

ISSN: 2147-0774

# BÜİİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 11 | Yıl: 2018/1

11



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

Bingol University  
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

Sayı: 11 | Yıl: 2018/1

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

Bu dergi ulusal TR DİZİN, İSAM, İDEALONLİNE ve ASOS veri indeksleri ile SOBİAD atf dizin tarafından taranmaktadır.

BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

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





# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial .....9

## MAKALELER / ARTICLES

**Teorilerin Kur'an-ı Kerim ile Temellendirilmesi Problemi /**

*The Issues of Theory Based on the Holy Qur'an*

**Abdulnasır SÜT .....11-27**

مفهوم الروح والنفس في ضوء آيات القرآن الكريم

**Kur'an-ı Kerim Ayetleri Işığında Ruh ve Nefs Kavramları / The Concepts of Spirit and Nafs Based on Koranic Verses**

**Nعيم دونر / Naim DÖNER .....29-63**

**Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri /**

*Textual Criticism Studies in Collection of Fabricated Hadiths*

**Murat KAYA .....65-90**

**Gazzâlî ve İlk Dönem Hanefî Usulcülerinin Bağlamında Şer'u**

**Men Kablenâ'nın Delillik Değerine Dair Bir İnceleme / An Analysis of the Insanity Value of Şer'u Men Kablena With Respect to Gazzali and the Early Period Hanafi Scholars**

**Süleyman TAŞKIN .....91-120**

**"el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân" Tefsirinde Âhiretle İlgili Âyetlerde**

**Görülen Müşkillerin Çözümü / The Analysis of The Complications of Versicles About Afterlife in "el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Koran" Commentary**

**Yunus AKÇA .....121-153**

**Şark İstiklâl Mahkemesi'nin Belgeleri Işığında İmâm Efendi (Osman**

**Bedreddin Erzurumî) ile Harput Ulemâsından Müftü Kemâleddin**

**Efendi Arasındaki Mürşid-Mürîd İrtibâtı / The Mystical Relationship**

**Between Sheikh Osman Bedreddin Erzurumî (İmam Efendi) and Scholar-Mufti Kemaleddin Harputî According to the Documents of the "Şark İstiklâl" Court**

**Ahmet KARATAŞ .....155-182**

**Bingöl ve Çevresinde Halidiliğin Yayılmasında Etkili Olmuş**

**Sufî Şahsiyetler / On Sufi Personalities Influential in Promulgating**

*Khalidiyya around Bingöl*

**Mehmet Şirin AYIŞ .....183-208**

التحليل البلاغي للظاهرة الصوتية في القرآن (المنهجية وخصوصية النص)

**Kur'an'da Fonetik Olgusunun Belağı Analizi Metnin Metodolojisi ve Özellikleri / The rhetorical analysis of the phonetics phenomenon in Qur'an methodology and particularity of text**

**لوي خليل / Loui KHALIL .....209-231**



**Büyük Selçuklular Öncesi Kalam Ekollerine Genel Bir Bakış /**  
*An Overview of the Sects of the Kalam before Great Seljuks*  
**İlhan BARAN**.....233-258

**Müftüzâde Muhammed Sâdık el-Erzincânî ve Arap Dilindeki Yeri /**  
*Müftüzâde Muhammed Sâdık al-Erzincânî and His Place in the*  
*Arabic Language*  
**Muhammed ÇETKİN** .....259-280

**Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine**  
**Düşünceleri/ As a Theater Writer Ali Ahmad Bakathir and His Opinions on**  
*Arabic Teater*  
**Muhammet Bilal TOLAN**.....281-309

**İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstîşhâd Yöntemi /**  
*Testimony in Interpretation of Ibn Ashur*  
**Abdullah BEDEVA** .....311-331

الإمام البرقلى و كتابه الحاشية على شرح الكافية  
**İmâm el-Berkal'î ve el-Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye İsimli Eseri /**  
*Imam al-Barqali and his Footnote to Explain Enough*  
رفعة ملا يحيى / **Refaa MALLAIHI** .....333-353

**İslâm Dünyasında Ansiklopedik Eser Yazımı Nüveyrî ve**  
**Ömerî Örneği / Encyclopedic Writing in Islamic World The Cases**  
*of Nuveyri and Omari*  
**Hakan CAN**.....355-375

#### **TERCÜME / TRANSLATION**

**Fahreddin er-Râzî'nin Câmî'ul-'ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi**  
**Sadi YILMAZ**.....377-381

#### **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

**Kadim İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı**  
Mehmet Alıcı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012, 366 s.  
**Adnan GÜNEŞ** .....383-390

**Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd**  
Bekir Karlığa, Mahya Yayınları, İstanbul 2014, 332 s.  
**Sadi YILMAZ** .....391-403

**İlk Müslüman**  
Lesley Hazleton'ın, (çev. C. Erdal Bodur ), Kitabix Yayıncılık,  
İstanbul 2016, 376 s.  
**Hasan ÇİFTÇİ**.....405-409



Bingöl İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD) olarak, siz değerli okuyucularımıza 11. Sayımızı sunmaktan büyük bir kıvanç duymaktayız.

Türkiye’de İlahiyat temel alanında yayıncılık yapan dergilerde yaşanan gelişmeleri takip ederek dergimizde bazı güncellemeler yapılmıştır. 06 Nisan 2018 tarihinde yapılan yönetim kurulu toplantısında, dergimizde İSNAD Atıf Sisteminin esas alınması ve 11. sayı itibariyle cilt uygulamasının kaldırılıp yerine sadece sayı kullanılması kararlaştırılmıştır. Ayrıca yazarlardan makalelerin kendilerine ait özgün bir çalışma olduğunu, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmadığını, yayımlanmış ise bunun makalede belirtildiğini gösteren Makale Başvuru Formu talep edilerek bu konuda taahhütleri alınmıştır.

Dergi parkta yayımlanan dergimiz, 9. Sayısından itibaren ULAKBİM TR Dizin tarafından taranmaya başlanmıştır. Nitelikli uluslararası veri tabanlarında dergimizin taranması için çabalarımız devam etmektedir. Dergimizde nitelik artışı sürdükçe, yayın talep sayısı da artmaktadır. Bu sayımızda yayımlanmak üzere toplam 29 çalışma gönderilmiş, bunlardan 11 tanesi ön incelemede dergi editöryası ya da hakemlik sürecinde hakemler tarafından yayımlanması uygun görülmediği için red edilmiştir. Sonuç itibariyle bu sayımızda 3 tanesi Arapça olmak üzere toplam 14 makale, 1 çeviri ve 3 kitap tanıtımı ile karşınızdayız.

Dergimizin yayımlanmaya hazır hale gelmesinde emeği geçen başta hakemlere ve dergi editör ekibine şükranlarımı sunuyorum. 25 Aralık 2018 tarihinde yayımlanacak 12. sayımızda buluşmak dileğiyle...

**Doç. Dr. Abdulnasır SÜT**



# Teorilerin Kur'an-ı Kerim ile Temellendirilmesi Problemi

Abdulnasır SÜT\*

Geliş Tarihi: 17.05.2018, Kabul Tarihi: 29.05.2018

## Öz

Bu çalışma Kur'an-ı Kerim ile teori arasında kurulan ilişkinin sıhhatini ele almakta ve iktisat, ahlak, hukuk vb. alanlarda üretilen teorilerin özelde Kur'an'a, genelde İslam'a atfedilmesinin isabetli olup-olmadığını konu edinmektedir. İlahi metinlerin varlık nedenleri ile beşeri düşüncenin semereleri olan teorilerin varlık nedenleri arasında birçok açıdan farklar bulunmaktadır. Kur'an ile zihin mahsulü eserler arasında oluşum süreci, gaye, dil ve üslup gibi birçok yönden ilişki kurulması imkânsızdır. Çünkü bir konu hakkında sav, öngörü ve önermeler içeren ve zihinsel bir çabanın sonucu olarak teşekkül eden teori ile Mutlak Yetkin bir varlıktan hayat kılavuzu olarak nazil olan Kitap arasında önemli farklar olmaktadır. Bu zaviyeden hareketle Kur'an ile teori arasında doğrusal bir ilişki tesis edilemez; iltisak kurulamaz. Kur'an, doğrudan bir ahlak, siyaset, hukuk ve ekonomi teorisi ve modeli sunmaz. Ancak Müslüman düşünür Kur'an'ı referans alarak bu konularda teori ve modeller geliştirebilir. Teori oluşturmak, formel bilimsel bilgi ile yaşanan tarihsel dinamikleri dikkate alan ve sosyal gerçeklik zeminine dayanan bir süreçtir. Teori oluşturma sorumluluğu, entelektüel, filozof ve bilim adamı Müslümanlarındır.

\* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, (nasr\_12@hotmail.com).

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Akıl, Ahlak teorisi, Siyaset teorisi, Müslüman düşünür.

## The Issue of Theories Based on the Holy Qur'an

### Abstract

This study focused on justifiable of relationship established between the Holy Qur'an and the theory, especially the theories produced in the fields such as economics, morality, law. It focuses on the question whether are particularly relevant to the Qur'an, in particular and to Islam in general. There are many differences between the reasons for existence of divine texts and the reasons for existence of theories that was produced by human thought. The relationship between the Qur'an and the works of the mind cannot be established in many ways, such as the process of formation, the nature, language and style. There will be differences between the theory formed as a result of a mental effort involving an argument about a subject, foresight and suggestions, and the book which is the guide for life from an Absolute Competent Entity. From this point of view, a linear relationship between the Qur'an and theory cannot be established. The Qur'an does not offer a direct moral, political, legal, economic theory and model. However, Muslim thinkers can develop theories and models on these issues with reference to the Qur'an. Formulating a theory is a process that takes into account the historical dynamics experienced with formal scientific knowledge and based on the ground of social reality. Responsibility for formulating theory is in charge of the Muslim intellectuals, philosophers and scientists.

**Keywords:** Holy Qur'an, Mind, Ethic theory, Political theory, Muslim thinker.

## GİRİŞ

Günümüzde bazı düşünce çevrelerinin, özelde Kur'an-ı Kerim'den genelde ise İslam'dan bahsederken veya bazı yazılarına İslam'ı/Kur'an'ı konu edinirken, düşüncelerini modern çağın felsefe ve bilim dili ile ifade etmeleri bazı tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşımı sergileyenler, bir din veya onun kutsal kitabı ile beşeri bir ideoloji veya o ideolojinin teori ve modeline ilişkin bir kitabı aynı kriterlerle değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Acaba siyaset, ekonomi ve ahlak gibi konularda Kur'an-ı Kerim'in bir teori veya sisteminin varlığını iddia etmek ile onu, herhangi bir konuda teori veya sistem sunmadığı gerekçesi ile eleştiri konusu yapmak bilimsel ve doğru bir tutum mudur? Buna ilişkin sıhhatli bir değerlendirme yapabilmek için Kur'an'ın gönderiliş gayesi, metinleşme süreci ve biçimi ile beşeri bir metnin gayesi, oluşumu ve biçimi arasında sağlıklı bir mukayese yapmak gerekmektedir. Bu mukayese bize hem, genelde ilahi metinler,

özelde ise Kur'an ile diğer kitaplar arasında hem de bazı düşünürlerin hatta bazı çevrelerin bir hayat kılavuzu olan Kur'an'ı beşeri ilimlerin diliyle ve üstelik bir nazariye/teori, siyaset ve ahlak kitabı olarak görmek şeklindeki yaklaşımlarını daha doğru değerlendirme imkânı verecektir. Böylece Kur'an ile bir ideolojinin ya da düşünürün tezleri arasında mukayese yapmanın ya da bağıntı kurmanın isabet derecesine ilişkin bir değerlendirme yapabilmek olanağımız söz konusu olacaktır.

Şüphesiz bahsedilen tarzda bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle teorinin ne olduğunu ve bununla ne kast edildiğini ortaya koymak gerekir. Biz de burada teorinin ne'liğini ortaya koyduktan sonra şu sorulara cevap vermeye çalışacağız: *Kur'an'ın ahlak teorisi, İslam siyaset teorisi, İslam devlet modeli, İslam ekonomi teorisi, İslami rejim* gibi kavramsallaştırmalar yerinde ve doğru kullanımlar mıdır? Bu kullanımların İslamî dayanağı var mıdır?

Bu çalışmada ayrıca, herhangi bir konuda önerdikleri dini görüşlerini İslam ve Kur'an'a atıfta bulunarak temellendiren kimselerin bu tarz yaklaşımları değerlendirilecek ve böylesi bir yaklaşımın problemleri boyutlarına dikkat çekilecektir.

## 1. TEORİNİN MAHİYETİ

Yukarıdaki sorulara yanıt vermeden önce teoriden ne kastedildiğine değinmekte yarar var. Teori kavramı pratiğin zıddı olarak fen ve sosyal bilimlerin pek çok alanında kullanılmakta ve farklı tanımlamalar yapılmaktadır. Teori; "bilimsel bir bilgi sistemi içinde olgulardan hareketle, konusunun bir bölümünü ya da tamamına dair sistematik bir görüş geliştiren soyut, genel ve açıklayıcı bir ilke veya kendisine dayanılarak fenomenlerin açıklandığı doğru kabul edilen hipotez ya da yorum" olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Teori; "fiziksel evrenin belirli yönlerini açıklayabilen; yapılmasında gerçekler, yasalar, bilimsel çıkarımlar, hipotezler ve ikinci dereceden teoriler de bulunabilen doğruluğu son derece iyi desteklenmiş bir açıklama biçimi"<sup>2</sup> şeklinde tanımlanabilir. Sosyal bilimlerde teoriler; dünya görüşüne bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bazılarına göre teori, sosyal dünyayla ilgili genelleme ve sınıflamalardan oluşurken, pozitivist görüşe göre tüm teorik önermeler deneysel

1 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 2000), 924.

2 Zeki Apaydın-Hikmet Sürmel, "Üniversite Öğrencilerinin Evrim Teorisine Yönelik Tutumlar", *Elementary Education Online*, 8(3), 820-842, 2009.

önermelere indirgenmelidir. Marksist görüş ise teoriyi “sonuçlarda ortaya çıkan, nedensel mekanizma ve süreçleri keşfetmek suretiyle fenomenleri açıklamak” şeklinde izah etmektedir.<sup>3</sup> Gerçekliğin veya olguların sistemli bilgisi olarak görülebilen teori, kavramsal bir sistem olarak düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında teoriler, düşünsel ve zihinsel bir yapı olarak kabul edilmiştir. Teori, varsayımın biraz daha bilimsel ve ileri bir halidir. Varsayım doğruluğu ispatlanmamış bir önerme iken teori kesinlik kazanmamış ama doğrulanmış veya bazı açılardan desteklenmiş önermelerden teşekkül etmiş bir kavramsal sistem ve bir önermeler dizisidir.<sup>4</sup>

Bilimsel teoriler, gözlem ve deneyden hareketle tabiat bilimlerine dayalı olarak gelişir. Buna karşılık sosyal teoriler ise gözlem ve ilmi/tarihi tecrübe esas alınarak sistemli bir fikir demeti olarak görülebilir. Teori'nin doğrulanma ve yanlışlanma yönü bulunmaktadır. Dolayısıyla teorilerde bir kesinlik aranmaz. Teori bazen kuram olarak ifade edilebilmektedir: Kuram; “güncel kanıtlara dayanan akla en uygun (mantıklı) açıklamaları temsil eden ve geçerliğini sağlayan çok çeşitli kanıtlar tarafından desteklenen üst düzey açıklama biçimi” şeklinde tanımlanabilmektedir.<sup>5</sup> Teori bazen model kavramı ile eş bazen de yakın anlamda kullanılabilir. Modelin temel özelliği; orijinale dayanan bir örnek, orijinalin niteliklerinin seçiminin yansıması veya bazı amaçlara bağlı olarak orijinalin yerine kullanılabilen bir model olmasıdır.<sup>6</sup> Modeller yardımıyla karmaşık gerçeklik daha basit bir hale getirilir. Model bazen bir örneklem olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneklem üzerinden olaylar veya olgular arasındaki ilişkiler, daha rahat anlaşılabilir.

Einstein, insanın duyuusal deneyimleri ile kavramlar arasında bir ilişki kurmakta, “gerçek dış dünya”nın ilk adımının somut nesnelere formülasyonu ile gerçekleştirildiğine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte mantıksal olarak konseptleri (teori/kavram) duyu izlenimlerinin toplamı değil, onların “insan (veya hayvan) zihninin özgür yaratımları” olarak telakki etmektedir.<sup>7</sup> Ona göre

3 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 924.

4 Nilgün Çelebi, “Teori Nedir? Genel ve Çeşitli Filozoflara Göre Tanımı”, <http://www.filozof.net/Turkce/felsefe-akimlari/3924> (Erişim Tarihi: 16.04.2018)

5 Özgür Taşkın, Elif Omca Çobanoğlu ve diğerleri, “Lisans Öğrencilerinin Kuram (Teori) Kavramını Algılayışları”, *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, Cilt. 25 (2), 37.

6 Thomas Kühne, “What is Theory”, *Language Engineering for Model-Driven Software Development*, (Germany: (IBFI), Schloss Dagstuhl 2005). <http://drops.dagstuhl.de/opus/volltexte/2005/23>, (Erişim Tarihi: 28.04.2018)

7 Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, Tran. Sonja Bargmann, (Crown Publishers, Inc. New York, 1954), 291. (It is a free creation of the human (or animal) mind).



teoriler çok spekülâtif şeylerdir. Teoriler ne doğrudan duyu deneyimleriyle ne de tek başına gözlemlerle belirlenen şeylerdir. Teorilerin sahip olduğu bütün ilke ve kavramlar kurgusaldır.<sup>8</sup> Tüm bunlar teorilerin nesnel zeminden yoksun oldukları anlamına gelmez. Aksine, bilim adamı ve düşünür, sahip olduğu doğru ilkeler üzerinden varsayımlarını oluşturur, çeşitli soyutlamalar yapar ve teorisini geliştirir. Teori soyut, çapraşık ve entelektüellere ait bir saha olarak kabul edilir. Bu, teorinin bilgi temeline dayanmadığını ve pratik gerçekliği barındırmadığı anlamına gelmez.<sup>9</sup> Bir başka ifadeyle sosyal kuram; karmaşık sosyal ilişkiler arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulur ve soyutlamalar oluşturularak yapılır. Kuram, oluşturulan soyutlamalardan bir önermeler dizgesi meydana getirmekle mümkün olur. Bir kuramın temel öğeleri kavramlar, varsayımlar, sınıflamalar ve ilişkiler dizgesi olarak sayılabilir.

Bilimsel faaliyetlerin önemli bir kısmı teorik düzeyde yapılmaktadır. Bilim adamının geliştirdiği teoriyi uygulamak, filozofun/bilim adamının görevi değildir. Bilimsel verinin bulguya dönüştürülmesinden sonra, bulgularca desteklenen teoriyi ya da kavramsal modeli somut yaşama dönüştürme, mütekabiliyetini kurma ve uygulama görevi, sorumluluğu ve başarısı uygulamacıya aittir. Matematikçinin geliştirdiği formüller, er ya da geç fizik dünyasında bir karşılık bulacaktır.<sup>10</sup>

## 2. KUR'AN'IN MAHİYETİ VE GAYESİ

İlahi metinlerin teşekkül biçimi, metinleşme süreçleri ve gayesi beşeri metinlerinkinden birçok açıdan farklılık arz etmektedir. İlahi bir metnin gönderilmesine neden olan sebepler ve o metnin inşasına zemin oluşturan toplumun inanç ve düşünce yapısı, sosyal ilişki biçimi, hukuki işleyiş, ahlaki vaziyet, hadiseler karşısında takınulan bireysel ve toplumsal davranış gibi unsurlar, metnin inzalinde temel saikler olmaktadır. Muhatap kitlenin inanç biçimini, yaşam pratiğini, tarih ve toplum anlayışını esas alarak varlık bulan böyle bir metin, toplumun inanç/düşünce ve davranışlarını yeniden tesis etmeye ya da ıslah etmeye dönük toplumsal gerçekliği dikkate almaktadır.<sup>11</sup>

8 Paul Karl Feyerabend, *Akla Veda*, Çev. Ertuğrul Başer, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012), 155.

9 Graham C. Kinloch, *Sosyolojik Teori*, Çev. Tulin Günşen-Dursun Ayan, (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2014), 4.

10 Nilgün Çelebi, "Metodolojik Sorunlara Bir Bakış", *DTCF Dergisi*, 35.2 (1991), 53.

11 Nasr Hamid Ebu Zeyd, Kur'an-ı Kerim'in olgu ile kültür içinde varlık bulan kültürel bir ürün olduğunu, Kur'an'ın ilahi kaynaklı bir metin oluşunun, muhtevasının olgusallığı

Nitekim Kur'an'daki normatif ayetler, Kur'an'ın inşai üslubu ve hitabi bir metin oluşu bu gerçekliği ifade etmektedir.

İlahi metinlerin insan düşüncesiyle inşa edilen ve zihin mahsulü bir metinden tamamen farklı olduğu rahatlıkla görülür. Bu, hem metnin üslubundan, hem içeriğinden ve hem de dilinden kolaylıkla anlaşılmalıdır. Kur'an-ı Kerim'in surelerinin üslup ve hacmi farklılık arz ettiği gibi ayetlerin sayısı ve dili de farklılık arz etmektedir. Nitekim pek çok surede zahiren konu ve tema bütünlüğünün olmaması, pek çok mevzunun içi içe işlenmesi bu hususu ortaya koymaktadır. Bazen bir surede tarihsel bir kıssadan bahsederken, toplumun inanç ve davranışlarına ilişkin uyarılara, ibadetten bahsederken, muamelat ve hukuka geçildiği görülmektedir. Kur'an-ı Kerim'in üslubu, nazım olmadığı gibi nesir de değildir. Onun kendisine özgü bir biçimi söz konusudur. Oysa zihin mahsulü olan bir metin, nesir veya nazım türlerinden birisiyle yazılmaktadır. Bu nedenle kişi, metni oluştururken genellikle bir plana göre hareket etmektedir. Bir yazarın kurgusu veya yazma planının girişinde sunulmakta, takip ettiği yöntem ve üslup hakkında kısaca bilgi vermektedir. Oysa Kur'an, doğru/sahih inanç ve amel üzerine inşa edilmiş bir hidayet kitabı,<sup>12</sup> bir bütün olarak insanın varoluşsal anlamını bulabileceği bir kurtuluş reçetesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlahi metinlerle beşeri metinler arasındaki farklardan bir tanesi de şudur: İlahi metinlerde bir kavramsallaştırma veya bir kavramsal bir çerçeve sunulmaz. Takip edilecek yöntem ve spesifik bir konudan bahsetmez. Onda herhangi bir ilmi alana teksif olmadığı ve ilimler tasnif edilmediği gibi, bu ilimlerin tanımı, konusu, gayesi gibi bir yaklaşım da görülmez. Bununla birlikte ilahi metinlerin beşeri ilmi disiplinler tarzında kendisini ortaya koymaması, ilahi metinlerin herhangi bir ilmi disiplinin konu ve yönteminden doğrudan ya da dolaylı bahsetmediği anlamına da gelmez. Burada kastedilen husus, bu metinlerin sistematik bir ilmi disiplin yöntemiyle konuları ele almamasıdır: İlahi metin, bir hayat kılavuzu olduğu için hayatı birçok açıdan konu edinmektedir. Söz gelimi Kur'an'a bakıldığında, metafizik ve

ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmediğini ifade etmektedir. Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, (Ankara: Kitabiyat, 2001), 47. Nasr Hamid'in bu yöndeki değerlendirmeleri, Kur'an'ın ilahi yönü ile beşeri yönünü muğlaklaştırmaktadır. Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel koşullar ve olgular (esbâb-ı nüzûl) ile Kur'an'ın Arap diliyle mesajını iletmesini, Allah'ın mesajını reel hayat üzerinden vermesi ve ilahi hitabın toplumu inanç, düşünce, davranış ve duygu açısından yeniden inşa etmesi olarak okunmalıdır.

12 el-Bakara, 2/2.

ahiret gibi duyu, tecrübe ve gözlem dışında bir alandan bahsettiği gibi evren, ahlak, ticaret gibi akıl ve duyu sayesinde idrak edilebilen ve tecrübeye konu olan birçok alandan bahsettiği de görülmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an, hayatın her alanına dokunan, bireyin doğru itikat/düşünce ve davranış kazanabilmesi için rehberlik eden bir kitaptır.

