

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Artuklu Akademi

Cilt: 5 • Sayı: 1 • Yıl: 2018

ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

ArtukluAkademi

Journal of Artuklu Academia

Cilt: 5 • Sayı: 1 • Yıl: 2018

ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Editörler | Editors
Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Dr. Öğr. Üyesi Hacer Şahinalp
Sekreteryası | Secretary
Arş. Gör. Elif Atlı, Arş. Gör. Musab Koparal

Yayın Kurulu | Editorial Board *

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Akbaş (Mardin Artuklu Ü.)	Dr. Öğr. Üyesi M. Ata Deniz (Mardin Artuklu Ü.)
Doç. Dr. Eyüp Aktürk (Van Yüzüncü Yıl Ü.)	Dr. Öğr. Üyesi Ali Karakaş (Mardin Artuklu Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Alıcı (Mardin Artuklu Ü.)	Doç. Dr. Taha Nas (Mardin Artuklu Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Birgül Bozkurt (Mardin Artuklu Ü.)	Dr. Öğr. Üyesi Hacer Şahinalp (Mardin Artuklu Ü.)
Doç. Dr. Ömer Bozkurt (Mardin Artuklu Ü.)	Dr. Öğr. Üyesi Maşallah Turan (Mardin Artuklu Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Demirci (Mardin Artuklu Ü.)	Doç. Dr. Veysi Ünverdi (Mardin Artuklu Ü.)

* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler 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: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Dizgi ve Tasarım: Abdullah Özgür Oral

Baskı | Printing

Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.
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

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
Mardin - Haziran 2018

Artuklu Akademi



indeksleri tarafından taranmaktadır.

© Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic 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.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr.),
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.),
Birgöl Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.),
Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.),
İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
İhsan Çapcıoğlu (Prof. Dr., Ankara 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.),
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

İçindekiler | Contents

IX-X	Ahmet AĞIRAKÇA Editörden From Editor
	Makaleler Articles
01-36	Yunus Emre GÖRDÜK Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği A Chronological Analysis on Riwayah-Interpretation Relation in Exegesis: the Qissat al-Gharaniq Example
37-55	Fatma Zehra PATTABANOĞLU Türk-İslâm Felsefesinde İnan-Sâsânî Düşüncesinin Etkisi The Effects of Iran-Sasanian Thought on Turk-Islam Philosophy
57-90	Mehmet ŞAŞA Kelam Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı The Modality Source of Knowledge of Allah Within the Context of Islamic Schools of Thought
91-114	Murat ORAL İbn Teymiyye Ve Mukaddimetun Fi Usûli't-Tefsir Adlı Eseri Ibn Taymiyyah and his Work Named Mukaddimetun fi Usuli't-Tafseer
115-140	Ahmet ACARLIOĞLU İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu The Position of Women in the Early History of Islam

141-171



Ayman Jassim ALDOORİ | أيمن جاسم الدوري
تعدد الرواية في الحديث النبوي

Nebevî Hadiste Çoklu Anlatım
The Multiple Narrations of Prophetic Hadith

173-195



Hasan ALKHATTAF | حسن الخطاف
أثر تنزيه الله عما لا يليق به في اختلاف المتكلمين

Kelâmçıların İhtilafında Allah'ı Layık Olmadığı Şeylerden Tenzihin
Etkisi
The Effect of the Theologians' Endeavors to Safeguard God from
What is Inappropriate on their Approaches

197-214



Amer ALJARAH | عامر الجراح
التضمن النحوي؛ وجوهه وأغراضه وأحكامه

Nahvi Tadmin; Çeşitleri, Sebepleri ve Kuralları
The Grammar Inclusion; Types, Purposes and Rules

216-220



Yayın ve Yazım İlkeleri

Editörden

2014 yılında yayın hayatına başlayan ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa düzenli bir şekilde yayımdığımız dergimizin 2018 yılı Haziran ilk sayısını çıkarmanın haklı gururunu yaşıyoruz. Bu vesileyle başta bizlere bu imkânları bahşeden Rabbimize sonsuz Hamd ediyor, katkısı olan herkese de ayrı ayrı şükranlarımı sunuyorum.

Mardin, çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış kadim bir tarihe sahip özgürlük ve hoşgörü diyarı olması yönüyle, beşerî tecrübenin birçok alanına hitap etmesinin yanında ilim camiası için önemli bir cazibe merkezi olma özelliğini gün geçtikçe arttırmaktadır. Sosyal bilimlerin din, düşünce ve dil alanlarındaki çalışmaları için zengin bir potansiyele sahip olan şehrimizin bu özellikleri, Üniversitemizin sosyal bilimler merkezli olmasında da ana etken olmuştur. Bu zengin birikimin gün yüzüne çıkarılarak dikkatlere sunulması, sahip olunan değerler açısından bir yandan farkındalık oluştururken diğer yandan ilim dünyasında farklı kazanımların elde edilmesine öncülük etmiştir.

Bütün bu çeşitlilik ve zenginlikten güç alan dergimiz, Din Bilimlerinin çeşitli alanlarında farklı dillerde yazılan değerli ilmi çalışmaları bir araya getirerek okuyucularının hizmetine sunmayı hedeflemiştir. Çeşitli inanç ve kültürü bir arada yaşatma tecrübesini başarıyla yürüten şehrimizle paralel bir şekilde, farklı fikir ve yorumlara açık, bilimsel etiğe aykırı düşecek herhangi bir tutumun kayıtlarına kendini teslim etmeksizin yazarlarına özgür bir ortam sunarak “barika-i hakikatın ortaya çıkmasına” öncülük etmeyi ilke edinmiştir. Bu vesileyle, her sene, bir önceki seneye kıyasla eksikliklerimizi en aza indirgeyerek başarılarımızı katlamaya ve ilim camiasına katkılar sunmaya devam etmekteyiz.

Sosyal ve Beşerî İlimler/Dini Araştırmalar alanında te’lif edilen makaleleri ilim dünyasına kazandırmayı amaç edinen dergimiz bu sayımızla beraber, Türkiye’de yayımlanan akademik dergiler için elektronik ortamda barındırma ve editoryal süreç yönetimi hizmeti sunan “DergiPark Akademik” üzerinden akademik camiaya hizmet sunmaya başlamıştır. Dolayısıyla dergimize makale göndermek ya da hakemlik yapmak isteyen akademisyenlerin öncelikle DergiPark’a üyeliklerini gerçekleştirmeleri gerektiğini hatırlatır, makalelerin kısa sürede değerlendirilmeye alınabilmesi için bu konuda gereken hassasiyetin gösterileceğinden emin olduğumuzu belirtmek isteriz.

Daha önce İsam Veritabanı, İdeal Online, Asos Sosyal Bilimler İndeksi ve Sobiad gibi veritabanlarda taranan dergimizin gelecek sayısının, Sosyal ve Beşerî Bilimler Veritabanı olan Tübitak Ulakbim’de taranabilmesi için

çalışmalarımızın son aşamalara geldiğinin müjdesini vermek isteriz. Ayrıca diğer bazı ulusal ve uluslararası indekslere ve veritabanlarına başvurularımız da devam etmektedir.

Bu sayımızda beşi Türkçe, üçü de Arapça olmak üzere toplamda sekiz değerli makaleyle okuyucularımızın karşısına çıktık. Doç. Dr. Yunus Emre Gördük Hocamız “Tefsir’de Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânîk Olayı Örneği”, Doç. Dr. Fatma Zehra Pattabanoglu “Türk-İslâm Düşüncesinde İnan-Sâsânî düşüncesinin Etkisi”, Dr. Mehmet Şaşa “Kelâm Ekolleri Bağlamında Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, Tefsir Doktora Öğrencisi Murat Oral “İbn Teymiyye ve ‘Mukaddimetün fi’t-Tefsîr’ Adlı Eseri”, Dr. Ahmet Acarlıoğlu “İlk Dönem İslam Tarihinde Kadının Konumu”, Ayman Aldoori “Nebevî Hadis’te Çoklu Anlatım”, Hasan Alkhattaf “Kelâmcıların İhtilafında Allah’ı Layık Olmadığı Şeylerden Tenzihin Etkisi”, Amer Aljarah “Nahvî Tadmin; Çeşitleri, Sebepleri ve Kuralları” adlı kıymetli çalışmalarıyla dergimize katkı sunmuşlardır.

Bu vesileyle, her biri ciddi bir emek ürünü olan çalışmalarını dergimizin 2018 Haziran sayısında yayınlanmak üzere gönderen birbirinden kıymetli yazarlarımıza, makaleleri titizlikle ele alıp değerlendiren hakemlerimize ve editörlerimize, derginin hazır hale getirilmesinde gayret gösteren yayın kurulunda yer alan öğretim üyelerimize ve araştırma görevlilerimize, özellikle de, mesaisinin büyük bir bölümünü şevk ve azimle derginin işlerinin yürütülmesine harcayan değerli Dr. Öğretim Üyesi hocamız Hacer Şahinalp hanımefendiye ve Araştırma Görevlimiz Elif Atlı’ya en kalbî şükranlarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA

Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği

Yunus Emre GÖRDÜK*

Atf/©: Gördük, Yunus Emre, Tefsirde Rivayet-Yorum İlişkisi Üzerine Kronolojik Bir Analiz: Garânik Olayı Örneği, Artuklu Akademi 2018/5 (1), 01-38.

Öz: Bu makalede, tefsirde rivayet-yorum ilişkisi üzerine kronolojik bir analiz yapılmıştır. Söz konusu incelemede örnek olarak seçilen garânik olayı üzerinde yoğunlaşarak, bunun âyet yorumuna/tefsire nasıl yansıtıldığıyla ilgili bir takım sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. “Garânik” ifadesi “uzun boyunlu kuğu kuşları” anlamına gelen bir kelimedir. Bu adla anılan olaya göre, Hz. Peygamber (sas) Necm sûresini okuduğu esnada şeytanın müdahalesine maruz kalarak, istem dışı bir şekilde, “Onlar yüce, uzun boyunlu kuğu kuşlarıdır ve şüphesiz ki onların şefaati umulur.” nitelemesiyle putları övmüştür. Daha sonra Hz. Peygamber (sas) durumdan haberdar edilmiş, ardından da teselli olarak Hac sûresi 52. âyet indirilmiş, böylece şeytanın müdahalesi izale edilmiştir. Müslümanların, İslâm’ın temel ilkeleriyle çelişen bu eksendeki rivayetleri kabul etmeleri mümkün değildir. Zaten söz konusu rivayetler de ulemâ tarafından sahîh ve makbul sayılmamıştır. Bununla beraber müfessirlerin/müelliflerin bir kısmı garânik konulu rivayetlerin naklinde, hatta bunun yaşandığını kabul etmekte bir sakınca görmemiştir. Diğer bir kısım müfessirlerin bunu İslâm’a uygun bir şekilde tevil etmeye çalıştığı görülmektedir. Bazı müfessirler ise rivayetleri net bir şekilde reddetmiştir. Makalede genel anlamda üç kısma ayrılan bu yorumcuların rivayetler karşısındaki tutumları ve öne sürdükleri fikirler ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Bu meyanda Mukatil b. Süleyman’dan (v. 150/767) günümüze, otuzdan fazla müellifin konuyla ilgili görüşleri ele alınmıştır. Görünen o ki tefsir faaliyetlerinde -sihatsiz olsalar bile- rivayetlerin, yoruma doğrudan yahut dolaylı bir şekilde etki etmesi kaçınılmazdır. Genel tavır bunları sorgulamadan kabul etmek yahut bir şekilde tevil etmeye çalışmak olmuştur. Buna karşın gerektiği zaman akli ve nakli delillere dayanarak tetkik yapma ve bu tür rivayetleri reddetme tavrı, görece çok daha az müfessirin uyguladığı bir yöntemdir.

Anahtar Kelimeler: Garânik, Kıssa, Yorum, Rivayet, Tefsir, Hac sûresi, Necm sûresi.

A Chronological Analysis on Riwayah-Interpretation Relation in Exegesis: The Qissat al-Gharaniq Example

Citation/©: Gördük, Yunus Emre, A Chronological Analysis on Riwayah-Interpretation Relation in Exegesis: The Qissat al-Gharaniq Example, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 01-38.

Abstract: In this article, a chronological analysis was made on the relationship between riwayah and interpretation in tafsir. Qissat al-Gharaniq was chosen in this study as an example and concentrated on it and tried to reach some conclusions about how it reflects the interpretation/tafsir. “Gharaniq” is a word meaning “long-necked swan birds”. According to the riwayahs mentioned with this name, Noble Prophet (s) was exposed to the devil’s intervention during his qiraah of the surah al-Najm and unintentionally praised their idols and read, “Those are the elevated long-necked swan birds and truly their intercession is dearly hoped!” Upon this incident, the Noble Prophet (s) was informed of the

* Doç. Dr., Balıkesir Üni. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir ABD, yunusemre.gorduk@gmail.com

situation and then the 52nd verse of the surah al-Hajj was sent as a consolation to him and thus the devil's intervention has been imposed. It is not possible for Muslims to accept such riwayaths that contradict the basic principles of Islam. In fact, the aforementioned riwayaths have not been considered authentic and acceptable by ulama/scholars. However, some of the mufasssirs/authors did not see any disadvantage in the transfer of the riwayaths about gharaniq, they even believed that the incident really happened. It is also seen that some mufasssirs try to evolve in a way that conforms to Islam, while accepting the facts. Some other mufasssirs/authors have tried to interpret (ta'vil) this in a way that is appropriate to Islam. It is seen that some mufasssirs/authors have clearly rejected these riwayaths. In this article, the interpretations of these mufasssirs/authors, which are divided into three sections in general terms, their attitudes towards the riwayaths and the ideas they put forward, are examined in detail. Meantime, In the process extending from Muqatil bin Sulaiman (d. 150/767) to this day, more than thirty authors views are discussed on the subject. Apparently it is inevitable that the riwayaths, even if they are not authentic, affect the interpretation directly or indirectly. The general attitude has been to accept them without criticism or try to interpret them in accordance with Islam. On the contrary -when it is necessary- the rejection of such riwayaths by analyzes based on aqli (rational knowledge) and naqli (revealed knowledge) evidences is a method that is practiced by a much lesser mufasssir/author.

Keywords: Gharaniq, Qissat, Interpretation, Riwayah, Tafsir, Surah al-Hajj, Surah al-Najm.

Giriş

Mâlum olduğu üzere Türkçemizde “şuyû’u vukû’undan beter” diye bir deyim bulunmaktadır. Bu deyim, “İnsanlar arasında yayılması, hakikaten meydana gelmiş olmasından çok daha kötü olan durum.” şeklinde açıklanabilir. Bazen dilden dile, bir olayın yaşandığı nakledilir. Zamanla o kadar yayılır ki, bu şâyia o hadisenin gerçekten yaşanıp yaşanmadığını artık önemsiz hale getirmiş olur. Yaşanmamış bir durum olsa bile insanların algısına yerleşen ve çözülmesi gereken bir probleme dönüşmüştür artık. İşte “Garânik olayı” diye bilinen mevzu tam da bahsedilen deyimle nitelendirilebilecek bir mesele hüviyetindedir. Bu meselenin aynı zamanda bir tefsir problemi olarak ele alınması gerekmektedir ancak o başka bir çalışmanın konusudur. Bu araştırmada ise özellikle müfessir ve muhaddislerin bu rivâyetler karşısında nasıl bir tavır takındığı üzerinde yoğunlaşılacaktır. Makale sınırları da göz önünde bulundurularak mümkün olduğunca çok sayıda müellifin yorumuna yer verilecek, bu veriler ışığında bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Söz konusu tetkike geçmeden önce “Garânik”in kelime anlamına, bahsi geçen olayın/durumun ne olduğuna dair en eski tarihî kaynaklarda yer verilen rivâyetlere, oryantalistlerin konuya bakış açısına, temel hadîs kaynaklarımızda geçen ancak garânikle herhangi bir ilişkisi olmayan secde hadisesine ve son olarak Diyanet İslam Andiklopedisi’ndeki “Garânik” maddesine kısaca değinilecektir.

Garânik (غَرَانِيقُ); gurnûk (غُرْنُوكُ), gîrnîk (غِرْنِيقُ), gîrnavk (غِرْنَوُكُ), gîrnâk (غِرْنَاكُ) veya gurânik’in (غُرَانِيقُ) çoğuludur. “Su kızları” da denen uzun boyunlu beyaz kuğu kuşları anlamındadır.¹ Turna kuşu anlamında olduğu da

1 İbn Manzûr Muhammed b. Mükrim b. Ali el-İfrîki, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1992, c. V, s. 396; c. X, s.

söylenmiştir. Müşrikler tapmakta oldukları putları semaya yükselen kuşlara benzetirlerdi.² Kureyşlilerin Kâbe'yi tavaf ederken “وَاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ... فَإِنَّهُنَّ الْغُرَابِيُّنَ الْعُلَىٰ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجَىٰ” : Lât, Uzzâ ve diğeri (üçüncüsü) olan Menât'a ant olsun. Muhakkak ki onlar yüce kuğu (turna) kuşlarıdır ve onların şefaati umulur.” dediklerini, onları “بَنَاتُ اللَّهِ : Allah'ın kızları” sıfatıyla andıklarını ve O'nun katında kendilerine şefaatchi olacaklarına inandıklarını belirten en eski müellif, gördüğümüz kadarıyla İbnü'l-Kelbî'dir (v. 204/819). Daha sonraki tarihçilerden Yâkut da bunu teyit etmiştir.³

Yüce Allah söz konusu putlardan bahisle Necm sûresinde şöyle buyurmaktadır: “Siz Lât'ı ve Uzzâ'yı gördünüz mü? Diğer üçüncü olan Menât'ı da (gördünüz mü? [Onlar hakkında ne dersiniz?]). Erkek sizin de dişi mi O'nun (Allah'ın)? Öyleyse bu çok insafsızca bir taksim! Onlar (putlar), sizin ve babalarınızın takmış olduğu birtakım isimlerden başka bir şey değiller! Allah ise onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (müşrikler) ancak bir zanna ve nefislerin arzu ettiği şeye uyuyorlar. Oysa ant olsun ki, Rab'lerinden onlara bir hidâyet kaynağı (Hz. Peygamber/Kur'ân) gelmiştir.”⁴

“Garânik Olayı” diye anılan şey, Hz. Peygamber'in (sas) Kâbe avlusunda Necm sûresini tebliğ ettiği esnada yaşandığı söylenen durumdur. Bugün elimizde olan tarihî kaynakların, garânikten bahsedilen en eskisi İbn İshâk'ın (v. 151/768) *Sîretü İbn İshâk* adlı eseridir. Onun rivâyetinde, Hz. Peygamber (sas) bu sûreyi okurken “Siz Lât'ı ve Uzzâ'yı gördünüz mü?” âyetine geldiğinde şeytan, “وَاللَّهِ لَنَعْبُدُهُنَّ لِيُقَرَّبُنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ” : Allah'a ant olsun ki onlara, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ederiz.” şeklindeki bir cümleyi araya sokmuştur. Müminlerin bir kısmı tarafından tasdik edilmeyen bu cümleler şeytan tarafından müşriklere öğretilmiş ve sürekli tekrar edilmesi sağlanmıştır. Cebrâil gelince Hz. Peygamber (sas) ona söz konusu cümleyi ve bir kısım insanların onu hoş karşılamadığını anlatmıştır. Cebrail ise bu ibârenin âyet olmadığını belirterek, “And olsun ki benim sana Allah'tan getirmediğim bir şeyi insanlara okumuşsun!” demiştir. Son derece üzülen Hz. Peygamber'i (sas) bir korku ve hüzn sarmış, bu durum üzerine Hac 22/52. âyet indirilmiştir: “Biz, senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki o, (bir şey) temenni ettiği zaman şeytan onun arzularına (fitne, vesvese, şüphe) atmuş olmasın. Oysaki Allah şeytanın ilka ettiğini giderir (iptal eder) sonra da kendi âyetlerini pekiştirip sabit kılar. Allah Alîm (her şeyi hakkıyla bilen) ve Hakîm (sonsuz hüküm ve hikmet sahibi)dir.”⁵

287.

2 Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak Ebu'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, ts., c. XXVI, s. 247.

3 İbnü'l-Kelbî Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed, *Kitâbu'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, Kâhire, 2000, s. 19; Yakût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldan*, nşr. Ferid Abdulaziz el-Cündî Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. IV, s. 116.

4 Necm, 53/19-23.

5 İbn İshâk Muhammed el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978, ss. 177-178.

Yine en kadîm tarihçilerden olan İbn Sa'd'ın (v. 230/845) nakline göre ise Hz. Peygamber (sas) bir gün Kâbe'nin civarında Necm sûresini okumaya başlamış 20. âyete gelince şeytan sanki onun bir devamıymış gibi, "بَلَّكَ الْغَرَانِيقُ" : إِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَأَرْتَجِي : İşte onlar yüce kuğulardır (turna kuşlarıdır), şüphesiz ki onların şefaati umulmaktadır." şeklindeki metni Hz. Peygamber'e (sas) okutmuştur. Sonrasında sûreye devam eden Hz. Peygamber (sas) sûreyi bitirince en sondaki secde âyetinden dolayı secde etmiş, orada bulunan Kureyşliler de kendisine uyararak secdeye kapanmıştır. Hz. Peygamber'in (sas) bu sözleri sarf etmesi Kureyşli müşrikleri sevindirmiş, kendisi ise bu durumdan son derece rahatsız olarak evine çekilmiştir. Daha sonra Cebrâil, sûreyi kendisine arz eden Hz. Peygamber'e (sas) söz konusu ibarenin kendisi tarafından getirilen âyetlerden olmadığını söylemiştir. Âyet olmayan cümleleri Allah'a nisbet ettiğini düşünerek hayıflanan Hz. Peygamber (sas) son derece mahzun olmuş, ardından "Az kalsın bize vahiy dışında başka bir şeyi yalan yere isnat edesin diye, sana vahyettiğimiz (âyetler) konusunda seni fitneye düşürecek ve ancak o takdirde seni dost edineceklerdi. Eğer sana sebat vermemiş olsaydık, neredeyse sen de onlara bir parça meyledecektin."⁶ âyetlerinden itibaren İsrâ sûresinin 96. âyetine kadarki kısmı indirilmiştir.⁷ Yaşandığı iddia edilen bu hadise, şeytan tarafından âyetlerin arasına katıldığı ve Hz. Peygamber'e (sas) okutulduğu söylenen cümlelerde geçen "الغَرَانِيقُ" lafzına istinaden "Garânik olayı" şeklinde anılmıştır. Garânikten bahsettiği söylenen cümlelerin, çeşitli kaynaklarda bize ulaşan rivâyetlerde 20-25 farklı şekilde kaydedildiği belirtilmektedir.⁸

4

Yukarıda sözü geçen rivâyetlere göre, müşriklerin secde ettiği haberi yayılıp Habeşistan'a ulaştınca, daha önce oraya hicret etmiş olan Müslümanlar Kureyş müşriklerinin İslâmiyet'i kabul ettiğini zannetmiş ve bir kısmı Mekke'ye geri dönmüştür. Ne var ki Mekke'ye yakınlaştıkları zaman durumun zannettikleri gibi olmadığı anlaşılmıştır. Kureyş'in durumunu sordukları bazı kimseler, müşriklerin önce Hz. Peygamber'e (sas) uyduğunu, ancak daha sonra ilâhlarını tekrar kötilediği için ona tekrar baskı ve zulüm yapmaya başladıklarını söylemişlerdir.⁹ En eski ve önemli iki tarih kaynağında, yukarıda kaydettiğimiz şekilde yer alan ve tenkide gerek görülmeven kıssaya, maalesef sonraki dönemlerde de bazı tarih kitaplarında aynı duyarsızlıkla yer verilmiştir.¹⁰

Meselenin dikkate alınması gereken diğer bir yönü şudur: Sahîh hadis kaynaklarımızda garânikle ilgili herhangi bir şey geçmediği halde, bazı

6 İsrâ, 17/73-74.

7 İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, c. I, ss. 160-161.

8 Sabri Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, cilt: 3, sayı: 2, s. 47.

9 İbn İshâk, *Sîre*, s. 177; İbn Sa'd, *Tabakât*, c. I, s. 161.

10 Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî*, Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387/1967, c. II, s. 338-340; el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, ts., c. IV, s. 149-150; Ebû'l-Hasan Ali İbnü'l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, Beyrut, 1997, c. I, ss. 673-674.

tarih kaynaklarında ortaya konan rivâyetler kesin doğrular gibi kabul edilip istismar edilegelmiştir. Belli başlı hadîs kaynaklarında garânik olayından bahsedilmemesinin sebebi, -tahmin edileceği üzere- ilgili rivâyetlerin senet ve metin açısından sıhhatli bulunmamış olmasıdır. Bununla birlikte Necm sûresini okuyan Hz. Peygamber'in (sas) secde âyetinden dolayı secde yaptığı, o esnada orada bulunan herkesin de secdeye kapandığına dair bazı rivâyetlerin nakledilmiş olduğu görülmektedir. Örneğin Buhârî'nin (v. 256/870) naklinde Esved b. Yezîd'in Abdullah b. Mes'ûd'dan yaptığı rivâyet şöyledir: "Peygamber (sas) Mekke'de Necm sûresini okudu, onu okurken secde etti, onunla birlikte bulunan herkes de secde etti. Sadece (eğilemediği için) eliyle toprağı (veya çakıl taşlarını) alıp alnına götüren ve 'Bu bana yetti' diyen bir yaşlı adam müstesna. Onun da daha sonra kâfir olarak öldürüldüğünü gördüm."¹¹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ve Kütüb-i Sitte'den sayılan sair kaynaklarda da rivâyetin bu minvalde olduğu görülmektedir.¹² Tirmizî'nin rivâyetinde ise İkrime'nin İbn Abbâs'tan nakli, "Resûlullah (sas) onu (Necm sûresini) okurken secde etti, Müslümanlar, müşrikler, cin ve ins de (onunla birlikte secde ettiler)." şeklindedir.¹³ Gerek Kütüb-i Sitte muhaddisleriyle çağdaş olan, gerekse onları takip eden dönemde gelen sâir muhaddislerin tavrı da pek farklı değildir. Örneğin Dârimî (v. 255/869) eserinde İbn Mes'ûd'dan yapılan nakle yer vermiştir.¹⁴ Bezzâr (v. 292/905) garânikten bahseden rivâyeti zikretmiş ancak senedindeki arızaları belirterek sıhhatli olmadığını ortaya koymuştur.¹⁵ İbn Hibban (v. 354/965) ise Kütüb-i Sitte'de geçen ve garânikten söz etmeyen her iki rivâyetin de sahîh olduğunu belirterek kendi eserinde yer vermiştir.¹⁶ Bu durumda, hadîs kaynaklarında Hz. Peygamber'in (sas) Necm sûresini okuduğu ve secde ettiği; müşriklerin, hatta cin ve ins herkesin de onunla birlikte secdeye kapandığı şeklindeki nakil sabittir. Hz. Peygamber'in (sas) garânikten bahseden sözleri telaffuz ettiğine dâir nakiller ise muhaddisler tarafından sıhhatli görülmemiş ve rivâyet mevzuu yapılmamıştır.

Öte yandan garânikle ilgili rivâyetlerin literatüre girmiş olmasını fırsat bilen oryantalistler (müsteşrikler), bunları dillerine dolayarak, üzerine kendi zanlarını ve ithamlarını da eklemeyi ihmal etmeyerek Müslümanların aleyhine kullanmışlardır. Zira İslâmî ilimlere iyi niyetle ve samimi olarak değil art niyetle yaklaşan oryantalistler, bazen Hz. Peygamber'i (sas) ve Kur'ân'ı metheder gibi görünseler de eserlerinde sürekli İslâm'ın temelini ve inanç sistemini sarsmaya yönelik fikirlere yer vermişlerdir. Bu meseleyi de başta Blachere, Muir, Sprenger ve Dozy olmak üzere; Huart, R. Paret, M. Watt, M. Rodinson, Caetani gibi birçok isim, farklı tonlarda olmak üzere istismar etmişlerdir. Seksenli yılların sonlarına doğru Hint asıllı bir İngiliz olan Selman

11 Buhârî, "Ebvâbu Sucûdî'l-Kur'ân", 1.

12 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VII, s. 413; c. XXIV, s. 208; c. XXIX, s. 423; c. XLV, ss. 219-220; Müslim, "Mesâcid", 105; Ebû Dâvud, "Sücûdî'l-Kur'ân", 3; Nesâî, "İftitâh", 49. (Ayrıca bkz. Dârimî, "Salât", 160.)

13 Tirmizî, "Ebvâbu's-Sefer", 13.

14 Dârimî, "Salât", 110.

15 Bezzâr, *Müsned*, c. XI, s. 296.

16 İbn Hibban, *Sahîh*, c. VI, ss. 469-470.

Rüşdî'nin İslam dünyasında büyük infial uyandıran *Şeytân Âyetleri* adlı kitabı da bu dalğanın devamı niteliğinde sayılabilir.¹⁷ Bu itibarla ilgili rivâyetlerin, vahyin Hz. Peygamber'e (sas) ve onun vasıtasıyla da insanlara güvenli bir şekilde ulaştırılmış olduğu konusunda zihinsel bir karışıklık oluşturduğu âşikârdır. Böyle kullanışlı bir malzemeyi bulan kötü niyetliler de bunu sürekli gündemde tutmaya ve büyütmeye çalışmıştır.

Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Garânik" maddesi İsmail Cerrahoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Cerrahoğlu yaptığı üçlü tasnifte, sair ulemâ ile beraber bazı müfessirlerin isimlerini de savundukları görüşe göre zikretmiştir. Yapılan tasnifin üç kısmı şu şekildedir: "Hz. Peygamber'in şeytanın telkini ve müdahalesiyle putların şefaathı olacağını ifade eden iki cümleyi yanılarak âyet diye okuduğu görüşündekiler", "Garânik meselesinin bir aslı bulunmakla birlikte konuyla ilgili rivayetlerin hepsi doğru ve güvenilir olmadığından hadisenin tutarlı bir şekilde te'vil edilmesinin gerektiği görüşündekiler" ve "Garânikle ilgili rivayetlerin asılsız ve tamamen uydurma olduğu görüşündekiler."¹⁸ Ancak müfessirler özelinde detaylı tetkik yapıldığında bu isimlerden bazılarının tasnifinin isabetli olmadığı görülmektedir. Bu çalışmanın sonunda, ilgili hususta daha detaylı bir tasnif iki tablo şeklinde sunulacaktır.

Genel çerçevesi hakkında ipuçları vermeye çalıştığımız bu çalışmada, söz konusu rivâyetlerin yorumcuları nasıl etkilediği örnekler üzerinden analiz edilecek ve genel hatlarıyla rivâyet-yorum ilişkisine dâir bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Örneklerin çoğu tefsirlerden seçilecek ve bazı hadis şerhlerinden de faydalanılacaktır. Bu arada önemli bazı yorumlara da yer verebilmek için diğer bazı eserlere de atıflar yapılacaktır. Verilecek olan örnekler, tarihsel süreci takip etmeye çalışmak adına kronolojik olarak sunulacaktır. Fahrüddin er-Râzî (v. 606/1209) konuyla ilgili yorumları açısından bir dönüm noktası sayılabilecek niteliktedir. Bu bakımdan ilk bölümün başlığı ondan önceki müelliflerin yorumlarının ele alınacağına işaret etmek üzere seçilmiştir.

1. Garânikle İlgili Rivâyetlerin İlk Altı Asırdaki Yansıması

Bize ulaşan en eski tefsirin müellifi sayılan Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767), garânikle ilgili rivâyetlere yer veren en eski tarih kaynağının müellifi İbn İshâk'la aynı tarihlerde yaşamıştır. Mukâtil'in de tıpkı İbn İshâk gibi bunu rivâyet etmekte bir beis görmediği anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu rivâyetlere bir tarih kitabında yer verilmesi ile bir tefsirde yer verilmesinin aynı şekilde tolere edilecek iki şey olmadığı kesindir. Mukâtil, Hz. Peygamber'in (sas) namazda hafif bir uyuklama hali yaşadığını ve âyetleri "أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتِ"

17 Oryantalistlerin konuya yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz. Hizmetli, "Garânik Meselesi Üzerine", 40-58; İsmail Cerrahoğlu "Garânik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, sayı: 24, s. 69-82; Muhammed Balbay, *Garânik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi, 2007, ss. 65-90.

18 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1996, c. XIII, ss. 361-366.

”وَالْعُرَىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعَلَىٰ عِنْدَهَا الشَّفَاعَةُ تَرْجَىٰ“ şeklinde kıraat ettiğini, bunu duyan Mekkelilerin ise sevinerek putlarının şefaati olarak tasdik edildiğini zannettiklerini söyler. Daha sonra Hz. Peygamber (sas) âyetleri baştan alarak ”أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذَا قَسَمَةٌ“ şekliyle kıraat etmiştir. Hac 22/52. âyette bahsedilen şeytanın ilkası ve Allah’ın onu neshederek âyetlerini muhkem kılması durumu müellife göre budur.¹⁹ Necm sûresi tefsirinde meseleye tekrar değinen müellif bu sefer Hz. Peygamber’in (sas) kıraatında düzeltme yaptığından bahsetmez. Sürenin sonunda müminlerin secde yaptığını, çok yaşlı olan Velid b. Muğîre hariç civardaki bütün kâfirlerin kendi putları tasdik edildi diye onlarla birlikte secde yaptığını söyler.²⁰ Mukâtil b. Süleyman ilginç bir şekilde Kâfirûn sûresinin iniş sebebiyle de bu meseleyi irtibatlandırmıştır. Ona göre Hz. Peygamber (sas) Necm sûresinin kıraati esnasında bu cümleleri sarfettikten sonra Ebû Cehil, ‘Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ümeyye b. Halef, ‘Âs b. Vâil ve diğer Kureyşli müstehziler ona, karşılıklı olarak birbirlerinin dinlerine iştirâki öngören teklifi yapmıştır. Bunun üzerine Kâfirûn sûresi indirilerek bu teklif kesin bir dille reddedilmiştir.²¹

Taberî (v. 310/922) tefsirinde Hac 22/52. âyetinin izahına, âyetin iniş sebebinden bahsederek başlar. Bu meyanda, Hz. Peygamber’in (sas) tilâveti esnasında, şeytan tarafından bir takım sözlerin ilka edildiğinin söylendiğini belirtir ve garânik olayı ile ilgili birçok rivâyeti nakleder. Bunlar İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Muhammed b. Ka’b el-Kurazî, Muhammed b. Kays, Ebu’l-‘Âliye, Dahhâk gibi zevâta isnat edilmiştir. Bu rivâyetlerin genel çerçevesi Hz. Peygamber’in (sas) Necm sûresini okurken şeytanın müdahalesiyle garânikten bahseden cümleleri âyetlerin arasında kıraat ettiği şeklindedir. Bir rivâyete göre müşrikler, eğer putlarını hayırla anarsa Hz. Peygamber’in (sas) meclisine katılacaklarını, bunu gören Arap kabilelerinin de ona destek vereceğini söylemişlerdir. Şeytan da onların bu arzusuna uygun şekilde Necm sûresinin kıraati esnasında garânikten söz eden cümleleri telkin etmiştir. Taberî söz konusu cümlelerin Hz. Peygamber (sas) tarafından değil şeytan tarafından okunduğuna dair bir rivâyeti de kaydetmiştir; ancak naklettiği bütün rivâyetlerin hülasası şu minvâldedir:

Hz. Peygamber (sas), Allah’ın âyetlerinde bir karışıklık oluşturmak için putların şefaatiçiler olacağına dair şeytanın uydurduğu söz konusu cümleleri farkına varmayarak okumuştur. Sürenin sonunda secde âyeti olduğu için secde etmiş, müminler ona ittibâen secde ederken, müşrikler de putlarının adı anıldığı ve methedildiği için secde etmişlerdir. Hatta yaşlı olduğu için secdeye kapanamayan Velid b. Muğîre (veya Ebû Uheyha Saîd b. el-‘Âs) yerden bir avuç toprak alarak ona secde etmiştir. Ardından Cebrâil (as) gelerek durumu bildirmiş, şeytanın âyetlerin arasına katmaya çalıştığı

19 Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman el-Ezdi, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte, Dâru İhyai’t-Türâs, Beyrut, 2001, c. III, s. 132.

20 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, c. IV, s. 162.

21 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, c. IV, s. 887.

ifadeler Allah tarafından iptal edilmiştir. Bu hadise üzerine hissettiği derin üzüntü ve gamdan sıyrılamayan Hz. Peygamber'e (sas) Hac 22/52. âyeti²² indirilmiştir. Taberî'nin bu paralelde âyete verdiği anlam şöyledir: "Senden önce hiçbir resul veya nebî göndermedik ki Allah'ın Kitabı'nı tilâvet edip okuduğu veya tekellüm edip konuştuğu zaman şeytan onun okuduğu Kitab'a veya konuştuğu söze bir şeyler ilka edip karıştırmış olmasın. Ancak Allah, şeytanın ilka ettiği sözleri peygamberinin dilinden derhal gidererek iptal eder ve hükümsüz kılar."

Aktardığı rivâyetler arasında herhangi bir tercih yahut tenkit yapmadığı görülen Taberî'nin zikrettiği ilk nakilde, hadise üzerine İsrâ 17/73-75. âyetlerin indirildiği; ancak Hac 22/52. âyet inene kadar Hz. Peygamber'in (sas) üzüntü ve kederinin geçmediği söylenmiştir. Bu rivâyete göre her iki sûrenin söz konusu âyetlerinin aynı olay üzerine indiğinin vurgulandığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (sas) gerekli tashihi yaptıktan sonra, evvelce putları senâ edildiği zannıyla sevinç duyan Kureyş müşrikleri, "Muhammed pişman oldu ve putlarımızın Allah indindeki değerine dair sözlerini değiştirdi!" demiştir. Müşriklerin Hz. Peygamber (sas) ile birlikte secde etmesi durumu ise Habeşistan'a hicret eden Müslümanlara Kureyş'in tümüyle iman ettiği şeklinde şüyu' bularak yansımış ve onların Mekke'ye dönmesine neden olmuştur.²³

İbn Ebî Hâtim (v. 327/939) iki farklı âyetin nüzul sebebini naklederken çeşitli rivâyetlere yer vermiştir. Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den naklen İsrâ sûresi 17/73. âyetin nüzul sebebi, Hz. Peygamber'in (sas) Necm sûresini okuduğu esnada şeytanın ona ilka ettiği cümlelerdir.²⁴ Müellif Hac sûresi 22/52. âyetin iniş sebebi olarak da farklı birkaç rivâyet zikretmektedir. Saîd b. Cübeyr, Ebu'l-Âliye, Katâde ve es-Süddî'ye müsteniden yaptığı rivâyetlerde, şeytanın Hz. Peygamber'in (sas) diline ilka ettiği söylenir. Mûsa b. 'Ukbe'nin İbn Şihâb'dan yaptığı nakle göreyse, garânikten bahseden kelimeler şeytan tarafından bir müşriğin kalbine ilka edilmiş, daha sonra müşrikler arasında yayılmıştır.²⁵ Müellif, eserinin genelinde olduğu gibi bu rivâyetlerle ilgili de görüş yahut tercih belirtmemektedir.

Mâturîdî (v. 333/944) öncelikle te'vîl ehlinin genel itibariyle, Hz. Peygamber (sas) Necm sûresini kıraat ederken şeytanın müdahale ettiği kanaatinde olduğunu belirtir. Hatta onlar, şeytanın Cebrâil (as) sûretinde geldiğini ve garânikle ilgili cümleleri ilka ederek telaffuz edilmesini sağladığını, daha sonra Cebrâil'in (as) gelerek bu durumu Hz. Peygamber'e (sas) haber verdiğini söylemişlerdir. Bu görüşü makul bulmayan müellif söyle itiraz eder. Şayet böyle bir şey olduysa, yani Hz. Peygamber (sas)

22 "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا إِذَا تَمَعَّى الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمَّنِيَّةٍ فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يَلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُخَكِّمُ اللَّهُ أَيْتَابَهُ وَأَلَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"

23 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, c. XIII, ss. 663-668.

24 Ebû Muhammed İbn Ebi Hâtim Abdurrahman er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998, c. VII, s. 2340.

25 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VII, ss. 2500-2502.

Cebrâil sûretinde gelenin şeytan olduğunu anlamadıysa, ikinci gelenin şeytan değil gerçekten de Cebrâil (as) olduğunu nasıl anlayabilmişti? Ayrıca başka vakitlerde, bunun emsali durumlarda şeytanın karıştırmak istediklerini nasıl oldu da fark etti?

Mâturîdî, Katâde ve Hasan'dan rivâyet olunan tevilleri de kaydederek bu ikisinin genel kanaate nispetle daha doğru olduğunu söyler. Katâde'ye göre, Hz. Peygamber (sas) Yüce Allah'ın müşriklerin ilahları olan putlardan noksanlıklarıyla bahsetmesini arzuluyordu. Putlardan bahseden âyetleri kıraat ettiği zaman, "إنهن الغرائيق العلاء، وإن شفاعتهن لترتجى عندهم" : Onlar (putlar), onlara (müşriklere) göre yüce kuğu kuşlarıdır ve muhakkak ki şefaati umulmaktadır." şeklindeki cümleleri okudu. Yani putlar kâfirler içinde böyledir demiş oldu. Zira onlar putlara ibadet etmekteydiler. Hasan ise, "تلك الغرائيق العلاء وإن شفاعتهن لترتجى" cümleleriyle kastedilenin melekler olduğunu çünkü müşriklerin meleklerle ibadet ederek kıyamet gününde onların şefaati umduklarını söylemiştir. Yani bu cümlelerle müşriklerin melekleri kendilerine şefaati kabul ettikleri haber verilmiştir.

Mâturîdî bunları kaydettikten sonra, Hac sûresi 22/52. âyetle ilgili en doğru bulduğu açıklamanın bunların hiç biri olmadığını ifade eder. Âyette, Kur'ân okunduğu esnada, şeytanın kâfirlerin kalplerine bir yandan Hz. Peygamber'le (sas) tartışıp mücadele edebilecekleri, öte yandan Müminlerin ittibâ ettikleri âyetler hakkında onları şüpheye düşürmeye yönelik düşünceleri atmasından bahsedilmektedir. Örneğin, "Hiç şüphesiz siz ve Allah'tan başka kulluk ettiğiniz şeyler cehennem odunusunuz. Siz oraya varacaksınız."²⁶ âyetine karşı müşrikler, "O zaman İsa, Üzeyir ve melekler de cehennem odunu olacaktır çünkü onlara da mabud diye tapılıyor!" demişlerdir. Ancak bunu takip eden âyetlerde onların bahsettiği peygamberler ve melekler istisnâ edilerek, "Şüphesiz kendileri için tarafımızdan en güzel akıbetin takdir edilmiş olduğu kimseler var ya; işte onlar cehennemden uzaklaştırılmış olanlardır."²⁷ buyrulmuştur. Böylece kâfirlerin mücadele ve münakaşa ortamı aradıkları bu şeytani fikir Yüce Allah tarafından iptal edilmiştir. Nitekim diğer bir âyette "Gerçek şu ki şeytanlar dostlarına sizinle mücadele etmeleri için telkinde bulunurlar."²⁸ buyrulmaktadır. Yüce Allah ise Hac sûresi 22/52. âyette, bu tür düşünceleri izâle ve iptal edip âyetlerini sapasağlam kıldığından bahsetmektedir.²⁹

Mâturîdî, Necm sûresinin tefsirinde konuyu farklı bir açıdan tekrar ele alır. Ona göre Hz. Peygamber'in (sas) garânikle ilgili cümleleri kasten söylemesi veya onun dilinden bu cümlelerin ortaya dökülmesi ihtimal haricindedir. Zira Yüce Allah, "Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kudretimizle kısıvrak yakalardık. Sonra

26 Enbiyâ, 21/98.

27 Enbiyâ, 21/101.

28 En'âm, 6/121.

29 Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Baslüm, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VII, ss. 431-432.

da onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız.”³⁰ buyurmaktadır. Şayet Hz. Peygamber’in (sas) dilinden ortaya bu tarz sözler çıkmış olsaydı, onun uydurduğu yönünde bir şüphe ortaya çıkardı, bu ise olacak şey değildir. Kezâ diğer bir âyette ise “Hayır! Senin Rabbine ant olsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”³¹ buyrulmaktadır. Eğer garânikle ilgili ifadelerin Hz. Peygamber’in (sas) dilinden dökülmüş olması mümkün olsa, Allah’ın onun diliyle yalana, yanlış ve hileye yöneltmiş olduğunun da mümkün görülmesi gerekir. Oysaki âyette Hz. Peygamber’in (sas) verdiği hüküm hakkında rahatsızlık duyulmasının küfür olduğu beyan edilmektedir. Bu da garânikle ilgili cümleleri Hz. Peygamber’in (sas) zikrettiğine dair nakillerin çürük olduğunun delilidir. Şayet bu cümlelerin Hz. Peygamber’in (sas) ağzından döküldüğü veya şeytanın onun diline ilka ettiği sabit olsa bile ancak, “Onların (kâfirlerin) yanlış itikatları ve iddiaları itibariyle onların şefaati umulmaktadır.” demiş olabilir. Bu da tıpkı Hz. Mûsa’nın (as) Sâmirî’ye “Tapınmakta olduğun ilâhına da bak!”³² sözündeki gibidir. Hz. Mûsa’nın (as) onun tapındığı buzağı heykelini “ilâh” diye nitelemesi mümkün değildir; Sâmirî onu ilâh edindiği için ifade bu şekilde kullanılmıştır. Benzeri ifadeler Kasas 28/62, Sâffât 37/91. gibi âyetlerde de yer almıştır.³³

Cassâs (v. 370/980) konuyla ilgili ihtilafın mevcut olduğunu belirterek şu yoruma dikkat çeker. Hz. Peygamber (sas) Necm sûresinin putlardan bahseden kısmına geldiği zaman, kâfirler onun putlara hakaret edeceğini anlamışlardı. Garânikle ilgili kısmı kâfirlerden biri telaffuz etti. Civarda olan ancak uzakta bulunan müşrikler de bu sözlerin Hz. Peygamber’in (sas) tilâvetinde geçtiğini ve putları methettiğini zannederek tekrarlamaya başladılar. Neticede secde âyetinden sonra secde yapan Hz. Peygamber (sas) ve ashâbla birlikte secdeye kapandılar. Hac sûresi 22/52. âyette bahsedilen şeytanın ilkası bu durumu ifade eder. Yani insî şeytanlardan olan bir müşrik bu ilkeyi yapmıştır. Nitekim “şeytan” ismi, cinlerden veya insanlardan olsun inatçı ve isyankâr kâfirlerin ortak adıdır.³⁴ Ayrıca bunun cinnî şeytan olduğu da düşünülebilir. Nitekim En’âm, 6/112. âyete göre şeytanın, peygamberler zamanında insanlara seslenebildiği anlaşılmaktadır. Şeytan âyette bahsi geçen hadisede Süraka b. Mâlik’in sûretinde gelerek Kureyşlileri Bedir savaşına teşvik etmiştir. Kezâ müşrikler Dâru’n-Nedve’de Hz. Peygamber (sas) hakkında müşâvere yaparken şeytan Necidli bir ihtiyar sûretinde gelerek fikir vermiş ve onları kıskırtmıştır. Dolayısıyla garânikle ilgili cümleleri şeytanın telaffuz etmesi ve kâfirlerin Hz. Peygamber’in (sas) söylediğini zannetmiş olması da mümkündür. Cassâs Hz. Peygamber’in (sas) gerek diline ilka gerekse kalbine atılan vesvese sonucu böyle bir kıraatte bulunmasının

30 Hâkka, 69/44-47

31 Nisâ, 4/65.

32 Tâhâ, 20/97.

33 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. IX, s. 425.

34 Bkz. En’âm, 6/112.

vukûunu câiz görmediğini vurgulamaktadır.³⁵

Ebu'l-Leys es-Semerkindî (v. 373/973), hem İsrâ 17/73. hem de Hac 22/52. âyetlerin açıklamasında garânikle ilgili Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de zikrettiği çeşitli rivâyetleri aktarmıştır. Müfessirin onlardan farklı olarak değindiği bazı noktalar şunlardır: Bir kavle göre Hz. Peygamber (sas) söz konusu cümleleri tekellüm etmeksizin içinden geçirmiştir. Zira onun sözü hüccettir ve zâhiren küfür içeren kelimelerin lisanından dökülmesi câiz değildir. Kimilerine göreyse Hz. Peygamber (sas) bu sözleri müşriklere bir kınama ve azarlama olarak söylemiştir. Tıpkı Hz. İbrâhim'in putperestlere, "Belki bu işi onların (putların) şu büyüğü yapmıştır! O halde (başlarına geleni) onlara sorun, eğer söylerlerse!"³⁶ şeklinde seslendiği gibi. Müellif bu rivâyetlere yönelik herhangi bir tenkit yahut aralarından bir tercih yapmamıştır.³⁷

Ebû Hilâl el-'Askerî (v. 395?/1005?) "تَمَنَّى" kelimesini açıklarken Hac 22/52. âyete de değinerek garânik olayının bir yalandan ibaret olduğunu söyler. Nitekim ona göre, bir okuyucunun bu şekilde bir galat yapması mümkün değildir. Hele ki Hz. Peygamber'in (sas) bilerek ve isteyerek bu cümleleri okuması hiç mümkün değildir; çünkü peygamberlerden küfür vaki olmaz. Öte yandan müşrikler kerih muameleler yapmaya yeltenemesin diye Hz. Peygamber (sas) geceleyin onlar ortalıkta yokken namaz kıları. Durum buyken müşrikler sanki Hz. Peygamber'le (sas) randevulaşıp oraya toplanmışlar gibi, nasıl olur da onunla birlikte secdeye kapanırlar?!³⁸

İbn Ebî Zemenîn (v. 399/1008) Hac 22/52. âyetin açıklamasında Katâde'den naklen, Hz. Peygamber'in (sas) bir uyuklama/dalgınlık esnasında şeytanın ilka ettiği garânik cümlelerini okuduğunu söyler. Daha sonra şeytan bunu müşriklere haber vermiş, onlar da söz konusu cümleleri ezberleyerek tekrar etmeye başlamışlardır.³⁹ Müellif, Necm 53/19-20. âyetlerinin tefsirinde ise Kelbî'den naklen, Hz. Peygamber'in (sas) kıraatine şeytan tarafından ilka edildiğini, müşriklerin de "Muhammed ilahlarımızı hayırla andı!" dediğini aktarır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sas) "Vallahi bana bu şekilde nâzil olmadı!" demiş, ardından da Cebrâil (as) gelerek Hac 22/52. âyeti getirmiştir.⁴⁰

Mâverdî (v. 450/1059) diğer bazı müfessirler gibi, Hz. Peygamber'in (sas) Mescidü'l-Harâm'da Necm sûresini okurken şeytanın ilkasına maruz kalıp garânikle ilgili cümleleri okuduğuna ve kıraatin sonunda

35 Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, c. V, ss. 83-84.

36 Enbiyâ, 21/63.

37 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Bahru'l-Ullûm*, y.y., ts., c. II, s. 323, 465-466.

38 el-Hasan b. Abdullah Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman, Mektebeti's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2007, s. 150.

39 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Birî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe/Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fârûku'l-Hadîse, Kahire, 2002, c. III, s. 186.

40 İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, c. IV, s. 309

müşriklerin de secde ettiğine dâir rivâyeti zikretmiş, herhangi bir yorum ve değerlendirmede bulunmamıştır. Bu açıklamalara göre de Hac 22/52. âyetin nüzul sebebi söz konusu ilka ve kıraat hadisesidir.⁴¹

Hicrî beşinci asrın muhaddislerinden Beyhakî (v. 458/1066), şeytanın bu şekilde bir söz uydurarak müşriklere duyurduğunu söyler. Onlar da bunu Hz. Peygamber'in (sas) söylediğini ve kavminin dinine döndüğünü zannetmiştir. Sürenin sonunda müşrikler de secdeye kapanmış; Müslümanlar, iman ve yakîn sahibi olmayan müşriklerin secde etmelerine son derece şaşırmıştır. Nitekim şeytanın ilka ettiği sözler sadece müşrikler tarafından işitilmiş ve onlar esasen Kâbe civarındaki kendi putlarını ta'zim niyetiyle secde etmişlerdir. Böylece şeytanın "وَإِنَّهُمْ لَٱلْغَرَانِيٓقُ ٱلْعُلَىٰ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَٓأَيُّ ٱلَّذِي نُرْتَجَىٰ" şeklinde ilka ettiği sözler halk arasında yayılmıştır. Bunun üzerine Hac sûresinin 52-53. âyetleriyle, bu sözlerin şeytanın ilkasıyla olduğu bildirilmiş ve bâtil olduğu açıklanmıştır.⁴²

Beğavî (v. 516/1122) öncelikle İbn Abbas ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'ye isnat edilen rivâyetler bağlamında müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerini aktarır.⁴³ Beğavî'nin yaptığı bu aktarım, Taberî'nin de kaydettiği birçok rivâyetin özeti gibidir. Müellif bundan sonra "تَمَّتْ" fiilinin, müfessirlerin ekseriyetine göre "tilâvet etti" anlamına geldiğini belirtir. Bazılarının Hz. Peygamber'in (sas) Necm sûresini namazda okuduğunu kaydettiğini ekler. İnsanların bir kısmına göre, Hz. Peygamber (sas) okumamıştır lakin şeytan onun kıraati arasında kendi karıştırmak istediği cümleleri zikretmiştir. Müşrikler de onu Hz. Peygamber (sas) okudu zannetmiştir. Katâde, "Hz. Peygamber (sas) hafif bir uyukladı, şeytanın ilkasıyla bu cümleler o esnada dilinden döküldü ancak o bunun farkında olmadı" demiştir. Ekseriyetin görüşü ise, hata ve unutmaya sonucu garânikten bahseden cümlelerin Hz. Peygamber'in (sas) dilinden döküldüğü yönündedir. Ancak Allah'ın onu uyarmasıyla söz konusu cümleleri âyetlerle karıştırılmamıştır. Bu durum insanlar için bir sınamaya ve imtihandır. Nitekim O, kullarını istediği şekilde sınamaya tabi tutar.⁴⁴

Zemahşerî (v. 538/1143), Hac sûresi 52. âyetin iniş sebebi olarak şunları kaydeder: Kavmi ve aşireti Hz. Peygamber'den (sas) yüz çevirerek onu çeşitli sıkıntılara maruz bırakıp usandırıyor. Hz. Peygamber (sas) onların bu yüz çevirmelerinden aşırı rahatsızlık duyuyor, ayrıca onların İslam'a girmesi konusunda aşırı bir istek göstererek kendini paralarcasına üzerlerine düşüyordu. Bundan dolayı onları ürkütüp uzaklaştıracak âyetlerin inmemesini temenni ediyordu. Belki de bunu onların sapkınlık ve

41 Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. IV, s. 36; c. V, s. 398.

42 Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nübüvveti ve Ma'rifetu Ahoâli Sâhibi's-Şerîa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1982, c. II, ss. 286-287.

43 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1998, c. V, s. 393.

44 Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, c. V, s. 394.

inatlarından vazgeçmeleri için bir çıkar yol olarak görüyordu. onun içindeki bu arzu sürerken, kavmini İslam'a davet ettiği sırada Necm sûresi indi. Hz. Peygamber (sas) onu okumaya başladı, Lât, Uzza ve Menât'tan bahseden kısma geldiği zaman şeytan onun bu temennisine göre ilkada bulundu ve herkese duyurduğu sözlerle ona vesvese verdi. Hz. Peygamber de (sas) dalgınlık ve yanılma sonucu dili sürçerek sûreden olmayan "إنك الغرائيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى" cümlelerini söylemiş oldu. Korunmuş olması (ismet) sıfatından dolayı ona bu hata bildirildi. Allah'tan uyarı gelene kadar durumun farkına varamamıştı. Cebrâil'in (as) onu ikaz ettiği, ayrıca bu sözleri şeytanın tekellüm edip insanlara duyurduğu da söylenmiştir. Hz. Peygamber (sas) secde ettiği zaman, bulunduğu topluluğun tamamı onunla birlikte neşe içinde ve gönül hoşluğuyla secde etmişlerdi. Şeytana bu imkânın verilmesi Allah tarafından bir imtihan ve sınamadır. Bu hadiseyle münafıkların şüphe ve zulmeti, müminlerin ise imanı ve nuru artmıştır. Zemahşerî'ye göre âyette geçen "تَمَنَّى", "irade etti, istedi" anlamındadır "أَمْنِيَّة" ise "istek, arzu" demektir. Kezâ ilkinin "okudu, kıraat etti", ikincisinin "okuyuş, kıraat" anlamında olduğu da söylenmiştir.⁴⁵

İbn 'Atıyye el-Endelûsî (v. 542/1147) "meşhur" olduğunu belirttiği kavle göre Hz. Peygamber'in (sas) şeytanın ilkasıyla ayet olmayan cümleleri telaffuz ettiği kanaatindedir. Hac 22/52. âyette geçen "تَمَنَّى" fiilinin meşhur anlamı "istedi, arzuladı" şeklindedir. Hz. Peygamber (sas) Allah'ın takdir etmediği şeyi arzuladığı için şeytan da müdahaleye yol bulmuştur. Garânikten bahseden malum cümleleri işittikleri zaman çok sevinen kâfirler, sûre bitince tilâvet secdesi yapan Hz. Peygamber'le (sas) birlikte secdeye kapanmışlardır. Yani orada bulunan herkes bilâistisna secde etmiştir. Bir grup tevîl ehli ise "تَمَنَّى" fiilinin "tilâvet etti" anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine âyette geçen "النسخ/Nesh", önceden verilmiş bir hükmü kaldırmak anlamında malum nesh değil, bir yanlışlığı "gidermek", "izâle etmek" anlamındadır. Müellif, kendi babası vasıtasıyla ulemâ ve mütekellimînin büyüklerinden nakille böyle bir durumun Hz. Peygamber hakkında câiz olmayacağına dair görüşe de yer vermiştir.⁴⁶

Ebû Bekir İbnü'l-'Arabî (v. 543/1148) diğer müfessirlerden farklı olarak, şeytan tarafından garânikle ilgili cümlelerin ilkasından sonra İsrâ 17/73-75. âyetlerin indirildiği, ancak Hz. Peygamber'in (sas) tasa ve sıkıntısının Hac 22/52. âyetin gelişine kadar devam ettiği şeklindeki görüşü kaydeder. Daha sonra şeytanın Hz. Peygamber'in (sas) tebliğine müdahale edişi ile ilgili yaklaşımları birer birer ele alan müellif, bunu yaparken iddialara yer vermekten ziyade onların cevaplarını vermiştir. Bazılarını kısaca aktararak onun düşüncesinin hangi ekseninde olduğunu görelim: **a)** Yüce Allah vahiy meleğini gönderdiği zaman, peygamberde bunun bilgisini yaratır ki onun Allah katından gönderilen bir elçi olduğu tahakkuk edip anlaşılınsın.

45 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâfu an Hakâkı Gavâmudî't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1407/1985, c. III, ss. 164-165.

46 Ebû Muhammed Abdülhak İbn 'Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, c. IV, ss. 128-129.

Dolayısıyla şeytanın Cebrâil kılığında yaklaşması ve Hz. Peygamber'i (sas) aldatması mümkün değildir. Şayet böyle olmasa ortada ne risâletin sıhhati ne de nübüvvetin anlaşılabilirliği kalırdı. **b)** Yüce Allah, elçisini küfür ve şirkten korumuştur. O, fiilen ve itikaden bundan münezzehtir. Kim onun küfre veya şüpheyeye düşmesini câiz görürse İslam'dan çıkmış olur. **c)** Rivâyetlerde Hz. Peygamber'in (sas), kavmi kendisinden uzaklaşmasını diye onları incitecek şeylerin vahiy olarak gönderilmemesini arzu ettiği söylenmektedir. Onun, kavminin yakınlığını Allah'ın yakınlığına tercih etmiş olabileceğini kabul etmek câiz değildir. **d)** Hz. Peygamber'in (sas) putlar hakkında, "İşte onlar yüce kuşlardır (turna kuşlarıdır), şüphesiz ki onların şefaati umulmaktadır." şeklindeki sözleri kabul etmesi; putların câmid maddelerden ibaret olduğunu bilmemesi; şeytanı meleklerle, tevhidi küfürle karıştırması mümkün değildir. Sıradan bir mümin bile bunun câiz olmadığını ve Allah katından böyle bir şey gelmeyeceğini bilir. Sonuç olarak Hac 22/52. âyette, peygamberler Allah'ın buyruklarını emrettiğinde, şeytanın -tıpkı sair günahlarda yaptığı gibi- kendi nefisinden ona bir fazlalık katmaya çalıştığını ifade etmektedir. Yani o cümleleri okuyan Hz. Peygamber (sas) değil şeytandır. Müşrikler ile kalplerinde basiretsizlik ve fesat marazı bulunanlar o sözleri Hz. Peygamber'e (sas) cahilce nispet ederken, onun kendi saflarına geçtiğini zannedip sürenin sonunda yine onunla beraber secde etmişlerdir. İşte bunların hepsi Allah tarafından bir imtihan ve sınamadır. Sâir muhtelif rivâyetlerin tamamı asılsız ve bâtıldır.⁴⁷

14

İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) sahîhaynda geçen ilgili rivâyeti izah sadedinde, garânikten bahseden cümlelerin Hz. Peygamber'in (sas) dilinden dökülen bir lafız olmadığını belirtir. Böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Dolayısıyla o, Hz. Peygamber'in (sas) tilâveti dışında bazı cinnî veya insî şeytanların ortaya attığı bir sözdür. Çünkü onlar, Resûlullah Kur'ân okuduğu zaman, "İnkâr edenler: 'Bu Kur'ân'ı dinlemeyin, okunurken gürültü/yaygara yapın. Umulur ki onu bastırırınız.' dediler."⁴⁸ âyetinde de belirtildiği gibi gürültü yapar, konuşurlardı. İşte bu sûreyi işittikleri zaman bazı şeytanlar onun veznine uygun olarak bu cümleleri söylediler. Dinleyenler ise onu Hz. Peygamber'in (sas) söylediğini zannettiler. Dolayısıyla vahiy mahsulü olmayan cümleleri onun söylemiş olması mümkün değildir. Ebu'l-Hasan b. el-Münâdî, Ebû Cafer en-Nehhâs, Ebu'l-Vefâ b. 'Ukayl ve birçok muhakkik âlim de bu görüştedir.⁴⁹

2. Garânikle İlgili Rivâyetlerin Yedinci Asır ve Sonrasındaki Yansımaları

Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1209) diğer müellifler gibi Hac sûresi 52.

47 el-Kâdi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, c. III, ss. 303-307.

48 Fussilet, 41/26.

49 Ebû'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad, ts., c. I, s. 164, 274-275. Ayrıca bkz. a. mlf. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abrürrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, c. III, ss.244-246.

âyetin iniş sebebinden söz ederken, “sathî/derinliksiz” diye nitelediği müfessirlerin “umûmen” naklettiklerini söylediği garânik olayını aktarmıştır. Muhakkik âlimlere göreyse, şeytanın Hz. Peygamber’in (sas) tebliğine müdahale ederek onu yanıltması ekseninde dönen bu rivâyet bâtıldır. Bunun Kur’ân’dan ve sünnetten delilleri olduğu gibi aklî delilleri de vardır.

Kur’ânî deliller: **a)** “Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kudretimizle kısıvrak yakalardık. Sonra da onun can damarını koparırdık.”⁵⁰ **b)** “...De ki, onu kendi keyfime göre değiştirmem benim için olacak bir şey değildir! Ben ancak bana vahyolunana ittiba ederim...”⁵¹ **c)** “O (Peygamber) hevâsından konuşmaz. O (Tebliğ ettiği Kur’ân) ancak vahyolunan bir vahiydir.”⁵² Şayet ilk âyetleri böyle olan Necm Sûresi’ni okurken garânikten bahseden cümleleri ona karıştırmış olsa, -hâşâ- Allah’ın yalan söylediği çıkardı ortaya. Bu ise bir Müslümanın söyleyeceği şey değildir. **d)** “Az kalsın bize vahiy dışında başka bir şeyi yalan yere isnat edesin diye, sana vahyettiğimiz (âyetler) konusunda seni fitneye düşürecek ve ancak o takdirde seni dost edineceklerdi.”⁵³ Âyette geçen “كَادُوا” (“كَاد”) kelimesi, “neredeyse olacaktı”, “az kalsın olacaktı” mânalarını ifade eder, dolayısıyla böyle bir şeyin olmadığını belirtir. **e)** “Eğer sana sebat vermemiş olsaydık, neredeyse sen de onlara bir parça meyledecektin.”⁵⁴ Âyette geçen “لَوْلَا” kelimesi, kendi dışındaki bir şeyin yokluğundan dolayı o şeyin de olmayacağını ifade eder. Yani şayet sana sebat vermemiş olsaydık az daha meyledecektin, ancak sebat verdik ve sen meyletmedin. Dolayısıyla bu âyet Hz. Peygamber’in (sas) kâfirlere ve onların arzularına az bir meylinin bile oluşmadığına delildir. **f)** “...Biz onu (Kur’ân’ı) senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık (parça parça indirdik) ve onu tane tane (ayırarak) okuduk.”⁵⁵ **g)** “Sana (Kur’ân’ı) okutacağız ve sen asla unutmayacaksın!”⁵⁶

Hadîs ilmi açısından deliller: **a)** Muhammed b. İshak b. Huzeyme’ye bu kıssanın sorulduğu ve onun, “Bu zındıkların uydurmasıdır.” dediği rivâyet olunmuştur. **b)** İmam Beyhakî kıssanın râvîleri açısından problemlili olduğunu ve nakil yönünden sabit olmadığını belirtmiştir. **c)** Buhârî, Hz. Peygamber’in (sas) Necm Sûresi’ni okuduğunu ve sonunda Müslüman, müşrik, ins, cin her kim varsa hepsinin secde ettiğini rivâyet etmiştir ve bu hadîsin metninde garânikle ilgili bir şey yoktur. **d)** Buhârî’nin de nakletmiş olduğu bu hadîs birçok tarikle gelmiş ancak hiçbirinde garânikten söz edilmemiştir.

Aklî deliller: **a)** Kim Hz. Peygamber’in (sas) putları ta’zîm etmesini caiz görürse küfre girmiş olur. Zira kesinlikle malumdur ki onun en büyük gayesi

50 Hâkka, 69/44-46.

51 Yûnus, 10/15.

52 Necm, 53/2-3.

53 İsrâ, 17/73.

54 İsrâ, 17/74.

55 Furkân, 25/32.

56 A’lâ, 85/6.

putların batıl olduğunu göstermektedir. **b)** İlk zamanlarda Hz. Peygamber'in (sas) müşriklerin eziyetlerinden emin bir şekilde Ka'be'de namaz kılıp Kur'an okuması mümkün olmuyordu. Bazen müşriklerin O'na fiziksel müdahaleleri de oluyordu. Ancak müşrikler gece vakti Ka'be'nin civarında değilken veya تنها zamanlarda namaz kılıyordu. Bu durum söz konusu rivâyetlerin asılsız olduğunu gösterir. **c)** Müşriklerin Hz. Peygamber'e (sas) düşmanlıkları o kadar büyüktü ki, ani ve bir iki cümlelik bir kıraatle onun putları övdüğüne kanaat getirmeleri, araştırmadan bunu kabul etmeleri ve onunla beraber secdeye kapanmaları mümkün değildir. **d)** "...Oysaki Allah şeytanın ilka ettiğini giderir (iptal eder) sonra da kendi âyetlerini pekiştirip sabit kılar..."⁵⁷ âyetine göre Allah'ın muradı, şeytanın ilka ettiği sözleri izâle ederek ayetlerini sapasağlam kılmaktır. O halde önce şeytanın müdahalesine izin verip daha sonra onun sözlerini âyetlerin arasından izâle etmek yerine şeytanı bu müdahaleden men ederek böyle bir teşebbüse izin vermemesi daha önceliklidir. **e)** Bu konudaki en kuvvetli izah da şudur: Şayet biz, Hz. Peygamber'in (sas) lisanına şeytan tarafından ilka edilmiş olduğu görüşünü câiz görseydik, onun şeriatına dair güven ortadan kalkmış olurdu. Yani İslam'ın her bir hüküm ve kanunu hususunda da böyle bir durumun olabileceğini kabul etmiş olurduk. Öte yandan bu durum Yüce Allah'ın, "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan, risâletini tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır."⁵⁸ buyruğunu da boşa çıkarıp iptal etmiş olurdu. Çünkü aklen, vahyi eksiltmek ile ilavede bulunmak arasında fark yoktur.

Bütün bu izahlar ile, icmâlen anlamış oluyoruz ki bu kıssa uydurmadır. En fazla, "Müfessirlerden bir topluluk bu kıssayı zikretmiştir." denebilir. Ancak onların nakletmesi tevâtür derecesine ulaşmış değildir. Haber-i vâhid ise mütevâtir olan akli ve nakli delillerin karşısında duramaz.⁵⁹

Kurtubî (v. 671/1273) garânikle ilgili rivâyetlerin bazılarını aktardıktan sonra bunların sıhhatli olmadığını, Buhârî, Müslim ve sâir meşhur musanniflerin bu tür haberlere eserlerinde yer vermediklerini belirtir. Kurtubî, Hz. Peygamber'in (sas), getirdiği dine muhalif olarak kasten, hatayla, unutarak veya şaşırıp karıştırarak herhangi bir şey söylemekten korunmuş olduğu kanaatindedir. Ona göre söz konusu rivâyetler de sıhhat ehli hiç kimse tarafından tahrîc edilmemiştir. Velew ki sıhhati teslim edilmiş olsa bile şeytanın yaptığı ilkanın Hz. Peygamber'in (sas) dilinden dökülmüş olmadığı kaydıyla tevîl edilmelidir. O, âyetleri tertil ile okurken, putlardan bahseden âyetin sonunda durduğu zaman şeytan tarafından sesi taklit edilmiştir. Kâfirler de o sözlerin Hz. Peygamber'in (sas) ağızından çıktığını zannederek yaymışlardır. Kurtubî'ye göre Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) kaydettiği bu te'vîl,

57 Hac, 22/52.

58 Maide, 5/67.

59 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-Cayb*, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabi, Beyrut, 1998, c. XXIII, ss. 237-238.

söz konusu olay hakkında söylenenlerin en güzeldir.⁶⁰

Beydâvî (v. 685/1286) garânik ile ilgili rivâyetlerin genel çerçevesine kısaca değindikten sonra bunların muhakkik ulema indinde merdud olduğunu; şayet sahih bulunsa bile, bunun ancak imanda sabit olanlarla hemen sarsıntıya uğrayanların birbirinden ayrılması için bir sınama olduğunu belirtir. Müellif, Hac 22/52. âyette geçen “أُمْنِيَّة” kelimesinin “kıraat” anlamında olduğunu; şeytanın o kıraate ilka etmesinin ise, sesini yükselterek, işitenlerin Hz. Peygamber’in (sas) okuduğunu zannedecekleri şekilde konuşması olduğunu söyler. Bu da aynı şekilde Kur’ân’ın güvenilirliğine hâle getirdiği için reddedilmiştir. Nitekim şeytanın böyle bir müdahalesi olsa ve sonra Allah tarafından giderilip izâle edilse bile, bu müdahale durumunun tekrarlanma ihtimaline binâen vahyin güvenliği konusunda sürekli bir tevehhüm ve şüphe var olacaktır.⁶¹

Nesefî (v. 710/1310) de diğer müfessirler gibi Hac 22/52. âyeti tefsirinde, garânik olayını rivâyetlerde geçtiği şekliyle kısaca aktarır ve bunun kabul edilebilir olmadığını bütün ihtimalleri sıralayarak şöyle izah eder: **a)** Hz. Peygamber (sas) bu sözleri kasten ve bilerek söylemiş olamaz. Bu câiz olmadığı gibi küfürdür. Zira O, putları yermek için gönderilmiştir methetmek için değil. **b)** Şeytan bu sözleri Hz. Peygamber’e (sas) cebren söylemiş de olamaz. Çünkü “Şurası muhakkak ki benim kullarım üzerinde senin hiçbir nüfuzun olmayacaktır.”⁶² âyetine göre bu imkân dâhilinde değildir. Şeytan başkasına zorla bir şey yaptırılmaz. Alelâde kullarda bile durum böyleyse Hz. Peygamber’e (sas) zorla bir şey yaptırması asla mümkün olamayacaktır. **c)** Hz. Peygamber’in (sas) hata ve dalgınlıkla bu cümleleri telaffuz etmesi de kabul edilemez çünkü onun hakkında tebliğ esnasında böyle bir yanlışlık ve gaflet hali câiz değildir. Eğer câiz olsa sözlerinin güvenilirliği ortadan kalkardı. Kaldı ki Yüce Allah Kur’ân hakkında, “Ona (Kur’ân’a) ne önünden ne de ardından batıl yaklaşamaz”⁶³ ve “Hiç kuşku yok ki bu zikri (Kur’ân) muhakkak biz indirdik ve onu muhafaza edecek olan da yine biziz biz!”⁶⁴ buyurmaktadır.

Bu ihtimallerin bâtil olduğu ortaya çıkınca tek bir ihtimal kalır ki o da sudur: Hz. Peygamber (sas) Necm sûresini okurken putlardan bahseden âyeti okuduktan sonra durduğu sırada, şeytan garânikten bahseden cümleleri hiç vakit kaybetmeden ortaya atmış, bazıları da o sözleri Hz. Peygamber (sas) okudu zannetmiştir. Nitekim şeytan Hz. Peygamber (sas) zamanında hem konuşur hem de onun kelâmını işitirdi. Şeytanın Uhud Savaşı esnasında, “Muhammed öldürüldü” diyerek bunu yaydığı rivâyet edilmektedir. Bedir

60 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhîm Atfîş, Dâru’l-Küttübî’l-Misriyye, Kâhire, 1964, c. XII, ss. 81-86.

61 el-Kâdî Nâsîrüddîn el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar’âşî, Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1997, c. IV, s. 74.

62 İsrâ, 17/65.

63 Fussilet, 41/42.

64 Hicr, 15/7.

Savaşı sırasında ise “Bugün insanlar arasında sizi yenecek kimse yoktur, ben de sizin yanınızdayım (yardımcınızım)”⁶⁵ demiştir.⁶⁶

Ebû Hayyan (v. 745/1345), Zemahşerî ve İbn ‘Atıyye gibi birçok müfessirin garânîk olayından bahsettiklerini hatta bu konuda sözü bayağı uzattıklarını teessüfle kaydeder. Oysaki ona göre böyle bir hadisenin vukuu, değil ismet sıfatı taşıyan Hz. Peygamber (sas) hakkında, O’na mensup olan sıradan bir mümin hakkında bile câiz değildir. Bu çerçevede garânîk kıssasının tamamen bâtil olduğunu vurgulayan Ebû Hayyan, Fahrüddîn er-Râzî’nin ayrıntılı olarak değindiği naklî ve aklî delilleri daha mücmel bir biçimde sıralamıştır. Bu tutumuyla, -tahmin edileceği gibi- Hac 22/52. âyeti garânîk olayından bağımsız tefsir eden müfessire göre âyet, kavimlerinin imana gelmesini aşırı bir istekle arzulayan resûl ve nebîlerden bahsetmektedir. Hiçbirisi yoktur ki, şeytan onların rağmına küfrü süsleyerek kavimleri arasında yaymış ve onların kalplerine şüphe ilka etmeye çalışmış olmasın. Hz. Peygamber de (sas) önceki kutlu elçiler gibi kendi kavminin hidâyetini çok isterken, Nadr b. el-Hâris gibi şeytanlar onun kavmi ve diğer kabilelerden onunla görüşmeye gelen heyetler içinde şüphe ve fitneyi atıp yayarak onları İslam’dan uzaklaştırmaya çalışıyordu. Dolayısıyla 52. âyette şüphenin ilka edilmesi fiili (بَلَّغِي) şeytana nispet edilmiştir. Nitekim insî şeytanları kışkırtarak harekete geçiren; “(İblis) ‘Senin mutlak kudretine ant olsun ki, onlardan ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, muhakkak ki hepsini kışkırtıp azdıracağım’ dedi.”⁶⁷ âyetlerinde de beyan edildiği gibi şeytanın ta kendisidir.⁶⁸

18

İbn Kesîr (v. 774/1373) müfessirlerin çoğunun garânîk olayından, Kureyş müşriklerinin İslam’a girip Hz. Peygamber’e (sas) ittiba ettiği haberinin Habeşistan’a ulaştığından, bunun üzerine muhacirlerin bir kısmının döndüğünden bahsettiğini söyler. Söz konusu rivayetlerin tamamının, senesinde kopukluklar bulunan sıhhsiz haberler olduğunu belirten müfessir, bunların içinde muttasıl senetle gelen hiçbir rivayet göremediğini ekler. İbn Kesîr kendi tefsirinde özellikle Taberî ve İbn Ebî Hâtim’in aktardığı rivâyetlerden gerekli gördüklerine yer vermiştir. Müellif, İbn İshâk ve Beyhakî’nin konuya yaklaşımlarını da naklettikten sonra Beğavî’nin kaydettiği soru ve cevaptan bahseder. Ona göre Beğavî’nin kaydettiği farklı cevaplar içinde “en latîfî”, şeytanın kendi cümlelerini Hz. Peygamber’in (sas) kıraati arasına karıştırmak istediği şeklindeki cevaptır. Yani garânikle ilgili cümleleri zikreden şeytandır ancak müşrikler bunu Hz. Peygamber’in (sas) okuduğunu zannetmiştir.⁶⁹

65 Enfâl, 8/48.

66 Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelîmü't-Tayyib, Beyrut, 1998, c. II, ss. 447-448.

67 Sâd, 38/82-83.

68 Ebû Hayyân Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fîkr, Beyrut, 1999, c. VII, s. 526.

69 İbn Kesîr Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, Beyrut, 1999, c. V, ss. 387-389.

İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1448) bu konu üzerinde incelikle duran âlimlerden biridir. İlgili haberlerin geldiği rivâyet tarihlerinin çokluğunun, hadisenin aslının yaşanmış olduğuna delâlet ettiğini belirten müellif, yaptığı detaylı tahlilin sonucunda; rivâyetlerde yer alan “ألقى الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِهِ: Şeytan onun diline ilka etti” şeklindeki anlatımın zâhiri üzere anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. Zira Hz. Peygamber’in (sas) kasten veya yanlışlıkla Kur’ân’dan olmayan bir sözü ona ilave etmesinin caiz ve mümkün olmadığını söyler. Dolayısıyla ulemâ farklı açıklamalar yapma ihtiyacı duymuştur. Müellifin sıraladığı bu izâhâtı maddeler halinde şöyle zikredebiliriz:

a) Garânik ile ilgili sözlerin, Hz. Peygamber’in (sas) uyuklama gibi bir dalgınlık halinde lisanından döküldüğü ve bunun farkında olmadığı söylenmiştir. Bu görüş sıhhatli bulunmamış ve caiz olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Nitekim şeytanın uykuda bile ona hâkim olması mümkün değildir. **b)** Şeytanın zorlamasıyla Hz. Peygamber’in (sas) istem dışı olarak bu sözleri söylediği ihtimali öne sürülmüştür. Bu iddia ise şeytanın dilinden hikâye edilen “وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ : ...Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu...”⁷⁰ âyetiyle reddedilmiştir. **c)** Müşriklerin daha önce putlarını bu şekilde övdüklerini, onların bu sözlerinin Hz. Peygamber’in (sas) hafızasına bir şekilde takıldığı söylenmiştir. Kezâ bu görüş de yukarıdaki görüşlerin reddine gerekçe teşkil eden sebeplerle reddedilmiştir. **d)** Bunlar kâfirlere azarlama sadedinde söylenen sözlerdir. Murada delâlet eden bir karine olduğu takdirde bu tahmin caiz görülmüştür. Özellikle o zamanlar namazda konuşmak caizdi. **e)** Hz. Peygamber (sas) sûreyi okurken, müşrikler putları zemmeden âyetlerin geleceğinden korkarak her zamanki adetleri üzere⁷¹ Hz. Peygamber’in (sas) tilâveti içine kendi sözlerini karıştırmak istemişlerdir. İşte onları bu davranışa iten şeytan olduğu için, bu karıştırma şeytana nispet edilmiştir. Yahut “şeytan”la kastedilen insî şeytanlardır. **f)** Âyet metninde yer alan “الغُرَابِيُّ الْعَلِيُّ” ifadesiyle kastedilen meleklerdir. Kâfirler, “Melekler Allah’ın kızlarıdır.” der ve onlara ibadet ederlerdi. Onların bu kanaatleri “Erkek sizin de dişi mi O’nun (Allah’ın)?”⁷² âyetiyle reddedilmiştir. Ancak müşrikler bu sözü duydukları zaman onu kendi putlarına teşmil edip, “Putlarımızı yüceltti ve onlardan hoşnut oldu!” demişlerdir. Ardından Yüce Allah bu iki kelimeyi (الغُرَابِيُّ الْعَلِيُّ) nesh ederek âyetlerini muhkem kılmıştır. **g)** Hz. Peygamber (sas) Kur’ân’ı tertil ile okuyorken, şeytan fırsatını kollayarak onun durduğu yerlerden birinde, O’nun sesini taklit ederek garânikle ilgili sözleri söyleyivermiştir. Hz. Peygamber’in (sas) yakınında olanlar ise o sözleri O’nun sözleri zannederek yaymışlardır. Bu şıkta ifade edilen görüş İbn Hacer’e göre öne sürülen yorumların en güzelidir.⁷³

Celâlüddîn es-Suyûtî (v. 911/1505), *ed-Dürri’l-Mensûr* adlı tefsirinde

70 İbrâhim, 14/22.

71 Bkz. Fussilet, 41/26.

72 Necm, 53/21.

73 Ebu’l-Fadl Şihabüddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1379/1959, c. VIII, ss. 439-440.

başta Taberî ve İbn Ebî Hâtim olmak üzere kendinden önceki ulemânın ulaşabildiği bütün rivâyetleri ayrıntılı olarak bir araya getirmiştir.⁷⁴ Müellif bu eserinde, naklettiği rivâyetlerle ilgili kendi fikirlerini belirtmemektedir. Esbâb-ı nüzulle ilgili *Lübâbu'n-Nukûl* adlı eserinde ise rivâyetlere kısaca değinen Suyûtî, Taberî, İbn Ebî Hâtim ve İbnü'l-Münzir'in sahih senetle Saîd b. Cübeyr'den aktardığı haberi nakleder. Buna göre Hz. Peygamber (sas), şeytan tarafından diline ilka edilen cümleleri okumuştur. Hac 22/52. âyetin nüzul sebebi budur. Ona göre, söz konusu olayın bu kadar fazla tarikle nakledilmesi onun bir aslının var olduğunu göstermektedir; kaldı ki Taberî'nin kaydettiği nakillerden ikisi mürsel olsa bile sahihtir. Bunların ilki Ebû Bekir b. Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişam'dan ez-Zührî; ikincisi ise Ebu'l-Âliye'den Dâvud b. Ebî Hind tarikiyle gelen rivâyetlerdir. Ona göre İbnü'l-'Arabî ve Kâdî İyâz'ın söz konusu rivâyetlerin tamamı için "bâtıldır" demeleri ise itibar edilecek bir tespit değildir.⁷⁵ Ne var ki Suyûtî'nin İbn Hacer'in görüşüne yer vermiş olması, onun da İbn Hacer gibi düşündüğü zannına yol açmış,⁷⁶ fakat bu tespit isabetli değildir.

Ebû's-Suûd (v. 982/1574) sair müfessirler gibi Hac sûresi tefsirinde, 52. âyetin nüzûl sebebi olarak kıssaya değinmiştir. Konuyu oldukça mücmel geçen müellif, muhakkik ulemânın şeytanın ilkasıyla Hz. Peygamber'in (sas) kıraat etmesi durumunu merdud gördüğünü belirtir. Şayet bu durum sahih olsa bile, imanda sâbit olanlarla tereddütte olanları birbirinden ayırmak için bir imtihan vesilesi olarak değerlendirilmelidir. Müellif, şeytanın sesini yükselterek okuması ihtimalinin de reddedildiğine, çünkü bunun da Kur'ân'ın sağlamlığına hâlel getireceğine dikkat çeker. Ona göre bu âyet, peygamberlerin sehiv yapmasının ve şeytanın vesvesesine maruz kalmasının câiz olduğuna delâlet etmektedir.⁷⁷

Diğer müfessirler gibi Bursevî (v. 1127/1715) de Hac sûresi 52. âyetin tefsirinde rivâyetlere mücmelen değinmiştir. Âyetteki neshin hüküm neshi değil, lugavî nesh olduğunu belirten müellif, Allah'ın şeytan tarafından müşriklerin kulaklarına ilka edilen cümleleri nesh edip âyetlerini sağlam kıldığını söyler. Zaten ihlaslı müminler indinde bu sözlerin bâtil olduğu âşikârdır. Müellif böyle bir durumun, insanları putlardan men etmek için gönderilen âyetlerin kıraati esnasında olmasını ise imtihan ve sınamaya bağlar.⁷⁸ Necm sûresi tefsirinde konuya tekrar değinen Bursevî, bu sûrenin nübüvvetin beşinci yılında indiğini, açıktan ilan edilerek okunan ilk sûre olduğunu, müminlerin kendileriyle beraber secde eden müşriklere şaşırdığını, çünkü şeytanın garânikten bahseden kelimeleri müşriklerin kulaklarına ilka ettiğini, onların bunu Kur'ân'dan zannettiğini, müminlerin ise bunu

74 Bk. Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. VI, ss. 65-69.

75 Celâlüddîn es-Suyûtî, *Lübâbu'l-'Ukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. I, s. 136.

76 Bk. Cerrahoğlu, "Garânik", c. XIII, s. 363.

77 Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebû's-Suûd el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., c. VI, ss. 113-114.

78 İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî el-Haneftî el-Halvetî el-Bursevî, *Rîhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., c. VI, ss. 49-50.

duymadığını söyler.⁷⁹

3. Garânikle İlgili Rivâyetlerin Son Dönemdeki Yansımaları

Şevkânî (v. 1250/1834) Hac 22/52. âyetin sebab-i nüzulü olarak zikredilen garânik olayına kısaca değindikten sonra, rivâyetlerin sahih olmadığı gibi hiç bir yönden sabit de olmadığını belirtir. Müellif böylece Hz. Peygamber'in (sas) tebliğ vazifesine şeytan tarafından müdahalenin mümkün olmadığı kanaatini peşinen belirttikten sonra, muhakkik alimlerin sahih olmayan hatta bâtil olan bu aktarımları Kur'ân'a arz ettiklerinin altını çizer. Râzî'nin tefsirinde olduğu gibi âyetlerden, hadis ulemasının sözlerinden birtakım delilleri ve diğer bazı müfessirlerin yaklaşımlarını kaydeden Şevkânî, konuyla ilgili yaptığı uzun açıklamalarda tahrîç edilen rivâyetlere, öne sürülen çeşitli ihtimallere eserinde yer vermiştir. Sonuç olarak ilgili rivâyetlerin ya mürsel ya munkat' olduğunu belirten müellif bunların hiçbir delil ifade etmediği kanaatini yineler.⁸⁰

Âlûsî (v. 1270/1854) Hac 22/52. âyetin Hz. Peygamber'i (sas) teselli etmek için indirilmiş olduğu ve âyette şeytanın kâfirlerin kalplerine şüphe ve fitne atmasından bahsedildiği görüşündedir. Nitekim "...Doğrusu şeytanlar kendi dostlarına, sizinle mücâdele etmeleri için fısıldayıp telkîn ederler..."⁸¹ ve "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kılmışızdır. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine süslü/yaldızlı sözler fısıldarlar..."⁸² gibi âyetler de aynı eksendedir. İmam Mâturîdî'nin verdiği örnek âyetleri Âlûsî'nin de kaydettiği görülmektedir. Örneğin kâfirlerin kulluk ettikleri bâtil mabutlarla birlikte cehenneme gireceklerinden bahseden âyete⁸³ karşı müşriklerin "O zaman İsa, Üzeyir ve melekler de cehennem odunu olacak çünkü onlara da tapılıyor!" demeleri şeytanın onların kalplerine attığı bu tür fitnelerin ürünüdür. Yüce Allah ise şeytanın fitnelerini, kendi yüce katından peygamberlerine yardımıyla gidererek sürekli boşa çıkarır. Dolayısıyla bu âyetin nüzulünün, şeytanın Hz. Peygamber'in (sas) tebliğine müdahale etmesi olayıyla bir ilgisi bulunmamaktadır.⁸⁴

Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942) konuyu Necm sûresinin tefsirinde ele alır. Müellife göre Taberî ve Zemahşerî gibi müfessirler kendilerine yakışmayacak tarzda zayıf bir nakli eserlerinde aktarmışlardır. Nakledilen rivâyetleri sorgulamadan alan müfessirlere göre bu durum, ilâhi vahyin, şeytanın taarruzuna karşı kuvvetini ve korunmuş olduğunu gösteren bir hadisedir. Dolayısıyla onlar buna itiraz etmeyip makul bulmuşlardır. Muhammed İbn İshâk, Beyhakî, Ebû Hayyan gibi muhakkik âlimlerin söz

79 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s. 209.

