

Cilt: 2 • Sayı: 1 • Yıl: 2015  
ISSN: 2148-3264



*Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi*  
**Artuklu Akademi**



Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi  
Mardin Artuklu University Faculty of Theological Sciences



# Artuklu Akademi

Artuklu İlahiyat Bilimleri Dergisi  
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 2 • Sayı: 1 • Yıl: 2015  
ISSN: 2148-3264

**Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Theological Sciences

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

**Editör | Editor in Chief**  
Ahmet Ağırakça

**Sayı Editörleri | Issue Editors**

Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci

**Sekreteryä | Secretary**

Arş. Gör. Ferda Yıldırım, Arş. Gör. Ahmet Şimşek, Arş. Gör. Bilal Toprak

**Yayın Kurulu | Editorial Board \***

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Akbaş, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı,  
Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt, Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci,  
Yrd. Doç. Dr. M. Ata Deniz, Yrd. Doç. Dr. Taha Nas, Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp,  
Yrd. Doç. Dr. Maşallah Turan, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi

**Danışma Kurulu | Advisory Board \***

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Vecdi Akyüz (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., Marmara Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Mehmet Bayraktar (Prof. Dr., Yeditepe Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Birgül Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), İhsan Çapçioğlu (Doç. Dr., Ankara Ü.), Yusuf Çetindağ (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ahmet Erkol (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Zekeriya Güler (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Hayati Hökelekli (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Hakan Olgun (Doç. Dr. İstanbul Ü.), Hanefi Özcan (Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü.), İbrahim Özçoşar (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.), Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Ü.)

\* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

**Yönetim Yeri | Head Office**

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi  
**İletişim:** Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite Kampüsü,  
Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin  
Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21  
e-mail: artukluakademi@gmail.com - web: artukluakademi.artuklu.edu.tr

**Baskı | Printing**

Dizgi ve Tasarım: Mustafa Akbaş  
Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date**

13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin  
Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr  
Temmuz 2015

© Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan uluslar arası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. [Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Theological Sciences, is a bi-annual international peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.]



## İçindekiler | Contents

IX-XI

Ahmet AĞIRAKÇA  
Editörden | From Editor  
Bir Sayımızı Daha Yayınlarken

### Makaleler | Articles

01-19

Ahmet AKBAŞ  
Kur'ân-ı Kerîm'de Bir Mutluluk İfadesi Olarak  
"Kurratu 'Ayn" Terkibi  
The Phrase of "Kurratu 'Ayn" as an Expression of  
Happiness in the Holy Qur'an

21-41

Bedri ASLAN  
Semâni'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd  
Haber Konusunda Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler  
Criticisms by Samani to Debûsî Regarding Âhâd  
News in His Book Qawatiu'l-Adilla

43-58

Mehmet AKBAŞ  
Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan  
Kurds and Kurdistan in the Eyes Of Awliya Chalaby

59-69

Ahmet GEMİ  
el-Mevsili'nin el-İhtiyâr Adlı Fıkıh Kitabında Geçen  
Şevâhid Beyitlerin Çözümlemesi  
Analysis of the Shavaheed Verses in the Fiqh Book Titled  
al-Ikhtiyar by Al-Mavsili

71-87

Ibrahim AL-DIBOU | إبراهيم الديبو  
اختلافات المتكلمين بين النص والتاريخ - من القرن الثالث إلى السادس الهجري  
Nass ve Tarih Bağlamında Kelamcılar Arasındaki İhtilaflar  
(H. 3. ve 6. Asırlar Arasında)  
Speakers Controversies between Text and History-From (The  
Third to the Sixth Century of the Islamic Century)

89-123

Abdulhalim ABDULLAH | عبدالحليم عبدالله  
إعراب الجملة التي ليست بذات المحل أنموذجاً عند الفراء 207 هـ  
İrabda Mahalli Olmayan Cümleler - Ferra Örneği (ö. 207)  
Parsing of Sentences that Have no Place to Express - The  
Sample of al-Farra 207H

## Kitap Tanıtımı | Review

127-129



Asr-ı Saadet Dünyası

Der: Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015)

---

130-131



Yayın ve Yazım İlkeleri

---







## Editörden

### Bir sayımızı daha yayınlarken...

Vahyin temelleri üzerinde yükselen İslam Medeniyeti'nin yeniden ihyası yolunda küçük de olsa bir adım daha atıyoruz. Akademik alandaki yayın eylemleri medeniyetimizi ihya yolunda önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir. İnsanlık ve ilim, birlikte ilerlemesi ve yükselmesi gereken iki önemli değer olarak, ilk insan ve ilk Peygamber'in yaratılmasından bu yana varlıklarını sürdürmektedir. Hz. Adem'e eşyanın isimlerinin öğretilmesi ilk akademik veri ve insanlığı aydınlatan ilk dünyevi bilgidir. İslam Medeniyeti'nin yücelmesinde ve çağımızda yeniden tevhid inancının bütün gücüyle yeşermesinde, kol kola ilerlemesini arzu ettiğimiz bu iki yüce değer, tarih sayfalarından tasavvur edebildiğimize göre farklı zamanlarda hem uzun süren ayrılmaz beraberlikler hem de fasıllar, fetretler ve büyük kopuşlar gösterebilmektedir. Ama fetret ve ara dönemlerin geçiciliğinin farkında olarak her zaman bu medeniyetin yeniden ihyası yolunda İslam ümmetinin gayretlerini görmekte ve yirminci yüzyılın ikinci yarısında başlayan ihya ve ıslah hareketinin devam ettiğini müşahede etmekteyiz.

Akıl ve vahiy beraberliğinin denge noktasını temsil eden, insanlığın somut yükselişine ve bir çeşit manevi miracına vesile olmasını umduğumuz "ilim", İslam ümmeti ve hatta bütün Müslüman bireyler için ayrı ayrı çok büyük bir önem arz etmektedir.

İlmin ışığında inşa edilmesi gereken "İslam Şehri"nin ve "Yüce Medeniyet" in oluşum sürecinde, bu kent ve medeniyete mimarlık edecek dava sahibi bireyin duru bir zihinle vahyi algılayarak kendisini inşa edebileceğini; en ideal toplumun da duru bir kolektif zihinle vahyi algılayarak kendisine bir hayat tarzı belirleyebileceğini biliyor ve bu gerçeği ilmi yöntemlerle her fırsatta aktarma kaygısı güdüyoruz. Bu doğrultuda bireylerin, toplumların ve medeniyetlerin karşılaşabilecekleri tüm sorunların mutlak çözümü noktasında en ilmî yol olarak, imanun ve zihinlerin berraklaştırılması ve vahyin hayata hâkim kılınması gerçeğiyle hareket edilmesi gerektiğinin bilincindeyiz. Her fırsatta "Hayatı vahiy şekillendirmelidir." derken, tevhid inancının ve yüce kitabın vazgeçilmez bir ilkesini dile getirmek istiyoruz. Aklın ilim ve vahiyle, bilginin irfanla, insanın bilgi ve imanla buluşturulması, inanıyoruz ki tüm toplumlar için en büyük çözüm modeli olarak pratize edilebilir ve insanlığın biriktirdiği köklü sorunlar vahyin ve ilmin ışığında bu şekilde kökten bir çözüme kavuşturulabilir.

Çağımız İslam dünyası araştırmaları, İslam Medeniyeti'nin on dört asırdan beri biriken ilim müktesebatında yeni akademik adımlar oluşturma sürecinde hayli önemlidir. Bu faaliyetlerin önemli bir parçası olarak kabul ettiğimiz Fakültemizin ve dolayısıyla Üniversitemizin bir ürünü olan Artuklu Akademi, yüzyıllarca önemli medeniyetlerin yükselişine doğrudan ve dolaylı olarak medar olan Mardin'imizde, yeni ve güncel bir ilmî soluk olma gayesiyle köklü ve sağlam adımlar atmaktadır.

Yenilenmekte ve inşa edilmekte olan akademik birimlerimizin gerektirdiği yoğun fiziki çalışmalarımızın yanı sıra yakinen takip etmekte olduğumuz yoğun akademik çalışmalarımızın özeti mahiyetindeki ilmî makaleleri derlediğimiz Artuklu Akademi, her yeni sayısında sosyal bilimlere, ilahiyata ve multidisipliner bakış açılara hitap etmekte, bu noktada önemli boşluklar doldurmaya çalışmaktadır. Mevcut içeriği ve akademik çizgisiyle bu değerli yayın organı, ortaya çıktığı kentin kadim ve manevi atmosferiyle önemli bir bütünlük oluşturun "ilmî bir hür tefekkür kalesi" vazifesi görmektedir.

İçerisinde yeni ilmî çalışmaların inşa edildiği, savunulduğu ve toplumla bütünlüştirdiği Artuklu Akademi; bu sayısında da geçmişin hâl ve gelecekle yoğrulduğu değerli araştırmalara yer vermiş bulunmaktadır. Bu sayımızda da geçmişle geleceği, toplum ile ilmi, üniversite ile şehri, bilgi ile medeniyeti, bilinen ile hakikati bir araya getirme çabası ve arzusu ile yeni bir vuslata kapı aralamak istedik.

İmkân oranında zengin içeriğiyle yayına hazırladığımız bu sayımızda; Ahmet Akbaş'ın "Kur'ân-ı Kerim'de Bir Mutluluk İfadesi Olarak Kurratu Ayn Terkibi", Bedri Aslan'ın "Semâni'nin Kevatiu'l-Edille Adlı Kitabında Ahad Haber Konusunda Debusi'ye Yönelttiği Eleştiriler", Mehmet Akbaş'ın "Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan", Ahmet Gemi'nin "el-Mevsilî'nin el-İhtiyar Adlı Fıkıh Kitabında Geçen Şevahid Beyitlerinin Çözömlenmesi", İbrahim al-Dıbou'nun "Nass ve Tarih Bağlamında Kelamcılar Arasındaki İhtilaflar (H. 3. ve 6. Asırlar Arasında)" ve Abdulhalim Abdullah'ın "İrabta Mahalli Olmayan Cümleler, Ferra Örneği" adlı makalelerine yer verilmiştir.

Dergimizin elinizde bulunan 3. sayısının hazırlanmasında, içerikteki birbirinden değerli makaleleri titizlikle kaleme alan araştırmacılarımıza, makalelerin titizlikle seçilmesini temin eden tahkim heyetimizin değerli üyelerine, dergimizin her sayısını özenle hazırlayan öğretim üyelerimize ve araştırma görevlilerimize, özellikle Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Doç. Dr. Ömer Bozkurt ve Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci'ye teşekkürü bir borç biliyorum. Bu vesileyle dergimizin Arapça, Farsça, Türkçe, Kürtçe, Süryanice ve İngilizce dillerinde telif edilen akademik çalışmalara her zaman açık olduğunu memnuniyetle hatırlatarak dergimizin tüm İlahiyat, İslam bilimleri

ve İslam Medeniyeti araştırmacıları için faydalı olmasını diliyorum.

Dergimiz vesilesiyle her bir yeni sayımızda siz değerli araştırmacılarla yeniden buluşabilmeyi yureka ten temenni ediyor, akademik çalışmalarınızın verimli urunlerini dergimizde değerlendirmenizi diliyorum.

*Editör*  
*Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA*



# Kur’ân-ı Kerîm’de Bir Mutluluk İfadesi Olarak “Kurratu ‘Ayn” Terkibi<sup>1</sup>

Ahmet AKBAŞ\*

## The Phrase of “Qurratu ‘Ayn” as an Expression of Happiness in the Holy Qur’an

**Citation/©:** Akbaş, Ahmet, The Phrase of “Qurratu ‘Ayn” as an Expression of Happiness in the Holy Qur’an, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 1-19.

**Abstract:** One of the basic expressions of man’s happiness on the Qur’an that deals with people from various aspects is the phrase of “qurratu ‘ayn”. This phrase, which can be expressed as “the bright of the eye”, is pointing to the feeling of human’s joy and happiness and complacency. In this article, “qurratu ‘ayn” phrase is being analysed. This phrase is used in the form of noun phrase and the form of verb sentence in the verses. First we focused on the meaning of the phrase in Arabic and afterwards, the messages desired to be given by this expression are examined within the framework of the verses that use this expression. According to this, several of the issues that gives joy and happiness to the people: Having children, to take care of a baby, not to remain separate from the baby, get support in extreme cases especially suchlike birth, see the concern and indulgence from her husband, have to happy family and attain to unparalleled beauty of heaven.

**Keywords:** Qur’an, jubilation, happiness, eye, bright, qurra, ‘ayn.



**Atıf/©:** Akbaş, Ahmet, Kur’ân-ı Kerîm’de Bir Mutluluk İfadesi Olarak “Kurratu ‘Ayn” Terkibi, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 1-19.

**Öz:** Çok çeşitli yönlerden insanı konu edinen Kur’ân-ı Kerîm’in, insanın mutluluğuna dair temel ifadelerinden birisi “kurratu ‘ayn” terkidir. “Göz aydınlığı” olarak ifade edilebilecek olan bu terkip, insanın sevinç, mutluluk ve gönül rahatlığına dair duygularına işaret etmektedir. Ayetlerde bazen tamlama bazen fiil cümlesi formunda kullanılan “kurratu ‘ayn” ifadesinin tahlil edildiği bu makalede, terkinin Araççada ifade ettiği anlamlar üzerinde durulmakta; akabinde ise kullanıldığı ayetler çerçevesinde bu ifade ile verilmek istenen mesajlar irdelenmektedir. Buna göre, insan için neşe ve mutluluk kaynağı olan hususlardan bazıları; çocuk sahibi olmak, bir bebeğin bakımını üstlenmek, yavrusundan ayrı kalmamak, doğum gibi zorlu hallerde destek almak, eşinden ilgi ve anlayış görmek, mutlu bir yuvaya sahip olmak ve cennetin eşi-benzeri olmayan güzelliklerine kavuşmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’ân, sevinç, mutluluk, göz, aydınlık, kurra, ‘ayn.

<sup>1</sup> Bu makale, doktora tezimizden istifade edilerek hazırlanmıştır. Bkz. Ahmet Akbaş, “Kur’ân’da İnsanın Mutluluğu”, Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2015.

\* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniv. İlahiyat Bilimleri Fak. Tefsir Ana Bilim Dalı, ahmetakbas101@gmail.com

## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, birçok ifadesiyle insan için indirilmiş olan bir kitap olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>2</sup> Çok yönlü bir varlık olan insanı konu edinen ve zaman zaman açıkça ona hitap eden Kur'ân,<sup>3</sup> kullanmış olduğu birçok kavram ve ifade aracılığıyla insan psikolojisinin farklı yönlerine de değinmekte; sevgi, nefret, merhamet, korku, cesaret, güven, öfke, ümit, hüzn vb. birçok duyguya yer vermektedir. İnsan psikolojisinin en önemli yönlerinden biri olan ve hayatın merkezinde yer alan sevinç ve mutluluk duyguları da Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu hususlar arasında yer almaktadır. Bu nedenle, saadet, ferah, sekîne, sürûr, itminan ve fekâhe gibi birçok kavram, insanın sevinç ve mutluluğuna dair Kur'ân'da öne çıkan en temel kavramlar arasında yer almaktadır. İnsanın sevinç ve mutluluk duygularıyla ilgili olarak Kur'ân'da öne çıkan bir ifade de, bu çalışmamızda ele alacağımız "kurratu 'ayn" terkididir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, bazen izafet terkibi bazen de fiil cümlesi formunda geçmekte olan bu ifade, kullanılmış olduğu ayetlerde, insanın sevinç ve mutluluk duygularının ana etkenlerine dair önemli bilgiler vermektedir. Ancak bu önemine rağmen "kurratu 'ayn" terkibi hakkında Kur'ân merkezli bir çalışmanın yapıldığı tarafımızca tespit edilememiştir.<sup>4</sup> Bu nedenle çalışmamızda, bu terkinin Arap dilinde ifade ettiği anlamlar ve kullanım şekilleri ele alındıktan sonra ilgili ayetler tahlil edilerek bu ifade vesilesiyle Kur'ân'ın ortaya koyduğu veriler tespit edilmeye çalışılacaktır.

## Arapçada ve Kur'ân-ı Kerîm'de "Kurratu 'Ayn" Terkibi

### 1. Arapçada "Kurratu 'Ayn" Terkibi

"Kurratu 'ayn" ifadesi, "kurra" (قرء) ve "'ayn" (عين) kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Terkipteki "'ayn" kelimesi, Arapçada "göz, casus, pınar, hazırda bulunan mal, peşin para, dinar, bir şeyin bizzat kendisi"<sup>5</sup> vb. birçok

<sup>2</sup> Bakara, 2/185; En'âm, 6/92; İbrahim, 14/52; Zümer, 39/41.

<sup>3</sup> Bakara, 2/21, 168; Nisâ, 4/1, 133, 170, 174; Yunus, 10/23, 57; Hacc, 22/1, 5; Lokman, 31/33.

<sup>4</sup> Bu terkinin kısmen ele alındığı iki makalenin bulunduğunu tespit ettik. Sözkonusu makalelerin ilkinde Arapçadaki bazı dua ifadeleri belâgat açısından ele alınmakta, diğerinde ise bir hadiste geçen "kurratu 'ayn" ifadesi hakkında sûfilerin yorumları incelenmektedir. Bakınız: M. Edip Çağmar, "Araplarda Dua ve Yaygın Olarak Kullanılan Duaların Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, İzmir 2003, ss. 169-195; Veysel Akkaya, "Sûfilerin "Gözümün Nuru Namazda Kılındı" Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, c. 13, sayı: 26, ss.63-82.

<sup>5</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 3/263; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el- Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğâ*, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme ve ed-Daru'l-

anlama sahip olmakla birlikte burada temel olarak "göz" anlamında kullanılmaktadır. Ancak "kurratu" kelimesinin hangi manada kullanıldığına dair iki farklı görüş mevcuttur. Zira "kurratu"nun kökeni olan "karra" kelimesi, iki temel anlama sahip olup bu anlamlardan birisi "berd" yani "soğukluk ve serinlik" diğeri ise "temekkün" yani "yerleşme, karar kılma, sebat ve istikrar"dır.<sup>6</sup>

Birinci görüşe göre "kurratu 'ayn", gözü serinleten yani insanı sevindiren ferahlatan her şey için kullanılabilen bir ifadedir. Buna göre "karrat 'aynuhû" ifadesi "gözü serinledi" anlamına gelmektedir ve "sehnet 'aynuhû" (gözü ısındı/yandı) ifadesinin karşıtıdır. Gözün serinliği sevinç ve mutluluk halini; sıcaklığı ve yanması ise üzüntü ve ıstırap halini ifade etmektedir. Kavram hakkında bu açıklamayı yapanların yorumuna göre biri sevinçten diğeri ise üzüntüden gelen iki tür gözyaşı mevcut olup sevinç ve mutluluktan kaynaklanan gözyaşları serin, üzüntüden kaynaklanan gözyaşları ise sıcaktır. Bu nedenle "kurratu 'ayn", gözü serinleten yani insanı sevindiren ve mutluluğuna neden olan şey demektir.<sup>7</sup>

Bazı dilcilere göre ise "kurratu 'ayn" terkindeki "kurratu" kelimesi, "karâr" kökünden gelmekte olup "sükûnet, sebat ve istikrar" manası taşımakta yani kişinin karar kılma halini, göz tokluğunu, kanaatkârlığını ve başka şeylere tamah etmeme durumunu ifade etmektedir. Buna göre "ekarrallahu 'aynehû" ifadesi, "Allah ona, halinde karar kılacağı ve kendisinden daha üst seviyede olanlara tamah etmeyeceği kadar çok ihsanda bulunsun!" anlamında bir dua cümlesidir.<sup>8</sup>

Kavramın kökenine dair bu iki yaklaşımı da ele alan Râğıb, "sabit olmak, durağanlaşmak" anlamındaki "karra" ile "soğukluk" anlamına gelen "kurru" kelimeleri arasında anlamsal yakınlık olduğunu, zira soğukluğun sükûneti yani donukluğu ve durağanlığı, sıcaklığın ise tam aksine hareketi gerektirdiğini belirtmektedir. Ona göre "karrat 'aynuhû" ifadesi nihai olarak "sevindi, mutlu oldu" anlamına gelmektedir. "Kurratu 'ayn" ise sevince sebep olan kişi hakkında kullanılır. Birisinin mutluluk ve sevince kavuşması

Mısıryye, Mısır 1964, 3/207-208; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1990, 6/2170.

<sup>6</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, yy. 1979, 5/7.

<sup>7</sup> Halîl, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/21; Ezherî, *Tehzîb*, 8/276; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/790.

<sup>8</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/790; İbn Fâris, *Mekayîsi'l-Luğa*, 5/8; Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 445; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ty. 40/3580.

için dua etmek kastıyla “ekarrallahu ‘aynehû” denmekte; beddua etmek istendiğinde ise “eshanellahu ‘aynehû” ifadesi kullanılmaktadır.<sup>9</sup>

“Kurratu ‘ayn” terkibi hakkında dilciler tarafından yapılan yukarıdaki açıklamalarda, sevinç ve mutluluğun “serinlik”; üzüntü ve ıstırapın ise “sıcaklık” (sühûnet) ile ifade edilmiş olması dikkat çeken bir husustur. Ancak bu durumun, Arap toplumunun hayat şartlarıyla da çok yakın bir ilgisi olsa gerektir. Zira çetin coğrafi şartlarda yaşayan Arap toplumu için serinlik, çölün şiddetli sıcağında gayet önemli bir sevinç kaynağı ve çok büyük bir nimettir. “Kurratu ‘ayn” terkinde, sevinç ve mutluluğun gözlerle ilişkilendirilmiş olması ise insanın sevinç ve mutluluk hallerinin en çok gözlerde somut biçimde tezahür etmesinden yani gözlerin duygulara tercüman olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>10</sup>

Arap diline dair ilgili kaynaklardan vermiş olduğumuz yukarıdaki açıklamalar ışığında, “kurratu ‘ayn” terkinin Türkçedeki lafzi karşılığı her ne kadar “göz serinliği” veya “gözün karar kılması” şeklinde olsa da bu ifadeler, terkinin gerçek manasını Türkçe’ye yansıtamamaktadır. Zira her dil kendi mantığı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğinden lafzi tercüme bazen yetersiz kalmaktadır. Bu terkip ile Arapça’da kastedilen durum ise yukarıda da ifade edildiği gibi insanın sevinci, mutluluğu, gönül ferahlığı ve bu halin, ruhun aynası olan gözlere yansımalarıdır. Bu durumu Türkçe’de yine göz ile ilişkilendirerek anlatan kullanım ise “göz aydınlığı” ifadesidir. Arapça’da “göz” ile birlikte “serinlik” veya “istikrar” vurgusu öne çıkarken Türkçe’de sadece “aydınlık ve parlaklık” vurgusu öne çıkmaktadır. Ancak kurratu ‘ayn terkinin, Arapça’da nasıl ki, izafet terkinin veya fiil cümlesi formunda kullanılıyorsa, Türkçe’de de hem “göz aydınlığı” şeklinde isim tamlaması hem de “gözün aydın olsun” vb. şekillerde fiil cümlesi olarak kullanılmaktadır.<sup>11</sup>

Türkçe meallere de çoğunlukla “göz aydınlığı” şeklinde yansıyan<sup>12</sup> “kurratu ‘ayn” terkinin Kur’ân’da kullanıldığı bağlamlar da onun sevinç, mutluluk ve gönül huzuruna dair önemli bir ifade olduğunu göstermektedir. Nitekim kullanılmış olduğu bağlamlardan bazılarında - aşağıda görüleceği üzere- terkinin hemen öncesinde veya sonrasında, onun

<sup>9</sup> Râğıb, *Müfredât*, 445.

<sup>10</sup> Çağmar, “Araplarda Dua ve Yaygın Olarak Kullanılan Duaların Belâğat Açısından Değerlendirilmesi”, s. 180-181.

<sup>11</sup> <http://www.tdk.gov.tr>, Erişim Tarihi: 21.05.2015.

<sup>12</sup> Hasenat-4.0, *Kur’ân Araştırma Sistemi* (İnteraktif), Tasarım: Bahadır Çolak, 2007-2009, Tâhâ, 20/40; Furkan, 25/74; Kasas, 28/9; Secde, 32/17.



anlamını teyit eder mahiyette "üzülmeme" ifadesi de geçmektedir. Bu da "kurratu 'ayn" terkinin Kur'ân'da hüzn, acı ve ıstırabın zıttı olan duyguları anlatan bir ifade olarak öne çıktığının bir başka kanıtıdır.

## 2. Kur'ân-ı Kerîm'de "Kurratu 'Ayn" Terkibi

"Kurratu 'ayn" terkinin, Kur'ân-ı Kerîm'de bu şekliyle izafet terkinin formunda kullanıldığı gibi fiil cümlesi formunda da kullanılmıştır. Terkinin, toplam yedi ayette varit olan kullanımlarından dört tanesi, farklı formlarda fiil cümleleri, üç tanesi ise izafet terkinidir. Ancak kullanıldığı ayetlerde "kurratu 'ayn" terkinin, birbirinden farklı bazı bağlamlarda ve çeşitli durumları ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Terkinin mevcut kullanımlarını, hakkında kullanıldıkları kişi ve olaylara göre altı farklı başlık halinde, aşağıdaki şekilde ele almak mümkündür:

### a. Terkinin Hz. Mûsâ'nın Annesi Hakkında Kullanımı

"Kurratu 'ayn terkinin"nin, iki ayette Hz. Mûsâ'nın annesiyle ilgili olarak kullanıldığı görülmektedir. Her iki kullanımın da fiil cümlesi formunda geldiği bu ayetler şöyledir:

إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ تَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ

"Hani kız kardeşin (Firavun ailesine) gidiyor ve "size onun bakımını üstlenecek kimseyi göstereyim mi?" diyordu. Derken, gözü aydın olsun, üzülmeyin diye seni annene döndürdük."<sup>13</sup>

فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِنَعْلَمَ أَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Böylece biz, anasının gözü aydın olsun ve üzülmeyin, Allah'ın vaaadinin hak olduğunu bilsin diye onu anasına geri döndürdük. Fakat onların pek çoğu bunu bilmezler."<sup>14</sup>

Birbirine yakın ifadelerle sahip olan bu iki ayette de aynı konu zikredilmektedir. Bu ayetlerde anlatılan olay özetle şöyledir: Firavun'un emriyle İsrailoğullarının erkek bebeklerinin öldürüldüğü bir dönemde bir erkek çocuk dünyaya getiren Hz. Mûsâ'nın annesi, Allah'ın yönlendirmesi ile yavrusunu bir sandığa koyarak Nil'in sularına bırakır. Zira o, Allah'ın bebeği ölümden kurtaracağını ve yeniden ona kavuşmasını sağlayacağını bilmektedir. İlahi plan mucibince suların sürüklediği sandık içindeki bebek, Firavun'un eşinin eline geçer. O da İsrailoğullarından olduğu bilinen bu

<sup>13</sup> Tâhâ, 20/40.

<sup>14</sup> Kasas, 28/13.

bebeği Firavun'un öldürmemesi için ricada bulunur ve onu evlat edinir. Ancak bebek hiçbir sütanneyi kabullenmez. Bunun üzerine bebeğin sarayda çalışan ablası, bebeğin gerçek annesini emebileceğini düşünerek oradaki yetkililere, bebeği emzirebilecek birini tanıdığını söyleyerek teklifte bulunur. Bebek de gerçek annesine kavuşunca onu emmeyi kabul eder. Böylece yavrusundan bir süreliğine bile olsa ayrı kalmanın dayanılmaz acısını yaşayan ve neredeyse dayanamayıp sırrını açığa vurmaya üzere olan Hz. Mûsâ'nın annesi, yavrusuna kavuşmanın eşsiz sevinç ve mutluluğunu yaşar.<sup>15</sup>

Yukarıdaki her iki ayette de, Hz. Mûsâ'nın annesinin, Allah'ın vaadi mucibince yavrusuna yeniden kavuşmakla yaşadığı bu sevinçten bahsedilmektedir. Ayetlerde, "gözü aydın olsun, sevin sin ve üzülmesin diye" annesinin yavrusuna kavuşturulduğu ifade edilmektedir.<sup>16</sup> Ayetlerdeki bu ifadeler, yavrusuna kavuşmanın bir anne için ne kadar büyük bir sevinç ve mutluluk vesilesi olduğuna, böyle bir olayın adeta annenin gözlerinin aydınlanmasını, sevinçten ıslık ıslık parlamasını sağladığına işaret etmektedir.<sup>17</sup> Nitekim anne-çocuk ilişkisi, başka hiçbir ilişki ve bağlılığa benzemeyen eşsiz bir psikolojik yapıya sahip olup hamilelik süreciyle başlamakta ve ömür boyu devam etmektedir. Yavrusu daha karnundayken onunla duygusal ve fiziksel bağlar kuran annenin, özellikle -ayette de ifade edildiği gibi- süt emme çağında bebeğini her an yanında görme, onunla fiziksel ve duygusal iletişim içinde olma ihtiyacı, çok ciddi ve önemli bir ihtiyaçtır. Böyle bir durumda anne ile bebeğin birbirinden koparılması, sadece bebeğin değil annenin de psikolojisini ve fizyolojisini olumsuz etkilemektedir.<sup>18</sup> Yavrusundan bir süreliğine de ayrı kalan ve onun için endişe duyan Hz. Mûsâ'nın annesinin durumu da buna örnektir. Yukarıdaki ayetlerde, annenin, yaşadığı ruhsal sıkıntı ve ıstırapların ardından yavrusuna kavuşarak büyük bir sevinç ve mutluluk yaşadığına, dayanılmaz

<sup>15</sup> Kasas, 28/4-13.

<sup>16</sup> Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002, s. 656, 795.

<sup>17</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru Hicr, Kahire 2001, 18/180; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru İbni Kesîr, Dimaşk 1999, s. 314, 386; Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, 16/219.

<sup>18</sup> Nilgün Öngider, "Anne-Baba İle Okul Öncesi Çocuk Arasındaki İlişki", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi*, 2013, 5 (4), s. 424; Sema Dereli Yılmaz, "Prenetal Anne-Bebek Bağlanması", *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 2013, 10 (3), s. 28-30; Nevzat Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2005, s. 299.

acı, ıstırap ve endişelerin yerini, göz aydınlığının, sevinç ve mutluluğun aldığına işaret edilmektedir.

### b. Terkibin Firavun'un Hanımı Hakkında Kullanımı

Kurratu 'ayn terkibi, yukarıda Hz. Mûsâ'nın annesiyle ilgili olarak bahsettiğimiz olayda, Firavun'un hanımının ifadesi olarak da kullanılmaktadır. Adının Âsiye<sup>19</sup> olduğu rivayet edilen bu kadının, bebeği öldürmemesi ve evlat edinmesine izin vermesi için Firavun'a ricada bulunurken kullanmış olduğu ifadeler şöyledir:

وَقَالَتْ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قَرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا  
يَشْعُرُونَ

*"Firavun'un karısı şöyle dedi: "Bana da, sana da göz aydınlığı (olacak bir çocuk)! Sakın onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz." Oysaki onlar (olacak şeylerin) farkında değillerdi."*<sup>20</sup>

Bu ayetteki ifadeler, Firavun'un hanımı Âsiye'ye aittir. Nil Nehri'nde bulunan bebeğe kanı kaynayan ve İsrailoğullarından olduğu tahmin edildiği halde onun öldürülmesini istemeyen Âsiye, kendisinin bebeği olmadığından bu bebeğin kendileri için bir göz aydınlığı yani neşe kaynağı olacağını, ondan fayda görebileceklerini, onu evlat edinip diledikleri gibi yetiştirebileceklerini söylemiştir. Firavun da bebeği ona bağışlamış, böylece Allah'ın planı mucibince Hz. Mûsâ, Firavun'un sarayında büyümeye başlamıştır.<sup>21</sup>

Âsiye'nin bu sözleri, onun anne olma özlemine ve bebeğe annelik yaparak mutlu olabileceğini düşündüğüne işaret etmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi anne-bebek arasındaki çift yönlü ilişkinin, her iki tarafın mutluluğuna çok olumlu katkılarının olduğu bilinmektedir. Bizzat kendisi doğurmuş olmasa bile bir bebeğin bakımını üstlenmek, onun her türlü ihtiyacıyla ilgilenmek, annenin şefkat ve merhamet duygularını geliştirdiği gibi fedakârlık ve özveriyi de peşi sıra getirmekte, aynı zamanda anne için bir meşguliyet terapisi işlevi de görmektedir. Hatta anneliğin insan üzerindeki olumlu psikolojik etkileri nedeniyledir ki, bazı filozoflar, "İyilik

<sup>19</sup> Taberi, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/164, 166.

<sup>20</sup> Kasas, 28/9.

<sup>21</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 794; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., 4/237; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 1093-1094; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, 20/78; Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu*, DİB Yayınları, Ankara 2007, 4/212.

duygusunun dünyaya girdiği kapı, annelik duygusudur” demişlerdir. Annelik duygusunda, insanı iyileştirebilecek ve onu mutlu edecek birçok unsur bulunmaktadır.<sup>22</sup>

Hz. Mûsâ ve Âsiye arasında oluşan ve annelik rolüne bağlı olarak gelişen bu sevgi bağının, Hz. Mûsâ'nın ölümden kurtuluşuna ve en azılı düşmanı olacak kişinin yanı başında büyümesine vesile olduğu da unutulmamalıdır. Annelik duygularıyla, savunmasız ve günahsız bir canı kurtaran ve onu kendisi için bir göz aydınlığı olarak gören, onunla neşeli ve mutlu bir hayat sürmeye çalışan Âsiye, yıllar sonra onun getirmiş olduğu ilahi vahye gönül verip imana ermiş ve böylece o bebek vesilesiyle elde etmeye çalıştığı dünyevi mutluluk, ona ebedi mutluluğun yollarını da açmıştır. Bu da vahyin ve nebevî öğretilerin ışığında, en güzel şekilde çocuk yetiştirmenin hem dünyevi hem de uhrevi açıdan bir mutluluk vesilesi olabileceğini göstermektedir.

### c. Terkibin Hz. Meryem Hakkında Kullanımı

Kurratu ‘ayn terkinin, fiil cümlesi olarak emir formunda kullanıldığı ayetlerden birisi de Hz. Meryem hakkındaki şu ayettir:

فَكُلِيْ وَاشْرَبِيْ وَقَرِّيْ عَيْنًا

“Hadi, ye ve iç! Gözün aydın olsun.”<sup>23</sup>

Bu ayet, Hz. İsa'yı dünyaya getirdiği sırada Hz. Meryem'e hitaben söylenmiş olan sözleri içermektedir. İlgili ayetlerde ifade edildiği üzere Hz. Meryem, evli olmadığı ve herhangi bir erkekle ilişkisi bulunmadığı halde hamile kalmış, bu durumu kavminden gizlemiş ve insanlardan uzaklaşıp yalnızlığa çekilmiştir.<sup>24</sup> Doğumu yaklaştığında ise kavminin kendisine takınacağı tavrı ve söyleyecekleri çirkin sözleri düşünerek “Ah keşke ölseydim de unutulup giden biri olsaydım!”<sup>25</sup> diyecek kadar ağır bir hüzne ve ıstıraba duçar olmuştur. Bu haldeyken ona, “Üzülme! Bak, rabbın senin hemen alt yanında bir dere akıttı. Hurma ağacını kendine doğru silkele ki üzerine taze hurma dökülsün. Hadi, ye ve iç! Gözün aydın olsun, sevin!”<sup>26</sup> diye nida edilmiştir. Böylece yanındaki hurma ağacını silkelemesi ve dökülen taze hurmalardan

<sup>22</sup> Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 299-305.

<sup>23</sup> Meryem, 19/26.

<sup>24</sup> Meryem, 19/22.

<sup>25</sup> Meryem, 19/23.

<sup>26</sup> Meryem, 19/24-26.

yemesi, yanı başında akıtılan taze sudan içmesi ve üzülmek yerine tam aksine çocuğunun doğumuna sevinmesi söylenmiştir.<sup>27</sup>

Kur'ân'ın bu ifadeleri, annesi tarafından Allah'a adanmış bir insan olan Hz. Meryem'in,<sup>28</sup> yapayalnız bir halde Hz. İsa'yı dünyaya getirmesinin akabinde Allah katından bazı lütuflara mazhar olduğuna işaret etmektedir. Yeni doğum yapan Hz. Meryem'e, kendisine sunulan taze hurmalardan gönül rahatlığı ile yemesi ve yanı başında akıtılan sudan kana kana içmesi, üzülmek bir yana tam aksine sevinip neşelenmesi, gönlünü ferah tutması söylenmiştir.<sup>29</sup> Sürenin daha önceki ayetlerine dikkat edilirse, Hz. Meryem, doğum gerçekleşmeden önce utancından, kimsenin olmadığı ıssız bir yere çekilmiş, yaşadığı sıkıntılar ve uğradığı iftiralar nedeniyle ölmeyi ve unutulup giden biri olmayı arzu etmiştir.<sup>30</sup> Kendisine daha önce sadece "Üzülme!" denirken yanı başındaki suyun ve taze hurmanın varlığına dikkat çekilmesinin ardından "Ye, iç ve sevin!" denmiştir. Bu da, dolaylı olarak aç, susuz ve acılar içinde kıvranan bir insanın sevinç ve mutluluk duygularından uzak olacağını, sevinç ve huzur duymak için o sıkıntıların bertaraf edilmesi gerektiğini göstermektedir. İleri derecede üzüntüye sebep olan bir olaydan dolayı yiyip-içmeden kesilen bazı kişilerin durumu da buna delildir.<sup>31</sup> Zira zorlayarak da olsa yiyip-içmeleri nispeten de olsa üzüntülerini azaltmakta ve onları hayata bağlamaktadır.<sup>32</sup>

Bazı tefsirlerde ifade edildiği gibi<sup>33</sup> Hz. Meryem'in, yaşanan mucizeleri görerak Allah'ın onun destekçisi, yar ve yardımcısı olduğunu, onu yalnız bırakmadığını düşünmesinin ve bundan dolayı sevinmesinin istendiğini söylemek tek başına isabetli görünmemektedir. Zira bu iddia, Hz. Meryem'in o mucizeleri görmeden önce Allah'ın onunla olduğunu

<sup>27</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 635; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebû'l-İslamî, Beyrut 1984, 5/224; Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, 13/437; Suyûtî, *Celâleyn*, 307. Ona bu sözleri söyleyenin Hz. Cebrail ya da dünyaya gelen bebek olduğu ifade edilmektedir. Bakınız: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 635; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 5/221.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân, 3/35.

<sup>29</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, 2/332; Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, 3/185-186; Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ty., 5/263; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1981, 2/215.

<sup>30</sup> Meryem, 19/22-25.

<sup>31</sup> Kemal Sayar, *Psikolojiye Giriş*, Dem-Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2013, s. 81-82.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 635; Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesâni*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut ty., 16/86; Muhammed Cemâlüddin el-Kasimî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, yey., yy. 1957, 11/4135.

<sup>33</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Zehratü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ty., 9/4630.

bilmediği veya düşünmediği gibi bir sonuca da götürmektedir ki, bu da Hz. Meryem gibi daha önce birçok manevî ihsan ve ikrama mazhar olmuş biri için muhaldir. Ancak kanaatimizce, ayetteki ifade tarzı, özellikle yeme ve içmenin zikredilmesi, açlık-susuzluk gibi temel iki dürtü giderilmeksizin ve acı ve ıstıraplar durdurulmaksızın sevinç ve neşe duyulamayacağına, tam anlamda mutlu olunamayacağına işaret etmektedir.

Gebelik psikolojisi üzerine yapılan bazı araştırmalar, gebelik ve emzirme döneminde kadın için bazı korkuların söz konusu olduğunu, doğum ve sonrasında lohusalık döneminde kadınların psikolojik açıdan çok zayıf olduklarını, ciddi anlamda yardım ve desteğe ihtiyaç hissettiklerini ortaya koymuştur. Özellikle ilk doğumda bu duygular daha belirgin olarak açığa çıkmaktadır. Bu dönemdeki annelik korkularının giderilmesi, koruyucu ruh sağlığı açısından çok önemlidir. Bu dönemde hafif üzüntü ve ağlamanın yanında korkular da artmaktadır. “Annelik hüznü” olarak da tanımlanan bu olay, doğal bir süreçtir ve aynı zamanda doğum gibi güç bir olayın vücutta yaptığı değişikliklerle de ilgilidir.<sup>34</sup> Hz. Meryem’in, yanında ailesi veya hiçbir yakını olmaksızın gerçekleştirdiği doğum da bu duruma örnektir. Tüm bunların yanında, başına gelen mucizevi hamilelik olayına herkesin inanmayacağı ve onu çok çirkin iftiralarla suçlayanların olacağını düşünerek ıstırap ve korkularının kat be kat arttığı görülmektedir. Böyle bir halet-i ruhiye içinde iken ilahi desteğe mazhar olarak kendisine bahşedilen nimetlerden yiyip içmesi ve üzülme bir yana sahip olduğu misyonu düşünerek moral bulması, sevinmesi ve neşelenmesi söylenmiş; tüm bunların ardından ise herhangi bir kimseyle karşılaştığında nasıl hareket edeceği şöyle ifade edilmiştir: “Şayet herhangi bir kimseyi görürsen ona “Ben, Rahman olan Allah'a oruç adadım; bugün hiçbir insanla konuşmayacağım” de!”

Bu ifadeler de Hz. Meryem’in özgüvenini arttırmaya ve suçluluk psikolojisi içinde birilerine karşı kendini savunma durumuna geçmesini engellemeye yönelik ifadelerdir. Yapayalnız bir halde doğum yaparken onu kimsesiz bırakmayan ve her türlü ihtiyacını gideren Allah'ın, kötü niyetli insanlara karşı da onu yalnız bırakmayacağına işaret edilmektedir. Nitekim ona yöneltilen çirkin sözlere bizzat kucağındaki bebek bir mucize eseri olarak cevap vermiş ve annesinin yüzünü ağartmıştır.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, 84-85, 301.

<sup>35</sup> Meryem, 19/29-33.

Hiz. Meryem ile ilgili olarak ayetlerde zikredilen yukarıdaki hususlar, gerek genel olarak insan psikolojisine, gerekse kadın ve annelik psikolojine dair önemli ipuçları vermektedir. Göz aydınlığı ve gönül sürûru için temel biyolojik ihtiyaçların temin edilmesi, korku ve kimsesizlik hislerinin bertaraf edilerek güven ve destek duygularının pekiştirilmesi, suçlu ve kusurlu konumda olmadığı halde öyle algılanabilecek durumda olan kimselere olumlu telkinde bulunulması ve yol gösterilmesi gibi hususlar öne çıkmaktadır.

#### d. Terkibin Hiz. Peygamber'in Eşleri Hakkında Kullanımı

Kurratu 'ayn terkibi yine fiil cümlesi formunda kullanıldığı bir ayette kadın ve evlilik psikolojisine dair bazı hususlara ışık tutmaktadır. Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in eşleriyle ilgili bir durumu anlatan ayette şu ifadeler geçmektedir:

تُرْجَىٰ مَنْ نَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُتَوَىٰ إِلَيْكَ مَنْ نَشَاءُ وَمَنْ ابْتِغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ  
أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلَّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ  
عَلِيمًا حَلِيمًا

*"Onlardan dilediğini erteler, dilediğini de yanına alırsın. Ertelemediğin hanımlarından arzu ettiğini tekrar yanına almanda, senin üzerine bir günah yoktur. Böyle yapman, onların gözlerinin aydın olması ve üzülmemeleri, bir de senin verdiklerine hepsinin razı olması için daha uygundur. Allah, kalplerinizde olanı bilir. Allah hakkıyla bilendir, halimdir."*<sup>36</sup>

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'in hanımlarıyla ilgili bazı hususları düzenleyen bu ayet, onun, eşlerinden hangisiyle birlikte kalacağı konusunda serbest olduğunu, onlara karşı bir mahkûmiyeti veya muntazaman bağlı olacağı bir nöbet sırası olmadığını, dilediğine dilediği kadar nafaka verme hususunda da tam bir ruhsata sahip olduğunu beyan etmektedir. Ona böyle bir iznin verilmesinin sebebi ise *"Böyle yapman, onların gözlerinin aydın olması ve üzülmemeleri, bir de senin verdiklerine hepsinin razı olması için daha uygundur"* ifadesiyle açıklanmaktadır.

Hiz. Peygamber (s.a.s.)'e böyle bir serbestliğin verilmiş olması, ayetin indirildiği dönemde onun nikâhı altında olan ve serbest bırakıldıkları<sup>37</sup> halde kendi arzu ve istekleriyle bu evliliği sürdürme kararı alan dokuz

<sup>36</sup> Ahzab, 33/51.

<sup>37</sup> Ahzab, 33/28-29.

hanımının psikolojisiyle yakından ilgilidir. Zira onların Hz. Peygamber (s.a.s.) hakkında “O mecbur olduğu için bize eşit davranıyor” demeleri ile “O mecbur olmadığı halde aramızda her hususta eşitliği gözetiyor, hiçbirimizi ihmal etmiyor” demeleri arasındaki fark barizdir. Elbette ikinci düşünce ve yaklaşım tarzı, hem kendilerinin hem de Hz. Peygamber (s.a.s.)’in huzuru ve mutluluğu açısından çok daha isabetlidir. Zira insan genellikle, zaten hakkı olduğunu düşündüğü ve gayet sıradan ve normal gördüğü bir hususta kimseye minnet duymaz ve müteşekkir olmaz. Ancak hakkı olmadığı halde birisinin kendisine iyilikte bulunmasından dolayı sevinir ve minnettarlık duyar. Kendi gözünde, o iyiliği yapanın kıymeti de artar.<sup>38</sup>

Daha önce aralarında cereyan eden kıskançlık vb. bazı sebeplerle zaman zaman Hz. Peygamber (s.a.s.)’i haksız yere üzen hatta bir ay süreyle kırgın kalmasına sebep olan eşlerinin, bu ayette Allah’ın verdiği ruhsata rağmen aralarında eşitlik ve adaletin gözetildiğine şahit olmaları, büyük bir sevinç ve mutluluk vesilesidir. Bu, kendilerine kıymet verildiğini anlamaları ve bunun değerini bilmeleri ve onu bir daha üzmemeleri açısından önemlidir.<sup>39</sup> Bununla o dönemde Hz. Peygamber (s.a.s.)’in, risalet görevini huzur içinde ve sağlam bir zihin ile yerine getirebilmesi için öncelikle aile içi huzurun sağlanması hedeflenmiştir.<sup>40</sup>

### e. Terkibin Aile Mutluluğu Hakkında Kullanımı

Kurratu ‘ayn terkibinin genel anlamda çocuk ve eşler hakkında kullanıldığı bir ayette ise aile mutluluğu konusuna işaret edilmektedir. Ayette şu ifadeler geçmektedir:

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

“Onlar, “Ey Rabbimiz! Eşlerimizi ve çocuklarımızı bize göz aydınlığı kıl ve bizi Allah’a karşı gelmekten sakınanlara önder eyle” diyenlerdir.”<sup>41</sup>

Bu ayet, Furkan Sûresi’nde “Rahman’ın kulları”<sup>42</sup> diye nitelenen kimselerin sahip oldukları üstün vasıfların sıralandığı bölümde geçmektedir. Ayetteki ifadede, ilahi övgüye mazhar olan has müminlerin,

<sup>38</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru’l-Tahrîr*, 22/75-76.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 19/145; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Me’âlimu’l-Tenzîl*, Dâru Taybe, Riyad 1989, 6/366; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 861; Nesefî, *Medârikü’l-Tenzîl*, 3/40.

