratejisini uygulamaya koymaktaydı. İstimalet hukuku tatbik edilmekteydi.

XIII. yüzyılın sonlarında bu gelişmeler olurken Osmanlı Beyliği'nin bağlı olduğu İlhanlı Devleti hükümdarı Aryun 1289'da Fransa Kralı Philippe Le Bel'e mektup göndermiştir.[76] Bu girişim Avrupa ile Asya'nın diplomatik ilişkilerinde çok önemli bir adım olarak kabul edilmekle birlikte mektup, mahiyeti itibariyle de bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Osman Bey'in gittikçe kendisini gösterdiği ve bağımsız bir beylik ve devlet olma sürecinde Moğollar ile Fransa'nın irtibatta olmaları anlam kazanmaktadır. Ancak mektubun gönderildiği tarihteki Osmanlı Beyliği'nin siyasi konumu ve yaptığı gazalar sonucunda elde ettiği güçle ilişkilendirmek mümkün değildir. Dolaylı olarak Fransa-İlhanlı diplomatik diyaloğunu Müslüman varlık olması hasebiyle Osmanlı Beyliğiyle ilişkilendirebiliriz. Zira devrin en etkili İslam Devleti olan Memlukler hem Hristiyanların hem de Moğolların ortak düşmanıydı. Bizans, Fransa başta olmak üzere tüm Avrupa'yı haçlı birliği oluşturmak suretiyle Türkler üzerine kışkırtmaktaydı. Diğer yandan da Kudüs'ü elde tutan Memluk İslam Devleti'ne yönelik Moğolların ve Avrupa'nın diş bilemesi söz konusuydu. Tam da bu kertede Haçlıları kışkırtan Bizans ile Osmanlı Devleti savaş halindeydi ve kısmi de olsa Osmanlıların İlhanlı Devleti'ne bir bağlılıkları söz konusuydu.

Moğol Hanı Aryun, Memluklere karşı Hülagu'nun uğradığı yenilgiyi unutmamış ve ne pahasına olursa olsun Mısır ve Suriye'yi işgal ederek neredeyse tüm Müslümanları emri altına almayı planlamıştır. Bu itibarla yaklaşık bir asırdır etkisi yok denecek kadar azalan Haçlı ittifakı kavramını alevlendirerek, Memlukler üzerine yürümek için Avrupa'da o dönemde yaptığı icraatlarla etkin konumunda olan Fransa kralıyla işbirliği içerisinde olmayı teklif etmiştir.[77] Görünürde Moğolların, Kral Philippe Le Bel'in genişlemek suretiyle elde ettiği güçten haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

76 Söz konusu mektup Abel-Rémusat tarafından 1824'de Archive Nationale de France'da bulunmuş ve yayınlanmıştır. Rémusat'nin Moğolca olan mektupları tam anlamıyla anlayamadığı ve yanlışlar yaptığı söz konusudur. Bunun üzerine W. Kotwicz söz konusu mektupları tekrar incelemeye almış ve bugünkü halini ortaya koyacak bir çalışma gerçekleştirmiştir. Mektuplar için bkz : « En marge des lettres des il-khans de Perse retrouvées par Abel-Rémusat », *Collectanea Orientalia*, no : 4, Lwow, 1933. Ayrıca analiz ve çeviri için Bkz : Antoine Mostaert, Francis Woodman Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Aryun et Oljeitü à Philippe le Bel*, Massachusettes, Harvard University Presse Cambridge, 1962.

77 Antoine, a.g.e, s. 4. Bkz : M. D. Sinor, « Les relations entre les Mongols et l'Europe jusqu'à la mort d'Arghoun et de Béla IV », *Cahiers d'Histoire mondiale*, t. 3, s. 56.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Fransa ise Philippe Le Bel'in geliştirdiği ve resmi ideoloji haline getirdiği Summaria doctrina çerçevesinde Orta Asya ile ilgilenmeye çoktan başlamıştı. Nesturî kökenli Papaz Rabban Sauma, namı diğer Bar Sauma'nın mihmandarlığında Pers ve Orta Asya'ya Gobert de Helleville liderliğinde bir heyet gönderilerek İlhanlılar ile temas sağlanmıştı. Kısacası Fransa, Büyük İskender'in politikasının mirasçısı olarak Hindistan'a Orta Asya üzerinden inme planları yapmakta, İlhanlılar ise Ortadoğu'da hâkimiyet kurmak için güçlü Fransa'nın desteğini sağlamayı ummaktaydı. Çıkarların kesiştiği nokta ise her ikisinin de Müslümanların yaşadığı topraklar üzerinde operasyon yapma planlarıydı.

Aryun Han bu çerçevede 1290 kışında yola çıkacağını ve gelecek yılın ilkbaharında Dımışk'ta olacağını, Kudüs'ü alınca da Fransız kralına vereceğini, bunun karşılığı olarak da kendisine hediyelerle birlikte yardımcı kuvvetler göndermesini istemiştir. Talebini içeren mektup Aryun'a giden heyetin başkanı Büyükelçi Buscarel de Gisolf tarafından krala iletilmiştir.[78]

Belirtilen tarihten itibaren Fransa'nın Moğollar nezdine heyetler gönderdiği ve esas amacın Yakındoğu'ya yönelik Moğollarla birlikte çevirme harekâtı yaparak Müslümanları bölgeden atmak olduğu anlaşılmaktadır. Moğolların da buna taraftar olduğu görülmektedir ki, ikinci önemli mektup Olcaytu Han tarafından Kral Philippe Le Bel'e 1302'de gönderilmiştir.[79]

Olcaytu Han'ın Fransa ile dostluğa önem vermesinin en önemli sebebinin Memlukler'e yönelik girişilecek bir harekâtta Haçlı desteğinin bu devlet kanalıyla gerçekleşeceğine olan inancıydı. Bu mektup 1289 yılındakine oranla daha kesin ifadeler içermekte ve Fransa ile ortak bir birlik oluşturmayı isteyen bir iradeyi yansıtmaktadır. Mektupta dikkati çeken diğer bir husus ise, Olcaytu'nun Fransa kralına atfen *"kardeşleriniz arasında sorunları bitirin"* ifadesiyle Avrupa içi barış hususunu öne çıkararak Fransa'yı birliğe davet etmesidir. Buradaki kastın Fransa'da taç kavgası olmadığı bilgisini merkeze alarak yapacağımız analizde, Olcayto'nun kardeşler arasında birlik ifadesiyle Avrupa içinde bir birliğin sağlanmasını kastettiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Zira o dönemde Fransa-İtalya, Fransa-İngiltere arasında sorunlar yaşanmaktaydı. Çok geçmeden Yüzyıl Savaşları patlak verecekti. Gelinen noktada Olcaytu, top yekûn Avrupa'yı Memluk üzerine yürüterek Müslüman halkları idaresi altına almayı planlamaktaydı. Anlaşılan Avrupa- Moğol ittifakı ile Müslümanlara yönelik bir süpürme harekâtı icra edilecekti.

78 Abel Rémusat, « Mémoires des relations politiques des princes chrétiens et particulièrement des rois de France, avec les empereurs mongols », Paris, *Academie des Insriptions et Belles-lettres*, no : 8, 1824, s. 430. Fransızcadan tercüme ederek mektubu sunduk.

79 Antoine Mostaert, Francis Woodman Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Aryun et Oljeitü à Philippe le Bel*, Massachusettes, Harvard University Presse Cambridge, 1962, s.55-57.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

İlhanlıların Müslümanlığa gittikçe artan bir oranda geçmeleri Moğol- Haçlı ittifakı projesini suya düşürmüştür. Bu sefer İlhanlılar Anadolu'daki Türklerin hamiliği sıfatını sürdürmeyi strateji olarak benimsemişler ve 1289'da başlayan ittifak projesinin rafa kalkmasına sebep olmuşlardır. Moğollarla ittifak sağlanamayınca; her savaştan yenilgiyle çıkmış ve Kudüs'ü de kaybetmiş Avrupa'nın Müslümanlara saldırma umudu kalmamıştır.

Philippe Le Bel'in dışarıya yönelik bir takım politik manevralar ortaya koyarken, Fransa içerisinde sorunsuz bir idare tesis ettiğini söylemek güçtür. Yeni Dünya görüşü çerçevesinde uygulamaya koyulan yayılmacı politikalar devletin giderlerinin artmasına sebep olmuştu. Lombardiyalılar ve Yahudiler'den ek vergi tahsil etmek suretiyle aradaki mali açığı kapatma yoluna gittiyse de toplanan vergiler buna yetmemişti. Ek çare olarak paranın ayarıyla oynanmış, bu da burjuva başta olmak üzere Kilisenin tepkisini çekmişti. Nihayet Philippe Le Bel'in 1296'de ***décime*** adlı kiliseye ödenen vergiyi devlete devretmesi, bardağı taşıran son damla olmuştur. Papa VIII. Boniface bir deklarasyonla bunun kabul edilemez olduğunu belirtmiş, hatta kralı dinen dışlamakla bile tehdit etmiştir.[80] Görünen o ki, Fransa kralı ile Kilise arasında çatışma kaçınılmaz hale gelmiştir. Kral, Papazların hazır bulunulduğu bir ortamda "***Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin"*** sözünü söyleyerek aradaki fikir ayrılığını derinleştirmiştir. Bunun üzerine karşılıklı açıklamalar kaynaklara geçmeye başlamıştır. Palmier Evek'i, Kral Philippe'in babasının belirsiz olduğunu, sahte parayı Fransa'da yaymak istediğini söyleyerek meselenin derinleşmesine neden olmuştur.[81] Kralı itibarsızlaştırma çabaları yoğun olarak devam etmiş olsa da Kilisenin beklediği etki gerçekleşmemiştir. Bir kısım burjuvanın ve bir kısım bürokratların Philippe Le Bel'i destekledikleri görülmektedir.

Sonuçta 1302 yılında Paris Notre Dame kilisesinde baronların, doktorların, yargıçların ve kilise temsilcilerinin hazır olduğu bir toplantıda Philippe Le Bel'in ekonomi politikalarının uygun bulunduğu yönünde görüş bildirilmiştir. Bu aynı zamanda Kilisenin dünyevi alanda kendisinden başka bir otoritenin varlığını kabul etmesi ve mutlak hâkimiyetinin kusursuz olmadığı anlamına geliyordu. Hâlbuki skolastik düşünceye göre Kilise her ikisinin de tek sahibiydi. Ancak şimdi din ile ilgili işler Kilise tarafından yürütülecekti, dünyevi işler ise, kilise için dünyevi otorite sahibince yani kral ve şövalyeler tarafından idare edilecekti.[82]

Kilisenin anlaşmaya rağmen kraldan hoşnut olmadığı, ortaya yaydığı haberlerden anlaşılmaktadır. Söylentilere göre Kral Philippe Müslümanlığa geçmiş ve haça da tükürmüştür.

80 Marseille, *a.g.e*, s. 320.
81 Marseille, *a.g.e.*, s. 321.
82 Aynı sayfa.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Cinsi sapkınlık içerisinde olduğu ve bunu da yaygınlaştırmak için çalıştığı konusunda her tarafa haberler salınarak kralın itibarsızlaştırılması çalışması yürütülmüştür. Son olarak misyonerlere ait mal varlığının iadesini isteyen Jacques de Molay isminde birinin 1312'de diri diri yakılmasıyla tepkiler artmıştır. Bu olaydan sonra saray içerisinde cinsel münasebetler etrafında meydana gelen skandalların gün yüzüne çıkartılması dikkat çekicidir. Kilise mensupları tabiri caizse krala belden aşağı vurmaya başlamışlar ve kralın ailesiyle ilgili birçok skandal haberin duyulmasına çalışmışlardır. Nihayet 1314'de feci şekilde hastalıktan ölen kralın bu halini de Tanrı'nın bir gazabı olduğunu yayarak, Philippe Le Bel'in yaptıklarının ne kadar kötü olduğu ve Tanrı'nın kilise karşısına dikilen hiç bir güce fırsat vermeyeceği fikri aşılanmak istenmiştir.[83] Neticede yeniden Kilise ve skolastik düşünce Fransa sarayına hâkim olmaya başlamıştır. Fransa kralının da bir güç sahibi olduğu fikri şimdilik etkinliğini yitirmiş, kilise idarecilerinin etkinliği siyasette artmaya başlamıştır.

Ortaya koyduğumuz bilgiler göstermektedir ki Osmanoğulları Beyliği'nin ortaya koyduğu fetih politikası yeşerirken, Moğollar gibi büyük tehlike arz edecek güç, iç çatışmalarla zayıflamış ve Anadolu'da geçici bir süreliğine nizam ve intizamı bozsa da bu bozulma kısa sürmüştür. Tekkeler etrafında toplanan Türkmen beyleri sosyal ve ekonomik yapının tekrar düzene girmesini sağladıkları gibi, eskiden olduğu haliyle yeniden bir güç oluşturma yönünde irade ortaya koyarak siyasi pozisyonlarını Bizans'a ve Moğollara karşı belirlemişlerdi.

Bizans da, sert geçen taht kavgalarına sahne olmuş ve Osman Bey'in fetihleri karşısında acziyet içerisinde dışarıdan diplomatik destek arayarak direnmeye çalışmıştır. Eldeki bilgilere göre Bizans nüfus ve ekonomik üretim olarak durma noktasına gelmiş ve dış yardımlarla ayakta kalmaya çalışan bir site devletine dönüşmeye başlamıştır. Avrupalı tüccarlara sağladığı lojistik destek sayesinde onların getirdiği hammaddeyle ayakta kalabilmiştir.

Bizans'ın Fransa ile akrabalık bağı kurduğu kaynaklarda geçmektedir. Osmanlı fetihleri genişledikçe düştüğü bu zor durumdan kurtulmaya mevcut akrabalık ilişkisinin yetmediği ortadadır. Zira Osman Bey'in etkin olduğu dönemde de Fransa'da devlet idaresinde bir zihniyet değişimi yaşandığını belirtmek gerekir. Sert skolastik düşüncenin etkisinin hüküm sürdüğü ve haçlı saldırılarında katalizör rolü üslenen kilisenin hegemonyası altında yönetilen Fransa'da, Kral Philippe le Bel'in girişimiyle Fransız aidiyetinin de devlet idaresinde etkin olması yönünde bir irade belirmeye başlamıştır. Buna göre Fransa kralları kiliseye bağlıdır ancak, Fransa Vatikan tarafından değil Fransız krallarınca yönetilmelidir ve Fransa kralları dünya hâkimiyetini kurmalıdır. Bu ideolojiye başlangıçta kilise, Hristiyanlığın da yayılmasına yarayacağı

83 Jacques Marseille, *Nouvelle histoire de la France, de la Préhistoire à la fin de l'Ancien Régime*, c. 1, Paris, édition Perrin, 1999, s. 322.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

gerekçesiyle destek vermiştir. Ancak sonraları Kralın bazı vergi ve toprakların devlete kalması yönündeki politikayı uygulamaya koymasıyla kral ile kilise arasında çatışma çıkmıştır. Bu süreçte Fransa'da baş gösteren ve nüfusun 3'te 1'ni yok eden veba salgını da Fransa'yı sarsmış ve yıpratmıştır. Ekonomik ve sosyal dengeler bozulmuştur.[84] Senyörler merkezi otoriteden uzaklaşarak kısmen otonom bir yapıya sahip olmuşlardı.

Ortaya çıkan bu siyasi ve dini kaosun Müslümanlara yaradığı söylenebilir. Müslümanlara yönelik savaş içerikli birçok proje uygulanma imkânı bulamadan sona ermiştir. Tüm bunlara karşı çaresizlik içinde kalan halk, kilisenin ortaya attığı Tanrı'nın gazabı ve bunun için kiliseye bağlanılmasıyla belanın sona ereceği fikrini benimsemek zorunda kalmıştır. Şüphesiz bu fikir daha çok onları baskı altına almayı amaçlayan kilisenin stratejisinden başka bir şey değildi. Kilise diplomasiyi kullanarak dış destek temin etmiştir. Fransa'nın kilise ile ilgili yaşadığı sorunlar kilisenin İngiltere ile irtibatını arttırmıştır. Kilisenin bu noktada işini şansa bırakmadığı görülmektedir. Fransız krallarını yola getirmek için devamlı rekabet halinde oldukları İngiliz krallarını kullanmışlardır. Bu husus da din eksenli içeride bir kaynama meydana getirmiş ve süreç Yüzyıl Savaşları'nın başlamasıyla sonuçlanmıştır.

Kilise içerisinde Yüzyıl Savaşları'nın akabinde kaos yaşanmıştır. Napolili Berteliméo Prignani, VI. Urban adıyla yeni Papa seçilmiştir. Kendisini İsa yerine koyduğu iddia edilen Papa'ya kardinallerden itiraz yükselmiştir. Muhalif grup sonunda da cebren Papa'nın Saint Pierre Kilise'sini terketmesini sağlayarak Robert de Geneve'in VII. Clement adıyla Papa seçilmesini sağlamışlardır. Yeni Papa'nın ilk işi Fransa'nın Avignon şehrine gelerek merkezini buraya taşıması olmuştur. Tüm bu yaşananlar analiz edildiğinde o dönemde Hristiyan dünyasında meydana gelen kaos ve ayak oyunlarının politikadan bağımsız olmadığı görülecektir. Papa kutsal bir varlık olarak kabul edilmesine rağmen, kardinallerin ona başkaldırması Hristiyanlıkta dogma olarak kabul edilen bir inancın politik çıkarlara ve hesaplara göre nasıl değiştiğini gösteren önemli bir örnektir. Ciddi bir dini tutarsızlık bu süreçte yaşanmıştır. Görünen o ki, Papa'nın Napolili olmasına Fransa itiraz etmiştir. Böylece İngiltere ve Fransa eksenli iki kutuplu bir Katolik dünya meydana gelmiştir.[85] Bu süreçte ise Osmanlı Beyliği devlete dönüşmüş, Bursa, İznik ve İzmit gibi önemli şehirler fethedilmiş ve Osmanlılar Balkanlar'da görülmeye başlamıştır.

Fransa kralı, İngilizler ile olan mücadeleden galip çıkınca, bu sefer akrabası olan Macar kralı Sigismund'a ve Bizans İmparatoru'na destek sağlamaya başlamıştır. Bu meyanda

84 Fawzi Sahili, *La Croisade de Nicopolis: probleme financiers et ideal chevaleresque*, Paris, thèse de doctorat, l'Université de Paris 7, 1986, s. 49-50.

85 Francis Rapp, *L'eglise et la vie religieuse au XIVième siècle*, s. 64.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Kudüs'ün Müslümanlardan alınması tekrar gündeme gelmiştir. Neticede üç asırdan beri duyulan Frank krallarına atfen söylenen kurtarıcı, Tanrı'nın kılıcı gibi sözler yeniden Louvre'da ve Sorbonne salonlarında yankılanmaya başlamıştır.

Şövalyelik ruhuna sahip olma iddiasıyla aslında kahramanlık yaparak sosyal ve politik bir statü elde etmenin moral motivasyonuna sahip maceraperestler, I. haçlı seferinden beri Fransa toplumunda önemli bir yer teşkil etmekteydi.[86] Ancak XIII. yüzyıl sonlarında uğranılan mağlubiyetler sonrasında Kudüs'ü ele geçirmeye yönelik organize edilen ordulara katılma, yerini Avrupa içinde macera aramaya bırakmıştı. Yüzyıl Savaşları'nın da sona ermesiyle, toplumda var olan bu kitlelerin Türkleri Avrupa'dan atma amacına yönlendirilmesi gündeme gelmiştir.[87] Öyle ki, başka bir ifadeyle, macera arayanlara ve işsiz kalan şövalyelere imkân doğmuştur. Türklerle savaşarak dünyevi emellerine ulaşmak. Kilise ise kendi içindeki tartışmalardan kurtulmuş ve mensuplarına yeni bir düşman göstermek suretiyle Avrupa'da hâkimiyetini sağlamlaştırmaya çalışmıştır.

## SONUÇ

Anadolu Selçuklu Devleti zayıflayınca, Şeyh Edebali'nin müritleri Alperenler Kayı boyu beyi Osman Bey'in emrine girerek ilayi Kelimatullah davasını yürütmüşlerdir. Böylece gaza mefkûresi yeniden Türkmenler arasında canlandı ve istimalet usulü benimsenerek Bizans ile çatışma içerisine girildi. Galibiyetler sayesinde Osmanoğulları beyliği kısa sürede bölgede etkin güç haline geldi.

Bizans, varlığını korumak için diğer devletlerle ittifak arayışına girdiyse de umduğunu bulamadı. Diplomasi, akrabalık ilişkileri bir nebze olsun yıkılmayı geciktirebildi. Bu süreçte Fransa en çok destek aradığı devlet oldu.

XIII. yüzyılda Türkler arasında cihan hâkimiyeti mefkûresi yeniden yeşermekte iken, Fransa'da da Kral Philippe Le Bel Sumaria Doktrina ideolojisini ortaya atarak, Fransa'nın dünya hâkimiyetini sağlayacağı iddiasıyla harekete geçti. Bu çerçevede Moğollar ve Bizanslılarla ittifak arayışlarında bulundu. Amaç Türkleri Anadolu'dan atmak ve Katoliklerce Kutsal olan yerleri ele geçirmekti. Bizans'a kısmen de olsa destek oldu. Ancak içeride meydana gelen karışıklıklar, taç kavgaları ve akabinde İngiltere ile olan yüz yıl süren savaşlar, Sumaria doktina

86 J. Huizinga, *L'automne du Moyen*- Age, 1975, s. 79.
87Sahili, *a .g.e*, s. 60.

kavramının çökmesine neden oldu. Anadolu'yu işgal eden Moğolların İslamiyet'e geçmeleri de Avrupalıların Müslümanları sıkıştırma projesini akamete uğrattı.

Avrupa'da güç dengeleri değişti. Bizans yalnız kaldı. Sırplar bile mücadelede zorlanınca Osmanlılar'dan yardım istedi. Karşılığında Cimpe Kalesi'ni verdi. Amaç Bizans'a destekte üs kurmaktı. Ancak Çimpe ile birlikte Osmanlılar, kurumsallaşmanın da verdiği güçle Avrupa'da akınlara başladılar. Bizans ise iyice silindi ve adeta İstanbul'a hapsoldu. O tarihten itibaren bir site devleti halinde yaşamayı bir devlet stratejisi olarak benimsedi.

Ortodoks olan Bizans'ın erimesi başta diğer Ortodoks unsurlar olan Sırplar, Bulgarlar ve Macarlar'da tepkiye neden oldu. Balkanlarda otorite boşluğu doğunca Osmanlıların ilerlemesi kolaylaştı. Diğer taraftan Bizans, Ortodoks-Katolik kiliselerini birleştirme karşılığında elde etmeyi umduğu desteğe kavuşamamıştır. Avrupa içinde meydana gelen Yüzyıl savaşları da Bizans'ın Katoliklerce korunmasına imkân vermemiştir.

Neticede hızlı bir biçimde Avrupa içine giren Osmanlılarla Ortodokslar arasında çatışmalar yaşandı. (Gelibolu'nun fethi, Sırpsındığı, Kosova Savaşları ) Sıranın kendilerine geleceğini gören Katolik Avrupa da bunlara destek verince büyük savaşlar kaçınılmaz hale geldi. Fransa'nın liderliğindeki Katolik devletler kendilerine yönelik tehdidin farkına vardılar ve savunma pozisyonu aldılar. Özellikle İstanbul'un fethiyle Merkez Avrupa ile Osmanlılar amansız bir mücadele içine girdiler.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

## KAYNAKÇA

A.E. Laiou, *Constantinople and the Latins, Thr Foreign Policy of Andronicus II (1282-1328)*, Cambridge, Massachussets, 1972, s. 311-322.
Abel Rémusat, «Mémoires des relations politiques des princes chrétiens et particulièrement des rois de France, avec les empereurs mongols », Paris, *Academie des Insriptions et Belles-lettres*, no : 8, 1824, s. 430.
Abel-Rémusat », *Collectanea Orientalia*, no : 4, Lwow, 1933.
Ahmedi, *İskendername*, neşreden, I. Ünver, Ankara, 1982, 65 b, Atsız neşri, *Osmanlı Tarihleri*, Ankara, 1949.
Akgündüz Ahmet, Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul, OSAV, 2000.
'Alain Ducellier, M. Kaplan, B. Martin, F. Micheau, *Le Moyen age en Orient Byzance et l'Islam, Des Barbares aux Ottomans*, Paris, Hachette, 2003.
Antoine Mostaert, Francis Woodman Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Aryun et Oljeitü à Philippe le Bel*, Massachusettes, Harvard University Presse Cambridge, 1962.
Claude Cohen, *Makhzumiyyat. Etudes sur l'histoire économique et financière de l'Egypte médiavale*, Leyde, 1977.
Derviş Ahmed Aşıki, *Aşık Paşazade Tarihi*, haz: Cemil Ciftci, İstanbul, Mostar Yayınları, 2008,
Elisabeth Malamut, « La lettre diplomatique et l'ambassadeur à Bzance sous le règne d'Andronic II », éd : Denise aigle et Stéphane Péquignot, *La correspondance entre souverains, princes et cités-états*, Turnhot, Brepols, 2013.
Francis Rapp, "L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen age", *Collection Nouvelle Clio*, no: 25.
Fawzi Sahili, *La Croisade de Nicopolis: probleme financiers et ideal chevaleresque*, Paris, thèse de doctorat, l'Université de Paris 7, 1986.
Ferhan Kırlıdökme Mollaoğlu, « Sultan I. Beyazıt Dönemine Ait Grekçe Bir Anlatı», *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2008, sayı: 24, ss. 129-146.
Feridun Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, İstanbul, Kitabevi, 2. Baskı, 2003.
Feridun Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, İstanbul, Timaş yayınları, 1. Baskı, 2009.
Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, İstanbul, 1981.
G. Schulumberger, *Expédition des Almugavares ou routiers catalans en Orient de l'an 1302 à l'an 1311*, Paris, 1924.
Halil İnalcık, *Devlet-i Aliye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar I, İstanbul, İş Bankası yayınları, 2009,*
Halil İnalcık, *Osmanlılar, Fütuhat, İmparatorluk, Avrupa İle İlişkiler*, İstanbul, Timas yayınları, 2010.
Hélène Ahrweiler, *Byzance et la mer, la marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIime- XVième siècles*, Paris, Université de Paris, faculté des lettres et science humaines, thèse de doctorat, Presse universitaire de France, 1966.
Işın Demirkent, « XIV. Yüzyıla Kadar Balkan Yarımadasında Bizans Hakimiyeti », *Kosova Zaferinin 600. Yıldönümü Sempozyumu*, Ankara, TTK, 1992, s. 9.
İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, TTK yayınları, c. 1, 2011.
Johan Huizinga, *L'automne du Moyen*- Age, Paris, Edition Pavot, 1975.
Jacques Marseille, *Nouvelle histoire de la France, de la Préhistoire à la fin de l'Ancien Régime*, c. 1, Paris, édition Perrin, 1999.
Jacques Paviot, *Projets de Croisade 1290-1330*, Paris, L'Académie des Inscriptions et Belle Lettres, 2008.
M. D. Sinor, « Les relations entre les Mongols et l'Europe jusqu'à la mort d'Arghoun et de Béla IV », *Cahiers d'Histoire mondiale*, t. 3, s. 56.
"L'estoire de Eracles empereur et la conqueste de la terre d'Outre mer", *Recueil des historiens des croisades, historiens occidentaux*, Paris, c. 2, 1859.
L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe, le kralj Milutin*, Thesselanik, 1978, s. 89-119.
Marco Polo, *Le Devisement du monde*, éd : Philippe Ménard, c. 1, Genève, 2001, s. 124-127. Bu sayfalar arasında Papa'nın mektubu yayınlanmıştır.
O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Londres, 1972.
Paul Gautier, "Un Récit Inédit du Siège de Constantinople par les Turcs (1394–1402)", *Revue des Études Byzantines*, sayı: 23,1965, s. 100–117.
Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1938.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

Rodolphe Guilland, *L'Empire Byzantin entre 1341 et 1453*, Paris, Centre de documentation universitaire, Sorbonne, 1966.
Salih Pay, «Rumeli Fatihi Osmanlı Şehzadesi Gazi Süleyman Paja», *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı :1, 2009, s. 287.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN: 2149-2344

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# ŞEYH FETHULLAH VERKÂNİSÎ VE ED-DÜRERÜ'L-FETHİYYE Fİ'L-AVÂMİLİ'N-NAHVİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

Ali BAĞCI*

Hüseyin OKUR**

## Öz

Bu çalışma, XIX. yüzyılda Türkiye'nin doğusunda yaşamış büyük âlimlerden ve Nakşibendî-Halidîliği kolunu devam ettirenlerden biri olan Şeyh Fethullah Verkânisî'nin (v.1317/1899), medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Avamil-i Cürcânî* üzerine yapmış olduğu şerhi hakkındadır. Eser, Avamil şerhleri arasında son dönemlerde yapılanlardan olması hasebiyle önemlidir. Çalışmada kısaca Şeyh Fethullah Verkânisî'nin hayatına ve eserlerine değinildikten sonra eserin tahkikinde kullanılan nüshaların özellikleri, eserin ismi, muhtevası ve elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Son bölümde ise *ed-Dürerü'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye* adlı eserin tahkiki yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Fethullah Verkânisî, Avâmil, ed-Dürer, Nahiv.

# SHEIKH FATHULLAH WARKANISI AND VERIFICATION AND ANALYSIS OF HIS WORK NAMED AL-DURAR AL-FATHIYYAH FIL AWAMILIN NAHWIYYAH

## Abstract

*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı doktora öğrencisi. İletişim: ali_hacegan@hotmail.com

** Dr. İletişim: huseyinokur@yandex.com

This study is about the explanatory work on Awamil Al-Jurjani, a work used as textbook in madrasahs. The explanatory work on Awamil Al-Jurjani named Al-Durar Al-Fathiyyah was written by Sheikh Fathullah Warkanisi (d. 1317 A.H./1899), a great scholar from the eastern provinces of Turkey who lived in the 19th century and continued the Halidiyyah branch of the Naqshbandiyyah path. The work is of significance due to being one of those to be written in the last few centuries amongst the explanatory works on Awamil. This study provides coverage for the features of the copies of the work used in its verification, the name of the work, its contents and the related findings. The last section of this article contains the verification of the work named Al-Durar Al-Fathiyyah fil Awamilin Nahwiyyah.

**Keywords:** Sheikh Fathullah Warkanisi, Awamil, Al-Durar, Nahw

## Giriş

Avâmil kelimesi sözlükte, "terkip ve cümle içerisindeki kelimelerin i'rabına tesir eden unsurlar" demektir. "100 âmil" anlamına gelen el-Avâmilü'l-mie ifadesi, zamanla, nahiv konularını âmil-mâmul esasına göre tasnif ederek kısaca inceleyen kitap türünün adı olmuştur. Geleneksel olarak medreselerde Arap dilinin nahiv kısmının öğretilmesine *Avâmil* türü muhtasar eserler okutularak başlanılmıştır. [1]

Nahiv muhtasarları serisinin ilk eseri olan *el-Avâmil* (fi'n-nahv), Halîl b. Ahmed'e (v. 170/786) nisbet edilir. Yine Kisâî'nin (v. 189/805) *Râiyye* diye bilinen aynı addaki manzum risâlesi, Ebû Ali el-Fârisî'nin (v. 377/987) *el-Avâmil(ü'l-mie)* veya *Muhtasaru Avâmili'l-irâb* adlı eseri[2] bu türün ilk örneklerinden sayılır.[3] Daha sonraları Mutarrizî (v. 610/1213) gibi bazı nahivcilerce avamil çalışmaları[4] olmuşsa da bunlar Abdülkahir el-Cürcânî'nin (v. 471/1078-1079) *Avâmil'i* kadar meşhur olamamıştır. Abdülkahir el-Cürcânî'nin büyük bir şöhrete sahip olan *el-*

[1] İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *DİA*, Ankara, 1991, c. IV, s. 106.
[2] Durmuş, a.g.m, s. 107.
[3] Hüseyin Okur, **Muslihiddin Mustafa b. Şaban es-Sürûrî'nin Şerhu'l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış yüksek lisans tezi) Haziran 2011, s. 27.
[4] Hüseyin Okur, a.g.t., s. 17.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

*Avâmilü'l-mie*'si ise Osmanlı medreselerinde asırlarca okutulan Birgivî'nin (v. 981/1573) *el-Avâmil*'i[5] ile bu türün en yaygın iki kitabı olmuştur.

Şeyh Fethullah Verkânisî'nin (v. 1317-1899) *ed-Dürerü'l-fethiyye fi'l-âvâmili'n-nahviyye* adlı eseri Avâmi'l-i Cürcânî üzerine yapılan bir şerh çalışması olması hasebiyle metin hakkında kısa bir bilgi vermek yararlı olacaktır: Eserde âmiller lâfzî ve mânevî olmak üzere iki ana gruba ayrılmıştır. Cürcânî'ye göre lafzî amiller doksan sekiz, manevi amiller de iki adetttir. Ona göre lafzî amiller, semaî ve kıyasî olmak üzere iki kısma ayrılır. Cürcânî, semaî amilleri de on üç nev'e ayırarak çeşitli örnek ve açıklamalarla izah etmiştir. Bu neviler sırasıyla harf-i cerler, ismini nasb haberini raf eden harfler, ليس'ye benzeyen ما ve لا, sadece ismi nasb eden harfler, fiili muzâriyi nasb eden harfler, fiili muzâriyi cezm eden harfler, şart edatları, nekre isimleri temyiz olarak nasb eden isimler, isim fiiller, nâkıs fiiller, mukârebe filleri, övgü-yergi filleri ve şekk-yakîn fiilleridir. Daha sonra lafzî âmillerin ikinci kısmı olan kıyâsi amillerden bahseden Cürcânî, bu âmillerin yedi tane olduğunu belirtmiş ve bunların fiil, mastar, ism-i fail, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, izafe edilen isim (muzaf) ve izafeye gerek duymayan isim(ler) olduğunu belirtmiştir. Son olarak manevî âmillere değinen Cürcânî, bu amillerin mübteda-haber ve fiili muzaride amel eden iki amil olduğunu ifade ederek eserini sonlandırmıştır. Cürcânî, *el-Avâmil*'inde, "el-Avâmilü'l-mie" veya "Mietü âmil" adına sâdık kalarak 100 âmilden söz etmiş olmakla beraber, gerek bu sayıyı bulmak gerekse âmilleri bu rakama ulaştırmak hususunda zorlandığı görülmektedir.[6]

Cürcânî'nin *el-Avâmil'i,* Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğusunda, Arap coğrafyasında, İran'da, Hindistan ve Pakistan'da, ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu eser üzerine Türk, Hintli ve İranlı birçok gramer âlimi tarafından şerh, hâşiye ve ta'lik nevinden eserler yazılmış, kolay ezberlenmeleri için manzum hale getirilmiştir.[7] Eser üzerine son dönemlerde yapılan şerhlerden biri de Osmanlı'nın son dönem meşhur âlimlerinden Şeyh Fethullah Verkânisî'nin mezkûr eseridir. Son dönemde yazılmış olması ve kendine has bir şerh-haşiye karışımı metodunun olması ayrıca, Doğu medreselerinin, öğrencinin okuduğu kitap ile seviyesinin belirlenmesi esasına dayalı

[5] Daha geniş bilgi için bk. **Mustafa Öncü, Fethu'l-Esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserin İnceleme ve Edisyon Kritiği**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul, 2009, s. 18.

[6] İsmail Durmuş, "el-Avâmilü'l-Mie", *DİA*, Ankara, 1991, IV/107.

[7] Durmuş, a.g.m, s. 107.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

bir eğitim sistemini yansıtması ve dönemin talebelerinin gramer seviyelerini göstermesi açısından önemlidir.