80 Muhammed b. Ali el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1992, c. III, ss. 546-548.

81 En'âm, 6/121.

82 En'âm, 6/112.

83 Enbiyâ, 21/98.

84 Şihâbüddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. IX, ss. 167-177.

konusu rivâyetleri reddetmiş olduğunu kaydeden Elmalılı, kendi fikrini de şöyle açıklar: Putları kuğu kuşlarına (garânîk) benzeterek öven cümleler, müşriklerin önceden beri Ka'be'yi tavaf ederken söyleyegeldikleri bir şeydi. Rivâyetlere muhtelif şekillerde yansımış olması buna delâlet eder. O halde garânikten bahseden cümleler esas itibariyle şeytanın müşriklere yaptığı bir ilkadır. Yine aynı sûrenin başında, "O (Peygamber) hevâsından konuşmaz. O (tebliğ ettiği Kur'ân) ancak vahyolunan bir vahiydir."⁸⁵ âyetleri okunup dururken, Hz. Peygamber'in vahyi tebliğinde şeytânî bir ilkanın müdâhil olamayacağına asla şüphe yoktur.

Elmalılı'nın Kur'ân'ın üslubu açısından yaptığı tahlil ise şöyledir: Kur'ân'ın pek çok yerinde kâfirlerin, müşriklerin ve şeytanların sözleri hikâye edilmektedir. Şayet garânikten bahseden cümlelerin, onların sözlerini hikaye etmek babından olduğu varsayılrsa, "Onlar (putlar), sizin ve babalarınızın takmış olduğu birtakım isimlerden başka bir şey değiller! Allah ise onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (müşrikler) ancak bir zanna ve nefislerin arzu ettiği şeye uyuyorlar. Oysa ant olsun ki Rab'lerinden onlara bir hidâyet kaynağı (Hz. Peygamber/Kur'ân) gelmiştir."⁸⁶ âyetinden hemen önce zikredilmiş olması gerekirdi. Oysaki rivâyetlerde putları öven cümlelerin, "Siz Lât'ı ve Uzzâ'yı gördünüz mü? Diğer üçüncü olan Menât'ı da (gördünüz mü? [Onlar hakkında ne dersiniz?])."⁸⁷ âyetlerinden sonra telaffuz edildiği söylenmektedir. Halbuki hemen sonraki "Erkek sizin de dişi mi O'nun (Allah'ın)? Öyleyse bu çok insafsızca bir taksim!"⁸⁸ âyetlerinde bir azarlama ve kınama söz konusudur. Bu da söz dizimindeki ahengi bozmaktadır. Övgünün hemen ardından nasıl olur da tahkir gelir?⁸⁹

İbn Âşur (v. 1973), sünnet bilgisi zayıf bir kısım müellifler ve tuhaf rivâyetleri iyice tahlil etmeksizin aktarmayı seven bazı müfessirler tarafından Hac 22/52. âyetle ilgisi olmayan bir takım nakillerin yapılmış olduğu görüşündedir. Öyle ki bununla hem söz konusu âyetin mânası hem de ilgili olduğu iddia edilen Necm sûresinin anlamı bozulmaktadır. O, diğer birçok müfessir gibi bu rivâyetlerin zayıf olduğunu, hiç birinin sahâbeye dayanmadığını, İbn Abbâs'a nispet edilen haberin de senedinin sıhhatli olmadığını söyler. Zira Necm sûresi indirildiği zaman İbn Abbas Hz. Peygamber'in (sas) meclisinde değildi. Kaldı ki garânikle ilgili âhad haberler Hz. Peygamber'in (sas) korunmuş olmasına (ismet sıfatına), dolayısıyla usûlü'd-dîn açısından İslam'a muhaliftir. Bu haberlerin yalan olduğuna delil olarak sadece "O (Peygamber) hevâsından konuşmaz."⁹⁰ âyeti bile yeterlidir. Şayet garânîk olayı sika râvilerce nakledilmiş olsaydı bile reddi veya te'vîli

85 Necm, 53/2-3.

86 Necm, 53/23.

87 Necm, 53/19-20.

88 Necm, 53/21-22.

89 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979, c. VII, ss. 4597-4598.

90 Necm, 53/3.

gerekirdi. Kaldı ki bu denli zayıf ve temelsiz isnatlar nasıl olur da vaki imiş gibi kabul edilebilir? Eğer bu hadise asıl itibariyle yalan olmasaydı, “Lât ve Uzzâ’dan bahsedilmesini fırsat addeden bazı müşrikler garânikle ilgili sözleri uydurup kendileri gibi kâfirlerin yakınlığını kazanmak, imanı zayıf olanların kalplerine ise şüphe atmak için yaymışlardır.” şeklinde te’vîl edilebilirdi.

İbn Âşur, Elmalılı’nın tespitine benzer bir tarzda, rivâyetlerin tamamında Hz. Peygamber’in (sas) sûreyi sonuna kadar okuduğu, secde âyetinden dolayı secde ettiği, müşriklerin de putları övüldüğü için bu secdeye iştirâk ettiklerinin aktarıldığını belirtir. Halbuki şeytanın, “Siz Lât’ı ve Uzzâ’yı gördünüz mü? Diğer üçüncü olan Menât’ı da (gördünüz mü? [Onlar hakkında ne dersiniz?]).”⁹¹ âyetlerinden sonra müdahale ve ilka ettiği söylenmektedir. Bu doğru varsayılrsa bile daha sonra, yani “Erkek sizin de dişi mi O’nun (Allah’ın)? Öyleyse bu çok insafsızca bir taksim! Onlar (putlar), sizin ve babalarınızın takmış olduğu birtakım isimlerden başka bir şey değiller! Allah ise onlar hakkında hiçbir delil bir indirmemiştir. Onlar (müşrikler) ancak bir zanna ve nefislerin arzu ettiği şeye uyuyorlar. Oysa ant olsun ki, Rab’lerinden onlara bir hidâyet kaynağı (Hz. Peygamber/Kur’ân) gelmiştir.”⁹² âyetlerinde putlar yine tahkir edilmiştir. Ayrıca sûrenin sonuna kadar olan diğer âyetlerde de müşriklerin inançları ve davranış tarzları tezyifle reddedilmiştir. Pekiyi onlar sûreyi sonuna kadar dinledikleri halde, nasıl putlarının methedildiğini zannetmiş ve secdeye kapanmış olabilirler? Bu itibarla Buharî’nin *Sahîh*’i gibi makbul eserlerde garânikten bahsedilmeksizin, Necm sûresinin sonunda müşriklerin de müminlerle beraber secde ettiğinden bahseden rivâyetlerin bulunması İbn Âşur’a göre müelliflerin yapmış olduğu bir karıştırmadan ibarettir.

Müellife göre sûrelerin nüzulü hakkındaki bilgiler bakımından da garânikle ilgili rivâyetlerin asılsız olduğu söylenebilir. Zira Necm sûresi Mekke döneminin ilk yıllarında inen sûrelere aittir. Hac sûresinin ise bir kısmı Mekke döneminin sonlarında bir kısmı Medîne döneminin başlarında nâzil olmuştur. Şayet Hac 22/52. âyeti garânik hadisesinden sonra teselli olsun diye indirildiyse araya bu kadar zamanın girmesi nasıl mümkün olabilmiştir? Yine söz konusu rivâyetlerde, secde eden müşriklerin İslam’a girdiklerini sanan Habeşistan muhacirlerinden bir grubun geri döndükleri söylenmiştir. Oysa Necm sûresinin nüzulüyle muhâcir grubun Mekke’ye rücuu arasında da çok büyük bir zaman aralığı bulunmaktadır. Ayrıca İbn Âşur’a göre Hac sûresi 52. âyette geçen “تَمَنَّى” fiilinin “kıraat etti”, “أَمْنِيَّة” lafzının ise “kıraat” anlamında olduğuna dair iddianın katiyeti bulunmadığı gibi, Arap dilinde buna delil olacak apaçık bir örnek de yoktur.⁹³

Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî (v. 1979), tefsirinde garânik olayıyla ilgili yorumların neredeyse tamamına değinerek uzun bir bilgilendirme yapar.

91 Necm, 53/19-20.

92 Necm, 53/21-23.

93 Muhammed et-Tâhir İbn Âşur et-Tûnusî, *Tefsîrü’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru’t-Tûnusiyye, Tunus, 1984, c. XVII, ss. 303-307.

Müellif kıssanın uydurma olduğu görüşündedir. Ona göre, yaşandığı söylenen garânîk olayıyla İsrâ 17/73-75. âyetleri arasında beş-altı yıl, Hac 22/52. âyeti arasında sekiz-dokuz yıl vardır. Dolayısıyla bunların söz konusu olayla ilgisi olamaz. Kaldı ki bu âyetlerin bağlam itibarıyla de garânikle ilgisi yoktur. Sibak ve siyakıyla incelendiğinde İsrâ 17/73. âyette, Hz. Peygamber'in (sas) kâfirlerin fitnelere aldandığı iddiasının reddedildiği görülür. Hac 22/52. âyette ise tahrife karşı bir teselli etme durumu vardır. Öte yandan Necm sûresine eklendiği söylenen garânîk cümleleri, öncesi ve sonrasıyla birlikte okunduğunda ortaya değil Allah'a, sıradan bir beşere bile isnat edilemeyecek kadar anlamsız ve saçma bir hitap çıkmaktadır. Mevdûdî sahîh hadîs kaynaklarında yer alan secde hadisesinin ise doğru olduğunu, bunda bir garipliğin olmadığını belirtmiştir. Muhtemelen müşrikler Kur'ân'ın eşsiz hitabı karşısında secde etmişler. Daha sonra ise mağlubiyetlerini gizlemek için "Muhammed putlarımızı övdü, onun için secde ettik!" diye bir yalan uydurdular.⁹⁴

Muhammed Hamîdullah (v. 2002) garânîkle ilgili cümlelerin hakikaten âyet olduğunu ve daha sonra neshedildiğini savunmuştur. Ona göre Necm sûresinin bu âyetleri putlarla istihzâ eder bir mahiyettedir. Yani müşrikler putları yüce kuğu kuşları şeklinde gördükleri ve onların şefaatlerini umdukları için onların bu düşünceleriyle alay edilmiştir. Kastedilen aslında, "Eh işte görüyor musunuz Lât'ı ve Uzzâ'yı ve şu diğer üçüncüleri olan Menat'ı? Acaba bunlar gerçekten ulu tanrılar mıdır? Ve onların araya girip şefaatte bulunmalarından hiç ümitvâr olunur mu?" şeklinde bir olumsuz mânadır. Ancak söz konusu metinde lafzen soru edatı bulunmadığı için bunun olumlu bir cümle değil müşriklere istihzâ ile sorulan bir soru cümlesi olduğu ancak okuyan kimsenin yapacağı tonlama ile belirtilebilir mahiyettedir. Kureyşlilerden biri, şeytanî bir düşünceyle bu ifadeyi olumlu bir cümle tarzında okudu. Müşrikler de Yüce Allah'ın putlara müsade ettiğini ve Hz. Peygamber'in (sas) onları benimsediğini zannettiler. Hz. Peygamber (sas) olan bitenden habersiz, kılmakta olduğu namazının secdesine varınca müşrikler de secde ettiler. Lafzen iki mânaya da gelebilecek söz konusu âyetler, bu yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği için daha sonra neshedilmiş, onların yerine Necm 53/19-23. âyetler gönderilmiştir.⁹⁵

Türkiye ilahiyat akademiasının, konuyu aynı minvâlde yorumlarla değerlendiren emektar iki ismi olan İsmâil Cerrahoğlu ve Sabri Hizmetli'nin görüşleri de kısaca şöyle belirtilebilir: "Garânîk Kıssası" hicrî II. ve III. yüzyıllarda, rivayetleri alırken eleştirmeci yaklaşmayan, cerh ve tadil etmeye gerek duymayan Müslüman tarihçiler tarafından kayda geçmiş, sonrasında ise maalesef pek çok müellif tarafından benimsenmiştir. Esasen onlar duydukları rivâyetleri gizlemeye gerek görmedikleri gibi, bunların bir kısmının ilerde Müslümanlar aleyhine kullanışlı malzemeler oluşturacağını

94 Bkz. Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VI, trc. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, c. III, ss. 377-383.

95 Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İmaj, Ankara, 2003, c. II, s. 110.

da idrâk edememişlerdir. Oysaki garânikle ilgili cümleler 20-25 farklı şekilde rivâyet edilmiştir; bunlar birlikte, estetikten, fesahat ve belagatten yoksun olduğu gibi filolojik açıdan da makbul değildir. Râvilerin kimisi sikâ değildir, kimisi cerhedilmiştir. Dahası, garânik hadisesi için ileri sürülen tarih miladi 615-619 yılları arasındadır. Kıssanın senesinde ise İbn Abbâs ve Saîd b. Cübeyr gibi o tarihlerde henüz çocuk yaşta veyahut doğmamış olan, yani rivâyet yapması mümkün olmayan isimler bulunmaktadır. Her şeyin ötesinde Hz. Peygamber'in (sas) putlardan şefaât umulacağını söylemesi mümkün değildir. Mümkün olsaydı iman edenlerin pek çoğunun irtidad etmeleri gerekir, Yahudi ve Hrsitiyanlar bu sebeple O'na hücum ederlerdi. Oysa bu tür şeyler vuku bulmamıştır. Dolayısıyla söz konusu hadisenin sübûtu tespit edilememiş olduğu gibi, İslam'a tamamen aykırı oluşu ve sahîh hadislerde garânikle ilgili bir şeyin bulunmayışı gibi sebepler bu kıssanın asılsız olduğunun bazı delilleridir. Habeşistan'a hicret edenlerden bir kısmının geri dönmesinin sebebi ise Hz. Hamza ve Hz. Ömer gibi büyük kahramanların İslam'a girmesi ve neticede Mekke'de belli bir süre de olsa sükûnetin hâkim olmasıdır.⁹⁶

Bu çerçevede öne sürülmesi mümkün iki tahmin şöyledir: Müşrikler üç büyük putlarının adını âyette duyunca, sürenin geri kalanını beklemeden onların methedildiğini düşünmüş ve öteden beri sürekli tekrar ettikleri garânik cümlelerinin Kur'ân tarafından tasdik edildiğini zannetmişlerdir. Müslümanlar ile birlikte secde etmiş olmalarının sebebi budur.⁹⁷ Hz. Peygamber (sas) Kâbe'de, nâzil olan Necm sûresini okuyarak müminlere namaz kıldırması, secdeye gittiğinde, uzaktan onları izleyen müşrikler de âyetlerde putlarının adı anıldığı için sevinerek onunla birlikte secde etmişlerdir.⁹⁸

4. Hac Sûresi'nin Mekkî-Medenî Olma Durumu

Rivâyet ve görüşlerini ele aldığımız müfessirlerin/müelliflerin büyük çoğunluğu, izahatlarını Hac sûresinin ilgili âyetlerinin Necm sûresinin söz konusu kıraati esnasında yaşanan durumdan sonra nâzil olduğu ön kabulüyle yapmıştır. Bazı müellifler ise Necm sûresinin Mekke döneminin başlarında, Hac sûresinin ise Mekke döneminin sonuyla Medîne döneminin başında nâzil olduğunu ve ikisi arasında uzun yılların geçtiğini öne sürerek bunun yanlış olduğunu belirtmiştir. Bu durum insanın aklına, "Ortada bu kadar bariz bir durum varsa, ömrünü tefsir ilmine hasreden onlarca müfessir bunu nasıl oldu da fark edemedi?" şeklinde bir istifhamı getirmektedir. Tefsir literatürüne bakıldığı zaman Hac sûresinin Medenî olduğu ancak konumuzla ilgili âyetlerinin Mekke'de indiğine dâir rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin Yahyâ b. Sellâm (v. 200/815) ve İbn Ebî Zemenîn, Hac sûresinin 52-55. âyetlerinin Mekkî olduğunu, geri kalan kısmının tamamının Medenî

96 Bkz. Cerrahoğlu, "Garanik Meselesinin İstismarcıları", ss. 70-76; Hizmetli, "Garanik Meselesi Üzerine", ss. 40-58.

97 Cerrahoğlu, "Garanik Meselesinin İstismarcıları", ss. 72-73.

98 Hizmetli, "Garanik Meselesi Üzerine", ss. 57-58.

olduğunu belirtmektedir.⁹⁹ Mâverdî, İbn Abbâs'a istinat eden bir rivâyete¹⁰⁰; İbn 'Atıyye ve Ebû Hayyân Katâde'nin rivâyetine dayanarak¹⁰¹; İbn Âşur ise İbn Abbâs, Dahhâk, Katâde ve Hasan'a müsteniden yine aynı âyetlerin Mekkî olduğunu söylemiştir.¹⁰² Kurtubî, cumhura göre Hac sûresinin kısmen Mekkî kısmen Medenî olduğunu, en doğrusunun da bu görüş olduğunu kaydetmiştir. Çünkü sûrenin âyetleri de buna işaret etmektedir. Örneğin ilk âyet "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" diye başlamaktadır ve bu, Mekke ehline yapılan türden bir hitaptır.¹⁰³ İbn Âşur ise cumhura göre durumun yukarıda belirtildiği şekilde olduğunu; ancak âyetlerin hangisinin Mekkî hangisinin Medenî olduğunun kesin bir şekilde tayin edilemediğini belirtmektedir.¹⁰⁴ Bu bilgiler bize, müfessirlerin büyük çoğunluğunun garânikle ilgili rivâyetlere dayanarak Necm sûresi ile Hac sûresi arasında kurdukları irtibatın bilgisizlik yahut dikkatsizlik sonucu olmadığını göstermektedir.

Genel Değerlendirme

a) Rivâyet-yorum ilişkisi bağlamında ve garânik olayı örneğinde Mukâtil (v. 150/767), Taberî (v. 310/922), İbn Ebî Hâtim (v. 327/939), Semerkandî (v. 373/973), İbn Ebî Zemenin (v. 399/1008) ve Mâverdî (v. 450/1059) gibi müfessirlere dâir pek bir şey söylenemeyeceği görülmektedir. Zira bunlar rivâyetleri sadece aktarmakla yetinmiş, aralarından bir tercih yapmaya bile gerek görmemiştir. Beğavî (v. 516/1122) bunlar arasında bir adım öne çıkarak ekseriyetin görüşünün, Hz. Peygamber'in (sas) lisanına ilka edildiği yönünde olduğunu, şayet öyleyse bu durumun bir sınama olduğunu belirtmekle yetinmiştir. İbn Ebî Hâtim, tefsirinde genel olarak herhangi bir yorum yahut tercih belirtmemektedir. Taberî genel tefsir tarzına muhalif olarak bu meselede tercih belirtmemiştir. İki müellif de bu konuda kendilerine ulaşan rivâyetleri bir araya toplamakla yetinmiştir. Kronolojik bakımdan en eski olmasıyla bizzat "râvî" sayılabilecek Mukâtil b. Süleyman ise garânik olayını başkasından rivâyet ettiğine dâir herhangi bir lafız kullanmamıştır; ancak iki ayrı sûrenin tefsirinde kıssaya farklı şekillerde yer vermesi ve garânik meselesiyle Kâfirûn sûresinin iniş sebebi arasında bağlantı kurması, farklı ağızlardan işittiği varyantların olduğunu göstermektedir. Mukâtil'in bu tavrı, bazı tefsir müelliflerinin günümüzde beklediğimiz anlamda bir müfessir gibi değil daha çok bir tarihçi gibi davrandığının ve ilk dönemde tefsirin, rivâyetleri zikretmekten ibaret bir ameliye olduğunun göstergesidir. Öyle ki bu denli hassas bir meselede bile kritik ve tenkit etmek şöyle dursun rivâyetler arasında bir tercih bile belirtilmemiştir.

b) İbn Sa'd'ın rivâyetinde söz konusu olaydan sonra İsrâ sûresi

99 Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. I, s. 353; İbn Ebî Zemenin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, c. III, s. 166.

100 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, c. IV, s. 5.

101 İbn 'Atıyye, *el-Muharrer*, c. IV, s. 105; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, c. VII, s. 480.

102 İbn Âşur, *et-Tahrîr*, c. XVII, s. 180.

103 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XXI, s. 1.

104 İbn Âşur, *et-Tahrîr*, c. XVII, s. 180.

17/73-96. âyetlerin indirildiğinden bahsedilmektedir. Ancak Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in, daha sonra da onları takip eden Semerkandî ve İbnü'l-Arabî (v. 543/1148) gibi bazı müfessirlerin dışındakiler Hac sûresi 22/52. âyete odaklanarak diğer âyetlerden bahsetmemişlerdir. Taberî'nin ilk zikrettiği nakilde, hadise üzerine İsrâ 17/73-75. âyetlerin indirildiği; ancak Hac 22/52. âyet inene kadar Hz. Peygamber'in (sas) üzüntü ve kederinin geçmediği söylenmiştir. İbn Ebî Hâtim de İsrâ sûresi 17/73. âyetin nüzul sebebi olarak, şeytanın Hz. Peygamber'in (sas) kıraatine yaptığı müdahale rivâyetini nakletmiştir. İki müellifin de bu konuda kendilerine ulaşan rivâyetleri bir araya toplamakla yetindikleri görülmektedir.

c) Mâtürîdî (v. 333/944) Hz. Peygamber'in (sas) garânikle ilgili cümleleri telaffuz etmiş olamayacağını ve ilgili rivâyetlerin sıhhsiz olduğunu bazı aklî ve naklî delillerle ifade etmiş ancak olayın mahiyetiyle ilgili son noktayı koymamıştır. Burada önemli olan husus, yaşadığı erken dönem itibariyle Mâtürîdî'nin, aklî ve naklî deliller ışığında sıhhsiz bulunduğu rivâyetlere karşı geliştirdiği itirazdır. Mâtürîdî sonrası müfessirlerden Cassâs (v. 370/980) durumu, insî yahut cinnî bir şeytanın seslenerek müşrikleri aldatması şeklinde yorumlamıştır. Beyhakî'nin (v. 458/1066) görüşü Cassâs'la aynı minvaldedir. İbnü'l-Arabî'ye (v. 543/1148) göre Hac 22/52. âyet tam aksine Hz. Peygamber'in (sas) garânikten bahseden cümleleri telaffuz etmekten berî olduğunu ortaya koymaktadır. İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201) Hz. Peygamber'in (sas) ismet sıfatıyla böyle bir sözü vahye karıştırmış olmasının imkânsızlığına dikkat çekmiştir.

d) Zemahşerî'ye (v. 538/1143) göre Hz. Peygamber (sas) şeytanın vesvese ilkası sonucu, dalgınlıkla ve yanılarak söz konusu cümleleri okumuştur. Müellif hatanın yapılmasını ismet sıfatına muhalif görmemekte, bununla beraber hata yapıldıktan sonraki tashihi bu sifata bağlamaktadır. İbn 'Atıyye'nin (v. 542/1147) görüşü de aynı minvaldedir.

e) Fahrüddîn er-Râzî'ye (v. 606/1209) gelene kadar müfessirlerin genel anlamda iki görüşü benimsediği görülmektedir. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in (sas) garânikle ilgili cümleleri şeytanın ilkasıyla sehven/dalgınlıkla okumuş olduğu yönündedir. Diğeri ise insî yahut cinnî bir şeytan tarafından söz konusu cümlelerin sarf edildiği ve sanki Hz. Peygamber (sas) kıraat etmiş gibi algılandığı şeklindedir. Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirler rivâyetleri aktarmakla yetinirken; onlardan sonra gelen müfessirler ise adeta bu rivâyetlerin içinden tercihte bulunmuştur. Nitekim garânikten bahseden lafızları Hz. Peygamber'in (sas) değil şeytanın telaffuz ettiğine dâir rivâyeti Taberî nakletmiştir. Kezâ bir müşriğin kalbine ilka edilen sözlerin daha sonra yayılmış olduğuna dâir rivâyet de İbn Ebî Hâtim'in aktarımları arasındadır. Bu çerçevede Râzî'ye gelene kadar, müfessirlerin -açıkça ifade etmeseler de- tercih belirtme dışında konuya ciddi bir katkılarının olmadığını söylemek mümkündür. Rivâyetlerin sıhhsizliğini vurgulama dirâyetini gösteren Mâtürîdî'yi (v. 333/944) bu çerçevenin biraz dışında değerlendirmek gerekmektedir.

İslam'ın genel prensipleri çerçevesinde söz konusu rivâyetleri net bir şekilde reddeden Râzî'nin bu tavrı, meselenin tefsir literatüründe ele alınışı açısından adeta bir dönüm noktası niteliğindedir. Râzî öncesi müelliflerde, söz konusu rivâyetleri kökten reddetme tavrını sadece Ebû Hilâl el-Askerî'de görmekteyiz ki o da bunu âyetin tefsiri sadedinde yapmamıştır. Öte yandan yukarıda belirtildiği gibi Mâtürîdî'nin dirâyeti müsellemlerle birlikte, onun da yine rivâyetlerde resmedilen olayın varlığını bir bakıma kabullenerek bazı teviller yaptığı görülmektedir.

Râzî'nin yaklaşımındaki bir diğer önemli hususun da, Buhârî ve Müslim gibi sahîh hadîs kaynaklarında geçen secde hadisesini garânik olayıyla birlikte değerlendirmeyişi olduğu kanaatindeyiz. Tam aksine bunlar gibi makbul hadîs külliyatlarındaki rivâyetlerde garânikten bahsedilmemesi, Râzî'ye göre garânik kıssasının asılsız olduğunun delilidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sas) Necm sûresinin sonunda secde yaptığı, müminlerle birlikte müşriklerin de secde ettiği, sahîh hadîsler ışığında sabittir. Asılsız olan kısım Hz. Peygamber'in garânikle ilgili cümleleri şeytanın ilkasıyla okumuş olduğudur. Râzî'den yaklaşık yedi buçuk asır sonra yaşamış olan İbn Âşur'un garânik rivâyetleriyle birlikte secde olayının anlatıldığı sahîh hadîsleri de reddetmesi bu dengeyi tutturmanın kolay olmadığını göstermektedir.

f) Râzî'nin, kendinden sonraki dönemde önemli etkiler oluşturduğu görülmektedir. Ancak müfessirlerin bir kısmı rivâyetleri tıpkı onun gibi toptan reddederken; diğer kısmı Hz. Peygamber'e (sas) olan müdahaleyi reddederek olayı tevile yönelmiştir. Bu ikinci tavrı tercih eden müfessirlerin daha çok Mâtürîdî çizgisini takip ettiği söylenebilir. Kurtubî (v. 671/1273), rivâyetlerin sıhhatli olmadığını, olsa bile te'vîl edilmesi gerektiğini söyler. Beydâvî (v. 685/1286) garânik ile ilgili rivâyetlerin muhakkik ulema indinde merdud olduğunu belirtir. Ona göre şeytanın böyle bir müdahalesi olsa ve sonra Allah tarafından giderilip izâle edilse bile, bu durum Kur'ân'ın güvenilirliğine hâlel getirecektir. Nesefî'ye (v. 710/1310) göre muhtemel olan tek durum, garânikten bahseden cümleleri şeytanın ortaya atmış olmasıdır. Ebû Hayyan (v. 745/1345) böyle bir hadisenin vukuunu sıradan bir mümin için bile câiz görmez. Ona göre Hac 22/52. âyet, kavimlerinin imana gelmesini aşırı bir istekle arzulayan resûl ve nebîlerden bahsetmektedir ve garânikle ilgisi yoktur. İbn Kesîr (v. 774/1373) en makul ihtimalin, şeytanın kendi cümlelerini Hz. Peygamber'in (sas) kıraati arasına karıştırmak istemiş olması olduğunu belirtir. İbn Hacer'e (v. 852/1448) göre de yapılan yorumların en güzeli, garânikle ilgili sözleri şeytanın söylemiş olduğudur. Ebû's-Suûd (v. 982/1574) detaylı açıklamaya girmeksizin Hz. Peygamber'in (sas) kıraat etmesi durumunun da şeytanın sesini yükselterek okuması ihtimalinin de muhakkik âlimler tarafından reddedildiğini belirtir. Bursevî (v. 1127/ 1715) de diğer birçok müfessir gibi söz konusu elfâzın şeytan tarafından müşriklerin kulaklarına ilka edildiği kanaatindeyiz.

g) Râzî'den üç asır sonra yaşayan Suyûtî'nin (v. 911/1505) bu meseledeki tavrının en az Râzî'nin ki kadar dikkate değer olduğu kanaatindeyiz. Ona göre

söz konusu rivâyetlerin tamamı için “bâtıldır” demenin itibar edilecek bir yanı yoktur. Zira bu kadar çok tarikle gelmesi, olayın bir aslının bulunduğu delildir. Müellifin bu yaklaşımı da rivâyetlerin yorumcular üzerinde ne denli tesirli olduğunu göstermektedir. Zira Hz. Peygamber’in (sas) ismet sıfatıyla ve Kur’ân’ın güvenliğiyle çelişecek kadar önemli bile olsa, birçok tarikle gelmiş olması haberin bir aslının olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Esasen özellikle Mukâtil, Taberî, İbn Ebî Hâtim, Zemahşerî, İbn ‘Atıyye gibi müfessirleri de mevcut tavra iten aynı anlayış olmalıdır. Rivâyetleri aktarmakla yetinenler tenkide gerek duymazken, dirâyet tefsiri yapanlar ise bu rivâyetlerin ifade ettiği durumu reddetmeye gerek duymamıştır. Bununla birlikte müfessirlerin kâhir ekseriyetinin, esas itibarıyla Suyûtî’nin yaklaşımını doğruladığı görülmektedir. Zira çoğunluk, rivâyetleri toptan reddetmemiş, olayın bir aslının bulunduğu ancak şeytanın yaptığı ilkanın Hz. Peygamber’e (sas) değil müşriklere olduğu şeklindeki yorumu tercih etmiştir.

h) Gördüğümüz kadarıyla son asırlarda yaşamış olan müfessirlerin garânik rivâyetleri konusunda nispeten daha hassas ve temkinli oldukları söylenebilir. Şüphesiz ki bunda devraldıkları birikimin tartışılmaz bir yeri vardır. Şevkânî (v. 1250/1834) ilgili rivâyetlerin hiçbir delil ifade etmediği söyler. Âlûsî (v. 1270/1854) Hac sûresi 52. âyetinde, şeytanın kâfirlerin kalplerine şüphe ve fitne atmasından bahsedildiği görüşündedir. Gördüğümüz kadarıyla müfessirler arasında, konuya en geniş yeri ayıran Âlûsî’dir. Ancak müellif kendi zamanına kadar eser vermiş olan birçok müfessirin görüşlerini, süreç içerisinde yapılan izahları ve itirazları özetlemiştir. Konuyla ilgili kesin ifadeleri bulunmayan Âlûsî’nin genel tavrı, Garânik kıssasının asılsız olduğuna kanaat getirdiği izlenimi vermektedir. Elmalılı’ya (v. 1942) göre de garânikten bahseden cümleler esas itibarıyla şeytanın müşriklere kalplerine yaptığı bir fitne ilkasıdır. İbn Âşur (v. 1973) hadisenin uydurmadan ibaret olduğunu belirtir ve teville gerek görmez. Mevdûdî’yi (v. 1979) aynı çizgide olduğu İbn Âşur’dan ayıran detay, sahîh hadislerde geçen secde olayıyla garânik kıssasını birbirinden ayırmış olmasıdır. Ayrıca Elmalılı’nın meseleyi Kur’ân’ın üslûbu ve söz dizimi açısından da ele almış olması; İbn ‘Âşur’un ve Mevdûdî’nin ise üslup ve söz dizimine bir de nüzûl tarihi bakımından yaptıkları tahlili eklemeleri önemlidir. Bu da bize tefsir müktesebatının ehil ellerde birikim ve zenginlik kazanarak ilerlediğini göstermektedir. Nitekim adı geçen müfessirler kendilerinden önceki bilgi ve yorumları rafine ederek, ayrıca değinilmemiş noktalara da değinerek literatürün zenginleşmesini sağlamışlardır. Öte yandan onların da kendilerinden önceki müktesebâta dayanarak bir nevi seçim yapmış oldukları söylenebilir. Bu bakımdan garânik meselesi özelinde Mâturîdî’nin ve özellikle de Râzî’nin durduğu yer zirve sayılacak kadar önemlidir.

i) Muhammed Hamîdullah (v. 2002) garânikle ilgili cümlelerin hakikaten âyet olduğunu ve daha sonra neshedildiğini savunmuştur. Müellif gerekçe olarak herhangi bir delile dayanmayıp bunların yanlış anlaşılmaya sebebiyet verdiği için daha sonra neshedildiğini söylemektedir. Köken itibarıyla aynı olmasa da buna benzer bir rivâyeti İbn Hacer’in de zikrettiği

görülmektedir. Bu rivâyete göre “الغَرَائِبِ الْعَلَى” ifadesi ayet metnindedir ve kastedilen meleklerdir. Müşrikler bu sözü duydukları zaman onu kendi putlarına teşmil edip, “Putlarımızı yüceltti ve onlardan hoşnut oldu!” dedikleri için nesh edilmiştir. Kanaatimizce her iki görüşün de itibar edilecek bir yanı bulunmamaktadır.

j) İsmail Cerrahoğlu ve Sabri Hizmetli hocalarımızın en önemli yönü, garânikten bahsetmeksizin sadece secde hadisesinden bahseden ve Buhârî gibi muhaddislerin naklettiği rivâyet hakkındaki yorumlarıdır. Cerrahoğlu, üç büyük putun adını âyette duyan müşriklerin, öteden beri tekrar ettikleri garânik cümlelerinin tasdik edildiğini zannetmiş olabileceklerini söyler. Müslümanlar ile birlikte secde etmiş olmalarının sebebi budur. Hizmetli ise, Hz. Peygamber (sas) ve müminler secdeye gittiğinde, uzaktan onları izleyen müşriklerin de âyetlerde putlarının adı anıldığı için sevinerek secde etmiş olabilecekleri ihtimali üzerinde durmuştur. Bu iki yorumun da Râzî çizgisinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira sahîh hadislerde geçen olay teslim edilmiş ancak garânikle ilgili kısım reddedilmiştir.

Sonuç

Garânikle ilgili rivâyetleri bir şekilde kabullenmiş olan yorumcular tarafından Hac 22/52. âyette geçen “تَمَنَّى” fiiline “tilâvet/kıraat etti”; “أَمْنِيَّةً” lafzına ise “tilâvet/kıraat” mânası yüklenmiştir. Kanaatimizce bu durum rivâyet-yorum ilişkisi açısından, tefsir bilgisi sayılacak ön kabullerin dilbilgisini geride bıraktığına tipik bir örnektir. Bu sebepledir ki İbn Âşur bu iddianın katiyeti bulunmadığı gibi Arap dilinde buna delil olacak apaçık bir örneğin de bulunmadığını belirtme gereği duymuştur. Aktardıkları rivâyetler ve ortaya koydukları görüşler çerçevesinde, makalede yer verdiğimiz müelliflerin çoğunun garânikle ilgili rivâyetleri doğrudan yahut dolaylı bir şekilde kabul ettiği görülmektedir. Bunların yarıya yakını, Hz. Peygamber’in (sas) şeytanın ilkasıyla mezkûr cümleleri okuması durumunu makul karşılar görünümündeyken; geri kalanlar kıraati şeytanın yaptığını ve bunun müşriklere yapılmış bir ilka olduğunu savunmaktadır. Bunun yanında bazı müellifler bu ilkanın şeytan tarafından müşriklerin kalplerine atılan bir mücadele fitnesi olduğu yahut şeytan tabiatlı bir müşrik tarafından diğer müşrikler arasında fitne yararak yapıldığı görüşündedir. Yine çalışmada yer verdiğimiz isimlerin yaklaşık üçte biri söz konusu rivâyetlerin asılsız olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu panoramadan, müfessirlerin rivâyetlere karşı reddetme tavrını değil bütün şartları zorlayarak te’vîl etme tavrını tercih ettikleri sonucu çıkarılabilir.

Diğer taraftan müelliflerin kâhir ekseriyeti konuyu değerlendirirken, gerekli izâhatı Necm sûresinin kıraati esnasında yaşanan hadiseden dolayı Hac sûresi 52. âyetin nâzil olduğunu belirterek yapmıştır. Ancak bazı müellifler Hac 22/52. âyetin Mekke döneminin başlarında nâzil olan Necm sûresiyle zamansal açıdan herhangi bir ilişkisinin olamayacağını savunmuştur. Bu meyanda Hac sûresinin kısmen Mekkî kısmen Medenî olduğu belirtilmiştir ancak hangi âyetin tam olarak ne zaman indiğine dâir kesin bilgiye ulaşmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla “Necm sûresi Mekke döneminin ilk

şeklinde sunulacaktır. Netice itibariyle konuyla ilgili fikir belirten bütün müelliflerin samimi bir çaba içinde olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Hadisenin vuku bulduğunu kabul edenlerce bile, daha sonra yapılan uyarı ve tashih Hz. Peygamber'in (sas) ismet sıfatıyla açıklanmış, Kur'an'ın korunmuş olduğuna delil sayılmış, ayrıca ilâhî bir imtihan ve sınama olabileceği ihtimaline dikkat çekilmiştir. Ne var ki bu konuda asıl gösterilmesi gereken tavır bu değil müdakkikâne bir incelemeyle söz konusu rivâyetleri reddedenlerin tavrıdır. Görünen o ki ilk dönemlerden beri garânikle ilgili rivâyetlere çok da ehemmiyet verilmemiştir; ancak son dönemde özellikle oryantalistlerin bu noktadan yaptıkları yoğun taarruzlar, Mâtürîdî, Ebû Hilâl el-Askerî ve Râzî gibi bilginlerin ne kadar isabetli tahliller yaptıklarını teyit etmektedir. Kuşkusuz ki zaman en büyük müfessirdir...

Tablo-1

(Yorumcuların Garânik'le İlgili Rivâyetler Karşısındaki Tutumu)

	Rivâyetleri nakil ile yetinme	Rivâyetleri naklederek aralarından tercih etme	Rivâyetlere kısaca değinerek tercih belirtme	Rivâyetlere kısaca değinerek kendi görüşünü belirtme	Rivâyetlere kısaca değinerek bir kısmını tenkit etme	Rivâyetlerin zafiyetini ortaya koyarak makul bir tevîl yapmaya çalışma	Rivâyetleri bazı gerekçeler ışığında reddetme	Rivâyetleri birçok gerekçeyle ve kesin bir şekilde reddetme
Mukâtil (v. 150/767)	X							
Taberî (v. 310/922)	X							
İbn Ebî Hâtim (v. 327/939)	X							
Mâtürîdî (v. 333/944)				X	X	X	X	
Cassâs (v. 370/980)			X		X			
Semerkindî (v. 373/973)	X							
'Askerî (v. 395?/1005?)							X	
İbn Ebi Zemenîn (v. 399/1008)	X							
Mâverdî (v. 450/1059)	X							
Beyhakî (v. 458/1066)			X			X		
Beğavî (v. 516/1122)	X							

Tablo-2 (Yorumcuların Garânik Olayıyla İlgili Fikirleri)

	Hz. Peygamber "Garânik"le ilgili ifadeleri okumuştur	Kıraati yapan Hz. Peygamber değil şeytandır	Hz. Peygamber okumuş, şeytan bunu müşriklere haber vermiştir.	Şeytan müşriklerin kalbine ilka etmiştir. Sesli bir müdahale yoktur.	Garânikle ilgili ifadeler bir müşrik tarafından seslendirilmiştir.	Hz. Peygamber bu sözleri müşriklere bir kınama ve azarlama olarak söylemiştir.	Hz. Peygamber söz konusu cümleleri tekellim etmeksizin içinden geçirmiştir.	"Garânik" ifadesiyle kastedilen meleklerdi; müşrikler kendi putlarına teşmil ettikleri için nesh edildi.	"Garânik"ten bahseden cümleler, putlarla istihzâ eder mahiyetteki ayetlerdi, daha sonra nesh edildi.	"Garânik"le ilgili rivayetlerin tamamı asılsız ve uydurmadır.
Mukâtil (v. 150/767)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
Taberî (v. 310/922)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
İbn Ebi Hâtim (v. 327/939)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
Mâturîdî (v. 333/944)				X		X				
Cassâs (v. 370/980)		X			X					
Semerkindî (v. 373/973)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
'Askerî (v. 395?/1005?)										X
İbn Ebi Zemenin (v. 399/1008)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
Mâverîdî (v. 450/1059)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
Beyhakî (v. 458/1066)		X								
Beğavî (v. 516/1122)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivayetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
Zemahşerî (v. 538/1143)	X									
İbn 'Atıyye (v. 542/1147)	X									
İbnü'l-'Arabî (v. 543/1148)		X								
İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201)		X			X					
Râzî (v. 606/1209)										X
Kurtubî (v. 671/1273)		X								

Beydâvî (v. 685/1286)										X
Nesefî (v. 710/1310)		X								
Ebû Hayyan (v. 745/1345)										X
İbn Kesîr (v. 774/1373)		X								
İbn Hacer (v. 852/1448)		X								
Suyûtî (v. 911/1505)	X									Fikir beyan etmemiştir ancak garânik rivâyetlerini reddetmediği anlaşılmaktadır
Ebû's-Suûd (v. 982/1574)										X
Bursevî (v. 1127/1715)		X								
Şevkânî (v. 1250/1834)										X
Âlûsî (v. 1270/1854)				X						X?
Elmalılı (v. 1942)				X						X
İbn Âşûr (v. 1973)										X
Mevdûdî (v. 1979)										x
Hamidullah (v. 2002)								X		
İsmail Cer- rahoğlu										X
Sabri Hizmetli										X

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, I-XLV, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürsid v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillah el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XVI, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Balbay, Muhammed, *Garânik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2007.
- el-Begâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebî Saîd Abdillah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1997.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *Delâilu'n-Nübüvveti ve Ma'rifetu*

- Ahvâli Sâhibi's-Şerîa, I-VII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1982.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdülhalık b. Hallâd el-Basri, *el-Bahrü'z-Zehhar (Müsnedü'l-Bezzar)*, I-XVIII, Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1988-2009.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah İsmail b. İbrahim el-Cu'fi, *Sahihu'l-Buhârî*, I-IX, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstanbulî el-Hanefî el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- el-Cassâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-V, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara, 1996, c. XIII, ss. 361-366.
- , "Garanik Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1981, c. XXIV, ss. 69-91.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm b. Abdüssamed, *Sünen-ü Dârimî*, I-IV, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Mahmûd Avvâme, Dâru'l-Kible, Cidde/ Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut/ el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîrüddin el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît fi't-Tefsîr*, I-X, thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Abdullah, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Osman, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2007.
- Ebû's-Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*, I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir*, I-IX, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul, 1979.
- Hamîdullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, I-II, trc. Salih Tuğ, İmaj, Ankara, 2003.
- Hizmetli, Sabri, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1989, c. III, sayı: 2 ss. 69-82.
- İbnü'l-Arabî, el-Kâdî Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir et-Tûnusî, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Dâru't-Tûnusîyye, Tunus, 1984.
- İbn 'Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin. *Keşfü'l-Müşkil min Hadîsi's-Sahîhayn*, I-IV, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyad, ts.
- , *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, I-IV, thk. Abrürrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001.

- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-X, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Bîrî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, I-V, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâse/Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fârûku'l-Hadîse, Kâhire, 2002.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ebû'l-Hasan Ali eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Tarih*, I-X, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, Beyrut, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali, I-XIII, *Fethü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1988.
- İbn İshâk, Muhammed el-Medenî, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzîr Hişâm b. Muhammed, *Kitâbu'l-Asnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa, Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire, 2000.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, thk. Sami b. Muhammed Selâme, Dâru't-Taybe, Beyrut, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâşimî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhin Atfîş, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kâhire, 1964.
- el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-Târîh*, I-VI, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, ts.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I-X, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- el-Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I-VI, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VI, trc. Kurul, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, I-V, thk. Abdullâh Mahmud Şehâte, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut, 2001.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- er-Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Lays Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, I-III, y.y., ts.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

- , *Lübâbü'l-'Ukûl fî Esbâbi'n-Nüzul*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, I-VI, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1992.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXIV, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2000.
- , *Târîhü't-Taberî (Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk)*, I-XI, Dâru't-Türâs, Beyrut, 1387/1967.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü Tirmizî)*, I-V, Şirketü'l-Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1975.
- Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I-II, thk. Hind Şelebî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Yakût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldan*, I-V, nşr. Ferid Abdulaziz el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak Ebu'l-Feyz Murtazâ, *Tâcu'l-Arûs*, I-XL, Dâru'l-Hidâye, Beyrut, ts.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfu an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1407/1985.

Türk-İslâm Felsefesinde İran-Sâsânî Düşüncesinin Etkisi

Fatma Zehra PATTABANOĞLU *

Atf/©: Pattabanoğlu, Fatma Zehra, Türk-İslâm Felsefesinde İran-Sâsânî Düşüncesinin Etkisi, 2018/5 (1), 39-57.

Öz: İslâm felsefesi tarihi gözden geçirildiğinde Yunan, Arap, Türk, Pers, Hint gibi birçok kültürü ihtiva ettiği ve bu ışığın özellikle Rey, Mezopotamya, Bağdat gibi kültür merkezlerinden yayıldığı görülmektedir. Bu süreçte İran'da yetişen filozoflar, Türk-İslâm düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir role sahip olmuşlardır. Diğer taraftan Moğol istilasından kaçan bazı Farsî bilginler, Anadolu topraklarına yerleşerek çalışmalarını buradaki medreselerde devam ettirmiştir. Ancak Türk toplumunun geçmişte Doğu Asya'nın önemli bir bölümünde bulunması, Kirman Selçuklularının İran'da kurulması gibi faktörler buralardaki bilim adamlarının etnik kökenine dair farklı değerlendirmelere sebebiyet vermektedir. Filozofların kökenine dair tartışmalar devam etmekle birlikte, makalede İranlı ve Türk filozofların birbirine tesiri ve İslâm düşüncesindeki yeri tartışılacaktır. Ancak konunun genişliğine binaen çalışma Türk ve İran toplumunun İslâm'la ilişkisinden, 18. yüzyıla kadar olan süreçle sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslâm felsefesi, kelâm, tasavvuf, İranlı filozoflar, Türk filozoflar

The Effects of Iran-Sasanian Thought on Turk-Islam Philosophy

Citation/©: Pattabanoğlu, Fatma Zehra, The Effects of Iran-Sasanian Thought on Turk-Islam Philosophy 2018/5 (1), 39-57.

Abstract: When we have a look at the Islamic philosophy, we see that it contains many cultures such as Greek, Arabic, Turkish, Persian and Hindu and that its light spreads through the cultural centers such as Rey, Mesopotamia and Baghdad. In this process the philosophers grew up in Iran have played an important role for shaping the Turk-Islam thought. On the other hand some of the Persian scholars, who escaped from Mongolian invasion, settled down in Anatolia and continued their studies there. However, the fact that Turkish society lived in a wide range of the eastern Asia and Kirman Seljuks are established in Iran causes different sights on the ethnical origin of the scholars in this area. With the discussions about the origins of the philosophers going on, this article discusses the effects of Iranian and Turkish philosophers to each other. However, regarding the broadness of the subject the study has been limited with the time-frame until the 18th century rather than the Islamic relationship of Turkish and Iranian societies.

Keywords: Turkish-Islamic Philosophy, Kalam, Sufism, Iranian Philosophers, Turkish Philosophers

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, f.zehrapattabanoğlu@hotmail.com Bu makale Berlin Humboldt Üniversitesi ve KTÜ'nin hazırlanmış olduğu "Berlin International Social Sciences and Humanities Conference" başlıklı sempozyumda sunulan bildirinin genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş halidir.

Giriş

Felsefe her ne kadar gerçek anlamda Yunanlılarla başlatılmış olsa da düşünme etkinliği olarak insanlık tarihi kadar eskidir. Felsefenin başlangıçtaki konumu itibarıyla Mesûdî (ö.956), filozof ve bilge yetiştiren yedi milletin ismini Türkler, İranlılar, Araplar, İbraniler, Yunanlılar, Hintliler ve Çinlilerden ibaret saymaktadır.¹ Fârâbî ise felsefenin önce Irak halkı olan Keldânîlerden Mısır halkına, oradan Yunanlılara, onlardan tercüme yoluyla Süryanilere ve daha sonra da Araplara intikal ettiğini düşünmektedir.² İnsanlık tarihine bakılınca diğer düşüncelerde olduğu gibi felsefî düşüncenin de birikimsel (kümülatif) olarak geldiği ve seçmecilik (eklektisizm) esasına göre gelişme gösterdiği görülmektedir. İslâm felsefesi de bu süreçten geçerek, farklı düşüncelerin etkisi altına girmiştir. Ancak bu etkilenme onun özgünlüğünü bazı araştırmacılar tarafından tartışılır duruma getirirse de, herhangi bir filozofun farklı bakış açısı ya da yenilikleri, o düşüncenin zenginliği olarak algılanmalıdır.³ Nitekim İslâm felsefesi de bu açıdan özgün ve şümüllü bir alan olarak not edilmelidir.

Türk-İslâm felsefesi denilince yalnızca bugünkü Anadolu topraklarında üretilen felsefeyi anlarsak doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Çünkü felsefe tarihinin genel karakteri göz önünde tutulduğu zaman, toplumların geçmişinde ve geleneğinde var olan düşünceyi de bilmek zorundayız. Nitekim Türklerin İslâm diniyle karşılaşmalarından sonraki süreçte yerleşik hayata geçmeleri Selçuklular ve Osmanlılarla gelişme göstermiştir. Balkanlar, Kuzey Afrika, Arap Yarımadası, Hint Kıtası, Orta Asya ve Endülüs'e kadar yayılan coğrafyada Selçuklularla başlayan yapılanma Osmanlılar ile devam etmiştir. Bu minvalde Selçuklu ve Osmanlı toplumunun varlık, bilgi ve değere dair kelâm, tasavvuf, mantık, fıkıh, ahlâk, edebiyat, sanat vs. alanlarda ürettiği fikirler, felsefî düşünceye dâhil olmuştur.

Son zamanlarda sayısı artan araştırmalarda “Türk-İslâm felsefesi”, “Türk felsefesi”, “Türk-İslâm düşüncesi”, “Türk düşüncesi”, “Selçuklu ve Osmanlı felsefeleri ya da düşünceleri” bağlamında pek çok kavramsal ve içerikli değerlendirme yapılmış, bu alanların kaynakları tartışılmıştır.⁴ Tarihi, coğrafi, sosyal, bilimsel ve kültürel paradigmalarda bu kavramları ele alıp tanımlamaya çalıştığımızda, doğal olarak birbiriyle örtüşen alanlara ve meselelere tekabül ettiğini görmekteyiz. Nitekim İhsan Fazlıoğlu Türk dönemi İslâm felsefe-bilim geleneğinin muhtelif alanlardaki tasniflerini Selçuklu-Osmanlı tarihi sürecinde ayrıntılı olarak ele almış ve bu alanları kelâmî çizgi, hikemî Meşşâî çizgi, irfânî nazarî çizgi, İshrâkî çizgi ve riyâzî çizgi olmak üzere kısımlandırarak, her çizginin düşünürlerini şema halinde

1 Nihat Keklik, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yayınları, Ankara 1996, s. 11.

2 Fârâbî, *Tahsilü's-saâda*, thk. Cafer Ali Yasin, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1983, s. 88.

3 Mehmet Bayraktar, “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine”, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2009, s. 16.

4 Türk-İslâm düşüncesine dair yapılan çalışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Bozkurt, “Türk İslâm Düşüncesi Tarihine Giriş”, *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Divan Kitap, Ankara 2014, s. 7-37.

vermiştir.⁵ Bu makalede bizim vurgulamak istediğimiz şey, Türk-İslâm felsefesinin kaynaklarından birisi kabul edilen İran düşüncesinin niceliksel ve niteliksel etkinliğini göstermek ve diğer taraftan ulusçuluk fikrine binaen pek çok düşünürün İranlı gösterilmesiyle, Türk-İslâm düşüncesi açısından ortaya çıkabilecek yanlış bakış açılarının önüne geçebilmektir.

Türklerin İran'la ilişkisinde yerleşik İranlılarla, göçebelerin ve Moğol öncesi dönemde başlayan ancak Timur ve Özbek dönemlerinde yoğunlaşan yarı göçebe ve yerleşik Türk gruplarının dilsel ve kültürel karışımları nedeniyle Maverâünnehir, Harezm, Fergana ve Taşkent gibi Orta Asya'nın pek çok bölgesinde iç içe geçmiş bir kültürel yapı söz konusu olmuştur.⁶ Bu bölgede sivil yönetim ve ilim İranlıların elindeyken, Türkler daha çok askerî yapılanma bakımından gelişme göstermişlerdir. Ancak göçebeleşme ve kültürel gerileme arasında orantılı bir bağ olsa da, Türkler özellikle İslâmlaşmadan sonra Sünniliğin kalesi haline gelerek kültürel gelişmede rol oynamaya başlamışlardır.⁷ Nitekim Türkmenler (Oğuzlar) İslâm medeniyetine siyasî bir güç olarak girdiklerinde Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037) gibi önemli filozoflar yetişmiş, İslâm düşüncesinin tedvin dönemi önemli ölçüde tamamlanmıştır. Dolayısıyla 1040 yılından sonra Selçuklular mevcut İslâm medeniyetini örgütleyerek, ilmin gelişmesi için âlimlere güvenli bir coğrafya hazırlamışlardır. Selçuklular Anadolu topraklarını yurtlaştırma sürecinde, mensup olduğu İslâm medeniyeti ile Türk-İran devlet ve siyaset zihniyeti çerçevesinde, varlık ve bilgiye dair farklı söylemleri tasnif edip yeniden gözden geçirmiş, geliştirmiş ve yeni katkılarda bulunmuş; bu birikimi de kendilerinden sonra gelen Osmanlı ve İran-Orta Asya Türk coğrafyasına miras bırakmıştır.⁸

Türk ve İran düşüncelerinin karşılıklı etkileşimi ya da İslâm felsefesi üzerindeki tesiri söz konusu olduğunda, tarihî arka planı iyi değerlendirmek gerekir. Dinî ve siyasî faktörler Orta Asya'da ortak bir kültürün oluşmasına zemin hazırladığı için mesele İslâmî dönemle ilgili olduğu kadar, İslâm öncesi dönemde de kapsamaktadır. İşte bu karşılıklı etkileşim bir taraftan İran-İslâm düşüncesinin, diğer taraftan da Türk-İslâm düşüncesinin gelişmesini sağlamıştır. Bu yapı aynı zamanda diğer İslâm topraklarında da etkili olmuştur. İran-İslâm kültürünün bu bağlamda düşünce, dil ve varlık ilişkisinin önemine binaen ilk dayanağı Farsça, ikincisi hem rasyonel hem de mistik İslâm bilgisi olmuştur.⁹ İslâm dünyasında ilim dilinin Arapça olmasından dolayı bilginler bu dili kullansa da, Farsça diğer dil seçeneği olarak tercih edilmiştir. Nitekim milletler arasında dil ve din, ortak kültürün oluşmasında

5 İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, Papersense Yayınları, İstanbul 2016, s. 112-121.

6 Robert L. Canfield, "Giriş: Türk-İran Geleneği", *Turko-Persia in Historical Perspective (Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri)*, ed. Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 87.

7 Yuri Bregel, "Orta Asya'da Türk Moğol Etkileri", *Turko-Persia in Historical Perspective (Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri)*, s. 95-97.

8 İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka*, s. 170.

9 Francis Robinson, "17.y.'dan 20. y.'ın Başlarına Kadar Hindistan'daki İran-İslâm Kültürü", *Turko-Persia in Historical Perspective (Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri)*, s. 138-139.

en önemli etkenlerdendir. Bu sebeple Türk ve İran düşünürlerinin birbirlerini etkileme süreçlerini ve felsefî bakış açılarını anlatmadan önce, iki alanın da üst çatısı olan İslâm felsefesinin kaynaklarına göz atmak münasip olacaktır.

A. İslâm Felsefesinin Yabancı Kaynakları

İslâm felsefesinin doğuşunda etkili elementlerden biri dâhili, diğeri de hâricî faktörlerdir. Dâhili kaynaklarının başında Kur'an ve Sünnet gelir. Hâricî yani yabancı diyebileceğimiz kaynaklar ise Müslümanların diğeri din, kültür ve medeniyetler ile karşılaşmaları ve tercüme faaliyetleridir.¹⁰ İslâm felsefesinin gelişiminde tercüme faaliyetleri önemli olmakla birlikte, Oryantalist düşüncelerin iddialarına dayanarak kökenlerini tamamen tercüme faaliyetlerine bağlamak, İslâm felsefesi ve düşüncesini doğru okuyamadığımız anlamına gelecektir. Nitekim her felsefî metni tercüme eden, filozof olamayacağına göre bu hususta asıl sâikleri göz önünde tutmak, Müslüman filozofların zihinlerinin hicri ilk asırdan beri süreklilik arz eden düşünce faaliyetleriyle meşgul olduğunu not etmek gerekmektedir. Doğrusu İslâm felsefesinin oluşumuyla ilgili bazı teoriler, Süryanicedeki felsefî etkinliğin önemini abartılı olarak ele almaktadırlar. Bunun sebebi Müslümanların akli ilimlerle ilgisinin hâricî tesirlere dayandığı iddiasıdır. Hâlbuki tedvin ve tasnif süreci boyunca üretilen önemli bir literatür ve gelenek, antik dünya ile kurulan ilişkinin temellerini oluşturmuş, elde edilen bilginin temellük ve temessül edilmesini sağlamıştır.¹¹ Bu bağlamda İslâm felsefesi dinî ilimlerin tedvini aşamasında, diğeri ilimlerin de gelişmesi sürecine dâhil olmuştur. Zira bu aşama, İslâm felsefesinin gelişmesinde kendisine özgünlük sağlayacak faktörleri de barındırmaktadır.

Diğeri taraftan İslâm felsefesi Süryani, Arap, Türk, Berberi, İran (Pers), Hint ve daha başka milletlerin de dâhil edilebileceği eklektik bir yapıya sahiptir. İlk dönemlerde nazarî felsefe, Emevî halifesi Halid b. Yezid (ö. 704?), Abbasî halifesi el-Me'mun (ö. 833) ve genel olarak İran, Hint ve Babil unsurları içinde ve özel olarak da Grek ve Helenistik formlarda İranlı vezir Cafer el-Bermekî (ö.805) gibi önemli şahsiyetlerin gayretleriyle gelişme göstermiştir.¹² İmparator Zeno 489 yılında Urfa'daki akademiye kapatınca oradan kaçan Nesturî âlimleri İran hükümdarı tarafından çok iyi karşılanmış ve bunların bir kısmı Nusaybin, bir kısmı da Cündişapur'a gitmiştir. 555 yılında kurulan ve Batı Asya'da Helenistik ilimlerin merkezi olarak gelişen Cündişapur Okulu'nun tesiri Abbasiler zamanına kadar uzanmıştır. Okulun Hristiyan hocaları, Hüsrev'in ilmî araştırmalara fırsat tanınması üzerine Süryani-Grek ilim geleneğini devam ettirmişlerdir. Daha sonra Atina Okulu kral Jüstinyen'in emriyle 529 yılında kapatılınca, oradan kaçan pagan hocalar İran sarayında kabul görmüşlerdir. Cündişapur Bağdat'a yakın olduğu için

10 Kemal Sözen, "Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi ve İslâm Felsefesinin Gelişimi", *İslâm Felsefesi*, ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat, Lisans Yayınları, İstanbul 2017, s. 25, 28.

11 İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 38,72.

12 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 1, 6.

İranlılar, Abbasi halifeleriyle yakın siyasî ilişkiler içinde bulunmuşlardır. Neticesinde İslâm devletinden yayılan pek çok ilmî faaliyet, bu okuldan kaynaklanmıştır.¹³ Dolayısıyla Cüdişapur'daki İran fikir dünyası, İslâm düşüncesinin tesir kaynaklarından birisi olmuştur. Bu devirde Ebu Yahya Zekeriya, Ebu Bişr Metta, Ebu Zer'a, Huneyn b. İshak ve oğlu, Sabit b. Kurra önemli çeviriler yapmışlardır. O dönemde Yunan ve Hint eserlerinin yanında Hristiyan, gnostik hatta Mani dini eserleri bile çevrilmiştir, Mani kâtipler de görevde bulunmuştur.¹⁴

İran ve Anadolu'daki felsefî etkinliğe gelince, siyasî ve sosyal durumlardan dolayı filozofların etnik kökenleri hakkındaki belirsizlikler, bilimsel faaliyetlerin hangi millete atfedileceği problemi beraberinde getirmiştir. Nitekim Fârâbî, Âmirî (ö.992), İbn Miskeveyh (ö.1030), İbn Sînâ, Birûnî (ö.1048), Zemahşerî (ö.1143), Sühreverdî (ö.1191), Fahreddin Râzi (ö.1210), Nasîruddin Tûsî (ö.1274), Molla Sadra (ö.1640) ve bunların dışında pek çok isim Wikipedia'da İranlı filozoflar olarak geçmiştir. Ancak İslâm dünyasında filozofların hangi milletin düşüncesine dâhil edileceği konusu müşkül bir durum arz etmektedir. Mesela, İbn Sînâ bazı kaynaklarda İranlı,¹⁵ bazılarında Türk asıllı¹⁶ gösterilirken, aynı durum Sühreverdî ve Mevlânâ (ö.1273) gibi düşünürler için de geçerlidir. Aslında filozofların etnik kökenleri söz konusu olduğunda, İslâm felsefesinin belli bir millete mal edilmesi doğru bir yaklaşım olarak görülmemelidir. Çünkü bu meseleye dair filozofların kendi metinlerinde, bibliyografik çalışma olan tabakat kitaplarında herhangi bir dayanak bulunmamaktadır. Hatta İslâm filozofları içinde bir ırka nispetle tanınan tek isim Kindî (ö. 873?) olup, diğer filozoflar elbette bir millete mensup olmakla birlikte daha ziyade dinleriyle, doğdukları şehir veya aileleriyle tanınmaktadırlar.¹⁷

İslâm felsefesini herhangi bir etnik gruba atfetme çabamız olmasa da felsefenin birikimsel özelliğinden dolayı daha önceki düşüncelerden beslendiğini, bu sebeple de genelde İslâm felsefesinin, özelde Türk ve İran düşünürlerinin bu süreçten geçtiğini göz ardı edemeyiz. Bu bağlamda düşünürlerin ilişki bağlarını doğru tespit edebilmek için eserleri arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ortaya çıkarılması ve temsil ettikleri gelenek

13 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 11; Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal-Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, c. I, s. 78.

14 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, T. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1967, s. 18.

15 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz yayıncılık, İstanbul 2000, s. 41; Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 41; Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, c. II, s. 124; Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 40.

16 M. Şemsettin Günaltay, "İbni Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *TTK Belleten*, c. IV, sayı: 13, 1940, ss. 1-37; İsmail Yakıt, *Türklüğü Tartışılan Meşhurlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016, s. 41-52; Von Aster, "Felsefe Tarihinde Türkler", *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak* içinde, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, c. I, s. 336.

17 Cüneyt Kaya, "Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 27-28.

ve öğrencileri bakımından hangi çizgide olduklarının iyi değerlendirilmesi gerekir. Buna ilaveten düşünürlerin kendi aralarındaki yazışmaların içeriğine vâkıf olmak, problemlere yaklaşımlarını doğru tespit edebilmek de büyük önemi haizdir. Bundan dolayı sorunun anlaşılması ve çözülmesi için nitelikli ve özgün çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu çalışma daha çok meseleyi genel hatlarıyla değerlendirmektedir. Nitekim düşünürlerin metinleri çerçevesinde yapılacak tetkiklerin ve çözüm arayışlarının, perspektifi daha geniş araştırmaların içeriğinde sunulma imkânı bulacağını vurgulamak isteriz.

B. Türk-İslâm Felsefesinin Gelişmesinde İran Etkisi

Cahiliyye döneminden beri Araplarla İranlılar arasındaki münasebet, fetih zamanında (638-652) ilerlemiş ve hilafet Bağdat'a nakledilince İran tesiri, İslâm dünyasında daha fazla hissedilmiştir. Ancak bütün felsefi birikimlerde olduğu gibi İran felsefesi de kadim gelenekten ve diğer düşüncelerden etkilenmiştir.¹⁸ Bu bağlamda İran düşüncesinin temelleri *Nehcü'l-Belâğâ*'da yer alan imamların bâtnî öğretileri, kadim İran'ın özellikleri, Sühreverdî'nin işrâkî bilgeliği, ilk sûfilerin görüşleri, İbn Arabî'nin irfanî düşüncesi ve Yunan filozoflarının mirasından oluşmaktadır.¹⁹ Zerdüştlüğe ait fikirler özellikle İşrâkîlerde dikkat çekmektedir. Nitekim *Kitabu'l-İşrâk*'taki sembolik kavramların ve Sühreverdî ontolojisinin temellerinin Zerdüştlüğe dayandığı iddia edilmiş, hatta teorilere göre bu tesir, daha sonra İslâm sûfilerine aktarılmıştır.²⁰

Hellenizmin Müslümanlığa geçişinde Hristiyanlığın, Yeni Platonculuğun, İran'daki Cündişapur okulunun, pagan Harranlıların ve Hint düşüncesinin etkisi görülmektedir. İranlılar Müslümanlığı kabul ettikleri zamanlarda Araplar hürs, gayret ve yeni ulusun dinçliğini yansıtırken, İranlılarda bitkinlik ve yıpranmış medeniyet durumları gözlemlenmekteydi. İşin içine kültürün gururu da dâhil olunca özellikle üst sınıf İranlılar, yeni inançları ihtiyatla karşılamış ve eski geleneklerini hemen bir kenara koymamışlardır. Bu sebeple onlar, eski İran düşüncesini İslâm'a dâhil ederek, ilâhî imam anlayışının ve mistik düşüncenin gelişmesinde etkin olmuşlardır.²¹ Genel olarak İslâm düşüncesinde de Platon'un, Aristoteles'in, Stoacıların, Yahudi Philon'un, Hristiyan kilisesinin Katolik düşünürlerinin, gnostiklerin ve Yeni Platoncuların fikirleri bir potada eritilmiştir. Ancak hermetik literatür İslâm dünyasında hızla yayılsa da İslâm düşüncesine uymayanlar asimile edilmeye çalışılmıştır. İbn Sînâ, İbn Tufeyl (ö.1185), Sühreverdî ve İbn Arabî (ö.1240) gibi düşünürlerin eserlerinde bu etki açıkça görülmektedir. Hatta İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakkân* türü eserleri, İran yazarlarının tarzı olan sembolik ve

18 Y. Kumeyr, *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 47-48.

19 Seyyid Hüseyin Nasr, "İsfahan Okulu", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, ed. M. M. Şerif, c. III, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 128.

20 Marietta Stepaniants, "Zerdüştlüğün İslâm'la Karşılaşması", *İslâmî Araştırmalar*, çev. Cahid Kara, 2012, c. XXIII, sayı: 2, s. 96-97. Zerdüş'tün temel düşüncesi bağlamında ayrıntılı bilgi için bkz. Şehrezûri, *Nüzhettü'l-Eroâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, çev. Eşref Altaş, ed. İlhan Kutluer, TYEKB, İstanbul 2015, s. 556-561.

21 Muhammad Aslam Chaudhry, *An Introduction to Islamic Culture and Philosophy*, Publishers Emporium, Lahore, 1991, s. 143-144.

gizemli üslubun doğmasına sebep olmuştur.²² Sühreverdî'nin şârihlerinden olan İranlı eş-Şehrezûrî (ö.1288), sembolik dil ve rumuzları kullanan tam anlamıyla İsrâkiliği sergileyen filozoflara örnek olarak gösterilebilir.²³

İslâm'ın doğuşundan Selçuklu dönemine kadar İran'daki felsefe gelişimi, İslâm felsefesinin ilk dönemine tekabül etmektedir. Nitekim İslâm'ın ilk dört asrında felsefe gibi aklı ilimlerin geliştiği en önemli fikir merkezleri ya Arap-Fars sınırındaki Bağdat, Kûfe ve Basra ya da Horasan gibi bizzat İran şehirleri olmuştur. Bu bağlamda İranlılar başlangıcından beri İslâm felsefesinde merkezi bir rol oynayarak, İslâm kültürü için ev sahipliği yapmıştır. Felsefenin en önemli aşamalarından olan tercüme döneminde Mezopotamyalı ve Suriyeli Hristiyanların yanında İranlılar da dikkat çekmiştir. Grekçeden Farsçaya tercüme edilen bu eserlerin, İslâm felsefesinin teşekkülünde önemli bir yeri vardır. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre İranlı mütercimlerin ve felsefe öğrenimi görmüş kâtiplerin, Arapçanın felsefe dili olmasındaki katkıları büyük olmuş; bu süreçte Araplar daha çok kelâmı ilgilendirirken, İranlılar felsefeyle ilgilenebilirlerdir.²⁴

Araplar Greklerin yanında, İranlılar ve Hintlilerle sekizinci yüzyıldan itibaren temaslarını ilerletmişler, özellikle müspet ilimler tıp, siyaset gibi alanlarda onların tesiri altında kalmışlardır. Başlangıçta İran tesiri birkaç ahlâkî sözden ibaret olmuştur. Hintli Beydaba'nın *Kelile ve Dimne* adlı eserinin Pehleviceden Arapçaya tercümesini İranlı İbn Mukaffa yapmıştır. Bu tercümenin Arapça nesir tarihinde ve ahlâk konusunda önemli yeri vardır. İranlı filozof İbn Miskeveyh'in *Cavidan Hired* adlı eseri de aynı şekilde Anuşirvan, Lokman, Hermes, Diogenes vb. Pers, Arap ve Grek bilgilerinin ahlâkî öğütlerini içerir. İran'ın diğer önemli ahlâkî eserlerinden biri de İbn Mukaffa'nın *Risâle fi'l-ahlâk* adlı eseridir. Başlangıçta metafizik bağlamda İran etkisi İslâm düşüncesinde çok görülme ve daha sonraki dönemlerde özellikle 750 yılından sonra dikkat çekmektedir.²⁵

Anadolu'daki ilmî ve felsefî faaliyetlere gelince, öncelikle medreseler ve buralardaki etkinlikler dikkat çekmektedir. Nitekim Nizâmülmülk (ö. 1092), Şiî Fâtımîlerin Sünnî Abbasileri ve Selçukluları yıpratmak amacıyla propagandaya giriştikleri dönemde, Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek üzere ülkenin her tarafında medreseler açılmasına öncülük etmiştir. Yazdığı *Siyasetnâme* adlı eseriyle de Türk siyaset anlayışına önemli tesiri olmuştur.²⁶ Cürcân, Rey, Hemedân,

22 Ebü'l-Alâ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 57, 107,114,117.

23 Sembolik dil kullanmayan İbn Kemmûne (ö. 1284) de Molla Sadra tarafından *el-Esfâru'l-Erbaa'* da eş-Şehrezûrî, et-Tûsi, Kutbuddin Şirâzi ile birlikte İsrâkî gelenek içinde gösterilmiştir. Hüseyin Ziyai, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, Routledge and Kegan Paul, London-New York 1996, s. 473, 484; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2014, s. 30.

24 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, s. 103-104.

25 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 33-34.

26 Abdülkerim Özyayın, "Nizamiye Medresesi", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 188-189.

Yezd, Şiraz, Kirman, Merv ve Kâşân'da inşa edilen medreseler sayesinde ilmi seviyelerini yükselten Selçuklular, Şii Fâtımilerin Kahire'de kurdukları Ezher ve Dâru'l-Hikme vasıtasıyla yürüttükleri propaganda faaliyetlerine karşı koyabilmişlerdir.²⁷ Selçuklular İslâm dünyasının siyasî liderliğini ele aldıktan sonra da iç politikada Şii Fâtımiler, dış politikada ise Bizans ile mücadele etmeyi temel ilke kabul etmişler ve Sünniliğin hâmesi olmuşlardır. Selçuklular dönemindeki medreselerde matematik, astronomi, geometri, fizik, tıp, gramer, felsefe gibi dinî olmayan ilimler, usûl-i fıkıh, hadis, tefsir gibi dinî ilimler okutulmuştur.²⁸ Bu süreçte dinî ve felsefî ilimlerde Cüveynî (ö. 1085), Gazzâlî (ö. 1111), Şehabeddin Sühreverdî, Fahreddin Râzî, Necmeddin Kazvinî (ö. 1294), Pezdevî (1099), Sirâceddin Urmevî (ö. 1283), Âmidî (ö. 1233), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 1265), Kemaleddin b. Yunus (ö. 1242), Hubeş et-Tiflisî (ö. 1232), Kutbuddin Şîrâzî (ö. 1311), İbn Arabî, Sadreddin Konevî (ö. 1274), Mevlânâ (ö. 1273), Hacı Bektaş Veli (ö. 1337), Yunus Emre (ö. 1320?), Kemaleddin Kâmyar (ö. 1319); fennî ilimlerde (matematik, fizik, astronomi, vs.) Çağminî (ö. 1221), Ömer Hayyam (ö. 1132), Ali b. Zeyd el-Beyhakî (ö. 1169), Bedî el-Usturlâbî (ö. 1139), Abdurrahman el-Hâzinî (ö. 1160), Muvaffak Abdüllatif gibi âlimlerin önemli çalışmaları olmuştur. Özellikle fen ilimlerindeki gelişmeler, Nasîruddin Tûsî'nin Merâğa rasathanesini kurmasına zemin hazırlamıştır.²⁹

Nizâmîye medreselerinde Cüveynî, Eş'arîliğe tevîl metodunu getirmiş, öğrencisi Gazzâlî kelâmın kapılarını felsefe ve mantığa açmış, Ehl-i sünnet dışı fikirlerle mücadele etmiş, aklın çözemediği meselelerde vahye dayanarak mutasavvıf kişiliğini ortaya koymuştur. Fahreddin Râzî de kelâmı felsefeyi birleştirerek, felsefî kelâm dönemini başlatmıştır.³⁰ Bu süreçte Necmeddin Kazvinî ile Sirâceddin Urmevî, Gazzâlî'nin süzgecinden geçen İbn Sînâcî mantık anlayışına göre eserler telif etmiş, onların eserlerine şerh yazan Kutbuddin Râzî tarafından bu telifler yeniden değerlendirilmiş, daha sonra da pek çok filozof-mantıkçı tarafından ayrıntılı olarak geliştirilmiştir.³¹ Böylece Anadolu Selçuklu döneminde İbn Sînâcî çizgi daima göz önünde bulundurulmuştur. Başta *el-İşârât ve't-tenbîhât* olmak üzere bu geleneğe ait eserler okutulmuş ve şerhler, hâşiyeler yazılmıştır. Bir süre Anadolu'da bulunan ve dersler veren Ebherî, Urmevî ve Kazvinî'nin eserleri de Meşşâî

27 Nebi Bozkurt, "Medrese", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 324.

28 Ahmet Ocak, "Selçuklular-Dini, İlmî, Fikri ve Tasavvufî Hayat", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 375; Zeki Ayçeken, Yaşar Bedirhan, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, Eğitim Kitabevi, Konya 2004, s. 105.

29 Ahmet Ocak, "Selçuklular-Dini, İlmî, Fikri ve Tasavvufî Hayat", 375-376; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Yay., İstanbul 2011, s. 371-375; Osmanlı biliminin, dolayısıyla Selçukluların tarihî köklerinden biri Merâğa matematik-astronomi okuludur. İlhanlı hükümdarı Hülâgû'nun, bugün İran toprakları içinde bulunan Merâğa şehrinde 1259 yılında Nasîruddin Tûsî'ye kurduğu rasathâne, İslâm rasathânelerinin gelişiminde önemli bir adımı temsil etmektedir. Nasîruddin Tûsî'nin başkanlığında faaliyet gösteren bu rasathânedeki Müeyyedüddin el-Urdî, Muhyiddin b. Ebü's-Şükr el-Mağribî, Kutbuddin eş-Şîrâzî, Esîrüddin el-Ebherî, Necmeddin Debîrân ve Fahreddin el-Ahlâtî, Rükneddin b. Şerefeddin el-Âmilî, Ali b. Ömer el-Kazvinî gibi bilginler çalışmıştır. Bkz. Ali Bakkal, "Osmanlıların Müsbet İlimler Alanında İlerlemesi ve Gerilemesi Üzerine", *Köprü Dergisi*, İstanbul 2011, sayı: 114, s. 177.

30 Ahmet Ocak, "Selçuklular-Dini, İlmî, Fikri ve Tasavvufî Hayat", s. 376.

31 İhsan Fazlıoğlu, "Selçuklu Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim- Bir Giriş", *Cogito*, İstanbul 2001, sayı: 29, s. 154.

düşüncenin yayılmasında etkili olurken, diğer taraftan İslâm düşüncesinin İshrâkî geleneğini başlatan Sühreverdî, özellikle saray çevresinde tesirli olmuştur. Bu bağlamda Kutbuddin Râzi, Seyyid Şerif Cürçânî, Celâleddin Devvânî ve İbn Turke İsfahânî gibi filozoflar İslâm düşüncesinin gelişmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Diğer taraftan 16. yüzyılda kültürel gelişmenin zirve yapmasıyla Mir Damad, Mir Fındıriski, Şeyh b. Âmilî ve Seyyid Ahmed Alevî gibi ulema, Molla Sadra'nın içinde yetiştiği İsfahan Okulu'nun kurulmasında öncü olmuştur. Osmanlı'da Kutbuddin Şirazî, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî ile tasavvufî bilgi teorik bir yapıya büründürülerek, Anadolu düşüncesinde ortak bir üsluba dönüştürülmüştür. Bu anlayış da Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaşî Veli gibi Anadolu mutasavvıflarının düşüncelerinde devam etmiştir.³²

Osmanlı döneminde özellikle 13. yüzyılda düşünürlerin kendilerinden önceki metinlerde ortaya koydukları meseleler yeniden gözden geçirilmiştir. Bu durum çözümlemeci ya da eleştirel yöntemle pek çok felsefî problemin yeniden ele alınmasına vesile olmuştur. Şerh ya da hâşiye geleneğinde ortaya koyulan bu çalışmalar sadece bir tekrardan ibaret olmayıp, fikirlerin ayrıntılı bir şekilde gündeme getirildiği ve sürekliliğin sağlandığı verilerdir. Gazzâlî'den sonraki düşünce platformunda metafiziksel ve bilimsel problemleri yeniden gözden geçirme diyebileceğimiz bu aktivitede müstakil eserler ve risâleler de kaleme alınmıştır. Böylece çok kesin hatlarla çizilmesi mümkün olmasa da Anadolu'da İbn Sînâcılık, Yeni Eş'aricilik, İshrâkîlik ve vahdet-i vücud felsefesinin müntesipleri olan Ekberîlik (İbn Arabî okulu) gibi ekollerle, İslâm düşünce geleneği farklı boyutlarda temsil edilmiştir. Ayrıca Osmanlı'da mantık ve kelâm derslerinde okutulan kitaplar felsefenin canlı tutulmasını sağlayan ivmelerden olmuştur. Buna tasavvufî ile ilgili özellikle metafiziksel yaklaşımları konu edinen çalışmaları da ilave etmek gerekmektedir. Daha önce zikredildiği üzere bu ortamın oluşmasında pek çok düşünürün ve ortak kültürün etkisi bulunmaktadır.

Anlatılan ifadeler bağlamda İran düşüncesinin, Türk-İslâm düşüncesine tesiri siyaset alanında ve daha çok mistik formda gelişme göstermiştir diyebiliriz. Nitekim Mazdeizmdeki Hürmüz ve Ehrimen anlayışının, İshrâk felsefesindeki karanlık ve aydınlık kavramlarının oluşumundaki etkisi dikkat çekicidir.³³ Bu minvalde tasavvufî ile ilgili etkinliklerin daha çok İran'da yayıldığı ve buradan Anadolu topraklarına sirayet ettiği kabul edilir. Ancak tasavvuf hareketi Araplarda, İran ve Anadolu topraklarında olduğu gibi rağbet bulmamıştır.³⁴ Diğer taraftan Sünnî İslâm'la, Şii Safevîler arasındaki çatışma,

32 Fazlıoğlu, *a.g.m.*, s. 155-156; Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 23-35.

33 Alessandro Bausani, çev. Kürşat Demirci, "İslâm Öncesi İran Düşüncesi", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 90-95.

34 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 56-57. İranlı filozofların İslâm düşüncesine etkileri noktasında temkinli davranan Câbirî, Abbâsî dönemindeki felsefî düşünceyi hazırlayan tercüme faaliyetinin temelinde sosyal ve siyasî gücü son bulan, ancak ideolojik hamleyle ayakta duran Fars aristokrasine dikkat çeker. O, gnostik düşünceye dayalı dinî ve kültürel mirası İranlıların silah olarak kullandıklarını düşünmektedir. Ona göre Manî, Mazdek ve Zerdüştemellerine

Osmanlı'daki felsefe gelişimini farklı bir boyutta etkilerken, bu süreçte İran, Tûsî'yi izleyen filozoflar çıkarmaya devam etmiştir. Onun talebesi *Durretü't-Tac*'ın müellifi Kutbuddin Şirâzî ve *Hikmetü'l-Ayn*'ın müellifi Kâtibî, ondan sonra bu geleneği sürdürmüşlerdir.³⁵ Lârî, Daştakî ve Devvânî gibi filozoflar Safevî yönetiminden uzaklaşarak, Şirâzî okuluna ait düşüncelerini Osmanlı düşüncesine aktarmışlardır. Molla Sadra ve Sebzevarî gibi sonraki dönem İran düşünürlerinin metafiziğe getirdikleri yeni yaklaşımlar ve onların etkileri bütün İslâm ülkelerinde hissedilmiştir.³⁶ Her ne kadar İranlı filozoflar daha çok tasavvuf bağlamında etkin gibi gözükse de Nasîruddin Tûsî'nin gerek İbn Sînâ'nın eserlerine yazmış olduğu şerhler ve gerekse kendi eserleriyle Meşşâî felsefeyi dinî bilimlerin hemen her alanına yayması sebebiyle, Aristoteles felsefesinin belli konuları, kelâm ilminin temel problemleri arasında yer almıştır. Dolayısıyla başta Râzî olmak üzere, Kadı Beydavî (ö. 1292) vb. bilginler felsefî terminoloji içinde yeni bir kelâm modeli geliştirmişlerdir.³⁷ İranlı filozofların tasavvuf metafiziği bağlamında tesirleri de Nasîruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî arasındaki mektuplaşmalarda ve diğer eserlerde görülebilir.³⁸ Keza Devvânî (ö. 1502) de aslen İranlı olup Osmanlı düşüncesini etkileyen kelâm ve felsefe çizgisindeki düşünürlerdendir. Eserlerinde Eş'arî kelâmının, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışının ve İshrâkî felsefenin izlerini görmek mümkündür. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan da istifade eden düşünür ahlâk ve siyaset düşüncesinde bile eklektik tarzını yansıtmaktadır.³⁹ Bunlara ilaveten 17. yüzyıl İran düşüncesinin en önemli fikir akımı olan Molla Sadra geleneği, temelinde İbn Sînâ ve Sühreverdî düşüncesine dayansa da kendisine özgü bu eklektik tarzla, Osmanlı dönemindeki yeni arayışları etkisi altına almıştır.⁴⁰ Diğer taraftan Molla Sadra'nın talebeleri İran'da Şii-İshrâkî

dayanan bu düşüncenin amacı Arap dininde şüphe oluşturmak ve dini yıkarak Arap otoritesi ve devletini ele geçirmektir. Bu sebeple Aristoteles'in eserlerinin tercüme edilmesi Manî ve Zerdüşî dinlerine karşı açılacak savaş ifade etmekteydi. Bu sebeple İslâm dünyasında tercüme faaliyetleri Araplar açısından gnostik düşüncenin karşısına, rasyonel düşünceyi koyarak mücadele etmek anlamına gelmiştir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 41.

35 Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, s. 67.

36 Peter Adamson, *Philosophy in The Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 409, 441-442.

37 Bekir Karlığa, "Yirmisekiz Mehmet Çelebî'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On Sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1991, sayı:1, s. 290-292.

38 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2011, s. 14-15.

39 Harun Anay, "Devvânî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c. IX, s. 258. Devvânî, *Heyâkili'n-nûr* şerhinde İshrâkî sezgi ve mükâşefe gücünün öneminden bahsederek hakikatin ancak sezgiyle anlaşılabilirliğini anlatmaktadır. Ona göre Tanrı'nın nuru ya bir vasıtayla ya da onun dışında yayılınca, bu nur ilim ve aklı suret bakımından değil, bilakis nefste tecelli eden kudsi aydınlanma olarak görülmelidir. Böylece onunla keşf ve müşâhede tamam olur, sezgi sahibi veya sufi ulvî ilkelere ulaşır. Dolayısıyla İshrâkî lezzettin öneminden bahseden düşünür, lezzeti, kemali idrak etme; elemi de kemalin idrak edilememesi olarak görmektedir. Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi heyâkili'n-nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, Beytü'l-Verrak, Bağdad 2010, s. 280-281, 266. Devvânî, *Zevrâ* risalesinde nazar ehli ve keşf ehlinde bahsederken ilmin durumunu, birliğin çokluğu ve çokluğun birliği olarak değerlendirmektedir. Devvânî, *Risâletü'z-zevrâ*, *Seb'u resâil* içinde, thk. Ahmed Tuysirkani, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002, s. 180-181. Benzer durum İsbât-ı vacip risalelerinde de görülmektedir. Hatice Toksöz, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vacib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2014, c. VII, sayı: 2, s. 25-70.

40 Bekir Karlığa, "İbn Sînâ, Etkileri", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 347-348.

hareketin devamlılığını sağlamıştır. Öğrencilerinden iki oğlu İbrahim ve Ahmet, damatlarından Abdürrezzak Lâhicî (ö. 1662) ve Muhsin Feyz Kâşânî (ö.1680), ayrıca Muhammed Bakır Meclisî (ö. 1700), Nimetullah Şüsterî (ö. 1691) Muhammed Mehdi Burucirdî (ö. 1743), Molla Sadra'yı eleştiren İbrahim el-Ehsânî (ö. 1828), İran'ın son büyük filozofu olduğu iddia edilen Sebzevârî (ö. 1878) onun halefleri arasındadır.⁴¹

Felsefenin alt dallarından sayılan ahlâk alanındaki etkilere baktığımızda ise, İslâm dünyasında felsefî ahlâkın Gazzâlî'den sonra iki çizgide gelişme gösterdiğini görürüz. İbn Miskevî, Tûsî, Devvânî, Kâşifî, Kınalızâde gibi ahlâkçılar daha çok tedbirü'l menzil ve siyaset üzerinden ahlâka dair öğretileri geliştirirken, ikinci çizgi daha çok Fârâbî'nin metafizik mahiyetteki ittisal kavramı ve İbn Sînâ'nın İsrâkî düşüncüyü konu edinen çizgisinin temsilcileri İbn Bacce, İbn Tufeyl gibi isimler olmuştur.⁴² Bu bağlamda Osmanlıda felsefî ahlâk bakımından daha çok İbn Sînâcî, tasavvufî ahlâkta ise İsrâkî çizgi dikkat çekmektedir. Tasavvufî söylemde özellikle İbn Arabî takipçileri önemli bir yekûna sahiptir. Gazzâlî sonrası düşüncedeki bu gelişmeler, felsefe-kelâm ve tasavvuf etkileşimi mevzusunu daha fazla gündeme taşımıştır. Osmanlı'da felsefe, kelâm ve tasavvuf ilişkilerinden bahsedenlerin başında Taşkoprîzâde ve Kâtip Çelebi gelmektedir. Taşkoprîzâde'ye göre Sühreverdî bu meselenin öncüsüdür. Daha sonra Sadreddin Konevî, Kutbuddin Şîrâzî, Şemseddin Fenârî, Celaleddin Devvânî bu yolu takip etmiştir.⁴³ Kâtip Çelebi de felsefe ile diğer ilimleri birleştiren Fenârî, Ali Kuşçu, Kadızâde-i Rûmî, Hocazâde, Mirim Çelebi, İbn Kemal, Kınalızâde gibi filozofları seçkin bilginlerden saymıştır.⁴⁴ Bu düşünürler gerek İran gerek Türk kökenli olarak birbirlerini etkilemiş, İslâm düşüncesinin gelişmesine öncülük etmişlerdir.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere 12. yüzyıldan sonra İran, Anadolu, Hindistan, Arap yarımadası, Endülüs ve diğer bütün İslâm dünyasında felsefî etkinlikler devam etmiştir. Bu minvalde İslâm felsefesinin Gazzâlî'nin eleştirilerinden sonra canlılığını kaybettiği iddialarının felsefî, kelâmî ve tasavvufî etkinlikler göz önüne alındığında doğru bir yaklaşım olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim İslâm dünyasındaki edebî, kelâmî, tasavvufî ve bilim tarihi alanında yazılan pek çok eserin felsefî düşüncenin canlılığına delil olarak gösterilmesi de, bu düşüncüyü destekler mahiyettedir. İranlı filozofların özellikle İsrâkî felsefesi, gnostik bilgi ve tasavvuf felsefesi çerçevesinde etkin olduğu görülmektedir. Diğer taraftan makalenin konusu olan tesir meselesinin, iki tarafı da kapsadığı anlaşılmaktadır. Yani İslâm şemsiyesi altında Türk-İran düşüncesinin karşılıklı etkileşim içinde olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu sebeple her iki bölgede bulunmuş ve felsefî düşünceye hizmet etmiş düşünürlerin etnik kökenleri ve tâbi oldukları

41 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 279.