Kur'an, Allah'ın insanlığın "haline" yaptığı ilahi bir müdahaledir. Bu müdahale, belli toplumsal bir gerçeklikte, o toplumun dili ve o toplumdan seçilen bir resul aracılığıyla yapılmıştır. Kur'an, sadece bilimsel ve tarihsel veriler sunan "bilgi kaynağı" değildir. O, reel bir toplumun ahvalini dikkate alarak yeni bir medeniyet tesisi temin etmek için "varlık kaynağı"dır.<sup>13</sup> Böyle bir kaynak olduğunu, Müslüman toplum, kültür ve medeniyetini gerçekleştirmek için kullandığı hitabî dilin inşai üslubunda görmek mümkündür. Kur'an'daki emir ve nehiyeler, tavsiyeler, terğip ve terhipler, *ideal bir toplum/vasat bir ümmet*<sup>14</sup> tesis etmenin araçları olarak kullanılmıştır. O kavram analizi yapan, teorik düzeyde tartışmalarla düşünce biçimlerini karşılaştıran, toplumu analiz eden, olay ve olguları deskriptif veya analitik bir yaklaşımla sunan bir metin değildir. Kur'an kavramlar arasında ilişkilendirmeler kurarak varsayımlar oluşturmadığı gibi düşünceyi sistemli bir şekilde tasnif ederek sınıflandırmalara da gitmez.

İlahi bir metin ile beşeri bir metin arasındaki önemli farklardan bir tanesi de, okuyucunun metinle kurmuş olduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Kişinin, iman ilkelerinden birisinin gereği olarak inandığı bir kitaba olan tutumu ile kendisi gibi bir varlığın zihin ürünü olan metne olan tutumu arasında önemli farklar olacaktır. İnanan bir kişi, inandığı metni Yaratıcı olarak kabul ettiği mutlak bilgin ve yetkin bir varlığın kelamı ve mesajı olarak kabul ediyorsa, okuyucunun böyle bir metin ile kurduğu ilişki onun iman durumuna ve gönül dünyasına bağlı olarak varlık bulacaktır. Böyle bir metin beşeri bir metin gibi eleştiri konusu edilmez ve sorgulanmaz. İnananlar açısından bu metin, hakikate tekabül ettiği için oradaki bilgiler tartışmasızdır.

### 3. TEORİNİN KUR'AN'LA İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Dini bir metni, o metne inanan kişi ile o metni bilimsel bir veri olarak kullanan kişinin değerlendirmeleri arasında önemli farklar olacağı aşikârdır. Felse-

13 Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Baskı, 2014), 33-37.

14 el-Bakara, 2/143.

fe ve bilim çevrelerinin Kur'an'a ilmi veri sunan bir obje olarak yaklaşmaları ile Kur'an'a inanan düşünürlerin beklentileri çok farklı olacaktır. Keza Kur'an'ın ilahi bir kelim olduğu inananlar ile onun beşeri bir metin olduğunu, Hz. Muhammed (s.a.v.)' in onu yazdığını iddia edenlerin değerlendirmelerinde ulaştıkları sonuçlarda çok belirgin farklar vardır.<sup>15</sup> Mamafih biz burada makalemizin dar kapsamı çerçevesinde Kur'an'ın beşeri bir eser olduğunu iddia edenlerin iddialarını konu edinmeyecek, sadece Kur'an'a inanan insanların, zahiren Kur'an'da olmayan konuları ya da kendi düşüncelerini, teori ve sistem anlayışlarını Kur'an'a dayandırarak izah edenlerin yaklaşımlarını ele almaya gayret edeceğiz. Başka bir ifadeyle İslam'a atfedilerek üretilen teori ve sistemlerin sıhhatine ilişkin değerlendirmelerde bulunmaya ve bu teori ve sistemlerin sunuş biçimlerinde doğru bulmadığımız noktalara işaret etmeye çalışacağız. Kur'an-ı Kerim/İslam ile teori/model arasında yapılan ilişkilendirmeleri birkaç örnekle izah edersek mevzu daha anlaşılır olacaktır.

Bazı düşünürlerin yazılarında, kitaplarında veya görüşlerini sunuş biçimlerinde Kur'an veya İslam ile ahlak, iktisat, siyaset teorileri veya modelleri arasında doğrudan ilişkilendirmeler yapılmaktadır. Örneğin Macit Fahri *İslam Ahlak Teorileri*<sup>16</sup> isimli kitabında Kur'an ayetlerinin ve hadislerin tam manasıyla bir ahlak teorisi sunmadığını ileri sürmekte ve bu türden değerlendirmeler çerçevesinde: Kur'an-ı Kerim ve hadislerin, mümin bireyin dini ve sosyal hayatının merkezinde yer alan İslam ahlak prensiplerinin temel esaslarını içerdiğini ancak bunların tam manasıyla bir ahlak teorisi sunmadığını<sup>17</sup> iddia etmektedir. Fahri, "Kur'an ve Sünnetin bir ahlak teorisi sunmadığı" görüşünü desteklemek için, İslam filozoflarının ele aldıkları konuları, Kur'an ve Sünnetten hareketle temellendirmeye çalışmadıklarını

15 Kur'an-ı Kerim'i ilahi bir kitap kabul etmeyen Hristiyanlar, Yahudiler ve ateistler onda birçok çelişki ve tutarsızlık olduğunu iddia ederlerken, Müslümanlar ise onu hakikatin ve icazın en zirve metni olarak kabul etmektedirler.

16 Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004). Bu kitabın ismi aslında tek bir İslam ahlak teorisinin bulunmadığını zaten ifade etmektedir. Esasen yazar, bu kitabın adını "İslam Ahlak Teorileri" şeklinde koymakla doğru bir yaklaşım sergilemiştir. O, bu kitabında Müslüman kelimcılara, fıkıhçılara ve filozoflara istinaden ahlak teorilerini dile getirmiş ve onların epistemoloji anlayışları ve dünya görüşleri çerçevesinde temellendirmiştir. Bu doğru bir yaklaşımdır. Zira her bir düşünür, kendi düşünce sistematiği çerçevesinde dinin temel referanslarından kendine özgü bir model ya da teori oluşturmaktadır. İleri sürülen model ve teori onu yazan düşünüre atfedilmeli, Kur'an'a ya da İslam'a atfedilerek sunulmamalıdır. Aksi takdirde binlerce İslam ahlak, siyaset ve ekonomi teorisi söylemlerine muhatap oluruz.

17 Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 17.

aksine Yunan felsefesi ve Eflatuncu bir çizgide ele aldıklarını ifade etmektedir. İslam filozofları, Yunan felsefesinden miras aldıkları felsefi deliller ile görüşlerini desteklemiştir. Fahri, müfessir ve fakihlerin Kur'an metnine en yakın yorumlarda bulduklarını, kelamcıların ise, Yunan mantığı, Hıristiyan teolojisi ve fitri aklın tabii ışığı gibi metin dışı delillere ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir.<sup>18</sup> Onun, Müslümanların güçlü, orijinal bir ahlak teorisi geliştirmedikleri tezi haklı kabul edilse bile, bunu Kur'an-ı Kerim ve Sünnet ile açıklamak kanaatimizce haklı bir değerlendirme değildir. Fahri'nin bu değerlendirmelerinden hareketle, sanki Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnetin/hadislerin bir teori sunması gerektiği ya da bir teori sunabilmesi için Müslüman düşünürlere yeterli veri sağlamadığı sonucu çıkardığı anlaşılmaktadır. Fahri'nin bu değerlendirmesi, Kur'an-ı Kerim'in belli bir düşünsel paradigma ve bir teori kitabı olmadığı kabulü düşüncesinden hareketle doğru kabul edilebilir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim ve hadislerin sadece ahlak teorisi değil, hukuk, ekonomi, siyaset vb. teoriler de sunmadığı söylenmelidir. Kur'an-ı Kerim, yeni bir toplum inşasını hedeflediği için yirmi üç yıllık risalet süresi boyunca olayların ve ihtiyaçların akışı doğrultusunda vücut bulmuş ve topluma kılavuzluk eden (*huden*)<sup>19</sup> bir kitaptır. Bu özelliğinden dolayı diğer konularda olduğu gibi, ahlak konusunda da sistemli bir teori sunması zaten beklenemez. Kur'an-ı Kerim'in ne tür ahlak teorileri öngördüğünü çıkarsamak, ahlaki analizler yaparak çözümlemelerde bulunmak İslam düşünürlerine düşen bir ödevdir. Eğer "Ahlak filozofunun görevi ahlak teorisi geliştirmektir."<sup>20</sup> tezi doğru ise, bu sorumluluk dinin asli kaynaklarında değil, İslam düşünürlerinde aramak gerekir.

Kur'an-ı Kerim'in bir ahlak teorisi öngörmediğini ya da teori kitabı olmadığını ifade etmek, onda ahlaki hükümlerin ve değerlendirmelerin olmadığı anlamına gelmez. Aksine Kur'an-ı Kerim, hayatın her alanında olduğu gibi

18 Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 18. Sayın Fahri'nin bu değerlendirmesinin yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Kelamcıların insan fiilleri, husn ve kubh, teklif, lutf gibi konular bağlamında izah ettikleri konularda referans noktası ve temellendirme kaynağı nakil ve akıl olmuştur. Bu konularda yazılanlardan hareketle çok fazla teorinin geliştirildiğini, düşünürlerin bağlı buldukları ekollerdeki temel ilkelerden hareketle görüşlerini sistemleştirdiklerini, buna bağlı tezleri sürdükleri görülmektedir. Özellikle Mutezile kelam ekolünün ilahi adalet konusuna giren hemen tüm konu başlıklarını çok derinlemesine bir analize tabi tuttuğu ve bunun kelamî ekoller arasında yoğun tartışmalara sebebiyet verdiği, hatta Kelam ilminin varlığını biraz da bu tartışmalara borçlu olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda yapılan tartışmalar, teori veya teoriler kümesini oluşturmaktadır.

19 el-Bakara, 2/2.

20 Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5.

ahlak konusunda da teori, ya da teorilerin geliştirilmesine dayanak teşkil eden temel kaynak olma hüviyetini hep korumuştur. Nitekim Abdullah Draz, Kuran-ı Kerim'in nasıl güçlü bir ahlak teorisine dayanak teşkil edebileceğini "Kur'an Ahlakı"<sup>21</sup> adlı özgün ve başarılı çalışmasında göstermiştir. Kur'an-ı Kerim'in normatif ahlaki hükümlerini işleyen, ilahi mesajın ruhuna uygun çözümleme ve analizlerde bulunan aklın, özgün ahlak teorileri geliştirebilir. Vahyin işlevi, teori sunmak değil, İslam'ın özüne uygun teorilerin dayanağını ve ana prensiplerini koymaktır. Vahiy felsefi bir sistem olmadığı gibi, mekanik bir kurallar bütünü de değildir. Dolayısıyla ona felsefe ve düşünce dünyasının kavramları olan tez, sav, teori, iddia, antitez gibi kavramlar nispet etmek vahyin doğasına aykırıdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere teori geliştirmek ve ileri sürmek düşünürün sorumluluğunda olan akli bir faaliyettir. Düşünürler, inanç ilkelerini, değer yargılarını ve kutsal metinleri esas alarak teori geliştirmektedirler. İleri sürülen teoriler ve sunulan modeller doğrudan dine değil, onları ileri süren düşünür ya da ekole nispet edilmesi daha yerinde bir yaklaşım olur. Düşünce tarihimizde ahlak teorisi olarak sunulabilecek birçok eser mevcuttur. İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzibu'l-Ahlak*'ı, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Ahlak ve's-Siyer fi Müdavati'n-Nüfus'u*, Nasiruddin et-Tusi'nin (ö.672/1274) *Ahlak-ı Nasirî*'si, Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö.908/1502) "*Ahlâk-ı Celâlî*"si<sup>22</sup> ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlak-ı Alâî*'si Müslüman düşünürlerin ileri sürdükleri ahlak anlayışlarını, bir başka ifadeyle ahlak teorilerini ifade eden çalışmalardan bazılarıdır. Bu düşünürlerin ahlak alanında yazdıkları bu eserlerdeki teori ve tezler ile İslam ahlakı arasında bir özdeşlik/aynılık ilişkisi kurulamaz. Bu eserlerin içerikleri, referansları ve yöntemleri farklılık arz etmekte, ahlakı ele alma biçimleri ve değerlendirmeleri eleştirilere konu olabilmektedir. Ancak bu eleştiriler, bizzat İslam'a değil, metin sahiplerine yönelik olmalıdır. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*

21 Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004). Muhammed Abdullah Draz'ın bu çalışmasının orijinal adı Fransızca *La Morale du Koran*'dır. Her ne kadar eserin ismi *Kur'an Ahlakı* olarak verilmişse de bunu, Kur'an-ı Kerim'den çıkarsanan bir ahlak teorisi olarak okumak gerekir. Yoksa Kur'an'ın ahlak anlayışını bu çalışma ile özdeşleştirmek gerekir. Ki bu yaklaşım, bu makalenin yazılış gayesine ters bir durumdur.

22 Bu eserin asıl adı "*Levâmiu'l-İşrâk fi Mekârimi'l-Ahlâk*"tır. Celaleddin Devvani ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Akman, «Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı», *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, 2018, 145-146; *Celâleddin ed-Devvânî*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 110, 137-138, 174-178.

adında özgün bir çalışması olan Toshihiko Izutsu, İslam ahlak nizamının çok yalın olduğunu belirtmekte, ahlaki değerlerin toplumun bizzat yaşamın gerçekliğinden neşet ettiğini vurgulamaktadır. Izutsu, ahlaki bir üst dilin teferruatlı olarak işlenmesinin hukuk âlimlerinin sorumluluğunda olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>23</sup> O, Kur'an'da iyi ve kötü ile ilgili soyut kavramlar sisteminin bulunmadığını, ikincil düzeyde ahlaki bir dilin oluşturulmasının Kur'an sonrası çağlarda fıkıhçıların işi olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>24</sup>

Ahlak konusunda yukarıda ifade edilen tutum, siyaset anlayışı için de geçerlidir. Kelami ekollerin imamet/hilafet/siyaset bağlamında yaptıkları tartışmalar, benimsedikleri görüşler birbirinden oldukça farklı bir yapı arz etmekte ve geniş bir yelpazede değerlendirilebilmektedir. Her bir ekol kendi din ve dünya görüşüne uygun siyasi bir tutum takınmış ve buna uygun bir teori/teoriler geliştirme çabasına girmiştir. Geliştirilen teoriler arasında çok önemli farklar bulunmakla beraber bunların hiçbirisi tam İslami bir model olmadığı gibi İslam dışı bir model de değildir. Örneğin Şia'nın imamet anlayışı ile Ehl-i Sünnetinki, Ehl-i Sünnetinki ile Mutezileninki arasında çok önemli farklar bulunmaktadır.<sup>25</sup> Bu farklar, İslam açısından bir problem teşkil etmez. Bu siyasi yönetim biçimlerinden hangisinin İslami değerlere daha uygun, temel ilkelerine daha yakın olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak bunların her biri, ekollerin teoloji anlayışları, düşünce tasavvurları ve tarihi tecrübeleri neticesinde oluşan modeller/teoriler olabilir. Dolayısıyla hiçbir ekolün veya kimsenin teorisi, İslam siyaset teorisi, İslam devlet modeli olarak telakki edilmemelidir. Her bir ekol ya da düşünürün, dini bir referans kabul ederek bu konudaki görüşlerini sunduğu söylenebilir.

Devletlerin daha sağlıklı bir şekilde yönetilebilmeleri için siyasi modeller ve teoriler geliştirmek filozof siyaset bilimcisinin görevidir. Müslümanların tarihsel tecrübesini esas alarak bu tecrübe ve teorileri *İslami bir devlet* modeli olarak sunmak doğru bir yaklaşım olmasa gerekir. Müslümanların tarihsel tecrübelerinde yönetim biçimi ekseriyetle saltanata dayanan bir hilafet modeli olmuştur. Saltanat modelinin işleyişi belli iken halifenin nasıl seçile-

23 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları), 330.

24 Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 268. Izutsu'nun bu sorumluluğu fıkıhçılara yüklemesi, bir indirgeme olarak değerlendirilmemelidir. Burada geçen "fıkıhçı" kanaatimizce "düşünür" olarak telakki edilmelidir.

25 Şia'da devlet başkanın seçimi, nas veya tayin ile iken, diğerlerinde biat/seçim ve şura ile dir.



ceği üzerinde bir uzlaşa yoktur. Müslüman siyaset bilimciler ve filozofların geliştireceği modeller ve üretecekleri siyasi teoriler Müslüman toplum için faydalı olabilir. Bu zaviyeden hareketle örnek verirsek Farabi'nin (ö. 339/950) *Medinetü'l-Fadıla'sı* İslami bir devlet modeli değildir. Ancak bu, Farabi'nin düşünce ve inançları çerçevesinde geliştirdiği bir siyaset teorisi veya bir devlet modeli olabilir. Maverdi'nin (ö. 450/1056) *el-Ahkamü's-Sultaniye* isimli eseri de Maverdi'nin devlet anlayışı ve yönetim biçimini göstermektedir. Bizzat dinin modeli ve teorisi değildir. Müslüman düşünürlerin çalışmaları tercüme edilirken zaman zaman yapılan yanlışlardan bir tanesi şudur: Bir düşünürün anlayış ve görüşü sunulurken, düşünce ve teorisini daha güçlü kılmak için çalışmasının başına "İslami", "Kur'an'da" veya "İslam'da" gibi kavramlar eklenmektedir. Bu suretle çalışmalarının İslam dini ile olan çağrışımı daha güçlü tutulmak istenmektedir. Sözgelimi Maverdi'nin ismi geçen eseri Türkçeye *İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku* şeklinde tercüme edilmiştir. Dikkat edilirse eserin orijinal isminde İslam kelimesi geçmemektedir. Ancak mütercimler, eseri daha cazip kılmak için bu tür ekleme ya da çıkarmalara başvurmuşlardır. Selçuklu tarihinin en önemli devlet adamı kabul edilen Nizamü'l-Mülk (ö. 1092) *Siyaset-name* isimli meşhur eserinde devlet idaresine ilişkin görüşlerini örnekler ve hikâyeler üzerinden aktarmakta, başarılı bir yöneticinin izlemesi gereken politikalara yer vermektedir.<sup>26</sup> Aynı şekilde Pakistanlı düşünür Mevdudi'nin (ö. 1979) *İslam'da Siyasi Sistem*<sup>27</sup> isimli kısa çalışması, Mevdudi'nin siyaset/yönetim konusunda dini referanslardan çıkarsadıkları prensipleri ve öngördüğü siyasi sistemi sunmaktadır.

İslam iktisat teorileri de aynı şekilde değerlendirilebilir. Elbette varlığın başlangıç nedeni olan ve varlığa anlam kazandıran Zorunlu Varlık'tan insanların hayatlarına ışık tutmamasını ve ihtiyaçlarını gidermede kılavuzluk etmemesini beklemek mümkün değildir. Hayatın akışı içerisinde Müslüman bireyin nasıl bir tutum takınması gerektiği hususunda Kur'an-ı Kerim kılavuzluk edecektir. Kur'an, Müslüman bireye ekonomi konusunda da temel bir çerçeve oluşturacak ve Müslüman birey bu konudaki faaliyetlerini helal ve meşru dairede yapmasını isteyecektir. İslam bir din olarak, var olan kaynakların doğru kullanılması noktasında Müslüman bireye bir perspektif çizmektedir. Bireyin

26 Nizamü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*, Hazırlayan, Mehmet Altay Köymen, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999).

27 Ebu'l-Ala Mevdudi, *İslamda Siyasi Sistem*, Çev. Ahmet Seçkin (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 4. Baskı).



ekonomik haklarının temel parametreler çerçevesinde bir portresini resmetmektedir. Müslüman bireyin ekonomi ve ticaretle ne zulmetmesi ne de zulme uğraması gerektiği ve malın bir grubun elinde tekelleşmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Faizin ve yetimin malına el uzatmanın haram olduğu ve sahip olunan malda fakirin hakkının bulunduğu zikredilmesi gibi temel prensipler çerçevesinde bir ekonomik sistem inşası öngörülebilir. İslam'ın dini bir emir ve tavsiye olarak değerlendirdiği zekât, infak, sadaka, karz-ı hasen gibi hususlar dikkate alınabilir. Bu prensipler çerçevesinde iktisadi teoriler oluşturulabilir. Muhammed Bakır es-Sadr'ın (ö. 1980) "İslam Ekonomi Doktrini"<sup>28</sup> içerik olarak böyle oluşturulmuştur. Aynı şekilde Sam Adian'ın "İslam İktisat Teorisi" (The Theory of Islamic Economic System) isimli çalışması da böyle teşekkül etmiştir. "İslam İktisat Teorisi" isimli kitapta konu ile ilgili dini prensipler belirlenmeye çalışılmış, günümüz ekonomi dünyasının dili ve gerçekliği ile dini referanslar arasında ilişkilendirmeler yapılarak izahlar getirilmiştir. Faizsiz bankacılık, finans, kamu maliyesi, fiyat analizi, tüketim gibi kavramlar üzerinden dini perspektif ortaya konulmuştur. Bu, söz konusu yazarın yorum ve değerlendirmeleri, dinden anladığı ekonomi teorisi olarak okunmalıdır. Bizzat İslam'ın iktisat teorisi olarak anlaşılması önemli problemleri beraberinde getirecektir. Çünkü ekonomi, tarihsel koşullara bağlı olarak farklılık arz eden sosyal ilişki ve toplumun geçinme uğraşı ile ilişkili olarak varlık kazanan dinamik bir yapıda gelişmektedir. Dinamik ve hassas bir alanda değerlendirmeler, toplumsal dinamikler, geçim kaynakları, coğrafi konum, ticari faaliyetler, para piyasası, enflasyon gibi farklı etmenler hesaba katılarak problemler tespit edilir, model ve teoriler geliştirilir. Günümüz genel ekonomi anlayışları olan kapitalist sermaye, liberal ekonomi politikaları veya sosyalist anlayışlar dikkate alınmadan ekonomi modelleri geliştirmek ve izah etmek mümkün olmamaktadır.

Teori kavramı ile Kur'an/İslam arasında yapılan ilişkilendirmelerin sıhhatinin izahına bakıldığında, teorinin varsayım ve önermelerden teşekkül etmiş düşünsel felsefi bir sistem olduğu ortaya çıkar. Buna göre teori kavramına yüklenen manayı Kur'an'a yüklemek ilahi bir metin olan Kur'an ile beşeri bir çabanın ürünü olan felsefe ve bilimi aynı kategoride görmek anlamına gelecektir.

Kutsal dini bir metin ile düşünce ürünü olan bir metnin, birçok açıdan farklı boyutlara sahip olduğuna işaret edilmişti. Dini metinler, muhatap

28 Muhammed Bakır es-Sadr, *İslam Ekonomi Doktrini*, (İstanbul: Hicret Yayınları, 1979).

alınan toplumlardaki inanç yapısı başta olmak üzere, sosyal ilişki biçimi, ticari ve hukuki düzenlemeler üzerinden toplumu inanç ve ahlak açısından doğru bir yöne evrilten bir kılavuz olarak varlık bulmaktadır. Yaratıcı, vahyin muhatabı olan toplumların inanç ve düşünce dokusu, tarihi ve sosyal yapısı üzerinden mesajlarını insanlara iletmektedir. Gayesi ise; insanların Allah'a tek ilah olarak inanmalarını, hak ve adalete uygun bir sosyal ilişki tesis etmelerini ve dirilişin gerçekleşeceği nihai bir hayata iman etmelerini sağlamak<sup>29</sup> olan bir kitabı, farklı bir tarihsel dönemde ve sosyal gerçeklikte yaşamış bir düşünürün/filozofun düşünsel çabası sonucu ortaya koyduğu bir eser ile aynı dil, üslup ve bakış açısı ile değerlendirmek, elma ile armudu aynı kategoride değerlendirmekle eşdeğer olacaktır. Yorum konusunda, kutsal metinleri beşeri metinlere kıyasladığımızda özgürlük alanı daha sınırlı, anlama ve değerlendirme esnekliği daha zayıftır. Kutsal metinlerin yorumunun anahtarı dinsel otorite ve geleneğin elindedir.<sup>30</sup> Bununla birlikte her metin için anlama problemi, yazar-metin, metin-yorum/cu diyelaktığı içerisinde kavramların ilk varlık bulduğu ve her an yorumlandığı kültürel havza ile bağlantılı olarak devam edecektir.<sup>31</sup>

İnsan ürünü olan eserler, daha ziyade konu veya problem odaklı olarak teşekkül etmektedir. Alandan alana farklılık arz eden beşeri yazılar çeşitli varsayımlar, tezler, önermeler veya öneriler üzerinden varlığa gelir. Düşünür, düşüncesini insan zihninin anlamlandırdığı bir hiyerarşi ve tasnif düzeni içerisinde sunmaktadır. Ele aldığı konu ya da problem üzerinde üretilen düşünceyi değerlendirdiği gibi yeni düşünceler ve teoriler de ileri sürebilir. İlimlerin tasnifi; her bir ilmi disiplinin farklı konu, epistemolojik ve metodolojik yaklaşımlara sahip olmasından ileri gelmektedir. Bir başka ifadeyle tasnif; düşüncenin ve bilimin kendisini izah etmesinin bir yoludur. Filozoflar, felsefenin/düşüncenin temel konuları olan varlık, bilgi, değer veya bu üç temel alanın alt kategorileri şeklinde düşüncelerini bir sistem içinde sunmaktadır. Söz gelimi bir sosyal bilimci, sosyal ilişkinin bir boyutunu veya problemini esas alarak o konu hakkında düşüncelerini serdetmektedir. Düşünsel çabasını, ilgilendiği problemin tespitiyle ve çözümüyle sınırlamaktadır. Dolayısıyla o, konu ile ilgili elde ettiği bulgulardan hareketle çeşitli önermeler sunmakta

29 el-Bakara, 2/62.