### 1. Şeyh Fethullah Verkânisî (v. 1317/1899)

Şeyh Fethullah Verkanisî 1846 yılında Siirt'in Baykan ilçesine bağlı Verkanis köyünde doğmuştur. Babası Abdürrahim Efendi'dir ve nesepleri Hz. Ömer'e (r.a) ulaşmaktadır.[8] Bu sebeple bölgede Ömerî olarak da bilinmektedirler. Babasını çok küçük yaştayken kaybettiğinden yetişmesini abisi Musa Efendi üstlenmiştir. Abisi ticaretle uğraştığından kardeşi Şeyh Fethullah'ı da ticarete yönlendirmeye çalışmış fakat onun ticarette başarılı olmadığını görünce kendisini okutmaya karar verip medreseye göndermiştir.[9] Şeyh Fethullah ilminin çoğunu Molla Abdurrahman Mellekendî'den (v. 1289/1872-1873) tahsil etmiştir. Molla Resul Sipikî[10], Şeyh Halid Oreki (v. 1877-1878) ve Muşlu Hacı Tayyip efendilerden de dersler almıştır.[11] İcazetini Molla Halil Siirdî'den (v.1843) icazetli Hacı Hasan Ehvedî Ensarî'nin talebesi ve zikri geçen Muşlu Hacı Tayyip Efendi'den almıştır.[12] Dolayısıyla Şeyh Fethullah Verkânisî'nin ilmi icazet silsilesi Molla Halil Siirdî'ye ulaşmaktadır. Bu durum Doğu medreselerinden icazet alan birçok kişi için geçerlidir. Bazı istisnalar hariç doğudaki birçok icazet silsilesinin Molla Halil Siirdî'ye ulaştığı belirtilmiştir.[13]

Yöredeki en büyük üç âlimden biri olan[14] ve fıkıh ilmindeki yüksek derecesinden dolayı sonraları *Şeyhu'ş-Şeriat ve Şahbâzu't-Tarikat*[15] *olarak* tanınan Şeyh Fethullah Verkanisî, Muş'un

[8] Aile şeceresi için bk. M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihi Nakşibendi*, Pak Ajans Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 177-178.
[9] Bk. Ali Yurtgezen, *Hâcegân Sultanları*, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2013, s. 189-197.
[10] Bu zattan Felsefe ve matematik ilimlerini tahsil etmiştir. Bk. İbrahim Baz, Şeyh Asım Ohinî ve *Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbı Ba'di's-Sâdât* İsimli Eseri, İlahiyat, 2016, s.26.
[11] Bk. Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Taha Hakkâri ve Nehri Dergâhı*, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2017, s. 133-136.
[12] Korkusuz, *a.g.e.*, s. 179.
[13] Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim el-Harrânî, *et-Tuhfetü'l-Hâlidiyye fî Beyâni'l-İcâzeti'l-İlmiyyeti'ş-Şeriyye fi'l-Medârisi't-Türkiyye*, Hâşimî Yayıncılık, İstanbul, 2017.
[14] Şeyh Fethullah'ın yaşadığı dönemde ilim alanında bölgede şöhret olmuş diğer âlimler tefsir alanında şöhret bulan Seyyid Fehim Arvasî ve tarih ilmine vukufiyetiyle bilinen Şeyh Emin Nuvînî-Bitlisî'dir. Bk. Korkusuz, *a.g.e.*, s. 180.
[15] Arapçada yırtıcı doğan manasına gelen "baz" tasavvufi bir ıstılah olarak; maneviyatta üstün güç sahibi velilerin bâz gibi ellerine geçen avları, sahipleri olan Allah'ın huzuruna getirip bırakmalarından dolayı kendileri için söylenen bir kelimedir. Sözlükte kişiler için mecazi anlamda yiğit, kahraman, cesur anlamlarında da kullanılmaktadır. Bk. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 4414; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 3.Baskı, 2005, s. 91.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Bulanık ilçesine bağlı Koğak (Dokuzpınar) köyündeki medresede bir süre ders verdikten sonra aynı ilçeye bağlı Abri (Esenlik) köyünde Şeyh Abdülmelik Medresesi'ne resmi müderris olarak atanmıştır.[16] Müderrislik yapmaya başladığı günlerde sadece ilimle hakikate ulaşılamayacağını ancak bir mürşitten tasavvufi terbiye alarak kemalata erilebileceğini düşünerek bir mürşit arayışı içerisine girmiştir.[17] Bu sebeple Seyyid Sıbğatullah Arvasî'ye (v. 1287/1870) intisap etmek için yola çıkan Şeyh Fethullah, henüz Gayda'ya varamadan Seyyid Sıbğatullah'ın vefat ettiğini öğrenir. Bu duruma çok üzülen Verkânisî bir müddet sonra Gayda'da postnişinlik makamına geçen Şeyh Celaleddin'e intisap etmiştir. Ancak intisap sonrası yapılması gerekli tarikat adapları uygulamamış ve Seyyid Sıbğatullah'ın halifelerinden Halid Orekî'nin yanına giderek ya kendisine ya da Abdurrahman Tağı'ye (v. 1304/1886) intisap etmek istediğini belirtmiştir. Orekî, ona bu konuda istihare etmesini söylemiş ve istihare sonucunda Şeyh Fethullah, Abdurrahman Tağı'ye intisap etmiştir.[18]

Şeyhinin isteği üzerine Abrî'deki müderrislik görevinden istifa ederek şeyhinin yanına Nurşin'e yerleşmiştir. Burada on yedi-on sekiz yıl hem müderrislik yapmış hem de manevî terbiyesine devam etmiştir. Üstadı onu, kendi kızı Tayyibe Hanım ile evlendirmiştir. Bu onun ikinci evliliğidir. Bu evlilikten Maruf, Kutbeddin ve Bahaeddin isimli üç çocuğu olmuştur. Uzun bir süre çocuğu olmayan ilk eşi Züleyha hanımdan da de Alaeddin (v. 1949),[19] Cüneyd (v.1958), Fatıma, Belkise, Ümmü Gülsüm ve Hamide adlarında altı çocuğu olmuştur.[20]

Seyr-u sülükünü tamamladıktan sonra kendisine Abdurrahman Tâği tarafından hilafet verilen Verkânisî, şeyhi vefat ettikten dört yıl sonrasına kadar Nurşin'de kalmıştır. Şeyh Fethullah, üstadının oğlu Muhammed Diyauddin'in (v. 1342/1924) tasavvufi terbiyesiyle yakından ilgilenmiş ve ayrıca halifelik de vermiştir. Şeyhi Abdurrahman Tâği'nin halifelerinden Şeyh Ahmet Taşkesenî (v. 1909) Nurşin'e gelip burayı Muhammed Diyauddin'e bırakması gerektiğini söyleyince Şeyh Fethullah evini buradan Bitlis'in Mutki ilçesine bağlı Ohin (Yukarı Koyunlu) köyüne taşımıştır (1890). Burada dört yıl tedrisat faaliyetinde bulunan Şeyh Fethullah,[21]

[16] İbrahim Baz, *a.g.e.*, s. 26.
[17] Asım Ohinî, *Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbı's-Sâdât*, s. 41.
[18] Çakır, *a.g.e.*, s. 134; Korkusuz, *a.g.e.*, s. 186.
[19] Mehmet Bilen, **Ohinli Şeyh Alauddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 37, Erzurum, 2012.
[20] Korkusuz, *a.g.e.*, s.206.
[21] Bk. M. Halil Çiçek, "**Tatvan ve Çevresinde İlmî Çalışmalar ve Ohin Medresesi Örneği**" Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2008, s. 565-585; Ali Bağcı, **Ohin**

daha sonra Bitlis Merkez'e taşınmış (1894) ve Mermutlar Mahallesi'nde kendisi için yapılan medresede hayatının sonuna kadar ilim ve irfanla iştigal etmeye devam etmiştir. 21 Cemaziyelevvel 1317/27 Eylül 1899 yılında 53 yaşında vefat eden Verkanisî, vasiyeti üzerine Bitlis'teki evinin arka bahçesine defnedilmiştir.[22]

Bilinen altı halifesi Şeyh Muhammed Diyauddin (Hazret), Seyyid Hasan Arvasî (Seyyid Sıbğatullah Arvasî'nin oğlu), Molla Hasan Ademî, Molla Ahmet Karakoyî, Seyyid Abdulgaffar Arvasî (v. 1914) ve Molla Ömer Horosî'dir.[23] Günümüze dek ulaşan eserleri şunlardır: *el-Küfrü ve'l-Kebâir*, *Adâb-ı Fethullah, Menâsikü'l-Hac*, *Mektûbât*, *Vefât-ı Şeyh Abdurrahman-ı Tağı*, *Akaid Risalesi* ve *ed-Düreru'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye*.[24]

## 2. Ed-Dürerü'l-Fethiyye

Eserin tahkikinde iki nüsha kullanılmıştır. Bunlardan, "esas/asıl" olarak tercih ettiğimiz nüsha, eserin sonundaki kitabet kaydına göre hicri 1312-1313 tarih aralığında istinsah edilmiştir. Eserin kimin tarafından istinsah edildiğine dair yazılı bir kayıt görülememiştir. Ancak, müellifin torunlarından Şeyh Fethullah Ayte ile yapılan mülakat neticesinde[25] eserin, Şeyh Fethullah el-Verkânisî'ye öğrencilik yapmış, zamanın Mutki ve Hizan müftülüklerinde bulunmuş Ahmet Uçumî[26] tarafından istinsah edildiği bilgisine ulaşılmıştır. Bazı haşiyelerin sonundaki "ج د" rumuzlarının da buna işaret ettiğini düşünmekteyiz.

Şeyh Fethullah Verkânisî (1317/1899) yılında vefat ettiğine göre çalışmanın, onun vefatından 4-5 yıl önce istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Eserin telif yeri ve tarihi hakkında kesin bilgilere ulaşamamış olmamızla birlikte, Şeyh Fethullah'ın 1312 yıllarında Ohin'den Bitlis Merkez'e geçtiği düşünüldüğünde, bu eserin Bitlis'te iken yazıldığını veya burada istinsah edildiğini söyleyebiliriz.

Mezkûr nüshanın ilk sayfasındaki ketebe kaydına göre eserin ismi, *ed-Dürerü'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye*'dir. Devamında ise eserin müellifinin Şeyh Fethullah el-Verkânisî el-Farukî en-Nakşibendî yazılı olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Yine buradaki ketebe kaydına göre

**Kütüphanesi'ndeki Sarf/Nahiv Konulu Yazmalar**, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, Bahar-2017.

[22] Çakır, *a.g.e.*, s. 134; Korkusuz, a.g.e., s. 197.
[23] Âsım Ohinî, *Birketü'l-kelimât fî Menâkıbı's-Sâdât,* Bitlis Ohin Medresesi, vr. 99-102.
[24] Çakır, *a.g.e.*, s. 135; Korkusuz, a.g.e., s. 212.
[25] Mülakat, Ali Bağcı tarafından, Şubat 2017 tarihli Arapça Kitap Günleri-Sultanahmet'te yapılmıştır.
[26] Şahıs hakkında bk. Korkusuz, a.g.e., s. 180.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

Şeyh Fethullah, eseri oğlu Alaaddin[27] için yazmıştır. Bu nüshaya göre, eserin mukaddimesinde müellif kendi isminden bahsetmemektedir. Çalışmanın tahkikinde bu nüshaya "asıl" kelimesiyle işarette bulunulmuştur.

Eserin diğer nüshası ise 1986 tarihli ve Hıdayet Işık[28] tarafından istinsah edilip fotokopi yoluyla çoğaltılan bir nüshadır. Kendisiyle yapılan mülakat neticesinde[29], onun bu nüshayı, Adıyaman Besni ilçesinde öğretmenlik yaptığı yıllarda, aslen Diyarbakır Erganili olan Şeyh Abdüssamed Yazgan'dan (v. 1992) ders okuduğu esnada istinsah ettiği tespit edilmiştir. Bu nüshanın iç kapağında, Abdüssamed Yazgan tarafından esere bir haşiye de yazıldığı kaydedilmiştir. Eserin tahkikinde bu nüshayı ikinci nüsha olarak tercih etmemizdeki en önemli sebeplerden biri, Abdüssamet Yazgan tarafından eser üzerinde pek çok düzeltmelerin yapılmış olmasıdır. Asıl nüsha h. 1312-1313 tarihli olmasına rağmen pek çok kelime düşmelerinin bulunmasını,[30] o dönemde kitap imla usulünün talebeler tarafından yapılıyor oluşuna bağlamak mümkündür. Nitekim saha hakkında çalışmaları olan İbrahim Baz da bu görüşü desteklemektedir. Ona göre, bu tür kelime düşmelerinin yaşanmasının en önemli sebebi, kitapların daha ziyade ders esnasında yazılıyor oluşudur.[31] Fethullah Ayte de kitabın ellerinde olan tek nüshasının, Şeyh Fethullah Verkânisî'nin talebelerinden Ahmet Uçumî tarafından yapıldığını söylemesi bunu desteklemektedir.

Şeyh Abdüssamet Yazgan, bu kitaba bir haşiye yazmasını bazı gerekçelere bağlamaktadır. Esere bir dibace de yazan Yazgan, burada müellifin adını açıkça zikretmiştir. Buna sebep olarak da o dönemlerde bazı kişilerin, özellikle nüshası az bulunan eserleri sahiplenmek suretiyle dibace kısımlarına kendi isimlerini yazdırdıkları ya da az bir kısmını değiştirmek suretiyle intihalde bulunduklarını, işte bu sebeple yazdığı haşiyenin mukaddimesinde müellifin ismini açıkça zikretme gereğinde bulunduğunu söylemektedir.[32]

Bizim tespitlerimize göre de Şeyh Fethullah'ın eseri, telif edildikten sonra, birkaç nüsha haricinde pek fazla istinsah edilmemiş, dolayısıyla intişar da edememiştir. Hidayet Işık'ın verdiği bilgilere göre Yazgan, bu kitabın tekrar gün yüzüne çıkmasını çok istemiştir. Bu sebeple esere

[27] Şeyh Fethullah'ın çocukları hakkında daha fazla malumat için bk.: İbrahim Baz, *Şeyh Asım Ohinî ve Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbı Ba'di's-Sâdât İsimli Eseri*, İlahiyat Yay. Ankara, 2016, s. 23.
[28] Prof. Dr. Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fak. Öğretim üyesi.
[29] Mülakat Dr. Hüseyin Okur tarafından, 05/07/2017 tarihinde yapılmıştır.
[30] Bk. Asıl nüsha 2/a, 4/a, 7/a, 15/b
[31] 01/07/2017 tarihli mülakat.
[32] Bk. Hidayet Işık Nüshası, 1/b.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

açıklayıcı haşiyeler mahiyetinde tahkiklerde bulunmuş ve bu eserin çok önemli bir çalışma olduğunu ve herkesin bundan mutlaka istifade etmesi gerektiğinden söz etmiştir.[33]

Yine bizim tespitlerimize göre elimizde bulunan h. 1312-1313 tarihli nüsha müellif nüshası değildir. Çünkü bu nüshanın kenarlarında, başka nüshalardaki farklılıklara "في نسخة" şeklinde işaretlerde bulunulması bizim bu düşüncemizi desteklemektedir.[34] Yine, müstensihin bazen bir kelimenin yerine başka bir kelimenin de mevcut bulunduğunu "بدلا" ifadesiyle göstermesi de[35] bizde başka bir nüshanın da bulunduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Eserin ismi, ikinci nüshada, *ed-Dürerü'n-Nahviyye ala'l-Avâmili'l-Cürcâniyye* şeklinde geçmektedir. Fakat elimizdeki nüshalardan ilkinin, müellif hayatında iken yazılmış olması sebebiyle *ed-Düreru'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye* adını tercih ettik. İki isimlendirme arasındaki farklılıklar, "*Dürer*" kelimesinden sonra meydana gelmektedir. İlk nüshada "Dürer" kelimesinden sonra "Fethiyye" ifadesiyle eserin müellifine işarette bulunulmuştur. Bu isimlendirmenin, Şeyh Fethullah'ın öğrencisi tarafından yapıldığını düşünmekteyiz. İsimlendirmenin her ne kadar müstensih tarafından yapıldığı öngörülse de müellif hayatta iken konulmuş olması, onun buna rıza gösterdiğinin bir işareti olabilir. İkinci nüshanın isimlendirilmesi ise tamamen müellifin, eserin mukaddimesinde kendi adının zikretmemesi ve eserine bir isim vermemesi üzerine konulmuş klasik bir adlandırmadır. Ayrıca ikinci nüshanın müstensihinin ve Abdüssamet Yazgan'ın h. 1312-1313 tarihli nüshayı görmemiş olması da mümkündür.

Eserin şerh metoduna gelince, kimi zaman kelime kelime şerh eden müellif kimi zaman da mefhum şeklinde şerh metodunu benimsemiştir. Asıl nüshada bazen *Avâmil* metnindeki örneklerin atlandığını görmek mümkündür. Bu tür düşmelerin yaşandığı yerleri, Hidayet Işık nüshasından tespit ettiklerimizle tashih ettik. Ancak bu tür yerlerin gerçekten bir sakıt (düşme) olup olmadığı hususunda kesin bir kanaate varamadık. Çünkü eserin ders esnasında imla ettirildiği düşünüldüğünde bu türden düşmelerin olması tabii karşılanabilir.

Şerh metodu hakkında söylenebilecek bir başka husus ise bu türden kısa metin şerhlerinde görülmedik derecede ayetlerden istişhad getirilmiş olmasıdır. Müellif neredeyse her konu hakkında ayet ile delil getirmeye çalışmıştır. Yine dikkat çeken bir başka husus ise müellifin bazen kitabın medreselerde okutulduğu seviyenin üzerinde malumatlar vermesidir. Harfi cerler

[33] Bk. Hidayet Işık nüshası 1/b.
[34] Bk. Asıl nüsha: 4/b, 6/b, 8/a, 14/a,
[35] Bk. Asıl nüsha: 10/a.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

bahsinde bunu görmek mümkündür. Müellifin kullandığı örneklerin nadirliği hususunda da aynı şeyler söylenebilir. Örneğin " ليس " ye benzeyen "ما" ve "لا" yı anlatırken "وترد ما اسمية" ile başlayıp "قلّما يدوم الوصال" ile biten yarım sayfalık kısmı, Hasan el-Attâr'ın (v. 1250/1834) *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevâmi'* adlı eserinden fazlaca tasarrufta bulunduktan sonra nakletmiştir.[36]

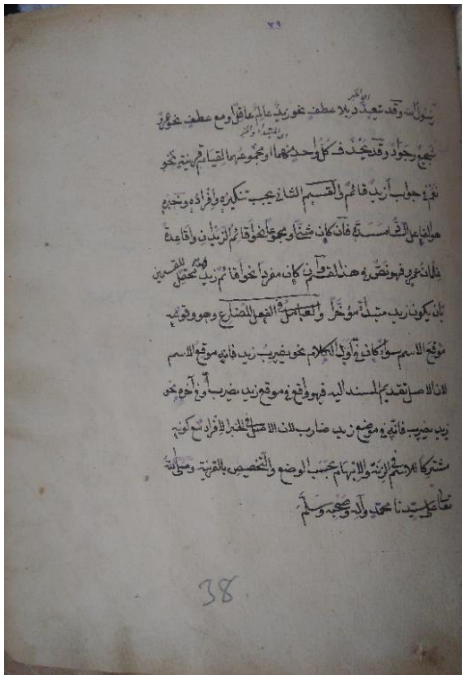
Eserin tahkikinde takip ettiğimiz yol ise şöyledir: 1312-1313 tarihli nüsha "اصل" kelimesiyle, Hidayet Işık'ın istinsah ettiği nüshaya ise "هـ" rumuzuyla işaret edilmiştir. Nüsha farklılıkları ve sakıtlar dipnotta belirtilmiştir. Köşeli parantez **[...]** içerisinde olan bilgi ve başlıklar, konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve metnin rahatlatılması için tarafımızca eklenmiştir. Sure isimleri ve ayet numaraları dipnotlarda verilmiştir. Ayetler belirgin olması için çiçekli parantez içerisine konulmuştur. Hadisi şerifler çift parantez ((…)) içerisine alınmıştır ve tahricleri yapılmıştır. Eserde geçen şahıslar hakkında dipnotlarda bilgi verilmiştir. Asıl olarak kullandığımız nüshanın sayfa sonlarını belirtmek için metnin içinde (ب/1)-(أ/1) vs. şeklinde varak numaraları belirtilmiştir. Eserde geçen şiirlerin kaynakları tespit edilmiştir. Okuyucuya kolaylık olması açısından metin paragraflara ayrılmıştır.

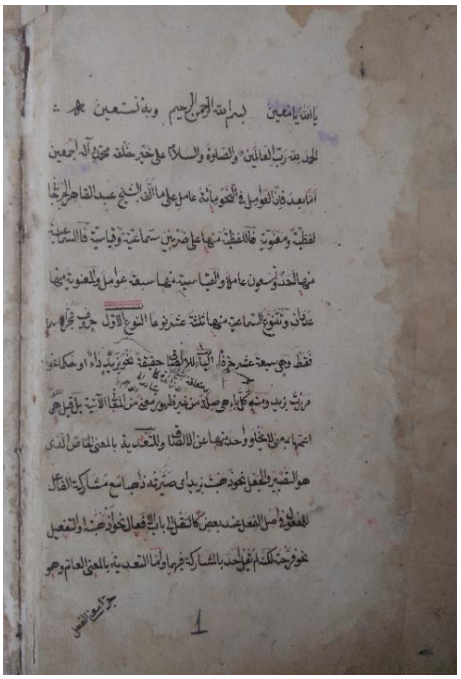
**SONUÇ**

İslamî ilimlerin asıl kaynaklarından tahsil edilmesinde ve bu kaynaklarda ifade edilen verilerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasında sarf/nahiv ilimlerinin önemi aşikârdır. Yüzyıllar boyunca âlimler alet ilimleri olarak adlandırılan bu ilimlere önem vermişler ve ilgili pek çok eser kaleme almışlardır. Geleneksel medrese eğitiminde de bu konu üzerinde çokça durulmuştur. Şeyh Fethullah Verkânisî Bitlis ili ve çevresinde şöhret bulmuş doğunun etkili âlimlerinden biridir. Son dönem Nakşibendi şeylerinden olan Verkanisî tasavvufî yönünün dışında ilmi birikimiyle de tebarüz etmiş biridir. Fıkıh ilmindeki derinliğinden dolayı kendisine şeyhu'ş-şeriat denilen Verkânisî'nin *ed-Düreru'l-Fethiyye fi'l-Avâmili'n-Nahviyye* adlı bu çalışması, onun şer'i ilimler yanında Nahiv ilmine de önem verdiğinin bir göstergesidir. Verkânisî'nin bu çalışmasının medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Avâmil-i Cürcânî* üzere yapılmış bir eser olması esere ayrı bir önem katmaktadır. Bu çalışmayla *Avamil-i Cürcânî* üzerine yazılan son dönem şerhlerden biri gün yüzüne çıkarılmıştır.

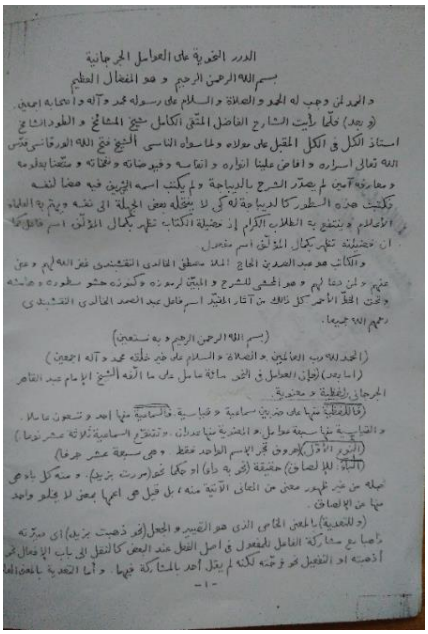
[36] Hasan el-Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cemi'l-Cevâmi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 457-458.

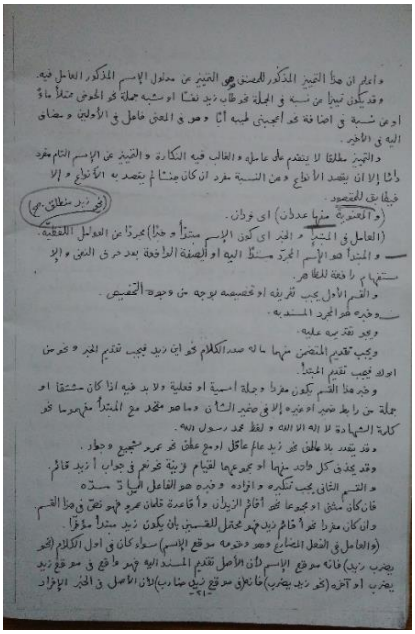
H. 1312-1313 tarihli yazma nüsha





1986 tarihli fotokopi nüsha






ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

## KAYNAKÇA

(Çalışmanın Türkçe Kısmında Kullanılan Kaynaklar)

Bağcı, Ali, Ohin Kütüphanesi'ndeki Sarf/Nahiv Konulu Yazmalar, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, Bahar-2017.

Baz, İbrahim, Şeyh Asım Ohinî ve Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbı Ba'di's-Sâdât İsimli Eseri, İlahiyât, 2016.

Beroje, Sahip, "Şeyh Fethullah el-Verkanisî, Bazı Fıkhî Görüşleri ve Fıkhî Anlayışı", Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2008.

Bilen, Mehmet, Ohinli Şeyh Alauddin ve Hadis Usulüne Dair Manzumesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 37, Erzurum, 2012.

Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Anka Yayınları, İstanbul, 3.Baskı, 2005.

Çağbayır, Yaşar, Ötüken Türkçe Sözlük, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.

Çakır, Mehmet Saki, Seyyid Taha Hakkari ve Nehri Dergâhı, Nizamiye Akademi, İstanbul, 2017.

Çiçek, M. Halil "Tatvan ve Çevresinde İlmî Çalışmalar ve Ohin Medresesi Örneği" Uluslararası Dünden Bugüne Tatvan ve Çevresi Sempozyumu Bildirileri, İstanbul, 2008.

Durmuş, İsmail "el-Avâmilü'l-Mie", DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), Ankara, 1991.

El-Attâr, Hasan Hâşiyetü'l-Attâr alâ Cemi'l-Cevâmi', Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

El-Harrânî, İbrahim et-Tuhfetü'l-Hâlidiyye fî Beyâni'l-İcâzeti'l-İlmiyyeti'ş-Şeriyye fi'l-Medârisi't-Türkiyye, Hâşimî Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Korkusuz, M.Şefik, Nehri'den Hazne'ye Meşayih'i Nakşibendi, Pak Ajans Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Ohinî, Asım, Birketü'l-Kelimât fî Menâkıbı's-Sâdât, Yazma Eser (Ohin Medresesi).

Okur, Hüseyin, Muslihiddin Mustafa b. Şaban es-Sürûrî'nin Şerhu'l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği, Sakarya Üniversitesi SBE, (Basılmamış yüksek lisans tezi) Haziran, 2011.

Öncü, Mustafa, Fethu'l-Esrâr fî Kitâbi'l-İzhâr Adlı Eserin İnceleme ve Edisyon Kritiği, Marmara Üniversitesi, SBE, (Basılmamış yüksek lisans tezi) İstanbul, 2009.

Yurtgezen, Ali, Hâcegân Sultanları, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2013.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

IHYA
Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

# اَلدُّرَرُ الفَتْحِيَّةُ
# في العَوامِلِ النَّحْوِيَّةِ

تأليف العلاّمة العامل والحِبَر الفهّامة الشّيخ الربّاني والقُطْب الصَّمَداني الشّيخ فتح الله الوَرْقانسيّ الفاروقيّ النّقْشبنديّ

(1263هـ/1846م) - (1317هـ/1899م)

حقّقه وعلّق عليه

علي باغجي – د. حسين اقور

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

يا الله يا معين بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين. أما بعد فإنّ العوامل في النحو مائة عامل على ما ألّفه الشيخ[1] عبد القاهر الجرجاني[2] لفظية ومعنوية، فاللفظية منها على ضربين سماعية وقياسية، فالسماعية منها أحد وتسعون عاملا، والقياسية منها سبعة عوامل، والمعنوية منها عددان وتتنوع السماعية منها[3] ثلاثة عشر نوعا.

## [حروف الجرّ]

### النوع الأول حروف تجرّ الاسم[4] فقط. وهي سبعة عشر حرفا:

1-**الباء للإلصاق** حقيقيةً نحو بزيد داء[5] أو حكما نحو مررت بزيد ومنه كل باء هي صلة من غير ظهور معنى من المعاني الآتية[6] بل قيل هو أعمها بمعنى لا يخلو واحد منها عن الإلصاق وللتعدية بالمعنى الخاص الذي هو التصيير والجعل نحو ذهبت بزيد أى صيّرته ذاهبا مع مشاركة الفاعل للمفعول في أصل الفعل عند بعض[7] كالنقل إلى باب الإفعال نحو أذهبته أو التفعيل نحو فرّحته لكنّه لم يقل أحد بالمشاركة فيهما و أما التعدية بالمعنى العام وهو (ب/1) جرّ معنى الفعل أى الحدث إلى الاسم فهي عامة في جميع معاني[8] الباء وسائر حروف الجر وللاستعانة إذا دخلت على الآلة الحقيقية نحو كتبت بالقلم و[9]الحكمية نحو ﴿فبِظُلْمٍ مِنَ الّذينَ هادُوا حَرَّمْنا عليهم طَيّبات﴾[10] وبسم الله على قول وللمصاحبة بشرط جواز وضع "مع" موضعها لكن اشترط بعض بقاء المصاحبة فيها إلى حين التكلم بخلاف "مع" نحو دخلت عليه بثياب السفر وللمقابلة داخلة على المأخوذ نحو بعت هذا بهذا أو المتروك نحو ﴿ومَنْ يَتبدَّلِ الْكُفرَ بالإيمان﴾[11] وللظرفية داخلة على اسم زمان أو مكان نحو صليّت بالمسجد وللمجاوزة نحو ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالْغَمام﴾[12] وللاستعلاء نحو ﴿ومِنْ أهلِ الْكتابِ مَنْ إنْ تَأْمَنْهُ

[1] في نسخة هـ (الإمام) زايد.

[2] أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني الأشعري الشافعي توفي (471 هـ/79-1078 م) وهو شيخ العربية وواضع أصول البلاغة، أخذ النحو بجرجان بين طبرستان وخراسان عن أبي الحسين محمد بن حسن بن أخت الأستاذ أبي علي الفارسي وصنف كتبا كثيرة فمن أشهرها كتاب الجمل وشرحه وكتاب العمدة في التصريف والعوامل المائة وأسرار البلاغة ودلائل الإعجاز. انظر: ذهبي، سير أعلام النبلاء 432/18؛ وكحالة، معجم المؤلفين 310/5؛ وزركلي، الأعلام 48/4؛ ويافعي، مرآة الجنان 78/3؛ وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب 308/5؛ وحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 8848/2؛ وإسماعيل باشا، هدية العارفين 3935/1.

[3] ساقط من نسخة هـ.

[4] في نسخة هـ (الواحد) زايد .

[5] في نسخة هـ (به داء)

[6] في نسخة هـ (منه) زايد .

[7] في نسخة هـ (البعض)

[8] في نسخة هـ (المعاني)

[9] في نسخة هـ (أو)

[10] سورة النساء، 160/4.

[11] سورة البقرة، 108/2.

[12] سورة الفرقان، 25/25.

بِقِنْطارٍ﴾[13] وللتبعيض نحو ﴿عَيْناً يَشْرَبُ بِها المقرَّبُون﴾[14] وبمعنى إلى نحو أحسن بي وللقسم نحو بالله لأفعلَنّ كذا[15] وزائدة بأن لم يختلّ أصل[16] المعنى بحذفها سماعا في الفاعل نحو ﴿كَفَى بالله شَهِيداً﴾[17] والمفعول نحو ﴿ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَة﴾[18] وخذ بيدي والمبتدأ نحو بحسبك درهم وقياسا في خبر "ما" و"ليس" وبعد "هل" نحو ما زيد بقائم و﴿أليس اللهُ بأحْكم الحاكِمينَ ﴾[19] وهل زيد بقائم وفي مفعول "علمت" و"عرفت" و"جهلت" و"سمعت" و"حسبت" نحو علمت بأنك قائم وفي معمول (أ/2) فعل التعجب على مذهب سيبويه[20] نحو أحسن بزيد.

2-**ومِنْ** لابتداء ذي الغاية في المكان نحو سرت من البصرة إلى الكوفة أو الزمان نحو قرأت من السبت إلى الخميس أو لابتداء غير المَغَيَّا نحو آمنت بالله وتبت[21] من الذنوب. وعلامة الأول[22] صحة إيراد "إلى" في حيّزه. وعلامة الثاني[23] عدم صحته. وللاتصال نحو ((أنْتَ مِنّي بمنزلة هارون مِنْ موسى))[24] ومنه كل موضع لم يظهر فيه معنى من معاني "مِنْ" وللتبعيض بشرط صحة وضع "بعض" موضعه نحو أخذت من المال اى بعضه[25]وللتبيين بشرط صحة وضع الموصول موضعه نحو قوله تعالى﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾[26] و بمعنى في نحو قوله تعالى[27] ﴿إذا نُودِيَ للصَّلوة مِنْ يَوْمِ الجمعةِ﴾[28] وللتعليل نحو قول الشيخ البوصيري*أَمِنْ تَذَكُّر جِيرانٍ*[29] إلى آخره. وللبدل نحو ﴿أَ رَضِيتمْ بالحيوةِ الدنيا مِنَ الآخرة﴾[30] ولانتهاء الغاية نحو قربت منه ولتنصيص العموم نحو ما في الدار من رجل وللفصل بأن تدخل على ثاني المتضادين نحو ﴿واللهُ يَعْلَمُ المُفْسِدَ

[13] سورة آل عمران، 75/3.

[14] سورة المطففين، 28/83.

[15] من "وللقسم" إلى هنا ساقط من (الأصل) أثبتناه من (هـ)

[16] ساقط من هـ .

[17] سورة الرعد: (43/13).

[18] سورة البقرة، 195/2.

[19] سورة التين، 8/95.

[20] عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالوَلاء، أبو بِشْرٍ، الملقَّب سيبويه (148- 180هـ = 765-796 م)، إمامُ النحاة، وأول من بَسَطَ علمَ النحو، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرةَ، فلزم الخليلَ بن أحمد، ففاقه، وصنف كتابه المسمى (الكتاب) في النحو لم يُصْنَعْ قبله ولا بعده مثله، ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائيَّ، وأجازه الرشيد بعشرة آلاف درهم، وعاد إلى الأهواز، فتوفي بها. انظر: زركلي، الأعلام، 81/5 وكحالة، معجم المؤلفين، 15/8 وإسماعيل باشا، هدية العارفين، 803/1.

[21] في نسخة هـ (إليه) زائد.

[22] في نسخة هـ (الأولي)

[23] في نسخة هـ (الثانية)

[24] أخرجه مسلم برقم (6370) من حديث سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه.

[25] ساقط من الأصل أثبتناه من هـ.

[26] سورة الحج، 30/22.

[27] من (فاجتنبوا) إلي هنا ساقط الأصل أثبتناه من هـ.

[28] سورة الجمعة، 9/62.

[29] هذا شطر قصيدة للبصيري في بردته يخاطب نفسه على طريق التجريد. وتمام البيت: أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرانٍ بِذِي سَلَمٍ...مَزَجْتَ دَمْعاً جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ. (ذي سلم): أى موضع بين مكة والمدينة. والمعنى: جرّد الشاعر من نفسه شخصا آخر فقال له: ما بال دمعك قد أصبح غزيراً حتى مال إلى حمرة الدم؟ الأجل تذكّرك الأحباب القاطنين بذي سلم؟ انظر: تاج العروس، 7761/1؛ خزانة الأدب 37/1؛ جواهر الأدب، 388/1؛ موجز البلاغة، 40/1.

[30] سورة التوبة، 38/9.

مِنَ المصْلِحِ﴾[31] وبمعنى الباء نحو ﴿يَنْظُرون مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾[32] وبمعنى عن نحو ﴿قَدْ كُنَّا في غَفْلَةٍ مِنْ هذا﴾[33] وبمعنى عنْد نحو ﴿لنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أموالهمْ (ب/2) ولا أولادُهم مِنَ الله شيئاً﴾[34] وبمعنى على نحو ﴿ونَصَرْناه مِنَ الْقَوْمِ﴾[35] وزائدة في غير الموجب نفيا أو نهيا أو استفهاما نحو ما جائني من أحد، ولا تضرب من أحد، وهل جائني من أحد وفي الموجب أيضا عند الكوفيين نحو قد كان من مطر.

3-**وإلى** لانتهاء ذي[36] الغاية نحو سرتُ من البصرة إلى الكوفة وبمعنى مع إذا كان ما قبلها متناولا لما بعدها نحو ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْدِيَكُمْ إلى المَرافِقِ﴾[37].

4-**وفي** للظرفية حقيقة نحو المال في الكيس أو حكما نحو نظرت في الكتاب وبمعنى على نحو ﴿ولَأُصَلِّبَنَّكُمْ في جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[38] وبمعنى مع نحو ﴿فَادْخُلي في عِبادِي وَادْخُلي جَنَّتِي﴾[39] وللتعليل نحو ((عُذّبتْ امرأةٌ في هرة))[40] وللتعويض عن حذف أخرى نحو ضربت فيمن رغبت أى ضربت من رغبت فيه وبمعنى إلى نحو ﴿فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ في أَفْواهِهِمْ﴾[41] وبمعنى من نحو هذا ذراع في الثوب وزائدة[42] نحو ﴿ارْكَبُوا فيها﴾[43].

5-**وحتى** لانتهاء ذي الغاية مع دخول ما بعدها في ما قبلها مطلقا عند بعض[44] وإذا كان بعضا مما قبلها عند بعض آخر وتفترق حينئذ عن "إلى" بوجوب كون ما بعدها جزأ أخيرا لما قبلها نحو أكلت السمكة حتى رأسها أو ملاصقا بالجزء (أ/3) الأخير نحو نمت البارحة حتى الصباح وعدم دخولها على الضمير بخلاف إلى فيهما نحو نمت الليلة إلى ثلثها وجئت إليك وللتعليل نحو أسلم حتى تدخل الجنة وللاستثناء نادرا نحو قوله:

*لَيْسَ الْعَطاءُ مِنَ الْفُضُولِ سَمَاحَةً حَتَّى تَجُودَ وَمَا لَدَيْكَ قَلِيلٌ*[45]

[31] سورة البقرة، 220/2.
[32] سورة الشورى، 45/42.
[33] سورة الأنبياء، 97/21.
[34] سورة المجادلة، 17/58.
[35] سورة الأنبياء، 77/21.
[36] ساقط من هـ.
[37] سورة المائدة، 6/5.
[38] سورة طه، 71/20.
[39] سورة الفجر، 29/89-30.
[40] أخرجه البخاري برقم (2236) ومسلم برقم (5989) من حديث عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما.
[41] سورة إبرهيم، 9/14.
[42] في هـ "الزائدة"
[43] سورة هود، 41/11.
[44] في هـ "البعض"
[45] البيت للمُقنّع الكِنْدي نسبه إليه أبو تمام في الحماسة والسيوطي في شرح شواهد المغني والبغدادي في شرح أبيات مغني اللبيب. والمعنى: إن إعطائك من زيادات مالك لا يعدّ سماحة إلا أنْ تعطي في حالة قلة المال. والشاهد: كون حتى بمعنى إلا. والتقدير إلا أن تجود. انظر: خزانة الأدب، 344/3؛ تاج العروس، 1073/1؛ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 343/1؛ مغني اللبيب، 169/1؛ همع الهوامع، 381/2.

وتجيء "حتى" عاطفة للمفرد على المفرد[46] وابتدائية واقعة بين الجملتين نحو مَرِضَ زَيْدٌ حتّى إنّهم لا يَرْجُونَهُ ويجب فيهما تقضي ما قبلها شيأ فشيأ حتى يكون مدخولها متأخرا إما بالزمان أو بالرتبة بأن يكون ما بعدها أعلى مما قبلها نحو مات الناس حتى الأنبياء أو أدناه نحو قدم الحجاج حتى المشاة.

6-**واللام** للتمليك نحو المال لزيد وللتخصيص حقيقةً نحو الجل للفرس أى المعين للفرس[47] أو نسبةً[48] نحو زيد أخ لعمرو إذا كان لهما أخ آخر وللقسم داخلة على مظهر متعلقة بمقدر لا للسؤال نحو لله لا يأخر الأجل وللتعليل نحو ضربت زيدا للتأديب وحينئذ يجوز حذفها قياسا عن أنّ وأنْ والمفعول له إذا كان فعلا لفاعل الفعل المعلل به ومقارنا له في الوجود وسماعا في غير ذلك ولو لم تكن للتعليل نحو لاهِ[49] أبوك (ب/3) اى لله ابوك[50] وللصيرورة وتسمى لام العاقبة والمآل نحو:

*لِدُوا للموتِ وَابْنُوا للخَرابِ*[51]

ولتوكيد النفي نحو ﴿لم يكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لهمْ﴾[52] وللتعدية نحو ما أضرب زيدا لعمرو وبمعنى إلى نحو ﴿سُقْناهُ[53] لِبَلَدٍ مَيِّت﴾[54] وبمعنى على نحو ﴿يخِرُّون لِلْأذْقانِ سُجَّداً﴾[55] وبمعنى في نحو ﴿ونَضَعُ الموازينَ الْقِسْطَ لِيومِ القيامة﴾[56] وبمعنى عند نحو ﴿كَذَّبُوا بالحقِّ لما جاءَهُمْ﴾[57] على قراءة التخفيف وبمعنى "بعْد" نحو ﴿أَقِمِ الصَّلوة لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[58] وبمعنى "من" نحو سمعت له صراخا وبمعنى عن نحو ﴿قال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سَبَقُونا إليه﴾[59] وزائدة سماعا في المفعول نحو ﴿رَدِفَ لكمْ بعضُ الذي تَسْتعجلون﴾[60] وفي المضاف إليه نحو لا أبا لكم وقياسا لتقوية العامل الضعيف إما بسبب تقديم

[46] ساقط من هـ.