42 Mehmet Aydın, "Ahlâk/İslâm Felsefesi", *DİA*, c. II, s. 11-12. Örnek için bkz. Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ed. Tahir Özakkaş, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 187-290.

43 Taşkoprîzâde, *Mevozuâtü'l-Ullûm*, c. I, s. 314.

44 Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-zünûn an esâmî'l-kütübî'l-fünûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya, Rifat Bilge, İstanbul 1941, c. I, s. 680.

düşüncelerin iyi anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Ancak değerlendirmeler sonucunda peşin hükümlü tavırdan uzak kalınması gerekliliği açıktır. Bu minvalde konuya açıklık getirmek adına Türk ve İranlı filozofların etnik kökenleri ve müntesibi oldukları akımlara dair tartışmaların burada verilmesinin isabetli bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz. O halde İslâm felsefesini herhangi bir etnik gruba özgü kılmamakla birlikte, milletlerin kendi kültür ve düşünceleri realitesinden yola çıkarak filozofların yetiştiği ortam, etkilendikleri ve etkiledikleri düşünürler çerçevesinde problemi değerlendirmek durumu hâsıl olmuştur. Her ne kadar çalışmanın konusu İran ve Türk düşüncesini birbirinden ayırıyormuş gibi gözüksün de aslında bunlar aynı kaynaktan beslenerek İslâm düşüncesi başlığında bir araya gelmektedirler. Ancak alt başlık olarak Türk, Hint, Arap, Pers gibi bir milletin felsefesinden veya düşüncesinden bahsedildiğinde bazı farklılıklar içermesi elbette tabiidir. Çünkü bu milletler İslâm'dan önce sahip oldukları dinin ve kültürün mirasçısı oldukları gibi, siyasî-sosyal, tarihî, coğrafi gibi birçok faktörün de tesirinde kalmışlardır.

Bir milletin dünü, bugünü ve yarını olması bakımından o millete mensup düşünürlerin, kültür mirasındaki yeri tartışılmaz. Bu sebepten dolayı da araştırmacılar, yetiştikleri milletin değerlerini ve düşünürlerini korumak adına önemli çalışmalar yapmaktadırlar. Ancak filozofların etnik aidiyeti hakkındaki belirsizlikler, konunun farklı boyutlarda tartışılmasına sebebiyet vermektedir. Mesela M. Şemsettin Günaltay makalesinde İbn Sînâ'nın şeceresini çıkarıp, pek çok bakımdan inceleyerek İranlı olmadığını, Türk olduğunu iddia etmektedir.⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken de *Türk Tefekkürü Tarihi* adlı kitabında⁴⁶, İsmail Yakıt *Türklüğü Tartışılan Meşhurlar* adlı kitabında İran kökenli olduğu iddia edilen Fârâbî, İbn Sînâ, Sühreverdi ve Mevlânâ gibi düşünürlerin pek çok delile dayanarak Türk olduklarını ispat etmeye çalışmaktadır.⁴⁷ Tam tersine Seyyid Hüseyin Nasr, Henri Corbin gibi İranlı araştırmacılar da bu düşünürlerin İranlı olduğunu iddia etmektedirler. Macit Fahri de İbn Sînâ, Ebubekir Râzî, İbn Miskeveyh ve Gazzâlî'yi İranlı kabul etmektedir.⁴⁸ Asıl olan filozofların İslâm düşüncesine katkıları, özgün ve farklı bakış açıları, halefleri tarafından düşüncelerinin geliştirilmesi ve gelecek nesillere aktarılması olsa da, bu problemin doğru ve bütüncül okunması, kültürler arasındaki etkileşimin anlaşılması bakımından önem taşımaktadır.

İslâm dünyasında düşünürlerin etnik kökenleriyle ilgili problemlerin yanında, öteden beri devam eden Sünnî ve Şîî çatışması da araştırmacıların bakış açılarına tesir etmektedir. Mesela Câbirî, Fârâbî'yi, İslâm düşüncesinin rönesansını oluşturan direnişçi bir rasyonel olarak görürken, İbn Sînâ'nın vatan olarak İran'ı seçtiğini düşünmekte ve onun gnostik eğilimli Meşrikî felsefesinin, rasyonel düşüncüyü geriletliğini söylemektedir. İbn Sînâ İslâm

45 M. Şemsettin Günaltay, "İbni Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", s. 10, 17, 23, 25-26.

46 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 110, 125, 160.

47 İsmail Yakıt, *Türklüğü Tartışılan Meşhurlar*, s. 29-74.

48 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 34, 273, 274, 279, 302.

düşüncesinde çok önemli bir yere sahip olsa da, Arap düşüncesi bakımından bu yönü, Şîî düşünceye hizmet olarak görülmüştür. Çünkü İbn Sînâ'nın Şifâ ve *Necât*'ta rasyonel, İşârât ve *Hikmetü'l Meşrikiyye*'de gnostik düşüncenin mümessili olmasından dolayı, iki farklı yüze sahip olduğu iddia edilmektedir. Sühreverdî ve Gazzâlî gibi âlimler de bu yüzlerden birini diğeriyle eleştiren, diğer yüzle de tasavvufî yapılanmanın gelişmesine ön ayak olan düşünürler olarak görülmüştür.⁴⁹ De Lacy O'leary ise Yeni Platonculuğun etkisiyle Fârâbî'yi, Asya Müslümanları ve özellikle de Şîîler arasında gelişen tasavvufa, felsefî öğretileri sokmakla itham ederken,⁵⁰ Fârâbî'nin söylemini Şîîlikle yorumlamaya çalışanların düşüncesine katılmayan Câbirî, onun felsefesinde bu unsurların bulunmadığını iddia etmektedir.⁵¹

Dimitri Gutas'a göre İbn Sînâ da İşârât'taki söylemlerinden dolayı yanlış anlaşılmıştır. Çünkü İbn Sînâ gnostik düşünceyi temsil etmeyen rasyonalist bir filozoftur. Onun en önemli külliyatından olan Şifâ'da, mantık ve bilgi felsefesine dair ifadelerinde bunu takip etmek mümkündür. Dolayısıyla Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın Meşriki felsefeyi kurup Şifâ'dan farklı bir üslup kullandığını iddia eden İbn Tufeyl ve onun gibi düşünenleri şiddetle eleştirir ve bu düşüncelerin kasdî olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre *Hikmetü'l-Meşrikiyye*'nin yapısı tarihî değil, sistemattir. Bu eserinde İbn Sînâ, Şifâ'da aydınlığa kavuşmayan bazı noktaları açıklamak istediğini belirtmiştir. Yoksa başka bir geleneği kurma çabası içinde değildir. İbn Sînâ İşârât'ta ariflerle alâkalı bölümde bile sûfî kelimesini hiç kullanmamıştır. Nitekim *Kitâbu'l-Meşrikiyyîn* adlı eserinde İbn Sînâ ne işrâk ne de irfan hakkında bir şey söylemektedir. Ancak Şifâ'da ve İşârât'ta bâtinî ve zâhirî yönler vardır. Çünkü mükemmelliğe ulaşmak için bâtinî anlama vâkıf olmak gerekir.⁵²

İran ve Anadolu'da felsefe ve tasavvuf hareketinin temsilcilerinden olan Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*'ta nur ilmiyle ilgili kökenlerin Hermes, Empedokles, Pisagor ve Platon'a dayandığını belirtir. Ona göre eski filozofların kullandığı sembolik yöntem Camesf, Ferşâvşir, Bozorgmehr ve onlardan önce yaşamış Fars hakimlerinin yoludur ve Doğu'nun nur-zulmet öğretisinin temellerini teşkil etmektedir. Sühreverdî'nin nur-zulmet düşüncesinde Doğu'nun ve İran dinlerinin etkisi açık olmakla birlikte, Mecûsî küfründen, Mani sapkınlığından veya şirkten uzak olduğunu bizzat

49 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 44-45. İkbâl'e göre ise tasavvufun temelinde İsmailî öğretisi vardır. Onlar Kur'an'ın alegorik yorumu yapmış ve sonradan bu metodu mutasavvıflar kullanmıştır. Von Kremer ile Dozy İran tasavvufunun kaynaklarını Hint Vedantasında, Merx ile Nicholson Yeni Platonculukta, Browne ise heyecansız Sâmi dine karşı Ârilere özgü bir tepki olarak görmüştür. Bkz. Muhammed İkbâl, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı : (İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü)*, s. 55, 78. İşrâk felsefesinin temellerinde Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-Envâr* adlı eserinin izlerini görmek için bkz. Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr*, nşr. Ahmed İzzet, Matbaatü's-Sıdk, Mısır 1322.

50 De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, s. 145.

51 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 91.

52 Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 54, 62, 84; İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta keşif bilgisiyle ilgili değerlendirmelerde bulunsa da eserin sonunda filozofların mühlidlerinden ve asalıklarından sakınmasını tavsiye etmektedir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 182-204.

kendisi haber vermektedir.⁵³ Bu mesele Zerdüştlüğün başlangıçta vahdaniyet ilkelerine göre zuhur bulduğu, sonradan düalist bir niteliğe büründüğü fikrine göre okunup, yorumlanabilir.

Mecûsî geleneğinin temel kavramı olan ateş, Sâsânî teolojide kozmosta var olan ilk yedi varlıktan birisi kabul edilerek, mabedin merkezi ve ilâhî varlıkla bağlantının da aracı unsuru olarak kabul edilmiştir. Sühreverdî'nin ateş ve onun sahibi olarak Aşa Vahiştâ'yı (Ordubihîşt'i) karanlığı ve kötülüğü giderici olarak öngörmesi, Mecûsî teolojiyi iyi bildiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra yedi varlığın koruyucuları olarak dile getirilen Ameşa Spentalar (Heykel Efendiler) ve diğer pek çok kavram, Sühreverdî'de nur terimi merkeze alınarak yerli yerinde kullanılmıştır. Mesela Mecûsî geleneğindeki en önemli Ameşa olan Behmen, nurlar hiyerarşisinde Nuru'l-Envâr'dan sonraki ilk nur olarak takdim edilmiştir. Böylece bu kavramların İslâmî geleneğe uygun bir şekilde dönüştürülmesiyle, işrâk felsefesinin İran coğrafyasında benimsenmesinde etkili olma hedefi güdülmüştür. Bu da kadim hikmetin devamlılığı düşüncesinin yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁵⁴ Her ne kadar Sühreverdî Kur'an'da zaten var olan nur terminolojisinden yola çıkmış olsa da, Mecûsî geleneğinin kurucusu olan Zerdüş't ve onun en yakınlarındakileri hikmet sahibi olarak göstermesinden dolayı bu dinî geleneğe ilahî yönde vurgu yapması, fakat Müslüman kimselerden bahsetmeyişi bazı araştırmacılar tarafından dikkat çekici bir ayrıntı olarak not edilmiştir.⁵⁵

Diğer taraftan Sühreverdî elçilik ve halifelik makamından bahsederken ilahî imamın, kimliği gizli olan ve kutup diye isimlendirilen kişi olabileceğini söylemektedir ki,⁵⁶ bu mesele de Sühreverdî'nin Şii görüşüne paralel bir yorum içinde olduğuna dair spekülasyonlara sebep olmuştur. İbn Haldun İran bölgelerindeki İsmailî görüşleri benimseyen sûfilerin kutup inancına sahip olduğundan ve bu kutbu ariflerin başkanı olarak gördüklerinden söz etmektedir. İsmailî düşünceye göre kutuba denk kimse yoktur ve ancak o ölüncü ariflerden biri onun makamına varis olabilir. İbn Haldun'a göre İbn Sînâ da İşârât'ta tasavvufu ilgili bölümlerde buna işaret etmektedir.⁵⁷ Henry Corbin'e göre Tûsî de Şii kelâmının temsilcisidir ve Latin İbn Sîncîlîğinden

53 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 26-27. Nur-Zulmet ayrımının Hermes'e dayanmasıyla ilgili bkz. "Hermes'in Müşahedesi/Rüyası", Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* içinde, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999, s. 343-350. Gerçek bilgelik Hermes'le başlayarak, Yunan filozoflarından Eflatun'la doruğa erişmekte, Zun-Nun'a ve Sehl el-Tusterî'ye ulaşarak, İranlı rahip ve krallar aracılığıyla Beyazid Bistamî'ye, Harakanî'ye ve Hallac'a erişmiştir. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul 1982, s. 228.

54 Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. XI, sayı: 2, s. 64-65, 68,78.

55 Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, Ankara 2015, s. 57. İşrâk felsefesinin kadim İran dinleriyle ilgili ortak noktaları hususunda bkz. a.g.e., s. 53-104.

56 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 28.

57 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, c. II, İstanbul 1988, s.554.

farklı olarak İran İbn Sînâcılığını günümüze kadar getiren kişidir.⁵⁸ Nitekim Selçuklu ve Osmanlı düşüncesinin şekillenmesinde İran filozofu Tûsî'nin önemli bir yeri vardır. Onun yetiştirdiği öğrenciler arasında Ali b. Ömer el-Kâtibî, Kutbuddin Şîrâzî, İbn Meysem el-Bahrânî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Hasan b. Şereşah, İbnü'l-Havvâm ve İbnü'l-Fuvatî gibi âlimler bulunmaktadır.⁵⁹

İslâm düşünce tarihinde yukarıda belirtilen örneklerdeki gibi tartışılan pek çok düşünür ve mevzu vardır. Neticede şunu ifade edebiliriz ki, İslâm dünyasının Şîî yönünü temsil eden önemli bir yekûn İranlı düşünürlerle ait olmakla birlikte, Sünnî düşünce Anadolu ve diğer İslâm topraklarında yayılma imkânı bulmuştur. Araştırmacıların filozoflar hakkındaki yaklaşımları birbirinden farklı olsa da, özgün bir İslâm felsefesinin oluşturulması, bu düşüncenin hangi milletlerden edinilirse edinilsin kültür ve gelenekle, teorik ve pratik alana yayılarak geleceğe aktarılması asıl matlup olandır. Dolayısıyla araştırmacılar tarafından Türk-İslâm düşüncesinin bu farklı yaklaşımların bir ürünü olduğuna dikkat çekilip farkındalık oluşturulmalı ve konuya dair çalışmalarda gün geçtikçe hem niceliksel hem de niteliksel boyutta ilerlemeler kaydedilmelidir.

Sonuç

Bir medeniyetin oluşmasında geçmiş ve gelecek kültürler arasında kurulan ilişki büyük önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra farklı kültürlerden beslenmek de zengin bir düşünce sahasının oluşmasında etken unsurlardan biridir. Bilinçli yaklaşımla meseleye bakıldığında, bu kültürlerden uygun olanın alınıp, sentezlenerek farklılaştırıldığı, ya da alınmayıp dışarıda bırakıldığı kavramların ve görüşlerin, yine o milletin kendi düşüncesinde farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Türk-İslâm düşüncesi de bu bağlamda pek çok düşünceden etkilenerek kendine özgü bir mecrada yol almıştır. Bu etki alanlarından birisi de İran düşüncesidir.

Dinî ve metafizik hakikatin birliğini Yunan felsefesinde, kadim İran düşüncesinde, İslâm Yeni Platonculuğunda ve tasavvufta bulan Sühreverdî'nin başlattığı İsrâkî akım, İran'ın Safevî dönemi boyunca bilhassa Şîî çevrelerde gelişmesini sürdürmüştür. Bu düşünce Anadolu topraklarında da yayılma imkânı bulmuştur. Dolayısıyla İran'da İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefesi, Sühreverdî'nin İsrâkî felsefesi, İbn Arabî'nin irfan düşüncesi ve Şîî düşünce sentetik olarak bir araya getirilirken, Anadolu'da benzer bir eklektizm ortaya çıkmış ancak İran'dan farklı olarak bu durum Sünnî platformda teorik ve pratik kaygıların taşındığı bir boyutta gelişme göstermiştir. Dolayısıyla İran'da İsrâkî çizgi hâkim iken, Anadolu'da İbn Arabî çizgisi etkin olmuştur. Siyaset ve ahlâk felsefesi alanında ise, İran'ın nasihatnâme geleneğinin Türk düşüncesinde etkili olduğunu belirtmek gerekir.

58 Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, c. II, s. 113-114.

59 Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, s. 41.

Ezcümle İran düşüncesinin Türk-İslâm filozoflarına etkisi özelinde yapılacak okumalar, anlatılan problemlerden dolayı müşkül bir durum arz etse de, İran'ın kadim dinlerinin felsefi düşüncedeki izdüşümlerini görmek ve bunun özellikle mistik alandaki yansımalarına tanık olmak söz konusudur. Hint, Yunan ya da İran, hangi kaynaktan etkilenmiş olursa olsun önemli olan, filozofların etnik kimliklerinden ziyade, entelektüel kimliklerini iyi tanıyarak, düşünce dünyasına katkılarının farkına varmaktır. Buna ilaveten özünde vahiy ve Sünnetin bulunduğu İslâm düşüncesinin, yaşanan bölgelere göre tarihsel ve geleneksel eklektik bir kültür havzası oluşturduğunu hatırlamak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslâm düşüncesinin mirası, kaynakları ya da kökenleri diyebileceğimiz bu olgunun, İslâm medeniyetinin ürününü oluşturarak, mezkur milletlerin kendine pay çıkarabilmesine vesile olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Adamson, Peter, *Philosophy In The Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Afifi, Ebü'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Alıcı, Mehmet, "Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. XI, sayı: 2, ss. 61-81.
-, "Sühreverdî'nin İshrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri", *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Divan Kitap, Ankara 2015, ss. 53-104.
- Anay, Harun, "Devvânî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c. IX, ss. 257-262.
- Aster, Von, "Felsefe Tarihinde Türkler", *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak* içinde, der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, c. I, İstanbul 2012, ss. 335-353.
- Ayçeken, Zeki-Yaşar Bedirhan, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi*, Eğitim Kitabevi, Konya 2004.
- Aydın, Mehmet, "Ahlâk/İslâm Felsefesi" *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 10-14.
- Bakkal, Ali, "Osmanlıların Müsbet İlimler Alanında İlerlemesi ve Gerilemesi Üzerine", *Köprü Dergisi*, İstanbul 2011, sayı: 114, ss. 169-205.
- Bausani, Alessandro, "İslâm Öncesi İran Düşüncesi", çev. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M Şerif, İnsan Yayınları, c. I, İstanbul 1990, ss. 77-95.
- Bayraktar, Mehmet, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2009, ss. 15-28.
- Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DİA*, c. XXVIII, Ankara 2003, ss. 323-327.
- Bozkurt, Ömer, "Türk İslâm Düşüncesi Tarihine Giriş", *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, Divan Kitap, Ankara 2014, ss. 7-37.
- Bregel, Yuri, "Orta Asya'da Türk Moğol Etkileri", *Turko-Persia in Historical Perspective (Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri)*, ed. Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 75-103.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1999.
-, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.

- Canfield, Robert L., "Giriş: Türk-İran Geleneği", *Turko-Persia in Historical Perspective (Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İran Esintileri)*, ed. Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 15-52.
- Chaudhry, Muhammad Aslam, *An Introduction to Islamic Culture and Philosophy*, Publishers Emporium, Lahore 1991.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, c. II, İstanbul 2010.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, Seb'u Resâil içinde, thk. Ahmed Tuysirkani, Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, Tahran 2002.
-, *Şevâkili'l-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-Nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, Beytü'l-Verrak, Bağdad 2010.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- Fârâbî, *Tahsîlü's-Sââda*, thk. Cafer Ali Yasin, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1983.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Selçuklu Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim- Bir Giriş", *Cogito*, sayı: 29, İstanbul 2001.
-, *Kayıp Halka*, Papersense Yayınları, İstanbul 2016.
- Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ahmed İzzet, Matbaatü's-Sıdk, Mısır 1322.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Günaltay, M. Şemsettin, "İbni Sînâ'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi", *TTK Belleten*, c. IV, sayı: 13, 1940.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, c. II, İstanbul 1988.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İkbal, Muhammed, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2011.
- Karlığa, Bekir, "Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan Bir Fizik Kitabı Tercümesi ve On Sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Düşüncesi", *Bilim-Felsefe-Tarih*, İstanbul 1991, sayı:1, Hikmet Neşriyat, ss. 277-331.
-, "İbn Sînâ, Etkileri", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, ss. 345-353.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi'l-Fünûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, c. I, İstanbul 1941.
- Kaya, Cüneyt, "Giriş: İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 15-36.
- Keklik, Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yayınları, Ankara 1996.
- Köseoğlu, Nevzat, *Türk Dünyası ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yay, İstanbul 1990.
- Kumeyr, Y., *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "İsfahan Okulu", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Mustafa Armağan, ed. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, c. III, İstanbul 1991, ss. 125-152.
-, *Makaleler II*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

-, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin-Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Şamil Öçal-Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.
- Ocak, Ahmet, "Selçuklular-Dini, İlmi, Fikri ve Tasavvufi Hayat", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, ss. 375-377.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pinar Yayınları, İstanbul 2003.
- Özaydın, Abdülkerim, "Nizamiye Medresesi", *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIII, ss. 188-191.
- Pattabanoglu, Fatma Zehra, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2014.
- Robinson, Francis, "17.y.'dan 20. y.'ın Başlarına Kadar Hindistan'daki İslâm-Kültürü", *Turko-Persia in Historical Perspective (Akdeniz'den Hindistan'a Türk-İslâm Esintileri)*, ed. Robert L. Canfield, çev. Ömer Avcı, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, ss. 135-168.
- Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, Adam Yayınları, İstanbul 1982.
- Sözen, Kemal, "Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi ve İslâm Felsefesinin Gelişimi", *İslâm Felsefesi*, ed. İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat, Lisans Yayınları, İstanbul 2017, ss. 11-40.
- Stepaniants, Marietta, "Zerdüştlüğün İslâm'la Karşılaşması", *İslâmi Araştırmalar*, çev. Cahid Kara, 2012, c. XXIII, sayı: 2, ss. 89-99.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, çev. Eşref Altaş, ed. İlhan Kutluer, TYEKB, İstanbul 2015.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzuâtü'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Dârü'l-Kütübü'l-Hadise, c. I, Kahire 1968.
- Toksöz, Hatice, "İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2014, c. VII, sayı: 2, ss. 25-70.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsîrî*, ed. Tahir Özakkaş, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Üçer, İbrahim Halil, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 37-89.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, T. İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1967.
-, *Türk Tefekkürü Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- Yakıt, İsmail, *Türklüğü Tartışılan Meşhurlar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016.
- Ziyai, Hüseyin, "The Illuminationist Tradition", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Routledge and Kegan Paul, London-New York 1996.

Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı *

Mehmet ŞAŞA **

Atf/©: Şaşa, Mehmet, Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullah Vücûbiyet Kaynağı, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 57-90.

Öz: Kelamcılar, marifetullahın vâcip olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak onlar, bu vücûbiyetin kaynağının ne olduğu konusunda kendi aralarında ittifak edememişlerdir. Bu tartışma, özellikle de ilahî çağrının ulaşmadığı kimselerin yükümlü olup olmayacağı ve bunların ahiretteki durumlarının ne olacağı hususunda temerküz etmiştir. Mâturîdî kelamcılarının büyük bir çoğunluğu, Mu'tezile ve birçok çağdaş kelamcı, marifetullahı akli bir yükümlülük olarak kabul etmiş ve ahirette bu kimselerin azaba müstahak olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Eş'ariler, Hâşeviyye, Şia'nın bir kısmı, Hâricilerden bazıları ve Dırar b. Amr gibi öne çıkan bazı kelamcılar ise marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak addetmiştir. Öte yandan kelamcıların üzerinde ittifak ettikleri diğer bir konu da marifetullah konusunda nazarın vâcip olduğu konusudur. Yani kelamcılarının hepsi, marifetullahın akılla elde edilebileceğini, aklın O'nu bilmede bir âlet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Varılan bu farklı sonuçlara göre kendisine ilahî mesaj ulaşmadığı için Allah'ı bilmeyenlerin ahiretteki durumunun ne olacağı sorusuna verilecek cevap da değişkenlik arz etmiştir. Bu çerçevede marifetullahı akli bir sorumluluk olarak görenler, bu kimsenin uhrevî azaba müstahak olduğunu; şer'î bir yükümlülük görenler ise uhrevî azabın söz konusu olmayacağını ileri sürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Marifetullah, kelamcılar, vâcip, akıl, şer'.

The Modality Source of Knowledge of Allah Within the Context of Islamic Schools of Thought

Citation/©: Şaşa, Mehmet, The Modality Source of Knowledge of Allah Within the Context of Islamic Schools of Thought, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 57-90.

Abstract: The theologians have reached a consensus that the knowledge of God is wajib. However, the theologians have not been able to ally themselves on what the source of this wujub is. This debate has been particularly intense as to whether or not the persons to whom the divine call does not reach will be responsible and what will be their situation Hereafter. A great majority of the Mâturîdî, the Mu'tezile and many contemporary theologians, have accepted the knowledge of God as an intellectual obligation, and they argued that these persons would be worthy of the punishment, hereafter. Ash'aris, Hasheviyye, a part of Shia, some of Hârijs, Dırar b. Amr and such as some prominent theologians, have agreed knowledge of God as a shari'a responsibility by asserting that knowledge of God would be merely obligatory with Shariah. On the other hand, another subject they have allied is that reasoning about knowledge of God is wajib. That is to say, all of the theologians have argued that the knowledge of God can be obtained with reason, and reason is a tool for the knowledge of God. According to these different results that the scholars have, the answer that is given about the condition of those hereafter whom the divine call didn't reach also varied. In this respect, scholars who see knowledge of God as a rational responsibility have suggested that human beings who do not know Allah, will have perdition whereas scholars who see knowledge of God as a shari'a responsibility have

* Bu çalışma, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* adlı doktora tezinin ikinci bölümünden derlenerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehmetasa@kilis.edu.tr

claimed that human beings who do not know Allah will have perdition.

Keywords: Knowledge of God, theologians, wajib, intellect, shari'a

Giriş

Marifetullah konusu, Allah hakkında konuşmayı gerekli kılan bir sahadır. Allah hakkında konuşmak yani O'nun nasıl bir varlık olduğunu, kâinatla, özellikle de insanla nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu dile getirmek ise kelâm disiplininin temel konusunu oluşturur.¹ Kelamcılar, marifetullahın itikadî bilgilerin aslı olduğu ve dinin temel konularından biri olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir.² Hatta Ehl-i Sünnet ulemasının, "Allah'ın, kullarını marifetullahla mükellef tuttuğu" üzerinde görüş birliğine vardıkları nakledilmiştir.³ Aynı şekilde kelamcılar, mükellefin ilk görevinin marifetullah olduğunu belirtmişlerdir.⁴

Kelâm ilminde marifetullah konusu, kişiye vâcip olan ilk şeyin ne olduğu meselesi tartışılırken ele alınmıştır. Bu konuda kelamcılar arasında dört farklı görüş ortaya çıkmıştır: Birincisi, kişiye ilk vâcip olan şey bizzat marifetullahtır.⁵ İkincisi, marifetullahı götüren nazardır. Yani kişiye vâcip olan ilk şey, Allah'ı, sıfatlarını, tevhidini, adaletini ve hikmetini bilmeye sevk eden istidlal ve nazardır.⁶ Ebû Hanife'nin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir.⁷ Üçüncüsü, marifetullahı götüren nazara yönelmek veya akıl yürütmenin ilk cüz'üdür. Cüveynî'nin de aralarında bulunduğu bazı Eş'arîlere göre ise kişiye vâcip olan ilk şey, nazarın ilk cüz'ünü, diğer bir ifadeyle nazarı kast etmek

- 1 Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: I, İzmir 1983, s. 25.
- 2 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993, c. I, 54; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, (I-XV), Dâru'l-Şa'b, y. y. trs., c. I, 38; Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1419/1998, c. I, 271; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal*, I. Baskı, y. y. trs., s. 28; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, c. I, 282.
- 3 Geniş bilgi için bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir et-Temimî el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995, s. 26.
- 4 el-Kadî Ebû Bekr b. Tayyib el-Bakillânî, *el-İnsâf fîmâ Yecibu 'îtikâduhu velâ Yecûzu'l-Cehlü bihi*, II. Baskı, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kâhire 1421/2000, s. 13.
- 5 Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 13; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. I, 271; Râzî, *el-Muhassal*, s. 28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 282; Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Adudiyye*, İstanbul 1306, s. 60; Ebû Abbas Takiyüddin Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, (I-XI), II. Baskı, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), y. y. 1411/1991, c. VIII, 5, 15-16, 28.
- 6 Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed Kadî Abdülcabbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, (thk. Seyyid Azmî, Tahric: A. Fuad Ezherî), Kâhire trs., c. I, 17-21; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, III. Baskı, thk. Abdülkerim Osmân, Kâhire 1416/1996, s. 39, 64, 66-69, 71-76; İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fi Usûli'l-'İtikâd*, (thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmun'im Abdülhamid), Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1329/1950, s. 11; *Akîdetu'n-Nizâmîyye fi Erkânî'l-İslâmîyye*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Kâhire 1412/1992, s. 60; Ebû Bekir Muhammed İbn Fûrek, *el-Mücerred fi Makâlâtü Ebî Hasan el-Eş'arî*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 2005, s. 30; Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 21-22; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir et-Temimî el-Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 210; Râzî, *el-Muhassal*, s. 26-28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 279, 282; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, c. VIII, 5, 15-16, 28; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbrâti'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1428/2007, s. 65-66.
- 7 İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, c. VIII, 16; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 66.

veya istemektir.⁸ Zira nazar ihtiyarî bir fiildir. Nazara kast etmek ise vâcip olan nazarın mukaddimesidir.⁹ Dördüncüsü ise buna sevk eden şüpheci. Mu'tezilî bilginlerden Ebu Haşim'e göre marifetullahı kasttan/yönelmeden önce şüphe duymak, vâcip olan ilk şeydir. Zira marifetullah konusunda nazara yönelmek, öncesinde şüphe olmaksızın meydana gelmez.¹⁰

Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda asgari düşünce düzeyinde kişiye farz olan ilk şeyin Allah'ı bilmek olduğu görülmektedir.¹¹ Zaten marifetullahın vâcip olduğu hususu her dönemdeki bütün kelamcılarının üzerinde icma ettikleri bir konudur.¹² Yani İslâm âlimleri, Allah'ın tanınmasında istidlal yönteminin zorunlu olduğunda ittifak etmişler ve marifetullahın ancak istidlal ile kemâle ereceğini söylemişlerdir.¹³

Kelâm sahasında bu denli ehemmiyet arz eden bir konuda çağdaş kelamcılarının duyarsız kalmadığı ve bir takım müstakil çalışmalar yaptıkları görülmektedir.¹⁴ Ancak yapılan araştırmalar neticesinde Kelâm ekolleri bağlamında marifetullahın vücûbiyet kaynağının ne olduğu hususunda müstakil bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine marifetullah vâcip midir? Vâcip ise aklen mi yoksa şer'an mı vaciptir? Eğer akli bir yükümlülükse, kendisine ilahî mesaj gelmemiş kimsenin uhrevî durumu nasıl olacak? Şer'î bir sorumluluk ise kişinin yapması gereken nedir? Kelâm ekollerinin bilgi nazariyeleri bakımından konuya bakış açıları nasıldır? gibi birtakım soruların cevaplarını aramak amacıyla bu çalışma yapılmıştır. Bu araştırmada Kelâm ekollerinin kendi eserleri asli, konuyla ilgili olan diğer eserler ise fer'î kaynak olarak incelendikten sonra Kelâm ekollerinin ilgili

8 Cüveynî'nin dışında bazı Mutezilî âlimlerin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Ali Sâmî el-Yenşâr-Faysal Bedîr-Seyyid Muhammed Muhtâr), Dâru'l-Mearif, İskenderiyye 1969, s. 120; Devvanî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 60; Râzî, *el-Muhassal*, s. 28; Taftazânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 284; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 282-283.

9 Devvanî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 60; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 283.

10 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 284; Râzî, *el-Muhassal*, s. 28; Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", *Marife Dergisi (Mu'tezile Sayısı)*, sy: 3, Konya 2004, s. 305.

11 Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 29, sy: 1, Ankara 1987, s. 4.

12 Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 26; Abdüllatif Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Necmu İstikbal Matbaası, İstanbul 1327, s. 22; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981, s. 165.

13 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne (Te'vilâtü'l-Kur'an)*, (I-X), (thk. Mucdî Bâsellum), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. I, 176; Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 39, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 76; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 210; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 11; Râzî, *el-Muhassal*, s. 26-27; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 279; Takiyuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, (I-XXXV), (Nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Mekke 1381-1386, c. XVI, 331; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 66; Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve Tarîku'l-Vusûli İleyhi inde İbni Teymiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 44.

14 Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum 2017; Recep Ardoğan, *Nazarîlik-Zarûrîlik ve Vâciplik Açısından Marifetullah*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara 2000; Resul Öztürk, "Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, ss. 95-110; Mehmet Şaşa, "İmam A'zam Ebû Hanife'nin Marifetullah Nazariyesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 2, Aralık 2017, ss. 171-191; Şaşa, "İmam Eş'arî'nin "Kelâm"ında Marifetullah", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 7, Aralık 2017, ss. 187-213

meseledeki yaklaşımları tespit edilip mümkün merteye gerekçeleri ile birlikte görüşleri ortaya konulmuştur.

1. Vücûbiyet Kaynağı

Marifetullahın vücûbiyet kaynağının ne olduğu, yani onun aklî mi yoksa şer'î mi olduğu hususunda kelamcılar ihtilaf etmişlerdir.¹⁵ Kelamcılar, bizzat marifetullahın vâcip olduğu hususunda ortak bir paydada birleşmişlerdir. Ancak bu vücûbiyetin kaynağının ne olduğu hususunda aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Marifetullahın vücûbiyet kaynağı hakkında üç temel görüş ortaya çıkmıştır. Mu'tezile iman ve ahkâm konusunda vücûbun delilinin akıl olduğunu ileri sürmüştür. Eş'ariler, iman ve ahkâm konusunda vücûbun delilinin sadece nakil olduğu görüşündedir. Mâtürîdî-Hanefî ekolüne göre ise bir şeyin vâcip olup olmadığını söyleyebilecek merci Allah'tır. Dolayısıyla ahkâm konusunda vücûbun delili nakildir. Ancak yaratıcının bilinmesi, Mün'im'e şükredilmesi gibi iman konuları ise aklın istidlaliyle gerçekleşir.¹⁶ Bu durumda marifetullahın vücûbiyet ve elde edilme kaynağı hakkında üç farklı görüşün olduğu görünmektedir. Birincisi, akılla vâcip olup ancak akılla elde edilir ki bu, Mu'tezile'nin görüşü bu doğrultudadır. İkincisi, şeriatle vâcip olup ancak şeriatla elde edilir ki Mâtürîdîlerin genelinin bu minvalde düşündüğü söylenebilir. Üçüncüsü, şeriatle vâcip olup ancak akılla elde edilir ki bu, Eş'arilerin tutumudur.¹⁷ Kısaca bu meselede Hanefî-Mâtürîdî ekolünün geneli, Mu'tezile ekolleri bunun aklî bir yükümlülük olduğunu savunurken; Eş'arî ekolü, naklî bir sorumluluk olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸

Bu ihtilafın asıl semeresi; ıssız bir adada veya dağ başlarında bulunup da kendilerine tebliğ ve davet erişmemiş kimseler hakkındadır. Eş'arilere göre böyle olan kimseler mazeretli olup sorumlu değildirler. Mâtürîdîlere göre yalnızca Allah'ı bilmekle mükelleftir. Şeriat ahkâmında mazurdurlar. Mu'tezile nezdinde akıl, Allah'ı bilmeyi mücibtir.¹⁹

1.1 Aklî Bir Sorumluluk Görenler

Kelamcılar arasında aklın, bir şeyi vâcip kılıp kılamayacağı noktasında ihtilaf vardır. Diğer bir ifadeyle aklın, vücûbun kaynağı veya delili olup olmayacağı konusu ihtilafıdır.²⁰ Fakat aklın, teklifin dayanağı yani yükümlülüğün doğması için olmazsa olmaz unsur olduğu konusunda icma vardır.²¹ Dolayısıyla

15 Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-dîn*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004, c. I, s. 82.

16 Ebu's-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî es-Salimî, *et-Temhîd*, y.y. trs., s. 10-13.

17 Mustafa Hilmi, Marifetullah ve Tarîku'l-Vusûli ileyi inde İbni Teymiyye, s. 15

18 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 119-120; *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8, 27-29,43; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 24, 210; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 115; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995, c. XIV, 426-427; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. I, s. 265; Mustafa Hilmi, *Marifetullah ve Tarîku'l-Vusûli ileyi inde İbni Teymiyye*, s. 15.

19 Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, Etüt Ofset yay., Kayseri trs., s. 98.

20 Salimî, Ebu's-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. trs., s. 10.

21 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. VI, s. 49.

sıyla onlar akılı, Allah'ı bilmenin yolu olarak kabul etmişlerdir.²²

Allah'ı bilmeyi akli bir yükümlülük olarak gören kelimcileri iki temel grupta inceleyebiliriz. Bu iki grup arasında ince bir farklılık görmek mümkündür. Birinci grup Hanefî-Mâturîdî kelimcileridir.

Mâturîdîlerin bu yöndeki düşüncelerini ortaya koymadan önce Ebû Hanîfe'nin meseleye yaklaşımını ifade etmek gerekecektir. Zira Mâturîdî kelimcilerinin eserlerine bakıldığında en az Mâturîdî'nin ismi kadar Ebû Hanîfe'nin adı anılmaktadır. Mesela marifetullahın akılla vâcip olup olmayacağı konusu işlenirken, "bu konuda Hanefiler iki farklı görüş beyan etmiştir" şeklinde ifade edilmiştir.²³ Adeta, onu bu ekolün başı gibi görmüşlerdir. Dolayısıyla burada ilk önce Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerine değinmek gerekmektedir.

Ebû Hanîfe'ye isnad edilip de günümüze ulaşan eserlerine²⁴ bakıldığında, marifetullahın aklen vâcip olduğunu doğrudan ifade eden açık bir hükme rastlanmamaktadır. Muhtemelen o dönemde kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin Allah'ı bilmekle sorumlu olup olmadığına dair bir tartışma yapılmamıştır. Yapılmışsa ve Ebû Hanîfe bu konuda görüş beyan etmişse bile doğrudan kendi eserlerinde bize ulaşmamıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşleri, ancak eserlerinin şerhlerinden ve kendisine isnad edilen fikirlerinden anlaşılabilir. Sonraki dönemlerde yazılan eserlerde nakledildiğine göre Ebu Hanîfe, akıl sahibi kişilerin Allah'ı bilmemesinin kabul edilemez olduğunu savunmuştur. Nitekim Pezdevî, Kerhî'nin Muhtasar'ında Ebû Hanîfe'nin "Âlemdaki varlık mucizelerini, ayetlerini gören kimse için Yaratıcı'yı tanımada özür kabul edilmez" dediğini nakletmektedir.²⁵ Ayrıca Ebu Hanîfe'nin, "Kendisini, yeri ve göğü gören kimsenin Yaratıcı'sını bilmemesinde hiçbir mazereti olamaz. Dolayısıyla Allah herhangi bir peygamber göndermemiş olsa da insanların akıllarıyla O'nu bilmeleri gerekir" şeklinde bir görüş beyan ettiği nakledilmiştir.²⁶

Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ve usulünü ortaya koyan eserler doğrultusunda konuya bakıldığında, onun bu yargıya varmış olması mümkündür. Zira o, aklın işlevine ve rolüne gerekli hassasiyeti vermiş ve re'y ekolünün ilk savunucusu olarak tanınmıştır. Hatta bundan dolayı muhatapları

22 Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, (Mukaddime kısmında), c. I, s. 176; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, s. 98.

23 Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-din*, (thk. Hans Biter Lens), Kâhîre 1424/2003, s. 214. Ayrıca bkz. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-60; Ali b. Sultan Muhammed Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, İstanbul 1319, s. 30.

24 Ebû Hanîfe'nin beş eseri için bkz. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, (Tercümesiyle beraber), İfav yay., İstanbul 2011.

25 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214-216; Ebû Hanîfe'nin bu görüşü için ayrıca bkz. Ali b. Sultan Muhammed Aliyyu'l-Kârî, *Minhu'r-Ravdî'l-Ezher fi Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998, s. 306; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, s. 30; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 12; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-60; *Usûlu'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, Nşr. İlyas Çelebi, İstanbul 1416/1996, s. 40.

26 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 306; *Şerhu'l-Emâli*, s. 30; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-60; *el-Usûlu'l-Münîfe li İmam Ebî Hanîfe*, s. 40-41. Ebû Hanîfe'nin marifetullah konusundaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaş, "İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin Marifetullah Nazariyesi", ss. 171-191.

tarafından hak etmediği halde bazı ağır eleştirilere maruz kalmıştır.

Mâturîdîlere gelince, onların eserlerine bakıldığında marifetullahın akılla vâcip olabileceği görüşünün baskın olduğu görülür. Bununla beraber sayıları az da olsa marifetullahın ancak şeriatle vâcip olacağını savunanlar da vardır. Dolayısıyla Mâturîdî kelimcileri arasında net bir görüş birliğinden söz etmek zor görünmektedir. Mâturîdîlerin sergilemiş oldukları iki farklı tutumu şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

1) İlahî bir mesaj olmadan aklın, insana bu hususta herhangi bir zorunluluk yükleyemeyeceğini savunan Mâturîdî kelimcileri vardır. Bunlar, genelde Buharalı âlimler ve müteahhir dönem kelimcileridir. Bunlar, ilahî çağrıyı duymamış ve kendilerine davet erişmemiş kimseler hakkında Ebû Hanîfe'nin, "onlara akıllarıyla Allah'ı bilmeleri vâciptir" sözündeki vücbu, Pezdevî, Serahsî, Kâdihan ve Nureddin es-Sabunî gibi Mâturîdîlerden bazı Buhara âlimleri, Eş'arîler gibi anlamışlardır. Dolayısıyla bunlara göre İmam-ı Âzam, "Peygamber gönderilmemiş ve davet ulaşmamış kimselere akılları ile Allah'ı bilmeleri uygun ve layıktır" demek istemiştir. Aslında onlar, böyle düşünerek Eş'arîler ile Mâturîdîleri uzlaştırmak istemiş olabilirler. Fakat Ebû Hanîfe'nin "vâciptir" sözünü bu şekilde te'vil etmelerini Mâturîdîlerin ekseriyeti reddetmiştir.²⁷

Buharalı Mâturîdî bilginlere göre bütün dinî vecibeler vahiyle gelen va'd ve vaid olgusuna bağlıdır. Mesela Allah, akılla bilinir, ancak bu bilgi akılla vâcip olmaz.²⁸ Buhara imamlarına göre ilahî hitab gelmeden akıl sahibi insan herhangi bir şeyle mükellef değildir. Bu görüşte olanlara göre akıl, mûcib yani bir şeyi gerektirici değildir.²⁹ Zira onlar bazı ayetleri³⁰ delil getirerek ilahî çağrının ulaşmadığı kimsenin mazur olduğunu savunurlar.³¹ Hatta onlara göre ancak kendisine ilahî çağrı gönderildikten sonra insan, mahlûkat üzerinde tefekkür ve teemmül etmek suretiyle duyuların ötesinde olan şeyler hakkında bilgi sahibi olabilir.³² Buhara uleması, aklın bir şeyi vâcip kılamayacağı konusunda Eş'arîler gibi düşünürken; kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimselerin imanının, çocuğun imanı gibi sahih olduğunu ileri sürerek onlardan ayrılmışlardır.³³

Müteahhirun dönemi Mâturîdî kelimcileri da nakil olmaksızın aklın, sadece bazı ahlak ve hukuk kaidelerinin güzellik ve çirkinliğini bilebileceği,

27 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 61-62.

28 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 115; Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (I-IV), Dâru's-Samii, Suud-i Arabistan 2003, c. I, s. 111 vd.; İbn Teymiye, *Der'u Teâruđi'l-Akli ve'n-Nakli*, c. VIII, 25 vd.; Kemal İbn Hümmam el-Hanefî, *el-Müsbâyere fi İlmi'l-Kelâm ve'l-Akâidi't-Tevhîdiyyeti'l-Münciyyeti fi'l-Âhira*, Mısır trs., s. 154 vd.

29 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214.

30 İsra: 17/15; Nisa: 4/165.

31 Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 126-127.

32 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 217.

33 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, s. 308.

Allah'ın varlığını bilmek dâhil, din olmadan hiçbir şeyi vâcip kılamayacağını ileri sürmüşlerdir.³⁴ Bunlara göre bir şey, ancak Allah'ın bildirmesiyle vâcip olabilir, yani vâcip kılıcı sadece Allah'tır. Zira akıl, vâcip kılan olmayıp, bir şeyi bilmek için gereklidir. Bir örnekle ifade edecek olursak, bir şeyin iyi veya güzel olduğunu bilmek, aklî düzlemde hareketle bilinebilir. Ancak akıl, tek başına o şeyin iyi veya güzel olduğu hususunda net hüküm koyamaz ve vücûbiyetini belirleyemez.³⁵ Zira eğer hüsün ve kubuh aklî olarak vâcip olsaydı, ya bizzat fiilin kendisi veya parçası olurdu ya da fiilin veya o fiilin parçasının lâzım bir sıfatı olurdu.³⁶

Dikkat edilirse bu kanaatte olan kelimcilerin, hüsün-kubuh yaklaşımları da diğer Mâtürîdîlerden farklılık arz etmektedir. Onlar bu hususta Eş'arî kelimcilerine yakın durmuşlardır. Onlara göre hüsün ve kubuh, aklın icmalen idrak ettiği şeylerde emir ve nehyin medlûlüdür. Allah'ın emrettikleri aslında güzeldir. Yasakları ise asıl ve mahiyetleri itibarıyla çirkindir. Akıl bunları icmalen idrak eder. Dolayısıyla akıl tek başına Allah'ı bilmenin güzelliğini idrak eder.³⁷ Allah'ı bilmedeki güzellik, medih ve sevabın taalluk etmesi anlamındadır. Allah'ı bilmedeki aklî vâcub ve bilmedeki aklî olan haramlık, O'nu bilen icmalen övülmeye ve sevap kazanacağına, bilmeyenin de kötülenmeye ve azaba müstahak olacağına kesin olarak hükmedilmesidir. Bunların keyfiyeti yani cennetle mükâfatlandırma ve cehennemle ta'zib ise ancak nakil ile sabit olur.³⁸

Özetle bunlara göre akıl, "nazar ve haberin manasını anlamada bir alet"³⁹ olduğu gibi, Allah'ı bilmenin ve bunun vücubunu idrak etmenin de aletidir.⁴⁰ Bunlar, aklî Allah'ın delillerinden biri olarak görmektedirler. Onlara göre akıl, marifetin gerçekleşmesi için bir istidlal vasıtası ve hitaba yönelmede bir sebeptir. Fakat akıl, marifetin veya hitaba yönelmenin vücûbiyeti için bir delil değildir.⁴¹ Diğer yandan akıl yaratılmıştır. Bazen sahibine üzüntü vermekte, bazen de kendisine şüpheler arız olmaktadır. Bu durumda Allah'ın elçileriyle bildirdiği vahiy, akla yol göstermektedir.⁴² Dolayısıyla akıl, şeriat olmaksızın tek başına bir şeye iman etmeyi vâcip kılamaz.⁴³ O hâlde aklî vasıta kılmak suretiyle marifetullahı vâcip kılan Allah'tır. Yani marifetullah vâciptir, ancak bu vücûbiyetin kaynağı akıl değil, şeriatır.⁴⁴

34 Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 64; Yavuz, "Akıl", *DİA*, c. II, s. 245.

35 Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59.

36 Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 64.

37 Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-60.

38 Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-61.

39 İbn Ebi Şerîf, *Kemalettin, Kitâbu'l-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere*, Bulak 1317, s. 11-12; Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 60.

40 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214, 216; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 7-8, 12; Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-61.

41 Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 11; Ayrıca bkz. Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 75-76.

42 Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993, c. I, 27-33.

43 Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 12; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214, 216.

44 Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 59-61.

2) Mâtürîdî'nin de aralarında bulunduğu büyük bir kesim tarafından da kabul görmüş olan görüştür. Bunlar, marifetullah konusunda akla önemli bir rol biçmişlerdir. Mâtürîdîlerin çoğu, vücûbiyet kaynağı açısından marifetullahı ele aldıklarında akla "vâcip kılıcı" bir özellik vermişlerdir. Diğer bir ifadeyle akla biçilen pay, nakle biçilen paydan az değildir. Zira onların büyük ekseriyetine göre marifetullah, akıl ile vâcip olur.⁴⁵ Nitekim Mâtürîdî ekolünün büyük kısmına göre Allah, insanlara Peygamber göndermemiş olsaydı, onlara akıllarıyla Allah'ın varlığını, ilim ve hayat gibi sıfatlara sahip olduğunu, âlemin yaratıcısı olduğunu bilmeleri vâciptir.⁴⁶ Çünkü akıl, insanın, onun sayesinde kendisinin diğer canlılardan faziletli bildiği, hayatın lezzetlerine nâil olduğu, bir araçtır.⁴⁷ Aynı şekilde akıl, bir şeyin ispat ve varlığını kanıtlama hususunda teklifi (sorumluluğu) vâcip kılabilir.⁴⁸

Kanaatimize göre marifetullahın akılla vâcip olabileceğini savunan Mâtürîdîlerin bu yargıya varmaları, belki de izledikleri usul gereğidir. Onların metodolojisine bakıldığında onların bu sonuca varmalarında şu hususların etkili olabileceğini söyleyebiliriz:

- I. "Vâcip" e yükledikleri anlam: Bu kanaatte olanlar, vâcibi "yapıldığında övülen, terkedildiğinde kınanan şeydir" şeklinde tarif etmişlerdir. Buna binaen marifetullah da ulaşıldığında Allah'ın öveceği, terk edildiğinde kınamasının muhal olmadığı bir mesele olarak kabul etmiş ve bunun aklen vâcip görülebileceğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁹
- II. Allah'a imanın ve O'na şükretmenin gerekliliği: Mâtürîdî, Semerkand âlimleri ve birçok Mâtürîdî kelamcısı bu konuda ilahî hitap gelmeden önce Allah'a imanın ve şükürün gerekliliğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁰
- III. Hüsün-kubuh nazariyesi: Mâtürîdîlerin, marifetullahı akli bir sorumluluk olarak görmelerinin bir sebebi de onların hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği şeklindeki görüşleridir. Onların, marifetullahın vücûbiyetinden bahsederken yükümlülüğü akla vermeleri, aklın bazı şeylerin hüsnünü ve kubhunu bilebileceğini savunmalarından kaynaklanmış olabilir.⁵¹ Onlara göre eşyanın güzelliği ve çirkinliği kendi özünden kaynaklanmaktadır.⁵² Nitekim Mâtürîdî, nesnelere aslı tabiatlarından veya iyi olma vasfıyla nitelenmesinden dolayı iyi olmadığını, aksine iyi olanı asla çirkin görmeyen aklın tayin etmesi ile iyi olduğunu ifade eder. Hatta o, her türlü işin düzenlenmesinde asıl

45 İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 72.

46 Düzgün, Şaban Ali-Çelebi, İlyas-vd., *Kelam El Kitabı*, Grafiker yay., Ankara 2012.

47 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî), Dâru Sâdır, İstanbul 2001, s. 204.

48 Sâlimî, *et-Tevhîd*, s. 12; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214, 216.

49 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 216.

50 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214-216.

51 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 60.

52 Düzgün-Çelebi-vd., *Kelam El Kitabı*.

dayanağın akıl olduğunu özellikle beyan eder. Bu durumda ona göre akıl, değişikliğe uğramayan ve herhangi bir belirsizlik ve belirsizlik durumunda devre dışı bırakılmayan duyu bilgisi gibidir. Bununla beraber o, eşyanın güzelliğinin veya çirkinliğinin, akılla bedihî olarak, yani doğuştan gelen bir içgüdü ile bilinebileceğini ifade eder. Ona göre Allah, akli iyi ile kötüyü ayırt edebilecek potansiyelde yaratmış, iyi ve kötü olanı ona yerleştirmiştir. Dolayısıyla akıl, bunları doğal olarak bilir ve idrak eder.⁵³ Aynı şekilde akıl, güzel olan bir şeyi kötü görmez.⁵⁴ Zira Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin iyi-güzel olduğu; O'nun verdiği nimetlere nankörlük etmenin ve O'nu inkâr etmenin ise kötü olduğunu akıl bilir.⁵⁵ Ayrıca Maturîdiler, hüsün ve kubhu emir ve nehyin medlülû olarak görmektedirler. Onlara göre hüsün ve kubuh, akıl ile idrak olunur, emir ve nehy-i şer'î ona delalet eder. Dolayısıyla bir şey, hüsün olduğu için emredilmiş; kabih olduğu için nehy edilmiştir.⁵⁶

- IV. Marifetullahın aklen vâcip olmasının, aklın tercih etmesine daha elverişli olması: Sâbûnî, imanın akıl yoluyla vâcip olmasının ana gerekçesini “Yaratıcı'nın varlığını benimsemek, onu inkâr etmekten daha makul, Allah'ı birlemek ona başkasını ortak koşmaktan daha doğru olduğu noktasında aklın bir nevi tercih yapması”⁵⁷ şeklinde ortaya koymaktadır. Ona göre akıl bu iki şeyin aynı değerde olmadığına hükmeder.⁵⁸
- V. Hem şer'î hem de aklî vücûbiyetin akılla bilinmiş olması: Onlara göre Allah'ın bilinmesi ve nübüvvetin ispatı gibi konular nazari akıl vasıtasıyla vücub-u aklî olarak bilinir. Aksi halde bâtil bir devir ve teselsül olur. Mâturîdî'ye göre gerek duyu gerek haber yolu ile bilgi elde edilirken istidlale zaruri olarak ihtiyaç vardır.⁵⁹ Ayrıca gelen haberin doğru veya yanlış olduğunu belirleyecek olan yine istidlaldır.⁶⁰ Bununla beraber onlara göre akıl, Allah hakkında sabit olan bu vücubu bilmenin aletidir.⁶¹

Marifetullahı aklî bir vücûbiyet olarak kabul eden ikinci grup ise Mu'tezile'dir. Başta şunu ifade edelim ki yapılan bu araştırma kapsamında, Mu'tezile ulemasının marifetullahın aklî bir yükümlülük olduğu hususunda

53 Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, c. X, 542; *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 301-304.

54 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 301, 304.

55 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 252.

56 İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 72.

57 Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Konya 1327, s. 82; Nureddin es-Sâbûnî, *Kitâbetu'l-Bidâye mine'l-Kifâyeti fî'l-Hidâyeti fî Usûli'd-Dîn*, (tahk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Meârif, Mısır 1969, s. 149.

58 Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 151.

59 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 72.

60 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 76.

61 Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (Mukaddime kısmında), c. I, s. 176; Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, s. 98.

aynı kanaatte oldukları görülmüştür. Diğer bir ifadeyle en azından buna aykırı düşünenlere rastlanılmamıştır. Marifetullah konusunu “Tevhid” ilkesi altında ele alan Mu’tezile, Allah’ı bilmeye götüren nazar ve istidlali ise adalet prensibi bağlamında işlemiştir. Bu prensibe göre eğer kişi, Allah’a zulüm, çirkin ve kötü şeyleri izafe ederse kâfir olur.⁶² Bunun yanında insanların fiillerini yaratmada ve gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç ve fiilleri kendi hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları hususları ise “Adâlet ilkesi” ile ilişkilendirmektedirler. Aynı zamanda onlar, Tevhid ve Adalet ile ilgili konuları aklın etkinlik alanı içinde ele almışlardır. Bu alanda da yalnızca aklın hükümleri geçerlidir. Naklîn bu alanda kullanılması doğru değildir. Bunun gerekçesi, doğrudan naklîn kendisinin de akılla tespit edilmeye ihtiyaç duymasıdır.⁶³

Mu’tezile’yi böyle sonuca varmaya sevk eden bir takım etkenlerin olduğu söylenebilir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

- I. “Vâcib”e yükledikleri anlam: Mu’tezile’ye göre vâcib, kişinin gücü yettiği halde, yapmadığında bazı yönlerden yerilmesini gerektiren fiildir. Başka bir tanıma göre ise vacip, ihlali doğrudan yerilmeye müstahak olmayı gerektiren veya bu hususta etkili olan şeydir.⁶⁴ Başka bir ifadeyle Mutezilî ekole göre vâcib; nazara güç yetirildiği zaman yapılmadığında işlememekle zemm edilmeyi gerektiren şey olarak tanımlanır.⁶⁵ Fakat Mu’tezile, yerilmeyi gerektirecek şeylerin bizzat akıl ile bilinebileceğini savunur. Onlara göre akıl, kabih olan bir fiili işleyenin kınanmasının; vâcib olan bir eylemi yapanın övülmesinin güzel olduğunu bilir.⁶⁶ Eğer akıl sahibi kendisine vâcib olan bir fiili işlemezse, akıl bu kişinin de yerilmeyi hak ettiğine hükmeder.⁶⁷
- II. Konuyu lütuf teorisiyle ilişkilendirmeleri: Mu’tezile’ye göre marifetullah bir lütuftur.⁶⁸ Çünkü şer’î ve aklı alana dair olan meselelerde nazar ve bilginin, lütuf olması gerekir.⁶⁹ Zira lütuf, kişiyi vâcipleri yerine getirmeyi sağlama ve kötülüklerden kaçınmaya yakın hale getiren bir şeydir. Diğer bir ifadeyle lütuf, mükâfat ve cezaya müstahak olmayı bilmektir.⁷⁰ Lütuf

62 Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, s. 125.

63 Cemalettin Erdemci, *Kelâm İlmi’ne Giriş*, İstanbul 2009, s. 95-96.

64 Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, s. 39-41.

65 Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, s. 39.

66 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd*, (thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin), y.y. trs., c. XII, 384.

67 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XII, 355.

68 Kadı Abdulcebbar, *el-Mecmu’ fi’l-Muhîrât bi’t-Teklif*, c. I, 24; Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, s. 64.

69 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XII, 461-462.

70 Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, 64; Ayrıca bkz. Ebû Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, (I-II), (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Beyrut 1411/1990, c. I, 313-314.

olan bir şey de vâciptir. Zira kişiden zararı def etmektedir.⁷¹ Bu açıdan marifetullah, dinen yapılması gerekenleri yerine getirme ve kötülüklerden sakınmada bizim için bir lütuftur. Zira bir şey lütuf ise o, kişiden zararı uzaklaştırma yerine bizzat var olduğu için vâciptir. Çünkü bu lütuf olmasaydı, ne söz konusu fiillerden hâsıl olacak sevaba ulaşmak ne de marifetullah mümkün olurdu. O halde marifetullah, lütuf kapsamındadır.⁷²

III. Ahlakîlik ilkesi: Mu'tezile, her meselede olduğu gibi marifetullah konusunda da aklî vücûbiyetleri ahlakî olup olmamasına göre belirlemiştir. Onlara göre aklî vücub, ilahî iradeyi de ilzam eden sabit ahlakî değerlerin olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Yani Eş'arîler teklifî hükümlerden, ahlakî hükümlere geçmekteken; Mu'tezile, ahlakî yargılardan, teklifî hükümlere geçmektedir. Daha genel bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre ahlakî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlakî değerlere tabidir.⁷³ İşte Mu'tezile'nin bu tutumunu marifetullah konusunda da görmek mümkündür. Zira onlar, marifetullahın aklî olduğunu savunurken, bu yaklaşımlarındaki belirleyici özellik, Kâdı Abdülcebbâr'da belirginleştiği gibi, ahlakî yargılardan teklifî hükümlere geçen bir usul takip etmişlerdir. Bu bağlamda onlara göre kabih, ilahî yasaklamadan dolayı değil, bizatihi zülüm, yalan ve nimete nankörlük olduğu için kötü görülmüştür. Genel bir ifadeyle ahlakî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlakî değerlere tâbidir. Dolayısıyla Mu'tezile, ilk anlamla aklî şekillendirmeyip akılla manayı şekillendirmenin mücadelesini vermiştir.⁷⁴ Akıl yürütmenin ahlakî bir sorumluluk olarak kabul edilmesinin nedeni ise aklın Allah'ı bilmekten kaynaklanacak zarar ve olumsuzlukları önleme işlevi gördüğü yönündeki düşüncedir.⁷⁵ O hâlde Mu'tezile'ye göre aklın, Allah'ı bilmeyi bundaki fayda ve güzellikten dolayı vâcip kıldığı söylenebilir.

IV. İstidlal ve nazarın işlevselliği: Kâdı Abdülcebbâr, akıl yürütmenin bütün Müslümanlara vâcip olduğunu belirtir.⁷⁶ Yine o, nazarın Allah'ı tanımaya götüren tek yol olduğunu ifade eder. Aynı şekilde ona göre Allah, zorunlu olarak bilinemediği gibi, müşâhede/duyular yoluyla da bilinemez. Dolayısıyla Allah, ancak tefekkür ve nazar yoluyla bilinebilir.⁷⁷ Bişr el-Mu'temir (ö. 226/840) ve Nazzam'ın (ö. 231/845) içinde bulunduğu Mu'tezilî âlimlere

71 Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 64.

72 Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 64.

73 Recep Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", s. 301.

74 Ardoğan, "Mutezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", s. 301.

75 Kâdı Abdülcebbâr, *el-Mecmu' fi'l-Muhit bi't-Teklif*, c. I, 18.

76 Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğni*, c. II, 123-126.

77 Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 39, 72.

göre akıl sahibi ve nazara güç yetiren insanın, nazar ve istidlal ile Allah'ı bilmesi vâciptir.⁷⁸ Çünkü Allah, âlemi yaratarak kendi varlığı için delil kılmıştır. Tümüyle işaret, kanıt ve simgelerden oluşan varlık âlemi üzerinde akıl yürütmek ve muhakeme etmek, kişiyi Allah hakkındaki bilgiye götürecektir. Bu nedenle varlık âlemi üzerinde akıl yürütmek kişiye vâciptir. Bu zorunluluk, vâcip olan ilk şeydir, dolayısıyla kişiye yüklenen diğer zorunlu sorumluluklardan önceliklidir.⁷⁹

Öte yandan onlar açısından nazarın vücûbiyet kaynağı ne ise marifetullah hakkındaki nazarın da vücûbiyet kaynağı odur.⁸⁰ Zira Allah'ın, insanlardan kendisini bilmelerini ve bu yolda akıl yürütölmelerini istediğini bilmek, bizzat Allah'ı bildikten sonra bilinir ve öğrenilir. Dolayısıyla Allah'ın bunu istediğini bilmek ise Allah'ın kendisini bilmenin fer'idir.⁸¹ O hâlde fikir, nakilden öncelikli olup tek başına Allah'ı tanımaya yeterlidir. Bu da gösteriyor ki Allah'ı tanımada nazarın vücûbiyet kaynağı yine akıldır.⁸² Bununla beraber onlara göre insan Allah'ın kendisine verdiği kudretle fiilini kendisi yaratır. Dolayısıyla nazarî bilgi insanın akli çabasının sonucudur. Allah'ı bilme konusunda doğru bir bilgiye ulaşmak için nazar ile fikri birbirinden ayırmak gerekmez. Zira varlık üzerinde nazar, her biri kalbin bir fonksiyonu olan tefekkür ve teemmül mekanizmalarını harekete geçirir. Bu sebeple akıl ortada Allah'ın birliğine çağıran bir peygamber olmasa da Allah'ın bilgisinin zorunlu bir bilgi olduğunu kabul etmek zorundadır. Bundan dolayı da Allah'ı bilme konusunda akıl, şeraitten öncedir.⁸³

- V. Mu'tezile, nazarı korku ile ilişkili olarak ele almış ve böylece marifetullahın akli bir sorumluluk olduğu kanısına varmıştır. Zira onlara göre nazarı terk etmekten korkmak, akli vücûbiyetin bir sebebidir. Çünkü nazarı terk eden kişide zarara düşme korkusu oluşur, nazarda bulunarak o korkuyu yok etmeyi umar. Oluşan bu korku, zararlı şeylerden sakınmanın vâcip olduğunu gösterir.⁸⁴ Mu'tezile'nin aklın marifetullahı gerektirdiğine dair kaidesi şudur: İnsandan kendisiyle her zararın def edildiği vücubu bilmek, her akıl sahibinin aklına konulmuştur. Mesela, zarar verdiği için her zülmün çirkin olduğu akılla bilinir. O hâlde Allah'ı bilmek yolunda nazar ve istidlal, nefisten zararı gideren şeylerden olduğu için bunu terk etmek zulüm ve çirkindir. Bu da

78 Geniş bilgi için bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 488-491; Ayrıca bkz. Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 52, 57.

79 Kadı Abdulcabbar, *el-Muğni*, c. XII, 36; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 39-45.

80 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 349.

81 Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 276.

82 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 45.

83 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 87-88.

84 Bkz. Kadı Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 292; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 67-68; Taftazani, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. I, s. 263-264.

gösteriyor ki nazar ile Allah'ı bilmek vâciptir.⁸⁵ Dinî konularda nazarın terk edilmesi de ikab ve kınanma gibi uhrevî zararlara sebeptir.⁸⁶ Ne var ki mükellefin, aklen olgunluğa eriştiğinde nazarı terk ettiği takdirde kendisine herhangi bir sebeple zarar geleceğinden korkması gerekir.⁸⁷ Buradaki zarar ise kişinin nazarı terk ettiği zaman başına gelmesinden korktuğu şeydir. Bununla beraber oluşacak korkunun birçok sebebi vardır.⁸⁸

- VI. Öte yandan onlara göre nimetleri bahşeden Allah'a şükür aklen vâciptir. Bu da marifetullahla bağlıdır. O hâlde vâcibin bağlı olduğu öncül de vâciptir.⁸⁹ Ancak Mu'tezile kelamcıları, Allah'ı bilmenin vücûbiyetinin, nimete şükretmenin bir gereği olup olmayacağını da tartışmışlardır. Bu hususta Mu'tezile kelamcıları arasında görüş birliği yoktur. Zira Kâdı Abdülcebbar'a göre Ebû Ali el-Cübbâr'ın, "Allah'ı bilmenin vâcip oluşu, nimete şükürün vâcipliğinden dolayıdır" şeklindeki görüşü tutarlı değildir. Çünkü Allah'ın nimetlerine şükür, bu menfaatlara muhalefet ettiği anlaşıldığı zaman mükellefe vâcip olur. Bu da ancak Allah'ın bir ve adalet sahibi olduğu bilindikten sonra anlaşılabilir. Dolayısıyla marifetullahın vâcip oluşu, O'nun nimetlerine şükürün vâcipliğine bağlanamaz. Bu şuna benzer; bir çeşmeye rastlayıp ondan su içen birisinin, onu yaptırana teşekkür etmesi için onu tanıması gerekmez. Ancak sadece onun bu çeşmeyi insanlar faydalansın diye yaptığını ve çeşmeyi yapmadaki maksadının bu olduğunu bilirse, ona teşekkür eder. Aksi halde ona bir şey gerekmez. Aynen bunun gibi kişi, Allah'ın kendisini yarattığını ve bu menfaatlerle onu faydalandırmayı amaçladığını bilirse, O'na şükreder. Aksi halde O'na teşekkür etmesi gerekmez.⁹⁰
- VII. Mu'tezile, bir şeyin vücûbiyetinde hüsün ve kubhun kaynağını bilebilecek yeterlilikte olanlara ayrıcalığın verilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Zira Kâdı Abdülcebbar'a göre çocuğun aklı yetmediği için, vâciblerin ve kabihlerin kaynağını veya hakikatını bilmesi mümkün değildir. Ancak eğer biliyorsa, kendisine onlar vâcip olur.⁹¹

Mu'tezile'nin beş esası bağlamında marifetullah konusu ele alındığında, Mu'tezile kelamcıları, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilinmesi

85 Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 67.

86 Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 353,386-387.

87 Geniş bilgi için bkz. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 67.

88 Geniş bilgi için bkz. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 67. Bu korkunun sebepleri için bkz. Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 68-69; *el-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, c. I, 18-19; Gazali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Hikme, Dûmeşk 1415/1994, s. 168-169; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 75.

89 Devvani, *Şerhu'l-Akâdeti'l-Adudiyye*, s. 58.

90 Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 87.

91 Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XII, s. 353.

gibi Tevhid ve Adalet ilkelerine dair hususlarda aklın mutlak bilgi kaynağı olduğunu söylemekle beraber, insanların Peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgisine, yani nakle muhtaç olduklarını kabul etmişlerdir. Nitekim onlar, Allah'ı, tevhid ve adaletle birlikte bilmenin akıl yoluyla; emirlerini, nehiyelerini ve O'na yaklaşmanın yollarını bilmenin ise nakil yoluyla bilinebileceğini kabul ederler. Bununla beraber onların Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının bilinmesi gibi konuları, "Tevhid ilkesi" ile ilgili meseleler içerisinde işledikleri görülür.⁹²

Mâtürîdîler ile Mu'tezile'nin görüşleri karşılaştırıldığı takdirde şunlar söylenebilir: Marifetullah konusunda Mâtürîdîlerin yaklaşımları ile Mu'tezile'nin yaklaşımının birbirine çok benzediği görülür. Mâtürîdîler, aklın fonksiyonunu veya nazar ve istidlalin etkisini göz önünde bulundurarak hareket eden Mu'tezile gibi düşünmektedirler.⁹³ Mâtürîdîlik ile Mu'tezile arasında bu ilişkinin ortak noktası her iki düşünce ekolünün de akli tefekküre önem vermiş olmalarıdır.

Akıl-nakil ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Mâtürîdî'nin, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için akli yeterli görmek suretiyle Mu'tezile'nin görüşüne katıldığı, akli bütün dinî gerçekleri –yani dinî hükümlerdeki hikmeti, hüsnü veya kubhu- kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşünü paylaştığı ve iki ekol arasında orta bir yol takip ettiği görülür.⁹⁴ Öte yandan Mâtürîdîler, aklın iyi/hüsün olarak bildiği bir şeyi, insana vâcib kılabileceğini, ancak hiçbir şeyi Allah'a vâcib kılamayacağını ileri sürerek Mu'tezile'den ayrılır. Eşyanın güzelliği ve çirkinliği kendi özünden olduğu⁹⁵ için İlahî mesaj olmaksızın da aklın bazı iyi ve kötü şeyleri bilebileceğini ileri sürerek Eş'arîlerden ayrılmışlardır.⁹⁶

Mu'tezile ve Mâtürîdîlerin çoğunun, marifetullahın vücûbiyet kaynağı konusunu ele alırken, daha ziyade Allah'tan âleme uzanan bir düşünce sistemi benimsediklerini söyleyebiliriz. Yani âlemdeki peygamberlerin öğretilerinden hareketle Allah'ı bulmayı değil, Allah'ın varlığını akıl ile idrak ettikten sonra O'nun elçilerine ve mesajlarına inanmayı tercih etmişlerdir. Dolayısıyla onların, Allah'ı bilmeden peygamberi bilmenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Başka bir ifadeyle Allah'ı bilmeyen birisinin, O'nun Peygamber göndermesine inanması veya bunu bilmesi nasıl mümkün olur? Dolayısıyla Allah'ı tanımaktan hareketle Peygamberlerini bilme ve onları bilmek mümkündür.

92 Kadı Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, c. I, s. 35; *el-Muğni*, c. XII, 274-275; c. XV, 27-28; Ebû Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, (I-II), (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1385/1965, c. II, s. 886-887; Erdemci, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, s. 95-96; Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi İlahiyat Bilimleri Dergisi*, c. 4, sy. 2, Yıl: 2017, s. 3-11.

93 Resul Öztürk, "Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifibillah) Meselesi", s. 98.

94 Abdülbaki Güneş, *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*, s. 209.

95 Düzgün-Çelebi-v.d., *Kelam El Kitabı*, s. 172.

96 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, s. 307.

Mu'tezile ve Mâturîdiler dışında marifetullahın aklî bir sorumluluk olduğunu savunan bazı itikadî fırkaların olduğu görülür. Zira bu konuda Cehmiyye'nin Mu'tezile gibi düşündüğü ve ilahî mesaj gelmeden önce marifetullahın vâcip olduğunu kabul ettikleri nakledilmiştir.⁹⁷

İbn Teymiye'nin naklettiğine göre Cehmiyye gibi Kaderiyye de marifetullahın, ancak aklî incelemeyle hâsıl olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁸ Bununla beraber Kaderî olan Geylan ed-Dımeşkî'ye göre eşyanın sonradan var olduğu, dolayısıyla bir yaratıcısının olduğunu bilmek zarurî iken; var edicisinin tek olduğunu ve sıfatlarını bilmek istidlâlî/kesbidir.⁹⁹

Kerramiyye'nin de şeriat gelmeden önce de aklın, iyiyi ve kötüyü bilebileceğini ileri sürdükleri aktarılmıştır.¹⁰⁰ Onlar, ilahî mesaj ulaşmadan da aklın bazı şeyleri vâcip kılabilceğini kabul etmişlerdir.¹⁰¹ Hüsün-kubuh meselesine yaklaşımlarından hareketle onların, marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak gördükleri söylenebilir.

Hâriciler, düşünceleriyle belki de en fazla Mu'tezile'yi etkileyen fırka olarak görülmüştür.¹⁰² Bu açıdan onların marifetullahı aklî bir sorumluluk olarak gördükleri söylenebilir. Ancak Hâricilerin marifetullahın vücûbiyet kaynağı hakkındaki tutumunu net bir şekilde belirlemek zor görünmektedir. Fakat bazı kaynaklarda Hâricilere göre marifetullahın ve marifet-i nebinin herkese vâcip olduğu, bunu bilmeyenin mazur görülemeyeceği nakledilmiştir.¹⁰³ Aynı şekilde Hâricilere göre Allah'ı, isimlerini ve şeriatın ayrıntılarını bilmeyenin, kâfirdir.¹⁰⁴ Bununla beraber bazı kaynaklarda nakledildiğine göre onlar, peygamber gelmeden önce herhangi bir teklifin oluşmayacağını savunmuşlardır.¹⁰⁵ Ayrıca onların ilahî mesaj olmaksızın aklın, fiillerin iyi ve kötü olduğuna hükmedebileceğini savundukları da nakledilmiştir.¹⁰⁶ Dolayısıyla onların marifetullahın aklen vâcip olduğunu savundukları söylenebilir.

Berâhime¹⁰⁷, Tenâsuhiyye ve Seneviyye'nin de ilahî mesaj gelmeden önce marifetullahın vâcip olup olmadığı konusunda da Mu'tezile gibi

97 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 74; İbn Teymiye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, (I-VI), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987, c. VI, s. 456; c. XVI, s. 330, 440.

98 İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, c. XVI, s. 330, 440.

99 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, c. I, s. 217; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 168.

100 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 130; *Nihâyetü'l-Ikdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1430/2009, s. 362; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâinî, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyizi fırakî'n-Nâciyeti anî'l-Firakî'l-Hâlikîn*, (thk. Kemal Yûsuf Hût), Beyût 1403/1983, s. 114.

101 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 222.

102 Muhammed Ebû Sa'de, *el-Havâric fî Mîzani Fikri'l-İslâmiyyi*, II. Baskı, Kâhire 1998, s. 141.

103 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 118.

104 Râzî, *İ'tikadâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, el-Mektebetü'n-Nahdatî'l-Misriyye, Kâhire 1938, s. 47, 51.

105 Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 206.

106 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 362.

107 "Ashabu'l-meârif" olarak nitelenen ve özellikle akıllı, bilgi kaynağı olarak kabul eden bir fırkadır. Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabîratu'l-Edille*, c. I, s. 24.

düşündüklerini söylemek mümkündür. Zira onların hüsün-kubuh meselesinde Mu'tezile ile aynı görüşte oldukları nakledilmektedir.¹⁰⁸ Hatta bundan hareketle kurbanlık hayvanların kesilmesini kabih olarak görmüşlerdir.¹⁰⁹ Bu bağlamda Berâhime'ye göre şeriat, bir şeyin iyi veya kötü olduğuna hükmedemez.¹¹⁰ Zira onlara göre insanlar, kendisine ihtiyaç duydukları maslahatları, kendi akıllarıyla kavrayabilecek potansiyele sahiptirler. Dolayısıyla da onlar, peygambere ve ilahî mesaja gerek duymazlar.¹¹¹

Şunu da ifade etmek gerekir ki marifetullahın aklî bir yükümlülük olduğuna itiraz edenlerden bir kısmı, iyi niyetli olup tembelliği sermaye edinerek ilmin yolundan ayrılmış, ezbercilik yaparak sadece nakil ile yetinmek istemişlerdir. Bunlar, rahatlığına düşkün olan kimseler olarak nitelendirilebilir. Allah'ın varlığını bilmede nazar ve istidlale karşı çıkanlardan bir kısmı da kötü niyetli olup iki gruptur. Birincisi, bozuk ve sapık inançlara sahip olanlardır ki bunlar halk arasında kendi bozuk inançlarını, kimse farkına varıp da önlemesin diye yayılmasını istemişlerdir. İkincisi ise Bâtıniyye gibi İslâm düşmanları olanlardır ki akaidin ve sorumlulukların temeli olan Allah'ı bilmeyi ortadan kaldırarak halkın içinde iman zayıflığının veya imansızlık ve sapıklığın yerleşmesini istemişlerdir.¹¹²

Şu ana kadar marifetullahı aklî bir vücûbiyet olarak gören Kelâm ekolleri tespit edilip ortaya konulmuş ve bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu ekollerin, kendisine ilahî mesaj ulaşmayanların ahiretteki durumu hakkındaki düşüncesine gelince, Ebu Hanife'den nakledilen bir görüşe göre "Allah, bir peygamber göndermese de kişinin aklıyla yaratıcısını bulması vâcip olduğu için eğer bu kişi Allah'ı bilmeden ölürse, ebedi olarak cehennemde kalacaktır".¹¹³

Mâturîdiler ise bu konuda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Mâturîdî de dâhil büyük çoğunluk, marifetullah aklî bir sorumluluk olduğu için ilahî mesaj ulaşmayanların Allah'ı bilmekle mükellef olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar, "kendisine vahiy ve davet ulaşmayan aklı başında bir insan, Rabbini bilmezse mazur sayılır mı?" şeklindeki soruya cevap olarak, "Ma'zur değildir. Çünkü âlemin bir yaratıcısının olduğunu aklı ile istidlal ederek bulması lazımdır" diyerek ahirette cezaya müstahak olacağına işaret etmiştir.¹¹⁴ Onlara göre bu durumda olan kimseler, Allah'ı bilmedikleri takdirde ebedî azaba uğrayacaklardır.¹¹⁵ Mâturîdî kelamcılarına göre Peygamberin mesajı ulaşmamış ve kendilerine davet erişmemiş insanlar, uzun müddet yaşamışlar

108 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 263; *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, (I-II), (thk. Abu'l-Azîm Dîb), Katar 1399, c. I, 93; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkâm*, s. 362; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 26.

109 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 263; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 93.

110 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 93-94.

111 Nesefî, *Tebsratu'l-Edille*, (I-II), (thk. Muhammed Enver Hâmid İsa), Kâhire 2011, c. II, s. 660-661.

112 Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, s. 107.

113 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî*, s. 30; *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 306.

114 Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 82-83; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-Merâm*, s. 59-60.

115 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214.

ve zaman kâfi iken akıllarını kullanarak yaratıcısını bilmemişlerse, onların bu cehaletleri kendileri için bir mazeret teşkil etmez. Bilakis onlar cehennemde ebediyen kalacaklardır.¹¹⁶

Öte yandan bazı Mâturîdî kelamcılarının, genel kabulün dışına çıktığı ve bu konuda Eş'arîlerin görüşünü tercih ettikleri görülür. Bunlara göre akıl, vâcip kılıcı olmadığı için, kendilerine ilahî haber gelmeyenler, marifetullahla mükellef olmayıp, ahirette ebedi azaba uğramayacaklardır.¹¹⁷ Bu Mâturîdîler, Peygamber gelmeden önce azabın söz konusu olmadığını bildiren ayetlerde zikredilen azabın, ahiretteki azap olmadığını, dünyadaki azap olduğunu ve bunun yalnızca akıl ile bilinmesi mümkün olmayan ilahî emir ve yasakların gözetilmemesi halini kapsadığını ileri sürmüşlerdir.¹¹⁸ Aynı şekilde Mâturîdîlere göre kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kişi Allah'a iman ederse, bu imanı çocuğun imanını gibi geçerlidir.¹¹⁹ Onlara göre akıl sahibi kişinin marifetullahı elde edememesinde hiçbir mazeret kabul edilemez. Zira akıl sahibi, yaratılanlar üzerinde tefekkür ederek marifetullahı ulaşabilecek potansiyele sahiptir.¹²⁰

Mu'tezile'ye gelince onlara göre bu kişi, Allah'ı bilmeden, yani O'na iman etmeden ölürse, ebediyen cehennemlik olur.¹²¹ Ancak onlara göre onun ebediyen kalıp kalmayacağı veya kalacağı süre ancak nakille bilinebilir.¹²² Nazzâm gibi bazı Mu'tezilî bilginlere göre Allah'ın akıl sahibi olarak yarattığı; kendini ve dış âlemi gören kimseye, âlemin yaratıcısını bilmesi vâciptir.¹²³ Ca'fer b. Mübeşşir, insanın Rabbine karşı geldiğinde ve O'nu bilmediğinde ebedi azaba uğrayacağını bilmesini vâcip saymış ve vâdin sürekliliğinin akılla bilinmeyeceğini ileri sürmüştür.¹²⁴ İsa b. Sabih el-Murdar, ilahî mesaj gelmeden önce aklın, Allah'ı, bütün hükümleri ve sıfatlarıyla beraber bilmeyi vâcip kıldığını, kişinin bu konuda eksikliği olduğunda ebedî azaba uğrayacağını bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁵

Öte yandan Mu'tezile'ye göre nesnelere üzerinde düşünen insan hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu yöntem bile tek başına insanın Allah'ı tanınması için yeterlidir. Dolayısıyla varlık hakkındaki bu tefekkürü terk eden insan, cezaya müstahak olur.¹²⁶ Zira Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, şeriat gelmeden önce mükellefe bir hatırlatıcı olmaksızın Allah'ı bir delille bilmesinin vâcip

116 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, s. 30; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, s. 90.

117 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214.

118 Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214-215; Düzgün-Çelebi- vd., *Kelâm El Kitabı*, s. 547.

119 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 308.

120 Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, (Mukaddime kısmında), c. I, 176.

121 Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 308.

122 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 92.

123 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 256; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, 72.

124 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 73.

125 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 84.

126 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 66.

olduğunu, bu bilgiyi edinmediği takdirde kişinin ebedî azabı hak edeceğini savunur.¹²⁷ Aynı şekilde Bısr b. Mu'temir de akıl-bâliğ olup, Allah'ı bilmeyenin ahirette azaba müstahak olduğunu ileri sürmüştür.¹²⁸

Kanaatimizce ilahî mesaj ulaşmayanlar için marifetullahın aklî bir yükümlülük olduğunu savunan Hanefî-Mâturîdî ve Mu'tezile'nin düşüncesi daha isabetli bir yaklaşım olarak görünmektedir. Zira bu düşünce, Kur'an'ın bize sunduğu mesaja uygun düşmektedir. Nitekim Hz. İbrahim'in kullandığı yol da aklî yoldur. Hz. İbrahim, ümmetine karşı güneş, ay ve yıldızlardan hareketle, yani onların hâdis olduğundan yola çıkarak Allah'a ulaştıran bir yöntem takip etmiştir.¹²⁹ Ayrıca ilim ve teknolojinin, basın-yayının sınır tanımadığı bu çağımızda ilahî mesajı duymayan çok az bir kesimin olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu asırda bilgiye ulaşmak, Kur'an ve Hz. Muhammed'i duymamış olmak çok zor bir ihtimaldir. Buna rağmen duymamış olanların da Allah'ın kendilerine bahsetmiş olduğu aklını ve melekelerini kullanmak suretiyle en azından Allah'ın varlığını bulabileceği söylenebilir. Hatta O'nun sıfatları ve fiilleri hakkında da bilgi sahibi olabilirler.

Bununla beraber özellikle günümüzde basın-yayının olumsuz propagandası yoluyla İslâm'ı duymuş, ancak onu yaşatan değil, öldüren; var olan problemlere çözüm üreten değil, bizzat problemin kaynağı olan; ferahlık veren değil, korku salan; barış dini olarak değil, savaş dini olarak duymuş kimseleri de göz ardı etmemek lazımdır. Dolayısıyla kendisine ilahî uyarı ulaşmayanları tek bir kategoride değerlendirip genel bir hüküm vermek, hatalı görünmektedir. Ayrıca inanç alanındaki sorumluluğun mahiyeti ve sonuçları hakkında bazı tahminlerde bulunulsa da kesin bir hükme varılamadığı için bunun kesin sonucunun Allah'ın takdirinde olduğuna inanmaktan başka bir seçenek kalmamaktadır.¹³⁰

1.2. Şer'î Bir Sorumluluk Görenler

Kelamcılarının tamamı, aklın vazgeçilemez bir epistemolojik işlevinin bulunduğunu, ilahî emirler karşısında insanı yükümlü kılan akıl olmadan vahyi anlayıp anlamlandırmanın mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. Bununla beraber aklın sınırlı bir yeti olduğunu, yanülabileceğini de hesaba katmışlardır. Nitekim onlara göre akıl, insanın psikolojik durumundan ve sosyal konumundan etkilenmeyen, her şeye rağmen hakikatin bilgisine ulaşan soyut bir varlık değildir. Zaten İslâm âlimlerinin birçoğu, toplumda hâkim olan gelenek, görenek ve kültür ile insan psikolojisinin aklı etkileyebildiğini, bu durumun da onun sağlıklı düşünmesini engelleyebildiğini kabul etmişlerdir. Hatta akıl, duyuların, eğitim-öğretimin ve hâkim kültürün

127 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 66.

128 Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 130.

129 Bkz. En'am: 6/76-79.

130 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sinan Öge, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, s. 33-50. Günümüz insanların fetret ehli olarak görülüp görülemeyeceği ve bu bağlamda sorumluluk alanları ve mücadele sahalrı konusunda geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet yay., İstanbul 1998, s. 44, 73.

tesirinden kurtulamadığı için bazen güzelin çirkin, iyinin kötü ve doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. O hâlde akıl, sadece dış unsurlardan etkilenmemektedir. Bunun yanı sıra insanların psikolojik durumu ve fikrî tercihleri de sağlıklı düşünmeyi ciddi şekilde yönlendirebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklî gerisinde tutulması gerektiğini gösterir.¹³¹

Marifetullahı akli bir sorumluluk olarak gören kelimciler gibi şer'î bir yükümlülük gören kelimciler de marifetullahın ve bu hususta nazarın vâcip olduğunu kabul etmişlerdir. Hatta Eş'arîler, marifetullahın vâcip olduğu hususunda icma olduğunu ifade etmişlerdir.¹³² Ancak vücûbiyet kaynağını belirleme konusunda onlardan ayrılmışlardır. Onlara göre marifetullah ve bu hususta tefekkür ve nazar, Allah tarafından emredildiği için vâciptir. Nasslarda emir söz konusu olduğu için de her akıl sahibi ve bâliğ olmuş kişiye farzdır. Zira nazar ve tefekkür hakkında beş yüz civarında ayet vardır.