30 Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Çev. Kemal Atakay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 61.

31 Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bir önceki dipnotta atıfta bulunulan Umberto Eco'nun eserine bakılabilir.

veya problem hakkında bir çözüm teorisi sunmaya çalışmaktadır. Toplumsal değerler ve ahlak konuları ile ilgilenen bir ahlak bilimci, düşünsel çabası sonucu bu konulara ilişkin sistemli önerilerinden teşekkül edecek bir ahlak teorisi veya bir değerler sistemi oluşturabilir. Bu teori, ilgili bilim adamının teorisi olarak isimlendirilmek durumundadır. Çünkü söz konusu bilim adamının toplumsal değerlere ve ahlak anlayışına ilişkin sistematik görüşlerini etkileyen etmenler farklıdır. Bu teorinin oluşumunda, düşünürün bağlı olduğu düşünce yapısı, inanç ilkeleri, ahlaki değerleri, dünya görüşü, gelecekte beklediği vb. hususlar belirleyici olmuştur. Ancak bu teori o kişinin inancına veya dünya görüşüne bağlı olarak tanımlanmamalıdır.

Müslüman düşünürlerin eserlerinde ileri sürdükleri tezler, eser sahiplerine atfedilmeli, İslam'a değil" şeklindeki değerlendirmemiz, bu düşünürlerin işledikleri konulara ilişkin görüşlerinin İslam dışı olduğu anlamına gelmez. Aksine, bu durum, düşünürlerin ortaya koydukları model ve teorilerin dini ve fikri yapısından teşekkül ettiğini ortaya koymaktadır. Bu, düşünürlerin inanç ve düşüncesi çerçevesinde varlık bulan devlet modeli, ahlak modeli şeklinde okunmalıdır. Teori ve tezlerin dine değil, düşünüre atfedilmesinin bize kazandıracığı çok önemli avantajlar vardır. Zira teori ve tezler, dinamik bir yapı arz eden, farklı tarihi tecrübeye ve kültürel yapıya sahip olan bir toplum dikkate alınarak dönemin bilim anlayışı çerçevesinde işlenerek sunulan nazariyelerden oluşur. Teorileri üretme sorumluluğunun toplumun entelektüellerinde olması, sürekli bir çözüm arayışı içerisinde olmayı zorunlu kılar, statik ve fanatik doğrulara değil, daha esnek bir zihni üretkenliğe ve pratik anlayışa sahip olmayı gerekli kılar.

## SONUÇ

Kutsal bir dini metin ile insan zihninin ürünü olan metni/düşünceyi aynı zeminde değerlendirmek, bizi din ile ideolojiyi aynı kategoride görmek gibi bir yanılaşa götürebilir. Bu yanılaşa düşmemek için siyaset, ahlak, hukuk, iktisat vb. alanlarda geliştirilen teoriyi/modeli doğrudan dine ya da o dinin kutsal kitabına değil, onu geliştirene atfetmek daha doğru bir yaklaşımı beraberinde getirir. Zira beşeri bir çabanın ürünü ve dini metinleri anlamının bir çabası olarak ortaya atılan ve geliştirilen birtakım teorilerin eksik ve kusurları ve sonradan yanlışlanmaları dini metinlere zarar verme riski taşımaktadır. Beşeri ve doğal hadiselerin izahında başvuru olan teoriler, tevarüs eden bilgi anlayışlarından soyutlamalar oluşturarak sistemli bir

ilişkiler ya da önermeler seti olarak varlık bulmaktadır. Bu soyutlamalar ve çıkarsamalar neticesinde geliştirilen teoriler aynı dine inanan, aynı kitabı referans alan Müslümanlar arasında bile aynı konuda benzer ve çok farklı teoriler geliştirme olanağı sunmaktadır. Bu düşünsel esneklik, problemlerin çözümünde birçok teori/modeli geliştirme olanağı vermektedir.

İnananlar için bir hayat kılavuzu olan Kur'an-ı Kerim'e ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi alanlarda teori isnat etmek, bizi hatalı ve yanlış sonuçlara götürebilir. Bu alanlara ilişkin teori geliştirmek, Kur'an-ı/İslam'ı referans alan Müslüman düşünürün sorumluluğundadır. Siyaset bilimci siyasete dair, ahlak filozofu ahlaka dair, iktisatçı iktisada dair teori oluşturmalıdır. Bilim adamı bu alanlara ilişkin teori oluştururken, temel doğrularından veya değer yargılarından hareketle tarihsel gerçekliği, dönemin bilim ve düşünce dinamiklerini dikkate alarak mantıksal bir ilişki kurmalı ve bunun sonucunda sistemli bir bilgi söylemi oluşturmalıdır. Bilimsel verilere dayalı olarak ya da belirli bir düşünsel paradigma doğrultusunda geliştirilen teorilerin uygulanması, teorinin geliştirildiği alandaki uygulamacının görevidir. Siyaset bilimci, benimsediği siyasi teoriyi, iktisatçı benimsediği iktisadi teoriyi uygulayacaktır.

## KAYNAKÇA

- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017)
- Akman, Mustafa. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*. sayı: 1. 2018.
- Apaydın, Zeki-Hikmet Sürmel, "Üniversite Öğrencilerinin Evrim Teorisine Yönelik Tutumlar", *Elementary Education Online*, 8 (3), 820-842, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 4. Basım, 2000)
- Çelebi, Nilgün. "Metodolojik Sorunlara Bir Bakış." *DTCF Dergisi* [Çevrimiçi], 35.2 (1991).
- Çelebi, Nilgün. "Teori Nedir? Genel ve Çeşitli Filozoflara Göre Tanımı". <http://www.filozof.net/Turkce/felsefe-akimlari/3924> (Erişim Tarihi: 04.04.2018)
- Draz, Abdullah. *Kur'an Ahlakı*. Çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

- Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- Einstein, Albert. *Ideas and Opinions*. Trans. Sonja Bargmann, New York: Crown Publishers, Inc., 1954.
- Feyerabend, Paul Karl. *Akla Veda*. Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. Çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kılıç, Recep. *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara: TDV. Yayınları. 1992.
- Kinloch, Graham. C. *Sosyolojik Teori*, Çev. Tulin Günşen, Dursun Ayan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2014.
- Kühne, Thomas. "What is Theory". *Language Engineering for Model-Driven Software Development*, (Germany: (IBFI), Schloss Dagstuhl 2005). <http://drops.dagstuhl.de/opus/volltexte/2005/23> (Erişim Tarihi: 28.04.2018)
- Macit, Fahri. *İslam Ahlak Teorileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala. *İslamda Siyasi Sistem*. Çev. Ahmet Seçkin. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 4. Baskı.
- Sadr, Muhammed Bakır. *İslam Ekonomi Doktrini*. İstanbul: Hicret Yayınları, 1979.
- Taşkın, Özgür, Elif Omca Çobanoğlu ve diğerleri. "Lisans Öğrencilerinin Kuram (Teori) Kavramını Algılayışları", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, Cilt. 25 (2).



# مفهوم الروح والنفس في ضوء آيات القرآن الكريم

\* نعيم دونر / Naim DÖNER

Geliş Tarihi: 27.02.2018, Kabul Tarihi: 12.04.2018

## الملخص

الروح والنفس مصطلحان غامضاً الدلالة، توقف الفلاسفة عندهما منذ قديم الزمان، فقد عبّر أفلاطون عن الروح بأنها جوهر الإنسان وكيهونته ومحركه، وذكر بأنّ الروح تتكوّن من النفس والعقل والرغبة، أمّا أرسطو فقد رأى أن الروح مركز الوجود، وقد جمع الروح مع الجسد ولم يعتبر وجودها مستقلاً.

والروح والنفس من المفاهيم القرآنية التي جلبت أنظار العلماء والباحثين نحوها، فبحثوا فيهما وبذلوا ما في وسعهم لفهم معانيهما، وصرفوا همهم العالية لكشف أسرارهما، إلا أنّهم لم يصلوا إلى نتيجة موحدة، وأجوبة قطعية في ذلك، وكما هو معلوم فإن أسرار القرآن لا تنتهي، وما زال الباب مفتوحاً لكل مجتهد؛ بل إنّ الروح قد اختلطت مع النفس في بعض التفسيرات، واستعملت إحداها مكان الأخرى وصار هذا المفهوم شائعاً كقاعدة لمن لم يدرك مفهومهما بالضبط.

لذلك انطلق البحث من الأسئلة الآتية: ما هي الروح، وما هي النفس، وما العلاقة بينهما؟ وما أوجه الاختلاف بينهما؟

معتمداً في هذا المقال على المنهج التاريخي فيما يخص نصوص القرآن وأقوال العلماء، وعلى المنهج الوصفي التحليلي فيما يخص تناول المادة العلمية وتحليلها.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن، الروح، النفس، النفخ.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,  
(ndoner@bingol.edu.tr).

## Kur'an-ı Kerim Ayetleri Işığında Ruh ve Nefs Kavramları

### Öz

Ruh ve nefis, anlamları kapalı olan kavramlardır. Öteden beri filozoflar bu kavramlar üzerinde durmuşlardır. Eflatun, ruhu; insanın varlığını ve hareketini sağlayan öz olarak tanımlamış ve ruhun nefis, akıl ve arzulardan oluştuğunu ifade etmiştir. Aristo ise ruhu varlığın merkezi olarak değerlendirmiş, ruh-beden bütünlüğünü savunmuş ve ruhun bağımsız varlığını dikkate almamıştır.

Ruh ve nefis ilim adamlarının ve araştırmacıların dikkatini çeken konulardandır. Onlar, her iki kavramı araştırmış, bunların anlamlarını anlamak için ellerinden gelen çabayı harcamış ve onların sırlarını çözmek için gayret etmişlerdir. Fakat onlar bir tek sonuca ve kesin bir yanıtı ulaşmamışlardır. Bilindiği gibi Kur'an'ın gizemleri bitmemekte, araştırmak isteyen herkese kapılar açık kalmaya devam etmektedir. Çoğu zaman bazı yorumlarda ruh nefisle karışmış, biri öteki yerine kullanılmıştır. Bu durum, her iki kavramın anlamını tam olarak bilmeyen kimse için yaygın bir kural haline gelmiştir. Bu nedenle, bu araştırma, şu sorulara cevap aramak için yapılmıştır: Ruh nedir? Nefs nedir? Aralarında ne tür bir ilişki vardır? Farklı yönleri nelerdir?

Bu makalede ruh ve nefis konusu, tarihsel metotla Kur'an ayetleri ve âlimlerin görüşleri eşliğinde betimlemeye dayalı bilimsel bir yöntemle işlenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Ruh, Nefis, Nafh.

## The Concepts of Spirit and Nafs Based on Koranic Verses

### Abstract

The soul and the nafs are oracular concepts. Since early times, philosophers have focused on these concepts. Plato defined the spirit as the core that enables the existence and movement of human and stated that it was composed of the self (nafs), the mind and the desires. Aristotle considered the soul as the center of existence, suggested the soul-body integrity, and ignored the independent existence of the soul.

The spirit and nafs are among the topics that draw the attention of scientists and researchers. They explored both concepts extensively, spent efforts to understand their meanings, and strived to unravel their secrets. But none have reached a conclusion and a definite answer.

As is known, the mysteries of the Koran are infinite, and the doors remain open for all who wishes to investigate it. Often, in certain interpretations, the soul is confused with the nafs, one is used to replace the other. This has become a common approach for all who do not fully comprehend the meaning of both concepts. Thus, the present study was conducted to seek answers to the following questions: What



is spirit? What is nafs? What is the relationship between these concepts? What are the different aspects of these concepts?

The present paper aimed to address the topic of the spirit and the nafs with a descriptive scientific methodology and based on the Koranic verses and the views of scientists using historical method.

**Keywords:** Tafseer, Qur'an, Soul, Nafs, Nafh.

## المدخل

الحمد لله الذي نزل القرآن على محمد الأمين -صلى الله عليه وسلم- ليبلغ الناس، والصلاة والسلام على الرسول الذي بلغه على سواء، وعلى آله وصحبه الذين هم تبعوه، وجمعو القرآن بالحفظ والكتابة. إن القرآن نزل على محمد صلى الله عليه وسلم ليبلغ الناس، ويهديهم سبيل الرشاد، وليكون منهج الحياة ومنبع الطمأنينة، وحثمت به الرسالات، وهو الرابط الوحيد بين العالمين العلوي والسفلي.

والقرآن محفوظ من بداية نزوله إلى أن تقوم الساعة، ولا يكون لأحد مجال أن يحرّقه أو يُبدّله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر، 15/9] ويشمل وعده تعالى بالحفظ الصيغ اللفظية والقراءة حسب ما تدل عليه الآية، لأنّ الذكّر يشمّل ما يتلفظ به الإنسان وما يجري على لسانه<sup>1</sup>. وهذا من إحدى جوانب إعجازه.

أما من ناحية تأويل آياته فلم يوجد دليل على أنّ الآيات التي تحتاج إلى تفسير لا تتحمّل غير ذلك التأويل والتفسير، لأنّ فهم القرآن يتغيّر من شخص إلى آخر بتغيّر مستواه المعرفي والعلمي، ومن عصر إلى عصر آخر أيضاً. ولا عجب في ذلك لأنّ الإنسان مهما بلغ من العلم والمعرفة فهو عاجز أمام هذا الكتاب العزيز، كما يقول جلّ جلاله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف، 18/109].

لقد اعتنى كثير من العلماء والمفسرين بكلماته، وعلومه، وبذلوا ما في وسعهم لفهم معانيه خلال التاريخ، وصرّفوا همهمم العالية لكشف ذخائره إلا أنّ أسرار القرآن لا تنتهي وأمثال هذه الأسرار في القرآن ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾، [الأعام، 6/59] وكما نقل الغزالي (ت: 505) عن ابن مسعود رضي الله: «نوروا القرآن والتمسوا غرابه، ففيه علم الأولين والآخرين وهو كما قال: لا يعرفه إلا من طال في آحاد كلماته فكره وصفا له فهمه حتى تشهد له كل كلمة منه بأنه كلام جبار قاهر مليك قادر وأنه خارج عن حدّ استطاعة البشر»<sup>2</sup>.

1 ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ ج: ص، 308.

2 الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد، إحياء علوم الدين، علي محمد مصطفى - سعيد المحاسني، دار الفحاء

والرُّوح والنفس من المفاهيم القرآنية التي جلبت أنظارَ العلماء والباحثين نحوها، ولكن تفسير كلمة الرُّوح لم تأخذ حقها من وجهة نظريّة وكذلك النفس؛ بل إنّ الروح قد اختلطت مع النَّفس، واستعملت إحداهما مكان الأخرى وصار هذا المفهوم شائعاً كقاعدة لمن لم يدرك مفهومهما بالضبط.

لذلك كانت الأسئلة الآتية: ما هي الروح، وما هي النفس، وما العلاقة بينهما؟ الحق أنّ مفهومهما من أكثر المفاهيم القرآنية انغلاقاً على الناس وغموضاً، وقد حاولت أن أوضح ذلك في هذا المقال، معتمداً على المعنى اللغوي أولاً، مستعيناً بأراء العلماء الذين خاضوا فيها، مروراً بأراء الفلاسفة المسلمين ثمّ المفسرين، وحاولت الوقوف على العلاقة بينهما في ضوء آيات القرآن الكريم.

وإني أرجو أن أكون موفقاً في توضيح آرائي في هذا المجال معتمداً على الآيات والمراجع وما كتبه السلف، راجياً أن لا يفهم من أنّ ما كتبه فيهما تفسيراً خاطئاً؛ إذ إن هديني من وراء هذا المقال توضيح بعض الأمور التي قد تكون مبهمّة أو غير واضحة. وأريد الوصول إلى بعض النتائج من خلال الآيات القرآنيّة، وهي كفيلة بإيصال ما أريد توضيحه إن شاء الله تعالى.

## الأول. تعريف الروح النفس

في هذا المبحث نحاول أن نعرّف مفهوم الروح والنفس.

### 1. تعريف الرُّوح والنَّفْس

قال ابن فارس (ت: 395/1004): (روح) الراء والواو والحاء أصل كبير مطرّد، يدلّ على سعة وفُسحة واطّراد. وأصل ذلك كلّهُ الرّيح. وأصل الياء في الرّيح الواو، وإمّا قلبت ياءً لكسرة ما قبلها. فالرُّوح روح الإنسان، وإمّا هو مشتقٌّ من الرّيح، وكذلك الباب كلّهُ. والرُّوح: نسيم الرّيح<sup>3</sup>.

وقال محمد الرازي (ت: 666/1268 فيما بعد) الرُّوحُ يذكُرُ ويؤنثُ والجمع أرواح، ويُسمّى القرآن وعيسى وجبرائيل عليهما السلام روحاً، والنسبة إلى الملائكة والجنّ روحانيّ بضمّ الراء، والجمع روحانيّون. وكذلك كلّ شيءٍ فيه روْحٌ روحانيّ بالضمّ. ومكان رُوحانيّ يفتح الراء طيّبٌ.

دار المنهل، دمشق، 1431/2010، ج6، ص95.

3 ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399/1979، ج2، ص454.

وجمع الريح رياحاً وأرياح، وقد تُجمع على أرواح<sup>4</sup>.

وقال فيروز آبادي: (ت: 817/1415) الرُّوحُ بالضمّ ما به حياة الأُنفس ويُؤنّث والقرآن والوحي وحبريل وعيسى عليهما السلام، والنفخُ وأمر النبوة وحكم الله تعالى وأمره وملك وجهه كوجه الإنسان وجسده كالملائكة. وبالفتح: الراحة والرحمة ونسيم الريح<sup>5</sup>.

وقال ابن منظور: (ت: 711/1311) والرُّوح بالضمّ في كلام العرب النَّفْخُ، سُمِّيَ رَوْحاً لِأَنَّهُ رِيحٌ يَخْرُجُ مِنَ الرُّوحِ، والرُّوحُ مذكَّر. والرُّوحُ: النفس، يُدكَّرُ ويُؤنّث، والجمع أرواح. قال أبو بكر بن الأنباري: الرُّوحُ والنفس واحدٌ، غير أنّ الرُّوحَ مذكَّرٌ والنفسُ مؤنّثة عند العرب<sup>6</sup>.

وقال العوتبي: وقولهم خَرَجَتْ رَوْحُ فلان أي نفسه، والرُّوحُ : النفسُ التي يحيا بها البدن، والرُّوحُ: النَّفْخُ، سُمِّيَ رَوْحاً لِأَنَّهُ يَخْرُجُ مِنَ الرُّوحِ<sup>7</sup>.

وعرّف الدواني (ت: 908/1502) الروح ”بالجسم اللطيف الحالّ في الجسم الكثيف ما دام الكثيف مستعداً لحلول اللطيف فيه المفارق له في النوم إلى وقت الانتباه، وفي حالة الموت إلى وقت سؤال الملكين في القبر، وبعد السؤال إلى الحشر فهو يسمى بـ ”الروح“ في لسان الشرع<sup>8</sup>. من خلال ما سبق فقد ظهر لي بأن كلمة الرُّوح في اللغة تأتي بمعنيين: النفخ والنفس.

## 2. تعريف النفس

قال ابن فارس: (نفس) النون والفاء والسين أصل واحد يدلُّ على خروج النَّسِيمِ كيف كان، من رِيحٍ أو غيرها، وإليه ترجعُ فروعه. منه التَّنَفُّسُ: خُرُوجُ النَّسِيمِ مِنَ الجَوْفِ. وَنَفَسَ اللهُ كُرْبَتَهُ،

4 الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415/1995، ص 267.

5 الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ، ص 220.

6 ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 261-268.

7 أبو المنذر، سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتي (العمّاني الإباضي)، الإبانة في اللغة العربية، المحقق: عبدالكريم خليفة- نصرت عبدالرحمن- صلاح جرار-محمد حسن عواد، - جاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة مسقط. سلطنة عمان، الطبعة: الأولى، 1420/1999، ج 3، ص، 163.

8 الدواني، جلال الدين محمد بن سعد الصديقي، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الازهرية، بدون تاريخ، مصر، 8.

وذلك أن في خُرج النَّسِيم رُوحاً وراحةً<sup>9</sup>.

وقال ابن منظور: النَّفْسُ الرُّوحُ. قال أبو إسحاق: النَّفْسُ في كلام العرب يجري على ضربين:

أحدهما: قولك خرجت نفسُ فلان أي روحه وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في رُوعه.

والضرب الآخر: معنى النَّفْسِ فيه معنى مُجملة الشيء وحقيقته، تقول قتل فلان نفسه وأهلك نفسه، أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته، والجمع من كل ذلك أنفُس ونفُوس.

قال أبو خراش (ت: 15/636): في معنى النَّفْسِ الرُّوحُ. قال ابن خالويه (ت: 370/980) النَّفْسُ الرُّوحُ، والنَّفْسُ ما يكون به التَّمييزُ، والنَّفْسُ الدَّمُ، والنفس الأخ، والنفس قدُرُ دُبعة. قال ابن بري (ت: 582/1187): أما النفسُ الروح، والنفسُ ما يكون به التمييزُ، فشاهدتها قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر، 39/42]، فالنفس الأولى هي التي تزول بزوال الحياة، والنفس الثانية التي تزول بزوال العقل؛ وأما النفسُ الدَّمُ فشاهده قول السَّمِوعِل:

«تسيل على حدِّ الطُّبَاتِ نفوسنا\*\* وليست على غير الطُّبَاتِ تسيلُ»، وإنما سُمِّيَ الدم نفساً لأنَّ النفس تخرج بخروجه»<sup>10</sup>.

وأما النفس بمعنى الأخ فشاهده قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور، 24/61] والعربُ قد تجعل النفس التي يكون بها التمييز نفسين، وذلك أن النفس قد تأمره بالشيء وتنهى عنه، وذلك عند الإقدام على أمر مكروه، فجعلوا التي تأمره نفساً وجعلوا التي تنهاه كآئها نفسٌ أخرى؛ وعلى ذلك قول الشاعر:

«يُؤامرُ نفسِيه وفي العيش فسحةٌ أيسترجعُ الذُّوبانُ أم لا يطورها»<sup>11</sup>.

9 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 369.

10 أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة، الطبع: محمد عبد القادر سعيد الرافي، مطبعة التوفيق، مصر، 1322 هـ، ص 25.

11 ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 233. 234؛ الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جوهرة القاموس، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1396/1976، ج 16، ص 573.

ظهر بأن العرب استعملت كلمة النفس لعدة معان، منها: الروح ومنها جملة الشيء وحقيقته، وما يكون به التمييز والأخ، وقدّر دبعة، لكنّ هذه المعاني كلّها فروع له، وله أصل واحد كما قال ابن فارس: وهو خروج النسيم كيف كان من ريح أو غيرها.

### الثاني: أوجه الروح والنفس في القرآن الكريم

في هذا المطلب نتطرق إلى أوجه الروح في القرآن الكريم.

ذهب مقاتل بن سليمان: إلى أن الروح في القرآن جاءت على خمسة أوجه:

الأول بمعنى الرحمة وذلك قوله في قوله تعالى ﴿وَأَيَّدُهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة، 58/22].  
الثاني بمعنى الملك من الملائكة في فذلك قوله ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ﴾ [النبا، 78/38].

والثالث بمعنى جبريل عليه السلام، وذلك قوله ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل، 16/102]، يعني القرآن نزل به جبريل عليه السلام.

والرابع بمعنى الوحي، في قوله: ﴿يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل، 16/2]<sup>12</sup>.

والخامس بمعنى عيسى عليه السلام في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ لَقَّاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء، 4/171] ، وقال لآدم عليه السلام في السجدة: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [السجدة، 32/9]<sup>13</sup>.

وقال أبو هلال العسكري (ت: 400/1009 فيما بعد) : الروح في القرآن على ستة أوجه:

الأول: على ما قيل: الرحمة، قال تعالى: ﴿وَأَيَّدُهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة، 22/22].