[47] "المعين للفرس" ساقط من هـ.

[48] في هـ "بالنسبة"

[49] في هـ "اللهِ"

[50] "أى لله أبوك"ساقط من الأصل أثبتناه من هـ.

[51] البيت من الوافر وهو لأبي العتاهية وقد نسب للإمام علي وأبي نواس أيضا. والشاهد: كون اللام للعاقبة أى فالإنسان لا يلد للموت ولا يبنى للخراب وإنما تكون العاقبة كذلك. وتمام البيت: لدوا للموت وابنوا للخراب...فكلكم يصير إلى ذهاب. انظر: شرح الرضي على الكافية، 284/4؛ شرح شذور الذهب للجوهري، 551/2؛ همع الهوامع، 453/2؛ أوضح المسالك، 33/3؛ خزانة الأدب، 530/9-532.

[52] سورة النساء، 137/4.

[53] في الأصل (فسقناه) والصواب ما أثبتناه.

[54] سورة الأعراف، 57/7.

[55] سورة الإسراء، 107/17.

[56] سورة الأنبياء، 47/21.

[57] سورة الأنعام، 5/6.

[58] سورة الإسراء، 78/17.

[59] سورة الأحقاف، 11/46.

[60] سورة النمل، 72/27.

المعمول عليه نحو ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيا تَعْبُرون﴾[61] أو بكونه فرعا في العمل نحو ﴿مُصَدِّقاً لما مَعَهُمْ﴾[62]. وتكسر لمناسبة أثرها إلا في المستغاث نحو يا لزيد والمضمر نحو ﴿ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ ﴾[63]

7-**ورب** للتقليل اى لتقليل نوع من الجنس أى مقيد من مطلق تقليلا إضافيًا ولها صدر الكلام وتختصّ بالنكرة الموصوفة الظاهرة أو المضمرة المميزة إلا بواسطة العطف نحو رب شاة وسَخْلَتِها (أ/4) وكون متعلقها فعلا ماضيا محذوفا غالبا وكون مدخولها مفعولا صريحا للعامل[64] المذكور بعدها إن لم يكن مشتغلا[65] بضمير المدخول أو لمثله المحذوف إن كان كما هي قاعدة المنصوب على شريطة التفسير نحو رب رجل جواد لقيته، ورب رجل كرم أبوه لقيته، ورب رجل أبوه كريم لقيته وقد تجيئ للتكثير وتدخل عليها "ما" الكافة بالمعنيين فتخفف كثيرا فتدخل على الجملتين ويفرد الضمير ويذكّر وإن كان التمييز مثنى أو مجموعا أو مؤنثا. و "واو رب" مثلها في الاختصاص بالنكرة الموصوفة بمفرد نحو:

*ومَهْمَهٍ مُغْبَرَّةٍ أرْجائُهُ كأنَّ لون أرضِه سمائُه*[66]

أو جملة نحو:

*وَبَلْدَةٍ ليس بها أنيسٌ إلا اليَعافِيرُ وإلا العِيسُ*[67]

وكون العامل محذوفا.

8-**وعلى** للاستعلاء حقيقة نحو زيد على السطح أو حكما نحو عليه دين وللمصاحبة نحو ﴿وآتى المالَ على حُبّه﴾[68] وللمجاوزة نحو رميت السهم[69] عليه وللتعليل نحو ﴿ولتكبروا الله على ما هديكم﴾[70] وللظرفية نحو ﴿دخل المدينةَ على حينِ غفلةٍ﴾[71] وللاستدراك نحو فلانٌ لا يدخل الجنة على أنه لا ييئس من رحمة الله وزائدة نحو لا أحلف على يمين وقد تكون اسما بمعنى فوق نحو غدوت من على السطح (ب/4) وفعلا بقرينة نحو ﴿إنّ فرعون عَلا في الأرض﴾[72].

[61] سورة يوسف، 43/12.

[62] سورة البقرة، 91/2.

[63] سورة السبأ، 10/34. ساقط من الأصل.

[64] في هـ "للفعل"

[65] في هـ "مشغولا"

[66] البيت لرؤبة بن العجاج من الرجز. والمهمة المفازة البعيدة والبلد المقفر والجمع مهامة والمغبرة المتلونة بالغبرة والأرجاء الأطراف والنواحي جمع رجا مقصورا. والتشبيه مقلوب أى كأن لون سمائه من الغبرة لون أرضه. انظر: الإيضاح في علوم البلاغة، 78/1؛ الجوهر المكنون، 16/1؛ لسان العرب، 95/15؛ تاج العروس، 8510/1؛ الانصاف في مسائل الخلاف، 529/2؛ حاشية الخضري على ابن عقيل، 191/3؛ مغني اللبيب، 912/1؛ مفتاح العلوم، 91/1.

[67] من شعر جران العود النميري. واليعافير: جمع يعفور وهو نوع من الظباء. والعيس: الإبل البيضاء. والشاهد اختصاص واو رب بالنكرة الموصوفة بجملة. انظر: خزانة الأدب، 114/4؛ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 505/1؛ شرح الكافية الشافية، 514/1؛ لسان العرب 364/15؛ تاج العروس 8683/1؛ الانصاف في مسائل الخلاف 271/1؛ الإيضاح في علوم البلاغة 269/1؛ الكتاب للسيبويه 157/1.

[68] سورة البقرة، 177/2.

[69] ساقط من الأصل، أثبتناه من هـ.

[70] سورة البقرة، 185/2.

[71] سورة القصص، 15/28.

[72] سورة القصص، 4/28.

9-**وعن** للبعد والمجاوزة إما مع عدم البقاء في المحل الأول[73] والوصول إلى الثاني نحو رميت السهم عن القوس أو البقاء والوصول نحو أخذت عنه العلم أو عدمهما نحو أديّت عنه الدين وللتعليل نحو ﴿وما كان استغفارُ إبرهيمَ لأبيه إلا عن مَوْعِدَةٍ وَعَدَها﴾[74] وبمعنى بعْد نحو ﴿لَتَرْكَبُنَّ طبقاً عَنْ طبقٍ﴾[75].

10-**والكاف** للتشبيه نحو زيد كالاسد[76] والذي كزيد أخوك وقد يلحق بها "ما"[77] المصدرية فتدلّ على المبادرة نحو صلّ كما دخل الوقت وللتعليل نحو ﴿واذْكُرُوه كما هَدَيكُمْ﴾[78] والكافة فتدخل على الجملتين وقد تكون اسما بمعنى المثل بقرينة نحو:

*يَضْحَكْنَ عَنْ كالبرد الْمُنْهَمّ*[79]

وزائدة نحو ﴿ليس كمثله شيء﴾[80] على قول.

11-12-**ومذ ومنذ** لابتداء ذي الغاية في الزمان الماضي نحو ما رأيته مذ يوم الجمعة ومنذ يوم السبتِ[81] ولمجرد الظرفية في الحاضر نحو ما رأيته مذ[82] يومنا وشهرنا وبمعنى الابتداء والانتهاء إذا دخلتا على متعدد نحو ما رأيته مذ[83] ثلاثة أيام وقد تكونان اسمين بمعنى "أول المدة" أو "جميع المدة" مرفوعين على الابتدائية عند الجمهور والخبرية عما بعدهما عند الزجاج[84] فيقع بعدهما المعرفة (أ/5) والنكرة والمفرد والمتعدد والجملة ويقدر زمان مضافا إذا وقع بعدهما المصدر أو الجملة.

---

[73] ساقط من هـ "الأول"

[74] سورة التوبة، 114/9.

[75] سورة الانشقاق، 19/84.

[76] "زيد كالاسد"ساقط من الأصل.

[77] "ما" ساقط من هـ.

[78] سورة البقرة، 198/2.

[79] هذا البيت من الرجز وهو للعجاج. وتمام البيت: بِيضٌ ثلاثٌ كنِعاجٍ جُمّ...يَضْحَكْنَ عَنْ كالبَرَدِ المُنْهَمّ. ببيض: جمع بيضاء والنعاج: جمع نعجة وهي هنا البقرة الوحشية ولا يقال لغير البقر من الوحش نعاج. والجم: بضم الجيم جمع جماء وهي التي لا قرن لها وبالفتح الكثير ويضحكن: خبر بيض. والبرد: بفتحتين مطر منعقد. المنهم: بضم الميم الأولى وتشديد الثانية وسكون النون الذائب. يعني أن النسوة يضحكن عن أسنان مثل البرد الذائب لطافة ونظافة. انظر: خزانة الأدب، 181/10؛ المفصل في صنعة الإعراب، 385/1؛ كتاب العين، 461/8؛ مغني اللبيب، 239/1؛ لسان العرب، 619/12؛ القاموس المحيط 1100/1.

[80] سورة الشورى، 11/42.

[81] "ومنذ يوم السبتِ"ساقط من الأصل أثبتناه من هـ.

[82] في هـ "منذ"

[83] في هـ "منذ"

[84] إبرهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد (211هـ). كان في فتوَّته يخرُط الزجاج، ومال إلى النحو، فعلمه المبرّد. وطلب عبيد الله بن سليمان (وزير المعتضد العباسي) مؤدباً لابنه القاسم، فدلَّه المبرد على الزجاج، فطلبه الوزير، فأدب له ابنه إلى أن ولي الوزارةَ مكان أبيه، فجعله القاسم من كتابه، فأصاب في أيامه ثروة كبيرة. وكانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره. من كتبه: (الأمالي) في الأدب واللغة، و(فعلت وأفعلت) في تصريف الألفاظ، و(المثلث) في اللغة. انظر: الأعلام، 40/1 ومعجم المؤلفين، 33/1 ومرآة الجنان وعبرة اليقظان، 198/2 وابن النديم، الفهرست، 84.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

والباء للقسم متعلقة بمذكور أو مقدر داخلة على مظهر او مضمر للسؤال وغيره نحو بالله أخبرني وأقسم بك لأفعلنّ. والواو للقسم كاللام فيما مرّ نحو والله لافعلنّ كذا[85] ولا تكرّر على الأصح فإن الثانية للعطف نحو ﴿والتينِ والزيتونِ﴾[86]. والتاء كذلك نحو تالله[87] الا انها مختصّة بلفظ الجلالة، وتربّ الكعبة شاذّ.

**وحاشا وعدا وخلا** للاستثناء إلا أن[88] الأول مختص بتقدم حكم قبيح ظاهرا أو معنى والغالب عليه الحرفية وإن كان يجيء اسما نحو حاشا لله أو فعلا نحو ساء القوم حاشا زيدا بخلاف الأخيرين فإن الغالب فيهما الفعلية فإن كانت أفعالا ففاعلها الضمير[89] المستتر فيها الراجع إلى مصدر الفعل المتقدم أو اسم فاعله أو البعض المبهم من فاعله ومفعولها المستثنى المنصوب بعدها وقد تدخل عليهما ما المصدرية فتعينان للفعلية.

## [الحروف المشبهة بالفعل]

### النوع الثاني حروف تنصب الاسم وترفع الخبر وهي ستة أحرف:

1-2-**إنّ وأنّ** للتحقيق نحو إنّ زيدا منطلقٌ وبلغني أنّ زيدا ذاهبٌ[90] وقد تفيد المكسورة معه التعليل نحو ﴿استغفرِ اللهَ إنَّ الله كان غفوراً رحيماً﴾[91] وهي تقع في مواقع الجمل ولذا (ب/5) تدخل على خبرها لام الابتداء المختصة بالجملة وقد تدخل على اسمها المؤخر اوما بينهما من متعلقات الخبر ويجوز العطف على محل اسمها إذا تقدم الخبر بخلاف "أنّ" المفتوحة فيهما لأنها تقع في مواقع المفردات وقد تقع في مواقع الجملة بعد أفعال القلوب فتكون مفتوحة لفظا ومكسورة حكما الا إذا دخلت اللام في خبرها فتكسر حينئذ نحو ﴿واللهُ يَعْلم إنَّك لَرسولُه﴾[92]. وتخففان فتعمل المكسورة في الاسم الظاهرة وتلزمها اللام الفارقة بينها وبين إن النافية نحو ﴿وإنْ كلا لمَّا لَيوفينّهم﴾[93] ويجوز إلغائها ودخولها على فعل من نواسخ المبتدأ. وتعمل "أن" المفتوحة في ضمير الشأن المحذوف فتدخل على الجملتين ويلزمها مع الفعل المتصرف السين أو سوف أو قد أو حرف النفي بخلاف غير المتصرف نحو ﴿وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[94]. وتجيء المكسورة للتصديق بمعنى نعم.

3-**وكأنّ** وهي حرف بيسط على الأصح (للتشبيه نحو كأنّ زيدا الأسد) وللظنّ على الأصح سواء كان الخبر جامدا أو مشتقا نحو كأنّ زيدا أبوك، وكأنّ زيدا قائم. وقد تخفف فتلغى عن العمل نحو:

---

[85] " والله لافعلنّ كذا" ساقط من الأصل

[86] سورة التين، 1/95.

[87] ساقط من الأصل.

[88] "إلا أن" ساقط من هـ.

[89] ساقط من الأصل "الضمير"

[90] " نحو إنّ زيدا منطلقٌ وبلغني أنّ زيدا ذاهبٌ" ساقط من الأصل.

[91] سورة النساء، 106/4.

[92] سورة المنافقين،1/63.

[93] سورة هود، 111/11.

[94] سورة النجم، 39/53.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

*كأنْ ثدياه حقّان[95]*

4-**ولكنّ** للاستدراك وتتوسّط بين كلامين متغايرين نفيا وإثباتا حقيقة نحو جائني زيد لكنّ عمرا لم يجيء أو حكما نحو سافر (أ/6) زيد لكنّ عمرا حاضر. وقد تعمل في ضمير شأن مقدر نحو:

*لكنّ إياك لا أقلي[96]*

ويجوز العطف على محل اسمها. وقد تخفف فتلغى فتفترق عن العاطفة بوجوب وقوع الجملة بعدها ويجوز دخول الواو عليها.

ويصح دخول الفاء في خبر هذه الأربعة إذا كان اسمها موصولا بفعل أو ظرف أو نكرة موصوفة بهما أو موصوفا بالموصول المذكور لتضمنه معنى الشرط كخبر المبتدأ إذا كان كذلك نحو قوله تعالى ﴿قلْ إنّ الموت الذي تفرّون منه فإنه ملاقيكم﴾[97] وقوله تعالى ﴿واعلموا أنّ ما غَنِمْتمْ مِنْ شيء فأنّ للهِ خُمُسَهُ﴾[98].

5-**ولعلّ** للترجيّ أى لتوقّعِ الشيء المرغوب نحو لعلّ الله يعفوَنا بفضله أو المرهوب نحو ﴿لعلَّ الساعة قريب﴾[99]. وقد تخفف بحذف اللام الأولى[100] نحو قوله:

*علّك أن تركعَ يوما والدهر قد رفعه[101]*

وقد تستعمل في المحال لكثرة التشوق نحو لعلّ ابني حيّ أبدا. وعقيلٌ تجرّ به كقول الشاعر:

*لعلّ أبي المغوار منك قريب[102]*

فتفترق عن سائر حروف الجر بعدم تعلّقه بشيء وكون مجرورها مرفوع المحل مبتدأ على الابتدائية في المعنى.

---

[95] هذا بيت من الهزج احتج به سيبويه في كتابه ولم ينسبه لأحد. وتمام البيت: وصدر مُشْرِق النَحْرِ...كأنْ ثَدْياه حُقّانِ. النحر: أعلى الصدر. الحقان: مثنى الحق وهو وعاء صغير يوضع فيه الطيب خصوصا. والمعنى: ربّ صدر متلألئ نحره يزينه ثديان كأنهما حقان حجما وشكلا. انظر: خزانة الأدب، 418/10؛ المفصل في صنعة الإعراب، 398/1؛ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 325/1؛ شرح ابن عقيل، 390/1؛ شرح الرضي على الكافية، 370/4؛ شرح قطر الندى، 158؛ الكتاب للسيبويه، 119/1.

[96] هذا البيت غير معروف القائل. وتمام البيت: وترمينني بالطرف أي أنت مذنب...وتقلينني لكنّ إياك لا أقلي. فأنت مذنب تفسير لما قبله إذ معناه تنظرين إليّ نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب. واسم لكن ضمير الشأن وخبرها الجملة بعده وقدم مفعول لا أقلي للاختصاص. انظر: مغني اللبيب، 106/1، شرح الرضي على الكافية، 438/4، المفصل في صنعة الإعراب، 427/1، خزانة الأدب، 238/11.

[97] سورة الجمعة، 8/62.

[98] سورة الأنفال، 41/8.

[99] سورة الشورى، 17/42.

[100] في هـ "الأول"

[101] هذا قول الأضبط بن قريع السعدي. وتمامه: لا تُهِينَ الفقير علك أن تركع يوما والدهر قد رفعه. انظر: الجمل في النحو، 323/1، شرح الرضي على الكافية، 494/4، شرح شافية ابن الحاجب، 232/2، مغني اللبيب، 206/1، همع الهوامع، 488/1.

[102] هذا من قصيدة كعب بن سعد الغنوي. وتمامه: فقلت ادع أخرى وارفع الصوت ثانيا...لعل أبي المغوار منك قريب. وأبو المغوار: اسم رجل يرثيه كعب بهذه القصيدة. ويروى لعل أبا المغوار على اللغة الفصحى. انظر: شرح الرضي على الكافية، 373/4، سر صناعة الإعراب، 407/1، خزانة الأدب، 453/10، شرح الأشموني، 205/2.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

6-**وليت** للتمنيّ أى لطلب المحال حقيقة نحو:

*ليت الشبابَ يعود يوما فأخبره بما فعل المشيب[103]*

أو تنزيلا للاستبعاد نحو:

*ليتك ترضى والأنام (ب/6) غضبان[104]*

وتلحقها "ما" الكافة فتلغى عن العمل وقد تدخل على الجملتين نحو ﴿إنما الله إلهٌ واحدٌ﴾[105] وأمر خبرها كأمر خبر المبتدأ إلا في تقديمه إلا إذا كان ظرفا.

## [ما ولا المشبهتان بليس]

**النوع الثالث حرفان ترفعان الاسم وتنصبان الخبر** عند الحجازية وهما ما ولا المشبهتان بليس في النفي والدخول على المبتدأ والخبر مع زيادة "ما" في الحالية وزيادة الباء في الخبر ولذا تعمل في المعارف والنكرات بخلاف "لا". فإنها لا تعمل إلا في النكرات قليلا نحو ما زيد قائما وما رجل بمنطلق ولا رجل في الدار.ف "ما" لنفي الحال نحو ما زيد منطلقا و"لا" لنفي الاستقبال نحو لا رجلٌ افضل منك[106] وقد تدخل التاء على "لا" هذه، فتختص ب"حين" غالبا و"ساعة" و"الآن" نادرا مع حذف الاسم نحو ﴿ولات حينَ مناص﴾[107]. وتلغيان بالفصل بينهما وبين معموليهما ب"إن" النافية نحو ما إنْ زيد قائم وبتقديم الخبر على الاسم نحو ما[108] قائم رجل وبإبطال النفي بإلا نحو ما عمرو إلا قاعد أو بالعطف ببلْ في المعطوف نحو ما بكر قائما بل قاعد بخلاف ليس. وخبرهما يكون مفردا وجملة اسمية أو فعلية وحذفه في "لا" كثير. ولا تعملان في الفعل.

وترد "ما" اسمية موصولة نحو ﴿ما عندكم ينْفَدُ وما عند الله باقٍ﴾[109] ونكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك وتعجبية نحو ما أحسن زيدا وتامة بمعنى (أ/7) نكرة أو معرفة نحو ﴿فنعِمّا هي﴾[110] أى نعم شيء أو الشيء هي واستفهامية

[103] قد ورد هذا في بيت لأبي العتاهية. وفيه تمني الشيخ أن يعود له شبابه ليخبر الشباب بأوجاع الشيخوخة وأمراضها وهذا محال في العادة. انظر: شرح الآجرومية، 281، شرح ابن عقيل، 346/1، مختصر المعاني، 390.

[104] هذا البيت انتسب إلى أبي فراس الفارسي. وهو كتبه إلى سيف الدولة أسيرا. انظر: ديوان عبد الغني النابلسي، 211، وديوان ابن نباتة المصري، 89.

[105] سورة النساء، 171/4.

[106] " ف "ما" لنفي الحال نحو ما زيد منطلقا و"لا" لنفي الاستقبال نحو لا رجلٌ افضل منك" ساقط من الأصل.

[107] سورة ص، 3/38.

[108] في هـ "لا"

[109] سورة النحل، 96/16.

[110] سورة البقرة، 271/2.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

نحو ﴿فَما خَطْبُكُمْ﴾[111] وشرطية زمانية نحو ﴿فما استقامُوا لكم فاستقِيمُوا لهم﴾[112] أو غير زمانية نحو ﴿وما تفعلوا من خير يعلمه الله﴾[113] وحرفية مصدرية زمانية نحو ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[114] وغير زمانية نحو ﴿فذوقوا بما نسيتم﴾[115]

ولاحقة بآخر الاسم للتعظيم نحو:

*لِأمْر مّا جَدَعَ[116] قصيرٌ أنفَه*[117]

أو التحقير نحو ما أكلت شيأ مّا والأصح أنها اسمية صفة وزائدة كافة عن عمل الرفع نحو قلّما يدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو ﴿إنما الله إله واحد﴾[118] والجرّ نحو ﴿ربما يودّ الذين كفروا﴾[119] وغير كافة عوضا عن فعل الشرط نحو افعل هذا إما لا أى إن كنت لا تفعل غيره وغير عوض بين الجار والمجرور نحو ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾[120] و﴿أيّما الأجلين قضيت﴾[121].

وترد "لا" لنفي الجنس فتعمل عمل الحروف المشبهة بالفعل لفظا إن كان الاسم مضافا نحو لا غلام زيد في الدار وشبه مضاف نحو لا طالعا جبلا عندنا أو محلا إن كان الاسم مفردا فيبنى على ما ينصب به نحو لا رجل أو لا رجلين أو لا مسلمين أو لا مسلمات في الدار ولمجرد النفي متصلة بالاسم[122] كالجزء نحو ﴿بقرة لا (ب/7) ذلول﴾[123] ومررت بلا شيء وعاطفة نحو جائني زيد لا عمرو وزائدة لتأكيد النفي نحو ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾[124] أو لا نحو ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾[125] على قول.

## [الحروف الناصبة للاسم الواحد]

**النوع الرابع** حروف تنصب الاسم الواحد على مذهب المصنف فقط. وهي سبعة أحرف:

---

[111] سورة الحجر، 57/15.
[112] سورة التوبة: 7/9.
[113] سورة البقرة، 197/2.
[114] سورة التغابن، 16/64.
[115] سورة السجدة، 14/32.
[116] في الأصل "قطع"
[117] هذا مثل قالته الزباء ملكة اليمن لما رأت قصير بن سعد القضاعي مجدوعا. انظر: مجمع الأمثال، 196/2، الأغاني، 309/15، الأمثال للضبي، 34/1، المستقصى في أمثال العرب، 240/2.
[118] سورة النساء، 171/4.
[119] سورة الحجر، 2/15.
[120] سورة آل عمران، 159/3.
[121] سورة القصص، 28/28.
[122] في هـ "بالمنفي"
[123] سورة البقرة، 71/2.
[124] سورة الفاتحة، 7/1.
[125] سورة القيامة، 1/75.

1-**الواو** بمعنى "مع" الداخلة على المفعول معه وهو المذكور بعد الواو لمشاركة معمول عامل[126] لفظي سواء كان المعمول فاعلا نحو استوى الماء والخشبة أو مفعولا نحو مررت به وعمرا أو معنوي نحو ما لك وزيدا وما شأنك وعمرا وإنما تحمل عليه عند تعذر العطف.

2-**وإلا** للاستثناء سواء كان المستثنى فردا من أفراد المستثنى منه وهو المتصل نحو جائني القوم إلا زيدا أو لا وهو المنقطع نحو ما جائني القوم إلا حمارا. ويجب نصب المتصل إذا كان في كلام موجب كما مرّ أو كان المستثنى[127] مقدما على المستثنى منه[128] نحو ما جائني إلا زيدا أحدٌ بخلاف ما إذا كان في كلام غير موجب والمستثنى منه مقدم مذكور فإنه يجوز النصب ويختار البدل نحو ما جائني أحدٌ إلا زيدا او زيدٌ. ويجوز حذف المستثنى منه في غير الموجب (أ/8) فيعرب المستثنى على حسب العوامل رفعا ونصبا وجرّا لقيامه مقامه ويسمى المفرغ نحو ما جائني إلا زيد ولا تضرب إلا زيدا وهل مررت إلا بزيد. وأما المنقطع فيجب نصبه مطلقا بل قال بعضهم إلا فيه من الحروف المشبهة بالفعل بمعنى "لكنّ" فيكون خبرها مذكورا نحو ﴿إلا قومَ يونسَ لمّا آمنوا كَشفنا عنهم عذاب﴾[129] أو محذوفا من جنس ما قبلها نحو جائني القوم إلا حمارا أى لكنّ حمارا لم يجئ. وتكون "إلا" بمعنى بل نحو ﴿ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ۞ إلا تذكرة لمن يخشى﴾[130] وبمعنى الواو العاطفة نحو ﴿لا يخاف لديَّ المرسلون ۞ إلا مَن ظَلم ثمّ بدّل حُسْنا﴾[131].

3-**ويا** لنداء القريب والبعيد والمتوسط وتختص بجوازِ حذفها نحو ﴿يوسف أعرض عن هذا﴾[132] وحذفِ المنادى بعدها نحو ﴿ألا يسجدوا﴾[133] على قرائة التخفيف[134] وجوازِ الندبة بها.

4-5-**وأيا وهيا** لنداء البعيد حقيقة أو حكما نحو يا عبد الله وهيا عبد اللهِ[135]. وأى والهمزة لنداء القريب كذلك نحو اى عبد الله لكنّ الهمزة لنداء الاقرب نحو أ عبد اللهِ[136]

6-**والمنادى** بعدها مبني على ما يرفع به إذا كان مفردا معرفة نحو يا زيدُ ويا رجل وهيا زيدان وأى زيدون ومنصوب (ب/8) إذا كان مضافا أو شبهه أو نكرة نحو يا عبدَ الله و يا طالعا جبلا ويا رجلا خذ بيدي ويا خيرا من زيدٍ

7-**والمندوب** مثل المنادى وهو المتفجع عليه ب"يا" أو "وا" والأصحّ أن الأسماء بعد هذه النوع منصوب بالفعل المذكور أو المقدر كما في الواو و"إلا" لفظا أو معنى أو بالفعل المقدر فقط كما في حروف النداء النائبة مناب "أدعو".

---

[126] في هـ "فعل"

[127] أثبتناه من هـ.

[128] في هـ "عليه"

[129] سورة يونس، 97/10 -98.

[130] سورة طه، 3/20.

[131] سورة النمل، 10-11/27.

[132] سورة يوسف، 29/12.

[133] سورة النمل، 25/27.

[134] أي في "ألا".

[135] " نحو يا عبد الله وهيا عبد اللهِ" ساقط من الأصل.

[136] "نحو اى عبد الله لكنّ الهمزة لنداء الاقرب نحو أ عبد اللهِ" ساقط من الأصل.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

## [الحروف الناصبة للفعل المضارع]

**النوع الخامس حروف تنصب الفعل المضارع وهي أربعة أحرف:**

1-**أنْ** للاستقبال مع المصدرية نحو أريد أنْ أخرج. وقد تقدر بعد "حتى" الجارة ولام كى نحو سرت حتى أدخلَها ولأدخلها وبعد لام الجحود وهي اللام الجارة الزائدة في خبر "كان" المنفي نحو ﴿وما كان الله ليعذّبهم﴾[137] وبعد الفاء في جواب الأشياء الخمسة نحو زرني فأكرمك والواو للجمع نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن و أو بمعنى "إلا أنْ" أو "إلى أنْ" نحو لألزمنّك أو تعطيني حقي. وأما الواقعة بعد العلم فهي المخففة فتعمل في ضمير الشأن المقدر كما مرّ نحو علم أن سيقوم واللتي (أ/9) بعد الظن ففيها وجهان. وتجيء للتفسير مختصة بالقول أو معناه نحو قلت له أن افعل وزائدة مع "لمَّا" كثيرا نحو ﴿فلمّا أنْ جاء البشير﴾[138] وبين القسم ولو نحو والله أنْ لو قام زيد قمت وبين الكاف ومجرورها قليلا نحو:

*كأن ظبية[139] تعطو إلى ناضر السَّلَم*[140]

2-**ولنْ** لتأكيد نفي المستقبل وقيل لتأبيده وقيل لمجرد النفي وهو المختار نحو ﴿لنْ أبرحَ الأرض﴾[141].

3-**وإذنْ** للجواب والجزاء إذا لم يعتمد ما بعدها على ما قبلها وكان الفعل مستقبلا نحو قولك إذنْ أكرمك لمن قال أنا آتيك وإلا نحو أنا إذنْ أحسن إليك أو إذنْ أظنك كاذبا وجب الرفع وإذا وقعت بعد الواو أو الفاء فالوجهان.

4-**وكى** للتعليل نحو جئتك كى تعطيني حقّي وبمعنى أنْ نحو ﴿لِكَيْلا تأْسَوْا على ما فاتكم﴾[142].

## [الحروف الجازمة للفعل المضارع]

**النوع السادس حروف تجزم الفعل المضارع وهي خمسة أحرف:**

1-**إنْ** للاستقبال وإنْ دخلت على الماضي بغير "قدْ" وتدخل على الجملتين تسميان شرطا وجزاء وتدلّ على سببية الأولى للثانية ويجب فعلية الأولى دون الثانية فإنْ كانتا مضارعتين أو الأولى فقط فالجزم واجب (ب/9) وإن كانت الثانية مضارعة فقط فالوجهان وإذا كان الجزاء مضارعا مجزوما أو ماضيا بغير "قد" لم يجز دخول الفاء فيه أو كان مضارعا مثبتا أو منفيا ب"لا" غير مجزوم فالوجهان أو ماضيا ب"قد" لفظا نحو ﴿إن يسرق فقد سرق أخ له﴾[143] أو تقديرا نحو ﴿إن كان

[137] سورة الأنفال، 33/8.

[138] سورة يوسف، 96/12.

[139] في الأصل "ضبية" وهو سهو من الناسخ.

[140] قائله مختلف قيل هو أرقم بن غلباء اليشكري يذكر امرأته ويمدحها وقيل ابن صريم اليشكري وقيل باعث اليشكري. وصدره: ويوما توافينا بوجه مقسّم. توافينا: أي تجيئنا وتزورنا. مقسم: أي محسن. تعطو: أي تتناول. وفي أكثر كتب نحوية "وارق السلم" مكان "ناضر السلم". والمعنى: إن هذه المحبوبة تأتي إلينا في بعض الأحيان بوجه نضر كأنها في قدّها واعتدالها وخفتها ظبية تتناول الشجر المخصوص. انظر: تهذيب اللغة للأزهري، 173/3؛ مغني اللبيب، 51/1؛ الكتاب، 119/1؛ سر صناعة الإعراب، 683/2؛ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 154/1.

[141] سورة يوسف، 80/12.

[142] سورة الحديد، 23/57.

[143] سورة يوسف، 77/12.


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

قميصه قدّ من قبل فصدقت﴾[144] أو مضارعا منفيا ب"لنْ" أو جملة اسمية أو فعلية غير ذلك فالفاء أو"إذا" الفجائية نحو ﴿وإن تصبهم سيئة بما قدّمت أيديهم إذا هم يقنطون﴾[145]. وتقدر عاملة في جواب الأمر والنهي والاستفهام والعرض والتمني إذا قصد سببيتها له ولم يكن مقترنا بالفاء وإلا فيرفع إن لم يكن فينصب إن كان كما مرّ.

ولها صدر الكلام فإن تقدم عليها ما هو الجزاء في المعنى أو دخلت على اسم فيقدر لها الجزاء من جنس ما تقدم أوالفعل بقرينة المقام خلافا للكوفيين فيهما نحو أكرمك إن تأتيني، ﴿وإن أحدٌ مِن المشركين استجارك فأجرْه﴾[146]. وإذا تقدم القسم أوّل الكلام على الشرط لزمه الماضي لفظا أو معنى وكان الجواب للقسم لفظا وله وللشرط معنى مثل والله إن أتيتني (أ/10) أو إن لم تأتيني لأكرمتك. وإن توسط القسم الكلام بتقديم الشرط عليه أو غيره جاز اعتبار كل منهما أى الاتيان بالماضي اعتبارا للقسم والمضارع اعتبارا للشرط نحو إن آتيتني والله لأتيتك، وأنا والله إن تأتيني آتيك والقسم المقدر كالملفوظ نحو ﴿لإنْ أُخرِجوا لا يخرجون﴾[147] ﴿وإنْ أطعتموهم إنكم لمشركون﴾[148]. وتجيء مخففة من المثقلة كما مرّ. وزائدة مع ما النافية كثيرا نحو ما إنْ رأيت زيدا والمصدرية ولمَّا قليلا نحو اجلس ما إنْ جلس القاضي ولمَّا إنْ قام زيد قمت.

2-**ولمْ** لنفي الماضي بعد نقله من المستقبل نحو لم يخرج زيد سواء كان خارجا الآن أم لا وتوقع خروجه من بعْدُ أم لا.

3-**ولمّا** كذلك مع استمرار النفي إلى حين التكلم والتوقع والانتظار بعد نحو لمّا يخرج الأمير. ويجوز حذف مدخولها قياسا نحو ندم زيد ولمّا وشذوذا في "لم" نحو إن وصلت وإن لم، ولا يدخلها حرف الشرط بخلاف لم وتجيء لما غير عاملة وتسمى الوجودية لاقتضائها جملتين توجد الثانية عند وجود (ب/10) الأولى وهي فعلية ماضية البتة. والثانية إما فعلية ماضية أيضا أو اسمية مصدرة بالفاء أو إذ الفجائية وهي ظرف لمضمون الجواب عند أبي علي[149] وحرف عند غيره نحو لمّا جائني زيد أكرمته وبمعنى "إلا" للاستثناء بعد النفي نحو ﴿إنْ كلّ نفسٍ لمّا عليها حافظٌ﴾[150].

4-**ولا** للنهي إما لنهي الفاعل الغائب أو المخاطب أو المتكلم عن الفعل إذا دخلت على المبني للفاعل أو لنهي المفعول الغائب أو المخاطب أو المتكلم عن قبوله إذا دخلت على المبني للمفعول[151]. وتجيء نافية عاملة وغير عاملة داخلة

[144] سورة يوسف، 26/12.

[145] سورة الروم، 36/30.

[146] سورة التوبة، 6/9.

[147] سورة الحشر، 12/59.

[148] سورة الأنعام، 121/6.

[149] الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي أحد الأئمة في علم العربية، ولد في فسا (من أعمال فارس)، ودخل بغداد سنة 307 هـ، وتجول في كثير من البلدان، وقدم حلب سنة 341 هـ، فأقام مدة عند سيف الدولة، وعاد إلى فارس، فصحب عَضُدَ الدولة ابن بُوَيْه، وتقدم عنده، فعلّمه النحوَ، وصنف له كتاب: (الإيضاح) في قواعد العربية. وتوفي ستة (377هـ) من كتبه: (التكملة في التصريف)، و(الحجة في علل القراءات السبع)، و(المقصور والممدود)، و(العوامل المائة). انظر: الأعلام، 179/2 وابن النديم، الفهرست، 88 ومعجم المؤلفين، 200/3 ومرآة الجنان وعبرة اليقظان، 305/2 .

[150] سورة الطارق، 4/86.

[151] "عن الفعل إذا دخلت على المبني للفاعل أو لنهي المفعول الغائب أو المخاطب أو المتكلم عن قبوله إذا دخلت على المبني للمفعول" ساقط من هـ.

على الاسم والفعل كما مرّ. وإذا دخلت على الماضي وجب التكرار نحو ﴿فلا صدّق ولا صلّى﴾[152] وزائدة بعد أنْ نحو ﴿ما منعَك أن لا تسجدَ إذْ أمرتُك﴾[153] وغير ذلك كما مرّ.

5-**واللام** للأمر كذلك إلا أنها لا يؤمر بها الفاعل المخاطب إلا نادرا نحو ليفعل زيد. وتسكن إذا لحقت بالفاء أو الواو أو ثمّ نحو ﴿فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا﴾[154] ﴿ثمّ لْيقضوا تفثَهم﴾[155]. وتجيء المفتوحة للتأكيد وتسمى لام الابتداء فتدخل على أوّل الجملة وإذا دخلت على المضارع خصّصه بالحال إلا إذا اجتمع مع حرف الاستقبال نحو ﴿ولسوف يعطيك ربك﴾[156] وموطئة (أ/11) لقسم مقدر نحو و﴿لإنْ شكرتم لأزيدنّكم﴾[157] وفارقة بين إنْ النافية والمخففة نحو ﴿وإنْ كُلاً لما لَيُوَفِّيَنَّهُمْ﴾[158] على قرائة التخفيف ونصب "كلا"، وساكنة للتعريف. وقيل حرف التعريف "ال" ك"هل" وقيل الهمزة.

## [الأسماء الجازمة للفعل المضارع على معنى إنْ]

**النوع السابع أسماء تجزم الفعل المضارع على معنى إنْ** وتسمى أسماء الشرط وكلم المجازات. وحكمها في اقتضاء الجملتين والعمل فيهما والرابط حكمها إلا أنّ غير الظرف منها مبتدأ خبره فعل الشرط وحده أو مع الجزاء أو الجزاء وحده إذا كان فيهما أو في أحدهما ضميره ومفعول به صريح أو غير صريح إذا لم يكن في أحدهما ضمير نحو من تضرب أضرب وبمن تمرر أمرر والظرف منها ظرف لفعل الشرط أو الجزاء ويقدر للآخر فيهما مثله. وهي تسع أسماء:

1-**منْ** لعموم ذوي العقل نحو من تضرب أضرب وتجيء استفهامية أيضا للعقلاء وموصولة نحو من في الدار، وجائني من قام أبوه، وموصوفة نحو مررت بمن معجب لك.

2-**وما** لعموم غير ذوي العقول نحو ما تصنع أصنع وظرف زمان نحو ﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾[159] وقد تقدّم لها معان كثيرة.

3-**وأيّ** لعموم العقلاء وغيرهم نحو أيهم يأتني أكرمه (ب/11) وتجيء للاستفهام نحو أيّ القوم في الدار وموصولة نحو ﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى﴾[160] وصفة دالة على الكمال نحو مررت بزيد أيّ رجل ووصلة لنداء المعرف باللام مع هاء التنبيه أو هذا نحو يا أيها الرجل ويا أيهذا الرجل وهي معربة في الجميع إلا في الموصولة إذا حذف صدر صلتها والوصلية[161] ولازمة الإضافة إلا في الأخيرة لفظا أو تقديرا.