Eş'arî kaynaklarda hükümlerin akli veya nakli delillerle sabit olduğu konusunda icma olduğu nakledilmiştir.¹³³ Aynı şekilde vâcip kılmanın sadece Allah'a ait olduğu konusunda ümmetin icma ettiği de nakledilmiştir.¹³⁴ Hatta onlar, Ehl-i Sünnet âlimlerinin, "aklın, bir şeyin vücûbiyetini belirleyemeyeceği, ancak şeriatın belirleyebileceği" hususunda ittifak ettiklerini nakletmişlerdir.¹³⁵ Ancak bu icmanın realitede vâki olduğunu söylemek zor görünmektedir. Zira vâcip olan bir şeyin vücûbiyet kaynağı konusunda Kelâm ekolleri arasında ihtilaf yaşanmıştır.

Aslında Mu'tezile'nin savunduğu, ilahî mesaj gelmeden önce Allah'ın akılla bilinebileceğini, Eş'arîler de kabul etmektedir. Nitekim Eş'arî'nin doğrudan kendi görüşlerini yansıtan ve akâid ağırlıklı en güçlü eseri olarak kabul edilen *el-Lumâ'* da insanın yaratılışı, mahlûkatın yaratılmışlığı, vb. konular Allah'ın varlığına delil olarak sunulurken bu tür delillerden hareketle Allah'ın bilinmesinin zorunlu olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylememesi dikkat çekmektedir.¹³⁶ Fakat ona nisbet edilen görüşe göre bütün vâcip naklidir, akıl hiçbir şeyi vâcip kılamaz. Allah'ı bilme akılla elde edilir, ama bunu nakil gerektirir.¹³⁷ Eş'arî, peygamber bildirmediği Allah'ın bilinemeyeceğini, bunun aksinin de zayıf ve temelsiz olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁸

Böyle olmakla beraber onlar, bilgilerin akılla elde edilmesiyle, akılla bir

131 Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, c.II, s.245.

132 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 260, 276.

133 Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 127.

134 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsûd*, c. I, s. 263; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 10.

135 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 115; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, c. I, s. 158.

136 Eş'arî, *Kitâbu'l-Lumâ' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Mısır 1955, s. 17-18.

137 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 115; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 214; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 277; İbrahim Ağah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 118.

138 Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 11-12.

şeyin vâcip olmasını birbirinden ayırırlar.¹³⁹ Onlar, akliyyât olarak belirlenen alanda şeriat vârid olmadan da özellikle de marifetullah konusunda aklın doğruları tespit edebileceğini beyan etmişlerdir.¹⁴⁰ Onlara göre vahiy olmaksızın akıl, evrenin yaratılmış olduğunu, Allah'ın varlığı, birliği ve ezeliyeti, Allah'ın ezeli niteliklere sahip olduğu tespit etme gücüne sahiptir.¹⁴¹ Ancak onlar, kimi davranışların kullara vâcip, haram veya yasak oluşunun yalnızca nakil yoluyla bilinebileceğini kaydetmektedirler. Allah, kullarına hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan kendi hitabıyla veya peygamberlerden bir elçi göndermek suretiyle bir şeyi vâcip kılsa, ancak o zaman o şey vâcip olur.¹⁴² İlahî hitaptan veya peygamber göndermeden önce hiçbir şey vâcip veya haram olmaz. Akıl sahipleri, şeriat gelmeden önceki davranışları dolayısıyla sevap ya da cezaya hak kazanmaz.¹⁴³ Yani Eş'arîlere göre hükümler, bizzat şeriate bina edilir.¹⁴⁴ İlahî mesaj ulaşmadan önce akıl, herhangi bir şeyde hükmedemediği için hiçbir şer'î hüküm akılla sabit olmaz.¹⁴⁵ Allah'ın insanlara bir şeyi vâcip kılmasının ölçütü akıl değil, bilakis peygamberin onun katından getirdikleridir. Dolayısıyla bir şey akılla vâcip olmayıp, ancak nakille vâcip olabilir.¹⁴⁶

Eş'arîlerin böyle düşünmesi, akli tamamen devre dışı bıraktıkları veya değersiz gördükleri anlamına gelmemelidir. Aksine onlar, vâcip kılıcı ve hüküm koyucu olan Allah'a, peygamberlerine ve akla ayrı ayrı değer atfetmişlerdir. Bu hususta onlar, vahyi güneş gibi akli da göz gibi görmüşlerdir. Göz, her hâlükârda güneşe ihtiyaç duyar. Yani göz, ne kadar iyi görürse görsün, güneş olmadan bir şeyi tam anlamıyla göremez.¹⁴⁷ Kısaca onlara göre Allah, muciptir yani tercih edendir; peygamber, O'nun tercihini muhbirdir; akıl ise muariftir.¹⁴⁸ Bu açıdan marifetullah, akılla elde edilip, şeriatle vâcip olur.¹⁴⁹ Bununla beraber onlar, nazarın vâcip olduğunun yalnızca din vasıtasıyla idrak edilebileceğini savunmakta ve teklifî emirlerin tamamının sem'î delillerden ve şer'î hükümlerden çıkarılabileceğini belirtmişlerdir.¹⁵⁰

139 Şehristâni, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 363.

140 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 205.

141 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 24, 210.

142 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 115; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c. I, s. 82; *el-İhkâm*, c. I, s. 127; Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 24, 202-203, 263; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 30; Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 115; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 170-171; İsfârâni, *et-Tabsîr*, s.170; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 277; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 9; Ebû Saîd Abdurrahman en-Nisâbüri, *el-Ğunye fi Usûli'd-Dîn*, (thk. Umâdu'd-dîn Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1987, s. 137-138; Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şirâzi, *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hakk*, (thk. Muhammed ez-Zebidi,) Beyrut 1999, s. 198; Sâbûni, *el-Bidâye*, s. 149.

143 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 24, 202-203, 263; Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 127.

144 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 99; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c. II, s. 145.

145 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 404; Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 99.

146 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 256-257; Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 144; Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 55.

147 Konuyla ilgili bkz. Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 189.

148 Gazalî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (I-IV), (thk. Hanza b. Züheyr Hâfız), y.y. trs., c. I, 202.

149 Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 115.

150 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8; *el-Burhân*, c. I, s. 97.

Eş'arilerin marifetullahı aklı bir sorumluluk olarak görmemelerinin gerekçelerine gelince, onlar bu yaklaşımlarını birtakım akli ve nakli gerekçelere dayandırmışlardır. Akli gerekçelerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

- I. Vücûbiyet-tercih ilişkisi: Eş'arilere göre vücûbiyet, ancak tercih etme eylemidir. Bu tercihi yapacak olan da ancak Allah'tır. Peygamber de o tercihi haber verendir.¹⁵¹ Aynı şekilde akıl, kendi başına tercihi, yani vücûbiyeti anlayamayabilir. Ancak peygamberler vasıtasıyla gelen şeriatla anlayabilir.¹⁵² Bununla beraber onlara göre eğer akıl, bir şeyin vâcip olduğunu bilmenin yolu olursa onun, vâcip olan her şeyi bilmesi gerekir. Yani şeriat vârid olmaksızın aklın, bütün vâciplerin vâcip olduğunu bilmesi gerekirdi.¹⁵³ Ancak Eş'arilerin ikinci yaklaşımı pek ikna edici görünmemektedir. Zira insanın yaşaması için temel ihtiyaçlarını gidermesinin gerekli olduğunu veya bir davranışın ahlakî erdemliliğin bir gereği olduğunu akıl ile bilmesi, vâcip olan her şeyi bilmesini gerektirir mi?
- II. "Vâcib"e yükledikleri anlam: Onlara göre vücub, Allah'ın emrettiği ve terkedildiğinde azabı gerektiren şeydir.¹⁵⁴ Ayrıca vâcip, şeriatla yapılması veya uyulması emredilmiş fiildir. Yasak/mahzur ise şeriatla sakınılması ve yasaklanması gerekli görülen fiillerdir.¹⁵⁵ Dolayısıyla vücub, ancak şeriatle idrak edilir¹⁵⁶ ve şeriat olmaksızın hiçbir şey vâcip olamaz.¹⁵⁷ Dikkat edilirse Eş'arilere göre şer'î hükümler va'd ve vaide bağlanmıştır. Dolayısıyla da ilahî mesajda emredilmiş hükümlerin terkinde dair uhrevî bir vaide gelmedikçe, akıl onları tam kavrayamaz.¹⁵⁸ Zira akıl, nazarın vücûbiyetini idrak edemez. Bundan da anlaşıldığı üzere marifetullah hususundaki nazar da şer'î olarak vâciptir.¹⁵⁹
- III. Vücûbiyet-Fayda İlişkisi: Onların nezdinde aklın, bir şeyi zaruri kılması için iki şıkka dayanması gerekir. Birincisi, faydasız icap ettirmektir ki bu muhaldir. Çünkü akıl, faydasız ve boş şeyleri vâcip kılmaz. İkincisi, bir fayda veya gaye için vâcip kılar. Bu fayda ve gaye de ya Allah'a irca edilir ki O'nun hakkında

151 Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, s. 170-171; *el-Mustasfâ*, c. I, s. 199.

152 Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, s. 171.

153 İsfârâinî, *et-Tabsîr*, s. 170.

154 Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (I-XXXII), *Dâru'l-Fikr*, y.y. 1401/1981, c. XX, s. 173; Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 195; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, s. 301.

155 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 259.

156 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, 96; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, c. I, s. 156.

157 Gazalî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, (*Mecmûatu'r-resûl içinde*), (thk. İbrahim Emir Muhammed), *el-Mektebetu't-Tevfikiyye*, Kahire trs., s. 106; Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 177.

158 Cüveynî, *Akidetu'n-nizâmiyye*, s. 59-63; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 55, 115; Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 120-123.

159 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 97.

böyle bir şey düşünmek muhaldir. Zira Allah, her çeşit fayda ve gayeden uzaktır. Ya da kula irca edilir ki bu da muhaldir. Çünkü hal-i hazırda kulun taatten ve marifetten herhangi bir menfaati söz konusu değildir. Belki kul, taat ve marifetin yüzü suyu hürmetine, şehvetlerden döner veya onların gereğini yerine getirdiği için maddeten korunur. Gelecekte ise ya sevap var veya ikab vardır. Allah'ın ma'siyet ve taat üzerine kula sevap verip ceza vermeyeceği, nereden bilinir? Akıl, ölümden sonrası hakkında fayda ve zararı tam idrak edemez. Dolayısıyla akıl tek başına bir şeyin uhrevî faydasını veya zararını bilemeyeceği için, bir şeyi vacip kılamaz.¹⁶⁰

IV. Başka bir sebep ise Eş'arîler, delil ile medlul arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmedikleri için şer'î vücûbu savunmuşlardır. Yani Eş'arîlere göre bir şeyin gerekliliğini bilmek, o şeyin nedenini bilmeye bağlı değildir.¹⁶¹ Çünkü varlıklar arasında zorunlu sebeplilik ilişkisi yoktur. Akıl yürütme ile ilgili bilginin meydana gelmesi arasındaki sebep de böyledir. Bundan dolayı Allah'ın istidlâlî bilgi ile bilinmesi, vâcip değil, Kur'an'ın akıl yürütmeyi emretmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶² Zira vâcibin şartı, kendisine delalet eden bir sem'î delilin sabit olmasıdır.¹⁶³

V. Diğer bir sebep ise onlara göre aklın sahip olduğu vasıflar, herhangi bir şeyi vâcip kılmaya elverişli değildir. Zira akıl, akıllı bir kimsenin sıfatıdır, Allah tarafından yaratılmıştır ve varlığı kendinden değildir. O ne canlıdır ne kâdir ne âlim ve ne de mütekellimdir. Bu şartlara sahip bir şey, nasıl bir şeyi vâcib kılabilir?¹⁶⁴ Aynı zamanda akıl, onu yaratanın müsaadesine bağlanmıştır. Nitekim Cüveynî şöyle der: "Akıllı bir kimse kendisinin yaratılmış, terbiye edilmiş ve sahibi olan bir kul olduğunu, sahibi izin vermedikçe hiçbir şeyi yapamayacağını düşünür. Sahibinin izni olmadan bir şey yapmaya kalkışırsa kendisini boşuna yormuş olur".¹⁶⁵ Cüveynî, marifetullahın aklın vâcib oluşuna itiraz sadedinde kesb meselesine sözü getirir. Ona göre bütün yaratılmışları yaratan Allah'tır. Ondan başka bir yaratıcı yoktur. Kulun kesb ettiği şeyler Allah'ın yarattığı şeylerdir. Dolayısıyla kulun bir şeyi vücuda getirmesi de mümkün olmayıp, kula vâcib olan şeye aklın delâlette bulunması anlamsızdır.¹⁶⁶

160 Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 121-122; Gazalî, *İhyâ*, c. II, s. 197; *el-Mustasfâ*, c. I, s. 195-196; *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 145-147; *İlcâmu'l-Avam (Mecmûatu'r-Resâil* içinde), s. 338

161 Râzî, *el-Muhassal*, s. 27.

162 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 84-85.

163 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 10.

164 Şîrâzî, *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hakk*, s. 198.

165 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 268-269.

166 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 269.

- VI. Bir diğer gerekçe de Eş'ariler, marifetullahın ancak açık ve seçik olan ta'limle mümkün olacağını ileri sürerek, vücûbiyetin ancak ilahî mesajla mümkün olabileceğine işaret etmişlerdir.¹⁶⁷
- VII. Başka bir gerekçe ise Eş'arilerin usullerinden kaynaklanan ve belki de böyle düşünmelerine sevk eden hüsün-kubuh algılarıdır. Onlar, marifetullahı hüsün-kubuh konusuyla da ilişkilendirmişlerdir. Bir şeyin bizzat kendisi, ona zorunlu olan cinsi ve sıfatları açısından iyi veya kötü olamaz. Dolayısıyla şeriatın iyi gördüğü iyi; kötü gördüğü kötü kabul edilir. İyiden maksat, dinin yapması emrettiği ve övdüğü şeylerdir. Kötü ise dinin, işleyen kişiyi zemm ettiği şeydir. İyi ve kötü, şeriatî zâit bir sıfat değildir.¹⁶⁸ Onlara göre akıl, bir şeyin hüsnüne ve kubhuna hükmedemeyeceği gibi, onun bir şeyi iyi ve kötü yapması da düşünülemez.¹⁶⁹ Zira Eş'arilere göre iyiliğin manası, onu yapan kişinin şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötüden maksat ise fâilini, şeriatın kınadığı şeydir.¹⁷⁰ Diğer bir ifadeyle Eş'ariler, hüsün ve kubhu emir ve nehyin iktizası olarak görürler. Bir şey, emredilirse hüsün; nehy edilirse kubuktur.¹⁷¹ Yani iyilik, şeriatle bilinen bir şey olup ona ilave olunan bir şey değildir. İyilik, onu yapanın şeriat tarafından övülmesine bağlıdır. Kötülük de aynen bunun gibidir.¹⁷² Bir şeyin kabîh oluşunun manası ise şeriatın onu nehyetmiş olmasıdır. Akıl, teklifi hükümlerde iyi ve kötüyü belirleyemez.¹⁷³
- VIII. Gazalî, Mu'tezile'nin hüsün ve kubhu zatî bir vasıf gördüklerini ve objektiflik bildirdiğini savduklarını ileri sürmüş ve onları eleştirmiştir. O, hüsün ve kubhu zatî bir sıfat olarak değerlendirmeyip, izafî bir vasıf olarak görür. Dolayısıyla bu vasıfların süje merkezli olduğunu, kişiden kişiye değiştiğini ve sübjektiflik bildirdiğini ifade eder. O hâlde hüsün ve kubhun aklen tam bilinemeyeceğini, kişinin aklının yetişemediği bir yönün bulunabileceğini ifade eder. Zira ona göre yalan, mutlak anlamda kabîh değildir. Zira Peygamberi öldürmeye giden birisi, O'nun yerini sorduğunda doğru söyleyip peygamberin yerini söylemek, sevap olmayıp aksine günahıdır. Bu da gösteriyor ki yalan, mutlak anlamda çirkin değildir.¹⁷⁴
- IX. Eş'ariler, Allah'a şükretmek ile marifetullahı birbirinden ayrı

167 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. I, s. 266.

168 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 258-259; *el-Burhân*, I, 88; Nisaburî, *el-Ğunye*, I, 135; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Bahrû'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (I-II), Vezaretü'l-Evkâf, Kuveyt 1992, c. I, 137.

169 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 115.

170 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 258.

171 İzmîrlî, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 72.

172 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 259.

173 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 267.

174 Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 178-186

değerlendirmişlerdir. Zira onlara göre şükretmek, marifetullah olmayıp, marifetullahın bir parçasıdır.¹⁷⁵ Zaten akıl, nimeti verene şükretmenin vâcip olduğunu da idrak edemez.¹⁷⁶ “Biz elçi göndermedikçe asla azap etmeyiz.”¹⁷⁷ ayeti de Mün'im'e şükretme vücûbiyetinin aklen olmayıp, şer'an olduğunu gösterir.¹⁷⁸ Onlara göre bir Mün'im'in verdiği nimetlerden dolayı şükür talebi insanların akıllarına ve hatırlarına gelmez ki bu sebeple onlarda bir korku meydana gelsin. Akıl tek başına Allah'ı bilebilir. Fakat nimetlerine şükretmesine, peygamberleri aracılığıyla haber vermeksizin Allah'ın sevap vereceğini anlayamaz. İnsanda Allah'ı bilmediği için korkunun husule geldiği kabul edilse bile, nazar ve istidlal ile hâsıl olan marifetin bu korkuyu gidereceği de benimsenmez. Çünkü nazar ve istidlal bozuk olursa da Allah hakkında husule gelecek bilgi isabetli olmaz. Bu sebeple korku daha fazla olur.¹⁷⁹

Buraya kadar aktarmış olduğumuz Eş'arilerin görüşleri hakkında birkaç hususu dile getirmek isteriz. Birinci husus, gördüğümüz kadarıyla Eş'arilerin tamamı marifetullahın kişinin bilmesi gereken ilk vazifesi olduğu ve bunun da ancak akılla edilebileceğini, aklın teklifin şartı ve dayanağı olduğunu kabul etmekle beraber, marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak kabul etmişlerdir. Kısaca onlara göre akıl, marifetullahı “vâcip kılan” değil, “vâcip kılanı” bulma aracıdır. Böyle olmakla beraber Eş'arilerin, Allah ancak şeriat ile bilinebilir, şeklindeki görüşü akla ve aklî delillere hiçbir fonksiyon yüklemedikleri ve onu devre dışı bıraktıkları anlamına gelmez. Nitekim onlar, şeriat derken aklı da onun içine dâhil etmişlerdir. Zira şer'î yol, hem akıl ve re'y hem de nakil ve vahiy ile hakikatları araştırmaktan oluşur.¹⁸⁰ Ayrıca onlar, bazı meselelere en az Mu'tezile kadar önem atfetmişlerdir. Zira onlar bilgi ile iman ilişkisine vurgu yapmakla beraber, mukallidin imanını aklî delillere dayandırması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre mukallid, temel itikad esaslarından her bir meselede aklî bir delile dayanarak inanmadığı müddetçe mümin olamaz. Ancak kâfir olmamakla beraber istidlal ve nazarı terk ettiği için âsi kabul edilir. Bununla beraber iman eden kişinin itikadını dayandırdığı aklî delili bilmesi yeterli görülmüştür.¹⁸¹

İkinci bir husus ise Eş'arî kelamcılarının akıl hakkında yaptıkları yorumlar, Mâtûrîdîlerin görüşlerine yakınlık arz eder. Zira Eş'arî'ye göre kelamcılar sadece akıllarıyla düşünmek suretiyle Allah hakkında

175 Âmidî, *el-İlhâm*, c. I, s. 121-122; *el-Mustasfâ*, c. I, s. 195-196.

176 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 94; Gazalî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 177.

177 İsrâ: 17/15.

178 Razi, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XX, s. 173.

179 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 276.

180 İzmirli, *Yeni İtmi Kelam*, s. 28.

181 Geniş bilgi için bkz. Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 43; Taftazani, *Şerhu'l-Mekâsîd*, c. I, s.266; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, s. 407; Şeyhzâde Abdurrahîm b. Ali el-Amasî, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, II. Baskı, Kâhire 1317, s. 54-56.

konuşmuyorlardı. Onlar akıllı, peygamberden gelenlerin sıhhatine bir şâhid görüyorlardı. Yani akıllı, dinin aslı değil, şeriatın şâhidi olarak kabul ettiler.¹⁸² Aynı şekilde Şeyhzade'nin, Eş'arilik ile Mâturîdîlik arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen eserindeki şu ifadeler, imanı akıl yoluyla temellendirme konusunda Eş'ariliğin, Hanefî-Mâturîdî gelenekten daha geri bir noktada olmadığını ima eder: "Hanefî âlimlerin çoğunluğuna göre Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik gibi dinin temellerine taklidi yolla makbul olmasa da iman etmek geçerli kabul edilir. Oysa Eş'arî kelamcılarının çoğunluğu dinî akaitte sadece taklidi imanın yeterli olamayacağını savunur. Eş'arî'ye göre imanın sıhhati, inanılacak varlığın kesin akli kanıt ile bilinmesi şartına bağlıdır."¹⁸³

Üçüncü husus ise Eş'arî Kelâm sisteminde Allah'ın varlığına ve birliğine akıl yoluyla varılabileceği kabul edilmekle birlikte, buradaki bilme zorunluluğunda öncelik, akla değil vahye verilmektedir.¹⁸⁴ Ancak vahye muhatap olunamaması durumunda herhangi bir itikadî sorumluluğun doğmayacağı düşünülmektedir.¹⁸⁵

Eş'arîler dışında Şia'nın büyük bir kısmı başta olmak üzere Haşeviyye¹⁸⁶, Mürcie'nin Yunusiyye ve Ğaslâniyye kolları, Hâricilerden Etrâfiyye gibi bazı itikadî fırkalar marifetullahu şer'î bir yükümlülük olarak görmüşlerdir.¹⁸⁷

Haşeviyye,¹⁸⁸ akıllı bilgi kaynağı olarak kabul etmeyip sadece Kitap, Sünnet ve icmayı kabul etmişlerdir.¹⁸⁹ Nassların zahirine kıymet veren bir topluluk olan Haşeviyye, marifetullah konusunda akla hiçbir rol biçmemiştir. Onlar bu konuda Mu'tezile'nin tam zıddına görüş beyan etmişlerdir. Zira İbn Rüşd'ün Haşeviyye diye isimlendirdiği grup, marifetullahın, akıl ile değil, sadece nakil ile bilinebileceğini savunmuştur.¹⁹⁰ İbn Rüşd, Haşeviyye fırkasının bu konudaki görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Onlara göre Allah'ın varlığını bilmenin yolu, akıl olmayıp nakildir. Yani Peygamberin getirmiş olduğu

182 Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 22.

183 Amasî, *Nazmu'l-Ferâid*, s. 54-56.

184 Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, c. I, s. 82; İsferrâinî, *et-Tabsîr*, s. 170; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 11-12.

185 Gazalî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, s. 169-171; Sâlimî, *et-Temhîd*, s. 11-12; Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, s. 98.

186 Bunlar, Allah'ın sıfatlarını nefyeden Mutezile'nin aksine, Zât-ı İlahiyenin birçok sıfatının olduğunu savunan gruptur. Diğer bir görüşe göre bunlar, dinî "haşevî" diye adlandırmışlardır. Zira din, Kitap ve Sünnet'ten öğrenilir. Kitap ve Sünnet ise Allah, peygamberi ve insanlar arasında bir vâsıtaadır. Geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 117. Yine bunlar, ayetleri zâhirine göre anlayıp, teşbihe düşmüş, hatta Allah için "cisim" diyebilecek kadar aşırıya kaçan bir gruptur. Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (dîpnota), s. 39.

187 Etrâfiyye, Hâricilerin bir kolu olup genel itibarıyla usulleri Ehl-i Sünnet'e uygun düşmektedir. Bunlar şer'î hükümleri bilmeyenlerin mazur olduğunu savunmuştur. Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 150 vd.

188 Haşeviyye, Allah hakkında genel itibarıyla tenzihî bir yaklaşım sergilemiştir. Her ne kadar onlar, selef-i sâlih gibi görünseler de salih olmayan selef statüsünde değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdillâh b. El-Hasan İbn Asâkir, *Tebyîni kizb'l-müfterî fimâ nusibe ile'l-İmam Ebî Hasan el-Eş'arî*, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1399/1979, s. 19.

189 Cüveynî, *el-Burhân*, c. I, s. 125.

190 Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *el-Kesfan Menâhici'l-Edilleti fî Akâidi'l-İslâmiyye*, Silsiletu Turâsî'l-Felsefiyyi'l-Arabîyyi Müellefâtı İbn Rüşd-II, Beyrut 1998, s. 72.

her şeye iman yeterlidir. Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispat etmede akli kullanmaya gerek yoktur". Ancak İbn Rüşd, Haşeviyye'nin, Allah'ı tanımada akli kullanmaya dair bu tutumunu, Kur'an'a ters düşüğünü ifade ederek eleştirmiştir.¹⁹¹

İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi Haşeviyye gibi Allah'ın tanınmasını sadece nakle bağlayanların, isabet ettiği söylenemez. Zira Kur'an, Allah'ın tanınması için aklın kullanılmasını emretmiştir.¹⁹² Zaten Haşeviyye, ta'limiyye ve sûfiyye hâriç İslâm âlimleri, marifetullah konusunda istidlalin zarurî olduğunda ittifak etmişler ve ihtiyatlı bir ifade olan "marifetullah, ancak istidlal ile kemale erer"¹⁹³ sözünü söylemişlerdir.¹⁹⁴

Haricîlerin bir kolu olan Etrâfiyye'nin de marifetullahı, ancak şeriatla vâcib olan bir sorumluluk olarak gördüğü nakledilmiştir.¹⁹⁵ Dırar b. Amr'a göre ise nakil gelmeden akıl hiçbir şeyi vâcib kılamaz. Dolayısıyla da marifetullah, ancak naklen vâcibtir, ilahî mesaj gelmedikçe vâcib olmaz.¹⁹⁶

Şia'nın marifetullahın vücûbiyet kaynağı hususundaki tutumuna gelince, bu konuda onların görüş birliğine varmadığı görülür. Bu meselede onlar arasında iki temel görüşün olduğu nakledilir. Birincisi marifetullah, mücerred akıl ve nazar ile bilinebilir. İkincisi marifetullah, bir öğretici olmaksızın mücerred akıl ve nazarla elde edilemez. Bu ikinci görüşte olanlar, imamın gerekliliğini özellikle vurgulamaya özen göstermiştir.¹⁹⁷ İkinci görüşü savunanların daha yoğunlukta olduğu görülür. Bundan dolayı Şia, marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak kabul eden ekoller arasında ele alınmıştır.

Birinci görüşte olanlar, marifetullahın akli bir sorumluluk olduğunu savunanlardır. Şia'dan Zeydiyye'ye göre marifetullah imama ihtiyaç olmaksızın akilla elde edilebilir.¹⁹⁸ Genel itibariyle görüşlerinde Mu'tezile'ye paralel bir metodoloji izleyen Zeydiyye gibi Şia fırkaları, bu konuda da -her ne kadar aralarında az da olsa farklı düşünceler ileri süren bazı fırkalar mevcut olsa da- Mu'tezile'ye yakın durmayı tercih etmiştir.¹⁹⁹ Zira bunlara göre akli vücûb, şer'î vücûbtan önce gelir. Dinî naslar da bu vücûbu sağlamlaştırır, inanca yönelik hükümleri te'yid ve tahkim eder. Bununla beraber usulu'd-

191 İbn Rüşd, *el-Keşfan Menâhici'l-Edille*, s. 72 vd.

192 Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001, s. 132.

193 Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 156 vd.

194 Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, s. 132.

195 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 151.

196 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 102-104.

197 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 206, 232-233.

198 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 186.

199 İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, s. 93; Resul Öztürk, Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelamı, *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl: 6, sy: 1, Ankara 2011, s. 18.

din’de taklît câiz olmayıp, itikatta tefekkür vâcibtir.²⁰⁰ Onların düşünce sisteminde marifetullahın, istidlalî bilgi kapsamında değerlendirildiği görülmektedir.²⁰¹ Zira onlar, Allah’ın varlığının ve birliğinin bilinmesinde akılla istidlal edilmesini savunmuştur. Aynı zamanda onlar, zulmün ve abesin kötü olduğunun ancak akılla bilinebileceğini savunmuştur.²⁰² Ayrıca onlara göre imama ihtiyacın olduğu alan, akli ilkelerin dışında şer’î hükümlerin söz konusu olduğu sahadır.²⁰³ Onların bu düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda, marifetullah konusunda da taklîdin câiz olmadığını, akıl yürütmenin esas olduğunu, Allah’ı bilmenin akli bir vücûbiyet olduğunu savundukları anlaşılmaktadır.²⁰⁴

İkinci görüşü savunan İmamiyye ve Bâtıniyye gibi Şiilere göre ise marifetullah, muallim olmaksızın elde edilemez. O muallim de -masum gördükleri- imamdır.²⁰⁵ Nitekim İmamiyye ve Bâtıniyye akli vücûbu kabul etmeyerek marifetullahın ancak peygamberler ve masum imamların bildirmesiyle bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁰⁶ Bâtıniyyeye göre marifetullah, sadece akıl ve nazar ile elde edilemeyip, ancak sâdık bir muallimden öğrenmek yoluyla elde edilebilir.²⁰⁷ Bu görüşün müdafilerinden olan İsmailiyye’ye göre ise ancak ilim sahibi birinden eğitim almak şartıyla akıl ve nazar yoluyla marifetullaha ulaşılır.²⁰⁸ Bununla beraber bazılarına göre marifetullah, akıl yürütmekle de elde edilemez.²⁰⁹ Yani sadece nakille elde edilebilir. Hâlbuki biz biliyoruz ki muallim olmaksızın da bazı şeyleri öğrenmek mümkündür. Ayrıca muallim olarak imam değil de Kur’an ve Resulullah’a ulaşmak bize yeterlidir.

Ta’limiye’ye (Melâhide veya Bâtıniyye) göre Allah’ı bilmek, bir muallimin öğretmesiyle olur.²¹⁰ Şiilerin çoğu da Allah’ı bilmenin, masum imamın sözleriyle tam olarak bilinebileceğini iddia ederler.²¹¹ Ta’limiyye, basiretle nazarı, yani istidlali, gözle görmeye; imamın sözünü de güneşin ışığına benzeterek “görmek, nasıl göz ve ışıkla olursa, Allah’ı bilmek de imamın öğretmesi ve nazarla birlikte gerçekleşir” dediler. Diğer bir ifadeyle onlara göre marifetullah, ancak Resulullah’ın sözleri ve masum imamın öğretmesiyle elde edilebilir. Nasıl ki ışık ve gözle bakmak olmaksızın bir

200 Abdülbâki Gökpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, s. 229.

201 Resul Öztürk, “Kasım b. İbrahim er-Ressî’nin Kelâm Yöntemi ve Tanrı Anlayışı”, s. 155.

202 Geniş bilgi için bkz. Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Ahenk yay., Van 2008, s. 18-20, 88-92.

203 Nâci Hasan, *ez-Zeydiyye li’l-Sâlih b. Abbâd, Dâru’l-Arabiyyeti li’l-Mevsûât*, Beyrut 1986, s. 165.

204 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhittin Bağçeci, *Allah’ı Bilmek*, s. 106; Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, ss. 235-239.

205 Devvani, *Şerhu’l-Akidedi’l-Adudiyye*, s. 63.

206 Muhammed Hüseyin Âli Kâşifi’l-Ġatâ, *Aslu’s-Şia ve Usûlihâ Mukâranete maa Mezâhibi’l-Erbaati*, Dâru’l-Edvâ’, s. 154; İbn Teymiye, *Der’u Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakli*, c. VIII, s. 26.

207 Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, 232 vd.; Taftazanî, *Şerhu’l-Mekâsüd*, c. I, s. 265.

208 Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. I, 232.

209 İbn Teymiye, *Der’u Teârûdi’l-Akli ve’n-Nakli*, c. VIII, s. 26.

210 Taftazanî, *Şerhu’l-Mekâsüd*, c. I, s. 266.

211 Taftazanî, *Şerhu’l-Mekâsüd*, c. I, s. 266.

şey görülemiyorsa, marifetullah da gözün bakışı ve imam olmaksızın elde edilememektedir.²¹²

Aslında Şia'nın marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak görmesi, onların düşünce sistemine daha muvafık düşmektedir. Çünkü onlar, masum imama inanmayı dinin bir esası olarak telakki etmişlerdir. Şia, ilahî bilgiyi imamlara tahsis etmiş, böylece bu kişilerin ismet sıfatına sahip, zahirî ilimlere ihtiyaç duymaksızın Allah katından ilim elde eden şahıslar olduklarını savunmuştur. Bu anlayış, Müslümanların çoğunluğundan farklı bir din anlayışı geliştiren Şiiliğin işini kolaylaştırmış, başka bir teoloji ve başka bir geleneğin teşekkülüne imkân sağlamıştır.²¹³

Şu ana kadar marifetullahı akli bir vücubiyet olarak gören Kelâm ekolleri tespit edilip ortaya konulmuş ve bazı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu ekollerin, kendisine ilahî mesaj ulaşmayanların ahiretteki durumu hakkındaki düşüncesine gelince, Eş'arîlere göre akıl-baliğ olan kimse şeriat gelmeden önce âlemin yaratılmışlığına, onun yaratıcısının birliğine, ezeliğine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine dair akıl yürütmede bulunur, bunları bilir ve inanırsa muvahhid bir mümin olur, ancak bunlardan dolayı Allah'ın sevabına hak kazanamaz. Buna rağmen Allah onu cennetiyle ödüllendirirse bu onun fazlından dolayıdır. Benzer şekilde akıllı bir kimse şeriat gelmeden önce küfür ve sapıklığa inanırsa kâfir ve mülhid olur; ancak bu inancından dolayı uhrevî bir cezaya maruz kalmaz. Eğer Allah bu kişiyi cehennemle azap ederse bu onun bileceği bir iştir ve bir ceza sayılmaz.²¹⁴ Diğer bir ifadeyle onlara göre şeriat gelmeden önce, insanlar akıllarıyla şeriatın bildirdiği birçok hususu tespit edip gereğini yapabilir ya da tam tersi, bunların gereğini yerine getirmekten kaçınabilir. Her iki durumda da insanlar, sevap ve cezayı hak etmezler. Ancak, Allah dilerse, isabet edene lütfunun bir gereği olarak mükâfat verebilir, yanlış yapanı da hak ettiği için değil; fakat Allah, 'dilediğini yapan' olduğu için, cezalandırabilir.²¹⁵

Öte yandan Eş'arîlere göre akıl, sevap veya azabın vücubiyetine de hükmedemez.²¹⁶ Akıl sahibi her bir kimse şeriat gelmeden önceki davranışları dolayısıyla sevap ya da cezaya hak kazanmaz.²¹⁷ Zira Eş'arîlere göre vâcibin terk edilmesi veya yapılmaması azabı gerektirir.²¹⁸ Bir şeyin vâcib olup olmadığını da ancak şeriat belirler. Yani eğer, insanın fiilleri veya davranışları ile ilgili bir hususun vâcib veya haram olması akılla bilinebilseydi, bu vâcibin terk edilmesi ve haramın işlenmesi durumunda onlara azap lazım

212 Râzi, *el-Muhassal*, s. 27.

213 Siddık Korkmaz, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi" Adlı Tebliğin Müzakeresi, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs 2012-Malatya, s. 214.

214 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 24-26, 202-203, 263.

215 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 14.

216 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 55.

217 Bağdâdi, *Usûlu'd-Dîn*, s. 14, 24-26 202-203, 263; Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, s. 127.

218 Âmidî, *el-İhkâm*, c. I, 127; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 277.

gelirdi. Hâlbuki bazı ayetler²¹⁹, peygamberler gelmeden önce mükellefiyet ve azabın olmadığını ifade etmektedir. Diğer bazı ayetlerde²²⁰ ise insanların iman etmelerini ve doğru yolu beyan eden peygamberlerin gönderilmemesi sebebiyle veya peygamberlerin daveti kendilerine ulaşmadığı için ileri sürebilecekleri mazeret hakkına sahip oldukları açıklanmıştır.²²¹ O hâlde şeriat gelmeden, neyin vâcip olup olmayacağı ve terk edildiği takdirde neyin azabı gerektireceğini tayin etmek mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak şu değerlendirmelerde bulunmak mümkündür: Dikkat edilirse Mu'tezile ve Eş'arilerin akıl yürütmeye dayalı bilgiye²²² olan tutumları epistemolojik açıdan benzerdir.²²³ Eş'ariler'in marifetullah konusundaki yaklaşımının sanki Mâtürîdî'nin yaklaşımı ile örtüştüğü görülmektedir. Ancak aradaki temel fark şudur: Mâtürîdîler, marifetullahın vücûbiyetini aklen temellendirirken; Eş'ariler, marifetullahın vücûbiyetinin akli oluşunu naklî olarak temellendirmektedir.²²⁴ Zaten bu konu, Mâtürîdî ve Eş'arî ekolleri arasındaki temel farklardan biridir.²²⁵ Bununla beraber Eş'arilere göre başta Allah'ın varlığına iman konusu olmak üzere, bütün dinî bilgilerin kaynağı, akıl olmayıp nakildir. Onlara göre akıl, Allah'ın varlığının bilgisine ulaşabilme yeteneğine sahip olup, güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğru ve yanlış tanıyabilse de kısaca ahlak ve hukuk ilkelerini belirleyebilse bile sonuçta bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir. Vahiy olmadan aklın hükmüne itibar edilmez. Ancak aklın varlığı, vahyin anlaşılması ve teklifin olması için zorunludur. Aslında bu konuda Eş'ariler ile Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığının mezhebî ve ideolojik değerlendirmeler sonucu ortaya çıktığını ve epistemolojik mülâhazalardan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Zira nazarî bilgi konusunda her iki akımın üzerinde hassasiyet gösterdiği husus, Allah'ı soyutlama veya tenzih etmedir. Dolayısıyla Eş'ariler, Mu'tezile'nin anladığı gibi akla vâcip kılma yetkisi verilirse, insana ilahî nitelikler verme gibi bir durumun ortaya çıkacağı endişesi taşırlar. Mu'tezile ise Eş'arilerin anladığı gibi, bilgi üretme meselesinde sadece şeriate yetki tanınırsa aklın konumunun ve insanın özgürlüğünün kaybolacağına inanır. Mâtürîdîlerin ise her iki disiplinin de endişelerini göz önünde bulundurarak adeta uzlaşmacı bir misyon yüklendikleri söylenebilir. Zira Mâtürîdîler, akıl ile nakil arasında bir denge oluşturmaya çalışmışlar, akıl adına nakli ihmal etmeyen, her ikisine

219 "Biz bir kavme peygamber göndermedikçe helak etmeyiz." İsrâ: 17/15.

220 "(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın..." Nisa: 4/165; "Eğer biz bundan (Kur'an'dan) önce onları bir azapla helak etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Bize bir elçi gönderseydin de şu aşağılığa ve rüsvaylığa düşmeden önce ayetlerine uysaydık!" Tâhâ: 20/134.

221 Muhittin Bağçeci, *Allah'ı Bilmek*, s. 88.

222 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 73.

223 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, II. Baskı, (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitapevi yay., İstanbul 2000, s. 291.

224 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 29.

225 Bkz. İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, 72; İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No: 137, Ankara 1977, s. 118.

de hakkını veren akılcı bir sistem kurmuşlardır.²²⁶ Bununla beraber Eş'ariler, nakilden kopmaksızın hareket etmek suretiyle Mu'tezile'den; akli da göz ardı etmemek suretiyle de Haşeviyye'den ayrılır.²²⁷

Sonuç

Kelamcılar, marifetullah konusunda nazarın vâcip olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Aynı zamanda kelamcılarının hepsi, marifetullahın akılla elde edilebileceğini, aklın O'nu bilmede bir âlet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira gerek Mu'tezile'nin geneli gerek Mâtürîdiler ve gerekse Eş'ariler, nazari bilginin varlığını kabul etmekte ve marifetullahın istidlali bilgi ile elde edildiğini savunmaktadırlar.

Kelamcılarının üzerinde ittifak ettikleri diğer bir husus da marifetullahın vâcip olduğu hususudur. Hatta marifetullahın vücûbiyeti üzerinde icma mevcuttur. Ancak bu vücûbiyetin kaynağının ne olduğu konusunda kelamcılar kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışma, özellikle de ilahî çağrının ulaşımadığı kimselerin yükümlü olup olmayacağı ve bunların ahiretteki durumlarının ne olacağı hususunda temerküz etmiştir. Mâtürîdi kelamcılarının büyük bir çoğunluğu, Mu'tezile, çağdaş kelamcılar, marifetullahı akli bir yükümlülük olarak kabul etmiş ve ahirette bu kimselerin azaba müstahak olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Eş'ariler, Haşeviyye ve birkaç küçük fırka ise marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak addetmiştir. Ancak bu kişilerin ahiretteki durumları hakkında Eş'ariler, onların ahirette azaba uğramayacaklarını ileri sürmüşlerdir.

Marifetullahın vücûbiyet kaynağının ne olduğu hususunda, yaptığımız bu araştırma neticesinde Mu'tezile ulemasının marifetullahın akli bir yükümlülük olduğu hususunda aynı kanaatte olduklarını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle en azından buna aykırı düşünenlere rastlanılmamıştır. Gördüğümüz kadarıyla Eş'arilerin tamamı ise marifetullahın kişinin bilmesi gereken ilk vazifesi olduğu ve bunun da ancak akılla edilebileceğini, aklın teklifin şartı ve dayanağı olduğunu kabul etmekle beraber, marifetullahı şer'î bir sorumluluk olarak kabul etmişlerdir. Kısaca onlara göre akıl, marifetullahı "vâcib kılan" değil, "vâcib kılanı" bulma aracıdır. Hanefî-Mâtürîdi ekolü ise bu kimselerin Allah'ı bilmekle mükellef olup olmadığı hususunda görüş birliğine varmadıkları görülmektedir. Bunun doğal sonucu olarak Allah'ın varlığını bilmeden ve bunu kabul etmeden ölen akıl-bâliğ olmuş kimselerin, ebedî azaba müstahak olup olmadığına da ihtilaf edilmiştir. Buhâra uleması ve bazı müteahhir dönem Mâtürîdi kelamcıları, Eş'ariler gibi düşünerek, marifetullahın akıl ile vâcib olmadığını, bu vücûbiyeti idrak etmenin aleti olduğunu beyan etmişlerdir. Eş'ariler gibi düşünenlere göre bu kimse mükellef olmadığı için uhrevî azaba dâçar olmaz. Ancak Ebû Hanife'ye ve Mâtürîdi başta olmak üzere Mâtürîdilerin çoğunluğuna göre marifetullah akli bir yükümlülüktür. Allah'ı bilmenin akıl ile vâcib olduğunu

226 Düzgün-Çelebi-vd., *Kelam El Kitabı*, s. 148.

227 Geniş bilgi için bkz. Mehmet Şaşa, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, s. 228-239.

kabul etmekle Eş'arilerden ayrılıp Mu'tezile'ye; aklın Allah'a her hangi bir şeyi "vâcip kılıcı" olmadığını ileri sürerek, bu hususta akli sadece bir vasıta görmekle de Mu'tezile'den ayrılıp, Eş'arilere yaklaşmışlardır. Zira akıl, ilahî mesaj ulaşmasa bile, Allah'ı bilebilecek potansiyele ve donanıma sahiptir. Dolayısıyla da bu görüşü savunanlar, kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kimselerin, ahirette azaptan kurtulamayacaklarını, ebedi azaba müstahak olacaklarını ileri sürmüşlerdir.

Kanaatimizce icmalî olmak kaydıyla marifetullahın akli bir sorumluluk olarak görülmesi, basın ve yayının zirvede işlediği çağımız için daha isabetlidir. Ancak basın ve medyanın, taraflı hareket etmesi durumunda doğruyu yanlış; iyiyi kötü; güzeli çirkin veya bunların tersini gösterebilecek kadar insanlar üzerinde etki yapan yönü göz ardı edilmemelidir. Kısaca İslâm dinini tanımamaktan ve bilmemekten doğan, İslâm'a ve müslümanlara karşı sürdürülegelen önyargı ve ayrımcılıktan kaynaklanan "İslâmofobi" faaliyetler unutulmamalıdır. Bu durumda kendilerine ilahî mesaj ulaşmayan, İslâm'ın temel kaynaklarına ulaşma ve onları anlama fırsatı bulamayan ve İslâm'ı sadece medyadan duyan ve öğrenen kimselerin, onun içeriğini ve hükümlerini olduğu gibi öğrenme ve bilme şansları düşüktür. Bunun için bunların ahiretteki durumu hakkında net bir hüküm vermek zor görünmektedir. Dolayısıyla bu durumdaki kişilerin ahiretteki halleri hakkındaki hükmü Allah'a bırakmanın, daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Minehu'r-Ravdi'l-Ezher fî Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye*, Beyrut 1419/1998.
 , *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul 1319.
 Amasî, Şeyhzâde Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*, II. Baskı, Kâhire 1317.
 Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, (I-V), II. Baskı, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire 2004.
 , *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (I-IV), Dâru's-Samii, Suud-i Arabîstan 2003.
 Ardoğan, Recep, "Mu'tezile'ye Göre İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", *Marife Dergisi (Mu'tezile Sayısı)*, Sayı: 3, Konya 2004, ss. 293-314.
 Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (1), Ankara 1987, ss. 1-39.
 Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Etüt Ofset yay., Kayseri trs..
 Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temimî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Beyrut 1416/1995.
 , *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1346/1928.
 Bakıllânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib, *el-İnsâf fîmâ Yecibu İ'tikâdihi velâ Yecûzu'l-Cehlu bihî*, II. Baskı, (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kâhire 1421/2000.
 Basrî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, (I-II), (thk. Muhammed Hamîdullah), Dımeşk 1385/1965.
 Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinânuddin, *Usûlu'l-Münife li'l-İmam Ebî*

- Hanîfe*, (Nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996.
-, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man fî Usûli'd-Dîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut 1428/2007.
- Câbiri, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, II. Baskı, (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), Kitapevi yay., İstanbul 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Ali Sâmî el-Yenşâr-Faysal Bedîr -Seyyid Muhammed Muhtâr), Dâru'l-Mearif, İskenderiyye 1969.
-, *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, (I-II), (thk. Abu'l-Azîm Dîb), Katar 1399.
-, *Akâdetu'n-Nizâmîyye fî Erkâni'l-İslâmiyye*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Kâhire 1412/1992.
-, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, (thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'im Abdulhamîd), Mektebetu'l-Hancı, Mısır 1329/1950.
- Çubukçu, İbrahim Agah, *İslâm Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., No: 137, Ankara 1977.
- Devvanî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1306.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996.
- Düzgün, Şaban Ali-Çelebi, İlyas-vd., *Kelâm El Kitabı*, Grafiker yay., Ankara 2012.
- Ebû Sa'de, Muhammed, *el-Havâric fî Mîzani Fikri'l-İslâmiyyi*, II. Baskı, Kâhire 1998.
- Erdemci, Cemalettin, *Kelâm İlmi'ne Giriş*, İstanbul 2009.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmâil, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Mısır 1955.
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (I-II), (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Beyrut 1411/1990.
- Gazalî, Hüccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (I-IV), (thk. Hanza b. Züheyr Hâfız), y.y. trs..
-, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (I-XV), Dâru's-Şa'b, y.y. trs..
-, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Hikme, Dimeşk 1415/1994.
- Gökpinarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991.
- Harputî, Abdülatîf, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Necmu İstikbal Matbaası, İstanbul 1327.
- Hilmi, Mustafa, Marifetullah ve Tarîku'l-Vusûli ileyhi inde İbni Teymiye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdillâh b. El-Hasan, *Tebiyîni Kizbi'l-Müfterê fimâ Nusibe ile'l-İmam Ebî Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1399/1979.
- İbn Ebî Şerîf, Kemalettin, *Kitâbu'l-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere*, Bulak 1317.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *el-Mücerred fî Makâlâtü Ebî Hasan el-Eş'arî*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyah), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye,

- Kâhire 2005.
- İbn Hümam, Kemal el-Hanefî, *el-Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm ve'l-Akâidi't-Tevhidiyyeti'l-Münciyyeti fî'l Âhira*, Mısır trs.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edilleti fî Akâidi'l-İslâmiyye*, Silsiletu Turâsi'l-Felsefiyyi'l-Arabiyyi Müellefâti İbn Rüşd-II, Beyrut 1998.
- İbn Teymiye, Ebû Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdisselâm, *Der'u Teârudi'l-Aklî ve'n-Naklî*, (I-XI), II. Baskı, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), y.y. 1411/1991.
-, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, (I-XXXV), nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Mekke 1381-1386.
-, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, (I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987.
- İsferâinî, Ebu'l-Muzaffer, et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyizi Firakî'n-Nâciyyeti anî'l-Firakî'l-Hâlikîn, (thk. Kemal Yûsuf Hût), Beyrût 1403/1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, (Haz. Sabri Hizmetli), Umran yay., Ankara 1981.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed, *el-Mecmu' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, (thk. Seyyid Azmî, Tahriç: A. Fuad Ezherî), Kahire trs..
-, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, III. Baskı, (thk. Abdulkerîm Osmân), Kâhire 1416/1996.
-, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd*, (thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin), y.y. trs..
- Kâşifi'l-Gatâ, Muhammed Hüseyin Âli, *Aslu's-Şia ve Usûlihâ Mukâranete maa Mezâhibi'l-Erbaati*, Dâru'l-Edvâ', Beyrut 1410/1990.
- Korkmaz, Sıddık, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi" Adlı Tebliğin Müzakeresi, *Gnostik Akımlar ve Okultizim Sempozyomu*, 25-27 Mayıs 2012-Malatya, ss. 213-216.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî), Dâru Sâdir, İstanbul 2001.
-, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne (Te'vilâtu'l-Kur'an)*, (I-X), (thk. Mucdi Bâsellum), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Nâci, Hasan, *ez-Zeydiyye li'Sâlih b. Abbâd*, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Mevsûât, Beyrut 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
-, *Tabsîratu'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993.
- Nisâbûrî, Ebû Saîd Abdurrahman, *el-Ğunye fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Umâdu'd-dîn Ahmed Haydar), Beyrut 1406/1987.
- Öge, Sinan, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, ss. 33-50.
- Öz, Mustafa, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, (Tercümesiyle beraber), İfav yay., İstanbul 2011.
- Öztürk, Resul, "Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı bilme (Ârifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 9, sy: 24, 2005, ss. 95-110.
-, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelamı*, Ahenk yay., Van 2008.
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Biter Lens, Kâhire

1424/2003.

- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İtikadatu Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, el-Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kâhire 1938.
 , *el-Muhassal*, I. Baskı, y.y. trs..
 , *Mefâtihu'l-Ğayb*, (I-XXXII), Dâru'l-Fikr, y.y. 1401/1981.
 , *Tefsir-i Kebir*, (I-XXIII), Akçağ yay., Ankara 1995.
 Sâbûnî, Nureddîn, *Kitâbetu'l-Bidâye mine'l-Kifâyeti fi'l-Hidâyeti fi Usûli'd-Dîn*, (thk. Fethullah Huleyf), Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.
 Salimî, Ebu'ş-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî, *et-Temhîd*, y.y. trs..
 Şaşa, Mehmet, "İmam A'zam Ebû Hanife'nin Marifetullah Nazariyesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 2, Aralık 2017, ss. 171-191.
 , "İmam Eş'arî'nin "Kelâm"ında Marifetullah", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sy. 7, Aralık 2017, ss. 187-213.
 , *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum 2017.
 Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II), Dâru'l-Marife, Beyrut 1414/1993.
 , *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 1430/2009.
 Şirâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-İşâre ilâ Mezhebi Ehli'l-Hakk*, (thk. Muhammed ez-Zebîdî), Beyrut 1999.
 Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Dâru Âlemi'l-Kutub, (I-V), III. Baskı, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1419/1998.
 Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara 2001,
 Ünverdi, Veysi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi İlahiyat Bilimleri Dergisi*, c. 4, sy. 2, 2017, ss. 1-28.
 Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", *DİA*, (I-XLIV), Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 1989, II, ss. 242-246.
 Yurdagür, Metin, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, Marifet yay., İstanbul 1998.
 Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *Bahru'l-Muhîd fi Usûli'l-Fıkıh*, (I-II), Vezaretu'l-Evkâf, Kuveyt 1992.

İbn Teymiyye ve *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr* Adlı Eseri

Murat ORAL *

Atıf/©: Oral, Murat, *İbn Teymiyye ve Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr Adlı Eseri*, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 91-113.

Öz: Hicrî VII. yüzyıl, Müslümanlar açısından çok zorlu ve karmaşık bir dönem olmuştur. Bu dönemde mezhepsel ihtilâflar artmış, cehalet yaygınlaşmış ve Müslümanlar, Moğolların saldırılarına marûz kalmışlardır. Dolayısıyla bu dönemde telif edilen ilmi eserler, ilmin canlanması açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye, kendi döneminde ilmi canlandırın bir ilim ehli olarak örnek verilebilir. Yaşadığı dönemde pek çok sıkıntıya maruz kalan Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye, bütün sıkıntılara rağmen birçok ilim dalında faydalı eserler ortaya koyduğu gibi tefsir alanında pek çok eser kaleme almıştır. Tefsir ile ilgili eserlerini, risaleler halinde yazmış olsa da; bu risaleler, tefsir usûlü konusunda kaleme alınan büyük eserlerden daha faydalı bilgiler içermektedir. Ayrıca hem kendi dönemine hem de kendisinden sonraki dönemlere etki eden ve günümüze kadar etkisi süren araştırmacı, hakkı söylemekten kaçınmayan ve tavizsiz bir ilim ehli olan Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye'nin hayatını ve tefsir ile ilgili görüşlerini bilmek, kanaatimizce çok büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda ilk önce Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye'nin hayatını, hocalarını, öğrencilerini ve eserlerini anlatacak, sonra da "*Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*" adlı eserinin örneğinde tefsir usûlü ile ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Tefsir, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, Nakil, Re'y.

İbn Taymiyyah and his Work Named "*Mukaddimetun fi Usuli't-Tafseer*"

Citation/©: Oral, Murat, *Ibn Taymiyyah and his Work Named "Mukaddimetun fi Usuli't-Tafseer"*, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 91-113.

Abstract: Seventh of hijri century was difficult and heterotic time for Muslim. Secterian conflict have been rised and lore of Islam was hidden because of pressure also Muslim was under attack of Mongolian. Hence Modern scholars should try to animate on annihilated knowledge and lore of past savants. In this context, Abu'l-Abbas Ibn Taymiyyah can be given as an example of a scholar who revives science in its period. In spite of many difficulties that Abu'l-Abbas Ibn Taymiyyah underwent during his life, he composed many useful works in different kind of science, like he did in whole of his Tafseers. Despite his literal works in Tafseer were written in Risale, this tracts contain -in a lot of ways-more useful information than masterpieces composed in Tafseer style. As for us, it is important to present Abu'l-Abbas Ibn Taymiyyah's life, who affects his and subsequent time till now, with his searcher, righteous and honest personality and opinions in Tafseer. In this context, first of all we have been find acceptable to analyze of Abu'l-Abbâs İbn Teymiyyah `s life, teachers, students and works, than his work of art which is "*Mukaddimetun fi Usuli't-Tafseer*".

Keywords: Ibn Taymiyyah, Tafseer, *Mukaddimetun fi Usuli't-Tafseer*, Nakil, Re'y

* Tefsir Doktora Öğrencisi, muratoral0147@gmail.com

Giriş

İslâm dünyası, Abbâsiler döneminin sonlarına doğru ve bu dönemden sonra pek çok devletlere ayrılmış, bu dönemlerde mezhepler ortaya çıkmış ve mezheplere taassupla bağlanılmış, ilim körelmiş ve Müslümanların arasındaki fitneler çoğalmıştır. Moğolların saldırılarına maruz kalan Müslümanlar, hem canlarını hem de pek çok ilmi birikimlerini kaybetmişlerdir. Zira Moğollar, onların kütüphanelerini yakmış ve nehirlere atmıştır. Öyle ki bazı tarih kaynaklarında nehirlerin, kan kırmızısı ve mürekkep renginde aktığı rivâyet edilmiştir.¹

Böyle bir dönemde ortaya çıkıp yetişen ve ünü, bütün Müslüman devletlerine yayılan İbn Teymiyye, Müslümanları Moğollara karşı cihada teşvik etmiş ve gerçek anlamıyla din ilimlerini ihya etmiştir. Zira mezhep taassubu ve Müslümanların arasında meydana gelen fitneler, selevin üzerinde bulunduğu yolun, Kur'ân ve Sünnet ilminin öğrenilmesini zorlaştırmıştı. O ise bu ilmi, yeniden ortaya çıkarmıştır.

Yaşadığı dönemde savunduğu görüşlerden dolayı pek çok sıkıntıya maruz kalan İbn Teymiyye, görüşlerinden taviz vermemiş ve baskılara boyun eğmemiştir. Pek çok ilmi alan ile ilgilenmiş ve eserler telif etmiştir. Tefsir ve tefsir usûlü alanlarında da pek çok kapalı konuyu izah etmiş ve müşkil meselelerin ayrıntısına vâkıf olmuştur.

Ülkemizde kelim, mantık, felsefe, hadis ve fıkıh alanlarında İbn Teymiyye'nin hakkında pek çok araştırmalar yapılmıştır. Ancak onun tefsir anlayışını inceleme konusu yapan pek bir çalışma kaleme alınmamıştır. Enver Arpa'nın, "İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı ve Anlama Metodu" ve Muammer Erbaş'ın, "Fahredden er-Razi ile İbn Teymiyye'nin Kur'ân'a Yaklaşımları" adlı tez çalışmalarını, tefsir alanında müfessirimiz hakkında yapılan araştırmalara örnek verebiliriz. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr* adlı eserini özel bir şekilde incelemeye tabi tutan bir çalışmaya rastlamadık. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin hayatını ve *Mukaddime* adlı eserinin örneğinde tefsir usûlü ile ilgili bazı görüşlerini incelemenin faydalı olacağını düşündük. Bu bağlamda ilk önce onun hayatını inceleyeceğiz, sonra da "*Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*" adlı eserindeki tefsir usûlü ile ilgili görüşlerinden bahsedeceğiz.

1. İbn Teymiyye'nin Hayatı, Hocaları, Öğrencileri ve Eserleri

1.1. Hayatı

Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Abdullah b. el-Hıdır b. Muhammed Teymiyye el-Harranî ed-Dimaşkî, 661/1263

1 Daha geniş bilgi için bk. Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer b. Kesir ed-Dimaşkî (v.774/1373), *el-Bidâye ve' -Nihâye*, Tahk.: Ali Şîri, Dâru lhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, 1988, c. XIII, ss. 233-237; Abdülkadir Yuvalı, "Hülagü", *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVIII, s. 473-475; Ebu Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi (v.748/1348), *Târîhu'l-İslâmî ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, Tahk.: Ömer Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, 1987, c. XLVIII, ss. 35-39.

yılına Rabi' u'l-Evvel ayında Harrân'da doğdu. Moğol istilası sebebiyle babasıyla birlikte 667 yılında Dimaşk'a taşındı. Orada ilmî açıdan yetişti ve ünü yayıldı.² "Teymiyye" lakabı aslında 5. dedesi Muhammed b. Hıdır'a aittir. Dedesine nispeten ona İbn Teymiyye denilmiştir.³ Ayrıca ona "Şeyhu'l-İslâm" lakabı verilmiştir. Bu konuda Şâm ve Mısır bölgelerinin Kâdi'l-Kudât'ı Ebû Abdullah Muhammed b. Safiy Os mân b. el-Harîrî el-Hanefî şöyle demiştir: "İbn Teymiyye bile Şeyhu'l-İslâm sayılmayacaksa, o halde kim Şeyhu'l-İslâm olabilir?"⁴

İbn Teymiyye, ilmî seviyesi yüksek olan bir ailede yetişmiştir. Dedesi Ebu'l-Berekât Meccuddîn, babası Şihâbuddîn Abdulhalîm Ebu'l-Mehâsin ve kardeşi Şerefuddîn Ebû Muhammed ilim sahibi kimselerdi.

O, küçük yaşlarda ilim almaya başlamış ve babası, Şemsuddîn b. Ebî Ömer ve Zeynuddîn b. Mencâ'dan fıkıh ve usûl dersleri almıştır. Süleyman b. Abdulkavî'den Arapça dersleri almış ve Sibeveyh'in kitabını tek başına okuyup incelemiştir. Kur'ân'ı ezberlemiş, onun tefsirine yönelmiş ve bu ilim alanında söz sahibi olanlardan olmuştur. Hadis ilmiyle ilgilenmiş ve Müsned, Kütüb-i Sitte, *Mu'cemu'l-Kebîr* gibi pek çok hadis eserini defalarca dinlemiştir.⁵ Bu alanda nasıl yüksek bir seviyeye ulaştığını göstermek açısından ez-Zehabî'nin şu sözü çok güzel bir örnektir: "İbn Teymiyye'nin bilmediği bir hadis, hadis değildir!"⁶

Akâid, hadis, ricâl, tefsir, fıkıh, mezhepler tarihi, usûl, matematik, kelâm, felsefe, mantık ve pek çok ilim dalında söz sahibiydi.⁷ Yirmi yaşından önce hem ders hem de fetva vermeye; ayrıca eser te'lifine başlamıştır.⁸ Anlayışı

- 2 Ebû Çâys Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd ez-Zirikli (v.1397/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1980, c. I, s. 144; Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. el-İmâd el-'Akerî ed-Dimaşkî (v.1089/1679), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri Men Zehab*, Tahk.: Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbni Kesir, Beyrût, 1986, c. VIII, s. 143; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî (v.795/1393), *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, Tahk.: Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn, Mektebetu 'Ubeykân, Riyâd, 2005, c. IV, s. 492-493; Bedruddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsa el-'Aynî (v.855/1451), *'İkdu'l-Cumân fi Târîhi Ehli'z-Zemân 'Asru Selâtinî'l-Memâlik*, Tahk.: Muhammed Muhammed Emin, Dâru'l-Kutubi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 2010, c. II, s. 51; Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Os mân ez-Zehabî, (v.748/1348), *Tercumetu Şeyhi'l-İslâmi İbni Teymiyye*, Tahk.: Hâlid b. Süleyman b. Ali er-Rib'i, Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Dimaşk, 2013, s. 116.
- 3 Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdî'l-Hâdî (v.744/1344), *el-'Ukûdu'd-Durriyye Min Menâkibi Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fakiy, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, bty., s. 18; Mer'î b. Yûsub. Ebî Bekr el-Kermî el-Hanbelî (v.1033/1624), *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye fi Senâi'l-Eimmeti 'ala İbni Teymiyye*, Tahk.: Nevv Abdurrahman Halef, Muessesetu'r-Risale, Beyrût, h.1404, c. I, s. 23-24; Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Os mân ez-Zehabî, (v.748/1348), *Zeylu Târîhi'l-İslâm*, Dâru'l-Muğni, byy., bty., s. 324.
- 4 Muhammed b. Ebî Bekr b. Nâsiriddin ed-Dimaşkî (v.842/1439), *er-Reddu'l-Vâfir*, Tahk.: Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, h.1393, s. 25.
- 5 İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, c. VIII, s. 143; İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 19; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 495; ez-Zehabî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 116-117.
- 6 İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, c. VIII, s. 145; ez-Zehabî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 118.
- 7 Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Suyûtî (v.911/1505), *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Yay., h.1403, s. 521; İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 19.
- 8 Muhammed b. Ali Muhammed eş-Şevkânî (v.1250), *el-Bedru't-Tâl'u bi-Mehâsini Men Ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, byy., Dâru'l-Ma'rife Yay., bty., c. I, s. 71; İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 20; ez-Zehabî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 117.

ve ezberi, hızlı ve güçlü biriydi. Öyle ki pek çok kimse, onun hakkında “O bir şeyi ezberledikten sonra bir daha onu unutmaz” demiştir.⁹

Babası vefât ettikten sonra onun yerine Dâru'l-Hadîs medresesinde ders vermeye başladı. O sıralarda henüz 21 yaşındaydı. Yine babasının, önceden hutbe verdiği camide senelerce sürecek ve hiçbir esere bakmaya gerek görmediği bir şekilde Cuma günleri, Kur'an'ı baştan tefsir etmeye başladı. Öyle ki Nûh sûresi tefsirinin, yıllarca sürdüğü rivâyet edilmiştir.¹⁰ Bu rivâyet, her ne kadar abartı içerse de Kur'an'ın sınırsız sırlarını ve İbn Teymiyye'nin tefsir ilmindeki kapasitesini göstermek açısından kayda değerdir.

İbn Teymiyye, her ilim dalına hâkim olan bir ilim ehliydi. İbn Zemelkânî'nin dediği gibi o, bir konu hakkında konuştuğu zaman, o ilimden başka bir ilim bilmediği ve söz konusu ilmi, ondan daha iyi bilen başka birinin olmadığı zannedilirdi.¹¹

İbn Teymiyye, Selefin metodunu savunur ve ona davet ederdi.¹² İsim-sıfat, tasavvuf, fıkıh vs. konularında verdiği fetvalardan ve sahip olduğu görüşlerden dolayı eleştirilmiştir. Selefin akidesini ve sünneti destekler ve görüşlerini, hem nasslar hem de akli çıkarımlar ile delillendirirdi. Serdettiği görüşlerden dolayı ise çok defa hapis yatmıştır. O ise hapis yıllarında bile ders vermeye ve ilmini arttırmaya devam etmiştir. Kimi zamanlarda ders ve fetva vermesi yasaklanınca, ibadet etmeye yoğunlaşırdı.¹³ Yine bazen yanında kâğıt veya başka bir malzeme olmadığına hapishane duvarlarına ilmi konuları yazardı. Bununla birlikte pek çok kitabını da hapishane yıllarında telif etmiştir.

O, ilk defa 698 yılında kaleme aldığı Hameviyye fetvâsından dolayı sorgulanıp eleştirilmiş ve fetva vermesi yasaklanmıştı.¹⁴ Ardından verdiği bir fetvadan dolayı 705 yılında Mısır'a çağrıldı. Oraya gittiğinde bazı kimseler, ona karşı çıktılar. Bu yüzden orada bir müddet zindanda kaldıktan sonra, İskenderiyye'ye nakledildi. Ardından serbest bırakılınca 712 yılında Dimeşk'a geri döndü.¹⁵ Burada da 720 yılında yeniden tutuklanıp ardından serbest bırakıldı. Düşmanları, ona çokça tuzak kurarlardı. Bu yüzden 726 yılında tekrar tutuklandı ve 728 yılında 20 günden fazla süren hastalığından sonra Dimeşk kalesinin hapishanesinde 22 Zî'l-Ka'de 728/1328 yılında vefat etti. Vefat haberi duyulunca bütün Dimeşk halkı, onun cenazesine katıldı.

9 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 143; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 495.

10 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 143-144.

11 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, c. VIII, s. 144; İbn Abdî'l-Hâdî, *el-Ukûdu'd-Durriyye*, s. 23; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 498; ez-Zehebî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 117.

12 İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 506; ez-Zehebî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 119.

13 ez-Zehebî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 123-124.

14 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-'Askalânî (v.852/1449), *ed-Duraru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mietî's-Sâmine*, Tahk.: Muhammed Abdulmu'id Dân, Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Usmâniyye, Hindistan, 1972, c. I, s. 169; ez-Zehebî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 120.

15 eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâil*, c. I, s. 65-66; İbn Hacer es-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. I, s. 169.

Cenazeye katılanların sayısı hakkında farklı haberler aktarılsa da en az olarak elli bin kişinin, onun cenazesine katıldığı söylenmiştir. İbn Teymiyye, Süfîyye kabristanında bulunan kardeşinin mezarı yanına defnedildi.¹⁶

Ona düşmanlık edenlerin çoğu, tasavvuf ehli, kelâmcılar ve taassup seviyesinde mezheplerine bağlı olan kimselerdi.¹⁷ Bu kimseler hakkında Muhammed b. Abdilber es-Subkî şöyle demiştir: “İbn Teymiyye’ye, cahil veya yanlış kanaat ile görüşlere sahip olan bir kimseden başkası buğz etmez. Cahil olan ne söylediğini bilmez; yanlış kanaat sahibini ise sahip olduğu yanlış kanaat –onu bilip tanıdıktan sonra bile- hakkı söylemekten alıkoymaz.”¹⁸

Bedruddîn el-’Aynî ise daha sert ifadeler kullanarak şöyle demiştir: “Ona dil uzatan kimse ancak gülleri koklarken hemen ölen pislik böceği gibidir. Gözünün zayıflığı dolayısıyla ışık parıltısından rahatsız olan yarasaya benzer. Ona dil uzatanların tenkit edebilme özellikleri de ışık saçıcı, dikkate değer düşünceleri yoktur. Onlar önemsiz şahsiyetlerdir. Onu tekfir edenlerin ise âlim olarak kimlikleri belirsizdir, adları, sanları yoktur.”¹⁹

İbn Teymiyye’ye düşman olan kimseler çok olduğu gibi onu sevenler de çoktu. O, vefât ettiği uzak memleketlerde bulunan Müslümanlar, onun gıyâbi cenaze namazını kılmıştır. Nitekim rivâyet edildiğine göre Çin’in ücra bir köşesinde bulunan bazı Müslümanlar, Cuma gününde “Haydi Kur’ân’ın tercümanının gıyâbi cenâze namazını kılmaya!” diye çağrıda bulunmuşlardır.²⁰ Bu durum ise onun, Müslümanlar tarafından çok sevildiğini ve şöhretinin, İslâm topraklarında yayıldığıni göstermek açısından yerinde bir örnektir.

O güzel ahlâk sahibi olup yiğit bir âlimdi. Hakkı söylemek konusunda kimseden çekinmeyen, araştırmacı, kararlı, kesin delillerle savunduğu görüşlerinden taviz vermeyen, hüccetlerle düşmanlarını susturan, soru soran kimseye geniş bir şekilde fetva veren bir ilim ehli idi. Moğolların istilasına karşı cesaret timsali olmuştur. İbn Teymiyye, Müslümanları Moğollara karşı cihada teşvik amacıyla Mısır’a gitmiş ve Müslüman topraklarını Tatarlara teslim etme noktasına gelen Mısır sultanını tehdit etmiştir.²¹ Evlenmemiş ve dünyalık peşinde koşmamıştır. Bilakis kendini bütünüyle ilme ve ibadete

16 Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabi (v.748/1348), *Tezkiretu'l-Huffâz*, tahk.: Zekeriya 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Yay., Beyrût, 1998, c. IV, s. 192; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâil*, c. I, s. 69-70; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, c. VIII, s. 149-150; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 527; İbn Hacer es-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. I, s. 174; ez-Zehabi, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 125; Ebû Muhammed 'Aftuddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfi'i (v.768/1367), *Mirâtu'l-Cinân ve 'Ibretu'l-Yekzân fi Ma'rifeti Mâ Yu'teberu min Hevâdisi'z-Zemân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, c. II, s. 248.

17 ez-Zehabi, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 123.

18 İbn Nâsiriddîn, *er-Reddu'l-Vâfir*, s. 24; Muhammed Halîl Harrâs, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, çev.: Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul, 2010, s. 99; el-Kermî, *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye*, c. I, s. 24.

19 Harrâs, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâsitiyye*, s. 102; el-Kermî, *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye*, c. I, s. 25.

20 İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 528.

21 eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâil*, c. I, s. 70; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 510; İbn Hacer es-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. I, s. 177.

vermiştir.²²

İbn Teymiyye'nin sahip olduğu ilim sebebiyle çağdaşları ve öğrencileri onu çokça övmüştür. Öyle ki İbn Nâsiruddîn ed-Dimeşkî, *er-Reddu'l-Vâfir* adlı eserinde İbn Teymiyye'yi öven 85 kişinin ismini ve övgüsünü aktarmıştır. Tefsir bilgisi hakkında ilim ehlinin söylediği birkaç sözü aktarmamız faydalı olacaktır:

Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, "Dört yüz seneden beri onun gibisi gelmemiştir"²³ demiştir. Öğrencisi ez-Zehebî şöyle demiştir: "Tefsirde geniş bir bilgiye sahip olma konusunda Allah'ın âyetlerinden bir âyet idi. Kimi zaman tek bir âyetin tefsirini, bir-iki toplantıda bitiriyordu."²⁴ Ebû Muhammed Kâsım b. Muhammed el-Birzâlî ise "... Tefsirden söz ettiğinde aşırı derecedeki ezberleri, güzel sunuşu, her bir görüşe tercih, zayıflık ve çürütmek gibi layık olduğu hükmü vermesi ve her bir ilme derinlemesine vakıf olmasıyla insanları hayrete düşürdü. Huzurunda bulunanlar onun bu haline şaşırırlardı"²⁵ sözleriyle İbn Teymiyye'yi anlatmıştır.

1.2. Hocaları

Öğrencisi İbn Abdilhâdî, İbn Teymiyye'nin 200'den fazla hocadan ders aldığını belirtmiştir. Birkaçını ise şöyle sıralayabiliriz:

Ahmed b. Abdiddâim, İbn Ebi'l-Yusr, Kemâl b. Abd, Yahya b. es-Sayrafî, Ahmed b. Ebi'l-Hayr, Muslim b. 'Alân, İbn Ebî Nemr, Şemsuddîn b. Ebî Ömer, İbrâhîm b. el-Harcî, Kâsım el-Erbilî, Mecc b. 'Asâkir, Muhammed b. Abdilkavî (703), Abdurrahmân b. Kudâme (682), Fahriddîn b. el-Buhârî, Ahmed b. Şeybân.²⁶

1.3. Öğrencileri

İbn Teymiyye, kendisinden sonra pek çok meşhûr ilim ehli bırakmıştır. Hem onlara hem de kendisinden sonra gelen ilim ehline etki etmiştir. Bunların birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

1- Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilhâdî (v.744/1343).²⁷

2- Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-

22 İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 22-23; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 498, 508; ez-Zehebî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 123.

23 İbn Nâsiriddîn, *er-Reddu'l-Vâfir*, s. 129.

24 eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, c. I, s. 64; ez-Zehebî, *Zeylu Târihi'l-İslâm*, s. 326.

25 İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 28-29; İbn Nâsiriddîn, *er-Reddu'l-Vâfir*, s. 121; Harrâr, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vâstiiyye*, s. 100.

26 İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 19; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, c. I, s. 63; ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, c. IV, s. 192; İbn Receb, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, c. IV, s. 493; ez-Zehebî, *Zeylu Târihi'l-İslâm*, s. 325.

27 İbn Hacer es-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. V, s. 61.

Zehebî (v.748/1348).²⁸

3- Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Kayyîmî'l-Cevziyye (v.751/1350).²⁹

4-Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Muflih b. Muhammed el-Makdisî (v.763/1362).³⁰

5- İmâduddîn b. Ömer b. Kesîr el-Kaysî (v.774/1373).³¹

1.4. Eserleri

İbn Teymiyye, her ilim dalında pek çok eser yazmıştır. Eserlerinin sayısı hakkında ihtilâf olmakla birlikte ez-Zehebî, İbn Teymiyye'nin eserlerini topladığını ve bu eserlerin bin esere vardığını; bundan sonra da farklı eserlerine muttali olduğunu söylemiştir.³² En değerli öğrencilerinden biri olan İbnu'l-Kayyim da onun eserlerinin isimlerini bir araya getirmiş ve "*Esmâu Muellefâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*" isimli eserini telif etmiştir. İbnu'l-Kayyim, bu eserinde 339 eserin ismini vermiştir. *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye, el-İmân, el-İstikâme, Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakl, er-Reddu 'ala'l-Mantik, el-Vâsitiyye, el-Hameviyye, es-Siyâsetu's-Ser'iyye, Hısb, Risaletu'l-'Arş, Şerhu'l-'Akîdeti'l-Asfahâniyye, el-Furkân, Ref'u'l-Melâm, İktidâu's-Sırâti'l-Mustakîm, Emrâdu'l-Kulûbi ve Şifâuhâ, et-Tevekkül ve'l-İhlâs, Muhabbetullâh, Tedmuriyye*³³ vs. kaleme aldığı bazı meşhur eserleridir. *Minhâcu's-Sunne* dışında yukarıda saydığımız bütün eserleri, Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İbn Teymiyye'nin, risale veya orta uzunlukta yazdığı kitapların bir kısmı, *Mecmû'u'l-Fetâva*; verdiği yazılı fetvalar da *el-Fetâva'l-Kübra* adı altında bir külliyyatta derlenmiştir.

İbnu'l-Kayyim'in bahsettiği eserlerin doksan ikisi tefsir alanıyla ilgilidir.³⁴ Ancak bu ilim alanında zikrettiği eserler, risaleler şeklindedir. Bu konuda müstakil bir eserden bahsetmemiştir. Nitekim İbn Teymiyye son defa hapse girdiğinde ondan, sûrelerin tertibine göre Kur'an'ın bir tefsirini yazması istenilince İbn Teymiyye, pek çok tefsir eserinin kaleme alınmış olması sebebiyle buna gerek olmadığını, ancak öneminden dolayı müşkil

28 Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, (v.748/1348), *Mu'cemu's-Şuyûhi'l-Kebîr*, Tahk.: Muhammed el-Habîb el-Hîle, Mektebetu's-Siddîk, Taîf, 1988, c. I, s. 56.

29 İbn Hacer es-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. V, s. 137; Ebu'l-Fadl Safiyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (v.1200/1786), *Takrîzu li'l-Hâfizi İbni Hacer el-'Askalânî 'ala'r-Reddi'l-Vâfir*, Tahk.: Muhammed b. İbrâhîm eş-Şeybânî, Mektebetu İbni Teymiyye, Kuveyt, bty., s. 15; Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Teğrîberdî ez-Zâhiri el-Hanefî (v.874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kutub, Mısır, bty., c. X, s. 249.

30 Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Muflih (v.884/1479), *el-Maksadu'l-Erşed fî Zikri Ashâbi'l-İmâmi Ahmed*, Tahk.: Abdurrahmân b. Suleymân el-'Useymîn, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 1990, c. II, s. 519.

31 İbn Hacer es-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine*, c. I, s. 445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'l-Nihâye*, c. V, s. 369.

32 ez-Zehebî, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâm*, s. 140.

33 İbnu'l-Kayyim, Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr (v.751/1351), *Esmâu Muellefâti Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, Tahk.: Salâhuddîn el-Muneccid, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrût, 1983, s. 19-30.

34 İbnu'l-Kayyim, *Esmâu Muellefâti Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, s.8-18.

âyetlerin tefsiri üzerine bir risale yazacağını belirtmiştir.³⁵ İbn Teymiyye, burada bahsettiği eseri sonradan kaleme almış ve bu eser, “Tefsiru Âyâtin Eşkelet” adı altında basılmıştır. Ayrıca bu eser, “Müşkil Âyetlerin Tefsiri” adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir. Yine İbn Teymiyye’nin günümüze ulaşan tefsirle ilgili bazı eserleri, “Dakâiku’t-Tefsir” adı altında 3 cilt halinde basılmıştır. İbn Teymiyye’nin bu eseri de “Şeyhulislâm İbn Teymiyye Tefsiri” adı altında Türkçe’ye çevrilmiştir. İbn Abdilhâdî’nin zikrettiği tefsir ile ilgili diğer eserlerle birlikte İbn Teymiyye’nin tefsirle ilgili eserlerinin sayısı, yüzü aşmaktadır. Nitekim anlatıldığına göre İbn Teymiyye, 30 cilde yakın tefsir ile ilgili bilgiler yazmış ve bunların çok azı, temize çekilmiştir.³⁶ Şimdi makalemizin konusu olan eserimizi inceleyebiliriz.

2. Mukaddimetun fî Usûli’t-Tefsir Adlı Eseri

Bu eser, İbn Teymiyye’nin Tefsir Usulüne dair önemli görüşlerini ihtiva eden en önemli eserlerinden biridir. Muhammed b. Sâlih el-’Useymîn, Musâ’id b. Süleyman et-Tayyâr, Sâlih b. ‘Abdulazîz Âlu Şeyh, Adnan Zerzûr ve Muhammed b. Ömer Bezmûl vs. gibi pek çok âlim tarafından defalarca serh edilmiştir. Aynı zamanda farklı yayınevleri tarafından defalarca Türkçe’ye çevrilmiştir.

İbn Teymiyye’nin bu eseri de soru-cevap şeklinde üç risaleden oluşmaktadır. Kısa bir eser olmasına karşın faydası çoktur. Başka eserlerde pek bulunmayan bilgiler içermektedir. Bu açıdan oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Eserin ilk risalesi, 5 üst başlığa sahiptir. 3. üst başlığın iki, 4. üst başlığın ise üç alt başlığı bulunmaktadır. Nitekim eserin en uzun risalesi budur. Diğer iki risalenin ise yalnızca birer başlığı bulunmaktadır. Şimdi İbn Teymiyye’nin birinci risaleye nasıl giriş yaptığını öğrendikten sonra risaleleri incelemeye başlayabiliriz.

2.1. Selefin, Tefsirdeki İhtilaf Çeşitleri ve Nedenleri

İbn Teymiyye, eserin girişinde Allah’a hamd ettikten ve O’nun Peygamber’ine salavât getirdikten sonra bazı kimselerin, Kur’ân’ı anlamaya, tefsirini öğrenmeye, tefsirlerin içerdiği hak ve bâtil rivâyet ve icthadları ayırt etmeye, sağlam görüşleri, zayıf görüşlerden temyiz etmeye yardımcı olacak genel kaideleri içeren bir mukaddime yazmasını ondan talep ettiklerini belirtmiştir. O da Allah’ın ipi ve hikmet dolu zikri olduğunu söylediği Kur’ân’ı anlamının büyük bir önem arz ettiğini belirtmiştir. Buna göre kaleme alınmış olan tefsir eserleri, hem hak hem de bâtil görüşlerle doludur. İlim ise ya masûm birinden sahih bir şekilde gelen bir nakil ya da bilinen bir delil ile savunulan bir görüştür. İbn Teymiyye, Kur’ân’ın fazileti üzerinde biraz durduktan sonra ilgili soruya, hafızasından cevap verdiğini ve bu cevabı kısa tuttuğunu belirterek ilk başlığa geçmiştir.

35 İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 43-44.

36 İbn Abdî'l-Hâdî, *el-'Ukûdu'd-Durriyye*, s. 42.

2.1.1. Sahâbe ve Tâbiûn'un Kur'an'ı Anlamayı Önemsemeleri

İbn Teymiyye, bu bölümde selefin, Kur'an'ın anlamlarını öğrenmeye özen göstermeleri üzerinde durmuştur. Buna göre Nebî (s.a.s), Kur'an'ın lafızlarını sahâbeye öğrettiği gibi, onun anlamlarını da onlara öğretmiştir.³⁷ Allah teâlâ'nın, "İnsanlara, kendileri için indirilene açıklayasın ve onlar da iyice düşünsünler diye sana zikri indirdik" (en-Nahl, 16/44) buyruğu, hem lafızları hem de anlamlarını açıklamayı kapsamaktadır. İbn Teymiyye'nin bu tespiti, yerinde ve çok önemlidir. Zira bu tespite göre sahâbe, Kur'an'ı hem ezberlemiş hem de onu yaşamının gereği olarak içerdiği anlamları da bilmekten geri durmamıştır. Bu durum ise sahâbe sözlerinin, âyetlerin tefsiri açısından taşıdığı önemin büyüklüğünü bize göstermektedir.

Ardından İbn Teymiyye bu konuyla ilgili sahâbeden örnekler vermiştir. Buna göre Osmân b. Affân, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Ömer vs. gibi sahâbiler, âyetleri onar onar ezberler, sonra da bu âyetlerin içerdiği ilim ve ameli öğrenip yerine getirinceye kadar başka âyetleri ezberlemeye geçmezlerdi. Bu yüzden bir sûrenin ezberlenmesi uzun vakit alırdı. Öyle ki İbn Ömer, Bakara sûresini yaklaşık olarak sekiz senede ezberlemiştir.

İbn Teymiyye, "Onlar, Kur'an hakkında düşünmezler mi?"³⁸ âyetine dayanarak bir sözün anlamlarını bilmeksizin onun üzerine iyice düşünmenin mümkün olmadığını ve bir sözü akletmenin, onu anlamayı içerdiğini belirtmiştir. Zira ona göre Kur'an'ın, hem lafızları hem de içerdiği anlamların bilinmesi amaçlanmıştır. Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin bu açıklamasını, "Bu (Kur'an), bir hidâyettir"³⁹ âyeti ve benzer âyetler desteklemektedir. Çünkü Kur'an'ın asıl amacı insanlara doğru yolu göstermek olduğuna göre elbette ki insanlar tarafından lafızlarının anlaşılması gerekir. Nitekim Allah, Kur'an'ın anlaşılması için onu, gönderildiği kavmin dili üzere açık bir Arapçayla indirmiştir. Bu yolla da müşriklerin, "Âyetleri tafsilathî şekilde açıklanmalı değil miydi? Arab'a yabancı dilden (kitap) olur mu?"⁴⁰ () şeklindeki olası iddialarının önünü kesmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre sahâbe döneminde Kur'an'ın tefsiri üzerinde onların aralarında pek bir ihtilâf meydana gelmezdi. Tâbiûn döneminde ise sahâbe dönemine göre ihtilâf biraz çoğalsa da sonraki dönemlere göre yine az sayıdadır. Zira bir neslin şerefi arttıkça aralarındaki görüş birliği de artar ve ihtilaflar azalır.⁴¹

Ardından İbn Teymiyye, Tâbiûnun Kur'an'ı anlamaya verdikleri önem ve özen üzerinde durarak Tâbiûnun, sünnet ilmini sahâbeden öğrendikleri gibi tefsir ilmini de sahâbeden öğrendiklerini belirtmiştir. Örneğin Mucâhid, İbn Abbâs'tan tefsir ilmini öğrenmiş ve her âyetin tefsirini ona sormuştur. Bu yüzden es-Sevrî, Şâfiî, Buhârî ve Ahmed gibi ilim ehli, Mucâhid'den nakledilen

37 İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. 'Abdulhalîm b. Abdusselâm, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrût, Dâru Meketebeti'l-Hayât, 1980, s. 9.

38 Muhammed, 47/24.

39 Câsiye, 45/11.

40 Fussilet, 41/44.

41 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 10.

rivâyetlere önem vermiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Tâbiûnun, kimi zaman istinbat ve ictihad da bulduklarını da belirtmiştir.⁴²

2.1.2. Selefin Tefsir Konusundaki İhtilâfının, İhtilâf-ı Tenevvü Olması

İbn Teymiyye, bu başlıkta selefin arasında meydana gelen az sayıdaki ihtilâfın üzerinde durmuştur. Buna göre ahkâm konusunda aralarında meydana gelen ihtilâflar, tefsir konusunda meydana gelen ihtilâflardan azdır. Aralarında meydana gelen ihtilâfların çoğu ise tenevvü/çeşitlilik ihtilâfıdır. Bu ihtilâfın ise iki çeşidi vardır:

Birincisi: Bir kimsenin, diğerinin kullandığı ifadeden farklı bir ifade kullanarak aynı müsemmanın farklı bir yönüne dikkat çekmesidir. Örneğin “kılıç” kastedilerek ona “Sârim” veya “Mühenned” denilmesi öyledir. Her isim, üç şey; “İsmin sahibine, sıfatlarına ve gereklilik/zorunluluk yoluyla diğer isimlerinin sıfatına” delâlet eder.

Soru soran kimsenin maksadı, müsemmayı belirlemek ise söz konusu müsemmanın sahip olduğu herhangi bir isimle onu ifade edebiliriz. İsim ise bazen özel bir isim bazen de bir sıfat olabilir. Örneğin âyette geçen “Zikir” kelimesinin, Kur’ân veya indirilen kitaplar olduğunu söylemek öyledir.