<sup>40</sup> Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, 4/443-444.

<sup>41</sup> Furkan, 25/74.

<sup>42</sup> Furkan, 25/63.



iman dolu yüreklerinden gelen bir duaya yer verilmektedir. Onların bu duadaki istekleri, eş ve çocuklarının kendileri için bir sıkıntı, dert ve ıstırap sebebi değil tam aksine sevinç ve mutluluk kaynağı olmasıdır. Bu dua aynı zamanda Müslüman fertlerin çoğalması ve böylece İslâm'ın yeryüzünde intişarına da yöneliktir. Bu istek, imandan kaynaklanan derin fitrî bir bilince dayanmaktadır. Allah'a giden yolun yolcularının çoğalmasına, özellikle de evlat ve eşlerin bu yolda olmasına ilişkin köklü bir duygudur. Çünkü bir mümin için göz aydınlığı olacak eş ve çocuklar, elbette ki iman sahibi eş ve çocuklardır.<sup>43</sup> Zira iman sahibi bir kimse için eş ve çocuklarının Allah'a itaatkâr olduklarını görmekten daha büyük bir göz aydınlığı olamaz.<sup>44</sup>

#### f. Terkibin Cennet Nimetleri Hakkında Kullanımı

"Kurratu 'ayn" terkibi hakkında ele alacağımız son ayette ise cennet ehli için göz aydınlığı olacak nice nimetlerinin hazırlandığı olduğu, şöyle ifade edilmektedir:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

"Hiçbir kimse, (dünyada iken) yapmakta olduklarına karşılık olarak (cennette) onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez."<sup>45</sup>

Bu ayetin geçtiği bölümde, Allah'ın ayetlerine hakkıyla iman eden ve bu ayetler kendilerine hatırlatıldığında tam bir tevazu ile secdeye kapanıp rablerini tesbih eden, geceleri sıvacık ve rahat yataklarından kalkıp ibadet eden, korku ve ümit ile Allah'a yalvaran ve O'nun verdiği rızıkları yine O'nun yolunda harcayan has müminlerden bahsedilmektedir. Bu ayet ise, has imanlarını samimi amellere döken müminleri bekleyen ve ne melek ne cin ne de insan, hiç kimsenin bilmediği,<sup>46</sup> göz kamaştırarak, gönüllere sevinç ve huzur salacak eşsiz cennet nimetlerinin müjdesini vermektedir. Ayette geçen "yapmakta olduklarına karşılık" vurgusu ile de, müminlerin fani dünya nimetlerine tamah etmeyip ahiretin göz aydınlatici güzelliklerini elde etmek için gayret etmeleri ve bu yolda çok çalışmaları gerektiğine işaret edilmektedir.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, 19/81; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Çeviren: Salih Uçan, Vahdetin İnce, Mehmet Yolcu, İbrahim Türklü, İbrahim Tüfekçi, Dünya Yayıncılık, İstanbul ty., 7/576.

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 753; Suyûtî, *Celâleyn*, 366.

<sup>45</sup> Secde, 32/17.

<sup>46</sup> Nâsiruddîn Ebu Sa'îd Abdullah b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (Hâşiyetü'l-Konevî içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, 15/269.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 844; İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr*, 21/230; Saîd Havva, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, Dâru's-Selam, Kahire 1985, 8/4365.

Kur'an'ın birçok farklı yönden niteliklerini tasvir ettiği cennet hayatının en önemli yönlerinden birisi de hiçbir zaman bıkkınlık vermeyen sürprizlerle dolu bir hayat oluşudur. Nitekim bu ayette, cennetle ilgili bütün tanımlama ve tasvirlerle rağmen orada, bu dünyadaki düşünce kalıpları içerisinde akla-hayale gelmeyecek nice sürprizlerin olduğu ifade edilmektedir.

Bu ayet, öncesinde geçen iki ayette<sup>48</sup> üstün vasıfları zikredilen müminler için eşsiz bir müjdedir. Allah'ın onlara yönelik ihsanını dile getiren, gözleri kamaştırır sayısız nimetleri ve olağanüstü bağışları kendi katında saklı tuttuğunu belirten hayret verici bir ifadedir. Katında sakladığı bu nimetleri O'ndan başka hiç kimsenin bilmediği belirtilmektedir. Bu ödülleri, cennette sahiplerine gösterilmediği sürece hep Allah katında saklı tutulacaktır. Hiç kuşkusuz bu, yüce Allah'ın huzurunda gerçekleşen sevindirici ve onurlandırıcı buluşmanın son derece aydınlık bir tablosudur. Ayetin ifadesi, bütün tasvir ve örneklere rağmen cennetin asıl mahiyetinin ancak bizzat yaşanarak kavranacağını, cennet ehlini nice sürprizlerle dolu bir hayatın beklediğini göstermektedir.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu ayetle ilgili olarak söylediği ve hemen hemen her müfessirin bu ayetin tefsirinde zikrettiği<sup>50</sup> şu hadis de meseleyi daha anlaşılır kılmaktadır: "Allahu Teâla 'Sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin aklına dahi gelmeyen şeyler hazırladım' buyuruyor."<sup>51</sup>

Cennette daha önce hiçbir kimsenin görmediği ve duymadığı, insanın aklına-hayaline dahi gelmemiş olan bazı nimetlerin olacağına dair bu ifadeler, cennet ehline ihsan edilen nimetlerin sürprizlerle dolu olduğuna işaret eden şu ayetle birlikte değerlendirilmelidir: "*Cennet ehline her ne zaman rızık olarak orada bazı meyveler ikram edilse, 'Bu daha önce bize bahşedilenin aynısı!' derler; Hâlbuki onlara sadece benzer görünen nimetler verilmiştir.*"<sup>52</sup>

Ayetten anlaşıldığı kadarıyla ahirette cennet ehline verilecek meyveler, görünüş itibarıyla daha öncekilere benzer gelecektir fakat gerçekte bambaşka meyvelerdir. Nitekim İbn Abbas'ın bu meyanda "Cennette

<sup>48</sup> Secde, 32/15-16.

<sup>49</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru 't-Tahrîr*, 21/230; Havva, *el-Esâs*, 8/4365; Kutub, *Fî Zilâl*, 8/259.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/616-620; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 844; Kurtubî, *el-Câmi'*, 17/35; Hâzin, *Lübâb*, 3/406.

<sup>51</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 8; Tefsir, Secde, 1; Tevhîd, 35; Müslim, İman, 12; Cennet, 2.

<sup>52</sup> Bakara, 2/25.



bulunan şeylerin isimlerinden başka hiçbir şey dünyadakine benzemez" dediği rivayet edilmiştir.<sup>53</sup> Cennetteki nimetlerin mahiyeti başkadır. Çünkü onlar saf nimettir, dünyadaki nimetlerin hakikatidir. Dünyadaki meyveler onların gölgesi durumundadır. Sözüünü ettiğimiz dış benzerliğe rağmen aslen farklı olma özelliği her ikramda cennetliklere sürpriz yapma amacına yöneliktir. Cennet ehli her ikramda yeni sürprizlerle karşılaşarak heyecan ve sevinç duyacaklardır.<sup>54</sup> Cennet hayatında sürekli yenilik ve sürprizlerin yaşanacağına dair farklı bazı ifadeler hadislerde de zikredilmektedir.<sup>55</sup>

Dünya hayatında en yüksek maddî imkânlarla ve her türlü zevk ve keyfi yaşama fırsatına sahip olsa da insanın önünde "bıkkınlık" gibi bir sorun bulunmaktadır. En pahalı ve en kıymetli bir yiyeceği dahi sürekli yiyen bir insan, ondan bıkmaya ve nefret etmeye başlar. Ne kadar zevk verse de, her eğlence bir yerden sonra sıkıcı olmaya başlar ve usandırır. Ancak cennet hayatının sürekli sürprizler ve yeniliklerle dolu olan ve sadece bedene değil ruha da hitap eden yapısı, onu bu kusurdan beri kılmaktadır. Bu durum da, ayetteki kurratu 'ayn ifadesiyle vurgulanmakta, cennet nimetlerinin gözü aydınlatıp gönle sürür veren yönüne dikkat çekilmektedir. Cennetle ilgili bu ifadeler, cennet ehlinin kavuşacağı rahatlığın, konforun, huzur ve mutluluğun resmini yansıtmaktadır.<sup>56</sup>

### Sonuç

"Kurratu 'ayn" terkibi, Kur'ân-ı Kerîm'de insanın sevinç ve mutluluk duygularını anlatan bir ifade olarak öne çıkmakta ve ayrıca sevinç ve mutluluğa vesile olan bazı hususlara ışık tutmaktadır. Ayetlerde, bazen izafet terkibi bazen de fiil cümlesi formunda geçmekte olan bu ifade, kullanılmış olduğu ayetlerde, sevinç ve mutluluk duygularının ana etkenlerine dair önemli bilgiler vermektedir.

Bir kadının, savunmasız ve korumasız bir bebeğe annelik yapıp onun maddi manevi her türlü ihtiyacıyla ilgilenmesi ve böylece bir yandan "uğraşı terapisi" fonksiyonu icra eden bir işle meşgul olurken diğer yandan

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 416; İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahkik: Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad vdğ., Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, 1/322.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 408-418; Zemahşerî, el-Keşşâf, 63-64; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Azim Dağıtım, İstanbul 1992, 1/242-243; Kutub, *Fi Zilâl* 1/67-68; Mevdûdî, *Tefhîm*, 1/58.

<sup>55</sup> Müslim, Cennet 13; Tirmizî, Cennet, 15.

<sup>56</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, 887; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Mısır 1946, 22/131; Kutub, *Fi Zilâl* 8/446; Sâbûnî, *Safvet*, 2/578.

şefkat, merhamet, fedakârlık, özveri, dikkat gibi faydalı yönlerini geliştirmesi, onu mutluluğa yaklaştıran etkenlerdendir. Bir başka etken ise bir annenin, gebelik süreci boyunca gerek biyolojik gerekse psikolojik açıdan bağlandığı ve bin bir zorlukla dünyaya getirdiği bebeğinden ayrı kalmayıp onu hep yanında bulması, kokusunu hissetmesi ve ona dokunması ve bizzat sütünden vererek onu beslemesidir.

Doğum yapan bir kadının, yalnız ve kimsesiz bırakılmayıp bir yandan moral açısından desteklenmesi, annelik şerefine erdiği için tebrik edilmesi ve bebeğini bir yük veya bir utanç vesilesi olarak görmeyip bilakis onunla övünmesinin sağlanması; diğer yandan ise beslenme ve temizlik gibi biyolojik ihtiyaçlarının en güzel şekilde temin edilmesi de kurratu ‘ayn terkibiyle işaret edilen sevinç ve mutluluk vesilelerindedir.

İnsanın evine neşe katan çocuklara ve her yönüyle hayatını paylaştığı uyumlu bir eşe sahip olması dünyadaki en önemli huzur ve mutluluk sebeplerindedir. Böyle bir aile ortamının sağlanması için olmazsa olmaz şartlardan birisi de aile fertlerinin, birbirinin iyiliklerinin ve güzel yönlerinin farkında olmaları ve bu bilinci ömür boyu kaybetmemeleridir. Kadınların, sahip oldukları duygusallıkları nedeniyle eşleri tarafından kendilerine yapılan iyilikleri, bir anlaşmazlık durumunda veya herhangi bir isteklerinin reddi halinde hemen unutmaları veya yok saymaları bizzat kendi sevinç ve mutluluklarını zedelemekte; kendilerini sayılmayan ve sevilmeyen bir eş olarak görme davranışına sevk etmektedir. Ayrıca eşlerinin sürekli tekrarlanan iyilikleri sıradanlaşmakta ve yok hükmüne girmektedir. Bu durum da farkındalığı azaltmakta ve mutluluğa engel olmaktadır. Bu nedenle evlilik hayatında iyilik ve güzelliklere dair farkındalığın artırılması, sevinç ve mutluluk düzeyini arttıran önemli bir husus olarak öne çıkmaktadır.

İnsan için indirilmiş bir hitap olan ve “hayat kitabı” olarak nitelendirilebilecek kadar hayatla iç içe yaşayan Kur’ân, insanın dünyevi hayatını sevinç ve mutluluk içinde yaşayabilmesi için gerekli olan birçok prensibe işaret ederken, uhrevi hayatın da sevinç ve mutlulukla ilgili özelliklerine değinmektedir. Cennet hayatıyla ilgili tasvirler eşsiz bir sevinç ve mutluluk atmosferini tarif etmekte, hiçbir zaman bıkkınlık vermeyen sürprizlerle dolu bir hayatı resmetmektedir. Kalpte hissedilen sevinç ve mutluluğun yüze yansıdığı bir yaşamdan bahseden cennet hayatıyla ilgili tasvirler, bütün tanımlama ve tasvirlerle rağmen, orada bu dünyadaki



düşünce kalıpları içerisinde akla-hayale gelmeyecek nice sürprizlerin olduğunu ve bu sürprizlerin, insanın gözüne ve gönülüne sevinç ve mutluluk yayacağını ifade etmektedir.

### Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Hadis, Kahire 1988.*
- Akkaya, Veysel, "Sûfilerin "Gözümün Nuru Namazda Kılındı" Hadisindeki "Kurretu Ayn"a Bakışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, c. 13, sayı: 26.
- Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîmi ve's-Seb'î'l-Mesânî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ty.*
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzîl, Dâru Taybe, Riyad 1989.*
- Beydâvî, Nâsruddin Ebu Sa'îd Abdullah b. Amr b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Hâşiyetü'l-Konevî içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.*
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabîyye, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.*
- Çağmar, M. Edip, "Araplarda Dua ve Yaygın Olarak Kullanılan Duaların Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18, İzmir 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Zehratü't-Tefâsîr, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy. ty.*
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ty.*
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa, el-Müessetü'l-Misriyyetü'l-'Âmme ve ed-Daru'l-Misriyye, Mısır 1964.*
- Halîl, İbn Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.*

Hasenat-4.0, *Kur'ân Araştırma Sistemi* (İnteraktif), Tasarım: Bahadır Çolak, 2007-2009.

Havva, Saîd, *el-Esâsfi 't-Tefsîr*, Dâru's-Selam, Kahire 1985.

Hâzin, Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbü 't-Te'vîl fi Me'âni 't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luğa*, Dâru'l-Fikr, yy. 1979.

İbn Kesîr, İmaduddin Ebu'l-Fidâ İsmail ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahkik: Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad vdğ., Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ty.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1984.

Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu*, DİB Yayınları, Ankara 2007.

Kasimî, Muhammed Cemâlüddin, *Mehâsinü 't-Te'vîl*, yey., yy. 1957.

Kurtubî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi 'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Çeviren: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, İbrahim Türklü, İbrahim Tüfekçi, Dünya Yayıncılık, İstanbul ty.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, Tahkik: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.

Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1946.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Öngider, Nilgün, "Anne-Baba İle Okul Öncesi Çocuk Arasındaki İlişki", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar Dergisi*, 2013, 5 (4).
- Râğîb, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1981.
- Sayar, Kemal, *Psikolojiye Giriş*, Dem-Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2013.
- Yılmaz, Sema Dereli, "Prenetal Anne-Bebek Bağlanması", *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 2013, 10 (3), s. 28-30.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru İbni Kesîr, Dimaşk 1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire 2001.
- Tarhan, Nevzat, *Kadın Psikolojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Azim Dağıtım, İstanbul 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Tahk: Halil Me'mûn, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2002.





# Semâni'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Bedri ASLAN\*

## Criticisms by Samani to Debûsî Regarding Âhâd News in His Book Qawatiu'l-Adilla

**Citation/©:** Aslan, Bedri, Criticisms by Samani to Debûsî Regarding Âhâd News in His Book Qawatiu'l-Adilla, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 21-41.

**Abstract:** Samani was an important methodologist from the Hanafi sect who later converted to Shafii sect and processed the method of "mutakallimin" very well. He has directed many critics to Debûsî, who handled the fuqaha method in his methodology book named "Qawati'ul Adilla". In order to maintain a better understanding of the âhâd news, we addressed the critics of Sam'ani to Debûsî. The critics Sam'anî made to Debûsî about "âhâd" news are as such: the principle of "umûmü'l-belvâ"; the issue whether "rawi's" (narrator) are faqih (Islamic law student) or not; the relation between methodology and analogy; the submission of hadith to Quran; mursal news and other issues of the news. Sam'anî here tries to refute the methodology approach of Debûsî as per the âhâd news with evidences.

**Key concepts:** Semâni, Debûsî, Critics and Âhâd news



**Atıf/©:** Aslan, Bedri, Semâni'nin Kevâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler, Artuklu Akademi, 2015/2 (1),21-41.

**Öz:** Semâni, Hanefi mezhebine mensup olup daha sonra Şafii mezhebinin tercih eden ve mütekellimin metodunu iyi işleyen önemli bir usûlcüdür. Semâni "Kevâtiu'l-edille" adlı usûl kitabında fukahâ metodunu iyi bilen, Hanefi mezhebinin hararetle savunan ve Cedel ilminin ilk kurucusu sayılan Debûsî'ye âhâd haberle ilgili birçok eleştiri yönelmiştir. Âhâd haber konusunun daha iyi anlaşılması için araştırmamızda Semâni'nin Debûsî'ye yönelttiği eleştirileri ele aldık. Semâni'nin Debûsî'ye âhâd haber konusunda yönelttiği eleştiriler şunlardır: Umûmü'l-belvâ prensibine uyulması, râvilerin fakih olup olmaması, usûl ile kıyas arasındaki ilişki, hadisın Kur'an'a arzı, mürsel haber ve haberin diğer konulardır. Semâni bu konularda Debûsî'nin âhâd haber çerçevesinde belirlediği usûl anlayışını delillerle çürütmeye çalışmıştır.

**Anahtar kavramlar:** Semâni, Debûsî, Eleştiri ve Âhâd Haber.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku ABD., aslan-bedri@hotmail.com

## Giriş

Fakihler arasındaki cedel ve ihtilafın amacı karşıdaki kişiyi susturmak ve muhaliflerin görüşünü reddetmek değil, gerçek olanı ortaya çıkartmaktır. Bunun en güzel örneğini Semânî'nin (v. 489/1095), *Kavâtiu'l-edille* adlı kitabında âhâd haber konusunda Debûsî'ye (v. 430/1038) yönelttiği eleştirilerde görmekteyiz. Bu ilmi tartışmalar, özellikle usûl ile ilgili olanları öğreterek ve usûlü fûrû'a uygulayarak, fakihlere doğru yolu göstermesi açısından önemlidir.

Bu araştırmamızda Semânî'nin âhâd haber konusunda Debûsî'ye yönelttiği eleştiriler işledik. Bu konuyu seçmemizin nedeni, usûlcülerin usûl ilminin tedvinine yaptıkları katkıları ve fûrû' ilminin farklılığının usûl ilkelerinin farklı oluşuna dayandığı gerçeğini ortaya koymaktır. Semânî'nin eleştirilerine geçmeden önce Debûsî'nin âhâd haber konusundaki usûl anlayışından bahsetmek faydalı olacaktır. Zira Debûsî'nin âhâd haber hakkındaki görüşünü bilmeden kendisine yöneltilen eleştirileri anlamak ve onlardan istifade etmek mümkün değildir.

## 1. Debûsî'nin Âhâd Haber Hakkındaki Görüşü

Debûsî Hanefî mezhebine bağlı olduğu için doğal olarak Hanefiyye (fukâhâ) metodunu benimsemiştir.<sup>1</sup> İlk dönem fukâhâ metodunda yazılmış bir eser yoktur. Bu metot, İmam Ebû Hanîfe ve onun ilk öğrencilerinin fikhî anlayışlarına dayanmaktadır.<sup>2</sup> Usûl ve usûl ilkeleri mezhep imamları tarafından açıkça zikredilmeyen bu anlayışı yazıya dökmek Hanefî usûlcülere kalmıştır.<sup>3</sup> Hanefilerin son dönem fıkıhçıları,<sup>4</sup> metot ve usûlleri belirlerken, bu usûllerin mezhep içinde yerleşmiş fûrû çözümleriyle çelişmemesi için<sup>5</sup>, âhâd haberlerle ilgili birçok şart öne sürmüşlerdir.<sup>6</sup> Nitekim onlar ortaya koydukları usûl esasları ile fûrû' çözümleri arasındaki

<sup>1</sup> Hanefiyye metodu: Mezhep imamlarının ictehad ederken ve fikhî meselelerin hükmünü verirken takip ettiklerine kanaat getirilen usul kurallarının tespit edilmesidir. Bu metoda göre usul yazarların bu kuralları tespit ederken dayandıkları esas malzeme, mezhep imamlarından nakledilen fikhî çözümlerdir. Zekiyyüddin Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, TDVY, 2003, s. 35-39.

<sup>2</sup> Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s.35; bkz. Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1993, c. XIII, s. 9; Ali Duman, *Ebu Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı 13, 2009, s. 98.

<sup>3</sup> Duman, *Ebu Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü*, s.99.

<sup>4</sup> Metin Yiğit, *Ebu Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s. 158. III. (IX.) yüzyılın sonuna kadarki Hanefî fakihleri mütekaddimîn olarak adlandırılır ve bunlardan Ebû Hanîfe ve müctehid öğrencilerine selef, sonrakilere de halef tabir edilir. bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul 1993, c. XVI, s. 9.

<sup>5</sup> Şabân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 35.

<sup>6</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 196.

uyumluluğu sağlamak için sahabileri kısımlara ayırmışlardır. Bunların sahabeden bazısının rivayetlerini şartsız bazılarını ise şartlı olarak kabul ettiklerini görmekteyiz.<sup>7</sup> Bu anlayışı İsa b. Eban (v. 221/836)<sup>8</sup> ve Cessas'tan (370/980)<sup>9</sup> sonra sürdüren ve klasikleştiren Hanefi usûlcü Debûsî'dir.<sup>10</sup> Debûsî'nin âhâd haber hakkındaki görüşlerini, beş maddede açıklamak mümkündür. Bunlar; râvilerin fakih olup olmaması, umûmü'l-belvâ, hadisin Kur'an ve Sünnet'e arzı, mürsel haber ve diğer haberlerdir.

### 1.1. Râvilerin Fakih Olup Olmaması

Debûsî, râvilerin durumlarını ele alırken ilk önce râvilerden hangisinin rivayetinin kabul edileceğini, hangisinin reddedileceğini açıklamaktadır. Râvileri durumlarına göre tasnif eden Debûsî onları dört kısımda ele almaktadır. Ona göre râviler ya malum ya da meçhul haldedir. Malum veya meçhulün her birisi de ya selefi salihîn tarafından kabul edilmiş ya da reddedilmiştir.<sup>11</sup> Debûsî'ye göre âhâd haber, sahih kıyasa ters düşmediği müddetçe kabul edilir. Eğer rivayet edilen âhâd haber sahih kıyasa muhalif ise haberi rivayet eden râvinin durumuna bakılır. Kıyasa muhalif olan haberin râvisi içtihat ehli olup fakih ise onun rivayet ettiği âhâd haberler kabul edilir. Kıyas ise reddedilir. Fakat râvi fakih olmayıp içtihat ehli de değilse onun rivayet ettiği âhâd haberler reddedilir ve kıyasla amel edilir. Zira bu durumda kıyas, fakih olmayan kişinin rivayet ettiği hadisten daha güçlüdür. Debûsî buna örnek olarak Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği "Ateşte pişirilen yemeklerden dolayı abdest gerekir."<sup>12</sup> mealindeki hadisi vermektedir.<sup>13</sup> Ona göre Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bu hadisin Abdullah b. Abbas tarafından reddedilmesinin nedeni Ebû Hüreyre'nin fakih ve içtihat ehli olmamasıdır.<sup>14</sup> Debûsî, bu görüşünü temellendirmek için şöyle bir kıyas yapar: İchtihat ehli olmayan kişi, hadisleri manayla rivayet edebilir. Hadisleri manayla rivayet eden kişi ise fakih sayılmaz. Fakih

<sup>7</sup> Mansur b. Muhammed b. Abdülcebar es-Semâni, *Kavâtiu'l-Edille fi Usuli'l-Fıkıh*, (Tahk. Abdullah b. Hafız b. Ahmed el-Hakemî), Riyad, Mektebet't-Tevbe, 1419, c. II, s. 382.

<sup>8</sup> Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004, s. 101.

<sup>9</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s.138.

<sup>10</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s.152.

<sup>11</sup> Ubeydullah b. Ömer b. İsa Ebû Zeyd ed- Debûsî el-Hanefi, *Takvîmu'l-Edille fi Usuli'l-Fıkıh*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, s. 180.

<sup>12</sup> Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî, *Sahihu İbn Hibban*, Muessesetu'r-Risale, ty, III/426.

<sup>13</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, ss. 180-182.

<sup>14</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 181.

olmayan kişi ise birçok yerde hata edebilir. Dolayısıyla bu kişinin rivayeti kabul edilmez.<sup>15</sup>

## 1.2. Umûmü'l-Belvâ

Debûsî, *Takvîmu'l-edille* adlı usûl kitabında âhâd haberin dört yolla (Kitap, Sünnet, olaya arz etmek ve ravinin durumu) eleştiri konusu olduğunu, bunlardan birisinin de umûmü'l-belvâ (toplumun genelini ilgilendiren hususlar) olduğunu belirtmektedir.<sup>16</sup> Herkesin duyabileceği veya görebileceği ya da herkesi ilgilendiren bir konuda Peygamber (s.a.s.) bir hüküm belirtiyorsa, bu olay bir râvi tarafından değil birçok ravi tarafından rivayet edilmelidir. Eğer toplumun genelini ilgilendiren bir konuda sadece bir kişi rivayette bulunuyorsa böyle bir haber, insanlar arasındaki âdete göre, töhmetten dolayı yalanlanıp, reddedilmektedir. Debûsî, umûmü'l-belvâ için cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağı, ateşin etkilediği şeyin abdeste etkisi ve cenaze taşınmasının yeni bir abdesti gerektirdiği gibi hususları beyan eden haberleri bu konuda örnek göstermektedir.<sup>17</sup> Dolayısıyla herkesin duyabileceği veya görebileceği ya da herkesi ilgilendiren bir konuda varit olan âhâd haberle, bu haber sadece bir veya iki kişi tarafından rivayet ediliyorsa, amel edilmez.

## 1.3. Âhâd Haberlerin Kur'an ve Sünnet'e Arzı

Debûsî, Âhâd haberlerin Kur'an ve Sünnet'e arzı konusunda eleştirisini dört şekilde yapmaktadır. Ona göre âhad haber, ilk önce Kur'an'ı Kerim'e arz edilmelidir. Kur'an'ı Kerim'e muvafık ise kabul edilmeli muhalif ise reddedilmelidir. Zira Kur'an'ı Kerim'in sübutu kat'î, âhâd haberlerin sübutu ise zannîdir. Debûsî, âhâd haberlerin Kur'an'ı Kerim'e arz meselesini iki hadise dayandırarak tespit etmeye çalışmaktadır. Hadislerin birisi şudur: "Kur'an'ı Kerim'de olmayan şartlar yüz tane de olsa batıldır."<sup>18</sup> İkinci hadis ise Peygamber (s.a.s.)'in "Benden bir hadisi duyduğunuzda o hadisi Kur'an'a arz edin, Kur'an'a muvaffik ise kabul edin muhalif ise reddedin."<sup>19</sup> buyurduğu hadistir. Ancak hadis âlimleri bu ikinci hadisin mevzu olduğunu belirtmektedirler.<sup>20</sup> Âhâd haberler Kur'an'ı Kerim'e arz

<sup>15</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 181.

<sup>16</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 196.

<sup>17</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 199.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, Kahire, Müessesetu Kurtuba, ty. c. VI, s. 183.

<sup>19</sup> Muhammed Şemsu'l-Hak el-Azimâbâdî, *Avnu'l-Mabûd Şerhu Süneni Ebi Davud*, Beyrut, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1415, c. XII, s. 232.

<sup>20</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille* c. II, s. 404.

edildiği gibi, sübutu kati olan mütevatir habere de arz edilmelidir. Zira mütevatir haber, bilgiyi ifade etme konusunda, Kitap gibidir. Debûsî, âhâd haberlerin Kur'an ve Sünnet'e arzı konusundaki görüşlerini temellendirmek için birçok ayet, hadis ve olay zikretmektedir.<sup>21</sup>

#### 1.4. Mürsel Haber

Debûsî, âhâd haber eleştirisi başlığı altında müsned ve mürsel hadisleri beraber zikreder. Böylece o, Hanefi geleneğinde var olan mürsel hadisi müsned hadis gibi görme anlayışını sürdürür.<sup>22</sup> Bu da fukahâ metoduna bağlı usûlcülerin mürsel-müsned hadis arasında fark gözetmediklerini gösterir.

#### 1.5. Diğer Haber Konuları

##### 1.5.1. Kur'an'ı Kerim Üzerindeki Ziyadeler

Hanefilerin çoğuna göre Kur'an'ı Kerim üzerine ziyade hükümler getiren (Kur'an'ı Kerim'de var olan bir hüküm üzerine yeni bir hüküm getiren haberler) âhâd haberler nesih hükmündedir.<sup>23</sup> Bu görüşe Debûsî de katılmaktadır. Debûsî, Kur'an'ı Kerim üzerindeki ziyadelerle ilgili olarak, Peygamberimizin zina edenlerin bir yıl süreyle sürgüne gönderilmesi hakkındaki haberin, Nur suresindeki "zina edenlere yüz değnek vurulacağını"<sup>24</sup> ifade eden âyetin hükmünü neshettiği örneğini verir. Onun delili ise şudur: "Kur'an'da zina edenlerin haddi yüz değnek vurulmasıdır. Bu haberde ise bu ayete ziyade bir hüküm varit olmuştur. Buradan zina edenlerin tek cezasının yüz değnek olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bunun üzerinde ziyade olan haberin nesh etme yönüne itibar edilmelidir. Zira Allah'ın hakları olan cezalar, ibadet veya kefaretlardan hiç birisinin parçalara ayrılması mümkün değildir. Debûsî'ye göre bazılarının bu ziyadeleri beyan olarak görmeleri de yerinde değildir. Zira zina edenlerin yüz değnek olan cezaları, bir yıl sürgün edilmesi cezasını içine almamaktadır. Dolayısıyla sürgün hakkındaki haber, ayeti beyan etmemektedir."<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, ss.195-199.

<sup>22</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s.196.

<sup>23</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 212.

<sup>24</sup> Nur, 24/2.

<sup>25</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, ss. 233-234.

### 1.5.2. Kur'an'ı Kerim'in Sünnet'le Neshi

Hanefilerin genel kanaati, Kur'an'ın neshinin Sünnet'le, Sünnet'in neshinin de Kur'an'la caiz olması yönündedir.<sup>26</sup> Debûsî bu konuda şunları söylemektedir: "Nesih, hükmün müddetinin sona ermesinden ibarettir.<sup>27</sup> Kitap ve Sünnet'in hüccet olmasından dolayı, hem kitap hem de Sünnet hükmün sona erdiği müddeti bildirebilir."<sup>28</sup>

Debûsî'nin diğer bir delili ise, neshin bilfiil haberle vuku bulmasıdır. Mesela "Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir mal bırakacaksa anaya, babaya, yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur."<sup>29</sup> ayeti, Peygamberimiz'in "Varislere vasiyet yoktur."<sup>30</sup> hadisiyle neshedilmiştir.<sup>31</sup> Debûsî'nin âhâd haberlerle ilgili görüşünü aktardıktan sonra, Semânî'nin *Kavâtiu'l-Edille* adlı usûl kitabında, âhad haber ile ilgili Debûsî'ye yönelttiği eleştirilere geçebiliriz.

### 2. Semânî'nin Debûsî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Semânî haberi sistemli bir şekilde ele almaktadır. İlk önce haberin tarifini yapar ve haberi; doğruluğu bilinen hak, yalan olduğu bilinen batıl, doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen haberleri ise hak ya da batıl olma ihtimaline açık olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bununla birlikte haberlerin doğruluk veya yanlışlığının kendiliğinden değil, karinelere ve emarelere dayandığını da kaydetmektedir.<sup>32</sup> Semânî, haber hakkında bu kısa bilgileri verdikten sonra haberi rivayet açısından da değerlendirir. Ona göre haber mütevatir ve âhad olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Mütevatir haber, insanda zaruri bilgiye sebep olan haberdir.<sup>33</sup> Âhâd haber ise bir kişinin veya yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir sayının rivayet ettiği haberdir.<sup>34</sup>

Semânî haberin kısımlarını zikrettikten sonra âhâd haberin hükmünü açıklar ve onunla amel edilip edilmediği konusunu ele alır. Onunla amel edilmez tezini savunanların delilleri ile birlikte, ahad haberle amel edilir

<sup>26</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 239.

<sup>27</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 229.

<sup>28</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, ss. 212-243.

<sup>29</sup> Bakara, 2/180.

<sup>30</sup> Abdürrezzak b. Hemâm Ebû Bekir b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyeri, *Musannafu Abdürrezzâk*, (Tahk. Habiburrahman el-A'zemî), Beyrut, el-Mektebû'l-İslamî, ty, c. IX, s. 69.

<sup>31</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, s. 240.

<sup>32</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 232-233.

<sup>33</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 234.

<sup>34</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 254.

görüşünü savunanların delillerini de zikreder.<sup>35</sup> O, âhâd haberi açıkladıktan sonra âhâd haber ile ilgili ahad haber râvilerinin şartlarını da ortaya koymaktadır.<sup>36</sup> Semâni âhâd haberlerin kabulü için Hanefilerin ileri sürdükleri bazı şartları kabul etmez. Âhad haber râvisinin şartlarıyla ilgili Hanefileri özellikle de Debûsî'yi eleştirir. Bu eleştiriler mesâilu'l-hilâf başlığı altında umûmü'l-belvâ konusu ile başlar.<sup>37</sup>

## 2.1. Umûmü'l-Belvâ Prensibi

Umûmü'l-belvâ, fıkhıta bir musibet veya sıkıntının herkesi kapsayacak şekilde yaygın hale gelmesi demektir.<sup>38</sup> Hadis ilminde ise; Hz. Peygamber zamanında meydana gelen ve herkesi ilgilendiren bir olayın birçok kişi tarafından değil de bir iki kişi tarafından rivayet edilmesi şeklinde tarif edilir. Herkesi ilgilendiren konularda bir iki kişinin rivayetinden söz ediliyorsa bu rivayette bir sorun olduğu anlamına gelir. Hanefilere göre umûmü'l-belvâ'ya örnek olabilecek hadislerin bir kaç kişi tarafından rivayet edilmesi kabul edilmez.<sup>39</sup> Semâni, bu ihtilafı konuyu işlerken Hanefilerin (satıcı ve alıcının muhayyerliği, imama uyan kişilerin Fatıha okuması ve avret yerine elin değmesi gibi) örnek olarak zikrettikleri âhâd haberleri ele alır, onların umûmü'l-belvâ konusunda sundukları delilleri açıklar ve akabinde kendi delillerini uzun uzadıya zikreder.<sup>40</sup>

Hanefiler bu konuda görüşlerini şu şekilde temellendirmektedirler: Umûmü'l-belvâ olan konular hakkında birçok soru sorulur. Dolayısıyla hakkında birçok soru sorulan bir konunun birden fazla beyanı olmalıdır. Açıklamaya muhtaç olan böyle bir haber ise birçok kişi tarafından rivayet edilmelidir. Eğer mevzubahis olan böyle bir haberin râvileri az ise bu onun sabit olmadığını gösterir. Ayrıca bilgiyi zaruri kılan haber, birçok kişi tarafından rivayet edilen haberdur. Bir iki kişi tarafından rivayet edilen haber ise bu hükümde değildir.<sup>41</sup> Semâni, Hanefilerin getirdikleri bu delilleri kabul etmeyip Şafiilerin delillerini şöyle açıklamaktadır:

Şafiilere göre, haberlerin kabul edilmesi hakkındaki en güçlü delil sahâbenin icmasıdır. Sahâbe ise diğer haberler ile umûmü'l-belvâ dediğimiz haberler arasında bir fark gözetmeden onları kabul etmişlerdir. Semâni buna

<sup>35</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 264-265-291.

<sup>36</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 295.

<sup>37</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 357.

<sup>38</sup> İbrahim Paçacı, "Umûm-i Belvâ" *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB, 2006, s. 667.

<sup>39</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 358-359.

<sup>40</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 359-363.

<sup>41</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 359.

örnek olarak Hz. Aişe'den (v. 58/68) rivayet edilen "eşlerin birleşmelerinde inzal olmasa da guslün gerekli olduğu ve gayr-i müslimlerden cizye alınması" hakkındaki âhâd haberleri zikretmektedir.<sup>42</sup>

Semânî, bunları açıkladıktan sonra meselenin tahlilini yapıp şunları söylemektedir: "Âhad haberle amel edilmesinin vacip olduğuna inandıkları halde umûmü'l-belvâ hakkında varit olan haberleri kabul etmeyenlerin delilleri şunlardır:

1. Umûmü'l-belvâyla ilgili haberlerin kabul edilmemesi hakkında bir nas vardır.
2. Böyle haberlerin kabulü için elimizde bir delil yoktur.
3. Umûmü'l-belvâya örnek olan haberler çoğunluk tarafından rivayet edilmeliydi.

Birincisini kabul etmek mümkün değildir. Zira bir nass olsaydı araştırmalardan sonra o nassın görülmesi icap ederdi. Fakat şimdiye kadar umûmü'l-belvâ hadislerinin kabul edilmemesi gerekliliği hakkında hiçbir nassa rastlanmamıştır. Getirdikleri ikinci delil de batıldır. Zira kesin delillerle biliyoruz ki sahâbe âhâd haberleri kayıtsız kabul etmiştir. Hanefilerin getirdikleri üçüncü delil de doğru değildir. Çünkü umûmü'l-belvâ hakkında varit olan haberlerin birçok kişi tarafından rivayet edilmesi gerekir şeklindeki iddiaları, bu haberlerin hükmü herkesi ilgilendiren cinsten olsaydı kabul edilebilirdi. Fakat umûmü'l-belvâyâ giren haberlerin hükmünün bütün insanları kapsamadığı açıktır."<sup>43</sup>

## 2.2. Râvilerin Fakih Olup Olmamasının Âhâd Haberlere Etkisi

Semânî bu konuyu ve haberin kıyasla ilişkisi meselesini beraber zikretmektedir. O önce Hanefilerin genel eğilimlerini aktarır.<sup>44</sup> Sonra da Debûsî'nin iddialarını zikredip hepsine birlikte cevap verir.

Debûsî'nin görüşleri şöyledir: O rivayeti kabul edilen sahabileri dört kısma ayırır. Bu sınıflamada meşhur sahabilere Hulefâ-i Râşidîn'i örnek gösterirken meçhuller için de Ma'kel b. Yesar'ı (v. 59/679) örnek göstermektedir.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 360.

<sup>43</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 361-362.

<sup>44</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 368-375.

<sup>45</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 380.



Debûsî'ye göre, rivayet edilen meşhur bir haber kıyasa muhalif değilse hüccettir. Eğer muhalif ise râvinin fakihliğine bakılır. Râvi fakihlerden ise rivayeti yine kabul edilir. Şayet fakih değilse haber terk edilir. Bunun sebebinin Debûsî şöyle açıklamaktadır: “Haber, haddi zatında yakîni bir hüccet olup kıyastan evladır. Fakat râvinin rivayetinde bir şüphe bulunursa, bu şüpheden dolayı haber kıyastan daha aşağı bir derecede olur. Bundan dolayıdır ki kıyasa karşı, rivayetinde şüphe olan haber terk edilir.”<sup>46</sup>

Debûsî, iddialarını ispat etmek için sahâbeden bu konuyla ilgili birkaç örnek vermektedir. Bunlardan biri Ebû Hüreyre'nin (v. 58/678) rivayet ettiği “Ateşin dokunduğu şeylerden abdest gereklidir.”<sup>47</sup> hadisinin İbn Abbas (v. 67/687) tarafından reddedilmesidir. İbn Abbas'ın bu hadisi terk etmesinin sebebinin de kıyasa muhalif olmasıyla açıklamaktadır. Debûsî de İbn Abbas'ın kıyasa karşı Ebû Hüreyre'nin hadisini terk etmesinin nedenini Ebû Hüreyre'nin fakih olmamasına bağlamaktadır.<sup>48</sup>

Debûsî, Ebû Hüreyre'nin zina sonucu doğan çocukla ilgili rivayet ettiği hadisi, Hz. Âişe'nin “Hiç kimse kimsenin günahını yüklemesin.”<sup>49</sup> ayetiyle reddetmesini de örnek olarak vermektedir.<sup>50</sup> O, Hz. Âişe'nin, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bu hadisi, temel ilkelere aykırı olduğu için reddettiği iddiasında bulunmaktadır. Debûsî bu örnekleri verdikten sonra “Naklettığımız bu hadislerin râvileri her ne kadar âdil olsalar da, fakih olmadıkları takdirde rivayet ettikleri haber reddedilir.” diyerek âhâd haberlerin râvileriyle ilgili zikrettiği şartları savunmaktadır. Ona göre, Ebû Hüreyre'nin adaletinde hiç bir şüphe yoktur. Yalnız diğer sahâbiler tarafından, fakih olmadığı için, kıyasa aykırı olan haberleri kabul edilmemiştir. Zira fakih olmayan birisinin herhangi bir hadisi manayla rivayet etme durumu vardır. Fakih olmayan birisi hadisin birçok manasına vakıf olamayabilir. Bu da yanlışlığa (galata) sebep olabilmektedir. Bundan dolayıdır ki âlimlerimiz musarrât<sup>51</sup> ve arâyâ<sup>52</sup> hadislerini reddetmişlerdir.<sup>53</sup>

<sup>46</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 381.

<sup>47</sup> Muhammed b. Yezid Ebu Abdülla el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mace*, (Tahk. Muhammed b. Fuad Abdülbaki), Beyrut, Daru'l-Fikr, ty, c. I, s. 10.

<sup>48</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 382.

<sup>49</sup> Fatır, 35/18.

<sup>50</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 383.

<sup>51</sup> Musarrât, sütü bol gözüksün diye satımdan önce birkaç gün sağılmamış süt hayvanını ifade eder. Şükrü Özen, “Musarrât”, *DİA*, İstanbul, 1993, XXXI/240.

<sup>52</sup> İslam hukukçuları arâyânın ne olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmam Şafii bunu, kişinin, ailesinin yemeklik taze hurma ihtiyacını karşılamak üzere kuru hurma karşılığında hurma ağacındaki meyveyi tahmini ölçü ile satın alması şeklinde yorumlamıştır. bkz. Muhammed b. İdris Ebû

Semânî, râvinin fakihliğiyle ilgili olarak Debûsî'nin dile getirdiği ilkelere cevap verirken; onun sahabeden bazılarını malum bazılarını da meçhul olarak göstermesini ve onlar hakkında fakihtir veya değildir diye değerlendirmelerde bulunmasını eleştirir. Bunun da en hafif tabirle "haddi aşmak" olduğunu söyler.<sup>54</sup> Debûsî'nin dile getirdiği usul ilkelerine ve bu ilkeleri temellendirmek için verdiği örneklerle de uzun uzun cevaplar verir.

Semânî şunları söyler: Debûsî, Ebu Hüreyre'nin fakih olmadığıyla ilgili tespitinde haklı değildir. Zira Ebû Hüreyre'nin ashabın büyüklerinden olduğu ve Peygamber (s.a.s.)'in onun için dua ettiği sabittir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin fakih olduğu ve sahâbenin çoğunun henüz hayatta olduğu bir zamanda birçok konuda da fetva verdiği de bilinmektedir<sup>55</sup> diyerek onun, ravi için öne sürdüğü fakihlik şartını reddeder.

Semânî'ye göre; Debûsî'nin haberleri manayla rivayet etme konusunda Ebû Hüreyre'yi eleştirmesi ve onun hata edebileceğini söylemesi yerinde değildir. Zira Ebû Hüreyre gibi Arap dilini iyi bilen bir sahâbe hakkında böyle düşünmek uygun değildir. Aynı zamanda haberi aktarmada hata etme durumu yalnızca ona has bir durum değildir. Yani bu hata, fakih olan veya olmayan herkes için söz konusu olabilir.<sup>56</sup>

Semânî bu konuda Hanefileri tutarsızlıkla suçlamakta ve buna Hanefilerin üstadı olan İmam Ebû Hanîfe'nin "oruçlu iken unutarak yiyen-içen kişi hakkında Ebû Hüreyre'den rivayet edilen habere dayanarak kıyası terk etmesini" örnek vermektedir. Ayrıca Semânî, "Debûsî'nin ve diğer Hanefilerin Ebû Hüreyre'den kıyasa muhalif olarak gelen bu rivayeti râvinin fakihlik şartına dayandırarak reddetmeleri hem bir çelişkidir hem de imamlarına muhalefet etmektir."<sup>57</sup> diyerek Debûsî'yi eleştirir.

Abdullah eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dârü'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1393, VII/212. İmam Malik'in yorumuna göre, 'araya satışı kişinin başkasının bahçesinde hurma ağacı bulunur, bahçenin sahibi başka kimselerin bahçesine girmesini ve bu yoldan zarar görmeyi istemediğinden o kimseye taze hurması karşılığında kuru hurma verir. Mâlik, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, III/285. Hanefilere göre, kişi hurma ağacının meyvesini başkasına hibe eder daha onu kendisine teslim etmeden önce hibeden dönmek ister, işte bu durumda hibede bulunduğu kişiye, hibe ettiği taze hurma kadar kuru hurma vermesidir. İbn Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadîr*, VI/415; Şabân, *Üsûlü'l-Fıkh*, (Çev. İbrahim Kafi Dönmez), TDV, Ankara 2003, s.141.

<sup>53</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 385.

<sup>54</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 387.

<sup>55</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 390.

<sup>56</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 390-391.

<sup>57</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 391.



### 2.3. Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı

Haberlerin Kur'an'a arzı öteden beri tartışılan bir konudur. Bu konuda bütün mezhepler kendi görüşlerine bağlı usulcülerin değerlendirmelerini veya bizzat kendi mezheplerinin ilkelerini esas alırlar. Hanefiler de bu konuyu kendi mezheplerinin geleneksel anlayışına göre ele almışlardır.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için Debûsî'nin düşüncelerini ve Semâni'nin eleştirilerini birlikte zikretmek daha uygundur.