---

[152] سورة القيامة، 31/75.
[153] سورة الأعراف، 12/7.
[154] سورة التوبة، 82/9.
[155] سورة الحج، 29/22.
[156] سورة الضحى، 5/93.
[157] سورة إبرهيم، 7/14.
[158] سورة هود، 111/11.
[159] سورة التوبة، 7/9.
[160] سورة الكهف، 12/18.
[161] في الأصل وصلة.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

4-**ومتى** لعموم الزمان نحو متى تأتني أكرمك وقد تلحقها "ما" نحو متى ما تذهب أذهب وتجيء للاستفهام نحو متى القتال.

5-**ومهما** لعموم الزمان أيضا نحو مهما تأتني أكرمك وبمعنى "ما" نحو مهما تأتنا به نقبله.

6-**وأين** لعموم المكان نحو أين تكن أكن وتزاد عليها "ما" نحو أينما تجلس أجلس وتجيء للاستفهام نحو أين القتال.

7-**وحيثما** أيضا لعموم المكان نحو حيثما تجلس أجلس وإذا تجرّدت عن "ما" تمحضت للظرفية وأضيفت إلى الجملة غالبا.

8-**وإذما** لعموم الزمان نحو إذما تأتني أكرمك. وإذا تجرّدت عن "ما" تمحضت للظرفية كما هو الغالب مضافة إلى جملة نحو ﴿فَقَد نصَره اللهُ إذْ أخرجه الذين كفروا﴾[162] وقد يكون (أ/12) مفعولا به نحو ﴿واذكروا إذْ كنتم قليلا﴾[163] ومضافا إليه نحو ﴿بعد إذْ هديتنا﴾[164] و"يومئذ". وحرفا للتعليل[165] على قول نحو ضربته إذْ أساء.

9-**وأنّى** لعموم المكان نحو أنّى تفعل أفعل وقد تجيء بمعنى "كيف" نحو ﴿فأتوا حرثَكم أنّى شئتم﴾[166] واستفهامية نحو أنّى زيد وبمعنى "متى" نحو أنّى القتال.

## [الأسماء الناصبة للاسم على التمييز]

**النوع الثامن أسماء تنصب أسماء نكرات على التمييز وهي أربعة أسماء:**

**الأول**: عشر: إذا ركّب مع أحد أو اثنين أو ثلاثة إلى تسعة. و"عشرة" إذا ركبت مع احدى أو اثنتين أو ثنتين أو ثلاث إلى تسع وايضا عشرون وثلاثون الى تسعين[167] نحو عندى ثلاثة عشر رجلا أو ثلاث عشرة امرأة ويجوز إسكان الشين في الأخير وكسرها.

**والثاني**: كم للاستفهام نحو كم رجلا عندك وأما الخبرية فمميزها مجرور بالإضافة ولهما صدر الكلام وتدخل "من" التبيينية في مميزها بل في جميع التمييزات نحو كم من رجل ضربت ﴿وكم مِن قرية أهلكناها﴾[168] وهما منصوبان إذا كان بعدهما عامل ناصب غير مشتغل عنهما بضميرهما على حسب مميزهما ومجروران إذا كان قبلهما حرف جرّ أو مضاف، ومرفوعان في غير ذلك على الابتداء إذا لم يكن مميزهما ظرفا أو الخبرية (ب/12) إذا كان ظرفا وفي الكلام ما يصلح للابتداء وكذلك أكثر أسماء الاستفهام والشرط.

---

[162] سورة التوبة، 40/9.
[163] سورة الأعراف، 86/7.
[164] سورة آل عمران، 8/3.
[165] ساقط من الأصل.
[166] سورة البقرة، 223/2.
[167] "وأيضا عشرون وثلاثون إلى تسعين" أثبتناه من هـ.
[168] سورة الأعراف، 4/7.

**والثالث:** كأيِّنْ للتكثير بمعنى كم الخبرية نحو كأيّن رجلا عندي وتدخل "من" على مميزها.

**والرابع:** كذا وهى كناية عن العدد كثيرا نحو عندي كذا درهما وعن غيره قليلا نحو جئتك يوم كذا.

## [أسماء الأفعال]

**النوع التاسع كلمات تسمى أسماء الأفعال** وفي وضعها ثلاثة مذاهب. والمختار أنها وضعت كالأفعال لمعانيها. وقيل لألفاظها. وقيل لمصادرها المبدلة بها[169] عن أفعالها. وفي إعرابها أيضا ثلاثة مذاهب. والمختار أنها مرفوعة المحل على الابتداء والمرفوع بها ساد مسدّ الخبر كالصفة الواقعة بعد حرف[170] النفي وألف الاستفهام. وقيل لا محل لها من الإعراب كالماضي والأمر. وقيل منصوبة المحل على المصدرية لأفعالها المقدرة. فهذا الخلاف مبني على الخلاف الأول.

بعضها ترفع فقط وبعضها ترفع وتنصب. ولا حصر لها وهى تسعة كلمات[171] ولكنّ المذكور للمصنف من الناصبة ستة:

1-**رويد** نحو رويد زيدا أى أمهله وتجيء صفة لمذكور نحو سر سيرا رويدا أو مقدر نحو ﴿أمهلهم رويدا﴾[172] ومضافا منصوبا بالفعل المقدر نحو رويد زيد أى أرودْ زيدا إروادا.

2-**وبَلْه** نحو بلْه (أ/13) زيدا أى دَعْهُ ويستعمل مصدرا مضافا نحو بله زيد أى اترك زيدا تركا.

3-**ودُونَكَ** نحو دونك زيدا أى خُذْه.

4-**وحَيَّهَلَ** نحو حيّهل الثرِيد أى إيتها ويجوز إبدال الهاء عينا ويستعمل منوّنا ومقصورا ومعدّى بنفسه وب"على" و"إلى: والباء نحو ((إذا ذكر الصالحون فحيهلا بعمر))[173]. ويجيء كل من "حيّ" و "هل" وحده بمعنى أقبل كحيّ على الصلاة و*ألا أَبْلِغا ليْلا وقُولا لها هلّا*[174].

5-**وعَلَيْكَ** نحو عليك زيدا أى الزمه وهذه الخمسة يستوي فيها المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجمع.

6-**وهَاءَ** نحو هاء زيدا أى خذه وتتصرف نحو هاء هائما هائم هائي هائما هائنّ. قال الله تعالى ﴿هاؤم اقرأوا كتابيه﴾[175]. ومن لغاتها "هاتِ" بالكسر هاتيا هاتوا هاتي هاتيا هاتِينَ وهاك هاكيا هاكوا هاكي هاكيا هاكنّ بمعنى ايت.

---

[169] سقط من هـ.

[170] سقط من الأصل.

[171] "وهى تسعة كلمات" ساقط من الأصل.

[172] سورة الطارق، 17/86.

[173] أخرجه أحمد برقم (25895) من قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

[174] أول أبيات للنابغة الجعدي في مهاجاة جرى بينه وبين ليلى الأخيلية الشاعرة وردت عليه ليلى بأبيات من الوزن والقافية. وتمامه : ألا أَبْلِغا ليْلا وقُولا لها هلّا...فقد ركبتْ أمراً أغرّ محجّلا. أمراً أغرّ محجّلا: أي أمراً واضحا منكشفا. وفي أكثر كتب "حييا" مكان "أبلغا". انظر: المفصل في صنعة الإعراب، 195/1؛ شرح الرضي على الكافية، 97/3؛ تهذيب اللغة، 368/2.

[175] سورة الحاقة، 19/69.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

ومن الرافعة ثلاثة:

1-**هَيْهَاتَ** نحو هيهات زيد أى بعد ويجوز فيه الحركات الثلاثة مع التنوين وتركه وقد تكرر مع زيادة اللام في الفاعل نحو ﴿هيهات هيهات لِما تُوعدون﴾[176].

2-**وسَرْعَانَ** نحو سرعان ذا إهالة اى سرع[177] ويجوز كسر السين وضمها.

3-**وشَتَّانَ** نحو شتان زيد وعمرو أى افترقا ويجب تعدد الفاعل (ب/13) لفظا كما مرّ أو معنى كشتان ما بينهما ويجوز زيادة "مابين" وكون"هما" فاعلا. وفي هذه الثلاثة مبالغة مع الاستواء المذكور.

ومنها **هَلُمَّ** متعديا بمعنى أحضرْ[178] ولازما مستعملا ب"إلى" بمعنى ايت متصرفا وغير متصرف نحو ﴿هَلُمَّ شهدائَكم﴾[179] أى أحضروهم.

و**فعالِ** فيها قياس كنزالِ بمعنى انزلْ.

## [الأفعال الناقصة]

**النوع العاشر الأفعال الناقصة** وهي من نواسخ المبتدأ والخبر لتقرير الفاعل على صفة غير مصدرها ترفع الاسم وسمّاه ابن الحاجب[180] فاعلا وتنصب الخبر أيضا وهي غير محصورة لكنّ المذكور منها للمصنف ثلاث عشرة كلمة:

1-**كان** نحو كان زيد قائما وتكون تامة بمعنى وجد نحو كان زيد اى وجد و ثبت وزائدة غير عاملة نحو إنَّ مِن أفضلهم كان زيدا ومضمرا فيها ضمير الشأن فيجب وقوع الجملة خبرا نحو:

*إذا متّ كان الناس صنفان شامتٌ وآخَر مُثنٍ بالذي كنتُ أصنع[181]*

وبمعنى صار نحو:

---

[176] سورة المؤمنين، 36/23.

[177] ساقط من الأصل.

[178] في ه "احضروا"

[179] سورة الأنعام، 150/6.

[180] عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين ابن الحاجب، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، ولد في أسنا (من صعيد مصر)، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية، وكان أبوه حاجباً، فعرف به. (646-570هـ =1174- 1249م) من تصانيفه: (الكافية) في النحو، و(الشافية) في الصرف، و(الأمالي النحوية)، و(الإيضاح) في شرح المفصل للزمخشري. انظر: مرآة الجنان وعبرة اليقظان، 89/4 ، والأعلام، 211/4 ومعجم المؤلفين، 265/6 وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، 405/7 وسير أعلام النبلاء 175/23.

[181] البيت للعجير السلولي. يروى متّ بكسر الميم وضمها. شامت: الذي يفرح بمصيبة غيره. مثن: مادح. المعنى: إن الناس سيفترقون في شأنه إلى فرقتين إحداهما: تشمت به لكثرة غيظة لها، وأخرى تثني عليه لما نالت منه من خير. الشاهد: قوله: "كان الناس صنفان" حيث أضمر في"كان" ضمير الشأن وأخبر عنه بالجملة الاسمية بعده. انظر: همع الهوامع، 409/1؛ الكتاب، 15/1؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، 241/1.

*قد كانت فِراخا بُيوضُها[182]*

2-**وصار** للانتقال من ذات إلى ذات نحو صار الماء هواءً أو صفة إلى صفة نحو صار زيد غنيا وتكون تامة[183] بمعنى ذهب نحو صار زيد إلى عمرو اى ذهب. ومثل صار **آل ورجع واستحال وتحوّل وارتدّ** نحو آل زيد غنيا (أ/14) ورجع فقيرا وإنّ العداوة تستحيل مودّة و﴿ارتدّ بصيرا﴾[184].

3-4-5-**وأصبح وأمسى وأضحى** لاقتران مضمون الجملة بأوقاتها نحو أصبح وأمسى وأضحى زيد قائما أى زيد قائم في الصباح والمساء والضحاء و قد[185] تكون بمعنى صار نحو أصبح وأمسى وأضحى زيد غنيا أى صار غنيا بدون الاقتران بهذه الأوقات و تكون تامة بمعنى الدخول فيها نحو أصبح زيد أى دخل في وقت الصباح.

6-7-**وظَلّ وبَاتَ** لاقتران مضمون الجملة بوقتيهما نحو ظلّ أو بات زيد سائرا أى هو سائر في جميع النهار أو في جميع الليل وبمعنى صار نحو ظلّ زيد غنيا وبات زيد فقيرا أى صار وتامتين بمعنى الدخول في الوقتين نادرا وتجيء "ظلّ" بمعنى دام وطال وبات بمعنى نزل في البيتوتة.

8-9-10-11-**ومازال ومابرح ومافتئ ومانفكّ** لاستمرار خبرها لاسمها مذ قبله ويلزمها النفي نحو مازال زيد كريما وما برح زيد حاكما وما فتئ زيد حاكما وما انفك زيد حاكما[186]

12-**وما دام** لتوقيت أمر بمدة ثبوت خبرها لاسمها ولذلك وجب تقديم ما يدل على الحدث عليها نحو اجلس مادام زيد جالسا ف"ما" فيها مصدرية دالة على الوقتية.

13-**وليس** لنفي مضمون الجملة في الحال مطلقا نحو ليس زيد قائما.

واعلم أن **آض وعاد وغدا** (ب/14) **وراح** ناقصة إذا كانت بمعنى صار ويجوز تقديم أخبار الأفعال الناقصة على أسمائها مطلقا وعليها إذا لم تكن في أولها "ما".

## [أفعال المقاربة]

**النوع الحادي عشر أفعال تسمى أفعال المقاربة** ترفع الاسم وتنصب الخبر وهى سبعة افعال[187] وهي أيضا ناقصة إلا أنها تدل على دنوّ الخبر للاسم رجاءً في "عسى" ولذلك كان الأصل اقتران خبرها ب"أنْ" نحو عسى زيد أن يخرج ويحذف

[182] البيت لعمرو بن أحمر أو لابن كنزة. وصدره: بتَيْهاءَ قَفْرٍ والمطِيّ كأنّها قَطا الحَزْنِ قَدْ كانتْ فِراخاً بُيوضُها. بتيهاء: أي بالصحراء والجار والمجرور متعلقان بتجري في البيت السابق . القفر: الخالي من الإنس. القطا نوع من الطير يشبه الحمام يعيش في الصحراء. الحزن: الأرض الغليظة. والمعنى: إن المطي كانت في صحراء مقفرة تسير بخُطَى سريعة شبيهة بخطى القطا التي فارقت فراخها لتحمل إليها الماء لتسقيها. انظر: شرح الأشموني لألفية ابن مالك، 225/1؛ شرح الرضي على الكافية 189/4؛ شرح الكافية الشافية 393/1.

[183] سقط من الأصل.

[184] سورة يوسف، 96/12.

[185] سقط من الأصل.

[186] من نحو إلي هنا ساقط من الأصل أثبتناه من هـ.

[187] "ترفع الاسم وتنصب الخبر وهى سبعة أفعال" ساقط من الأصل.

"أن" تشبيها لها ب"كاد" نحو عسى زيد يخرج وقد تكون تامة نحو عسى أن يخرج زيد وقيل زيد اسم "عسى" مؤخر و"أن يخرج" خبره مقدم وقيل "زيد" مبتدأ وفي "عسى" ضمير له وقيل لا تحتاج إلى الخبر ولم تجيء منها إلا تصريف الماضي. أو حصولا في "كاد" ولذلك كان الأصل عدم دخول "أن" في خبرها نحو كاد زيد يجيء وقد يدخل "أن" على خبرها تشبيها لها ب"عسى" نحو:

*قَدْ كاد مِنْ طُولِ البِلا أنْ يَمْصَحَا[188]*

والنفي في "كاد" كغيرها وقيل النفي فيها للإثبات. أو أخذا وشروعا فيه في "طفق" و"كرب" و"جعل" و"أخذ" ولذلك لا تدخل "أن" في خبرها نحو طفق زيد يفعل و كرب زيد يخرج و جعل زيد يخرج و اخذ زيد يقوم[189].

وأما **أوشك** فمثل "عسى" و"كاد" معنى واستعمالا.

وتختص هذه الأفعال بكون الخبر مضارعا ويؤوّل باسم الفاعل[190] إذا دخله "أنْ". *وما كدت آيبا[191]* شاذ. ويجوز حذفه نحو ((مَنْ (أ/15) تأنّى أصاب أو كاد ومَنْ عجل أخطأ أو كاد))[192] ونحو ﴿فطفق مسحا بالسوق والأعناق﴾[193].

## [أفعال المدح والذمّ]

### النوع الثاني عشر أفعال المدح والذمّ ترفع الاسم الجنس المعرف بالالف واللام[194] وهي أربعة افعال:

فمنها **نعم** و**بئس** وشرطهما أن يكون الفاعل معرفا بالالف باللام اى بلام الاستغراق على قول أو العهد الذهني على آخر أو مضافا إلى المعرف بها ولو بواسطة نحو نعم الرجلُ زيدٌ فالرجل فاعل نعم وزيد مخصوص بالمدح وكذا بئس نحو[195] بئس غلامُ الرجلِ زيدٌ أو مضمرا مميزا بنكرة منصوبة مفردة أو مضافة إلى نكرة أو معرفة إضافة لفظية نحو نعم رجلا وبئس ضارب رجلٍ أو حسن الوجهِ زيدٌ

وأما **فنعمّاهي** فقد قيل "ما" تمييز بمعنى شيئا وهو المختار. وقيل موصولة بمعنى التي حذفت صلتها أى نعم التي تفعل هي أى الصدقات. وقيل بمعنى الشيء المعرف باللام فهي الفاعل وقد يجتمعان نحو نعم الرجلُ رجلا زيدٌ وقد يحذف التمييز

---

[188] البيت لرؤبة بن العجاج. البلى: بكسر الباء من بلى يبلي إذ خلِق. أن يمصحا: أي أن ينمحي. فالراجز يصف دار الحبيبة بأنها مصحت من طول البلى. انظر: الكتاب، 209/1؛ المفصل في صنعة الإعراب، 358/1؛ المقتضب، 147/1؛ شرح الرضي على الكافية، 222/4.

[189] "نحو طفق زيد يفعل و كرب زيد يخرج و جعل زيد يخرج و اخذ زيد يقوم" ساقط من الاصل

[190] ساقط من الأصل.

[191] وهو قطعة من بيت ثابت بن جابر (فأُبْتُ إلى فهمٍ وما كدْتُ آيباً...وكمْ مثْلِها فارقْتُها وهي تصفر). أبت: بمعنى رجعت. فهم: أبو قبيلة وهو فهم بن عمرو بن قيس بن عيلان. والمعنى: فرجعت إلى القبيلة المسماة بفهم وما كدت راجعا وكم مثل هذه القبيلة فارقتها وهي تصفر. انظر: همع الهوامع، 478/1؛ شرح الرضي على الكافية، 221/4؛ شرح الكافية الشافية، 89/5.

[192] أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (3220) من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه.

[193] سورة ص، 33/38.

[194] "ترفع الاسم الجنس المعرف بالالف واللام" سقط من الأصل.

[195] "زيدٌ فالرجل فاعل نعم وزيد مخصوص بالمدح وكذا بئس نحو" ساقط من الأصل.

للعلم بجنس الضمير كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ((من توضّأ يوم الجمعة فبها ونعمت))[196] أى فبنسبة اقتدى ونعمت خصلةً الوضوءُ وهما لا يتصرفان إلا أنه يجوز إلحاق التاء بهما إذا كان الفاعل مؤنثا ويجيء بعد الفاعل المخصوص مطابقا له إفرادا وتثنية وجمعا وتذكيرا (ب/15) وتأنيثا وجنسا فلا يجوز نعم الفرسُ زيدٌ وهو مبتدأ ما قبله خبره والرابطة لام التعريف أو خبر مبتدأ محذوف وجوبا والجملة الثانية مستأنفة استينافا بيانيا ويجوز تقديمه نحو زيد بئس الرجلُ وحذفه لقيام قرينة نحو ﴿نعم العبدُ﴾[197] أى أيّوبُ و﴿نعم الماهدون﴾[198] أى نحن.

ومنها **حَبَّذا** للمدح نحو حبذا الرجلُ زيدٌ والأصح أنّ "ذا" فاعل و"الرجل" صفة و"زيد" مخصوص بالمدح وقيل "حبذا" بمجموعه جعل فعلا والرجل فاعل بتغليب الفعلية على الاسمية وقيل "حبذا" بمجموعه مبتدأ بتغليب الاسمية على الفعلية و"الرجل" صفة و"زيد" خبره بتأويل "الرجلُ الممدوحُ زيدٌ" وعلى الأول الصحيح يجوز حذف "الرجل" نحو حبذا زيدٌ ويجوز أن يقع قبل المخصوص أو بعده تمييز أو حال من الفاعل ولا يتغير "ذا" على جميع الأقوال نحو حبذا رجلين أو راكبين الزيدان وحبذا الهندات نسوة أو راكبات.

و**سَاءَ** للذم نحو ساء الرجل زيد وحكم فاعله حكم فاعل "بئس" وإعراب مخصوصها كإعراب "نعم".

وجاء فعُل بضم العين من الثلاثي للمدح إن كان دالا عليه وللذم إن كان دالا عليه وفاعله (أ/16) ضمير مميز أو معرف باللام مرفوع أو مجرور نحو علُم الرجلُ زيدٌ وجهُل رجلا بكرٌ و﴿كبُرت كلمةً تخرج من أفواههم﴾[199]

*وحُبّ بالزَوْر[200]* وحُبّ بها مقتولةً[201]*.

## [أفعال الشكّ واليقين]

**النوع الثالث عشر أفعال الشك واليقين** وتسمى أفعال القلوب. وهي أيضا من نواسخ المبتدأ والخبر وتدخل على اسمين ثانيهما عبارة عن الأول وتنصبهما جميعا وهي سبعة أفعال:

1-**ظَنَنْت** نحو ظننت زيدا قائما وإذا كان بمعنى اتّهمْتُ لم يقتض المفعول الثاني نحو ظننت زيدا[202].

---

[196] أخرجه أبو داود برقم (359) والترمذي برقم (497) والنسائي برقم (1379) من حديث ثمرة بن جندب رضي الله عنه.

[197] سورة ص، 44/38.

[198] سورة الذاريات، 48/51.

[199] سورة الكهف، 5/18.

[200] البيت للطرماح بن حكيم. وتمامه: حبّ بالزور الذي لا يُرى منه إلا صفحةٌ أو لمامٌ. زور: أي الزائر. صفحة الشيء: أي جانبه. لمام: جمع لِمّة وهي شعر الرأس الذي يصل إلى شحمة الأذن. انظر: شرح الأشموني لألفية ابن مالك، 292/2؛ حاشية الخضري على ابن عقيل، 118/2؛ همع الهوامع 46/3.

[201] ساقط من هـ. هذا بيت من الطويل للأخطل في وصف الخمر. وتمامه: فقلتُ اقتلوها عنكم بمزاجها...وحُبّ بها مقتولة حين تُقْتَلُ. مقتولة: أي ممزوجة. والقتل: مزج الخمر بالماء حتى تذهب حدتها فكأنها قتلت بالماء. والمعنى: يتعجب من كثرة محبته للخمر إذا مزجت بالماء فهو لذلك يأمر أصحابه بأن يشعشعوها له بالماء لتكون على الوجه الذي يحبه ويرغب فيه. انظر: همع الهوامع، 45/3؛ شرح الرضي على الكافية، 257/4؛ شرح ابن عقيل، 172/3؛ شرح الأشموني لألفية ابن مالك، 296/2.

[202] سقط من الأصل.

2-**وحَسِبْت** نحو حسبت أخاك كريما وإذا كان بمعنى عددتُ أو بمعنى صِرْتُ ذا حسب لم يقتض المفعول الثاني بل ولا مفعولا أولا في الثاني.

3-**وخِلْتُ** نحو خلت زيدا عاقلا وإذا كان بمعنى صرت ذا خال لم يقتض المفعول.

4-**وعلمت** نحو علمت زيدا قائما وإذا كان بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني لأن المعرفة هي العلم بنفس الشيء من غير حكم عليه نحو علمت زيدا ويجيء "علمت" لازما إذا كان بمعنى صرت مشقوق الشفة السفلى[203].

5-**ورأيت** نحو رأيت زيدا قائما وإذا كان بمعنى أبصرت لم يقتض المفعول الثاني وكذا إذا كان من الرأي أو الرؤيا نحو رأيت زيدا.

6-**ووجدت** نحو وجدت زيدا جوادا وإذا كان بمعنى أصبت لم يقتض المفعول الثاني وكذا (ب/16) إذا كان بمعنى استغنيت أو غضبت أو حزنت. واذا كان بمعنى صادفت لم يقتض المفعول الثاني نحو وجدت الضالة أى صادفتها[204]

7-**وزعمت** تارة بمعنى علمت وأخرى بمعنى ظننت نحو زعمت زيدا ظريفا[205] وإذا كان بمعنى "قلت قولا" لا عن حجة أو كنايةً عن الكذب أو بمعنى "كفلت" لم يقتض المفعول الثاني نحو ﴿زعم الذين كفروا أنْ لنْ يبعثوا﴾[206] وقد يجري "قلت" من القول النفسي مجرى "ظننت" مطلقا. وقيل إذا كان بعد الاستفهام من غير فصل سوى الظرف وكان الفعل مستقبلا مخاطبا نحو متى تقول زيدا منطلقا و أَكُلُّ يومٍ تقول عمرا منطلقا أى تظن. ويجيء "**جعل**" بمعنى زعم نحو ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا﴾[207] أى اعتقدوا ذلك بلا حجة. و"**ألفيت**" بمعنى وجدت نحو

*ألفيت كل تميمةٍ لا تنفعُ*[208]

ودريت بمعنى علمت.

ومن خصائصها أن المفعولين إما أن يذكرا معا أو يحذفا بخلاف "أعطيت" فإنه يجوز الاقتصار على ذكر أي المفعولين كان. وجواز الإلغاء إذا توسطت بين المفعولين أو تأخرت عنهما. ووجوب التعليق أى إبطال العمل لفظا لا معنى إذا دخل على المفمولين ما يدل على الاستفهام أو النفي أو لام الابتداء نحو علمت أزيدٌ قائمٌ، وما عمرو قاعد، ولزيدٌ منطلق. وجواز

[203] سقط من هـ.

[204] "وإذا كان بمعنى صادفت لم يقتض المفعول الثاني نحو وجدت الضالة أى صادفتها" ساقط من الأصل.

[205] "نحو زعمت زيدا ظريفا" سقط من الأصل.

[206] سورة التغابن، 7/64.

[207] سورة الزخرف، 19/43.

[208] ساقط من الأصل. قائله أبو ذؤيب. وتمام البيت:وإذا المنية أنشبت أظفارها ... ألفيت كل تميمةٍ لا تنفعُ. ينطر: محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، 127/2.

كون فاعلها ومفعولها الأول ضميرين متصلين[209] لشيء واحد نحو علمتني منطلقا بخلاف ظلمتني إلا إذا (أ/17) انفصل الضمير نحو ظلمت إياي.

## [العوامل القياسية]

**والقياسية منها سبعة عوامل:**

1-**الفعل** على الإطلاق غير الأفعال المذكورة في السماعية بالنسبة إلى المعمولات المذكورة فكل فعل لازم يعمل في الفاعل والمفعول المطلق ومعه وله وفيه والحال والتمييز والمستثنى والجار والمجرور قياسا وكل فعل متعد يعمل فيها وفي المفعول به أيضا قياسا بلا اشتراط شيء. وأما الأفعال المذكورة في السماعية فتعمل في غير المعمولات المذكورة أيضا قياسا نحو ضرب زيد عمرا.

2-**والمصدر** يعمل عمل فعله إذا لم يكن مفعولا مطلقا مؤكدا حقيقيا ولا مصغرا ولا اسم مصدر فإن كان مفعولا مطلقا حقيقيا فالعمل للفعل إذا لم يكن المصدر بدلا عنه وإن كان بدلا فوجهان وإن كان مجازيا فيعمل نحو ضربت ضربَ الأمير اللصَ وإن كان مصغرا أو اسم مصدر فلا يعمل إلا في الظرف الحقيقي أو المجازي نحو ﴿لا يبغون عنها حولا﴾[210] والمعرف باللام عمله ضعيف قليل نحو ﴿وأوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا﴾[211]. ولا يتقدم معموله عليه إلا إذا كان ظرفا نحو ﴿فلما بلغ معه السعي﴾[212]. ويجوز ذكر الفاعل والمفعول معا مع العمل فيهما نحو أعجبني ضربٌ زيدٌ عمرا وحذفهما (ب/17) وحذف أحدهما وإضافته إلى كل واحد منهما معنى إذا لم يكن بمعنى الفاعل والمفعول ولا يضمر فيه الفاعل إلا إذا كان بمعنى أحدهما.

وأوزانه من الثلاثي المجرد سماعية نحو "قَتْل" و"فِسْق" و"شُغْل" و"رَحْمَة" و"نِشْدَة" و"كُدْرَة" و"دَعْوَى" و"ذِكْرَى" و"بُشْرَى" و"لَيَّان" و"حِرْمان" و"غُفْران" و"نَزَوان" و"طَلَب" و"خَنِق" و"صِغَر" و"هُدًى" و"غَلَبَة" و"سَرِقَة" و"ذَهاب" و"صِراف" و"سُؤال" و"ذَهادَة" و"دِرايَة" و"دُخُول" و"قَبُول" و"وَجِيف" و"صُهُوبَة" و"مَدْخَل" و"مَرْجِع" و"مَسْعاة" و"مَحْمِدَة" و"بُغايَة" و"كَراهِيَة" إلا ما كان على مَفْعَل لكنّ الغالب في الباب الأول والثاني من اللازم أن يكون على "رُكوع" ومن المتعدي أن يكون على "ضَرْب" ومن الصنائع أن يكون على "كِتابَة"[213] ومما يدل على الاضطراب[214] أن يكون على "خَفَقان" ومن الأصوات أن يكون على "صُراخ". والغالب في الباب الرابع من اللازم أن يكون على "فَرِح" ومن المتعدي أن يكون على "جهل" وفي الباب السادس أن يكون على "كَرامَة" وعلى "صِغَر" و"كَرَم" والغالب في الألوان والعيوب والحلى أن يكون على "فُعْلَة" كحُمْرة و "أُدْمَة" و"سُمْرَة"[215] و"بُلْجَة" ومن غيره قياسية.

---

[209] أثبتناه من هـ.

[210] سورة الكهف، 108/18.

[211] سورة مريم، 31/19.

[212] سورة الصافات، 102/37.

[213] في هـ "حذف"

[214] في هـ "الاخراب"

[215] في هـ "صفرة"


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

3-**واسم الفاعل** نحو زيد ضاربٌ (أ/18) غلامُه عمرا.

**4-واسم المفعول** نحو زيدٌ معطًى غلامُه درهما.

**5-والصفة المشبهة** نحو جائني رجلٌ حسنٌ وجهُه.

وشرط عمل هذه الثلاثة الاعتماد على صاحبها من مبتدأ أو موصول أو موصوف أو ذي حال أو على حرف النفي أو الاستفهام مطلقا. ويشترط في الأولين أن يكونا بمعنى الحال أو الاستقبال إلا إذا دخل عليهما لام التعريف أو كانا بصيغ المبالغة على قول. فإن فقد شرط عملهما وجبت الإضافة معنى إلى معمولها وإن وجد معمول آخر فبفعل مقدر نحو زيد معطِي عمروٍ درهما أمس.

وأوزان اسم الفاعل والمفعول مشهورة

وأوزان الصفة المشبهة من الثلاثي المجرد سماعية نحو "فَرَح" و"دَنِس" و"سَلِيم" و"شَكْس" و"حُرّ" و"صِفْر" و"غَيُور" و"جَبان" و"شُجاع" و"جُنُب" و"أَشْيب" و"جوعان". ومن غيره على زنة اسم الفاعل.

واعلم أن الظرف المستقر والمنسوب أيضا يعملان قياسا وشرط عملهما كشرط عمل اسم الفاعل والمفعول نحو زيد عنده مالٌ وبغداديٌّ غلامُه. ويجيء المنسوب على "فَعَّال" من أسماء المحترفة كثيرا نحو "نَجَّار" و"سَيَّاف" و"ثَوَّاب" و"بَقَّال" ومن غيرها قليلا وعلى "فاعل" نحو "تامر" و"لابِن" وعلى "فَعِل" بكسر العين نحو "نَهِر" و"طَعِم" أى نهاريّ وطعاميّ.

6-**وكلّ** (ب/18) **اسم أضيف إلى اسم آخر** إضافة لفظية بأن تكون إضافة المشتقات المستوفية لشرائط العمل إلى معمولاتها ولا تقدر فيها حرف الجر نحو زيد ضارب عمرو الآن وحسن الوجه أو إضافة معنى بأن تكون إضافة غير المشتقات إلى معمولها نحو ضرب زيدٍ أو إلى غير معمولها نحو غلام زيدٍ. وتقدر فيها إما اللام إذا لم يكن المضاف إليه جنسا للمضاف أو ظرفا له سواء جاز التصريح باللام نحو غلام زيد أو لم يجز نحو يوم الأحد وإما "مِنْ" إذا كان المضاف إليه جنسا للمضاف نحو خاتم فضة وإما "في" إذا كان ظرفا له نحو ضرب اليوم.

7-**وكل اسم استغني عن الإضافة** لكونه تاما بالتنوين سواء كان مقدارا نحو عندي راقودٌ خلا أو غير مقدار نحو عندي خاتم فضة أو بنون التثنية نحو عندي منوانِ سمنا أو بنون شبه الجمع نحو عندي عشرون درهما أو الإضافة نحو عندي ملأ الإناء عسلا وجازت الإضافة في الأولين دون الأخيرين.

واعلم أن هذا التمييز المذكور للمصنف هو التمييز عن مدلول الاسم المذكور العامل فيه وقد يكون التمييز عن نسبة في جملة نحو طاب (أ/19) زيد نفسا أو شبه جملة نحو الحوض ممتلأ ماءً أو عن نسبة في إضافة نحو أعجبني طيبُه أبا وهو في المعنى فاعل في الأولين ومضاف إليه في الأخير.

والتمييز مطلقا لا يتقدم على عامله والغالب فيه النكارة والتمييز عن الاسم التام مفرد دائما إلا أن يقصد به[216] الأنواع وعن النسبة مفرد إن كان جنسا لم يقصد به الأنواع وإلا فيطابق للمقصود.

**[العوامل المعنوية]**

والمعنوية منها عددان أى فردان.

1-**العامل في المبتدأ والخبر** أى كون الاسم مبتدأ وخبرا مجردا عن العوامل اللفظية نحو زيد منطلق[217]. والمبتدأ هو الاسم المجرد مسندا إليه أو الصفة الواقعة بعد النفي أو الاستفهام رافعة لظاهر. والقسم الأول يجب تعريفه أو تخصيصه بوجه من أوجه التخصيص. وخبره هو المجرد المسند به ويجوز تقديمه عليه. ويجب تقديم المتضمن منهما ما له صدر الكلام نحو أين زيد فيجب تقديم الخبر ونحو من أبوك فيجب تقديم المبتدأ. وخبر هذا القسم يكون مفردا وجملة اسمية أو فعلية ولا بد فيه إذا كان مشتقا أو جملة من رابط ضميرا أو غيره إلا في ضمير الشأن وما هو متحد مع المبتدأ مفهوما نحو كلمة الشهادة لا إله إلا الله ولفظ محمد (ب/19) رسول الله. وقد يتعدد بلا عطف نحو زيد عالم عاقل أو مع عطف نحو عمرو شجيع وجواد. وقد يحذف كل واحد منهما أو مجموعهما لقيام قرينة نحو نعم في جواب أزيدٌ قائم. والقسم الثاني يجب تنكيره وإفراده وخبره هو الفاعل السادّ مسدّه فإن كان مثنى أو مجموعا نحو أقائمٌ الزيدان وأقاعدةٌ غلمانُ عمروٍ فهو نصّ في هذا القسم وإن كان مفردا نحو أقائمٌ زيدٌ فهو محتمل للقسمين بأن يكون زيد مبتدأ مؤخرا.

2-**والعامل في الفعل المضارع** وهو وقوعه موقع الاسم سواء كان في أوّل الكلام نحو يضرب زيد فإنه موقع الاسم لأن الأصل تقديم المسند إليه فهو واقع في موقع زيد يضرب أو في آخره نحو زيد يضرب فإنه في موضع زيد ضارب لأن الأصل في الخبر الإفراد مع كونه مشتركا للاسم في الزنة والإبهام بحسب الوضع والتخصيص بالقرينة.

وصلّى الله تعالى على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم. (أ/20)

[216] ساقط من هـ.

[217] "نحو زيد منطلق" ساقط من الأصل.

**المصادر والمراجع**

-ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، مطبعة السعادة، قاهرة، 1961.

-ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، سرّ صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، 1993.

-ابن عقيل، القاضي بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري، شرح ابن عقيل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناوود ومحمود الأرناوود، دار ابن كثير، ، بيروت، 1991.

-ابن مالك، أبو عبد الله جمال الدين محمد الطائي، شرح الكافية الشافية، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 3 مجلد، 2000.

-ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، 18 مجلد، بيروت، 1997.

-ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1993.

-ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق حسن حمد د.إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، 3 مجلد، 1998.

-.....شرح قطر الندى وبل الصدى، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 2003.

-.....أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، المكتبة العصرية، بيروت.

-أبو داود، السنن، تحقيق عزت عبيد الدعاس، نشر محمد علي السيد، حمص، 1389هـ.

-الأخضري، عبد الرحمن بن صغير الأخضري، الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون، تحقيق د. محمد بن عبد العزيز نصيف، مركز البصائر للبحث العلمي، المملكة السعودية العربية.

-الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.

-إسمعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم، هدية العارفين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008.

-الأشموني، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد بن عيسى بن يوسف الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1955.

-الإصفحاني، أبو الفرج علي بن الحسين الإصفحاني، الأغاني، تحقيق د. إحسان عباس و د.إبراهيم السعافين، وأستاذ بكر عباس، دار صادر، بيروت، 2002.

-البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسمعيل بن إبرهيم، صحيح البخاري، دار الحديث، القاهرة، 2004.

البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لسان العرب، تحقيق د. محمد نبيل طريفي، 13 مجلد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.

-الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، تحقيق كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.

-التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مختصر المعاني، مكتبة البشرى، باكستان، 2010.

-الجوهري، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد الجوهري القاهري الشافعي، شرح شذور الذهب، تحقيق نواف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، مدينة، 2004.

-حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العمية، بيروت، 2008.

-الخضري، الشيخ محمد الخضري الشافعي، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، بيروت.

-الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

-خليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق د.مهدي المخزومي و د.إبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، 8 مجلد، مصر.

-الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، 25 مجلد، بيروت، 1990.

-رضي الدين، محمد بن حسن الأستربادي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.

-الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق إبرهيم الترزي، دار إحياء التراث العربي، 24 مجلد، بيروت، 1970.

-الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، كتاب الجمل في النحو، تحقيق د.علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984.

-الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.

-الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد، المستقصى من أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، مجلدان، 1987.

-..... المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

-السكاكي، أبو يعقوب بن يوسف بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق د.عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

-سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة الخانجي، قاهرة.

-السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، 4 مجلد، بيروت، 1998.

-الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، قاهرة، 1415هـ.

-فيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، 4 مجلد، بيروت، 1991.

-كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، 15 مجلد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، قاهرة، 1994.

-محمد بن صالح بن العثيمين، شرح الآجرومية، مكتبة الرشد، رياض، 2005.