أي: قولهم برحمة منه، والوجه أنه أراد بالروح ههنا القرآن، وسماه روحاً؛ لأنه يوصل به إلى المنافع كما يوصل الروح، والشاهد قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ﴾ [الشورى، 42/52].

والتأييد التقويّة، ومعنى التأييد بالقرآن أنه أبطل به حجج خصماء الدين، وثبت حجج أهله

12 ونظيرها في غافر: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [غافر، 40/15]. وقوله في الشورى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى، 42/52].

13 مقاتل بن سليمان البلخي، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مركز جمعة الماجد للثقافة، بغداد، 1426/2005، ص 170.

به؛ لما عمز الناس عن الإتيان بمثله.

الثاني: جبريل عليه السلام قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبا، 78/38].

وقيل: الرُّوح ههنا خلقٌ كالإنسان، وقيل: هو ملك يقوم على يمين العرش، وقوله في الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء، 42/193] يعني: جبريل عليه السلام على قلبك بالقرآن، وخصَّ القلب لأنه موضع الحفظ.

الثالث: الوحي، قال تعالى: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل، 16/2] أي: بالوحي.

الرابع: عيسى عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلَّمْتَهُ آفَاقًا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء، 4/171]. وسمَّاه روحاً وكلمة؛ لأنَّ النَّاسَ ينتفعون به كانتفاعهم بكلام الله، وكانتفاعهم بالرُّوح، قال بعضهم: قال: (بروحٍ مِنْهُ)؛ لأنَّه خلقه من غير بشر.

والخامس: خلقُ يرون الملائكة ولا يروهم كما يرانا الملائكة، ولا نراهم، وهو المعني بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، 17/85].

السادس: الرُّوح الذي يجيأ معه الحيوان لا غير بلا خلاف، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص، 38/72]<sup>14</sup>.

وقال ابن الجوزي (ت: 597/1201): إنَّ الرُّوحَ في القرآن على ثمانية أوجه:

أحدها: روح الحيوان، ومنه قوله تعالى في بني إسرائيل ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، 17/85]<sup>15</sup>

والثاني: جبرائيل عليه السلام. ومنه قوله تعالى في النحل: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ

14 العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران ، الوجوه والنظائر، تحقيق وتعليق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1428/2007، ص 229-230.

15 وفي تنزيل السجدة: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة، 32/9].

بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْدَىٰ وَيُخْرِجَ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿﴾ [النحل، 16/102] <sup>16 17</sup>  
 والثالث: ملك عظيم من الملائكة. ومنه قوله تعالى في النبأ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ، 78/38].

والرابع: الوحي. ومنه قوله تعالى في النحل: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل، 16/2] <sup>18</sup>

والخامس: الرحمة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة، 52/22].  
 السادس: الأمر. ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء، 4/171].

والسابع: الريح التي تكون عن النفخ. ومنه قوله تعالى في التحريم: ﴿فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ [التحريم، 66/12]، وهي نفخة جبرائيل في درعها.

والثامن: الحياة. ومنه قوله تعالى في الواقعة: ﴿فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ﴾ [الواقعة، 56/89].  
 على قراءة مَنْ صَمَّ الرَّاءِ.

قال أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209/824؟) فرُوحٌ، أي: حياة وبقاء لا موت فيه. وقال ابن قتيبة: فرُوح، أي: فرحة <sup>19</sup>.

ويتبين لنا مما سبق أن جميع العلماء متفقون على عدّة أوجه لكلمة الرُوح، فقد أوصلها بعضهم إلى خمسة، وبعضهم عدّ أكثر من ذلك حتى أوصلها إلى ثمانية أوجه، والأوجه الخمسة التي تُفهم من كلمة الرُوح هي: (رحمة، ملك من الملائكة في السماء السابعة، جبريل عليه

16 وفي مريم: ﴿فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم، 19/17]. وفي الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء، 26/193] ، وفي القدر: ﴿تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر، 97/4].

17 وفي مريم: ﴿فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم، 19/17]. وفي الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء، 26/193] ، وفي القدر: ﴿تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر، 97/4].

18 وقوله: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [الشورى، 42/52].

19 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، بيروت، 1404/1984، ص.

السلام، الوحي، عيسى عليه السلام)، أما منشأ الخلاف في الآيات الأربعة التي وردت فيها كلمة الرُّوح فهنَّ كالتَّالي:

الآية الأولى: سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، 17/85].

الآية الثانية: سورة السجدة ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة، 32/9].

الآية الثالثة: سورة الحجر: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر، 15/29].

الآية الرابعة: سورة ص: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص، 38/72].

وسأناقش هذا الخلاف بعد الإتيان بأقوال المفسرين إن شاء الله تعالى.

### ثانيا: أوجه النَّفس في القرآن الكريم

قال مقاتل بن سليمان (ت: 150/767) : الأنفس على ستة أوجه:

الوجه الأول: الأنفس: القلوب. فذلك قوله تعالى في النجم: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم، 53/23]. يعني: القلوب.

الوجه الثاني: الأنفس، يعني: الإنسان بعينه. فذلك قوله تعالى في المائدة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ [المائدة، 5/45].

يعني: الإنسان بالإنسان. وقال تعالى في المائدة: ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة، 5/32]، يعني: إنساناً بغير إنسان.

الوجه الثالث: تقتلون أنفسكم، يقول: يقتل بعضكم بعضاً. فذلك قوله في البقرة: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة، 2/85]، يعني: يقتل بعضكم بعضاً.

الوجه الرابع: الأنفس، يعني: روح الإنسان، أي: حياته. فذلك قوله في الأنعام: ﴿إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أخرجوا أنفسهم﴾ [الأنعام، 6/93] ، يعني: أرواحكم، حياة الإنسان حين تقبض روحه. وقال في الزمر: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الزمر، 39/42] يعني: نفس الإنسان، حياته إذا قبض.

الوجه الخامس: أنفسكم، يعني: أهل دينكم. فذلك قوله في النساء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾



[النساء، 4/29]، يعني: لا يقتل بعضكم بعضاً أهل دينكم. وقال في النور: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسَكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النور، 24/61]، يعني: فسلموا بعضكم على بعض على أهل دينكم.

الوجه السادس: أنفسكم، يعني: جنسكم. فذلك قوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة، 9/128] ، يعني: منكم، من جنسكم<sup>20</sup>.

وقال أبو هلال العسكري: النفس في القرآن على ستة أوجه:

الأول: ذكر النفس، والمعنى لحمه الإنسان، قال الله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ [ق، 50/16] ، أي: يتوسوس به هو، وهنا.

الثاني: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة، 9/128] أي: منكم.

الثالث: مجيء الأفس بمعنى الإخوان، قال الله: ﴿فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النور، 24/61] ، أي: على إخوانكم.

الرابع: مجيئها بمعنى الإنسان، قال الله: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة54/5]، أي: الإنسان بالإنسان.

الخامس: الروح قال: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ أي: أرواحكم، والمعنى: إنا نخرجها، كما تقول للرجل وأنت تقتله: انزع الآن روحك، وليس نزع روحه إليه.

السادس: آدم عليه السلام قال الله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ فأنث على اللفظ، وهو الوجه<sup>21</sup>.

وقال ابن الجوزي: أن النفس في القرآن على ثمانية أوجه:

أحدها: آدم. ومنه قوله في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء، 4/1]<sup>22</sup>.

والثاني: الأم. ومنه قوله تعالى في النور: ﴿وَلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ

20 مقاتل بن سليمان، الوجوه والنظائر ، ص 100.

21 أبو هلال العسكري، الوجوه والنظائر، ص 273 .275.

22 وفي الأنعام: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام، 6/98].

خَيْرًا ﴿النور، 24/12﴾ ، أي: بأمهاتهم. والمراد بالآية عائشة رضي الله عنها.  
والثالث: الجماعة. ومنه قوله تعالى في آل عمران: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران، 3/164] <sup>23</sup>.  
والرابع: الأهل: ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنِّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ﴾ [البقرة، 2/54].

والخامس: أهل الدين. ومنه قوله تعالى في النور: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ﴾ [النور، 24/61]، أي: على أهل دينكم.

والسادس: الإنسان. ومنه قوله تعالى في المائدة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة 5/54].

والسابع: البعض. ومنه قوله تعالى في البقرة: ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ أي: [البقرة، 2/85]. يقتل بعضكم بعضاً.

والثامن: النفس بعينها. ومنه قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء، 4/66] <sup>24</sup>.

وقال أيضا يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة (ت: 200/815): الأنفس على سبعة وجوه:  
الوجه الأول: الأنفس يعني القلوب، وذلك قوله في سورة النجم: ﴿فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم، 53/32] يعني القلوب.

الوجه الثاني: أنفسكم يعني منكم، وذلك قوله في آخر سورة براءة: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة، 9/128]. يعني منكم، من جنسكم.

الوجه الثالث: الأنفس يعني الإنسان، وذلك في قوله في سورة المائدة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة 5/54] يعني الإنسان بالإنسان <sup>25</sup>.

الوجه الرابع: أنفسكم يعني بعضكم بعضاً، ذلك قوله في النساء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾

23 وفي التوبة: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة، 9/128].

24 ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، ص 595. 597.

25 وقال أيضا: ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة، 5/32]، يعني إنساناً بغير إنسان.

[النساء، 4/29]، يعني لا يقتل بعضكم بعضاً.

الوجه الخامس: نفس يعني روح الإنسان، يعني حياته، وذلك قوله في سورة الأنعام: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ [الأنعام، 93/6] يعني أرواحكم، حياة الإنسان فتفيض روحه.

الوجه السادس: أنفسكم يعني أهل دينكم، وذلك قوله في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء، 4/29] يعني لا يقتل بعضكم بعضاً أهل دينكم.

الوجه السابع: أنفسكم وتفسيره قراءته، وذلك قوله في سورة النساء: ﴿أَنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء، 4/66] يعني أن يقتل الرجل نفسه<sup>26</sup>.

يظهر فيما مرّ بأن كلمة النفس لها أوجه عدّة في القرآن الكريم، منها: الإنسان بعينه، حياة الإنسان، القلوب، الأهل . . . ويُفهم المعنى من سياق الآيات التي وردت فيها، ولا يمكن حصرها على المعنى الأصلي اللغوي، ومعناها قريب من معنى الرُّوح حيث عملية نفخ الرُّوح تقع على الإنسان.

والنفس تأتي بمعنى الإنسان وبمعنى الحياة في مكان آخر، إذاً يحتاج إلى دقّة للفصل بين الرُّوح والنفس، والقرآن بينه كما سنرى في المبحث القادم.

### ثالثاً: مفهوم الرُّوح والنفس عند الفلاسفة وعلماء المسلمين

قال ابن سينا: (ت: 428/1037) الرُّوح لطيف متحرّك صاعدٌ لا يحتاج إلى تنكيس وعائه حتى ينصب، بل إن فعل ذلك أدّى إلى إفراط استفراغ الدم الذي يصحبه، وإلى عسر حركة الرُّوح فيه لأن حركته إلى فوق أسهل، وبما في الرُّوح من الحركة واللطفة كفاية في أن ينبث منه في الدماغ ما يحتاج إليه ويسخنه<sup>27</sup>.

وقال الإمام الغزالي (ت: 505/1111): الرُّوح: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن وجريانه في البدن وفيضان

26 يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي، البصري ثم الإفريقي القيرواني (ت: 200هـ)، التصاريف لتفسير القرآن مما اشتهت أسماؤه وتصرفت معانيه، تحقيق: هند شلي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1979م، ص 287. 279.

27 ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله (ت: 428هـ)، القانون في الطب تحقيق: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420/1999 ج 1، ص 85.

أنوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم منها على أعضائها، يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت فإنه لا ينتهي إلى جزء من البيت إلا ويستنير به، والحياة مثالها: النور الحاصل في الحيوان، والرُّوح مثالها: السراج وسريان الرُّوح وحركته في الباطن مثال: حركة السراج في جوانب البيت بتحريك محركه، والأطباء إذا أطلقوا لفظ الرُّوح أرادوا به هذا المعنى، وهو بخار لطيف أنضجته حرارة القلب، وليس شرحة من غرضنا، إذ المتعلق به غرض الأطباء الذين يعالجون الأبدان، فأما غرض أطباء الدين المعالجين للقلب حتى ينساق إلى جوار ربِّ العالمين، فليس يتعلق بشرح هذه الرُّوح أصلاً<sup>28</sup>.

وقال محمد بن رشد (ت: 520/1126): إِنَّ النَّفْسَ وَالرُّوحَ اسْمَانِ لشيءٍ واحد، وهو الذي يحيا به الجسم، وإن كان كل واحد منهما قد يقع بانفراد على مسميات لا يقع عليها الآخر، فتقع النفس على ذات الشيء وحقيقتها، وعلى الدم، وعلى الحياة الموجودة بالإنسان، ويقع الرُّوح على الملك، وعلى القرآن، وعلى النفس المتردد في الإنسان، وعلى الحياة الموجودة فيه وفي غيره من الحيوان، فإذا عبّر بالنفس والرُّوح عن شيء واحد، فالمراد به ما يحيا به الجسم، ويتوفاه ملك الموت، فيدفعه إلى ملائكة الرحمة، أو ملائكة العذاب، فالنفس، والرُّوح، والنسمة شيء واحد، وقد يُسمّى الإنسان نسمة اتساعاً ومجازاً. والدليل على أن النفس والرُّوح شيء واحد: أَنَّ الله تبارك وتعالى قال: ﴿يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾<sup>29</sup>.

وقال أبو بكر بن الأنباري (ت: 328/940): من سوى النفس والرُّوح وقال هما شيء واحد، إلا أن النفس مؤنثة والرُّوح مذكرة. وقال ابن تيمية: النفس ریح ينبت به، والمراد بالنفس: ما يخرج بنفس التنفس من أجزاء الهواء المتحلل من المسام، وهذا قول الإسفرائيني وغيره. وقال ابن فورك: هو ما يجري في تجاويف الأعضاء.<sup>30</sup>

وقال ابن تيمية (ت: 728/1328): قال القاضي أبو بكر: أكثر المتكلمين على أن الرُّوح عرض من الأعراض، وبهذا نقول إذا لم يعن بالروح النفس، فإنه قال: الروح الكائن في الجسد

28 الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، ص، 509-508.

29 ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمّد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الثانية، بيروت، -1408 1988، ج2، ص. 291-293.

30 ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى (التفسير)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995-1416، ج5، ص. 338.

ضريان: أحدهما: الحياة القائمة به. والآخر: النفس. وقال أبو المعالي: إِنَّ الرُّوحَ أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة، أجرى الله العادة بحياة الأجساد ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها تعقب الموت الحياة في استمرار العادة<sup>31</sup>.

قال ابن فورك (ت: 406/1015): إِنَّ الرُّوحَ هو ما يجري في تجايف الأعضاء. وقال أبو المعالي: إِنَّ الرُّوحَ أجسام لطيفة مُشَابِكَةٌ للأجسام المحسوسة أجرى الله العادة بحياة الأجساد ما استمرت مُشَابِكَتُهَا لها فإذا فارقتها تعقب الموت الحياة في استمرار العادة<sup>32</sup>.

وقال ابن تيمية: ومذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر سلف الأمة وأئمة السُّنة: أَنَّ الروح عين قائمة بنفسها تفارق البدن وتنعم وتعذب ليست هي البدن ولاجزءاً من أجزائه كالنفس<sup>33</sup>.

وقال ابن دريد الأزدي: (ت: 321/933) وَأَمَّا الرُّوحُ في القرآن فلا ينبغي لأحد أن يقدم على تفسيره لأنه قال عز وجل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾. وذكروا أن بعض أهل العلم سئل عن ذلك، فقال: أهموا ما بهم الله . وروح الإنسان مختلف فيه، فقال قوم: هي نفسه التي يقوم بها جسمه، وقال آخرون: الروح خلاف النفس<sup>34</sup>.

وحكى ابن رشد عن عبد الرحيم بن خالد حيث قال: (أختلّف في الروح والنفس، فذهب ابن حبيب في الواضحة إلى أن النفس غير الروح، وأنَّ الروح هو النفس المتردد في الإنسان، وأنَّ النفس جسد مجسد لها يدان ورجلان ورأس وعينان، وأنها هي التي تلذ وتفرح وتتألم وتحزن وأنها هي التي تتوفى في المنام فتخرج وتسرح فترى الرؤية فتسر بما تراه وتفرح به أو تتألم، ويبقى الجسم دونها بالروح لا يلد ولا يفرح ولا يتألم ولا يحزن، ولا يعقل حتى تعود إليه النفس، فإن أمسكها الله تعالى ولم يرجعها إلى جسدها، تبعها الروح فصار معها شيئاً واحداً، ومات الجسم، وإن أرسلها إلى أجل مسمى وهو أجل الوفاة حيي الجسم. واحتج لذلك كله لقوله عز وجل: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ

31 ابن تيمية، مجموع فتاوى، (التفسير)، ج 17، ص، 238.

32 ابن تيمية، مجموع فتاوى، (التفسير)، ج 17، ص، 241.

33 ابن تيمية، مجموع فتاوى، (التفسير)، ج 17، ص، 241.

34 ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جهرة اللغة المحقق: رمزي المنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م، ج1، ص 526.

أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴿ الزمر: 39/42﴾<sup>35</sup>.

ويرى الزجاج (ت: 311/923): أن للإنسان نفسين:

الأولى: تعبر عن المشاعر والأحاسيس.

والأخرى: تعبر عن الحركة والحياة.

والدليل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي عَلَيْهِهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الزمر، 39/42]<sup>36</sup>.

وفي نهاية الأمر يبدو لنا واضحاً تخبط الفلاسفة في تحديد ماهية الروح والوقوف على حقيقتها، وقد تبين لنا:

أولاً: أن جمهور الفلاسفة والعلماء يرون أن الروح عين قائمة بنفسها.

ثانياً: أن بعض العلماء يذهب إلى أن الروح جسم لطيف منتشر في الجسم، لكنهم لم يأتوا بدليل قرآني بحيث يصح أن نردها لأن الله جعل الروح من الأمور التي تخصه تعالى.

وأرى أن رأي الزجاج أدق وأقرب إلى الصواب، وذلك بأن للإنسان نفسين:

الأولى: تعبر عن المشاعر والأحاسيس، والأخرى: تعبر عن الحركة والحياة.

ويبدو لنا أيضاً من خلاصة أقوال العلماء أن الروح جسم نوراني حي متحرك من العالم العلوي، مخالف بطبعه لهذا الجسم المحسوس، يسير فيه سريان النار في الحطب، ولا يقبل التبدل والتفرق والتمزق، ويفيد الجسم المحسوس الحياة وتوابعها ما دام صالحاً لقبول الفيض وعدم حدوث ما يمنع السريان، وإلا حدث الموت.

**الثاني: آراء المفسرين حول الروح والنفس في القرآن الكريم**

بعد الوقوف على آراء الفلاسفة في معنى الروح والنفس نستعرض آراء المفسرين فيهما

بالتفصيل:

### 1. آراء المفسرين حول الروح:

35 ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408/1988، ج1، ص229.

36 الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، المحقق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بيروت 1408/1988، ج4، ص352.

وردت كلمة: (روح) في القرآن الكريم عشرين مرة، ولكنها في أغلب الآيات جاءت بغير معناها اللغوي، ولا يمكن تفسيرها إلا من سياق الآية، والمفسرون لا يرون في هذا إشكالاً لكن الخلاف وقع في أربع آيات، تأتي بها وآراء المفسرين حولها، ثم نختار الأقرب إلى الصواب حسب ما يحتاجه الموضوع.

- المعنى الأول: (اللفظ والرحمة والنصرة وبالقرآن وحججه والإيمان) وذلك في سورة المجادلة في قوله: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ وقد دل على هذا المعنى أقوال المفسرين، إذ قال الزمخشري (ت: 538/1144): ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ بلطف من عنده حييت به قلوبهم<sup>37</sup>. وقال فخر الدين الرازي (ت: 606/1210): قوله: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ وفيه قولان: الأول: قال ابن عباس: نصرهم على عدوهم، وسمى تلك النصرة روحاً لأن بها يحيى أمرهم. والثاني: قال السدّي الكبير: الضمير في قوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ﴾ عائد إلى الإيمان، والمعنى أيدهم بروح من الإيمان يدل عليه قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى، 42/52]<sup>38</sup>.

وقال القرطبي (ت: 671/1273): ﴿وَأَيَّدَهُم﴾: قوَاهم ونصرهم بروح منه. وقال الحسن: وبنصر منه. وقال الربيع ابن أنس: بالقرآن وحججه. وقال ابن جريج: بنور وإيمان وبرهان. وقيل: برحمة من الله<sup>39</sup>.

وكما هو ملاحظ فإن أغلب المفسرين ذهبوا إلى أن معنى (الروح) في الآية السابقة هو اللطف والرحمة والنصرة وبالقرآن وبحججه.

- المعنى الثاني: (جبريل عليه السلام) وذلك في الآيات الآتية:

أ. سورة البقرة: ﴿وَأَيَّدَنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [87، 253].

ب. سورة النحل: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾ الآية: 102 .

37 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقوال في وجوه التأويل، دار الكتاب العرب، الطبعة: الثالثة، بيروت، 1407هـ، ج4، ص497.

38 الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، 29، ص، 500.

39 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن أطفيش، الجامع لأحكام القرآن دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، القاهرة، 1384/1964، ج 17، ص309.

ج . سورة الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ الآية: 193.  
 د . سورة مريم: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ الآية: 17.  
 هـ . سورة القدر: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾ الآية: 4.  
 و . سورة النبأ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ الآية: 38.

وقال القرطبي: وقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة، 2/87، 253]. ﴿وَأَيَّدْنَاهُ﴾ قَوِّينَاهُ. ﴿بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ جبريل عليه السلام.  
 قال النَّحَّاسُ (ت: 338/950): وُسْمِي رُوحًا وَأَضِيفَ إِلَى الْقُدُسِ لِأَنَّهُ كَانَ بِتَكْوِينِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ رُوحًا مِنْ غَيْرِ وِلَادَةٍ وَالِدٍ وَوَلَدِهِ، وَكَذَلِكَ سُمِّيَ عِيسَى رُوحًا هَذَا<sup>40</sup>.  
 وقال القرطبي أيضاً في قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾، [النحل، 16/102].

يعني جبريل نَزَلَ بِالْقُرْآنِ كُلِّهِ نَاسِخِهِ وَمَنْسُوخِهِ<sup>41</sup>.  
 وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء 193/26]. والمعنى: وإنَّ الْقُرْآنَ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ جَبْرِيلُ إِلَيْكَ<sup>42</sup>.  
 وقوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم، 19/17]، وقيل: هو جبريل وأضيف الروح إلى الله تعالى تَحْصِيصًا وَكِرَامَةً. والظاهر أَنَّهُ جبريل عليه السلام<sup>43</sup>.  
 وقوله: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾ [القدر، 97/4]. أي جبريل عليه السلام<sup>44</sup>.  
 وقال السعدي: ﴿يَقُومُ الرُّوحُ﴾ وهو جبريل عليه السلام، الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْمَلَائِكَةِ، ﴿وَالْمَلَائِكَةُ﴾ أَيضًا يَقُومُ الْجَمِيعُ ﴿صَفًّا﴾ خَاضِعِينَ لِلَّهِ<sup>45</sup>.

40 عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج 2، ص، 32، ج 3، ص 261.  
 41 عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج 1، ص 177.  
 42 عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ج 13، ص 138.  
 43 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 11، ص 90.  
 44 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 20، ص 133.  
 45 السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان، المحقق: عبد الحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420/2000، ص، 907.



وقال ابن عاشور: وَيُطْلَقُ عَلَى جِبْرِيلَ كَمَا فِي قَوْلِهِ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشُّعْرَاءُ: 193، 194]<sup>46</sup>

### -المعنى الثالث: (الوحي) في الآيات التالية:

- أ. سورة النحل: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ الآية: 2.
- قال الزمخشري: (بالرُّوح) أي بالوحي، وهو النُّبُوَّةُ، قاله ابن عباس<sup>47</sup>. وروى الطبري (المتوفى: 310هـ) عن قتادة في تفسير الآية السابقة: (يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) قال: بالوحي والرحمة<sup>48</sup>.
- ب. سورة غافر: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ الآية: 15.
- قال الزمخشري: وقيل: هي درجات ثوابه التي يُنزلها أوليائه في الجنة، الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ الَّذِي هُوَ سبب الحياة من أمره، يريد: الوحي الذي هو أمر بالخير وبعث عليه، فاستعار له الرُّوح<sup>49</sup>.
- ج. سورة الشورى: ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى، 26/52].
- قال الزمخشري: روحاً من أمرنا يريد: ما أوحى إليه، لأنَّ الخلق يحيون به في دينهم كما يحيي الجسد بالروح<sup>50</sup>.