Debûsî'ye göre, rivayet edilen âhâd haber dört yolla tenkit edilir. Âhâd haber ilk önce Kur'an'a, sonra sabit olan hadislerle arz edilir. Daha sonra umûmü'l-belvâ prensibi uygulanır ve tartışmalı konularda selef-i sâlihînin âhâd habere başvurup vurmadıklarına bakılır. Her hangi bir âhâd haberi ele aldığımızda, bu haber bu dört tenkit ölçüsünü sorunsuz geçerse kabul edilir, yoksa reddedilir.<sup>58</sup>

Debûsî bu konuda ileri sürdüğü şartları şu delillerle delillendirmektedir: Âhâd haberin Kur'an'ı Kerim'e arzı konusuna Peygamberimizin "Yüz şart olsa bile Kur'an'ı Kerim'de olmayan her şart batıldır."<sup>59</sup> ve "Benden bir hadis rivayet edildiğinde onu Kur'an'ı Kerim'e arz edin, Kur'an'ı Kerim'e muvafık olanı kabul edin, ona muhalif olanı ise reddedin."<sup>60</sup> hadisleri bu konuda birer delildir. Debûsî bunları naklettikten sonra şu değerlendirmeleri yapmaktadır. Haberin Kur'an'a arz sebebi Kur'an'ın kat'î, haber-i vâhidin ise zannî olmasından dolayıdır. Zannî olanların yakînî olanlarla reddedilmesi, yakînî olanların zannî olanlarla reddedilmesinden evladır.

Bunun yanında Debûsî başka önemli ve tartışmalı bir konuya değinerek şunları kaydetmektedir: Hadisin Kur'an'a muhalefeti ister kitabın aslına ister umum-hususuna ve ister kitabın zahirine olsun fark etmez, bütün durumlarda muhalif olan haber reddedilir.<sup>61</sup>

Debûsî'ye göre, İslam dininin muhafazası ve hurafelerden temizlenmesi açısından âhâd haberlerin bu ilkelerle tespit edilmesinde birçok fayda vardır. Zira birçok bid'atin ortaya çıkması âhâd haberlerin Kur'an'a arz edilmeden kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Haberlerin Kur'an'a arz edilmeden kabul edilmesi; Kur'an'ın hükümlerinin o âhâd

<sup>58</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 393.

<sup>59</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 183.

<sup>60</sup> Azimâbâdi, *Avnu'l-Mabud*, c. XII, s. 232.

<sup>61</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 393-394.

habere göre değerlendirilip; haberin asıl, Kur'an'ın ise ona tabi kılınması anlamına gelmektedir. Bu da İslam dininin şüphe üzerine bina edilmesi demektir. Âhâd haberlerin şartlara bağlanmadan kabul edilmesinin zararı, Kur'an'ı asıl kabul edip âhâd haberleri bazı şartlarla kabul etmenin zararından daha fazladır. Zira âhâd haberleri bir takım şartlarla kabul edenler bazı durumlarda âhâd haberleri şüphe üzerine terk etmiş olurlar. Başka bir grup ise âhâd haberleri asıl kabul edip Kur'an'ı Kerim'i ona tabi kılmıştır.<sup>62</sup>

Debûsî bu mesele için "Bir şahit ve yeminle hüküm verilebilir."<sup>63</sup> hadisini örnek verir ve bu hadisin Kur'an'ın (erkeklerinizden iki kişiyi şahit gösterin)<sup>64</sup> açık hükmüne muhalif olduğunu belirtir.<sup>65</sup>

Semânî'nin Debûsî'ye verdiği cevaplar ise şöyledir: " 'O kendi hevasına göre konuşmaz konuştukları Allah tarafından vahyedilmiştir.'<sup>66</sup> ayeti, haber sabit olduktan sonra Kur'an'ı Kerim'e arzının gerekli olmadığını ve Kur'an'ın umum ifade eden kelimelerinin âhâd haberlerle tahsisinin caiz olduğunu gösteren bir delildir. Başka bir ayette 'Resulün size getirdiği şeyleri alın, sizi sakındırdığı şeylerden sakının.'<sup>67</sup> buyurulmaktadır. Bu ayetlere bakıldığında Allah, müminlere Peygamber'in getirdiklerine uymalarını emretmektedir. İmam Şafii bu konuda şunları söylemektedir: Kur'an'ı Kerim'le sabit haber arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Kuran'a zıt görünen haberlerin gerçekte Kur'an'la hiçbir yönden zıtlığı söz konusu değildir. Bilakis böyle zannettiğiniz haberler sizin vehminize dayanan bir iddiadır. Bunun gerçekte hiçbir alakası yoktur."<sup>68</sup>

Öte yandan bir şahit ve yeminle hüküm verilmesi konusundaki haberle Kur'an'ı Kerim arasında hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. Zira her ikisi de kendi alanında birer asıl olarak telakki edilmektedir. Debûsî'nin kendi tezini desteklemek için Peygamber'e nispet edilen "Benden bir hadis rivayet edildiğinde onu Kur'an'ı Kerim'e arz edin, Kur'an'ı Kerim'e muvafık olanı kabul edin, ona muhalif olanı ise reddedin".<sup>69</sup> hadisini zikretmesi geçerli bir delil değildir. Zira bu hadisin râvileri arasında Yezid b. Rabia vardır. Bu kişi ise meçhuldür. Ravisi meçhul olan hadis ise münkatı olup

<sup>62</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 395-396.

<sup>63</sup> Muslim, *Sahihu'l-Müslim*, c. II, s. 1337.

<sup>64</sup> Bakara, 2/282.

<sup>65</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 396-397.

<sup>66</sup> Necm, 53/3-4.

<sup>67</sup> Haşr, 59/7.

<sup>68</sup> Semânî, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II s. 402.

<sup>69</sup> Azimâbâdi, *Avnu'l-mabud*, c. XII, s. 232.

sahih hadisler arasında sayılmamaktadır. Hatta İbn Main'den (v. 233/847) bu hadisin batıl ve mevzu olduğuna dair rivayet vardır. İbn Main'nin ise cerh ve tâdilde otorite olduğu hususunda şüphe yoktur.”<sup>70</sup>

Semâni Debûsî'yi kastederek: “Bu kişiye şaşıyorum. Usûl kitabında bu konuyu haberlerinin tenkidi babı altında ele almaktadır. Bu meseleyle uğraşanlar tenkit ilminde mahir olmalı, haberin ravilerini, onların durumlarını ve vefat tarihlerini iyi bilmelidir.” diyerek Debûsî'yi âhad haberlerin tenkidi konusunda bilgi sahibi olmamakla suçlamakta ve onun amacının cidal olduğunu söylemektedir. Semâni'ye göre; Debûsî'nin ortaya koyduğu usûl ile ilgili esaslar zayıf ve temelsizdir. Ehli hadisin ittifakına göre, haberlerin tenkidini yalnız haber konusunda uzman olanlar yapabilir. Bunların dışındaki kişilerin tenkidi kabul edilmez. Debûsî'nin tenkit ehli olmadığı ise kesindir.<sup>71</sup>

Semâni “Muhالیf kişiler ile aramızdaki bariz fark şudur: Bizim temel prensibimiz Kur'an ve Sünnet'i asıl olarak kabul edip bütün meseleleri bu asla binaen ortaya koymamızdır. Hiçbir zaman kendimize Kur'an ve Sünnet'te tasarruf etme hakkı vermedik, Kur'an ve Sünnet'in hükümlerini nefsimize tabi ettirmedik. Bilakis herhangi bir mesele ortaya çıkarsa, o meseleyi Kur'an ve Sünnet'e arz edip ona muvafık olan görüşü kabul eder, ona muhalif olanı ise reddederiz.”<sup>72</sup>

Muhالیflerimiz ise kendi mezheplerini rey ve akıl üzerine kurdular. Kitap ve Sünnet'i de koydukları esaslara göre değerlendirdiler. Kur'an ve Sünnet'i kendi mezhep esaslarına göre yorumlamak için her yolu denediler ve onların esaslarına uymayan Sünnet'i de reddettiler. Bunun neticesinde de o Sünnet'in râvisi hakkında kötü zanna kapıldılar. İşte ele aldığımız Sünnet'in Kur'an'a arzı bunun neticelerinden birisidir. Bütün günahı Debûsî'ye yüklemiyoruz. Zira Debûsî bu konuda İsa b. Eban'a tabi olmuştur. Bu konuyu ilk ele alan ve sahâbe hakkında kendine tasarruf hakkı tanyan da İsa b. Ebân'dır.”<sup>73</sup>

Debûsî'nin delil olarak getirdiği “Yüz şart bile olsa Kur'an'ı Kerim'de olmayan her şart batıldır.”<sup>74</sup> hadisinde geçen şarttan maksat Allah'ın hükmüdür. Bize göre Allah'ın Kitap ve Sünnet'te kabul etmediği her şart

<sup>70</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 405.

<sup>71</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 407.

<sup>72</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 411.

<sup>73</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 412.

<sup>74</sup> Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, c. VI, s. 183.

batıldır.<sup>75</sup> Debûsî ve arkadaşlarına göre Kitap'taki hükümler yakînî olup Sünnet'tekiler ise şüphelidir. Fakat bunu kabul etmek mümkün değildir. Zira amel konusundaki haberlerin hükmünün de yakînî olduğuna şüphe yoktur. Hatta kendi mezhebinin imamı Ebû Hanîfe'nin; "Allah ve Peygamber'den gelen her şeyin başımız ve gözümüz üzerinde yeri vardır." sözü, Kitap ve Sünnet'in konumunu en güzel şekilde belirtmektedir. Ayrıca Peygamber'den rivayet edilen "Bağdaş kurarak oturan birisine emrettiğim veya nehyettiğim bir mesele sorulduğunda 'ben bilmiyorum, yalnız Kur'an'da bulduğumuz şeye tâbi oluruz' diyenleri bulmayayım."<sup>76</sup> hadisi de meselenin ne kadar hassas olduğunu açıklamaktadır.<sup>77</sup>

Bize göre kitabın umûmunun haberlerle tahsis edilmesi caizdir. Bunun hakkında sahâbenin icması vardır. Zira sahâbe "Allah, size evlatlarımız hakkında (şunu) tavsiye eder: Erkeğin payı iki kızın payı kadardır."<sup>78</sup> ayetinin hükmünü, "Biz, peygamberler topluluğu miras bırakmayız." hadisiyle tahsis etmişlerdir.<sup>79</sup> Ayrıca sahâbe, "Eşlerinizden kalan malın yarısı sizindir."<sup>80</sup> ayetinin hükmünü de Peygamberimiz "Değişik dinlere mensup kişiler, birbirlerine varis olmazlar."<sup>81</sup> hadisiyle tahsis etmiştir.<sup>82</sup>

#### 2.4. Mürsel Haberler

Semâni, ilk önce haberleri muamele, şahitlik ve dini konular ile ilgili olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.<sup>83</sup> Daha sonra bunları sened (haberin raviler zinciri) açısından müsned ve mürsel olmak üzere iki kısma ayırıp fıkıhçıların konu hakkındaki şu görüşlerini aktarır: Fıkıhçılar müsned haberin hüccet olduğu konusunda hemfikirdirler. Mürsel haberler konusunda ise usûlcüler arasında ihtilaf bulunmaktadır. İmam Şafî'ye göre mürsel haberi destekleyen başka bir karîne yoksa tek başına hüccet sayılmaz. Ebû Hanîfe, Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise mürsel haber tek başına hüccettir. İsa b. Eban tâbiîn ve etbau't-tabiinin mürselini kabul eder, onların dışındaki kişilerin mürsellerini ise reddeder.<sup>84</sup>

<sup>75</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 413.

<sup>76</sup> Âzimâbâdi, *Avnu'l-Mabud*, c. XII, s. 233.

<sup>77</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 414-415.

<sup>78</sup> Nisa, 4/11.

<sup>79</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 416.

<sup>80</sup> Nisâ, 4/12.

<sup>81</sup> İbn Mace, *Sünenü İbni Mace*, c. II, s. 912.

<sup>82</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 417.

<sup>83</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 250.

<sup>84</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 431-433.

Mürsel haberleri kabul edenlerin delilleri şunlardır: Adil olan bir râvinin rivayet ettiği haberlerin doğru olmadığına karar vermek mümkün değildir. Zira adil râvinin adaleti, zikretmediği kişinin yerine geçtiği gibi onu yalana sevk etmesine de engeldir.<sup>85</sup> Diğer bir delil de sahâbe icmadır. Sahâbeden Bera b. Azib'in (v. 72/691) "Hz. Peygamber'den size aktardığımız her şeyi O'ndan işitmiş değiliz, fakat birbirimizi yalanla da itham etmeyiz." dediği rivayet edilmektedir.<sup>86</sup> Bu da sahâbenin birbirlerinden Peygamber'in hadislerini rivayet ettiğinin ve hiçbir sahâbenin mürsel habere karşı olmadığına bir göstergesidir.<sup>87</sup>

Mürsel haberler hakkında sunulan başka bir delil ise şudur: Peygamberimizden bu yana insanlar mürsel haberleri rivayet ettikleri halde hiçbir kişinin onları tenkit ettiği sabit değildir. Bu da sahâbe sonrasında da icmanın meydana geldiğinin ayrı bir göstergesidir. Hanefi fıkıhçılar bu konuda İmam Şafii'nin Said b. Museyyeb'in (v. 94/712) mürsellerini kabul etmesini de kendileri için bir delil olarak göstermişlerdir.<sup>88</sup>

Hanefilerin sundukları deliller yabana atılacak deliller değildir.<sup>89</sup> Buna rağmen mürselleri kabul etmeyenlerin elinde daha kuvvetli deliller vardır. Mürsel haberleri kabul etmeyenlerin delillerinden biri "*Bilmediğin şeyin peşine düşme!*"<sup>90</sup> ayetidir. Mürsel hadislerin sıhhati belli olmayıp, rivayet zincirinden düşen râviler hakkında bilgi sahibi olmadığımız için onun hakkında bir hüküm vermek mümkün değildir. Nitekim Allah, bilmediğimiz şeyin peşine düşmekten bizi sakındırmaktadır.<sup>91</sup>

Mürselleri kabul etmeyenlerin en kuvvetli delillerinden birisi de şudur: Mürselleri rivayet eden râvinin kendisinden rivayet ettiği kişinin ismini söylememesi bir vehme sebep olur. Muhaddisler arasında ise rivayet zincirinin bütün halkalarını zikretmek bir adet haline gelmiştir. Bunun dışına çıkıldığı zaman halkadan düşen kişinin adaletine şüpheyle bakılır ve dolayısıyla rivayeti reddedilir.<sup>92</sup>

Utbe b. Ebi Hâkim; "Bir gün, Ebû İshak'ın yanında bulunuyordum. O'nun meclisinde Zührî de vardı. Ebû İshak hadisleri naklederken hep "Kale Resulullah", yani "Peygamber şöyle dedi." diyordu. Zührî, Ebû

<sup>85</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 433.

<sup>86</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 436.

<sup>87</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 438.

<sup>88</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, ss. 439-440.

<sup>89</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 440.

<sup>90</sup> İsrâ, 17/36.

<sup>91</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 442.

<sup>92</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 443.

İshak'a; Ey İbn Ebi Ferve! Allah'tan kork! Allah'a karşı ne kadar da cüretlisin, haberleri bize aktarırken isnatları da zikretsene, isnatsız bir haberin gemi yoktur diyerek isnatsız rivayetlere karşı çıkmıştır." Zührî'nin irsala olan tepkisi bu konunun ne kadar hassas olduğunu göstermektedir.<sup>93</sup>

Mürsel haberlerin reddine dair güçlü bir delili de İmam Şafii sunmuştur. O da rivayetin şahitliğe kıyas edilmesidir. Bir şahide karşı başka kişilerin şahitliklerinin kabul edilmesi için onların isimlerinin belli olup tanınmaları gerekir. Burada da bir haberin kabul edilmesi için haberin rivayet zincirinin bütün halkalarını bilmek gerekmektedir.<sup>94</sup>

İsa b. Eban'ın iddia ettiği gibi eğer mürsel haberler de müsned haberler gibi olsaydı, râvilerin isimlerinin zikredilmesinde hiçbir fayda olmazdı ve selef-i salihîn râvilerin adaleti için o kadar mesai de harcamazlardı. Selef-i salihîn'in bu zahmetlere girmeleri bu konunun gerekli ve önemli olduğunun bir göstergesidir.<sup>95</sup>

Hanefiler'in mürsel haberleri kabul etmek için sahâbenin irsallerini örnek olarak göstermeleri onları haklı çıkarmaz. Zira sahâbenin tümünün Kur'an ve Peygamberin (s.a.s.) şahadetiyle âdil oldukları aşikârdır. Biz de sahâbenin irsallerini kabul etmeliyiz. Fakat sahâbenin mürsellerini kabul etmek diğer mürsel haberlerin kabulü anlamına gelmemelidir.<sup>96</sup>

Hanefilerin İmam Şafii'ye nispet ederek İbn Müseyyeb'in "Mürsellersi kabul etmek, prensipte bütün mürsellersi kabul etmek anlamına gelmektedir." demeleri de onları haklı çıkarmaz. Zira İmam Şafii'nin İbn Müseyyeb'in mürsellersini kabul etmesinin nedeni vardır. O da, İbn Müseyyeb'in mürsellersi araştırıldığında, onlardan her birinin başka yollardan muttasıl olarak rivayet edilmiş olmasıdır.<sup>97</sup>

## 2.5. Diğer Haber Konuları

### 2.5.1. Kur'an'daki Ziyadeler

Kur'an'daki ziyadeler konusunda Semâni'nin Debûsî'ye yönelttiği eleştiriler şunlardır:

"Neshin izale ve önceki hükmün iptali manasına geldiği herkesçe malumdur. Aynı şekilde ayetteki hükmün hem haberden önce hem de haberden sonra sabit

<sup>93</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 444.

<sup>94</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 451.

<sup>95</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 454.

<sup>96</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 457.

<sup>97</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. II, s. 458.



olduğu kesindir. Haberin gelişinden sonra ayetin hükmü değişmez. Bilakis haber, ayetin üzerine eklenecek yeni bir hüküm getirmiştir. Nitekim zina konusunda hem yüz değnek, hem de bir yıl sürgün cezası birlikte uygulanır. Bu da haberin ayete getirdiği ziyade hükmün bir nesih olmadığına açık bir göstergesidir. Ayrıca haberlerin ziyadesi bir nesih olsaydı kıyasın kendisinin de bir nesih sayılması gerekecekti. Zira kıyas da nasların açıklamadığı bazı hükümleri ortaya çıkarmaktadır.”<sup>98</sup>

## 2.5.2. Kur'an'ı Kerim'in Sünnet'le Neshi

Semâni'nin Kur'an'ı Kerim'in Sünnet'le nesh edilebileceği ile ilgili iddialara yönelttiği eleştirileri şu şekildedir:

Kur'an'ın hükümlerinin haberlerle nesh edilmeyeceği konusunda ayetin açık bir hükmü vardır. “Biz, bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.”<sup>99</sup> Bu ayette Allah, bir ayetin hükmünü neshettiğinde ondan daha iyisini veya benzerini getireceğini bildirmiştir. Sünnet'in, Kur'an'ın misli veya benzeri olmadığı herkesçe malumdur. Dolayısıyla; Kur'an'ın hükümlerinin Sünnet'le nesh edilmesi mümkün değildir.

Debûsî'nin, Kur'an'ın hükümlerinin bilfiil Sünnet'le nesh edildiği iddiası ise çok zayıftır. Zira Debûsî'nin “Varislere vasiyet yoktur.”<sup>100</sup> haberini neshe örnek olarak getirmesi yanlış bir yorumlamadır. Çünkü bu hadis nesihden çok miras ayetlerinin beyanı mahiyetindedir. Peygamber'in; “Varislere vasiyet yoktur.” cümlesinden önce söylediği; “Allah her hak sahibinin hakkını vermiştir.”<sup>101</sup> cümlesi de haklı olduğumuzu göstermektedir. Hadisin bütününe ele aldığımızda da hadisin bir beyan olduğu ortaya çıkacaktır.”<sup>102</sup>

## Değerlendirme

Âhâd haber konusu, ilk dönemden itibaren tartışıla gelmiş bir konudur. Fakihlerden bazıları âhâd haberi hiçbir şart ileri sürmeden kabul ederken, bazıları ise âhâd haberin kabulü için ravilerin adil ve zâbit olmaları ile birlikte ravinin fakih olmasını, âhâd haberin umûmü'l-belva niteliğine

<sup>98</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. III, s. 143.

<sup>99</sup> Bakara, 2/106.

<sup>100</sup> Abdürrezzak, *Musannaf*, c. IX, s. 69.

<sup>101</sup> Muhammed b. Ahmed Bedruddinu'l-Aynî el-Hanefî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ty, c. XIV/ s. 26.

<sup>102</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille*, c. III, s. 175.

olmamasını, Kur'an ve maruf Sünnet'e arz edilmesini şart koşmuşlardır. Bu şartları öne sürenlerden birisi de Hanefi fakihî Debûsî'dir.

Debûsî bu konuda ravinin fakih olma şartını öne sürer. Bu şartın eksikliği için Ebu Hüreyre'yi örnek olarak göstermesi doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü Ebu Hüreyre'nin fakihliği tartışılmaz. Ayrıca Ebu Hanife, Ebu Hüreyre'nin kıyasa muhalif olan birçok rivayetini kabul etmiştir. Mesela Ebu Hanife, kıyasa muhalif olduğu halde "oruçlu olduğunu unutarak yiyip içenlerin oruca devam edeceklerini, onları Allah'ın yedirip içirdiğini"<sup>103</sup> ifade eden hadis ile amel etmiştir.<sup>104</sup> Bu da söylediklerimizi desteklemektedir.

Debûsî'nin öne sürdüğü "arz şartı" da yerinde değildir. Debûsî, âhâd haberlerin Kur'an'ı Kerim'e arz meselesini iki hadise dayandırarak ortaya koymaya çalışmıştır. Hadislerin birisi "Kur'an'ı Kerim'de olmayan şartlar yüz tane de olsa batıldır." hadisidir.<sup>105</sup> İkinci hadis ise "Benden bir hadisi duyduğunuzda o hadisi Kur'an'a arz edin, Kur'an'a muvaffık ise kabul edin, ona muhalif ise reddedin."<sup>106</sup> şeklindeki hadistir. Fakat hadis âlimleri bu ikinci hadisin mevzu olduğunu belirtmektedirler.<sup>107</sup> Ayrıca Ebu Hanife, zâhirî itibarıyla Kur'an ve Sünnet'te yer alan genel prensiplere aykırı görünen "Veled-i zina için en şerlisidir."<sup>108</sup> hadisini arzdan dolayı reddetmeyerek, belli bir kişiyle ilgili ele alarak yorumlamaktadır.<sup>109</sup> Bu da gösteriyor ki arz meselesi ilk dönem Hanefilerin genel temayülü değildir.

Debûsî'nin ileri sürdüğü "Umûmü'l-belva" şartı da isabetli değildir. Zira Debûsî umûmü'l-belvâ için "cinsel organa dokunmakla abdestin bozulacağı, ateşin etkilediği şeyin abdeste etkisi ve cenaze taşımalarının yeni bir abdesti gerektirdiği" gibi hususları ifade eden haberleri örnek göstererek kabul etmez. Ancak Hz. Âişe'den rivayet edilen, eşlerin birleşmelerinde inzal olmasa da guslün gerekli olduğu ve gayr-i müslimlerden cizye alınması hakkındaki âhâd haberleri ise kabul etmektedir. Bu iki durum arasında bir fark bulunmadığı halde bir kısmını umûmü'l-belva şartıyla

<sup>103</sup> Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-b. Haccac, Müsnedu's-Sahih, (Tahk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ty, c. II, s. 809.

<sup>104</sup> Damad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur*, (Tahk. Halil İmran el-Mansur), Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1998, c. I, s. 358.

<sup>105</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, c. VI, s. 183.

<sup>106</sup> Azimâbâdi, Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Mabûd Şerhu Süneni Ebi Davud*, Beyrut, Daru'l- Kütübî'l-İlmîyye, 1415, c. XII, s. 232.

<sup>107</sup> Semâni, *Kavâtiu'l-Edille* c. II, s. 404.

<sup>108</sup> Ebû Davud, Süleymân b. Eşas es-Sicistâni, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Tahk. Muhammed Muhyuddin Abdulhamid), Beyrut, Mektebetu'l-Asriyye, ty, c. IV, s. 29.

<sup>109</sup> Yiğit, *Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 183.

reddetmesi, bir kısmını kabul etmesi arasında çelişki bulunmaktadır. Bu da âhâd haberlerin kabulü için “umûmü'l-belva” şartının her yerde geçerli olmadığını göstermektedir.

Âhâd haber eleştirisi başlığı altında müsned ve mürsel hadisleri beraber zikrederek, Hanefi geleneği olan mürsel hadisi müsned hadis gibi görme anlayışını sürdürme Debûsî'yi haklı çıkarmaz. Zira muhaddislerin kahir ekserisi, mürsel haberleri zayıf haberler olarak nitelemektedir. Kabul edenler de mürselleri şartsız olarak kabul etmemektedir.<sup>110</sup>

### Sonuç

Mezheplerin tedvin faaliyetinden sonra fıkıh ve usûl'ü'l-fıkıh alanlarında şerh, haşiye ve hilaf dönemi başlamıştır. Hilaf ilmi konularında usûl anlayışları farklı olduğu için hicri V. yüzyılda, Şafiilerle Hanefiler arasında hararetli tartışmalar ve tenkitler yaşanmıştır. Bunun neticesinde hilaf ilminin en güzel örnekleri ortaya çıkmıştır. Semâni'nin Debûsî'ye yönelttiği eleştiriler de bu türdendir.

Semâni özellikle âhâd haber konusunda Debûsî'yi eleştirmektedir. Bu eleştirilerin özeti aşağıdaki gibidir:

1. İcma ile sabittir ki sahâbe, ister umûmü'l-belvâ ister başka konularda olsun hiçbir şart koşmadan bütün âhâd haberleri kabul etmişlerdir.

2. Debûsî'nin Ebû Hüreyre'nin fakihlerden olmadığı şeklindeki tespiti yerinde değildir. Aksine Ebû Hüreyre'nin fakihlerden olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Zira Ebû Hüreyre'nin birçok konuda fetva verdiği sabittir. Hatta sahâbe döneminde de fetva verdiği kesindir. Fakih olmayan birinin fetva vermesi ise düşünülemez.

3. “O kendi hevasına göre konuşmaz, konuştukları Allah tarafından vahy edilmiştir.”<sup>111</sup> ayeti haber sabit olduktan sonra Kur'an'ı Kerim'e arzının gerekli olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda bu ayet, Kur'an'ın umumlarının haberlerle tahsisinin caiz olduğuna dair delil teşkil temektedir.

4. Hanefilerin mürsel haberleri kabul etmek için sahâbe mürsellerini örnek vermeleri de genel olarak onları haklı çıkarmaz. Zira sahâbenin tümünün Kur'an ve Peygamber'in şahadetıyla adil oldukları aşikâr olduğundan, bize göre de sahâbe mürselleri kabul edilir. Fakat sahâbenin

<sup>110</sup> Talat Koçyiğit, Hadis Usûlü, Ankara, TDV, 2012, s. 69.

<sup>111</sup> Necm, 53/3.

mürsellerini kabul etmek diğer mürsel haberlerin kabulü anlamına gelmemektedir.

5. Neshin izale ve eski hükmün iptali manasına geldiği herkesçe malumdur. Ayetlerdeki hüküm ise haberden önce ve haberden sonra da sabit olduğu kesindir. Haberin gelişinden sonra değişen ayetin hükmü değildir. Bilakis haber ayetin üzerine eklenecek yeni bir hüküm getirmektir. Yani bir beyandır.

6. Kur'an'ın hükümlerinin haberlerle nesh edilmeyeceğine dair ayetin açık bir hükmü vardır. "Biz, bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir."<sup>112</sup> Bu ayette Allah, bir ayeti nesh ettiğinde ondan daha iyisini veya benzerini getireceğini bildirmiştir. Sünnet'in, Kur'an'ın misli veya benzeri olmadığı herkesçe malumdur.

### Kaynakça

Âzîmâbâdî, Muhammed Şemsu'l-Hak, *Avnu'l-Mabud Şerhu Süneni Ebî Davud* I-X, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.

Abdürrezzak, Ebû Bekir b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Musannaflu Abdürrezzâk* I-XI, 2. Baskı, (tahk. Habiburrahman el-A'zemî), Beyrut, el-Mektebû'l-İslamî, ty.

Âynî, Muhammed b. Ahmed Bedreddin el-Aynî el-Hanefî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buharî*, Beyrut, Daru'l-Hayâ't-Turasi'l-Arabî, ty.

Bardakoğlu Ali, "Hanefi Mezhebi", *DİA*, İstanbul 1993.

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed- Debûsî el-Hanefî, *Takvîmu'l-Edille*, Birinci Baskı, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Damad, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecme'u'l-Enhur fi Şerhi Multeke'l-Ebhur*, (tahk. Halil İmran el-Mansur), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1998.

Duman Ali, "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usûlündeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, 2009.

<sup>112</sup> Bakara, 2/106.

- Ebû Davud, Süleymân b. Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (tahk. Muhammed Muhyuddin Abdulhamid), Beyrut, Mektebetu'l-Asriyye, ty.
- Karaman Hayreddin, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul 1993.
- Koçyiğit Talat, *Hadis Usulü*, Ankara, TDV, 2012.
- Malik, Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetu'l-Kübrâ*, (tahk. Zekeriyya 'Umeyrât), Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Müslim b. Haccac en-Neysâbü'rî, *Müsnedu's-Sahih*, (tahk. Muhammed Fuad Abdülbaki), Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ty.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, Kahire, Müessesetu Kurtuba, ty.
- İbnü'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Beyrut, Dârü'l-Fikr, ty.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî, *Sahihu İbn Hibban*, Müessesetu'r-Risale, ty.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid Ebu Abdullah el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mace*, (tahk. Muhammed b. Fuad Abdülbaki), Beyrut, Daru'l-Fikr, ty.
- Paçacı, İbrahim, "Umûm-i Belvâ", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB, 2006.
- Semâni, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcabbâr, *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl I-V*, (tahk. Muhammed Hasan İsmail), Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Şabân, Zekiyyüddîn *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara, TDV, 2003.
- Şafiî, Muhammed b. İdris Ebû Abdullah eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1393.
- Özen Şükrü, "Musarrât", *DİA*, İstanbul, 1993.
- Yiğit Metin, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.



## Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan

Mehmet AKBAŞ\*

### Kurds and Kurdistan in the Eyes Of Awliya Chalaby

**Citation/©:** Akbaş, Mehmet, Kurds and Kurdistan in the Eyes Of Awliya Chalaby, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 45-58.

**Abstract:** Awliya Chalaby is a Turkish traveler who visited the European, Asian and African continents. The observations that he made during his trips are presented by him in a lively and impartial manner. Our traveler visited the areas inhabited by Kurds and made many observations about Kurdistan in his travelogue. He uses the name of Kurdistan, which was also used by other Muslim travelers. He says that he visited the provinces of Diyarbekir, Bitlis, Van, Malatya, Elazığ, Urfa, Mardin, Erbil, Sincar, İmadiye and Hakkâri. The duration of his stay İslam not clear: once he says that it lasted seven years and once that it lasted eleven years. He uses the phrase of "Ekradiyyun state" as a name for the Ayyubids. When he is talking about a town or province as lands that Kurdish people live, Awliya Chalaby uses the phrases "Vilayet-i Kurdistan" or "Kasaba-i Kurdistan." He says that a number of Kurds live in Egypt and indicates where some famous Kurdish personalities are burried. He talks about a mosque named Cami-i Akrad. Awliya Chalaby gives extensive information about the Yezidi Kurds that live in the Kurdish region. He says that the phrase "hairy Kurds" that is used for them is due to the extension of the hair of the Yezidi men. Sometimes he gives the figure of those who were killed in the areas of the Yezidis. He gives information about their superstitions. He also gives information about the number of Kurds, their clothes, their food culture, children's plays, and in general about their social and cultural life.

**Key words:** Awliya Chalaby, travelogue, Kurd, Kurdistan, Kurdish.



**Atıf/©:** Akbaş, Mehmet, Evliya Çelebi'nin Gözüyle Kürtler ve Kürdistan, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 45-58.

**Öz:** Evliyâ Çelebi, XVII. Yüzyılda Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarını dolaşmış bir Türk seyyahtır. Seyahatlerinde gördüklerini ve duyduklarını akıcı bir dille ve tarafsız olarak anlatmıştır. Seyyahımız Asya kıtasının kadim bir milleti olan Kürtlerin yaşadığı coğrafyayı da baştanbaşa gezmiş, gözlem ve değerlendirmelerini *Seyahatname*'sine almıştır. Osmanlı ülkesindeki Kürt coğrafyasını diğer Müslüman seyyahlar gibi Kürdistan diye isimlendiren Çelebi, bu ülkenin hemen her vilayetini gezmiştir. Diyarbekir, Bitlis, Van, Malatya, Elazığ, Urfa, Mardin, Erbil, Sincar, İmadiye ve Hakkâri gibi Kürt illerini dolaştığını, bir ifadesinde yedi yıl diğer bir yerde de bu seyahatin on bir

\* Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, makbas72@hotmail.com

yıl olduğunu belirtir. Osmanlıdaki Kürtlerin yaşadığı topraklar için bazen “Kürdistan”, bazen de “Diyar-ı Kürdistan” tabirini kullanan Evliyâ Çelebi, Mısır, Suriye gibi coğrafyalarda kurulmuş olan Eyyubiler için de “Ekradiyyun Devleti” ifadesini kullanır. Kürdistan’ın bir kasaba ya da vilayetinden bahsettiği zaman da “Vilayet-i Kürdistan ya da kasaba-i Kürdistan” der. Mısır’da bir kısım Kürd’ün yaşadığını ve orada bazı meşhur Kürt şahsiyetlerin medfun oldukları yerleri belirtir. Burada Cami-i Ekrad adında bir camiden bahseder. Evliyâ Çelebi, Kürt coğrafyasındaki Yezidi Kürtler hakkında da geniş malumat verir. Onlar için “Saçlı Kürt” ifadesini kullanır ki, bu da Yezidi erkeklerin saçlarını uzatmalarından dolayıdır. Yezidilerden öldürülenlere dair yer yer rakamlar verir. Onların batıl inançlarından haber verir. Kürtlerin adetlerinden, giyimlerinden, yemek kültürlerinden, yer yer çocukların oynadığı oyunlara kadar, sosyal ve kültürel hayata dair bazı bilgiler aktarır.

**Anahtar kelimeler:** Evliyâ Çelebi, Seyahatname, Kürt, Kürdistan, Kürtçe.

## Giriş

Miladi 17. asrın en büyük seyyahlarından biri olan Evliyâ Çelebi,<sup>1</sup> aslen Kütahyalı olup İstanbul’da dünyaya gelmiştir. *Seyahatname*’indeki bilgilere göre 10 Muharrem 1020 (1611)’de İstanbul’da Unkapanı semtinde doğmuştur.<sup>2</sup> Doğum tarihini, eserinin 1. cildinde “...Bu hakîr-i pür-taksîr Evliyâ-yı bî-riyâ ibn Dervîş Mehmed Zillî rahm-ı mâderden müştak olup rû-yı arza kadem basdığımız bu Sultân Ahmed Hân’ın zamân-ı saltanatında bin yigirmi Muharremü’l-harâm’ın onuncu günü yevm-i âşûrâda vücûda gelüp...”<sup>3</sup> şeklinde ifade etmiştir. Bu büyük seyyah, padişah ve devlet ricali ile yakından münasebeti olan bir babanın oğlu olmakla beraber ikbal hırsına kapılmamış, akrabalarının ve tanıdıklarının himayesi ile pekâlâ elde edebileceği herhangi bir memuriyete rağbet göstermeden hayatını seyahate, yani her yeri görmek, herkesi tanımak ve her şeyi öğrenme gayesine tahsis etmiş, nev’i şahsına münhasır bir adamdır. Evlenmemiş ve hayatını genç yaşta başladığı seyahatlere adanmıştır.<sup>4</sup> Kur’ân-ı Kerim hafızı olup iyi bir eğitim görmüştür. İnalçık, Evliyâ Çelebi’yi “Padişah’ın seyyah bir nedimi ve gezgin bir musahibi” diye tanıtır.<sup>5</sup> Burada bahsedilen padişah IV. Murad’dır.

<sup>1</sup> Türkçede “kibar” anlamında kullanılan “çelebi”, asil, necip, zarif, edebli ve okumuş kimseleri anlatmaktadır. XVII. Yüzyılın sonlarında bu kelimenin yerini Rumca olan “Efendi” kelimesi almıştır. Mehmet Zeki Pakalın, “Çelebi”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993, c.X, s.342.

<sup>2</sup> Mücteba İlgürel, “Evliyâ Çelebi”, *DİA*, c. XI, s.529.

<sup>3</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, Hazırlayanlar: Robert Dankof-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, (ciltler: I-X), İstanbul 2006, c. I, s. 96. Ayrıca bu eserin yine Yapı Kredi Yayınlarına ait İstanbul 2012 baskısını da kullandık.

<sup>4</sup> M. Cavid Baysun, “Evliyâ Çelebi”, *İA*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, t.y. c. IV, s. 407.

<sup>5</sup> Nurettin Gemici, “Evliyâ Çelebi’nin Seyahatnâmesi Işığında Çok Kültürlü ve Dinli Hayatın Merkezinde İstanbul”, *İstanbul Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul 2011, sayı: 24, s. 182.



Seyyahımızın vefat yeri ve tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Ölüm tarihi üzerinde duran M. Cavid Baysun, *Seyahatnâme*'nin X. cildinin sonlarındaki bilgilerden hareketle önce bunun 1093 (1682) yılı civarında olabileceğini yazmış, daha sonra bu bilgiden başka Evliyâ Çelebî'nin muhtemelen II. Viyana Kuşatmasını idrak ettiğini ve 1095 (1684) yılında hayatta bulunduğunu belirtmiş<sup>6</sup> ve bu tarihte ölmüş olabileceğini söylemiştir. Ayrıca Evliyâ Çelebî'nin son seyahat yeri olan Mısır'dan İstanbul'a döndükten sonra öldüğüne, mezarının Meyyitzâde kabri civarındaki aile kabristanında bulunduğu dair iddialar da vardır.

Evlîyâ Çelebî'nin *Seyahatnâme*'si, abartılı yanlarına karşın coğrafya, tarih, etnografya, folklor bakımlarından üzerinde durulmaya değer büyük bir eserdir.<sup>7</sup> Eserinde gelenek, görenek, tarih, din, toplum, askeri yapı vs. konuları en geniş şekilde bulmak mümkündür. Gezip gördüğü yerlerin halklarını dinî, siyasi, ictimâî yönleriyle tanıtmaya çalışmıştır. Bir sultan veya vezirden bahsettiği gibi sokakta gördüğü oyun alet ve edevatı dahi anlatmaktan da geri durmamıştır. Bu yönüyle müstesna bir seyyahtır.

Melek Ahmed Paşa'nın Evliyâ Çelebî'nin seyahatlerinde önemli bir rolü olmuş, gerek sadâretinde gerekse Özi, Bosna, Rumeli, Van, Diyarbekir vilâyeti beylerbeyliği esnasında yanından ayrılmamış, Anadolu ve Rumeli'de birçok yeri onun sayesinde gezmiş, bu sebeple kendisine "Melek Ahmed Paşalı" denmiştir. Evliyâ, hem dili kullanmadaki yetkinliği hem de Türkçe ve yaklaşık değişik 30 dil ile ilgili aktardığı bilgilere bakınca amatör bir dilbilimci olarak da değerlendirilmektedir.<sup>8</sup>

## 1. Osmanlı Kürdistanı

Evlîyâ Çelebî'nin seyahat ettiği yerler arasında Kürtlerin yaşadığı coğrafya da vardır. Kürdistan tabirini kendisinden önce kullanan Müslüman müellifler gibi o da kullanır.<sup>9</sup> Bu ifade ile Kürtlerin yaşadığı yeri kastetmektedir. Erzurum'dan Mısır'a, Çorum'dan Kazvin'e kadar geniş bir coğrafyada yaşayan Kürtlerden bahsetmiştir. Bu kavmi tanıtırken sosyal hayata dair hiçbir şeyi ihmal etmemiş, yeri gelince bazı Kürtçe kelime ve cümlelere de eserinde yer vermiştir.

<sup>6</sup> Baysun, "Evlîyâ Çelebî", *İA*, c. IV, s. 406.

<sup>7</sup> Hasan Eren, *Evlîyâ Çelebî ve Anadolu Ağızları*, Bilimsel Bildiriler, TDK Yayınları 1972, s.1.

<sup>8</sup> Ülkü Çelik Şavk, *Sorularla Evliyâ Çelebî: İnsanlık Tarihine Yön Veren 20 Kişiden Biri*, Hacettepe Üniversitesi Basımevi, Ankara 2011, s. 45.

<sup>9</sup> Selçuklu Sultanı Sencer döneminde Kirmanşah ve civarı için Kürdistan tabiri kullanılmıştır. Araştırmalar Kürdistan isminin tarihte ilk defa bu dönemde kullanıldığını göstermiştir. Guy Le Strange, *Büldanü'l-hilafeti'ş-şarkiyye*, Arapça'ya çev. Beşir Fransis ve Circis Avvad, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y., s. 228.

Sultan Selim'in eliyle 1514'de Osmanlı topraklarına ilhak olunan Kürt coğrafyası, seyyahımızın eserinde önemli yer tutmaktadır. Evliyâ Çelebî Diyarbakir, Van ve Bitlis başta olmak üzere Kürtler ve Kürdistan hakkında önemli malumat vermiştir.<sup>10</sup> Bölge hakkında, "Diyar-ı Kürdistan" ifadesini kullanır<sup>11</sup> ve onun için "Büyük memlekettir" der. "Bir ucu Erzurum diyarından Van diyarına, Hakkâri diyarı, Cizre, İmadiye, Musul, Şehrizar, Harir, Erdelan, Bağdad, Derne, Derteng ve Basra'ya varıncaya kadar yetmiş konak yerde bu dili, yani Kürtçe'yi konuşan insanlar bulunur. Irak-ı Arap ile Osmanoğlu arasında bu yüksek dağlar içinde 6 bin adet Kürt aşiret ve kabileleri sağlam bir engel olmazsa Acem kavmi Osmanlı diyarını istila etmeleri çok kolay olurdu"<sup>12</sup> ifadeleriyle bölgenin Osmanlı için önemine değindiği gibi bir manada o dönemdeki Kürdistan coğrafyasının nereleri içine aldığını da belirtmiş olur. Çelebî, adı geçen mıntıklarda Kürtlerin varlığını sağlam bir kale gibi görmekte ve bunun Osmanlı için önemine işaret etmektedir. Kürtlerin Acem'e karşı duruşlarını da "Bu mıntıkada eli silah tutan Şafî mezhepli ümmet-i Muhammed vardır" sözleriyle ifade eder.<sup>13</sup> Yine bununla ilgili olarak "...Ve Al-i Osman ile Acem mabeyninde bu Kürdistan Seddi olmasa Al-i Osman huzur edemezdi. Acem, hasm-ı kavi, seciu fetadır..."<sup>14</sup> sözleriyle Osmanlı karşısında yer alan İran'ın çetin bir düşman olduğunu vurgular. Bu sebeple Osmanlı açısından Kürtlere ve Kürdistan coğrafyasına önem atfeder. Bunu da Osmanlı devletinin sıhhat ve selameti açısından ele alır. Bu manada Osmanlıyı Sünnî dünyanın hamisi görür ve onlarla Şia'nın hamisi olan Safeviler arasında Kürdistan'ı gayet sağlam bir sed kabul eder.<sup>15</sup>

Seyyahımız, Kürdistan mıntikasının bir şehir ya da kasabasını tanıtırken, "Vilayeti Kürdistan" ya da "Kasaba-i Kürdistan" der.<sup>16</sup> Bazen bir kasaba ya da kazayı ve yahut bölgedeki herhangi bir yerleşim yerini tanıtırken yine bu ismi kullanmaktan geri durmaz. Mesela, "Kürdistan'da

<sup>10</sup> Wilhem Köhler, *Evliyâ Çelebî Seyyahatnâmesi'nde Bitlis ve Halkı*, çev. Haydar Işık, Alan Yayınları, İstanbul 1989, s. 40. "Kürdistan" ibaresine, Yapı Kredi Yayınları tarafından neşredilen eserin indeksinde yer verilmemiştir.

<sup>11</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III, s. 1; c. V, s. 253.

<sup>12</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 110. Kürtlere dair malumat en fazla bu ciltte yer almaktadır.

<sup>13</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 111.

<sup>14</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. X, s. 38.

<sup>15</sup> Nitekim Çelebî'nin de ifade ettiği gibi Kürtler Sünnidirler ve bu dönemde Osmanlıdan yana tercihlerini kullanıp Sünnî mezheptişlerinin yanında yer almışlardır.

<sup>16</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. V, s. 6.

Nusaybin Kalası" der<sup>17</sup> ya da "Kürdistan Hısn-ı Keyfa'sı"<sup>18</sup> şeklinde bir ifade kullanır. Bazen de "Kürdistan halkı" ifadesine yer verir.<sup>19</sup>

Çelebi, Kürdistan mıntikasını ne kadar gezip dolaştığı hususunda farklı rakamlar verir. Bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "Kürdistan'ı yedi yıl dolaştım. Aynel-yakin hasıl ettiğimiz mertebe tahrir etsek bir mücelled kitab olur."<sup>20</sup> Bir başka ifadesinde de, "Bu Kürt memleketlerinde on bir sene seyahat ettim" demiştir.<sup>21</sup> Görüldüğü üzere o, Kürdistan'a geniş çaplı geziler gerçekleştirmiş bir gezgindir.

## 2. Diyarbekir Vilayeti

Evlîyâ-yı Seyyah, bölgedeki gezileriyle ilgili olarak en çok Diyarbekir ve çevresi hakkında bilgi vermiştir. O, Diyarbekir'i tanıtırken "...Geniş vilayeti ma'mûr, ovaları güzel ve amber kokulu toprağı insanlar arasında rağbet gören, mezraları bol, hayrat ve bereketleri çok bir bayındır şehirdir." der.<sup>22</sup> Şehr-i kadîm Diyarbekir'de 1655-1656'da bulunmuştur. Çelebi, Diyarbekir'e girdiği sırada şehre yakın bir yerde Diyarbekir'in bütün seçkinlerinin kendisini karşıladığını belirtir. Bu karşılamayla ilgili olarak "...Seçkinler, ol kadar sükkerî, hulviyyât ve katr-ı nebât eşribeler getirdiler kim, diller ile tabir olunmaz." diyerek ona yaptıkları ikramlardan da bahseder.<sup>23</sup>

Evlîyâ, Diyarbekir beylerbeyi Melek Ahmed Paşa'nın yanında uzun bir süre kalmıştır.<sup>24</sup> Bu dönemde Diyarbekir on dokuz sancak olup sekizi Kürt beylerine aittir. Çelebi'ye göre onlar asla atama ve görevden alınmayı kabul etmezlerdi. Adı geçen beylerin biri ölünce beylik oğulları veya akrabalarından birine verilirdi. Halk Kürt, Türkmen, Arap ve Acem gibi unsurlardan meydana gelmiştir. Reayası ve berayâsı Ermenî olduğundan dolayı Ermenî diyarı da sayılır.<sup>25</sup>

Evlîyâ Çelebi, Diyarbekir'de Müslüman Kürt halkının Şafîî mezhebinden olduğunu, bunun yanında Hanefilerin de bulunduğunu belirtir.<sup>26</sup> Şehri gezdigi dönemde burada sekiz medrese bulunmaktadır.