-محمد طاهر بن عاشور، موجز البلاغة، المطبعة التونسية نهج سوق البلاط، تونس.

-مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح المسلم، تحقيق فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ.

-المصري، محمد بن محمد بن محمد بن حسن الجذامي الفاروقي المصري أبو بكر جمال الدين، ديوان ابن نباتة المصري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-المفضل محمد بن يعلى بن عامر الضبي، أمثال العرب، تحقيق قصي الحسين، منشورات دار ومكتبة دار الهلال، بيروت، 2003.

-الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق د.جان عبد الله توما، دار صادر، 4 مجلد، بيروت، 2002.

-النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي، ديوان عبد الغني النابلسي، شركة التراث للبرمجيات، أردن، 2014.

-النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991.

-الهاشمي، السيد أحمد الهاشمي، جواهر الأدب في أدبيات وإنشاء لغة العرب، المكتبة القبارية الكبرى، مصر، 1969.

-يافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، 4 مجلد، بيروت، 1997.

-يوسف حسن عمر، شرح الرضي على الكافية، دار مؤسسة الصادق، طهران، 4 مجلد، 1987

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# السِّياق، وأثرهُ في بيان دلالة الألفاظ

Bozan ALHAMAD*

**الملخص**

لقد بيّنَ البحث العلاقة الوثيقة التي تربط علم الدَّلالة ببيان دلالة السِّياق بنوعيه (اللغوي- غير اللغوي) وبدراسة المعنى عند النحويين والبلاغيين والمفسرينَ الذين أثروا مصنّفاتهم به. كما أكّد على حقيقة مهمّة إلا وهي أنّ النظرية التي نادى بها العالم الانكليزي فيرث لم تكن جديدة في زمنه، بل على العكس تماماً، فإنّ متأصّلة عند علماء العربية القدامى أمثال الجرجاني والسكاكي وابن جني والزركشي وغيرهم، الذين نبّهوا إلى أهمية السياق في فَهم النَّص وتحليل الوظائف اللغوية المكوّنة لبنية النص غير متناسين الجانب الاجتماعي الذي رافق النّص مما أسموه المقام. كما تناول هذا البحث أثر دلالة السِّياق في الألفاظ، وأنَّ تغيير دلالة اللفظ لا يكون إلّا في ذلك السِّياق.

**الكلمات المفتاحية:** السّياق- الدلالة- الألفاظ، المعاني

## SİYAK VE LAFZLARIN BEYANINDAKİ ETKİSİ

**Öz**

Bu çalışma, beyan delaletiyle siyak delaleti arasındaki yakın ilişkiyi, dilsel ve dilsel olmayan iki çeşidiyle açıklayarak gramerciler, belagatçılar ve tefsircilerin eserlerinde yer verdikleri şekilde incelemektedir. Ayrıca bu ilişki, İngiliz dilbilimcilerin savunduğunun aksine yeni ortaya çıkmış bir durum değildir. el-Cürcanî, es-Sekâkî, İbn Cinnî, ez-Zerkeşî gibi meşhur Arap alimleri tarafından, metinde anlamın kavranması için siyakın önemine vurgu yapılmıştır. Ayrıca onlar, "makam" olarak isimlendirdikleri metne eşlik eden sosyal yapıyı göz ardı etmeksizin metnin işlevsel yapısını analiz etmeyi de önemsemişlerdir. Bunların yanında çalışma, siyakın lafızlarda olan anlam etkisini de incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler**: Siyak, Delâlet, Lafızlar, Mana.

* Öğr. Dr. Gör. Dicle Üniversitesi.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT:3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

# CONTEXT AND İTS İMPACT ON THE STATEMENT OF SEMANTİCS

**Abstract**

The research has shown the strong relationship between semantics and the meaning of the context (linguistic - non-linguistic) and the study of the meaning by grammarians linguists, and interpreters who influenced their works by it.

The research has also stressed the important fact that the theory advocated by the English scientist Firth was not new in his time. On the contrary, it is rooted in the ancient Arab scholars such as Al-Jarjani, Al-Saqaki, Ibn Jaini, Zarkashi and others who pointed to the importance of the context in understanding the text and analyzing the functions and the linguistic component of the structure of the text. Besides that they did not forget the social aspect that accompanied the text of what they called the place. This study also dealt with the effect of the contextual significance of the words, and that the changing of the meanings of the words happen only in a context.

Key Words: Arabic Language, Context, words, Semantics, meaning

**المقدمة**

إنَّ أهمّ النَّظريات اللغوية في دراسة المعنى هي تلك التي اهتمّت بدراسة السِّياق، وقد أخذت هذه النظرية مكاناً كبيراً في الدراسات اللسانية الحديثة على يد العالم الإنكليزي (فيرث)، وبدأ علماء اللغة في تحديد حدودها وتفصيلاتها ،وقبل هذا كان إدراك علماء العربية قديماً إلى أهمية السِّياق في تبيين دلالات الألفاظ وارتكزوا عليه في تفسير النصوص وتحليلها لغاية الوصول إلى دلالتها بدقة ، وهذا ما نريد تأكيده وتوضيحه إلا وهو سَبْق علماء العربية في دراسة السِّياق أمثال سيبويه والجاحظ وابن جني وابن قتيبة والجرجاني وغيرهم الذين أكدّوا أهمية السِّياق في فهم النصوص اللغوية وتحليلها اللغوي، فلا تكاد يخلو نصّ منه بهدف الوصول إلى دلالات الألفاظ، وعلى الرَّغم من أنّ الدراسات اللسانية المعاصرة تريد أن تثبت أنّ الغرب لهم الأولوية في هذا المضمار، إلّا أنَّ تراثنا العربي بأشعاره ونصوصه زاخرٌ بالتطبيقات التي تؤكد نظرية السِّياق وإن لم يكن هناك تعريف اصطلاحيّ دقيق للسِّياق، فالمتتبع لعلوم القرآن وتفسيره يجد أهمية السِّياق فيه، والدَّور الذي يؤديه بغية الوصول إلى المعنى المبتغى.

## 1- المعنى اللُّغويّ

يقول ابن فارس :" سوق: السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدْو الشيء، يقال سَاقَهُ يسوقُهُ، سوقاً، والسّيقةُ: مااستيقَ من الدّوابِ، والسَّوقُ مشتقة من هذا، لما يُساقُ إليها من كلِّ شيءٍ"[1].

وجاء في لسان العرب :" سَاقَ الإبلَ وغيرَها سَوقَاً وسِياقَاً، وقد انسَاقَتْ وتَسَاوقَتِ الإبلُ تَسَاوقَاً إذا تَتَابَعَت، والمُسَاوقَةُ: المُتَابَعَةُ ،كأنَّ بَعضَها يَسُوقُ بَعضَاً".[2]

وأوردَ الزَّمخشريُّ في (أساس البلاغة): " تَسَاوقتِ الإبلُ: تَتَابَعَتْ، وهو يَسوقُ الحديثَ أحسنَ سِياقٍ، وإليكَ يُساقُ الحديثُ، وهذا الكلامُ مُساقٌ إلى كذا، وجئتُكَ بالحديثِ على سَوقِهِ: على سَردِهِ"[3]. وفي المحكّم: " بَنى القومُ بُيوتَهم على ساقٍ واحدٍ"[4]، أي متسوٍ واحدٍ

وممّا تقدّمَ نَستنتج أنّ السِّياق في اللغة، هو: تتابعُ الأشياءَ بعضها عَقب بعضٍ بنفسِها أو مؤثّرٍ خارجيٍّ.

## 2- المعنى الاصطلاحيّ

يرى الجُرجاني في حديثه عن النَّظمِ:" نظمٌ يُعتبرُ فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليس هو النَّظم الذي معناهُ ضَمُّ الشيءِ كيفَ جاءَ واتّفقَ، ومن هنا يتبيّنُ " أنّهُ ليس الغرض بنظم الكلم أن تتوال ألفاظها في النُّطق بل أن تتناسق دلالتها وتتلاق معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"[5]، فالنَّظم عند عبد القاهر الجرجانيّ عملية تظهر تنسيق الكلمات في تتابع مفضٍ إلى معنى بيّنٍ قَصَدَه المتكلّمُ ، وإنّ هذا التتابع مَعنيٌّ بالسِّياق في العلاقة بين الألفاظ والمعاني.

ويرى الشَّاطبيُّ أنّ" المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنَّوازل، ولا مَحيص من ردِّ آخر الكلام على أوّله وأوّله على آخره"،[6]، فالشَّاطبيّ بهذا التَّعريف أَصَّلَ مُصطلح السِّياق، " ذلك أنّ الأحوال والأوقات والنَّوازل عناصر مُهمّة يضيفها الشَّاطبيّ لفهم النّص، وهي تُعبّرُ عن تداخلِ الأحوال الاجتماعيّةِ والعوامل الزَّمنية والقضايا العامّة في تكوين دَلالات النَّص وفهمِ المراد منهُ".[7]

ويرى جون لاينز في تشكيلِ السِّياق" معنى أيّ تعبيرٍ ما هو إلا مجموعُ علاقاتِ المعنى القائمة بينهُ وبين التعابير الأخرى".[8]

[1] ابن فارس، أحمد بن زكريا، **مقاييس اللغة**، دار الفكر، دمشق، 1979م ، ج3، ص:117.

[2] ابن منظور محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت 1414هـ ، ج 10، ص:166.

[3] أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، **أساس البلاغة**، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م ،ج1،ص : 468.

[4] ابن سيده علي بن إسماعيل، **المحكم والمحيط الأعظم**، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2000م، ج6، ص:526.

[5] عبد القاهرالجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ت: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984م، ص: 40-41.

[6] أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ت: عبد الله دراز دار المعرفة، بيروت 2000م، ج3، ص: 413.

[7] صاحب أبو جناح، **السياق في الفكر اللغوي عند العرب**، مجلة الأقلام، بغداد 1992، العدد 3-4، ص: 117.

[8] جون لاينز، **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م، ص: 242.

أمّا علماء الأسلوب والسِّياق المعاصرون فيرون في تحديد مصطلح السِّياق" أنّه كما يشكل الجمل الواردة في تتابع معين ينبغي أن يشتمل القطعة كلها والكتاب كله".[9]

فالسِّياق بشكل عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية ومقاييس تتصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط مع بيئة لغوية تداولية، ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ[10]، وعالِم اللغة إذا أراد أن يصل إلى المعنى الدقيق للحدث اللغوي أو الكلامي، لابدّ أنّ يبدأ أولاً بوصف الظواهر اللغوية المتصلة به ومحاولة بيانها وفقاً لخواصها ووظائفها في التركيب".[11]

وقد نصَّ فندريس على أنّ الذي يُعيّن قيمة الكلمة إنمّا هو السِّياق" إذ أنّ الكلمة توجد في كلِّ مرّة تستعمل فيها، في جوٍّ يحدّدُ معناها تحديداً مُؤقّتاً، والسِّياق هو الذي يَفرضُ قيمة واحدة بِعينها على الكلمة بالرّغم من المعاني المتنوّعة التي بوسعها أن تدلَّ عليها".[12]

من خلال ما سبق نجد أنّ السِّياق هو استعمال الكلمات بعضها مع بعضها الآخر، وترابط أجزائها وتتابعها بحيث توحي إلى معنى وهي مجتمعة في النص.

### 3- أنماط السِّياق

إنَّ الدور الذي يلعبه السِّياق في بيان النَّظريّة السِّياقيّة وتوضيح تفصيلاتها، ووضع منهجيّة لها غاية الأهمية، ففَصّلَ العلماءُ أنواع السِّياق، وصنّفوه إلى:

1- السِّياق الداخليّ أو السِّياق اللغويُّ، ويتكوّن من السِّياق الصّوتي، والصّرفيّ، والنَّحويّ، والمعجميّ، والإضافيّ، والبلاغيّ، والإيقاعيّ.

2- السِّياق الخارجيّ أو السِّياق غير اللُّغويّ، ويتكوّن من سياق المَقام، والسِّياق الاجتماعيّ، وسياق الحال، وسياق المَوقِف.

### 1.3. أنماط السِّياق الداخليّ

أ- السِّياق الصّوتيّ

كلّ لفظ له سياقٌ فونيميٌّ يحدّد معناه، فإذا تغيّرَ فونيمٌ تغيّرَ المعنى، مثلاً ( فَرَّ، مَرَّ، جَرَّ، بَرَّ ،حَرَّ) على الرّغم من اتفاق الألفاظ في الوزن والحرفين الأخيرين، إلّا أنّه لكلِّ لفظٍ معنى خاصّاً مختلف عن غيره تبعاً لاختلاف الفونيمات المكوّنة له.

ب- السِّياق الصّرفيّ

[9] صاحب أبو جناح، **المصدر السابق**، ص: 117.

[10] عبدالرحمن بوردع، **منهج السياق في فهم النص**، وزارة الشؤون الإسلامية، قطر 2007م، ص: 27.

[11] خليل حلمي، **الكلمة دراسة لغوية معجمية**، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية 1998م، ص: 213.

[12] جوزيف فندريس، **اللغة**، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصّاص، مكتبة الأنكلو المصرية، القاهرة 1950م ، ص: 231 .

إنَّ تنوّع الوحدات الصرفيّة في أيّ تركيب لغويّ يؤدي إلى اختلاف دلالاتها، فصيغ اسم الفاعل تدلُّ على الفاعليّة، مثل كلمة (كاتِب) تدلُّ على مَن قام بالفعل، وصيغ اسم المفعول تدلُّ على المفعوليّة، مثل كلمة (مَكتوب) تدلُّ على مَن وقع عليه الفعل، وصيغ المبالغة تدلُّ على المبالغة في الشَّيء، مثل كلمة (كَذَّاب) تدلُّ على المبالغة في الكذب، واسم التفضيل و اسم الزمان والمكان، غير ذلك، فلكلِّ صيغة دلالتها الخاصّة وتأثيرها في الكلام، فأيُّ صيغة صرفية تحمل دلالة تساعد على بيان الدَّلالة العامة للتركيب.

ج- السِّياق النَّحويّ

يتبّين المعنى النّحويّ لأيّ تركيب من خلال ترتيب عناصر الداخلة في تكوينه، ولهذا تختلف المعاني من تركيب لآخر، و كما أنَّ هناك معانٍ عامة مستفادة من التركيب والأساليب،[13] مثل الاستفهام ( هل كتب الطالب الدرس؟)، والنفي (لم كتبِ الطالب الدرس)، والأمر( اكتبِ الدرسَ)، والشرط( إنْ كتبَ الطالب الدرس فالنجاح حليفُهُ)، فلكلِّ تركيب ممّا سبق معناه الخاص الذي يتميز به عن غيره، كما أنّ هناكَ دلالات خاصّة لمعانٍ نحوية يدلُّ عليها تركيب الجملة مثل الفاعلية (كتبَ الطالبُ الدرسَ) والمفعولية (كتبَ الطالبُ الدرسَ) والحالية (كتب الطالب الدرس جالساً). وللعلامة الإعرابية دورها المهمّ في توضيح المعنى، فكلّ علامة إعرابية دلالة يُوجّه بها المعنى مثل دلالة الفاعلية والمفعولية مثال (كتبَ الطالبُ الدرسَ)، فالطالبُ فاعل وعلامته الإعرابية الضمة، لأنّ الفاعل دائماً مرفوع، والدرسَ مفعول به وعلامته الإعرابية الفتحة، لأن المفعول به دائماً منصوب، وغير ذلك كثير من المعاني النحوية.

د- السِّياق المعجميّ

يتمثّل في المعاني المثبتة في المعاجم اللغوية لكلِّ لفظٍ، فلفظ( قال) يختلف عن لفظ(كتب ونام وباع) معجمياً، وقد تتفق الألفاظ في المعنى المعجمي لكن السِّياق هو منَ يفرق بينهما، كالفرق بين نَزَلَ وخَرّ وسَقَطَ وهَبَطَ ووَقَعَ. مثال الفرق بين (خرَّ المطرُ ونزلَ المطرُ) في المعنى العام يدلُّ على السقوط فإذا أردنا التعبير في سياق كلامنا عن شدة السقوط، نقول خرَّ، وإذا أردنا أنَّ نعبّر فقط عن معنى السقوط نقول نزلَ. وكذلك الفرق بين (هبط وسقط) في المعنى العام يدلُّ على النزول، ولكنَّ الهبوط يدلُّ على نزول مع تدرّج، فيقال: (هبطتِ الطائرة)، أمّا السقوط فيدلُّ على النزول مع سرعة، فيقال: (سقطتِ الطائرة) إذا نزلت من أعلى إلى أسفل بسرعة.

هـ- السِّياق الإضافيّ

وهو الذي يظهر اختلاف لفظ واحد بعينه تبعاً لما يُضافُ إليه عندما يضاف إلى ألفاظ أخرى، مثل:"أمُّ البشر : حوّاء ،أمُّ الخبائث : الخمر ، أمُّ الرَّأس : الدِّماغ ،أمُّ القُرى : مكّة المكرّمة ،أمُّ الكتاب : فاتحته ، سورة الفاتحة، أمّهات الصحف : الجرائد البارزة، أمّهات الكتب : المصادر الأساسيَّة المهمَّة"[14]. فلفظ أمٍّ له معنى محدد لكنّه عندما أضيف إلى لفظ أخرى أخذ معنى مغاير عن معناه العام.

[13] تمّام حسّان، **اللغة العربية معناها ومبناها**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997 م، ص: 178.

[14] أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م ، ص:121.

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT:3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

و- السِّياق البلاغيّ

إنَّ الأساليب البلاغيّة تحمل في مكنوناتها معاني تختلف عن المعنى المعجميّ لكلّ لفظ، مثل نقي الثوب كناية عن صفة (الطَّهارة)، عريض القَفا: كناية عن صفة (أحمق)، موطنُ الأسرار: كناية عن موصوف (القلب)، جَبانُ الكلب : كناية عن صفة (الكرم).

ك- السِّياق الإيقاعيّ

إنَّ الأساس الذي يُبنى عليه السِّياق الإيقاعي هو النَّبر والتنغيم والفواصل والوقف، فإذا قلتَ: ( أنتَ رجلٌ مسكينٌ)، فهذه الجملة تحمل معنيين مختلفين، فقد تعني المدح لطيبة قلبه إذا قلتَ الجملة بدونَ تنغيم ، وقد تكون دالة على الاستهزاء والسخرية لغبائه إذا قلتَ الجملة بالتغيم ، وفي كلتا الحالتين يتبيّن المعنى المراد من النغمة التي تُؤدَّى بها هذه الجملة.

وخلاصة القول: إنّ- لأيَّ كلام في أي لغة كانت- سياقاً داخلياً يتمثّل في العناصر التي ذكرناها آنفاً، وأنّ اللفظ الواحد يختلف معناه باختلاف السِّياق الذي يُذكر فيه، ونضرب لذلك مثالاً يُجمل لنا الحديث عن السِّياق اللغوي، وهو لفظ (جَدَلَ) التي يختلف معناه حسب السِّياق اللغوي:

| | |
|---|---|
| جَدَلَ الحَبُّ فِي السُّنْبُلِ | قَوِيَ |
| جَدَلَ الوَلَدُ | قَوِيَ وَصَلُبَ عَظْمُهُ |
| جدَلت شَعْرَها | ضَفَرَتْه ،أي فَتَلتهُ |
| جَدَلَ مُحَدِّثَهُ | صَرَعَهُ ، غَلَبَهُ |
| جَدَلَ الحَبْلَ | فَتَلَهُ |
| جَدَلَهُ أَرْضاً | غَلَبَهُ فِي الجَدَلِ |
| جَدَلَ الشيءُ | صَلُبَ |

من خلال هذا الجدول تبيّنَ لنا أنَّ المعاني التي يأخذها لفظ (جَدَلَ)، هي: القوّة والصلابة والغلبة والفَتْل، وإنَّ العامل الأساسي في تحديد هذه المعاني هو السِّياق الذي يَرِدُ فيه.

### 2.3. أنماط السِّياق الخارجيّ

أ- السِّياق الاجتماعيّ

ويشمل عدداً كبيراً من العوامل من بينها المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها المتحدث، والعلاقات الاجتماعية بين المتحدث والمتلقي والتعامل الاجتماعي ونوعية هذا التعامل والمعرفة المشتركة بين المشتركين في الكلام[15]، ولعلَّ أفضل طريقة لتعلم اللغة هي أن يعيش طالب التعلم حيناً في المجتمع الذي يتحدث اللغة ذلك لأنّ اللغة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع حتى أنّ اللغويينَ المحدثينَ أصبحوا متفقينَ على أنّ اللغة نشاط اجتماعيّ يقوم به الإنسان فهي ليست مجرّد مُعبِّر عن الفكر كما تُعرفُ قديماً،لذا فإنّ السِّياق الاجتماعيَّ مُتمّمٌ للمعنى لا يمكن الاستغناء عنه في تفسير اللغة.

ب- سياق الحال

لمَّا كان المعنى المعجميَّ ليس كلّ شيء في معرفة الكلام إذ لابدّ من عناصر غير لغوية لها دَخْلٌ كبير في تحديد المعنى؛ بل هي جزء من أجزاء معنى الكلام،وهي ظروف الكلام وملابساته،وهذا ما يسمّى بسياق الحال الذي يمكن تعريفه بأنّه"كلُّ الأحوال والظروف والملابسات التي تصاحب النّص وتحيط به نطقاً أو كتابةً[16]، ويُطلق على سياق الحال أكثر من مصطلح منها: مقتضى الحال— وهو مصطلح قديم- ، و الماجريات أوسياق الموقف، وسياق المقام، وتقف هذه المصطلحات في مقابل مصطلح سياق المقال[17]، ولعلّ أقدم عبارتين جمعتا فكرة السِّياق هما اللتان نادى بهما البلاغيون العرب بقولهم: "لكلّ مقالٍ مَقام ولكلّ كلمة مع صاحبتها مقام،وقد عدتا من نتائج المغامرات الفكرية في دراسة اللغة في الفكر المعاصر".[18]

إنَّ فكرة المقام هي المركز الذي يدور حوله علم الدلالة، وهو الأساس الذي تنبني عليه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء المقال[19]، وبالرغم من أن علم الدلالة المعاصر يتناول جوانب أخرى غير نظرية السِّياق أو فكرة المقام، إلا أن نظرية السِّياق تشكل ركناً مهماً من أركان علم الدلالة؛ لأن التحليل اللغوي للنص أو الكلام لا يعطينا إلا المعنى الحرفي للنص، وهو معنى فارغ تماماً من محتواه الاجتماعي والتاريخي،ومنعزل عن كل ما يحيط به النص من القرائن التي تحدد المعنى.

ويفرق بعض الدارسين المحدثين بين سياق الحال والسِّياق الاجتماعي في كون سياق الحال سياقاً مؤقتاً يتصف بالآنية عند النطق بالكلام أو عند كتابته، أما السِّياق الاجتماعي فهو سياق سائد يتصف بالثبات أو الدوام[20]، ويعد بعضهم السِّياق الاجتماعي من سياق الحال متكئاً على كون اللغة ظاهرة اجتماعية لا يمكن فصلها عن المجتمع والسِّياق الاجتماعي.[21]

أما رائد النظرية السِّياقية فهو العالم الانكليزي جون فيرث الذي أكد الوظيفة الاجتماعية للغة وصرح بان المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية أي وضعها في سياقات مختلفة.

وقد حدد فيرث العناصر المتصلة بسياق الكلام بثلاثة عناصر، هي:

---

[15] هدسن، **علم اللغة الاجتماعي**، ترجمة:محمد عبد الغني عيّاد، دار الشؤون الثقافية بغداد، 1978م ،ص: 38.

[16] محمود السعران، **علم اللغة**، دار الفكر العربي، القاهرة 1997م، ص:338-339.

[17] يحيى عبابنة، **علم اللغة المعاصر**، دار الكتاب الثقافي، الأردن 2005م، ص: 37.

[18] تمام حسّان، **المصدر السابق**، ص: 20-21

[19] تمام حسّان، **المصدر السابق** ، ص: 337 .

[20] كاصد الزبيدي، **الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي**، مجلة الرافدين، العدد 26، 1994م، ص: 126.

[21] عبدالوهاب أبو صفية، **دلالة السياق**، دار عمّار، عمان 1989م، ص: 88.

1- شخصية المتكلم والمتلقي،وتكوينهما الثقافي، وشخصيات أخرى تشهد الحدث الكلامي،وأحداث غير كلامية كالإشارات، وتعبيرات الوجوه والانفعالات وغيرها.

2- العوامل والظواهر الاجتماعية التي تتصلب الموقف الكلامي كالمكان الذي تجري فيه العملية الكلامية أو الطقس، وحالة الجو، والوضع السياسي، وعلاقة ذلك كله بالسلوك اللغوي وقت الكلام.

3-أثر النص الكلامي في المشتركين كالاقتناع، أو الاعتراض، أو الضحك، أو السخرية، أو غير ذلك.

## 4- مكانة السِّياق

### 1.4- مكانة السِّياق عند القدماء

إنّ علماء العرب قد عَرفَوا الدلالة ودلالة السِّياق منذ القرن الثالث الهجري، فقد تَطرّقَ اللغويون والمفسرون والبلاغيون والأصوليون إلى السِّياق صراحةً أو ضمناً، وظهرت على أيدهم نظريات عظيمة في الدلالة السِّياقيّة، وطبقوها في دراساتهم اللغوية وفي التفسير و الأصول والبلاغة وغيرها، ولعلّ أول مَن أشار إلى السِّياق ودلالته الإمام الشافعي حيث ذكر الكلام وأنّ منه ما يكون" عاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص فيستدلّ على هذا ببعض ما خُوطب فيه وعاماً ظاهراً يراد به الخاص وظاهراً يعرف من سياقه أنه يُرادُ به غير ظاهره، وكلُّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه او آخره"[22]، فهو يشير إلى أنّ الكلام منه ما هو ظاهر يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره، وأنّ السِّياق هو الذي يحدد المعنى المراد.

وعَدَّ الزركشي السِّياق من الوسائل التي يتوصل بها إلى معنى ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين من ألفاظ القرآن الكريم، يقول:" وطرق التواصل إلى فهمه هي النَّظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السِّياق".[23]

وذكر الزركشي أيضاً السِّياق وبيّنَ أهميته ودوره في تحديد المعنى وبيان دلالة الألفاظ، فقال:" السِّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعد احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مُراد المتكلّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"[24]. فقد أكّد أهمية السِّياق ولم يحدد نوعاً معيناً منه، فهو يقصدُه بمختلف أنواعه ويبيّن أنّه مهمٌّ جدّاً لأجلِ فهم القرآن الكريم واستنباط أحكامه، ودراسته من مختلف جوانبه.

ونجد مَن تحدّث عن الحال والمقام من علماء البلاغة بشر بن المُعتمِر بقوله :" والمعنى ليس يُشرف بأن يكون من معاني الخاصة، ولا يتّضح أن يكون من معاني العامة، وأنّ مدار الشرف إنّما هو على الصواب وإحراز المَنفَعَة، مع موافقته لمقتضى الحال، وما يحبّ لكلّ مقام من مقال"[25]، حيث نجدُ لدى علماء البلاغة تعابير تدلُّ على السِّياق الحاليّ، وهو ما يدعونه ( مقتضى الحال) حيث يربطون بلاغة الكلام بموافقته لمقتضى الحال، وأنّه يكون بذلك أساس البلاغة كلّها، وأنّ هذا المقتضى

[22] أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان الشافعي، **الرسالة**، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة 1940م، ص: 50.

[23] بدر الدين أبي عبدالله محمد الزركشي ، **البرهان في علوم القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت 2007م ،ج2، ص: 201.

[24] الزركشي، **المصدر السابق**،ج2، ص: 200.

[25] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **البيان والتبين**، مكتبة الخانجي، القاهرة 1985م، ص: 163.

هو ما يجبُ مراعاته ليصبح الكلام بليغاً يتعدّى مرحلة إفهام المتكلّم أو المخاطب أو موضوع الخطاب أو زمانه أو مكانه وهو ما يطلق عليه في الدراسات اللغوية الحديثة (سياق الحال).

وتتمثّل عناية البلاغيين بالسِّياق اللفظيّ في دراسة التراكيب على النَّحو الذي بيّنهُ عبد القاهر الجرجاني في كتابه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) فهي دراسة تبيّنُ أثر السِّياق اللفظيّ، أو النَّظم في تحديد قيمة الكلمة ودلالتها وبيان الأنسب والأصلح من طرق النظم ووسائله في دلالة على المعاني التي ينشدها البُلغاء في المقامات التي ينظمون فيها، ومن ثم يتبيّن تفاوتهم بحسب مقدرتهم ودرجة توفيقهم في إحكام النَّظم.

أمّا الأصوليون فيظهر لديهم تمثّل واضح لعناصر السِّياق اللفظيّة والاجتماعية وأثرها في تحديد المعنى، وهو تمثّلٌ يفوق ما رأيناه لدى المفسرين والبلاغيين بجوانب كثيرة عُني الأصوليون ببحثها، وإن كانت الصلة وثيقة بين عمل الأصولي والمفسّر فالأصولي ما هو إلا مفسّرٌ، وأكدّوا أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية وأنَّها تؤدي دوراً مُهمّاً في حياة المجتمع وأنَّها نشأت تلبيةً لحاجات الإنسان في حياته الاجتماعية، و" أنّ اللغة نظام من العلامات أو الرموز وأنّها أرقى من غيرها وأقدر على تلبية حاجات المجتمع لأنَّ التعارف يتمّ بأسبابٍ كحركات أو نقوشٍ أو ألفاظٍ توضعُ بإزاءِ (محاذاة) المقاصد، وأيسرها وأعمّها وأنفعها الألفاظ.[26]

ويمكن القول: بأنّ علماء العرب الأوائل قد عَرفَوا السِّياق، وعَرفوا مفهومه وطَبَّقوهُ في دراساتهم في عدد من المجالات العلمية، ودون أن يَعقُدُوا لهُ القواعد أو يضعوا له النَّظريات.

### 2.4– مكانة السِّياق عند المحدثينَ

لقد اهتّم الباحثون بالسِّياق كمنهج حديث في دراسة المعنى فأصّله ووضعوا له القواعد، لأنه يُعدُّ عاملاً مهمّاً في تحليل النصّ، والغوص في أعماقه واستخراج كنوزه و ما فيه من معانٍ، ولقد أكّد فيرث في حديثه عن المعنى وسياق الحال بأنّ " المعنى نتيجة علاقات متشابكة متداخلة، وليس وليد لحظة معينة بما يصاحبها من صوت وصورة ولكنه أيضاً حصيلة المواقف الحية التي يمارسها الأشخاص والمجتمع، فالجمل تكتسب دلالاتها في النهاية من خلال ملابسات (مخالطات) الأحداث والتراكيب اللغوية"[27]، لذلك نجد أنّ الباحثين أعطوا السِّياق أهمية عظيمة ، وعدّوه منهج في البحث اللغوي، وأكّدوا على أنّ النصَّ والسِّياق مكمّلان لبعض؛ بل إنّ النصوص تُعَدُّ مُكوّناً أساسياً للسياقات التي تظهر فيها،"ويتمّ تكوين السِّياقات وتحويلها وتعديلها بواسطة النصوص التي يستخدمها المتحدثون والكُتَّاب في مواقفٍ معينةٍ ".[28]

ومن الآراء المهمة التي بيّنها الباحثون المحدثون بالنسبة للسياق قولهم:" إنّ الكلمة لا معنى لها خارج السِّياق الذي يستعمل فيه، وليس الأمر بهذه الدرجة، ولكن الكلمة إنّما تنهل معناها من السِّياق الذي ترتبط فيه، وأنّ معنى الكلمة لا يتّضح إلّا من خلال التركيب الاستعمالي الذي جاءت فيه"[29]، إلّا أنّهم لا ينكرون المعنى المعجمي للكلمة لكنّهم يرون أنّه يَتدَاخل مع السِّياق في الجملة، فيرى فيرث:" أنّ المعنى لا ينكشف إلّا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة

[26] طاهر سليمان حمودة ، **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية 1983م، ص: 222.

[27] يحيى أحمد، **الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة**، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد3، (الألسنية)، الكويت 1989م، ص: 81.

[28] جون لاينز، **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987م، ص: 215.

[29] جورمونان، **مفاتيح الألسنية**، منشورات الجديد، تونس، ترجمة الطيب الكوشي 1980م،ص: 125.

ذلك لأن معظم الوحدات الدّلاليّة تقع مجاوزة لوحدات لغوية أخرى"[30]، كما أظهر أولمان أنّه" قد يكون للكلمة معنى ثابت نسبياً ولا يغيره السّياق إلّا في حدود معينة وقد تكون للكلمة دلالتان مركزيتان، ولا يظهر الفرق بينهما إلّا في الاستعمال، لذلك فإنّ السّياق وحده هو الذي يستطيع أن يبيّنَ ويحدّد لنا أيّاً من الدلالتين هي المقصودة"[31]، ويرى الباحثون المحدثون أنّ السّياق بجانبيه اللغوي والحالي له أهمية في تحديد المعنى المراد، وهذا ما أكّد جون لاينز بقوله:" من المستحيل أن معنى كلمة بدون وضعها في سياق"[32]، ثم قَرَّ ذلك بقوله:" أعطني السّياق الذي وضعتَ فيه الكلمة وسوف أخبركِ بمعناها".[33]

ويقول برتراند:" الكلمة تحملُ معنى غامضاً لدرجة ما ولكن المعنى يُكتشفُ فقط عن طريق ملاحظة استعماله، فالاستعمال يأتي أولاً حينئذٍ يتفطَّرُ المعنى منه".[34]

كما يرى أولمان أنّ بعض العلماء لم يَعطوا الكلمات حقَّها في التعبير، فالكلمات لا تعطي معنى دقيقاً إلّا من خلال وضعها في السّياق على الرَّغم من ثبوت المعنى الحقيقي لها فيقول:" إنّ معاني الكلمات المخزونة في أذهان المتكلمين والسامعين لا تَحظَى بالدّقة والتحديد إلّا حين تَضمُّهَا التراكيب الحقيقية المنطوقة، مع ذلك لا بدَّأن يكون لها معنًى أو عدّة معانٍ مركزية ثابتة، وهذه قضية مُسلَّمٌ بها على وجه العموم، ولكنْ عدم وضوح الفرق بين الكلام واللغة قد عَاقَ كثيراً من العلماء عن منحِ الكلمات نصيبها من الاستقلال الذي تستحقّه ".[35]

والرَّاجحُ أنّ الكلمة تتمتع بدلالة معجميّة ،وهي الدّلالة الحقيقية للكلمة، " وثَمّةَ دلالة تاريخية يكتسبها اللفظ عِبر حُقبة زمنية طويلة من عمره بتطوّرِه وانتقالهِ إلى معانٍ جديدةٍ يولّدها الاستعمال اليوميّ، وثَمَّةَ دلالة ظرفية تنشأ في ظرفٍ مُعينٍ وفي استعمالٍ خاصٍّ، أي أنَّ اللفظيَ اكتسبُ دلالة مُحددة في سياقٍ وظرفٍ معينين يعيشهما المتكلّمُ".[36]

كما يرى بعض المحدثينَ أنّ السّياق هو مَن "يحدّد درجة القوة والضُّعف في الانفعال مما يقتضي تأكيداً أو مبالغة أو اعتدالاً فلكلمة (يَكرهُ) غير كلمة (يغضب) بالرّغم من اشتراكهما في أصل المعنى"[37]، وهو الذي يحدّد الوقف الخارجيّ الذي تحدث فيه الجملة" كاستعمال كلمة (يرحم) في مقام تشميت العاطس بقولنا: (يرحمُكَ اللهُ)، وفي مقام الترحّم بعد الموت (اللهُ يرحمُهُ)، فالأولى تعني التماس الرحمة في الدنيا، والثانية التماس الرحمة في الآخرة"[38]، ويحدّد المحيط الاجتماعيّ الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة" فكلمة (عقيلته) تُعَدُّ في العربية المعاصرة علامة على الطبقة الاجتماعية المتميزة لكلمة (زوجته)، وكلمة (جذر) لها معنى عند المزارع ، ومعنى آخر عند اللغوي، ومعنى ثالث عند عالم الرياضيات"[39]، فعند المزارع تدلُّ على جذر الشجرة ، وعند اللغوي تدلُّ على جذر الفعل، وعند الرياضي تدلُّ على الجذر التربيعي أو الجذر التكعيبي، والكلمة إذا وقعت صفة

[30] ف.ر. بالمر، **علم الدلالة في إطار جديد**، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفية الجامعية، الاسكندرية 1995م ، ص: 3.

[31] ستيفن أولمان، **دور الكلمة في اللغة**، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة 1986م ، ص:53.

[32] عاطف مدكور، **علم اللغة بين التراث والمعاصرة**، دار الثقافة، القاهرة 1987م ، ص:192.

[33] عاطف مدكور، **المصدر السابق**، ص:192.

[34] أحمد مختار عمر، **علم الدلالة**، عالم الكتب، القاهرة 1992م ، ص:172.

[35] ستيفن أولمان، **المصدر السابق**، ص: 55.

[36] خالد حمودي، **البحث الدلالي عند السمرقندي في كتابه ميزان الأصول**، الجامعة المستنصرية، بغداد 2001م، ص:129.

[37] أحمد مختار، **المصدر السابق**، ص 70-71.

[38] أحمد مختار، **المصدر السابق**، ص:68.

[39] أحمد مختار، **المصدر السابق** ، ص:71.

لكلمة أخرى، مثل كلمة "(زين) العامية ، والتي تعني (حسن أو جميل) في الفصحى ، فإذا وَردَت في سياقٍ لغويٍّ مع كلمة (رجل) كانت تعني الناحية الخلقية، وإذا وردت وصفاً للمقادير كان معناها الصَّفاء والنَّقاوة"[40] مثل قولنا (ماء زين– ملح زين).

لقد كانت لعلماء اللغة العربية إسهامات عظيمة في بيان دور السِّياق في توجيه المعنى وتثبيت الحقائق وتتبع الأغراض المختلفة للأساليب والتركيبات اللغوية، ضمن سياقاتها المختلفة وفق منهجٍ تطبيقيٍّ في تتبع أثر السِّياق في تحوّل الدلالة، وهذا ما تشهد مصنفاتهم العظيمة حول السِّياق والأسلوب والنَّظم ونحوه، فظاهرة السِّياق ظاهرة متأصلة في لغتنا العربية، لا ،كما يُشارُ بأنّ العرب قد اقتبسوها من الغرب، لكن الذي يمكنُ قولهُ بأنّ العرب قد أخذوا من الغرب فكرة المصطلح المعاصر للسِّياق ضمن منهج البحث اللغوي الحديث.