الرابع: تأتي بمعنى (عيسى) عليه السلام في الآيات التالية:

- وذلك في سورة النساء: ﴿وَكَلَّمَتْهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء، 4/171].
- قال أبو بكر الجزائري: في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَتْهُ أَلْقَاهَا﴾، أي قول الله تعالى له: ﴿كُنْ﴾ فكان ألقاها إلى مريم: أوصلها لها وأبلغها إيّاها، وهي قول الملائكة لها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران/3/45].

46 ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984م، ج1، ص595.

47 الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص497.

48 الطبري، أبو جعفر: جامع البيان في تأويل القرآن تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م، ج 17، ص166.

49 الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 4، ص 156.

50 الزمخشري، الكشاف، ج 4، ص 4، ص 234.

﴿وَرُوحٍ مِنْهُ﴾: أي: عيسى كان بنفخة جبريل روح الله في كمّ درعها<sup>51</sup>.

وقال فخر الدين الرازي: أمّا قوله: (وَرُوحٍ مِنْهُ)، ففيه وجوه:

الأوّل: أنّه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا شيئاً بغاية الطهارة والنظافة، قالوا: إنّه روح، فلمّا كان عيسى لم يتكون من نطفة الأب، وإنّما تكوّن من نفخة جبريل عليه السلام، لا جرم وصف بأنّه رُوح، والمراد من قوله (منه) التّشريف والتّفضيل، كما يقال: هذه نعمة من الله، والمراد كون تلك النّعمة كاملة شريفة.

الثّاني: أنّه كان سبباً لحياة الخلق في أديانهم، ومن كان كذلك وصف بأنّه رُوح.

الثّالث: رُوح منه، أي: رحمة منه.

الرّابع: أنّ الرُوح هو النفخ في كلام العرب، فإنّ الرُوح والرّيح متقاربان، فالرُوح عبارة عن نفخة جبريل، وقوله (منه): يعني أنّ ذلك التّفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه.

الخامس: قوله رُوح أدخل التنكير في لفظ روح، وذلك يفيد التعظيم، فكان المعنى: ورُوح من الأرواح الشّريفة القدسيّة العالية، وقوله: (منه) إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التّشريف والتّعظيم<sup>52</sup>.

وقد وضع لي أنّ آراء المفسّرين متقاربة حول كلمة الروح في الآيات السابقة، حتى وأنّ اختلافهم على ذلك لا تؤثر على فهم الآيات، ولا تدلّ على كون الروح سبباً للحياة أو الموت، إلّا أنّ كثيراً من العلماء يرى أنّ البدن قائم بالروح، وبخروج روح الإنسان تموت نفسه، مع ذلك أصل الخلاف في الآيات التالية:

الآية الأولى: في سورة الحجر: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر، 29/15].

قال أبو السعود العمادي (ت: 982/1574) في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ التّفخ إجراء الرّيح إلى جسم صالح لإمسакها والامتلاء بها، وليس ثمة نفخ ولا منفوخ وإنّما تمثيل لإفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها، أي: فإذا كملت استعداده وأفضت عليه ما يجيأ به من

51 الجزائري، أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الخامسة، المدينة المنورة، 2003/424، ج 1، ص 580.

52 الرازي، مفاتيح الغيب، ج 11، ص 270.

الروح التي هي من أمري<sup>53</sup>.

وقال البغوي (ت: 516/1122) في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ عَدَلْتُ صُورَتَهُ، وَأَتَمَّمْتُ خَلْقَهُ، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ فَصَارَ بَشَرًا حَيًّا، وَالرُّوحُ جِسْمٌ لَطِيفٌ يَحْيَا بِهِ الْإِنْسَانُ، وَأَضَافُهُ إِلَى نَفْسِهِ تَشْرِيفًا ﴿فَقَعُّوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ سُجُودَ تَحِيَّةٍ لَا سُجُودَ عِبَادَةٍ<sup>54</sup>.  
الآية الثانية: سورة السجدة: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ الآية: 9.

قال السعدي: ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ بِأَنْ أَرْسَلَ إِلَيْهِ الْمَلَكُ، فَيَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ، فَيَعُودُ بِإِذْنِ اللَّهِ، حَيَوَانًا، بَعْدَ أَنْ كَانَ جَمَادًا<sup>55</sup>.

وقال فخر الدين الرازي: وقوله تعالى: ﴿وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ إِضَافَةُ الرُّوحِ إِلَى نَفْسِهِ كِإِضَافَةِ الْبَيْتِ إِلَيْهِ لِلتَّشْرِيفِ، وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصَارَى يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَيَقُولُونَ: بَأَنَّ عِيسَى كَانَ رُوحَ اللَّهِ فَهُوَ ابْنُ وَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ رُوحَ اللَّهِ بِقَوْلِهِ: وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، أَي: الرُّوحَ الَّتِي هِيَ مَلَكُهُ كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ: دَارِي وَعَبْدِي، وَلَمْ يَقُلْ: أَعْطَاهُ مِنْ جِسْمِهِ، لِأَنَّ الشَّرْفَ بِالرُّوحِ، فَأَضَافَ الرُّوحَ دُونَ الْجِسْمِ عَلَى مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى نَفْخِ الرُّوحِ مِنَ السَّمْعِ وَالْبَصْرِ وَالْعِلْمِ<sup>56</sup>.

وبعد إمعان النظر في تفسير الآيات السابقة والوقوف على آراء المفسرين فيما يخص معنى الروح فيها يمكن أن نصل إلى ما يأتي:

- أن الله بيّن في هذه الآيات أن نفخ الروح وقع على البشر بعد الخلق، ولكنه لم يعط تفاصيل هذه الروح؛ وهي في النهاية من المعاني التي استأثر الله بعلمها، ولم يجعل للإنسان سبيلاً إلى معرفتها، عرف ذلك من عرف، وجهله من جهل، وكابر فيه من كابر، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85)

- أن نفخ الروح شيء خاص بالإنسان، إذ لم يأت ذكره في الآيات مع مخلوق آخر، حيث إنه يختص بالبشر، ويسبب لإعطائه العقل له، ويصير به مكلفاً ومخاطباً.

53 أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار المصحف، القاهرة، ج 5، ص 74.

54 البغوي، محي النسبة أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، المحقق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، الرياض، 1417/1997، ج 4، ص 380.

55 عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 653.

56 الرازي، مفاتيح الغيب، ج 25، ص 152.

الآية الثالثة: في سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الآية: 85.

قال مقاتل بن سليمان: إِنَّ الرُّوحَ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء، 17/85]، هي الملائكة الذي يسأل عنها بنو إسرائيل، الوارد في سورة النبأ: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرُّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ، 38/78]،<sup>57</sup>

وقال المراغي: في المراد من الروح في هذه الآية ثلاثة آراء:

(1) القرآن وهو المناسب لما تقدمه من قوله: ﴿وُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ﴾ ولما بعده من قوله: ﴿وَلَقَدْ شَفَعْنَا لَنُدْهِبَنَّ بِالَّذِي أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، ولأنه سمي به في مواضع متعددة من القرآن كقوله: ﴿وَكَذَلِكَ أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ وقوله: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ ولأنه تحصل حياة الأرواح والعقول، إذ به تحصل معرفة الله وملائكته وكتبه واليوم الآخر، ولا حياة للأرواح إلا بمثل هذه المعارف.

(2). جبريل عليه السلام، وهو قول الحسن وقتادة، وقد سمي جبريل في مواضع عدة من القرآن كقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ وقوله: ﴿فَأرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾، ويؤيد هذا أنه قال في هذه الآية: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ وقال جبريل: ﴿وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّي﴾ فهم قد سألوا الرسول كيف في نفسه وكيف يقوم بتبليغ الوحي.

(3). الرُّوح الذي يحيا به الإنسان، وهذا قول الجمهور، ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الأمر واحد الأمور: أي الرُّوح شأنٌ من شؤونه تعالى، حدث بتكوينه وإبداعه من غير مادة، وقد استأثر بعلمه، لا يعلمه إلا هو، لأنكم لا تعلمون إلا ما تراه حواسكم وتتصرف فيه عقولكم، ولا تعلمون من المادة إلا بعض أوصافها كالألوان والحركات للبصر، والأصوات للسمع، والطعوم للذوق، والمشمووم للشَّم، والحرارة والبرودة للمسّ، فلا يتسنى لكم إدراك ما هو غير مادي كالروح.

ثم أكد عدم علم أحد بما يقوله: ﴿وَمَا أُتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ أي: وما أُوتيتُمْ من العلم إلا علماً قليلاً تستفيدون من طرق الحسّ، فعلومنا ومعارفنا النظرية طريق حصولها الحواسّ، ومن

ثم قالوا: من فقد حساً فَقَدَ عِلْماً<sup>58</sup>.

وقال القاشاني (ت: 736/1335): أي الذي يحيا به الإنسان ويدبّرهُ ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ أي: ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعرفه للظاهرين البدنيين، الذين يتجاوز إدراكهم الحس والمحسوس، بالتشبه ببعض ما شعروا به، والتوصيف.

بل من عالم الأمر، أي: الإبداع الذي هو عالم الذوات المجردة عن الهولي، والجواهر المقدسة عن الشكل واللون والجهة والاین، فلا يمكنكم إدراكه أيها المحجوبون بالكون، لقصور إدراككم وعلمكم عنه (وما أوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً) هو عالم المحسوسات<sup>59</sup>.

وقال الشعراوي: قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...﴾ [الإسراء، 17/85]، أي: أن هذا من خصوصياته هو سبحانه، فلن يطلع أحدٌ على سرّها. وهل هي جوهر يدخل الجسم فيحيا ويسلب منه فيموت، أم هي مراد (بكن) من الخالق سبحانه وتعالى، فإن قال لها: كُنْ، تحيا، وإن قال: متّ تموت؟ إن علم الإنسان سيظل قاصراً عن إدراك هذه الحقيقة، وسيظل بينهما مسافات طويلة، لذلك قال تعالى بعدها: ﴿وَمَا أوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء، 17/85]<sup>60</sup>.

وجلي لنا أن هذه الآية لا تدل على أي تفاصيل عن الروح، وكل ما ورد عن الروح ليس قطعياً، ولا يكون حجة قاطعة لمن يرى بأن الروح سبب للحياة، بل جعله الله من الأمور التي يختصّ به جلّ جلاله، إلا أن جمهور العلماء يرون أنّ سبب الحياة هو الروح، وأن النفس تتكون بدخول الروح البدن، وتموت بخروجه من البدن وان الفناء للجسم الكثيف دون الجسم اللطيف والروح.<sup>61</sup>

ويرى الباحث أن النفس هي ما يتولّد عن اتصال الرُّوح بالجسد، فإذا دخلت الروح في الجسد تكوّنت النفس التي تموت بخروج الرُّوح من الجسد.

ويرى الباحث أن الروح لا تموت، بل تدخل البدن وتخرج منه، وتقبض أي: تؤخذ، ولكن لا تموت، أمّا الذي يموت فهي النفس.

58 المراغي، تفسير المراغي، ج 15، ص 89.

59 القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (المتوفى: 332هـ)، محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى: 1418هـ، ج 6، ص 500.

60 الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم، ج 14، ص 8723.

61 الدواني، حقيقة الإنسان والروح الجوال، ص 7.

وأن سبب الحياة الروح وليس النفس ، فدخول الروح هو الذي يشكل النفس.

## 2. آراء المفسرين حول النفس:

جاءت كلمة (نفس) أكثر من مئتي مرة في القرآن الكريم، مرة تدل على الإنسان بذاته، ومرة أخرى تدل على الأهل، هذه الأوجه لا تشكل عبئاً في فهم الآيات، لكن بعض الآيات تحتاج إلى توضيح أكثر لكي نُزيل الإشكالات الواردة في مفهوم الروح، ونعطي كل كلمة في القرآن حقها، نأتي بآيات مع آراء المفسرين حولها:

الآية الأولى: سورة الزمر: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الآية: 42].

قال الزجاج: أي: ويتوفى الأنفس التي لم تُمت في منامها، فالميتة المتوفاة وفاة الموت التي قد فارقتها النفس التي يكون بها الحياة، والحركة، والنفس التي تميز بها.

والتي تتوفى في النوم نفس التمييز لا نفس الحياة، لأنَّ نفس الحياة إذا زالت زال معها النَّفس، والنائم يتنفس، فهذا الفرق بين توفي نفس النائم في النوم ونفس الحي<sup>62</sup>.

وقال الرمخشري: قيل: يتوفى النفس يستوفىها ويقضيها، وهي النفس التي تكون معها الحياة والحركة، ويتوفى النَّفس التي لم تمت في منامها وهي أنفس التمييز.

قالوا: فالتى تتوفى في النوم هي نفس التمييز لا نفس الحياة، لأنَّ نفس الحياة إذا زالت معها النفس، والنائم يتنفس<sup>63</sup>.

وقال الماوردي (ت: 450/1058) في تفسير هذه الآية فيه ثلاثة أقاويل:

أحدها: أن الله عند توفى الأنفس يقبض أرواحها من أجسادها، والتي لم تمت وهي في منامها يقبضها عن التصرف مع بقاء أرواحها في أجسادها، ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ﴾ أنى تعود الأرواح إلى أجسادها.

﴿ويرسلُ الأخرى﴾ وهي النائمة فيطلقها باليقظة للتصرف إلى أجل موتها، قاله ابن عيسى.

62 الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن، ج 4، ص 356.

63 الرمخشري، الكشاف، ج 4، ص 131.

الثاني: ما حكاه ابن جريج عن ابن عباس أن لكل جسد نفساً وروحاً فيتوفى الله الأنفس في منامها بقبض أنفسها دون أرواحها حتى تتقلب بها وتتنفس، فيمسك التي قضى عليها الموت أن تعود النفس إلى جسدها ويقبض الموت روحها، ويرسل الأخرى وهي نفس النائم إلى جسدها حتى تجتمع مع روحها إلى أجل موتها. قاله سعيد بن جبير: إن الله تعالى يقبض أرواح الموتى إذا ماتوا وأرواح الأحياء إذا ناموا فتتعارف ما شاء الله أن تتعارف، فيمسك التي قضى عليها الموت فلا يعيدها، ويرسل الأخرى فيعيدها<sup>64</sup>.

وقال القاسمي (ت: 1914/1332): الله يتوفى الأنفس حين موتها أي: مفارقتها لأبدانها، بإبطال تصرفها فيها بالكلية، والتي لم تمت في منامها أي: ويتوفى التي لم يحن موتها منامها، بإبطال تصرفها بالحواس الظاهرة فيمسك التي قضى عليها أي: فلا يردها إلى بدنها إلى يوم القيامة، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى أي: وهو نوم آخر أو موت إن في ذلك أي: فيما ذكر من التوفى على الوجهين لآيات لقوم يتفكرون أي: في كيفية تعلقها بالأبدان، وتوفيها عنها<sup>65</sup>.

وهذه الآيات تدل على أن للإنسان نفسين:

الأولى: هي نفس التمييز، وهي التي تفارقها عند النوم .

والثانية: هي نفس الحياة، وإذا زالت تزول الحياة معها.

الآية الثانية: سورة الأنعام: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ الآية: 93.

قال الزجاج: قوله عز وجل: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ﴾ أي: عليهم بالعذاب.

ومعنى ﴿أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ﴾ فيه وجهان: فجائز: أن يكون كما تقول للذي تُعذبه: لأزَهَقَنَّ نَفْسَكَ، ولأُحْرَجَنَّ نَفْسَكَ. فهم يقولون . والله أعلم.

وجائز: أن يكون المعنى خلصوا أنفسكم. أي: لستم تقدرتون على الخلاص<sup>66</sup>.

64 الماوردي، أبو الحسن، علم، بن محمد بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى، النكت والعيون، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 5، ص 128.

65 القاسمي، محاسن التأويل، ج 8، ص 291.

66 الزجاج، معاني القرآن، ج 2، ص 272.

وقال الزمخشري: «باسطو أيديهم»، يسطون إليهم أيديهم يقولون: هاتوا أرواحكم، أخرجوها إلينا من أجسادكم. وهذه عبارة عن العنف في السياق، والإلحاح، والتشديد في الإرهاق من غير تنفيس وإمهال، وأنهم يفعلون فعل الغريم المسلط يسطُ يده إلى من عليه الحق، ويعنف في المطالبة ولا يمهل، ويقول له: أَخْرِجْ إِلَيَّ مَالِي عَلَيْكَ السَّاعَةَ، ولا أريم مكاني، حتى أنزعه من أحداق.

وقيل: معناه باسطو أيديهم عليهم بالعذاب، أخرجوا أنفُسَكُم، خلصوها من أيدينا، أي: لا تقدرن على الخلاص، اليوم تُجَزَوْنَ، يجوز أن يريدوا وقت الإمامة، وما يعذبون به من شدّة النَّزع، وأن يريدوا الوقت الممتد المتطاول الذي يلحقهم فيه العذاب في البرزخ والقيامة<sup>67</sup>.

وقال الماوردي في قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ فيه قولان:

أحدهما: من أجسادكم عند معاينة الموت إرهاقاً لهم وتغليظاً عليهم، وإن كان إخراجها من فعل غيرهم.

والثاني: أخرجوا أنفُسَكُم من العذاب إن قدرتم، تقرعاً لهم وتوبيخاً بظلم أنفسهم، قاله الحسن.

ويجتمل ثالثاً: أن يكون معناه خلصوا أنفسكم بالاحتجاج عنها فيما فعلتم<sup>68</sup>.

وقال القاسمي: أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُم، أي: قائلين لهم: أخرجوا إلينا أرواحكم من أجسادكم، تغليظاً وتوبيخاً وتعنيفاً عليهم، وقد جنح بعضهم إلى أن ما ذكر من مجاز التمثيل، أي: فشبه فعل الملائكة في قبض أرواحهم، لا بفعل الغريم الذي يسط يده إلى من عليه الحق ويعنف في استيفاء حقه من غير إمهال. وفي (الكشف) أنه كناية عن ذلك، ولا بسط ولا قول حقيقة. قال الناصر في (الانتصاف): ولا حاجة إلى ذلك. والظاهر أنهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة، على الصور المحكيّة. وإذا أمكن البقاء على الحقيقة، فلا معدل عنها. انتهى<sup>69</sup>.

ونفهم من هذه الآية: أن بقاء الإنسان مرهون ببقاء نفسه، حيث يموت بخروجها من الجسم.

الآية الثالثة وهي: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾.

[الأنبياء، 35/21].

67 الزمخشري، الكشف، ج 2، ص 47.

68 الماوردي، النكت والعيون، ج 2، ص 145.

69 القاسمي، محاسن التأويل، ج 4، ص 432.



قال أبو زهرة: وذكر (كلّ نفس) ولم يذكر كل إنسان، أو كل البشر، لأنّ النفس هي التي تذوق مرارة فراق الجسد، فالموت ينصبّ عليها ابتداءً، وقوله: (ذائقة الموت) عبّر عن الفراق بالذوق، كأن الموت شيء يذاق وفيه تشبيه الموت بالذوق لأنّ كليهما يعتريه ألم ومرارة<sup>70</sup>.

وأما الآية في سورة آل عمران وهي: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾، [آل عمران، 3/185]. قال أبو زهرة فيها أيضاً: وهنا إشارة بيانية أخرى رائعة وهي أنّه أسند ذوق الموت إلى النفس، ولم يسنده إلى الشخص؛ لأنّ النفس روح، والشخص جزآن: جسم ونفس، وإنّ النفس تبقى بعد مفارقة الجسم، فهي التي تذوق الموت، كما ذاق الحياة الدنيا، فإسناد الذوق إليها لأنّها باقية، وقد تغيرت حياتها من حال إلى حال، فبعد أن كانت في غلاف من جسم من الطين، قد تجردت أبداً منه حتى تلتقي به يوم البعث والنشور. وبعد أن تذوق النفس طعم تلك النقلة من متاع الدنيا الزائل إلى الآخرة، يكون الجزاء من نعيم أو جحيم<sup>71</sup>.

الآية الثالثة والرابعة: تدلان على:

أ. أنّ النفس تذوق الموت.

ب. أنّ النفس غير الجسم.

والذي يبدو للباحث بعد الاطلاع على آراء العلماء والمفسرين أنّ النّفس تُطلق على الرّوح كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر، 39/42] وقد فهم بعض المفسرين منها أنّ المقصود هنا النفس، فالنفس هي التي بها يشعر ويجسّ، وبخروج روح الإنسان من جسده تموت نفسه، فالموت للنفس وللجسد، وللنفس تفسير آخر بأنّها طبيعة الشخص، لذلك عند دخول الرّوح في الجسد تتكوّن طبائع النفس وفق الموروثات المكتسبة بالوراثة فتنتطبّع النفس بها، ولا تخرج من الإنسان إلاّ بخروج روحه.

### 3. الفرق بين الرّوح والنّفس

من الصعب أنّ نُفرّق بين الروح والنفس، حتى في اللغة، لذلك فقد جعلهما بعضهم مترادفين، ولا يمكن التمييز بينهما إلاّ بالتمعّن والتفكّر العميق من الآيات التي وردت فيها الروح

70 أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ، ج 9، ص 4861.

71 أبو زهرة، زهرة التفاسير، ج 3، ص 1535.

والنفس، حيث يوجد لكل منهما حالات خاصّة مع الإنسان، ويظهر حينئذٍ بأنّ الروح والنفس يختلف حالهما وتباينا حالتهما وهي كالأتي:

الأول: أنّ الروح تُنفخُ للإنسان بعد الخلق.

الثاني: لم يجعل الله الروح سبباً للحياة أو الموت.

الرابع: فصل الله في النفس بأنّ للإنسان نفسين: نفس للتمييز، وهي تنفصل عن الإنسان بالنوم، ونفس مسؤولة عن الحياة، تفارقه عند الموت.

الخامس: أنّ النفس تذوق مرارة الموت.

السادس: أنّ الرُّوح ذات طبيعة معنوية لطيفة غير ملموسة كثيفة قام بها البدن واستحقّ بها اسم الحياة، وبالروح ثبت العقل، وبالروح قامت الحجّة، وبخروجها تحصل الوفاة. أمّا النفس فهي التي تحصل بدخول الروح إلى البدن.

السابع: أنّ الروح لها ماهية وكيان، أمّا النفس فليس لها ماهية أو كيان، بل هي عبارة عن وصف لمسات الإنسان وطبائعه وغرائزه، فعند الموت تخرج الروح، وحين خروجها لا تبقى للنفس تسمية؛ لأنّها تسمية خاصّة بالحياة. أي: خاصّة بوجود الروح في الجسد، فلا يقال بعد الموت: (نفس فلان) بل (روحه). لأنّ النفس مصطلح قرآني عبّر فيه القرآن الكريم به عن مجموعة الغرائز والطبائع والمكوّنات المطبوعة والطبيعية في الإنسان. ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾، [الأعلى، 87/14] فالتزكية والتهديب يكون للأخلاق والغرائز والصفات المكتسبة... فالله تعالى أمر بتهديب النفوس وتزكيته، لا تزكية الأرواح؛ لأنّ الروح تبقى شريفة علوية، أمّا الجسد فسفليّ، والنفس هي مكوّنات الجسد وغرائزه وشخصيته وكيانه، لذا فقد جاءت النفس في القرآن كثيراً بمعنى: (الإنسان) ذاته ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ [البقرة، 2/281] أي: كلّ إنسان... ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ [المائدة، 5/53]. أي: قتل إنساناً...

الثامن: النفس ترتبط بالسلبيات والمفاهيم الرديئة: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف، 12/53]. وقد تمرض وتستقم، فيقال: «هو صاحب نفس مريضة»، وللنفس آفات، منها: الحسد والتكبّر والهوى وغيرها. والعقل ينصح للنفس، أمّا الإرادة فهي التي تسيطر، والإرادة هي إرادة النفس، وذلك بحسب طبيعة النفس. أمّا الروح فلا ترتبط بالمفاهيم السلبية، بل ترتبط بالأنوار السامية، فما تكاد تذكر الروح إلّا ويتبادر إلى الذهن (النور الإلهي)، فالروح إذاً سرٌّ عجيبٌ مقترن بالنور والفيوضات الإلهية والكرم الإلهي. فالروح تنزع إلى الخلاص من الجسد لتتحرك وتعود

إلى العالم العلوي... لأنها شريفة، فالروح لا تمرض أو تسقم، بل تعطش وتظمأ وتروى بذكر الله وطاعته وتسعد بقرب الله.