Soru soran kimsenin maksadı, ilgili ismin içerdiği sıfatı öğrenmek ise o zaman müsemmanın yanında başka ifadeler de kullanmak gerekir. Örneğin “Kuddûs, Selâm ve Mü’min” ifadeleri ile Allah’ın kastedilmiş olduğu bilindiği halde kişi, bu ifadelerin içerdiği sıfatın ne anlama geldiğini sorar. Bu çeşit ihtilâf, selefin arasında çok meydana gelmektedir. Bilindiği üzere de bu, birbirine zıt olan görüşlerden oluşan bir görüş ayrılığı değildir.

Bu çeşit ihtilâfa örnek olarak “Sırât-ı Mustakîm”in anlamı hakkında serdettikleri iki görüş verilebilir: Birincisi: Kur’ân’dır. İkincisi: İslâm’dır. İbn Teymiyye, bu iki görüşün delillerini zikrettikten sonra da bu iki görüşün ittifak halinde olduklarını söylemiştir. Çünkü İslâm dini, Kur’ân’a tabi olmak demektir. Her görüş sahibi ise bu müsemmanın farklı sıfatlarına işaret etmiştir.

İbn Teymiyye’nin bahsettiği bu ihtilâf çeşidi, selef arasında çok meydana gelmiştir. Hatta kimi müfessirler, aynı anlama gelen farklı açıklamaları, farklı bir görüş olarak aktarmıştır. Bu yüzden İbn Kesir, tefsir mukaddimesinde müfessirlerin bu hatasından söz etmiş ve bu yöntemi eleştirmiştir.⁴³ Kanaatimizce bu tür lafzî ihtilâfa sahip açıklamaları, farklı bir görüş olarak belirtmek akılların daha çok karışmasına ve konunun belirsizleşmesine yol açar.

İkincisi: Her bir kimsenin, genel olan ismin türlerinden birini,

42 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli’t-Tefsir*, s. 10-11.

43 Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer b. Kesir ed-Dimaşkı (v.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, Riyâd, 1999, c. I, s. 9.

sınırlandırmak amacıyla değil de; örnek vermek amacıyla söylemesidir. Örneğin ekmeğin ne olduğunu soran yabancı bir kimseye, bir ekmek türü gösterilip de “ekmek budur” denilmesi böyledir. Zira bu durum, diğer ekmek türlerini ekmek olmaktan çıkarmaz. Şüphesiz ki bir örnekle yapılan tanım, uygun olan sınırlı tanımdan daha kolay anlaşılır.⁴⁴ Bu bağlamda sahâbenin, “Bu âyet, falân kişi hakkında inmiştir” demeleri çok meydana gelmiştir. Onlar, bu sözü âyetin hükmünü ilgili kimseye has kılmak için söylememektedirler. Bilakis bu sözle bazen ilgili kişinin de âyetin hükmüne dâhil olduğunu belirtmek için bazen de sebep-i nüzûlü açıklamak için bu ifadeyi kullanırlar.

Âlimler, bir sebep üzerine nüzûl eden genel bir lafzın, o sebep nedeniyle has olup olmayacağı konusunda tartışmalar da hiçbir Müslüman veya akıllı bir kimse, “Bu âyetin hükmü, yalnızca bahsi geçen kimseye hasır” dememiştir. Bilakis en fazla denilebilecek olan söz şudur: “Bu âyetin hükmü, bu kimse ve benzerleri için geçerlidir.” Dolayısıyla sebep-i nüzûlü bilmek, âyeti anlamaya yardımcı olur.⁴⁵ Zira sebebi bilmek, musebbebi de bilmeye neden olur.

Âlimler, “bu âyet, bu şey için inmiştir” sözünün, sebep-i nüzûlü belirten müsned bir haber mi yoksa müsned olmayan bir tefsir mi olduğu konusunda ihtilâf etmişlerdir.⁴⁶ Sonuçta bir kimsenin, “bu âyet, bu şey için inmiştir” sözü ile diğerinin, “bu âyet, o şey için inmiştir” sözü arasında bir çelişki yoktur. Zira ikisini doğrulamak da mümkündür. Şöyle ki; ilgili âyet, bu sayılan sebepler üzerine inmiş veya iki defa inmiş olabilir.⁴⁷ İşte selefin tefsirinde bulunan bu iki çeşit ihtilâf, tenevvü ihtilâfıdır.

İbn Teymiyye’ye göre selefin, bir âyette geçen lafzın açıklamasını, birbirinden farklı ifadelerle yapması, âyetin daha iyi anlaşılması için önemlidir. Çünkü bir lafzın içerdiği farklı anlamlardan söz etmek, onun tek bir anlamından bahsetmekten daha açıklayıcı olur.

Sahâbenin arasında meydana gelen tezât ihtilâfı da elbette mevcuttur. Ancak bu açıdan üzerinde ihtilâf ettikleri konular, genelde ahkâm ve fûrû meseleler ile ilgilidir. İhtilâf ise ya delilin gizli olması ya da tercih edilen aykırı bir düşünce sebebiyle ortaya çıkar.

44 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 14-15. İbn Atiyye de tefsirinin pek çok yerinde bir âyetin tefsiri hakkında farklı görüşleri sıraladıktan sonra ilgili görüşlerin sınırlandırma amacıyla zikredilmediğini ve örnekleme amacıyla belirtildiğini söyler. Örneğin bk. Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib b. Atiyye el-Endelûsî (v.541/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Tahk.: Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, c. I, s. 106, 312.

45 Ayet ve surelerin sebep-i nüzûlünü ve nüzûl kronolojisini bilmenin tefsirdeki önemine dair bkz. Çalışkan, Necmettin, “Abdurrahman Hasan Habenneke El-Meydânî'nin Tefsirinde Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımı”, *Route Educational and Social Science Journal*, 2016, 3 (4): ss.106-123, s. 108-110.

46 Celâluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî (v.911/1505), *el-İtkânü fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'Âmme, byy., 1974, c. I, s. 116.

47 Bir âyetin, farklı sebepler üzerine inmesi veya tekrardan nüzûl etmiş olması hakkında var olan görüşler hakkında geniş bilgi edinmek için bk. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 117-123, 130-131.

2.1.3.Tefsir’de Meydana Gelen İki Çeşit İhtilâf

İbn Teymiyye bu başlık altında ihtilâfın nedenleri üzerinde durmuştur. Bu yüzden her bir ihtilâf çeşidi için bir alt başlık kullanmıştır. Tefsir’de meydana gelen ihtilâf, ya nakil ya da istidlâl kaynaklıdır. Zira ilim, ya sahîh bir nakil ya da doğru/sağlam bir istidlâldır.⁴⁸

2.1.3.1.Nakil Açısından Meydana Gelen İhtilâf

Nakil, ya masûm birinden ya da masûm olmayan birinden gelir. Bunların bir kısmının sahîh mi yoksa zayıf mı olduğunu bilinebildiği halde bir kısmının da sıhhati bilinemez. Bu ikinci kısmın sıhhatini bilmek mümkün olmadığı için onunla ilgilenmek, onu araştırmak ve onun üzerine konuşmak, faydasız ve abes bir iş olur. Müslümanların bilmeye ihtiyaç duyduğu şeyleri ise Allah, kullarına bildirmiştir.

Bahsi geçen bu kısma örnek olarak Ashâb-ı Kehf’in durumu, Nûh’un gemisinin boyutu, hangi tahtalardan yapıldığı, Hızır’ın öldürdüğü çocuğun adı vs. verilebilir. Bunun gibi konular, ancak nakil yoluyla bilinebilir. Bu konuda Nebî’den sahîh olarak nakledilenler tasdik edilir. Ancak Ka’bu’l-Ahbâr, Vehb b. Munebbih, Muhammed b. İshâk ve Ehl-i Kitâp’tan nakilde bulunan diğer kimselerin aktardığı haberler, doğruluğunu gösteren bir delil olmadığı sürece ne tasdik edilir ne de reddedilir.

Ehl-i Kitâp’tan nakilde bulunan bir kimse olarak tanınmasa da bazı tâbiûnun aktardığı haberler de öyledir. Onlar ihtilâfa düştüklerinden birinin görüşü, diğerine karşı bir hüccet olmaz. Bu konuda sahâbeden nakledilen sahîh haberler ise bazı tâbiûnden nakledilen haberlerden daha çok itmi’nân verir. Çünkü sahâbenin, bu haberi Peygamber’den (s.a.s) duymuş olma ihtimali vardır. Sahâbenin Ehl-i Kitâp’tan naklettikleri rivâyetler, tâbiûnun onlardan yaptıkları rivâyetlerden sayıca daha azdır. Özetle sıhhati bilinmeyen ve faydası olmayan haberler, sahîh olduğu konusunda bir delil olmayan hadisler gibidir.

Sıhhatinin bilinmesi mümkün olan birinci kısım ise tefsir, hadis ve diğer ilimlerde ihtiyacı karşılayacak kadar çok bulunmaktadır. Allah, dinde ihtiyaç duyulan konuları, güvenilir yollarla insanlara ulaştırmıştır. Böylece sahîh olan ve olmayan haberlerin arası ayırt edilebilmektedir.

İbn Teymiyye’nin aktardığımız bu görüşlerinden anlaşıldığına göre Allah, Müslümanların ihtiyacı olan ve maslahatlarını içeren bütün hayırları, onlara sağlam/güvenilir yollarla ulaştırmıştır. Faydasız veya hurâfe olan konulardan ise bahsetmemiştir. İsrâîliyyât rivâyetleri de genellikle faydasız ve ihtiyaç duyulmayan konuları içerdiği için onların nakledilmesinin bir gereği yoktur. Nitekim isrâîliyyât rivâyetlerinin sıhhati bilinemeyeceği için onlara itibar ve iltifat edilmez.

İbn Teymiyye’ye göre tefsir eserlerinde bulunan nakillerin çoğu,

48 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli’t-Tefsir*, s. 20.

Meğâzî ve Melâhim eserlerinde bulunan nakiller gibidir. Bu yüzden Ahmed b. Hanbel şöyle demiştir: “Üç ilmin bir dayanağı/isnadı yoktur: Tefsir, Melâhim ve Meğâzî.” Böyle demesinin nedeni ise aktarılan çoğu rivâyetin, mürsel olmasıdır.⁴⁹

Şüphesiz ki Meğâzî konusunda insanların en bilgini sırasıyla Medîne ehli, Şâm ehli ve Irâk ehlidir. Medîne ehli, savaşlar onların topraklarında meydana geldiği için bu haberleri en iyi bilenlerdir. Şâm ehli de gaza ve cihat ehli oldukları için cihat ve siyer konusunda başkalarından daha çok ilim sahibidirler. Bu yüzden Ebû İshâk'ın Meğâzî konusunda yazdığı eseri, insanların katında çok yüceltilmiştir. Tefsir alanında ise en bilgili kimseler, Mekke ehlidir. Çünkü onlar, İbn Abbâs'ın öğrencileridir. İbn Mes'ûd'un öğrencileri olan Kûfeliler de bu konuda bilgi sahibidir.⁵⁰

Ardından İbn Teymiyye, tefsir eserlerinde çok kullanılan Mürsel haberlerin durumunu incelemiştir. Buna göre raviler, birbirinden habersiz olarak Mürsel haberi rivayet etmişse, bu durumda bu haber, kesin olarak sahih olur. Nakil ya habere uygun olarak doğru olur ya ravinin yalan söylemeyi amaçlayarak söylediği bir haber olur ya da yanlışlıkla aktardığı bir haber olur. Bir ravi, bir haberi aktarır da başka bir ravi de ondan habersiz bir şekilde aynı olayı aynı şekilde anlattırsa ve bu ikisinin yalancı olmadıkları bilirse, bu durumda bu haberin sahih olduğu anlaşılır. Örneğin İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Ebû Hureyre vs. gibi sahâbilerin, Peygamber'in (s.a.s) adına yalan söylemeyecekleri bilindiği zaman onların, aktardığı haberlerin sıhhati de bilinmiş olur. Yine Muhammed b. Sîrîn, Kâsım b. Muhammed ve İbnü'l-Meseyyeb vs. gibi tâbiünden kimselerin takvasını bilen kimseler, bu kimselerin hadis uydurmayacaklarını bilirler. Ancak bazı kimselerin, yanlışlık yapması veya unutmaları söz konusu olabilir.⁵¹

Ümmet, yalan veya yanlış bir haberi kabul etmek konusunda icmâ etmez. Bu mümkün değildir. Bilakis ümmet, bir haber-i vâhid'i kabul etmek veya onunla amel etmek konusunda icmâ ettiğinde, bu haberin ilim ifade edeceği konusunda ilim ehlinin çoğunluğunun ittifakı vardır. Bu görüşü, yalnızca bazı kelâmcılar kabul etmemiştir.⁵²

İnsanlar, aktarılan haberlere karşı birbirinden farklı iki hatalı tavır takınmışlardır. Bir kısmı, hadisin sahih olanı ile zayıf olanı ayırt edebilecek kabiliyeti ve ilmi olmayan kelâmcılardır. Bu kimseler, ilim ehlinin kesin olarak sahih olduğunu söylediği hadisler hakkında bile şüphe ederler. Bir kısım da hadise tabi olduğunu söyler ve sika bir kimsenin aktardığı sahih isnadlı gözüken herhangi bir lafzı, hemen her ilim ehlinin kesin olarak sahih olduğunu söylediği bir haber olarak görür. Bu hadis de bilinen başka bir

49 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 22.

50 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 23.

51 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 25-26.

52 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 28.

sahih hadisle çeliştiği zaman bu kimse, uygunsuz te'viller yapmaya başlar.⁵³ Halbuki o hadiste ilim ehlinin bildiği bir yanlışlık bulunur. Hadisin, onun sahih olduğunu gösteren emareleri olduğu gibi yalan olduğunu gösteren emareleri de vardır. Bid'atçıların uydurduğu haberler de öyledir. Bu uydurma haberler, tefsir eserlerinde çok geçmektedir. Örneğin Sa'lebi, Vâhidî ve Zemahşerî'nin aktardığı ve Kur'ân sûrelerinin teker teker faziletini anlatan hadis öyledir. İlim ehli, bu hadisin uydurma olduğu konusunda icmâ etmiştir.⁵⁴

Ardından İbn Teymiyye, tefsircileri kısaca tanıtmıştır. Buna göre Sa'lebi, dindar bir kimsedir. Ancak geceleyin odun toplayan kimse gibidir. Onun tefsirinde sahih, zayıf ve uydurma hadisler bulunur. Vâhidî de Sa'lebi'den daha fazla Arap diline hâkimdir. Ancak selefin yolundan daha uzaktır. Beğavî ise tefsirini, Sa'lebi'nin tefsirinden özetlemiştir. Ancak tefsirini, mevzû hadisleri ve bidat görüşleri aktarmaktan uzak tutmuştur.⁵⁵

2.1.3.2. İstidlâl Yollarında Meydana Gelen İhtilâf

Bu konuda ihtilâf, selefin döneminden sonra iki şekilde meydana gelmiştir: Birincisi: Bir topluluk, bazı şeylere inanmış; sonra da Kur'ân lafızlarını buna göre açıklamıştır. İkincisi: Bir topluluk, Kur'ân'ı anlatana, Kur'ân'ın, üzerine nâzil olduğu ve muhatap aldığı kimselere başvurmaksızın Kur'ân'ı, yalnızca lafızlarının zahir anlamlarına göre yorumlamıştır. Buna göre birinci topluluk, Kur'ân lafızlarının sahip olduğu delâlete ve beyâna aldurmaksızın onları, savundukları anlamlara göre yorumlarken; ikinci topluluk ise Arap bir kimsenin, kelâmın siyâkına bakmaksızın lafızların zâhirinden anlayabileceği anlamlara göre yorumlamışlardır. Kur'ân'ın tefsiri konusunda her iki grup da pek çok yanlışlara düşmüştür.⁵⁶

İbn Teymiyye'nin bahsettiği bu iki grubun tefsir yöntemi, Kur'ân âyetlerinin taşıdığı anlamların saptırılmasına yol açmaktadır. Birinci gruba mutaassıp mezhepçileri örnek verebiliriz. Bu kimseler, Kur'ân'a uymak amacıyla değil, Kur'ân'ı kendi görüşlerine uydurmak için onu tefsir ederler. Onlar için Kur'ân, amaç değil, bir araçtır. Diğer grup ise Kur'ân ve Sünnet terminolojisini ve vahiy nesli olan sahâbenin, Kur'ân anlayışını dikkate almaksızın lafızların zâhirine göre Kur'ân'ı yorumlarlar. Bu yöntemi takip edenlerin ise sahâbenin Kur'ân yaklaşımının dışına çıkacağı gizli değildir.

Ardından İbn Teymiyye, birinci topluluğu, iki sınıfa ayırmıştır: Birinci sınıf, Kur'ân lafızlarının delâlet ettiği anlamları ortadan kaldırır, ikinci sınıf da lafızları, delâlet etmedikleri anlamlara göre yorumlar. Bu durumda

53 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 30.

54 Sa'lebi ve Vâhidî, her surenin başında; Zemahşerî ise her surenin sonunda hadisin o sure ile ilgili kısmını zikretmiştir. İbnu'l-Cevzî, "Hiç kuşkusuz bu hadis uydurmadır" demiştir. Bkz. Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî (v.597/1201), *el-Mevdû'ât*, Tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1966, c. I, s. 240; Cemâluddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeyla'î (v.762/1360), *Tahrîcu'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vâki'ati fi Tefsîri'l-Keşşâfi li'z-Zemahşerî*, Tahk.: Abdullah Abdurrahman es-Sa'd, Dâru İbni Huzeyme, Riyâd, H.1414, c. IV, ss. 343-346.

55 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 31.

56 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 33.

nefyedilen veya ispat edilen anlam, batıl olmaktadır. Bu kimselerin yanlışları, hem delilde hem de medlûlde olur. Bazen de lafza yükledikleri anlam doğru olur; bu yüzden hataları, medlûlde değil, yalnızca delilde olur. Hem delilde hem de medlûlde hata edenlere örnek olarak Hâriciler, Râfiziler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve Mürcie vs. gibi bidat ehli mezhep mensupları verilebilir. Bu kimseler bazen delil olmayan âyetleri, kendi mezhepleri için delil gösterirler; bazen de mezheplerine muhalif olan âyetleri, tahrif ederler.⁵⁷

Ardından İbn Teymiyye, yukarıda sayılan grupların görüşlerinden bahsetmiştir.⁵⁸ Sonra da bu kimselerin yazdıkları tefsirlerin, pek çok açıdan batıl olduklarının bilindiğini belirtmiştir. Buna göre bu durum, bazen görüşlerinin batıl olduğunun bilinmesiyle, bazen de muhaliflerine karşı delil getirmek amacıyla âyetin tefsirinde kendisine dayandıkları delilin batıl olduğunun bilinmesiyle anlaşılır.⁵⁹

İbn Teymiyye, kendi mezhep görüşlerini savunma amacıyla tefsir eseri yazmakla itham ettiği ez-Zemahşerî'nin tefsirini eleştirdikten ve yine bidat mezheplerin görüşlerinden bahsettikten sonra tekrardan bazı tefsir eserlerini değerlendirmiştir. Buna göre İbn Atiyye'nin tefsiri, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine tabi olma ve bidatten uzak durma açısından Zemahşerî'nin tefsirinden daha iyidir. İbn Atiyye, rivayet tefsirlerinde var olan selefin sözlerini olduğu gibi aktarsaydı daha güzel bir iş yapmış olurdu. O, büyük tefsirlerden biri olan İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirinden çok alıntı yaptı; ancak İbn Cerîr'in aktardığı selefin görüşlerini rivayet etmedi. Yine bazı kelamcıları kastederek "Muhakkiklerin görüşüne göre" ifadesini kullandı. Bu bahsi geçen kelamcılar, mu'tezileden daha çok sünnete yakın olsalar da sonuçta onların esasları gibi esaslar koymuşlardır. Sonuçta selefin yolundan ve tefsirinden sapan ve ona aykırı yola giren kimseler, hatalı; hatta bid'atçı kimselerdir. Ancak bu hatayı yapan bir kimse, eğer müctehid ise günahı bağışlanır. Selef, Kur'ân'ı okumuş, tefsirini ve anlamları en iyi şekilde bilmıştır. Dolayısıyla onların görüşlerine muhalefet eden ve Kur'ânı farklı şekilde yorumlayan kimseler, hem delil hem de medlûl açısından hata işlemişlerdir. Onlara muhalefet eden kimse, ya aklı ya da sem'î bir şüpheden dolayı muhalefet eder.⁶⁰

İbn Teymiyye'nin bu görüşlerinden anlaşıldığı gibi Kur'ân, selefin anlayışına göre tefsir edilmelidir. Selefin tefsirine aykırı olan görüşler, bidat görüşlerdir. Dolayısıyla onlara itibar edilmez. Çünkü selef, Kur'ân'ın tefsirini haleften daha iyi bilir. Nitekim halef, Kur'ân'ın hem lafızlarını hem de anlamlarını seleften öğrenmiştir. Bu yüzden seleften hiç kimsenin desteklemediği her görüş, doğru olmaktan uzaktır.

İbn Teymiyye, son olarak medlûlde değil de yalnızca delilde hataya düşenlere örnek olarak bazı sûfiler, vâizler ve fakihler'in vs. verilebileceğini

57 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 33-34.

58 Bu mezheplerin örnek âyet tefsirleri için bk. İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 34-37.

59 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 35.

60 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 38.

belirtir. Buna göre onlar, Kur'an'ı sahîh anlamlarla tefsir etseler de Kur'an'ın delâlet etmediği bir delil ile istidlâl ederler. Kimi zaman da Ebu Abdurrahman es-Sulemî'nin tefsirinin bazı yerlerinde geçtiği gibi hem medlûl hem de delil açısından bâtil olabilmektedir.⁶¹

2.1.4. İbn Teymiyye'ye Göre En İyi Tefsir Metodu

İbn Teymiyye, önceki âlimlerin çok kullandığı soru-cevap tarzıyla "Bir kimse, 'En güzel Tefsir yolu hangisidir?' diye soracak olursa, bu sorunun cevabı şudur" diyerek kendisine göre en iyi tefsir metodunu açıklamıştır.

2.1.4.1. Kur'an'ın, Kur'an ve Sünnet ile Tefsir Edilmesi

İbn Teymiyye'ye göre en iyi tefsir yolu, Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesidir.⁶² Zira onun bir yerinde mücmel bırakılan bir şey, onun başka bir yerinde açıklanır. Bir yerinde muhtasar bir şekilde anlatılan bir şey, başka bir yerinde genişçe anlatılır.⁶³ Şayet bu durum zor gelirse, o zaman sünnete müracaat edilir. Çünkü sünnet, Kur'an'ın açıklayıcısıdır. Sünnet, Kur'an'ın indiği gibi Peygamber'e (s.a.s) vahyedilir.⁶⁴ Nitekim Allah, "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik" (Nahl, 16/44) buyurarak Kur'an tebyininin, Peygamber'in bir görevi olduğunu belirtmiştir.

2.1.4.2. Kur'an'ın Sahâbe Sözleriyle Tefsir Edilmesi

İbn Teymiyye, Kur'an ve sünnette, ilgili âyetin tefsiri bulunmadığında sahâbenin sözlerine müracaat edileceğini söylemiştir. Zira onlar, nüzulüne şahit oldukları Kur'an'ı başkalarından daha iyi anlarlar. Onlar, tam olan bir anlayışa ve sahîh bir ilme sahipler. Özellikle de onların önde gelenleri ve râşid halifeler öyledir.⁶⁵

Ardından İbn Teymiyye, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs vs. gibi sahâbenin tefsir yönlerine değinip örnekler vermiştir. Sonra da Abdullah b. 'Amr'ın Yermûk gününde elde ettiği ehl-i kitâp'ın kitaplarından bahsetmiş ve sözü, isrâîliyyât'a getirmiştir. Buna göre isrâîliyyât, i'tikâd için değil, istişhâd içindir. İsrâîliyyât üç kısımdır:

Birincisi: Sahîh olduğu sahîh delillerle bilinenler tasdik edilir.

İkincisi: Batıl olduğu sahîh olarak bilinen şeyler reddedilir.

61 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 39.

62 Kur'an'ın Kur'an ile Tefsir edilmesinin "En güzel Tefsir yolu" olarak telakki edilmesinin arkasındaki saikler ve Kur'an'ın Kur'an'la Tefsirinin nesnel yorum değeri için bkz. Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'an Tefsirinde Öznellik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul, Marmara Ün. SBE, (2013), s. 176-251.

63 Teori adına ortaya atılan bu görüşün tarihsel süreç içerisinde Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri adına nasıl pratize edildiğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 632-651.

64 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 39.

65 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 40.

Üçüncüsü: Sahih mi yoksa batıl mı olduğu konusunda hiçbir bilgi olmayan haberler ise ne yalanlanır ne de tasdik edilir. Bu şeylerin anlatılması câiz olmakla birlikte içerdiği konular faydasızdır.⁶⁶

İbn Teymiyye, bir âyetin tefsiri konusunda müfessirlerin izlediği yanlış yollardan söz etmiştir. Ona göre bir konu hakkındaki ihtilâftan bahsedip de konu hakkında var olan bütün görüşleri bilmeyen kimse eksiktir. Zira doğru görüş, terk ettiği görüş olabilir. Yine var olan görüşleri aktarıp da doğru olan görüşün ne olduğunu belirtmeyen kimse de eksiktir. Eğer doğru olmayan görüşü, kasten doğruymuş gibi gösterirse, yalan söylemiş olur; eğer cehaletinden dolayı böyle yapmış ise hata etmiş olur. Aynı şekilde faydasız bir konu hakkında var olan bütün görüşleri aktaran veya sonuçta bir-iki görüşten oluştuğu halde lafzen pek çok görüşten bahseden kimse de boşuna zaman geçirmiş olur.⁶⁷

2.1.4.3. Kur'ân'ın Tâbiûn Sözleriyle Tefsir Edilmesi

Eğer bir âyetin tefsiri Kur'ân, Sünnet ve Sahâbe sözlerinde bulunmazsa; bu durumda pek çok ilim ehli, Tâbiûnun sözlerine başvurmuştur. Ardından İbn Teymiyye, tâbiûndan pek çok tefsircinin adını vermiştir.

Şu'be ve benzeri kimseler ise Tâbiûnun sözlerini hüccet olarak kabul etmemiştir. Buna göre onlardan bir kimsenin sözü, diğerine karşı bir hüccet sayılmaz. Ancak bir konu hakkında ittifak etmeleri durumunda bu icmâ'ları, bir hüccet olur. İhtilâf ettikleri takdirde ise sözleri, birbirlerine karşı hüccet kabul edilmez; o zaman Kur'ân'ın ve Sünnetin diline, Arapların diline ve Sahâbenin sözlerine başvurulur. İbn Teymiyye Şu'be'nin görüşünü aktardıktan sonra doğru olan görüşün, onun görüşü olduğunu söylemiştir.⁶⁸

2.1.5. Sadece Re'y ile Kur'ân'ı Tefsir etmek

İbn Teymiyye, Kur'ân'ın yalnızca re'y ile tefsir edilmesine değinmiş ve bunun haram olduğunu belirtmiştir. Sonra da konu ile ilgili hadisler aktarmıştır. Buna göre ne sahâbe ne de tâbiûn, yalnızca re'ylerine dayanarak Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Bilakis bu yönteme, şiddetle karşı çıkmışlardır. Kur'ân'ı, kendi re'yi ile tefsir eden kimse, bilmediği bir meselenin yükümlülüğü altına ve emredilmediği bir yola girmiş olur. Eğer doğru olan görüşe isâbet etse dâhi hâta etmiş olur. Çünkü işi, doğru bir şekilde yapmamıştır. Ancak günah yönünden ise hatalı görüş belirten kimseden daha az günah yüklenir.⁶⁹

Ardından İbn Teymiyye, seleften pek çok kimsenin, Kur'ân'ı bilgisizce tefsir etmekten kaçındıklarını belirtip bu konuda Ebû Bekir, Ömer b. el-Hattâb, İbn Abbâs ve diğer sahâbeden örnekler sıralamıştır. Sonra da şöyle demiştir: "Bir kimsenin, bilgisinin olmadığı bir konuda susmasının vâcip

66 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 42.

67 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 43-44.

68 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 46.

69 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsîr*, s. 47.

olması gibi bildiği bir konuda kendisine bir soru sorulduğunda soruya cevap vermesi de vâciptir.”⁷⁰

İbn Teymiyye'nin burada söz ettiği kural, doğru bilginin açığa çıkması açısından oldukça önemlidir. Zira bir kimsenin, bilmediği bir konuda konuşmaktan kaçınması, konunun anlaşılmasını ve doğru bilginin ortaya çıkmasını zorlaştıran dayanaksız görüşleri def eder. Bilen bir kimsenin, doğru bilgiyi açıklamasıyla da doğru bilgiye daha sağlam bir yolla ulaşılır.

Şu noktaya dikkat çekmekte yarar vardır. İbn Teymiyye, bir âyetin tefsir edilmesini yalnızca Kur'ân, Sünnet ve Selefin görüşlerine bağlamamıştır. Buna göre Arapça diline ve şerî ıstılahâ hâkim kimse, bilmediği bir konuda görüş belirtmemek şartıyla bildiği konularda görüşünü açıklayabilir. Nitekim İbn Teymiyye, mukaddimesinin başında doğru bilginin, ya Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen sahîh bir nakil ya da kabul edilen bir delile dayalı görüş ile elde edilebileceğini belirtmiştir.⁷¹ Bu durumda Kur'ân ile Sünnet'in açıklamadığı ve selefin, tefsiri konusunda görüş birliğine varmadığı bir konuda gerekli bilgiye dayalı bir şekilde görüş belirtmek de bir sakınca yoktur. Hatta İbn Teymiyye, bu tutumun gerekli olduğunu ve selefin de bu yolu izlediğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye, bu bahsin sonunda İbn Abbâs'ın, tefsir ilmi konusundaki meşhur dörtlü taksimini aktararak tefsirin, yalnızca nakle dayanmadığını vurgulamıştır.⁷² Bu açıdan Maşalı'nın, İbn Teymiyye hakkında “Ancak onun cevaz verdiği re'y, gerçekte adı var kendi yok hükmündedir. Çünkü tefsiri tamamen selef otoritesine irca eden İbn Teymiyye'nin yorum anlayışında öznenin dirayetinin ön plana çıktığı tevile yer yoktur. Zira o yorumcunun rolünü, seleften gelen izah ve yorumların tespit ve nakline hasretmiştir”⁷³ şeklinde ifade ettiği görüşün, gerçeği yansıtmadığını düşünüyoruz. Zira İbn Teymiyye, Kur'ân ve Sünnet'in, Kur'ân'ın tefsiri konusunda birer asıl olduğunu kabul etmesine karşın sahâbe ve tâbiûn sözlerinin bütünüyle delil olduğunu belirtmemiştir. Bilakis sahâbeden gelen bazı rivayetlerin isrâiliyyât olduğunu ve bu tür rivayetlere farklı tutumlar sergilemek gerektiğini, tâbiûnun sözlerinin de ihtilaf ettikleri konularda hüccet olmayacağını söylemiştir.⁷⁴ Bu durumda İbn Teymiyye, fıkıh usûlünde olduğu gibi Kur'ân tefsirinde de “Kur'ân, Sünnet ve İcma” kaynaklarını esas almıştır. O, selefin icma etmediği bir meselenin hüccet olduğunu savunmamıştır. Buna binaen onun, tefsircinin rolünü, seleften gelen izah ve yorumların tespit ve nakline hasrettiğini ve “Müfessirin bir nakilciye dönüştüğü, dolayısıyla da son derece pasif bir rol üstlendiği bir tefsir anlayışına sahip olduğunu”⁷⁵ söylemek, doğru bir tespit görülmemektedir. İbn Teymiyye'nin, dirayet tefsir yöntemine verdiği önem,

70 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 50.

71 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 7.

72 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 50.

73 Mehmet Emin Maşalı, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname*, Kayseri, 2008, XV, sayı: 2, s. 124-125.

74 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 42, 46.

75 Maşalı, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, s. 125.

tefsir açıklamalarında çok yoğun bir şekilde göze çarpmaktadır.⁷⁶

2.2. İbn Teymiyye'ye Göre Kitâp ve Sünnet'e En Yakın Tefsir

Bu bölüm de bir soru-cevaptan oluşmaktadır. İbn Teymiyye'ye, "Kitâp ve Sünnet'e en yakın olan tefsir hangisidir: Zemaşşerî, Kurtubî veya Beğavî mi yoksa başka bir müfessirin eseri mi?" diye soru soruldu.

İbn Teymiyye de Allah'a hamd ettikten sonra insanların elinde bulunan en sahîh tefsirin, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin eseri olduğunu söyledi. Çünkü et-Taberî, selevin görüşlerini sâbit olan isnadlarla zikretmiştir. Yine bid'at olan bir şey içermediği gibi itham edilen kimselerden de herhangi bir şey nakletmemiştir. İsnadları zikredilmeyen rivâyet tefsirleri ise pek çoktur. Abdurrezâk, İbn Humeyd ve Ahmed b. Hanbel'in vs. tefsirleri öyledir.⁷⁷

İbn Teymiyye'nin, Taberî'nin tefsirini, selevin görüşlerini sâbit olan isnadlarla zikretmesi sebebiyle tercih etmesi, bu durumun herkes için geçerli olduğunu göstermez. İsnad ve raviler hakkında bilgi sahibi olan kimseler için bu ölçü geçerli olsa da bütün okuyucular için durumun böyle olduğunu söyleyemeyiz. Yine İbn Teymiyye'nin, bu tercihi, kendi dönemine kadar kaleme alınmış olan tefsirler arasından yaptığını göz ardı etmemek gerekir.

İbn Teymiyye'ye göre kendisine, durumu hakkında soru sorulan bu üç tefsirin, bidat ve zayıf hadislerden en uzak olanı ise Beğavî'nin tefsiridir. O, bu eserini Sa'lebî'nin eserinden özetlemiş, içerdiği uydurma hadisleri ve bid'atleri vs. silmiştir. Vâhidî ise Sa'lebî'nin öğrencisi olup Arap diline hocasından daha çok hâkimdir. Sa'lebî'nin tefsiri ise -başkasına uyup da zikrettiği yerler dışında- bidatten uzaktır. Bununla birlikte her iki tefsir eserinin de büyük faydaları var olduğu gibi batıl rivâyetleri de bulunmaktadır. Zemaşşerî'nin tefsiri ise bid'atler ve Mu'tezile'nin görüşleriyle doludur.⁷⁸

Burada İbn Teymiyye, kısaca Mu'tezilenin görüşlerini sıralamıştır. Ardından Zemaşşerî'nin, uydurma hadisleri kullandığını ve sahâbe ile tâbiûndan nakillerde bulunduğunu söylemiştir. Sonra da diğer tefsirlerden söz etmiştir. Buna göre Kurtubî'nin tefsiri, Zemaşşerî'nin tefsirine göre çok daha hayırlı olup Kitâp ve Sünnet'e yakındır ve bid'atlerden uzaktır. Bütün bu eserlerin tenkid edilecek bir yönü elbette vardır; ancak her hak sahibine hakkını vermek gerekir. Ayrıca İbn Atiyye'nin tefsiri, Zemaşşerî'nin tefsirine göre daha hayırlı, nakil ve araştırma yönünden daha doğru ve bidatlerden -bazı bid'at görüşleri içerse de- daha uzaktır. İbn Atiyye'nin tefsiri, bu tefsirlerin en çok tercihe şayan olanıdır. Ancak Taberî'nin tefsiri de bütün bu tefsirlerden daha sahîhtir. Bunlardan başka İbnü'l-Cevzî ve el-Mâverdî'nin tefsirleri de bulunmaktadır.⁷⁹

76 Muammer Erbaş, "İbn Teymiyye'nin Selevî Tefsir Anlayışında Rivayet-Dirayet İlişkisi Üzerine", *Marife*, Konya, 2009, IX, sayı: 3, s. 127.

77 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 51.

78 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 51.

79 İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s. 52-53.

İbn Teymiyye'nin bu açıklamalarında görüldüğü gibi o, bahsi geçen eserleri değerlendirirken ilgili tefsirin Kur'ân, Sünnet ve selefin tefsir anlayışına olan yakınlığını esas almış ve onları karşılaştırmalı bir şekilde eleştiriye tabi tutmuştur. Onun, her bir eserin tenkid edilebilecek yönlerinin var olduğunu söylemesi, bu eserlerin değerlendirilmesinde taassup göstermediğine delalet eder.

2.3. Yedi Kıraati Birleştirmek

Bu bölüm de İbn Teymiyye'ye sorulan bir sorunun cevabını içermektedir. Buna göre ona, "Yedi kıraati birleştirmek sünnet midir yoksa bidat midir? Allah Rasûlü'nün (s.a.s) döneminde birleştirilmiş midir yoksa birleştirilmemiş midir? Onları birleştiren kimsenin, tek bir kıraat ile okuyan kimseye karşı bir üstünlüğü var mıdır yok mudur?" diye soru soruldu.

O da kıraatleri bilip ezberlemenin, kişiden kişiye aktarılan bir sünnet olduğunu, onları bilen kimsenin, onları bilmeyen kimseye karşı üstünlüğe sahip olduğunu söylemiştir. Namazda veya tilâvette yedi kıraati birlikte okumanın ise kötü olan bir bidat olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

Sonuç

İbn Teymiyye, "Tefsiru Âyâtin Eşkelet" isimli eserinde yalnızca ihtilafın çok meydana geldiği bazı âyetlerin tefsirini yapmaya çalıştığı gibi "Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir" adlı eserinde de tefsir usûlü ilminin bütün konularını işlemekten daha çok önemli gördüğü ve okuyucuların aklını karıştıran konulara değinmiştir. Nitekim değindiği bu konular, günümüzde de önemini korumaya taşımaya ve ihtilaf konusu olmaya devam etmektedir.

İbn Teymiyye, tefsir konusunda selefin arasında görülen görüş ayrılığının, çok az olduğunu ve bunun, gerçek bir ihtilâf değil, çoğunlukla lafzî ihtilâftan ibâret olduğunu, aralarında meydana gelen az sayıdaki ihtilâfın da genellikle ahkâm konularında olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bazı müfessirlerin, selefin aynı anlama gelen açıklamalarını, birbirinden farklı görüşler halinde sıralamaları, yalnızca âyetin anlaşılmasını zorlaştırmakta ve akıl karışıklığına yol açmaktadır. Ayrıca selef arasında meydana gelen tenevvü ihtilafının, iki şekli vardır: Farklı ibarelerle aynı müsemmanın değişik yönlerine vurgu yapılması ve âyetin anlamını sınırlandırmak amacıyla değil de; ona örnek vermek amacıyla farklı görüşler belirtilmesidir. İbn Teymiyye, selef arasında meydana gelen bu tür ihtilâfların sebeplerini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Onun bu tür açıklamaları, okuyucuların, tefsirlerde aktarılan farklı görüşlere nasıl yaklaşmaları gerektiği ve selef arasında meydana gelen ihtilâfın nedenlerini ve hakikatini öğrenme konusunda oldukça önem arz etmektedir.

İbn Teymiyye, sahâbenin tefsir yaklaşımı üzerinde durmuş ve sahâbenin, Kur'ân'ın hem lafızlarını hem de anlamlarını bildiğini, dolayısıyla

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddimetun fi Usûli't-Tefsir*, s.53.

bir kimsenin, sahâbenin görüşlerini bilmeden onların görüşüne aykırı olan yorumlar yapmasının, hatalı bir davranış olacağını belirtmiştir. Sahâbe'nin Kur'ân anlayışına pek önem verilmediği tefsir yöntemlerinin eksikliğini ortaya koymak açısından İbn Teymiyye'nin bu açıklamaları çok değerlidir. Nitekim tarihselcilik ve hermenötik yöntemlerinin, sahâbenin Kur'ân yaklaşımına aykırı yorumlara neden olması, İbn Teymiyye'nin bu görüşünü desteklemektedir.

Selef döneminden sonra gelen müfessirler arasında meydana gelen görüş ayrılıklarından ve bunun nedenlerinden bahsedilmesi, bu esere değer katan yönlerden biridir. İbn Teymiyye, kimi müfessirlerin mezhep taassubundan dolayı âyetleri, görüşlerine uygun olarak yorumladıklarını; kimi müfessirlerin de selevin açıklamalarını dikkate almaksızın âyetleri, lafızlarının zâhirine göre yorumladıklarını ifade etmiştir. Ona göre en güzel tefsir yöntemi, Kur'ân'ı Kur'ân, Sünnet, Sahâbe ve Tâbiûn sözleriyle tefsir etmektir. İbn Teymiyye, "en güzel tefsir yöntemi" olarak nitelediği bu yöntemden hareketle bazı tefsir eserleri hakkında görüş belirtmiş ve bunlar arasından İbn Cerîr et-Taberî'nin *el-Câmi'u'l-Beyân'*ını, en sahih tefsir eseri kabul etmiştir.

Ona göre bir müfessir, bir âyet hakkında var olan bütün görüşleri bilmeli, okuyucuya hangisinin tercihe şayan olduğunu göstermeli ve faydasız bilgi vermekten kaçınmalıdır. Bu sebeple isrâiliyyât rivâyetleri gibi faydasız rivâyetlere dalmamalıdır. Zira Allah, ümmetin ihtiyaç duyduğu bütün faydalı konuları onlara sağlam yollarla haber vermiş ve onları, bu tür faydasız haberlere muhtaç bırakmamıştır.

Kanaatimizce İbn Teymiyye'nin, sahâbenin tefsir anlayışının önemi, selevin arasındaki görüş ayrılıklarının hakikati ve nedenleri, müteahhir müfessirlerin ihtilafa düşme sebepleri, en iyi tefsir yöntemi vs. gibi değindiği konular ve bu konularda savunduğu görüşler, tefsir usûlü ilminde günümüzde yaşanan pek çok soruna ışık tutmaktadır.

Kaynakça

- el-'Aynî, Bedruddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsa, *'İkdu'l-Cumân fi Târîhi Ehli'z-Zemân 'Asru Selâtini'l-Memâlik*, Tahk.: Muhammed Muhammed Emîn, Dâru'l-Kutubi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kâhire, 2010.
- Çalışkan, Necmettin, "Abdurrahman Hasan Habenneke El-Meydânî'nin Tefsirinde 'Nüzul Sırasına Göre Tefsir' Yaklaşımı", *Route Educational and Social Science Journal*, 2016, 3 (4): ss.106-123.
- Erbaş, Muammer, "İbn Teymiyye'nin Selefî Tefsir Anlayışında Rivayet-Dirayet İlişkisi Üzerine", *Marife*, Konya, 2009, IX, sayı: 3.
- Harrâs, Muhammed Halîl, *Şerhu'l-Akâdeti'l-Vâsitiyye*, Çev.: Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İstanbul, 2010.
- İbn Abdî'l-Hâdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-'Ukûdu'd-Durriyye min Menâkibi Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fakiy, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût, bty.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Çâlib el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Tahk.: Abdusselâm Abdusşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1993.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî el-'Askalânî, *ed-Duraru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Thk.: Muhammed Abdulmu'îd Dân, Meclisu Dâirati'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, Hindistan, 1972.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer ed-Dimaşkı, *el-Bidâye ve'-Nihâye*, Tahk.: Alî Şîrî, Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, 1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Tahk.: Sâmi b. Muhammed Selâme, Dâru Taybe, Riyâd, 1999.
- İbn Muflih, Ebû İshâk Burhâneddîn İbrâhîm b. Muhammed, *el-Maksadu'l-Erşed fî Zikri Ashâbi'l-İmâmi Ahmed*, Tahk.: Abdurrahmân b. Suleymân el-'Useymîn, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 1990.
- İbn Nâsiriddîn, Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimaşkı, *er-Reddu'l-Vâfir*, Tahk.: Zuheyr eş-Şâviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, h.1393.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî, *ez-Zeylu 'ala Tabakâti'l-Hanâbile*, Tahk.: Abdurrahmân b. Suleymân el-'Useymîn, Mektebetu 'Ubeykân, Riyâd, 2005.
- İbn Teğriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Teğriberdî ez-Zâhirî el-Hanefî, *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki Mısra ve'l-Kâhire*, Dâru'l-Kutub, Mısır, bty.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. 'Abdulhalîm b. Abdusselâm, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsir*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1980.
- 112 İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Alî, *el-Mevdû'ât*, Tahk.: Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine, 1966.
- İbnu'l-'İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed el-'Akerî ed-Dimaşkı, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, Tahk.: Mahmûd el-Arnaût, Dâru İbni Kesîr, Beyrût, 1986.
- İbnu'l-Kayyim, Şemsuddîn Muhammed b. Ebû Bekr, *Esmâu Muellafâti Şeyhi'l-İslâmi İbn Teymiyye*, Tahk.: Salâhuddîn el-Muneccid, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrût, 1983.
- el-Kermî, Mer'î b. Yûsuf b. Ebû Bekr el-Hanbelî, *eş-Şehâdetu'z-Zekiyye fî Senâi'l-Eimmeti 'ala İbni Teymiyye*, Tahk.: Nevm Abdurrahman Halef, Muessesetu'r-Risale, Beyrût, h.1404.
- Maşalı, Mehmet Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, Kayseri, 2008, XV, sayı: 2.
- Safiyyuddîn, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Takrîzu li'l-Hâfizi İbni Hacer el-'Askalânî 'ala'r-Reddi'l-Vâfir*, Tahk.: Muhammed b. İbrâhîm eş-Şeybânî, Mektebetu İbni Teymiyye, Kuveyt, bty.
- Sıcak, Ahmet Sait, *Kur'ân Tefsirinde Öznellik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul, Marmara Ün. SBE, 2013.
-, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 3.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *el-İtkânu fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Hey'etu'l-Misriyyeti'l-'Âmme,

- byy., 1974.
-, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, h.1403.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî Muhammed, *el-Bedru't-Tâl'u bi-Mehâsini Men Ba'di'l-Karni's-Sâbi'*, Dâru'l-Ma'rife, byy., bty.
- el-Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Afîfuddîn Abdullah b. Es'ad, *Mirâtu'l-Cinân ve 'İbretu'l-Yekzân fî Ma'rifeti Mâ Yu'teberu min Hevâdisi'z-Zemân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Hülagü", *DİA*, İstanbul, 1998, c. XVIII, ss. 473-475.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Tezkiretu'l-Huffâz*, tahk.: Zekeriya 'Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.
-, *Tercumetu Şeyhi'l-İslâmi İbni Teymiyye*, Tahk.: Hâlid b. Süleyman b. Alî er-Rib'î, Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Dimaşk, 2013.
-, *Zeylu Târihi'l-İslâm*, Dâru'l-Muğni, byy., bty.
-, *Mu'cemu's-Şuyûhi'l-Kebîr*, Tahk.: Muhammed el-Habîb el-Hîle, Mektebetu's-Siddîk, Tâif, 1988.
-, *Târîhu'l-İslâmi ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, Tahk.: Ömer Abdusselâm Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1987.
- ez-Zeyla'î, Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Tahrîcu'l-Ehâdisi ve'l-Âsâri'l-Vâki'ati fî Tefsîri'l-Keşşâfi li'z-Zemahşerî*, Tahk.: Abdullah Abdurrahman es-Sa'd, Dâru İbni Huzeyme, Riyâd, h.1414.
- ez-Ziriklî, Ebû Ğays Hayruddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1980.

İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu

Ahmet ACARLIOĞLU*

Atıf/©: Acarlioğlu, Ahmet, İlk Dönem İslâm Tarihinde Kadının Konumu, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 115-139.

Öz: İnsanlığın başlangıcından bu yana güçlünün zayıfa tahakkümü toplumların en büyük problemi olmuştur. Cahiliye döneminde kadınlar, babalarının ve kocalarının sahip oldukları bir meta gibi algılanır ve ona göre muamele görürlerdi. Karanlıklar içerisinde hayat mücadelesi veren insanlığın imdadına yetişen İslâm, kadınlara yapılan zulümleri engellediği gibi onlara hak ettikleri itibarı da kazandırmıştır. Cahiliye döneminde kadınların hayal edemedikleri bu itibarlı konuma ulaşmaları 23 yıllık risalet döneminde tedrici olarak gerçekleşmiştir.

Kadınlar mal hürriyeti, eman verebilme, miras hakkı, ilim öğrenme, biat etme, şahitlik yapabileme gibi hayatın hemen her alanında erkeklerle eşit haklar elde ettikleri gibi bazı sahalarda pozitif ayrımcılıkla da sosyal hayatta ön plana çıkarılmışlardır. Kadınların bu dönemde elde ettikleri en büyük kazanım şahsiyetlerinin kabulü olmuştur. Kendisine değer verildiğini, kendisinin muhatap alındığını gören kadın özgüven kazanmış, Hz. Peygamber'in varlığından da güç alarak, sesi daha güçlü çıkmış; çekinmeden her meseleyi Resûlullah'a (s.a.v.) sormuş ve cevaplarını da alabilmiştir. Bu çalışmada İslâm gelmeden evvel kadınların durumları nasıldı, İslâm'ın zuhuruyla ne gibi haklar elde ettikleri tarihsel perspektiften anlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Cahiliye, Hz. Peygamber, Kadın.

The Position of Women in the Early History of Islam

Citation/©: Acarlioğlu, Ahmet The Position of Women in the Early History of Islam, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 115-139.

Abstract: The domination of those in power over vulnerable groups has become the central issue throughout the history of humanity. Women in Jahiliyya were considered as commodities that were possessed by their husbands and fathers and treated accordingly. As Islam sheds light on people's lives in darkness, similarly, it stopped the cruelty and oppression towards women and regained their reputation in the society. This took a 23-year process through the revelation in the prophecy period. As women had a right equal with men in every aspect of life, in some areas they were remunerated with a positive discrimination so that they have risen prominence in the social life.

Women have equal rights with men in virtually every area of life, such as freedom of property, the right to inherit, to learn knowledge, allegiance, to witnessing, and in some areas they have been brought to the forefront in social life with positive discrimination. The greatest achievement of women in this period was the adoption of personalities. The woman who saw that she valued herself and that she was addressed, gained confidence. Taking power from the presence of the Prophet, his voice became stronger; He did not hesitate to ask the Messenger of Allah (s.a.v.) and he could receive answers. This study aims, in

Keywords: Islamic History, Jahiliyya, Prophet Muhammad, Women

* Arş. Gör. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, ahmetacarlioglu@gmail.com.

Giriş

Medeniyet sahasında milletlerin sadece erkekleri vasıtasıyla gelişme kaydetmeleri mümkün değildir. Erkeksiz terakki mümkün olmadığı gibi kadının olmadığı bir terakki hareketi de hedefine ulaşamayacaktır. Dolayısıyla kadın erkekle, erkekte ancak kadın ile beraber yükselbilecektir.¹

İslâm'dan evvel Arap toplumunda kadına değer verilmemekteydi. Onun kıymeti babasına ve kocasına yaptığı hizmet ve onlara sağladığı menfaat ile doğru orantılıydı. Kadın bir meta gibi algılanmakta; babaları ve kocaları onlara köleleri gibi muamele etmekteydi. Bu hususta onları sınırlayacak herhangi bir kanun veya kural bulunmamaktaydı. Evli kadınlar kocalarının zulmünden ancak aileleri güçlü ve duyarlıysa korunabilmekteydi.

İslâm'ın zuhuruyla beraber kadın hak ettiği konuma yükseltilmiştir. Bu terakki bir anda ve zahmetsiz olmamış; Kur'an'ın genel prensibi olan tedrici yolla gerçekleşmiştir. Zihinlerde daha iyi anlaşılması için bu süreci başlıklar ele alacağız. Bu çalışmamızda bağınazlığın ve cehaletle beraber kadına karşı şiddetin zirve yaptığı bir dönemde bir makineye de benzetebileceğimiz toplum mekanizmasında kadınların etkinliklerini ve konumlarını anlatmaya çalışacağız.

1. Kadının Konumu

İslâm'dan evvel insanlar, hayızlı kadınlara vebalı gibi bakar ve onlardan uzak dururlardı. Onlarla aynı kaptan yiyip içmez, onlarla aynı yatağı paylaşmaz ve onları evlerinden de uzak tutarlardı. Onlar bu halleriyle Kâbe'ye giremez putlara yaklaşamaz ve onlara el süremezlerdi. Kadınların Kâbe'yi tavaf etmelerine de izin verilmezdi. Bunu ifade eden bir şiirde şair,

“Düşmanlarını da bıraktım, kuşlar biraz uzaklarında bekliyorlardı,

Hayızlı kadınların Menat'ın çevresinde bekleyişleri gibi...” diyerek bu durumu ifade etmekteydi.²

Hiz. Peygamber döneminde dahi cahiliyede kadına bakışın tesiriyle günümüzde abes karşılanabilecek tartışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi hayızlı bir kadının terinde bir beis olup olmadığı meselesidir. Bu konu epeyce tartışılmış olmalı ki Hiz. Meymüne'den yapılan bir rivayette kadının terinde bir beis olmadığı bildirilmiştir.³

Hiz. Âişe'nin hayızlı olduğu bir gün Allah Resûlü kendisinden mescide gidip namaz için hasır getirmesini isteyince, Hiz. Âişe adetli olduğunu ifade etmişti. Bunun üzerine Resûlullah, “Adetli olman elinde değildir” buyurarak bu durumun mescide girmesi için bir engel teşkil etmediğini söylemişlerdi.

1 Ziya Kazıcı, *Hiz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri*, Çamlıca Yayınları, Altıncı Baskı, İstanbul, 2012, s.13-15.

2 Cevad Ali, *Mufasssal Tarihü'l Arab Kable'l İslam*, Bağdat Üniversitesi, H.1413, c. 5, s. 555; Süleyman Ateş, “Kur'an'ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri”, *AÜİFD*, sy.23, Ankara, 1978, s. 42.

3 İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri İbn Sa'd (ö.230/845), *Kitâbü'l-Tabakati'l-Kebir*, tahk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Mektebe Hancı, Kahire, 1. Baskı, 2001/1421, c. 10, s. 455.

Başka bir rivayette ise Allah Resûlü, Hz. Aîşe'den değil de bir cariye'den namaz için hasırı getirmesini istemiş, Hz. Aîşe ise onun adetli olduğunu söylemişti. Allah Resûlü de akabinde "Adetli olması onun elinde değildir." buyurmuşlardı.⁴

İnsanlar Hz. Peygamber'in kadınlara muamelesine bakarak kendilerini düzeltiyorlardı. Allah Resûlü bir gün soğuk bir gecede namaz kılmak için kalkmış ve hanımlarından birinin yünden peştemalını giyerek namazını eda etmişti. Bu olayı aktaran ravinin sözüne inanmamış olacaklar ki ravi karşısındakilere vallahi diyerek yemin etmişti. Bu rivayet o dönem böyle bir olayın insanlar için ne kadar garip olduğunu anlatmaktadır. Bu elbise mırt denilen ve yünden veya ipekten bir elbise idi. Allah Resûlü'nün ipek giymeyeceğini bildiğimiz için muhtemelen yünden bir elbiseydi.⁵

Cahiliye'den kalma telakkilerin hemen değişmediğini gösteren başka bir olay da dikkate değerdir. Hz. Meymûne bir gün yeğeni Abdullah b. Abbas'ı saç başı dağınık bir şekilde görür. Kendisine niye böyle olduğunu sorunca Hz. Abdullah, "annesinin hayızlı olmasından dolayı kendisi ile ilgilenemediğini" söyler. Bunun üzerine Hz. Meymûne, "Hz. Peygamber biz hayızlı iken yanımıza gelirdi ve bize yaslanarak Kur'an okurdu." diyerek hayızın elle ilgisi olmadığını açıklar.⁶ Yine Meymûne validemizin bildirdiğine göre, Resûlullah namazgâhında bir örtü üzerinde namaz kılarken kendisi de onun yanında uyur; Hz. Peygamber, namaz kılarken onun hayızlıyken giydiği elbisesine değirdi.⁷

Hz. Peygamber döneminde dahi olsa kadınların hayızla ilgili imtihanlarının bitmediğini gösteren delillerden bir tanesi de Abdullah b. Abbas'ın karısı hayız olunca onunla aynı yatakta yatmamasıydı. Bunu öğrenen Meymûne validemiz Hz. Peygamber'in kendilerine hayızlı iken böyle davranmadığını belirterek onu uyarmıştı.⁸

Mekke putperestliğin merkezi olduğu gibi halkı da Medinelilere göre daha muhafazakâr ve gelenekçi olup örf ve adetlerine daha bağlıydılar. Bu bağlamda Mekke kadınlarının gördükleri muamele daha şiddetli ve katı idi. Kureyş erkekleri kadınlarını daha çok dövüyor ve onlara daha fazla eziyet ediyorlardı.⁹ Hz. Ömer bu hakikati, "Cahiliye devrinde kadına hiç bir değer vermedik."¹⁰ diyerek anlatmaktadır. Medineliler ise oradaki Yahudilerin de

4 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 1, s. 403.

5 İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam (ö.213/828), *es-Siretü'n-Nebevi*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmiri, Trablus-Şam, Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990, s.183; İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 1, s. 391.

6 Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y., c. 18, (26689, 26713), s. 33.

7 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s.133.

8 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani (ö.211/827), *el-Musannef*, tahk. Habiburrahman A'zami, el-Meclisü'l-İlmi, İkinci Baskı, Beyrut, 1983, c. 1, s. 321.

9 Abdullah el-Afifi, *el-Mer'e fi Cahiliyyetihe ve İslâmîhe*, Mektebetü's Sikafe, Medine, İkinci Baskı, 1932, c. 2, s. 47.

10 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, Libas 31. İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.,

etkisi ile kadınlarına daha nazik davranmaktaydılar.¹¹

İslâm'dan evvel kadınlara yönelik ikinci sınıf insan muamelesi hayatın her alanında kendisini göstermekteydi. Bir hayvan doğum yaptığından bundan kadınlara yedirilmez; "Bu sizlere haramdır." denirdi.¹² Şayet yavru ölü doğarsa onlara da bundan pay verirdi. Onlar canlı doğum yapan hayvanın sütünden de istifade edemezlerdi.¹³

İslâm'dan evvel Arap toplumunda asil ve varlıklı ailelerde kadının biraz olsun değer gördüğü vaki iken alt tabakalardaki ailelere mensup kadınlar bunu dahi göremiyorlardı. Bundan dolayı kadın, - Hz. Hatîce gibi belirli istisnalar dışında - toplumda tesiri olmayan silik bir yapıdaydı; kadın erkeğin malı gibi görülürdü. Bu sebeple kocası, hanımını öldürse bundan mesul tutulmazdı.¹⁴

Câhiliye toplumunda kadın çocuk doğurmaya yarayan bir araç olarak görülür; erkek çocuk doğurduğunda yeni ailesinin bir ferdi olarak kabul edilirdi. Çocuksuz bir kadın vefat ettiğinde kocasına taziyede dahi bulunulmazdı. Şayet bir şekilde onun için diyet ödemek durumunda kalırsa kocası bu diyeti ödemez; bunu onun baba veya kardeşleri ödemek zorunda kalırdı.¹⁵

Kısır kadın sevilmmez, uğursuz kabul edilirdi. Böyle kadınların evli kalabildikleri çok az olur; genellikle kocaları onları boşardı. Boşanan bu kadınlar, baba evlerine döner ve başkaları da kendileri ile evlenmeyeceği için ailelerinin yanında dul bir şekilde ölürlüdü.¹⁶ Bundan dolayı çirkin ama doğurgan kadın, güzel ama kısır kadından daha evla görülürdü.¹⁷ Doğurgan kadın kocası için neslinin devam ettiren bir kap gibi görülürken, kısır kadına ise işe yaramayan bir eşya gibi bakılırdı. Böyle olmakla birlikte kısır bir erkeğe

11 Cevad Ali, *Mufassal*, c. 5, s. 555.

12 "Şu hayvanların karınlarındaki yavrular (canlı olursa) sırf erkeklerimize aittir. Karınlarınıza ise haramdır." Eğer ölü olursa o vakit onda hepsi ortaklardır. Allah onların bu tür nitelermelerinin cezasını verecektir. Şüphesiz O, hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir." En'am 6/139.

13 Âlimler, "hayvanın karnında olan" ifadesinin manası hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları bunun süt ve mamülleri olduğunu söylemiştir. İbn-i Abbas ile Katâde bu görüşü savunurlar. Taberi burada doğum yapan hayvandan kastın koyun olduğunu söyler. Erkek doğurursa onu kesiyorlardı ve bunun etinden sadece erkekler yiyebiliyordu. Yok eğer kız doğurursa o zaman ona biniyor ve boğazlamıyorlardı. Eğer ölü doğum olursa buna kadınları da ortak ediyorlar ve onların yemesine de izin veriyorlardı. Bazı âlimler burada kesilen hayvandan yiyemeyecek olanın kız çocukları olduğunu söyler. Burada zikredilen hayvanın ise Saibe ve Buhayra olduğunu söylerler. Bundan kasıt bu hayvanların karnındaki cenindi diyenler de bulunmaktadır. (Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi (ö.150/767), *Tefsirü Mukatıl b. Süleyman*, tahk. Abdullah Mahmud Şehate, Dara İhyâ'ü'l Türes, Beyrut, 1.Baskı, 1423, c. 1, s. 592; Taberi, Muhammed b. Cerir b. Yezid b Kesir b. Galib El âmâl Ebu cafed et-Taberi (ö.310/922), *Câmu'ül Beyan an Te'oili'l Kur'an*, Müessesetü'r Risale, 2000/ 1420, c. 12, s. 147.).

14 İbn-i Mâce, Ferâiz 2; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiü't-Tirmizî*, Ferâiz 3, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.

15 Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. Mehmet Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu, Ankara, 2013, s. 111.

16 Cevâd Ali, *Mufassal*, c. 4, s. 635.

17 Cevâd Ali, *Mufassal*, c. 4, s. 634.

aynı muamele yapılamaz; o kısır olsa bile statüsünden bir şey kaybetmezdi.¹⁸

2. Kadının Şahsiyetinin İadesi

İslâm her şeyden önce kadına şahsiyetini iade etmiştir. Cahiliye döneminde kadının en ufak bir hakkı bulunmazdı ve erkeğin aşk ve şehvet aracı kabul edilirdi. İslâm hukuku kadını da erkek gibi Allah katında mükellef kabul eder. Erkek gibi onun da hakları ve sorumlulukları bulunmaktadır. Allah katında kadın kullukla sorumludur ve yaptığı güzel işlere mükâfat varken, işlediği günahlar için ise ceza söz konusudur. Muhtelif ayetler bu hakikati ifade eder.¹⁹

İslâm'ın kadınlar adına yaptığı en büyük devrim, ona bir kimlik kazandırması, onun da bir insan olarak erkekle eşit olduğunun ilan edilmesidir. Bunun yanında ona kanun önünde haklar verilip gerektiğinde erkeğin mahkûm edilerek, kadının hakkının savunulması da büyük bir devrimdir. Hz. Peygamber döneminde kadınlar rahat bir şekilde kocaları hakkında şikâyetle bulunabilmekte hatta İslâm'ın kendilerine bazı durumlarda vermiş olduğu haklar ile kocalarını boşayabilmekteydiler.²⁰

Cahiliye toplumunda kadın, hür ve cariye olmak üzere iki sınıfa ayrılmaktaydı. Aralarında temel bazı farklılıklar bulunurdu. Fakat hürlere bu kadar kötü davranılan bir toplumda cariye olan kadınlar merhamet görmezler ve dişi deveye nasıl davranılırsa ona da öyle davranılır, aralarında bir fark gözetilmezdi.

İslâm'dan evvel kadın sık sık şiddete maruz kalmaktaydı. Bunu önleyecek ne bir kural ne de bir kurum bulunmaktaydı. Kadın aile içerisinde vazife ve sorumlulukları ziyadesiyle fazlaydı. Hz. Peygamber, Hz. Âişe'den rivayet edildiği üzere ne eşlerinden birine ne de çocuklarından veya köle ve hizmetçilerinden hiç kimseye elini kaldırmamıştı. Ümmetinin kadınlara şiddet uygulamasına da müsaade etmemişti.²¹ Hz. Peygamber'in başta kendi eşlerine karşı hoşgörü ile davranması ve ümmetine de bu şekilde tavsiye etmesi ile İslâm toplumunda kadına karşı şiddet önceki dönem ile karşılaştırıldığında önemli ölçüde azalmıştı.²²

Müslüman ailesinde erkek, yine ailenin yetki ve sorumluluk itibarıyla

18 Cevâd Ali, *Mufasssal*, c. 4, s. 645.

19 Bkz. Al-i İmran 3/195; Nahl 16/97; Zilzal 99/7-8. İslâm hukukuna göre şahıs hakkın sahibidir. Haklar şahıslar için söz konusu olduğu gibi sahibi olmayan hak da bulunmamaktadır. Hukuka göre şahıs haklardan faydalanabilen ve hak sahibi olabilen varlıktır. Dolayısıyla şahıstan kasıt maddî değildir; o hukuki bir mefhumdur. Şahıs tabiri kişinin sadece vücudunu değil aynı zamanda sosyal hayattaki rolünü, yerini ve de onun sahiplik sıfatını ifade eder. Şahsiyet kavramı kişinin haklardan istifade edebilme ehliyetini anlatmaktadır. Şahsiyet ise takdirene de olsa kişinin ruhu anne karnına düştükten sonra başlar. Sona ermesi ise kişinin ölümüyle olur. (Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, Yedinci Baskı, İstanbul, 2001, c. 1, s. 229-233)

20 Adnan Demircan, *Hz. Peygamber'in (sas) Ailesi ve Aile Hayatı*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2014, s. 21.

21 İbn Sa'd, *Tabakât*, c.1, s. 316; Ebu Davud, Edeb 8; Abdürrezzak, *Musannef*, c. 9, s. 442.

22 Demircan, Hz. Peygamber'in (sas) Ailesi, s. 22.

reisi ve en güçlü üyesi olarak karşımıza çıkar. Fakat o sorumluluk sahibi bir kul olmuş, kendisi ailesinin iâşesi ve geçimini temin etmek için çalışan, onlar için harcadığı her kuruş sadaka olarak kabul edilen, Allah'a karşı sorumlu bir kul statüsüne haiz olmuştur. Aile reisi olan erkek, yaşlanan anne babasına karşı da sorumlu kabul edilmiştir. İslâm, aile içerisinde gerek kadının gerekse de erkeğin, kendi çizdiği sınırlar içerisinde birbirleri ile çekişmeden, kavga etmeden ve iktidar mücadelesine girmeden; yetki ve sorumluluklarını bilerek eşleri, çocukları ve ailenin diğer üyeleri ile güzel bir şekilde yaşamalarını temin etmiştir.²³

İslâm hukukunun muhatap aldığı kadın bir suç işlediğinde mahkeme edilmiş ve gereken ceza neyse verilmiştir. Ümmü Hârise isimli kadın bir kişiyi yaralamıştı. Hz. Peygamber hakkında kısas yapılması hükmünü verdi. Ümmü Hârise'nin annesi bu hükme itiraz etmesine rağmen hüküm infaz edilmeden kaşı taraf diyete razı oldu ve bu şekilde kadın kısıstan kurtuldu.²⁴

İslâm'ın gelişi ile şahsiyet kazanan kadınlar Allah Resûlü'nden güç buluyorlardı. Hz. Peygamber onların görüşlerini rahat bir şekilde ifade etmelerine olanak veriyordu. Hz. Ömer bir gün Esmâ bt. Umeys ile yolda karşılaşmıştı. Hz. Ömer ona Medine'ye onlardan önce hicret ettiklerini söyleyip övünmek isteyince Esmâ buna itiraz etti. Aralarında geçen konuşmayı öğrenen Resûlullah ise Esmâ'yı haklı buldu.²⁵

3. Kadın Erkek Eşitliği

İslâm kadın ile erkeği birbirine denk, insan türünün iki cinsi olarak görür. Allah (c.c.) bu hakikati "O, sizi bir tek candan yaratandır... " ²⁶ ve "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının..."²⁷ ayet-i kerimeleriyle ifade buyurur.

Âlimlerin ittifak ettikleri bir husus, tüm insanlığın tek bir nefisten yaratılmış olduğudur. Buradaki tek nefisten kasıt ise Hz. Âdem'dir. Hz. Havva da onun kaburga kemiğinden yaratılmış ve insanlar bu şekilde çoğalmışlardır. Buradan hareketle kadın ile erkek, insanlık ve Allah'ın kulu olma paydasında bir araya gelen kardeşlerdir.²⁸ Birinin diğerine üstünlüğü ancak takva iledir.²⁹

23 Mehmet Mahfuz Söylemez, "Asr-ı Saadet'ten Günümüze Aile", *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015, s. 14.

24 Müslim, Kasame 5; Nesâî, Kasame 45.

25 Buhari, Meğazi 38.

26 En'am 6/98.

27 Nisâ 4/1.

28 Mukâtil, *Tefsir*, c.1, s. 355; Taberî, *Tefsir*, c. 7, s. 512; el-Vâhidi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Ali el-Vâhidi en- Nisabûri (ö.468/1075), *el-Vasîl fi Tefsiri'l Kur'âni'l Mecîd*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut, 1994/1415, c. 2, s. 4; Zemahşerî, *Keşşaf*, c. 1, s. 167.

29 el-Hucurat 49/13.

Buradaki eşitlik yanlış anlaşılmalıdır. Zira kâinatta mutlak manada eşitlik bulunmamaktadır. Kadının üstün tarafları olduğu gibi erkeğin de üstün olduğu noktalar bulunmaktadır. Burada önemli olan hem kadının hem de erkeğin üzerlerine düşen sorumlulukları en güzel şekilde yerine getirmeleridir.

İki nesne arasında karşılaştırma yaparken, karşılaştırılan nesnelerin birebir aynı olması gerekir ki yapılacak olan kıyas doğru neticeler versin. İnsanın iki cinsi olan kadın ile erkek, biyolojik olarak farklı kabiliyet ve özellikler gösterirler. Dolayısıyla kadın ile erkek ikisi de insandır, ikisine de aynı işleri yaptırırım, ikisinden de aynı performansı beklerim diyen kişi kendisi yanıldığı gibi karşıındakilere de vakit kaybettirmiş olur.

Kadınların haklarını savunmak üzere zuhur eden bir hareket olan feminizm, kadının mağduriyeti üzerinden prim yapmaya çalışır. İş böyle olunca kadınlar hep mağdur ve mazlum olurken; erkekler ise hep haksızlık yapan, zalim kişi olmaktadır. Meseleye mağduriyetler noktasından değil de insan hakları bağlamından bakılsa daha isabetli olacaktır.³⁰

Kadınların haklarını savunmak noktasında yapılabilecek en güzel iş, erkeklere kadını anlatmak ve tanıtmak, bunun yanında onu, kadının hakları ve sorumlulukları hakkında bilgilendirmek olacaktır. Mağduriyet düşüncesiyle oturup kalkan kadına karşı erkeğin haklarından bahsedilmemekte, bu sefer de erkek kadın karşısında ezilmekte ve mağdur olmaktadır. Kadının hak ve taleplerine yetişemeyen erkek, oluşan açığı kadına karşı şiddet uygulayarak kapatmaya çalışmaktadır.

İslâm dininin insan fitratına uygun olarak kadına ve erkeğe biçtiği roller değişip de kadın eve para getiren, erkek ise getirilen rızkı yiyen kişi konumuna düşünce, bu durum fitratında yer alan, eşine karşı onurlu ve dik durma eğilimine uymadığından kendisi ile çelişmeye başlamaktadır. Bu durum ise ailede ayrılıklara kadar giden sorunlara sebep olmaktadır. Bu sebepten kadın ne kadar zengin olursa olsun, nafaka sorumluluğunu erkeğin yerine getirmesi fitrata daha uygundur.³¹

İslâm dini ile beraber kadının da erkek gibi hakları ve sorumlulukları olduğu teyit edilmiş oldu. İslâm'dan evvel erkek kadar değer verilmeyen kadına karşı bir suç işlendiğinde, bu suç erkeğe karşı yapılmış gibi kabul edilmemekte ve suçlu daha az ceza almaktaydı. Kur'an-ı Kerim ise "Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa sanki bütün insanları yaşatmıştır..."³² buyurarak; ırk, cinsiyet, renk herhangi bir fark gözetmeksizin bütün insanların eşit

30 Mustafa Tekin, *Kutsal Sekülerizm*, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.s. 278.

31 Abdullah Özbek, "Çalışan Kadın ve Aile", *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Ankara, 2015, Sistem Ofset, ss.167-170.

32 Maide 5/32.

olduğunu tüm insanlığa ilan etti. İslâm daha önce geçerli olan güçlülerin hukukunu kaldırdığı gibi toplumda zayıf konumda olan, yetim ve kimsesiz çocuklara,³³ kadınlara ve yaşlılara karşı pozitif ayrımcılık yapmıştır. Bu şekilde onların haksızlığa uğramalarının da önüne geçilmiştir.

Hız. Ömer'in deyiimiyle cahiliye de köle olmasa da ikinci sınıf insan muamelesi gören kadının itibar kazandığı hususlardan bir tanesi de İslâm'ın erkeklerin evlenebilecekleri kadın sayısını dört ile sınırlandırmasıdır. İslâm ümmetin iyi olanlarının kadınlara iyi davrananlar olduğunu ifade ederek kadınlara olan sert ve şiddet içerikli tutumların da önüne geçmeye çalışmıştır.³⁴

İslâm'ın kadını erkeğin gölgesinde bıraktığı ve arka plana attığını iddia edenlerin gerekçelerinden bir tanesi Kur'an-ı Kerim'de insanlara hitap ederken hep erkek sığası kullanılması olmuştur. Öyle ki Hız. Peygamber döneminde kadın sahâbiler arasında dahi böyle bir izlenim oluşmuştur. Onlar düşüncelerini "Şayet bizlerde hayır olmuş olsaydı bizler de zikredilirdik" şeklinde ezvâc-ı tâhirât'a aktarınca Allah (c.c.) "Şüphesiz müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mü'min erkeklerle mü'min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah'a derinden saygı duyan erkekler, Allah'a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah'ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır"³⁵ ayet-i kerimesini indirmiştir.³⁶ Bu ayetin Ümmü Seleme'nin "niçin ayetlerin hep erkeklere hitaben geldiği"ni sorması üzerine indiği, bunun akabinde ise yukarıdaki ayet-i kerime ile beraber Al-i İmran suresi 3/195 ayetinin nazil olduğu da rivayet edilir.³⁷ Aynı şekilde Hız. Peygamber ile birçok savaşta katıldığı bilinen³⁸ Ümmü Ümare bt. Ka'b'ın da bu soruyu sorduğu söylenir.³⁹ Mücahid ise tefsirinde bu ayetin inmesine sebep olan olayın Ümmü'l mü'minin Ümmü Seleme bt. Ebi Ümeyye ve Nesibe bt. Ka'b el Ensari'nin⁴⁰ "Niye Rabbimiz Ümmü Seleme'nin ve diğer kadınların durumlarını zikretmiyor. Onlarda bir hayır yok mu yoksa?" demelerinden sonra bu ayetin indiğini söyler.⁴¹

Kur'an-ı Kerim'de insanlara hitap edilirken erkek sığası kullanılması Arapçanın bir kaidesidir. Bir kişi, içinde kadınların da olabileceği bir

33 Bkz. Nisâ 4/2, 6, 10, 19, En'am, 6/152, İsrâ 17/34.

34 Mücteba Uğur, "Asr-ı Saadet'te Sosyal Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, Ensar Yayınları, edt. Prof. Dr. Vecdi Akyüz, İstanbul, 2007, c. 1, ss. 147-148.

35 Ahzâb 33/35.

36 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 190.

37 Ebil Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidi en-Nisabûri, *Esbabu'n-Nüzûl en-Nâsîh ve'l Mensûh*, Alemü'l Kütüb, Beyrut, t.y., s. 103.

38 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s.383.

39 Vahidî. *Esbâbü'n Nüzûl*, s. 103, *Tefsîrü'l Vasît*, c. 2, s. 43.

40 Onun künyesi Ümmü Ümare'ydi. (İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 383).

41 Vahidî. *Esbâbü'n Nüzûl*, s. 103, *Tefsîrü'l Vasît*, c. 2, s. 43.

topluluğa hitap ederken cem-i müzekker siygasını kullanır. Burada konuşan kişi kadınları görmezden geliyor manasına gelmez. Kur'an-ı Kerim de en fasih bir Arapça ile indirildiği⁴² için kadınıyla erkeğiyle Ümmet-i Muhammed'e bu şekilde hitap edilmiştir. Şayet böyle olmasaydı bu, Kur'an'ın insanları aciz bırakan belagat yönüne gölge düşürürdü. Bununla beraber sadece kadınlara hitap edilen ayetler de bulunmaktadır.⁴³

Hz. Peygamber döneminde kadınların yaşadığı problemlerden bir tanesi de kocalarının kıskançlığından dolayı namazları mescitte kılamamalarıydı. Bir gün Ümmü Humejd Allah Resûlü'ne gelerek, "Namazlarımızı seninle kılmak istiyoruz ama kocalarımız buna engel oluyorlar." diyerek içine dert olan bu hususta şikâyetle bulunurdu. Allah Resûlü ise ona namazlarını evinde kılmasının daha hayırlı olacağını söyledi.⁴⁴

Allah Resûlü mescide gitmek için izin isteyen kadın sahâbîlere genellikle izin verirken Ümmü Humejd'e izin vermemesi, o ve ailesi adına bir fitneden çekindiği için olmalıdır.⁴⁵ Allah Resûlü'nün kadınların mescide gelmelerini sınırlaması söz konusu değildir. Bunun delillerinden biri de mescitte kadınların girip çıkması için bir kapı tahsis etmesidir.⁴⁶ Bazı sahâbîler vardı ki bu kapıyı ölene kadar kullanmamışlardı. Bunlardan bir tanesi de Abdullah b. Ömer idi.⁴⁷

Hz. Peygamber döneminde kadın sahâbîlerin dinlerini yaşama noktasında hassas oldukları, özellikle namazlarını camide kılma adına yeri geldiğinde kocaları ile cidale girdikleri anlaşılmaktadır. Bu kadın sahâbîlerden biri Hz. Ömer'in eşi olan ve şehâdete yürüdüğünde de kendisiyle evli olduğu Atike bt. Zeyd idi. O evlenirken Hz. Ömer kadınlara sert davranması ile bilindiği için kendisini dövmemesi ve namazlarını mescitte kılmasına izin vermesi şartıyla kendisiyle evlenmişti. Hz. Ömer bu şartları istemeyerek de olsa kabul etmişti.⁴⁸

Atike, Hz. Ömer'in şehadetinden sonra Zübeyir b. Avvam ile evlenirken de aynı şartı ileri sürdü. Zübeyir b. Avvam da bu şartını istemeyerek kabul ederek onunla evlendi. Fakat onun eşinin namazları evinde kılması için çeşitli yollara başvurduğu da söylenmektedir.⁴⁹ Ezvâc-ı tâhirât'tan bazı validelerimizin de Cuma namazlarını mescitte kıldıklarına dair rivayetler

42 "Andolsunki biz onların, "Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor" dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'an ise gayet açık bir Arapça'dır." Nahl 16/103.

43 Savaş, "Asr-ı Saadet'te Kadın ve Aile Hayatı", s. 89.

44 İbnü'l Esir, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Kerem Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani el-Cezeri, İzzüddin İbnü'l Esir (ö.630/1232), *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahabe*, tahk. Ali Muhammed Muavviz, Darül Kütübü'l İlmiyye, t.y., c. 2, s. 349.

45 İbn Hacer, *Fethü'l Bari*, c. 2, s. 349.

46 es-Semhûdi, Nuriddin Ali b. Ahmed es-Semhûdi (ö.911/1505), *Vefâu'l-Vefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Darül Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 4. Baskı, h.1404, c. 2, s. 693.

47 Ebu Davud, Salat 54.

48 İbnü'l Esir, *Üsdü'l Gabe*, c. 7, s.181.

49 İbnü'l Esir, *Üsdü'l Gabe*, c. 7, s.181.

bulunmaktadır. Mesela Safiyye bt. Hüvey'in (r.a.) Cuma namazlarını mescitte kıldığı rivayet edilir.⁵⁰

Kadınlar namazlarını mümkün olduğunca mescitte cemaatle kılmaya özen gösteriyorlardı. Onlar sabah vaktinde dahi erkeklerin arkasında saf tutarak namazlarını eda ediyorlardı. Öyle ki kadınlar arasında namazda Allah Resûlü'nden dinleyerek Kaf suresini ezberleyenler bulunmaktaydı.⁵¹

Bir gün namaz kılarken mescitte bir kişinin avret yerleri görülünce orada namaz kılan bir kadın, bu konuda uyarıda bulundu. Bunun üzerine bu olayın tekrar etmemesi için bu kişiye güzel bir elbise giydirilirdi.⁵² Ahmet b. Hanbel kadınların namazlarını mescitte kılmalarını hatta aynı meclislerde erkeklerle oturmalarını ele alır. İslâm'ın ilk asrında böyle iken üçüncü asra gelindiğinde ise kadının bir parmağının dahi görülmesinin fitne sayıldığını söyleyerek kadınların bir nevi sosyal hayattan izole edildiğini ifade eder.⁵³

Hz. Peygamber döneminde kadınların cenazelere katıldıkları mezarlığa kadar gittikleri anlaşılmaktadır. Allah Resûlü'nün kızı Rukiyye (r.a.) Bedir savaşının yapıldığı gün vefat etmişti. Hz. Fatıma ablasının cenazesine katıldığı gibi mezarın başına kadar gitmiş ve mezarının kenarında ağlayarak dua etmişti.⁵⁴

İslâm dini birçok konuda kadına erkekle eşit haklar verirken bazı hususlarda da kadına pozitif ayrımcılık yaparak onu bazı sorumluluklardan muaf tutmuştur. Bunların ilki ibadetlerdir. Kadın temizlik günleri, doğum sonrası lohusa olduğu dönem gibi bazı özel durumlarda namazdan muaf tutulmuştur.⁵⁵

Müslümanlar Allah Resûlü'nün gördüğü rüyaya binaen umre yapmak için Mekke yollarına düşmüşlerdi. Fakat Kureyş onların Mekke'ye girip umrelerini yapmalarına izin vermemiştir. Aralarında ise Müslümanların aleyhine gözüken Hudeybiye anlaşması imzalanmıştı. Bu anlaşmaya binaen Medine'ye sığınanlar Kureyş'e iade edileceklerdi. Burada kadın erkek ayrımı yapılmamıştı. Anlaşmanın imzalanmasından sonra evvela Ebu Cendel b. Süheyl b. Amr olmak üzere erkekler iade edilmişti.⁵⁶ Anlaşmanın akdinden bir süre sonra Ümmü Külsüm bt. Ukbe b. Ebû Mu'ayt Müslüman olmuştu ve hicret ederek Medine'ye sığınmıştı. Kendisinin de iade edileceğini duyunca Hz. Peygamber'e "Ya Resûlallah! Ben bir kadınum. Kadınların güçsüzlüğünü

50 İbnu'l Cevzi, *Ahkamü'n Nisâ*, s. 65.

51 İbn-i Hacer, *İsâbe*, c. 8, s. 241, (11844).

52 Buhari, Salat 6, Ezan, 136.

53 Savaş, "Asr-ı Saadet'te Kadın ve Aile Hayatı", s. 110.

54 et-Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir Ebu Cafer et-Taberî (ö.310/922), *Camiü'l Beyan fi Te'vili'l Kur'an*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r Risâle, Birinci Baskı, c. 2, s. 458; İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî İbn Şebbe (ö.262/876), *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere, Ahbarü'l-Medîneti'l-Münevvere*, tahk. Fehim Muhammed Şeltu, 2. Baskı, Cidde, Dârü'l-İsfahani, 1973, c. 1, s. 103.

55 Maide 5/6; Buhari, Hayız 20.

56 Taberî, *Tarih*, c. 2, s. 638.

bilirsin. Beni kâfirlere teslim edersen, dinim konusunda bana baskı yaparlar, ben de buna dayanmam.” dedi. Bu olay üzerine de Allah, bu anlaşmanın ilgili maddesini kadınlar lehine olmak üzere bozdu.⁵⁷

4. Kadına Mal Hürriyeti Verilmesi

İslâm dini aile içerisinde mülkiyet ayrılığı prensibini benimsemiştir. İslâm sayesinde ekonomik hürriyetine kavuşan kadın, ailede nafaka yükümlülüğü olmadığından zengin dahi olsa istemediği takdirde kocasının parasına ve mülküne müdahale etmesine izin vermeyebilmiştir. Kur’an-ı Kerim’de bu husus “...Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah’tan, onun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir” buyurularak ifade edilir.⁵⁸

İslâm’dan evvel Mekke’de örfe göre kadının mal varlığı, evlendikten sonra kocasının mal varlığına dâhil edilmezdi. Hz. Peygamber de Hz. Hatice ile evlendiğinde onun mallarına karışmamış, bu mallar Hz. Hatice’nin mülkiyetinde devam etmişti.⁵⁹

İslâm’ın beş şartından biri olan zekâtın erkeğin üzerine farz olması için malı veya parasının «havâic-i asliye» diye de bilinen kişinin hayatını devam ettirmesi için gerekli olan asli ihtiyaçları karşılandıktan sonra nisâp miktarını aşması gerekmektedir. Kadına mal hürriyeti veren İslâm, kendisine nafaka sorumluluğu yüklediği için zekâtın farziyeti hususunda «havâic-i asliye» kuralını işletmez ve malı veya parası nisâp miktarını geçtiğinde kendisini zekât yükümlüsü kabul eder. Dinimiz hayatın her alanında olduğu gibi ailede de dengeleri gözeterek adaleti tesis etmeye çalışır.⁶⁰ Zira Allah evreni yaratırken bir ölçü ve denge üzerine kurmuş ve insanları bu ölçüye, dengeye uymaya ve ölçüyü aşmamaya davet etmiştir.⁶¹

Ailede nafaka erkeğin sorumluluğunda olduğu gibi daha kuruluşu sırasında evi ve eşyalarını temin etmek de onun vazifesi olarak kabul edilir. Kadının böyle bir sorumluluğu yokken varsa eşyalarını eşine kullandırmayabilir; hatta buna mukabil ondan ücret de talep edebilir.⁶²

5. Kadına Miras Hakkı Verilmesi

İslâm’dan önce Araplar arasında bulunan göçebe ve yağma kültürünün etkisi miras hususunda da kendini gösterir. Mirasta kadınlara ve çocuklara bir pay verilmediği gibi bunun zıddına olarak onlar da kişinin terekesi içerisinde değerlendirilerek mirasçılara tevarüs yolu ile intikal ederler.

57 Mümtehine 60/10.

58 Nisâ 4/32.

59 Sadrettin Gümüş, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in (sav) Aile Hayatı*, Ravza Yayınları, İstanbul, t.s., s. 43.

60 Çeker, a.g.m., s.109.

61 “Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Sakın ola ölçüyü aşmayın” Rahman 55/7-8.

62 Orhan Çeker, “İslâm Hukukunda Kadın Hakları”, *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015, s. 109.

Cahiliye döneminde iki kişi arasında tevarüs için üç şart aranırdı. Bunlar hısımlık, velâ ve evlatlık bağlarıydı. Baba ile oğul birbirlerine hısım olarak varis olurlar, o yoksa oğlun oğlu, o da yoksa erkek torunu varis olur. Şayet kişinin erkek torunu da bulunmuyorsa o zaman babası hayatta ise o, bu kişiye mirasçı olur. Bunlar da bulunmuyorsa sırasıyla, kardeş veya kardeşin çocukları, amca veya amca çocukları gibi erkek olan yan hısımlara doğru miras intikal eder

Cahiliyede bir kişiye varis olmanın diğer bir yolu da o kişinin evlatlığı olmağı. Bu üç şartla beraber mirasçıda olması gereken diğer hususlar ise erkek olmak, ergen olmak ve silah kullanabilmektir. Bu şartları taşımayan kişi varis olamamaktaydı. Örneğin kişinin geride bıraktığı iki oğlu varsa bunlardan ergenlik yaşına ermeyen, silah kullanmayan varis olamazdı.⁶³

Kur'an-ı Kerim'de varis olma hakkında "Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır. Allah, bırakılanın azından da çoğundan da bunları farz kılınmış birer hisse olarak belirlemiştir." buyurulmaktadır.⁶⁴ Bu ayet-i kerime Evs b. Sabit el-Ensari'nin vefatından sonra geride bıraktığı karısı Ümmü Kuhha ve üç kızına rağmen, cahiliye adetlerine göre amcaoğulları Süveyd ve Urcufe'nün Evs'in mirasının tamamını alıp onlara bir şey bırakmaması üzerine inmişti. Bu ayetin inşinden sonra Hz. Peygamber, Süveyd ve Urcufe'yi çağırtdı ve onlara ayet-i kerimeyi okudu; ayetin hükmüne göre miras tekrar taksim edildi.⁶⁵

Bilindiğı üzere İslâm evlatlık müessesini kaldırmıştı. Dolayısıyla Cahiliye döneminden farklı olarak kişinin evlatlığı mirastan hak iddia edemez oldu. Bununla beraber "(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabaların bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir."⁶⁶ buyurularak kişinin akrabası dışında evlatlığı da dâhil başkaları için vasiyette bulunmasının yolu açılmış oldu. Said b. el-Müseyyeb bu ayetin kendi evlatları dışında edindiğı evlatlarına miras bırakanlar hakkında nazil olduğunu ifade eder.⁶⁷

İslâm hukukunda bir kişinin mirasına varis olabilmek için ilk şart hısımlıktır. Bir kişiye usûl ve fûrûundan sonra yakınlığına göre insanlar varis olurlar. Hz. Peygamber bir çocuğun varis olabilme şartlarını şöyle buyurarak açıklamıştır, "doğan bir çocuk ağlar ölürse, varis olur ve ona varis olunur. Ağlamadan ölü doğarsa, ne varis olur, ne de ona varis olunur."⁶⁸

63 Karaman, *İslam Hukuku*, c.1, s. 411-415; Muhammed Halef, *Nizamül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslam*, Darul Fikir, Amman, 1436/2015, s. 135.