<sup>17</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s.128, 230; c. V, s. 75.

<sup>18</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 298.

<sup>19</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. V, s. 6, 17.

<sup>20</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. X, s. 38.

<sup>21</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s.706.

<sup>22</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 66.

<sup>23</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 128.

<sup>24</sup> Ülkü Çelik Şavk, *Sorularla Evlîyâ Çelebi: İnsanlık Tarihine Yön Veren 20 Kişiden Biri*, s. 45.

<sup>25</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 55.

<sup>26</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 36.

Bunların her biri belirli İslami ilimlerde uzmanlaşmış medreselerdir. Seyyahımız bu medreselerin isimlerini de zikreder.<sup>27</sup>

Seyyahımız Diyarbakır kadınından da bahsetmiştir. Bu konuda şöyle söyler:

“Hepsi beyaz çarşafa bürünüp yüzlerinde kıl örtü, başlarında sivri altun ve gümüş takke giyip ayaklarına da elbette çizme giyerler. Burası bakire diyarı olduğundan, temiz bakireleri de çarşaf giyip altun ve süse boğulmuşlardır. Kadınları arasında Râbia-yı Adeviyye düzeyinde son derece namuslu, dindar ve güzellik sahibi olanları vardır. Çarşı ve pazarda yaşlı cadaloz bir kadın bile yoktur. Sokaklarda küçük bir kız çocuğu görseler ya katlederler yahut babasını cezalandırırlar. Diyarbakır, bu derece ırz ehlidir.”<sup>28</sup>

Bu sözleriyle Çelebi, Diyarbakır ahalisinin namus ve kadın anlayışını dinle iribatlandırmıştır.<sup>29</sup> Ayrıca onların giyim kuşamlarından bahsetmiş ve beyaz çarşaf giydiklerini, yüzlerini ise beyaz bir tül ile örttüklerini belirtmiştir.<sup>30</sup>

Diyarbakır’ın Meyyâfarikin, yeni adıyla Silvan kazasını tanıtırken, “Suyu ve havası tatlı olup Kürt güzelleri meşhurdur.” der.<sup>31</sup> Diyarbakır erkekleri için de “Hepsi şuh, şengül, şakrak, nedim, neşeli, zarif, nükteci ve anlayışlı olan adamları vardır. Her biri heybet, sağlamlık ve cesurlukta Rüstem gibi olan erkekleri vardır.” ifadelerini kullanır.<sup>32</sup>

Çelebi’ye göre Diyarbakır’ın önemli bir özelliği de, şiddetin yoğun olduğu bir mekân olmasıdır. Ona göre Diyarbakır, “Kürt ve Türkmen bölgesi olduğundan dağ, bağ, tepe, uzak ve yakın yerlerinde halkı savaştırmaktan ve kavga etmekten eksik kalmaz. Bu nedenle yetkin, usta cerrahları eksik kalmaz.”<sup>33</sup> Burada cerrahlığın gelişmesini kavga ve savaşın çokluğuna bağlaması, dikkati çeken bir yaklaşım olarak gözükmektedir.<sup>34</sup> Şehirde Yezidî varlığına da rastlanmaktadır. Kara Mustafa Paşa Sincar’da esir aldığı çok sayıda Yezidî kadın ve kızı esir edip Diyarbakır’e

<sup>27</sup> Krş. Martin Van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, *Evlîyâ Çelebi Diyarbakır’de*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 90.

<sup>28</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 51, 72.

<sup>29</sup> Abdurrahman Acar, “Evlîyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, *Uluslararası Kürt Kadın Kongresi*, (1-5 Ekim 2009, Hakkari), Hakkari Üniversitesi Yayınları 2011, s. 111.

<sup>30</sup> Acar, “Evlîyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 112.

<sup>31</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 109.

<sup>32</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 51.

<sup>33</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 63.

<sup>34</sup> Ejder Okumuş, “Evlîyâ Çelebi Seyahatnamesinde Diyarbakır”, *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* - www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: VII, Nisan 2012, sayı: 16, s. 19.

getirmiştir.<sup>35</sup> Melek Paşa'nın ise Diyarbekir çevresindeki Yezidilere karşı savaştığı bilinmektedir.<sup>36</sup>

Diyarbekir, Türkler ve Kürtlerin karışık yaşadığı bir şehirdir.<sup>37</sup> Halkı mü'min, muvahhid, temiz inançlı dindar adamlardır.<sup>38</sup>

Seyyahımız Diyarbekir'deki Kürtler arasında ilim ve ulemaya dair de şunları söyler:

"Fakat Kürtler, "hıfz ilmine çalışan fazıl olamaz" diye hıfz ilmine fazla eğilmezler. Fakat tecvid ilmini öğrenirler. Amma Kürdistan olmağıle Arabistan gibi hâfız-ı Kur'an'ı çok değildir. Zirâ "ilm-i hıfza mukayyed olan fâzil olamaz" dey ü ilm-i hıfza takayyüd etmezler. Lâkin ilm-i tecvîd görölüp kıraati üzre ve kıraat-i Ebû Ömer üzre râvileriyle mahâric-i hurûfa ri'ayet ederler."<sup>39</sup>

### 3. Kürtlerin Yaşadığı Diğer Şehirler

Seyyahımızın Kürdistan'da gezdiği yerlerden biri de Bingöl ve çevresidir. Bu mıntıkada Haltî, Çevkanî, Yezidî, Zaza, Zebari, Lolo, Şakakî, İzolî, Biseyanî, Mudikî ve Giygî gibi Kürt aşiretleri yaşamaktadır.<sup>40</sup> Genç ilçesinde Yezidî Kürtleri ve Ermenîler de yaşmaktadır. Bingöl'ün Genç kazası bu dönemde alimlerinin çokluğuyla meşhurdur.<sup>41</sup>

Bitlis şehrini gezen Çelebî, burası için "Gerçi Kürt memleketidir."<sup>42</sup> der. Yine Bitlis'ten bahsederken, "Kürdistan'ın Bitlis şehri" ifadesini kullanır.<sup>43</sup> Şehir merkezindeki pazarda kitapların satıldığı yerde Kürt ve Türklerin hâkim olduğunu bildirir.<sup>44</sup> Bitlis'te bazı Kürtlerin eşkiyalık yaptığını söyler.<sup>45</sup>

Bitlis'teki Kürtler arasında satrancın meşhur olduğunu kaydeder. Bu konuda şöyle der:

"Şafî mezhebinde mübahıtr ve akıl oyunudur." diye birbirlerini zorlarlar ve birbirlerine takılırlar. Camide oynarlar ve satrançtan vaz geçip tekrar derse koyulurlar. Bir defasında camide satranç yüzünden kavga çıkmış, birbirlerini hançer ile parça parça etmişlerdir. Zira Kürt alimleri ve müftüleri de elbette

<sup>35</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. VI, s. 82.

<sup>36</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, ss.91-96. Bk. Bruinessen-Boeschoten, *Eviyâ Çelebî Diyarbekir'de*, s. 185.

<sup>37</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 72; c. V, s. 50.

<sup>38</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s.72.

<sup>39</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 43. Seyyahımızın o dönemde Kürtlerde gördüğü bu anlayış günümüz Kürtleri arasında da geçerliliğini büyük oranda korumaktadır.

<sup>40</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III, s. 139.

<sup>41</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III, s. 139.

<sup>42</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 136.

<sup>43</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. VI, s. 247.

<sup>44</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 341.

<sup>45</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 354.

hançer ile gezerler. Küçüğü büyüğü genci ve yaşlısı cesurdurlar ve musallidirlere ki, binlerce adamı asla camiden çıkamazlar.”<sup>46</sup>

Çelebi'nin ifade ettiğine göre Bitlis'te Kürt uleması meşhurdur.<sup>47</sup>

Bitlisli hanımlar hakkında, “Onları çarşıda görmediğimizden malumumuz değildir. Ancak Râbia-yı Adeviyye mertebesinde perde ehli, dindar ve güzel yüzlü kadınlarını kendileri överler. Gerçekten de kapalıdırlar.”<sup>48</sup> şeklinde sözlere yer verir. Ayrıca onların çarşıda dolaşmalarına izin verilmediği ve buna teşebbüs edenlerin katli ile cezalandırıldığı ifade edilmiştir.<sup>49</sup>

Evliyâ Çelebi, günümüzde Bitlis'in bir kazası olan Tatvan'ı da ziyaret etmiş fakat bu kaza her ne kadar tabiat olarak güzel bir yer ise de burada dikkati çekecek bir nüfusun yaşamaması nedeniyle Evliyâ Çelebi bahsedecek fazla bir şey bulamamıştır.

Gezginimiz Malatya'yı da gezmiştir. Malatya Kürtlerinden bahsederken onları “Muvahhid Şafiiler” diye tanıtır. Bunlar İzolî aşireti Kürtleridir.<sup>50</sup> Kürtler Malatya'ya “Maratıya” derlermiş.<sup>51</sup> Bu dönemde Malatya'da “Kürtler mahallesi” adında bir mahallenin varlığından bahseder.<sup>52</sup> Yine şehirde Kürtler Mescidi isminde bir de mescidin olduğunu söyler.<sup>53</sup> Kadın ve erkeklerinden bahsederken, “Malatya dağlık Kürt bölgesi olduğundan dilberleri meşhur değildir” der.<sup>54</sup> Bu kadınlardan zengin tabakaya mensup olanların ferace,<sup>55</sup> fakir kadınların beyaz car,<sup>56</sup> izar<sup>57</sup> ve burka<sup>58</sup> giydikleri bilinmektedir.<sup>59</sup>

Malatya'da bu dönemde Kürtçe ve Türkçe konuşulmaktadır.<sup>60</sup> İnsanları cesur ve yiğit olup mü'min, muvahhid, pak inançlı Şafiî ve Hanefî mezhebindedirler. Halkı gariplerin dostudur, nimetleri bol ve yoksulları

<sup>46</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 131.

<sup>47</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 132.

<sup>48</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 135.

<sup>49</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 135, krş. Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 113.

<sup>50</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 365.

<sup>51</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 9.

<sup>52</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 11.

<sup>53</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 12.

<sup>54</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 13.

<sup>55</sup> Osmanlı kadınlarına özgü, uzun kollu, geniş ve siyah renkte pardesüdür. Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 111.

<sup>56</sup> Çarşafın bir diğer adıdır. Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 111.

<sup>57</sup> İzar, vücudu göğüsten aşağı örten elbise. Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 111.

<sup>58</sup> Burka, yüz kısmı kafesli çarşaftır. Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 111.

<sup>59</sup> Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 111.

<sup>60</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 114.

seven insanlardır. Nakşibendi tarikatına mensup adamları vardır.<sup>61</sup> Yine Malatya'ya bağlı İzolî köyünden bahsederken de “Bütün halkı hırsız, harami ve yol kesici İzolî Kürtleridir.” der.<sup>62</sup> Malatya Divriği kazasında Türkmen, Kürd ve Ermenilerin yaşadığını,<sup>63</sup> Malatya'ya komşu şehir Harput'un cümle reayasının Kürd ve Ermenî olduğunu söyler.<sup>64</sup>

Evlîyâ Çelebî Kürdistan'ın tabiat cihetiyle güzel şehirlerinden olan Van'ı da gezmiştir. Van'dan bahsederken “Kürdistan'ın Van diyarı” ifadesini kullanır.<sup>65</sup> Van'daki Kürt Pinyanişi aşiretini anlatırken, “fakir safdil Kürtler” tabirini kullanır. Bunun sebebini ise “Kürtlerin Halep Beyi, İpşir Mustafa Paşa'ya kanıp Acemlere saldırmaları” olarak izah eder.<sup>66</sup> Çelebî, yine Pinyanişileri tanıtırken “Aklı gözünde, sadıklık özünde, kılıç belinde, hançer elinde, ateş parçası adamlardır ve gayet zengindirler, hile ve aldatmadan uzaktırlar.” ifadelerine yer verir.<sup>67</sup> Çelebî'ye, Van'a bağlı Davdan köyünü ziyaret ettiği sırada bir Kürt yemeği olan pohin ikram edilir. Gezginimiz bu yemeğin gerçekten lezzetli olduğunu söyler ve süt, mısır ve tereyağından yapılan bir yemek olduğunu belirtir.<sup>68</sup> Kürtlerin soğanı çok sevdiğini söyler ve bununla ilgili olarak şu fıkrayı anlatır: Bir Kürde sormuşlar, “Sen padişah olsaydın ne yerdin?” Kürdün verdiği cevap, “Soğanın cücüğünü yerdim.” şeklinde olmuştur.<sup>69</sup>

Van civarında karşılaştığı Pinyanişi aşiretinin çocuklarına dair bir eğlenceyi anlatır. Şöyle ki: Doksan-yüz kadar çocuk kavak ağaçlarına tırmanır ve ağaç bu çocukların yüküne dayanamayıp yan yatar. Bu sırada ufak olanlar kendilerini ağaçtan atınca, ağaç üzerinde kırk elli kadar çocuk kalır ve derken onlar da kendilerini atınca ağaç havaya kalkar ve sağa sola sallanmaya başlar, bunu seyreden çocuklar tekerlemeler söylerler. Seyyahımız bu manzara karşısında duygularını “Bunların cüretine hayranım.” sözleriyle ifade etmiştir. Onları gayet yetişkin, yürekli ve akıllı çocuklar olarak tanıtır.<sup>70</sup> Van'ın kadınlarından bahsederken “Allah biliyor ki buradaki kadınların yüzünü görmüş değilim. Ancak güvenilir dostlarımızın

<sup>61</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 23.

<sup>62</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 24.

<sup>63</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III, s. 133.

<sup>64</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III, s. 135.

<sup>65</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III, s. 60.

<sup>66</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 370.

<sup>67</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 383.

<sup>68</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 378.

<sup>69</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 99.

<sup>70</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 382.

anlattığına göre hepsi güzel yüzlü ve endamlıdır. Hiçbirisi de evinden dışarı çıkmış değildir.”<sup>71</sup>

Evliyâ Çelebi'nin Erzurum'u ziyareti, 1646 yılında Erzurum valisi ve baş komutan olan Defterzâde Mehmed Paşa'nın yanına gümrük katibi ve baş müezzin olarak atanmasıyla başlar. Büyük gezgin, Kuzey Anadolu yoluyla Kemah ve Erzincan'dan geçerek Erzurum'a varır. Erzurum'da Kütlere komşu olarak Türkmen ve Ermenilerden bahseder.<sup>72</sup> Bu bölgenin Kürtleri Mahmudî aşiretine mensupturlar. Bu dönemde Mahmudî Kürtlerinin yanı sıra Şuşık Kürtlerinin de İhız<sup>73</sup> çevresinde ikamet ettiklerini görmekteyiz.<sup>74</sup> Erzurum iline bağlı Hınıs, o dönemde Mahmudî Kürd aşiretinin yoğun şekilde oturduğu bir merkezdir ve Hınıs, Kürt nüfusunun yoğunluğuyla tanınmıştır.<sup>75</sup>

Mardin'i gezen seyyahımız burada yaşayan Kürtlerin bir kısmının Aşdı ve Şakakî Kürtleri olduğunu belirtir.<sup>76</sup> Urfa da seyyahımızın gezdiği şehirler arasında yer alıp burada Kürt ulemanın çok olduğu ifade edilmiştir.<sup>77</sup> Bu dönemde Urfa'nın Suruç kazasında Dinay, Berazî, Kuh-Binik ve Cum Kürtleri oturmaktadırlar.<sup>78</sup> Urfa merkezde Ermeniler, Türkmenler ve Kürtler beraber yaşamaktadırlar.<sup>79</sup>

#### 4. Sincar Yezidileri

Çelebi, Kürtlerin çok yoğun şekilde yaşadıkları bir yer olan Sincar'ı da gezmiştir. Sincar için “İblis'in yeryüzünde ayak bastığı yer” der. Bundan dolayı da Sincar Kürtleri hakkında kötü konuşur. Sincar'da bulunan Sin kayasını Kürt yaşlılarının gezip dinlendiği bir yer olarak tanıtır.<sup>80</sup> Yine Sincar kalesinde Kürtlerin yoğun şekilde yaşadığını söyler.<sup>81</sup> Sincar'ın Yezidî Kürt nüfusunun ise 45 bin civarında olduğunu haber verir ve haklarında, “...vahşi, yabani, isyankâr, gulyabani tüylü dinsiz Yezidiler...” şeklinde ifadeler kullanır.<sup>82</sup> Başka bir yerde de “Bu kâfirlerin hepsi siyah köpeğe

<sup>71</sup> Acar, “Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını”, s. 113.

<sup>72</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II, s. 108.

<sup>73</sup> Erzurum civarında bir yer olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>74</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II s. 116.

<sup>75</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II, s. 113.

<sup>76</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 83.

<sup>77</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 85.

<sup>78</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 88.

<sup>79</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 94.

<sup>80</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 88.

<sup>81</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 90.

<sup>82</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 91.



taparlar, bağlarında sulu üzüm çok olduğundan hepsi içki içer.” deyip onlara karşı hoş olmayan düşüncelerini açık şekilde dile getirir.<sup>83</sup>

Çelebi, eserinde Yezidî Kürtlere dair geniş malumat vermiştir. Anlattığına göre Sadrazam Kara Mustafa Paşa Sincar'da 13 bin Yezidî'yi katletmiş, bir kısım Yezidî kadın ve kızlarını esir edip Diyarbekir'e götürmüştür.<sup>84</sup> O, Yezidîlerin köpeğe taptıklarını söyler ve “İmadiye Kürtleri bu Yezidî Kürtleri görse katlederler.” der.<sup>85</sup> Onların Sincar'dan başka Musul civarında da yaşamakta olduklarını belirtir. Onlar için yer yer “Yezidî Ekradî” ifadesini kullanır. Haklarında şunu söyler: “Bir Müselmanı katletmeğe fırsat ararlar. Şayet yüzlerine karşı Şeytan'a, Yezid'e ve kara köpeğe lanet etsen ol aman u zaman vermeyüp ademi katlederler. Cümle tüfekendazdırlar kim, serçeyi kurşunla gözünden ururlar. 'Atamız şu kadar Hüseyinî katletti' deyu tefahur kesb ederler.”<sup>86</sup> Ayrıca Yezidîliğin kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Hadi<sup>87</sup> hakkında geniş malumat verir, fakat bir hata olarak onu sahabeden sayar.<sup>88</sup> Yezidîlerden bahsederken “saçlı Kürt” ifadesini kullanır ki, bu da onların bugün olduğu gibi saç ve sakallarını uzatmasındandır.<sup>89</sup> Görüldüğü üzere yeri gelince Kürt halkının güzel vasıflarını överken yeri geldiğinde de kötü gördüğü yönlerini yermekten geri durmamıştır.

## 5. İnan Kürtleri

Seyyahımız Kürtlerin adı geçen coğrafyalarda diğer kavimlerle bareber, yan yana yaşadıklarını özellikle belirtmiştir. Mesela “Hemedan bölgesinde Kürtlerle Türkmenler birlikte yaşarlardı.” der.<sup>90</sup> Kazvin'de Kürt Arap ve Acem birlikte yaşardı.<sup>91</sup> Kürtlerin Türkmenlerle beraber eşkiyalık yaptığını söylemiştir. Mesela İran'ın Kum şehri bu işin yapıldığı yerlerden

<sup>83</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 97.

<sup>84</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. VI, s. 82.

<sup>85</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 710.

<sup>86</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. V, s. 3.

<sup>87</sup> Bu zatın asıl ismi Adî b. Müsafir'dir. Abbasi tahakkümünden kaçanların öncülerinden olup Lübnan'dan çıkmış ve dönemin Kürdistan illerinden olan Hakkari'ye gitmiştir. Nesebi Emevi halifesi Mervan b. Muhammed'e dayanır. Lakabı Şerefuddin Ebu'l-Fezail olup Şeyh Abdulkadir Geylanî ile tanışmış, ondan tasavvuf eğitimi almıştır. Miladi 1073 ya da 1078 yıllarında doğmuş ve doksan yaşında 1163 ya da 1168 yılında ölmüştür. Irak'ın Şeyhan muntakasında Laleş kasabasında defnedilmiştir. Bk. *el-Mevsuatu'l-müeyyessere fi edyan ve'l-mezahip ve'l-ahzab el-muasıra*, tahk. Manî' b. Hammad el-Cühenî, Daru'n-Nedve el-İlmiyye, Beyrut, c. I ss. 371-377; Süleyman Uludağ, “Adî b. Müsafir”, *DİA*, c. I, s.381.

<sup>88</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. V, s. 3.

<sup>89</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 165.

<sup>90</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 470.

<sup>91</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 487.

biriydi.<sup>92</sup> Rey şehrinde de Kürtlerle Arapların eşkiyalık yaptığını anlatır. “Bu şehirde yollar dar yapılmış ki, eşkiyalar rahat hareket etmesinler.”<sup>93</sup> şeklinde bir açıklama da yapmıştır. Eşkiya Kürtleri anlatırken Erçiş’te bu işle uğraşan yedi Kürd’ün kellesinin kesildiğini haber verir.<sup>94</sup> Bazen eşkiyalık yapan Kürtler için, “Kürd haramileri” ifadesini kullanır.<sup>95</sup>

Kürtlerin, Kürdistan coğrafyası dışında Batı Anadolu’da bazı yerleri yurt edindiğini dile getirir. Aydın’ın Söke kazası bunlardan biridir. Burada bir Kürt köyünün olduğunu söyler. Bununla ilgili olarak, “Bu köyün cümle ahali Soran Kürtleridir. Asla Türkçe kelimat etmeyüp lisan-ı Kürdî tekellüm ederler.” ifadelerini kullanır.<sup>96</sup>

Seyyahımız Halep’te de Kürt nüfusun olduğunu, burada Arap, Türk ve Kürtlerin bir arada yaşadığını bildirir.<sup>97</sup>

## 6. Kürt Dili ve Kültürü

Çelebî, Kürt dilinden de bahsetmiştir. Meyyafarikin’i anlatırken Kürd dili hakkında şunları söyler: “Kürd dili Hz. Nuh ümmetinden Melik Kürdim’den kalmıştır. Ama Kürtlerin yaşadığı yerler dağlık, taşlık ve uçsuz bucaksız ovalar olduğundan 12 Kürt dili vardır. Bunların hepsinin özel kelimeleri olup lehçeleri farklıdır. Birbirlerine aykırıdır. Çoğu birbirlerini tercüman ile anlarlar.”<sup>98</sup> Ona göre Musul Kürtlerinin hepsi Kürtçe’nin her türlüünü bilirler.<sup>99</sup>

Çelebî’ye göre Kürdistan coğrafyasında yaşayan Türkmenler, Kürtçe’yi bilmektedirler. Mesela Hemedan Türkmenleri bu şekildedir.<sup>100</sup> Çelebî, bazen Kürtçe kavramlara da yer verir. Örneğin kaplıca kelimesinin Kürt dilinde “çermik” olduğunu söyler. Bu vesileyle Çermik ılıcasını sık sık zikreder.<sup>101</sup> Kürtler arasında 100 bin lehçe olduğunu söyler ki, bunun aslı yoktur. Bunun yanında Kürtlerin 24 dili olduğunu söyler. Badinan, Hakkâri, İmadiye, Duhok, Cizre ve Şirvan Kürtçelerinin fasih Kürtçe olduğunu

<sup>92</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 504.

<sup>93</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 519.

<sup>94</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 213.

<sup>95</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. V, s. 27.

<sup>96</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 79.

<sup>97</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 192.

<sup>98</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 110.

<sup>99</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 791.

<sup>100</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 467.

<sup>101</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 260; c. III, s. 160, 225, 294.

belirtir.<sup>102</sup> Lehçe farklılığından dolayı Kürtlerin birbirlerinin dilini anlamadıklarını söyler.<sup>103</sup>

Kürtlerin giyim-kuşamından bahseden Çelebi, bütün Kürdistan halkının şal ve şapık<sup>104</sup> giydiğini ifade eder.<sup>105</sup>

Çelebi, Kürtlerin mezhepsel yapılarından da haber vermiştir. Onların Şafiî mezhebine mensup olduklarını özellikle belirtir. O dönemde Kazvin'de yaşayan Kürtlerin Şafiî olduklarını,<sup>106</sup> Kum şehrine Soran Kürtlerine mensup öğrencilerin ilim öğrenmek için geldiğini ve onların Şafiî olduğunu bildirir.<sup>107</sup> Bununla ilgili olarak "Kürdistan halkı Şafiî mezhebinden olduğu için Şafiî müftüsü meşhurdur." der.<sup>108</sup> Bu dönemde âlimlerinin çokluğuyla dikkat çeken şehrin Cizre olduğunu belirtir.<sup>109</sup>

## 7. İslam Tarihinde Kürtler

Çelebi, Kürtlerin tarihte oynadıkları roller hakkında başka kaynaklarda olmayan bilgiler vermiştir. Mesela Kürdistan'da Nusaybin Kalası'ndan huruc eden Buhtunnasr'ın, Filistin'de Yahudileri katlettiğini anlatır.<sup>110</sup> Onu Kürt olarak tanıtır "Buhtunnasr-ı Kürdî" der.<sup>111</sup> Yine önemli bir tarihi malumat olarak Kербela olayında Kürtlerin de yer aldığını, Kürtlerden Sincarî, Zıbarî, Halitî, Çekvânî, Celovî, Bapirî, Yezidî, Pesanî, Dasnî ve Cerdekilî aşiretlerinden 100 kadar kişinin Ubeydullah b. Ziyad komutasında Şam'dan Irak'a geldiğini ve Kербela'da Hz. Hüseyin'e karşı savaştıklarını belirtir.<sup>112</sup> Abbasiler döneminde Kürdistan'da Abbasoğullarından Sultan Evhadullah oğlu Sinan'ın Diyarbekir'i yedi ay kuşattıktan sonra yedi şartla teslim aldığını, bu sultan ve onun soyundan gelenlerin Diyarbekir'e hâkim olduğunu kaydeder.<sup>113</sup>

Çelebi, eserinde devletlerin önemli kademelerinde görev yapmış Kürt şahsiyetlerden de bahsetmektedir. Mesela meşhur Abbasî halifesi

<sup>102</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 711.

<sup>103</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 711.

<sup>104</sup> "Şal", pantolon; "şapık" ise gömlek anlamında olup bugün özellikle peşmergelerin giydiği giysilerdir ve Kürt erkeklerinin bir nevi milli kıyafetidir. Geniş bilgi için bk. T.F. Aristova, *Kürtlerin Maddî Kültürü*, Avesta Yayınları, İstanbul 2002, s. 189.

<sup>105</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. V, s. 6.

<sup>106</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 487.

<sup>107</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 505.

<sup>108</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 98.

<sup>109</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 729.

<sup>110</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IX, s. 128, 230; c. V, s. 75.

<sup>111</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. I, s. 15.

<sup>112</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 606.

<sup>113</sup> Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, s. 145.

Me'mun'un vezirliğini yapmış ve 205/820 senesinde ölmüş olan Abdullah b. Tahir'in Kürt olduğunu söyler.<sup>114</sup> Şeyh Sinan Efendi isimli kişinin Mısır'da yaşamış olan Soran Kürtlerinden olduğunu ve zamanın meşhur uleması arasında yer aldığını ifade eder. Bu zatın Mısır'da Kürdî mahallesinde medfun olduğunu belirtir.<sup>115</sup> Ayrıca Mısır'da Cami-i Ekrad adında bir camiden de bahseder.<sup>116</sup>

Evliyâ Çelebî, eserinde "Ekradiyyûn Devleti"<sup>117</sup> tabirini kullanır ve bunların Mısır Eyyubileri olduğunu söyler.<sup>118</sup> Mısır'da kaldığı on yıl içerisinde gördüğü meşhur Kürt şahsiyetlerin türbelerinden ve bunların tarihteki rollerinden bahseder.<sup>119</sup>

Seyyahımız, Kürdistan bölgesinin Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine girmesinden sonra Yavuz Sultan Selim'in Kürtlere yurtluk ve ocaklık ihsan ettiğini anlatır. Ayrıca "Ekrad Padişahları" tabirini kullanarak Kürd idarecilere sultan/padişah nazarıyla bakmıştır.<sup>120</sup>

## Sonuç

Evliyâ Çelebî, yaşadığı dönemde Kürtlerin yaşadığı bölgeleri baştan başa gezmiştir. Kürtleri din, dil, tarih ve kültürleriyle tanıtmaya çalışmış ve haklarında edindiği bilgilere eserinde detaylı şekilde yer vermiştir. Aktarılan malumat içerisinde dikkati çeken en önemli husus, bu dönemde gerek Müslüman ve gerekse diğer dinlerden olsun çeşitli kavimlerin bir arada sulh içinde yaşadıklarıdır. Özellikle Kürt, Türkmen, Arap ve Ermenilerin bir arada yaşamanın güzel bir örneğini sergilediklerini, gezginimizin kayıtlarında açık şekilde görmekteyiz.

Seyyahımız, Kürdistan bölgesi şehirlerinden en çok Diyarbakır'dan bahsetmiştir. Bunun yanında Bingöl, Bitlis, Malatya, Van, Erzurum, Mardin, Urfa ve Sincar'ı da gezmiş ve bu yerlere dair kısa malumatlar vermiştir. İran Kürtlerinden bahsetmiş, Halep'te Kürtlerin varlığına işaret etmiştir.

Kürtlerin mezheplerinden bahsederken Şafii olduklarını özellikle belirtmiştir. Kürtler arasında Yezidî olanların bulunduğunu, bunların Sincar'da olduklarını haber vermiş ve bazılarının Diyarbakır'e kadar

<sup>114</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. X, s. 306.

<sup>115</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. X, s. 308.

<sup>116</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. X, s. 416.

<sup>117</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. X, s. 21.

<sup>118</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. X, s. 33.

<sup>119</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. II, s. 67.

<sup>120</sup> Çelebî, *Seyahatnâme*, c. II, s. 180.

getirildiğini söylemiştir. Ayrıca onların yaşam tarzına dair bazı bilgiler de vermiştir.

Çelebi, az da olsa Kürt dili ve kültüründen de bahsetmiştir. Kürtler arasında farklı lehçelerin kullanıldığını, bu sebeple birbirlerini zor anladıklarını belirtmiştir. Kürtler arasında konuşulan lehçelerin çokluğuna dair abartılı rakamlar vermiştir. Cizre gibi fasih Kürtçe konuşan mntıkların da olduğunu belirtmiştir.

Çelebi, İslami dönem Kürt tarihine dair bazı kıymetli bilgiler vermiştir. İslam tarihinde önemli yer tutan Kerbela hadisesinde yer almış olan aşiret isimlerini birer birer saymıştır.

Sonuç olarak Çelebi, Kürtlerin yaşadığı bölgeleri Kürdistan şeklinde bir isimlendirmeye tabi tutmuştur. Kullandığı bu ifadenin hangi şehir ve kasabaları içerdiğini de belirtmiştir. Bununla beraber o günün Kürdistan bölgesi içinde yer almayan fakat Kürtlerin yaşadığı herhangi bir mntika ve şehri ziyareti sırasında da onlardan bahsetmeyi ihmal etmemiştir.

## Kaynakça

- Acar, Abdurrahman, "Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Kürt Kadını", *Uluslararası Kürt Kadın Kongresi*, 1-5 Ekim 2009, Hakkari, Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aristova, T.F., *Kürtlerin Maddî Kültürü*, Avesta Yayınları, çev. İbrahim Kale-Arif Karabağ, İstanbul 2002.
- Baysun, M. Cavid, "Evliyâ Çelebi ", *İA*, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, t.y., IV/407.
- Bruinessen, Marin Van-Boeschon, Hendrik, *Evliyâ Çelebi Diyarbakir'de*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul 2003.
- Ejder Okumuş, "Evliyâ Çelebi Seyahatnamesinde Diyarbakır", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633, sayı: VII, Nisan 2012, s. 19.
- Eren, Hasan, "Evliyâ Çelebi ve Anadolu Ağzları", *Bilimsel Bildiriler*, TDK Yayınları, 1972.
- Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, I-X, Hazırlayanlar: Robert Dankof-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.

Gemici, Nurettin, "Evliyâ Çelebî'nin Seyahatnâmesi Işığında Çok Kültürlü ve Dinli Hayatın Merkezinde İstanbul", *İstanbul Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, İstanbul 2011, sayı: 24.

İlgürel, Mücteba, "Evliyâ Çelebi", *DİA*, XI, İstanbul 1995, ss. 529-533.

Komisyon, *el-Mevsuatu'l-müeyyessere fi edyan ve'l-mezahip ve'l-ahzab el-muasıra*, I-II, thk. Manî' b. Hammad el-Cühenî, Daru'n-Nedve el-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Köhler, Wilhem, *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi'nde Bitlis ve Halkı*, çev. Haydar Işık, Alan Yayınları, İstanbul 1989.

Le Strange, Guy, *Büldanü'l-hilafeti's-Şarkıyye*, Arapça'ya çev. Beşir Fransis ve Circis Avvad, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1993.

Şavk, Ülkü Çelik, *Sorularla Evliyâ Çelebî: İnsanlık Tarihine Yön Veren 20 Kişiden Biri*, Hacettepe Üniversitesi Basımevi, Ankara 2011.

Uludağ, Süleyman, "Adî b. Müsâfir", *DİA*, I, ss. 381.



## el-Mevsilî'nin *el-İhtiyâr* Adlı Fıkıh Kitabında Geçen Şevâhid Beyitlerin Çözümlemesi

Ahmet GEMİ\*

### Analysis of the Shavaheed Verses in the Fiqh Book Titled *al-Ikhtiyar* by al-Mavsilî

**Citation/©:** Gemi, Ahmet, Analysis of the Shavaheed Verses in the Fiqh Book Titled *al-Ikhtiyar* by al-Mavsilî, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 59-69.

**Abstract:** Nowadays, *Ikhtiyar* fiqh book is read more in Turkey. It is clearly seen that *Ikhtiyar* fiqh book was read in the studies carried out within the body of Presidency of Religious Affairs and, particularly, in specialization courses lectured with al-Hasakah procedures. This study which was carried out on the sources of sample couplets, their kinds of aruz prosody, and their Turkish meaning will, no doubt, be beneficial to researchers studied in the field of Theology. Footnotes were given by also examining other couplets similar to these couplets, together with taking the couplets discussed in this study as basic reference.

**Keywords:** al-Mavsilî, al-Ikhtiyar, Şavaheed.



**Atıf/©:** Gemi, Ahmet, el-Mevsilî'nin *el-İhtiyâr* Adlı Fıkıh Kitabında Geçen Şevâhid Beyitlerin Çözümlemesi, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 59-69.

**Öz:** *el-İhtiyâr* adlı fıkıh kitabı, günümüzde daha çok Türkiye'de okunmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yürütülen çalışmalarda ve özellikle de Hasekî usulü ders veren ihtisas kurslarında *el-İhtiyâr* kitabı, kaynak olarak kullanılmaktadır. *el-İhtiyâr*'da geçen şevâhid beyitlerin kaynakları, bahirleri ve Türkçe anlamları üzerinde yapılan bu çalışmanın ilâhiyat alanında çalışanlara faydasının olacağı şüphesizdir. Bu çalışmada kitapta geçen beyitler temel referans alınmakla birlikte, bu beyitlere benzer başka beyitler de incelenerek dipnotlarda verilmiştir. Bununla birlikte bu çalışmada beyitlerin konularla ilgili bağlantıları da kısaca verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** el-Mevsilî, el-İhtiyâr, Şevâhid.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Böl., Arap Dili ve Edebiyatı ABD.

## Giriş

*el-İhtiyâr*, Ebu'l-Fazl Mecduddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî<sup>1</sup> tarafından yazılmış bir fıkıh kitabıdır. Kitabın tam adı, *el-İhtiyâr li-Ta'îli'l-Muhtâr*'dır. Hanefî fıkıhı alanında yazılan bu kitap, daha önceleri müellif tarafından *el-Muhtâr*<sup>2</sup> olarak isimlendirilmiş olup henüz ilim tahsilinin başında bulunan talebeler için yazılmıştır. Daha sonra özet şeklinde hazırlanmış olan bu kitap yine müellif tarafından şerh edilerek ihtilafî konular hakkında geniş malumatlara yer verilmiştir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışı özetlenerek hazırlanmış olan bu kitap otoritelerce Hanefî mezhebinin dört temel metninden biri olarak kabul edilir.

Bir fıkıh eseri olmasına rağmen, *el-İhtiyâr* kitabı üzerinde birçok alanda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri bu kitapta geçen hadislerin tahrîci ile ilgilidir ve İbn Kutluboğa<sup>3</sup> tarafından *et-Ta'rif ve'l-İhbâr bi-Tahrîci Ehâdîsi'l-İhtiyâr*<sup>4</sup> adıyla hazırlanmıştır.

İslam âlimleri Arap diline büyük önem vermişlerdir. Arapça kaleme alınan metinlere bakıldığında bu hususta azami ihtimamın gösterildiğini görmek mümkündür. Yazılan metin, şayet dini bir metin veya dini metne götüren bir yazı ise bu ihtimamın derecesi daha da artmaktadır. İslam'ın ilk asrında Kur'an tefsiri ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında, bunlarda Arap dilinin inceliklerinin konu edildiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber (a.s)'in ashabından İbn Abbas (r.a), Kur'an'ı yorumlarken, Arap şiirine, özellikle de cahiliye dönemine ait şiirlere müracaat etmiştir. Daha sonraki dönemlere bakıldığında, özellikle de dini metinlerin ve dil ile ilgili malzemelerin tedvini esnasında Arap şiirinin vazgeçilmez bir kaynak olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

<sup>1</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta'îli'l-Muhtâr*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1998, c. 1, s. 6; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2002, c.4, s.135; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, Muessetu'r-Risâle, Beyrut 1993, c. 2, s. 295; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 69; Davut Yaylalı, "Mevsilî", *DİA*. İstanbul 1999, c. 29, s. 488.

<sup>2</sup> Bu çalışmamızda Çağrı Yayınları (İstanbul 2012) tarafından basılan *el-İhtiyâr* kitabı kaynak olarak kullanılmıştır.

<sup>3</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 152-154.

<sup>4</sup> Bu eser Sadi Çöğenli, (Erzurum-1988) ve Abdullah Muhammed ed-Derviş, (Dımaşk-1997) tarafından gözden geçirilerek yeniden yayımlanmıştır.



## I- Şiirle İstîshâdın Önemi

Kutsal metinleri yorumlamada şevâhidin önemi büyüktür.<sup>5</sup> Özellikle Tefsir, Hadis, Fıkıh, Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgilenen âlimler, söz konusu alanların ıstılahlarını açıklama zarureti hissetmişlerdir. Bu terimlerin açıklanması için birinci referans Kur'an ve Hadis olmuştur. Şayet bu kaynaklarda, ilgili terimin açıklaması yok ise ikinci referans olan Arap şiirine müracaat edilir. Bu şiirin en makul olanı ise medeni hayattan uzak olan bedevi halkın arasında tedavülde olan şiirlerdir. Tespit edilen şiirler, ilgili konunun açıklanmasında kullanılır. Buna "şiir ile istîshâd", söz konusu şiirlere de "şevâhid şiirler" denilmektedir. Şevâhid olarak getirilen şiirlere bakıldığında, bu şiirlerin konu ile alakalarının sadece bir kelime veya bir deyim ile alakalı olduğu görülmektedir. Şahit olarak getirilen şiir, okuyucuya sadece bir kelime veya bir deyimlik fayda vermekle kalmayıp, asırlarca oluşmuş Arap tecrübesini ve zengin düşünüş tarzını da göstermektedir.

Eski Arapların yazılı ve sözlü malzemelerini şiir ve nesir oluşturmakta olup, şiirin ön plâna çıkmasının değişik sebepleri vardır. Bunların başında şiirin rahatlıkla ezberlenebilmesi ve sonraki nesillere ulaşırken, diğerlerine nazaran daha az değişime uğramasıdır. Bütün dillerde olduğu gibi, Arapçada da birçok kelime, zamanla anlam kaymasına uğramıştır. Bu kelimelerin eski kullanımları ile ilgili malumat ise eski Arap şiirinde bulmak mümkündür. Bu şiirlere ulaşmak, bu şiirlerle, kapalı olan ya da maksadı başka yöne çekilebilen kelimeleri ve deyimleri yorumlamak önemli bir durumdur. Bu şekilde yapılan aktarımlar sayılamayacak kadar çoktur.<sup>6</sup>

## II- el-Mevsilî'nin Fikhî İstılahları Kullanma Metodu

el-Mevsilî'nin, fikhî ıstılahları Arap şiiriyle açıklama metodu dikkate değerdir. el-Mevsilî, fikhî ıstılahları açıklamak için, kelimenin sözlük anlamına sık sık müracaat etmektedir. Kendisi zamanla anlam yönüyle değişime uğramış kelimenin sözlük anlamını vermekle, bu kelimenin fikhî anlamını koruyup koruyamadığı veya bu ıstılahın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Kitabında fikhî terimlerin anlaşılması için şevâhid

<sup>5</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İSAM Yay. İstanbul 2010.

<sup>6</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Emil Bedî' Ya'kub, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi şevâhidi'l-lugati'l 'Arabiyye*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1996.

olarak getirdiği beyitler az olmakla birlikte el-Mevsılî'nin bu konudaki metodu, birçok bilim adamının dikkatini çekmiştir.<sup>7</sup>

### III- Beyitler, Bahirleri ve Tercümeleri

*el-İhtiyâr* kitabında geçen beyitler aşağıdaki gibidir:

1. وَلَا أَذْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَرْضًا      أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهَا يَلِينِي<sup>8</sup> (الوافر).

Bir yeri “kastettiğimde” hayrı isterim,  
Hangisinin (hayır mı şer mi?) bana isabet edeceğini  
bilemem.

el-Müsakkab el-‘Abdî’ye<sup>9</sup> ait olan yukarıdaki beyitte şair, “ben hayrı elde etmek için peşinde koşarken, şer de beni elde etmek için peşimde koşmaktadır” demektedir. Söz konusu beyit, dil kitaplarında ‘دَاكِي أَيُّهُمَا’ zamirin kullanımı ile ilgili olarak örnek verilmektedir. Buna göre, her ne kadar zıtlığın delâletiyle الشَّرُّ lafzı zikredilmemişse de zamir الخَيْرِ ve الشَّرِّ kelimelerinin ikisine de râcîdir.<sup>10</sup> Teyemmüm ile ilgili olarak şâhit gösterilen bu beyitte “yemmeltu” kelimesinin “kastetmek, yönelmek” anlamına geldiğine işaret edilmektedir.

2. وَصَهْبَاءَ طَافَ يَهُودِيَّهَا،      وَأَبْرَزَهَا، وَعَلَيْهَا حَتَمَ  
وَقَابَلَهَا الرَّيْحُ فِي دَنْبَاهَا،      وَصَلَّى عَلَى دَنْبِهَا وَأَرَسَمَ<sup>11</sup> (المتقارب).

Sonra onu küpünde güneşe karşı koydu

Ve bozulmasın diye üstünde “dua etti” ve tekbir getirdi.

<sup>7</sup> Abdulkerim Ali Ömer el-Megâri, “et-Te’sîlu’l-Lugâvî ‘İnde’l-Fukahâ fi Kitâbi’l-İhtiyâr”, *Mecelletu Ebhasi Külliyyeti’l-Terbiyyeti’l-Esassiyye*, c. 6, s. 1, ss. 213-236.

<sup>8</sup> Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd el-Mevsîli el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-Ta’lîl’il-Muhtâr*, Çağrı Yay. İstanbul 2012. c. 1, s. 19; Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud İbn Ahmed el-Aynî, ‘*Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Kütüb, Beyrut 2006, c. 27, s. 153. Beyitin aslı şöyledir:

مَا أَذْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَرْضًا      أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهَا يَلِينِي.

<sup>9</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. ez-Zirikli, *el-A’lâm*, c. 3, s. 239.

<sup>10</sup> es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-Mesûn fi ‘Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, Dâru’l-Kassâm, Dımaşk (t.y.), c. 2, s. 266; Alâuddin el-Kasânî, *Bedâi’u’s-Sana’î*; Dâru’l-Kütüb, Beyrut 1986, c. 1, s. 45.

<sup>11</sup> el-Mevsîli, *el-İhtiyâr*, c. 1, s. 37; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut (t.y.), md: s-h-b.

el-A'şâ'ya<sup>12</sup> ait olan yukarıdaki beyitte, “salât” kelimesinin “dua” anlamının yanında başka anlamlarda da kullanılabileceği ve bu kullanım şeklinin cahiliye şiirinde var olduğu görülmektedir.

3. وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً . . . يَجِئُونَ سِبَّ الرَّبِّ قَانَ الْم . . . زَعْمَرًا<sup>13</sup> (الطويل).

Avf kabilesinden birçok grup görüyorum,  
ez-Zibirkân'ın zaferan boyalı sarığını “ziyaret ediyorlar”.

El-Muhabbal es-Sa'dî'ye<sup>14</sup> ait olan yukarıdaki beyitte hacın ziyaret anlamında olduğu vurgulanmaktadır. Bununla birlikte hac, “yüce ve büyük bir şeyi kastetmek ve bir şeye yönelmek” anlamına gelmektedir. ez-Zibirkân, Hassan b. Bedr et-Temîmî'nin lâkabıdır. Rivayete göre bu kişinin bir sarığı vardı ve her hacca gittiğinde bu sarığını Kâbe'nin duvarına sürüp sarartıyordu. Kavminden hacca gitmekte tembellik edenler de gelip bu sarığı mesh etmek suretiyle güya bir nevi hac ediyorlardı.

4. وَفَارَقْتُكَ بِرَهْنٍ لَا فِكَالَ لَهُ . . . يَوْمَ الْوَدَاعِ فَأَمَسَى الرَّهْنُ قَدْ عَلِقًا<sup>15</sup> (البسيط).

Bozulmayan bir “rehin” / “söz” ile senden ayrıldım,  
Veda gününde bu “rehin” / “söz” kilitlenmiş bir halde  
kaldı.