### 5– أهمية السِّياق:

لقد شغل السِّياق في البحث اللغوي القديم و المعاصر حيزاً واسعاً واستحوذ دوره في تحديد الدلالة واستأثر باهتمام العلماء حتى صار نظرية متكاملة لها قواعدها وأسسها، حيث قال الزركشي عنه:" السِّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل والقطع بعد احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلّم، فمن أهمله غلظ في نظره، وغالط في مناظرته"[41]. يبيّنُ قولُ الزركشي وبشكلٍ واضحٍ أنَّ فهمَ أي نصّ من النصوص متوقف على معرفة السِّياق وأنَّه لا سبيل لفهم أي نصّ بشكل صحيح ما لم نستعنِ بالسِّياق وإنّ مَن يهملُ أهمية السِّياق أدّى به الحال إلى المعنى غير المراد من النصوص.

ويقول عبد القاهر الجرجاني:" الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة ولا من حيث هي كلم مفردة، وإن الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها"[42]، ويقول أيضا:" إن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف بها معانيها في أنفسها ولكن لأن يضمّ بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد"[43]. فهو يبيّن أنه لا فضل للفظ على لآخر في معزل عن السِّياق؛ بل لا معنى للفظة المنفردة في نفسها ما لم تنتظم لألفاظ أخرى لتشكيل سياقاً يتبيّن من خلاله حسن الكلام من قبحه.

وإنَّ للفظ الواحد في لغتنا العربية أكثر من معنى مما يجعله محتَمِلاً لمعانٍ متعددة فإذا ما وضع في جملة مفيدة تعين له معنى واحد دون المعاني الأخرى وهذا ما يُعبّر عنه علي زوين بقوله:" الكلمة في حالتها المعجمية أو الصرفية تحتمل معاني عدّة، فإذا وُضعت في سياق أصبح لها معنى وظيفي واحد".[44]

[40] أحمد مختار، **المصدر السابق**، ص: 70.

[41] الزركشي ، **المصدر السابق**،ج 2، ص: 200.

[42] الجرجاني، **المصدر السابق**، ص: 46.

[43] الجرجاني، **المصدر السابق** ، ص: 539.

[44] علي زوين، **منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث**، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة الأولى، 1986م، ص:158.

وهذا ما تعبّر عنه النظرية الحديثة في اللغة التي ترى أنّ اللفظة لا تكتسب معناها المحدد إلا من خلال السِّياق، ولقد كان أدراك أهمية السِّياق من قِبل علماء اللغة سبباً في ظهور مصنفات تدلّ على ازدواجية المعنى، مثل كُتب الأضداد والترادف والأشباه والنظائر، ومؤلفو هذه المصنفات يدركون جيّداً أهمية تعيين اللفظ لفهم المعنى المراد ويتتبعون مواقعه المختلفة لإدراك المعنى الصحيح للفظ في داخل السِّياق.

**الخاتمة**

إنَّ السِّياق لا يقتصر على دلالة الكلمة المفردة الواحدة في أيّ نصّ كان، بل يُجاوزها إلى تركيب الكلام، وما يتصل به من عناصر الزمان والمكان والحال والمتكلّم والمخاطب، أي أنَّ السياق يهتمّ بدلالة الكلمة في تركيب الكلام أكثر من اهتمامه بها مفردة.

اهتمام العلماء ببيان نوعي السِّياق؛ اللغوي، وغير اللغوي، و دورهما في إيضاح دلالة الألفاظ في النّص، والكشف عن مقامات المعنى في هذا النّص من خلال إضاءة السياق لجوانبه الدلالية .

تأكيد العلماء على ضرورة مراعاة السِّياق اللغوي بدقة بغية الوصول إلى الدَّلالة المنشودة.

تنبّه علم الأصول إلى أهمية السِّياق في تعيين دلالة الألفاظ، وكانوا بذلك السّباقين بمئات السنين على أُسس علم اللغة المعاصر، وتحديد النّظرية السِّياقية المعاصرة، أما الدّرس اللغوي المعاصر، فقد صاغ نظرية متكاملة عن السِّياق ، وحدّد فيها القواعد التي تتكئ عليها النظرية السياقية، وأهم أنواع السياق، ومبادئ المنهج السِّياقي، وقواعد التّعامل مع النصوص من خلال السِّياق.

**المصادر والمراجع**

ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2000م.

ابن فارس، أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، دار الفكر، دمشق، 1979م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت 1414هـ

أبو جناح، صاحب، السياق في الفكر اللغوي عند العرب، مجلة الأقلام، بغداد 1992، العدد 3-4.

أبو صفية، عبدالوهاب، دلالة السياق، دار عمّار، عمان 1989م.

أحمد، يحيى، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد3، (الألسنية)، الكويت 1989م.

أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة 1986م.

بالمر، ف.ر.، علم الدلالة في إطار جديد، ترجمة: صبري إبراهيم السيد، دار المعرفية الجامعية، الاسكندرية 1995م.

بوردع، عبدالرحمن، منهج السياق في فهم النص، وزارة الشؤون الإسلامية، قطر 2007م .

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبين، مكتبة الخانجي، القاهرة 1985م.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز ، ت: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة 1984م.

جورمونان، مفاتيح الألسنية، منشورات الجديد، تونس، ترجمة الطيب الكوشي 1980م.

حسّان، تمّام، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997 م.

حلمي، خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية 1998م.

حمودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية 1983م.

حمودي، خالد، البحث الدلالي عند السمرقندي في كتابه ميزان الأصول، الجامعة المستنصرية، بغداد 2001م.

الزبيدي، كاصد، الدلالة في البنية العربية بين السياق اللفظي والسياق الحالي، مجلة الرافدين، العدد 26، 1994م.

الزركشي، بدر الدين أبي عبدالله محمد، البرهان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت 2007م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م.

زوين، علي، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الطبعة الأولى، 1986م.

السعران، محمود، علم اللغة، دار الفكر العربي، القاهرة 1997م.

الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت 2000م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ، الرسالة، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة 1940م.

عبابنة، يحيى ، علم اللغة المعاصر، دار الكتاب الثقافي، الأردن، 2005م.

فندريس، جوزيف، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصّاص، مكتبة الأنكلو المصرية، القاهرة 1950م.

لاينز، جون ، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987م.

مختار، أحمد ، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008م.

.....، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة 1992م.

مدكور، عاطف، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة 1987م .

هدسن، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة:محمد عبد الغني عيّاد، دار الشؤون الثقافية بغداد، 1978م.

IHYA
İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

# فصاحة المفردة القرآنية ومنهج اصطفائها – سورة إبراهيم نموذجاً

Sahl DERSHAWİ*

**ملخص البحث**

تتضافر عناصر متعددة لإبراز الإعجاز اللغوي كأحد جوانب الإعجاز في القرآن الكريم في مقدمتها المفردة التي تعد حجر الأساس في أي نظم، ومادته الأولى، كونها اللبنة التي يتشكل منها بناء الكلام ونظمه. ولما كانت سلامة النظم من سلامتها وفساده من فسادها، فقد حظيت المفردة بدراسة علماء البلاغة واهتمامهم، لغرض إظهار بلاغة النص القرآني وتميزه وجماله.

وفي هذا السياق يأتي البحث الذي بين أيدينا لتسليط الضوء على المعايير التي وضعها علماء اللغة لسلامة المفردة، أو ما يعرف بشروط فصاحة المفردة، ثم تطبيق تلك المعايير على المفردة القرآنية من خلال سورة إبراهيم، لإبراز وجوه فصاحة الكلمة القرآنية وصفائها وسلامتها من العيوب. كما يُظهِر البحث دقة البيان الإلهي في اصطفاء مفرداته، والدور الذي تؤديه المفردة القرآنية في سياق النظم.

**الكلمات المفتاحية:** فصاحة – المفردة – مخارج الحروف – سورة إبراهيم.

# KUR'AN KELİMELERİNİN FESAHATİ VE SEÇİLMELERİNİN YÖNTEMİ - İBRAHİM SURESİ ÖRNEĞİ

**Öz**

Dil bakımından Kuran'ı Kerim'in icazını, çeşitli öğeler oluşturur. Dizilimin temel taşı ve ana maddesi olan kelime, bu öğelerin en başında gelmektedir. Bu kelime, ifadelerin yapısını ve dizimini oluşturan kerpiç konumundadır. Zira nazmın sağlıklı olması, kelimenin sağlıklı olmasına bağlı olduğundan, onun ayırt edici özelliklerini ve onun güzelliğini ortaya çıkarmak amacıyla kelime, belağat alimlerinin çalışma alanında önemli bir yer edinmiştir. Bu araştırmada, dil alimlerinin kelime için vaz ettiği kıstaslara veya fasih kelimenin kriterleri olarak bilinenlere, İbrahim Süresi bağlamında ışık tutmaya çalışılacaktır.

* Okt. Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Kur'an'daki kelimelere bu ölçüyü tatbik etmek, onun kelimelerinin berraklığını, kusurlardan beri olduğunu ve fesahat yönünü ortaya çıkarmak içindir. Ayrıca bu araştırma, ilahi beyanın kelimelerinin seçiminde ve nazmının dizilişindeki rolünün inceliğini ortaya çıkarmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Fesahat, kelime, harflerin mahreçleri, İbrahim suresi.

## THE FLUENCY AND ELOQUENCE OF THE QUR'ANIC WORDS AND THEIR SELECTION METHOD - THE EXAMPLE OF CHAPTER IBRAHIM

**Abstract**

In terms of language, different items form the concision of the Qur'an. Word, which is the keystone and main factor of any sequence, comes forward among these items. This word is the adobe that creates sequence and structure of expressions. Because healty verse depends on healty word, the words has been become more of an issue by balagha scholars due to that its significant role as revealing Qur'ans balagha, its distingtive quantities and beauty.

In this sence, this research illuminates to criteria of healthy words or fasih words that belagah schollers indicate.

In addition,ıt aims testing this technique on Qur'ans words in sense of Surah al Ibrahim, to show up clarity, perfection and powerful manner of telling in Qur'ans words. Also this research, reveals the presicion of the role in divine speaches word choises and verse sequenses.

**Keywords**: Rhetoric, word, spelling knowledge, chapter of Abraham,

**تمهيد:**

الحمد لله الذي جعل كتابه المبين لساناً عربياً ناطقاً بأفصح ما عرفه العرب من بيان، وأعلى ما في كلامهم من أسلوب وأبلغ ما سمعوه من حديث، ونصبه شاهداً على صدق دعوى نبيه وسيفاً مسلطاً على رقاب منكريها، والصلاة والسلام على أشرف من نطق بالضاد سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد كثر حديث العلماء عن معجزة القرآن الكريم، وطال كلامهم حول وجوه إعجازه، حتى أفردوه بالتصنيف وأولوه من الاهتمام الكثير، إظهاراً منهم لعظمة كتاب الله واستعلائه على كلام البشر شعراً كان أم نثراً. وإذا تصفحنا هذا الموضوع في كتب التراث عند الذين تناولوا الإعجاز بالبحث وكتبوا فيه نجد أن كل عالم منهم قد أفرغ وسعه في استنباط ما تراءى له في القرآن من وجوه عدَّها إعجازاً، فمنهم من اكتفى بوجه واحد برهن عليه ودافع عنه، ومنهم من عدد وجوهاً كثيرة حتى أوصلها المائة، وما يهمنا أن الكل متفق على الوجه المتعلق بالفصاحة والبلاغة، وأنه الذي وقع به التحدي للعرب وبه ظهر


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

عجزهم، ونقصد به سمو القرآن الكريم في بديع لفظه وعجيب تأليفه وبلاغته إلى الحد الذي يعجز الطوق البشري عن الإتيان بمثله، يقول الإمام الخطابي: " واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا لأَنه جاءَ بأَفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنًا أصح المعاني"[1] ولكن هذا الكلام يبقى مبهماً فضفاضاً مفتقراً للإيضاح، بل يزداد غموضاً كلما تقادم به العهد عن زمن نزول القرآن الكريم حين كانت البلاغة والفصاحة سليقة. ولذا فقد شغل بيانه علماء الإعجاز والبلاغة فكانت منهم مذاهب، ففي الوقت الذي قصر فيه عبد القاهر الجرجاني الإعجاز اللغوي على النظم والتأليف والترصيف نافياً أن تكون للكلمة فصاحة خارج النظم والتركيب، نجد علماء آخرين أمثال الخطابي والجاحظ وابن سنان الخفاجي وابن الأثير والباقلاني يدافعون عن جمالية المفردة وصفائها حتى قبل انتظامها في سلك الكلام، ويعترفون بدورها الكبير في الارتقاء بالنظم إلى مَصَافِّ الإعجاز، فاللفظة القرآنية برأيهم تمتاز عن أخواتها بفضل مزيَّة تتجلى ابتداء بحروفها جرساً ومخرجاً وحركات، ثم طريقة تأليفها وبنائها، وانتهاء بموقعها في الجملة. وقد أجاد ابن عطية بقوله: "كتاب الله لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد"[2]

ورغم اختلاف الفريقين في موضوع اتصاف المفردة بالحسن والقبح خارج السياق والنظم فإنهما متفقان على فصاحة الكلمة القرآنية وجمالها وصفائها، وحسن اصطفائها وبديع إيحائها.

وفي هذه الدراسة يود الباحث أن يبرز صفاء المفردة القرآنية وفصاحتها، وخلوها من العيوب القادحة في جمال الكلمة، على ضوء من الضوابط والشروط التي وضعها أهل اللغة لفصاحة اللفظ في اللغة العربية، إضافة إلى بيان دقة القرآن الكريم في انتقاء مفرداته. ولما كانت ضوابط الفصاحة موضع خلاف ونقاش بين علماء اللغة فقد آثر الباحث البدء بعرض آرائهم، وتحقيق أقوالهم لاستخلاص المعايير التي سيسير على هديها في دراسة وجوه الفصاحة في المفردة القرآنية، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الجانب التطبيقي للبحث وهو الكلمة القرآنية، ولما كان متعذرا على بحث بهذا الحجم تناول كلمات سور القرآن الكريم كلها بالبحث والدراسة فقد وجد الباحث في سورة إبراهيم حقلاً تطبيقياً مناسباً لدراسته؛ كونها متوسطة الطول وما ينطبق على مفرداتها يندرج على مفردات سائرها من سور الكتاب العزيز، فالكل يخرج من مشكاة واحدة لا تفاضل بين سورة وأخرى.

**معنى فصاحة المفردة**

الفصاحة لغة تعني: الظهور والإبانة، وأصل الكلمة يدل على خلوص في شيء ونقاء من عيب[3]. أما اصطلاحاً فقد عرفها القزويني في المفرد بقوله: "وهي في المفرد خلوصه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس"[4] وقال الرازي: "الفصاحة خلوص الكلام من التعقيد"[5] وقال الهاشمي: "الفصاحة عبارة عن الألفاظ البينة الظاهرة، المتبادرة إلى الفهم والمأنوسة في

[1] الخطابي، بيان إعجاز القرآن الكريم (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن): 27

[2] ابن عطية، المحرر الوجيز: 52/1

[3] ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 50

[4] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: 21/1، الشريف الجرجاني، التعريفات: 167

[5] الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: 36


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

الاستعمال بين الكتاب والشعراء لمكان حسنها .."[6] وقال العلوي في تعريفها: "هي خلوص اللفظ عن التعقيد في تركيب الأحرف والألفاظ جميعاً"[7] وهكذا نرى أن تعريف الفصاحة يختلف باختلاف الضوابط التي وضعها العلماء لخلوص اللفظ من العيوب التي توجب له القبح والثقل في النطق أو الكراهة في السمع.

والراجح عند أهل الفن أن الفصاحة صفة للفظ لا للمعنى، ولذا نرى الناس يقولون: هذا لفظ فصيح، ولم نسمع أحداً قال: هذا معنى فصيح وإنما يقال معنى بليغ، وبذلك يكون الفرق بين البلاغة والفصاحة أن "الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ، والبلاغة لا تكون إلا وصفاً للألفاظ مع المعاني. لا يقال في كلمة واحدة لا تدل على معنى يفضل عن مثلها بليغة، وإن قيل فيها إنها فصيحة. وكل كلام بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغاً كالذي يقع فيه الإسهاب في غير موضعه" [8]

**معايير فصاحة المفردة عند علماء اللغة:**

اللفظ المتصف بالفصاحة لا بد له من شروط وأوصاف ذكرها أهل اللغة واختلفوا فيها، ومن المفيد أن أطرحها هنا ليتسنى لنا فيما بعد إظهار خصائص المفردة القرآنية وميزاتها وفصاحتها على ضوء من هذه الضوابط والمعايير

**عند ابن سنان الخفاجي:**

جعل ابن سنان الخفاجي أوصاف اللفظ الفصيح ثمانية هي[9]:

1. تباعد مخارج الألفاظ: والعلة في ذلك أن الحروف تجري من السمع مجرى الألوان من البصر، ومعلوم أن الجمع بين الألوان المتباينة أجمل منظراً من المتقاربة، وكذلك الأصوات التي تصدرها الأحرف كلما تجافت مخارجها كانت أحسن وأظرف للسمع، كما أن تأليف الكلمة من الحروف المتقاربة المخارج يجعل النطق بها عسيراً وثقيلاً، ويستشهد لذلك بلفظة (الهعخع) و (مستشزرات) فأنت ترى ما فيهما من التنافر بين حروفهما وصعوبة النطق. وهذا يعني أن لمخارج الحروف دوراً في حسن تأليف الكلمة وقبحها، فلحروف الحلق مزية في القبح إذا تركبت المفردة منها فقط في حين نجد سلاسة في الكلمة التي تدخلها حروف الشفة لما تتصف به من الخفة والرقة.

2. التأليف الخاص المختار لبناء الحروف المتباعدة في الكلمة: إذ يكون لتأليف الكلمة في السمع حسن ومزية على غيرها وإن تساويا في التأليف من الحروف المتباعدة المخارج، كما يجد الإنسان لبعض الألوان والنغمات وقعاً في النفس وحسناً يميزه عن غيره مما هو من جنسه، وما ذاك إلا لوجه يقع عليه التأليف، كما في حروف (ع ذ ب) فإن السامع يجد لما يتألف منها على وجه: العذيب (اسم موضع)، عذيبة (اسم امرأة)، عذب، عذاب، عذبات حسناً لا يجده فيما لو غيَّر في وجه تأليف هذه الأحرف بأن قدم الباء أو الذال، وليس السبب في ذلك تباعد الأحرف وإنما تأليف الكلمات من هذه الحروف على وجه مخصوص. ومثال ما يكره من الألفاظ كلمة (الجرشي) التي وردت في قول المتنبي:

[6] الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: 19

[7] العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز: 57/1

[8] ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة:59

[9] ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة: 64-92


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

مُبارَكُ الاِسمِ أَغَرُّ اللَقَبْ كَريمُ الجِرِشّى شَريفُ النَسَبْ

فإننا نجد في لفظة (الجرشي) التي تعني (النفس) تأليفاً ينبو عنه السمع ويستقبحه الذوق.

3. أن لا تكون اللفظة متوعِّرة وحشيَّة كلفظة (كهل) في قول ابي تمام:

لقد طلعت في وجه مصر بوجهه بلا طائر سعد ولا طائر كهل

فإنها من الألفاظ الموغلة في الغرابة والوحشية لدرجة أن الأصمعي نفسه لم يعرف معناها، ولا وجود لها إلا في شعر بعض الهذليين، فرغم أنها لا توصف باللفظة البشعة فإنها ليست فصيحة لغرابتها وخفاء معناها. ويستشهد كذلك بما روي عن أبي علقمة النحوي قوله: مالكم تكأكأتم عليَّ كتكأكئكم على ذي جنة، افرنقعوا عني. فإنه قد جمع إلى غرابة الألفاظ تنافر الحروف وقبح التأليف.

4. أن تكون الكلمة غير مبتذلة ولا ساقطة من ألفاظ العوام كقول أبي تمام:

جَلَّيْتُ والموت مُبْدٍ حُر صفحته ... وقد تَفَرْعَنَ في أفعاله الأجل

فإن لفظة (تفرعن) لفظة سوقية مبتذلة تجري على ألسنة العامة يقصدون بها التجبر والظلم وهي مشتقة من (فرعون) رمز الطغيان والظلم والتكبر.

5. جريان الكلمة على القياس اللغوي الصحيح، فلا تكون خارجة على قواعد بناء الكلمة العربية، ولا مخالفة لما تواضع عليه العرب. وقد أحصى أهل اللغة كثيراً من الألفاظ التي عدوها غير فصيحة لهذا السبب أكتفي منها بذكر ما ورد في قول البحتري:

يشق عليه الربعُ كل عشية جيوبَ الغمام بين بِكرٍ وايِّمِ

فوضع الأيم مكان الثيب وليس الأمر كذلك، إنما الأيم التي لا زوج لها تستوي في ذلك البكر والثيب.

6. أن لا يعبَّر بالكلمة عن معنى آخر مستهجن يستكره ذكره، فإنها تكون قبيحة إن وردت في الكلام، وإن أُرِيْدَ بها المعنى الأصلي. ويستشهد أهل اللغة بكلمة (غائط) التي وردت في بيت لعمرو بن معد يكرب يقول فيه:

فكَمْ مِنْ غائِطٍ مِنْ دُونَ سَلَمى قليلِ الأُنْسِ ليسَ بِهِ كَتِيعُ

وهو لا شك يقصد بلفظ (الغائط) معناه الأصلي الذي يعني المنخفض الواسع من الأرض، لكن اللفظ يكنى به عن معنى آخر قبيح هو مكان قضاء الحاجة أو البراز نفسه، فكان حرياً بالشاعر اختيار كلمة أخرى أكثر صفاء ونقاء.

7. اعتدال عدد حروف الكلمة: فالكلمة الطويلة تكون عسيرة في النطق ثقيلة على السمع ما يجعلها قبيحة وخاصة في الشعر كلفظة (سويداواتها) في قول المتنبي:

إنَّ الكرامَ بلا كِرَام منهم مثلُ القُلُوب بلا سويداواتها



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

فالمتنبي قد خرج إلى الشاذ النادر في تركيب هذا اللفظ من حروف كثيرة فجاءت الكلمة ثقيلة ودميمة. لكن مسألة الاعتدال ترجع إلى أمور أخرى في الكلمة يستحسنها المتلقي أو يستقبحها فهي مسألة نسبية بين الأشخاص.

8. تصغير الكلمة في موضع يعبّر به عن شيء خفي أو قليل أو لطيف، فالتصغير ينتهي باللفظ إلى نكتة بلاغية فيزيد من بلاغته وحسنه وجماله، ويوحي بأثر نفسي محبب.

ويستشهد في هذا المقام بقول عمر بن أبي ربيعة:

وَغابَ قُمَيرٌ كُنتُ أَرجو غُيوبَهُ ورَوَّحَ رُعيَان ونَوَّمَ سُمَّرُ

فالشاعر قد اختار التصغير هنا بعناية، وهو يوحي بالدلال والود والإعزاز، فهو قمير لم يكتمل قد غاب في أول الليل.

**عند ابن الأثير:**

تعقب ابن الأثير الشروط التي ذكرها ابن سنان، فناقشها ورد بعضها، فضابط الحسن والقبح عنده هو السمع والذوق السليم، ولكن هذا لا يمنع من وضع معايير تضبط جمال الكلمة وفصاحتها، وتباعد مخارج الحروف عنده لا يصلح وحده ضابطاً لورود كلمات كثيرة حروفها متقاربة المخرج وهي مع ذلك فصيحة لا تستوجب ثقلاً على السمع ولا عسراً في النطق كقولنا (جيش) فهي لفظة حسنة محمودة رغم أن حروفها كلها متقاربة المخرج تخرج من وسط اللسان بينه وبين الحنك وتسمى بالحروف الشجرية، وتبقى كذلك جميلة إذا بدّلنا بين حروفها فقلنا (شجي)[10].

وكذلك الأمر في حروف الفاء والباء والواو مخرجها الشفة وتسمى بالحروف الشفوية، فإذا نظمنا منها كلمة جاءت حسنة كقولنا: ذقته بفمي، فأنت تلاحظ سلامتها في كلمة (بفمي) رغم تألفها من حروف مخارجها متقاربه. وفي المقابل فإن تجافي مخارج حروف بعض الألفاظ لا ينفي عنها القبح والدمامة كلفظة (ملع) وتعني عدا، أو أسرع. فأنت تلاحظ أن الميم مخرجها الشفة، والعين تخرج من الحلق، واللام من وسط اللسان، ومع ذلك فهي مكروهة في الاستعمال في حين حاول أن تغيّرَ من ترتيب نفس الحروف لتجد كلمة (علم) الفصيحة. يقول ابن الأثير: " وما ندري كيف صار القبح حسنا؛ لأنه لم يتغير من مخارجها شيء، وذاك أن اللام لم تزل وسطا والميم والعين يكتنفانها من جانبيها، ولو كان مخارج الحروف معتبرا في الحسن والقبح لما تغيرت هذه اللفظة في ملع وعلم "[11]

ثم ينتقل إلى وصف آخر ذكره ابن سنان وهو جريان اللفظ على العرف العربي المعهود فيقول فيه:" فليس ذلك مما يوجب لها حسنا ولا قبحا، وإنما يقدح في معرفة مستعملها بما ينقله من الألفاظ فكيف يعدّ ذلك من جملة الأوصاف الحسنة؟"[12]

وأما تصغير اللفظة وما يعبر به عن لطيف معنى أو خفيفه فهذا مما لا حاجة إلى ذكره برأي ابن الأثير؛ لأن المعنى هو من يسوق إليه وليست معاني التصغير من الأشياء الغامضة التي تفتقر إلى التنبيه عليها، كونه ذكر في كتب النحو ومع هذا

[10] ينظر: ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: 159/1

[11] ينظر: المرجع السابق: 160/1

[12] ينظر: المرجع السابق: نفس الصفحة



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

فصاحب هذه الصناعة مخير في ذلك؛ إن شاء أن يورده بلفظ التصغير، وإن شاء بمعناه، كما جاء في قول الشاعر مقللاً من شأن قوم ومحقراً لهم:

لَوْ كان يَخْفَى على الرَّحْمَن خافيَةٌ ... من خَلْقِهِ خَفِيتْ عَنْهُ بَنُو أَسَدِ

فهل كان بمقدور الشاعر إفادة هذا المعنى من التصغير بإيراد ألفاظ التصغير؟ [13]بهذا يخلص ابن الأثير إلى انعدام الداعي إلى إيراد هذا الوصف.

وفيما يتعلق باعتدال عدد حروف الكلمة الفصيحة يرى ابن الأثير أن هذا الضابط ليس دقيقاً، فالعلة التي جعلت كلمة (سويداواتها) نابية غير فصيحة ليس طولها ولا عدد حروفها، وإنما في إيرادها بصيغة الجمع لأن مفردها مقبول حسن، ودليله أن في القرآن الكريم كلمات طويلة فما زادهن طولهن إلا فصاحة وحسناً مثل (ليستخلفنكم) ، و(فسيكفيكهم) ،ثم ينتهي من ذلك إلى تعديل هذا الشرط ليكون كالتالي: "ومن أوصاف الكلمة أن تكون مؤلفة من أقل الأوزان تركيبا"[14] ويفسر كلامه بأن المعتبر في الثقل هو أصل اللفظ لا ما هو عليه مع الزيادات الصرفية، فهناك الثلاثي الأصل والرباعي والخماسي، واللفظ لا يستحسن إلا في الثلاثي وفي بعض الرباعي كما في (عذب)، و(عسجد) أما الخماسي من الأصول فهو قبيح نافر لا يحسن منه شيء، وهذه لفتة تحسب لابن الأثير ويحمد عليها، فنحن نجد الثلاثي أكثر الأصول وروداً في القرآن الكريم يليه الرباعي الذي ورد ست مرات، في حين لم يرد من الخماسي شيء إلا ما كان من اسم أعجمي الأصل لنبي ذكر في القرآن فصار عربياً نحو إبراهيم وإسماعيل.

ويبدو أن ابن الأثير سلَّم ببقية الشروط عندما شرع يفصل القول فيها. ثم نجده يضيف صفتين أخريين يرى لهما دوراً كبيراً في جعل اللفظ خفيفاً عذباً فصيحاً وهما[15]:

- أن تكون اللفظة مؤلفة من حروف خفيفة يسهل نطقها، ويرتاح لها السمع دون نظر إلى طول الكلمة أو قصرها. فالحروف منها ما هو شديد ثقيل كالضاد والجيم والقاف، ومنها ما هو سلس لين كالأحرف الشفوية والذلقية تنساب على اللسان كالماء العذب يجري في الساقية.

- أن تكون حركات الحروف المكوّنة للكلمة كذلك خفيفة سهلة متناسبة لا تشق على النطق ولا ينبو عنها السمع، فتوالي حركتين خفيفتين في الكلمة يرققها ويلطفها بعكس توالي الحركات الثقيلة، ولذلك تستثقل الضمة على الواو، والكسرة على الياء لأن الضمة من جنس الواو والكسرة من جنس الياء فتوجبان العسر في النطق.

**عند العلوي:**

اقتفى العلوي في كتابه الطراز أثر ابن الأثير وسار على نهجه في اعتبار أصول الكلمات هي الأساس عند الحكم على جماليتها وفصاحتها، فهناك الثلاثي الشائع الفصيح، ويليه الرباعي ثم الخماسي النادر، وهو يتبع ابن الأثير كذلك في

[13] ينظر: المرجع السابق: 161/1

[14] ينظر: المرجع السابق: 191/1

[15] ينظر: المرجع السابق: 191/1-193


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

صياغة معيار الفصاحة من صفات الحروف المؤلفة لبنية الكلمة وحركاتها، حين ينظر إلى فصاحة المفردة باعتبارين: مخارج حروفها وصفاتها "فالأحرف الشفهية أخف الأحرف موقعا، وألذها سماعا، وأسلسها جريا على الألسنة. وحروف الذلاقة منها وهي الراء، واللام، والنون، لأن مخرجها من ذولق اللسان وهو طرفه، ويكثر استعمالها في الكلام، وما ذاك إلا من أجل خفّة مجراها وطيب نغمتها، وسهولتها على النطق"[16] والواضع حسب رأيه قد تصرف بحكمة حين لم يجمع بين العين والحاء، وبين الغين والخاء، وبين الجيم والصاد، وبين الذال والزاي لما يوجبه اجتماعها من البشاعة والثقل على الألسنة في النطق.

والعلوي يعيد مؤكداً ما قاله ابن الأثير عن فعالية حركات الحروف خفيفها وثقيلها وأثرها في سلاسة اللفظ أو وعورته، غير أنه يرى أن حصول السكون في وسط الكلمة أعدل من توالي الحركات وإن كانت خفيفة، وكأنه يريد بذلك كثرة المقاطع الصوتية؛ فكلما كثرت كانت الكلمة ألين وأسهل على النطق، ويرى أن توالي الفتحات أخف من توالي الضمات، ولهذا كانت كلمة (فَرَساً) أخف من (عضُدٌ)[17]

ولكن يبدو أنه شعر بعدم اضطراد ضابطه حين اصطدم بعشرات الكلمات التي وردت في القرآن الكريم وتوالت فيما الضمتان، كما في (الزُّبُر، النُّذُر، سُعُر ..) فعاد ليلوذ بالمعيار الذي ما فتئ ابن الأثير يذكره ويحيل عليه في كتابه وهو تحكيم الذوق السليم، فقال: "..إن مستند الحسن والقبح والإعجاب والنفور في تأليف الكلام إنما هو سلامة الطبع وتحكيم الذوق"[18]

**الرافعي وضابط الفصاحة:**

حاول الرافعي أن يسعف العلوي ويسند ضابطه الذي هوى أمام ما ذكرنا من كلمات القرآن، فصار يبحث عن سر الفصاحة في هذه الكلمات التي حافظت على رونقها وخفتها رغم توال الضمات على حروفها، فرأى أن الألفاظ التي سبقت هذه الكلمة قد مهدت لها بحركاتها وصفاتها، حتى إذا وصل القارئ للكلمة المقصودة جرت على لسانه خفيفة دون أن يشعر بشيء من الوعورة أو الثقل فقال: " قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ (36) . فتأمل هذا التركيب، وأنعم ثم أنعم على تأمله، وتذوق مواقع الحروف وأجر حركاتها في حس السمع وتأمل مواضع القلقلة في دال (لقد)، وفي الطاء من (بطشتنا) وهذه الفتحات المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو (تماروا)، مع الفصل بالمد، كأنها تثقيل لخفة التتابع في الفتحات إذا هي جرت على اللسان، ليكون ثقل الضمة عليه مستخَفاً بعد"[19].

واضح أن الرافعي يجعل تتابع الفتحات سبيلاً لتخفيف وطأة توالي الضمتين، لكن ما ذكره الرافعي ودافع عنه لا ينطبق على المفردة المذكورة نفسها في موضع آخر من سورة القمر (فذوقوا عَذَابِي ونُذُر) وغيرها من المفردات التي توالت على حروفها حركة الضم الثقيلة وكانت لازمة موسيقية للسورة دون أن تسبقها تشكيلة صوتية واحدة من الحركات التي ذكرها.

[16] العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: 58/1

[17] ينظر: المرجع السابق: 60/1

[18] العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: 59/1

[19] الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية:157


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

وبه نعلم أن ما جاء به الرافعي من تعليل غير منضبط ولا مطرد في مفردات القرآن؛ إذ غاب عنه أن يشير إلى طبيعة الحروف وما لها من تأثير في جعل الضمة ثقيلة أو خفيفة، فالفتحة وكذلك الضمة والكسرة تختلف شدتها وثقلها باختلاف الحرف الذي تظهر عليه فهي مفخّمة مع حروف الإطباق (ص، ض، ط، ظ) وهي ذاتها تكون في حالة وسط بين الترقيق والتفخيم عند ظهورها على حروف (ق، ع، غ، ح)، وترقق مع باقي المواقع الصوتية الأخرى. وبما أن حرفي النون والذال ليسا من حروف الإطباق؛ بل من حروف الانفتاح إذ يبتعد اللسان عند النطق بهما عن الحنك الأعلى تاركاً فتحة يمر فيها الهواء والصوت، كانت الضمة بناء عليه مرققة بنفسها بعيدة عن الثقل والشدة.

**رأي الباحث في المعايير التي ذكرها أهل اللغة**

ومن عرض أقوال أهل البيان في هذه المسألة، يظهر لي أن الشروط التي ذكرها ابن سنان لفصاحة الكلمة لا تصلح وحدها أن تكون ضوابط دقيقة ومعايير واضحة تميز فصيح الكلم من رديئه، فهي لم تسلم من المناقشة والنقد وقد رد ابن الأثير كثيراً منها، رغم أننا لا ننكر كونها في عمومها أوصافاً للكلمة الفصيحة، وبالنظر فيما قدمه كل من ابن الأثير والعلوي نرى أنهما قد اقتربا من وضع ضوابط دقيقة لفصاحة الكلمة عندما تعرضا للجانب الصوتي للكلمة بحديثهما عن صفات الحروف وحركاتها، وكذلك الرافعي بما أولاه للجانب الموسيقي للكلمة من اهتمام غير أنهم لم يوفقوا في تفسير عدم اطراد ما ذكروه في مفردات القرآن الكريم، وتخلّفَ ضابطُهُم في أحيان كثيرة، ولذلك نرى ابن الأثير– والعلوي من بعده – يلجآن في ذلك إلى تحكيم الذوق السليم، كما ورد في الطراز " والمعيار في ذلك هو عرضه على ما قلنا من تحكيم الذوق، ولهذا فإنه قد يتوالى ضمتان وهو غير ثقيل كقوله تعالى ضَلالٍ وَسُعُرٍ"[20] وهذا ينم عن قصور في الضابط الذي جاؤوا به. ورغم ذلك فإن الضوابط التي قدمها هؤلاء تقدم لنا تصوراً واضحاً عن صفات الكلمة العذبة الفصيحة، فهم قد أحسوا بأن السمع والذوق يميلان إلى تفضيل ما لا يجهد أعضاء النطق من الكلمات والتراكيب، ولما لم يكن تجافي مخارج الحروف وحده ليصلح ضابطاً ضموا إليه صفات الحروف من الهمس والجهر والشدة والرخاوة والمد والغنة وسائر أحكام التجويد، إضافة إلى حركات الحروف المختارة في تأليف الكلمة. ولا يبعد أن تكون مجتمعة المعيار الذي تعتمد عليه اللغة في تنقية مفرداتها، إذ لا يغيب عنا أن اللغات تعمل باستمرار على تشذيب نفسها بتنقية مفرداتها فيما يشبه عملية التصفية، فتبقي على السلس الحسن ليصير مع الزمن وكثرة الاستعمال والتداول مألوفاً على الأسماع مقبولاً في الطباع، وتنفي ما عداه من الألفاظ فيصير وحشياً غريباً، وشذوذ بعض المفردات عما ذكروا من القواعد يعيدنا مضطرين إلى نظرية عبد القاهر الجرجاني في النظم كونها الوحيدة التي يمكنها أن تحوش ما شرد من المفردات إلى حظيرة القاعدة، وتقدم لنا التفسير الدقيق لفصاحة الكلمة بالنظر إلى موقعها من النظم واحتياج موضعها لها.

وعليه مهما قيل عن فصاحة المفردة فإنه يبقى ناقصاً ما لم يقترن بفصاحة المفردة في الجملة؛ عند استقرارها في الموضع المناسب لها وائتلافها مع سابقاتها ومن تليها من الألفاظ، مسبوكة في سياقها كما اللبنة من البناء، لا يُبتغَى بها بدل فيما تؤديه من وظيفة وتفيده من معنى، فقد تستهويك لفظة قد جمعت كل الشروط التي ذكرناها ولكنك تجد خللاً في التأليف

[20] العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: 60/1

المختار في التركيب أو موقعه الإيقاعي واتساقه المعنوي أو اتساع دلالته أو ضيقها قد أصابها فأودى بجمالها وانتقص من فصاحتها، كما وقع للمتنبي حين قال:

ولا الضعف حتى يبلغ الضعف ضعفه ولا ضعف ضعف الضعف بل مثله ألف

فقد روي هذا البيت في مجلس أبي العلاء فقال عنه: هذا والله شعر مدبر[21]، رغم أن المتنبي قد استعان بمفردات مألوفة فصيحة، لكن سوء التأليف أذهب نقاءها وأزهق فصاحتها.

وفي المقابل قد تجد مفردة ثقيلة غريبة ولكنها في النظم تستدعيك، فلا ترى أنسب منها ولا أحسن في موقعها، فتمد لك الآفاق في التصوير والمعاني ما يعجز عنه غيرها.

ومن هذه الدراسة لآراء أهل البيان وشروطهم في فصاحة المفردة ووفقاً لما استخلصناه منها ورجحناه نشرع بحول الله في دراسة اللفظة القرآنية في نطاق سورة إبراهيم بغرض بيان وجوه فصاحتها وجمالها وسبب انتقائها واصطفائها.