64 Nisâ 4/7.

65 Mukâtil, *Tefsir*, c. 1, s. 358; Taberî, *Tefsir*, c. 7, s. 597; Vahidi, *Esbabü'n Nüzûl*, s. 106.

66 Nisâ 4/33.

67 Vahidi, *Esbabü'n Nüzûl*, s. 111.

68 Ebu Davud, Feraiz 15; Tirmizi, Cenaiz 43, (1032); İbnu Mace, Cenaiz 26, (1508).

Bir kadın Resûlullah'a geldi ve "Ben anneme bir cariye tasadduk etmiştim. Şimdi ise annem bu cariyeyi bırakarak vefat etti." dedi ve bu konuda Hz. Peygamber'in hükmünü sordu. Allah'ın Resûlü ise "Sen onun sevabını aldın. Miras yoluyla da cariye sana geri geldi."⁶⁹ buyurdular.

5.1. İslâm Hukukunda Miras

Cahiliye devrinde ölen kişinin malı oğluna kalırdı. Vasiyet ise anne baba için yapılırdı. Allah (c.c.) ise bundan dilediğini nesh etti ve erkeğe kadının iki misli verilmesini hükme bağladı. Bununla beraber ebeveynen her biri için (erkek çocuğu varsa) altıda bir, üçte bir kıldı. Kadına (çocuk varsa) dörtte bir kıldı. Kocaya ise (çocuk yoksa) yarı, çocuk varsa da dörtte bir miras payı belirledi.⁷⁰

Bu ayet-i kerime inmeden evvel iki kızı olan bir kadın Hz. Peygamber'in yanına geldi. Cabir b. Abdullah bu kadının Sabit b. Kays veya Sa'd b. er-Rebi'nin hanımı olduğunu söyler. Kadın, "O (kocası) Uhud'da benimle beraberdi ve orada öldürüldü. Bu kızların amcaları geldi ve onun mirasının tamamını aldı ve onlara hiç bir şey bırakmadılar. Allah'a yemin olsun ki, bu çocukların paraları olmadan evlenemezler.» dedi. Hz. Peygamber "Bu konuda hükmü Allah verecektir." buyurdu ve ilgili vahyi beklemeye başladı. Bu konuyla ilgili Nisâ suresi 4/11 ayet-i kerimesi nazil olunca Allah Resûlü olayın taraflarını çağırıldı. Kızların amcalarına, mirasın üçte ikisini iki kıza, sekizde birini ise kadına vermelerini kalanı ise kendisinin almasını emretti.⁷¹

Hz. Peygamber miras ayeti geldikten sonra daha önce cahiliye adetlerine göre taksim edilmiş malların akıbetleri ile alakalı "Câhiliye devrinde taksim edilen her mal, taksim edildiği şekilde kalacaktır. İslâmî dönemde yapılan taksimat, İslâm'ın taksimat esaslarına göre olacaktır."⁷² buyurmuşlardı.

Kadının erkeğe nazaran mirastan daha az pay alması evlilikte nafaka erkeğin üzerine tevdi edildiği, kadının bu hususta bir sorumluluğu olmadığı içindir. Erkek evinin geçimini sağlamakla yükümlü olduğu gibi evlenirken eşine mehir vermek durumunda da kalmaktadır.⁷³ Kur'an-ı Kerim miras paylaşımında kadının hissesinin erkeğin hissesinin yarısı olacağına işaret eder.⁷⁴ Bu ayetin istisnaları bulunmaktadır; kadın bazen erkeğin yarı hissesini alırken bazı durumlarda da erkek kadar pay alır. Bazı durumlarda ise İslâm erkeği mirastan tamamen mahrum bırakabilir. Burada kastedilen eşitlik

69 Müslim, Sıyam 154; Tirmizi, Zekat 31; Ebu Davud, Vesaya 12, Zekat 31.

70 Buhari, Vesaya 6, Tefsir Nisâ 5, Feraiz 10.

71 İbn Sa'd, *Tabakat*, c. 3, s. 485; Vâkidi, *Meğazi*, s. 329-331; Vahidi, *Esbabü'n Nüzûl*, s. 107; Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Rasulullah (sav) Efendimizin Kızları Ve Torunları, Üçüncü Baskı*, çev. İsmail Kaya, Konya, 1991, s. 47. Bu olayla ilgili başka rivayette ise ölen kişinin ismi Sabit b. Kays olarak zikredilir. (Vahidi, *Tefsiri'l Vasiit*, c. 2, s. 14; Ebu Davud, Feraiz 4; Tirmizi, Feraiz, 3).

72 Ebu Davud, Feraiz 11; Ibnu Mace, Ruhun 2; Muvatta, Akdiye 35.

73 Bkz. el-Bakara 2/233; Nisâ 4/4, 20.

74 Nisâ 4/11.

matematiksel eşitlik değildir.⁷⁵

İslâm'ın mirastan "*Kadınlara erkeğin yarı hissesi vardır...*"⁷⁶ hükmü geldiğinden beri bu mesele insanlar arasında tartışılır olmuştur. Bir gün kadınlar Allah Resûlü'ne gelerek "Erkekler cihada çıkıyorlar, kadınlar cihat yapmıyor. Biz kadınlara mirastan da yarım veriliyor." diyerek erkeklerin ahiret hayatı adına cihat yaparak, dünya hayatı adına da mirastan daha fazla pay olarak kadınlara nazaran daha öncelikli ve önde olduklarından dem vurmuşlardı ki "*Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklerle kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, onun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir*"⁷⁷ ayet-i kerimesi nazil oldu. Bu ayetiyle Allah (c.c.) bazı şeylerin lütfu ile olduğunu ve bunda da hikmetler olduğunu ifade buyurdu.

İslâm hukukunda kadına her zaman erkeğin yarı hissesi düşmediğini bizlere anlatan hususlardan bir tanesi de Kelâle'nin mirası meselesinde karşımıza çıkmaktadır. Kelâle geride eş ve çocuk bırakmadan vefat eden kişinin mirasını ifade eder. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de "*Allah size "kelâle" (babasız ve çocuksuz kimse)nin mirası hakkında hükmünü açıklıyor: Çocuğu olmayan bir kişi ölür de kız kardeşi bulunursa bıraktığı malın yarısı onundur. Eğer kız kardeşi ölür ve çocuğu da bulunmazsa, erkek kardeş ona varis olur. Eğer kız kardeşler iki iseler, (erkek kardeşin) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer kardeşler erkekli kızlı iseler o zaman, (bir) erkeğe, iki kızın hissesi kadar (pay) vardır...."*"⁷⁸ buyurulmaktadır.

Allah Resûlü vefatından evvel Muaz b. Cebel'i Yemen'e emir olarak göndermişti. Ona bir kız ile bir kız kardeş bırakarak vefat eden bir kimse hakkında sorulunca kendisi, kız için yarım, kız kardeş için de yarım hükmetti. Bu sırada Hz. Peygamber hayattaydı.⁷⁹

Erkek zaviyesinden bakıldığında kadına bu kadar hak verilmesi de bir haksızlık olarak değerlendirilemez. Zira Allah (c.c.) ailede kadın ve erkeğe hak ve sorumluluk verirken onların fitratından gelen kabiliyetlerine bakmaktadır. Kadın ile erkek insan olarak eşit olsalar da kabiliyetler noktasında farklılıklar arz ettiklerinden sosyal ve ekonomik haklar açısından farklı sorumluluk ve hakları bulunmaktadır.⁸⁰

6. Kadınların İlim Öğrenmeye Teşvik Edilmeleri

İslâm'dan evvel bir insan olarak dikkate alınmayan kadın, İslâm'dan sonra hayatın her alanında kendini hissettirdiği gibi ilmî sahada da ön

75 Çeker, a.g.m., s. 109.

76 Nisâ 4/11.

77 Nisâ 4/32; Tirmizi, Tefsir, Nisâ.

78 Nisâ 4/176; Vahidi, *Esbabü'n Nüzul*, s. 139; Buhari, Vudu 44, Tefsir Nisâ 4, Marda 5, 15, 21, İ'tisam 8; Müslim, Feraiz 5, 1616; Tirmizi, Feraiz 7, 2098, Tefsir, Nisâ 3019; Ebu Davud, Feraiz 2.

79 Buhari, Feraiz 6, 12; Ebu Davud, Feraiz 4.

80 Muhammed Halef, a.g.e., s. 22.

plana çıkmaya başladı. İslâm kadını diri diri gömmek yerine onu toplumun mimarı olarak gördü. Kadının bu vazifesini hakkıyla ifa edebilmesi ilimden geçmekteydi. Bunu bilen İslâm ilim öğrenmenin kadın olsun erkek olsun her Müslümana farz olduğunu ifade etti.⁸¹ İslâm'dan evvel kadınlar arasında okuma yazma bilen yok gibiydi. Bilenler de aristokratların kızları idi. İslâm ise kız çocuklarına okuma yazma öğrenme hakkı verdi ve bu konuda onlara pozitif ayrımcılık yaptı.⁸²

Hz. Peygamber kadınların ilim öğrenmelerini teşvik ettiği gibi sorularını rahatça sorabilmeleri için onlara sabırla yaklaşıyordu. Öyle ki kadınlar Hz. Peygamber'den gördükleri bu hoşgörü sayesinde onun huzurunda yüksek sesle ve çok rahat konuşurlardı.⁸³ Hz. Peygamber erkek sahâbileriyle olduğu gibi kadın sahâbileriyle de her fırsatta ilgilenir, onların sorularına cevaplar verirdi. Hatta onları haftada bir gün, tayin edilmiş bir yerde toplayarak kendilerine sohbet ettiği de söylenir.⁸⁴

Hz. Peygamber dinlerini öğrenmek için gelen kadınlara hoşgörü ile yaklaşır, onlara kesinlikle kızmazdı. Huzuruna gelen bir kadın, ihtilam olan bir kadının yıkanması gerekip gerekmediğini sormuştu. Bu soruyu beklemeyen Ümmü Seleme utancından yüzünü kapatmıştı. Allah Resûlü ise kadının bu soruyu dinini öğrenmek amacıyla sorduğunu bildiğinden ona kızmadan ve onu ayıplamadan, "Su gelirse evet." diyerek cevaplamışlardı.⁸⁵

Abdurrahman b. Avf'ın hanımı olan Ümmü Habibe bt. Cahş yedi yıl boyunca sürekli adet akıntısı görmüştü. Bu durumunu Hz. Peygamber'e çekinmeden sorabilmişti. Resûlullah ise "Bu bir damar akıntısıdır; hayız akıntısı değildir. Yıkan ve namazını kıl." buyurmuşlardı.⁸⁶

Bir kadın ise kendisine koyunlarının çoğalmadığından dem vurunca ona koyunlarının rengini sormuş, siyah cevabını alınca da ona, "Sürünün içine beyaz renkli koyunlar kat." diyerek tavsiyede bulunmuşlardı.⁸⁷ İslâm'ın ilme verdiği önemi gören sahâbiler de kız çocuklarına okuma yazma öğretmeye başlamışlardı. Bunlardan bir tanesi de Sa'd b. Ebî Vakkas idi.⁸⁸

Kadınlar arasında ilim öğrenmede başı ezvâc-ı tâhirât çekmekteydi. İlmiyle bilinen validemiz Hz. Âişe olmakla birlikte Ümmü Seleme'nin de ilim merakı gözlerden kaçmıyordu. O da aklına takılan bütün soruları Hz.

81 İbn Mace, Mukaddime 17.

82 Söylemez, a.g.m., s. 139.

83 Buhari, Fezail 6.

84 Buhari, İlim 34, 35, Cenaiz 6.

85 Buhari, İlim 50; İbn Hacer, *Fethü'l Bari*, c.1, s. 107, 229.

86 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 211.

87 İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim 276/889, *Uyunü'l-Ahbar*, tahk. Yusuf Ali Taviil, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, c. 2, s. 76.

88 Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el Belâzuri (ö.279/892), *Fütühu'l Büldân*, Dârü'l Hilâl, Beyrut, 1998, s. 454.

Peygamber'e sorardı. Hatta onun bazı meselelerde Hz. Âişe'den daha bilgili olduğu da ifade edilmektedir.⁸⁹

İslâm'ın ilme, öğrenmeye yönelik teşvikleri ile beraber kadınlar arasında da hummalı bir okuma yazma seferberliği başlamıştı. Okuma yazma bilen kadınlar bilmeyenlere öğretiyorlardı. Kadınlar içerisinde öyle bilgilileri vardı ki, ilmiyle ön plana çıkmış sahâbîlerle ilmi tartışma yapacak seviyeye ulaşmışlardı. Bunlardan bir tanesi olan Beni Esed'den Ümmü Yakub, Abdullah b. Abbas ile tartışacak kadar Kur'an bilgisine sahipti.⁹⁰ Şifa bt. Abdullah okuma yazma biliyordu. Onun Allah Resûlü'nün hanımı Hafsa bt. Ömer'e okuma yazma öğrettiği de rivayet edilir.⁹¹

7. Kadınlara Biat Hakkı Verilmesi

Günümüz demokrasilerinin en önemli hususiyeti toplumları yöneten kişilerin seçimle iş başına gelmeleridir. Böyle olmakla beraber demokrasinin beşiği olarak kabul edilen Batı toplumlarında dahi yirminci yüzyılın ortalarına kadar toplumların yarısını teşkil eden kadınlara biat hakkı da diyebileceğimiz seçme hakkı verilmemiştir.

İslâm'ın gelişi ile toplumun siyasi hayatı da etkilenmiş o güne kadar görülmemiş bir devrim gerçekleşmiştir. Allah Resûlü erkeklerden biat alırken kadınlardan da biat almıştır. Medine'ye hicret gerçekleştikten sonra Resûlullah Ensar kadınlarını bir evde toplatmış ve ardından onlara Hz. Ömer'i kendisi için biat almak üzere göndermişti. Hz. Ömer onların toplandığı evin kapısına geldi ve onlara selam verdikten sonra «Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, çocuklarınızı öldürmemek ve iftira atmamak üzere biat eder misiniz?» diyerek onlardan biat istedi. Kadınlar da "Evet!" diyerek ona biat ettiler.

Allah Resûlü erkeklerle biatini el sıkışarak yapıyordu. Hz. Ömer (r.a.) ise burada her hangi bir temas olmaksızın temsilen elini içeri uzattı, kadınlar da dışarı uzattılar. Bu şekilde onların biatleri alınmış oldu. Burada kadınlara emredilen şeyler yanında sakıncaları gereken hususlar da bulunmaktaydı. Ümmü Atiyye'nin daha sonra söylediğine göre bu biatleşmede kadınlara Cuma namazını emretmediği halde, iki bayram namazı emredilmişti. Bu namazları İtk ve Huyyaz meydanlarında kılmaları söylenmişti. Ayrıca kadınlar cenazeye katılmaktan nehyedilmişlerdi.⁹² Bununla beraber kadınlar Mümtetine suresi 60/12 ayet-i kerimesiyle ölülerinin arkasından ağrıttı yakmaktan da sakındırılmışlardı. Başka bir rivayette ise onlardan biatleşirken aldığı sözler arasında Allah'a itaat ve ona isyan etmemek, yas zamanında yüzü tirmalamamak, üstünü başını yırtmamak, saçını başını yolmamak gibi

89 Buhari, Megazi, 69.

90 Buhari, Tefsir, el-Haşr 4.

91 Ebu Davud, Tıb 18.

92 Daha önce Hz. Fatma'nın ölen ablasının cenazesine katıldığını ve mezarı başında ağladığı rivayetini vermiştik. Bu iki rivayet arasında tenakuz var gibi görülse de buradaki durum tamamen vahyin tedriciliğinden kaynaklanmaktadır.

emirler vardı. Resûlullah'ın kadınlardan biatleşirken söz vermelerini istediği hususlardan bir tanesi de yabancı erkeklerle konuşmamak ve onlarla halvet olmamak idi.⁹³

Bir grup kadın ise biatleşmek için Hz. Peygamber'in yanına gelmişlerdi. Resûlullah onlarla elinin üzerine abasını atarak biatleşmişti. Bazı kadınlar ise öne sürülen şartlardan korkarak biatten vazgeçmişlerdi. Resûlullah "Onlarla biatleşirken içinizden cennetlik olanlar var." demişlerdi. Fakat bunu derken eliyle yapmış olduğu hareketten onlar arasında cennetlik olanların sayısını az olduğunu ima etmişlerdi. Allah Resûlü kadınlarla yaptığı başka bir biatleşmede ise suyu kullanmıştı. Kendisi bir bardağa elini batırdıktan sonra biat ederken kadınlara uzatmış onlar da ellerini bu suya sokarak biatlerini yapmışlardı.⁹⁴ Bu örnekte görüldüğü gibi kadınların kendi iradeleriyle gelerek eşlerinden farklı olarak Allah'ın Resûlü'ne biat etmeleri, onların kendilerine olan öz güvenlerini ve yüksek karakter sahibi olduklarını gösteren bir işarettir. Aynı şekilde bu olay İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in onlara ne kadar kıymet ve ehemmiyet verdiğinin de gösterebilir.⁹⁵

Resûlullah'a ilk biat eden kadınlar arasında Ümmü Sa'd b. Mu'âz, Kebşe bt. Râfi b. Ubeyd, Ümmü Âmir bt. Yezîd b. es-Seken, Havvâ bt. Yezîd b. es-Seken, Züferoğullarından Leylâ bt. el-Hatîm, Amr b. Avfoğullarından kız babası olarak bilinen ve Uhud'da öldürülen Ebû Süfyân'ın Leylâ, Meryem ve Temîme adlı kızları, Şemûs bt. Ebû Âmir er-Râhib ve Şemûs'un kızı Cemîle bt. Sâbit b. Ebû'l-Aklah ve Tayyibe bt. en-Nu'mân b. Sâbit b. Ebû'l-Aklah bulunmaktaydı.⁹⁶ Hz. Peygamber kadınlarla genellikle toplu bir şekilde biatleşirler ve onlara "Benim bir kadınla biatleşmem yüz kadınla biatleşmem gibidir." derlerdi.⁹⁷

Mekke Müslümanlar tarafından fethedilince Allah Resûlü (s.a.v.), Mekkelileri biat etmeye davet etmişti. Onlardan ilk önce erkekler sonrasında ise kadınlar biatleştiler. Biat için gidenlerden bir tanesi de Hind bt. Utbe b. Rebî'a'ydı. Resûlullah, Allah'a ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, maruf olan konularda Peygamber'e isyan etmemek üzere onlardan biat aldı. Burada ravi maruftan kastın Allah'a itaat olduğunu ifade eder.⁹⁸ Başka bir rivayette ise bu biatte "eşlerini kandırmamak" şartı da bulunmaktaydı. Kadınlar bunun ne olduğunu sorunca "Onun malını başkasına vermemek veya onun malıyla başkasını mutlu etmemektir" şeklinde izah ettiler.⁹⁹

Erkek sahâbîler arasında Allah Resûlü'ne biat etmek ne kadar önemliyse,

93 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 12.

94 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 6-11.

95 Savaş, "Asr-ı Saadet'te Kadın ve Aile Hayatı", s. 89.

96 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 12.

97 Musa b. Ukbe, *el-Meğâzî*, tahrir Muhammed Bakış Ebû Malik, İbn Zehr Üniversitesi, Fas, 1994. s. 279.

98 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 225.

99 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 10.

kadın sahabiler arasında da o derece önemlidir. Tabakat kitaplarında onların biyografileri verilirken zikredilen önemli hususlardan biri de eğer yapmışsa Allah Resûlü'ne biat etmeleridir. Mesela bu kutlu kadın sahâbilerden bir tanesi Ümmü Umâre'dir ki onun biyografisi anlatılırken Uhud, Hudeybiye ve Hayber'e, Kaza Umresine, Huneyn ve Yemâme savaşlarına katılmasının yanında Akabe biatı gecesinde hazır bulunmuş olması da zikredilir.¹⁰⁰

Allah Resûlü kadın sahâbilere değer verir; onları gördüğünde selam vermeden geçmez, onlarla ilgilenirdi. Bir gün Esmâ bt. Yezid bir grup kadınla beraberken Hz. Peygamber'in yanına uğramıştı. Resûlullah, kadınlara selam verdi; onlar da selamına karşılık verdiler.¹⁰¹

8. Kadınlara İfade Özgürlüğü Verilmesi

İslâm'ın gelişi ile beraber muhatap alınmaya başlanan kadının görüşlerine de değer veriliyordu. Allah Resûlü'nün hutbeleri sırasında cemaatini ve cemaatin de onu rahat bir şekilde görebilmesi adına minber yapılması fikrini bir kadın vermişti. Minberi yapan kişi de bu kadının kölesiydi.¹⁰²

Hz. Peygamber döneminde bazı kabileler arasında kadınların etkinlikleri hissediliyordu. Örneğin hicri altıncı yılda Ümmü Kırfe üzerine bir seriyye gönderilmişti. Bu kadının tam adı Fâtıma bt. Rebî'a b. Bedir idi. Kendisi kabilesinin başındaydı ve ona İslâm'a olan düşmanlıkları sebebiyle ders verilmesi gerekiyordu. Zeyd b. Hârise komutasındaki seriyyede yer alanlardan bir tanesi de Kays b. el-Muhassir idi. O, bu kadını yaşlı olmasına rağmen iki devesi arasına bağlayarak öldürmüştü.¹⁰³

Bazı Araplar annelerine nispet edilirdi. Örneğin Sa'd b. Bahîr sadece annesi ile bilinirdi. Onun annesi Ensâr'dan Amr b. Avfoğullarına mensup Habte bt. Mâlik'ti. Babasına Sa'd b. Habte de denirdi.¹⁰⁴ Mâlik b. A'sur'un oğulları da Mezhic kabilesinden olan anneleri Bâhile bt. Sa'b b. Sa'd el-Aşîre'ye nispet edilir, onunla tanınırlardı.¹⁰⁵

9. Kadının Şahitliği Meselesi

İslâm'da kadına değer verilmediği ve onun erkeğin gölgesinde kaldığını iddia edenlerin ileri sürdükleri delillerden biri de kadının şahitliğinin, erkeğin şahitliği ile bir kabul edilmemesidir. Buradan hareketle kadınların aklının ve zekasının erkeklere göre eksik kabul edildiğini dahi ileri sürerler. Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de *"Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın...(Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek*

100 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s. 383.

101 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 10, s.10.

102 Buhari, Salat 64.

103 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 186.

104 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 5, s. 305.

105 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 211.

olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir..."¹⁰⁶ buyurulmaktadır. Bu ayeti delil gösteren müsteşrikler İslâm'ı ta'n etmektedirler.

Bu hususta İslâm'ı eleştirenler kişinin fazileti ile şahsiyetini birbirine karıştırmaktadırlar. Mesela sahâbiler arasında Allah Resûlü'nün en çok sevdiği kişi Hz. Ebû Bekir idi. Buna rağmen onun şahitliği tek kabul edilirken, Hz. Huzeyme'nin şahitliği iki kişinin şahitliğine denk kabul ediliyordu. Buradan hareket ederek Hz. Huzeyme'nin, Hz. Ebû Bekir'den daha faziletli olduğunu iddia etmek abesle iştiğal olur. Manayı muhalifiyle meseleye bakarsak hiç kimse de Hz. Âişe kadın olduğundan "İmam Azam Ebu Hanife ondan daha faziletlidir" diyemez. Zira Hz. Âişe'nin fazileti ayetle sabittir.¹⁰⁷ Burada unutulmaması gereken husus, şahitlik konusunda illetin unutkanlık olmasıdır.¹⁰⁸

Bazı meselelerle alakalı erkeklerin konuya daha hakim oldukları görülürken, bazı meselelerde ise kadınların erkeklere nazaran konuya daha vakıf oldukları görülür. Ayette şahitlik hususunda bahsi geçen borç alış veriş günümüzde olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde de kadınların pek aşına olmadığı hususlardan bir tanesiydi.¹⁰⁹

Kadınların erkeklere nazaran daha aşına oldukları konular da bulunmaktadır. Bunlar arasında kadınlık halleri, çocuğun emzirilmesi vb. hususlar zikredilebilir. Bu konularda tek kadının şahitliği kabul edilmektedir.¹¹⁰ Ukbe b. el-Haris, Ebû İhâb b. Aziz'in kızıyla evlenir. Fakat daha sonra bir kadın gelerek onların ikisini de kendisinin emzirdiğini ve sütkardeşi olduklarını ifade edince Hz. Peygamber bu hususta başka şahit arama ihtiyacı duymaz ve onların arasını ayırır.¹¹¹

Resûlullah bazı uygulamalarında kadınların beyanına dayanarak yasaklar dahi koymuştur. Hz. Peygamber'in bu uygulamasında da görüldüğü gibi İslâm'ın kadınları yarım akıllı veya erkeğe göre akıllı noksan olarak görmesi mümkün değildir. İbn Kayyim da bu kanaattedir. Kendisi şahitlikle ilgili ayet ve hadisleri inceledikten sonra kadının her konuda şahitlik yapabileceğini iddia etmiştir.¹¹²

Allah Resûlü şahitlik hususunda kendisine olan iman ve tasdikinden dolayı Huzeyme b. Sabit'in şahitliğini iki kişinin şehadetine bedel kabul etmiştir.¹¹³ Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde Kur'an ayetleri cem ediliyordu.

106 Bakara 2/282.

107 Ahzab 33/37.

108 Çeker, *a.g.m.*, s. 112.

109 Savaş, "Asr-ı Saadette Kadın ve Aile Hayatı", s. 151.

110 Abdurrezzak, *Musannef*, c. 7, s. 482-485, c. 8, s. 332-333.

111 Buhâri, *İlim* 26, Şehâdât 4; Ebû Dâvud, Akdiye 18.

112 Ateş, *Tefsîr*, c.1, ss. 491-493.

113 Ebu Davud, Akdiye 20; Nesai, Büyu 91.

Bir ayetin kabul edilip mushafa girmesi için en az iki kişinin şahitlik etmesi gerekiyordu. Tevbe suresinin son kısmına dair ayetler ise sadece Huzeyme b. Sabit'in yanında idi ve bu ayetlerin mushafa kabul edilebilmesi için gerekli olan ikinci şahit bulunmuyordu. Huzeyme b. Sabit'in şahitliği hakkında Hz. Peygamber'in sözleri bu hususta delil kabul edilerek yanında bulunan Tevbe suresinin son kısmına dair ayetler mushafa katıldı.¹¹⁴

10. Kadınların Eman Vermesi

İslâm'dan önce hakir görülen kadın, İslâm'la beraber hak ettiği mevkiye yükseltildi. İslâm ile kendilerine güvenleri gelen kadınlar, emân vermeye ve istedikleri şahısları himaye etmeye de başlamışlardı. Hz. Âişe, Hz. Peygamber döneminde kadınların emânının, erkeklerin emânı gibi kabul edildiğini ve geçerli olduğunu bildirmiştir.¹¹⁵

İslâm'da kadınların emân vermesine en güzel örnek Hz. Peygamber'in büyük kızı Hz. Zeyneb'in bir seriyye sırasında esir düşen ve din ayrılığı sebebiyle boşanmak durumunda kaldıkları eski kocası Ebu'l As b. Rebi'ye verdiği emândır. Ebu'l As Mekkelilerin bir ticaret kervanı içinde Şam'a gitmişti ve Mekke'ye dönmekteydi ki Zeyd b. Hârise (r.a.) komutasındaki bir seriyye onları esir aldı ve mallarının tamamına el koyarak Medine'ye getirdi. Hz. Zeyneb olayı duyunca Hz. Peygamber'e "Müslümanların ahdiyle onların ahdi aynı değil midir?" diye sordu. Hz. Peygamber'de "Evet" ayındır diyerek cevap verdiler. Bunun üzerine Zeyneb (r.a.), "Ben Allah'ı şahit gösteririm ki Ebü'l-Âs'ı kendi güvenceme aldım" dedi ve ona emân verdi. Bunun üzerine Müslümanlar onu silahsız bir şekilde karşıladılar ve kendisine Müslüman olmasını, böyle yaparsa bütün malların kendisinin olacağını söylediler. O ise bu malların kendisine emanet olduğundan hareketle "Siz bana birilerine vefasızlık yapıp onlara ihanet etmek üzere mi din teklif ediyorsunuz?" dedi ve Mekke'ye gitti. Yanında bulunan bütün malları sahiplerine verdikten sonra "Ey Mekke halkı! Emanete vefalı davrandım mı?" diye sordu. Onlar da "Evet" deyince şahadet getirerek Müslüman olduğunu ilan etti. Başka bir rivayette ise Hz. Zeyneb, onun Mekke'ye gidip üzerindeki emanetleri dağıttıktan sonra tekrar Medine'ye geleceğine dair kefil olmuştu.¹¹⁶

Bu olayı bizlere ulaştıran başka bir rivayette ise olayın gelişimi daha farklı anlatılır. Ebu'l As esir olarak Medine'ye getirilmişti. Fakat o gece insanların dalgınlığından da istifade ederek Hz. Zeyneb'in yanına kaçtı ve kendisine emân vermesini istedi. Bunu kabul eden Hz. Zeyneb de sabah namazında, Hz. Peygamber namazı bitirip de selam verdikten sonra gür bir sedayla "Ey insanlar! Ben Ebü'l-Âs b. er-Rebi'i güvenceme almış bulunmaktayım!" diye

114 Buhari, Fedailü'l Kur'an 3, 4, Tefsir Tevbe 20, Ahkam 37; Tirmizi, Tefsir Tevbe.

115 Abdurrezzak, *Musannef*, c. 6, s. 223.

116 İbn-i Hişam, *Siyer*, c. 2, s. 295; İbn Sa'd, *Tabakât*, c.10, s.31; Belazûri, *Ensâb*, c. 2, s. 23; Taberî, *Tarih*, c. 2, s. 470; ez-Zehebî, Şemsu'd Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî (ö.748/1347), *Târîhü'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhiri ve'l A'lâm*, tahk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî, Darü'l Kitâbü'l Arabiyye, Beyrut, 1993, c. 2, s. 69; İbn Habîb, Ebi Cafer Muhammed İbni Habîb, *Kitâbü'l Muhabber*, tahk. Dr. İlze lihtein, Darü'l Âfâk el-Cedîde, t.y., s. 52.

seslendi. Resûlullah, “Siz de benim duyduklarımı duydunuz mu?” diye sorunca ashâb-ı kirâm, “Evet!” dediler. Resûlullah (s.a.v.), “Nefsimin kudret elinde olan Allah’a yemin olsun ki, sizin duyduklarınızı, ben de duyuncaya kadar herhangi bir şeyden bilgim yoktu. Ancak insanların güç ve imkân bakımından alt tabakada bulunanları dahi başka birilerinin korumasına girmek isteyebilirler” dedi ve bu emânı onayladığını ifade ettiler.¹¹⁷ Musa b. Ukbe ise bu olayı rivayet ederken Ebu’l As b. Rebî’nin kervanını ve burada bulunan insanları esir alan kişinin Ebu Busayr ve adamları olduğunu nakleder.¹¹⁸ Bu olaydan hareketle Hz. Âişe kadının emânının erkeklerin emânı gibi geçerli olduğunu söyler.¹¹⁹

Kadınların eman vermesi ile ilgili en güzel örneklerden bir diğeri de Mekke’nin fethi sonrasında gerçekleşmişti. Mekke’nin ele geçirilmesinden evvel Hz. Peygamber yakalandıklarında idam edilecekler listesi ilan etmişti. Bunlar içerisinde el-Hâris b. Hişâm ve Abdullah b. Ebû Rebî’a da bulunmaktaydı. Onlar korkudan Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib’in kızı aynı zamanda erkek kardeşleri Hübeyre b. Ebu Vehb el Mahzumî’nin hanımı, dolayısıyla yengeleri olan Ümmü Hânî’ye sığındılar. O da bu iki kişiye emân verdi.

Hz. Ali (r.a.) yanına girdiğinde o ikisini Ümmü Hani’nin yanında görünce öldürmek istediye de Ümmü Hani o iki kişiyi himayesine aldığını ifade ederek buna izin vermedi. Hz. Ali onun bu sözleri karşısında kendisine kızdı ve “Sen müşrikleri mi koruyorsun?” diye ona çıktı. Fakat bir şey yapmadan oradan ayrıldı.

Ümmü Hani daha sonra Hz. Peygamber’in yanına gitti ve olanları anlattı. Allah Resûlünün yanına vardığında Hz. Fatma perde yapmıştı ve kendisi büyük bir kabin içinde banyo yapıyordu. Sekiz rekât kuşluk namazı kıldıktan sora Ümmü Hani’yi kabul etti. Kendisinin emânına rağmen Hz. Ali’nin o ikisini öldürmeye çalışmasını anlatınca Hz. Peygamber, “Ali’nin yaptığının kendisine yakışmadığını” ifade ettikten sonra “Senin himaye ettiğini biz de himaye eder; senin emân verdiğine biz de emân veririz”, başka bir rivayette ise “O ikisi için bir suçlama ve söz yok. Biz onlara emân verdik.” diyerek onun himayesini kabul etti.¹²⁰

el-Muhâcir b. Ebû Ümeyye, Resûlullah’ın Tebuk seferinden geri kaldığı için kendisine kızdığı kimselerden biriydi. Hz. Peygamber’in nöbet sırasının kendisinde olduğu bir gün Ümmü Seleme’ye giderek kendisi için

117 İbn Hişâm, *Siyer*, c. 2, s.299; Vâkidi, *Meğâzî*, c. 2, s.554; İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 5, s. 8, c.10, s. 32-33; Belazûri, *Ensâb*, c. 2, s. 23-25; Taberî, *Tarih*, c. 2, s. 471; Şihabu’d-Din Ahmed b. Abdulvehhab Nüveyrî (ö.733/1332), *Nihâyetü’l ‘Ereb*, tahk, Dr. Müfid Kumeyha, Dr. Hasan Nuruddin, Darul Kütübü’l İlmiyye, Beyrut, 2004, c. 17, s. 44-45; Zehebi, *Tarih*, c. 2, s. 261; Âişe Abdurrahman bt. Şati, *Resûlullah’ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*, ter. İsmail Kaya, Uysal Kitabevi, Konya, 1987, s. 100.

118 Musa b. Ukbe, *Meğazi*, s. 244.

119 Abdurrezzak, *Musanef*, c. 6, s. 223.

120 İbn-i Hişâm, *Siyer*, c. 4, s.53; Vâkidi, *Meğâzî*, c. 2, s. 830; İbn Sa’d, *Tabakât*, c. 6, s. 84; İbn Hacer, *İsâbe*, c. 5, s. 359. Bkz. Âişe Abdurrahman, *Resulullah’ın (s.a.v.) Hanımları*, s. 195.

Resûlullah'tan af dilemesini istedi. Ümmü Seleme'nin hücresinin bir köşesine saklanan el-Muhâcir, Allah'ın Resûlü içeri girince arkadan onun kuşağına yapıştı. Ümmü Seleme zekice seçilmiş bir cümle ile "Ondan razı ol, Allah da senden razı olsun" diyerek Hz. Peygamber'den ricacı oldu. Allah Resûlü, el-Muhâcir'in yaptığı harekete gülmüştü, akabinde gelen bu ricadan sonra da onu affetti ve kendisini San'a'ya vali olarak tayin etti.¹²¹

İslâmiyet'le birlikte kadınların hayattaki etkinlikleri o derece artmıştı ki onlar siyasi meselelere dahi karışabilmekte, hatta siyasi suçlular için ricacı dahi olabilmekteydiler. Örneğin Selma bt. Kays, Kureyza Yahudilerinden esir alınan Rifâa b. Samuel için Hz. Peygamber'den ricacı olmuş, Allah Resûlü (a.s.) da bu adamı serbest bırakmıştı.¹²²

Sonuç

İslâm'ın zuhuruyla beraber hayatın her alanında devrim niteliğinde yenilikler yaşanmıştır. Bu yeniliklerden en çok nasibini alanlar ise toplumların yarısını teşkil eden, çeşitli bahanelerle hakları gasp edilmiş olan kadınlar olmuştur. Çalışmamız boyunca kadınlara verilen hakları değerlendirenler erkeklerin haklarının ellerinden alındığı, bazı haklar hususunda da olsa haklarının tahdit edildiği zehabına dahi kapılabilirler. Zira İslâm gelmeden evvel kadınlara, kendilerine bu derece haklar verileceği, toplumda ne kadar itibar kazanacakları söylene, onlar dahi buna inanmazlardı; Kadınlar bu durumdaydı.

Çalışmamız boyunca yapılan tetkiklerden de anlaşılacağı üzere kadınlara verilen haklar onların aslında olmaları gereken konuma gelmelerini sağlamıştır. Hayatın her alanında haklar kazanan kadınlara, eman verme, biat etme, mal hürriyeti, şahitlik yapabilme ve bazı hususlarda şahitliklerinin erkeklerden daha makbul olması, miras hakkı verilmesi, ilim öğrenmelerinin teşvik edilmesi ve bunun önündeki engellerin kaldırılması, her türlü mahfilde kendilerini ifade etme hakkı verilmesi, kadınlara tanınan hakların başlıcaları olarak karşımıza çıkar. Sayılan bu haklar kadına sunulmuş bir lütuf olarak görülmemiş onun bir hakkı olarak düşünülmüştür. Bu bağlamda günümüzde İslâm'a yöneltilen kadınlara karşı baskı ve tazyikle sindirme politikası uyguladığı ve Müslüman toplumlarda kadınların bu sebepten dolayı silik bir yapıda olduğu yönündeki eleştirilerin hakikat ile alakası bulunmamaktadır. Zira Müslümanlar için asıl olan Kur'an-ı Kerim ile beraber Hz. Peygamber'in sünnetidir. Resûlullah'ın tutum ve davranışları ile beraber sahâbilerin hayatları incelendiğinde bu hakikat anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Abdullah el-Afifi, *el-Mer'e fi Cehiliyyetihe ve İslâmihe*, Mektebetü's Sikafe, Medine, İkinci Baskı, 1932.

Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani

121 İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 89.

122 Vâkidî, *Meğazi*, c. 2, s. 515.

- (ö.211/827), *el-Musannef*, tahk. Habiburrahman A'zami, el-Meclisü'l-İlmi, ikinci baskı, Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- Aişe Abdurrahman bt. Şatı, *Rasulullah (sav) Efendimizin Kızları ve Torunları*, Üçüncü Baskı, Çev. İsmail Kaya, Konya, 1991.
- Âişe Abdurrahman bt. Şatı, *Resûlullah'ın (sav) Hanımları (Annelerimiz)*, ter. İsmail Kaya, Uysal Kitapevi, Konya, 1987.
- Arslan, Abdurrahman, "Aile, Müslüman Kadın, Oryantalist Söylem", *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015.
- Ateş, Süleyman, "Kur'an'ı Kerim'de Evlenme ve Boşanma ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", *AÜİFD*, sy. 23, Ankara, 1978.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir (ö.279/892), *Ensâbü'l Eşrâf*, tahk. Süheyl Zekkar, Riyad Zerkay, Darü'l Fikir, Beyrut, 1997.
- Belazûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el Belâzurî (ö.279/892), *Fütûhu'l Büldân, Dâr'ül Hilâl*, Beyrut, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- Cevad Ali, *el-Mufassal Tarihü'l Arab Kable'l İslam*, c. 5, Bağdat Üniversitesi, Bağdat, H. 1413.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Nikah, 3. İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y..
- Demircan, Adnan, *Hz Peygamber'in (sas) Ailesi ve Aile Hayatı*, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ebi'l Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfehani (ö.356/976), *Kitâbu'l Eğânî*, tahk. Dr. İhsan Abbas, Daru's Sadr, Beyrut, 3. Baskı, 1429.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- el-Vâhidî, Ebi'l Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisaburî, *Esbâbü'n Nüzûl en-Nasih ve'l-Mensuh*, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.
- el-Vâhidî, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed b. Ali el-Vâhidî en-Nisaburî (ö.468/1075), *el-Vasît fi Tefsiri'l Kur'âni'l Mecîd*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, Birinci Baskı, 1994/1415.
- es-Semhûdî, Nuriddin Ali b. Ahmed es-Semhûdî (ö.911/1505), *Vefâu'l-Vefâ*, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Darül Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 4. Baskı, H.1404.
- ez-Zehabî, Şemsü'd-Din Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehabî (ö.748/1347), *Târîhu'l İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîri ve'l A'lâm*, tahk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, Darü'l Kitâbü'l Arabiyye, Beyrut, 1993.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî (ö.538/1143), *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamid et-Tenzil*, Daru'l Kitâb el-Arabî, Beyrut, Üçüncü Baskı, H.1407.
- Gümüş, Sadrettin, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in (sav) Aile Hayatı*, Ravza Yayınları, İstanbul, t.y.
- Günaltay, Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. Mehmet Mahfuz söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

- İbn Habib, Ebî Cafer Muhammed İbni Habîb, *Kitâbü'l Muhabber*, tahk. Dr. İlze lihtein, Darü'l Âfâk el-Cedîde, t.y.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû'l Fadl el-Askalânî eş Şâfiû, *Fethü'l Bârî Şerhu Sahihi'l Buhârî*, Darü'l Ma'rife, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Beyrut, H.1379.
- İbn Hacer, Ebu'l Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el Askalânî (ö.852/1448), *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, tahk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvid, Darül Kütüb el-İlmiyye, Beyrut, İlk Baskı, H. 1415.
- İbn Kesir, Ebu'l Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kureşî (ö.774/1372), *Tefsirü'l Kur'âni'l-Azim*, Beyrut, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Baskı, H.1419.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri İbn Sa'd (ö.230/845), *Kitâbü't-Tabakati'l-Kebir*, tahk. Dr. Ali Muhammed Ömer, Mektebe Hancı, 1. Baskı, Kahire, 2001/1421.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam (ö.213/828), *es-Siretü'n-Nebevi*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmiri, Trablus-Şam, Darül Kitabil Arabi,1990.
- İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö.276/889), *Uyunü'l-Ahbar*, tahk. Yusuf Ali Taviil, c. 4, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe b. Abide Nemerî İbn Şebbe (ö.262/876), *Tarihü'l-Medîneti'l-Münevvere, Ahbarü'l-Medineti'l-Münevvere*, tahk. Fehim Muhammed Şeltu, 2. Baskı, Cidde, Dârü'l-İsfahani, 1973.
- İbnü'l Esîr, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Kerem Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani el-Cezeri, İzzüddin İbnü'l Esîr (ö.630/1233), *Üsdü'l Gabe fi Ma'rifeti's Sahabe*, tahk. Ali Muhammed Muavviz, Darül Kütübü'l İlmiyye, t.y.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, Yedinci Baskı, İstanbul, 2001.
- Kazıcı, Ziya, Hz. Muhammed'in Aile Hayatı ve Eşleri, Çamlıca Yayınları, Altıncı Baskı, İstanbul, 2012.
- Komisyon, *Mu'cemü'l Vasît*, Şurûku't Devliyye Matbaası, 4. Baskı, Mısır, 2004.
- Mâlik b. Enes, (Yahyâ b. Yahyâ rivayeti) *el-Muvattâ*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Neylü'l Eotar Şerhü'l Ahbâr*, Mısır, t.s.
- Muhammed Halef, *Nizamül Üsra ve'l Müctema' fi'l İslam*, Darul Fikir, Amman, 2015/1436.
- Mukâtil, Ebu'l Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi el-Belhi (ö.150/767), *Tefsirü Mukatil b. Süleyman*, tahk. Abdullah Mahmud Şehate, Darü İhyai't-Türaş, Beyrut, 1.Baskı, 1423.
- Musa b. Ukbe, *el-Meğâzî*, tahrir Muhammed Bakış Ebû Malik, İbn Zehr Üniversitesi, Fas, 1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y
- Nesâî, *es-Sünenü'l-müctebâ*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- Orhan, "İslâm Hukukunda Kadın Hakları", *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015.

- Özbek, Abdullah, “Çalışan Kadın ve Aile”, *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015, ss.167-170,
- Savaş, Rıza, “Asr-ı Saadet’te Kadın ve Aile Hayatı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, Ensar Neşriyat, İkinci Basım, İstanbul, 2007.
- Söylemez, M. Mahfuz, “Asr-ı Saadet’ten Günümüze Aile”, *Aile Sempozyumu*, Medeniyet Vakfı, Tebliğler. Sistem Ofset, Ankara, 2015.
- Şihabü’-d-Din Ahmed b. Abdulvehhab Nüveyrî (ö.733/1332), *Nihâyetü’l ‘Ereb*, thk, Dr. Müfid Kumeyha, Dr. Hasan Nuruddin, Darul Kütübü’l İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Taberî, İbn Cerir et- Taberî (ö.310/922), *Tarihi’r-Rüsul ve’l-Mülûk*, tahk. Muhammed Ebul Fadl İbrahim, Darul Marife, İkinci Baskı, Mısır, t.y.
- Taberi, Muhammed b. Cerir b .Yezid b Kesir b. Galib El âmal Ebu cafed et Taberi (ö.310/922), *Câmuü’l Beyan an Te’vili’l Kur’an*, Müessesetü’r Risale, 2000/ 1420
- Tekin, Mustafa, *Kutsal Sekülerizm*, Açılım Kitap, İstanbul, 2011.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiü’t-Tirmizî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, t.y.
- Uğur, Mücteba, “Asr-ı Saadette Sosyal Hayat”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, c. 3, Sayfa 89, Ensar Neşriyat, İkinci Basım, İstanbul, 2007.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi Vakidi (ö.207/823), *el-Meğazi*, tahk. Marsden Jones, Darü’l Kütüb, 3. Baskı, y.y., 1984.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, trc. Ünver Günay, İFAV, İstanbul, 1995.

تعدد الرواية في الحديث النبوي

* أيمن جاسم الدوري / Ayman Jassim ALDOORI

ملخص: يُعد جمع روايات الحديث الشريف أمرٌ غاية في الأهمية لمن يريد فهم الحديث الشريف واستنباط الحكم الشرعي منه، ولتعدد الروايات أهمية كبيرة في تخصيص العام وتقيد المطلق، وتبيين المجمل، وتعريف المبهم، ف جاءت هذه الدراسة لتبين بعضاً من أسباب تعدد الرواية، والحكمة من هذا التعدد، ونقد التوسع فيها دون توفر شرط الصحة، إضافة إلى بيان أنواع التعدد، وآثار جمع الروايات المتعددة، مستعيناً بضراب الأمثلة التي ورد فيها تعدد للروايات مُتحريماً الصحيح منها ومختصراً على أهمها.

الكلمات المفتاحية: تعدد، الرواية، أسباب، أنواع، الحكمة، آثار.

Nebevi Hadiste Çoklu Anlatım

Atıf/©: Aldoori, Ayman Jassım, Nebevi Hadiste Rivayet Çeşitliliği, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 141-171.

Öz: Hadis-i Şerifi anlamak ve ondan şer'i hüküm çıkarmak isteyenler için, rivayetlerin toplanması çok önemli bir iştir. Rivayetlerin çeşitliliği ile; geneller özelleştirilir, mutlak takyid edilir, genel anlamlar çıkarılır, bilinmeyenler açığa çıkar. Bu araştırmalar; rivayetlerin çeşitliliğinin bazı sebeplerini, hikmetlerini, sıhhatini gerçekleştirmediği için derin konuların eleştirilerini, ayrıca rivayetlerin türlerini, çeşitli rivayetlerin toplanmasının sonucunu, sahih ve uygun rivayetlerle önemli olanları özet ile belirler.

Anahtar Kelimeler: Çeşitlilik, Rivayet, Sebepler, Türler, Hikmet, Sonuçlar

The Multiple Narrations of Prophetic Hadith

Citation/©: Aldoori, Ayman Jassım, The Multiple Narrations of Prophetic Hadith, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 141-171.

Abstract: The collection of narrations of Hadith is considered to be very important for those who want to understand the Hadith and derive the Islamic ruling from it. And so with the numerous narrations available, the general is allocated, the absolute is restricted, the overall is shown and explained and the vague words are defined. Therefore, this study came to show some reasons for the multiplicity of the narrative, the wisdom of this pluralism as well as to criticize its expansion without the requirement of health. Not only this, but to also reveal the types of this pluralism and the effect of collecting multiple narration. This is done using the examples in which a multiplicity of narrations have occurred, distinguishing between the authentic ones and focusing on the most important.

Keywords: Multiplicity, Narration, Reasons, Types, Wisdom, Effects

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد ،

فهذه دراسة تُعنى بمسألة حديثية واسعة الانتشار ، وهي مسألة تعدد روايات الحديث النبوي الشريف ، ولهذه المسألة أثر بارز في فقه الحديث ، ولها تعلق ببعض مسائل علوم الحديث كعلم مختلف الحديث ، وعلم العلل ، وقد بذل المحدثون جهوداً عظيمة في توثيق المرويات وبيان حال الرجال جرحاً وتعديلاً ، ودرء ما قد يكون بينها من تعارض بالجمع ما أمكن أو الترجيح بينها بأحد أوجه الترجيح أو القول بالنسخ ، كما بذلوا جهوداً كبيرة في فهم هذه المرويات ، فلا يكفي لاستنباط حكم الاعتماد على حديث واحد وإغفال النظر في مجموع الأحاديث الأخرى لكثرة طرقها واختلاف رواياتها، وهو الذي عبّر عنه الإمام أحمد بقوله : "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً" ، وقال ابن معين : " لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه" ، وقال علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه" ⁽¹⁾، ويقول القاسمي : " إن التخريج على كلام الفقهاء وتتبع لفظ الحديث لكل منهما أصل أصيل في الدين ... فلا ينبغي أن يهمل أمر واحد منهما بالمرّة كما يفعله عامة الفريقين" ⁽²⁾.

فربّ لفظة غامضة في حديث ترد مُفسرة في حديث آخر ، وربّ رجل مُبهم يرد في رواية مُصرّحاً به، وربّ حديث عام يرد تخصيصه في حديث آخر، لهذه الأسباب وغيرها تكمن أهمية جمع الروايات الحديثية، ولأجل هذا جاءت هذه الدراسة لتبين أهم الأمور المتعلقة بتعدد الروايات .

الدراسات السابقة :

هناك عدة دراسات تقترب في موضوعها من هذه الدراسة أو من بعض مباحثها ومن

أبرزها :

1- (تعدد الحادثة في روايات الحديث النبوي) تأليف الدكتور : حمزة محمد وسيم البكري، وهو من إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر ، ومطبوع في دار أروقة للدراسات والنشر ، عمّان، سنة 2013م ، وقد عني الكتاب بقضية تعدد الحادثة في الحديث الشريف، مع بيان الضوابط التي يُعرف بها تعدد الحادثة من عدم تعددها ، والقرائن التي يُستعان بها في القول بتعدد الحادثة والموانع التي تحول دون القول بتعدددها ، وقد جاء

(1) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، تحقيق: د. محمود الطحان ، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ .
212/2

(2) محمد جمال الدين القاسمي ، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1 ، 1399هـ ، ص 283

الكتاب بشكل موسع ومفصل في قضية تعدد الحادثة ويقتررب موضوعه مع بعض مباحث تعدد الرواية .

2- (أسباب تعدد الروايات في الحديث النبوي الشريف)، بحث علمي للأستاذ الدكتور شرف القضاة والأستاذ الدكتور أمين القضاة ، وهو مطبوع في دار الفرقان - عمان سنة 1985م ، ويقتصر البحث على بيان أسباب تعدد الروايات .

3- (أثر جمع روايات الحديث وألفاظه على فهم معناه)، بحث علمي كتبه الدكتور أحمد بن محمد العبيد الأستاذ في قسم السنة وعلومها بجامعة القصيم عام 1430 هـ ، وقد اقتصر فيه على آثار جمع الروايات الحديثية .

4- (من ضوابط فهم السنة النبوية جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها)، بحث علمي كتبه أحمد بن محمد فكير، كلية الآداب بأكادير، منشور على شبكة الإنترنت ، وهو مضاف للمكتبة الشاملة ، وقد تحدث فيه كاتبه عن جمع الروايات عند المحدثين والفقهاء والأصوليين مع أمثلة وتصنيف لهذا الجمع .

وهذه الدراسات تلتقي مع دراستي في بعض المباحث ، وتتميز هذه الدراسة بأنها بيّنت الحكمة من تعدد الروايات ، ونقد التوسع فيها من دون توفر شروط الصحة ، مع بيان أنواع هذا التعدد وآثاره .

منهج البحث :

143

اعتمدت في هذا البحث على المناهج الآتية :

1- المنهج الاستقرائي: حيث جمعت بعض الأمثلة التي اختلفت الرواية فيها ، أو تعددت الحادثة فيها بما يكفي لضبط المسألة وتأصيلها .

2- المنهج الاستنباطي : وذلك باستخراج الحكم والمعنى الصحيح المراد من الحديث الشريف ، واستنباط الحكم من تعدد الرواية ، وأنواعها وآثارها .

خطة البحث :

قسمت بحثي بعد المقدمة إلى ستة مباحث على الوجه الآتي :

المبحث الأول : تعريف الرواية .

المبحث الثاني : أسباب تعدد الروايات .

المبحث الثالث : الحكمة من تعدد الروايات :

أولاً : التوسعة على الأمة .

ثانياً : بيان الصور التطبيقية للحكم الشرعي .

ثالثاً : التأكيد على فضل النبي صلى الله عليه وسلم .

المبحث الرابع : نقد التوسع في تعدد الروايات دون توفر شروط الصحة .

المبحث الخامس : أنواع تعدد الروايات :
 أولاً : تعدد مع اختلاف المخرج وتعدد الواقعة.
 ثانياً : تعدد مع اتحاد المخرج والواقعة .
 ثالثاً : تعدد مع اختلاف المخرج واتحاد الواقعة .
 المبحث السادس : آثار جمع الروايات المتعددة .
 ثم خاتمة فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.
 وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

المبحث الأول : التعريف بتعدد الرواية :

أولاً : تعريف التعدد:

جاء في لسان العرب : " العَدُّ: إحصاء الشيء، عَدَّ يَعُدُّ عَدًّا وَتَعْدَادًا وَعَدَّةً وَعَدَّةً " (3)
 وفي المصباح المنير : " التَّعَدُّدُ : الكثرة " (4)
 وفي مختار الصحاح : " عَدَّه : أحصاه " (5)
 يفهم من التعريفات السابقة أنَّ التَّعَدُّدَ يُقصد به أن الشيء صار ذات عددٍ بعد أن كان واحداً، لذا فالتعدد ضد التفرّد.

ثانياً : تعريف الرواية :

1- الرواية لغة :

جاء في لسان العرب: " رَوَى الحديثَ والشَّعْرَ يَرْوِيهِ رَوَايَةً وَرَوَّاهُ وَرَوَّيْتُهُ الشَّعْرَ تَرْوِيَةً أَي حَمَلْتُهُ عَلَى رَوَايَتِهِ أَي اسْتَظْهَرْتَهُ " (6)

وفي المصباح المنير : " رَوَيْتَ الحديثَ إِذَا حَمَلْتُهُ وَنَقَلْتَهُ " (7)

وفي مختار الصحاح : "رَوَّاهُ الشَّعْرَ تَرْوِيَةً ، وَأَرَوَّاهُ أَيضاً : حَمَلَهُ عَلَى رَوَايَتِهِ " (8)

مما سبق يتبين أنَّ المراد من الرواية لغة : تحمُّل الحديث أو الشَّعْر ونحوهما، ونقله.

2- رواية الحديث في اصطلاح المحدثين :

(3) محمد بن مكرم بن منظور المصري ، لسان العرب ، مادة (عدد) ، دار صادر ، بيروت ، ط 1 ، 281 / 3
 (4) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، مادة (ع د د) ، المكتبة العلمية ، بيروت ، 395/2.

(5) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح ، تحقيق : محمود خاطر ، مادة (ع د د) ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، 1415هـ ، ص 175

(6) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (روي) ، 348 / 14

(7) الفيومي، المصباح المنير ، مادة (ر و ي) 246 / 1.

(8) الرازي ، مختار الصحاح ، ص 111

عَرَّفَ المحدثون علم رواية الحديث الشريف بأنه: علم يشتمل على أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله، وروايتها، وضبطها، وتحريروها ألفاظها⁽⁹⁾.

وعرّف كذلك بأنه : علم يقوم على نقل ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلُقِيَّة أو خَلْقِيَّة فهو يتناول ضبط كل حديث ونقله⁽¹⁰⁾.

وعرّف أيضاً بأنه: علم يشتمل على ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلُقِيَّة أو خَلْقِيَّة وسائر أخباره صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وبعدها وما أضيف إلى الصحابة والتابعين من أقوالهم وأفعالهم وتقاريراتهم ، ورواية المنقول وضبطه وتحريروها ألفاظه . وهذا التعريف اختاره الطيبي وابن حجر و زكريا الأنصاري وغيرهم⁽¹¹⁾ . وهو تعريف يشمل جميع جوانب الرواية ويلم بها إماماً كبيراً ، كما أنه يراعي مذهب القائلين بأن الحديث يشمل ما أضيف للصحابي والتابعي .

من خلال التعاريف السابقة يتضح أنّ موضوع علم رواية الحديث هو: ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابي أو التابعي فإنه يبحث في هذا العلم عن روايتها وضبطها ودراسة أسانيدها ومعرفة حال كل حديث ، ومعنى الحديث وما يستنبط منه من الفوائد . فعلم الرواية يحقق بذلك غاية عظيمة جداً تقوم على المحافظة على الحديث كما ورد والصون عن الخلل في نقله.

وبناء عليه فإن مصطلح تعدد الرواية يُقصد به :

" أن يذكر النبي صلى الله عليه وسلم الحديث أكثر من مرة بألفاظ مختلفة"⁽¹²⁾.

وأنّ المراد بجمع روايات الحديث : تتبع الحديث برواياته وألفاظه وطرقه المختلفة والربط بينها ، وجمعها في مكان واحد، أو متن واحد ؛ من جميع كتب الرواية.

المبحث الثاني : أسباب تعدد الروايات .

إن لتعدد الروايات أسباباً كثيرة، من أهمها :

1- تكرار القول في الواقعة الواحدة ، وقد كان من هديه صلى الله عليه وسلم تكرير

القول كما روى أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلَاثًا ، وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا .⁽¹³⁾

⁹ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، 8/1

¹⁰ محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار المنارة ، مكة المكرمة ط7، 1417هـ. ص11

¹¹ أيوب بن موسى الحسيني القريشي الكوفي ، الكليات معجم في المصطلحات والفروق، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ، بيروت. ص 370 .

طاهر بن صالح الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب ط1، 1416هـ، ص 22 .

¹² شرف محمود و أمين محمد القضاة ، أسباب تعدد الروايات في متون الحديث النبوي الشريف، مجلة دراسات الجامعة الأردنية ، دار الفرقان ، الأردن ، ط1 ، 1999م . ص 5 .

وقد أشار الخطابي لذلك في قوله : " إنه صلى الله عليه وسلم بُعث مُبلِغاً ومُعلماً فهو لا يزال في كل مقام يقومه وموطن يشهده يأمر بمعروف وينهى عن منكر ، ويُشرع في حادثة ويُفتي في نازلة ... وقد تختلف عباراته ويتكرر فيها بيانه ليكون أوقع للسامعين ... فيجتمع لذلك في القضية الواحدة عدة ألفاظ تحت معنى واحد " (14).

2- اختلاف رواة الحديث في أي طبقة من طبقات الإسناد في الحفظ و الضبط ، أو اختصار الحديث من بعضهم ، أو الجمع بين حديثين ، أو ما يحدث لبعضهم من شك ، وإدراج ، وقلب ، أو اختلافهم في وصف فعله صلى الله عليه وسلم.

بمثل: ما رواه الخطيب البغدادي عن أبي قطن و شَبَابَةَ ، حدثنا شُعْبَةُ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ " وَهُمْ أَبُو قَطْنٍ عَمْرُو بْنُ هُرَيْرَةَ وَشَبَابَةُ بْنُ سَوَّارٍ الْفَرَارِيُّ فِي رَوَايَتِهِمَا فِي الْحَدِيثِ عَنْ شُعْبَةَ وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ: أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ كَلَامُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَقَوْلُهُ: " وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ " كَلَامُ النَّبِيِّ ﷺ (15).

وقد اتضح الإدراج هنا من خلال رواية البخاري حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ - وَكَانَ يَمُرُّ بِنَا وَالنَّاسُ يَتَوَضَّؤُونَ مِنَ الْمَطْهَرَةِ - قَالَ: أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ فَإِنَّ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ قَالَ: « وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ » (16).

3- رواية الحديث بالمعنى ؛ فمن الرواة من يروي الحديث بالمعنى اختصاراً ، أو إفتاءً ، أو ورعاً ، أو لسبب آخر ، وتختلف عبارتهم في ذلك (17). وقد ذهب جمهور العلماء إلى جواز الرواية بالمعنى بشرطين : أن لا يكون الحديث مُتعبداً بلفظه ، وأن لا يكون من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم (18)، وأضاف ابن الصلاح شرطاً آخر وهو : العلم بالألفاظ وبما يحيل المعنى.

فقال: " والراوي إذا لم يكن عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها لم تجز له رواية ما سمعه بالمعنى " (19).

(13) رواه البخاري ، محمد بن إسماعيل الجعفي ، الجامع الصحيح ، تحقيق : مصطفى ديب البغا ، ط3 ، دار ابن كثير ، بيروت 1407هـ . كتاب العلم ، باب من أعاد الحديث ثلاثاً ، رقم (94) ، 48/1

(14) أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي الخطابي ، غريب الحديث ، تحقيق : عبد الكريم إبراهيم الغرباوي ، دار الفكر ، دمشق ، 1402 هـ ، 68/1

(15) البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب ، الفصل للوصل المدرج في النقل ، دار الهجرة ، ط1 ، 1418هـ ، رقم (59) .

(16) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الوضوء ، باب غسل الأعقاب ، رقم (163) 73/1

(17) طاهر الجزائري ، توجيه النظر إلى أصول الأثر 750/2

(18) انظر : أبو الفضل القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو الجعفي البستي ، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع ، تحقيق : السيد أحمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ط1 ، 1379هـ ، ص 174-178

(19) تقي الدين ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ، معرفة أنواع علوم الحديث ، تحقيق : نور الدين عتر ، دار الفكر ، دمشق ، 1406 هـ . ص 80

4- اختلاف حال المخاطبين : فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخاطب كل شخص بما يناسبه ، وهذا عين الحكمة والصواب ، ولذلك فقد يجيب عن السؤال الواحد بأجوبة متعددة في حالات متعددة.⁽²⁰⁾ وليس في ذلك تعارض بل هو من باب معرفة خصائص الناس وطبائعهم ، واختيار ما يناسب أحوالهم وحاجاتهم ، وقد ظهر ذلك في اختياره صلى الله عليه وسلم للألفاظ والعبارات والمعاني والأساليب البلاغية واختياره للوسائل التعليمية التي تحمل تلك الألفاظ والمعاني والأساليب.

يقول النووي في شرحه لحديث المُسيء لصلاته : " وفيه الرفق بالمتعلم والجاهل وملاحظته، وإيضاح المسألة، وتلخيص المقاصد، والاقتصار في حقه على المهم دون المُكملات التي لا يحتمل حاله حفظها والقيام بها"⁽²¹⁾

وقال الشوكاني بعد ذكره للحديث الذي سئل فيه النبي صلى الله عليه وسلم عن المباشرة للصلائم فرخص للشيخ ونهى الشاب⁽²²⁾: " إذنه للشيخ يدل على أنه لا يجوز التقبيل لمن خشي أن تغلبه الشهوة ، وظنَّ أنه لا يملك نفسه عند التقبيل ، ولذلك ذهب قوم إلى تحريم التقبيل على من كان تتحرك به شهوته ، والشاب مظنة لذلك"⁽²³⁾.

5- اختلاف سماع الصحابة للحديث.

فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يُلقى كلامه بأفصح بيان، وكان الصحابة يتلقونه عنه باختلاف قريتهم وبعدهم منه، ويتباين ملكاتهم في التلقي، فيؤدى كلُّ منهم ما سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم، فينشأ وجه من الاختلاف في بعض ألفاظ الحديث، فيكون سبباً للتعارض الظاهري بين الروايات؛ لذا نجد قول الخطابي رحمه الله في ذلك: "وقد يحتمل ذلك وجهًا آخر، وهو أن يكون بعضهم سمعه يقول: لبيك بحج، فحكى أنه أفرد لها، وخفي عليه قوله: وعمره، فلم يحك إلا ما سمع، وهي عاتشة، ووعى غيرها الزيادة فرواها، وهو أنس"⁽²⁴⁾.

وقد كان بعض الصحابة رضوان الله عليهم يدخل ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتحدث فيفوته ما قيل قبل دخوله، وقد يخرج بعضهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتحدث فيفوته ما قيل بعد خروجه ، وكان بعضهم يحضر الحديث كله فيروي كل منهم ما حضره وسمعه فتتعدد الروايات وتختلف زيادةً ونقصاً.⁽²⁵⁾

6- التقديم والتأخير :

²⁰ القضاة ، أسباب تعدد الروايات ، ص 5- 12
²¹ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث ، بيروت ، ط 1392 هـ . 108/4
²² رواه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت، كتاب الصيام ، باب كراهيته للشباب ، رقم (2387) 312/2، وإسناده حسن .
²³ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، نيل الأوطار - تحقيق : عصام الدين الصبابطي ، دار الحديث ، مصر، ط 1413 هـ . 587/4
²⁴ أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي الخطابي، معالم السنن ، ط 1 ، المطبعة العلمية ، حلب ، 1351 هـ ، 140/2 ،
²⁵ القضاة ، أسباب تعدد الروايات ، ص 23

والمقصود هنا تقديم كلمة أو جملة وتأخير أخرى في الأحاديث التي تحوي عدة أمور معطوفة ويحدث ذلك لعدم ضبط الراوي للترتيب أو أنه يرى أن الترتيب لا يؤثر في المعنى .
ومن أمثلة التقديم والتأخير حديث أركان الإسلام الذي أخرجه الإمام مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه (26) ، فقد جمع أربع طرق للحديث كلها عن ابن عمر رضي الله عنه وفي الرواية الثانية والثالثة تقديم الحج على الصوم ، وفي الأولى والرابعة تقديم الصوم على الحج ، ولرفع هذا الإشكال قال النووي : " الأظهر والله أعلم أنه يحتمل أن ابن عمر سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم مرتين مرة بتقديم الحج ومرة بتقديم الصوم فرواه أيضاً على الوجهين في وقتين فلما رد عليه الرجل وقدم الحج قال ابن عمر لا ترد على ما لا علم لك به ولا تعترض بما لا تعرفه ولا تقدح فيما لا تتحققه بل هو بتقديم الصوم هكذا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في هذا نفي لسماعه على الوجه الآخر ويحتمل أن ابن عمر كان سمعه مرتين بالوجهين كما ذكرنا ثم لما رد عليه الرجل نسي الوجه الذي رده فأنكره فهذان الاحتمالان هما المختاران في هذا" (27)

المبحث الثالث : الحكمة من تعدد الروايات .

إن لتعدد الروايات في الحديث الواحد جگم جليلة ، وسأعرض هنا أهم هذه الجگم :
أولاً: التوسعة على الأمة. (28)

يمكن أن تكون الرواية قد تعددت لوقوع حادثة ما على الوجه نفسه أكثر من مرة ، ويُمكن أن يكون وقوعها على وجه شبيه بما وقعت عليه أول مرة ، وهذا يتضمن حكمة جليلة وهي التوسعة على الأمة بعدم إلزامها بكيفية واحدة في الأعمال أو صيغة واحدة في الأقوال ، بخلاف ما لم تتعدد الرواية فستكون محصورة بذلك .

قال ابن تيمية رحمه الله بعد أن قسّم الاختلاف إلى نوعين اختلاف تنوع واختلاف تضاد: " واختلاف التنوع على وجوه : منه ما يكون كلُّ واحد من القولين أو الفعلين حقاً مشروعاً كما في القراءات ، وصفة الأذان، والإقامة ، والاستفتاح ، والتشهدات ، وصلاة الخوف ، وتكبيرات العيد ، وتكبيرات الجنازة ، إلى غير ذلك مما قد شرع جميعه، وإن كان قد يقال : إن بعض أنواعه أفضل" (29).

ومن الأمثلة على ذلك (30)

(26) رواه مسلم ، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، بيروت، المسند الصحيح ، كتاب الإيمان ، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام ، رقم (16) 45/1

(27) النووي ، المنهاج 1/178

(28) انظر : حمزة محمد وسيم البكري، تعدد الحادثة في روايات الحديث النبوي ، أروقة للدراسات والنشر ، الأردن ، ط1 ، 1434هـ ، ص 41-50

(29) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق : ناصر عبد الكريم العقل ، دار عالم الكتب، بيروت، ط7 ، 1419هـ ، ص33. وينظر : حمزة البكري ، تعدد الحادثة

ص : 43

(30) حمزة البكري : تعدد الحادثة ، ص 42-48

تعدد روايات صلاة الخوف .

أخرجها ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عباس ، وجابر ، وزيد بن ثابت ، وأبي هريرة ، وابن عمر ، وأبي بكر ، وسهل بن أبي حنيفة ، وبين هذه الأحاديث اختلاف في كيفية الصلاة من عدة وجوه ، ثم قال ابن حبان بعدها: " هذه الأخبار ليس بينها تضاد ولا تهافت ، ولكن المصطفى صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف مراراً في أحوال مختلفة بأنواع متباينة ، على حسب ما ذكرناه ، أراد صلى الله عليه وسلم به تعليم أمته صلاة الخوف أنه مباح لهم أن يصلوا أي نوع من الأنواع التسعة التي صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخوف على حسب الحاجة إليها ، والمرء مباح له أن يصلي ما شاء عند الخوف من هذه الأنواع التي ذكرناها ؛ إذ هي من اختلاف المباح من غير أن يكون بينها تضاداً أو تهافتاً" (31) .

وقال الإمام أحمد : " كل حديث يُروى في أبواب صلاة الخوف فالعمل به جائز " (32) .

ثانياً : بيان الصور التطبيقية للحكم الشرعي .

تُعد أفعال النبي صلى الله عليه وسلم الوجه العملي التطبيقي لكثير من الأحكام الشرعية ، ولا يخفى أن بعض الأحكام لها صور متعددة في التطبيق بينتها تعدد الروايات وهذا من حكم تعدد الرواية .

ومثال ذلك : حديث سهو النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة فقد رواه عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن مالك ابن بُحينة، وعمران بن حصين ، ومعاوية بن حُديج ، وأبو هريرة رضي الله عنهم (33) .

149

فحديث ابن مسعود : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ حَمْسًا فَقَالُوا أَرِيدَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ: «وَمَا ذَاكَ؟» . قَالُوا: صَلَّيْتَ حَمْسًا . فَنَتَى رَجُلِيهِ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ (34) .

وحديث ابن بُحينة : أن النبي عليه السلام صَلَّى بِهِمُ الظُّهْرَ فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ لَمْ يَجْلِسْ ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ حَتَّى إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ ، وَانْتَهَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ ، كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ ، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ سَلَّمَ (35) .

وحديث عمران بن حصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صَلَّى العَصْرَ ، فَسَلَّمَ فِي ثَلَاثِ رَكَعَاتٍ ، ثُمَّ دَخَلَ مَنْزِلَهُ ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يَقَالُ لَهُ الْخَرْبَائِيُّ ، وَكَانَ فِي يَدَيْهِ طُولٌ ، فَقَالَ: يَا

(31) ابن حبان ، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي ، صحيح ابن حبان ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2 ، 1414هـ ، 145/1

(32) نقله عنه ابن القيم ، شمس الدين بو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، تحقيق : شعيب ، وعبدالقادر الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ومكتبة المنار الإسلامية ، الكويت ، ط1 ، 1407هـ ، 512/1 .

(33) البكري ، تعدد الحادثة ، ص: 51

(34) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب ما جاء في القبلة ، رقم (396) 157/1 ، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب السهو في الصلاة والسجود له ، رقم (572) 401/1

(35) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب صفة الصلاة ، باب من لم ير التشهد الأول واجباً ، رقم (795) 285/1

رَسُولَ اللَّهِ فَدَكَرَ لَهُ صَنِيعَهُ، وَخَرَجَ غَضَبَانَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى النَّاسِ، فَقَالَ: أَصَدَقَ هَذَا قَالُوا: نَعَمْ، «فَصَلَّى رُكْعَةً، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ»⁽³⁶⁾.

وحديث معاوية بن حُديج أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى يَوْمًا فَسَلَّمَ وَقَدْ بَقِيََتْ مِنَ الصَّلَاةِ رُكْعَةٌ فَأَدْرَكَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: نَسِيتَ مِنَ الصَّلَاةِ رُكْعَةً فَارْجِعْ فَدَخَلَ الْمَسْجِدَ وَأَمَرَ بِإِلَاءٍ فَأَقَامَ الصَّلَاةَ فَصَلَّى لِلنَّاسِ رُكْعَةً فَأَخْبَرْتُ بِذَلِكَ النَّاسَ. فَقَالُوا لِي: أَتَعْرِفُ الرَّجُلَ؟ قُلْتُ: لَا إِلَّا أَنْ أَرَاهُ فَمَرَّ بِي، فَقُلْتُ: هَذَا هُوَ. فَقَالُوا: هَذَا طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ⁽³⁷⁾. وفي رواية: أَنَّ ذَلِكَ فِي صَلَاةِ الْمَغْرَبِ، وَأَنَّهُ سَلَّمَ فِيهَا مِنْ رَكْعَتَيْنِ⁽³⁸⁾.

وحديث أبي هريرة قَالَ: صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِحْدَى صَلَاتَيِ الْعَشِيِّ - قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: سَمَّاهَا أَبُو هُرَيْرَةَ وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا - قَالَ: فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ، فَقَامَ إِلَى خَشْبَةِ مَعْرُوضَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا، كَأَنَّهُ غَضَبَانُ، وَوَضَعَ يَدَهُ الِئْمَنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، وَوَضَعَ حَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَى، وَخَرَجَتْ السَّرْعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلَاةُ. وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طَوْلٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْسِيتَ أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ قَالَ: «لَمْ أُنْسَ، وَلَمْ تُقْصِرْ». فَقَالَ: «أَكَمَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ». فَقَالُوا: نَعَمْ. فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ. فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ ثُمَّ سَلَّمَ فَيَقُولُ نُبِنْتُ أَنْ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ ثُمَّ سَلَّمَ⁽³⁹⁾.

فحديث ابن مسعود فيه أن السهو بزيادة ركعة، وحديث ابن بُحينة السهو فيه بنسيان التشهد الأوسط، وأما حديث عمران وأبي هريرة ومعاوية بن حديج فالسهو فيه بإنقاص ركعة أو ركعتين، ويظهر من خلال هذه الروايات أن سجود السهو شرع ليجبر خللاً واقعاً في الصلاة، وهذا الخلل متعدد متنوع⁽⁴⁰⁾.

ثالثاً : التأكيد على فضل النبي صلى الله عليه وسلم .

عندما يكون تعدد الرواية بسبب تجدد الحادثة تتجلى أحياناً الحكمة في إظهار فضل النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو مثلاً في حادثة نبع الماء من بين أصابع النبي صلى الله عليه وسلم، وهي معجزة عظيمة في تعددها تأكيد على فضل النبي صلى الله عليه وسلم ورفعة قدره وعظمة منزلته، وعلو درجته ورتبته عند ربه سبحانه وتعالى⁽⁴¹⁾.

³⁶ (رواه مسلم، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم (574) 404/1

³⁷ (رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب إذا صلى خمساً، رقم (1023) 269/1 والنسائي في سننه، كتاب الأذان، باب الإقامة لمن نسي ركعة من الصلاة، رقم (664) 18/2 وإسناده صحيح .

³⁸ (رواه ابن حبان في صحيحه، رقم (2674)

³⁹ (رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، رقم (468) 182/1، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم (573) 403/1

⁴⁰ هذه الأمثلة ذكرها حمزة البكري، تعدد الحادثة، ص55 .

⁴¹ (حمزة البكري، تعدد الحادثة، ص:59)

وكذلك تعدد حادثة شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم (42) وقد وقعت ثلاث مرات الأولى في صغره لما كان مُسترضعاً في بني سعد لنزع العلقة التي قيل له عندها هذا حظ الشيطان منك وقد ثبت هذا في حديث أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاه جبريل صلى الله عليه وسلم وهو يلعب مع الغلمان، فأخذه فصرعه، فشق عن قلبه، فاستخرج القلب، فاستخرج منه علقته، فقال: هذا حظ الشيطان منك، ثم غسله في طست من ذهب بماء زمزم، ثم لأمه، ثم أعاده في مكانه، وجاء الغلمان يسعون إلى أمه - يعني ظنره - فقالوا: إن محمداً قد قُتل، فاستقبلوه وهو منتقع اللون، قال أنس: «وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَنْتَ ذَلِكَ الْمُخِيطِ فِي صَدْرِهِ» (43). والثانية: عند مبعثه ليتلقى ما يوحي إليه بقلب قوي في أكمل الأحوال من التطهير قال الحافظ في الفتح عند شرحه لحديث باب المعراج من البخاري قال: وثبت شق الصدر عند البعثة كما أخرجه أبو نعيم في الدلائل (44). والثالثة في حادثة الإسراء والمعراج، عند إرادة العروج إلى السماء فعن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فرج سقفت بيبي وأنا بمكة فنزل جبريل صلى الله عليه وسلم ففرج صدري ثم غسله من ماء زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وإيماناً فأفرغها في صدري ثم أطبقه (45). قال الحافظ ابن حجر: ليتأهب للمناجاة، ويحتمل أن تكون الحكمة في هذا الغسل لتقع المبالغة في الاسباغ بحصول المرة الثالثة كما تقرر في شرعه صلى الله عليه وسلم (46).

المبحث الرابع: نقد التوسع في تعدد الروايات دون توفر شروط الصحة.

للقول بتعدد الروايات يجب أن يتوفر شرط الصحة بحيث إذا انتفى هذا الشرط لم يكن للقول بالتعدد وجه صحيح،

151

لذا فقد حرص الحافظ ابن حجر في الفتح على بيان صحة الرواية من ضعفها عند الإشارة إلى تعدد الروايات كما في قوله: " وفي رواية صحيحة إذا وُضع العشاء وأحدم صائم" (47) وقوله: " وفي رواية صحيحة للطبراني وذلك حين تسبيح الضحى" (48)، وقوله: " في رواية صحيحة أيضاً فلما كست الأمراء الكعبة جللها القباطي ثم تصدق بها" (49).

وعند وجود رواية ضعيفة يشير إلى عدم الاحتجاج بها كما في قوله: " حُكي عن ابن عباس في رواية ضعيفة والثابت عنه خلافه" (50)، وقوله: " وأما ما روي عن ذكوان عن أم

(42) المرجع السابق، ص: 59

(43) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات وفرض الصلوات، رقم (162)

147/1

(44) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 204/7-205

(45) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب ما جاء في زمزم، رقم (1555) 589/2، ومسلم في كتاب الإيمان، باب

الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات وفرض الصلوات، رقم (163) 148/1

(46) ابن حجر، فتح الباري 205/7

(47) المصدر السابق 160/2

(48) المصدر السابق 457/2

(49) المصدر السابق 459/3

(50) المصدر السابق 268/1

سلمة في هذه القصة أنها قالت: فقلت يا رسول الله أنقضيهما إذا فاتتا؟ فقال: لا، فهي رواية ضعيفة لا تقوم بها حجة" (51).

فقتييد الروايات بالصحيحة أمر غاية في الأهمية لكي لا تُثبت للنبي صلى الله عليه وسلم ما لم يقله فلا يلزم من صحة الحديث صحة سائر رواياته، فقد تأتي رواية بزيادة عن الرواية الصحيحة لكن سندها لم يصح أو صح سندها ولا تصح الزيادة في المتن⁽⁵²⁾، فصحة الحديث كما هو معلوم عند علماء أصول الحديث تعتمد على صحة السند والمتن معاً. ومن الأمثلة على ما قيل فيه من تعدد الرواية وفي الإسناد ضعف:

ما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى ذَاتَ لَيْلَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَصَلَّى بِصَلَاتِهِ نَاسٌ، ثُمَّ صَلَّى مِنَ الْقَابِلَةِ فَكَثُرَ النَّاسُ، ثُمَّ اجْتَمَعُوا مِنْ اللَّيْلَةِ الثَّلَاثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ، فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ: «قَدْ رَأَيْتُ الَّذِي صَنَعْتُمْ وَلَمْ يَمْنَعْنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ إِلَّا أَنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ»، وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ⁽⁵³⁾.

وحديث جابر رضي الله عنه: صَلَّى بِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ ثَمَانَ رَكَعَاتٍ وَأَوْتَرَ، فَلَمَّا كَانَتِ الْقَابِلَةُ اجْتَمَعْنَا فِي الْمَسْجِدِ وَرَجَوْنَا أَنْ يَخْرُجَ، فَلَمْ نَزَلْ فِيهِ حَتَّى أَصْبَحْنَا، ثُمَّ دَخَلْنَا، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اجْتَمَعْنَا الْبَارِحَةَ فِي الْمَسْجِدِ، وَرَجَوْنَا أَنْ تُصَلِّيَ بِنَا، فَقَالَ: إِيَّيْ خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ⁽⁵⁴⁾.

هاتان الروايتان لفظهما مختلفان فرواية السيدة عائشة فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس يومين، وليس فيها تحديد لعدد الركعات، ولا شك من صحتها لورودها في الصحيحين، أما رواية جابر رضي الله عنه ففيها أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالناس يوماً واحداً وفيها بيان لعدد الركعات ولكنها رواية ذات إسناد ضعيف بسبب عيسى بن جارية فلا يعتمد عليها.

ومن الأمثلة التي صحت سنداً لا متناً حديث ابن عمر رضي الله عنه في الصحيحين: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى، فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ صَلَّى رُكْعَةً وَاحِدَةً، تُؤْتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى»⁽⁵⁵⁾، وفي

⁵¹ (المصدر السابق 64/2-65)

⁵² (يوسف العلوي، البلاغة النبوية في ضوء تعدد الروايات الحديثية، بحث مقدم لجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، ص: 27)

⁵³ (رواه البخاري في صحيحه، أبواب التهجد، رقم 380/1(1077)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب التزغيب في قيام رمضان وهو التراويح، رقم 761) 524/1

⁵⁴ (رواه أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط 1، 1404هـ، رقم 326/3 (1802)، وابن خزيمة في صحيحه، رقم 138/2 (1070) وابن حبان، رقم 2409) 169/6، وفي إسناده عيسى بن جارية: قال أبو داود: منكر الحديث، وذكره العقيلي في الضعفاء، وقال ابن عدي: أحاديثه غير محفوظة (ابن حجر، تهذيب التهذيب 185/8)، وقال الحافظ: فيه لين. (تقريب التهذيب، ص 438)

⁵⁵ (رواه البخاري في صحيحه، كتاب الوتر، باب ما جاء في الوتر، رقم 337/1(946)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل مثنى مثنى والوتر ركعة، رقم 749) 516/1

رواية في غير الصحيحين: " صَلَاةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِثْنِي مِثْنِي " (56) بزيادة " النهار " ، قال ابن الملتن : هذا الحديث أصله في الصحيحين بدون ذكر " النهار " (57) وقال الترمذي: والصحيح ما روي عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : صَلَاةُ اللَّيْلِ مِثْنِي مِثْنِي " وروي الثقات عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه صلاة النهار (58). وقال النسائي : هذا الحديث عندي خطأ – يعني الذي فيه ذكر النهار- (59) ، وقال ابن تيمية : "فهذا الحديث يرويه الأزدي عن علي بن عبد الله البارقي، عن ابن عمر ، وهو خلاف ما رواه الثقات المعروفون عن ابن عمر فإنهم رَوَوْا ما في الصحيحين أنه سئل عن صلاة الليل فقال : "صلاة الليل مِثْنِي مِثْنِي فإذا خفت الفجر فأوتر بواحدة " (60) .

وقال الحاكم : هذا حديث ليس في إسناده إلا ثقة ثبت ، وذكر النهار فيه وهم ، والكلام عليه يطول (61) .

وقال الحافظ ابن حجر : " إن أكثر أئمة الحديث أعلوا هذه الزيادة وهي قوله (النهار) بأن الحفاظ من أصحاب ابن عمر لم يذكروها عنه ، وقال يحيى بن معين : من عليّ الأزدي حتى أقبل منه؟ " (62) .

ومن أمثلة تعدد الروايات الصحيحة حديث أنس رضي الله عنه في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم للمصلين خلفه، فجاء في رواية عبد العزيز بن صهيب عن أنس بلفظ : « أَقِيمُوا الصُّفُوفَ فَإِنِّي أَرَاكُمْ خَلْفَ ظَهْرِي » (63).

وجاء في رواية المختار بن فلفل عن أنس قال : صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ فَلَمَّا فَضِيَ الصَّلَاةَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ، فَقَالَ: «أَبْهَأُ النَّاسُ، إِنِّي إِمَامُكُمْ، فَلَا تَسْبِقُونِي بِالرُّكُوعِ وَلَا بِالسُّجُودِ، وَلَا بِالْقِيَامِ وَلَا بِالْإِنْصِرَافِ، فَإِنِّي أَرَاكُمْ أَمَامِي وَمِنْ خَلْفِي» (64)

(56) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب في صلاة النهار ، رقم (1295) 65/2 ، والترمذي في سننه ، كتاب الصلاة ، باب ما جاء أن صلاة الليل والنهار مِثْنِي مِثْنِي ، رقم (597) 491/2-492 ، والنسائي في سننه ، كتاب قيام الليل وتطوع النهار ، باب كيف صلاة الليل ، رقم (1662) 224/2-225 ، وابن ماجه في سننه ، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب ما جاء في صلاة الليل والنهار مِثْنِي مِثْنِي ، رقم (5123) 69/2

(57) سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد بن الملتن ، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق : مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وباسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الرياض، ط1 ،

1425هـ ، ص 357

(58) الترمذي ، السنن ، 491/2-492

(59) النسائي ، السنن 227/3

(60) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1406هـ ، 165/21

(61) الحاكم ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، معرفة علوم الحديث ، تحقيق : السيد معظم حسين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 1397هـ ، ص 235

(62) ابن حجر ، فتح الباري 556/2

(63) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الجماعة والإمامة ، باب تسوية الصفوف عند الإقامة وبعدها ، رقم (686) 253/1

(64) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب تحريم سبق الإمام ، رقم (426) 320/1

ففي رواية عبد العزيز أن ذلك القول كان قبل الشروع في الصلاة ، بخلاف رواية المختار ففيها أن ذلك القول كان بعد الانتهاء من الصلاة، فُحْمَل رواية عبد العزيز على حادثة غير حادثة رواية المختار⁽⁶⁵⁾.

وقد أورد الإمام مسلم في صحيحه رواية المختار بعد رواية ثالثة للحديث عن قتادة عن أنس : «أَتَمُّوا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ فَوَ اللّٰهُ، إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِ ظَهْرِي إِذَا مَا رَكَعْتُمْ، وَإِذَا مَا سَجَدْتُمْ»⁽⁶⁶⁾، فدلّ على أنهما حديث واحد في حادثة واحدة تختلف عن حادثة رواية عبد العزيز

المبحث الخامس: أنواع تعدد الروايات :

لتعدد الروايات عدة أنواع وهي :

أولاً : تعدد مع اختلاف المخرج وتعدد الواقعة.