Züheyr b. Ebî Sülmâ,<sup>16</sup> Herem b. Sinan'ı överken, yukarıdaki beyiti söylemiştir. “Hapsetmek, alıkoymak; devamlı olmak, sabit olmak” gibi anlamlara gelen “rehin”, bir fikhî kavram olarak, bir hak karşılığında teminat olarak bir malı tutmak veya bir alacağı güvence altına almak için teslim alınan mal demektir.<sup>17</sup> Bu beyitte, insanlara, ahiretin ve hesap günün varlığı ile ilgili hatırlatmanın yapılması gereği üzerinde durulmakta ve bizlere “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir”<sup>18</sup> ayetini hatırlatmaktadır.

<sup>12</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Süleyman Tülücü, “A'şâ”, *DİA*, İstanbul 1991, c. 3, s. 544-545.

<sup>13</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 1, s. 139; Ebubekir Muhammed b. Ebî's-Sehl es-Serahsî, *el-Mevsût*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), c. 4, s. 2; el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanayî*, c. 2, s. 128; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcî'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Matba'at Hukûme el-Kuveyt, Kuveyt 1994, c. 3, s. 36.

<sup>14</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. 3, s. 15.

<sup>15</sup> Züheyr b. Ebî Sulmâ, *Divan*, s. 37; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 2, s. 64; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, md: r-h-n; es-Serahsî, *el-Mevsût*, c. 21, s. 66; ez-Zebîdî, *Tâcî'l-'Arûs*, c. 26, s. 261.

<sup>16</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Tülücü, “Züheyr b. Ebî Sülmâ”, *DİA*, İstanbul 2013, c. 44, s. 540-542.

<sup>17</sup> Fikret Karaman vd., “Rehin”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yay. Ankara 2007, s. 550.

<sup>18</sup> el-Müddessir, 74/38.

5. وَمَشَارَكُنَا فُرَيْشًا فِي نَفَاهَا وَفِي أَحْسَابِهَا شَرَكُ الْعَنَانِ<sup>19</sup> (الوافر).

Kureyşe takvada “ortak olduk”,

Ve nesebde de bir “ortaklığımız” var.

Bu beyit en-Nâbiga el-Ca’dî’nindir.<sup>20</sup> Şirket ve ortaklıkla ilgili örnek olarak getirilen bu beyitte şair, Benû Hilâl kadınları ile Benû Ebân kadınlarının doğurdukları ile neseb yönünden Kureyş’e ortak olduğunu söylemektedir. Soy yönüyle bir ortaklık olduğu gibi şirketleşmede de her bir ortağın bir hissesi ve ortaklığı bulunmaktadır. Şirketü’l-’Enân ise, iki kişinin bir malda iştiraki demek olup, sair mallarda ise müşterek olmamak üzere kurulu ortaklık demektir.<sup>21</sup>

6. وَمَمْهَلٍ وَرَدَّئِهِ الْبِقَاطَا أَخْضَرُ مِثْلَ الرُّيْتِ لَمَّا شَاطَا<sup>22</sup> (الرجز).

İstemedem ve kastedemeden bir suya “ansızın” vardım,

O su, zeytinyağı gibi yeşildir.

Nikâde el-Esedî’ye<sup>23</sup> ait olan bu beyitte, “kasıt ve istek olmadan bir şeyi bulmak veya bir şeyle ansızın karşılaşmak” anlamına gelen iltikat/lukata hakkında şahid getirilmektedir. İltikat, füc’e/ansızın anlamına gelmektedir. Sözlükte “yerden kaldırılan buluntu, yitik, başak, madendeki altın parçaları” gibi anlamlara gelen lukata, bir fıkıh kavramı olarak, sahibinin koruması altında olmayan, sahibi tarafından kaybedilen şeyi ifade etmektedir. Yitiği alan kimseye ise mültekıt denir.<sup>24</sup>

7. وَمَشْكَوْحَةٍ غَيْرِ مَمْهُورَةٍ وَأُخْرَى يُعَالُ لَهَا فَادِهَا<sup>25</sup> (المتقارب).

“Nikâhımız altına aldığımız birçok kadın mehirsizdir”,

Geri kalan diğer kadınları da fidye karşılığında almışız.

Yukarıdaki beyit, el-A’şa’ya<sup>26</sup> aittir. Bu beyitte el-A’şa “nikâh” kelimesini “cinsel ilişki/birliktelik” anlamında kullanmıştır. Hz. Peygamber

<sup>19</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 11; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 11, s. 151; el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-Sanayî*, c. 6, s. 85; ez-Zebidî, *Tâcü’l-’Arûs*, c. 27, s. 224.

<sup>20</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Zülfikar Tüccar, “en-Nabiga el-Ca’dî”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 260-261.

<sup>21</sup> Mevlüt Sarı, *el-Mevârid*, İpek Yay. İstanbul 1982, md: ‘a-n-n.

<sup>22</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 29; İbn Manzûr, *Lisânu’l-’Arab*, md: ş-y-t.

<sup>23</sup> Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadım.

<sup>24</sup> Karaman vd., “Lukâta”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 398.

<sup>25</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 81.

<sup>26</sup> Bkz. 10. dipnot.

(a.s)'in: “Cinsel ilişki müstesnâ, kişiye hayızlı eşinin her yeri helâldir.” hadisinde, nikâh kelimesi, dühûl anlamında kullanılmıştır.

8. وَكَمْ أَيْمٍ قَدْ أَنْكَحْتَهَا رِمَاحَنَا وَأُخْرَى عَلَى عَمٍّ وَحَالَ تَلَهْفٌ (الطويل).

Mızraklarımızla nice dul kadını “nikâhlamışız”,

Diğerlerini de amca(oğullarını) ve dayı(oğullarını) istedikleri halde aldık.

Yukarıdaki beyit Süleyk b. es-Seleke'ye<sup>28</sup> aittir. Bu beyitte de “nikâh” kavramı geçmektedir. Bir önceki beyitte olduğu gibi bu beyitte de nikâhtan bahsedilmiştir. Bu beyiti şahid olarak getiren müellif, nikâhın şartlara bağlı olarak gerçekleşen bir akit olduğunu (veli, şahit vs.); ancak bu şartların gerçekleşmesi ile dühûlün meydana gelmesinin birbirlerinden farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir.

9. وَعَسَى الْأَيْمُ أَنْ يَرْجِعَ قَوْمًا كَالَّذِي كَانُوا<sup>29</sup> (هزج).

Belki o günler tekrar “geri gelir”!

Kavmin barış ve kardeşlik içinde olduğu o günler.

Beyit, el-Find ez-Zamânî'ye<sup>30</sup> aittir. “er-Ric'a” ile ilgili olarak şahid gösterilen bu beyitte ric'a kelimesi “geri dönmek, aslına rücû etmek” anlamına gelmektedir.

10. قَلِيلُ الْأَلْيَا حَافِظٌ لِيَمِينِي وَإِنْ بَدَرْتُ مِنْهُ الْأَلِيَّةُ (برت) (الطويل).

Şayet kendisinden yemin sadır olursa, “yemininde” durur,

Az “yemin” eden, “yemini” üzerinde durur.

Kuseyyir 'Azze'ye<sup>32</sup> ait olan bu beyit, eşine cinsi mukârenet yapmama hususunda yemin eden kişiler ve araya giren uzun zamandan dolayı talakın vâki olduğu kişiler içindir. Bu yeminden sonra kişinin eşini tekrar nikâhına alıp almayacağı hususunda fâkihler ihtilaf etmişlerdir.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 81.

<sup>28</sup> Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadım.

<sup>29</sup> el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 147. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, md: k-v-n; Ahmet b. Muhammed b. Hasan el-Marzûkî, *Şerhu Divânî'l-Hamâse*, Lecnetu't-Te'lîf, Kâhire 1967, c. 1, s. 32.

<sup>30</sup> Hayatı hakkında bilgi için bkz. ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. 3, s. 179.

<sup>31</sup> el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, c. 3, s. 151.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, md: e-l-â; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 7, s. 19; Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdadî el-Mâverdi, *el-Hâvî fî fikhî'l-Şa'fî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. 15, s. 268.

<sup>32</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Çuhadar, “Kuseyyir”, *DİA*, İstanbul 2002, c. 26, s. 575-576.

<sup>33</sup> İlä yemini ile ilgili olarak bkz.: el-Mücâdele, 58/2.

Araplar yeminlerinin az olması ile övünürlerdi. Zira çokça yemin eden kişinin, yalan söyleme ve bu yeminlerin aksini yapma ihtimali daha kuvvetlidir.

11. إِذَا مَا رَأَيْتُ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابِيَّةٌ بِالْيَمِينِ<sup>34</sup> (الوافر).

Şeref için bir sancak kaldırıldığında,

Bilin ki Arâbe (el-Evsî) onu “gücüyle” kaldırır.

Bu beyit el-Hutay’ e’ye<sup>35</sup> aittir. Yemin kelimesinin “bir şeyi yapma veya yapmama hususunda verilen söz” yanında “güç, kudret, sağ el” vb. anlamlara da geldiğini ifade etmek için bu beyit şahid gösterilmektedir.

12. صَغِيرًا مَا بَلَغْتُ وَأَنْ حُلْمِ (ي) سَبَقْتُكُمْ (و) إِلَى الْإِسْلَامِ طَرًّا<sup>36</sup> (الوافر).

“Ergenlik çağına varmadan”,

Küçük yaşta müslüman olmakla hepinizi geçtim.

Yukarıdaki beyit Hz. Ali (r.a)’ye atfedilmektedir. Hz. Ali (r.a) buluş çağına gelmeden 8 yaşında iken Müslüman olmuştur. Hz. Ali (r.a) bu konudaki meziyetini yukarıdaki beyitte dile getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu yaşta müslüman olan birisi için mükellefiyetin vâki olup olmadığı hususunda İslam âlimlerince tartışmalar yapılmıştır.

13. كُلُّ الْأُرَامِلِ قَدْ فَضَيْتَ حَاجَتَهَا فَمَنْ لِحَاجَةٍ هَذَا الْأُرْمَلِ الذَّكْرُ؟<sup>37</sup> (البيسط).

Bütün “dul kadınların” ihtiyaçlarını sen gidermişsin,

Peki, bu garip “dul adamın” ihtiyacını kim giderir.

Cerir’e<sup>38</sup> ait olan bu beyitte “el-ermele” kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak şahid gösterilmiştir. Bu kelimenin müennesler için kullanıldığı gibi müzekkerler için de kullanıldığı ve kelimenin böylece değişik anlamlara geldiği belirtilmiştir.

<sup>34</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 45; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, md: y-m-n; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs*, c. 3, s. 352; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 8, s. 126.

<sup>35</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Hutay’ e”, *DİA*, İstanbul 1998, c. 18, s. 424.

<sup>36</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 4, s. 149; Alâuddîn Ali b. Husamiddîn el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu’l-Ummal fi sunen’il-Akvâl ve’l-Ef’al*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1986, s. 13, 112; es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 10, s. 121.

<sup>37</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 81; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, md: r-m-l; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs*, c. 29, s. 102. Kaynaklarda bu beyit aşağıdaki gibi geçmektedir:

فَمَنْ لِحَاجَةٍ هَذَا الْأُرْمَلِ الذَّكْرُ هَذِي الْأُرَامِلُ قَدْ فَضَيْتَ حَاجَتَهَا

<sup>38</sup> Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Şakir Ergin, “Mütelemmis”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 190-191.

14. بُنُونًا بُنُو أَيْتَانَا، وَبَنَاتُنَا  
بُنُوهُنَّ أَيْتَاءُ الرَّجَالِ الْأَبَاعِدِ<sup>39</sup> (الطويل).

Oğullarımızın oğulları bizim oğullarımızdır,  
Kızlarımızın oğulları ise elin oğullarıdır.

Kimin tarafından söylendiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, beyit, birçok konu hakkında örnek olarak verilmektedir. Kitaplarda bu beyit, mübtedâ ve haber konusunda şahit olarak getirilmektedir. Daha çok mübtedânın haberin önüne geçtiği durumla ilgili olarak örnek verilen bu beyitte şair, mârife olmasına rağmen haberi öne almış ve şairin haberi sonra zikretmeyi kastettiğini anlama hamletmiştir. Ayrıca mârife bir kelimenin öne alınması mübtedâ olması anlamına gelmektedir.<sup>40</sup>

### Sonuç

el-Mevsilî'nin fıkıh alanında yazmış olduğu *el-İhtiyâr*, diğer fıkıh kitaplarıyla mukayese edildiğinde teknik olarak yani babların dizilişi vs. yönünden bu kitaplara benzemektedir. Ancak konu başlarında, konuya açıklık getirmek için, şevâhid olarak getirdiği şiirler ve yaptığı yorumlar dikkate değerdir. Bu eser Hanefî fıkıh alanında önemli bir yere sahiptir. Müellif, konuları fazla uzatmamış ve okuyucuyu sıkmamak için sade bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

el-Mevsilî, çoğu zaman fikhî istılahları açıklarken zengin bir geçmiş olan Arap kelimelerine müracaat etmiştir. Bu referans, anlaşılması zor olan bazı kelimelerin anlaşılması için yapılması gerekir. Müellif, böyle davranmakla bir terimin, yılların geçmesiyle nasıl bir anlam kayması yaşadığını göz önüne almakta ve buna binaen konuya muknî izahlarda bulunmaktadır. Bu yönüyle de bakıldığında müellifin bu çalışması, alanında yazılmış kıymetli bir çalışmadır.

<sup>39</sup> el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, c. 5, s. 82; Marzûkî, *Şerhu Divâni'l-Hamâse*, c. 1, s. 157; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, Tahk: Abdüsselâm M. Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 1986, c. 1, s. 444.

<sup>40</sup> Abdulkâdir Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, Tahk.: M. Muhammed Şâkir, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 2004, s. 374.

## Kaynakça

- el-Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud İbnu Ahmed, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-XXV*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 2006.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb I-XIII*, Tahk.: Abdusselâm M. Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 1986.
- el-Câhiz, Ebu Osman Amr bin Bahr, *Kitabu'l-Hayevân I-VIII*, Tahk.: Abdusselâm M. Hârûn, Matbaa Mustafa el-Bâbî, Beyrut 1996.
- Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz*, Tahk.: M. Muhammed Şâkir, Mektebetu'l-Hancî, Kâhire 2004
- Çuhadar, Mustafa, "Küseyyir", *DİA*, İstanbul 2002, 26/575-576.
- Ergin, Ali Şakir, "Mütelemmis", *DİA*, İstanbul 2006, 32/ 190-191.
- el-Halebî, es-Semîn, *ed-Durru'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn I-XI*, Dâru'l-Kassâm, Dımaşk (t.y.).
- el-Hindî, Alâuddîn Ali b. Husamiddîn el-Muttakî, *Kenzu'l-'Ummal fî sünen'il-Akvâl ve'l-Ef'al, I-XVIII*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1986.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab I-XV*, Dâru Sâdir, Beyrut (t.y.).
- Karaman, Fikret vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB. Yay., Ankara 2007.
- el-Kâsânî, Alâuddîn, *Bedâi'u's-Sanay' I-VII*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn I-IV*, Muessetu'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kur'an-ı Kerim Meali, (Diyanet İşleri Başkanlığı).
- el-Marzûkî, Ahmet b. Muhammed b. Hasan, *Şerhu Divâni'l-Hamâse I-III*, Lecnetu't-Te'lif, Kâhire 1967.
- el-Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdadî, *el-Hâvî fî fikhî's-Şafî, I-XVIII*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- el-Megârî, Abdulkerim Ali Ömer, "et-Te'sîlu'l-Lugâvî 'İnde'l-Fukahâ fî Kitâb'il-İhtiyâr", *Mecelletu Ebhasi Külliyyet'it-Terbiyyet'il-Esâsiyye*, c.6, s.1, ss. 213-236.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl'il-Muhtâr*, Çağrı Yay., İstanbul 2012.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'il-Muhtâr*, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1998.



- Öğmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, İSAM Yay. İstanbul 2010.
- Sakallı, Talat, "İbn Kutluboğa", *DİA*, İstanbul 1999, 20/152-154.
- Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid*, İpek Yay., İstanbul 1982.
- es-Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ebî's-Sehl, *el-Mebsût* I-XXXI, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.).
- Tüccar, Zülfikar, "en-Nabiga el-Ca'dî", *DİA*, İstanbul 2006, 32/ 260-261.
- Tüccar, Zülfikar, "Hutay'e", *DİA*, İstanbul 1998, 18/424.
- Tülücü, Süleyman, "A'şâ", *DİA*, İstanbul 1991, 3/544-545.
- Tülücü, Süleyman, "Züheyr b. Ebî Sülmâ" *DİA*, İstanbul 2013, 44/540-542.
- Ya'kub, Emil Bedî', *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-lugati'l 'Arabiyye*, I-XIV, Dâru'l-Kütüb, Beyrut 1996.
- Yaylalı, Davut, "Mevsilî", *DİA*, İstanbul 1999, 29/488.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* I-XXXX, Tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârun, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1994.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2002.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ, *Divan*, el-Matba'atu Lübnaniyye, Beyrut 1886.



## اختلافات المتكلمين بين النص والتاريخ - من القرن الثالث إلى السادس الهجري

إبراهيم الديبو / Ibrahim AL-DIBOU\*

### Speakers Controversies between Text and History-From (The Third to the Sixth Century of the Islamic Century)

**Citation/©:** al-Dibou, Ibrahim, Speakers Controversies between Text and History-From (The Third to the Sixth Century of the Islamic Century), Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 71-87.

**Abstract:** The research argues the impact of text and history in the controversies of speakers between the third and the sixth century of the Islamic era. I have discussed that in three chapters, the first is about the causes of speech controversy, the second is about its effects, and the third is about the approach that ought to be based on the research, however, can be concluded in the main following points; Speech controversy among its famous schools doesn't tend to demean the text but, on the contrary, tries to comprehend the text and make use of its contents. History has a clear influence in formulating the speech proof and understanding the audio one. The objective material resulted from speech controversies in that historical stage is not holy to the extent that makes it replace the text and be a substitute of it.

**Key words:** text and history, speakers, mind guide, text guide



### Nass ve Tarih Bağlamında Kelamcılar Arasındaki İhtilaflar (H. 3. ve 6. Asırlar Arasında)

**Atıf/©:** al-Dibou, Ibrahim, Nass ve Tarih Bağlamında Kelamcılar Arasındaki İhtilaflar (H. 3. ve 6. Asırlar Arasında), Artuklu Akademi, 2015/2, (1), 71-87.

**Öz:** Makalede h. 3 asır ile 6. asırlar arasında mütekellimlerin arasındaki ihtilafın nass veya yaşadıkları dönemin kendisinden kaynaklı olup olmadığı üzerinde durulmuştur. Çalışma üç kısımda ele alınmıştır. Birinci bölümde kelamcılar arasındaki ihtilafın nedenleri ele alınmıştır. İkinci kısımda ihtilafların ne gibi sonuçları doğurduğu tespit edilmiştir. Üçüncü kısımda ihtilafların ortadan kaldırılması için nasıl bir metodun takip edilmesi gerektiği tartışılmıştır. Filhakika içinde bulunulan zamanın nassı anlamada ve öne sürülen delilin belirlenmesinde tesiri vardır. Şunu da belirtmek gerekir ki mütekellim arasında oluşan ihtilaflar nass mertebesine ulaşmamakta veya nass yerine geçmemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mütekellim, tenzih, tarih, nass, kelam

\* أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية في كلية أرتوقلو/ماردين dibo7711@gmail.com

(Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, İslam Felsefesi ABD.)

### الملخص

يُعنى البحث بالكشف عن أثر النص والتاريخ في اختلاف المتكلمين بين القرن الثالث والقرن السادس الهجري وتعد تلك المرحلة مؤسّسة للمدارس الكلامية، ولها أثرها الواضح في المراحل التي جاءت بعدها، وقد تناولت ذلك في ثلاثة مباحث، الأول: أسباب الخلاف الكلامي، والثاني: نتائجه، والثالث: المنهج الذي ينبغي اعتماده. ويخلص البحث إلى نتائج من أهمها: أنّ الخلاف الكلامي بين المدارس الكلامية المشهورة لم يتضمن طعنًا بالنص أو تقليلاً من أهميته، بل محاولة فهمه والاستفادة من دلالاته. كان للتاريخ أثر واضح في صياغة الدليل الكلامي وفهم الدليل السمعي، فالخلاف الكلامي ينتمي للبيئة الرحبة المتنوعة التي أفرزت خلافاً شتى. ليس للمادة العلمية التي أفرزها الخلاف الكلامي في تلك المرحلة التاريخية قدسية تجعلها تحل محلّ النصّ أو تكون بديلاً عنه، بل تُفهم وفق الجوّ العلمي والظروف التاريخية المحيطة بها.

**الكلمات المفتاحية:** الخلاف الكلامي، التنزيه، تاريخية الخلاف، قدسية النص، الاستدلال بالدليل العقلي، الاستدلال بالدليل السمعي.

### بسم الله الرحمن الرحيم

امتألت كتب المتكلمين بالاختلافات الكلامية المشحونة بالجدل وتنازع الأدلة حول مسائل العقيدة، وكان من نتيجة ذلك ظهور مدارس واتجاهات مختلفة ومتفاوتة في موقفها من الدليل الشرعي والدليل العقلي، والإثبات والنفي، والتشبيه والتأويل، ومن المسلمّ به بين الدارسين والمهتمين أنّ تلك الاختلافات لها أسبابها المرتبطة بمناهج المتكلمين وموقفهم من الأدلة العقلية والنقلية، وهناك سبب آخر لا يقلّ شأنًا عن تلك الأسباب، وهو الظروف التاريخية التي نشأت فيها تلك الاختلافات، فقد نشأت في بيئة دينية واجتماعية وسياسية مختلفة، وفي ظروف تاريخية اضطرت المتكلمين إلى الخوض في مسائل ومناقشات علمية مع المخالفين، لذلك أفرزت لنا كمًّا هائلًا من الآراء والأفكار حول فهم النص في ضوء التنزيه والإثبات.

فقد ظهرت المناقشات حول بعض المسائل العقدية منذ القرن الهجري الأول، إلّا أنها لم تتجاوز مرحلة الخلافات في الرأي، ثم تحوّلت مع بداية القرن الثالث إلى اتجاهات تتبناها مجموعات وطوائف، تتميز بعضها عن بعض، وقد كان لاتساع الفتوحات الإسلامية وما أدّت إليه من الاحتكاك بثقافات وأديان أخرى، بالإضافة إلى التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية المتدافعة داخل العالم الإسلامي كان لها أثر في تطور البحث الكلامي<sup>(1)</sup> وظهر مدارس واتجاهات تؤسس لمرحلة جديدة

1 راجع: الدكتور حسن الشافعي، المدخل إلى علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية 1991م، ص 55.

يسعى كل طرف فيها لفرض رأيه والانتصار له، من خلال حلقات النقاش وتدوين الكتب التي تحمل سمة المذهب والمنهج الذي يتبناه كل طرف، ويمكن القول بأن القرون الأربعة التي تناولها الدراسة - من القرن الثالث الهجري إلى السادس - تمثل فترة ظهور المذاهب الكلامية واستقرارها، وما تزال كتب المتكلمين وأراؤهم التي ظهرت في القرون الأربعة - من الثالث إلى السادس - ذات أثر واضح في الحياة العقلية والدينية للمسلمين إلى اليوم، ولتأكيد ذلك يكفي أن نشير إلى أبرز الأعلام في تلك المرحلة :

**فمن الأشاعرة :** الأشعري (324هـ) والباقلاني (403هـ) وابن فورك (406هـ) والجويني (478هـ) والغزالي (505هـ) والرازي (606هـ) .

**ومن الماتريدية :** أبو منصور الماتريدي (333هـ) واليزدي (478هـ) و أبو المعين النسفي (508هـ) ونور الدين الصابوني (580هـ).

**ومن المعتزلة:** إبراهيم النظم (231هـ) وأبو علي الجبائي (303هـ) وأبو هاشم الجبائي (323هـ) والقاضي عبد الجبار (415هـ) والزمخشري (538هـ).

**ومن الحنابلة:** أبو يعلى الحنبلي (458هـ) وابن عقيل (513هـ) وابن الزاغوني (527هـ) وابن حامد (403هـ) وابن الجوزي (597هـ) .

فكل تلك الأسماء تنتمي إلى مرحلة تاريخية هي مرحلة البحث والنقاش الكلامي، فهي مرحلة مؤسّسة ومؤثرة، ولعلّها من أكثر المراحل التاريخية تأثيراً ليس على المستوى الكلامي فحسب؛ بل على كلّ المستويات العلمية والفكرية للمسلمين، وسيتمّ التأكيد على أهمية تلك المرحلة في الجانب الكلامي من خلال عرض الموضوع ومناقشته، وقد سلكتُ في بحثي عدّة مناهج تتناسب وعنوان البحث، منها المنهج التاريخي، والتحليلي، والنقدي، وقد قسمت بحثي إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أسباب اختلاف المتكلمين.

المبحث الثاني: النتائج التي أفرزها الخلاف الكلامي.

المبحث الثالث: الأصول المنهجية في التعامل مع الخلاف الكلامي.

المبحث الأول: أسباب الاختلاف بين المتكلمين:

من خلال تتبُّع المسائل الكلامية والاختلافات بين المتكلمين يمكننا أن نبرز أهم تلك الأسباب:

### 1- إثبات النص:

الخلاف بين أشهر المدارس الكلامية من الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة والمرجئة والحنابلة لم يكن بين منكر لقدسية النص وبين مثبت له، بل هو خلاف في فهم النص ودلالته على التنزيه، وهذا يتجلَّى واضحاً في أهمِّ المسائل التي وصلتنا كالصفات وما يتعلق بها من رؤية الله تعالى وكلامه، وفي مباحث الإرادة الإلهية والسلوك البشري.

الموقف من مكانة النصِّ المقدَّس أمر مسلَّم به، بين جميع المدارس الكلامية المشهورة على اختلاف طرقها وتفاوت مناهجها، فليس هناك أيُّ تشكيك في مكانة النص؛ بل مصدر الاختلاف كان يدور حول فهم النص ودلالته على المراد، وهو أمر جليّ نلاحظه في كل مسألة كلامية، فقد استدلَّ المعتزلة لقولهم بنفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة بقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) (الأنعام: الآية 103)، واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: (قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني) (الأعراف: الآية 143) (2)، والآية الأخيرة تعدُّ أبرز دليل لأهل السنة في إثبات رؤية الله تعالى بالإضافة لأدلة أخرى من القرآن والسنة، (3) واستدلَّ أهل السنة لقولهم بخالفية الله تعالى للفعل البشري بقوله تعالى: (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) (الزمر: الآية 62) وقوله تعالى: ( والله خلقكم وما تعملون) (الصافات: الآية 96)، (4) واستدلَّ الجبرية بظواهر الآيات السابقة وغيرها من الآيات والأحاديث على أن العبد ليس له من الفعل شيء وأنه يُنسب إليه الفعل على سبيل المجاز لا

2 راجع: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1996م، الناشر مكتبة وهبة القاهرة، ص 233، 248، 252 وما بعدها .

3 راجع: الأشعري، الإبانة، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الثالثة 1996م، ص 62، والنقائزي، شرح المقاصد 182/4، والجويني، الإرشاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة-مصر 1950م، ص 183، واليزودي، أصول الدين، تحقيق: هانز بينرلنس، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1963م، ص 79.

4 راجع: الأشعري، الإبانة ص 161، والباقلاني، الإنصاف، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثالثة 1980م، ص 144-149، وملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، تحقيق مروان محمد الشعار، الطبعة الأولى، دار النفائس-بيروت، ص 114-115.

الحقيقة<sup>(5)</sup>، كما استدلت المعتزلة بالآيات الكثيرة التي تصف الله تعالى بالعدل وتنفي عنه الظلم لإثبات قولهم بأن إرادة الله تعالى لا تتعلق بالشر والسوء والمعاصي وأنها تتعلق بالخير والطاعات والإيمان، واستدل أهل السنة بالآيات الكثيرة التي تدل على شمول الإرادة الإلهية لإثبات قولهم بأن الإرادة الإلهية تتعلق بالخير والشر والطاعة والمعصية<sup>(6)</sup>.

## 2- تنزيه الخالق:

من المعلوم أن القاعدة المتفق عليها بين المتكلمين - ما عدا المشبهة والمجسمة - أن الله تعالى منزّه عن كل صفات النقص، لذلك كان محور اختلافهم حول إثبات التنزيه لله تعالى، فذهب المعتزلة والخوارج والإمامية إلى أن رؤية الله تعالى غير ممكنة عقلاً وغير واقعة شرعاً لتعارض الرؤية مع أصولهم، وهو أن الله تعالى ليس جسماً وليس في جهة ومكان<sup>(7)</sup>، كما أنهم قالوا إن الله تعالى منزّه عن الظلم، فلو كان فعل الإنسان من خلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي وبعثه الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والثواب والعقاب<sup>(8)</sup>، والأشاعرة وجمهور أهل السنة لم يقولوا بخلق القرآن التزاماً بالتنزيه لله تعالى؛ لأنه يلزم عن القول بخلق القرآن القول بحدوث كلام الله تعالى والقول بحلول الحوادث بذاته تعالى<sup>(9)</sup>.

## 3- الترجيح بين الأدلة:

لعل من أبرز أسباب الاختلاف الكلامي الاختلاف حول الدليل المعتمد ومدى ترجيحه على غيره، وقد رأينا اختلافات كثيرة بين المتكلمين حول الأخذ بعموم النص أو الاعتماد على النص الخاص بكل مسألة، وكذلك الأمر في موقفهم من الحقيقة والمجاز والأدلة السمعية والعقلية، فهناك من تمسك بالظواهر الواردة في أدلة القرآن والسنة وهناك من حاول أن يفهمها من خلال الدليل

5 راجع أدلتهم في شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري ص 109، وشرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص 368.

6 راجع: ابن المرتضى، طبقات المعتزلة ص 8، والقاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة ص 142، 145-146، وابن الزاغوني، الإيضاح، دراسة وتحقيق عصام السيد محمود، جامعة القاهرة-كلية دار العلوم 2000م، ص 295، والنسفي، تبصرة الأدلة 689/2، والرازي، المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي-بيروت ط1987م، 366-357/9.

7 راجع: شرح الأصول الخمسة ص 232-233، الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية- بيروت 1990م، 238/1 الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد- مكتبة الكليات الأزهرية، ص 189.

8 راجع: القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار الهلال، 208/1.

9 راجع: البزدوي، أصول الدين ص 58-59.

العقلي، وهو أمر واضح بين المدارس الكلامية كالأشاعرة والحنابلة والمعتزلة وغيرهم، فقد بلغ الاعتداد بالدليل العقلي منزلة كبيرة عند المعتزلة إلى درجة أنه يحكم على النص ويرد دلالاته إلى المعنى العقلي، فأكثر أمر كان يُعول عليه المعتزلة في تأويل الصفات وردّ ظواهر الأحاديث هو المخالفة للدليل العقلي، فالرؤية في الآخرة مستحيلة لأنّ الله تعالى قديم ولا يمكن رؤيته ولما يلزم عن ذلك من القول بالتحيز والتجسيم وهو -عندهم- مخالف للدليل العقلي،<sup>(10)</sup> وكلام الله تعالى حادث؛ لأنّ الدليل العقلي دلّ على أنّ الكلام إنما هو عبارة عن أحرف وكلمات وأصوات وهو فعل من أفعال الله تعالى يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي<sup>(11)</sup>، وهكذا الأمر في تأويلهم لسائر صفات المعاني والخبرية، فالفعل دلّ على أن الله تعالى قديم فإنّبات أي صفة زائدة على الذات يعني عندهم القول بتعدد القدماء، ويعارض التوحيد الذي يُعدُّ أهمّ أصولهم<sup>(12)</sup>، وقالوا بأنّ الاستدلال بالسمع غير ممكن في إثبات أنّ الله تعالى عالم؛ لأنّ صحة السمع تتوقف على أنه عدل حكيم، وكونه عدلاً حكيمًا يعني أنه عالم لذاته؛ لذلك قدموا الدلالة العقلية، وأولوا الآيات الواردة في إثبات العلم لله تعالى وفق فهمهم، فقالوا بأنّ معنى قوله تعالى: (أنزله بعلمه) (النساء: الآية 166) أي أنزله وهو عالم به<sup>(13)</sup>.

#### 4- النسب والإضافات لله تعالى:

كانت الآيات والأحاديث التي تتضمن نسباً وإضافات لله تعالى كالنزول والاستواء واليد والرجل والساق والعين والوجه والذنور والهولة وغيرها من النسب الواردة في حق الله تعالى كانت المادة الأساسية للخلاف الكلامي، فهذه الألفاظ وردت في الآيات والأحاديث منسوبة لله تعالى، وهي مادة الخلاف، فهناك من ينظر إليها على أنها صفات ثابتة لله تعالى، وهناك من ينظر إليها على أنها أضيفت لله تعالى والمراد بها معانٍ تفهم من خلال سياق الآيات أو الأحاديث، فليست من باب إضافة الصفة للموصوف وإنما يراد بها معانٍ أخرى، فقد وردت كلمة "أصبع" مضافة لله تعالى مفردة ومثناة وجمعاً "أصبع-أصبعين-أصابع" فاختلف العلماء في معانيها، فمنهم من قال بأنّ الواجب أن

10 راجع: الأشعري، مقالات الإسلاميين للأشعري 238/1، القاضي عبد الجبار، المعنى تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي وأبي الوفا الغنيمي وآخرين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، 4/139.

11 راجع: القاضي عبد الجبار المختصر أصول الدين 193/1.

12 راجع: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 151 وما بعدها، المختصر في أصول الدين 182/1، 193-195.

13 راجع: شرح الأصول الخمسة، ص 212 وما بعدها.



نؤمن بها من غير تعرض للتأويل ولا لمعرفة معنى كما هو الشأن في سائر الصفات الخبرية، ومنهم من قال بتأويلها، فقال الرازي كلها بمعنى الكناية عن القدرة الكاملة لله تعالى فالشيء الذي يأخذه الإنسان بأصبعه يكون مقدورًا له ومحل تصرفه على وجه السهولة من غير ممانعة، وقال ابن حزم في معنى الأصبعين: بين نعمتين وتدبيرين من نعم الله وتدبيره . وقال البغدادي: بين نعمتي الخوف والرجاء<sup>(14)</sup>.

### 5- دور العقل في فهم الدليل الشرعي:

عندما تكلمنا عن الترجيح بين الأدلة أشرنا إلى منهج المعتزلة وتقديمهم للدليل العقلي، ولا يعني ذلك أن المدارس الأخرى قد اقتصرت على الدليل السمعي وأهملت الدليل العقلي، فلا يمكن إنكار دور العقل في فهم النص وإنما يتفاوت ذلك بين مدرسة وأخرى وبين متكلم وآخر، وقد أدى ذلك التفاوت إلى ظهور اختلافات كلامية تفهم في ضوء مدى إعمال العقل، وقد كان الرأي السائد بين المتكلمين الأوائل من أهل السنة أن هناك توازنًا بين العقل والنقل، بينما جرح الرأي الاعتزالي إلى ترجيح كفة العقل على النقل وقد أثر ذلك في موقف بعض المتكلمين من أهل السنة، فيرى الرازي- موافقًا بذلك المعتزلة- أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا بعد تبين أمور عشرة ومن بينها عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه<sup>(15)</sup>، ونجد أن ذلك أثر في متكلمين غيره، وهو رأي كاد أن يعصف بالدليل النقلية تمامًا<sup>(16)</sup>، لذلك برزت اختلافات كثيرة سببها تقديم الدليل العقلي والاحتكام إليه في فهم النص أو في رده أو تقييد معناه وفق شبهات عقلية.

### 6- الرد على المخالفين:

ظهرت أكثر الخلافات الكلامية من خلال إثارة الشبهات من المخالفين من أهل الأديان أو الفلاسفة أو المبتدعة من المتكلمين، فقد رد المتكلمون على أهل التثليث والثنوية والطبائعية والمنجمة والجبرية والقدرية والمجسمة وغيرهم<sup>(17)</sup> وكان لذلك أثر واضح في صياغة الدليل، فلم تظهر

14 راجع: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل 350/2، البغدادي: أصول الدين ص76، أساس النقد ص 178-179، النووي، شرح صحيح مسلم 455/8.

15 راجع: أساس النقد للرازي ص 51.

16 راجع: الدكتور حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام ص 160.

17 راجع: نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية ص 41-43، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، دار المعرف بمصر 1969م .

الشبهات مرة واحدة بل ظهرت في فترات تاريخية مختلفة مما جعل علماء الكلام ينبرون للرد عليها معتمدين على مسلمات الخصوم وأدواتهم، وهو المعنى الذي أشار إليه الغزالي بقوله: إنَّ طائفة المتكلمين ندبوا أنفسهم للدفاع عن السنة والنضال عن العقيدة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، وأن أكثر خوضهم كان في استخراج تناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم<sup>(18)</sup>، وهو الذي أحوجهم للردِّ على المخالفين وفق مناهجهم واضطربهم ذلك للتأويل أيضاً، فالجويني في ردِّه على المجسمة والحشوية الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث اختار تأويلها ردّاً عليهم، فقد أوّل حديث النزول على وجهين: الأول: نزول الملائكة المقربين، والثاني إسباغ الله نعماءه على عباده<sup>(19)</sup>، والمعتزلة أرادوا أن يفروا من الجبر لتعارضه الشديد مع أصل من أصولهم وهو العدل فقالوا بأنَّ العباد موجودون لأفعالهم الاختيارية<sup>(20)</sup>.

### المبحث الثاني: النتائج التي أفرزها الخلاف الكلامي

بعد أن ذكرنا أسباب الاختلاف بين المتكلمين نبرز أهم النتائج التي أفرزها الخلاف الكلامي

وهي:

#### 1- كثرة الآراء التي تتناسب مع طبيعة الخلاف والمراحل التاريخية:

لو رجعنا إلى كتب المتكلمين نجد اختلافات بين المدارس الكلامية وبين المتكلمين في المدرسة الواحدة، بل هناك اختلافات ظهرت بين آراء المتكلم نفسه، فما يذكره ويرجحه في كتاب يرد عليه ويخالفه في كتاب آخر وما يدافع عنه في مرحلة تاريخية من عمره يخالفه في مرحلة أخرى.

فهناك خلاف حول الصفات الذاتية والفعلية، وحول عدد الصفات ومعانيها، وهناك اختلاف حول معنى كل صفة، وهناك من يؤول وهناك من يقف عند ظاهر النص، وهناك من يحمل الصفة على معنى محدد وهناك من يذكر عدة معانٍ، فقد اختلفت المرجئة في حقيقة الإيمان إلى اثنتي عشرة فرقة واختلفوا في الرؤية على قولين، وفي خلق القرآن على ثلاثة أقوال، وفي القدر على قولين<sup>(21)</sup>،

18 راجع: الغزالي، المنفذ من الضلال تحقيق محمود بيجو، دار التقوى-سوريا الطبعة الثانية، ص 39-40.

19 راجع: الإرشاد ص 161-162.

20 راجع: شرح الأصول الخمسة ص 323.

21 راجع: مقالات الإسلاميين للأشعري 213/1، 233-234.

واختلف المعتزلة هل لله قدرة وعلم أو لا؟ إلى أربع فرق، وفي وجه الله تعالى إلى ثلاث فرق، وهل الله يريد أم لا؟ إلى خمس فرق، واختلفوا حول حقيقة الإيمان إلى ستة أقوال (22).

كما اختلف الأشاعرة أنفسهم في مسائل كثيرة، بل نجد اختلافاً بين مرحلتين لمتكلم واحد كما وقع ذلك للجويني والرازي، وخالف الباقلاني شيخه الأشعري، وخالف الرازي آراء المذهب في مسائل كثيرة، وذلك يؤكد على أن الخلاف بينهم كان تاريخياً تحكمه المرحلة التاريخية، أو فهمه للنص فإذا رأى المتكلم أنه ابتعد برأيه عن النص اختار رأياً آخر لذلك نجد الجويني يكثر من ذكر التأويلات في معنى الآيات المتعلقة بالصفات الإلهية ثم نجده بعد ذلك في "النظامية" يقول بعد أن ذكر مذهب أئمة السلف: "والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة فالأولى الاتباع وترك الابتداع" (23).

فكرة (التاريخية) تحكم آراء المتكلمين فكلامهم ليس نصاً مقدساً أو دليلاً ثابتاً حتى يكون أصلاً نعتمد عليه، بل أكثر ما نتج عنهم هو مادة جدلية كلامية لا ينبغي أن تكون بديلاً عن الدليل الأصلي؛ فلا ينبغي الوقوف عندها إلا بمقدار ووقوفنا أمام خلاف تاريخي أفرز آراء واجتهادات متنوعة بذل أصحابها جهداً في فهم النص وفي مدلوله، نأخذ منها ما يتفق مع جملة الأدلة الشرعية والعقلية ونترك ما يخالفها.

## 2- تجاذب الاتهامات:

نتج عن كثرة الاختلافات تجاذب الاتهامات بين المدارس الكلامية والمتكلمين أنفسهم في المدرسة الواحدة، ويمكن لنا تصور خطورة تلك الاتهامات ومساحتها من خلال بعض الأمثلة، فأتباع الحسين بن محمد النجار وهم زهاء عشر فرق، كل فرقة تكفر الأخرى، قال البغدادي: اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب (24)، وقد ذكر الغزالي أن الحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى، وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في أنه ليس كمثل شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات

22 راجع: مقالات الإسلاميين 264/1 وما بعدها.

23 العقيدة النظامية تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث 1992م، ص 32.

24 راجع: البغدادي، أصول الدين، دار زاهد القدسي د.ت، ص 334-335.

تكفير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد<sup>(25)</sup>، لذلك أفرد الغزالي كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" للرد على الذين يزعمون بأن مخالفة الأصحاب المتقدمين والشيخ المتكلمين والعدول عن مذاهبهم - ولو قيد شبر - كفر وضلال وخسران، وقد بين أن الرد عليهم يتطلب حد الكفر ثم قال: فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم، فاعلم أنه غر بليد قد قيده التقليد، فهو أعمى من العميان، فلا تضيع بإصلاحه الزمان، وناهيك حجة في إفحامه مقابلة دعواه بدعوى خصومه؛ إذ لا يجد بين نفسه وسائر المقلدين المخالفين له فرقاً وفصلاً، ولعل صاحبه يميل من بين سائر المذاهب إلى الأشعري، ويزعم أن مخالفته في واردٍ وصادرٍ كفرٌ من الكفر الجلي، فاسأله من أين ثبت له أن يكون الحق وفقاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم أنه ليس وصفاً لله تعالى زائداً على الذات؟ ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري، من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟ ولم صار الحق وفقاً على أحدهما دون الثاني؟ ثم تطرق لموضوع التاريخية التي نتكلم عنها وهل هي كافية في الحكم على صحة القول أو رده؟ فقال: أكان ذلك لأجل السبق في الزمن؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة، فليكن الحق للسابق عليه، أم لأجل التفاوت في الفضل والعلم؟ فبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل؟<sup>(26)</sup> .

### 3- الخوض في الجزئيات والبحث عن الماهيات:

كثرت الاختلافات الكلامية وظهرت بشكل واضح في الجزئيات الكلامية التي تعبّر عن ترف فكري أو منهج افتراضي وإقحام للعقل البشري في مجالات يعجز عن الخوض فيها، فحاضوا في إثبات الماهية لله تعالى وفي حقيقة الصفات الإلهية وسر القدر، وفي علاقة الأسماء بالصفات وهل الصفات هي عين الذات أم غير الذات، وهل أسماء الله تعالى هي الله أم غيره، وهل الإنسان يملك قدرة مؤثرة في الفعل والخلق أم أنه لا يملك أي تأثير، وكلها مسائل بنيت على أسئلة وإشكالات طرحتها الفلسفة والترنّف العقلي فحاض فيها المتكلمون وتشعبت آراؤهم واختلفت مذاهبهم.

### 4- الابتعاد عن غاية النص:

25 الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مطبعة الحكمة-مشق، الطبعة الأولى 1996م، ص 49.

26 فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص 39-40.

وردت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في سياقات مرتبطة بسابقها ولاحقها ولتحقيق غاية تفهم من خلال جملة الآيات والأحاديث فانترزاها من سياقها والوقوف على كلمة مفردة أو لفظة موهمة يبعد المتكلم عن غاية النص ومراده، قال الغزالي: " ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتاباً في جمع الأخبار خاصة ورسم في كل عضو باباً، فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في اليد، إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات، فإن هذه كلمات متفرقة صدرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه"<sup>(27)</sup>. فليست كل إضافة وردت في القرآن والسنة دليلاً على صفة الله تعالى، فهناك إضافات ونسب جرى الخطاب بها على سبيل الكناية والاستعارة مما هو معروف في لغة العرب وبلاغتهم، فالغاية من النص قد تكون تقريب المعنى وتوضيح المراد، وهي الغاية الأساسية التي نزلت النصوص من أجلها .

#### 5- تحميل النصوص ما لا تحتل:

النصوص الشرعية لها دلالات ومعانٍ تُفهم وفق قواعد معروفة، فلا يُقبل أن نحملها ما لا تحتل أو أن نعطل دلالتها، فلا يمكن للنصوص التي تتكلم عن التنزيه أن تعطل النصوص التي تتضمن صفاتٍ وأفعالاً لله تعالى، فالآية الجامعة (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (الشورى: الآية 11) اشتملت على التنزيه والإثبات، فالله تعالى ليس كمثله شيء وهو سميع وبصير، فففي وإثبات في آية واحدة وهي من أوضح الأدلة على أن الإثبات لا يتنافى مع التنزيه، فالتمسك بجزء من النص لرد كل الصفات لا يستقيم في الفهم والتفسير .

ولو نظرنا للأدلة الشرعية التي اختلف حولها المتكلمون لوجدنا أنها أسمى وأبعد عن تلك الدلالات المذهبية والخلافات التاريخية، فالنصوص الصحيحة ليست صريحة والصريحة ليست صحيحة، وقد يحمل النص من المعاني البعيدة ما لا يحتمله أو يساق في سياق مختلف عن مراده وغايته.

## 6- تأصيل المسائل من خلال الجدل:

انتهى الأمر بكثير من أتباع المدارس الكلامية إلى جعل المادة الجدلية أصلاً يعتمدون عليه، ويوالون ويعادون على أساسه، وهو أمر لا يمكن قبوله، فما نتج عن الجدل الكلامي لا يمكن أن يكون مادة علمية، تصلح لتأصيل المسائل العقديّة، ولا يمكن أن تكون محوراً وأساساً نعتمد عليه في قبول الآراء وردّها، وقد ظهرت في التاريخ مناظرات علمية ومجالس حوار وجدل حول مسائل العقيدة، مثل المناظرات التي وقعت بين المعتزلة وأهل السنة، ومن أشهرها مناظرات المعتزلة مع المخالفين، ومناظرات أبي الحسن الأشعري والماتريدي والباقلاني والرازي وغيرهم،<sup>(28)</sup> فكلها تفهم في الإطار العام للجدل الكلامي.