**وجوه فصاحة المفردة القرآنية في سورة إبراهيم**

**خلوها من الوحشي الغريب**

ما يلفت انتباه القارئ في هذه السورة– كشأن كل سور القرآن الكريم – خلوها من المفردات الغريبة الوحشية، فإذا انعمنا النظر في مفرداتها نجدها قريبة مألوفة، ودارجة على ألسنة العرب ومستعملة في حواراتهم وشعرهم ونثرهم، ونحن لا نقصد بالغريب هنا ما يرد في كتب غريب القرآن؛ لأن أهل اللغة يقسمون الغريب إلى حسن وقبيح؛ فالقبيح منه ما شق على الفهم، وبعُدَ عن الإدراك، وكدَّ الذهن فلا يُتَوصل إلى معناه إلا بعد معاناة فكر وعناء طويل، وهو لذلك مكروه ومستهجن يعلُّ الفصاحة ويحطّ منها، أما القسم الحسن من الغريب فهو ما ارتفع عن المبتذل من كلام العامة وسما عن سفسفها، أو هو كلام من بعدت بهم الديار من القبائل العربية، فإذا ما وقعت إلينا كلمة من لغاتهم استغربناها[22]، وهذا القسم الثاني هو المراد بغريب القرآن، فما أبعد ألفاظ القرآن عن الغريب المستوحش من الكلام، والمتوعر من الألفاظ، وهو البيان الذي سحر بلغاء العرب ولامس شغاف قلوبهم.

ومعلوم أن البيان الإلهي قد اشتمل على ألفاظ من لهجات مختلف قبائل العرب كقريش وهذيل وكنانة والأوس والخزرج وخثعم وجرهم وقيس وكندة وحمير ومدين وغيرها[23].. وهذا النوع من الغريب لا يعاب استعماله على العرب، ولا يسمى وحشياً ولا متوعراً، وقد ذكر صاحب كتاب اللغات في القرآن الكريم ثلاثة مواضع من هذا القبيل في سورة إبراهيم هي[24]:

في قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ) (إبراهيم/28)، دار البوار: يعني دار الهلاك بلغة عُمان. وأصل ذلك من البوار وهو الكساد، لأنه لما كان فرط الكساد يؤدي للفساد عبر به عنه، فيقال: بار السوق أي كسد، وأرض بور أي لم تزرع بعد، وأرض بائرة، ورجل بائر[25]، كما في قول الشاعر[26]

[21] ينظر: ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة: 98

[22] ينظر: الخطابي، غريب الحديث: 71/1

23 ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: 169/1

24 ينظر: عبد الله السامرائي، اللغات في القرآن الكريم:33



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

يا رسولَ المليكِ إنَّ لساني راتقٌ ما فَتَقْتُ إذ أنا بُورُ

في قوله تعالى: (رَّبَّنَا إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ) (إبراهيم/37)، أفئدة من الناس: يعني ركباناً من الناس بلغة قريش، و(تهوي إليهم): تقصدهم وتحن عليهم وتميل وتنزع إليهم، وقيل: تحبهم وتهواهم[27].

في قوله تعالى: (مُهۡطِعِينَ مُقۡنِعِي رُءُوسِهِمۡ لَا يَرۡتَدُّ إِلَيۡهِمۡ طَرۡفُهُمۡۖ وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٞ) (إبراهيم/43)، مقنعي رؤوسهم: يعني ناكسي رؤوسهم بلغة قريش، وقيل: المقنع من رفع رأسه وأقبل بطرفه على ما بين يديه لا يلتفت ببصره يميناً ولا شمالاً[28]، وأصل القنع[29] اسم مشترك بين الرضا والاكتفاء وبين السؤال فيقال: قنِع بالكسر أي رضي باليسير، ويقال قنَع بالفتح يقنع قنوعاً إذا سأل، قال الشاعر[30]:

لَمَالُ الْمَرْءِ يُصْلِحُهُ فَيُغْنِي مَفَاقِرَهُ أَعَفُّ مِنَ الْقُنُوعِ

ومناسبتها للكلمة القرآنية يظهر في أصلها، فقيل: هي مأخوذة من القناع، وهو ما يغطى به الرأس، وقنعَ: إذا رفع قناعه كاشفاً رأسه بالسؤال، وإذا تخيلنا حركة السائل وهو يرفع رأسه نحو الأعلى يمدّه مصوباً عينين نحو من يتوقع منه التصدق عليه ويستمر في مد رأسه مزيلاً قناعه وكاشفاً عن وجهه لا يحيد ببصره عن أمامه، أقول: إذا تكاملت عناصر هذا المشهد في أذهاننا أمكننا تصور المشهد الذي تعرضه الآية الكريمة.

وإذا تصفحنا ما يعرف بكتب "غريب القرآن" نراها قد توسعت كثيراً في مفهوم الغريب، وأوردت معظم مفردات القرآن حتى المألوف منها، غرضها من ذلك على ما يبدو تسهيل فهم القرآن على الأجيال التي تلت عصر نزول الوحي وخالطت العجمة لسانها، وإلا فإن معظم مفردات القرآن الكريم كانت في متناول فهم الصحابة ظاهرة الدلالة واضحة المعنى.

ولا يمنعنا ذلك أن نسوق بعضاً من ألفاظ سورة إبراهيم مما عدت في غريب القرآن ونكتفي بما ذكر عند ابن قتيبة[31]:

في قوله تعالى: (وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ) (إبراهيم/15) استفتحوا: استنصروا أي طلبوا الفتح والنصر.

في قوله تعالى: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (إبراهيم/7)، قوله: "تأذَّن": أي أعْلَمَ، وهو من آذنتك بالأمر، أي أخبرتك وأعلمتك.

---

[25] ينظر: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ:243/1

[26] البيت لأبي علي بن الزبعري بن قيس بن عديّ بن سعد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤيّ، وهو آخر شعراء قريش المعدودين، وكان يهجو المسلمين ويحرّض عليهم كفار قريش، وأسلم يوم الفتح فقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه إسلامه وعفا عما سلف له، فقال هذا البيت عند إسلامه. ينظر: أبو على القالي، الأمالي: 213/2، وشرحه: سمط اللآلي، محمد البكري: 388/1

[27] ينظر: ابن قتيبة، غريب القرآن: 233، ابن الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن: 203، محمد الخضيري، السراج في بيان غريب القرآن: 108

[28] ينظر: ابن قتيبة، غريب القرآن: 233، ابن الهائم، التبيان في تفسير غريب القرآن:203

[29] ينظر: السمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ:342/3

[30] البيت للشماخ بن ضرار. ينظر: الجاحظ، البخلاء: 238

[31] ينظر: ابن قتيبة، غريب القرآن: 230-234



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

وفي قوله تعالى: (مِّن وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَىٰ مِن مَّاءٍ صَدِيدٍ) (إبراهيم/16) "صديد": هو القيح والدم، أي يسقى الصديد مكان الماء، ويجوز أن يكون على التشبيه أي يسقى ماء كأنه صديد.

وفي قوله تعالى: (سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ) (إبراهيم/21) قوله: "محيص" معدل، يقال: حاصَ عن الحق يحيصُ؛ إذا زاغ وعَدَل.

وفي قوله تعالى: (مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ) (إبراهيم/43)"مهطعين": مسرعين، من قولهم أهطع البعير في سيره إذا أسرع.

وفي قوله تعالى: (سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ النَّارُ) (إبراهيم/50) "سرابيلهم" مفردها سربال، وهو القميص.

**مفردات اختصّ بها القرآن:**

ونقصد بها الألفاظ التي أضافها القرآن الكريم إلى لغة العرب ولم تكن مستعملة عندهم، ولا علم لهم بها من قبل مثل: الترتيل، والنفاق، والفسوق، وجهنم، وكذلك المفردات التي أضفى عليها القرآن دلالة جديدة غير تلك التي كانت تحملها في عرف العرب نحو: الصلاة، والجحيم، والتهجد، والقارعة، والفلاح، والفوز وغيرها..

ونقف في سورة إبراهيم من النوع الأول على كلمة "جَهَنَّم" التي تعد جديدة لم يستعملها العرب في كلامهم؛ وإنما أضافها القرآن الكريم وأوردها سبعاً وسبعين مرة، وفي سورة إبراهيم ورد اللفظ مرتين في قوله تعالى: (مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ) (إبراهيم/16) وقوله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (28) جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ) (إبراهيم/28-29)

وقد زعم قوم على رأسهم يونس بن حبيب كما نقل عنه الجواليقي أن هذا الاسم أعجمي ويعني النار التي يعذب الله بها يوم القيامة، ودليلهم على ذلك عدم قبوله الجر قالوا: لاجتماع علتي التعريف والعجمية[32]، فيما ذهب آخرون إلى اعتبارها عربية وجعلوا العلة في عدم انصرافها ثقل التأنيث إلى جانب ثقل التعريف، قال الجوهري:" جَهَنَّمُ من أَسماءِ النارِ الّتِي يُعَذِّبُ بِهَا اللهُ عِبادَه، وَهُوَ مُلْحَقٌ بالخُماسِيّ بِتَشْدِيد الحَرْفِ الثالِث، وَلَا يُجْرَى للمَعْرِفة والتأنيث"33، وأصل مادة جهنم ذكره ابن خالويه: بئر جهنام للبعيدة القعر، ومنه سميت جهنم، قال: وهذا يدل أنها عربية[34].

إذن فالكلمة عربية وأصل معناها بُعدُ قعر الشيء وعمق تجوفه مع اضطمامه على هذه التجويف، ويؤيد ذلك أن أحاديث كثيرة وردت تصف جهنم بالعمق السحيق مثل (يهوي بها في نار جهنم سبعين خريفاً)[35]، وكذلك وصفت في القرآن نحو (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ)(القارعة/9) فقد سماها البيان الإلهي "هاوية" والهاوية "كل مهواة لا يدرك قعرها" وهي من الألفاظ التي تفرد القرآن في ابداعها، ولا يخفى ما تنطوي عليه الكلمة من الجزالة والدقة في التعبير إضافة إلى مناسبة حروفها لمعناها فالجيم

[32] ينظر: أبو منصور الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم: 249

[33] الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: مادة (جهنم)

[34] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، والزبيدي، تاج العروس: مادة (جهنم)

[35] هذا جزء من حديث رواه ابن ماجة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سُخْطِ اللَّهِ، لَا يَرَى بِهَا بَأْسًا، فَيَهْوِي بِهَا فِي نَار جَهَنَّمَ سَبْعِينَ خَرِيفًا " والحديث في إسناده محمد بن أسحق وهو مدلس. ورواه كذلك الترمذي بلفظ قريب وقال: حسن غريب. ينظر: سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، رقم: 3970، وسنن الترمذي، أبواب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس، رقم: 2314



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

تعبر عن هيكل غير مصمت، والهاء عن فراغ جوفه، والنون عن امتداد ذلك الفراغ في الباطن، والميم عن تضامها واستوائها على ذلك بقيام هيكلها هكذا، أو بأن عمقها الشديد جداً يبرز تضام ظاهرها على جوفها أو على ما يلقى فيها. ويمكن أن نضيف دليلاً آخر على أصالتها العربية وهو تشابهها مع كلمة "الجحيم" من الناحية الصوتية، والجحيم تعني "كل نار عظيمة في مهواة "، وتظهر الصلة الصوتية بينهما في أن الحاء والهاء أختان والنون تزيد الامتداد العمقي، فهي تجمع في معناها بين النار والعمق[36].

**ومن النوع الثاني من الألفاظ التي أضفى عليها البيان الإلهي معاني أخرى ودلالات دينية نقف منها في سور إبراهيم عند لفظة "الصلاة"**

أصل مادة الصلاة من "صلو" ومن "صلا" وتجمع على صلوات، وقد قيل: إن الصلا: العظم الذي عليه الإليتان، وقيل هو وسط الظهر لكل ذي أربع وللناس، وقيل التعظيم، وقيل: اللزوم[37]، وقيل هي من "صلَّيتَ العصا تصلية، إذا أدرتها على النار لتقويمها"، "صلّى عصاه على النار: ليّنها وقوّمها"[38] وعليه يكون المعنى الأصلي للفظة لين أثناء الشيء أو رخاوته من الداخل مع تماسك يسمح للتصرف بها كما في تليين العصا على النار لثنيها أو تقويس طرفها[39]، ومن هذا المعنى – لين الأثناء ورخاوة الداخل– استعملت الصلاة للدعاء الذي يعني التضرع لاستنزال الرضا أو الفضل لما يتضمنه الدعاء من خشوع في الباطن ولين في القلب وراحة في النفس. "قال ابن الأثير: تكرر في الحديث ذكر الصلاة وهي العبادة المخصوصة وأصلها الدعاء في اللغة، فسميت ببعض أجزائها"[40]، وقال صاحب الصحاح: "الصلاة الدعاء"[41] قال الأعشى:

عليك مثل الذي صلَّيتِ فاغتمضي يوماً فإن لجنب المرء مضطجعا[42]

إذن من الدعاء جاءت تسمية الصلاة الاصطلاحية المشتملة على الركوع والسجود؛ لأن الدعاء أحد أجزائها وقوامها، فالصلاة حقيقة شرعية لا دلالة لكلام العرب عليها إلا من حيث اشتمالها على الدعاء الذي هو أصل معناها، ونجد القرآن الكريم يستعمل هذا اللفظ في معناه الأصلي وفي المعنى الشرعي قال تعالى مخاطباً نبيّه: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)(التوبة/103) "أي: ادع لهم واستغفر لهم، كما رواه مسلم في صحيحه، عن عبد الله بن أبي أوفى قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتي بصدقة قوم صلى عليهم، فأتاه أبي بصدقته فقال: (اللهم صل على آل أبي أوفى)" [43]

[36] ينظر: محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: 353

[37] ينظر: الفراهيدي، العين، الزبيدي، تاج العروس، مادة (صلو) وينظر: ابن منظور، لسان العرب، والجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ابن دريد، جمهرة اللغة، مادة (صلا)

[38] ينظر: أبو منصور الأزهري ت370، تهذيب اللغة، الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة: صلا

[39] ينظر: محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم: باب الصاد، مادة (صلو، صلى)

[40] ابن منظور، لسان العرب، مادة: صلا

[41] والجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة: صلا

[42] ينظر: ابن منظور، لسان العرب:465/14

[43] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم:207/4



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

وفي الآيات الثلاثة التي ورد فيها لفظ الصلاة في سورة إبراهيم استعملت اللفظة بالمعنى الجديد الذي أضافه القرآن لها وهو المعنى الشرعي الذي يراد به: عبادة مخصوصة لها هيئة معروفة، وهي عبادة "لم تنفك شريعة منها، وإن اختلفت صورها بحسب شرع فشرع، لذلك قال تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا) (النساء/103)"[44] والآيات هي:

(رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ)(إبراهيم/37) فقد كانت العبادة والصلاة خاصة الغاية التي ترك من أجلها سيدنا إبراهيم ذريته عند بيت الله المحرم في تلك الأرض الخالية من مقومات الحياة من زرع وماء، وجعل يتضرع إلى الله تعالى أن يهدي بعض القوافل والركبان إليهم عسى أن يكونوا لهم عوناً وسكناً، والمراد بالصلاة هنا الصلاة ذات المفهوم الديني وإن كنا نجهل كيفيتها قال القرطبي: " خَصَّهَا مِنْ جُمْلَةِ الدِّينِ لِفَضْلِهَا فِيهِ، وَمَكَانِهَا مِنْهُ، وَهِيَ عَهْدُ اللَّهِ عِنْدَ الْعِبَادِ، قَالَ ﷺ: "خَمْسُ صَلَوَاتٍ كَتَبَهُنَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ" "[45].

(قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَالٌ) (إبراهيم/31) يأمر الله تعالى نبيه بتبليغ المؤمنين خطاب الله القاضي بالتزام شريعته المتمثلة في أداء الصلوات المفروضة وإخراج الزكاة، والتزام سائر أركان الإسلام قبل نفاذ مدة الامتحان والرحيل من هذه الدنيا إلى الدار الآخرة دار الحساب حيث لا تنفع مقايضة ولا تجدي صداقة، قال القرطبي: " أَنْ (يُقِيمُوا الصَّلَاةَ) يَعْنِي الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ "[46].

(رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ) (إبراهيم/40) دعاء سيدنا إبراهيم عليه السلام اللهَ أن يوفقه لأداء الصلاة معدلاً إياها ومواظباً عليها.[47]

**بناء المفردة القرآنية في سورة إبراهيم**

## A. عدد الحروف المشكلة للمفردة

وبالعودة إلى فصاحة المفردة وتميزها وجمالها نجد أن ابن الأثير جعل من شروط فصاحة المفردة أن يكون جذرها مبنيا من أقل عدد من الحروف، لذا كان الحسن في الثلاثي الأصل، وقَلَّ في الرباعي فيما تجد الخماسي نافراً وقبيحاً، قال سيبويه رحمه الله : "وأمّا ما جاء على ثلاثة أحرف فهو أكثر الكلام في كل شيء من الأسماء والأفعال"[48] وإذا نظرنا في القرآن الكريم معين الفصاحة ودستور البلاغة نرى أن جل الألفاظ الواردة فيه من الثلاثي المجرد أو المزيد أفعالاً وأسماء، ونلحظ أنه نادراً ما استعمل الرباعي في بيانه حتى أمكن حصر مفرداته رباعية الأصل من الأفعال في ثمانية: "بعثر، وسوس، دمدم، عسعس، زحزح، زلزلوا، حصحص، كبكبوا" ومن الأسماء ستة هي: "برزخ، سرمد، زخرف، سندس، سلسلة، شرذمة"، ومن الاسم الرباعي المزيد بحرفين جاء منه في القرآن الكريم ثلاثة ألفاظ هي: "العنكبوت، زمهريرا، قمطريرا" ومن الاسم

[44] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 491
[45] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 371/9
[46] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 366/9
[47] البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 202/2
[48] سيبويه، الكتاب: 229/4

الخماسي المزيد بحرف لم يقع منه إلا لفظان هما: "زنجبيلا، سلسبيلا" أما الخماسي المجرد فلم يستعمله القرآن الكريم لما يحمله من عسر في النطق وثقل على السمع قال ابن جني: " ذوات الأربعة مستثقلة غير متمكنة تمكن الثلاثي . . . ثم لا شك فيما بعد من ثقل الخماسي وقوة الكلفة به"[49] والقرآن الكريم حريص على أن تكون ألفاظه خفيفة على اللسان عذبة رقيقة تأخذ موقعها من قلب السامع.

ولما كان الرباعي من الأفعال والأسماء قليلاً معدود الورود في القرآن الكريم فإن من المتوقع ألّا نجد له أثراً في سورة قصيرة كسورة إبراهيم، فكانت جميع الأفعال الواردة فيها من الثلاثي إما المجرد أو المزيد، وعند إحصاء الأفعال وتصنيفها صرفياً كانت النتيجة كالآتي:

**الفعل الثلاثي المزيد بحرف واحد**

الوزن (أفعل): ورد منه (19) فعلاً هي: (أخرج، أنزل، أرسل، أضلَّ، أنجى، أراد، أوحى، أهلك، أسكن، أذهب، أخلف، أشرك، أحلَّ، أدخل، أقام، أنفق، أنذر، أجاب، أقسم)

الوزن (فعَّل) ورد منه (7) أفعال هي: (ثبَّتَ، بدَّل، سخَّر، أخَّر، بيَّن، ذكَّر، ذبَّح)

الوزن (فاعل) ورد منه (3) أفعال هي (آمن، آذى، آتى)

الفعل الثلاثي المزيد بحرفين:

الوزن (تفَعَّلَ) ورد منه (8) أفعال هي: (تأذَّن، توكَّل، تجرَّع، تذكَّر، تمتَّع، تقبَّل، تبيَّن، تبدَّل)

الوزن (افتَعَل) ورد منه (4) أفعال هي: (اشتَدَّ، اجتَثَّ، ارتَدَّ، اتَّبعَ)

الوزن (استَفعَل) ورد منه (5) أفعال هي: (استحبَّ، استحيا، استفتح، استكبر، استجاب)

أما باقي الأفعال التي استعملت في السورة والتي بلغ عددها (80) فعلاً فكانت من نصيب الثلاثي المجرد، ونستنتج من ذلك أن القرآن الكريم حين ينتقي كلماته يتوخى فيها الخفة والحسن والجمال، فكلما كانت اللفظة أقصر كانت أسهل على النطق وأطيب على السمع، ولما كان الثلاثي المجرد هو الأصل في اللغة، كان الأكثر وروداً واستعمالاً في السورة الكريمة، فبلغ ضعف استعمال أنواع مزيده مجتمعةً ثم تلاه المزيد بحرف واحد، ومن أوزانه كانت الصدارة لـ (أفعل) كونه الأخف في أسرته، ثم جاء الثلاثي المزيد بحرفين.

وكذلك الأمر بالنسبة للأسماء التي اشتملت عليها السورة نجد أنها ذات أصول ثلاثية تجري على أسلات اللسان طرية دون مشقة، وطيبة على سمع المتلقي، وما زاد على الثلاثي إلا أسماء أعجمية كأسماء بعض الأنبياء التي وردت في السورة مثل (إبراهيم، إسماعيل)، ورغم طول هذه الكلمات وكثرة حروفها فإنها لم تخرج عن الفصاحة ولم توجب ثقلاً في الكلام؛ لأن الحروف التي تألَّفت منها هذه الكلمات قد ليَّنتها وجلبت لها السلاسة والخفة، فكلمة "إبراهيم" قد حوت على ثلاثة حروف عدّها أهل اللغة مُليّنات للكلمة وهي حرف الباء والراء والميم كونها تنتمي لأسرة الأحرف الشفوية والذلقية التي لا

[49] أبو الفتح ابن جني، الخصائص: 62/1

تخلوا منها كلمة عربية فصيحة زاد أصلها على ثلاثة أحرف، إضافة إلى أثر حرف المد. وكذلك كلمة "إسماعيل" نجد أن تأليفها من حروف متباعدة المخارج إضافة إلى المد قد أبعد عنها الثقل ومشقَّة النطق وأوجب لها الحسن. ثم نلحظ أن الكلمتين تنقسمان إلى مقاطع صوتية تجعلهما في النطق كما لو كانت ألفاظاً متعددة منفصلة، فكلمة إبراهيم قسمت إلى أربع مقاطع صوتية (إب/ را/ هي /م)، وكذلك كلمة إسماعيل: (إس/ ما/ عي/ ل) الأمر الذي هوّن مهمة أعضاء النطق ومنحها فسحة وراحة عند أداء الأصوات.

### B. الانسجام بين مخارج حروف المفردة:

أثناء الحديث عن فصاحة اللفظ في اللغة العربية ذكرنا بعض الشروط والضوابط الصوتية المتعلقة بمخارج الحروف وصفاتها التي جعلها أهل اللغة سمات لجمالية المفردة وفصاحتها، وقبل الشروع في البحث عن تطبيقاتها في سورة إبراهيم نرى من المفيد عرض القواعد التي استنبطها أهل اللغة عند دراستهم لبنية الكلمة العربية ومخارج الحروف التي تتألف منها وصفاتها. فقد تكلم العلماء عن تباعد المخارج وأثر ذلك في فصاحة المفردة، غير أن رتب الفصاحة قد تتفاوت حتى مع تباعد المخارج وذلك بحسب الانتقال من حرف إلى آخر إذ قد يلائمه أو لا، فتثقل الكلمة بناء على ذلك أو تخفّ. وقد ذكر السبكي اثني عشر وجهاً لتأليف الكلمة ثم رجَّح بينها من حيث الفصاحة وهي:

الأول – الانحدارُ من المخرج الأعلى إلى الأوْسط إلى الأدنى نحو (ع د ب).

الثاني – الانتقالُ من الأعلى إلى الأدنى إلى الأوْسط نحو (ع ر د)

الثالث – من الأعلى إلى الأدنى إلى الأعلى نحو (ع م ه).

الرابع – من الأعلى إلى الأوْسط إلى الأعلى نحو (ع ل ن).

الخامس – من الأدنى إلى الأوْسط إلى الأعلى نحو (ب د ع).

السادس – من الأدنى إلى الأعلى إلى الأوسط نحو (ب ع د).

السابع – من الأدنى إلى الأعلى إلى الأدنى نحو (ف ع م).

الثامن – من الأدنى إلى الأوسط إلى الأدنى نحو (ف د م).

التاسع – من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى نحو (د ع م).

العاشر – من الأوسط إلى الأدنى إلى الأعلى نحو (د م ع).

الحادي عشر – من الأوسط إلى الأعلى إلى الأوسط نحو (ن ع ل).

الثاني عشر – من الأوسط إلى الأدنى إلى الأوسط نحو (ن م ل)

ثم قال السبكي بعد ذكرها: " إذا تقرر هذا فاعلم أن أحسنَ هذه التراكيب وأكثرَها استعمالا ما انحدر فيه من الأعلى إلى الأوسط إلى الأدنى، ثم ما انتقل فيه من الأوسط إلى الأدنى إلى الأعلى، ثم من الأعلى إلى الأدنى إلى الأوسط. وأما ما

انتقل فيه من الأدنى إلى الأوسط إلى الأعلى، وما انْتُقل فيه من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى فهما سِيَّان في الاستعمال وإن كان القياس يقتضي أن يكون أرجَحَهما ما انتُقل فيه من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى، وأقل الجميع استعمالا ما انتُقل فيه من الأدنى إلى الأعلى إلى الأوسط"

وبأخذ عينة شملت (43) فعلاً من الأفعال الثلاثية المجردة الواردة في سورة إبراهيم وجدنا أن (11) فعلاً كان تأليفها وفق الوجه التاسع، و(9) وفق الوجه السادس، ومثلها وفق الوجه العاشر، ثم (6) وفق الوجه الثاني، و( 4) وفق الأول، و(2) وفق الخامس، وواحد وفق السابع، وآخر وفق الرابع. وبذلك نلاحظ أن معظم الكلمات المستخدمة في السورة تتألف حروفها وفق الوجوه الأفصح والأكثر شيوعاً وهي:

الوجه التاسع: من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى

الوجه العاشر: من الأوسط إلى الأدنى إلى الأعلى

الوجه السادس: من الأدنى إلى الأعلى إلى الأوسط

الوجه الأول: الانحدارُ من المخرج الأعلى إلى الأوْسط إلى الأدنى

الوجه الثاني: الانتقالُ من الأعلى إلى الأدنى إلى الأوْسط

وهذا يعني أن القرآن الكريم يستعمل الكلمات التي يتم التنقل بين مخارج حروفها وفق أحسن الوجوه وأكثرها استعمالاً، مما يجعل التنقل سلساً لا يسبب إجهاداً لأعضاء النطق.

والقرآن الكريم يسير في تأليف كلماته على سنن المقاييس الصوتية للغة العربية يراعي قواعدها ويتوخى قوانينها، فلا يجمع بين حروف الحلق في كلمة لما تسببه من عسر في النطق، ولا بين الجيم والقاف أو الكاف أو الصاد، ولا تلي فيه الراء حرف النون، ولا الزاي حرف الدال، ولا الراء حرف اللام، ولا الشين حرف اللام، ويرى الخفاجي أن (الزاي، الذال، السين) لا تجتمع في كلمة عربية الأصل لقرب مخارجها، وقد سبق وأن ذكرنا انقسام الحركات والحروف إلى شديدة ثقيلة ولينة خفيفة، وأن الشديد منها لا يجتمع إلا إذا كان في السياق ما يستدعي العنف والشدة، وأن القرآن الكريم يوظف صفات الحروف وحركاتها في التعبير عن المعنى.

ودعونا نستعرض تطبيق ما ذكرنا في بعض من آيات سورة إبراهيم، يقول تعالى:

(أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (9) قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (10) قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (11) وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ (12) وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (13) وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي

وَخَافَ وَعِيدِ (14) وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ (15) مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ (16) يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ)

من النص السابق نرى أن المفردات قد بُنيت من حروف متباعدة المخارج تجنباً لتنافرها مثل كلمة (نَبَأُ): النون من الحروف الذلقية التي تخرج من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا، والباء تخرج من الشفتين من مقدم الفم، والهمزة من أقصى الحلق.

(قَبْلِكُمْ) القاف من أقصى اللسان قريباً من الحلق والباء من الشفتين، واللام من حافة اللسان الأمامية مع التصاقها بما يحاذيها من الأسنان، ثم الكاف من أقصى اللسان قريباً من جهة الفم ثم الميم من الشفتين.

(أَيْدِيَهُم) الهمزة من أقصى الحق، والياء من وسط اللسان، ثم الدال من ظهر اللسان مع أصول الثنايا العليا، ثم الياء مجدداً ثم الميم من الشفتين.

(مُرِيْب) الميم من الشفة، والراء من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا قريباً من الظهر، ثم الياء من وسط اللسان ثم الباء من الشفة.

(الأرض) تبدأ بالهمزة من أقصى الحلق ثم يأتي الراء من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا ثم تنتهي الكلمة بحرف الضاد من وسط اللسان.

(ذُنوبِكُمْ) الذال من ظهر اللسان مع رؤوس الثنايا العليا، ثم النون من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا، ثم الباء من الشفتين، والكاف من أقصى اللسان قريباً من جهة الفم، ثم الميم الشفوية.

(بِسُلْطان) الباء شفوية، والسين من رأس اللسان مع أصول الثنايا، واللام من حافة اللسان الأمامية مع التصاقها بما يحاذيها من الأسنان، والطاء من ظهر اللسان مع أصول الثنايا العليا، ثم الألف من الجوف والنون من طرف اللسان مع أصول الثنايا العليا.

(قوم) القاف من أقصى اللسان قريباً من الحلق، وأما توالي حرفين قريبي المخرج (الواو والميم) فمغتفر؛ لأن اجتماع حرفين من أسرة مخرج واحد لا يعد قدحاً في فصاحة الكلمة عند أهل اللغة، ونظيره في اللغة كثير مثل: أحد، أهل، عهد، نخع، قال ابن دريد في الجمهرة: " وَاعْلَم أَنه لَا يكَاد يَجِيء فِي الْكَلَام ثَلَاثَة أحرف من جنس وَاحِد فِي كلمة وَاحِدَة لصعوبة ذَلِك عَلَيْهِم، وأصعبها حُرُوف الْحلق، فَأَما حرفان فقد اجْتمعَا فِي كلمة مثل أخر "[50] وكونها من الأحرف الشفوية يجعلها أكثر قبولاً؛ لأنها أخف الحروف وأرقها، ثم إن مجيء وسط الكلمة ساكناً كان له أيضاً أثر في تيسير الانتقال بين الحروف.

هذا نموذج من الكلمات الواردة في النص القرآني نستدل من خلالها على خفة الكلمة القرآنية بتناغم وانسجام حروفها، وخلوصها من التنافر الحاصل عن تقارب المخارج، وذلك لأن الكلمة المتباعدة المخارج تسمح للناطق أن يأخذ مهلة وأناة عند أدائها الصوتي لما بين المخرج والمخرج التالي من الفسحة والبعد، فتستقر الحروف في مواضعها، بخلاف الكلمة المتقاربة

[50] ابن دريد، جمهرة اللغة:46/1

المخارج فإن اللسان عند نطقها لا يكاد يتخلص من مخرج إلا ووقع في الآخر الذي يليه لقرب ما بينهما، فتأتي حروف الكلمة قلقة غير مستقرة في أماكنها

والملاحظ في المفردات التي يزيد عدد حروفها على أربع دخول أحد حروف الذلاقة أو الشفة في تركيبها لما تحمله هذه الحروف للكلمة من العذوبة والرشاقة، ولك أن تنتقي من مفردات النص السابق ما تشاء دليلاً على ذلك من مثل: (يَعْلَمُهُم) التي تضمنت حرفي اللام والميم، و(البيّنات) التي دخلها الباء والنون، وفي كلمة (أفواههم) نجد الفاء والميم، كذلك النون المكررة في (تَدْعونَنا)، والفاء واللام في (ليغفر) والنون والباء واللام في (ولنَصبِرَنَّ) وهكذا (هدانا، تريدون، مثلنا، يعبد، مسمّى، المؤمنون ..) وسائر الألفاظ الأخرى.

وإذا ندر وخلت المفردة من هذه الحروف دخلها أحد حروف المد أو حرف السين ذو الجرس اللين كما في مفردة (يسيغه) فإنها حين بنيت من حروف مصمتة جيء بالسين لتليين نطقها، وكذلك دور حرف المد في ترقيق لفظة (يأتيه) وتليينها.

### C. دور الحركات في فصاحة المفردة:

وإذا انتقلنا إلى أثر الحركات في فصاحة الكلمة نجد أن أهل اللغة قد قسموا الحركات إلى خفيفة وثقيلة، فالضمة أثقلها تليها الكسرة ثم الفتحة، وقد مر بنا أنهم عدوا توالي الحركات الشديدة معسراً في النطق وثقيلاً على السمع، وبتتبع كلمات سورة إبراهيم كنموذج نجد أن حركات الحروف تشكل بأدائها وتناغمها موجة صوتية تريح اللسان وتطرب الأذن، فلا يكاد القارئ يشعر بوقع الانتقال بين حروف الكلمة أثناء ركوبه الموجة الموسيقية التي تصعد به حيناً وتنزل به أخرى في خفة وسلالة، ولنأخذ بعض المفردات الواردة في سورة إبراهيم كتطبيق على ما ذكرنا.

فنرى توالي حركة الفتحة الخفيفة في (خَلَقَ)، (ضَرَبَ)، (القَمَرَ)، (البَلَدَ)، (وَهَبَ)، (السَّمَاوات) و(فلْيَتَوَكَّل)، (وَلَنَصْبِرَنَّ)، (يَتَجَرَّعُه)، (بَشَر)، (كَرَمَاد)، (يَشَاء)، (أَجَل) .. وغيرها

ونجد أثر السكون في تخفيف وقع توالي الحركات الثقيلة من خلال المقاطع الصوتية، فالسكون يقسم الكلمة إلى مقاطع تسهل على القارئ تلفّظ الكلمة حيث تغدو كأكثر من كلمة عند النطق بها. فرغم طول كلمات (آذيتمونا، لنخرجنهم، ولنسكننكم، واستفتحوا) نراها تجري خفيفة على أسلات اللسان لانقسامها بالسكون إلى مقاطع صوتية فـ (آذيتمونا) تقرأ على أربع دفعات (أَأَا/ ذَيْ/تُمُو/نَا)، و كلمة (لنخرجنكم) تقرأ على ثلاثة دفعات (لَنُخْ/رِجَنْ/نَكُم)، (ولنسكننكم) تقسم في التلاوة إلى (وَلَنُسْ/كِنَنْ/نَكُم) وكلمة (واستفتحوا) تقرأ (وَاسْ/تَفْ/تَحُو) وهذا التقطيع يوفر الجهد العضلي الذي تبذله أعضاء النطق لما يوفره السكون من مهلة ترتاح فيها هذه الأعضاء ثم تعاود العمل منتقلة إلى المقطع التالي، أضف إلى ذلك ما يؤديه السكون من دور في تخفيف الانتقال بين الحروف المختلفة الحركات، فالعرب تكره الخروج والانتقال من الكسر إلى الضم ولكننا لا نشعر بهذا الثقل مع وجود فاصل السكون كما في كلمة (أُرْسِلْتُم) حيث نرى السكون قد مهدت للّسان الخروج من الضمة الثقيلة والتّدرّج إلى الكسرة الأقل ثقلاً، ثم عادت لتمهد له كذلك التدرج نحو الأثقل فيما يشبه الموجه في ارتفاعها وانخفاضها، وفي كلمة (البَحْرِ) كان الانتقال من الفتحة الخفيفة إلى الكسرة الثقيلة سلساً لتخلل الكلمة بالسكون الممهدة للانتقال. والأمر نفسه نجده في المفردات الآتية من سورة إبراهيم (المَوْتُ)، (مَاْءٍ)، (يَوْمٍ)، (خَلْقٍ)، (شَيْءٍ)، (قَبْلُ)، (فَوْقِ)، (بَيْعٌ)، (رِزْقاً)، (البَحْرِ)، (غَيْرِ)، (زَرْعٍ)، (عِنْدَ)، (وَعْدِه) وغيرها..

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

ويلاحظ عدم ورود الحركات الثقيلة متتابعة في النص القرآني إلا عندما يستدعي السياق الشدة والعنف أو التعنيف أو التأكيد، وعندها تؤدي هذه الشدة دوراً في التعبير عن المعنى على سبيل الإيحاء، وتكون ضرورة ملحة لا يستغنى عنها كما في كلمة (رُسُلُهُم) التي وردت بثلاث ضمات متتالية أحد عشر مرّة في القرآن الكريم؛ ثلاث منها في سورة إبراهيم هي:

(أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ) (إبراهيم/9)

قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ) (إبراهيم/11)

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) (إبراهيم/11)

بدراسة السياقات التي وردت فيها المفردة نجد أن المحور الذي تدور حوله الآيات الثلاثة هو الحوار الذي دار بين الرسل والكافرين من أقوامهم بسبب اعتراض هؤلاء المعاندين على نبوة الرسل، وتصف الجهد الذي بذله هؤلاء الرسل في سبيل إقناعهم وردهم إلى الحق. وأنت ترى أن السياق يستدعي التأكيد والتقرير حيناً، والتعنيف والتوبيخ والشدة حيناً آخر، لذا كانت الضمة الثقيلة المتوالية على أربعة أحرف مناسبة لهذا المقام لأنها تزيد معنى الآيات بياناً.

**منهج اصطفاء المفردة القرآنية**

لما كانت اللغة العربية من أوسع اللغات وأغناها بالمفردات والأساليب فقد كانت العرب تتخير من ألفاظها ما يكون مطابقاً للمعنى معبراً عما يجول في الذهن أدق تعبير، وكلما كانت الكلمة أنسب للموضوع كان الكلام أبلغ وأجمل. فقد روي أن رجلا أنشد ابن هرمة قوله[51]:

بالله ربك إن دخلت فقل لها هذا ابن هرمة قائما بالباب

"فقال: ما كذا قلت؛ أكنت أتصدق؟ قال: فقاعدا. قال: كنت أبول؟ قال: فماذا؟ قال: واقفا. ليتك علمت ما بين هذين من قدر اللفظ والمعنى". ولعلّ ابن هرمة يعني من ذلك أن القيام يقتضي الدوام والثبوت بخلاف الوقوف، تقول: وقف الحاج بعرفة، ولا تقول: قام.

وعندما نزل القرآن الكريم بلغة العرب سبقهم في هذا المضمار، وأظهر عجزهم في اللحاق به في موضوع الحذاقة في انتقاء الكلم، والمهارة في التعبير عن المراد؛ بل أعطاهم دروساً بهذا الخصوص حين أمرهم بتوخي الحذر والدّقة في التعبير، ونبههم إلى ضرورة استعمال اللفظة المناسبة في محلها المناسب، وتجنب إيراد لفظ مكان آخر فتضل المعاني بين الاحتمالات وتتوه الأغراض والمقاصد في ظلال الشك والتمويه.