يتحقق تعدد الحادثة إذا اختلف مخرج الروايات ، ومخرج الرواية هو صحابيه⁽⁶⁷⁾، لأن اتحاد المخرج يدل على أن جميع الروايات لحديث واحد لأن الأصل أنّ الصحابي سمع الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم مرة إلا أن يثبت التعدد⁽⁶⁸⁾.

أما إذا اختلف مخرج الحديث فرواه صحابيان أو أكثر فهنا قد يكون تعدد الحادثة متحققاً وقد يكون محتملاً .

قال ابن دقيق العيد: "يُعرف كون الحديث واحداً باتحاد سنده ومخرجه وتقارب

ألفاظه." ⁽⁶⁹⁾

وقال العلاني : " إذا اختلفت مخارج الحديث ، وتباعدت ألفاظه فالذي ينبغي أن يُجعل حديثين مستقلين ...، وأما إذا اتحد مخرج الحديث وتقاربت ألفاظه فالغالب حينئذ على الظن أنه حديث واحد وقع الاختلاف فيه على بعض الرواة " ⁽⁷⁰⁾.

ومثال ذلك⁽⁷¹⁾ : حديث أنس رضي الله عنه جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَحَضَرْتَ الصَّلَاةَ فَصَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

⁶⁵ حمزة البكري ، تعدد الحادثة ، ص109

⁶⁶ رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها ، رقم (425) 320/1

⁶⁷ مخرج الرواية يُقصد بها الصحابي ، واتحاد مخرج الحديث : أي أنه من رواية الصحابي نفسه . (انظر : عبد الرحمن بن إبراهيم الحميسي ، معجم علوم الحديث ، دار الأندلس الخضراء ، جدة ، ص38-39)

⁶⁸ حمزة البكري ، تعدد الحادثة ، ص147

⁶⁹ تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، تحقيق : محمد حامد الفقي و أحمد محمد شاكر أبو الأشبال ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، 1372هـ ، 231/2

⁷⁰ خليل بن كيكادي العلاني ، نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليمين من الفوائد تحقيق : كامل شطيبي الراوي ، مطبعة الأمة ، بغداد ، 1406 هـ ، ص112 ، وانظر : حمزة البكري ، تعدد الحادثة ، ص :147-148.

⁷¹ حمزة البكري ، تعدد الحادثة ، ص: 151-153

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَضَى الصَّلَاةَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا، فَأَقِمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «هَلْ حَضَرْتَ الصَّلَاةَ مَعَنَا؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «قَدْ غُورَ لَكَ»⁽⁷²⁾.

وفي رواية ابن مسعود رضي الله عنه تصريح بأن الرجل لم يصب الحدَّ ، بلفظ : أَنَّ رَجُلًا أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ قُبْلَةً ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَأَنْزَلَتْ عَلَيْهِ (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفْعًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ) . قَالَ الرَّجُلُ أَلَيْ هَذِهِ قَالَ : « لِمَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ أُمَّتِي »⁽⁷³⁾.

قال الحافظ ابن حجر : "من وحد هذه القصة والتي في حديث ابن مسعود ليس بجيد لاختلاف القصتين وعلى التعدد جرى البخاري في هاتين الترجمتين فحمل الأولى على من أقر بذنوب دون الحد للتصريح بقوله غير أنني لم أجامعها وحمل الثانية على ما يوجب الحد لأنه ظاهر قول الرجل وأما من وحد بين القصتين فقال لعله ظن ما ليس بحد حداً أو استعظم الذي فعله فظن أنه يجب فيه الحد"⁽⁷⁴⁾.

والأمثلة على ذلك كثيرة ، قال الصنعاني : " وذلك كاختلاف روايات الأذان ... وكذلك ألفاظ التوحيد ، وفي ألفاظ التشهد ... فمثل هذا وغير ذلك محمول على تعدد التعليم منه صلى الله عليه وسلم "⁽⁷⁵⁾.

ثانياً : تعدد مع اتحاد المخرج والواقعة :

إذا اتحد مخرج الروايات فالأصل كما ذكرنا آنفاً أن تكون جميعاً لحديث واحد إلا إذا ثبت خلافه ، قال الحافظ ابن حجر : " الأصل عدم التعدد عند اتحاد مخرج الحديث " ⁽⁷⁶⁾.

ومثال ذلك : حديث " إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ " ⁽⁷⁷⁾ فقد اختلفت رواياته مع أن مخرجه واحد فلم يرو إلا من عمر رضي الله عنه ولم يروه عن عمر إلا علقمة بن وقاص الليثي ولا عن علقمة إلا محمد بن إبراهيم التيمي ، ولا عن التيمي إلا يحيى بن سعيد الأنصاري ، ثم أشهر عن يحيى ⁽⁷⁸⁾.

قال الخطابي : " قد يتكلم صلى الله عليه وسلم في بعض النوازل وبحضرته أخلط من الناس قبائلهم شتى ، ولغاتهم مختلفة ، ومراتبهم في الحفظ والاتقان غير متساوية ، وليس كلهم يتيسر لضبط اللفظ وحصره ... وإنما يُستدرك المراد بالفحوى ويتعلق منه بالمعنى ، ثم يؤديه

⁽⁷²⁾ رواه البخاري في صحيحه ، كتاب المحاربيين من أهل الكفر ، باب إذا أقرَّ بالحد ولم يبين هل للإمام أن يستتر عليه ، رقم

(6437) / 2501/6 ، و مسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب إن الحسنات يذهبن السيئات ، رقم (2764) / 2117/4

⁽⁷³⁾ رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التفسير ، باب قوله " وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل .. " ، رقم (4410) / 4

1727 ، و مسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب إن الحسنات يذهبن السيئات ، رقم (2763) / 2115/4

⁽⁷⁴⁾ ابن حجر ، فتح الباري 12 / 134

⁽⁷⁵⁾ محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ، رسالة في اختلاف ألفاظ الحديث النبوي ، تحقيق : صبري بن مصطفى المحمودي ،

دار التوحيد للنشر ، الرياض ، ط 1 ، 1428هـ ، ص 26-28

⁽⁷⁶⁾ ابن حجر ، فتح الباري 1 / 572

⁽⁷⁷⁾ رواه البخاري في صحيحه ، المقدمة ، باب كيف كان بدء الوحي ، رقم (1) / 3/1 ، و مسلم في صحيحه ، كتاب الإمارة ،

باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية ، رقم (1907) / 1515/3

⁽⁷⁸⁾ ابن الملقن ، البدر المنير 1 / 658

بلغته ويُعبّر عنه بلسان قبيلته ، فيجتمع في الحديث الواحد إذا انشعبت طرقة عدة ألفاظ مختلفة موجبا شيء واحد" (79).

ثالثاً : تعدد مع اختلاف المخرج واتحاد الواقعة:

ذكرنا سابقاً أن اختلاف المخرج من شروط تعدد الواقعة إلا إذا قامت قرينة تدل على اتحاد الواقعة ، ومن أمثلة ذلك : (80)

حديث المُجامع لأهله في نهار رمضان فقد رواه أبو هريرة وعائشة رضي الله عنهما :
أما حديث أبي هريرة رضي الله عنه فلفظه : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ رَجُلًا أَفْطَرَ فِي رَمَضَانَ، أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً، أَوْ يَصُومَ شَهْرَيْنِ، أَوْ يُطْعِمَ سِتِّينَ مَسْكِينًا» (81)

وأما حديث عائشة رضي الله عنها فلفظه : أَتَى رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ فِي رَمَضَانَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، احْتَرَفْتُ، احْتَرَفْتُ، فَسَأَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «مَا سَأَلْتَهُ؟» فَقَالَ: أَصَبْتُ أَهْلِي، قَالَ: «تَصَدَّقْ» فَقَالَ: وَاللَّهِ، يَا نَبِيَّ اللَّهِ، مَا لِي شَيْءٌ، وَمَا أَقْدِرُ عَلَيْهِ، قَالَ: «اجْلِسْ» فَجَلَسَ، فَبَيْنَمَا هُوَ عَلَى ذَلِكَ أَقْبَلَ رَجُلٌ يَسُوقُ جَمَارًا عَلَيْهِ طَعَامٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّنَ الْمُحْتَرِقِ أَنْفَاء؟» فَقَامَ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَصَدَّقْ بِهَذَا» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَعِيرْنَا؟ فَوَاللَّهِ، إِنَّا لَجِيَاعٌ، مَا لَنَا شَيْءٌ، قَالَ: «فَكُلُوا» (82).

ففي حديث أبي هريرة ثلاثة أصناف للكفارة ، أما في حديث عائشة فاقتصرت الرواية على التصديق فحسب.

ومما يدل على أن الواقعة واحدة قول الطحاوي أن الصفة المذكورة في حديث عائشة مذكورة أيضاً في حديث أبي هريرة ، وفي حديث أبي هريرة أشياء أخرى حفظها أبو هريرة ولم تحفظها عائشة (83) وقال الحافظ ابن حجر : " القصة واحدة ، وقد حفظها أبو هريرة وقصّها على وجهها ، وأوردتها عائشة مُختصرة ، أشار إلى هذا الجواب الطحاوي ، والظاهر أن الاختصار من بعض الرواة" (84) وقال البيهقي بعدما أورد حديث عائشة : " الزيادات التي في هذه الرواية تدل على صحة حفظ أبي هريرة ومن دونه لتلك القصة" (85) ويظهر من قول البيهقي أنه يرى اتحاد الواقعة أيضاً .

رابعاً : تعدد ناتج عن اتحاد المخرج وتعدد الواقعة:

(79) الخطابي ، غريب الحديث 69-68/1

(80) حمزة البكري ، تعدد الحادثة ، ص : 158-163

(81) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الصيام ، باب تغليب تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ، رقم (1111) 783/2

(82) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الصيام ، باب تغليب تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ، رقم (1112) 783/2

(83) الطحاوي ، شرح معاني الآثار 61/2

(84) ابن حجر ، فتح الباري 162/4

(85) البيهقي ، السنن الكبرى 223/4

كما ذكرنا آنفاً أن اتحاد مخرج الروايات يدل غالباً أنها لحديث واحد إلا إذا ثبت خلافه ، فالكلام هنا في هذا الاستثناء وهو نادر جداً ومثاله (86): حديث حماد بن سلمة عن ثابت البُناني عن أنس رضي الله عنه : أن رجلاً قال : يا رسول الله الرَّجُلُ يَحِبُّ الْقَوْمَ وَلَا يَبْلُغُ عَمَلَهُمْ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ " (87)

وروى حماد بن سلمة أيضاً عن ثابت عن أنس رضي الله عنه : أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيام السَّاعة فقال : " وما أعددتُ لها ، فإنها قائمة؟ " قال : ما أعددتُ لها من كبير عملٍ غيرَ أني أحبُّ الله ورسوله، قال : " فأنت مع مَنْ أَحَبَّبتُ " (88)

قال الحافظ ابن حجر : " سؤال الأول إنما وقع عن العمل وسؤال الثاني إنما وقع عن الساعة فدل على التعدد " (89)

المبحث السادس: آثار جمع الروايات المتعددة :

أولاً: تفسير بعض الألفاظ ومعرفة المراد منها :

وهذا يحصل في الأحاديث التي تُروى مختصرة في بعض الروايات وقد يؤدي ذلك إلى الوهم في فهم الحديث وتروى مفسرة في روايات أخرى ؛ فإذا جمعت اتضح المراد بالرواية المختصرة.

ومن الأمثلة على ذلك :

عن أم عطية الأنصارية قالت: دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِئِنَ تُؤْفِيَتِ ابْنَتُهُ فَقَالَ: « اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتُنَّ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ ، وَاجْعَلْنَ فِي الْأَخْرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ ، فَإِذَا فَرَعْتُنَّ فَأَذِنِّي » . فَلَمَّا فَرَعْنَا أَذْنَاهُ فَأَعْطَانَا حِفْوَهُ فَقَالَ: « أَشْعِرْتَهَا إِيَّاهُ » تعني إزاره . (90)

ففي هذه الرواية : لم يبين كيفية الغسل . وفي قوله " أو شيئاً من كافور " هل هي شك من الراوي أم لا ؟

ولكن عند النظر في الروايات الأخرى ؛ نجد في رواية عند البخاري : « اِبْدَأَنَّ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا » وَكَانَ فِيهِ أَنَّ أُمَّ عَطِيَّةَ قَالَتْ وَمَشَطْنَاَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ. (91)

ففي هذه الرواية تبين كيفية الغسل ؛ بقوله « اِبْدَأَنَّ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا » . وتبين أن " أو " في " أو شيئاً من كافور " شك من الراوي . (92)

(86) حمزة البكري ، تعدد الحادثة ، ص: 166-168.

(87) رواه أحمد في مسنده ، رقم (12646) 159 / 3 ، وأبو يعلى في مسنده ، رقم (3278) 35/6 وإسناده صحيح.

(88) رواه أحمد في مسنده ، رقم (12738) 168/3 ، وأبو يعلى في مسنده (3277) 34/6 ، وابن حبان (565) 342/2 وإسناده صحيح.

(89) ابن حجر ، فتح الباري 49/7

(90) البخاري في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب غسل الميت ووضوئه ، رقم (1195)، 422/1 . ومسلم في الجنائز ، باب

غسل الميت، رقم (939) ، 646/2 .

(91) في الجنائز ، باب ما يستحب أن يغسل وترا ، رقم (1196) ، 423/1

ثانياً : معرفة علة الحكم .

وله أمثلة كثيرة منها :

1- حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلُهُ، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ، فَلْيَتَوَضَّأْ»⁽⁹³⁾.

وفي رواية الحاكم بين الحكمة من الوضوء : فزاد " فَإِنَّهُ أَنْشَطُ لِلْعُودِ " ⁽⁹⁴⁾.

2- حديث جابر بن سمرة أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم : أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْعَنَمِ؟ قَالَ: «إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ، وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَوَضَّأْ» قَالَ أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ» قَالَ: أَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْعَنَمِ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ: أَصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «لَا» ⁽⁹⁵⁾.

ولمعرفة العلة والحكمة من التفريق بين الغنم والإبل في الحكم جاءت الرواية الأخرى المبينة للحكمة في حديث البراء بن عازب قال : سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ فَقَالَ: «تَوَضَّؤُوا مِنْهَا». وَسُئِلَ عَنْ لُحُومِ الْعَنَمِ فَقَالَ «لَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْهَا». وَسُئِلَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ فَقَالَ «لَا تُصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ فَإِنَّهَا مِنَ الشَّيَاطِينِ». وَسُئِلَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضِ الْعَنَمِ فَقَالَ «صَلُّوا فِيهَا فَإِنَّهَا بَرَكَةٌ» ⁽⁹⁶⁾.

قال محمد أبادي : " قوله (إنها من الشياطين) أي الإبل تعمل عمل الشياطين والأجنة لأن الإبل كثيرة الشر فتشوش قلب المصلي وربما نفرت وهو في الصلاة فتؤدي إلى قطعها أو أذى يحصل له منها فبهذه الوجوه وصفت بأعمال الشياطين والجن ⁽⁹⁷⁾ .

ثالثاً : تقييد المطلق .

ومثاله: حديث أم ورقة كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا وَجَعَلَ لَهَا مُؤَدَّتًا يُؤَدِّنُ لَهَا وَأَمَرَهَا أَنْ تُوَمَّ أَهْلَ دَارِهَا ⁽⁹⁸⁾.

⁽⁹²⁾ أحمد العبيد ، أثر جمع روايات الحديث ، ص 12
⁽⁹³⁾ رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحيض ، باب جواز نوم الجنب ، رقم (308) /1 249 . الترمذي في سننه ، كتاب الطهارة ، باب ما جاء في الجنب ، رقم (141) ، وقال : حسن صحيح /1 261 . ابن ماجه في سننه ، كتاب الطهارة ، باب في الجنب إذا أراد أن يعود ، رقم (587) /1 193 .
⁽⁹⁴⁾ مستدرک الحاكم ، رقم (542) ، وقال : هذا حديث صحيح ولم يخرجاه بهذا اللفظ إنما أخرجاه إلى قوله فليتوضأ فقط ولم يذكرنا فيه فإنه أنشط للعود وهذه لفظة تفرد بها شعبة عن عاصم والتفرد من مثله مقبول عندهما ، وقال الذهبي : لم يخرجها أخره 254/1

ورواه ابن حبان في صحيحه ، رقم (1211) 12/4 ، وابن خزيمة في صحيحه ، رقم (221) 110/1 وإسناده صحيح .
⁽⁹⁵⁾ رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحيض ، باب الوضوء من لحوم الإبل ، رقم (360) 275/1 ،
⁽⁹⁶⁾ رواه أبو داود ، كتاب الطهارة ، باب الوضوء من لحوم الإبل ، رقم (184) ، 47/1 والترمذي في كتاب الطهارة ، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل ، رقم (81) ، وقال : صحيح /1 122 ، وابن ماجه كتاب المساجد والجماعات ، باب الصلاة في أعطان الإبل ومرامح الغنم ، رقم (869) 253/1 ، وابن خزيمة رقم (32) ، وقال : ولم نر خلافا بين علماء أهل الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل لعدالة ناقله 21/1 .
⁽⁹⁷⁾ محمد أبادي ، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي ، عون المعبود على شرح سنن أبي داود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 1 ، 1415هـ ، 218/1

والحديث في طريقه كلها أنها كانت تؤم أهل دارها في بيتها وفي رواية عند الدارقطني زيادة تقيد المقصود بأهل دارها ففيها: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذَّنَ لَهَا أَنْ يُؤذَنَ لَهَا وَيُقَامَ وَتَوَمَّ نِسَاءَهَا. (99) وعلى ذلك فإن إطلاق عبارة (أهل دارها) مقيّدة بهذه الرواية بالنساء.

رابعاً : إيضاح المُحتمل .

تحمل اللغة العربية من المعاني والبلاغة التي تتميز به عن اللغات الأخرى؛ فهناك بعض الأحكام تؤخذ من مفهوم المخالفة ، إلا أنه ليس على إطلاقه ، فأحياناً يكون مفهوم المخالفة غير مقصود به حكم مخالف؛ وإنما يقصد به أمر آخر حسب سياق النص. من أمثلة ذلك :

حديث عبيد الله بن أبي يزيد أنه سمع ابن عباس يقول أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «لَا رَبًّا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ» (100) .

يدل مفهوم هذا الحديث على جواز ربا الفضل ؛ لكن هذا المفهوم غير مقصود لأنه يخالف الروايات التي حرمت ربا الفضل.

قال الطحاوي : " إن ذلك الربا إنما عني به ربا القرآن الذي كان أصله في النسئية وذلك أن الرجل كان يكون له على صاحبه الدين فيقول له أجلي منه إلى كذا وكذا بكذا وكذا درهما أزيدكما في دينك فيكون مشتركياً لأجل بمال فنهاهم الله عز و جل عن ذلك بقوله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) [البقرة : 278] ثم جاءت السنة بعد ذلك بتحريم الربا في التفاضل في الذهب بالذهب والفضة بالفضة وسائر الأشياء المكيلات والموزونات " . (101)

وقال ابن القيم: " هو إثبات لأن هذا النوع هو أحق باسم الربا من ربا الفضل وليس فيه نفي اسم الربا عن ربا الفضل فتأمله". (102)

وقال ابن حجر : " وقيل المعنى في قوله لا ربا: الربا الأغلظ الشديد التحريم المتوقع عليه بالعقاب الشديد كما تقول العرب لا عالم في البلد إلا زيد مع أن فيها علماء غيره وإنما

(98) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب إمامة النساء ، رقم (592) 161/1 ، والحاكم ، رقم (730) 320/1 ومدار الحديث عن الوليد بن جميع ، قال الحاكم بعد روايته للحديث : قد احتج مسلم بالوليد بن جميع وهذه سنة غريبة لا أعرف في الباب حديثاً مسنداً غير هذا . وقال الحافظ ابن حجر : صدوق بهم ورمي بالتشيع (ابن حجر ، تقريب التهذيب 582/1) (99) الدارقطني ، أبو الحسن علي بن عمر ، سنن الدارقطني ، تحقيق : السيد عبد الله هاشم يماني ، دار المعرفة ، بيروت، 1386هـ ، 279/1

(100) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب البيوع ، باب بيع الدينار بالدينار نساء ، رقم (2069) 762 /2 ، ومسلم في صحيحه ، كتاب المساقات ، باب بيع الطعام مثلاً بمثل ، رقم (1596) 1217 /3 .

(101) الطحاوي ، شرح معاني الآثار 64 / 4

(102) شمس الدين ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية ، طريق الهجرتين وباب السعادتين ، دار السلفية ، القاهرة ، ط 2 ، 1394 هـ ، 597 / 1

القصد نفي الأكل لا نفي الأصل ... قال : وقال الطبري : معنى حديث أسامة لا ربا إلا في النسب إذا اختلفت أنواع البيع " . (103)

وقال النووي : " قد أجمع المسلمون على ترك العمل بظاهره وهذا يدل على نسخه وتأوله آخرون تأويلات أحدها: أنه محمول على غير الربويات وهو كبيع الدين بالدين مؤجلاً بأن يكون له عنده ثوب موصوف فيبيعه بعبد موصوف مؤجلاً فإن باعه به حالاً جاز، الثاني: أنه محمول على الأجناس المختلفة فإنه لا ربا فيها من حيث التفاضل بل يجوز تفاضلها يدا بيد، الثالث: أنه مجمل وحديث عبادة بن الصامت وأبي سعيد الخدري وغيرهما مبين فوجب العمل بالمبين وتنزيل المجمل عليه هذا جواب الشافعي" . (104)

ومن الروايات التي دلت على تحريم ربا الفضل :

حديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سِوَاءَ بِسِوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ» . (105)

خامساً : بيان المُجْمَل .

كالأحاديث التي يوهم ظاهرها أمراً مخالفاً للمقصود كحديث أبي أمامة الباهلي ، قَالَ وَرَأَى سِكَّةً وَشَيْئاً مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ ، فَقَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : « لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أُدْخِلَهُ الدُّلُّ » (106) . فظاهر هذا الحديث أن الإسلام يكره الزراعة والحرث ولكن الأمر ليس على ظاهره . قال ابن حجر : "يحمل ما ورد من الذم على عاقبة ذلك ، ومحلّه ما إذا اشتغل به فضيّع بسببه ما أمر بحفظه ، وإما أن يحمل على ما إذا لم يضيع إلا أنه جاوز الحد فيه" (107)

ثم إنه قد وردت عدة روايات في الحث على الزراعة، و غرس الأرض وإحيائها، كحديث أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْساً ، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعاً ، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ » (108)

وقد جاءت الرواية المبينة لحديث أبي أمامة السابق ، وأنه ليس على إطلاقه، في حديث ابن عمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إِذَا تَبَاعَثُم بِالْعَيْنَةِ وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ

(103) ابن حجر ، فتح الباري 4 / 382

(104) النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم 25/11

(105) رواه مسلم في كتاب المساقات ، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا ، رقم (1587) 1211/3 .

(106) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب المزارعة ، باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بألة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به ، رقم (2196) 817/2 .

(107) ابن حجر ، فتح الباري 817/2 .

(108) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب المزارعة ، باب فضل الزرع والغرس ، رقم (2195) 817/2 ، ومسلم في صحيحه ، كتاب المساقاة ، باب فضل الغرس والزرع ، رقم (1552) 1188/3 .

الْبَقَرِ وَرَضِيئُهُم بِالزَّرْعِ وَتَرَكَتُمْ الْجِهَادَ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ دُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ» (109)

وهذا محمول على الاشتغال بالزرع في الزمن الذي يتعين فيه الجهاد في سبيل الله تعالى، وحمل الداودي حديث أبي أمامة على من كان قريبا من العدو، فإنه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية فيتأسد عليه العدو (110).

سادساً : تخصيص العام .

جاءت بعض الروايات مخصصة لعموم بعض الأحكام بمثل الأحاديث التي تبين مقدار زكاة الزروع كحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه : " عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا (111) الْعَشْرُ ، وَمَا سَقَى بِالنَّضْحِ نِصْفَ الْعَشْرِ » (112).

قال الحافظ ابن حجر : " حديث ابن عمر بعمومه ظاهر في عدم اشتراط النصاب وفي إيجاب الزكاة في كل ما يسقى بمؤنة وبغير مؤنة ولكنه عند الجمهور مختص بالمعنى الذي سبق لأجله وهو التمييز بين ما يجب فيه العشر أو نصف العشر " (113).

فحديث ابن عمر عام في كل ما ليس فيه مؤنة في السقي فإن مقدار زكاته العشر من غير تحديد لنصاب معين ، إلا أن حديث أبي سعيد الخدري فيه تخصيص لنصاب معين وهو خمسة أوسق فما فوق ولفظه : " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " لَيْسَ فِيمَا أَقْلٌ مِنْ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ " (114) قال البخاري عقبه : " هذا تفسير الأول إذا قال ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ويؤخذ أبدا في العلم بما زاد أهل الثبوت أو بينوا " (115)

وقال الحافظ ابن حجر : " الخاص يقضي على العام لأن فيما سقت عام يشمل النصاب ودونه وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة خاص بقدر النصاب " (116)

وقال ابن عبد البر : " واعتبر مالك والثوري وابن أبي ليلى والشافعي والليث خمسة أوسق وقالوا : لا زكاة فيما دونها ، وهو قول أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وابن المبارك وجمهور أهل الرأي والحديث " (117)

¹⁰⁹ رواه أبو داود في سننه ، كتاب الإجارة ، باب في النهي عن العينة ، رقم (3462) 274/3 ، والبيهقي في سننه الكبرى ، رقم (10484) 316/5 . ومدار الحديث على عطاء الخرساني ، قال ابن حجر : صدوق يهيم كثيرا ويرسل ويدلس (التقريب ، ص 392).

¹¹⁰ ابن حجر ، فتح الباري 5/5.

¹¹¹ (عثريا : هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي (ابن حجر ، فتح الباري 3/349)

¹¹² (رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء ، رقم (1412) 540 /2

¹¹³ (ابن حجر ، فتح الباري 3/349

¹¹⁴ (رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، رقم (1413) 540 /2

ومسلم في كتاب الزكاة ، رقم (979) 673/2 ، والمقصود بالوسق : قال ابن منظور: الوَسْقُ وَ الوَسْقُ: مَكِيلَةٌ مَعْلُومَةٌ، وَقِيلَ: هُوَ حَمَلٌ بَعِيرٌ وَهُوَ سِتُونَ صَاعًا بِصَاعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . (لسان العرب 10/378)

¹¹⁵ (البخاري ، الصحيح 2/540

¹¹⁶ (ابن حجر ، فتح الباري 3/349

سابعاً : معرفة المُبهم من الرجال :

ومن أمثلته حديث عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَحَبَّ قَوْمًا وَلَمْ يَلْحَقْ بِهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ » (118). جاء في رواية تُبَيِّنُ أَنَّ هَذَا الرَّجُلَ هُوَ أَبُو ذَرِّ الْغِفَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، فَقَدْ رَوَى أَبُو ذَرِّ نَفْسَهُ قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ الرَّجُلُ يُحِبُّ الْقَوْمَ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْمَلَ كَعَمَلِهِمْ. قَالَ : « أَنْتَ يَا أَبَا ذَرٍّ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ ». قَالَ فَإِنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. قَالَ : « فَإِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ ». قَالَ فَأَعَادَهَا أَبُو ذَرٍّ فَأَعَادَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (119)

ثامناً : معرفة زيادة الثقة التي تحوي حكماً زائداً:

قد يتفرد العدل الحافظ الثقة بزيادة في الحديث لم يأت بها بقية الرواة وهذا ما يُسمى بزيادة الثقة .

ومن نماذج زيادة الثقة حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « أُعْطِيتُ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا ، فَإِنَّمَا رَجُلٌ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتُهُ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّ ، وَأَجَلْتُ لِي الْمَغَائِمَ وَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً ، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً » (120) وجاءت الزيادة في حديث حُذَيْفَةَ بلفظ : " وَجُعِلَتْ لَنَا الْأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا ، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُنَا لَنَا طَهُورًا ، إِذَا لَمْ تَجِدِ الْمَاءَ " (121) وهذه الزيادة تفرد بها أبو مالك سعد بن طارق الأشجعي مع أن سائر الروايات " وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا " وهي تعني أَنَّ طَهُورِيَّةَ الْأَرْضِ خَاصَّةٌ بِالْتُّرَابِ .

قال الحافظ ابن حجر: " واحتج من خص التيمم بالتراب بحديث حذيفة عند مسلم بلفظ وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء وهذا خاص فينبغي أن يحمل العام عليه فتختص الطهورية بالتراب " (122)

وقال محمد أبادي : " ويقوي القول بأنه خاص بالتراب أن الحديث سيق لإظهار التشريف والتخصيص فلو كان جائزا بغير التراب لما اقتصر عليه " (123).

تاسعاً : معرفة الناسخ من المنسوخ .

(117) ابن عبد البر ، التمهيد 167/24
(118) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الأدب ، باب علامة حب في الله عز وجل ، رقم (5817) ، 2283/5 ، ومسلم في صحيحه ، كتاب البر والصلة ، باب المرء مع من أحب ، رقم (2640) ، 4 / 2034
(119) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الأدب ، باب إخبار الرجل بالرجل بمحبته إليه ، رقم (5126) 333/4 ، وأحمد في مسنده ، رقم (21416) 156/5 وإسناده صحيح .
(120) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التيمم ، رقم (328) 1 / 128 ، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، رقم (521) 370/1
(121) رواه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، رقم (522) 1 / 371
(122) ابن حجر ، فتح الباري 438/1
(123) العظيم أبادي ، عون المعبود 110 / 2

علم ناسخ الحديث ومنسوخه يقوم على البحث عن الروايات ومعرفة المتقدم منها ليحكم عليه أنه منسوخ وعلى المتأخر ليحكم عليه بأنه ناسخ ، ولهذا العلم أثره الكبير في فهم مضمونات النصوص واستنباط الأحكام ، ومن أبرز طرق معرفة الناسخ من المنسوخ تصريح النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات ، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك حديث سالم عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تُؤكَل لُحُومُ الْأَضَاجِيِّ بَعْدَ ثَلَاثٍ ، قَالَ سَالِمٌ: فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ، لَا يَأْكُلُ لُحُومَ الْأَضَاجِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ، وَقَالَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ: بَعْدَ ثَلَاثٍ (124).

دلّ الحديث الشريف على تحريم أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام ؛ إلا أن هناك روايات أخرى تدل على أن هذا الحكم قد نسخ، وأجاز الشارع إبخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ؛ ومن هذه الروايات حديث عبد الرحمن بن عابس عن أبيه قال: قلت لعائشة أنهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تُؤكَل لُحُومُ الْأَضَاجِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ ؟ قَالَتْ: مَا فَعَلَهُ إِلَّا فِي عَامِ جَاعِ النَّاسِ فِيهِ ، فَأَرَادَ أَنْ يُطْعِمَ الْغَنِيَّ الْفَقِيرَ ، وَإِنْ كُنَّا لَنَرْفَعُ الْكُرَاعَ فَنَأْكُلُهُ بَعْدَ خَمْسَ عَشْرَةَ . قِيلَ مَا اضْطَرَّكُمْ إِلَيْهِ فَضَجَّكَتِ قَالَتْ مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ خُبْرٍ بَرٍّ مَادُومٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ. (125).

قال الحافظ ابن حجر : " بينت عائشة في هذا الحديث أن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث نسخ وأن سبب النهي كان خاصا بذلك العام لليلة التي ذكرتها" (126) وكذلك حديث أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ، لَا تَأْكُلُوا لُحُومَ الْأَضَاجِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ فَسَكُّوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ لَهُمْ عِيَالًا، وَحَسَمًا، وَحَدَمًا، فَقَالَ: «كُلُوا، وَأَطْعِمُوا، وَاحْبِسُوا»، أَوْ «ادْخُرُوا» (127).

عاشراً : بيان أن التقييد أحياناً يدل على الغالب ولا ينفى الإطلاق:

هذا الأمر يوافق القاعدة الأصولية التي تقول : (يَذكرُ بعضُ أفرادِ العامِ بحكمِ يوافق العام لا يقتضي التخصيص).

ومثال ذلك:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ، يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ، وَيَتَذَكَّرُونَ بِبَيْنِهِمْ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَعَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمْ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ" (128).

(124) رواه مسلم في كتاب الأضاحي ، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي ، رقم (1561/3) (1970) والنسائي في الضحايا ، باب النهي عن الأكل من لحوم الأضاحي بعد ثلاث ، رقم (4423) 7 / 232 .

(125) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الأطعمة ، باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم وأسفارهم (5107) 5 / 2086 .

(126) ابن حجر ، فتح الباري 553/9

(127) رواه مسلم في كتاب الأضاحي ، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي ، رقم (1562 / 3) (1973)

(128) رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء ، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن ، رقم (2699) 4 / 2074 ، وأبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب في ثواب قراءة القرآن ، رقم (1455) 71/2 . وابن ماجه في المقدمة ، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم ، رقم (225) 82/1 .

مع حديث الأعرابي مسلم، أنه قال: أشهد على أبي هريرة وأبي سعيد الخدري أنهما شهدا على النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لَا يَفْعُدُ قَوْمٌ يَذْكُرُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا حَفَنَهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَنَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ» (129).

ففي الرواية الأولى قيّد فضل مجالس الذكر بقوله " في بيت من بيوت الله "

و في الرواية الأخرى لم يذكر هذا القيد ؛ فدل ذلك على أنه غير مقصود وإنما ذكر من باب بيان الغالب ؛ لأن مجالس الذكر غالبا تكون في المساجد .

قال النووي: " ويلحق بالمسجد في تحصيل هذه الفضيلة الاجتماع في مدرسة ورباط ونحوهما إن شاء الله تعالى ويدل عليه الحديث الذي بعده فإنه مطلق يتناول جميع المواضع ويكون التقيد في الحديث الأول خرج على الغالب لاسيما في ذلك الزمان فلا يكون له مفهوم يعمل به " (130) .

الخاتمة

أحمد الله على إتمام هذا البحث على هذا الوجه ، والذي توصلت فيه إلى النتائج الآتية :

- 1- يُعدُّ جمع الروايات الحديثية الطريق الأمثل لفهم الحديث النبوي .
 - 2- لتعدد الروايات أسباب عديدة تدفع شبهة وجود التناقض في سنة النبي صلى الله عليه وسلم .
 - 3- تعدد الروايات له حكم عظيمة منها التوسعة على الأمة ، وتعدد الصور التطبيقية لبعض العبادات ، والتأكيد على فضل النبي صلى الله عليه وسلم .
 - 4- التوسع بالقول بتعدد الرواية لا مسوّغ له مع إغفال شرط الصّحة .
 - 5- لتعدد الروايات أنواع تعتمد على اتحاد أو اختلاف المخرج مع اتحاد أو اختلاف الواقعة .
 - 6- هناك آثار عديدة ناتجة عن جمع الروايات تنعكس على تفسير الألفاظ ، ومعرفة العلة ، وتقبيد المطلق ، وتخصيص العام ، وبيان المجمل والمبهم ، وغيرها .
- هذا والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين .

..

(129) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن ، رقم (2700) 4/ 207 ، والترمذي في سننه ، كتاب الدعوات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء في القوم يجلسون فيذكرون الله عز وجل ، رقم (3378) 5/ 459 ، وقال: حديث حسن صحيح 5/ 459 .

(130) النووي ، منهاج 22/17

فهرس المصادر

- أحمد ، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ، المسند ، مؤسسة قرطبة ، القاهرة .
- البخاري ، محمد بن إسماعيل الجعفي ، صحيح البخاري ، تح. مصطفى ديب البغا ، ط3 ، دار ابن كثير ، بيروت ، 1407 هـ.
- البغدادي ، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب ، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، تح. د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403 هـ.
- البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، الفصل للوصل المدرج في النقل ، دار الهجرة ، ط1 ، 1418 هـ.
- البكري ، حمزة محمد وسيم، تعدد الحادثة في روايات الحديث النبوي، أروقة للدراسات والنشر ، الأردن ، ط1، 1434 هـ
- البيهقي ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا ، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة ، 1414 هـ.
- الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، سنن الترمذي، تحق. أحمد محمد شاكر ، دار إحياء التراث، بيروت .
- ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح. ناصر عبد الكريم العقل ، ار عالم الكتب، بيروت، ط7 ، 1419 هـ.
- ابن تيمية ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، تحق. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1406 هـ.
- الجزائري ، طاهر بن صالح، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تح. عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب ط1، 1416 هـ.
- الحاكم ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تح. السيد معظم حسين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 1397 هـ.
- ابن حبان ، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، صحيح ابن حبان ، تح. شعيب الأرنؤط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2 ، 1414 هـ.
- ابن حجر ، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تقريب التهذيب، تح. محمد عوامة ، دار الرشيد ، سوريا، ط1 ، 1406 هـ.
- ابن حجر ، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تهذيب التهذيب، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 1404 هـ.

- ابن حجر ، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه : محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة ، بيروت ، 1379 هـ.
- ابن خزيمة ، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تح. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ، بيروت ، 1390 هـ.
- الخطابي ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، غريب الحديث، تح. عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر ، دمشق ، 1402 هـ.
- الخطابي ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، معالم السنن، ط1 ، المطبعة العلمية ، حلب ، 1351 هـ.
- الخطيب ، محمد عجاج، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار المنارة ، مكة المكرمة ط7، 1417 هـ.
- الدارقطني ، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تح. السيد عبد الله هاشم يماني ، دار المعرفة ، بيروت، 1386 هـ.
- أبو داود، سنن أبي داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي ، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت.
- ابن دقيق العيد ، تقي الدين محمد بن علي بن وهب، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تح. محمد حامد الفقي و أحمد محمد شاكر أبو الأشبال ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، 1372 هـ.
- الرازي ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح، تح. محمود خاطر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، 1415 هـ.
- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تح. عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت .
- الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح. أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1419 هـ.
- الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار، تح. عصام الدين الصبابي ، دار الحديث، مصر ، ط1 ، 1413 هـ.
- ابن الصلاح ، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، معرفة أنواع علوم الحديث، تح. نور الدين عتر ، دار الفكر ، دمشق ، 1406 هـ.
- الصنعاني ، محمد بن إسماعيل الأمير، رسالة في اختلاف ألفاظ الحديث النبوي، تح. صبري بن مصطفى المحمودي، دار التوحيد للنشر ، الرياض ، ط1 ، 1428 هـ.
- الطحاوي ، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، شرح معاني الآثار، تح. حمد زهري النجار ، محمد سيد جاد الحق ، عالم الكتب، بيروت ، ط1 ، 1414 هـ.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، التمهيد، تح. مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، 1387 هـ.
- العلاني، خليل بن كيكليدي، نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليمين من الفوائد، تح. كامل شطيبي الراوي، مطبعة الأمة، بغداد، 1406 هـ.
- القاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399 هـ.
- القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح. يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1419 هـ.
- القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية و تقييد السماع، تح. السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط1، 1379 هـ.
- القضاة، شرف محمود و أمين محمد، أسباب تعدد الروايات في متون الحديث النبوي الشريف، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، دار الفرقان، الأردن، ط1، 1999م
- ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تح. شعيب، و عبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط1، 1407 هـ.
- ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الجوزية، طريق الهجرتين و باب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، ط2، 1394 هـ.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
- الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق، تح. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر.
- محمد أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي، عون المعبود على شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415 هـ.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

ابن الملقن ، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد ، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تح. مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الرياض، ط1 ، 1425 هـ.
 ابن منظور ، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، دار صادر ، بيروت ، ط1 .
 النووي ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث ، بيروت ، ط2 ، 1392 هـ.
 النسائي ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي (المجتبى)، تح. عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات ، حلب ، ط2 ، 1406 هـ.
 أبو يعلى ، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، مسند أبي يعلى ، تح. حسين سليم أسد ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، ط1 ، 1404 هـ.
 يوسف العليوي، البلاغة النبوية في ضوء تعدد الروايات الحديثية، بحث مقدم لجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية .

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed bin Muhammed bin Hanbel bin Hilal bin Esed Eş-Şeybani, *El-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire.
- Beyhaki, Ahmed bin Hüseyin bin Ali bin Musa, *Es-Sünenü'l-Kübra*, tahk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mektebetü Dari'l-Baz, Mekke, 1414 h.
- Buhari, Muhammed bin İsmail el-Ca'fi, *Sahihu'l-Buhari*, tahk. Mustafa Dib el-Biğa, 3. Baskı, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1407 h.
- Darekutni, Ebu-l Hasan Ali bin Ömer, *Sünen-i Darekutni*, tahk. es-Seyyid Abdullah Haşim Yemani, Daru'l-Marife, Beyrut, 1386 h. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut , 1. Baskı, 1399 h.
- Ebû Dâvud, *Sünen*, Suleymân İbnu'l-Eş'eşi's-Secseteniyyi'l-Ezdi, tahk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr, Beyrût
- Ebu Ya'la, Ahmed bin Ali bin el-Müsni el-Musuli, *Müsned Ebi Ya'la*, Tahk. Hüseyin Selim Esed, Darü'l-Me'mun li't-Türas, Dimaşk, 1. Baskı 1404 h.
- el-Alâi, Halil bin Keykeldi, *Nuzumu'l-Feraidi lima Tedammenuhu Hadis zi'l-Yedeyn mine'l-Fevaid*, tahk. Kamil Şatit el-Ravi, Matbaatü'l-Ümme, Bağdat 1406 h.
- el-Bağdadi, Ahmed bin Ali bin Sabit el-Hatib, *El-Cami' li Ahlaki'r-Ravi ve Adabi's-Sami'*, tahk. Dr. Muhammed et-Tahkikhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad, 1403 h.
-, *El-Fasl li'l-Vasli'l-Müderrec fi'n-Nakl*, Darü'l-Hicret, 1. Baskı, 1418 h.

- el-Bekri, Hamza Muhammed Vesim, *Ta'addudü'l-Hadise fi Rivayati'l-Hadis en-Nebevi*, Evraka li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Ürdün, 1. Baskı, 1434 h.
- el-Cezairi, Tahkikir bin Salih, *Tevcihi'n-Nazar ila Usuli'l-Eser*, tahk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebetü'l-Matbuat el-İslamiyye, Halep, 1. Baskı, 1416 h.
- el-Feyyumi, Ahmed bin Muhammed b. Ali el-Mukri, *el-Misbahu'l-Münir fi Ğaribi's-Şerh el-Kebir*, el Mektebetü'l-İlmiyyeti, Beyrut.
- el-Hakim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah bin Muhammed en-Nisaburi, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadis*, tahk. Seyyid Mu'zam Hüseyin, Daru-l Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, b.2, 1397 h.
- el-Hatib, Muhammed Acac, *Usülu'l-Hadis Ulumuhu ve Mustelahatuhu*, Daru'l-Menare, Mekke, 7. Baskı, 1417 h.
- el-Hattabi, Ebu Süleyman Hamd bin Muhammed bin İbrahim bin el-Hattab el-Busti, *Ğaribu'l-Hadis*, tahk. Abdulkerim İbrahim el-Gurebavi, Daru'l-Fikir, Dimeşk, 1402 h.
-, *Mealimu's-Sünen*, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Haleb, 1351 h.
- el-Kasimi, Muhammed Cemaluddin, *Kavaidu'l-Mutehaddisin min Funun Mustalihi'l-Hadis*.
- el-Kefevi, Eyyub b. Musa el-Hüseyini el-Kuraymi, *el-Külliyat Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furuk*, Tahk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri, Müessesese er-Risale, Beyrut.
- el-Kudat, Şeref Mahmut ve Emin Muhammed, "Esbabu Taaddüdü'r-Rivayât fi Mütuni'l-Hadisi'n-Nebeviyye eş-Şerif", *Mecelletü Dirâsât el-Câmiatü'l-Ürdüniyye*, Dârül Furkan, Ürdün, 1. Baskı, 1999 m.
- es-San'ânî, Muhammed b. Ismaili'l Emir, *Risaletun fi İhtilafi Elfazi'l-Hadisi'n-Nebeviyye*, tahk. Sabri İbn Mustafa el-Mahmudi, Daru't-Tevhid li'n-Neşr, Riyad, 1. Baskı, 1428 h.
- İbn Abdi'Ibirr, Ebu Omar Yusuf İbn Abdullahi'n-Nemri, *et-Temhid*, tahk. Mustafa b. Ahmed el-Ulumi ve Muhammed Abdulkebîr el-Bekri, Vizaretu 'Umümi'l-Evkâf, el-Mağrib, 1387 h.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalani, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihi'l-Buhari*, Rakamu Kutubihi ve Ebvabihi ve Ehadişihi: Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru'l-Marife, Beyrut, 1379 h.
-, *Takribu't-Tehzib*, tahk. Muhammed Avame, Daru'r-Reşid, Suriye, 1. Baskı, 1406 h.
-, *Tehzibu't-Tehzib*, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1. Baskı, 1404 h.

- İbn Hibban, Ebu Hatem Muhammed bin Hibban b. Ahmed el-Busti, *Sahih-u İbn Hibban*, tahk. Şuayb el-Arnauti, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 2. Baskı, 1414 h.
- İbn Huzeyme, Ebubekir Muhammed b. İshak en-Nisaburi, *Sahih-u İbn Huzeyme*, tahk. Muhammed Mustafa el-A'zami, el-Mektebü'l-İslami, Beyrut, 1390 h.
- İbn Kayyim, Şemseddin b. Abdullah Muhammed b. Ebibekr b. Eyyub el-Cevziyye, *Zâdu'l-Mead fi Hedyi Hayrul İbâd*, Tahk. Şuayb ve Abdülkadir el Arnaut, Müessesetu'r-Risale, ve Mektebetü'l-Menar el-İslamiyye, el-Kuveyt , 1. Baskı, 1407 h.
-, *el-Bedrü'l-Münir fi Tahkikrici'l-Ehadis ve'l-Esêrü'l-Vakia fi's-Şerhil-Kebir*, Tahk. Mustafa Ebul Ğiyt ve Abdullah b. Süleyman ve Yasir b. Kemal, Daru'l-Hicreti li'n-Neşr ve't-Tevziğ, Riyad,1. Baskı, 1425 h.
- İbni Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el Kazvini, *Süneni İbn Mace*, tahk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru'l-Fikir, Beyrut.
- İbni Manzur, Muhammed b. Mükrim el-Mısri, *Lisanü'l-Arab*, Dar Sadır, Beyrut ,1. Baskı.
- İbni Teymiye, Takiyyü'd-Din Ebu'l-Abbas Ahmed bin Abdülhalim bin Abdüsselam, *İktidau's-Sirati'l-Mustekim li Muhalefeti Ashabi'l-Cehim*, tahk. Nasir Abdülkerim el-Akl, Daru Alemi'l-Kütüb, Beyrut, 7. Baskı, 1419 h.
-, *Mecmu'l-Fetava*, tahk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Mecma'i-Melik Fehd li Tiba'ati'l-Mushafi's-Şerif, Medine, 1406 h.
- İbnu Dakiki'l-İd, Takiyyuddin Muhammed b. Ali b. Vehb, *İhkamu'l-Ahkam Şerhu Umdeti'l-Ahkam*, tahk. Muhammed Hâmidî'l Fekii ve Ahmed Muhammed Şakir Ebu'l-Eşbâl, Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, el-Kâhira, 1372 h.
- İbnu'l-Kayyim, Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ebibekr b. Eyyub el-Cevziyye, *Tariku'l-Hicreteyni ve babu's-Saadeteyn*, Dârü's-Selefiyye, Kahire, 2. Baskı, 1394 h.
- İbnu's Salah, Takiyyuddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezori, *Marifetu Enva'i 'Ulûmu'l-Hadis*, tahk. Nureddin 'Itr, Daru'l fikr, Dimeşk, 1406 h.
- Kadı İyâd, Ebû'l-Fadl bin Musa bin İyâd bin Amr bin el-Yahsubi es-Sebti, *el-İlma' ila Marifeti Usuli'r-Rivaye ve Takyidi's-Sima'* , tahk. Es-Seyyid Ahmet Sakar, Dârü't-Turas, Kahire, 1. Baskı 1379 h.
- Malik, Ebu Abdullah Malik b. Enes el-Asbahi, *el-Muvatta*, tahk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyai't-Türâs, Mısır.

- Muhammed Ebadi, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-hak el-Azimabadi, *Avnu'l-Ma'bud ale Şerhi Sünen Ebi Davud*, Daru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 1415 h.
- Müslim, Ebul Hüseyin b. el-Haccac el Kuşeyri en-Neyseburii, *Sahih-i Müslim* Tahk. Nuhammed Fuad Abdülbakii, Daru İhyai't-Türas, Beyrut.
- Nesaî, Ebu Abdürrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen Nesaii* (el-Mücteba), Tahk. Abdülfattahkik Ebu Ğudde, Mektebetü'l-Matbuat, Haleb, 2. Baskı, 1406 h.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şerif, *el-Minhac Şerhu Sahih-i Müslim bin el-Haccac*, Daru İhyai't-Türas, Beyrut, 2. Baskı, 1392 h.
- Razi, Muhammed b. Ebubekr b. Abdulkadir, *Muhtaru's-Sahhah*, Tahk. Mahmud Hatır, Mektebetu Lubnan Naşirun, Beyrut, 1415 h.
- Şevkani, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed İbn Abdullah, *Neylu'l-Evtar*, tahk. Isamuddini's-Sabâbuti, Daru'l-Hadis, Misr, 1. Baskı, 1413 h.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tedribu'r-Râvi fi Şerhi Tekerîbi'n-Nevevi*, tahk. Abdulvahab Abdullatif, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- Tahkikhâvi, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selameti'n-Neccar, Muhammed Seyyid Câdi'l-hak, Âlimu'l-kutub, Beyrut, 1. Baskı, 1414 h.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa es-Sülemi, *Sünenü't-Tirmizi*, tahk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru İhyai't-Turas, Beyrut.
- Yusuf el-Uleyvi, *el-Belağatiin-Nebeviyye fi Davi Teaddüd er-Rivayet el-Hadisiyye*, Behs Mukaddem li-Camiati'l-İmam Muhammed Bin Suud el-İslamiyye.

أثر تنزيه الله عما لا يليق به في اختلاف المتكلمين

حسن الخطاف/Hasan ALKHATTAF¹

الخطاب

ملخص: اختلف المتكلمون من الأشعرية والماتريدية والمعتزلة في مسائل عدة، ووصل الخلاف إلى رمي كلٍ منهم الآخر بالتضليل والاستخفاف بالشرع، وغالبا يكون الاختلاف بين المعتزلة من جهة وبين الأشعرية والماتريدية من جهة أخرى، وأبرز خلافٍ شهده التاريخ بينهما كان في مسائل الإلهيات، وعند التَّحقيق نجد الكثير من المسائل مرجعها إلى الخلاف حول تنزيه الله تعالى. حاولنا في هذه الدراسة إبراز القضايا الكبرى التي يرجع فيها الخلاف إلى تنزيه الله تعالى، مُعتمدين في ذلك على ماكتبه المتكلمون أنفسهم ومقتصرين في دراستنا على المعتزلة، وعلى الأشعرية والماتريدية كُمثليين لأهل السنة. وأبرز القضايا التي أثارت خلافا هي الصفات الذاتية لله تعالى، والنصوص في القرآن والسنة الموهمة بتشبيهه الله بخلقه، ورؤية الله تعالى يوم القيامة، وخلق الأفعال والخلاف حول خلق القرآن. **الكلمات المفتاحية:** الصفات الإلهية، التوحيد، التأويل، التشبيه، المعتزلة، الأشعرية، الماتريدية.

الخطاب

Kelâmcıların İhtilafında Allah'ı Layık Olmadığı Şeylerden Tenzihin Etkisi

Atıf/©: Alkhattaf, Hasan, Kelâmcıların İhtilafında Allah'ı Layık Olmadığı Şeylerden Tenzihin Etkisi, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 173-195.

Öz: Eş'ârî, Mâtürîdî ve Mu'tezile kelâmcıları pek çok meselede ihtilaf etmişlerdir. Çoğunlukla Mu'tezile ile Mâtürîdî-Eş'ârî çizgi arasında gerçekleşen bu ihtilaf, birbirlerini sapkınlık ve dini hafife almakla suçlamaya kadar gitmiştir. Bu iki cephe arasında tarihte görülen en belirgin ihtilaf ise ulûhiyyet konularında olmuştur. Araştırıldığında bu ihtilafın pek çoğunun kaynağında "Allah'ı tenzih etme" fikrindeki ayrılıkların yattığını görürüz. Bu çalışmamızda, Kelâm alimlerinin Allah'ı tenzih konusundaki tartışmalarını, kendi eserlerine dayanarak ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'i temsil eden Mâtürîdî ve Eş'ârî ekollerleriyle yetindik. İhtilafa konu olan en belirgin meseleler ise; Allah'ın zâtî sıfatları, Allah'ın yarattıklarına benzediği fikrini uyandıran Kur'an ve Sünnetteki (bazı) nasslar, kıyamet günü Allah'ın görülmesi, fiillerin yaratılması ve Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmalarıdır.

Anahtar Kelimeler: İlahî Sıfatlar, Tevhid, Tevil, Teşbih, Mutezile, Eş'ârîyye, Mâtürîdîyye.

الخطاب

¹ أستاذ مشارك في جامعة أرتقو ماردين التركية Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, khattaf72@gmail.com

The Effect of the Theologians' Endeavors to Safeguard God from What is Inappropriate on their Approaches

Citation/©: Alkhattaf, Hasan, The Effect of the Theologians' Endeavors to Safeguard God from What is Inappropriate on their Approaches, Artuklu Akademi 2018/5 (1), 173-195.

Abstract: Theologians from among Ash'aris, Maturidis and Mu'tazilah have differed on multiple issues. This difference has reached a level where each sect has accused the other of committing blasphemy, especially between Ash'aris and Maturidis from one side and the Mu'tazilah from the other. The most important dispute that history has witnessed between them was in matters of the divine. Upon investigation, it is found that most of these disputes ultimately relate to what ensures the protection of God from blasphemy. This study attempts to highlight the major issues relating to the above matter quoting the exact words and stands of theologians from the Mu'tazilah school and those from the Ash'aris and Maturidis schools as the latter being representative of the Sunnis. The most prominent issues that have stirred controversy in this context are the self-attributes of God Almighty; the Qur'anic and the Sunnah texts that liken God to His creation, seeing God on the Day of Judgment, the creation of human acts and the creation of the Qur'an.

Keywords: The Divine Attributes, Monotheism, Interpretation, Likening of God to His Creation (Tashbih), Mu'tazilah, Ash'aris, Maturidis.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فإنَّ الحديث عن الله تبارك وتعالى من حيث وجوده وصفاته وما يجب لله من صفات الكمال ويتنزّه عنه من صفات النقصان، من أبرز القضايا الكلامية؛ ذلك لأنَّ وجود العالم بأسره مُرتبط بوجود الله تعالى وصفاته، وكل القضايا العقديّة الأخرى مرهونة بذلك، ومن هذا القبيل إرسال الرُّسُل وإنزال الكتب والتكليف للعباد والجزاء على هذا التكليف، كما أنَّ أبرز المذاهب الكلامية على مرِّ التاريخ الإسلامي هم المعتزلة ويقابلهم الأشعرية والماتريدية اللذان يمثلان جمهور أهل السنة .

وقد وقع خلاف كبير منذ نشوء المعتزلة وحتى الآن بين المعتزلة من جهة، وبين الأشعرية والماتريدية من جهة أخرى، ولا ننسى أنَّ الأشعري كان في بدايات أمره معتزلياً تعلّم على يد أبي علي الجبائي ثم تحوّل عن الاعتزال.

ومن المعروف أنَّ الخلاف بين أهل الأشعرية والماتريدية هو خلاف في بعض الجزئيات.

لكن ما هو الأساس الذي قام عليه الخلاف بين الأشعرية والماتريدية من جهة وبين المعتزلة من جهة أخرى؟

جاءت هذه الدّراسة لتكشف عن أساس من أسس الخلاف، وهذا الأساس هو الخلاف في مفهوم تنزيه الله تعالى عمّا لا يليق به، فلم يقع خلاف في أنَّ الله تعالى مُنزّه عن الشرك

والظلم... ممّا هو معلوم من الدّين بالضرورة، وإنّما كان الخلاف في مسائل ليست قطعية، وهي مسائل يمكن القول إنّها من فروع أصول الدين.

فيما يتصل بالخطّة قسّمَت الدراسة إلى أربعة مباحث وُقفاً لأبرز القضايا التي وقع الخلاف حولها، وقد ظهر لي أنّ أبرز هذه القضايا هي:

المبحث الأول: توحيد الله تعالى والقضايا المرتبطة به

المبحث الثاني: رؤية الله تعالى يوم القيامة

المبحث الثالث: الخلاف حول القرآن

المبحث الرابع: الخلاف حول خلق الأفعال

ولاشك أنّ هذه المسائل هي الأكثر إثارة في الخلاف بين المتكلمين، كما أنّ جذور هذا الخلاف ترجع إلى تنزيه الله تعالى، وهذا ما ستكشف عنه هذه الدراسة ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة باحثة عن أسباب الخلاف الحقيقي، وهذا يعطي مشروعية في اختيار هذه الدراسة.

سلكت في هذا الدراسة المنهج الاستقرائي، فقد رأيتُ من خلال النّيبش في الكتب الكلامية أنّ هذه المسائل المذكورة هي أبرز الخلافات الكلامية، وكان الاحتياج واضحاً هنا إلى المنهج الوصفي، الذي اعتمدتُ عليه لمعرفة كل مسألة عند أصحابها، ومن الطبيعي أنّ البحث احتاج إلى المنهج المقارن بين المعتزلة من جهة وبين الأشعرية والماتريدية من جهة أخرى.

مع ملاحظة أنّ طبيعة البحث ليست نقدية ولذا لم أناقش هذه القضايا؛ لأنّ مناقشة هذه القضايا يُخرجنا عن الغاية المقصودة من الدراسة وهي الكشف عن أثر تنزيه الله تعالى في اختلافات المتكلمين.

المبحث الأول

مفهوم توحيد الله والقضايا المرتبطة بذلك

توحيد الله سبحانه وتعالى من أبرز القضايا العقديّة عند المسلمين²، ولا يُقبل إيمان من غير توحيد، والكثير من النصوص القرآنية دعت إلى التوحيد، بل يمكن القول إنّ ما تميّز به الدين الإسلامي عن غيره كان قضية التوحيد، وما من رسول إلا وأُرسل إلى قومه بهذه القضية، والأدلة على ذلك كثيرة، من ذلك قوله تعالى: {وَالْهَكْمُ إِلَهُ وَاجِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} ³ وقوله سبحانه: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} ⁴

² Tevhid hakkında bkz. Hacer Şahinalp "Danışma'dan Dayanışma'ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şûrâ", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi c. 58, sayı:1 (2017), ss.109-146, s. 126-128. DOI: 10.1501/İlh fak_0000001463

³ البقرة: 163
⁴ الأنبياء: 25

ولو ذهبنا للبحث عن الآيات التي فيها التوحيد تصريحا أو تلميحا لخرج لنا بحثٌ كامل، وهذا ليس مقصودا لنا هنا، بل المقصود بيان مكانة التوحيد في نظر المسلمين، ونظراً إلى أهمية هذا المبدأ كانت هناك كُتُب في العقيدة تُسمى بكتب التوحيد، من ذلك كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي [ت: 333] والتوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة [ت: 311].

والتوحيد هو أصل من الأصول الخمسة للمعتزلة، وقد كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي موسوعته تحت عنوان "المغني في أبواب التوحيد والعدل" والخلاف حول مفهوم التنزيه داخل في مفهوم التَّوْحِيد.

ومن المعلوم أنّ الله تعالى الواحد مُنَزَّه عن كل صفات النقصان، ومغاير لكل صفات البشر وأساس هذا قول الله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} 5 .

والقاعدة المتفق عليها بين المتكلمين - ما عدا المشبهة والمجسمة - أن الله تعالى منزّه عن كل صفات النقص 6.

ما ذكرنا هنا حتى الآن هو محل اتفاق من جميع أهل الكلام، لكن كيف يتحقق توحيد الله تعالى وتنزيهه، في ظل نصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية يوهم ظاهرها بتشبيهه الله تعالى بخلقه؟ وما مدى سلطان العقل على النصوص الواردة في ذلك؟ هذا هو مثار الخلاف في هذه القضية.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك:

1. الصفات الذاتية لله تعالى عند أهل السنة من أشعرية وماتريديّة:

ذهب أهل السنة من الأشعرية والماتريديّة إلى القول بأنّ صفات الله تعالى بصفات الكمال، وقد أرجعها جمهور الأشاعرة والماتريديّة إلى سبع صفات ذاتية⁷ هي القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والحياة⁸، وأضاف إليها الماتريديّة صفة ثامنة هي صفة التَّكْوِين⁹ وهذا

⁵ الشورى: 11

6 انظر: د. إبراهيم الديبو، اختلافات المتكلمين بين النص والتاريخ، بحث علمي منشور في مجلة آرتكلو أكاديمي، العدد الأول، المجلد الثاني لعام 2015م، ص 75.

⁷ وأحياناً يسمونها معنوية، يقول فخر الدين الرازي: "قال الأصحاب صفات الله على ثلاثة أقسام: صفات ذاتية وصفات معنوية وصفات فعلية، أما الصفات الذاتية فالمراد منها الألقاب الدالة على الذات كالموجود والشيء والقديم، وربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب، كقولنا واحد وغني وقُدوس، وأما الصفات المعنوية فالمراد بها الألفاظ الدالة على معانٍ قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حي" فخر الدين الرازي، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، أعنتني به محمد بدر الدين النعساني، المطبعة الشرفية، مصر، 1323هـ، ص 24.

⁸ صفات الذات عند الباقلاني هي هذه الصفات وأضاف إليها "البقاء والوجه والعينان واليدان" محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1987م، ص 299. وأبو منصور البغدادي ذكر الصفات السبعة، وأضاف إليها صفة البقاء، وهو محل اتفاق عنده من "جميع الأصحاب إلا عند الباقلاني حيث أثبت أنّ الله باقٍ لذاته من غير صفة تُسمى صفة البقاء" عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 2002م، ص 113، أما الأسفراييني والغزالي فلم يزيدا على هذه السبع، انظر: الأسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الوُزُق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 163، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد،

لايعني حصر الصفات في هذا العدد، لكنّ هذه الصفات أمهات للصفات الأخرى بحيث ترجع الصفات الأخرى إليها.

وليس المقصود هنا أن نخوض في هذا الصفات ونستدل لها، فالذي يعنيننا أن إثبات هذه الصفات هو إثبات الكمال لله تعالى عندهم، فالله تعالى عالم بعلم، وقادر بقدرة، ومريد بإرادة... وتنزيه الله تعالى عندهم يقتضي إثباتها، ولاسيما أنّ القرآن الكريم أثبتها لله في مواطن عدة، قال تعالى في صفة العلم {أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ} ¹⁰ وفي صفتي السمع والبصر {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} ¹¹، وهكذا في بقية الصفات.

وكتب الأشعرية والماتريدية مملوءة بالأدلة النقلية والعقلية على استحقاق الله تعالى لهذه الصفات، وأنّ إنكارها خدشٌ في تنزيه الله تعالى.

بينما أنكر المعتزلة هذه الصفات بمفهوم أهل السنة، ورأوا فيها طعنا بتنزيه الله تعالى، فالله تعالى عندهم قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، موجود لذاته، يقول الزمخشري: "اعلم أنّ مُحدث العالم شيء مخالف لسائر الأشياء ليس بجسم ولا عَرَض... قادر لذاته على جميع المقدرات، عالم لذاته بجميع المعلومات، حي لذاته، سميع بصير لذاته" ¹².

وفي الإرادة والكلام قال المعتزلة هي من أفعال الله تعالى وليست صفاتاً ¹³، ومن المهم أن نوضّح أنّ المعتزلة لم يُنكروا علم الله تعالى بالأشياء، ولا قدرة الله تعالى وهكذا في السمع والبصر، ومن ينكر ذلك ليس مسلماً، ومن يتصف بعدم هذه الصفات لا يستحق أن يكون إلهاً، لكن المعتزلة أسندوا إلى ذات الله تعالى العلم والقدرة ... ولم يثبتوا صفاتٍ كما أثبتتها أهل السنة.

والسبب الرئيس الذي دفع المعتزلة إلى إنكار هذه الصفات هو تنزيه الله تعالى بمفهومهم، وهذا ملاحظ من جعل الزمخشري الحديث عن هذه الصفات يتبع الحديث عن نفي

وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى: 2004 م ، ص51.

⁹ ، الماتريدية اقتصروا على هذه الصفات وأضافوا إليها التكوين، يقول البيضاوي: "الصفات الثبوتية البالغة عندنا إلى ثمانية من : الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر والتكوين " أحمد بن حسن البيضاوي، إشارات المرام من عبارات الإمام، خزج أحاديثه أحمد فريد المزديدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2007، ص 99.

¹⁰ البقرة: 77.

¹¹ الشورى: 11.

¹² الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، تح: عباس حسين شرف الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي بصنعاء، 2004، ص6.

¹³ انظر : القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة مصر، 1988م، ص 167، 174، 182، 432، 527.

التشبيه والتجسيم لله تعالى، كما أنّ الزمخشري يرى إثبات هذه الصفات عند الأشعرية يؤدي إلى "إثبات ذواتٍ قديمة معه سبحانه"¹⁴.

وقد ناقش القاضي عبد الجبار المعتزلي هذه المسألة وأفاض فيها وردّ على أهل السنة انطلاقاً من منهجه الاعتزالي جاعلاً العقل مُتَحَكِّمًا في تأويل النصوص لتتفق في نظره مع المعقول، ومن ذلك على سبيل المثال قوله الله تعالى {أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ} ¹⁵ أي "وهو عالم به"¹⁶ مع ملاحظة أنّ جدله حول هذه المسألة يرجع إلى تنزيه الله تعالى، وهو موضوع عنده تحت مبدأ التوحيد وملخص اعتراضه على هذه الصفات أنّها من صفات الحوادث لا تليق بالله تعالى، كما أنّ القول بقدمها يؤدي إلى تعدد القدماء، إذ يجب أن تتصف هذه الصفات بما تتصف به الذات وهو ما يؤول في النهاية إلى تعدد القديم سبحانه وتعالى¹⁷.

لكنّ هذا الخلاف في هذه المسألة كان على أشده مع ابن تيمية [ت:728] حيث رأى أنّ المنهج الذي سار عليه المعتزلة ومن حمل هذه النصوص على المعاني المجازية يسوق إلى تعطيل صفات الله تعالى، وكأنّ الله تعالى يكون موجوداً فقط في الأذهان، والموجود في الأذهان "يمنتع تحقّقه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالمنتعات والمعدومات والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات"¹⁸

والحامل لابن تيمية على ما يقوله هو حرصه على تنزيه الله تعالى، فالخوف من نزع الله عن صفاته يؤدي إلى تعطيل هذه الصفات، وتعطيل الصفات يستلزم وجود ذات لاحقيقة لها إلا في الأذهان، وهذا شيء يُنزّه الله عنه.

وقد أدرك ابن تيمية أنّ المعتزلة انطلقوا في قضية نفي الصفات من منطلق التنزيه: "وأما المعتزلة فنزوه بقياس عقلمهم وأهوائهم، أرادوا أن ينفوا عنه كل صفة موجودة لظنهم أنّ ذلك تشبيهاً، ولم يهتدوا إلى أنّ الخالق يوصف بما يليق به، والمخلوق يوصف بما يليق به"¹⁹.

2. النصوص الموهمة بالتشبيه:

إذا كان الله سبحانه وتعالى مَنزّهاً عن النقائص وعن صفات المخلوقات فكيف نفهم النصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية مما يوهم ظاهراً تشبيه الله تعالى بخلقه،

¹⁴ الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، تح: عباس حسين شرف الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي بصنعاء، 2004، ص7.

¹⁵ النساء: 166.

¹⁶ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص212.

¹⁷ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص151: Bkz. Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskişen*, sayı: 31, 2015, s. 30; Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi*, c.3, sayı:1, 2016, 62.

¹⁸ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تح: د. محمد بن عودة السعوي، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: السادسة 1421هـ، 2000م، ص16.

¹⁹ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، الاستقامة، تحد. محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1403 هـ، ج1، ص 102.

من ذلك اليبدين في قوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ} ²⁰، والاستواء في قوله سبحانه: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} ²¹ وأحاديث كثيرة وردت قريبة من هذا المعنى منها حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: "من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفري فأغفر له" ²².

فكيف نفهم اليبدين والاستواء والنزول ... في ضوء تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات؟

اتفق أهل السنة والمعتزلة ابتداء على تنزيه الله تعالى عن المشابهة، لكن عند تطبيق هذه النصوص في ضوء تنزيه الله تعالى، وقع الاختلاف وهذا الاختلاف مردّه إلى تنزيه الله تعالى كلُّ بحسب فهمه للتنزيه.

فجمهور أهل السلف كانوا يتحاشون الخوض في مثل هذه النصوص بشكل مطلق، ويجعلونها من المتشابه الذي استأثره الله تعالى بعلمه من غير الخوض فيها، مع القطع بأن لها معنى وأنّ المعنى الظاهر المشابه للأجسام يتنزّه الله تعالى عنه، ومع كون لها معنى فإنهم فوضوا معانيها لله تعالى.

والحامل على ذلك هو الخوف من إسناد هذه الأشياء لله تعالى من غير علم بمراد الله تعالى من هذه النصوص، بينما ذهب جمهور الخلف إلى حمل هذه النصوص على المعاني المجازية التي تقبلها اللغة، فحملوا اليد في بعض الأحيان على القدرة، والاستواء على الاستيلاء، والنزول على معنى نزول الرحمة والبركة، أو بمعنى التواضع، أو أنّ ملكا ينزل وهكذا بقية النصوص ²³.

بينما لم يرتض المعتزلة منهج جمهور السلف في هذه النصوص بتفويض المراد منها إلى الله تعالى، حيث قطعوا بتحديد المراد وفقّ اللسان العربي، وحملوا النصوص على مقتضيات اللغة، والدافع إلى ذلك هو تنزيه الله تعالى أن يكون مشابها أو ماثلا للمخلوقات.

من ذلك على سبيل المثال الإتيان في قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} ²⁴ يقول القاضي عبد الجبار: "ظاهر الكلام لا يصح أن يقول به قوم، لأنه يوجب أن يأتيهم الله تعالى في ظلال من الغمام، بمعنى أنه مكانٌ له وظرف، وهذا يوجب أنه أصغر من الظلال، والظلال أعظم منه،

²⁰ المائدة: 64.

²¹ طه: 5.

²² البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، تح: مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1987م، كتاب التوحيد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، رقم: 1094.

²³ انظر في هذا بحثي، حسن الخطاف، النصوص الموهمة لتشبيهه الله تعالى بخلقه وموقف السلف والخلف منها " مجلة بحوث العلوم الإسلامية، جامعة آديامن، العدد الثاني، خريف 2017، ص130.

²⁴ سورة البقرة: 210.

ويوجب أن تكون الملائكة معه في الظل... وذلك يوجب اجتماعه والملائكة في الظل... ومن حمل ذلك على حقيقته فلا بد أن يعترف فيه تعالى بأنه جسم مؤلف مصور... وذلك يوجب فيه الحدث... والمراد بذلك عندنا أن متحملي أمره يأتون على هذا الوجه، وقد بين ذلك في سورة النحل، فقال سبحانه: { هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ }²⁵ ونَبَّه بذلك على أنه ذكر نفسه في هذا الموضع وأراد أمره²⁶.

ولو أردنا استعراض موقف المعتزلة من هذه النصوص لطلال بنا الوقت وأخرجنا عن موضوعنا، والذي يعيننا من كلام القاضي عبد الجبار أمران:

الأول: تأويل النصوص وعدم تفويض المراد منها إلى الله تعالى، وهذا التأويل عنده مقطوع به.

الثاني: الحامل على هذا التأويل هو تنزيه الله تعالى أن يشابه مخلوقاته.

وبالمحصلة هناك خلاف بين المعتزلة وبين جمهور السلف في هذه النصوص ومرد ذلك هو السعي لتنزيه الله تعالى.

وأكبر خلاف حصل بين المعتزلة المؤولين للنصوص الموهمة بالتشبيه كان مع ابن تيمية الذي يقوم منهجه - تنزيهاً لله تعالى - على حمل هذه النصوص على ظاهرها مع عدم المشابهة بين الله تعالى وبين المخلوقات، وهو يرى أن هذا "هو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها" ويضرب مثالا على التوفيق الحديث القدسي السابق: "ينزل ربنا تبارك وتعالى..." مع قول الله تعالى: { الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى }²⁷ فابن تيمية يرى أنه سبحانه وتعالى "لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه، مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه، وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسنة، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض، بحيث يبقى السقف فوقهم، بل الله منزله عن ذلك"²⁸

وهذا المنهج لا يُسَلِّمُ به المعتزلة، ولا مَنْ معهم ممن يحمل هذا النص القرآني على المعاني المجازية كالأستيلاء والقدرة/ ومنهم المعتزلة²⁹، وأتباع أبي الحسن الأشعري³⁰.

²⁵ النحل: 33

²⁶ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تح: الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ص191-192، ويقول الزمخشري عن هذه الآية: "إتيان الله إتيان أمره وبأسه، كقوله: و يأتي أمر ربك... ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً، بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمة له للدلالة عليه بقوله: (فإن الله عزيز)، الزمخشري، تفسير الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ، ج1، ص235.

²⁷ طه: 5.

²⁸ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، شرح حديث النزول، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان

الطبعة: الخامسة، 1397هـ/1977م، ص66.

²⁹ انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 226.

³⁰ ومنم ذهب إلى ذلك الجويني، انظر: الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، تح: الدكتور فؤاد محمد حسين، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1987م، ص106، الأمدي، انظر: غاية المرام: 141، 142، الإيجي، انظر: الموافق: 273.

فالغزالي مثلاً ذكر ما ذكره ابن تيمية وخالفه في ذلك، وأصل الخلاف يرجع إلى تنزيه الله تعالى، ونظراً إلى أهميته نورد تبياناً لمكانة التنزيه في اختلاف المتكلمين، فالغزالي انطلق ابتداءً من أن "الله تعالى مُنَزَّهٌ عن أن يوصف بالاستقرار على العرش"³¹ ثم تساءل بعد ذلك كيف نوفق بين الآية التي ذُكر فيها الاستواء وبين حديث النزول؟ وأجاب عن ذلك بأن العالم يعلم أن لهذين التّصنيفين معنى يليق بالله تعالى، وأولى المعاني اللغوية للفظ (استوى) الاستيلاء على العرش، فهو معنى تؤيده اللغة العربية، وذكُر العرش جاء تدليلاً على أهميته وعظمته، وأن غيره أولى بالاستيلاء عليه، ولذا هو نوع من التّمذّح، ويُفهم من الآية مع الحديث ما فهم من قوله تعالى: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}³² فإنه مع الكل بالإحاطة والعلم، وهذا المعنى "أخْلُقُ بأن يكون هو المراد قطعاً، وأما النزول فلتأويل فيه مجال من وجهين كليهما بالمعنى المجازي: أحدهما يكون النزول مضافاً إلى الملك، كقوله تعالى {وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَةَ}³³، والمسؤول في الحقيقة هم أهل القرية، والمعنى الثاني في حق البشر يكون النزول للتواضع، والعلو يكون للتكبر فيقال فلان رافع رأسه إلى عنان السماء، وعليه يكون المقصود من الحديث هو التعبير عن تلطف الله بخلقه، وهذا المعنى عنده يتعين الوقوف عليه³⁴.

ولا يعيننا هنا مناقشة المسألة بقدر ما يعيننا أن أساس الخلاف في هذه هو السعي لتنزيه الله تعالى.

المبحث الثاني:

رؤية الله تعالى يوم القيامة

بُعدُ الحديث عن رؤية الله تعالى يوم القيامة، والخلاف فيها من أبرز الأدلة على تأثير مفهوم تنزيه الله تعالى في اختلاف المتكلمين؛ إذ من المعلوم أن قضية الرؤية احتلت مكاناً في الفكر العقدي الإسلامي، ولا سيما بين المعتزلة من طرف، وبين أهل السنة من طرف آخر. وقد وردت نصوص عدّة من القرآن والسنة النبوية تدل على رؤية الله تعالى يوم القيامة، استدلت بها أهل السنة ومن أبرزها قول الله تعالى: "{وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ}³⁵.

كما استدلتوا بأحاديث كثيرة من أبرزها ما رواه جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال: "كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ: أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لَا تُضَامُونَ أَوْ لَا تُضَاهُونَ فِي رُؤْيَيْهِ"³⁶.

³¹ محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص38.

³² الحديد: 4.

³³ يوسف: 82.

³⁴ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص40.

³⁵ القيامة: 22، 23.

ولا يعيننا هنا جلب الأدلة لأهل السنة، إنما الذي يعيننا أن الدافع الذي جعل أهل السنة يعتنون بالمسألة ضد المعتزلة هو تنزيه الله تعالى، فالقول بعدم رؤية الله تعالى هو تطاولٌ وعُدْم تأدبٍ مع الله تعالى الذي أخبرنا بذلك.

وبالمقابل الدافع الذي حمل المعتزلة على الاعتراض على أحاديث الرؤية هو تحوُّفهم المزعوم من أن يحدِّث ذلك في توحيد الله تعالى، ولهذا نجد الحديث عن الرؤية عند المعتزلة مندرجا تحت أصل التوحيد.

والخوف عندهم على تنزيه الله تعالى ممن يقول بالرؤية منصوص في كتبهم، فالقاضي عبد الجبار يعترض على من يقول بالرؤية لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الله سبحانه وتعالى جسما في جهة مخصوصة، ولهذا يحمل الرؤية على انتظار الثواب، كقوله: {وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَةَ} إلى غير ذلك من وجوه المجاز³⁷ ويكون المعنى على هذا الأساس إلى ثواب ربها ناظرة.

وقد خصص القاضي عبد الجبار من موسوعته الكلامية جزءا كاملا لنفي رؤية الله تعالى يوم القيامة، وقلمًا خلا كتابًا من كتبه الكلامية من هذه المسألة، وكلها تقوم على أساس نفي رؤية الله تعالى كون الرؤية تصطدم مع تنزيه الله تعالى، يقول القاضي: "قد دل العقل والسمع على ما قلناه في نفي الرؤية" ثم شرع بتفصيل الدليل الذي جاء "من جهة العقل... [وهو] أن من شأن أحدنا أن لا يرى إلا إذا كانت له حاسة صحيحة، ولا يكفي ذلك دون أن يكون المرئي مقابلا لحاسته... فإذا ثبتت هذه الجملة، وكان من حق الرائي منا ألا يرى إلا ما هو مقابل لنا... فيجب أن تمتنع رؤيته"³⁸.

ولسنا بصدد مناقشة المعتزلة لهم، فهذا بحثٌ آخر، وما يعيننا هنا تبيان أن السعي لتنزيه الله تعالى كان خلف إنكار المعتزلة لرؤية الله تعالى التي تقتضي بموجب أصولهم الخمسة أن يكون الله تعالى في حيزٍ وذلك قياسا على المرئيات في الدنيا، ومن هنا كان النظر إليه محال، وإذا كان الأمر كذلك وجب حمل النصوص على ما يصح النظر إليه، وهذا المعنى ذكره الزمخشري: "فاختصاصه بنظرهم إليه... محالٌ، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظرٌ ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء... والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم"³⁹. وقد ردّ

³⁶ البخاري، الجامع الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فواد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ، مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة الفجر، رقم: 573.

³⁷ يوسف: 82

Bkz. Veysi Ünverdi "Kâdî Abdülcebâr'ın Rüyettullahın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname*, XXVIII, 2015/1, 228-230.

³⁸ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة: 248-249.

Bkz. Veysi Ünverdi "Kâdî Abdülcebâr'ın Rüyettullahın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname*, XXVIII, 2015/1, 239-240.

³⁹ محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، تفسير الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1407 هـ، ج4، ص662.

أهل السنة عليهم وبيّنوا أنّ رؤية الله يوم القيامة لا تُقاس على رؤية الدنيا وأنها لا تستلزم تجسيما لله تعالى، يقول الباقلاني: "وأما قولهم إنه لو رُئي بالأبصار لوجب أن يكون مُتمثلاً مُتخيلاً، فإنهم إن أرادوا به أنه إذا تعدم رؤيته تخيّل له شكلاً أو جسماً، ونعتقد أننا رأينا ذا هيئة وشكل، فإن ذلك باطل لقيام الدليل على أن القديم سبحانه ليس من جنس المرنثيات"⁴⁰

المبحث الثالث:

الخلاف حول خلق القرآن

هذه المسألة من المسائل التي ثارت حولها عاصفة شديدة من الاختلاف بين المعتزلة ومن خالفهم في هذه المسألة، والذي يعنينا من الجانب المنهجي السبب الرئيس في القول بخلق القرآن عند المعتزلة أو القول بعكس ذلك عند أهل السنة، والذي نراه سبباً رئيساً هو تنزيه الله تعالى من قبل أهل السنة والمعتزلة، مع التأكيد أننا مع أهل السنة في هذه القضية.

1. خلق القرآن عند المعتزلة

خصّص القاضي عبد الجبار جزءاً كاملاً وهو الجزء السابع من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل" يقوم جلّ الكتاب على القول بخلق القرآن، والأساس الذي انطلق منه المعتزلة هو أننا لو أثبتنا صفة الكلام لله تعالى لكان ذلك مشابهاً للمخلوقات؛ لأنّ الكلام في أصله "حروف منظومة وأصوات مُقطّعة وهو عَرَضٌ يخلقه الله في الأجسام"⁴¹.

ومادام أنّه يخلقه في الأجسام فيجب أن يتنزّه الله تعالى عنه، وإلا كان مشابهاً للأجسام، كما نلاحظ في كلام القاضي المنهج الذي سلكه المعتزلة في فهم الكلام، فإذا كان الكلام من أصوات وحروف فمن المنطقي أن يتنزّه الله تعالى عنه.

وقد اعترض القاضي عبد الجبار بشدّة على من يقول بأنّ الله متكلم بكلام هو صفة له بمعنى وجود صفة له تسمى صفة الكلام كصفة العلم والقدرة... ومردّد ذلك أنّ هذا يتنزّه الله عنه لأننا نثبت أشياء لا دليل عليها، وما لا دليل عليه يجب نفيه⁴²

والشيء المهم في هذا أنّ مفهوم الكلام عند المعتزلة هو "ماحصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف، فما اختص بذلك وجب كونه كلاماً، وما فارقه لم يجب كونه كلاماً"⁴³.

وهذا يعني أيضاً أنّ اتّصاف الله بالكلام على هذه الشاكلة التي فهمها المعتزلة هو مرفوض أيضاً عند الأشعرية والماتريدية وهذا ما سنعرّفه.

⁴⁰ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص315، انظر: على سبيل المثال، علي بن محمد سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، تج: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2004، ص142-157.

⁴¹ القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، قدّم له إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، ج7، ص3.

⁴² انظر: القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، ص95-100.

⁴³ القاضي عبد الجبار، خلق القرآن، ص6.

2. خلق القرآن عند الأشعرية والماتريدية :

لم يختلف جمهور الأشعرية مع المعتزلة في كون القرآن مخلوقا إذا كان القصد من القرآن هو الحروف المكوّنة للآيات، وهذا نجده في الكثير من كتبهم، يقول الشهرستاني: "فإن قيل (كن) كاف ونون... ودليل الحدوث فيهما بيّن لكونهما أحرفا، فإن الأحرف لا تخرج إلا من مخارج... والرب عزّ وجلّ منزّه عن ذلك... يُقال لهم إنما يصح لكم التعلّق بهذا مع المشبهة... القائلين يقَدّم هذه الأحرف والأصوات... وأما نحن فلا نوافقهم بأنّ كلام الله أحرف وأصوات، لأنّ الأحرف والأصوات نعتنا وصفتنا ومنسوبة إلينا نقرأ بها كلام الله تعالى... القديم الأزلي كما أفهم موسى بالعبرانية وعيسى بالسريانية... ولا يُقال إنّ كلام الله عزو جل لغات مختلفة؛ لأن اللغات صفات المخلوقين، بل المفهوم من هذه اللغات كلام الله القديم"⁴⁴

نقلنا هذا الكلام بطوله نظرا لأهميته، فهو يُثبت لنا القول بعدم الاختلاف بين الأشعرية والمعتزلة فيما يتصل بالأحرف والألفاظ التي نتلفظها، وعليه يكون المعتزلة والأشعرية متفقان على أنّه إن كان المقصود بخلق القرآن هو هذه الأحرف والألفاظ فهذه مُحدثة مخلوقة، وهذا محل اتفاق، ولكن هناك خلاف بين المعتزلة مع الأشعرية والماتريدية في مسألة أخرى وهي هل هناك صفة أزلية يتّصف بالله تعالى هي صفة الكلام، والتي يكون بها أمرا وناهايا ومُخبرا... أم لا؟

فالأشعرية والماتريدية أثبتوا صفة الكلام الأزلي كمالاً لله تعالى، ولكنّ هذه الصفة مُنزّهة أن تكون مماثلة لصفات الحوادث، كما أنّ نفي الصفة عند الله تعالى نقصٌ يبتزّه المولى سبحانه وتعالى عنه، فلو لم يكن الله مُتكلّما لكان مُتّصفا بضد الكلام من الخرس والسكوت وما إلى ذلك ولو كان مُتّصفا بذلك لَمَا استحق أن يكون إلهًا، يقول الباقلاني: "فإن قال قائل فما الدليل على أنه سميع بصير متكلم؟ قيل له الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حي بما وصفناه، والحي يصح أن يكون متكلمًا سميعًا بصيرًا، ومتى عُري من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها، فلا بد من أن يكون موصوفًا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصمم، وكل هذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدث الموصوف بها، فلم يجوز وصف القديم بشيء منها فوجب أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا"⁴⁵.

وهذا يعني أنّ إثبات هذه الصفة الأزلية القديمة مردّه إلى تنزيه الله تعالى عند الأشعرية، ونفي قديم هذه الصفة عند المعتزلة مردّه إلى تنزيه الله تعالى، وهذا هو موطن الخلاف بين المعتزلة وبين الأشعرية كجناح من أجنحة أهل السنة.

⁴⁴ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2004م، ص383-384. يقول الغزالي: " وأنه تعالى مُتكلّم أمره ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم، قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت... ولا حرف... وأن القرآن مقروء باللسنة، مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قديم قائم بذاته تعالى " الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص68.

⁴⁵ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص46.

وما قلناه هنا ينطبق على الماتريديّة، فهم يثبتون صفة الكلام لله تعالى كصفة أزلية كما أثبتتها الأشعري، واستدلال أبي منصور الماتريدي على وجود صفة الكلام لله تعالى هو ذاته استدلال الأشعريّة، ذلك أنّ العقل عنده يدل على أنّ "كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، يكون من عجز أو منع، والله عنه متعالٍ فثبت أنه متكلم، على أن الذي لا يتكلم في الشاهد إنما لا يتكلم بالمعنى الذي لا يسمع ولا يبصر من الآفة، والله منزّه عن المعنى الذي يقتضى الصمم والعمى وكذلك البكم"⁴⁶

فالحامل للقول بآثبات صفة الكلام هو تنزيه الله تعالى، وكما يقول الأشعريّة بحدوث الحروف والأصوات كذلك يقول الماتريديّة، يقول البياضي: "والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذاته تعالى"⁴⁷ وبذلك هم يختلفون مع المعتزلة من جهة، ويتفقون مع المعتزلة من جهة أخرى.