### المبحث الثالث: الأصول المنهجية في التعامل مع الخلاف الكلامي:

#### 1- الاعتماد على النص وليس على الجدل:

من المعروف أنّ الخلاف الفكري ومنه الخلاف الكلامي دليل على الحيوية والخصوية العقلية، وعلى سماحة النظام الذي لا يكون الخلاف في ظله حَجْزاً للفكر وتعطيلاً للنص، بشرط أن يكون اختلاف تنوّع، فالاختلاف نوعان<sup>(29)</sup>: اختلاف تنوّع، وهو ما يكون كل واحد من القولين أو الفعلين حقاً مشروعاً، واختلاف تضادّ: وهو القولان المتنافيان إما في الأصول وإما في الفروع، فالأول (اختلاف التنوّع) خلاف مقبول لا يقدح بالنص ولا يصادم الأدلة الصريحة، أما الخلاف الثاني (اختلاف التضادّ) فهو مرفوض لأنه يصادم الأدلة.

فالنص هو الأساس والمرجعية، وما وقع من خلاف بين المدارس الكلامية يُنظر إليه على أنه خلاف تاريخي، قد يكون قريباً أو بعيداً عن النص الذي هو محور الخلاف، وهذا ينزع عن الخلاف صفة القداسة التي تتحكم في فهم النص، ولا تنسج المجال للخلاف، ولا تقبل الآراء الأخرى، وبذلك يفقد النص أهم سمة من سماته، وهي عمق دلالاته وقبوله للفهم.

#### 2- الأصل هو الدليل وليس قول المتكلم:

28 راجع البغدادي، أصول الدين ص 207-208.

29 راجع: ابن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص 443.

كل متكلم يرى أن استدلاله صحيح، فالجدل الكلامي أفرز آراء ومذاهب كثيرة تحولت إلى نصوص ثابتة لا تقبل الخلاف، وأصبحت حجة عند الاختلاف مع أنها في حقيقتها آراءً تقبل الأخذ والرد، وليست أحكاماً ثابتة، فينبغي أن لا تُثبت إلا بالدليل، ولا نفهم فهمًا تردّد القواعد العامة والأصول الثابتة في العقيدة والإيمان.

فكلُّ فهم لم يقم على دليل فهو مردود على صاحبه، وكل اجتهاد يخرج بالمجتهد عن أصول الإيمان فهو غير مقبول، فلا يمكن نقول المتكلم أن يكون بديلاً عن الدليل، أو أن يكون هو الدليل، وإلا أدى ذلك إلى توسع الخلاف وتنازع الأدلة، فالرجوع إلى النصوص الشرعية في تحديد الأصول الإيمانية ضرورة لازمة؛ لأنها صاحبة الاختصاص الأصلي واتباعٌ للأمر الإلهي بالرجوع إلى الله ورسوله في كل أمر شرعي، ولا سيما إذا وقع خلاف أو تنازع، (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) (النساء: الآية 59) <sup>(30)</sup> فالأصل في أيّ خلاف أن نرجع إلى الدليل ليكون حكماً في حل التنازع، فاجتهاد العالم قد يصيب، وقد يخطئ، فلا عصمة لقوله واجتهاده، لذلك لا بدّ من الاعتماد على الدليل الصحيح وترك كل ما يخالفه، قال ابن أبي العز الحنفي: "إنما يكون البحث التام والنظر القوي والاجتهاد الكامل فيما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ليُعلم ويُعتقد ويُعمل به ظاهراً وباطناً" <sup>(31)</sup>

### 3- الاستفادة من المنهج وليس من الجزئيات الخلفية:

الخلاف هو المظهر العملي لتطبيق قواعد الفهم والجدل وطرقه، فأى خلل في الفهم أو أي نقص في تطبيق القواعد الجدلية بشكلها الصحيح يؤدي إلى الخلاف، فقد سلك كثير من علمائنا مناهج علمية للوصول إلى الفهم الصحيح للنص وفي تنزيله، وهي مناهج تنظم عملية الفهم لذلك لا بد من أن نسلّم مناهجهم ولا نقف عند الجزئيات الخلفية.

### 4- الاعتماد على النقل الصحيح والعقل الصريح:

فالكلام في العقيدة كلام في أصول الإيمان وأصول الاعتقاد عند المسلم وهو مبني على النص وعلى العقل، لذلك لا نقبل إثبات أيّ مسألة من مسائل العقيدة إلا بنص صحيح ثابت من

30 راجع: الدكتور عبد الحميد مذكور، دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة العربية 2000م، ص18.

31 شرح الطحاوية ص 17.

القرآن الكريم أو السنة الصحيحة، ولا نردّ أي دليل من خلال الشبهات العقلية، فكم من مسألة جدلية لا يشهد لها دليل صحيح أو عقل صريح.

### الخاتمة

بعد أن تناولت أسباب الخلاف الكلامي ونتائجه والمنهج المقترح في تناول مسائل العقيدة، يمكن الإشارة إلى أهم ما خلص إليه البحث:

- إنَّ الخلاف الكلامي له أسبابه المرتبطة بمناهج المتكلمين وموقفهم من الأدلة العقلية والنقلية، وهناك سبب آخر لا يقلُّ أثره عن تلك الأسباب وهو الظروف التاريخية التي نشأت فيها تلك الاختلافات، فقد نشأت في بيئة مختلفة وفي ظروف تاريخية اضطرت أصحابها إلى الخوض في مسائل ومناقشات علمية مع المخالفين.

- لم يكن الخلاف الكلامي بين جمهور المتكلمين بين منكر لقدسية النص وبين مثبت له، بل هو خلاف في فهم النص ودلالته على التنزيه ومثال ذلك ما جاء في مباحث الصفات وما يتعلق بها من رؤية الله تعالى وكلامه، وفي مباحث الإرادة الإلهية والسلوك البشري.

- ظهرت الاختلافات الكلامية بشكل واضح في الجزئيات الكلامية وفي المسائل التي تتضمن إقحاماً للعقل البشري في مجالات يعجز عن الخوض فيها، كالكلام في إثبات الماهية لله تعالى وفي حقيقة الصفات الإلهية وسر القدر، وفي علاقة الأسماء بالصفات وهل الصفات هي عين الذات أم غير الذات، وهل أسماء الله تعالى هي الله أم غيره، وهل الإنسان يملك قدرة مؤثرة في الفعل والخلق أم أنه لا يملك أي تأثير، وكلها مسائل بنيت على أسئلة وإشكالات تاريخية طرحتها الفلسفة والترنم العقلي فحاض فيها المتكلمون وتشعبت آراؤهم واختلفت مذاهبهم.

- ما وقع من خلاف بين المدارس الكلامية ينبغي أن ينظر إليه على أنه خلاف تاريخي، وهذا يزرع عن الخلاف صفة القداسة التي تتحكم في فهم النص ولا تفسح المجال للخلاف ولا تقبل الآراء الأخرى.

- لا تقبل من الآراء الكلامية إلا ما كان مستنداً إلى دليل صريح وصحيح من الشرع والعقل، فكلُّ فهم لم يقم على دليل فهو مردود، وكل اجتهاد يخرج بالمجتهد عن أصول الإيمان فهو غير مقبول، فلا يمكن لقول المتكلم أن يكون بديلاً عن الدليل، أو أن يكون هو الدليل.



- إنَّ الرجوع إلى النصوص الشرعية في تحديد الأصول الإيمانية ضرورة لازمة لأنها صاحبة الاختصاص الأصلي، واجتهاد المتكلم قد يصيب وقد يخطئ فلا عصمة لقوله.

#### المصادر والمراجع:

الأشعري، (أبو الحسن، علي بن إسماعيل المتوفى 324 هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، الطبعة الثالثة 1996م.

\_\_\_\_\_ مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - المكتبة العصرية- بيروت 1990م.

الباقلاني، (أبو بكر محمد بن الطيب المتوفى 403 هـ)، الإئصاف، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثالثة 1980م.

البيزوي، (أبو اليسر، محمد بن محمد بن عبد الكريم المتوفى 493 هـ): أصول الدين، تحقيق هانز بينر لنس، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة 1963م.

البغدادي، (أبو منصور، عبد القاهر، المتوفى 429 هـ) أصول الدين، دار زاهد القدسي د.ت. الجويني، (إمام الحرمين، أبو المعالي المتوفى 478 هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة-مصر 1950م.

\_\_\_\_\_ العقيدة النظامية، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث 1992م. ابن حزم، (أبو محمد علي بن أحمد المتوفى 456 هـ): الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: الدكتور محمد إبراهيم نصر، الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

حسن الشافعي (دكتور)، المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الثانية 1991م.

الرازي، (فخر الدين، محمد بن عمر المتوفى 606 هـ)، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة 1987م.

\_\_\_\_\_ المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي-بيروت 1987م.

\_\_\_\_\_ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد- مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن الزاغوني، الإيضاح في أصول الدين، دراسة وتحقيق عصام السيد محمود، جامعة القاهرة-كلية دار العلوم 2000م.

عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الهذاني المتوفى 415 هـ)، شرح الأصول الخمسة، القاضي، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الثالثة 1996م، الناشر مكتبة وهبة القاهرة.

\_\_\_\_\_ المختصر في أصول الدين، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار الهلال.

\_\_\_\_\_ المغني، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي وأبي الوفا الغنيمي وآخرين، المؤسسة العامة للتأليف والأبناء والنشر.

عبد الحميد مذكور (دكتور)، دراسات في العقيدة الإسلامية، دار الثقافة العربية 2000م.

ابن أبي العز الحنفي، شرح الطحاوية، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث-القاهرة.

الغزالي، (محمد بن محمد المتوفى 505 هـ )، إجماع العوام عن علم الكلام، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة 1998م.

\_\_\_\_\_ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مطبعة الحكمة-دمشق، الطبعة الأولى 1996م.

\_\_\_\_\_ المنقذ من الضلال، تحقيق محمود بيجو، دار التقوى-سوريا الطبعة الثانية.

القاري، (ملا علي بن سلطان المتوفى 1014 هـ )، شرح الفقه الأكبر، تحقيق مروان محمد الشعار، الطبعة الأولى، دار النفائس-بيروت.

النسفي، (أبو المعين، ميمون بن محمد ت 508 هـ)، تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، الطبعة الأولى 1990م، دمشق.

نور الدين الصابوني (نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر ت 580هـ)، البداية من الكفاية في الهداية، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، دار المعرف بمصر 1969م.

النووي، (محيي الدين، يحيى بن شرف النووي ت 676هـ)، شرح صحيح مسلم، تحقيق عصام الصباطي، حازم محمد، عماد عامر، الطبعة الأولى 1994م، دار الحديث، القاهرة.

### Seçilmiş Kaynakça

- Abdulcebbâr, Kâdî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (tahk. Abdulkerim Osman), Kahire 1996.
- Abdulcebbâr, Kâdî, *el-Muğnî fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (tahk. M. Mustafa Hilmi-Ebü'l-Vefa Gânîmî), Kahire tsz.
- Bağdâdî ,Abdulkahir, *Usuli'd-Din*, y.y. tsz.
- Bakillânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâduhû velâ Yecûzu'l-Cehlu bihî*, (tahk. M. Zahid el-Kevserî), Kâhire 1980.
- Cüveynî, Ebî'l-Meâlî Abdilmelik, *Kitabü'l-İrşâd*, (tahk. M. Yusuf Musa- A. Abdulhamid), Mısır 1950.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (tahk. M. Muhiddin Abdulhamid), Beyrut 1990.
- Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (tahk. B. Muhammed Uyun), Dımaşk 1996.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (M İbrahim Nasr), Beyrut tsz.
- Nesefî, *Tabstratü'l-Edille fî Usuli'd-Din*, (tahk. K. Selâme), Dımaşk 1990.
- Sâbunî, Nureddîn, *el-Bidâye mine'l-Kifâye*, (tahk. Fethullah Huleyf), Mısır 1969.



## إعراب الجمل التي ليست بذات المحل أنموذجاً عند الفراء ت 207هـ

عبدالله/Abdulhalim ABDULLAH\*

### Parsing of Sentences that Have no Place to Express - The Sample of al-Farra 207H

**Citation/©:** Abdullah, Abdulhalim, Parsing of Sentences that Have no Place to Express - The Sample of al-Farra 207H, Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 89-123.

**Abstract:** This research deals with roots of sentences declension especially the sentences that hasn't a place at al-Farra works (207 AH), due to he is the first grammarian declaring the term. the search deals with terms used by AL-Farra to indicate to the sentence, , and then deals with sentences that has no place, such as: Renewal or Introductive sentence, Inserted sentence, Explicative sentence, Answer of the oath sentence, Bond of conjunction sentence, Answer of the condition sentence, attracted sentence.

**Keywords :** Al-Farra, meanings of the Koran, declension of sentences, sentences that do not have a place to express, not a place.



### İrabda Mahalli Olmayan Cümleler - Ferra Örneği (ö. 207)

**Atıf/©:** Abdullah, Abdulhalim, İrabda Mahalli Olmayan Cümleler-Ferra Örneği (ö.207), Artuklu Akademi, 2015/2 (1), 89-123.

**Öz:** Araştırma irabda yer olmayan cümleleri, böyle bir olgunun varlığının kesin olduğunu ilk olarak belirten dil bilgini olması ve cümle kavramında açık bir şekilde ilk olarak bahsetmesi hasebiyle el-Ferra (ö. 207) örneği bağlamında ele almakta, araştırmanın önemi bu yönünden ortaya çıkmaktadır. Nitekim el-Ferra'nın irabda yeri olmayan cümleler konusundaki öncü çalışmalarını detaylıca araştırmaktadır. İrabda yeri olmayan cümleler şunlardır: İbtida veya istinaf cümlesi, itiraz cümlesi, tefsir cümlesi, Yemin cevabı cümlesi ve atf cümlesi.

**Anahtar Kelimeler:** el-Ferra, Meanı'l-Kur'an, cümlelerin irabı, irabda mahalli olmayan cümleler, mahalli olmaması.

---

\* الدكتور، أستاذ مساعد في جامعة أرتوقلو، كلية الإلهيات. [abdulhalimabdullah@artuklu.edu.tr](mailto:abdulhalimabdullah@artuklu.edu.tr)  
Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

## الملخص

يقوم هذا البحث على تأصيل إعراب الجمل غير ذوات المحل الإعرابي لدى الفراء ت: 207هـ ، نظرًا إلى أنّ الفراء أول النحاة تصريحًا بمصطلح الجملة والنّص على عدم محلية بعض الجمل، ومن هنا تتبيّن أهمية البحث في أنّه يستقصي جهود الفراء الرائدة في إعراب الجمل التي لا محل لها. (1) وهي: الجملة الابتدائية أو الاستثنائية، والجملة الاعتراضية، و الجملة التفسيرية، وجملة جواب القسم، وجملة الصلّة، والجملة المعطوفة، وجملة جواب الشرط غير الجازم أو الجازم غير المقترنة بالفاء.

**مفاتيح البحث:** الفراء ، معاني القرآن، إعراب الجمل، الجمل التي لا محل لها من الإعراب، عدم المحلية

## مقدمة: مفهوم الجملة

ذهب بعض النحاة إلى أنّ مصطلحي الكلام والجملة هما مصطلحان لشيء واحد، ولذلك يجدر بنا أن نتوقف عند هذين المصطلحين:

### 1. الجملة:

لغة: "الجملة واحدة الجمل، والجملة جماعة الشيء، وأجمل الشيء جمعه عن تفرقة، وأجمل له الحساب كذلك والجملة جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره" (2)

### 2. الكلام:

لغة: "الكلام في أصل اللغة الأصوات المفيدة" (3)

1 جهود الفراء في الجملة كبيرة، لا يمكن حصرها في مقالة واحدة، وقد جعلتها في ثلاث مقالات: الأولى المصطلح النحوي عند الفراء - مصطلحات الجملة (نموذجًا)) جمعت كل المصطلحات التي استخدمها الفراء في الدلالة على الجمل. والثانية: (( إعراب الجمل ذوات المحلّ الإعرابيّ (نموذجًا)) تناولت الجمل التي لها محلّ من الإعراب والقضايا المتعلقة بها. وقد نشرتهما في مجلة كلية الإلهيات في جامعة غازي عثمان باشا Gaziosmanpaşa İlahiyat Dergisi أما المقالة الأخيرة فهي التي بين أيدينا، وتتناول الجمل التي لا محل لها من الإعراب والقضايا المتعلقة بها.

2 ابن منظور: لسان العرب، ط: دار صادر بيروت. مادة جمل.

3 إبراهيم مصطفى ورفاقه: المعجم الوسيط، ط: دار الدعوة. مادة: ك ل م

ذكر ابن جني (392هـ) أن "الكلام هو الجمل المستقلة بأنفسها الغانية عن غيرها"<sup>(4)</sup> فالكلام هو الجمل التامة المستقلة بنفسها، المفيدة لمعنى يحسن السكوت عليه. وعرفه في موضع آخر، فوصفه بأنه الجمل. قال: "أما الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون الجمل"<sup>(5)</sup> فابن جني في النصين السابقين ساوى بين الكلام والجملة، فقال: "وهو الذي يسميه النحويون الجمل" ومثّل له بجملة فعلية واسمية وأسماء أفعال وأصوات ليربط الكلام بالإفادة "تحو: زيد أخوك، وقام محمد، وضرب سعيد، وفي الدار أبوك، وصه، ومه، ورويد، وحاء، وعاء في الأصوات، وحس، ولب، وأف، وأوه، فكل لفظ استقل بنفسه وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام"<sup>(6)</sup> إن هذا التعريف تعريف الكلام، وهو ينطبق على الجمل المفيدة، على أن ابن جني تحدث عن الجملة في موضع آخر فذكر أنها الكلام المفيد. فقال: "وأما الجملة فهي كل كلام مفيد مستقل بنفسه، وهي على ضربين جملة مركبة من مبتدأ وخبر، وجملة مركبة من فعل وفاعل"<sup>(7)</sup> وهذا النص قد يجانب الصواب أحياناً، ويوحى بتداخل دلالة المصطلحين لدى المتقدمين من النحاة؛ إذ علاقة الكلام بالجملة علاقة خاص بعام، فكل كلام جملة مفيدة، لكن الجملة ليست كلاماً مطلقاً.

حتى كان من النحاة من يشرح الكلام بالجملة، أو يشرح الجملة منهما بالكلام، فذهبت طائفة إلى أن الجملة والكلام مترادفان، وهو ظاهر قول الزمخشري في المفصل؛ فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال: ويسمى جملة"<sup>(8)</sup>

واستمرت هذه النظرة حتى زمن متأخر، ويبدو أن ابن يعيش (643هـ) لم يلمح إلى الفرق بين الجملة والكلام، فلما تحدث عن حدّ الكلام، قال: "أعلم أن الكلام عند النحويين: عبارة عن كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، ويسمى الجملة، نحو: زيد أخوك، وقام بكر".<sup>(9)</sup> فالكلام مطابق بهذا المفهوم للجملة عند النحاة المتأخرين عنه؛ لأنّ "الكلام عبارة عن الجمل المفيدة"<sup>(10)</sup> ولكنه حينما

4 ابن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط: عالم الكتب - بيروت 1: 19.

5 الخصائص 1: 17.

6 الخصائص 1: 17.

7 ابن جني: اللع في العربية، تح: فائز فارس، ط: دار الكتب الثقافية - الكويت 1972م، ص27.

8 الهمع 1: 55 أما قول الزمخشري (538هـ) فهو: "الكلام هو المركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى. وذلك لا يتأتى إلا في اسمين كقولك: زيد أخوك، وبشر صاحبك. أو في فعل واسم نحو قولك: ضرب زيد، وانطلق بكر. وتسمى الجملة: المفصل ص23. وهذا التعريف للكلام لم يشترط له الزمخشري الإفادة أو الاستقلال، وهو ما يوافق تعريف المتأخرين من النحاة للجملة.

9 شرح المفصل 1: 20.

10 شرح المفصل 1: 21.

تحدث عن الجملة عيَّها بالمفهوم نفسه، فجعلها مساوية للكلام في دلالاته الاصطلاحية. إذ قال: "لأن الجملة كل كلام مستقل قائم بنفسه"<sup>(11)</sup> فالجملة ليست كلاما ولا مستقلة، ولا قائمة بنفسها دائما، بل الجملة علاقة إسنادية إسنادًا أصليًا، قد يتحقَّق لها الاستقلال الدلالي فتساوي الكلام، وقد لا تستقل دلاليًا فتكون جملة.

ولم يغدُ التفريق بين الجملة والكلام واضحا إلا بعد أن وضَّحه رضي الدين الأستراباذي(686هـ) بقوله: "والفرق بين الجملة والكلام أنَّ الجملة ما تضمن الإسناد الأصلي،"<sup>(12)</sup> سواء كانت مقصودة لذاتها أو لا، كالجملة التي هي خير المبتدأ، وسائر ما ذكر من الجمل، فيخرج المصدر، وأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف مع ما أسندت إليه، والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي، وكان مقصودًا لذاته، فكلَّ كلام جملة، ولا ينعكس"<sup>(13)</sup> فالكلام هو ما تضمَّن الإسناد الأصلي، وكان مقصودا لذاته، فالجملة التي تقع خبرا أو صفة أو حالا أو صلة ليست كلاما؛ لأنها غير مقصودة لذاتها.

وصار الفرق بين الجملة والكلام واضحا من بعدُ، إذ أوضح ابن هشام الأنصاري (761هـ) الفرق بينهما، وذهب في معني اللبيب مذهب الرضي الأستراباذي، ففرَّق بين الكلام والجملة، وجعل الكلام ما كان مفيدا بالقصد، والجملة ما قام على الإسناد الأصلي. قال: "الكلام هو القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دل على معنى يحسن السكوت عليه،"<sup>(14)</sup> والجملة عبارة عن الفعل وفاعله ك قام زيد، والمبتدأ وخبره ك زيد قائم، وما كان بمنزلة أحدهما نحو: ضُرب اللصُّ، وأقائم الزيدان؟ وكان زيد قائما وطننته قائما، وبهذا يظهر لك أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس، وهو ظاهر قول صاحب المفصل فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال: ويسمى جملة، والصواب أنها أعم منه إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون جملة الشرط جملة الجواب جملة الصلة وكل ذلك ليس مفيدا فليس بكلام"<sup>(15)</sup> فالكلام أخص من الجملة إذ شرطه الإفادة

11 شرح المفصل 1: 88.

12 المقصود بالإسناد الأصلي هو ما تكوّن من فعل وفاعل أو مبتدأ وخبر.. إلخ، أما المصادر والصفات المسندة إلى فاعلها فهي ليست كلاما ولا جملة لأن إسنادها ليس أصلا.

13 شرح الرضي على الكافية 1: 33.

14 وعزّف ابن هشام الكلام من قبل في شرح قطر الندى بقوله: الكلام لفظ مفيد. ص56 وفي أوضح المسالك بقوله: الكلام في اصطلاح النحويين عبارة عمّا اجتمع فيه أمران: اللفظ والإفادة. 1: 11 ولكن ابن هشام في الشذور اشترط مع الإفادة القصد. بقوله: الكلام قولٌ مفيدٌ مقصود. ابن هشام: شذور الذهب، ص27 وهذا يبين تطور آراء ابن هشام النحوية بين شرح قطر الندى ومعني اللبيب. انظر: حسن موسى الشاعر، تطور الآراء النحوية عند ابن هشام الأنصاري، ط1: عمان دار البشير 1994م، ص15-16.

15 معني اللبيب ص490.



والإسناد الأصلي، والجمله أعم إذ شرطها الإسناد الأصلي فقط؛ ولذلك لم تكن جمله الشرط وجمله الجواب وجمله الصلة كلاماً؛ لأنها غير مقصودة لذاتها. ولذلك فهو يرى أن خبر أسماء الشرط التي تقع مبتدأ جمله الشرط لا جمله الجواب<sup>(16)</sup>.

ويبدو أن هذا التمييز لماهية الجمله، أتقوم على الإسناد الأصلي فحسب أم تقوم على الإسناد والاستقلال الدلالي؟ كان له صدها لدى المتأخرين من النحاة واللغويين، وإن كان أنصار الفريق الثاني أخذوا بالازدياد، وصارت دلالة الجمله الاصطلاحية الجديدة (القائمة على الإسناد الأصلي فقط) تُعتمد في كتب المصطلحات المتأخرة نسبياً كتعريفات الشريف الجرجاني ( ٨16هـ) الذي عرّف الجمله في كتابه بأنها "عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحدهما إلى الأخرى سواء أفاد كقولك زيد قائم أو لم يفد كقولك: إن يكرمني، فإنه جمله لا تفيد إلا بعد مجيء جوابه فتكون الجمله أعم من الكلام مطلقاً"<sup>(17)</sup>.

بإعادة القراءة لما سلف عن مفهوم الجمله يتبين أن الجمله تركيب إسنادي قائم على عنصرين: مسند ومسند إليه، وهما عنصران أساسيان لتكوين أية جمله<sup>(18)</sup>، وقد حرص سيبويه على التمسك بهذين العنصرين، فكانا من معالم تفكيره بالجمله، وحرص النحاة على التمسك بالإسناد وأركانه في الدلالة على الجمله، لأن الإسناد دعامة أساسية في أنحاء اللغات كلها.<sup>(19)</sup>

## 1. الجمل التي لا محل لها من الإعراب

الجوهر في إعراب الجمل هو تأويلها بمفرد، لأنّ الجمله إنّما يُحكم لها بموضع من الإعراب إذا وقعت موقعَ المفرد، كما ظهر عند متقدمي النحاة، أو وقوعها في موقع الاسم المفرد وإن لم يحسن تأويلها بمفرد كما ظهر عند متأخري النحاة،<sup>(20)</sup> فإذا وقعت الجمله في موقع لا يقع فيه المفرد، فهي جمله لا محل لها من الإعراب.

16 مغني اللبيب، ص 607.

17 التعريفات، ص 106 والتوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، ص 254 والكليات، ص 522 و 1207.

18 ينظر: الفعل زمانه وبنينه، ص 201.

19 جعل الدكتور محمد فلفل (المسند والمسند إليه) لدى سيبويه من معالم تفكيره بالجمله. ينظر: معالم التفكير في الجمله، ص 11.

20 انظر: ابن السراج، الأصول في النحو، تح: عبدالحسين الفتلي، ط 1: بيروت 1985م 2: 62 و ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط: عالم الكتب بيروت 3: 178 وأبو البركات الأتباري، أسرار العربية، تح: فخر صالح قدارة، ط 1: دار الجيل بيروت 1995م، ص 242 وجمال الدين السيوطي، همع الهوامع، تح: أحمد شمس الدين، ط 1: دار الكتب العلمية بيروت 1998م 1:

وإذا كان الداعي للقول بإعراب الجمل التي لها محلٌّ صدَرَ عن وقوعها موقع الاسم المفرد، فما الداعي إذن للقول بالجمل التي لا محل لها من الإعراب، ولم تقع موقع الاسم المفرد؟ وبالتالي لا حاجة للقول بهذا الإعراب، وخصوصاً أنّ هذه الجمل ليس لها ارتباطاتٌ عاملية في النَّصِّ، ولم تقع موقع المفرد، ولكنَّ المعنى بالدَّرس النحويّ يجد أنّ الدَّاعي الأوّل للقول بالجمل التي لا محل لها من الإعراب هو المقابلة، ولاسيما أنّ النحو العربي قام في كثير من جوانبه على المقابلة بين الثَّنَائِيَّاتِ<sup>(21)</sup> والثَّلَاثِيَّاتِ،<sup>(22)</sup> فلما وُجد عند النحاة جملٌ ذات محلٌّ إعرابيٌّ، أوجدوا مقابلها جملاً لا محلٌّ لها،<sup>(23)</sup> ويُنصَّح ذلك من خلال حرص النحاة على إيجاد العدد نفسه من الجمل التي لها محل من الإعراب والجمل التي لا محل لها،<sup>(24)</sup> ولذلك كان مفهوم محلية الجمل التي لها محل أسبق عند النحاة من مفهوم عدم محلية جمل أخرى.

ولعلَّ بواكير القول بعدم المحلية بشكل صريح ظهرت عند الفراء (207هـ)، وإنَّ لم يكن حديثه عن الجمل في النَّصِّ الآتي، ولكنه استدلال على مفهوم عدم المحلية. قال: "وقوله: (كَأَنَّهُ قَلِيلاً مِنْ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ)<sup>(25)</sup> إِنَّ شَيْئاً جَعَلَتْ (ما) فِي مَوْضِعِ رَفْعٍ، وَكَانَ الْمَعْنَى: كَانُوا قَلِيلاً هَجُوعَهُمْ، وَالْهَجُوعُ: النَّوْمُ، وَإِنَّ شَيْئاً جَعَلَتْ (ما) صِلَةً لَا مَوْضِعَ لَهَا، وَنَصَبَتْ قَلِيلاً بِ يَهْجَعُونَ. أَرَدْتُ: كَانُوا يَهْجَعُونَ قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ"<sup>(26)</sup> فحديث الفراء في النَّصِّ السَّابِق كان عن (ما)، وهو يجعلها على وجهين: أَلْمَح في الأوّل إلى أنّها مصدرية، وهي وما بعدها في محل اسم مرفوع ب قَلِيلاً، وجعلها في الوجه الثاني زائدة، لا محل لها.<sup>(27)</sup>

21 كالمقابلة بين المذكر والمؤنث، والمعزف والمنكر، والمعرب والمبني، والجمل التي لها محل والتي ليس لها محل... إلخ.

22 كالمقابلة بين الاسم والفعل والحرف، والماضي والمضارع والأمر، والاسم المرفوع والمنصوب والمجرور، والمضارع المعرب: المرفوع والمنصوب والمجزوم... إلخ.

23 الرأي في أنّ الداعي لإعراب الجمل التي لا محل لها من الإعراب نشأ من المقابلة بالجمل التي لها محل من الإعراب هو للأستاذ المرحوم محمد الإنتاكي، طرحه في محاضراته لطلاب السنة الثانية في كلية الآداب- جامعة حلب. انظر: محمد الإنتاكي، محاضرات (في إعراب الجمل وأشباهاها) وُضع 11/22/1980م، ص14.

24 هذا الاستدلال للأستاذ الدكتور محمد ففل، أخذته منه شفهيًا في لقاء معه في منزله.

25 سورة الذاريات الآية 17.

26 الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، ط3: بيروت عالم الكتب 1983م 3: 84.

27 في هذه الآية أوجه، أحدها: أنّ الكلام تمَّ على قَلِيلاً، وابتدئ بعده (من الليل ما يهجعون)، و(ما) هنا إما مصدرية وإما نافية، والثاني: أن تجعل (ما) مصدرية في محل رفع ب قَلِيلاً، والثالث: أن تجعل (ما) مصدرية بدلا من اسم كان بدل اشتمال، والرابع: أن (ما) مزيدة، ويهجعون خبر كان، والخامس: أنها بمعنى الذي، وعاندها محذوف، تقديره: كانوا قَلِيلاً من الليل الوقت الذي يهجعونه. انظر:

السمين الحلبي، الدر المصون، نج: أحمد محمد الخراط، ط: دار القلم، دمشق 1406هـ 10: 45.

ويجد المنتبج تصريحاً أوضح بعدم محلية الجملة عند الزجاج (311هـ)، إذ قال: "والجملة إذا كانت مبتدأً وخبراً فقط لا موضع لها، فإذا كان معنى (كهيعص) معنى الكاف كافٍ، ومعنى الهاء هادٍ، ومعنى الباء والعين من عليهم، ومعنى الصاد من صدوق، وكان معنى (ألم) أنا أعلم، فأما موضعها كموضع الشيء الذي هو تأويل لها، ولا موضع في الإعراب، لقولك: أنا الله أعلم، ولا لقولك: هو هادٍ، وهو كافٍ، إنما يرتفع بعض هذا ببعض، والجملة لا موضع لها." (28) واللافت في هذا النص شيان: أولهما أنه نصّ على أن محلية الجملة تكون إذا أمكن تأويلها بمفرد، ويكون محلّها محلّ الاسم الذي تُؤوّل به، والآخر: أنه نصّ على أنّ الجملة إذا كانت مبتدأً وخبراً فقط لا موضع لها، ويجدر الانتباه ها هنا إلى قوله (فقط)، بمعنى أنها جملة مستقلة، لم ترتبط بعلاقة إسنادية مع جملة أكبر، ومن ثمّ حكم على الجمل التي أوردتها (أنا الله أعلم) و(هو هادٍ) و(هو كافٍ) بأنّها لا موضع لها.

غير أن التصريح بعدم محلية الجملة كثر نسبياً لدى ابن السراج (316هـ) لغاية تشجّع المنتبج على وصف هذا المفهوم بالرسوخ والنضج بدءاً من هذه الحقبة، ويدلنا على وضوح هذا المفهوم ونضجه عند ابن السراج قوله: "علم أن الجمل على ضربين: ضرب لا موضع له، وضرب له موضع، فأما الجملة التي لا موضع لها فكل جملة ابتدأتها فلا موضع لها، نحو قولك مبتدأً: زيد في الدار وعمرو عندك، فهذه لا موضع لها" (29) فابن السراج قسّم الجمل من حيث المحل قسمين: قسماً له محلّ، وقسماً لا محلّ له، ومن الجمل التي لا محلّ لها الجملة التي يُبتدأ بها، ووضّح ابن السراج في موضع آخر السبب في عدم محلّيّة الجملة التي نبتدئ بها، قال: "والجملة التي بعد (إن) لا موضع لها من الإعراب، بعامل يعمل فيها من فعل ولا حرف، ألا ترى أنّك تقول: إنّ عمراً منطلقاً، فهذا موضع يصلح أن يُبتدأ الكلام فيه، فتقول: عمرو منطلقاً، ويصلح أن يقع الفعل موقع المبتدأ، فتقول: انطلق عمرو، وهذه الجملة لا موضع لها من الإعراب؛ لأنّها غير مبنية على شيء" (30) فابن السراج يحكي عن الجملة المبتدأ بها، سواء في ذلك أكانت مصدرية ب(إن) أو بمبتدأ أو بفعل، لا محل لها من الإعراب، لأنّها غير مبنية على عامل يعمل فيها، فيجعل لها محلاً من

28 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح: عبدالجليل عبده شليبي، ط: عالم الكتب، بيروت 1989م 2: 314.

29 الأصول في النحو 2: 62.

30 الأصول في النحو 1: 262.

الإعراب، وفي قول النحاة بالجمل التي لا محل لها يظهر العامل داعياً رئيساً للقول بإعراب الجمل، وهو ما جعله المعنيون بدرس الجملة عند متقدمي النحاة سبباً رئيساً للقول بإعراب الجمل عندهم. (31)

وعاد ابن السراج في موضع آخر ليربط بين عدم محلّية الجملة، وعدم تسلُّط عاملٍ عليها، ومن ذلك حديثه عن صلّة (الذي). قال: "لأنّ صلّة (الذي) لا موضع لها من الإعراب بعامل يعمل فيها من فعل ولا حرف جر" (32) فكان ابن السراج أراد أن يقول: إنّ الاسم الموصول وصلته كالاسم الواحد، والصلّة بمنزلة الجزء من هذا الاسم، فإنّ العامل يتسلّط على الموصول دون الصلّة، ومن ثمّ كانت الصلّة غير ذات محلّ.

### 1.1. عدد الجمل التي لا محل لها من الإعراب

عدد الجمل التي لا محل لها من الإعراب من المختلف فيه عند النحاة، فقد جعلها السمين الحلبي أربعاً، هي: المبتدأ والصلّة والمعتزلة والمفسرة. (33)

وجعلها ابن هشام ومن وافقه سبعاً، هي: الابتدائية أو الاستثنائية، والاعتراضية، والتفسيرية، جواب القسم، وجواب الشرط غير الجازم أو الجازم غير المقترن بالفاء أو إذا الفجائية، وصلّة الموصول، والتابعة لجملة لا محل لها. (34)

وجعلها ابن أم القاسم المرادي تسعاً، هي: الابتدائية، وصلّة الموصول، والاعتراضية، والتفسيرية، جواب القسم، والواقعة بعد أدوات التحضيض، والواقعة بعد أدوات التعليق غير العاملة، والواقعة جواباً لها، والتابعة لجملة لا محل لها. (35)

وجعلها الدكتور فخر الدين قباوة عشراً، هي: الابتدائية، والاستثنائية، وجملة الشرط غير الظرفي، والاعتراضية، والتفسيرية، جواب القسم، وجواب الشرط غير الجازم، وجواب الشرط الجازم غير مقترن بالفاء أو إذا، وصلّة الموصول، والتابعة لجملة لا محل لها. (36)

31 جعل الدكتور محمد فلفل التفكير في إعراب الجملة عند سيبويه صادراً عن دواعٍ صناعية تتمثل بالحفاظ على أصول نظرية العامل، وأخرى دلالية تتمثل بالحرص على توضيح المعنى المراد بالتركيب اللغوي. انظر: محمد عبدو فلفل، معالم التفكير في الجملة عند سيبويه، ط1: دار العصماء - دمشق 2009م ص84.

32 الأصول في النحو 1: 263.

33 انظر: الدر المصون 1: 124.

34 انظر: جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن المبارك وزميله ط2: دار الفكر، ص 500.

35 انظر: رسالة في إعراب الجمل، ص105 ومعالم التفكير في الجملة، ص122.

36 انظر: فخر الدين قباوة، إعراب الجمل وأشباه الجمل، ط5: دار القلم العربي حلب 1989م، ص36.

وجعلها أبو حيان اثنتي عشرة، هي: الجملة الواقعة ابتداء كلام لفظاً أو نية، والواقعة بعد أدوات الابتداء، والواقعة بعد أدوات التحضيض، والواقعة بعد حروف الشرط غير العاملة، والواقعة جواباً وجعلها نوعين، والصلة، والاعتراضية، والتفسيرية، والوقعة توكيداً لجملة لا محل لها، والمعطوفة على جملة لا محل لها، وجواب القسم، والجملة الشرطية إنْ حُذِفَ جوابها أو تقدّم عليها ما يشبهه. (37)

## 1.2. الجملة الابتدائية أو الاستئنافية

الجملة الابتدائية جملة لا محل لها من الإعراب؛ لأنها مُعرّاة عن العوامل اللفظية والمعنوية السابقة لها، ولم تقع موقع المفرد، والابتداء على نوعين: ابتداءً حقيقيًّا، أو ابتداءً كلامٍ جديدٍ بعد تمام معنًى سابقٍ، وهو ما يسمى بالاستئناف، (38) وقد جمعهما ابن هشام تحت مسمًى واحدٍ هو الجملة الابتدائية. قال: "وتسمى أيضاً المستأنفة وهو أوضح لأنَّ الجملة الابتدائية تُطلق أيضاً على الجملة المصدرّة بالمبتدأ ولو كان لها محلٌّ، ثمّ الجمل المستأنفة نوعان، أحدهما: الجملة المفتوح بها النطق كقولك ابتداء: زيد قائمٌ، ومنه الجمل المفتوح بها السورُ، والثاني: الجملة المنقطعة عمّا قبلها نحو: مات فلانٌ رحمه الله". (39)

## ماهية الاستئناف ومحلّه عند الفراء

وضّح الفراء مراده بالاستئناف في غير موضع، فالاستئناف هو القطع عن كلام سابق، والبدء بكلام جديد. قال: وإذا نويت الاستئناف رفعتَه وقطعته ممّا قبله". (40) وقال: "إن شئت رفعتَه على الاستئناف لتمام ما قبله" (41) وقال: "وقوله: (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ) (42) استؤنفت بالرفع لتمام الآية قبلها وانقطاع الكلام، فحسن الاستئناف". (43) وقال: "ولو رفعت على الاثنتاف إذا انفصلت من الآية كان صواباً". (44) وقال: "والرّفع على الاستئناف لانفصاله من الآية" (45) وقال: "لأنّ الكلام تمّ

37 انظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط: دار الكتب العلمية بيروت، 2: 26.

38 من المفيد الإشارة إلى أن للدكتور أيمن الشوا كتاباً بعنوان (من أسرار الجملة الاستئنافية) يقع فيما ينوف عن خمسمئة صفحة تقريباً، تناول فيه هذه الجملة من جانب بياني.

39 المعنى، ص 500.

40 معاني القرآن للفراء 2: 345.

41 معاني القرآن للفراء 1: 11.

42 سورة التوبة الآية 112.

43 معاني القرآن للفراء 1: 453.

44 معاني القرآن للفراء 2: 77.

45 معاني القرآن للفراء 2: 67.

وانقضت به آية، ثم استؤنفت (صمُّ بكمُّ عُمي) في آية أخرى، فكان أقوى للاستئناف، ولو تمَّ الكلام ولم تكن آية لجاز أيضا الاستئناف<sup>(46)</sup> فمن النصوص السابقة نجد أنَّ ماهية الاستئناف واضحة لدى الفراء، فالاستئناف يقوم على تمام الكلام السابق والبدء بكلام جديد منقطع عامليا عما قبله، ولعلنا لا نجازف إذا قلنا إنَّ هذا الفهم للاستئناف يجعل هذه الجملة لا محل لها من الإعراب، وأنَّ الفراء قد وعى هذه القضية، وتطمئنُّ النفس أكثر عندما يقف القارئ على نص صريح يذكر فيه الفراء أنها ليس لها موضع. قال: "وقوله: (وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا)<sup>(47)</sup> (أنهم) في موضع رفع؛ لأنه اسم للمنع؛ كأنك قلت: ما منعهم أن تقبل منهم إلا ذلك. و(أن) الأولى في موضع نصب. وليست بمنزلة قوله: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ)<sup>(48)</sup> هذه فيها واو مضمرة، وهي مستأنفة ليس لها موضع"<sup>(49)</sup> فجملة (إنهم ليأكلون) جملة مستأنفة ليس لها موضع، كما نصَّ الفراء في النص السابق.<sup>(50)</sup>

واستخدم الفراء مصطلحي الاستئناف والائتلاف في دلالاته على ما سُمي فيما بعد الجملة الاستئنافية أو الابتدائية. ومن استخدام المصطلح الأول (الاستئناف وتصريفه) قوله: "ومثله قول الله تبارك وتعالى: (وَأَسْرَوْا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا)<sup>(51)</sup> إن شئت جعلت (وَأَسْرَوْا) فعلا لقوله (لاهيئة قلوبهم وأسروا النجوى) ثم تستأنف (الذين) بالرفع. وإن شئت جعلتها خفضا (إن شئت) على نعت (الناس)، في قوله (اقترب للناس حسابهم)<sup>(52)</sup> وإن شئت كانت رفعا، كما يجوز (ذهبوا قومك)<sup>(53)</sup> فقلاسم

46 معاني القرآن للفراء 1: 16.

47 سورة التوبة الآية 54.

48 سورة الفرقان الآية 20.

49 معاني القرآن للفراء 1: 442.

50 في هذه الجملة ثلاثة أوجه غير ما ذكر، أحدها: أنها في محل نصب صفة لمفعول محذوف، وقدره الزمخشري تابعا للزجاج: وما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين إلا آكلين وماشين، وقدره ابن عطية: رجالا أو رسلا، والضمير في (إنهم) عائد على هذا الموصوف المحذوف. والثاني: أنه لا محل لها من الإعراب، وإنما هي صلة لموصول محذوف هو المفعول لأرسلنا، وتقديره: إلا من إنهم، فالضمير في إنهم وما بعده عائد على معنى (من) المقدر، وإليه ذهب الفراء، والثالث: أن الجملة محلها النصب على الحال، وإليه ذهب ابن الأباري، والتقدير عنده: إلا وإنهم، فقدر معها واوا، بيانا للحالية. انظر: الدر المصون 8: 468-469 والحقيقة أن ما نسبته الرجل إلى الفراء صحيح، ولكن ليس في النص الذي هو موضع الاستشهاد، ويبدو أن الفراء في هذه الآية رأيين: أحدهما على أنها استئنافية، وهو ما ذكر في المتن، والوجه الآخر: ما نسبته إليه السمين الحلبي، أن الجملة صلة لموصول محذوف. قال الفراء: "وقوله: (إنهم ليأكلون الطعام) (ليأكلون) صلة لاسم متروك اكتفى بـ من المرسلين منه، كقيلك في الكلام: ما بعثت إليك من الناس إلا من إنه ليظيعك" معاني القرآن للفراء 2: 264.

51 سورة الأنبياء الآية 3 وتماها (لاهيئة قلوبهم وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم أفأتأثرون السخر وأنتم تبصرون).

52 سورة الأنبياء الآية 1 وتماها (اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون).

الموصول (الذين) في الآية السابقة وجهان كما يُفهم من كلام الفراء،<sup>(54)</sup> والذي يعيننا منهما وجه الرفع على أنه استئناف الكلام السابق بجملة جديدة.

ومن قبيل استخدام الفراء المصطلح الآخر (الانتفاف) مشفوعا بالاستئناف قوله: "وقوله: (هُدَى وَرَحْمَةً)<sup>(55)</sup> أكثر الفراء على نصب الهدى والرحمة على القطع، وقد رفعها حمزة على الانتفاف؛ لأنها مُستأنفة في آية منفصلة، من الآية قبلها." <sup>(56)</sup> الفراء نص في الآية على قراءة حمزة على أن (رحمة) بالرفع على القطع، لأنها مستأنفة مما قبلها.

ومن مواضع الاستئناف عنده مواضع (إن) المكسورة، لأنه لا يعمل فيها ما قبلها، فقد نص الفراء في غير موضع على أن الاستئناف يقتضي كسر همزة إن. قال: "وقوله: (وَأَنْ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ)<sup>(57)</sup> (أَنْ) في موضع نصب على قوله: (هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا) إلا إيماننا وفسقكم. (أَنْ) في موضع مصدر، ولو استأنفت (وَأَنْ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ) فكسرت لكان صواباً"<sup>(58)</sup>

ومن مواضع الاستئناف جملة جواب النداء. قال الفراء: "كَمَا تَقُول: إِنْ تَأْتِيَنِي - يا زيد - فَعَجَلٌ. ولو لم يكن قبله جَزَاء لم يَجْزَأ أَنْ تَقُول: يا زيد فَعَم، ولا أَنْ تَقُول: يا رَبِّ فاغفر لي؛ لأنَّ النداء مُستأنف،<sup>(59)</sup> وكذلك الأمر بعده مُستأنف، لا تدخله الفاء ولا الواو. لا تقول: يا قوم قوموا، إلا أن



53 معاني القرآن للفراء 1: 316-317 ولهذا الاستخدام نظائره لدى الفراء. انظر: 1: 11 و16 و27 و100 و154 و179 و181 و193 و276 و308 و313 و337 و364 و377 و416 و426 و439 و442 و453 و471 و478 و2: 67 و79 و97 و99 و170 و174 و187 و277 و296 و300 و345 و376 و381-382 و3: 83.