[51] ينظر: أبو هلال العسكري، الصناعتين: 68



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

فحين قدمت بنو أسد من الأعراب إلى المدينة المنورة في سنة جدبة، وأظهروا الشهادة، يريدون الصدقة ويمنون على النبي صلى الله عليه وسلم بقولهم "آمنا" نبههم القرآن الكريم إلى التزام الدقة في التعبير، ووجههم إلى استعمال "أسلمنا" بدلاً من "آمنا" فقال تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) (الحجرات/14) فإن بين الكلمتين فرقاً كبيراً لأن " ما يَكُونُ مِنَ الإقْرارِ بِاللِسانِ، مِن غَيْرِ مُواطَأةِ القَلْبِ، فَهو إسْلامٌ، وما واطَأ فِيهِ القَلْبُ اللِسانَ فَهو إيمانٌ[52] " وكلمة "إسلام" هي التي تناسب حال هؤلاء الأعراب. ونتلمس عالي أسلوب القرآن الكريم في إتيانه بأداة الاستدراك (لكن) التي هوَّنت من وطأة نفي الإيمان على قلوب هؤلاء القوم، ولطفت العبارة، وسترت غلظة التعنيف الذي بدأت به الآية، فبينت سبب ذلك، وأوضحت بقوله (وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) ثم رغبتهم بالإيمان وطاعة الرسول والعمل الصالح؛ لأنها سبيل رحم الله ومغفرته.

وقد بلغت مهارة القرآن في اصطفاء ألفاظه حداً جعل القبائل العربية تتفاخر بما في ألفاظها من شبه بألفاظ القرآن الكريم، وتتباهى باستعماله لكلمات من لهجاتها لما في ذلك من إشارة إلى فصاحة هذه الكلمات وتميز المتكلمين بها. "قال أهل مكة لمحمد بن المناذر الشاعر: ليست لكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة. فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم، أنتم تسمون (القدر) (بُرمة) وتجمعون البرمة على (برام)، ونحن نقول (قِدْر) ونجمعها على (قُدُور)، وقال الله عز وجل: (وَجِفانٍ كَالْجَوابِ وَقُدُورٍ راسِياتٍ) (سبأ/13)، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت (عُلَيَّة)، وتجمعون هذا الاسم على (علالي)، ونحن نسميه (غُرفة) ونجمعها على (غرفات) و(غُرَف)، وقال الله تبارك وتعالى: (غُرَفٌ مِنْ فَوْقِها غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ) (الزمر/20)، وقال: (وَهُمْ فِي الْغُرُفاتِ آمِنُونَ) (سبأ/37)، وأنتم تسمون الطلع (الكافور) و(الإغْرِيض) ونحن نسميه الطَّلع). وقال الله تبارك وتعالى: (وَنَخْلٍ طَلْعُها هَضِيمٌ) (الشعراء/148). فعدّ عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا"[53]

ألفاظ القرآن الكريم هي زبدة ما في كلام العرب، فالله تعالى قد مخّض اللغة العربية وألقى زبدتها في كتابه العزيز، وهي كما قال الراغب الأصفهاني: "لب كلام العرب وواسطته وكرائمه.. وما عداها من الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها، هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة"[54]

ولذا تجد الكلمة القرآنية متمكنة في مكانها تؤدي كامل ما يطلب منها لإفادة المعنى بجرسها وإيحائها وصفات حروفها وحركاتها، بحيث لا يمكن الاستعاضة عنها بغيرها مهما اتسعت دلالة البديل " وقد أجاد ابن عطية في وصفها حين قال: لو نزعت منه — أي القرآن الكريم – لفظة، ثم أدير لسان العرب أن يوجد أحسن منها لم يوجد" [55]، وهو ما عناه الخطابي بقوله: "إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه

[52] أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل: 358/3

[53] الجاحظ، البيان والتبيين: 40/1

[54] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 54

[55] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 52/1


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

سقوط البلاغة، وذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب كالعلم والمعرفة، والحمد والشكر، والبخل والشح،·· والأمر فيها وفي ترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك"[56]

وقد روى أن قارئاً قرأ قوله تعالى: (فَإِن زَلَلْتُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (البقرة/209) فقال: "غفور رحيم" فسمعه أعرابي فأنكره، ولم يكن هذا الأعرابي قد قرأ القرآن· وقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا، الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه[57].

لقد أدرك الأعرابي – بحسه اللغوي المرهف السليم– أن البلاغة الرفيعة تقتضي أن يكون اللفظ القرآني كما ورد، وعندما أخطأ القارئ فغيره أحدث في الكلام خللاً فطنت إليه الأذن المدربة.

فالناس قد يجيزون استعمال لفظ مكان آخر ولا يعبؤون بالفروق اللغوية، لكن هذا الأمر محال في حق كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يقول الجاحظ: " قد يستخفُّ الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر، والناس لا يذكرون السّغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة، وكذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به إلا في موضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث"[58]

وإذا بحثنا عن مصداق ما سبق في سورة إبراهيم نجد الكثير من الأمثلة والشواهد التي تبرهن على براعة القرآن الكريم في تخير ألفاظه نسوق منها ما يلي:

قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ) (إبراهيم/6)

نريد أن نقف من هذه الآية على وجه اختيار ثلاث كلمات هي (أنجاكم) و (يذبحون)، و (نساءكم).

فقد عبر البيان الإلهي عن نعمته على بني إسرائيل عندما أنقذهم من ظلم فرعون وتسلط ملئه وانتشلهم من واقع الذل الذي كانوا غارقين فيه فاستعمل كلمة "أنجاكم" من الفعل الثلاثي المزيد بحرف (أفعل)، وهذا الفعل نفسه قد تكرر في آية أخرى ولكن بصيغة أخرى هي "نجّيناكم" من الفعل الثلاثي المزيد (فعَّل) فقال تعالى في سورة البقرة: (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ) (البقرة/49) فما السر في هذا الاختلاف رغم اتحاد القصة وتشابه الآيتين؟

[56] الخطابي، بيان إعجاز القرآن: 27

[57] ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: 347/3

[58] الجاحظ، البيان والتبيين: 41/1



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

إن ما تؤديه صيغة الفعل (فعَّل) يختلف عما يفيده (أفعل) إذ الأولى تعني المبالغة والتكثير غالباً[59] وهو ما يستغرق وقتاً ويستدعي التلبث والتمهل مثل (كسَّر، قطَّعَ، علَّمَ)، فالفعل (علَّم) مثلاً يتطلب التريث والتلبث مع طول الفترة الزمنية التي يحتاجها إذا ما قارناه بصيغة الفعل (أعلم) التي تعني الإخبار الذي لا يكون معه تمهل ولا لبث.

والله سبحانه وتعالى استعمل الفعل (أنجى) في آية سورة إبراهيم لأن حالة العذاب التي كان يعيشها بنو إسرائيل لم تكن تحتمل التأخير أو التريث، فأصناف العذاب كانت متعددة ومتنوعة، دل على ذلك الفصل بين (يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ) و (يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ) بـ(الواو) التي تعني المغايرة بين الأمرين فسوء العذاب عذاب آخر أضيف إلى ذبح الأبناء واستحياء النساء.

الآية تصور مشهداً مروعاً ومفزعاً من العنف والتعذيب يستدعي تدخلاً سريعاً فكان التعبير بالفعل (أنجى)، أما في سورة البقرة فتصوير المشهد مختلف رغم اتحاد القصة والشخصيات، والتعبير يكون وفق المنظار الذي يشاهد به، فقد فسر قوله (يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم) على أنها بدل من (سوء العذاب) فأصناف التعذيب وأنواعه أقل مما هو في مشهد سورة إبراهيم لذا لزم الأمر التريث والتمهل في الإنجاء ليكون ذلك سبيلاً لاستئصال شر فرعون وإنهاء معاناة بني إسرائيل بشكل كلي.

والمفردة الثانية التي أود الوقوف عندها هي قوله (يُذَبِّحون) التي جاءت هي الأخرى بصيغة (فعَّل) وهناك قراءة بـ "يذبَحون" دون تشديد الباء لكنها شاذة، والقراءة المجمع عليها بالتشديد وهي الأقرب لأنها للتكثير والمبالغة بخلاف الأخرى التي تصلح للقليل والكثير، وفرعون قد أكثر القتل والفتك في بني إسرائيل فكانت القراءة المتواترة أولى وأنسب، فالبيان الإلهي دقيق في انتقاء ألفاظه، وبمقارنة هذه الآية بمثيلتها في سورة البقرة نلاحظ أن واواً زيدت في هذه الآية في قوله تعالى (ويذبحون أبناءكم) عطفاً على (سوء العذاب) مما جعل ذبح الأبناء نوعاً آخر من العذاب الذي كان يلقاه بنو إسرائيل على يد زبانية فرعون، فيما خلت آية سورة البقرة من هذه الواو مما جعل سوء العذاب مفسراً بذبح الأبناء، فما وجه إضافة هذه الواو وماذا تزيد في المعنى وماذا تفيد؟

إن النظرة المتأنية في سياق الآتين تكشف لنا هذا السر وتزيدنا إيماناً بسمو بيان القرآن الكريم وعلو بلاغته، فالآية هنا في سورة إبراهيم سبقها أمر من الله تعالى لنبيه موسى بأن يُذَكِّر بني إسرائيل بـ(أيام الله) في قوله تعالى (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ) والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعداد النعم، فجاءت الواو لتجعل سوء العذاب نوعاً أو أنواعاً أخرى من العذاب الذي أنقذ الله تعالى بني إسرائيل منه، فتعددت نعم الله بتعدد أصناف العذاب الذي خلصهم منه.

أما في سورة البقرة فلَم يرِد الْأمر إِلَّا بتذكِيرِ جنسِ النِّعمة وهي قَوْلُهُ: (اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ) فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلاً.[60]

[59] ينظر: رضي الدين الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب: 92/1

[60] ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب: 507/3



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

و(الذّبح) لغة هو "قطع الحلقوم من باطن"[61] وهذا يعني أن القتل كان بقطع الشرايين وإراقة الدم دون غيره من وسائل إزهاق الروح، غير أنه قد ورد في سورة الأعراف بلفظ (القتل) في قوله تعالى (وَإِذْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ) والقتل عام يشمل إراقة الدم بالذبح وغيره كالخنق والإغراق ..

والسبب في الاختلاف أن فرعون قد انتقم من بني إسرائيل مرتين[62] الأولى عند انتصاره على الهكسوس فصب جام غضبه على بني إسرائيل وقتلهم بشتى الوسائل، وهدم بيوتهم وأحرقها فكان التعبير بـ (يقتلون). وأما مسألة الذبح فكان سببها أن فرعون رأى في منامه ناراً تخرج من بيت المقدس تحرق المصريين وتستثني بني إسرائيل، وعندما طلب من كهانه تفسير الرؤيا قالوا له: إن نهاية ملكه ستكون على يد ولد من ذرية بني إسرائيل، فأمر فرعون القوابل بذبح كل مولود ذكر من ذرية بني إسرائيل.

إذن عندما تعلق الأمر بزوال الملك طلب فرعون من زبانيته إزهاق أرواح الأطفال بالذبح الذي تنعدم معه فرص النجاة بخلاف الوسائل الأخرى التي قد تخطئ ضحيتها أو قد لا تكون مميتة على الفور.

وبالعودة من جديد إلى نفس الآية وسبب اختيار كلمة (يسومونكم) نجد أن البيان الإلهي قد انتقاها بكل عناية لتعبر عن معنى يعجز عنه غيرها من الألفاظ. فأصل كلمة (سام) (يسوم) (سوماً) هو الذهاب في طلب الشيء واستعملها العرب في قولهم "سامَه خُطَّةَ خَسفٍ" بمعنى أولاه ظلماً[63]، ومنه قول الشاعر عمرو بن كلثوم:

إِذَا مَا المِلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفَاً أَبَيْنَــا أَنْ نُقِـرَّ الـذُّلَّ فِيـنَا

أي إذا أذاق الملك الناس العذاب والهوان والذل. وقيل إن (السوم) مأخوذ من سائمة الغنم أي إدامتها، من سام الغنم يعني أدام رعيها في المرعى[64]، وهذا يعني أن الكلمة تحمل معنيين متكاملين وكلاهما مقصود: إيراد العذاب وإدامته. ولما كان العذاب الذي يتعرض له بنو إسرائيل على يد آل فرعون عذاباً شديداً ومستمراً لا يعرف الانقطاع ولا الانتهاء رجح البيان الإلهي كلمة (السوم) على غيرها، فكان معنى (يسومونكم سوء العذاب): يذيقونكم ويولونكم سوء العذاب ويديمونه عليكم، فهو عذاب شديد ومستمر غير منقطع، وكأن الله تعالى يقول لهم: " واذكروا إذ نجيناكم من آل فرعون حال ما كانوا يديمون عذابكم، من سام الماشية أي جعلها سائمة ترعى دائماً، وكأن العذاب كان هو الغذاء الدائم الذي يطعمونهم إياه"[65] وهنا نلاحظ تميز اللفظ (سام) على غيره ممن قد يجعل مرادفاً له، إذ لو وضعنا محلها (يوردونكم)، أو (يذيقونكم) لفقدت الآية معنى استمرارية التعذيب وديمومته التي يفيدها لفظ (السوم).

[61] ابن سيده، المخصص، مادة (ذبح)، وينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، وابن منظور، لسان العرب: مادة (ذبح)

[62] ينظر: متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي- الخواطر: 327/1

[63] ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 79/1، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 258/1،

[64] ينظر: ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة: 485/1، مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس: مادة (س و م)

[65] سيد قطب، في ظلال القرآن: 70/1

ونلحظ أن البيان الإلهي عبر عن الأطفال الإناث بـــ(النساء) رغم أن المألوف من أساليب الكلام أن يأتي في مقابل الأبناء بلفظ البنات، أو يأتي بلفظ (الرجال) في مقابل (النساء) فما وجه ذلك وما السر في اختيار البيان الإلهي لهاتين اللفظتين؟

قال أهل العلم إن الثابت أن فرعون كان يذبح مواليد بني إسرائيل الذكور أي أطفالهم فور ولادتهم للسبب الذي ذكرناه فكان التعبير بـ (أبنائكم) مطابقاً للمعنى كونه يشير إلى معنى البنوة الذي يشعر بحالة الطفولة والصغر وإن كان يدل على الكبير أيضاً، ولو خصصناه بالبالغين " لَمْ يَكُنْ لِإِلْقَاءِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي التَّابُوتِ حَالَ صِغَرِهِ مَعْنًى"[66] وأما تسمية المواليد الإناث بـ (النساء) فهو باعتبار ما سيؤلن إليه بعد نجاتهن من الذبح الذي نال الذكور على يد فرعون وعصبته. أما الذكور فلم يتجاوزا مرحلة الطفولة كي يطلق عليهم اسم الرجال. وفي استعمال البيان الإلهي للفظ النساء إشارة إلى نعمة الله تعالى على بني إسرائيل حين أنقذ بناتهم الصغار مما كان ينتظرهن من مهانة وإذلال وهتك عرض، ففرعون قد استحياهن لذلك.

في قوله تعالى: (رَّبَّنَا إِنِّيَ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ) (إبراهيم/37)

تتضمن الآية الكريمة تضرع سيدنا إبراهيم عليه السلام إلى ربه بالدعاء لذريته التي تركها عند بيت الله المحرم للعبادة وإقامة شعائر الدين، وكان من دعائه (فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم) فاختار البيان الإلهي التعبير ب(أفئدة) وهي جمع (فؤاد) وقدمها على مرادفتها كلمة (قلب)، وللمفسرين في تفسير (أفئدة) قولان: قال الماوردي: "في (أفئدة) وجهان: أحدهما: أن الأفئدة جمع فؤاد وهي القلوب، وقد يعبر عن القلب بالفؤاد، قال الشاعر:

وإنّ فؤاداً قادَني بصبابةٍ إليك على طُولِ الهوَى لصَبورُ

الثاني: أن الأفئدة جمع وفد، فكأنه قال: فاجعل وفوداً من الأمم تهوي إليهم"[67] ورغم ترادف مفردتي (القلب) و(الفؤاد) في عرف الناس غير أن بينهما فرقاً دقيقاً في الاستعمال القرآني، يدل على ذلك اجتماعهما في آية واحدة بمعنيين مختلفين في قوله تعالى: (وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (القصص/10)، فأم موسى قد انفطر قلبها وتصدع وجدانها حين سمعت بوقوع فلذة كبدها بيد فرعون، ونالت الصدمة من أحاسيسها، ففزعت وخافت خوفاً شديداً جعلها تنسى وعد الله لها بإعادته إلى صدرها وفق الخطة المرسومة، فكان تعبير القرآن عن مركز ذلك الشعور بـ (الفؤاد)، ولكن ما لبث أن ربط الله تعالى على قلبها بتقويته وإيناسه، وألهمها الصبر ورباطة الجأش فمنع أحاسيسها ومشاعرها كأم من إفساد ما أراده الله تعالى، فكان التعبير بـ (القلب) وهذا يعني أن للفؤاد استخداماً مختلفاً عن القلب.

[66] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب:506/3

[67] الماوردي، النكت والعيون – تفسير الماوردي: 138/3



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

قال الراغب الأصفهاني: " ويعبر بالقلب عن المعاني التي تختص به من الروح والعلم والشجاعة "[68]، وأما الفؤاد فهو من (التَّفؤُّد)[69]، وهو التَّوقُّد، فالفؤاد كالقلب لكن يقال له فؤاد إذا اعتبر فيه معنى التَّفؤُّد، أي: التَّوقُّد[70]، ومعنى التوقد أقرب للأحاسيس وأميل للوجدان والشعور.

ولما كان مراد إبراهيم من دعائه أن يوجه الله تعالى عناية أناس ومشاعرهم بالحنان والعطف تجاه ذريته وقع الاختيار على كلمة (فؤاد)، قال ابن عاشور: " والمراد فاجعل أناسا يهوون إليهم، فأقحم لفظ الأفئدة لإرادة أن يكون مسير الناس إليهم عن شوق ومحبة حتى كأن المسرع هو الفؤاد لا الجسد"[71]

وتتجلى دقة البيان الإلهي في هذه الآية كذلك في اصطفاء كلمة (تهوي) للدلالة على الميل والنزوع إلى الشيء شوقاً وتوداداً وتحنناً، ومعنى الفعل (هوى) لغة: السقوط والهبوط، فتقول: "هَوَيتُ أَهْوِي هُوِيّاً، إذا سقطتَ من عُلْوٍ إِلَى أَسْفَل، وَكَذَلِكَ الهَوِيُّ فِي السَّير إِذا مضى"[72]

لكن المفردة تحمل معاني وإشارات أخرى تجعلها أولى بالمقام من غيرها منها: إفادتها (الإسراع في السعي) وهو مأخوذ من قولهم: النَّاقَةُ تَهْوِي هَوْيًا فَهِيَ هَاوِيَةٌ إِذَا عَدَتْ عَدْوًا شَدِيدًا، كَأَنَّهَا تَهْوِي فِي بِئْرٍ، أو أن المعنَى: تَجِيءُ إِلَيْهِمْ أَوْ تُسْرِعُ إِلَيْهِمْ[73]، قال ابن عاشور: " وتهوي مضارع هوى: سقط. وأطلق هنا على الإسراع في المشي استعارة، كقول امرئ القيس:

..... كجلمود صخر حطّه السيل من علِ

ولذلك عدي باللام دون على، والإسراع: جعل كناية عن المحبة والشوق إلى زيارتهم"[74]

إذن فالمراد بكلمة (تهوي) تقصدهم مسرعة بشوق ومحبة ولو قدرنا محلها غيرها مما يُظَنُّ مرادفاً لها كـ (تَحِنُّ) مثلاً لما أدت المعنى المنشود لأن الحنين قد يوصف به من هو مقيم في مكانه، أما الهويّ فـ "يفيد انزعاج الهاوي من مستقره"[75] وانبعاثه نحو مكان آخر.

والهويّ كذلك يختلف عن (الميل) وإن أفاد معناه، إذ يعني الهويّ السقوط دون إرادة، فلا يملك الشيء الذي يهوي لنفسه تحكماً ولا اختياراً، وهذه الدعوة من سيدنا إبراهيم عليه السلام بهذه الصيغة هي التي جعلت الناس مذ ذاك الزمن وحتى اليوم تنجذب إلى زيارة البيت الحرام وتندفع نحوه يشدها إليه حنين وشوق لا تملك له دفعاً ولا منعاً، يصور لنا سيد قطب

[68] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 681/1
[69] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (فأد)
[70] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 646
[71] ابن عاشور، التحرير والتنوير:241/13
[72] الأزهري، تهذيب اللغة، باب (الهاء والميم): 258/6
[73] ينظر: الشوكاني، فتح القدير:135/3
[74] ابن عاشور، التحرير والتنوير: 241/13
[75] الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن: 183/2

جمالية هذا التعبير بقوله " وفي التعبير رقة ورفرفة، تصور القلوب رفافة مجنحة، وهي تهوي إلى ذلك البيت وأهله في ذلك الوادي الجديب. إنه تعبير نديّ يندّي الجدب برقة القلوب"[76]

قوله تعالى: (يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ۖ وَمِن وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ) (إبراهيم/17) مفردة (يجرَّع): أصلها (جَرَع)، تقول: جرع الدواء، تريد بذلك بلعه دفعة واحدة،

قال الخليل الفراهيدي: "وكلّ شيء يبلعه الحلق فهو اجتراع"[77] وهو من الثلاثي المزيد بحرفين (تفعَّل – يتفعَّل)، ومن المعاني التي تؤديها هذه الصيغة: أولاً– المطاوعة، فتقول جرعته فتجرَّعه أي؛ طاوع الفعل وانصاع له، والمعنى الثاني– التكلُّف أي؛ يتكلف بلع هذا الماء وجرعه رغم ما هو عليه من النتانة والقذارة والحرارة، وهو ما ذهب إليه الزمخشري والبيضاوي وأبو حيان وابن عاشور[78]. والثالث– التدرج الذي يستدعي مهلة بين كل جرعة أي؛ احتساء المشروب جرعة جرعة بشكل مستمر، وهو قول الفخر الرازي والألوسي[79].

وقوله (يسيغه) من "ساغَ الشرابُ يَسوغُ سَوْغاً، أي سهُل مدخَلُه في الحَلْق"[80] بمعنى جرى في الحلق وانحدر دون عائق مع قبول نفس واستطابة المشروب، ولكن البيان الإلهي جاء بفعل المقاربة المنفي (لا يكاد) للمبالغة في نفي الإساغة عن هذا الكافر، فهو لا يقارب أن يسيغة فضلاً عن الإساغة على رأي بعض المفسرين، واستدلوا بنظيرها في قوله تعالى: (أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ) (النور/40) فالرؤية هنا منتفية لكونه لم يقرب من الرؤية؛ لأنها بعيدة عنه فكيف له رؤيتها! فتكون إساغة الشراب هنا كذلك غير ممكنة. ونقل الرازي قولاً آخر في تفسير ذلك جعل نفي الفعل (كاد) إثباتاً وإثباته نفياً، فقوله تعالى: (ولا يكاد يسيغة) "أي ويسيغه بعد إبطاء؛ لأن العرب تقول: ما كِدْتُ أقوم، أي قمت بعد إبطاء قال تعالى: (فذبحوها وما كادوا يفعلون) (البقرة/71) يعني فعلوا بعد إبطاء "[81] وكذلك في قوله تعالى: (يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ) (الحج/20) دليل على أنه يدخل بطونهم.

وأياً كان المراد فإن استخدام القرآن الكريم لمفردات (يتجرعه)، و(لا يكاد)، (يسيغه) له دلالة قوية في تصوير مشهد ذلك الكافر الذي تلفح النار الملتهبة وجهه فلا يجد ما يتقي به لظاها فيظمأ ويستغيث، فيعرض عليه الصديد والغساق وهو القيح الذي سال من جلود أهل النار، فيحاول شربه ويتكلف احتساءه جرعة إثر جرعة حال من يستجير من الرمضاء

[76] سيد قطب، في ظلال القرآن: 2110/4

[77] الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين: باب العين والجيم والراء معهما.

[78] ينظر: الزمخشري، الكشاف: 546/2، البيضاوي، أنوار التنزيل: 195/3، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير: 419/6، ابن عاشور، التحرير والتنوير: 211/13

[79] ينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب: 80/19، الألوسي، روح المعاني: 191/7

[80] ابن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، باب سوغ

[81] الفخر الرازي، مفاتيح الغيب: 80/19


ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

بالنار، فيغصّ به رغم تكلفه كما ورد في الحديث: "يُقرّب إليه فيتكرهه، فإذا أدني منه شوى وجهه، ووقعت فروة رأسه فإذا شربه قطع أمعاءه حتى يخرج من دبره"[82]

وإذا تأملنا لفظة (يتجرعه) نجدها تؤدي معناها حتى بجرس حروفها، فالتاء الشديدة، ثم الجيم الجهرية الشديدة تصف قسوة ذلك الصديد ووقعه الشديد المؤلم على حلق محتسيه، ثم تأتي الراء المشددة بصفتها التكريرية لتوحي بتكرر محاولة الكافر بلع الشراب المقدم له رغم مرارته وحرارته فيغص به كل مرة وهو يتكلفه، وربما نزل شيء منه إلى الجوف عبر البلعوم الذي يشير إليه حرف العين مع مخرجه من وسط الحلق، ليستقر في البطن مع حرف الهاء الذي يلي العين جهة الجوف، فـ (يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ). ونلاحظ أن ترتيب مخارج حروف الكلمة متناسبة تماماً مع اتجاه انحدار الصديد وتدرجه في الفم ثم إلى الجوف مروراً بالحلق إذ تبدأ الكلمة بالتاء من رؤوس الثنايا العلوية، ثم الجيم من وسط اللسان، ثم تصور الراء المشددة المكررة حالة الغصة وتكلف الجرع وتردد الصديد في الفم قبل أن يتابع نزوله إلى الحلق عند العين، ثم حرف الهاء الذي يلي العين جهة الجوف.

وإن كان الفعل (احتسى) يحمل نفس الدلالة المعجمية لكلمة (تجرع) في إفادة تناول الشراب فإنه لا يسد مسدَّ الفعل (تجرع) في سياق الآية الكريمة، لأن صيغة (احتسى) من الثلاثي المزيد بحرفين على وزن (افتعل) وهذه الصيغة تفيد المشاركة والمطاوعة، ولا تفيد التكلف الذي يشكل محور المعاني التي أفادها الفعل (تجرع) إضافة إلى جرس الكلمة وحروفها اللينة التي لا تطابق مقتضى حال الكافر وعذابه. فالحاء من الحروف الاحتكاكية الرخوة التي يسمح بجريان الهواء عند النطق بها، وكذلك حرف السين اللين المهموس والألف، فالكلمة أقرب إلى استساغة الشراب وجريانه في الحلق بيسر منها إلى معنى العذاب والغصة التي تنتاب الكافر.

وتظهر براعة البيان القرآني كذلك في انتقائه كلمة (الموت) للتعبير عن العذاب المطبق الذي ما بعده عذاب والوجع الذي لا يضاهيه وجع، ولو بحثنا في معاجم اللغة عن كلمة أقسى وأعنف في الدلالة على هذا اللون من العذاب لتعذر علينا ذلك، إذ لو استُعمل لفظ (العذاب) محلها لكان نوعاً مألوفاً من العذاب، أما كلمة (الموت) فقد خرجت بالعذاب عن المألوف في وجعلته يحمل صفات الموت نفسه وشدته ولكن من غير انتهاء ودون أن يختص بعضو دون آخر فهو يأتيه (مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ).

وتبرز كذلك براعة البيان الإلهي في انتقاء مفرداته واستخدمها في تمييزه بين لفظ (نعمة) و(نعيم) في الاستعمال القرآني، فالأولى يستخدمها للدلالة على ما يمنُّ به في الحياة الدنيا على عباده من وجوه الإحسان المادي والمعنوي، وأما الثانية فقد اطرد استعمالها فيما أنعم الله به على عباده المقربين في الآخرة على وجه الخصوص دون غيرها، النعمة للدنيا والنعيم للآخرة، فنجد النعمة في قوله تعالى: (اذْكُرُواْ نعْمَتِيَ التِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ) (البقرة/40)

((رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ التِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ) (النمل/19)

(وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا) (المزمل/11)

[82] أخرجه الحاكم في كتاب التفسير، في تفسير سورة إبراهيم برقم: 3339، وقال: " هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُخْرِجَاهُ"، وأحمد في مسند أبي أمامة الباهلي، برقم: 22285، والترمذي في باب ما جاء في صفة شراب أهل النار برقم: 2583، وقال عنه: هذا حديث غريب.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

((وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نعَمَهُ ظاهِرَةً وَبَاطِنَةً) (لقمان/20)

في حين نجد تعلق النعيم بالأخرة في قوله تعالى:

((وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ) (التوبة/21)

((أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ) (المعارج/38)

(إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ) (الانفطار/13)

وفي سورة إبراهيم تكرر ورود لفظ (نعمة) ثلاث مرات كلها للدلالة على إحسان الله تعالى وعطائه في الدنيا، ففي قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) فُسِّرَت النعمة بما تلاها في قوله تعالى: (إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ) إذ تجلت نعمة الله على بني إسرائيل في الدنيا بإنجائهم من تعذيب آل فرعون لهم المتمثل بذبح أبنائهم وإذلالهم واستباحة أعراض نسائهم. وجاء لفظ النعمة في قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ) (إبراهيم/28) وكان المراد بهؤلاء كفار قريش؛ لما أنعم الله عليهم برسوله وكتابه ليخرجهم من كفرهم وضلالهم إلى نور الهداية والإيمان اختاروا الكفر على الإيمان وبدلوا هذه النعمة جحوداً بها وإعراضاً عنها فكانوا السبب في هلاك قومهم[83].

وأما الموضع الثالث الذي وردت فيه النعمة فقوله تعالى: (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ) (إبراهيم/34) جاءت بعد أن عدد الباري عز وجل في الآية السابقة عليها بعضاً من نعمه على خلقه في الدنيا كخلق السماوات والأرض، وإنزال الماء من السماء وإخراج الثمار وتسخير الشمس والقمر والليل والنهار وغيرها. فكان المراد بالنعمة في الآية الكريمة النِّعم التي أسبغها الله على عباده في الدنيا لا الآخرة جرياً على عرف البيان الإلهي في استعمالها.

**النتائج**

توصل الباحث في نهاية هذا البحث إلى النتائج الآتية:

المفردة القرآنية بفصاحتها عنصر مهم وفعال في إظهار معجزة القرآن اللغوية وتفوقه البلاغي على غيره من النظوم.

اختلف علماء البيان في الضوابط والشروط الواجب توفرها في المفردة لتحظى بوصف الفصاحة، فذكر ابن سنان الخفاجي ثمانية شروط لفصاحة المفردة منها تباعد مخارج الحروف، والتأليف الخاص، وسلامة المفردة من الغرابة، وترفعها عن مبتذل كلام العامة، وجريها على القياس اللغوي.. ثم جاء ابن الأثير بعده فرد بعضها وقبل بالآخر، مضيفاً إليها قصر جذر المفردة من حيث عدد الحروف، وخفة تلك الحروف وحركاتها، جاعلاً توالي الحركات الخفيفة سبباً يجلب للمفردة الفصاحة ويمنحها السلاسة في النطق والعذوبة في السمع، ثم كان من بعده العلوي الذي أكد ما ذهب إليه سلفه من أن الثلاثي من المفردات أفصحها ولذلك فهو أكثرها استعمالاً في لغة العرب يليه الرباعي، وأكد على دور حروف الذلاقة في تخفيف

[83] ينظر: الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل: في معاني التنزيل: 37/3

الكلمة، ولكنه أجرى تعديلاً على شرط ابن الأثير جاعلاً حصول السكون في وسط الكلمة أعدل من توالي الحركات الخفيفة، غير أن عدم اطراد ما عدّه ضابطاً، وتخلفه عن بعض مفردات القرآن الكريم التي توالَت عليها حركة الضمة الثقيلة كما في (الزُّبُر، النُّذُر، سُعُر)، جعل الرافعي كذلك يدلي بدلوه، فيرى أن سر الفصاحة في هذه الكلمات هو التمهيد الصوتي التي جرى لها من قِبَلِ الكلمات التي سبقتها.

يرى الباحث أن ما ذكره علماء البيان، وإن لم يسلم من النقد ولم يطرد في كل ألفاظ اللغة، فإنه يمكن عده بمجمله صفات ووجوهاً لفصاحة المفردة وآمارات على صفائها وجمالها، وأن تخلف بعض المفردات عن شروط الفصاحة المذكورة يفسره سياقها من النظم عند استقرارها في الموضع المناسب لها، وائتلافها مع سابقاتها ومن تليها من الألفاظ مسبوكة في سياقها كما اللّبنة من البناء لا يُبتغَى بها بدلٌ فيما تؤديه من وظيفة وتفيده من معنى.

بعد تطبيق تلك الصفات والمعايير على المفردة القرآنية في إطار سورة إبراهيم توصل الباحث للنتائج التالية:

1- خلو السورة الكريمة من المفردات الغريبة التي عدها أهل اللغة وحشية قبيحة، وإن ما يطلق عليه غريب من مفردات القرآن الكريم هو في معظمه لهجات فصيحة لقبائل عربية، وإن سمو المفردة القرآنية عن المبتذل والسفسف من كلام العامة لا يدخلها في خانة الغريب ولا يكدر صفوها.

2- هناك مفردات صنعها القرآن الكريم لم تكن تجري على لسان العرب، وأخرى كانت موجودة لكن القرآن الكريم أضفى عليها دلالات أخرى.

3- لما كان قصر جذر الكلمة علَمَاً على فصاحتها؛ أحصى الباحث الأفعال والأسماء الواردة في سورة إبراهيم (عينة الدراسة) وقام بدراستها صرفياً فوجد أنها كلها من الثلاثي المجرد ومزيده، وما زاد على الثلاثي من الأسماء إلا بعض أسماء الأنبياء الأعجمية. مما يعني أن القرآن الكريم حين ينتقي كلماته يتوخى فيها الخفة، فكلما كانت اللفظة أقصر كانت أسهل على النطق وأطيب على السمع.

4- ظهر للباحث تناغم وانسجام بين مخارج حروف المفردة القرآنية، من خلال عينة شملت 43 فعلاً من سورة إبراهيم تبين أنها مؤلفة من حروف يكون الانتقال بين مخارجها وفق أكثر وجوه تأليف المفردة فصاحة وشيوعاً في اللغة، وذلك وفقاً لما قرره علماء اللغة حين جعلوا تأليف المفردة وفق اثني عشر وجهاً، من حيث جهة الانتقال بين مخارج الحروف، ثم عدّوا خمسة منها فصيحاً شائعاً.

5- درس الباحث أثر الحركة في تليين الكلمة من خلال عينات اختارها من مفردات سورة إبراهيم، فظهر له أن حركات المفردة القرآنية تشكل بتناغمها وانسجامها موجة موسيقية تريح اللسان عند النطق وتطرب الأذن، لما لتوالي الحركات الخفيفة من دور في تسهيل نطق الكلمة، إضافة إلى دور السكون في تقطيع المفردة الطويلة إلى مقاطع صوتية تجعلها بمنزلة تعدد الكلمات، وتساعد أعضاء النطق في أداء وضيفتها دون كَدٍّ وإجهاد.

6- نزل القرآن الكريم بلغة العرب واستعمل مفردات كلامهم ولكنه أعطاهم دروساً في اصطفاء المفردة، وعلمهم الدقة في انتقائها والحذاقة في استخدامها، والمهارة في توظيفها لتكون مطابقة للمعنى في النظم مؤدية ما يطلب منها بجرسها

İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGISI CILT: 3 SAYI: 2 GÜZ-2017
İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES VOLUME: 3 ISSUE: 2 FALL-2017

وإيحائها وصفات حروفها وحركاتها، بحيث لا يمكن الاستعاضة عنها بمرادفاتها مهما دق الفرق بينها وصغر، وقد ساق الباحث شواهد لذلك من سورة إبراهيم.



ISSN: 2149-2344 E-ISSN:2149-2344

**المصادر والمراجع**

الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974 م

أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998م

إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثامنة - 1425 هـ - 2005 م

الأمالي، أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى، عني بوضعها وترتيبها: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1344 هـ - 1926م

أنوار التنزيل واسرار التأويل، ناصر الدين عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى - 1418 هـ

الإيضاح في علوم اللغة، محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل – بيروت، الطبعة الثالثة.

البخلاء، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، 1419 هـ

بيان إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) المحقق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1976م

البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب، الشهير بالجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت عام النشر: 1423 هـ

تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، دار الهداية.

التبيان في تفسير غريب القرآن، أحمد بن محمد بن عماد الدين بن علي، أبو العباس، شهاب الدين، ابن الهائم، المحقق: د ضاحي عبد الباقي محمد، دار الغرب الإسلامي – بيروت الطبعة الأولى - 1423هـ

التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر – تونس 1984 هـ

التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة الأولى 1403هـ -1983م

تفسير الشعراوي – الخواطر، محمد متولي الشعراوي، مطابع أخبار اليوم.

تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، المحقق: سامي بن محمد، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية 1420هـ - 1999 م

تلخيص البيان في مجازات القرآن، المؤلف: الشريف الرضى، دار الأضواء . بيروت

تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 2001م

الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964 م

جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الأولى، 1987م

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.

الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الألوسي، المحقق: علي عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ

سر الفصاحة، أبو محمد بن سنان الخفاجي الحلبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الطبعة الأولى 1402هـ_1982م

السراج في بيان غريب القرآن، محمد بن عبد العزيز بن أحمد الخضيري، مكتبة الملك فهد الوطنية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م

سنن ابن ماجة، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م

شرح شافية ابن الحاجب، حسن بن شرف شاه الحسيني الرضي الأستراباذي، المحقق: د. عبد المقصود محمد عبد المقصود (رسالة الدكتوراه)، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى 1425 هـ- 2004م

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة 1407 هـ - 1987 م

الصناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، المحقق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية - بيروت 1419 هـ

الطراز لأسرار البلاغة وحقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلويّ، المكتبة العنصرية – بيروت، الطبعة الأولى، 1423 هـ

عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1996م

العين، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال

غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي، المحقق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر – دمشق، 1402 هـ - 1982 م

غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المحقق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، 1398 هـ - 1978 م

فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى - 1414 هـ

في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة السابعة عشر - 1412 هـ

الكتاب، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408 هـ - 1988 م

لباب التأويل في معاني التنزيل، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي، المعروف بالخازن، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ

لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة - 1414 هـ

اللغات في القرآن الكريم، عبد الله بن الحسين بن حسنون، السامري، حققه ونشره: صلاح الدين المنجد، مطبعة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1365 هـ - 1946 م

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، المحقق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة ـ القاهرة.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى - 1422 هـ

المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحقق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ 1996م

مدارك التنزيل وحقائق التأويل، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998 م

المستدرك على الصحيحين، الحاكم محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1411 – 1990

مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م

المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م

معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، موهوب بن أحمد بن منصور الجواليقي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1410هـ، 1990م

مفاتيح الغيب للرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة - 1420 هـ

المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية،دمشق بيروت، الطبعة الأولى - 1412هـ

النكت والعيون، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان

نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2004م