لكنّ الخلاف الأبرز في هذه القضية كان بين من جعل الله تعالى متكلماً بصوت وحرف وبين المعتزلة وأهل السنة من الأشعريّة والماتريديّة، وعلى رأس هؤلاء ابن تيمية ومن سار بآجاء هذه المدرسة يقول ابن تيمية: "وقد نص أئمة الإسلام أحمد ومن قبله من الأئمة على ما نطق به الكتاب والسنة من أنّ الله ينادي بصوت وأن القرآن كلامه تكلم به بحرف وصوت"⁴⁸، وأنّ الصوت الذي يتكلم به الله تعالى هو مخالف للصوت الذي يتكلم به البشر⁴⁹.

وخلاصة الأمر أنّ الخلاف حول مفهوم التنزيه كان له أثر واضح في اختلاف المتكلمين، إذ الكلام بالصوت والحرف من المحالات عند المعتزلة والأشعريّة والماتريديّة⁵⁰.

⁴⁶ محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، التوحيد، تح: فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية، ص57.

⁴⁷ أحمد بن حسن البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، خرّج أحاديثه أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2007، ص145. ويقول البياضي: "كلام الله تعالى معنى قائم بذاته، وإنما يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه... فحيثما يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قوله القرآن غير مخلوق، فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يُراد به به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن" البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص 146. وانظر: ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تح: الدكتور حسين آتاي، أنقرة، 1993، ج1، ص 393 وما بعد.

⁴⁸ أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: 1416هـ/1995م، ج12، ص584. وانظر: أحمد بن عطية بن علي الغامدي، البيهقي وموقفه من الإلهيات، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، 1423هـ/2002م، ص، 248.

⁴⁹ انظر في هذا ابن تيمية، المصدر السابق، وقد ذكر ذلك ابن حجر العسقلاني قائلا: "وأثبتت الحنابلة أن الله متكلم بحرف وصوت... وأجاب من أثبت أن الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الأدميين كالسمع والبصر وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه" فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ج13، ص 460.

⁵⁰ يقول الغزالي: "فإننا معتزون باستحالة قيام الأصوات بذاته وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار، ولكننا نقول الإنسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف والآخر، بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف... ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس" الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 68.

المبحث الرابع

خَلَقَ اللهُ تَعَالَى لِلْأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَإِرَادَتَهُ لَهَا:

المقصود بالأفعال في هذا المبحث هي أفعال الإنسان دون غيره من الحيوان، والمقصود بالخلق هو الإيجاد، وقد أثارَت قضية خلق الأفعال خلافاً حاداً بين أهل السنة من أشعرية وماتريديّة وبين المعتزلة، وأساس الخلاف في ذلك هو تنزيه الله تعالى؛ إذ من المعلوم أنّ أفعال الإنسان على ضربين: أفعال تُوصف بالخير من الصلاة والصيام والصدقة وبر الوالدين والإحسان إلى الجيران... وأفعال تُوصف بالشر والقبح من الظلم والكذب والغش والسرقة.

فهل يخلق الله هذه الأفعال في الإنسان؟ أم أن الإنسان هو الذي يوجدها؟

اتفق المسلمون جميعاً أنّ القدرة ليست ملازمة للإنسان وأنها آتية من الله تعالى، وبعد ذلك وقع الاختلاف، فالمعتزلة يرون أنّ العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه وخالف في ذلك الأشعرية والماتريديّة، وأساس الخلاف هو تنزيه الله تعالى، فالأشعرية وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرية يرون أنّ الله تعالى يخلق أفعال الإنسان الجزئية بما فيها من خير وشر وظلم وقبح، واستدلوا بأدلة نقلية وعقلية، لا مجال لسردها وليس ذكرها مقصوداً هنا، لكن الذي يهمنا هنا أنّ القول بأنّ العبد يخلق أفعال نفسه كأنه أصبح مستغنياً عن الله تعالى، وكأنّ الإنسان صار شريكا لله تعالى في الإيجاد والخلق، ولشدة الخلاف في هذا سمّى المعتزلة بمجوس هذه الأمة، تنفيراً من هذا القول، ذلك لأن المجوس يقولون بخالقين، فالقول بخلق الإنسان لأفعال نفسه كأنه يؤزل إلى وجود قادر مع الله تعالى، يقول الأشعري: "فإن قالوا لم سميتونا قدرية؟ قيل لهم لأنكم تزعمون في أكسابكم أنكم تقدرونها وتفعلونها مُقدّرة لكم دون خالقكم، والقدري هو من ينسب ذلك لنفسه، كما أنّ الصائغ هو من يعترف أنه يصوغ، دون من يزعم أنه يُصاغ له... وكذلك القدري من يدعي أنه يفعل أقداره مُقدّرة له دون ربّه"⁵¹.

ولشدة الخلاف في هذه المسألة أطلق أهل السنة عليهم قدرية وهي صفة ذمّ، ولقبوهم بالمجوس⁵².

بينما أنكر المعتزلة أنّ يكون الله خالقاً لأفعال الإنسان، وذلك لوجود القباح في بعض أفعال الإنسان، والله مُنزّه عن القبيح، يقول القاضي عبد الجبار: "أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها"⁵³ وقد جلب أدلة عدة من المعقول والمنقول استدلالاً لمذهب

⁵¹ الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 90-91.

⁵² يقول الأشعري: "وأن الله لا يفعل ذلك- عند القدرية- كما قالت المجوس في النور الذي يعيدونه " علي بن إسماعيل الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيد، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1413هـ، ص176. وانظر: علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: فوقيّة حسين محمود، الناشر: دار الأنصار - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1397، ص 196، الأسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص91، وانظر: الماتريدي، التوحيد، ص315.

⁵³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 323.

المعتزلة، والذي يعنيها هو أثر قضية تنزيه الله تعالى كأساسٍ للقول بخلق الأفعال عندهم، وهذا يبين من قول القاضي: "وأحد ما يدلّ على أنّ أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"⁵⁴.

ومن الأدلة التي استند عليها في نفي القبائح عن الله تعالى قوله تعالى {صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ} ⁵⁵ حيث "يبين الله تعالى أنّ أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعا... ومعلوم أنّ أفعال العباد ما يشتمل على التهوّد والتّصنّر والتمجّس وليس شيء من ذلك متقنا فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا لها"⁵⁶.

كما أنّ قضية التّنزيه حاضرة عند الأشعري في مفهوم القدرة الإنسانية، فالتّخوف من أن يكون الإنسان شريكا لله في الصنع جعل القدرة الإنسانية غير باقية في الإنسان، فالقدرة عنده لا تتقدم على الفعل لأنها ليست موجودة قبل الفعل، ولا تبقى بعد الفعل، لأنها عرّض، ولأنّ الأفعال الأخرى مرتبطة بقدرٍ أخرى، فالقدرة عنده لا تصلح للضدّين، فالقيام له قدرته والعودة له قدرته⁵⁷.

والدافع لأيّ الحسن الأشعري في هذا هو عدم استغناء العبد عن ربّه لحظة، فمدد الله تعالى للعبد يكون لحظة بلحظة لا يتوقف، فالقول بوجود قدرة سابقة على الفعل، كأنّ فيه استغناء عن الله تعالى، وهذا لا يليق بالله تعالى.

بينما القدرة الإنسانية في العباد عند المعتزلة "قبل الفعل وأنها باقية فيهم ما بقاها الله فيهم"⁵⁸

ويدخل في هذا إرادة الله تعالى للأفعال الإنسانية، وقد كانت هذه الإرادة موطن نزاع وخلاف بين المتكلمين، فإذا كان الله تعالى يخلق جميع أفعال العباد عند أهل السنة، فهل هذا يعني أنه يريدّها جميعا؟ وإذا كانت أفعال الإنسان ليست مخلوقة لله تعالى عند المعتزلة؟ فهل الله تعالى لا يريدّها؟

الخلاف في هذه المسألة راجع إلى قضية تنزيه الله تعالى، فمن قال بأنّ أفعال العباد مخلوقة من قبل الله تعالى قال بأنّ جميع ما يقع هو مُرادٌ لله، ولهذا عقّد الأشعري باب سماه "باب الكلام في الإرادة وأنها تعمّ سائر المُحدثات"⁵⁹.

والمحدثات هي كل ما خلق الله تعالى ومنها أفعال الإنسان، فإذا كان الله خالق كل شيء حادث فلا يجوز أن يخلق ما لا يريد، وقد قال تعالى: "فَعَالٌ لِمَا يَرِيدُ"، وأيضا فإنه لا يجوز أن

⁵⁴ شرح الأصول الخمسة، 345.

⁵⁵ النمل: 88.

⁵⁶ شرح الأصول الخمسة، 358.

⁵⁷ انظر: الأشعري، اللمع، ص 93، 94.

⁵⁸ أبو الحسين عبد الرحيم الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تح: نبيرج، مكتبة الدار العربية

للكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص 79.

⁵⁹ الأشعري، اللمع ص 45.

يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريد، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريد لوجب أحد أمرين؛ إما إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز... فلما لم يجز ذلك على الله استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريد⁶⁰

والقول بأن كل ما يحدث من أفعال العباد هي مرادة لله تعالى ليس مقصورا على الأشعري، فهو مذهب أتباعه⁶¹، وهو مذهب الماتريدي، فأبو منصور الماتريدي يرى قضية الإرادة تتبع قضية الأفعال، فلما كان يقول بأن الله يخلق أفعال العباد كان من المنطقي أن يكون الله تعالى عنده مریدا لكل شيء يقع، ويستدل على ذلك بالمنقول أيضا، ومن أدلته قوله تعالى: {مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} ⁶² " ففرق بين القوم بالمشيئين، فدللت الآيات على أن الله شاء لكل فريق بما علم أن يكون منهم، ودل على أن المشيئة في هاتين الآيتين ليست بأمر ولا رضا... لما قد كان ثبت أنه أراد به المشيئة التي يكون عندها فعل لا محالة⁶³.

واضح أن ما يحدث في هذا الكون ومنه أفعال العباد بما فيها من ظلم وجور وكفر واقع بإرادة الله، وحتى لا يلتبس الأمر بين إرادة الله تعالى وبين الأمر والرضى فرق بينهما الماتريدي، فالله لا يرضى عن الظلم والكفر، ولكن يريد، وإرادة الله تعالى له ليست نزعا لإرادة العبد.

وأصرح دليل عند أبي منصور الماتريدي على إرادة الله تعالى للمعاصي قوله تعالى: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا} ⁶⁴ ووجه الاستدلال أن الله تعالى "أخبر أنه يريد إهلاك قوم وقرية بفسق أهلها قبل أن يكون منهم الفسق... فثبت أنه أراد الذي كان منهم"⁶⁵

لكن لما كان المعتزلة لا تفرق بين الأمر والإرادة، أدى بهم ذلك إلى القول بأن الله لا يريد الشر والظلم والقبح تصورا منهم أن الإرادة هي الأمر، والله ينتزه عن أن يأمر بالقبح وقد صور الشهرستاني مذهب المعتزلة في ذلك قائلا: "كل أمر بالشيء فهو مرید له والرب تعالى أمر عباده بالطاعة فهو مرید لها... وإذا وقع الاتفاق بأن الله تعالى أمر عباده بالطاعة، وجب أن يكون مریدا لها كارها لضدها من المعصية"⁶⁶.

⁶⁰ الأشعري، اللمع ص 45.

⁶¹ ذكر الباقلاني الدليل نفسه الذي ذكره شيخه أبو الحسن الأشعري، يقول الباقلاني: "ومما يدل على أن الله تعالى مرید لجميع أفعال العباد أنه لو كان في سلطانه منها ما ليس بمرید لكونه للحقه العجز والتقصير عن بلوغ المراد" : محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص 319.

⁶² الأنعام: 39

⁶³ الماتريدي، التوحيد، ص 287.

⁶⁴ الإسراء: 16.

⁶⁵ الماتريدي، التوحيد، ص 289.

⁶⁶ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 144-145

وعدم التفريق بين الأمر والإرادة منصوص عليه في كتب المعتزلة، وقد توسّع القاضي عبد الجبار في مبحث الإرادة حتى إنه خصص لها جزءاً من موسوعته "المغني في أبواب التوحيد والعدل" ومما قاله في ذلك: "المحبة والرضى والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة"⁶⁷ وفصل القاضي عبد الجبار بين ما يريده الله تعالى وما لا يريده، ومن ذلك أنّه يريد من أفعال العباد كل العبادات كالواجبات والنوافل، فأما المباح والمعاصي فإنه لا يجوز أن يريدها" وقد بيّنا من قبل أنّ المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة فما ثبت أنه تعالى أراد مئاً فعله يحبه، ويرضاه، ويختاره لنا، ويشأؤه، وما لا يريده ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه، فهذه جملة ما نذهب إليه"⁶⁸.

وخلاصة ذلك أنّ الإرادة عند المعتزلة لا تكون إلا فيما يحسن كما أنهم لم يفرّقوا بين الأمر والإرادة، وهذا فتح باب الخلاف واسعاً، لكنّ الفكرة الأساسية في ذلك أنّ تنزيه الله تعالى بحسب فهم المعتزلة كان وراء الخلاف بينهم وبين أهل السنة.

الخاتمة

من كَرَمَ الله تعالى كان الانتهاء من هذه الدّراسة، وقد تبيّن للباحث أنّ أبرز القضايا الخلافية بين جمهور أهل السنة من أشعرية وماتريدية وبين المعتزلة كان يدور حول قضايا مرجعها هو فهم تنزيه الله تعالى، وأبرز هذه القضايا هو مفهوم التّوحيد وما يرتبط به، فالتوحيد عند المعتزلة هو الأصل الأول من أصولهم الخمسة، وقد بالغوا في فهم تنزيه الله تعالى عمّا لا يليق به، فأوقعهم ذلك في إنكار الصفات الذاتية لله تعالى من القدرة والإرادة... وهم لم ينكروا إيّاصف الله بذلك، وإنما أنكروا فهم أهل السنة لهذه الصفات، وهذا الإنكار في نظر أهل السنة لا يتناسب مع تنزيه الله ولا مع دلالات القرآن التي أسندت هذه الصفات لله تعالى، بينما رأى المعتزلة إسناد هذه النّصرافات يخدم في مفهوم التوحيد ويؤدي إلى تعدّد القديم، وهو ما يجب أن يتنزّه الله تعالى عنه.

وفي مسألة توحيد الله برزت قضية النصوص التي توهم تشبيهه الله بخلقه كالأيات التي فيه ذكر الاستواء والوجه... وكان فهمها مثار خلافٍ، ففي حين يرى جمهور السلف تقويض مراد هذه النصوص إلى الله تعالى، لأنّه الأسلم تنزيهاً لله تعالى، رأى المعتزلة أنّ تنزيه الله يقتضي فهم هذه النصوص وفق دلالات اللغة.

كما أنّ فهم تنزيه الله كان بارزاً في قضية الخلاف حول رؤية الله تعالى يوم القيامة، فالمعتزلة أنكروا الرؤية؛ لأنّ القول بها يؤدي إلى أنّ يكون الله ممثلاً للمرئيات وهو يستلزم عندهم أنّ يكون الله جسماً، والله مُنزّه عن الجسمية، بينما رأى الأشعرية والماتريدية أنّ القول بالرؤية لا يقتضي تجسيماً، لأنّ الرؤية إدراك يقوم بالرائي لا بالمرئي، وهي مختلفة من حيث

⁶⁷ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب الإرادة، تح: الدكتور محمود محمد قاسم، إشراف

الدكتور طه حسين، ص 51

⁶⁸ القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب الإرادة، ص 215-216.

الشروط والمتطلبات عن الروية في الدنيا، ومن هنا كان أثر تنزيه الله عما لا يليق به واضحا في هذا الخلاف.

أما أثر تنزيه الله تعالى عما لا يليق به في قضية خلق القرآن فقد كان جلياً وهذا هو السبب وراء حبس الإمام أحمد وامتحان القضاة والفقهاء من قِبَل المعتزلة، فالمعتزلة يرون القول بِقَدَمِ القرآن مؤدياً إلى تعدُّ القدماء، لأنَّ فيه إسناد صفة الله تعالى لا دليل عليها من المنقول ولا من المعقول، فالقديم هو واحد، والكلام لا يُعَقَّل إلا بجملة من الشروط والمتطلبات منها الهواء والأضراس... وهذا لا يليق بالله تعالى، بينما رأى الأشعرية والماتريدية أنَّ إنكار الكلام كصفة لا يليق بالله تعالى، فالله تعالى أخبر عن نفسه بأنَّه مُتَكَلِّم ولو لم يكن مُتَكَلِّماً لكان متصفاً بصد الكلام من الخرس والأفات... وهذا لا يليق به سبحانه، مع ملاحظة أنَّ كَلَّاً من الأشعرية والماتريدية متفقان مع المعتزلة أنَّ الأحرف والأصوات ليست تعبيراً عن صفة الكلام لله، فهذه حادثة، أما القديم فهو الصِّفَة النفسية التي جاء القرآن الكريم تعبيراً عن مراده، وهذا لا يخدم في قدسية القرآن الكريم عند الأشعرية والماتريدية، وقد كان هذا الأمر موطن خلافٍ مع مدرسة ابن تيمية ومن سار وراءه حيث رأوا أنَّ الله تعالى مُتَكَلِّم بصوت وحرف من غير مشابهة مع خلقه.

وفي ختام الدِّراسة كان السعي لتنزيه الله واضحا في الخلاف بين المتكلمين في قضية خلق الأفعال الإنسانية، حيث رأى المعتزلة تنزيهاً لله تعالى – بفهمهم- أنَّ أفعال الإنسان فيها ظلم وقبح وكُفْر ولا يليق بالله تعالى خلقه هذه الأفعال، وكأنَّ خَلْقَها يعني إرادتها، ولم يفرِّقوا هنا بين الإرادة والأمر، فالله تعالى لا يريد القبائح تنزيهاً لله، بينما رأى الأشعرية والماتريدية القول بِخَلْقِ الإنسان لأفعاله استغناء عن الله تعالى، وكأنَّ الإنسان أصبح شريكا لله في إيجاد هذه الأفعال ومن هنا اتَّهموا القَدْرِيَّة والمعتزلة بالمجوس تنفيراً من قولهم، لأنَّ المجوس يقولون بوجود خالقيْن أحدهما للخير والآخر للشر.

وقد ربط الأشعرية والماتريدية كل ما هو واقع في الكون بإرادة الله تعالى تنزيهاً لله؛ لأنَّ القول بوجود أشياء لا يريدُها الله، كأنها حدثت وكان الله غافلاً عنها أو أنَّها وُجِدَتْ رغماً عنه سبحانه وهذا لا يليق بالإله، فكل موجود هو مُراد لله تعالى، وهنا فرِّقوا بين الأمر والرضا من جهة وبين الإرادة والمشيئة من جهة أخرى، فالله عندهم يريد الشر بمعنى أنَّه واقع من غير إكراهٍ لله، لكنَّه لا يرضى عنه.

وفي الختام إذا كان تنزيه الله تعالى وراء هذا الحجم من الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية وهم جمهور أهل السنة وبين المعتزلة فالأليق أنَّ لا يأخذ الخلاف أكبر من حجمه من التضليل والتفسيق، فالدَّافع الذي دفع المعتزلة في هذه القضايا هو تنزيه الله تعالى، مع يقننا بأنَّ منهج أهل السنة هو الأسلم فيها إلا أنَّ ذلك لا يلغي السعي لتنزيه الله عند المعتزلة وفق أدواتهم الفكرية المتمثلة بالأصول الخمسة والتي كانت خلافاً لمنهج أهل السنة.

المصادر

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.
- ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، الاستقامة، تح: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1403 هـ.
- ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، تحقيق الإثبات للأسماء والصفات، وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تح: د. محمد بن عودة السعوي، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة: السادسة، 2000م.
- ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، شرح حديث النزول، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة: الخامسة، 1397هـ/1977م.
- ابن علي بن حجر العسقلاني، أحمد فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- أبو الحسين الخياط، عبد الرحيم، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تح: نبيرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، 1993م.
- الأسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفُرَق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.
- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تح: فوقية حسين محمود، الناشر: دار الأنصار - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1397هـ.
- الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: حموده غرابية، مطبعة مصر، 1955م.
- الأمدي، علي بن محمد سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2004م.
- الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، مع الكتاب: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى: 2002م.

- البياضي، أحمد بن حسن، إشارات المرام من عبارات الإمام، خرّج أحاديثه أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 2007م.
- الجويني، عبد الملك إمام الحرمين، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، تح: الدكتورة فوفية محمود حسين، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1987.
- الخطاف، حسن، النصوص الموهمة لتشبيه الله تعالى بخلقه وموقف السلف والخلف منها " مجلة بحوث العلوم الإسلامية، جامعة أديامن، العدد الثاني، خريف 2017م.
- , الديبو، إبراهيم، اختلافات المتكلمين بين النص والتاريخ، بحث علمي منشور في مجلة آرتقلو أكاديمي، ماردين، العدد 1، المجلد 2، عام 2015م.
- الرازي، فخر الدين، لوامع الدينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، اعتنى به محمد بدر الدين النعساني، المطبعة الشرقية، مصر، 1323هـ.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، المنهاج في أصول الدين، تح: عباس حسين شرف الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي بصنعاء، 2004م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، تفسير الزمخشري، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1407 هـ.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2004م.
- الطبعة: الثانية، 1392هـ.
- الغامدي، أحمد بن عطية بن علي، البيهقي وموقفه من الإلهيات، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1423هـ/2002م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى: 2004 م .
- القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كتاب الإرادة، تح: الدكتور محمود محمد قاسم، إشراف الدكتور طه حسين.
- القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة مصر، 1988م.
- القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني، متشابه القرآن، تح: الدكتور عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة،
- القاضي عبد الجبار، أحمد الهمداني،، خلق القرآن، قدّم له إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، التوحيد، تح: فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية.

النسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تح: الدكتور حسين آتاي، أنقرة، 1993م.
النووي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت

Kaynakça

- el-Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfu'd-Dîn, *Ġâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, tah. Ahmed Ferid el-Mezidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Ay, Mahmut, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskişeni*, sayı: 31, 2015, ss. 25-50.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdu'l-Kâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-Dîn*, tah. Ahmed Şemsuddîn, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Et'Tayyib b. Muhammed Ebî Bekr, *Temhîdu'l-Evâil fi Telhisi'd-Delâil*, tah. İmâdüddîn Ahmed Haydar, nşr. Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Lübnan 1987.
- Beyâdî, Ahmed b. Hasan, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Muhammed Zehîr b. Nâsır, 1. Baskı, yy. 1422h.
- Cüveynî, Abdü'l-Melik İmâmu'l-Haremeyn, *Lume'u'l-Edille fi Kavâidi Ehli's-Sünne*, tah. Fevkiye Mahmûd Huseyn, nşr. Âlemu'l-Kutub, yy. 1987.
- el-Dîbo, İbrahim, "İhtilâfu'l-Mütekellimîn beyne'n-Nassi ve't-Târîh", *Artuklu Akademi Dergisi*, c. 2, sayı: 1, Mardin 2015.
- Eş'ârî, Ali b. İsmâîl, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, tah. Fevkiye Huseyn Mahmûd, nşr. Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1397h.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-iktisad fi'l-itikad*, nşr. Abdullah Muhammed El-Halili, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2014.
- el-Ġâmidî, Ahmed b. Atıyye b. Ali, *el-Beyhâkî ve Mevkifuhu mine'l-İlâhiyyât*, nşr. İmâdetu'l-Behsi'l-İlmiyye bi'l-Câmieti'l-İslâmiyye, Medine-Suudi Arabistan 2002.
- el-Hattâf, Hasan, "en-Nusûsu'l-Mühimme li Teşbihillâhi Teâlâ bi Halkihi ve Mevkifu's-Selefi ve'l-Halefi minha", *Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fak. Dergisi*, c. 2, Güz 2017.
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdirrahim, *el-İntisâr ve'r-Reddu alâ İbni Râvendî el-Mulhid*, tah. Neybruc, Mektebetu'l-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bâri şerhu Sahîi'l-Buhârî*, ta'likât: Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379h.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûu'l-Ftâvâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, nşr. Mecmea'l-Muluk, Medine-Suûdî Arabistan 1995.
-, *el-İstikâme*, tah. Muhammed Râşid Sâlim, nşr. Câmîatu'l- Muhammed b. Suûd, Medîne 1403h.
-, *Tahkîku'l-İsbâtî li'l-Esmâî ve's-Sifât ve hakîkatu'l-Cem'î beyne'l-Kaderi ve's-Şer'i*, tah. Muhammed b. Avdeti es-Suûdî, nşr. Meketeberu'l-Abîkan, Riyad 2000.
-, *Şerhu Hadîsi'n-Nuzûl*, nşr. el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut-Lübnan 1977.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve't-Temyîzu'l- Firkati'l-Nâciyeti ani'l-Firakki'l-Hâlikîn*, tah. Kemal Yusuf Hût, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehb, Mısır 1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tah. Adnan Muhammed Zarzur, Dâru'l Turas, Kahire tsz.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (Halku'l-Kur'ân)*, neş. İbrahim Ebyari-Taha Hüseyin, Kahire tsz.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabü't-Tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Camiatu'l-Mısriyye, yy. tsz.
- Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Tebşiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993.
- Nevevî, Muhyiddin Yahyâ b. Şeref, *Sahih-i Müslim Şerhi*, Dâru'l- İhya Turas el-Arabi, Beyrut tsz.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâlâ ve's-Sifât*, tah. Muhammed Bedrüddîn en-Nu'sânî, nşr. el-Matbaatu's-Şerkıyye, Mısır 1323 h.
- Şahinalp, Hacer, “‘Danışma’dan Dayanışma’ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şûrâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 58, sayı:1 (2017), ss.109-146, s. 126-128. DOI: 10.1501/Ilhfak_0000001463.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 2004, 2. Baskı 1392 h.
- Türkmen, Hasan, “Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzih Söylemin İzdüşümü”, *Artuklu Akademi*, c.3, sayı:1, 2016.ss. 55-80.

التضمين النحوي؛ وجوهه وأغراضه وأحكامه

عامر الجراح / Amer ALJARAH*

ملخص: التضمين في العربية مصطلح له وجوده في علوم عديدة، كالبلاغة، والعروض، وعلم الكلام، والنحو، وهو في معناه العام يدل على إدخال شيء في شيء واتحاده معه، وتركز في بحثنا هذا على التضمين النحوي بخاصة. يظهر لنا من تأمل التضمين النحوي وأبعاده أنه ظاهرة فكرية وفنية بأن معاً؛ إذ إنه ثمرة لتفكير القائل في استخدام مكثف للألفاظ للتعبير عن المعاني الكثيرة؛ بمعنى إبداع كلام بدال واحد وبمدلولين، وهذا الإبداع تجلى في كتاب الله في غير موضع، كما تجلى في أشعار العرب، وها نحن نحاول أن نتلمس مواطن أسرار الإبداع في التضمين النحوي ببيان وجوهه وأغراضه وأحكامه.

كلمات مفتاحية: التضمين- النحو- الوجوه- الأغراض- الأحكام

ALJARAH

Nahvi Tadmin; Çeşitleri, Sebepleri ve Kuralları

Atıf/©: Aljarah, Amer, Nahvi Tadmin; Çeşitleri, Sebepleri ve Kuralları, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 197-214.

Öz: Tadmin Arapçada, Belagat, Aruz, Kelam ve Nahiv gibi birçok ilimde mevcut olan bir terimdir. Tadminin genel anlamı bir şeyi başka bir şeye girdirme ve onunla birleştirmektir. Biz bu araştırmada özellikle Nahvi Tadmini yoğun olarak ele alacağız. Nahvi Tadminine ve boyutlarına bakıldığında fikselsel ve aynı zamanda sanatsal bir olgu olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira tadmin, konuşmacının birden fazla anlamı ifade etmek için kelimeleri yoğun kullanma hususundaki düşüncesinin bir ürünüdür. Yani bir gösterge ile iki gösterileni ifade etme sanatıdır. Bu sanatsal tadmin yüce Allah'ın kelimasında birçok yerde bulunduğu gibi Arap şiirlerinin birçoğunda da bulunmaktadır. Şimdi nahvi tadmindeki sanatsallığın çeşitlerini sebep ve kurallarını izah ederek bu sanatın arka planını ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tadmin, Nahiv, Belagat, Edebi Sanat.

ALJARAH

The Grammar Inclusion; Types, Purposes and Rules

Citation/©: Aljarah, Amer, The Grammar Inclusion; Types, Purposes and Rules, Artuklu Akademi, 2018/5 (1), 197-214.

Abstract: Inclusion in Arabic is a term that is found in many sciences, such as; eloquence, prosody, theology, and grammar which in its general meaning, indicates the merrgence of something in another thing and uniting them. In this research, we are focusing on grammatical inclusion in particular. By looking deeply into the gramatical inclusion and its dimensions, It appears to us that it

is an intellectual as well as an artistic phenomenon; It is the result of the speaker's thought in a condensed use of words to express many meanings; in the sense of creating words with one significance and with two significances and this creativity was unveiled in the Holy Quran in numerous places. Moreover, it is also seen in the Arabic poetry too. And here, we try to explore the sources of the creativity secrets of the grammatical inclusion by showing its types, purposes and rules.

Keywords: Inclusion, Grammar, Types, Purposes, Rules.

مقدمة

يُعدّ التضمين النحويّ ظاهرة فكرية ترتبط بإسهام الفكر في إنتاج كلام ينزاح عن الأصل ليعطي دلالات إضافية زائدة على المعنى الأصل، وهو بانزياحه وإثرائه الدلالي يمثّل ظاهرة فنية إبداعية، كما أنه شاهد على شجاعة العربية واتساعها وحيويتها.

التضمين في اللغة من "ضمّن الشيء الشيء: أودّعه إياه كما تُودّغ الوعاء المتاع والميت القبر، وقد تضمّنهُ هو"⁽¹⁾. وفي الاصطلاح نعرّج على ما أورده ابن هشام الذي خصّص للتضمين النحويّ بحثاً في (مغنيه)؛ يقول: "قد يُشربون لفظاً معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضميناً، وفائدته أن تؤدّي كلمة مؤدّي كلمتين"⁽²⁾، وهو يتجلّى في وجوه عديدة، وله أغراض متنوعة، وأحكام مختلفة.

من هنا رأينا أن نقسّم البحث إلى ثلاثة مباحث: أولها في أهم وجوه التضمين، وهي: الحمل على النقيض (التضاد)، والحمل على المعنى (الترادف)، والاشتراك اللفظي. أما المبحث الثاني فهو في أغراض التضمين، وهي: الاتساع، والإيصال، والتعويض، والجمع بين الحقيقة والمجاز، والإيجاز. وأما المبحث الثالث فتكلّمت فيه على أحكام التضمين بين السماع والقياس، وبين اللزوم والتعدية، وبين البصريين والكوفيين، ثم أنهيت البحث بخاتمة عرضت فيها لأهمّ النتائج المستخلصة.

المبحث الأول: وجوه التضمين النحويّ:

يتجلّى التضمين النحويّ في وجوه مختلفة باختلاف زاوية النظر، ولعلّ ما يرشّح اعتماد هذه الوجوه في التضمين هو قربها الدلاليّ كما في الترادف، أو قربها اللفظيّ كما في الاشتراك اللفظي، على أن اعتماد التضمين على التضادّ يجرّح ما عقدناه من صلة التضمين بالتقارب، غير أن السيوطي نقل لنا أنّ الذهن في التضادّ ينتبه للضدّين معاً بذكر أحدهما⁽³⁾. فيبدو أنّ المعوّل على فهم هذه الوجوه هو الذوق ووعي المخاطب باللغة وبأحوال التعدية،

(1) ابن منظور: لسان العرب، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1988م، مادة (ض م ن).

(2) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1991م، ج. 2، ص. 791.

(3) يُنظر: جلال الدين السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، تحق: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1985م، ج. 2، ص. 119.

وبالجملة تصافر مجموعة من القرائن؛ وهذا ما يعرّز الجانب الفكري للتضمين كما ذكرنا في مستهلّ البحث. فوجه التضمين تتجلى في ثلاث صور نتحدّث عنها فيما يأتي هي: الحمل على النقيض أو التضادّ، والحمل على المعنى أو الترادف، والاشتراك اللفظي.

أولاً: الحمل على النقيض (التضادّ):

أورد السيوطي (911هـ) رأي الكسائي (187هـ) في تعدية الفعل (رضي) بالحرف (على) في بيت الفُحَيْفِ العَقِيلِيّ [من الوافر]:

إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبْتَنِي رَضَاهَا⁽⁴⁾

حيث قال: "لما كان (رضيت) ضد (سخطت) عُدي (رضيت) بـ(عليّ) حملاً للشيء على نقيضه، كما يُحمل على نظيره"⁽⁵⁾، وذكر أنّ أبا عليّ الفارسيّ استحسّن هذا الرأي، وكذلك كان رأي الكفوي (1094هـ) في قوله: "حُمِلَ الشَّيْءُ عَلَى نَقِيضِهِ... وَعُدِّي (رضي) بـ(على) حملاً على (سخط)، و(فضل) بـ(عن) حملاً على (نقص)، وعلّقوا (نسي) حملاً على (علم)... لكن هذا غير مضطرد؛ لأنّ (ذهب) لازمٌ وما يقابله جاء متعدّيًا، نحو: {أَوْ جَاؤُوكُمْ} [النساء:90]، وَعُدِّي (شكر) بالباء حملاً على (كفر)"⁽⁶⁾، وأمّا عن "تعدية (فضّل) بـ(عن)، حملاً على (نقص) فدلّيله قوله:

لَا هِ ابْنُ عَمِّكَ لَا أَفْضَلْتَ فِي حَسَبٍ عَنِّي وَلَا أَنْتَ دَيَّانِي فَتَحْزُونِي⁽⁷⁾"⁽⁸⁾.

وكذلك " (نسي) علّقوها حملاً على (علم). قال [الشاعر]:

وَمَنْ أَنْتُمْ إِنَّا نَسِينَا مَنْ أَنْتُمْ؟ وَرِيحُكُمْ مِنْ أَيِّ رِيحِ الْأَعَاصِرِ⁽⁹⁾"⁽¹⁰⁾.

فقد علّقوا (ما) الاستفهامية (نسي) عن العمل في مفعوله المباشر، وأصل التعليل في (علم وظن) كما سنرى في مبحث الترادف الآتي، فتلك نماذج من تعدية الفعل بما يتعدى به نقيضه فيعامل معاملته، غير أن هذه المعاملة شكلية لا معنوية؛ فالفعل على حاله؛ لا يأخذ معنى نقيضه، إنّما يأخذ استعماله في التعدية.

ثانياً: الحمل على المعنى (الترادف):

(4) حاتم صالح الضامن: "شعر الفُحَيْفِ العَقِيلِيّ 252"، مجلة المجمع العلمي العراقي، 1986 ج. 3، العدد:

37.

(5) حاتم صالح الضامن: شعر الفُحَيْفِ العَقِيلِيّ، ج. 2 ص. 118-119.

(6) الكفوي أبو البقاء: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تج: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م، ص. 380.

(7) ذو الأصبع العدواني: الديوان، تج: عبد الوهاب العدواني، ومحمد الدليمي، وزارة الإعلام العراقية، 1973، ص. 89.

(8) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج. 2، ص. 121.

(9) يوسف حسين بكار: شعر زياد الأعجم، جمع وتحقيق ودراسة 73، دار المسيرة، الطبعة الأولى 1983.

(10) يوسف حسين بكار: شعر زياد الأعجم، ج. 2، ص. 121.

أقرّ ابن جنّي (392هـ) هذا الوجه من وجوه التضمين، واستدلّ به على وجود الترادف* في العربية؛ يقول عن التضمين: "فيه موضعٌ يشهد على من أنكر أن يكون في اللغة لفظان بمعنى واحد" (11). على أنه وجبت الإشارة هنا إلى أن ابن جنّي لم يعرف مصطلح التضمين، لكنه تحدّث عن معناه في باب (استعمال الحروف بعضها مكان بعض)، وكان يعوّل في مستهل حديثه في ذلك الباب على الحرف، ثم انتقل إلى تضمين الأفعال أو أثرها في تضمين الحروف.

ونقل السيوطي أنّه "قد شاع في كلام العرب حمل الشيء على معناه لنوع من الحكمة، وذلك كثيرٌ في القرآن العزيز، ومنه قوله تعالى: {وَقَدْ أَحْسَنَ بَي} [آل عمران:37]. بمعنى لطف بي، وكذا قوله: {وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا} [القصص:58]، فإنّ ابن السراج (316هـ) حمّله على المعنى؛ لأنّ من بطر فقد كرهه، والمعنى كرهت معيشتها... وعليه قول المتنبي [من البسيط]:

لو استنطعت ركبنتُ النَّاسَ كُلَّهُمْ إلى سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بَعْرَانًا (12)

قالوا: معناه لو استنطعت جعلت الناس بعراً فركبتهم إليه؛ لأنّ في (ركبت) ما يؤدّي معنى (جعلت)، وليس في جعلت معنى ركبت (13). فملحوظ الترادف بين (أحسن و لطف)، وبين (بطر و كره)، وبين (ركب و جعل يركب).

ومن أمثلته ما ذكره الثعالبي (430هـ) أنّ "العرب تقول: فلانٌ يتحنّث. أي: يفعل فعلاً يخرج به من الجنّ، وفي الحديث أنّه- صلى الله عليه وسلم- كان قبل أن يوحى إليه يأتي جراً، فيتحنّث فيه الليالي، أي: يتعبّد" (14)، (ف) يتحنّث) و (يتعبّد) على هذا مترادفان، وخلاصة الأمر أنّ العرب وصلت من الفعل المذكور إلى معنى الآخر من خلال ترادفهما، إضافةً إلى معرفتهم بأحوال التعديّة.

وسنلاحظ في هذا الوجه أنّ الأمر تجاوز شأن التعديّة إلى التعليق فقد "زعم ابن عصفور (669هـ) أنه لا يُعلّق فعلٌ غير (علم و ظنّ) حتى يُضمّن معناه" (15)؛ فالفعل (علم) في قوله تعالى: {ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَزْبِيِّنَ أَحْسَى لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا} [الكهف:12]؛ معلّق عن العمل أصلاً، وكذلك الشان في (ظنّ)، فالفعلان هما أمّ الباب وعليهما تقاس، في التعليق، سائر أفعال اليقين التي تحمل معنى الفعل (علم)، وأفعال الظنّ التي تحمل معنى الفعل (ظنّ).

* الترادف هو أن يكون في اللغة لفظان بمعنى واحد؛ مثل: بخيل و ضنين، و جواد و كريم، و غير ذلك. (11) أبو الفتح ابن جنّي: الخصائص، تح: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب الوطنية، مصر، الطبعة الثانية 1952م، ج. 2، ص. 310.

(12) المتنبي: الديوان 168، تح: عبد الوهاب عزام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944م.

(13) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو ج. 6، ص. 98-99.

(14) أبو منصور الثعالبي: فقه اللغة وأسرار العربية، تح: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الثانية 2000م، ص. 350.

(15) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج. 2، ص. 478.

ثالثاً: الاشتراك اللفظي:

يُعرف الاشتراك اللفظي بأنه دلالة اللفظ الواحد على أكثر من معنى؛ كلفظة (عين) فإنها تكون العين الباصرة، والجاسوس، وعين القوم أي: سيدهم، وعين الماء...، وأشار المبرد (286هـ) إلى الترادف في قوله: "قد يكون لفظ الفعل واحداً، وله معنيان، أو ثلاثة معانٍ، فمن ذلك (وجدتُ عليه) من الموجدة و(وجدتُ) تريد: وجدت الضالة. ويكون من (وجدتُ) في معنى (علمتُ) وذلك وقولك: وجدتُ زيداً كريماً... هذا التصرف في الأفعال أكثر من أن يُحصى، ولكن يوتي منه ببعض ما يُستدل به على سائرته إن شاء الله"⁽¹⁶⁾. فالمبرد (286هـ) أشار إلى التصرف في استعمال الفعل بأكثر من معنى، كما أشار إلى تناوب تلك الأفعال في الاستعمال لكن دون تصريح أو توضيح، والسؤال: كيف يتجلى المشترك وجهًا من وجوه التضمين؟ للإجابة عن هذا السؤال نسوق ما ذهب إليه المبرد من أن " (أصبح) و(أمسى) تكون مرة بمنزلة (كان) التي لها خبر، ومرة تكون بمنزلة (استيقظ) و(نام)"⁽¹⁷⁾. فقوله: تكون بمنزلة (كان) التي لها خبر، بمعنى أنهما خرجا عن أصلهما إليه في العمل لا المعنى، وهما إنما تضمنا معنى الفعل (صار). وهذا ينطبق على سائر الأفعال التي أصبحت ناقصة، وينجز الأمر أيضاً على الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين مثل (رأى) التي تتضمن معنى (علم)، وقد صرح ابن هشام (761هـ) أن ذلك تضمين⁽¹⁸⁾.

ويكون المشترك تضميناً في غير باب النواسخ، فابن فارس (395هـ) قلب وجوه الفعل (قضى) فجعل له معنى بحسب ما يتعدى به، فجعل " (قضى) بمعنى (حتم)؛ كقوله جل ثناؤه: {قَضَى عَلَیْهَا الْمَوْتَ} [الزمر:42]، و(قضى) بمعنى (أمر)؛ كقوله جل ثناؤه: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء:23]، و(قضى) بمعنى (صنع)، كقوله: {فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ} [طه:72]"⁽¹⁹⁾.

وكذلك الفعل (علا) "يأتي لازماً ك: علا النهار والشيء. أي: ارتفع، ومتعدياً بنفسه ك: علا فلاناً. أي: غلبه وقهره، و: علاه بالسيف. أي ضربه، ومتعدياً بـ(على) ك: علا عليه. أي: غلبه، وفي القرآن الكريم: {وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [المؤمنون:91]، ومتعدياً بالباء ك: علا به. أي: جعله عالياً، وباللام ك: علا للأمر. أي: استطاعه، وهذه تتعدى بنفسها أيضاً يُقال: علا الأمر. كعلا له"⁽²⁰⁾. وغير ذلك كثير. فلاحظنا كيف أن الفعل يُستعمل استعمالات كثيرة بحسب ما يتضمن معناه، فالأفعال المشتركة في العربية هي ذات أصل واحد، لكنها

(16) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت (د.ت)، ج. 4، ص. 96-97.

(17) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد: المقتضب، ج. 4، ص. 96.

(18) يُنظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج. 2، ص. 602.

(19) أحمد ابن فارس: الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح: محب الدين الخطيب، وعبد الفتاح

الفتلان، المكتبة السلفية، القاهرة 1991م، ص. 171.

(20) مصطفى الغلاييني: نظرات في اللغة والأدب، مطبعة ورنكو غراف طبارة، بيروت، 1927م، ص. 7.

تعدّدت بفعل التضمين، وهذا معنى الاتساع في التضمين الذي سنتحدّث عنه في مبحث الأعراض الآتي.

المبحث الثاني: أعراض التضمين:

لا تتفق أعراض التضمين عند حدود الفنّية أو الفكرية، فهو ذو أبعاد واسعة نذكر أبرزها في: الاتساع، والإيصال، والتعويض، والجمع بين الحقيقة والمجاز، والإيجاز.

أولاً: الاتساع:

يذكر ابن جنّي التضمين بمعناه دون أن يصرّح بلفظه؛ لأنه لم يكن محدّداً آنذاك، ويرى أن الغرض منه هو الاتساع؛ إذ يقول: "اعلم أنّ الفعل إذا كان بمعنى فعلٍ آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرفٍ، والآخر بآخر، فإن العرب قد تنتسح، فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذاناً بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه، وذلك كقول الله عزّ وجلّ {أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} [البقرة:187]، وأنت لا تقول: رفثت إلى المرأة، وإنما تقول: رفثت بها أو معها، ولكنه لما كان الرفث هنا بمعنى الإفشاء، وكنت تعدي أفصيت ب(إلى)، كقولك: أفصيت إلى المرأة، جيئت ب(إلى) مع الرفث إيذاناً وإشعاراً أنه بمعناه، وعليه قول الفرزدق [من الرجز]:

أَلَمْ تَرْنِي قَالِبًا مَجْتِيًّا أَقْلِبُ أَمْرِي ظَهْرًا لِبَطْنِي قَدْ قَتَلَ اللَّهُ زِيَادًا عَنِّي

لما كان معناه صرفه عذاه ب(عن)⁽²¹⁾. فنلاحظ أن الاتساع غرض من أعراض التضمين، وهو وجه من وجوهه، ونشير إلى أن مقصد ابن جنّي من الاتساع هنا هو الاتساع في الاستعمال لا في المعنى، وإن كان الاتساع في المعنى ممكناً، لكنه لم يذكر ذلك، كما أنه قصر كلامه ههنا على تضمين الأفعال التي تتعدى بالحرف دون التي تتعدى بنفسها.

ثانياً: الإيصال:

وهو حذف الوسيط أي الحرف الذي تعدي به الفعل وإيصال الفعل بنفسه إلى مفعوله؛ يقول الغلابيني: "احتسب ما عند فلان، أي اختيرته، فلما ضمّنها معنى العبء بالشيء، عدّوها تعديّة عباً به، فقالوا: فلان لا يُعدّد به، ولا يُحتسب به، أي: لا يُعبأ به ولا يبالي به، وكذلك لما ضمّنها (احتسب) معنى (أنكر) عدوه تعديته، نحو: احتسب فلان على فلان، أي: أنكر عليه قبيح عمله، وقالوا في قوله تعالى: {فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا} [الأحزاب:49]: أي تعتدون بها، فحذف الوسيط وهو الباء، وأوصل الفعل بنفسه إلى مفعوله، وهذا هو الإيصال. وقيل: إنه قياسي، والجمهور على أنه سماعي"⁽²²⁾.

(21) ابن جنّي: الخصائص، ج. 2، ص. 308.

(22) الغلابيني: نظرات في اللغة والأدب ص. 9.

قيل بالقياس في الإيصال؛ لأنّ الحذف والإيصال "الشيوخهما صار [التضمين بهما] كالقياس حتى كثر للعلماء التصرف والقول بهما فيما لا سماح فيه"⁽²³⁾، ومن هذا الباب ما يقع في أسلوب الاستثناء وصار قياساً؛ إذ الغاية منه مسابرة الصناعة النحوية "فالتزموا التضمين والحذف والإيصال في باب الاستثناء؛ ليكون ما بعدها منصوباً كما في صورة المستثنى بـ(إلا) التي هي أمّ الباب"⁽²⁴⁾، وبيان ذلك أن يقع ذلك المنصوب مفعولاً به لفعلٍ لازمٍ، فيحذف الوسيط الذي تعدى به الفعل اللازم، فيوصل هذا الفعل إلى مفعوله بنفسه، وذلك عندما يتضمن الفعل اللازم معنى فعلٍ متعدٍّ، وجعل ذلك في باب الاستثناء إذا " وقع الاستثناء المفرغ في الإيجاب في نحو: {وَأَيُّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} [البقرة:45]، {وَيَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ} [التوبة:32]، لَمَّا كَانَ الْمَعْنَى: وَإِنهَا لَا تَسْهَلُ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ، وَلَا يَرِيدُ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّ نُورُهُ"⁽²⁵⁾، فالفعل اللازم (يأبى) تعدى بنفسه إلى مفعوله [المصدر المؤوّل من أن والفعل يتّم] بعد حذف الوسيط، ومنه قول الأحوص [من الطويل]:

أَبَى قَلْبُهَا إِلَّا بِعَادَاً وَقَسْوَةً وَمَالَ إِلَيْهَا وَدُ قَلْبِكَ أَجْمَعُ⁽²⁶⁾

ونجد أنّه فصل هنا بين التضمين وبين الإيصال، والحقّ أنّهما واحدٌ بدليل أنّ الفعل الذي حُذِفَ وسيطه، ووصل إلى معمله مثبتٌ متضمّنٌ معنى فعلٍ منفيٍّ؛ إذ لا يقع الاستثناء المفرغ (الحصر) في الإيجاب، فضمّن المثبت معنى المنفي، فأيصال الفعل إلى مفعوله غرض من أغراض التضمين، غير أنه غرض شكلي لا معنوي، ويمكن أن يدخل في باب الاتساع، وغيره يدخل فيه أيضاً.

ثالثاً: التعويض:

ذكر ابن فارس التعويض في قوله: "من سنن العرب التعويض، وهو إقامة الكلمة مُقام الكلمة"⁽²⁷⁾، وذكر لذلك أنواعاً عديدة، وذكر الأفعال في ذلك، لكنّه ذكر إقامة بعضها مقام بعض في الزمن لا في المعنى أو الاستعمال، وكذلك تحدّث عن إقامة بعض الأسماء مقام بعض في الصيغة الصرفية، بمعنى أنه كان بعيداً في تصوّره عن مفهوم التضمين، وهذا ما لم يلتفت إليه الحمّوز حين ربط بين التعويض عند ابن فارس وبين التضمين، وراح يتابع هذا الربط؛ إذ يرى أنّه "في المثل العربيّ مواضعٌ كثيرةٌ ضُمّن فيها الفعل معنى فعلٍ آخر، أو عُوض منه، ليؤدي مؤدى الفعلين، ومن هذه المواضع قولهم: إلى أمّه يلهف للهفان"⁽²⁸⁾. الفعل (يلهف) يصل إلى مفعولٍ غير صريحٍ بوساطة الباء، فيقال: لهف بأمّه. وقد وصل إليه

(23) أبو البقاء الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص. 267.

(24) أبو البقاء الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص. 1052.

(25) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج. 2، ص. 781.

(26) الأحوص الأنصاري: الديوان، تح: سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1998م، ص. 114.

(27) ابن فارس: الصاحب في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ص. 236.

(28) الميداني: مجمع الأمثال، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية 1955م، ج. 1، ص.

بـ(إلى)، لآته عوضٌ من (يلجأ) أو (يفرُّ)، وقولهم: من أنفق على نفسه فلا يتحمّد به على الناس⁽²⁹⁾؛ ذكر الميداني (518هـ) أنّ الفعل (يتحمّد) موضوعٌ موضع يمتنُّ، لتصحّ التعدية بـ(على)، أي: فلا يمتنُّ به على الناس. وقولهم: ما قرعتُ عصا على عصا إلا حزن لها قومٌ، وسرَّ لها آخرون⁽³⁰⁾. أي: ما ألقيت، أو أسقطت عصا على عصا، فعوض (قرعت) من (ألقيت) أو (أسقطت)؛ لأنّ الأصل: ما قرعت عصا بعصا. وقولهم: قتل في ذروته. (فقتل) يصل إلى مفعولٍ صريح، والمعنى في المثل: قتل الرجل الوبر بين السنام والغارب بإصبعه ليخذه. وذكر الميداني أنّ الفعل محمول على معنى التصرف، أي تصرف في ذروته بأنّ قتل ما فيها⁽³¹⁾.

فابن فارس حين أطلق مصطلح التعويض أراد به معناه اللغوي أي: البديل، ومعلوم أن الإبدال يعني وضع شيء وتثبيته محل شيء انمحي، والتضمين لا محو فيه؛ فبالقياس نقول: إنّ الفعل (يلهف) السابق، مثلاً، عوضٌ من الفعل الممحوّ (يلجأ)، غير أن المحو لا يكون تاماً هنا؛ لأنه بقي من الفعل المحذوف (يلجأ) مُتعلّقه حرف الصلة (إلى)، وبقي أيضاً معناه، فالقول بالتعويض فيه نظر؛ ذلك أنّ الفعل المعوّض به المذكور لا يأتي للعوض عن معنى المعوّض عنه فقط، إنما يكون له كيانه الخاص به أيضاً، فهو تعويض من حيث الإبدال غير أنه إبدال لا محو فيه، فهو تعويضٌ إلى درجةٍ ما وغير تامٍّ، فضلاً عن أنّ الفعل لا يعوّض بنقيضه، وهذا وجه للتضمنين، فليس كلّ تضمينٍ تعويضاً بالضرورة، كما أنه ليس كلّ تعويضٍ تضميناً. فالتعويض ليس غرضاً رئيساً للتضمنين، وقد يكون نتيجة.

رابعاً: الجمع بين الحقيقة والمجاز:

يكون ذلك بأن يُقصد معنى الفعل المذكور المكّن به مع معنى الفعل الآخر المكّن عنه الذي دلّت عليه قرينة لفظية هي حرف الصلة الذي يتعدّى به، وذهب التفتازاني إلى اعتبار الحال حتّى تتّم المصالحة بين الحقيقة والمجاز، إن صحّ التعبير؛ ويكون التضمنين؛ يقول: "إن قيل: الفعل المذكور، إن كان مستعملاً في معناه الحقيقي، فلا دلالة على الفعل الآخر، وإن كان في معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقي، وإن كان فيهما جميعاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ[ة] من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية، فمعنى: يُقَلَّبُ كَفَّيه على كذا: نادماً على كذا. ولا بدّ من اعتبار الحال، وإلا كان مجازاً محضاً لا تضميناً، وكذا قوله: {يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:3]، تقديره: معترفين بالغييب⁽³²⁾. فالأيتان الكريمتان تُدرجان في باب الكناية، فالأولى كناية عن الندم، والثانية عن الاعتراف والافتقار لله سبحانه، والذي يدفع كونهما مجازاً محضاً أنّ الفعل (يقلَّب)، والفعل (يؤمنون) مقصودان لذاتهما، ومعنيهما مرادان، وكذلك الفعلان الآخران

(29) الميداني: مجمع الأمثال، ج. 2، ص. 317.

(30) الميداني: مجمع الأمثال، ج. 2، ص. 69.

(31) عبد الفتاح الحمّوز: ظاهرة التعويض في العربية، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى 1987م، ص. 136.

(32) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج. 1، ص. 242.

المكثى عنهما مقصودان بتقديرهما حالين، أي: نادماً، ومعترفين. فُجمعت كل تلك الأفعال على سبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز، وذلك عند التقدير فحسب، فعدّ الجمع وجهًا من وجوه التضمين. والحق أنّ هذا يُحيلنا إلى ما كان أقرّه ابن الأثير (636هـ) من أنّ الكناية يتجاذبها جانباً حقيقة ومجازاً⁽³³⁾.

لم يخلُ الأمر من وجود من يُفرّق بين التضمين والجمع بين الحقيقة والمجاز؛ يقول الكفوي: "كلُّ من المعنيين مقصودٌ لذاته في التضمين؛ إلا أنّ القصد إلى أحدهما، وهو المذكور بذكر متعلّقه يكون تبعاً للآخر وهو المذكور بلفظه، وهذه التبعية في الإرادة من الكلام، فلا ينافي كونه مقصوداً في المقام، وبه يفارق التضمين الجمع بين الحقيقة والمجاز، فإنّ كلّاً من المعنيين في صورة الجمع مرادٌ من الكلام لذاته، مقصودٌ في المقام أصالةً، ولذلك أُختلّف في صحته مع الاتفاق في صحة التضمين"⁽³⁴⁾، فهو يجعل الفرق بينهما أن الفعل المكثى عنه مقصوداً فرعاً في التضمين، وأصلاً في الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولعلّ من الحقّ أن يُقال: إنّ ما هو بلاغيّ (الجمع بين الحقيقة والمجاز) لا يكون مؤثراً في الصناعة النحوية (التضمين)، فتقدير المكثى عنه حالاً للكشف عن الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يعني أن الفعل المناب (يقال) يتعدّى بعلى، و(يؤمنون) يتعدّى بالباء، وأنّه لا تضمين، إنّما ضمّنا معنى نادماً ومعترفين، فتعدّيّا تعديتهما، فالتعدية كانت حكماً في إدراك وجه التضمين، وهي حكم في إدراك المقصدية من خلال تقدير الفعل المكثى عنه حالاً، والراجح عندي أن التضمين والجمع بين الحقيقة والمجاز موجودان في الكنايتين المذكورتين أنفاً حتى في حال عدم اعتبار الحال؛ لأن الكناية ترشّح جانب المجاز وكذلك الحقيقة، والتضمين حاصلٌ باعتبار تعدّي الفعل المذكور بصلة (حرف الجر) الفعل غير المذكور.

خامساً: الإيجاز:

في الواقع يعدّ الإيجاز أهمّ أغراض التضمين، غير أننا أرجأناه إلى النهاية لنكشف أن جميع الأغراض الأخرى تنتهي إليه كما بدأت بالاتساع، فالتضمين في الأصل هو اتساع في الاستعمال، وهذا الاتساع يكمن في مرونة استعمال الأفعال في التعدية، ثم إن هذه المرونة في الاستعمال فتحت المجال لإيجاز القول، وثمة عبارات ذُكرت في هذا البحث أنفاً تدلّ على معنى الإيجاز، من ذلك

1- (أن تؤدّي كلمة مؤدّي كلمتين)؛ ففي الآية: {أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ} [البقرة:187]، لدينا جملتان متحصلتان منها هما: الأولى رفث بالمرأة، بمعنى باشرها، والثانية أفضى إليها، بمعنى وصل وانتهى وأوى، فأصبحتا بالإيجاز جملة واحدة هي: رفث إلى المرأة. وفي هذا الصدد نورد قول الزمخشري (538هـ) في التضمين في

(33) يُنظر: ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، (د.ت)، ج. 3، ص. 51.

(34) الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص. 266.

الآية: {وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ} [الكهف:27]: "فإن قلت: أي غرض في هذا التضمين؟ وهلا قيل: ولا تعدهم عينك، أو لا تل عينك عنهم؟ قلت الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ. ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عينك مجاوزتين إلى غيرهم؟"⁽³⁵⁾.

2- (يُشربون لفظاً معنى لفظ فيُعطونه حكمه)؛ فالإشراب يعني استغناء عن ذكر لفظ بأن يُشرب معناه لفظ آخر، وهذا هو الإيجاز عينه. ونختم بقول الباقلاني (403هـ): "التضمين كله إيجاز"⁽³⁶⁾.

المبحث الثالث: أحكام التضمين:

رأينا في المبحثين السابقين أن ثمة إشكالات دارت حول مفهوم التضمين رأينا أن نحلها في هذا المبحث، وهي تتعلق بثلاثة أمور: أولها التضمين أهو سماع أم قياس، والثاني يبين أن التضمين يكون في الأفعال اللازمة أم المتعدية أم فيهما معاً، والأخير يوضح حكم التضمين عند البصريين والكوفيين.

أولاً: التضمين بين السماع والقياس:

تضاربت الآراء حول اعتبار التضمين قياسياً أم سماعياً، "فمذهب البصريين أن التضمين لا يقاس، وإنما يُصار إليه عند الضرورة"⁽³⁷⁾، وإليه ذهب ابن هشام في (المغني)⁽³⁸⁾ وهو المشهور. إلا أنه لا يسلم الأمر من محاولات النحاة إخضاعه للقياس، ولا ضير هنا من ذكر بعض تلك المحاولات:

* المحاولة الأولى نسوق فيها ما ورد في (تذكرة) ابن هشام حيث ينطبق القياس على مجموعة فعلية ضمن خطة التصيير، وهي ما نقله عن "المتأخرين منهم خطاب المارديني، أنه يجوز تضمين الفعل المتعدّي لواحدٍ معنى (صير)، ويكون من باب (ظن)، فأجاز: حفرت وسط الدار بئراً، أي صيرت، قال: وليس (بئراً) تمييزاً، إذ لا يصلح ل(من)، وكذا أجاز: بنيت الدار مسجداً، وقطعت الثوب قميصاً، وقطعت الجلد نعلاً، وصبغت الثوب أبيض، وجعل من ذلك قول أبي الطيب [من الكامل]:

[فَمَصَّتْ] وَقَدْ صَبَغَ الْحِيَاءُ بَيَاضَهَا لُونِي كَمَا صَبَغَ اللَّجِينُ الْعَسْجَدَا⁽³⁹⁾

لأن المعنى: صير الحياء بياضها لوني، أي مثل لوني. قال: والحق أن التضمين لا ينقاس"⁽⁴⁰⁾.

(35) أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل مأمون شيجا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة 2009م، ص. 618.

(36) أبو بكر الباقلاني: إيجاز القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1997م، ص. 483.

(37) الكوفي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص. 1047.

(38) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج. 2، ص. 480.

(39) لم يُعثر عليه في الديوان. يُنظر الأشباه والنظائر في النحو ج. 1، ص. 136.

إنّ هذه الأفعال التي من باب (ظنّ) والتي تتعدّى لمفعولين أصلهما مبتدأ وخبر هي أفعالٌ وضعت تحت اسم (أفعال التحويل)؛ لذا تضمنت معنى (صير)، وهذا قياس مقبول، ومثله قياس الأفعال الناقصة (أمسى وأصبح وبات) على الفعل (صار)، وكذلك حمل أفعال الظنّ على الفعل (ظنّ)، وأفعال اليقين على الفعل (علم) إلا أن القياس لا يغادر جملة الأفعال تلك، وهذا ما دفع ابن هشام، كما رأينا آنفاً، إلى القول إنّ التضمين لا ينفاس، لأنّ أفعال التحويل شيءٌ يسيرٌ من التضمين الذي لا يمكن حصره وقياسه.

*والثانية أنه يمكن أن يتناوب الفعل المذكور والفعل المحذوف في تقدير الحال، "فتارةً يجعلُ المذكورُ أصلاً، والمحذوفُ حالاً، كما قيل في قوله تعالى: {وَلْيُكْفِرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ} [البقرة:185] كأنه قيل: ولْيُكْفِرُوا اللَّهَ حامدين على ما هداكم، وتارةً بالعكس، كما في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [البقرة:3]. أي يعترفون به مؤمنين" (41)، وقوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ} [النساء:2]. أي: لا تضمّوها أكليين، وهذه محاولةٌ جيّدةٌ لقياس الأفعال التي تنخرط في وجه الجمع بين الحقيقة والمجاز أو الكناية، فتكبيرُ الله على الهداية كناية عن الحمد، والإيمان بالقرآن كناية عن الاعتراف به، وأكل المال كناية عن ضمّه.

*والثالثة في ضرب الحذف والإيصال الذي يُقسم من حيث الحكم عليه قسمين: أولهما في الاستثناء المفرغ في الإيجاب، حيث ورد أنّه قياسيٌّ؛ إذ جاء بهذا النوع من التضمين تماثياً مع الصناعة النحوية فضمّن الفعل المثبّت معنى الفعل المنفي؛ لأن تفرّغ الاستثناء لا يكون في الإيجاب، والقسم الآخر اختلّف فيه، وهو في غير باب الاستثناء، كقولك: احتسبْتُ ما عند فلان. أي أخبرته، فلمّا ضمّوها معنى العبء بالشيء عدّوها تعديّة (عبأ به)، فقالوا: فلان لا يُعدّ به، ولا يحتسب به، أي لا يُعبأ به، ولا يُبالى به، قيل: إنّه قياسيٌّ، والجمهور على أنّه سماعيٌّ" (42). وغير تلك محاولات نفهم منها أنّ التضمين لا ينفاس جملةً، فالنحاة أنفسهم يؤمنون بهذه المقولة، ألا ترى أنهم لم يعرضوا في قياسهم إلا لأجزاء منه دون كلّه، والحق أنّ كنهه يحتاج إلى فراسةٍ وقدرةٍ على التأويل، يقول ابن جني: "وكلنا الحال إلى قوة النظر، وملاحظة التأويل" (43).

ويبقى القول: إنّ إشراب الفعل معنى فعلٍ لمناسبة بينهما (44) شرطاً في التضمين فحسب، ولا يكون قاعدةً؛ لأنّ الحمل على النقيض ينفق التناسب، وثمة شرط آخر هو: "ليس ينبغي أن يُحمل فعلٌ على معنى فعلٍ آخر إلا عند انقطاع الأسباب الموجبة لبقاء الشيء على أصله، كقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} [النور:63]. والشائع في الكلام:

(40) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج. 1، ص. 247-248.

(41) الكفوي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص. 267.

(42) الغلابيني: نظرات في اللغة والأدب، ص. 9.

(43) ابن جني: الخصائص، ج. 2، ص. 435.

(44) الغلابيني: نظرات في اللغة والأدب، ص. 9.

يخالفون أمره، فحُمِلَ على معنى يخرجون عن أمره؛ لأنَّ المخالفة خروج عن الطاعة "(45)، فمعنى الخروج منع بقاء المخالفة على أصلها متعدية بنفسها.

وأخيراً "فقد اتَّخَذَ مجمعُ اللغة العربية بمصرَ قرارًا يقضي أنَّ كلَّ فعلٍ يُضْمَنُ معنى فعلٍ آخرَ، ويأخذُ إعرابهُ بشروطِ ثلاثةٍ: تحقُّقُ المناسبةِ بينَ الفعلين، ووجودُ قرينةٍ، وملاءمةِ الذوقِ العربيِّ، واشترطَ ألاَّ يقعَ التضمينُ إلاَّ لسببِ بلاغيٍّ، ومن الأصولِ التي بُنيَ عليها هذا القياسُ: {وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ} [البقرة:14]، ضُمِّنَ الفعلُ في قوله تعالى (خلا) معنى (انتهى)، ومنه {وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ} [البقرة:20]، ضُمِّنَ (يعلم) معنى (يُمَيِّزُ)"(46).

ثانياً: التضمين بين اللزوم والتعدية:

للتضمين أشكالٌ متعددةٌ من حيث اللزوم والتعدية، يمكن حصرها بأربعة أشكالٍ:
* أولها أن يتضمن فعلٌ لازمٌ معنى فعلٍ لازمٍ آخر إذا تعدَّى بالحرف الذي يتعدَّى به، ففي البيت:

إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعَجَبْتَنِي رِضَاهَا

الفعل (رضي) كما "قال الكسائي: حُمِلَ على نقيضه وهو سخط"(47) اللازم فتعدَّى مثله (بـ) على).

* أما ثانيها فيتمثل بتعدِّي اللازم عند تضمينه معنى فعلٍ متعدٍّ، وشاهده الفعل (اعتدى) اللازم الذي أصبح متعدِّياً في قوله تعالى: {مَنْ عَدَا تَعَدُّوْنَهَا} [الأحزاب:49] لَمَّا تَضَمَّنَ معنى (احتسب).

* وأما ثالثها فيتجلَّى بقصور الفعل المتعدِّي بنفسه، فيصبح متعدِّياً بالحرف، وشاهده المثل: قتل في ذروته. فالفعل (قتل) يتعدَّى بنفسه، فأصبح قاصراً عن ذلك ولازماً عندما تَضَمَّنَ معنى الفعل اللازم (تصرَّف) فتعدَّى بالحرف (في) مثله.

* وأما رابعها فيكون بأن ترى التضمين "ينقل الفعل إلى أكثر من درجة؛ ولذلك... عُدِّي أَخْبَرَ وَخَبَّرَ وَحَدَّثَ وَأَنْبَأَ وَنَبَأَ إِلَى ثَلَاثَةِ لَمَّا ضُمِّنَتْ معنى أَعْلَمَ وَأَرَى بعدما كانت متعدِّيةً إلى واحدٍ بنفسها، وإلى آخر بالجارِّ، نحو {أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ} [البقرة:33] {نَبِّؤُونِي بِعِلْمِ} [الأنعام:143]"(48).

(45) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج. 6، ص. 101.

(46) محمد سعيد أسير، و بلال جندي: الشامل (معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها)، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى 1981م، ص. 302.

(47) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج. 1، ص. 164.

(48) ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج. 2، ص. 602.

والحق أن لكل شكلٍ مّا سبق شواهدَ كثيرةً، إنما اكتفينا بشاهدٍ واحدٍ لكلٍ منها؛ ليدلّ على سائرهما. وهكذا تجد أن التضمين يتردّد في جميع أشكال اللزوم والتعدية، وهنا تكمن حيويته واتساعه واستعصاؤه على القياس.

ثالثاً: التضمين بين البصريين والكوفيين:

لعلّ من أهمّ القضايا التي عارض فيها الكوفيون أندادهم البصريين هي قضية التضمين؛ ذلك أنهم ذهبوا إلى بطلان القول به من خلال زعمهم أنّ التصرف يكون في الحروف، لا في الأفعال، "وأنّ المعاني كأنثى في الفعل، وإنما يثيرها ويظهرها حروف الجرّ، وذلك أنّك إذا قلت: خرجت. فأردت أن تبيّن ابتداء خروجك، قلت: خرجت من الدار. فإن أردت أن تبيّن أن خروجك مقارن لاستعلانك، قلت: خرجت على الدابة. فإن أردت المجاوزة للمكان، قلت: خرجت عن الدار، وإن أردت الصحبة، قلت: خرجت بسلاحي، وعلى ذلك قول المتنبي [من الطويل]:

أسيّرُ إلى أقطاعِهِ في ثيابهِ
على طَرَفِهِ مِنْ دارِهِ بجسامِهِ (49) " (50).

وهذا الكلام جاء ردّاً على من قال بأن الفعل (أحسن) في قوله تعالى: { وَوَقَدْ أَحْسَنَ بِي } [يوسف:100] متضمّن معنى الفعل (لطف)؛ فتعدى بالباء، فالكوفيون يُكرونها أن يحمل الفعل (أحسن) معنى (لطف)، وحبّتهم أنه تغيّر لفظ التلاوة من (أحسن) إلى (لطف)، وأنّ (أحسن) يتعدى بالباء تعديته بـ(إلى) فالفعل يتعدى بعدة من الحروف، بمعنى أنّهم لا يقولون بالتضمين، وكلامهم فيه نظر؛ أمّا قولهم بتغيير لفظ التلاوة، فيرُدّه أنّ التغيير لا يُقصد به إلاّ التأويل النحويّ، ثمّ إنّ التغيير لغرض التأويل النحويّ وجلاء المعنى لا ينسخ لفظ الآية، إذاً لما استطاع أحدٌ تفسير كلمة من القرآن، وأمّا زعمهم بتساوي تعدية (أحسن) بالباء، وبـ(إلى) فهو كلامٌ غريبٌ، فهم يقدّمون الحرف على الفعل في تصرّف العرب بهما، فإنّ من "عادة العرب أن تحمل معاني الأفعال على الأفعال لما بينها من الارتباط والاتصال، وجهلت النحوية هذا، فقال كثيرٌ منهم: إنّ حروف الجرّ يُبدل بعضها من بعض، ويحمل بعضها معاني بعض، فخفي عليهم وضع فعل مكان فعل، وهو أوسع وأقيس، ولجّوا بجهلهم إلى الحروف التي يضيّق فيها نطاق الكلام والاحتمال" (51). ومن الحق أن ما ذهب إليه البصريون، هو المعتمد حتى ترسخ مبحث التضمين عند كثير من المتأخرين من غير أن يعلموا أصلاً أن الكوفيين اعترضوا عليه؛ إذ إن كل من يتطرّق لهذا المبحث يرى أنه يكون في الأفعال لا الحروف، وأذكر جانباً من أقوال هؤلاء في ذلك، إذ جاء "أنهم يضمّنون الفعل معنى فعل آخر، فيجرونه مجراه، ويستعملونه استعماله مع إرادة معنى المتضمّن" (52). ومن هذه

(49) المتنبي: الديوان، ص. 397.

(50) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج. 6، ص. 99-100.

(51) القاضي ابن العربي: أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار

الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 2003م، ج. 1، ص. 243.

(52) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج. 1، ص. 241.

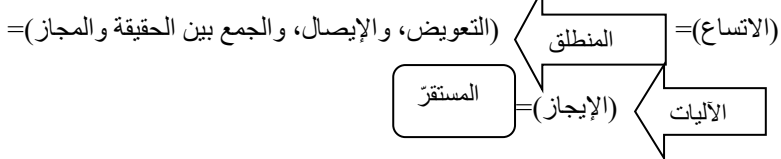
الأقوال أن التضمين هو " إشراب معنى فعلٍ لفعلٍ يُعامل معاملة" (53). ومنها "أنّ الفعل إذا كان بمعنى فعلٍ آخر وكان أحدهما يتعدى بحرفٍ، والآخر بأخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيداناً بأنّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر" (54). وغير ذلك من الأقوال التي تؤيد مذهب البصريين وتقويته، فضلاً عن كثرة الأبحاث التي تناولت التضمين.

الخاتمة

عمد البحث إلى الكشف عن التضمين من خلال تتبع ما قيل فيه؛ ليبدو بصورة واضحة جلية. لقد تبين من ذلك التتبع أن التضمين كان متداولاً عند المتقدمين من النحاة واللغويين كمفهوم، إلا أنه لا تُعرف ما هي أقدم إشارة له؟ في حين كان إطلاق مصطلح (التضمين) عليه متأخراً؛ يتبين ذلك من خلال القراءة التاريخية له، ففي القرن الثاني الهجري يتعرّض الكسائي للكلام عليه، فيطلق عليه اسم (الحمل على النقيض) من غير أن يحدد أنه تضمين، وفي القرن الثالث يبقى المصطلح مجهولاً كما هو عند المبرّد الذي رأى أنه من باب (التصرف في الأفعال) وفي القرن الرابع يبقى كذلك عند ابن السراج، وابن جنّي إذ يختاران تسمية (الحمل على المعنى)، أما ابن فارس فيختار تسمية (التعويض)، على أنّ الباقلائي ذكر مصطلح التضمين لكن بمعناه اللغوي الذي ضاع فيه المعنى الاصطلاحي، ويبقى الأمر كذلك في القرن الخامس عند الثعالبي الذي تكلم عليه ولم يذكر أنه تضمين، وكذلك فعل الميداني، ثم تبين لنا أخيراً أنّ الزمخشري في (كشافه) يُعدّ على ما أعلم أول من اصطّلح له اسم التضمين (55)، وشاع بعد ذلك استخدام التضمين فيما تلا من القرون، وصار متعارفاً عليه.

لقد أفضت دراسة العلاقة بين الفعل المذكور والمقدّر إلى الكشف عن وجوه التضمين، كما كشفت عن آلية معالجة التراكيب التضمينية، ففي الوجوه الثلاثة: (الترادف، والاشتراك اللفظي، والتضاد) ثمة ما يمهّد للربط الذهني لفهم التضمين والكشف عن فعلية، فثمة القرب المعنوي في الترادف، والقرب اللفظي في الاشتراك، والمخالفة في التضاد، وتبقى المعرفة بأحوال التعدية المنطلق الرئيس لفهم التضمين؛ إذ إنّ للأفعال أصولاً في التعدية يمثل الخروج عنها مخالفة للأصل، ومخالفة الأصل تكون دائماً لأغراض بلاغية مجالها الاستعمال الفني الذي يمتاز عن الاستعمال العادي.

إن للتضمين غرضين رئيسيين هما: الاتساع، والإيجاز، كما أن له أغراضاً أخرى ترتبط بهما هي: التعويض، والإيصال، والجمع بين الحقيقة والمجاز، ولو أردنا أن نرسم للتعويض خط سير يظهر به من خلال تلك الأغراض، ويبين علاقته بها فنخرج بالخطاطة الآتية:



(53) الكوفي: الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، ص. 266.

(54) ابن جنّي: الخصائص، ج. 2، ص. 208.

(55) يُنظر: الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص. 618-1060.

وفي بيان أحكام التضمين اتضح لنا أنه يتجلى في كل أشكال التعدية الممكنة، وأنه عصيٌّ على القياس رغم بعض المحاولات، وهذا ما يعضد كونه اتساعاً في الاستعمال، وأخيراً فإن استقرار أمره وتعزيز وجوده ارتبط بمذهب البصريين؛ لأنهم عوّلوا على الأفعال في التضمين بخلاف الكوفيين الذين يَمّموا وجوههم شطر الحروف ورأوا أنها هي التي تتناوب.

إنّ هذا البحث أقرب ما يكون إلى دراسة تأصيلية للتضمين، رمت إلى التعرف عليه وكنه أسراره بوصفه إحدى أبرز الظواهر الفنية في اللغة العربية، وكذلك استظهار آلية التفكير عند النحويين واللغويين والنقاد في معالجة تلك الظواهر الخارجة عن الأصل، وكيفية تعاملهم معها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير (ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، (د.ت).
- الأحوص الأنصاري: الديوان، تحقيق: سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 1998م.
- أسبر (محمد سعيد)، وجنيدي (بلال): الشامل (معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها)، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى 1981م.
- الباقلاني (أبو بكر): إجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1997م.
- الثعالبي (أبو منصور): فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق: ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الثانية 2000م.
- ابن جني (أبو الفتح): الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب الوطنية، مصر، الطبعة الثانية 1952م.
- حاتم صالح الضامن: شعر الفُحيف العقيلي، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3، مج37، 1986.
- الحمّوز (عبد الفتاح): ظاهرة التعويض في العربية، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى 1987م.
- ذو الأصبع العدواني: الديوان، تحقيق: عبد الوهاب العدواني، ومحمد الدليمي، وزارة الإعلام العراقية، 1973.
- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: خليل مأمون شبحا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة 2009م.

- السيوطي (جلال الدين): الأشباه والنظائر في النحو، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 1985م.
- ابن العربي (القاضي): أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 2003م.
- الغلاييني (مصطفى): نظرات في اللغة والأدب، مطبعة ورنكوغراف طبارة، بيروت، 1927م
- ابن فارس (أحمد): الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: محبّ الدين الخطيب، وعبد الفتاح الفتلان، المكتبة السلفية، القاهرة 1991م.
- الكفوي (أبو البقاء): الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية 1998م.
- المبرّد (أبو العباس محمد بن يزيد): المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت (د. ت).
- المتنبّي: الديوان، تحقيق: عبد الوهاب عزام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944م.
- ابن منظور: لسان العرب، تحقيق: علي شبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1988م.
- الميداني: مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السنة المحمدية 1955م.
- ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1991م.
- يوسف حسين بكار: شعر زياد الأعجم؛ جمع وتحقيق ودراسة، دار المسيرة، الطبعة الأولى 1983.

Kaynakça

- Asbır, Muhammed Said ve Cüneydî, Bilâl, eş-Şâmil (Mü'cem fi Ulûm'il-Lûgat'il Arabiyyet-i ve Mustalahâtihâ), 1. Baskı, Dâr'ül A'vde, Beyrût 1981.
- Bakillânî, Ebû Bekir, İ'câz'ul Kur'an, tah. Seyyid Ahmet Sakar, 5. Baskı, Dâr'ül Mea'rif, Mısır 1997.
- Ensârî, el-Ahves, ed-Dîvân. tah. S'adî Zanâvî, 1. Baskı, Dâr Sâdır, Beyrût 1998.
- Ġalâyînî, Mustafa, Nazarât fi'l-Luġat'i ve-l-Adabi, Matbaa't Vizengûġrâf Tabbâre, Beyrut 1927.
- Hammûz. Abdulfettâh, Zâhiretu't-Ta'vîz fi'l-A'rabiyye. 1. Baskı, Dâr Ammân, Ammân 1987.

- Hâtim Salih ed-Dâmin, *Şi'r'ül-Kuhayf'il-U'kaylî*, Mecellet'ül-Macma'î'l-İlmî'l-İrâkî, c. 3, sayı 37, 1986.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Fath, *el-Hesâis*, tah. Muhammed Ali Neccâr, 2. Baskı, Matbaa't'u Dâr'ül-Kütüb'ül-Vataniyye, Mısır 1952.
- İbn Fâris, Ahmed, *es-Sahibî fî Fikhu'l-Lugat'i ve Sünen'il-A'rab'i fî Kelâmihâ*, tah. Muhibuddîn el-Hatîb ve Abdulfattâh el-Fetlân, el-Mektebet'üs-Selefiyye, Kâhire 1991.
- İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğnî'l-Lebîb a'n Kübtüb'il-Ea'rib*, tah. Muhammed Muhyüddîn Abdulhamîd, el-Mektebet'ul-A'sriyye, Beyrut 1991.
- İbn Manzûr, *Lisân'ul-A'rab*, tah. Ali Şîrî, 2. Baskı, Dâr İhyâu't-Turâs'il-A'rab'î, Beyrut 1988.
- İbnu'l Esîr, *el-Meselu-s-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve-Şâir*, tah. Ahmet el-Hûfî ve Bedevî Tibâne, 2. Baskı, Dâr'u Nahde'ti Mısır li-t-Tibâet'i ve-n-Neşr'i ve-t-Tevzî'i, Kâhire.
- İbnu'l-A'rabî, el-Kâdî, *Ahkâm'u'l-Kur'an*, tah. ve tah. Muhammed A'tâ, 3. Baskı, Dâr'ül-Kütüb'ül-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ, *el-Külyât (Mu'cem fî Mustalahât'i ve-l-Furûk'il-Lugaviyyet'i)*, tah. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısırî, 2. Baskı, Muesseset'ur-Risâle, Beyrut 1998.
- Meydânî. *Macma'ul-Emsâl*, tah. Muhammed Muhyüddîn Abdulhamîd, Matbaa't'us-Sünnet'il-Muhammediyye, 1955.
- Muberrid, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktazab*, tah. Muhammed Abdulhâlîk, U'zaymiyye, Â'lem-ül-Kütüb, Beyrut.
- Mutenebbî, *ed-Dîvân*, tah. Abdulvahhâb İzâm, Matbaa't'u Lecnet'it-Telif ve-t-Tercemet'i ve-n-Neşr'i, Kâhire 1944.
- Seâ'lebî, Ebû Mansûr, *Fikh'ul-Lugat ve Asrâr'il Arabiye*, tah. Yâsin el-Eyyûbî, 2. Baskı, el-Mektebet'ül A'sriyye, Seydâ, Beyrut 2000.
- Sûyûtî, Celâluddîn, *el-Eşbâh ve'n-Nazâir fî'n-Nahv'i*, tah. Abdulâ'l Sâlim Mukarrem, 1. Baskı, Muesseset'ur-Risâle, Beyrut 1985.
- Yusuf Hüseyin Bekkâr, *Şiir'u Ziyâd'il-Ea'cam*, tah. Dâr'ül-Meysere, 1. Baskı, Dâr'ül-Meysere, 1993.
- Zamahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmut b. A'mr, *el-Keşşâf a'n Hakâik'it-Tenzîl ve Uyûn'il-Akâvîl fî Vucûh'it-Tevîl*, tah. Halil Memûn Şihâ, 3. Baskı, Dâr'ül-Ma'rife, 2009.
- Zu'l-Asba'il-Advânî, *ed-Dîvân*, tah. Abdulvahhâb el-Advânî ve Muhammed e-Duleymî, Vizâret'ul-İlâm'il-İrâkîyye 1973.

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 <http://dergipark.gov.tr/artukluakedemi> adresi üzerinden yapılacaktır.

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.

قواعد النشر و الكتابة لمجلة آرتوقلو أكاديمي

1. مجلة "آرتوقلو أكاديمي" مجلة دولية محكمة تصدر من قبل كلية الإلهيات بجامعة ماردين آرتوقلو مرتين في السنة في شهري حزيران وكانون الأول.
2. تُنشر في مجلة "آرتوقلو أكاديمي" بحوث في العلوم الإسلامية وكذلك كل بحث يتعلق بالعلوم الاجتماعية في شتى المجالات.
3. تُنشر في "آرتوقلو أكاديمي" الترجمات والتحقيقات ومراجعات الكتب بالإضافة إلى المقالات المؤلفة.
4. تُرسل المقالات إلى محكمين خبيرين بعد فحص أولي لهيئة التحرير وتُنشر في حالة وجود تقريرين إيجابيين من المحكمين. وفي حالة وجود تقرير إيجابي واحد ترسل المقالة إلى محكم آخر.
5. لا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة عدم نشرها، وترسل إليهم تقارير المحكمين فقط.
6. في حالة قرار المحكمين "نشر البحث بعد التصحيحات" يعاد البحث إلى صاحبه لتصحيحه. وبعد التصحيحات المطلوبة تتأكد هيئة التحرير من التزام الكاتب بتبنيها من المحكمين أو عدمه.
7. إذا كان البحث ترجمة تضاف نسخة من أصلها كذلك.
8. هيئة التحرير هي التي تقرر نشر مراجعة الكتب أو عدم نشرها.
9. المسؤولية العلمية والشرعية للآراء الواردة في البحوث المنشورة ترجع إلى أصحابها، وتُرسل إلى الباحث نسختان من المجلة التي نشر فيها بحثه ولا تدفع له أية أجره.
10. تُنشر البحوث ورقياً أولاً ثم إلكترونياً بصيغة pdf في موقع آرتوقلو أكاديمي عندما ينشر العدد الجديد من المجلة.
11. يجب ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو مقمدا للنشر لجهة أخرى. وتُنشر الورقات التي قدمت في ندوات علمية بعد التصريحات اللازمة.

12. يرسل الباحث بحثه إلى عنوان :

Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite
Kampüsü Diyarbakır Yolu Üzeri Artuklu/Mardin

(جامعة ماردين آرتوقلو كلية الإلهيات، الحرم الجامعي، على طريق دياربكر،
آرتوقلو/ماردين) أو يرسل إلكترونياً إلى عنوان: artukluakademi@gmail.com

(ب) قواعد الكتابة:

1. تقبل مجلتنا الأبحاث المكتوبة باللغة العربية والتركية والإنجليزية
2. يجب أن لا تتجاوز المقالة 10.000 كلمة، ومراجعة الكتب والبحوث الأخرى 1.500 كلمة.
3. يتعين على الباحث أن يضيف لمقالته عنواناً بالإنجليزية وملخصاً يتكون من 150-200 كلمة باللغة الإنجليزية والتركية. ويجب أن تكون الملخصات بحجم 12.
4. يجب أن يكون متن البحث بخط Simplified Arabic وبحجم 14 والحواشي بحجم 12 وأن يكون العنوان بخط غامق. ويراعى بأن يكون التباعد 1.5 في المتن و1 في الحواشي. ويراعى في المقتبسات القواعد المطلوبة للحواشي.
5. تكون الصفحة مقاس A4 وتكون أبعاد جميع هوامش الصفحة الأربعة 2.5 سم.
6. تكون أرقام الحواشي بعد علامات الترقيم.
7. يكون ثبت المصادر في آخر البحث ويراعى في الترتيب أن يكون اللقب/النسبة أولاً والاسم بعدها.
8. طريقة توثيق البحث كالتالي:

(أ) الكتاب: اسم الكاتب، لقبه/نسبته، اسم الكتاب(غامق)، إن كان للكتاب مترجم يكتب اسمه بعد (تر.)، أو محقق بعد (تح.)، أو رئيس تحرير (رت.)، دار الطباعة، مكان الطباعة وتاريخها في حال وجودها، الجلد، الصفحة. مثال: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص.121. وإذا كان مخطوطاً: اسم الكاتب، لقبه/نسبته، اسم الكتاب(غامق)، مكتبته، رقمه، رقم الورقة. وأما في تخريج الأحاديث النبوية فيكتفى بذكر الكتاب والباب

ورقم الحديث إن كان ترتيبه على طريقة الكتاب والباب، وإن لم يكن كذلك فيكتفى بذكر الجزء والصفحة.

ب) المقالة: اسم الكاتب، كنيته، اسم المقالة (بين علامتي التنصيص: " ")، اسم المجلة أو الكتاب (غامق)، اسم المترجم (تر.) إذا كانت ترجمة، دار الطباعة، مكان الطباعة وتاريخها إن كانت موجودة، جلدها، عدد المجلة (العدد: 3 مثلا)، الصفحة (ص.).

ج) يتم توثيق البحوث التي قُدمت في المؤتمرات إن كانت مطبوعة، ومواد الموسوعات مثل المقالات.

د) إذا تكرر الإسناد إلى مرجع ما يكتفى بلقب/نسبة الكاتب، اسم الكتاب بشكل مختصر، والجد والصفحة. المثال: الزمخشري، أساس البلاغة، ص. 122.

هـ) تُكتب الحروف الأولى من البحوث والأعلام بحروف كبيرة والباقي بحروف صغيرة إذا كان البحث المسند إليه باللغة العربية. وإذا كان البحث المسند إليه باللغة الفارسية أو الإنجليزية أو بلغة أجنبية أخرى أو في التركية العثمانية تكتب كل الحروف الأولى بحروف كبيرة والباقي بحروف صغيرة. هذا إذا كان البحث باللغة التركية أو الإنجليزية وفي ثبت المصادر والمراجع المختارة إذا كان بالعربية.

و) الإسناد إلى الآيات الكريمة كالتالي: اسم السورة، رقم السورة/رقم الآية(البقرة 10/2).

9. للتأكيد على عبارة ما لا يستخدم الخط الغامق أو المائل بل تستخدم علامتا التنصيص (" فقط).

10. تكون الرسوم والجداول وما أشبه ذلك بصيغة JPEG أو GIF. وتُرسل العناصر المرئية والإضافات التصريحية بطريقة البريد الإلكتروني مرفقة بالبحث.