54 جوزوا في محل الذين في الآية السابقة ثلاثة أوجه: الرفع والنصب والجر. فالرفع من أوجه، أحدها: أنه بدل من واو (أسروا)، والثاني: أنه فاعل. والواو علامة جمع دلَّت على جمع الفاعل، كما تُدلُّ التاء على تأنيثه، والثالث: أن يكون (الذين) مبتدأ، و(أسروا) جملة خبرية قُدِّمَتْ على المبتدأ، والرابع: أن يكون (الذين) مرفوعاً بفعل مقدر فقيل تقديره: يقول الذين، والخامس: أنه خبر مبتدأ مضمرة تقديره: هم الذين ظلموا. والسادس: أنه مبتدأ. وخبره الجملة من قوله: (هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ) ولا بُدَّ من إضمار القول على هذا القول تقديره: الذين ظلموا يقولون: هل هذا إلا بَشْرٌ، والقول يُضمر كثيرا. والنصب من وجهين، أحدهما: الذم. الثاني: إضمار أعني. والجر من وجهين أيضاً: أحدهما: النعت، والثاني: البذل، من (للناس). انظر: الدر المصون 8: 132-133.

55 سورة لقمان الآية 3 وتامها (هُدَى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ).

56 معاني القرآن للفراء 2: 326 ولاستخدام الفراء مصطلح الانتفاف نظائر. انظر: 1: 206 و209 و229 و337 و2: 77 و178 و338 و351.

57 سورة المائدة الآية 59 وتامها (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِ وَأَنْ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ).

58 معاني القرآن للفراء 1: 313 ولهذا الاستخدام نظائره لدى الفراء. انظر: 1: 181 و200 و337 و364 و442 و457 و471 و478 و2: 65 و300 و376.

59 وقع النداء هاهنا معترضاً بين الشرط وجوابه، وليس مستأنفاً كما ذكر الفراء، وهذا يؤنس بأن الاستئناف عنده قد يعني أمرين: الانقطاع الصناعي للجملة عما قبلها، والثاني: عدم العمل في اللفظ الذي يحتمل أن يكون محمولاً لكلام سابق، وقد يكون ثاني ركبتين

يكون جَوَابًا لكلام قبله، كقول قائل: قد أُقيمت الصلاة، فتقول: يا هَوْلَاءِ فقومُوا. فهذا جَوَازُهُ" (60) فالفراء في أمثلته ينفي أن يكون الجواب فيها جواب النداء؛ لأنَّ جواب النداء مستأنف بغير الفاء، فلا يصحَّ أن تقول: يا زيدُ فقم، والذي يعيننا هنا نصُّ الفراء على أنَّ جواب النداء مستأنف بغير الفاء، ومعروف أن جملة جواب النداء جُعِلَتْ من الجمل الاستئنافية فيما بعد.

وقد تقع الجملة المستأنفة بعد حروف الاستئناف، ومن الحروف التي ذكر الفراء أن المتكلم يستأنف بها ( الواو، والفاء، وثمَّ، وأو، ولا، ويل). قال الفراء: " فإذا رأيتَ الفعل منصوبًا وبعده فعل قد نُسِقَ عليه بـ واو أو فاء أو ثَمَّ أو أوْ فإن كان يشاكل معنى الفعل الذي قبله نُسِقَتْه عليه. وإن رأيتَه غير مشاكل لمعناه استأنفته فرفعته". (61) وقال: "والاستئناف بالفاء في جواب الأمر حسن". (62) وقال: وقوله: (لا تَخَافُ دَرْكًا وَلَا تَخْشَى) (63) رفع على الاستئناف بـ لا... كما قال: (يُولُوكُمُ الْأَذْيَارَ ثُمَّ لَا يُبْصِرُونَ) (64) فاستأنف بـ ثمَّ، فهذا مثله (65) فالفراء نصَّ على الاستئناف بـ لا في قوله تعالى (لا تخشى) علمًا أنه يجوز في هذه الجملة أن تكون حالية، لكنَّ توجيه الفراء لها على الاستئناف، ربَّما يكون فرارًا من الحالية؛ لأنَّ المضارع المنفي بـ لا كالمضارع المثبت في عدم مباشرة الواو له، (66) ونصَّ على الاستئناف بـ ثمَّ في قوله تعالى (ثم لا يُبْصِرُونَ)، لأنَّ المعنى يتغير على العطف على جواب الشرط، وذلك أنَّ الله تعالى أخبر بعدم نصرتهم مطلقًا، ولو عطفناه على جواب الشرط لزم تقييده بمقائلتهم لنا، وهم غير منصورين مطلقًا: قاتلوا أو لم يقاتلوا. (67)

فالفراء في نصوصه الثلاثة السابقة ذكر أنَّ (الواو والفاء وأو وثمَّ ولا ويل) قد يُستأنف بها فيرتفع المضارع بعدها.

وخلاصة القول: لدى الفراء مادَّة جيدة حول الجملة الاستئنافية، ودلَّ عليها بعدة مصطلحات كـ (المستأنفة، والاستئناف، والانتفاف)، وبيَّن في غير موضع أنَّ الاستئناف تمام الكلام السابق،

لجملة حذف أحد ركنيها، ومن ثم الجملة بحسب موقعها، يضاف إلى ذلك أن الاعتراض في حقيقته كلام مستأنف وقع بين متلازمين يستدعي أحدهما الآخر.

60 معاني القرآن للفراء 2: 241.

61 معاني القرآن للفراء 2: 67.

62 معاني القرآن للفراء 2: 79.

63 سورة طه الآية 77.

64 سورة آل عمران الآية 111.

65 معاني القرآن للفراء 2: 187.

66 انظر: الدر المنصون 4: 127.

67 انظر: الدر المنصون 3: 352.



وانقطاعه والبدء بكلام جديد، أي: الانقطاع عن العوامل السابقة في الكلام، وقد ذَكَرَ أَنَّ المستأنفة ليس لها موضع (محلّ)، وحدّد مواضع للاستئناف منها مواضع كسر همزة إنَّ، وجواب النداء، وبعد (الواو والفاء وأو وثمّ ولا ويل).

### 1.3. الجملة الاعتراضية

الجملة الاعتراضية هي التي تعترض بين شيئين متلازمين أو متطالبيين لتفيد تأكيداً أو تسديداً أو توضيحاً للكلام الذي اعترضت بين أجزائه، وشرطها أن تكون مناسبة للجملة المقصودة، وألا تكون معمولة لشيء من أجزاء الجملة المقصودة، وألا يكون الفصل بها إلا بين الأجزاء المنفصلة بذاتها، وتتميز بجواز (الفاء ولن وحرفي التنفيس) وكونها طلبية،<sup>(68)</sup> وعدم قيام مفردٍ مقامها، ومن ثمّ فلا محلّ لها.<sup>(69)</sup>

وأولُ مَنْ قال بهذه الجملة من النحاة هو الفراء، واستخدم مصطلح الاعتراض - فعلاً تارةً وأخرى اسماً - للدلالة على هذه الجملة، ومن ذلك قوله: "وقوله: (رَبِّ فَلَا تُجْعَلْنِي)<sup>(70)</sup> هذه الفاء جَوَابٌ لِلجَزَاءِ لقوله (إِمَّا تُرِيتِي)<sup>(71)</sup> اعترض النداء بينهما كما تقول: إن تَأْتِي بِأزيدٍ فعَجَلٌ. ولو لم يكن قبله جَزَاءٌ لم يجز أن تقول: يا زيد فقم، ولا أن تقول: يا ربّ فاغفر لي؛ لأنّ النداء مُسْتَأْنَفٌ، وكذلك الأمر بعده مُسْتَأْنَفٌ لا تدخله الفاء ولا الواو".<sup>(72)</sup> فالنداء اعترض بين الشرط وجوابه، ودليله

68 ذهب صاحب (إعراب النص) إلى أن الاعتراض الحقيقي إنما هو اعتراض بالجملة الحالية. قال: 'ولا شك أن ما قمتناه قبل تحليل الشواهد التي قدّمتها للنحاة للجملة الاعتراضية بمثل توطئة لذلك التحليل فإنني بعد أن أتممت البحث في هذه الشواهد، ومقارنة الصور المختلفة للحال مفردة وجملة بالجملة الاعتراضية توصلت إلى ما أشرت إليه من أن الاعتراض الحقيقي اعتراض بالحال، وأن ما جاء مخالفاً لذلك ليس اعتراضاً على الإطلاق، وإنما هو من متعلقات الجملة التي تتقدّم تبعاً لتصرف المنشئ' إعراب النص: حسني عبدالجليل، دراسة في الجمل التي لا محل لها من الإعراب، ط1: دار الصحوة 2010م، ص88. ووقف عند الاعتراضية الدعائية وأولها بالحال. قال: "وتأتي الجملة الاعتراضية دعائية كقوله:

إن الثمانين - وبلغتها - قد أخرجت سمعي إلى ترجمان

جملة (وبلغتها) فيها ضمير يعود على المخاطب، وتدل عليه، وفيها ضمير يعود على الثمانين، وعلى هذا يكون التقدير: اعلم أن الثمانين - مدعواً لك ببلوغها - قد أخرجت سمعي إلى ترجمان" إعراب النص، ص95. ووقف عند الاعتراضية المصدرة بن أولها بالحال أيضاً. قال: "ومن ذلك قوله تعالى: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والأحجار أعتت للكافرين) والاعتراض حال بدل على الإطلاق، ويمثل قيلاً مضافاً للشرط والجواب في حال القدرة، أو مع الشرط والجواب بلا قيد على الإطلاق، فإن (إن) وإن كانت تفيد النفي في الاستقبال، فإن المعنى: وأنتم عاجزون عن الفعل في الحال والاستقبال" إعراب النص، ص96.

69 انظر: معني اللبيب، ص506 وهمع الهوامع 2: 327 وإعراب الجمل، ص67.

70 سورة المؤمنون الآية 94 وتامها (رَبِّ فَلَا تُجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ).

71 سورة المؤمنون الآية 93 وتامها (فَلْ رَبِّ إِمَّا تُرِيتِي مَا يُوعَدُونَ).

72 معاني القرآن للفراء 2: 241 وانظر: 1: 200 و2: 217 و234-235 و397 و3: 283-284.

على أن النداء معترض مستأنف مقم بين الشرط وجوابه وجود الفاء؛ إذ لا يصلح أن يقترن جواب النداء بالفاء.

ولعل القارئ يلحظ قرن الفراء لمصطلحي الاعتراض والاستئناف في النص السابق، وهذه المزوجة المتكررة بين المصطلحين في غير هذا الموضع تنبئ بماهية هذه الجملة لدى الفراء، كما في النص الآتي. قال: "وإن شئت استأنفت (إن الدين) (73) بكسرتها، وأوقعت الشهادة على (أنه لا إله إلا هو). (74) وكذلك قرأها حمزة، وهو أحب الوجهين إلي، وهي في قراءة عبدالله (إن الدين عند الله الإسلام). وكان الكسائي يفتحهما كليهما. وقرأ ابن عباس بكسر الأول وفتح (أن الدين عند الله الإسلام)، وهو وجه جيد؛ (75) جعل (إنه لا إله إلا هو) مستأنفة معترضة - كأن الفاء تتراد فيها -

73 سورة آل عمران الآية 18.

74 سورة آل عمران الآية 17 وتامها (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم).

75 في الآية قراءات، وفيها غير وجه من الإعراب تبعاً للقراءة، جمعها السمين الحلبي. قال: قوله تعالى: (شهد الله) العامة على (شهد) فعلاً ماضياً مبنياً للفاعل، والجلالة الكريمة رفع به. وقرأ أبو الشعثاء: (شهد) مبيناً للمفعول، والجلالة المعظمة قائمة مقام الفاعل، وعلى هذه القراءة، فيكون (أنه لا إله إلا هو) في محل رفع بدلاً من اسم الله تعالى بدل اشتمال، تقديره: شهد وحدانية الله وألوهيته، ولما كان المعنى على هذه القراءة كذا أشكل عطف (والملائكة وأولو العلم) على الجلالة الكريمة، فخرج ذلك على عدم العطف، بل: إما على الابتداء والخبر محذوف لدلالة الكلام عليه تقديره: والملائكة وأولو العلم يشهدون بذلك، يدل عليه قوله تعالى: (شهد الله)، وإما على الفاعلية بإضمار محذوف، تقديره: وشهد الملائكة وأولو العلم بذلك، وهو قريب من قوله تعالى: (يسئح له فيها الغدو والأصايل رجال) [النور: 36] في قراءة من بناء للمفعول، وقوله:

لِيُبَيِّنَ بِرَبِّهِ ضَارِحًا لِحُصُومَةٍ

.....

في أحد الوجهين، وقرأ أبو المهلب عم محارب بن دثار: (شهداء الله) جمعاً على فعلاء كظرفاء منصوباً، ورؤي عنه وعن أبي نهيك كذلك، إلا أنه مرفوع، وفي كلتا القراءتين مضاف للجلالة. فأما النصب فعلى الحال، وصاحبها هو الضمير المستتر في (المستغفرين) قاله ابن جني، وتبعه غيره كالزمخشري وأبي البقاء. وأما الرفع فعلى إضمار مبتدأ، أي: هم شهداء الله. و (شهداء) يحتمل أن يكون جمع شاهد كشاعر وشعراء، وأن يكون جمع شهيد كظريف وظرفاء. وقرأ أبو المهلب أيضاً في رواية: (شهداً الله) بضم الشين والهاء والتتوين ونصب الجلالة المعظمة، وهو منصوب على الحال، جمع شهيد نحو: نذير ونذر، واسم الله منصوب على التعظيم أي: يشهدون الله أي: وحدانيته. ورؤي النقاش أنه قرئ كذلك، إلا أنه قال: (برفع الدال ونصبها) والإضافة للجلالة المعظمة فالنصب والرفع على ما تقدم في (شهداء)، وأما الإضافة فتحتمل أن تكون محضة، بمعنى أنك عرفتهم بإضافتهم إليه من غير تعريض لحدوث فعل، كقولك: عباد الله، وأن تكون من نصب القراءة قبلها فتكون غير محضة. وقد نقل الزمخشري أنه قرئ: (شهداء الله) جمعاً على فعلاء وزيادة لام جر داخلية على اسم الله، وفي الهمزة الرفع والنصب وخرجهما على ما تقدم من الحال والخبر. وعلى هذه القراءات كلها ففي رفع (الملائكة) وما بعدها ثلاثة أوجه، أحدها الابتداء، والخبر محذوف. والثاني: أنه فاعل بفعل مقدر وقد تقدم تحريرها. الثالث ذكره الزمخشري وهو النسق على الضمير المستكن في (شهداء الله) قال: (وجاز ذلك لوقوع الفاصل بينهما).

قوله: (أنه) العامة على فتح الهمزة، وإنما فُحِثَتْ لأنها على حذف حرف، الجر، أي: شهد الله بأنه لا إله إلا هو، فلما حذفت الحرف جاز أن يكون محلها نصباً وأن يكون محلها جرّاً كما تقدم تقديره. وقرأ ابن عباس: (إنه) بكسر الهمزة، وفيها تخريجان، أحدهما: إجراء (شهد) مجرى القول لأنه بمعناه، وكذا وقع في التفسير: شهد الله أي: قال الله، ويؤيد ما نقله المورج أن (شهد) بمعنى (قال) لغة قيس بن عيلان. والثاني: أنها جملة اعتراض بين العامل وهو شهد وبين معموله وهو قوله (إن الدين عند الله الإسلام)، وجاز

وأوقع الشهادة على (أن الدين عند الله). ومثله في الكلام قولك للرجل: أشهد - إني أعلم الناس بهذا - أنك عالم، كأنك قلت: أشهد - إني أعلم بهذا من غيري - أنك عالم".<sup>(76)</sup> فقول الفراء: (إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) مستأنفة معترضة، يشي بماهية هذه الجملة لديه، فهي معترضة لأنها اعترضت بين الفعل (شهد) ومعموله (أَنَّ الدين عند الله)، ومثلها الأمثلة التي مثل بها، ووصفه لها بأنها مستأنفة يذكرنا بتصريحه حيال الجملة الاستئنافية أنها لا موضع لها من الإعراب، ويحسن هنا أن نلاحظ أن أحرف الاعتراض أحيانا كالواو والفاء وغيرها هي نفسها أحرف الاستئناف، مما يُؤنس بما ذكرناه سابقاً - في الجملة الابتدائية - من أن الجملة الاعتراضية هي جملة استئنافية اعترضت بين عنصرين لغويين متطابقين، وهذا مما يبرر للفراء المزوجة بين المصطلحين في الدلالة على الجملة التي نحن بصدد الحديث عنها.

وخلاصة القول: استخدم الفراء الاعتراض والمعتضة في الدلالة على الجملة الاعتراضية، واقترن مصطلحا الاعتراض والاستئناف لدى الفراء، ولعل هذا الاقتران يشي بعدم محلية هذه الجملة لدى الفراء وإن لم يُصرح بها.

#### 1.4. الجملة التفسيرية

الجملة التفسيرية هي الجملة الفضلة الكاشفة لحقيقة ما تليه، وهي جملة لا محل لها من الإعراب عند جمهور النحاة.<sup>(77)</sup>

ذلك لما في هذه الجملة من التأكيد وتقوية المعنى، وهذا إنما يتجه على قراءة فُتِحَ (أَنَّ) من (أَنَّ الدين)، وأما على قراءة الكسر فلا يجوز، فيتعين الوجه الأول. والضمير في (أنه) يحتمل العود على البارئ لتقدم ذكره، ويحتمل أن يكون ضمير الأمر، ويؤيد ذلك قراءة عبد الله: (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فأن مخففة في هذه القراءة، والمخففة لا تعمل إلا في ضمير الشأن ويخضع حينئذ، ولا تعمل في غيره إلا ضرورة". الدر المصون 3: 72-74.

76 معاني القرآن للفراء 1: 200.

77 ذهب الشلوبين ومن وافقه إلى أن الجملة التفسيرية تابعة لما تفسره، فإن فسرت ما له محل كان لها محل، وإن فسرت ما لا محل له لم يكن لها محل. انظر: مغني اللبيب ص 450 والكافي، شرح قواعد الإعراب تح. د. فخر الدين قباوة، ط 2 دمشق 1993م، ص 188 وخزانة الأدب 9: 40 وإعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 87 وما بعد، ومعالم التفكير في الجملة عند سيبويه ص 128 وقد اختار السبوي رأي الشلوبين في إعراب الجملة المفسرة فقال: "وهذا الذي قاله الشلوبين هو المختار عندي، وعليه تكون الجملة المفسرة عطف بيان أو بدل" مع الهوامع 2: 332.

وأكثر صاحب (إعراب النص) جعل الجملة التفسيرية جملة لا محل لها من الإعراب. قال: "إن مجيء الجملة المفسرة جملة جعل النحاة يفتنون. لهذا السبب. في تصنيفها: أي بدل أم نعت أم توكيد، والجملة في كل هذا تابعة لما قبلها ومتعلقة به، فكيف تكون الجملة كاشفة لحقيقة ما قبلها، وتصنف على أنها لا محل لها من الإعراب، وكأن الجملة لأنها جملة لا موقع لها، لا لأنها لا تؤدي وظيفة في السياق" إعراب النص، ص 101.

ألم سيبويه عرضاً بشيء من محال الجملة التفسيرية وأحكامها، ومن المحال التي أشار إليها سيبويه التفسير في باب الاشتغال، وأشار إلى أن الفعل المشغول في باب الاشتغال مفسر للفعل المشغول عنه،<sup>(78)</sup> وفي حديث سيبويه عن (أن) التفسيرية إلماحة إلى الجملة التفسيرية،<sup>(79)</sup> على أنه لم يوجد لديه ما يوحي بمحلية هذه الجملة أو عدم محليتها.

ولدى الفراء إيماءات إلى الجملة التفسيرية، مثلما استقر في المصطلح النحوي فيما بعد، واستخدم للدلالة عليها الفعل (فسر)، ومن ذلك قوله: "وفي قراءة عبدالله (هل أدلكم على تجارة تُجيبكم من عذاب أليم. آمنوا)<sup>(80)</sup> ففسر (هل أدلكم) بالأمر، وفي قراءتنا على الخبر".<sup>(81)</sup> فالفراء في النص السابق جعل فعل الأمر (آمنوا) تفسيراً لـ (هل أدلكم)، وربما كان يقصد إلى أن الفعل (آمنوا) تفسير لـ أدلكم وما في حيزه من معمولات كالجار والمجرور (على تجارة)، مثلما ورد القول لدى بعض النحاة،<sup>(82)</sup> فجعل الفعل تؤمنون تفسيراً للتجارة الرباحة.

أما الجملة المفسرة المقترنة بـ (أن) فيبدو أن الفراء لم يقل بهذه الجملة، ولم يقل بـ (أن) التفسيرية أصلاً، إذ جعلها مصدرية، قال: "وقوله: (وانطلق الملاء منهم أن امشوا)<sup>(83)</sup> انطلقوا بهذا القول، فـ (أن) في موضع نصب لفقدها الخافض، كأنك قلت: انطلقوا مشياً ومُضِيّاً على دينكم. وهي في قراءة عبدالله: (وانطلق الملاء منهم أن امشوا) ولو لم تكن (أن) لكان صواباً؛ كما قال: (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا)<sup>(84)</sup> ولم يقل: أن أخرجوا؛ لأن النية مضمرة فيها القول".

- 
- وقال أيضاً: 'قأذا قيل: إن التبعية والإعراب للفعل، فما هو شأن الجملة؟ قلنا: إن محيء التفسيرية متضمنة فعلاً هو بدل من فعل آخر لم تحقق بدلته إلا بالمعنى العام للجملة التفسيرية تابعة للجملة المفسرة في الموقع الإعرابي' إعراب النص، ص103.
- 78 الكتاب 1: 102 وانظر: 1: 81 و101 و103 و104 و134 و3: 162 و163 ومعالم التفكير في الجملة، ص 128.
- 79 انظر: الكتاب 3: 162 و163 وللتوسع في هذه القضية وبيان رأي صاحبها الدكتور محمد فلفل انظر: معالم التفكير في الجملة، ص128-129.
- 80 سورة الصف الآية 10-11 و(آمنوا) بالأمر قراءة عبدالله، وقراءة حفص والفراء (تؤمنون).
- 81 معاني القرآن للفراء 1: 202.
- 82 قوله: (تؤمنون): لا محل له لأنه تفسير لتجارة. ويجوز أن يكون محلها الرفع خبراً لمبتدأ مضمرة أي: تلك التجارة تؤمنون، والخبر نفس المبتدأ فلا حاجة إلى رابط، وأن تكون منصوبة المحل بإضمار فعلٍ أي: أعني تؤمنون. وجاز ذلك على تقدير (أن) وفيه تعسف. والعامّة على (تؤمنون) خبراً لفظاً ثابت النون. وعبد الله (آمنوا) و(جاهدوا) أمرين. وزيد بن علي (تؤمنوا) و(جاهدوا) بحذف نون الرفع. فأما قراءة العامّة فالخبر بمعنى الأمر يدلُّ عليه القراءتان الشاذتان؛ فإن قراءة زيد بن علي على حذف لام الأمر أي: ليؤمنوا ولتجاهدوا. الدر المصون 10: 319.
- 83 سورة ص الآية 6.
- 84 سورة الأنعام الآية 93.

(85) فالفراء في الآية السابقة جعل أن مصدرية - في أحد وجهيها- وجعل المصدر منصوباً بحذف الخافض، وجعلها زائدة في وجهها الآخر، وجعل الجملة معمولة للقول المقدر، وهذا الذي يبدو من قوله: (ولو لم تكن (أن) لكان صواباً) وقوله: (لأنّ التّية مضمرة فيها القول)، وربما أصرّ الفراء على جعل (أن) زائدة في كلّ موضع لم يصحّ فيه أن تُؤول بمصدر، ومن ذلك قوله: "وفي إحدى القراءتين: قراءة عبدالله أو قراءة أبي: (أن يا بَيِّ إِنَّ الله اصطفى لكم الدين)<sup>(86)</sup> يُوقَع (وصى) على (أن) يريد وصاهم بأن، وليس في قراءتنا (أن) وكلّ صواب. فمن ألقاها قال: الوصيّة قول، وكلّ كلام رجع إلى القول جازٍ فيه دخول (أن)، وجاز إلقاء (أن)؛ كما قال الله عزّ وجلّ في النساء: (بِوصيكمُ اللهُ في أولادكم لِلذَّكرِ مِثْلُ حَظِّ الأنثيين)<sup>(87)</sup> لأنّ الوصيّة كالفعل؛ وأنشدني الكسائي: (88)

إِنِّي سَأْبِدِي لَكَ فِيمَا أُبْدِي \* لِي شَجَنَانِ شَجَنٌ بِنَجْدٍ

\* وَشَجَنٌ لِي بِيَلَادِ السُّنْدِ \*

لأنّ الإبداء في المعنى بلسانه؛ ومثله قول الله عزّ وجلّ (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً)<sup>(89)</sup> لأنّ العدة قول، فعلى هذا يُبنى ما ورد من نحوه، وقول النحويين: إنما أراد (أن) فأقْبِئْتُ، ليس بشيء؛ لأنّ هذا لو كان لجاز إلقاءها مع ما يكون في معنى القول وغيره، وإذا كان الموضوع فيه ما يكون معناه معنى القول، ثم ظهرت فيه (أن) فهي منصوبة الألف، وإذا لم يكن ذلك الحرف يرجع إلى معنى القول سقطت (أن) من الكلام"<sup>(90)</sup> فكلّ الشواهد السابقة التي ساقها الفراء هي شواهد على ما جعله غيره جملة تفسيرية مقترنة بـ أن، أمّا هو فلا يُقرّ بهذا الضرب من الجمل التفسيرية؛ لأنّ (أن) عنده في هذه السياقات مصدرية، أو زائدة.

ولم أقف لدى الفراء على القول بالتفسير بعد الحذف، وإنّ كان الفراء قد نصّ على النصب بفعل مضمرة، ومن ذلك النصّ الآتي: "وقوله: (بَلِ اللهُ فَاعْبُدْ)<sup>(91)</sup> تنتصب (الله) - يعني في الإعراب - بهذا الفعل الظاهر؛ لأنّه ردّ كلام، وإنّ شئتُ نصبته بفعل تُضمّره قبله؛ لأنّ الأمر والنهي لا

85 معاني القرآن للفراء 2: 399.

86 سورة البقرة الآية 132.

87 سورة النساء الآية 11.

88 الرجز غير منسوب، انظر: أميل يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، ط1: دار الكتب العلمية - بيروت 1996م 9: 435.

89 سورة الفتح الآية 29.

90 معاني القرآن للفراء 1: 80.

91 سورة الزمر الآية 66.

يتقدّمهما إلاّ الفعل، ولكنّ العرب تقول: زيدٌ فليقم، وزيداً فليقم، فمن رفعه قال: أرفعه بالفعل الذي بعده؛ إذ لم يظهر الذي قبله. وقد يُرفع أيضاً بأن يُضمّر له مثل الذي بعده؛ كأنك قلت: لينظر زيدٌ فليقم. ومن نصبه فكأنه قال: انظروا زيداً فليقم. <sup>(92)</sup> فالقراء نصّ على نصب المفعول به بفعل مضمّر محذوف، فلم ينصّ على أنّه مفسّر بما بعده في الجملة، إذ لم يجعل الفعل المذكور تفسيراً له كما قدّره، وهنا يمكن أن نربط عدم تعرض القراء للجملة التفسيرية في باب الاشتغال وأنّ الكوفيين عامة لم يقولوا بباب الاشتغال أصلاً.

إذاً فقد وردت الإشارة إلى الجملة التفسيرية في موضع (تفصيل المجل، أو تفسير المبهم) وانتفت عنه في موضعين: موضع تفسير المحذوف، وموضع التفسير بعد (أن) التفسيرية، فهي عنده زائدة أو مصدرية، ولم أقف عنده على ما يشعر بمحلية هذه الجملة أو عدم محليتها عنده.

### 1.5. جملة جواب القسم

هذه الجملة هي التي يجاب بها القسم الصريح أو المقدّر الذي دلّت عليه قرينة لفظية، وهي من الجمل التي لا محل لها من الإعراب عند جمهور النحاة. <sup>(93)</sup>

ومن المواضع التي يقع فيها القسم مقدّراً: <sup>(94)</sup>

أ- قبل (لقد) الواقعة في أول الجملة.

ب- قبل اللام المقترنة بأن الشرطية، (المسماة: اللام الموطئة).

ت- قبل اللام المقترنة بسوف.

ث- قبل الفعل المضارع المؤكّد بالنون المقترن باللام في الحالات الآتية:

1- في صدر الجملة الابتدائية أو الاستئنافية

92 معاني القرآن للفراء 2: 424-425.

93 ذهب الصبان إلى أن جملة جواب القسم لها محل من الإعراب، فهو عندما عرض لهذا المثال: علمت والله إن زيدا لقائم، أجاز أن يكون الفعل علم قد تعلق بمضمون جملة الجواب فقط، فتكون في محل نصب سدّت مسد المفعولين، ثم قال: "ولا يرد أن جملة الجواب لا محل لها لجواز أن يكون لها محل باعتبار التعليق الصبان، حاشية الصبان، تح: طه عبد الرووف سعد، ط: المكتبة التوفيقية 2: 30 وانظر: همع الهوامع 1: 154 وإعراب الجمل وأشباه الجمل، ص95.

94 حصر هذه المواضع مع نصوصها د. محمد طاهر حمصي، وأراد في هذه الدراسة أن القسم شيء عظيم، وحين يحدث صاحبه يفرغ مغرماً كبيراً، فتجب عليه العقوبة والكفارة، ولأنّ الأمر كذلك فلا يجوز لأحد أن يتأوّل على لسان أحد قسماً لم ينطق به، وأنّ مسوغات النحاة للقول بالقسم المقدّر إنما هي حجج مجتلبة لخدمة الصناعة النحوية. انظر: محمد طاهر حمصي، (القسم المحذوف المقدّر عند النحاة حقيقة أم ادعاء) مجلة التراث العربي، عدد(112) عام 2008م، ص168-171.

- 2- في صدر جملة مقول القول.
- 3- في صدر صلة الموصول.
- 4- في الخبر عن الاسم الموصول.
- 5- في خبر إن.
- 6- في جواب (إن) الشرطية.
- 7- في جواب (من) الشرطية.
- 8- في جواب (لو) الشرطية.
- 9- في موضع الفاعل.
- 10- في جواب النداء.

صَرَخَ الْفَرَاءُ بِذِكْرِ جَوَابِ الْقِسْمِ أَوْ جَوَابِ الْيَمِينِ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ، وَمِنْ ذَلِكَ النَّصِّ الْآتِي: "وقوله جل وعز: (قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ) (95) يقال في التفسير: إن جواب القسم في قوله: (قُتِلَ)، (96) كما كان جواب (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) (97) في قوله (قَدْ أَفْلَحَ) (98) هذا في التفسير، ولم نجد العرب تَدْعُ الْقِسْمَ بِغَيْرِ لَامٍ يُسْتَقْبَلُ بِهَا، أَوْ (لَا، أَوْ إِنْ، أَوْ مَا) فَإِنْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَكَأَنَّهُ مِمَّا تَرَكَ فِيهِ الْجَوَابَ، ثُمَّ اسْتَوْنَفَ مَوْضِعَ الْجَوَابِ بِالْخَبَرِ". (99) فالفراء ذكر في نصه السابق أنّ جواب القسم في البروج - كما قيل في التفسير - هو (قتل أصحاب الأخدود)، وأن جواب القسم في سورة الشمس هو (قد أفلح)، وكأنّ هذا القول مدعاة استغراب لدى الفراء؛ لأن جواب القسم لا يخلو أن يتصدر باللام أو (لا) أو (إن) أو (ما)، (100) والذي يهمننا هنا أن الفراء صرّح بذكر جواب القسم، وحدد صور الجواب.

95 سورة البروج الآية 4.

96 قوله: (قُتِلَ): هذا جواب القسم على المختار، وإنما حُدِفَتِ اللام، والأصل: لَقُتِلَ، وإنما حَسُنَ حُدْفُهَا لِلطُّوْلِ، وقيل: تقديره: لقد قُتِلَ، فَحُدِفَتِ اللام وقد، وعلى هذا فقولُه: (قُتِلَ) خبرٌ لا دُعاء. وقيل بل هي دعاءٌ فلا يكونُ جوابًا. وفي الجواب حينئذٍ أوجهٌ، أحدها: أنّه قولُه: (إِنَّ الَّذِينَ فَتِنُوا). والثاني: قولُه: (إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ). والثالث: أنه مقدرٌ. فقال الزمخشري: ولم يُذَكَّرْ غَيْرُهُ (هو محذوفٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ (قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ)، كأنه قيل: أفسيمُ بهذه الأشياءِ إنْ كَفَرَ قَرِيضٌ مُلْعُونُونَ كما لَعِنَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ) وقيل: التقدير: لَتُبْعُنَّ.

انظر: الدرر المصون 10: 743.

97 سورة الشمس الآية 1.

98 سورة الشمس الآية 9.

99 معاني القرآن للفراء 3: 253 وانظر: 1: 65 و225 و2: 338 و3: 229 و230 و270.

100 انظر: معاني القرآن للفراء 1: 65 و225 و3: 253.

فالقسم يحتاج إلى جواب، لأنه المؤكّد بفعل القسم، على أنّ الجواب قد يُحذف، وقد أشار الفراء إلى هذه الفكرة. قال: "وكذلك اليمين يكون لها جَوَابٌ إذا بُدئ بها، فيقال: والله إنك لعاقل، فإذا وقعت بين الاسم وخبره، قالوا: أنت -والله- عاقلٌ. وكذلك إذا تأخّرت لم يكن لها جَوَابٌ؛ لأنّ الابتداء بغيرها".<sup>(101)</sup> فالقسم إذا بُدئ به كان له جواب، وإذا تأخر سقط جوابه، لأن الجواب صار معلوماً، وقد يحذف جواب القسم للعلم به، وإن كان مبدوءاً به، ومن ذلك قول الفراء في جواب القسم في سورة النازعات. قال: "ويسأل السائل: أين جواب القسم في النازعات؟ فهو مما ترك جوابه لمعرفة السامعين المعنى، وكأنه لو ظهر كان: لتبعثنّ، ولتحاسبنّ؛ ويدلّ على ذلك قولهم: إذا كنا عظاما نخرة، ألا ترى أنه كالجواب لقوله: لتبعثنّ، إذ قالوا: إذا كنا عظاما نخرة نبعث.<sup>(102)</sup>

وقد يقع القسم بلفظ غير صريح في القسم، كقولك: وعد، وشهد، وبدا، وما إلى ذلك. وفيما يلي نص للفراء نصّ فيه على أنّ الوعد بمعنى القسم. قال: "وقوله: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ...)<sup>(103)</sup> العِدَّة قول يصلح فيها أنّ، وجواب اليمين. فتقول: وعدتك أنّ آتيتك، ووعدتك لآتيتك. ومثله (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ)<sup>(104)</sup> وإنّ (أنّ) تصلح في مثله من الكلام".<sup>(105)</sup>

108 وتحدّث الفراء عن اجتماع الشرط والقسم في (لئن) ونصّ على أنّ الجواب للقسم، وأن جواب الشرط كجواب القسم في المعنى، على أنه أجاز أن يكون الجواب للشرط فيجزم على توهم إلغاء اللام (اللام الموطئة). قال: "وقوله: (عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ...)) جواب لقوله (لئن)، والعرب إذا أجابت (لئن) بـ (لا) جعلوا ما بعد (لا) رفعا؛ لأنّ (لئن) كاليمين، وجواب اليمين بـ (لا) مرفوع. وربما جرّم الشاعر، لأنّ (لئن) (إنّ) التي يجازى بها زيدت عليها لام، فوجّه الفعل فيها إلى فَعَل، ولو أنّي بـ يفعل لجاز جزمه. وقد جرّم بعض الشعراء بـ لئن، وبعضهم بـ (لا) التي هي جوابها. قال الأعشى:<sup>(106)</sup>

لئن مُنيتَ بنا عن عِبِّ مَعْرَكَةٍ \* لا تُلفِنَا مِنْ دِمَاءِ الْقَوْمِ نُنْفِلُ

101 معاني القرآن للفراء 2: 338.

102 معاني القرآن للفراء 3: 229-230.

103 سورة النور الآية 55.

104 سورة يوسف الآية 35.

105 معاني القرآن للفراء 2: 258 وانظر: 1: 53-54 و2: 44 و247 و3: 142.

106 انظر: الديوان، ص118 والخزانة 11: 327 والمعجم المفصل 6: 252.



وأُنشِدْتِي امْرَأَةً عُقَيْلِيَّةً فَصِيحَةً: (107)

لَنْ كَانَ مَا حُدْنَتْهُ الْيَوْمَ صَادِقًا \* أَصُمُّ فِي نَهَارِ الْقَيْطِ لِلشَّمْسِ بَادِيًا  
وَأَرْكَبُ جِمَارًا بَيْنَ سَرْجٍ وَفَرَوَةٍ \* وَأُعْرِ مِنْ الْخَاتَامِ صُعْرَى شِمَالِيَا  
قال وأنشدني الكسائي للكُمَيْتِ بن معروف: (108)

لَنْ تَكُ قَدْ ضَاقَتْ عَلَيْكُمْ بُيُوتُكُمْ \* لَيَعْلَمَنَّ رَبِّي أَنَّ بَيْتِي وَاسِعٌ (109)

فالفراء يشير في النص السابق إلى أن (لئن) هي إن الشرطية زيدت عليها لام اليمين، والجواب بعد (لئن) هو جواب القسم، علماً أن من الشعراء من جعل الجواب جواباً للشرط، فجزم.

ونص الفراء على أن (لا) النافية قد تُحذف في جواب القسم. قال: "و (لا) قد تُضمَر مع الأيمان؛ لأنها إذا كانت خبراً لا يضمَر فيها (لا)، لم تكن إلا بلام؛ ألا ترى أنك تقول: والله لأتيتك، ولا يجوز أن تقول: والله أتيتك، إلا أن تكون تريد (لا)، فلماً تبين موضعها، وقد فارقت الخبر أضمَرت، قال امرؤ القيس: (110)

فَقُلْتُ: يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا \* وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي (111)

فالنص السابق يفيد جواز حذف (لا) في جواب القسم، لأنها فارقت الخبر، والتقدير في البيت السابق: لا أبرح.

ونص الفراء على أن جواب القسم قد يتقدم على القسم، وذلك عند حديثه عن القسم في بداية سورة (ص). قال: "و (ص) (112) في معناها، كقولك: وجبَ والله، ونزلَ والله، وحقَّ والله، فهي جواب لقوله (والقرآن) (113) كما تقول: نزلَ والله" (114) فالمعنى الذي قدّمه الفراء في النص القرآني السابق يشير إلى جواز تقديم جواب القسم على القسم، كما في قوله: (وجبَ والله)، وهذا الذي صرح به.

107 انظر: عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، نج: عبد السلام هارون، ط: مكتبة الخانجي 1997م 11: 328. والمعجم المفصل 8: 323.

108 انظر: الديوان، ص 172 والخزنة 10: 68 والمعجم المفصل 4: 298.

109 معاني القرآن للفراء 2: 130-131 وانظر: 1: 66-67.

110 انظر: الديوان، ص 32 والخزنة 9: 238.

111 معاني القرآن للفراء 2: 54 وانظر: 2: 153-154.

112 سورة ص الآية 1.

113 سورة ص الآية 1.

114 معاني القرآن للفراء 2: 397.

من خلال ما تقدّم يجد المتتبع لهذه الجملة عند الفراء أنه صرح بذكر جواب القسم أو جواب اليمين، ونصّ على أنّ الجواب لا يكون بغير لام يُسْتَقْبَلُ بها أو (لا، أو إن، أو ما)، وأنّ القسم قد يقع بلفظ غير صريح في القسم، وتحدّث عن اجتماع الشرط والقسم في (لئن)، وأشار إلى أن (لا) قد تضمّر مع الأيمان، ونصّ الفراء على أنّ جواب القسم قد يتقدّم على القسم، وله ما يُشعر بأنّ الجواب لا محل له من الإعراب، وذلك لأنّه نصّ في غير موضع على أنّ الجواب يكون بـ إن، وأنّه جعل (إنّ) جملة مستأنفة لا موضع لها، لأنّها المكسورة.

### 1.6. جملة الصلّة

تقع هذه الجملة صلة للاسم الموصول أو للحرف المصدرية، وهذه الجملة من الجمل التي لا محل لها من الإعراب على رأي الجمهور<sup>(115)</sup> وكثيرا ما تُحذف جملة الصلّة، وتدل عليها شبه جملة تتعلق بالفعل المقدّر، ويشترط في هذه الجملة أن تكون خبرية لا إنشائية، ويجوز أن يتصدّرها (ليت أو لعل أو عسى)، ولا يجوز أن تخلو هذه الجملة من الضمير العائد إلا أن تكون جملة قسم والضمير في جوابها، أو إذا كانت معطوفة عليها جملة متضمنة لذلك الضمير، وإذا كان الاسم الموصول خبرا لضمير متكلم أو مخاطب، جاز أن يراعى في الضمير العائد مطابقتها للمبتدأ أو الاسم الموصول.<sup>(116)</sup>

110

استخدم سيبويه للدلالة على جملة الصلّة مصطلحين هما: الحشو أحيانا، والصلّة غالبا، " (117) وأشار إلى افتقار الموصول إلى الصلّة، ولكنه لم يصرح بأنّ الصلّة لا محل لها من الإعراب، غير أنّ الدكتور محمد فلفل جمع إشارات لسيبويه في كتابه تقضي إلى أن الصلّة لا تكون إلا جملة، وأنها ليست بذات محل، (118) وأشار سيبويه في مكان آخر إلى أنّ الأسماء المفردة لا يجتزأ بها في الصلّة، (119) وأن صلة الموصول لا تكون عنده اسما مفردا.<sup>(120)</sup>

115 يرى بعض النحاة أن جملة الصلّة معربة بإعراب الموصول اعتقادا منه أنها صفة الموصول لتبينها إياه. انظر: شرح الرضي: 3، 16، وذكر ابن هشام أن أحد المعربين كان يلقن أصحابه أن يقولوا: إن الموصول وصلته في موضع كذا محتجا بأنهما كالكلمة الواحدة. انظر: المغني، ص 535.

وينظر اللغويون المحدثون إلى أنّ جملة الصلّة مع موصولها جملة وصفية لها وظيفة في الكلام، ومن ثمّ فهي لا تنفصل عن موصولها، وهي لذلك جملة فرعية (Maim clause Nebnsatz) لا تستقلّ بمعنى. للتوسع في هذه القضية. انظر: عبداللطيف مطيع عبدالقادر، الصلّة في الجملة العربية، ط1: دار جرير عمّان 2007م، ص 29.

116 انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 110-114.

117 الكتاب 2: 107.

118 انظر: الكتاب 3: 163 ومعالم التفكير في الجملة، ص 123.

119 الكتاب 1: 409.

ويبدو أن سيبويه اشترط لجملة الصلّة الضمير العائد، على أنّ هذا الشرط لم يظهر في حديث سيبويه إلا من خلال حديثه عن حذف العائد، ومن خلال الممارسات الإجرائية نجد أن سيبويه حذف الضمير العائد، إذا كان ضمير نصب، ومثّل لهذا الحذف، وقدّر الضمير (121)

أما حذف ضمير الرفع الواقع مبتدأ في صدر جملة الصلّة، فالظاهر أنه عند سيبويه قبيح وقليل، (122) غير أنه نقل عن الخليل كلاماً يفهم منه إجازته حذف ضمير الرفع إذا طال التركيب على قبح وقلة. (123)

وأشار سيبويه إلى أنّ الصلّة لا يعمل فيها ما قبلها، ولعل هذا القول إرصاص لقول من قال بعدم محلية هذه الجملة. (124)

أما الفراء فقد استخدم مصطلح (الصلّة) للدلالة على ثلاثة معانٍ متباينة: أولها: بمعنى الحرف الزائد، وثانيها: بمعنى الصفة، وأخرها: بمعنى صلة الموصول.

فمن قبيل استخدام الصلّة بمعنى الحرف الزائد قوله: "قال الفراء: وأما نصبهم (بعوضة) (125) فيكون من ثلاثة أوجه: أولها: أن تُوقع الضرب على البعوضة، وتجعل (ما) صلة؛ كقوله: (عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ) (126) يريد: عن قليل، المعنى - والله أعلم - إن الله لا يستحي أن يضرب بعوضة فما فوقها مثلاً. والوجه الآخر: أن تجعل (ما) اسماً، والبعوضة صلة فتُعربها بتعريب (ما) وذلك جائز في (مَنْ و ما) لأنهما يكونان معرفة في حال ونكرة في حال؛ كما قال حسّان بن ثابت:

فَكَفَى بِنَا فَضْلاً عَلَى مَنْ غَيْرِنَا حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

قال الفراء: ويروى: (على مَنْ غَيْرِنَا) والرفع في (بعوضة) هاهنا جائز، لأنّ الصلّة تُرْفَعُ، واسمها منصوب ومخفوض. (127) فالفراء في النّص السابق استخدم مصطلح الصلّة في بداية النّص للدلالة على الحرف الزائد، وذلك في ((ما صلة؛ كقوله: (عَمَّا قَلِيلٍ لِيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ) يريد عن

120 للتوسع في هذه القضية انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 124-125.

121 الكتاب 1: 87 وانظر: 1: 87-86 و 128 و 2: 398 و 404 و 405.

122 الكتاب 2: 400.

123 الكتاب 2: 404 و للتوسع في قضية حذف العائد المنصوب والمرفوع انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 126.

124 الكتاب 3: 129 و للتوسع في هذه القضية انظر: معالم التفكير في الجملة، ص 125.

125 في قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا بُعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا) سورة البقرة الآية 26.

126 سورة المؤمنون الآية 40.

127 معاني القرآن للفراء 1: 21-22 وانظر: 2: 53.

قليل))، ويبدو أن هذا الاستخدام لمصطلح الصلة معروف به الفراء،<sup>(128)</sup> واستخدم الفراء في النص نفسه مصطلح الصلة في الدلالة على صلة الموصول،<sup>(129)</sup> وذلك في ((والوجه الآخر: أن تجعل

128 انظر: المختار أحمد دبره، دراسة في النحو الكوفي، ط: I دار قتيبة، بيروت 1991م، ص 247 وخديجة أحمد مفتي، نحو الفراء الكوفيين، ط: I دار الندوة الجديدة، بيروت 1985م، ص 341، وقضايا الجملة الخبرية، ص 114.

129 يبدو أن هذا المعنى للصلة عند الفراء محل خلاف بين الباحثين، فلم يثبت له كتاب قضايا الجملة الخبرية هذا المعنى، إذ جعل (الصلة والحشو واللغو) بمعنى الزيادة فقط، انظر: قضايا الجملة الخبرية، ص 114.