ومن الفروق بين النفس والروح أنّ الروح ذات طبيعة معنوية لطيفة قام بها البدن واستحقّ بها اسم الحياة، أمّا النفس فهي التي تحصل بدخول الروح إلى البدن.

### الخاتمة

أهمّ النتائج التي توصلت إليها:

النفس هي ما يتولّد عن اتصال الجسد بالروح، فإذا دخل الروح في الجسد تكوّنت النفس التي تموت بخروج الروح من الجسد.

1- النفس هي التي تذوق الموت وتحسّ وتشتهي.

2- قد تطلق النفس على الروح كما في سورة الزمر: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر، 39/42]، كما ذكر أغلب المفسرين: الله يتوفى الأنفس أي: (الأرواح). وليس ما فهمه البعض من أنّ المقصود هنا النفس.

3- غذاء النفس يختلف عن غذاء الروح باختلاف تركيب كل واحدة، فالروح جسم نوراني كثيف، لذا فغذاء الروح ذكرُ الله وقراءةُ القرآن والتفكيرُ في أسمائه وصفاته ومحبةُ الله. فالروح لا تطلب الطعام أو الغذاء أو الجنس؛ لأنها نور. أمّا غذاء النفس فهو غذاء الجسد نفسه؛ لأنّ النفس مراد الإنسان وشهوته، فإذا كانت النفس أمارّةً بالسوء فإنّ هواها وغذاءها الشهوات الدنيّة والأمر المنكرة؛ لأنها نفس فاسدة، فإذا ارتفعت النفس وصارت مطمئنّة فإنّ هوى النفس يصبح وفق ما يرضي الله. والهوى هو مراد النفس. فإذا تهدّبت النفس صارت خيرة.

4- حين يموت الإنسان تخرج روحه، فالروح لا تموت، بل تدخل وتخرج، أمّا الذي يموت فهي النفس: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ وفي الحديث: «إنّ الروح إذا قبض تبعه البصر» فالروح تقبض أي: تؤخذ ولكن لا تموت.

5- سبب الحياة ليس النفس، بل الروح، فدخول الروح هو الذي شكّل النفس. فالنفس هي التي بها يشعر ويجسّ.

6- الفرق بين الموت والوفاة هو أنّ الموت يقع مرة واحدة للكائن الحيّ سواء كان إنساناً أو حيواناً أو نباتاً، والموت هو خروج الروح من البدن دون عودة. والوفاة هي توقّف عمل

الإنسان وكفّ الملائكة الحفظة عن كتابة سجلّه. والوفاة نوعان: وفاة مؤقتة (صغرى)، وهي النوم حيث تخرج الروح من الجسد إلى أجل مسمّى، فإن كتبت لها العودة عادت وإلاً فارقت جسدها ورحلت عنها بالوفاة الكبرى. (الموت). والموت يقع للكائنات جميعها أمّا الوفاة فللثقلين من الإنس والجان؛ لأنّ الوفاة لا تقع إلاّ على من هو مكلف. إذاً كل ميت متوفّي وليس كلّ متوفّي ميتاً

7- عندما يموت الإنسان تخرج روحه من جسده، ويخرج روحه تموت نفسه فالموت للنفس وللجسد، أمّا الروح فلا تموت بل تخرج.

8- يمكن أن تفسّر النفس بأنّها طبيعة الشخص أو أنّها المكوّنات الطبيعية للجسم البشريّ، فلكلّ إنسان طبائع مطبوعة في روحه، وتسمّى الطبع طبعاً؛ لأنّه مطبوع على روحه لا يخرج من الإنسان إلاّ بخروج روحه. لذلك عند دخول الرّوح في الجسد تتكوّن طبائع النفس وفق الموروثات المكتسبة بالوراثة فتتطبع النفس بها.

9- الفرق بين النفس والرّوح أنّ الرّوح ذات طبيعة معنوية لطيفة غير ملموسة كثيفة قام بها البدن واستحقّق بها اسم الحياة، وبالروح ثبت العقل، وبالروح قامت الحجّة، وبخروجها تحصل الوفاة. أمّا النفس فهي التي تحصل بدخول الروح إلى البدن. وبرأيي من خلال الدراسة والاستنتاج أنّ الروح لها ماهية وكيان، أمّا النفس فليس لها ماهية أو كيان، بل هي عبارة عن وصف لمسات الإنسان وطبائعه وغرائزه، فعند الموت تخرج الروح، وحين خروجها لا تبقى للنفس تسمية؛ لأنّها تسمية خاصّة بالحياة أي: خاصّة بوجود الروح في الجسد، فلا يقال بعد الموت: (نفس فلان) بل (روحه).

10- النفس ترتبط بالسلبيات والمفاهيم الرديئة: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف، 12/53]. وقد تمرض وتستقم، فيقال: «هو صاحب نفس مريضة»، وللنفس آفات، منها: الجسد والتكبّر والهوى وغيرها. والعقل ينصح للنفس، أمّا الإرادة فهي التي تسيطر، والإرادة هي إرادة النفس، وذلك بحسب طبيعة النفس. أمّا الروح فلا ترتبط بالمفاهيم السلبية، بل ترتبط بالأنوار السامية، فما تكاد تذكر الروح إلاّ ويتبادر إلى الذهن (النور الإلهي)، فالروح إذاً سرٌّ عجيبٌ مقترن بالنور والفيوضات الإلهية والكرم الإلهي. فالروح تنزع إلى الخلاص من الجسد لتتحرك وتعود إلى العالم العلوي... لأنّها شريفة، فالروح لا تمرض أو تسقم، بل تعطش وتظمأ وتروى بذكر الله وطاعته وتسعد بقرب الله.

## المصادر والمراجع

ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، المحقق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1404/1984.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416/1995، عدد الأجزاء: 35.

ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة المحقق: رمزي المنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م، عدد الأجزاء: 3.

ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408/1988، عدد الأجزاء: 20.

ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهّدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلام، الطبعة: الأولى، بيروت، 1408/1988، عدد الأجزاء: 3.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، القانون في الطب، المحقق: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420/1999 عدد الأجزاء: 3.

ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399/1979، عدد الأجزاء: 6.

ابن منظور الأفريقي المصري محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، عدد الأجزاء: 15.

أبو السعود العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار المصحف، القاهرة، بدون تاريخ.

أبو المنذر سلمة بن مسلم بن إبراهيم الصحاري العوتي (العماني الإباضي)، الإبانة في اللغة العربية، المحقق: عبد الكريم خليفة- نصرت عبد الرحمن- صلاح جرار- محمد حسن عواد- جاسر أبو صفية، وزارة التراث القومي والثقافة، الطبعة: الأولى، سلطنة عمان، 1420/1999، عدد الأجزاء: 4.

أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة، الطبع: محمد عبد القادر سعيد الرافعي، مطبعة التوفيق، مصر، 1322هـ.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، زهرة التفاسير، دار الفكر العربي، مصر، بدون تاريخ.

البعوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، المحقق: محمد عبد الله النمر- عثمان جمعة ضميرية- سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، الرياض، 1417/1997، عدد الأجزاء: 8.

الجزائري، أبو بكر جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الخامسة، المدينة المنورة، 1424/2003.

الدواني، جلال الدين محمد بن سعد الصديقي، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، تح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الازهرية، بدون مصر، تاريخ.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة طبعة جديدة، بيروت، 1415/1995.

الزيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جوهرة القاموس، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1396.

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بيروت، 1408/1988، عدد الاجزاء: 5.

الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العرب، الطبعة: الثالثة، بيروت، 1407هـ، عدد الأجزاء: 4.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان، المحقق: عبد الحمين بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، بيروت، 1420/2000.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394/1974، عدد الأجزاء: 4.

الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم، عدد الأجزاء: 20.  
العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الوجوه والنظائر  
لأبي هلال العسكري، تحقيق وتعليق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى،  
القاهرة، 1428/2007.

الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، علي محمد مصطفى - سعيد  
المحاسني، التحقيق: دار الفيحاء دار المنهل، دمشق، 1431/2010 عدد الأجزاء: 6.  
الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت تحقيق: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة  
الرسالة، بيروت، بدون تاريخ.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق (ت: 1332هـ)، محاسن التأويل،  
المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، بيروت، 1418هـ،  
عدد الأجزاء: 9.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن أطفيش، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب  
المصرية، الطبعة: الثانية، القاهرة، 1384/1964، عدد الأجزاء: 20 جزءاً في 10 مجلدات.  
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، (ت: 450هـ)،  
النكت والعيون، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ،  
بيروت، عدد الأجزاء: 6.

المراغي، أحمد بن مصطفى (ت: 1371هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي  
الحلي وأولاده، الطبعة: الأولى، مصر، 1946/ 1365، عدد الأجزاء: 30.  
مقاتل بن سليمان البلخي، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مركز  
جمعة الماحد للثقافة، بغداد، 1426/2005.

يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التيمي البصري الإفريقي القيرواني، التصانيف لتفسير القرآن مما اشتهت  
أسماءه وتصرفت معانيه، تحقيق: هند شلي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1979م.

## KAYNAKÇA

- Askerî, Ebu Hilal el-Hasan b. Abdillâh. *el-Vucûh ve'n-Nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfe, 1428/2007.
- Begavî, Ebu Muhammed el-Huseyin b. Mesud. *Mealimu't-Tenzil*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr ve Diğeri. Riyad: Daru Taybe li'n-Neşr, 1417/1997.
- Cezâirî, Ebu Bekr Cabir b. Musa. *Eyseru't-Tefasir li Kelami'l-Aliyyi'l-Kebir*. Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1423/1995.
- Devvanî, Celaleddin, Muhammed b. Sa'd es-Sadikî, *Hakikatü'l-İnsan ve'r-Rûhu'l-Cevval fi'l-Avâlim*, tah: Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, ts.
- Ebu Temam, Habib b. Evs et-Tâî. *Divânü'l-Hamase*. Mısır: Matbaatu Tefvik, 1322.
- Ebu Zehra, Muhammed Ahmed b. Mustafa. *Zahratü't-Tefasir*. Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebu'l-Münzir, Seleme b. Müslim b. İbrahim es-Sahavî. *el-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyye*. thk. Abdülkerim Halife ve Diğeri. Amman: Vizaretü't-Turasî'l-Kavmî, 1420/1999.
- Ebu's-Suud el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-Akli's-Selim İla Mezaya'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Daru'l-Mushaf, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. thk. Ali Mustafa-Said el-Mehasinî. Dımaşk: Daru'l-Fahya-Daru'l-Menhel, 1431/2010.
- İbn Dureyd el-Ezdî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed. *Cemheratu'l-Luga*. thk. Remzî el-Munîr Ba'İbekî. Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-Melayin, 1987.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselam Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, ts.
- İbn Ruşd el-Kurtubî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsil ve's-Şerh ve't-Ta'lil*. thk. Muhammed Hacı ve diğeri. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1408/1988.
- İbn Ruşd el-Kurtubî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Mukadimât el-Mumehhidât*. thk. thk. Muhammed Hacı. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1408/1988.
- İbn Sinâ, Ebu Ali el-Huseyin b. Abdillâh. *el-Kânûn fi't-Tıbb*. thk. Muhammed Emin ed-Dennâvî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.



- İbn Teymiyye, Takyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmuu Fetavâ*. thk. Abdurrahman b. Kasım. Medine: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhü'l-A'yuni'n-Nevâzir, fi İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezair*. thk. Muhammed Abbülkerim Kazım er-Radî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1984.
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1384/1964.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulkasım. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Merağî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsiru'l-Merağî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1365/1946.
- Mukatil b. Süleyman. *el-Vucûh ve'n-Nezâir*. thk. Hatim Salih ed-Damin. Bağdad: Merkezu Cumua el-Macid, 1426/2005.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan. *Mefâtihü'l-Gayb*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir. *Muhtaru's-Sihah*. thk. Mahmud Hatır, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşrun, 1415/1995.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nasır. *Tefsiru'l-Kerimi'r-Rahan fi Tefsiri'l-Kelami'l-Mennan*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. el-Mısır: Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme, 1394/1974.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru's-Şa'râvî*. Metâbiu Ahbari'l-yevm, Yahya b. Sellam Ebu Sa'lebe et-Teymî. *et-Tesârif li Tefsiri'l-Kur'an*. thk. Hind Şiblî. Tunus: eş-Şeriket't-Tunusiyye, 1979.
- Zebidî, Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî. *Tacü'l-Arûs min Cevherati'l-Kamûs*. thk. Mahmud Muhammed et-Tenahî, el-Kuveyt: Matbaatü Hukumeti'l-Kuveyt, 1396.
- Zeccac, Ebu İshak, İbrahim b. Seri b. Sehl. *Menai'l-Kurân*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kutub, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşaf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407.



# Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri

Murat KAYA\*

Geliş Tarihi: 30.04.2018, Kabul Tarihi: 27.05.2018

## Öz

İçerik üzerinden hükme varmanın adı olan metin tenkidi, hadislerin; Kur'an'a, sünnete, tarihe, akla ve ilmî gelişmelere arz yöntemi ile icra olunan ve muhtevaların karşılıklı sunumu ve mukayeseleriyle gün yüzüne çıkan bir tesbit işlemidir. Zihinsel bazı kabuller ölçüğünde rivâyetleri; ölçü, mantık, duygu, üslup veya liyakat gibi soyut değerler üzerinden tahlile tabi tutarak ilgili hükme varmak da metin tenkidi kapsamındaki çabalardır.

Hadislerin tesbitinde, metin tenkidinden özellikle kaçınıldığı ve haberlerin büyük çoğunlukla sened üzerinden hükme bağlandığı şeklinde özetlenebilen eleştiriler, güncelliğini korumakta ve hadis araştırmalarına dair önemli bir tenkid noktası oluşturmaktadır. Mevzûat edebiyatı eserlerinde metin tenkidine sıkça başvurulduğu kabul gördüğünden mevzû hadis edebiyatı müelliflerinin ilgili çabaları, malum eleştiriler kapsamına dâhil edilmemektedir. Özellikle literatür içerisinde kaynaklık vazifesi gören ve çalışmamızın ana temasını oluşturan *Kitabü'l-Mevzûât, Ehâdisü'l-Kussâs, el-Menârü'l-Münîf, el-Fevâidü'l-Mecmûa'* ve *el-Âsârü'l-Merfûa'* adlı eserler, diğerlerine nazaran içerik tenkidinin yoğun olduğu çalışmalardır. İlgili eserleri esas

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, (halilim12@hotmail.com.tr).

arak mevzû hadisin tesbitinde metin tenkid faaliyetlerinin düzeyini belirlemek, çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Ölçülü ve uyumlu anlayış, peygamberî üsluba layık içerik ve mantıksal bazı prensiplerden hareketle haberleri iç tahlile tabi tutarak tesbit düzeylerini dikkatlere sunmak ve rivâyetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tesbitinde metin tenkidinin izlerini sürmek hadislerin tahlilinde metin tenkidi tartışmalarına önemli katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tenkid, Metin tenkidi, Mevzû hadis, Mevzûat edebiyatı.

## Textual Criticism Studies in Collection of Fabricated Hadiths

### Abstract

Textual criticism, a research technique used to make valid inferences by evaluating content, is also a determination process which is practiced on the basis of stemmatics method for the narratives and their relations to the Qur'an, Sunnah, history, and scientific developments, and is unearthing the contents with the mutual presentation and their subsequent comparison. Coming up with a relative conclusion by investigating the narratives in terms of some abstract values such as proportionality, logic, emotion, wording, and merit is part of the efforts regarding the textual criticism.

The overall claims that the textual criticism is especially avoided in the evaluation of the authenticity of hadith and the majority of narratives is established by the sanad -- the chain of narrators of the hadith -- continue to be relevant and constitute an important point of criticism for the hadith researches. Since the textual criticism technique is frequently referred in the works of the fabricated hadiths, the relevant efforts of the authors of the studies in this field are not included in the scope of certain criticisms. Particularly the books of *Kitabu'l-Mevzûât*, *Ehâdisu'l-Kussâs*, *al-Menârû'l-Munîf*, *al-Fevâidu'l-Mecmûa'* and *al-Âsâru'l-Merfûa'* which are used as the main sources in this field and the main theme of our study, consist of much more textual analysis compared to other relevant works. Determining the level of textual criticism studies in tracking the authenticity of fabricated hadiths in the related works constitutes the main theme of our work.

It Will provide that presenting the levels of determination of the narratives to attention by subjecting them to internal analysis with reference to some principles based on careful and harmonious understanding, a content that is suitable to the style of prophet and logic, and following the traces of text criticism in the determination of their belonging to the Prophet will make a significant contribution to the discussion of text criticism in the analysis of hadiths.

**Keywords:** Hadith, Criticism, Textual criticism, Fabricated hadith, Collection of fabricated of hadiths.

## GİRİŞ

Kimi zaman oransal bazı düşüşler yaşanmışsa da bütün ilmî çalışmalarda tenkid işlemi mutlaka icra olunmuştur. Bu işlem, iki ana unsur üzerinden varlığını his ettirmektedir. Birincisi dış şartların tahlilinden müteşekkil olan habercilerin güvenilirliği, habere dair kaydın sağlamlığı ve haberin doğru anlaşılıp objektif aktarılmasından oluşan dış etkenler; ikincisi ise haberin içeriğine müdahalelerin tesbiti veya bütünsellikte haberin konumunun belirlenmesi şeklinde icra olunan iç etkenlerdir.

Lafız ve mana itibarıyla haberin sıhhat ve sübutunun tesbitini hedefleyen metin tenkidi, rivâyet ile verilmek istenen mesajın; Kur'an'a, sünnete, akla, tarihi gerçeklere ve ilmî tecrübelerine uygun olup olmadığının araştırılması çabasıdır.<sup>1</sup> Hadislerin tesbitinde içerik tenkidinin yapıp yapılmadığı, yapıldıysa oransal boyutunun ne olduğu şeklinde bir takım tartışmalar,<sup>2</sup> öteden beri varlığını sürdürmektedir.<sup>3</sup> Mevzû hadislerle ilgili çalışmalarda, metin tenkidinin daha yaygın olarak kullanıldığı kabul edildiğinden<sup>4</sup> Mevzûat edebiyatı eserleri nispeten bu eleştirilerin dışında kalmaktadır. Ancak kategorik olarak bütün mevzû hadis literatürünün ilgili tenkidlerin dışında kaldığını söylemek hayli güç görünmektedir. Zira rivâyetlerin tesbitinde sened ve metne dair kriterlerin tercih yoğunluğunda mevzûat edebiyatının eserleri arasında ciddi farklılıklar mevcuttur.

İçerik tenkidinin icrası noktasında mevzûat edebiyatı eserlerini ikiye ayırmak mümkündür. Biri çoğunlukla sened tahlilinin tahakkümünde kalıp içerik tenkidinin ihmal edildiği eserler; ötekisi ise sened tahliline

- 1 Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 152; metin tenkidinin tanımına dair detaylı bilgi için bk.: Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 28-30; Selahattin Polat, *Metin Tenkidi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 24-26; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 335-338; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 245.
- 2 Detaylı bilgi için bk.: Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 30-43; Selahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 115-118; Harun Özçelik, "Mevzû Hadisleri Tespitte Metod Farklılıkları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 203-204.
- 3 İlk dönem eserlerinde dahi hadisçilerin sadece hadisin dışı ile ilgilenip içini ihmal ettiklerine dair bazı iddiaların işlenmesi, metin tenkidine dair tartışmaların ne kadar eskiye dayandığını göstermektedir. İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Thk. Muhammed Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995): 22-23.
- 4 Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010): 46.

belli oranda ihtiyaç hissetmekle beraber içerik tahlilini önceleyen eserler. Mevzû hadisin yaygınlaşmasına bir reaksiyon olarak ortaya çıkan, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *Kitabü'l-Mevzûât*'ı,<sup>5</sup> Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (728/1328) *Ehâdîsü'l-Kussâs*'ı,<sup>6</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (751/1350) *el-Menârü'l-Münîfi*,<sup>7</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (1250/1834) *el-Fevâidü'l-Mecmûa'sı*<sup>8</sup> ve Abdülhay el-Leknevî'nin (1304/1886) *el-Âsârü'l-Merfûa'sı*<sup>9</sup> adlı eserler, farklı anlayış ve tercihler üzerinden haberlerin tespit edildiği çalışmalardır.

Mevzûat edebiyatının omurgasını teşkil etmeleri, haberlerin tesbitinde metin tenkid kriterlerini yoğun tercih etmeleri ve mevzû hadisleri koruma ve kollama endişesinden bağımsız olarak kaleme alınmaları gibi özelliklerden ötürü literatürden bu eserleri seçme ihtiyacı hissettik. Bu çalışmalarda, içerik tenkidi olarak sayılabilecek kimi analiz farklılıklarına dikkatleri çekmek ve mevzû hadisin tesbitinde metin tenkidine dair yoğunluğu fark ettirmek araştırmamızın asli konusunu teşkil etmektedir.

Eserleri tek tek ele alıp temayı ilgili örneklerle destekleyerek konuyu işleme tercihi ettik. Mezûat eserlerde metin tenkidi üzerinden tahlile tabi tutulan rivâyet sayısının fazlalığı, örneklerin seçiminde ve sınırlandırılmasında çeşitli zorluklara neden olmuştur. Tüm örneklerin ele alınıp incelenmesi, bir makalenin sınırlarını aşacağından ilgili örneklerde sınırlamalara gidilmiştir.

### 1. KİTABÜ'L-MEVZÛÂT /EBÜ'L-FEREC İBNÜ'L-CEVZÎ (597/1201)

İbnü'l-Cevzî, mukaddime bölümünden sonra eserine *Kitâbu't-Tevhîd* faslı ile başlar. Ele aldığı ilk rivâyetin tahlilinde dile getirdiği yorumlar, onun haberlerin tahlilindeki yöntemini ortaya koyacak mahiyettedir. Müellifin tahlil ettiği ilk rivâyet, "Resûlullah'a (s) soruldu: Allah hangi maddededir? Hz. Peygamber (s) şöyle buyurdu: Allah akan bir sudandır. Yerden veya gökten

5 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *Kitabü'l-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966), I: 29, 31.

6 İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, Thk. Ahmed Abdullah Bâcûr (Kahire: Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübnaniyye, 1993): 27.

7 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebü Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menârü'l-munîf fi's-sahîhi ve'd-dâif*, Thk. Abdulfetâh Ebü Ğudde (Haleb: Matbua'tu'l-İslamiyye, 1970): 43-44.

8 Şevkânî, Muhammed b. Ali *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'd-dâifeti ve'l-mevzûa*, Thk. Rıvan Câmî Rıdvan (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, h.1415): 15.

9 Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhay, *el-Asâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984): 7, 8.

değildir. Atlar yarattı ve onları koşturdu. Sonra atlar terledi. Bu terden de kendi nefsinı yarattı.” haberidir. O, bu rivâyet için şunları ifade etmektedir: “Bu mevzûluğunda şüphe olmayan, benzeri uydurulmamış yalanların en çirkinidir. Zira bu imkânsız bir durumdur. Çünkü Yaratıcı kendi nefsinı yaratamaz.”<sup>10</sup> Bu tesbitlerinden sonra İbnü'l-Cevzî, rivâyeti Muhammed b. Şucâ'nın uydurduğunu ifade edip münekkîd hadis âlimlerinin râvîye dönük cerh değerlendirmelerine yer verir. Müellifin râvî ile ilgili analizlerini, sened açısından rivâyetin tahliline değil, onu uyduran râvînin tesbitine dönük bir çaba olarak görmek daha doğru olacaktır. Zira İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Şucâ ile ilgili tahlillerin sunumundan sonra “Bu tür rivâyetlere itibar edilmez. Çünkü imkânsız olan bir bilgi, güvenilir bireylerden dahi sadır olsa reddedilir. Bilmez misin ki? Şayet güvenilir râvîlerden oluşan bir topluluk bir araya gelse ve devenin iğnenin deliğinden geçtiğini haber verseler onların güvenilir olmalarının bir ehemmiyeti yoktur ve haberlerine de itibar edilmez. Çünkü onlar imkânsız olandan haber vermektedirler. Akla veya usule muhalif gördüğün her hadis bil ki mevzûdur, itibar edilmez.”<sup>11</sup> tesbitinde bulunmaktadır. Görüldüğü üzere müellif, öncelikle metinde sunulan bilgi üzerinden haberin uydurma olduğuna karar vermiş, sonra da hadisi uyduran râvîyi tesbit etmek suretiyle iddiasını sened üzerinden delillendirme gayretine gitmiştir.