أما كتاب (نحو الفراء الكوفيين) فقد أشار على استحياء إلى أن الصلة قد ترد بمعنى الاسم الموصول، على أن الشاهد الذي استشهدت به صاحبة الكتاب فيه نظر، لأنه يأبى هذا المعنى، وفيما يلي أسوق النص. قالت: (وفي موضع آخر نجد الفراء يريد بالصلة الاسم الموصول، ففي قوله تعالى: (إن كل نفس لما عليها حافظ) وجّه قراءة (لما) بالتخفيف على أنها لام الجواب لـ أن، وما التي بعدها صلة، كقوله: (فيما نقضهم ميثاقهم) فلا يكون في ما وهي صلة تشديد) نحو الفراء الكوفيين، ص 341، والشاهد السابق لا يوجد فيه ما يشير إلى أن الفراء قصد بالصلة الاسم الموصول، فهذه الصلة التي استخدمها بمعنى الحرف الزائد والدليل (فيما نقضهم).

أما المختار أحمد دبره صاحب كتاب (دراسة في النحو الكوفي) فقد شنع القول على الأنصاري صاحب كتاب (أبو زكريا الفراء)، وفيما يلي نص المختار. قال: "وهنا يجب أن أنبه إلى ما ذهب إليه صاحب كتاب (أبو زكريا الفراء) حيث عدّ الصلة هي صلة الموصول، ولم يتحدث عنها كما جاءت في كتاب المعاني للفراء، فالفراء يقصد بالصلة الحروف الزائدة، أي ما يقابلها عند البصريين الحشو، وقال عن الصلة والحشو: (كلاهما يُراد به ما يقع بعد الأسماء الموصولة ويسمى صلة الموصول) أبو زكريا الفراء، أحمد مكي الأنصاري، ط: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ص 441 وعند تنبجي لكتاب معاني القرآن لم أجد الفراء قد تحدّث عن حروف الصلة بعد أسماء الموصول فقط، ولا ما يرمي إلى هذا المعنى، اللهم إلا أن كان الدكتور أحمد مكي الأنصاري قد وقف على تفسير قوله تعالى: (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له) حيث علل الفراء الرفع في قراءة (فيضاعفه له) وقال: "من رفع جعل الفاء منسوقة على صلة الذي، ومن نصب أخرجها من الصلة وجعلها جواباً لـ من، لأنها استفهام" معاني الفراء 1: 158 ففي الآية السابقة لا يعني الفراء حرف صلة بل الآية نفسها لا تحوي حرف صلة، وإنما عندما قال قراءة الرفع على اعتبار أن الفعل (يضاعفه) معطوف على (يقرض) الذي وقع صلة للذي، وأما قراءة من نصب فعلى اعتبار أن الفعل (فيضاعفه) قد خرج من العطف على صلة الموصول إلى النصب بأن المضمره في جواب الاستفهام، ولا أظنّ الفراء قصد في تفسيره أكثر مما فهمت، وأما قول الدكتور الأنصاري بأن الصلة يراد بها صلة الموصول، وهي كمصطلح للفراء، فأنا لا أوافق على رأيه ودليلي في ذلك كتاب الفراء نفسه، أما إذا قصد أن الفراء يستعمل أيضاً مصطلح الصلة للدلالة على صلة الموصول، فهذا المصطلح لم يخالفه الفراء فيما علمت" دراسة في النحو الكوفي، ص 248.

وفي ظني أن المختار شنع القول على القول على الدكتور الأنصاري بغير حقّ، فالفراء استخدم مصطلح الصلة بالمعنيين السابقين، وزدّث إليهما معنى ثالثاً، بيّنه البحث في موضع آخر، واستخدام الفراء للصلة بمعنى صلة الموصول كثير، لم يقتصر على نصّ واحد كما أوحى بذلك المختار، إذ بدأ كلامه بأن الدكتور الأنصاري لم يتحدث عن الصلة كما جاءت في كتاب الفراء، على أنه في نهاية النصّ المقتبس، عاد ليلتقي مع الدكتور الأنصاري في أن الفراء استخدم الصلة بمعنى صلة الاسم الموصول، لكنه ليس مصطلحاً للفراء.

غير أن الفراء ليس مبتكر مصطلح (الصلة)، كما نصّ على ذلك د. الأنصاري، فوضع هذا المصطلح تحت عنوان (اصطلاحات ابتكرها الفراء تخالف اصطلاحات البصريين)، قال: "الصلة = الحشو) كلاهما يُراد به ما يقع بعد الأسماء الموصولة ويسمى صلة الموصول، وقد اختار الفراء مصطلح (الصلة) على حين اختار البصريون مصطلح (الحشو) غير أن مصطلح الفراء قد تغلب وكتب له اليقاع" أبو زكريا الفراء، ص 441 فمصطلح الصلة ليس من ابتكار الفراء (207هـ) فقد استخدمه سيويه (180هـ) إلى جانب (الحشو) غير أن استخدامه مصطلح (الصلة) أكثر من (الحشو).

(ما) اسماً، والبعوضة صِلَةٌ فَتُعْرَبُ بِتَعْرِيبِ (ما) وذلك جائز في (مَنْ و ما)... لأن الصلّة ترفع واسمها منصوب ومخفوض)) فالفراء جعل (ما) اسماً و(بعوضة) - على قراءة الرفع- صِلَةً لَهَا، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فهذا يعني أَنَّ الفراء جعل (بعوضة) خبر لمبتدأ محذوف، على تقدير: مثلاً الذي هو بعوضة، ويدلنا على ذلك البيت الذي استدل بروايته: (مَنْ غَيْرِنَا، وَمَنْ غَيْرِنَا) فالفراء جعل (من) اسماً موصولاً، و(غَيْرِنَا) على رواية الرفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره: هو، و(غَيْرِنَا) على رواية الجرّ على أَنَّهُ نعت للموصول (من).

فالفراء كثير المقاربة بين جملة الصفة وجملة الصلّة. قال: "ونعت النكرة متّصل بها كصلة الذي"<sup>(130)</sup> ولذلك فلا عجب أن يُطلق عليها صلة النكرة.

واستخدم الفراء مصطلح الصلّة أو صلة الذي بالمعنى المتفق عليه في غير موضع، ومن ذلك قوله: "وقوله: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ)<sup>(131)</sup> تقرأ بالرفع والنصب. فمن رفع جعل الفاء منسوقة على صلة (الذي)، ومن نصب أخرجها من الصلّة وجعلها جواباً لـ (من)؛ لأنها استقهام"<sup>(132)</sup> فالنص السابق واضح الدلالة على أن (يقترض) صلة الذي، وأن (يضاعفه) بالرفع معطوفة على الصلّة.

وذهب الفراء إلى أن اسم الإشارة قد يرد بمعنى الاسم الموصول ويحتاج إلى صلة. قال: "وقوله: (بِيَمِينِكَ)<sup>(133)</sup> في مذهب صلة لتلك؛ لأنّ تلك وهذه توصلان، كما توصل الذي قال الشاعر:<sup>(134)</sup>

عَدَسٌ مَا لِعِبَادِ عَلَيْكَ إِمَارَةٌ      أَمِنْتَ وَهَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيقُ

130 معاني القرآن للفراء 1: 185.

131 سورة البقرة الآية 245.

132 معاني القرآن للفراء 1: 157 ولذلك نظائره. انظر: 1: 101 و 105 و 206 و 365 و 3: 156.

133 سورة طه الآية 17.

134 البيت يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميري خاطب به بخلته، والمعنى فيه أنه يذكر خلاصه من السجن مخاطباً بخلته، وعباد: هو عبّاد بن زياد بن أبيه. انظر: إيضاح الشعر: الفارسي، تح: حسن هنداي، ط1: دار القلم 1987م، ص423 وخزانة الأدب 6: 43 وذهب الفارسي إلى أن (تحملين) في الشاهد السابق يحتمل وجهين لا يكون في واحدٍ منهما صلة، أحدهما: أن يكون صفة لموصوف محذوف تقديره: وهذا رجل تحملين، فتحذف الهاء من الصفة، والآخر: أن يكون صفةً لطلّيق فقدمت فصار في موضع نصب على الحال: فإذا احتمل غير ما تأولوه من الصلة لم يكن على الحكم بأن (ذا) والأسماء المبهمة تُوصَل كما يُوصَل (الذي) دليلٌ. وكذلك ما استشهدوا به من قوله تعالى: (وما تلك بيمينك يا موسى) وقالوه وتأولوه على أن المعنى: وما التي بيمينك؟ ولا دلالة فيه، لأنه يمكن أن يكون (بيمينك) في موضع الحال، والعامل في الحال في الموضعين جميعاً ما في الاسم المبهم من معنى الفعل. انظر: إيضاح الشعر، ص424.

وَعَدَسٌ زجر للبلغل يريد الذي تحمليّن طليق. <sup>(135)</sup> ففي النَّصِّ السَّابِقِ فائدتان بيّنَتان، وثالثة خفية، فالأولى هي إشارة الفراء إلى أَنَّ (تلك وهذه) تقعان بمعنى الاسم الموصول، فتححتاجان إلى صلة كما يوصل الذي، ودلل على ذلك بالآية الكريمة والشاهد الشعري، والثانية هي استخدام الفراء مصطلح الصلّة بمعنى صلة الموصول، والثالثة الخفية: أن العائد محذوف في جملة الصلّة.

وأجاز الفراء أن تقع جملة الصلّة قسمية، والجملة القسمية التي أوردها الفراء صلةً جملةً خالية من الضمير العائد دون أن يشير إلى هذه القضية. قال: "اللام التي في (من) دخلت لمكان (إِنَّ) كما نقول: إِنَّ فيها لأخاك. ودخلت اللام في (لِيُبَيِّنَنَّ) <sup>(136)</sup> وهي صلة لـ (مَنْ) على إضمارٍ شبيهة باليمين؛ كما نقول في الكلام: هذا الذي ليقومن؛ وأرى رجلاً ليفعلن ما يريد، واللام في النكرات إذا وُصِلت أسهل دخولاً منها في (من وما والذي)؛ لأنّ الوقوف عليهن لا يمكن. والمذهب في (الرجل والذي) واجدٌ إذا احتاجا إلى صلة". <sup>(137)</sup> فالفراء في النَّصِّ السَّابِقِ ينصّ على أَنَّ (ليبيّنَنَّ) صلة (مَنْ)، وأَنَّ فيها معنى اليمين، وهذا يعني أَنَّ هذه الجملة مع جملة القسم المحذوف صلة للاسم الموصول، والذي يعيننا هاهنا أَنَّ الفراء جعل جملة الصلّة قسمية.

أما حديث الفراء عن الضمير العائد في جملة الصلّة فهو حديث غير واضح الملاح، يُمكن أن يُستخلص بعضه من خلال أمثله وتأويلاته، ومن ذلك حديثه عن وجهي (إنّما) في قوله تعالى (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ). <sup>(138)</sup> قال: "تُصَبُّ لوقوع حَرَمِ عليها. وذلك أن قولك (إنّما) على وجهين: أحدهما أن تجعل إنّما حرفاً واحداً، ثم تُعْمَلُ الأفعال التي تكون بعدها في الأسماء، فإن كانت رافعة رُفِعَتْ، وإن كانت ناصبة نُصِبَتْ؛ فقلت: إنّما دخلتُ دارك، وإنّما أعجبتني دارك، وإنّما مالي مالُك. فهذا حرف واحد. وأمّا الوجه الآخر فأَنْ يجعل (ما) منفصلة من (إِنَّ) فيكون (ما) على معنى (الذي)، فإذا كانت كذلك، وَصَلْتَهَا بما يوصل به الذي، ثم يرفع الاسم الذي يأتي بعد الصلّة؛ كقولك: إِنَّ ما أخذتُ مالُك، إِنَّ ما ركبتُ دابَّتُك. تريد: إِنَّ الذي ركبت دابَّتُك، وإنّ الذي

135 معاني القرآن للفراء 2: 177.

136 سورة النساء الآية 72 وقيلها (وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لِيُبَيِّنَنَّ) و(منكم) خبر مقدم لـ إِنَّ، واسمها مَنْ، دخلت اللام على الاسم تأكيداً لَمَّا فُصِّل بينه وبينها بالخبر، وَمَنْ: يجوز أن تكون موصولة أو نكرة موصوفة، واللام في (لِيُبَيِّنَنَّ) فيها قولان، أصحهما: أنها جوابُ قسم محذوفٍ تقديره: أقسم الله لبيّطن، وجملتنا القسم وجوابه صلة لـ مَنْ، أو صفة لها على حسب القولين المتقدمين، والعائد على كلا التقديرين هو الضمير المرفوع بـ لبيّطن والتقدير: وإنّ منكم للذي، أو لرفيقاً واللّه لبيّطن، واستدل بعض النحاة بهذه الآية على أنه يجوز وصل الموصول بجملة القسم وجوابه إذا عريت من ضمير عائد على الموصول، والقول الثاني: أنها لام التأكيد بعد تأكيد.

انظر: الدر المصون 4: 28-29.

137 معاني القرآن للفراء 1: 276.

138 سورة البقرة الآية 173.

أخذت مالك. فأجرهما على هذا. وهو في التنزيل في غير ما موضع؛ من ذلك قوله تبارك وتعالى: (إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ)، (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ) فهذه حرف واحد، هي وإن، لأن (الذي) لا تحسن في موضع (ما). وأما التي في مذهب (الذي) فقوله: (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٍ).<sup>(139)</sup> معناه: إن الذي صنعوا كيدٌ ساحرٍ. ولو قرأ قارئ (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٍ) نصبًا كان صوابًا، إذا جعل (إن) وما حرفًا واحدًا، وقوله (إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ)<sup>(140)</sup> قد نصب المودة قومًا، ورفعها آخرون على الوجهين اللذين فسرت لك<sup>(141)</sup> ففي النص السابق إشارتان إلى جملة الصلة، أولهما: نصه على أن للذي صلة، والآخرى: إجراؤه جملة الصلة محذوفة ضمير النصب العائد، والتقدير في الآية الأولى إنما صنعوه، وفي الثانية: إنما اتخذتموه، وفي ذلك إقرار عملي ضمني بجواز حذف ضمير النصب العائد إلى الموصول من جملة صلته.

وللفراء إشارة إلى حذف العائد إذا كان ضمير رفع في صدر جملة الصلة. قال: "وقوله: (ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ)<sup>(142)</sup> وإن شئت جعلت (الذي) على معنى (ما) تريد: تماما على ما أحسن موسى، فيكون المعنى: تماما على إحسانه. ويكون (أحسن) مرفوعًا؛ تريد على الذي هو أحسن، وتتصب (أحسن) ها هنا تنوي بها الخفض؛ لأنَّ العرب تقول: مررت بالذي هو

## 139 سورة طه الآية 69.

وفي قوله: (كَيْدٌ سَاحِرٍ) قراءات وأوجه: فالعامة على رفع كَيْدٌ على أنه خبر إن، وما: موصولة. و (صَنَعُوا) صلتهما، والعائد محذوف، والموصول هو الاسم، والتقدير: إن الذي صنعوه كيدٌ ساحرٍ. ويجوز أن تكون (ما) مصدرية فلا حاجة إلى العائد، والإعراب بحالهما. والتقدير: إن صنعهم كيدٌ ساحرٍ. وقرئ (كَيْدٌ) بالنصب على أنه مفعولٌ به، و (ما) مزيدة مَهَيْتَةً. وقرئ (كَيْدٌ سَاحِرٌ) على أن المعنى: كيدٌ ذوي سِخْرِ. انظر: الدر المصون 8: 75.

## 140 سورة العنكبوت الآية 25.

قوله: (إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ) في (ما) هذه ثلاثة أوجه، أحدها: أنها موصولة بمعنى الذي، والعائد محذوف، وهو المفعول الأول. وأوثانًا: مفعول ثانٍ. والثاني: أن تُجْعَلَ (ما) كافةً، وأوثانًا: مفعولٌ به. والاتخاذ هنا متعدٍ لواحدٍ، أو لاثنتين، والثاني، هو (مِنْ دُونِ اللَّهِ) والثالث: أن تُجْعَلَ (ما) مصدرية، وحينئذٍ يجوز أن يُقَدَّرَ مضافًا من الأول أي: إن سبب اتِّخَاذِكُمْ أَوْثَانًا مَوَدَّةً. انظر: الدر المصون 9: 17

## 141 معاني القرآن للفراء 1: 101-102.

## 142 سورة الأعمام الآية 154.

قوله: (تمامًا) يجوز فيه خمسة أوجه، أحدها: أنه مفعول لأجله. والثاني: أنه حال من الكتاب، والثالث: أنه نصب على المصدر لأنه بمعنى: آتيناه إتيانًا تمامًا لا نقصان. والرابع: أنه حال من الفاعل أي متمين. والخامس: أنه مصدر منصوب بفعل مقدر من لفظه، ويكون مصدرًا على حذف الزوائد والتقدير: أتممتها إتمامًا. و (على الذي) متعلق بـ (تمامًا) أو محذوف على أنه صفة، هذا إذا لم يُجْعَلَ مصدرًا مؤكدًا، فإن جُعِلَ تَعَيَّنَ جَعْلُهُ صفةً. و (أحسن) فيه وجهان أظهرهما: أنه فعلٌ ماضٍ واقع صلةً للموصول، وفاعله مضمرة يعود على موسى أي: تمامًا على الذي أحسن، والثاني: أن (أحسن) اسم على وزن كأفضل وأكرم، واستغنى بوصف الموصول عن صلته، وذلك أن الموصول متى وُصِفَ بمعرفة نحو: (مررت بالذي أحبك)، أو بما يقارب المعرفة نحو: (مررت بالذي خيري منك وبالذي أحسن منك) جاز ذلك واستغنى به عن صلته. انظر الدر المصون 5: 226-227

خير منك، وشراً منك، ولا يقولون: مررت بالذي قائم؛ لأنّ (خيراً منك) كالمعرفة؛ إذ لم تدخل فيه الألف واللام. وكذلك يقولون: مررت بالذي أخيك، وبالذي مثلك، إذا جعلوا صلة الذي معرفة، أو نكرة لا تدخلها الألف واللام، جعلوها تابعة للذي؛ أنشدني الكسائي:

إنّ الزبيرى الذي مثل الحَلَمِ مَشَى بأسلاكك في أهل العَلَمِ<sup>(143)</sup>

فللفراء في النَّصِّ السَّابِقِ غير إشارة تخص الموصول وصلته، وأولها: أنّ الاسم الموصول قد يأتي حرفاً مصدرياً بمعنى (ما) الحرفية المصدرية فتؤول هي وما بعدها بمصدر مؤول، فيكون المعنى: تماماً على إحسانه، والإشارة الثانية: صلة الموصول قد تكون جملة اسمية، ويكون العائد فيها ضمير رفع، كقوله: مررت بالذي هو خيرٌ منك، وقد يُحذف، كما في قوله: الذي أحسنٌ، فيكون التقدير: تماماً على الذي هو أحسنٌ، والإشارة الأخيرة أنّ الاسم الموصول قد يُوصل بالصفة أو البديل، ويُفهم من ذلك أنه يقول بالاستعناء عن الصلّة بوصف الموصول باسم معرفة، أو إبدال المعرفة منه، بدليل قوله: فجعلوها تابعة للذي.

وخلاصة القول: استخدم الفراء مصطلح الصلّة للدلالة على ثلاثة معان اصطلاحية هي: الحرف الزائد، وجملة صلة الموصول، جملة الصفة إذ سماها صلة النكرة، وذهب الفراء إلى أن اسم الإشارة قد يرد بمعنى الاسم الموصول ويحتاج إلى صلة، وأجاز أن تقع جملة الصلّة قسمية، والجملة القسمية التي أوقعها الفراء صلة كانت خالية من الضمير العائد دون أن يشير إلى هذه القضية، أما حذف العائد عنده فهو نصٌّ إجرائي؛ إذ قدّر الضمير المحذوف في جملة الصلّة، وكان العائد ضمير المفعول به، وللفراء إشارة إجرائية إلى حذف العائد إذا كان ضمير رفع في صدر جملة الصلّة، وذكر الفراء أنّ صلة الموصول إذا كانت معرفة، أو نكرة لا تدخلها (أل)، كانت تابعةً للاسم الموصول، وعندها يُجزئ هذا التابع عن الصلّة، أما القضية الأخيرة لدى الفراء فهي إجراؤه الاسم الموصول حرفاً مصدرياً، ولم أقف لديه على ما يُشعر بعدم محلية هذه الجملة، لكن اجتزأه عن الصلّة بما سماه تابعاً من وصف أو بدل يوحي بأن جملة الصلّة عنده ذات محل يتفق ومحل الموصوف نفسه.

وأشار الفراء إلى حذف النكرة الموصوفة مع بقاء صفتها، ونصّ على أنّ العرب تُضمّر بعد (منّ).



## 1.7. جملة جواب الشرط غير الجازم أو الجازم غير مقترنة بالفاء

هذه الجملة التي تقع جوابا لإحدى أدوات الشرط غير الجازمة: (لو، ولولا، ولوما، ولما، وإذا)،<sup>(144)</sup> أو الجملة التي تكون جوابا لأداة شرط جازمة، ولم تقترن بالفاء أو إذا الفجائية.<sup>(145)</sup>

وللفراء إشاراتٌ باهتة إلى جواب الشرط الجازم غير المقترن بالفاء، دون الإشارة إلى عدم اقترانها بالفاء، وله إشارات إلى الشق الآخر في هذه الجملة، وهو جواب الشرط غير الجازم، دون الإشارة إلى عدم محليتها، ومن قبيل إشارته إلى جواب الشرط الجازم قوله: "الجزاء يصلح في موضع فَعَلٌ يَفْعَلُ، وفي موضع يَفْعَلُ فَعَلٌ، ألا ترى أنك تقول: إن زرتني زرتك، وإن تزرتني أزرتك، والمعنى واحدٌ. فلذلك صلح قوله (فَظَلَّتْ) مردودةً على (يفعل)، وكذلك قوله: (تبارك الذي إن شاء جعل لك خيرا من ذلك جناتٍ)،<sup>(146)</sup> ثم قال: (ويجعل لك قصورا) فَرَدَّ (يفعل) على (فعل)، وهو بمنزلة رده (فَظَلَّتْ) على (نَزَلَتْ) وكذلك جواب الجزاء يُلْقَى يَفْعَلُ بـ فَعَلٌ، وَقَعَلُ بـ يَفْعَلُ، كَقَوْلِكَ: (إن قمت أقم، وإن تقم قمت). وأحسنُ الكلام أن تجعل جواب (يفعل) بمثلها، و(فعل) بمثلها؛ كقولك: إن تتجزر تزريخ، أحسن من أن تقول: إن تتجزر ربحت. وكذلك: إن تجرت ربحت، أحسن من أن تقول: إن تجرت تريخ. وهما جائزان. قال الله: (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم)،<sup>(147)</sup> فقال: (نوف) وهي جواب لـ كان. وقال الشاعر:<sup>(148)</sup>

إن يسمعو سبها طاروا بها فرحا مئى وما يسمعو من صالح دقنوا

فَرَدَّ الْجَوَابَ بِ فَعَلٍ وَقَبْلَهُ يَفْعَلُ".<sup>(149)</sup> فالفراء في النص السابق يتحدث عن جواب الجزاء، واستخدم مصطلحي الجزاء والجواب، دون الإشارة إلى عدم محلية هذه الجملة، ودون الإشارة إلى أن الجواب جملة أصلا.

ومن قبيل إشارته إلى جواب الشرط غير الجازم قوله: "فَلَمَّا دَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ"<sup>(150)</sup> والمعنى - والله أعلم -: أوحينا إليه. وهي في قراءة عبدالله (فَلَمَّا

144 انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 96-97.

145 انظر: إعراب الجمل وأشباه الجمل، ص 102.

146 سورة الفرقان الآية 10.

147 سورة هود الآية 15.

148 البيت لقب بن أم صاحب. انظر: المعجم المفصل 8: 117.

149 معاني القرآن للفراء 2: 276 ولذلك نظائره. انظر: 1: 206 و236 و386 و426 و2: 5-6 و263 و273 و276.

150 سورة يوسف الآية 15.

جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ وَجَعَلَ السَّقَايَةَ<sup>(151)</sup> ومثله في الكلام: لَمَّا أَتَانِي وَأَثِبَ عَلَيْهِ، كأنه قال: وثبت عليه. وريماً أدخلت العرب في جواب لَمَّا (لكن). فيقول الرجل: لَمَّا شِئْتَنِي لَكِنِ أَثِبُ عَلَيْهِ، فكأنه استأنف الكلام استئنافاً، وتوهم أن ما قبله فيه جوابه".<sup>(152)</sup> فالفراء يلح في النص السابق على أن (لما) تحتاج إلى جواب، وأن جواب لَمَّا في الآية الأولى (وأوحينا إليه) على زيادة الواو، ومثل ذلك جواب لما في الآية التي تلتها.

وخلاصة القول: للفراء إشاراتٌ باهتة إلى جملة جواب الشرط الجازم التي لا محل لها، واستخدم مصطلح الجواب للدلالة عليها، ومن هذه الإيماءات حديثه عن جواب الشرط الجازم غير المقترن بالفاء، دون الإشارة إلى عدم اقترانه بالفاء، وله إشارات إلى الشق الآخر في هذه الجملة، وهو جواب الشرط غير الجازم، دون الإشارة إلى عدم محلتيها في أي منهما.

### 1.8. الجملة المعطوفة

يجد المتتبع في كتاب سيبويه إلماحاتٍ إلى عطف جملة على جملة من غير الإشارة إلى هذا النمط من العطف بأنه عطف جمل<sup>(153)</sup> وألمح إلى الجملة المعطوفة على جملة، ولم نقف عنده على أدوات اصطلاحية للتعبير عن هذا النمط من العطف أكثر من (حرف العطف) أو (عطف الفعل)

أشار الفراء إلى عطف الجمل إشارة خفية في غير موضع، ومن ذلك حديثه عن العطف على جملة الصلة. قال: "وقوله: (من ذا الذي يُقْرِضُ الله قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ)<sup>(154)</sup> تقرأ بالرفع والنصب. فمن رفع جعل الفاء منسوقة على صلة (الذي)، ومن نصب أخرجها من الصلة، وجعلها جواباً لـ (من)؛ لأنها استفهام"<sup>(155)</sup> فالفراء في النص السابق جعل الفاء - في أحد وجهيها - حرف عطف، عطفَ به الفعل (يضاعفه) على جملة الصلة، وبالتالي حديث الفراء عن العطف هاهنا هو حديث عن عطف جملة على جملة لا محل لها من الإعراب كما ترسخ هذا القول فيما بعد.

151 سورة يوسف الآية 70 وهي على قراءة العامة دون الواو، وقرأ عبد الله (وجعل)، فتحتمل وجهين، أحدهما: أن الجواب محذوف.

والثاني: أن الواو مزيدة في الجواب على رأي من يرى ذلك، وهم الكوفيون والأخفش. انظر: الدر المصون 6: 524.

152 معاني القرآن للفراء 2: 5 وانظر: 1: 243 و2: 300.

153 الكتاب 3: 26 و90 و91 و501.

154 سورة البقرة الآية 245.

155 معاني القرآن للفراء 1: 157 ولذلك نظائر. انظر: 1: 206 و386.

وتحدّث الفراء عن العطف على جملة جواب الشرط، فأشار إلى جواز عطف الفعل المضارع على الفعل الماضي، والماضي على المضارع. قال: "قال الله تبارك وتعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ) (156) ثم قال: (وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا) فإذا أتاك جواب (لو) أثرت فيه (فَعَلَ على يَفْعَلُ) ... وَعَطْفُ (فَعَلَ) على (يَفْعَلُ)، و(يَفْعَلُ) على (فَعَلَ)، جائزٌ، لأنَّ التَّأْوِيلَ كَتَأْوِيلِ الْجَزَاءِ" (157) فجملة (يجعل) معطوفة على جملة (جعل)، وهذه الجملة في عُرْفِ النُّحَاةِ اللاحقين جملة معطوفة على جملة لا محل لها من الإعراب.

وخلاصة القول: لدى الفراء إشارات إلى عطف جملة على جملة، ولم تتعدَّ إشارته هذه القول بعطف الجملة التي فعلها ماضي على الجملة الفعلية التي فعلها مضارع، والنسق على صلة الذي، واستخدم لهذه الدلالة مصطلحي (العطف والنسق).

### الخاتمة

استخدم الفراء مصطلح الجملة استخدامًا صريحًا، وكان بذلك أولَ مَنْ استخدمَ مصطلح الجملة بمعناه الإصلاحي للدلالة عليها، وعيّر عنها بمصطلحات أخرى كالكلام، والفعل، والموضع. وقد وردت لديه الإشارة إلى الجمل الآتية:

الجملة الاستئنافية: ودلّ عليها الفراء بعدة مصطلحات ك (المستأنفة، والاستئناف، والانتفاف)، وبيّن في غير موضع أنّ الاستئناف تمام الكلام السابق، وانقطاعه والبدء بكلام جديد، أي: الانقطاع عن العوامل السابقة في الكلام، وقد نكّر أنّ المستأنفة ليس لها موضع (محلّ)، وحدّد مواضع للاستئناف منها مواضع كسر همزة إنّ، وجواب النداء، وبعد (الواو والفاء وأو وثم ولا ويل).  
والجملة الاعتراضية: ودلّ عليها الفراء بمصطلحي الاعتراض والمعتضة، واقترن لديه مصطلحا الاعتراض والاستئناف، ولعلّ هذا الاقتران يشي بعدم محلية هذه الجملة لدى الفراء وإن لم يُصرّح به.

والجملة التفسيرية: ولدى الفراء إيماءات إلى هذه الجملة، واستخدم الفعل (فسّر) للدلالة عليها، وردت الإشارة إلى الجملة التفسيرية في موضع (تفصيل المجل، أو تفسير المبهم) وانتقت عنده في وضعين: موضع تفسير المحذوف، وموضع التفسير بعد (أنّ) التفسير، فهي عنده زائدة أو مصدرية، ولم أفق عنده على ما يشعر بمحلية هذه الجملة أو عدم محليتها عنده.

156 سورة الفرقان الآية 10.

157 معاني القرآن للفراء 1: 386 ولذلك نظائر. انظر: 1: 27 و86-87 و206 و209 و2: 67.

وجملة جواب القسم: صرّح الفراء بذكرها، واستخدم مصطلحي جواب القسم أو جواب اليمين للدلالة عليها، ونصّ على أنّ الجواب لا يكون بغير لام يُسْتَقْبَلُ بها، أو (لا، أو إن، أو ما)، وأنّ القسم قد يقع بلفظ غير صريح في القسم، وتحدّث عن اجتماع الشرط والقسم في (لئن)، وأشار إلى أنّ (لا) قد تضمّر مع الأيمان، ونصّ على أنّ جواب القسم قد يتقدّم على القسم، وله ما يُشعر بأنّ الجواب لا محل له من الإعراب، وذلك لأنّه نصّ في غير موضع على أنّ الجواب يكون بـ إن، وأنّه جعل (إنّ وما بعدها) جملة مستأنفة لا موضع لها، لأنّها مكسورة.

وجملة الصلة: استخدم الفراء مصطلح الصلّة، ولكنه خرج عنده للدلالة على ثلاثة معان اصطلاحية هي: الحرف الزائد، وجملة صلة الموصول، جملة الصفة إذ سماها صلة النكرة، وذهب الفراء إلى أنّ اسم الإشارة قد يرد بمعنى الاسم الموصول ويحتاج إلى صلة، وأجاز أن تقع جملة الصلّة قسمية، والجملة القسمية التي أوقعها الفراء صلة كانت خالية من الضمير العائد دون أن يشير إلى هذه القضية، أما حذف العائد عنده فهو نصّ إجرائي؛ إذ قدّر الضمير المحذوف في جملة الصلّة، وكان العائد ضمير المفعول به، وللبراء إشارة إجرائية إلى حذف العائد إذا كان ضمير رفع في صدر جملة الصلّة، وذكر الفراء أنّ صلة الموصول إذا كانت معرفة، أو نكرة لا تدخلها أل، كانت تابعةً للاسم الموصول، وعندها يُجزئ هذا التابع عن الصلّة، أما القضية الأخيرة لدى الفراء فهي إجراؤه الاسم الموصول حرفاً مصدرياً، ولم أقف لديه على ما يُشعر بعدم محلية هذه الجملة، لكنّ اجتزائه عن الصلّة بما سماه تابعاً من وصف أو بدل يوحي بأن جملة الصلّة عنده ذات محل يتفق ومحل الموصوف نفسه.

وجملة جواب الشرط غير الجازم أو الجازم غير المقترن بالفاء: للفراء إشاراتٌ باهتةٌ إلى جواب الشرط الجازم غير المقترن بالفاء، دون الإشارة إلى عدم اقترانها بالفاء، وله إشارات إلى الشقّ الآخر في هذه الجملة، وهو جواب الشرط غير الجازم، دون الإشارة إلى عدم محليتها.

والجملة المعطوفة: للفراء إشارات إلى عطف جملة على جملة، ولم تتعدّ إشاراته هذه القول بعطف (فعل) على (يفعل)، والنسق على صلة الذي، واستخدم لهذه الدلالة مصطلحي (العطف والنسق).

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم.

إبراهيم مصطفى ورفاقه: المعجم الوسيط، ط: دار الدعوة.

أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، تح: فخر صالح قدارة، ط1: دار الجيل بيروت 1995م.

أبو بكر ابن السراج، الأصول في النحو، تح: عبدالحسين الفتلي، ط1: بيروت 1985م.

أحمد مكي الأنصاري، أبو زكريا الفراء، ط: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.

جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط: دار الكتب العلمية بيروت.

جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، تح: أحمد شمس الدين، ط1: دار الكتب العلمية بيروت 1998م.

جمال الدين ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: مازن المبارك وزميله ط2: دار الفكر.

ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ط: عالم الكتب بيروت.

ابن جني: اللمع في العربية، تح: فائز فارس، ط: دار الكتب الثقافية - الكويت 1972م.

حسن موسى الشاعر، تطور الآراء النحوية عند ابن هشام الأنصاري، ط1: عمان دار البشير 1994م.

حسني عبدالجليل، إعراب النص: دراسة في الجمل التي لا محل لها من الإعراب، ط1: دار الصحوة 2010م.

خديجة أحمد مفتي، نحوُ القراء الكوفيين، ط: I دار الندوة الجديدة، بيروت 1985م.

الرضي الأستراباذي، شرح الرضي على الكافية، تح: يوسف حسن عمر، ط: جامعة قارونس، بنغازي 1996م.

الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح: د. عبدالجليل عبده شلبي، ط: عالم الكتب-بيروت 1989م.

السمين الحلبي، الدر المصون، تح: أحمد محمد الخراط، ط: دار القلم، دمشق 1406هـ.



الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، محمد بن علي الصبان، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط: المكتبة التوفيقية.

عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام هارون، ط: مكتبة الخانجي 1997م.

عبد اللطيف مطيع عبدالقادر، الصلة في الجملة العربية، ط1: دار جرير عمّان 2007م.

الفارسي، إيضاح الشعر، تح: حسن هندراوي، ط1: دار القلم 1987م فخر الدين قباوة، إعراب الجمل وأشباه الجمل، ط5: دار القلم العربي حلب 1989م.

الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، ط3: بيروت عالم الكتب 1983م.

الكافيجي، شرح قواعد الإعراب تح. د. فخر الدين قباوة، ط2 دمشق 1993م.

محمد طاهر حمصي، (القسم المحذوف المقدر عند النحاة حقيقة أم ادّعاء) مجلة التراث العربي، عدد(112) عام 2008م.

محمد الإنطاكي، محاضرات (في إعراب الجمل وأشباهها) 11/22 /1980م.

محمد عبده فلفل، معالم التنكير في الجملة عند سيبويه، ط1: دار العصماء دمشق 2009م.

المختار أحمد دبره، دراسة في النحو الكوفي، ط: 1 دار قنتيبة، بيروت 1991م.

ابن منظور: لسان العرب، ط: دار صادر بيروت.



### Seçilmiş Kaynakça

- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *Esrârü'l-Arabiyye*, Tahk: Fahr Salih Kaddâre, Dâru'l-Cil, Beyrut 1995.
- el-Ensârî, Cemaleddin b. Hişam, *Muğni'l-Lebîb 'an Kütübi'l-E'arîb*, Tahk: Mâzin el-Mübârek vd., Daru'l-Fikr.
- el-Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Hadice Ahmed Müfti, *Nahvu'l-Kurrâi'l-Kûfiyyîn*, Daru'n-Nedve el-Cedîde, Beyrut 1985.
- el-Halebî, es-Semin, *ed-Dürrü'l-Masûn*, Tahk: Ahmed Muhammed el-Harrât, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1406.
- Hüsnî Abdülcelil, *İ'rabu'n-Nass: Dirasetün fi'l-Cümelî'lletî lâ Mehalle Leha mine'l-İ'rab*, Daru's-Sahve, 2010.
- İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, Tahk: Faiz Faris, Daru'l-Kütübi's-Sekafiyye, Kuveyt 1972.
- es-Serrâc, Ebû Bekr b., *el-Usûl fi'n-Nahv*, Abdu'l-Hüseyn el-Fetelî, Beyrut 1985.
- es-Suyûtî, Celaleddin, *el-Eşbâh ve'n-Nezair*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- eş-Şair, Hasan Musa, *Tatavvuru'l-Arâi'n-Nahviyye 'inde İbn Hişam el-Ensârî*, Daru'l-Beşir, Amman 1994.
- Ez-Zeccac, *Me'âni'l-Kur'âni ve İ'rabuh*, Tahk: Abdülcelil Abdu Şelebi, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.









# Kitap Tanıtımı





## Kitap Tanıtımı

### Asr-1 Saadet Dünyası

Der: Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015)

Hz. Peygamber (sav), tarih boyunca hakkında en çok siyer/biyografi yazılan ve en çok araştırma yapılan şahıstır. Doğu ve batıda düşünce ve inançlara müteallik olarak Hz. Peygamber (sav) hakkında Türkçe, Arapça, Farsça, Urduca, İngilizce, Almanca, Fransızca olmak üzere birçok dilde yapılan araştırmalar oldukça geniş bir literatür oluşturmuştur. Türkçe literatür, Osmanlıca döneminde neşredilen çoğunlukla manzum neşirlerle başlamış, Cumhuriyet döneminde kronolojik siyer anlatıları ve akademik araştırmalarla devam etmiştir. Başta İslam tarihi sahası olmak üzere özellikle ilahiyat alanında farklı cihetlerden Hz. Peygamber (sav) hakkında geniş bir literatür oluşturacak düzeyde çalışmalar yapılmıştır. Elinizdeki çalışmada Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde siyer sahasında yayınlanan makalelerin derlenmesinden müteşekkil 25 kitaptan oluşan Asr-1 Saadet Dünyası isimli seri ele alınacaktır. İslam Tarihi sahasında önemli isimlerinden biri olan Prof. Dr. Adnan Demircan tarafından titiz bir derleme ile ve akademik bilgiye erişimi kolaylaştırmak maksadıyla bir araya getirilen makaleler, İslam Tarihi ve siyer araştırmacıları başta olmak üzere geniş bir okuyucu kitlesinin istifadesine sunulmuştur. Siyer alanında yaptıkları yayın, sempozyum ve toplantılarla adını duyuran Siyer Araştırmaları Merkezi desteğiyle Siyer Yayınları tarafından neşredilecek serinin ilk 4 cildi Ocak 2015'te yayınlandı.

Serinin ilk kitabı, *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları* başlığını taşıyor. Siyer araştırmalarındaki metod problemlerinin ele alındığı çalışmaların yer aldığı bu kitapta ilk siyer teliflerine, siyer yazıcılığının sorunlarına, siyer literatürünün terimlerine, Kur'an'ın siyer araştırmalarında kaynaklığı meselesine, sözlü gelenek ve siyer ilişkisine, siyer yazıcılığında tarafsızlık ve kaynak kullanımı problemlerine dair yazılara ulaşmak mümkündür. Siyer edebiyatını vücuda getiren müelliflerle ilgili olarak telif tarzları veya telifleri hakkında bilgi veren makaleler de bu ciltte yer almaktadır. Buhari, Süleyman Çelebi, Yusuf Ziya Yörükkan, Kılıçzade Hakkı, Harputlu Abdülhamit Efendi, Muhammed Hamidullah hakkındaki çalışmalar bu çerçevede kitaba dahil edilmiştir.

Serinin yayınlanan ikinci kitabı, *Çağdaş Çalışmalar ve Oryantalistlerin Siyere Yaklaşımı* başlığını taşıyor. Bilindiği üzere Hz. Peygamber (sav) hakkında oldukça erken tarihlerde başlayan ve klasik teliflerin yabancı dillere çevirisi ile hızlanan Oryantalist incelemeler Hz. Peygamber'in şahsiyeti, öğretisinin otantikliği merkezinde şekillenerek yaygınlık kazanmıştır. Bu eserlerin bir kısmı çeviri yoluyla Türkçe literatüre kazandırılmış, ayrıca muhteva, yöntem, kaynaklar bakımından eleştiriye tabi tutulmuştur. Ayrıca mevcut oryantalist literatürün dışlayıcı ve genel kabulleri içerisinde istisna sayılabilecek Goethe, Annemaria Schimmel gibi örnekler ön plana çıkarılarak incelenmiştir. Serinin ikinci cildinde yer alan makalelerden bir kısmı da oryantalist çalışmaların bu temel meselelerine işaret eden incelemelere ayrılmış.

Üçüncü kitap, Hz. *Peygamber'in Doğduğu Çevre ve Toplum* adını taşıyor. Hz. Peygamber'den önceki Mekke toplumunun coğrafi yapısına, siyasal düzenine, kültürel kodlarına ve dini pratiklerine odaklanan incelemelerden müteşekkil makaleleri bu ciltte bir arada bulmak mümkündür.

Dördüncü cilt, *Çeşitli Yönleriyle Son Elçi'nin Hayatı -Mekke Dönemi-* başlığıyla yayınlandı. Bu ciltte Hz. Peygamber'in (sav) risaletinden önceki hayatını ve peygamberliğinin Mekke dönemini; boykot, akrabalık ilişkileri ve Habeşistan'a hicret olayı bağlamında sosyo-kültürel ilişkiler ağında Hz. Peygamber'in (sav) risaletine verilen tepkileri inceleyen makalelere yer verildiği görülüyor.

25 kitaptan oluşan serinin diğer ciltleri de merakla bekleniyor. Yayınlanacak olan ciltlerde Hz. Peygamber'in Medine Dönemi ile ilgili çalışmalar üç ciltte dini, toplumsal ve siyasal inşa süreçleri ekseninde tasnif edilerek yayına hazırlanmış. Hz. Peygamber'in siyerinin Medine dönemi anlatıları genellikle savaş eksenli iken bu seride yapılan tasnif ile dönemin farklı yönlerine dikkat çekmesi bakımından önemli. 4-8 ciltlerdeki dönemsel tasniften sonra Hz. Peygamber devrindeki gündelik yaşantıya dair incelemeler müstakil bir cilt halinde karşımıza çıkıyor. Hz. Peygamber'in ilişkilerinde tebarüz eden insana verdiği değer Türkçe literatürde özellikle Kutlu Doğum Haftası münasebetiyle yapılan sempozyumlarda çeşitli vesilelerle dile getirilmiş, bu konuda geniş bir literatür ortaya çıkmış ve serinin iki cildi bu konuyla ilgili çalışmalara ayrılmıştır. Dinler Tarihi ve siyerin kesişim noktası olan meselelerden biri olarak Hz. Peygamber'in (sav) diğer din mensuplarıyla ilişkileri de ayrı bir ciltte toplanan makalelerle serideki yerini aldı. Siyer edebiyatının en önemli telif sahalarından olan

şemail ve Hz. Peygamber'in (sav) ahlakına odaklanan çalışmalar da serinin önemli ciltleri arasında. Peygamberliğinin esası olan vahiy ve nübüvvet müstakil iki cilt halinde incelenmiş, itikadın kaynağı olması ve itikattaki yeri bağlamında Hz. Peygamber'in (sav) konumuna ilişkin çalışmalara geniş bir yer ayrılmıştır. Siyerin hem vücut sebebi hem maksadı olan Hz. Peygamber'i anlamak ve örnek almak üzerine de çeşitli vesilelerle kaleme alınan çalışmalar müstakil iki cilt olarak seri içerisindeki yerini alıyor. Hz. Peygamber'in (sav) aile reisliği, ailesi ve ashap hakkındaki çalışmalarla seri tamamlanıyor.

Siyer edebiyatının modern dönem Türkçe telifleri bakımından oldukça mühim olan bu derleme eski yeni birçok makaleyi, muhtelif başlıklar halinde bir arada bulmamızı sağlayacak. Makalelerin konulara göre tasnif edilerek literatürde ön planda ve etkili olanlarının bir araya toplanması yalnızca ulaşım kolaylığı sağlaması bakımından değil, belli bir konu etrafında şekillenen ve hatta zaman zaman birbiriyle tenakuz arz eden literatürü bir arada görmek bakımından da önemli. Bu bağlamda siyer edebiyatında ön planda olan konuları, en çok çalışılan alanları ve hiç çalışılmamış mevzuları tespit etmek mümkün olacak. Başta siyer olmak üzere İslami ilimler alanında çalışma yapan bütün akademisyenlerin ve Hz. Peygamber hakkında akademik bilgiye ulaşma gayretinde olan okurların müstefit olacağı bu çalışmanın yayın sürecinin kısa sürede tamamlanmasını temenni ediyoruz.

Tuba Nur SARAÇOĞLU  
Araş. Gör. Mardin Artuklu Üniversitesi  
İlahiyat Bilimleri Fakültesi  
İslam Tarihi ABD.

## Artuklu Akademi Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri

### A. Yayın İlkeleri:

1. "Artuklu Akademi" Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslar arası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. "Artuklu Akademi"de, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere sosyal bilimlere matuf her türlü akademik çalışmalara yer verilir.
3. "Artuklu Akademi"de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
4. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Sadece bir hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda üçüncü hakeme gönderilir.
5. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
6. Hakemlerden ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
8. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazıların yayımlandığı "Artuklu Akademi Dergisi" sayısından iki adet gönderilir, telif ücreti ödenmez.
10. Yayınına karar verilen yazılar öncelikle matbu olarak yayımlanacak, her yeni sayı çıktığında ise bir önceki sayının tüm makaleleri, pdf olarak Artuklu Akademi'nin web sayfasında yayımlanacaktır.
11. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
12. Başvurular posta yoluyla "Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite Kampüsü, Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin" adresine veya elektronik posta yoluyla artukluakademi@gmail.com adresine yapılır.

## B. Yazım İlkeleri:

1. Artuklu Akademi'de Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yazılmış akademik yazılara yer verilir.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Özetler 10 puntoyla yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
8. Yayınlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir.
  - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Mardin Artuklu Üniv. Yay., Mardin 2004), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Ayetler; sûre adı, sûre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: el-Bakara, 2/10.)
9. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak (" ") kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir.