İlk rivâyetin tahlilindeki bu duruşuyla İbnü'l-Cevzî, eserine konu edindiği rivâyetlerin tesbitinde içerik tahlilini önceleyeceğini ve çoğunlukla bu yöntem üzerinden rivâyetleri analiz edip hükme bağlayacağını ima etmektedir. İçeriğin müellifte oluşturduğu olumsuz kanıdan dolayı haber ile ilgili uzun tahlilleri gereksiz uzatmalar olarak değerlendiren İbnü'l-Cevzî, senedin sıhhatine bakmaya ihtiyaç hissetmeksizin bu tür rivâyetleri mevzû olarak değerlendirir. Bu duruş, müellifin eseri boyunca metin tenkidine vereceği önemin yansımasıdır. Örneğin, “Allah dünyaya vahyetti: “Ey dünya! Bana hizmet edene sen de hizmet et. Sana hizmet edeni de yorup yıprat.” rivâyeti için İbnü'l-Cevzî, detaylı tahlillere ihtiyaç hissetmeksizin “Şayet bütün râvîleri sikâ dahi olsa bu mevzû bir hadistir.” demekle yetinir.<sup>12</sup>

Kur'an, sünnet için hem temel kaynak hem de doğruluğunun sınanması için bir ölçüttür. Dolayısıyla Allah Resûlü'nün, tebliğ ettiği ilahi kelama aykırı

10 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 105.

11 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 106.

12 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 3: 136.

beyanatlarda bulunması imkân dâhilinde değildir. Bu gerçek üzerine inşa olunan hadislerin Kur'an'a arzı kriteri, haberlerin tesbitinde önemli bir kıstas olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Cevzî, Kur'an'ın açık ifadesine aykırı olarak tesbit ettiği herhangi bir haberi, mevzû olarak değerlendirmekten sakınmamış ve eserinin pek çok yerinde ayet ile rivâyeti karşılaştırarak muhtevaların mukayesesi üzerinden sonuca varmıştır. Örneğin, İbnü'l-Cevzî, Allah Resûlü'nün veda hacı dönüşünde annesinin mezarına gidip dua ettiği ve annesinin dirilip kendisine iman ettikten sonra tekrar vefat ettiği ifade olunan haberi Kur'an'a aykırı bulmaktadır. "Bu hadisin uydurma oluşunda şüphe yoktur. Bunu uyduran ancak anlayışsız ve cahildir." değerlendirmesinden sonra "... Kim kâfir olarak ölürse, onların bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir..." (el-Bakara 2/217). ayetini, hadisin reddi için yeterli bir sebep olarak gördüğünü ifade etmektedir.<sup>13</sup>

Haberleri sünnetin bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye tabi tutarak tesbit etme çabası olan sünnete arz, mevzû hadisin belirlenmesinde önemli bir ölçüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla mevzûat edebiyatında akla arzdan sonra en fazla başvuru kriter, rivâyetlerin sünnete arz edilmesidir. Zira Allah Resûlü çelişkili beyanlarda bulunmaktan tenzih edilmiş ve sünnetin kendi içerisinde manen bir bütünlük arz etmesi gerektiği düşünülmüştür. Tartışma konusu olan haberlerin sahih hadisler karşısındaki konumunu önemseyen İbnü'l-Cevzî, eserinde sünnete arza dair pek çok örneğe yer vermiştir. Örneğin, "Ramazan demeyin. Ancak ramazan ayı deyiniz. Çünkü ramazan, Allah'ın adıdır." rivâyetini sünnete arz eden müellif, haberi aslı olmayan mevzû bir hadis olarak tesbit eder. Sahîhayn'da Hz. Peygamber'in "Ramazan geldiğinde cennetin kapıları açılır." buyurduğunu hatırlatan İbnü'l-Cevzî, sahih hadise dayanarak ramazan kelimesinin yalnız kullanılmasında bir beissin olmadığını ifade eder.<sup>14</sup>

Nakledilen hadislerin manen imkân dâhilinde olmasını şart koşan İbnü'l-Cevzî, akıl ve mantık ölçülerini zorlayan haberleri, Allah Resûlü'ne layık görmemekte ve kesin bir dille reddetmektedir. Yüce Allah'ın semadan dünyaya inişini konu edinen bazı haberleri sıralayan İbnü'l-Cevzî, bu tür haberlerin senedine ehemmiyet vermeden içeriğe sert tepki göstermektedir.

13 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 283-284. Kur'an'a arza dair farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 199; 2: 74; 3: 111.

14 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 187; Sünnete arza dair farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 151, 200, 229, 268, 284, 315, 357, 366, 392; 2: 13, 44, 74, 89, 92, 97, 187, 201, 208, 222, 258, 296, 303, 305; 3: 52, 128, 147, 215.



Örneğin: “Hz. Peygamber (s) şöyle buyurdu: “Şanı yüce Rabbimi, kırmızı bir devenin sırtında üzerinde bir cübbe var iken gördüm. O, şöyle diyor-du: Bağışladım, affettim...” Bu haberinin akabinde müellif, “Bu hadisin mevzûluğunda şüphe yoktur. Bunun râvîlerine bakmaya da gerek yoktur. Zira râvîler ister sika, ister merdûd olsun fark etmez. Çünkü Allah Resûlü (s), yüce Allah’tan imkânsız bir şeyi hikâye etmekten münezzehtir.”<sup>15</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunur.

Bilindiği üzere bilgiye ulaşma ve onu test etme yollarından biri de his ve duygulardır. İslam düşüncesine göre sağlam duyu organları, bilgiye ulaşım vesileleri<sup>16</sup> ve onu doğrulama araçlarıdır. Haberlerin doğruluk analizini temel uğraş alanı kabul eden mevzûat edebiyatı müellifleri, bilginin ilk test edilme aşamasını, duyu organları olarak tercih etmişlerdir. Herhangi bir rivâyet; Kur’an, sünnet, akıl veya tarihe arz edilmeden önce duyulara arz edilmiş problemin vukuu durumunda ilgili sonuca duyular üzerinden varılmıştır.

Doğru söz hakikattir, onda kalbi rahatlatan ve bilginin kabulüne zemin hazırlayan bir nur vardır. Yalan söz ise zulmettir, onda bireyi rahatsız ederek kalbi inciten ve bilginin reddine neden olan âmiller vardır. Hakikat üzere inşa olunan bir dinin peygamberi olan Allah Resûlü’nün sözleri, kişide karşılık bulup kalbe sürur veren ifadelerdir. Dolayısıyla bir haberin Allah Resûlü’ne aidiyetinin tesbitinde, rivâyetin kişide oluşturduğu his veya duygunun önemli bir rolü vardır.

Mevzûat edebiyatına konu olmuş pek çok haber, his ve duygu üzerinden tahlile tabi tutularak tesbit edilmiştir. İbnü’l-Cevzî, bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir: “Hakta nur, batılda da karanlık olduğundan kalp, yalancının sözünü kabul etmemekte,<sup>17</sup> münker hadis, ilim ehlinin kalbine rahatsızlık vermektedir.”<sup>18</sup> Bu anlayışın eserdeki lafzi izdüşümlerini şu şekilde özetlemek mümkün olacaktır: “Bu hadis mevzûdur. İlme yeni başlayan dahi onun uydurma olduğunu bilir. İlimde mahir olan onu nasıl fark etmesin.”<sup>19</sup>, “Bu hadisin

15 İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 125; Akla arza dair farklı örnekler için bk.: İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 105, 126, 159, 163, 189, 193, 198, 225, 284, 288, 311, 357, 373, 393, 414, 421; 2: 14, 40, 45, 47, 50, 56, 73, 80, 89, 112, 126, 136, 154, 187, 201, 204, 248, 294, 296; 3: 40, 52, 138, 145, 218, 259, 274, 277.

16 Selahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi III”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 93.

17 İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 48.

18 İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 103.

19 İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1:413

mevzû oluşunda şüphe yoktur. Onu uyduran ne kötü bir şey yapmıştır. Sözlere de çirkin ve sevimsizdir!"<sup>20</sup>, "Bu hadisin mevzû oluşunda şüphe yoktur. Uyduranın cesaretine ve hayâsının azlığına hayret doğrusu! Muhaddisler ne diye daha çok sened tenkidinde bulunmuşlardır."<sup>21</sup> Kimi zaman râvî veya metin ile ilgili detaylı bir tahlile gereksinim duymaksızın ilgili haberler için tercih edilen bu gibi ifadeler, duygu üzerinden sonuca varmanın adıdır.

Üslubunun sadeliği, ifadelerinin seviyeli oluşu ve hükümlerinin de şerî ahkâm ile uyumlu olması gibi temel vasıflar, Allah Resûlü'nün beyanatları için zorunlu beklentilerdir. Münekkid muhaddisler, basit sözcükler ve liyakatsiz kimi içeriklerden ötürü pek çok haberi manen Hz. Peygamber'in (s) konumuna yakıştırmayıp reddetmektedirler. Allah Resûlü'nün (s) beyanatına yakışmaması ve İslam'ın temel düsturlarına aykırılık gibi ortak bir anlayış üzerine kurulan bu yöntem, metin tenkidinin farklı bir üslubu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle çalışmamıza konu edindiğimiz eserler incelendiğinde, yüzlerce rivâyetin bu anlayış ile hükme bağlandığı görülecektir. Örneğin İbnü'l-Cevzî, "Lâ ilâhe illallah", "Allahu Ekber" ve "Sübhanallah" gibi bazı zikirlerin, şeytandan kurtarıp cennete vesile olacağı, hac veya umre sevabı kazandırıp kişiyi şehadet makamına ulaştıracağı şeklinde bir rivâyeti eserine konu edinir. Müellif, "Bu, Hz. Peygamber'in (s) konumuna yakışmayan mevzû hadislerden biridir. Çünkü O, basit sözcüklerden oluşan kelam ve uzak manalardan münezzehtir."<sup>22</sup> tesbitiyle haberi, içeriğin liyakati üzerinden reddeder.

Rivâyetlerin müsbet ilmî veriler üzerinden sonuca bağlanması nadiren de olsa İbnü'l-Cevzî'nin başvurduğu ölçütlerdendir. Örneğin, "Ceviz ve peynir derttir. İki karında bir araya geldiklerinde şifa olurlar." rivâyetini uydurma olarak tesbit eden İbnü'l-Cevzî, haberle alakalı şu değerlendirmelerde bulunur: Hz. Peygamber, ehkemu'l-hükemadır. Onun şeriatında tıp ve hikmete aykırı bir şeylerin olması da muhaldir. Bu tür sözler, Allah Resûlü'ne ait değil, Arapların tıp ve adetlerindedir.<sup>23</sup>

Mevzû hadislerin tesbitinde haberlerin tarihe arzı, müelliflerin ötekilere oranla daha rahat ve cesur başvurdukları bir metin tenkid faaliyetidir. Çünkü

20 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 148

21 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 3: 13

22 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 145. Farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 392; 2: 112, 148.

23 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 296-297. Farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 301; 3: 15,138.

tarihi bilgiler; sabit olması, somut verilere dayanması ve teville imkân bırakmaması gibi özelliklere sahip verilerdir. Bundan ötürü *Kitabü'l-Mevzûât'a*, haberlerin tarihe arz edilmesine sıkça şahid olmak mümkün olmuştur. Örneğin İbnü'l-Cevzî, Muâz b. Cebel'in Alak sûresini yazarken levha, kalem ve nûn'un çeşitli dualar eşliğinde secdeye durduğunu ifade eden rivâyeti tarihe arz ederek reddetmektedir. Müellif, Alak sûresinin Mekke'de nazil olduğunu fakat Muâz'ın ise Medine'de müslüman olduğunu hatırlatıp rivâyeti mevzû olarak tesbit etmiştir."<sup>24</sup>

İlgili örneklerden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Cevzî, haberlerin tesbitinde metin tenkid kriterlerine büyük önem vermiştir. Metin tenkidi tercihindeki bu yoğunluk, "İbnü'l-Cevzî'nin *Mevzûat'*ı, baştan sona metin tenkidi çalışmasıdır."<sup>25</sup> tesbitini doğrular mahiyettedir.

## 2. EHÂDÎSÜ'L-KUSSÂS/TAKIYYÜDDÎN İBN TEYMIYYE (728/1328)

İbnü'l-Cevzî'den farklı olarak eserinde senede yer vermeyen ve râvîlerle alakalı detaylı tahlillere de ihtiyaç duymayan İbn Teymiyye, haber metninin hemen akabinde "Allah Resûlü'nün bu şekilde malum bir ifadesi yoktur."<sup>26</sup> "İlim ehlinin eserlerinde bu meyanda bilinen bir şey yoktur."<sup>27</sup> ve "Bu selefin sözüdür."<sup>28</sup> gibi kısa ifadelerle meramını dile getirir. Müellifin eseri boyunca sözü uzatmadan özlü tahlillerle yetinmesi, sened ile alakalı tesbitlere nadiren yer vermesi metin üzerinden hükme varmasının bir göstergesidir. Örneğin, "Ebu Mahzura Peygamber (s)'in huzurunda: "Aşk yılanı, ciğerimi öyle soktu ki, onu tedavi edecek ne bir doktor ne de bir efsuncu vardır." şeklinde bir şiir okuyunca Hz. Peygamber (s) vecde gelmiş, omzundan cübbesi düşmüş ve onu suffa fakirlerine taksim etmişti. Suffa ehli de bunları elbiselerine yamamışlardı." rivâyeti için İbn Teymiyye, "Bu, ehl-i hadisın ittifakıyla yalan bir sözdür. Bazıları bunu rivâyet etseler de uydurma hadislerdendir."<sup>29</sup> Görüldüğü üzere haberin kimler tarafından rivâyet edildiğine hiç temas

24 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 248-249; Tarihe arza dair farklı örnekler için bk.: 1: 167, 284, 342, 413; 2: 8, 38, 81, 251; 3: 55, 123, 169, 192, 242, 255.

25 Enbiya Yıldırım, "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2006): 80.

26 İbn Teymiyye, *Ehâdisu'l-Kussâs*, 29, 30, 35, 48, 49, 93, 97, 101, 105.

27 İbn Teymiyye, *Ehâdisu'l-Kussâs*, 73, 61, 86, 103.

28 İbn Teymiyye, *Ehâdisu'l-Kussâs*, 40, 67, 99.

29 İbn Teymiyye, *Ehâdisu'l-Kussâs*, 50.

etmeyen müellif, metnin kendisinde oluşturduğu sevimsizlik üzerinden sonuca varmıştır.

Rivâyetin sunumundan sonra detaylı tahlillere ihtiyaç hissetmeksizin bazı kısa cümlelerle haberin aslının olmadığını ifade eden İbn Teymiyye; Kur'an, sünnet, akıl, tarih veya ilmî verilere aykırılıkları âyân olan haberleri de içerik üzerinden tahlile tabi tutarak sonuca varmayı önemsemektedir. Örneğin, sahabeye küfretmenin af edilemez bir günah olduğunu ifade eden haberi, "Allah şirk dışında dilediği günahları bağışlar." (en-Nisa 4/116). ayetine aykırı bulup mevzû olarak değerlendirmektedir.<sup>30</sup>

Rivâyetin sahih hadis olarak malum lafızlarını önemseyen ve bunu haberin sıhhat ölçütü olarak kabul eden İbn Teymiyye, "Ben peygamber iken Âdem su ile toprak arasındaydı." ve "Ben peygamber iken ne Âdem, ne su ne de toprak vardı." haberlerini lafzen uydurma ve batıl olarak tesbit etmektedir. Bu bağlamda sahih olanın da Tirmizî'de geçen "Ben peygamber iken Âdem ruh ve ceset arasında idi." şeklindeki haber olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>31</sup>

İbn Teymiyye, akli başında olan birinin asla kanamayacağı ve ancak art niyetli insanların aktarabileceği bir tema olarak gördüğü haberleri de reddetmekten kaçınmamıştır. Örneğin, Hz. Ömer'in: "Resûllullah (s) Ebû Bekir ile konuştuğu zaman, ben aralarında konuşmalarından bir şey anlamayan zenci gibi olurdum." haberini dikkatlere sunan İbn Teymiyye, "Bu, ehli hadisin kabul etmediği açık bir yalandır. Bunu ancak cahil ve mühlid olan rivâyet eder."<sup>32</sup> şeklindeki özlü tepkisiyle bu haberi metne dayalı bir tahlil ile reddeder.

*Ehâdîsu'l-Kussâ'ta*, nadir de olsa rivâyetlerin tarihe arz edildiğine şahid olmak mümkündür. Örneğin, Hz. Ömer'in babasını öldürdüğü şeklinde rivâyet olunan habere dikkatleri çeken İbn Teymiyye, bu rivâyetin yalan olduğunu zira Hz. Ömer'in babasının cahiliye devrinde, bi'setten önce öldüğünü hatırlatıp ilgili hadisi mevzû olarak tesbit etmektedir.<sup>33</sup>

Haberin manasının tutarlılığını önemseyen ancak bununla da yetinmeyen ve rivâyetin sahih kaynaklarda geçmesini esas alan İbn Teymiyye, eseri boyunca büyük çoğunlukla sened değil de mana üzerinden rivâyetleri tahlile tabi tutmayı yeğlemiştir. Örneğin, "Ya Ali! Demirden iki ayakkabı edin

30 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu'l-Kussâs*, 81. Kur'an'a arza dair farklı örnek için bk.: 56.

31 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu'l-Kussâs*, 70. Sünnete arza dair farklı örnekler için bk.: 56, 59, 60, 78, 116, 122, 127, 129.

32 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu'l-Kussâs*, 53. Akla arza dair farklı örnekler için bk.: 41, 76, 87, 91.

33 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu'l-Kussâs*, 69. Tarihe arza dair farklı örnek için bk.: 57.

ve bunları ilim yolunda eskit.”<sup>34</sup>, “İlim Çin’de dahi olsa onu arayınız.”<sup>35</sup>, “Salihlerin güzel amelleri, Allah’a yakın olanların günahları gibidir.”<sup>36</sup> ve “Köpeğin kulübesinde geceleyen, Allah’ın gazabında gecelemiştir.”<sup>37</sup> gibi haberler hakkında hüküm verirken sadece “Hz. Peygamber’in sözlerinden değildir.” şeklindeki ifadelerle yetinmiştir.<sup>38</sup> İbn Teymiyye’nin, eseri boyunca uzun tahlillere ihtiyaç hissetmeksizin içeriğe dönük kısa ve özlü cümleler ile meramını ifade etmesi, *Ehâdîsu’l-Kussâ’*ın metin tenkid faaliyetleri üzerine inşa olunduğunun göstergesidir.

### 3. EL-MENÂRÜ’L-MÜNÎF /İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE (751/1350)

Detaylı bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın bazı külli kaideler üzerinden uydurma hadisleri tesbit etmenin yollarını göstermeyi hedefleyen İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü’l-Münîf* ile mevzû hadisin tanıtımını kolaylaştırma arzusundadır.<sup>39</sup> İçerik üzerinden sonuca varma şeklinde özetlenebilen bu kaideler, eseri neredeyse bütünüyle bir metin tenkid faaliyeti olarak görmemizi sağlamaktadır. Mevzûat edebiyatı içerisinde metin tenkid çabalarının en yoğun göze çarptığı eser, *el-Menârü’l-Münîf*’tir. Haberler büyük çoğunlukla; Kur’an, sünnet, akıl, duygu, tarih veya ilmî verilerle mukayese üzerinden sonuca bağlanmıştır. Örneğin İbn Kayyim, kıyametin ne zaman kopacağına dair ön bilgi veren “Dünyanın ömrü yedi bin yıldır ve biz yedinci bin yıldayız.” şeklinde rivâyet olunan haberi, açık bir yalan olarak değerlendirmektedir. Müellif rivâyeti, “...Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır.” (A’raf 7/187), “Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır.” (Lokman 31/34). şeklindeki Kur’an’ın sarih ifadelerine aykırı bulduğunu beyan edip reddetmektedir.<sup>40</sup>

Haberin sünnetin bütünlüğüne uygunluğunu önemseyen İbn Kayyim, problemli gördüğü haberleri uydurma olarak tesbit etmekten kaçınmamıştır.

34 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu’l-Kussâs*, 97, 98, 120.

35 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu’l-Kussâs*, 98.

36 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu’l-Kussâs*, 106.

37 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu’l-Kussâs*, 120.

38 *Ehâdîsü’l-Kussâs*’ta içerik tahlili ile haberlerin tesbitine dair farklı örnekler için bk.: Muhammet Yılmaz, “İbn Teymiyye’nin Ehâdîsü’l-Kussâs Adlı Eseri Çerçevesinde Rivâyetleri Kabul ve Red Kriterleri”, *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Temmuz-Aralık 2003): 155-169.

39 İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü’l-munîf*, 43-44.

40 İbn Kayyim, *el-Menârü’l-Munîf*, 80, Kur’an’a arza dair farklı örnekler için bk.: 51-52, 67-70, 76-77, 84-86, 133.

Örneğin, cehennemden kurtuluşun, isim veya lakaplarla değil, ancak iman ve salih amellerle mümkün olduğunu vurgulayan İbn Kayyim, adı Muhammed veya Ahmed olan kimselerin övülmesini konu alan ve bu adlarla isimlendirilenlerin cehenneme girmeyeceğini ifade eden haberleri, abes bir medih olarak nitelemektedir. O, isimler üzerinden oluşan bu inancı, sahih sünnetin ortaya koyduğu ölçüye ve Allah Resûlü'nün dininde bilinen gerçeğe aykırı olarak değerlendirmekte ve ilgili haberi mevzû olarak tesbit etmektedir.<sup>41</sup>

Aklın hakemliğine büyük önem verdiği anlaşılan ve Hz. Peygamber'in (s) sözlerini vahiy olarak değerlendiren İbn Kayyim, uydurma hadisin vahye hatta sahâbî sözlerine dahi benzemeyeceğini vurgular.<sup>42</sup> Örneğin, "Size güzel yüz ve karakaşlar gerekli. Çünkü yüce Allah, güzeli ateş ile azap etmekten hayâ eder." rivâyeti için İbn Kayyim, sadece bu pislîği uydurana Allah lanet etsin tepkisi ile yetinerek<sup>43</sup> haberi mevzû olarak beyan eder. Aynı şekilde İbn Kayyim, "Kim 'Lâ ilâhe illallah' derse Allah bu kelimedenden ötürü o kimse için yetmiş bin lisanı olan bir kuş yaratır. O kuşun her bir lisanın yetmiş bin lehçesi vardır. O, bu lehçelerle kul adına istiğfarda bulunur." rivâyet için şunları söyler: "Bu tür ürpertici saçmalıkları uyduranlar, ya son derece cahil ve ahmak kimselerdir. Ya da bu tür ifadelerle Allah Resûlü'nün kemâlâtına eksiklik getirmeyi hedefleyen zındıklardır."<sup>44</sup> Eseri boyunca takip ettiği bu metot onun ilgili rivâyetlerin tesbitine metin üzerinden ulaştığının açık kanıtıdır.

His ve duygu üzerinden sonuca varmak, çoğunlukla ilk bakışta mevzû olduğu açık olan haberler için geçerli olmuştur. Haberin içeriğinin şahısta oluşturduğu rahatsızlık, mevzû hadis edebiyatı müelliflerini, aidiyetteki liyakat noksanlığına götürmüş ve onların sonuca daha rahat ulaşmalarına olanak sağlamıştır. Örneğin, "Kişinin konuşması anındaki hapsirliği, konuştuğunun doğruluğuna delalettir." rivâyetinin tahlilinde İbn Kayyim el-Cevziyye, "Bazıları bu hadisin senedini sahih kabul etseler de his ve duygu, bunun uydurma olduğuna inanmaktadır. Çünkü nice yalan söyleyenlerin o esnada aksırdıklarına şahit olmuşuzdur..."<sup>45</sup> şeklindeki değerlendirmesiyle bu haberi his ve düşünce bağlamında reddetmektedir. "İnsanların en

41 İbn Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 57. Sünnete arza dair farklı örnekler için bk.: 67-70, 76-77, 92-93, 84-86, 139.

42 İbn Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 61-62.

43 İbn Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 62.

44 İbn Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 50-51. Akla arza dair farklı örnekler için bk.: 66-67, 76-77, 115-116, 138.

45 İbn Kayyim, *el-Menâru'l-Munîf*, 51.

yalancısı, boyacılar ve kuyumculardır.” haberi için de İbn Kayyim, “His bu hadisi reddetmektedir. Zira râfızî, kâhin, tarikatçı ve münecimler; boyacı ve kuyumculardan daha fazla yalana başvururlar.”<sup>46</sup> şeklindeki ifadeleriyle ilgili rivâyetleri duygu üzerinden sonuca bağlamayı tercih etmiştir.

Haberlerin üslup ve içerik noktasında nebevî söyleme uygunluğu üzerinden tahlile tabi tutmayı yeğleyen ve neredeyse bütünüyle bu metot üzerinden eserini oluşturan İbn Kayyim el-Cevziyye, “Allah Resûlü (s), fakirlerin meclisine geldi ve gömleği yırtılıncaya kadar orada oynadı.” rivâyetini Allah Resûlü’nün sünnetine yakıştırmadığından haberi, iğrenç bir yalan olarak değerlendirir. Böyle bir işe cüret ettiğiinden de uydurana, Allah’ın lanetine müstahak görür.<sup>47</sup> İbn Kayyim’in, eserine “Allah Resûlü (s), fesat, zulüm, hoş olmayan, batıl, hakkı yerme ve bunların benzeri şeyleri içeren her hadisten münezzehdir.”<sup>48</sup> şeklinde bir bâb başlığı açmış olması müellifin, hadislerin tesbitinde, metnin ihtiva ettiği mananın Resûllullah’a olan liyakatine verdiği önemin göstergesidir.

Haberleri ilmî verilere arz ederek tahlile tabi tutmak, az da olsa İbn Kayyim’in rivâyet tesbit yöntemlerindedir. Örneğin, patlıcanın bazı hastalıkların şiddetini artıracığını ifade eden müellif, “Patlıcan her derde devadır.” şeklindeki rivâyeti tecrübeye dayanarak mevzû olarak tesbit etmektedir.<sup>49</sup> İlgili örneklerden de anlaşılacağı üzere rivâyetin metnine bakarak bir hadisin mevzû olup olmadığına ortaya konmaya çalışıldığı *el-Menârü'l-Munîf*, bütünüyle bir metin tenkid faaliyeti olarak karşımızda durmaktadır.

#### 4. EL-FEVÂİDÜ'L-MECMÛA/MUHAMMED B. ALİ EŞ-ŞEVKÂNÎ (1250/1834)

Genel olarak İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in etkisinde kalarak eseri *el-Fevâidü'l-Mecmûa*'yı oluşturan Şevkânî, haberlerin tahlilinde kimi zaman Suyûtî'nin (911/1505) tesâhüllerine katılsa da çoğu zaman mezkûr müelliflerin çizgisini takip etmektedir.<sup>50</sup> O da diğer müellifler gibi haberin içeriğini önemsemekte ve çoğu kez metin hakkında verdiği hük-

46 İbn Kayyim, *el-Menârü'l-Munîf*, 52-54.

47 İbn Kayyim, *el-Menârü'l-Munîf*, 139.

48 İbn Kayyim, *el-Menârü'l-Munîf*, 56-57.

49 İbn Kayyim, *el-Menârü'l-Munîf*, 51; Farklı örnekler için bk.: 51-52, 77-78.

50 Detaylı bilgi için bk.: Murat Kaya, *Mevzû Hadis Kültüründe Sûfi Müellifler*, (Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2016), 232-236.



me, İslamî değerlere liyakat üzerinden ulaşmaktadır. Sened tenkidine dair çabaların yoğun bir şekilde işlendiği eserde, rivâyetlerin Kur'an'a, sünnete, akla ve tarihe arzı şeklinde gerçekleşen içerik tahliline dair bazı tercihlere de rastlamak mümkündür. Örneğin, "Benden bir hadis rivâyet edildiğinde onu Allah'ın kitabına arz edin. Uyuyorsa kabul, uymuyorsa reddediniz." haberine dair münekkid muhaddislerin bazı tesbitlerine yer veren Şevkânî, "Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin." (Haşr 59/7). ayetini delil göstererek Peygamber'den gelen her türlü habere uymanın Allah'ın emri olduğunu hatırlatıp rivâyeti Kur'an'a arz ederek uydurma olarak tesbit etmektedir.<sup>51</sup>

*el-Fevâidü'l-Mecmûa*'da haberlerin sünnete arzına dair şöyle bir örneğe rastlanılmaktadır: "Hz. Peygamber (s), Ammâr'a şöyle dedi: Ey Ammâr! Sen hak yolda olduğun halde bâğî bir topluluk tarafından öldürüleceksin. Ey Ammâr b. Yâsir! Sen Ali'nin bir vadide, öteki insanların da başka bir vadide yol tuttuğunu görürsen Ali ile beraber ol." İbnü'l-Cevzî'nin bunun mevzû bir hadis olduğunu beyan ettiğini hatırlatan Şevkânî, haberin bütünüyle uydurma olmadığını ve "Ammâr'ı bâğî bir topluluk öldürecek."<sup>52</sup> kısmının *Sahîh-i Buhârî*'de geçtiğini hatırlatır.<sup>53</sup>

*el-Fevâidü'l-Mecmûa*'da rivâyetlerin önemli bir kısmı akla, his ve duyguya arz edilerek hükme bağlanmıştır. Örneğin, "Yanında verecek sadakası olmayan, Yahudileri lanetlesin. Şüphesiz bu sadakadır." rivâyeti için Şevkânî, Yahya b. Mâin'nin: "Akıl sahibi hiç kimsenin tenezzül etmeyeceği yalan ve batıl bir hadis" sözünü dikkatlere sunmakla yetinir.<sup>54</sup> Yine "Gökyüzüne çıkarıldığımda geçtiğim her semada adım Muhammedu'r-resûlullah olarak, benden sonra da Ebû Bekir-i Sıddîk'in adı yazılıydı." Şevkânî, İbn A'dî'nin Ebû Hureyre'den bu haberi merfû olarak rivâyet ettiğini, Suyûtî'nin istiharede bulunduğu ve şahidlerinin çokluğundan ötürü bu hadisin hükmünü hasen olarak kabul ettiğini, el-Hâtib'in bunu *Tarih*'inde zikrettiğini ve el-Bezzâr'ın da *Müsned*'inde İbn Ömer'den bu haberi merfû olarak rivâyet ettiğini haber verir. Yukarıdaki bilgileri sıraladıktan sonra Şevkânî,

51 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 374.

52 Bu rivâyet ile ilgili detaylı bilgi için bk.: Mahmut Demir, "Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: "O'nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek..." Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/3, (2007).

53 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 492-493.

54 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 93-94.



bütün bunları delil olmaktan yoksun ve bir sürü tartışmadan hâlî olmayan bilgiler olarak değerlendirip, rivâyet yolları ne kadar çok olursa olsun böyle bir rivâyetin hasen lî-gayrihî dahi olamayacağını ifade eder.<sup>55</sup>

“Bana nisbet edilen bir hadis duyduğunuzda; kalpleriniz iyi görür, karşısında saç ve deriniz yumuşarsa onu söylemeye ben sizden daha layığım. Bana nisbet edilen bir hadis işitir de kalpleriniz onu inkâr eder, saç ve deriniz ondan nefret ederse ben size göre ondan daha çok uzağım.” rivâyetinin tahlilinde Şevkânî, “Her ne kadar bu hadisin sahih olabileceği söylene de kalbim, saçlarım ve derim bunun sahihliğini kabul etmemektedir.”<sup>56</sup> Görüldüğü gibi müellif haberi, his ve duyu organları üzerinden tahlile tabi tutmakta ve ilgili rivâyetin sabit olamayacağına duyular üzerinden karar vermektedir.

*el-Fevâidü'l-Mecmûa*'da kimi rivâyetlerin, tarihi verilere arz edilerek tesbit edildiğine şahit olmak da mümkündür. Örneğin Şevkânî, çeşitli sebeplerden ötürü yalan yere sahabe olduklarını iddia edenlerin kimler olduğu ve bunlarla alakalı eleştirilerin de neler olduğuna dair bir bâb başlığı açar. Akabinde en son hicri 102 de Mekke'de vefat eden sahabenin Ebu't-Tufayl Âmir b. Vesile el-Cuhenî olduğunu ifade edip ilgili iddiaların icmâya ve tarihi verilere aykırı olduğunu hatırlar.<sup>57</sup>

Şevkânî, mana bakımından kendisinde bir itminan oluşturmamayan haberleri kabul etmez. Genelde bu tür haberler için detaylı tahlillere ihtiyaç hissetmez, içeriğe dair özlü eleştiri ifadeleriyle yetinir. Müellifin bu tutumu metin tenkidini önemsediğinin kanıtıdır. Örneğin, “Her ümmetin bir firavunu vardır. Bu ümmetin firavunu da Muaviye'dir.” rivâyeti için detaylı tahlillere ihtiyaç duymayan Şevkânî, “Bu hadis mevzûdur.”<sup>58</sup> ifadesiyle yetinir. “Kim aşure günü oruç tutarsa, kendisine on bin melek sevabı verilir.” Suyûtî'nin uzunca tahlillerle bu haberi, İbn Abbâs'tan merfû olarak değerlendirmesine itiraz eden Şevkânî, sözü uzatmadan “Bu hadis uydurmadır.”<sup>59</sup> beyanıyla yetinir. Görüldüğü gibi *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, diğer üç esere oranla sened tenkidinin daha fazla önemsendiği bir eser olmakla birlikte mevzûat edebiyatında metin tenkid izlerinin fazlaca görüldüğü bir çalışma olarak karşımızda durmaktadır.

55 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 421.

56 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 361-362. Farklı örnekler için bk.: 363, 570

57 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 517-519. Farklı örnekler için bk.: 318, 480, 499, 625.

58 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 501.

59 Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 129-130. Farklı örnekler için bk.: 247, 250, 253, 254.

### 5. EL-ÂSÂRÜ'L-MERFÛA /ABDÛLHAY EL-LEKNEVÎ (1304/1886)

*el-Âsârü'l-Merfûa*, haftanın veya yılın belirli gün veya gecelerinde ifası önerilen kimi ibadetlere dair haberlerin analizi üzerine inşa edilmiş bir çalışmadır. Öteki müelliflerden farklı olarak kendisine ulaşan bütün mevzû hadisleri değil, belli konu ve özellikteki haberleri derlemeyi tercih eden Leknevî, rivâyetleri Kur'an'a, sünnete veya tarihi verilere arz edip sonuca bağlamaktan ziyade muhtevadaki ölçsüzlük ilkesi üzerinden hükme varmayı tercih etmiştir. Mevzû haberlerin üzerlerinde karanlık, üslubunda basitlik ve metninde de rahatsızlık verici çirkinliklerin bulunduğunu vurgulayan<sup>60</sup> Leknevî, eserinin tamamında rivâyetlerin tahlilinde bu ölçüye dikkat ettiğini ve çoğunlukla haberin içeriği üzerinden sonuca vardığını ima etmektedir. Örneğin, haftanın farklı gün veya gecelerine has kimi namazlar ile ilgili haberleri sıralayan Leknevî, ancak hadis ilminden uzak bazı kesimlerin bu tür haberlere kanabileceğini dile getirdikten sonra metne dair tepkisini, "Hz. Peygamber (s) adına söylenmiş, ürpertici çirkinlikler barındıran uydurma hadisler"<sup>61</sup> şeklinde dile getirir.

Leknevî *el-Âsârü'l-Merfûa*'da, içeriğe yönelik hoşnutsuzluğun bir tezahürü olarak pek çok rivâyeti, ölçüden ve İslamî mantaliteden uzak görüp mevzû diye tesbit etmiştir. Örneğin, "Yüce Allah kendi nurundan bir parça alarak Hz. Peygamber'in (s) nurunu yaratmıştır." rivâyetinden ciddi rahatsızlık duyan müellif, Yüce Allah'ın zatının her şeyden münezzeh olduğunu ifade edip, haberi safсата bir söz olarak değerlendirmektedir.<sup>62</sup>

Belli bir ölçü, usul ve denge dâhilinde hareket eden Hz. Peygamber (s), beyanatlarında bu dengeyi ihmal etmemiştir. Allah Resûlü'nün bu titizliği, mevzû hadisin tesbitinde yardımcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kimi zaman İslam'ı yermeyi ve onunla alay etmeyi kast eden, kimi zaman da bir takım iyi niyetlerle kalbin duygulanmasını hedefleyen<sup>63</sup> bu tür uydurma haberler, Leknevî tarafından aklî gerekliliklere zıt, şer'i kanunlara aykırı<sup>64</sup> kabul edilmiş; ölçü ve üslup üzerinden bir analize tabi tutularak hükme bağlanmıştır. Metne dönük rahatsızlıkların yansıması olarak ortaya çıkan pek çok rivâyet, Hz. Peygamber'in üslubuna aykırılık üzerinden tahlile

60 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 58.

61 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 58.

62 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 42.

63 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 89.

64 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 85.

tabi tutulup mevzû kabul edilmiştir. Örneğin, Recep ayının onu veya on beşinin mübarek oluşu gerekçesiyle o günlere has tutulan oruç veya kılınan namazların varlığına dair haberleri sıralayan Leknevî, ilgili araştırmalardan sonra şu sonuca vardığını ifade eder: “Bildim ki bunlar, şer’i kitaplarda aslı olmayıp sûfiler arasında meşhur olan haberlerdir.”<sup>65</sup>

*el-Âsâru'l-Merfûa*, belli konu ve özelliklere sahip uydurma haberleri konu edindiğinden Leknevî, metin tenkidinin somut kıstaslarını kullanmak yerine haberleri; akli, hissi veya şer’i ölçütler üzerinden tesbit etmeye gayret göstermiştir.

Haberin hangi râvîler tarafından rivâyet edildiği ve hangi eserde bulunduğuna bakmaksızın metinde şeriatta uyumluluğu esas alan,<sup>66</sup> rivâyet olunan hadisleri muhteva bakımından nebevî üslup ve tatbikatla uyumlu görmeyi arzulayan mevzû hadis edebiyatı müellifleri, rivâyetlerden senedsiz olanlara güvenmemiş, senedli olanları da araştırmaya tabi tutmuşlardır.<sup>67</sup> Sened ve metin açısından oransal olarak dengeyi tutturmaya büyük özen gösteren müelliflerin mevzû hadisin tesbitindeki yöntemlerini Leknevî'nin şu beyanatıyla özetlemek mümkün olacaktır: “Hadisin sağlam bir senedi yoksa râvîleri meçhûl, zayıf veya sâkit gibi sebeplerden ötürü cerh edilmişler ise ve metninde de rekâket bulunuyorsa bu hadis mevzûdur.”<sup>68</sup> Dolayısıyla mevzûat edebiyatı eserleri incelendiğinde müelliflerin içeriğe dönük rahatsızlıklarını ifade eden ve metin tenkidi kapsamına giren analizlerine sıkça rastlanmaktadır. Sened ve metin esaslı bir denge ile tenkid faaliyetinde bulunmayı hedefleyen mevzûat edebiyatı müellifleri, rivâyetin tesbitinde metin tenkidini ihmal etmemişlerdir.

Çalışma konusu edindiğimiz eserlerde haberlerin; Kur’an, sünnet, akıl, tarih veya ilmî tecrübeye arzı ile cereyan eden metin tenkid faaliyetlerine yoğun şekilde rastlamak mümkün olduğu gibi içeriğin müellifte oluşturduğu hoşnutsuzluk nedeniyle kimi kısa söylemlere de rastlamak mümkündür. Haberin manasına duyulan tepkinin birer yansıması olarak vücuda geldiği belli olan bu özlü ifadeler, ilgili eserlerde önemli bir yekûn teşkil etmektedir. Bu tür ifade ve ilgili örneklerinin sunumu, mevzû hadis literatüründe metin tenkid faaliyetlerinin yoğunluğuna delil olacaktır.

65 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 78.

66 Örnek için bk.: Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 121-123.

67 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 18-19.

68 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 81.

## 6. MEVZÛAT EDEBİYATINDA METİN TENKİDİNE DAİR BAZI ÖZLÜ İFADELER

Mevzû hadis edebiyatında metin tenkid faaliyeti, iki farklı üslup üzerinden kendisini göstermiştir. Birincisi haberlerin; Kur'an, sünnet, akıl, ilmî tecrübe veya tarihten ilgili delile arz ile mukayese üzerinden yapılan işlem. İkincisi, somut bir arz işlemi gerçekleşmeden haberin içeriğine duyulan rahatsızlığın bir tezahürü olarak vuku bulan işlem. Mevzûat edebiyatında manaya duyulan tepkinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan ve içerik tenkidine dair bir ön aşama izlenimi veren, kimi zaman gerekçeli kimi zaman da herhangi bir gerekçe belirtilmeden dile getirilen ifadelerle sonuca ulaşma gayretleri, haddi zatında birer metin tenkid faaliyetidir. Bir rivâyetin tahlilinde senede dair kısmi bazı beyanatları da muhteva eksenli hükmün somut emareleri olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Hadis uydurmayı İslam'ı ayıplamak ve dini tahrif etmek olarak değerlendiren mevzûat edebiyatı müellifleri, haber ile ilgili hükmü ifade eden lafızlar noktasında benzer bazı tabirler kullanmayı tercih etmişlerdir. İçerik tahliline dair olduğu anlaşılan bu tür tercihler, metin tenkid faaliyeti olarak değerlendirilebilecek unsurlardır. Kimi zaman bazı toplu analizler şeklinde varlığını hissettiren bu terminoloji, içerik tenkidine dair farklı bir analiz olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevzûat literatüründen derleyerek sunacağımız aşağıdaki bazı misaller, rivâyetlerin tahlilinde metin tenkidini ifade eden farklı tercihlerin örnekleridir.

"Bu hadisin sabit hiçbir senedi yoktur."<sup>69</sup>, "Râvîlerden filan kişi yalancıdır, metrûktür."<sup>70</sup> ve "O, Hz. Peygamber (s) adına güvenilir şahıslardan yalan haberler rivâyet eder."<sup>71</sup> şeklinde özetlenebilecek ifadeleri sened eksenli tesbitler olarak değerlendirmek mümkün iken "Bu metinde Hz. Peygamber'den

69 "Rabbim beni güzel bir edep ile terbiye etti." rivâyeti için Şevkânî, "Bu hadisin malum bir senedi yoktur." değerlendirmesinde bulunur. Şevkânî, *el-Fevâidu'l-mecmûa*, 413.

70 "Yüce Allah buyurdu ki: Ey beni Âdem! Ben senin ayrılmaz nasibinim. O halde nasibin için gayret göster. Her insandan kaçış vardır fakat benden yoktur." rivâyeti için İbnü'l-Cevzî şu açıklamayı yapmıştır: "Hatîb dedi ki: Bu, metni mevzû bir hadis olup söz konusu isnad üzerine inşa edilmiştir. İbnü'l-Cârûd hariç rivâyetin bütün râvîleri, sıdk ile malum meşhur şahsiyetlerdir; ancak o yalancıdır." İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 3: 136. Farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 3: 214, 217, 220.

71 "Ebû Bekir vezirim ve benden sonra ümmetim için halifemdir. Ömer dostum ve dilimle konuşur. Osman bendendir. Ali ise kardeşim ve sancağımın sahibidir." İbnü'l-Cevzî, bu haberin tahlilinde: "Bu hadis mevzûdur ve râvîsi bir şey değildir. O kendisine güven duyulsun diye güvenilir şahıslardan karıştırarak hadisler rivâyet eder." İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 404. Farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 194, 397, 404.

sabit olan sahih bir şey yoktur.”<sup>72</sup>, “Allah Resûlü’ne (s) ait bu şekilde malum bir ifade yoktur.”<sup>73</sup>, “Bu metin batıldır.”<sup>74</sup>, “Bu hadis hem sened hem de metin açısından batıldır.”<sup>75</sup>, “Bu hadis muhaddislerin ittifakı ile mevzûdur.”<sup>76</sup>, “Bu hadis bütün yönleriyle batıldır.”<sup>77</sup>, “Bütün bunlar ilim ehlinin ittifakıyla yalan ve iftiradır.”<sup>78</sup> şeklindeki özlü ifadeleri de metin eksensli yorumlar olarak değerlendirilmek mümkündür.

- 72 “Bu dünyanın cennetleri; Şam’da Dımaşk, Horasan’da Merv, Yemen’de de San’a yerleşkeleridir.” Bu rivâyeti, Yemen’den bazı tarihçilerin zikri olarak tesbit eden Şevkânî, bunu hadis kitaplarında bulamadığını ifade eder. Şevkânî, *el-Fevâidu’l-Mecmûa* 525; İbnü’l-Cevzî, “Zekâtı veriniz. Verirken de ilim ehlini gözetiniz. Zira o, daha iyi ve daha takvalıdır.” haberi için de bu metin batıl ve Hz. Peygamber üzerine bir yalandır. Senedinde bazı meçhul râvîlerin bulunduğu bu metin için kitapta doğruluğuna dair herhangi bir veriye ulaşamadığını ifade eder. İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 2., 150. Farklı örnekler için bk.: İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 146; 3: 14, 42; İbn Teymiyye, *Ehâdisu’l-Kussâs*, 36, 59, 63, 74, 83; Leknevî, *el-Asâru’l-merfûa*, 98.
- 73 “Hz. İbrahim (a.s.) ölünce yüce Allah ona: Ey İbrahim! Ölümü nasıl buldun? diye sordu. İbrahim (a.s.), yaş yüne batırılıp geri çekilen şiş gibi buldum. dedi. Allah, biz onu senin için kolaylaştırdık, buyurdu.” Bu rivâyet için İbnü’l-Cevzî, İbn Hibbân’ın metin eksensli şu tesbitini aktarmakla yetinir: “Bu metin mevzûdur. Cafer b. Nasr, sikâ râvîlerden kendisine rivâyet olunmayan haberler nakleder.” İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 3: 220. Farklı örnekler için bk.: İbn Teymiyye, *Ehâdisu’l-Kussâs*, 29, 93, 97, 101, 105; İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 2: 194, 228, 272.
- 74 “Fakirlik iftiharımıdır. Onunla övünürüm.” İbn Teymiyye bu haber için “Müslümanların eserlerinde rastlanılmayan bir uydurma” tanımlaması yapar. İbn Teymiyye, *Ehâdisu’l-Kussâs*, 49. Farklı örnek için bk.: İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 2: 232.
- 75 “Balık yemek bedeni gevşetir.” rivâyetin manasına dair çeşitli mülâhazalarda bulunan İbnü’l-Cevzî, bu haberin sıhhati için: “Bu, isnadı ve manası bakımından hiçbir kıymeti olmayan bir hadistir.” değerlendirmesinde bulunur. İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 3: 15. Müellifin haberi mana bakımından da tahlile tabi tutması içerik tenkidinin açık beyanıdır. Farklı örnekler için bk.: İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 2: 224, 263.
- 76 “Aynı yıl içerisinde hem beni hem de babam İbrahim’i ziyaret eden cennete gider.” haberi için İbn Teymiyye, “Bu hiçbir hadis ehlinin rivâyet olunmamış yalan ve uydurma bir haberdir.” tesbitiyle yetinir. İbn Teymiyye, *Ehâdisu’l-Kussâs*, 61. Farklı örnek için bk.: Leknevî, *el-Asâru’l-Merfûa*, 63.
- 77 Enes b. Mâlik’in şöyle bir haber rivâyet ettiği nakledilir: “Allah Resûlü’ne (s) farklı türlerde güzel kokular hediye edilmişti. Hz. Peygamber (s) hepsini iade edip sadece merzencüşü kabul etti. Kendisine Ya Resûllullah (s) tüm kokuları iade edip merzencüşü niçin kabul ettiniz? diye sorduğumda O da ‘İsrâ Gecesi ben semada iken merzencüşün arşın altında yetiştiğini gördüm.’ diye cevap verdi. Bu rivâyetin tahlilinde İbnü’l-Cevzî, Ebû Bekir el-Hatîb’in “O metin ve sened açısından uydurma bir haberdir.” değerlendirmesine yer verir. İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 3: 64. Farklı örnekler için bk.: İbnü’l-Cevzî, *Kitabü’l-Mevzûât*, 1: 105, 150, 214; 2:216, 247.
- 78 Hz. Peygamber’in (s) nurunu konu edinen haberleri değerlendiren Leknevî ilgili tüm rivâyetleri, ilim ehlinin ittifakıyla yalan ve iftira olarak değerlendirir. Leknevî, *el-Asâru’l-Merfûa*, 42-43.

Metnin müellifteki olumsuz yansıması olarak ortaya çıkan “Bu hadis mevzûdur. Uyduran İslam’ı karalamaya yeltenmiştir.”<sup>79</sup> “Bu hadis mevzûdur. Uyduran dini yıkamayı kast etmiştir.”<sup>80</sup>, “Bu, mevzû rivâyetlerin en çirkin olanıdır.”<sup>81</sup> veya “Bu mevzû bir hadistir. Bunu uydurana Allah iyilik vermesin. Çünkü o, ürpertici çirkinliklerle İslam’ı karartmakta, Allah Resûlü’ne (s) ve sahâbeye layık olmayan sözler nakletmektedir.”<sup>82</sup> şeklindeki tenkid lafızları da, metin tenkidinin varlığına delil olabilecek tercihlerdir. Zira müellif, haberin içeriğini İslam’a liyakat bağlamında problemlili görmekte ve rivâyetin din için ciddi bir tehlike olduğunu hatırlatmaktadır.

“Bu konuya dair rivâyet olunan hadislerin hepsi yalan ve uydurmadır.”<sup>83</sup>, “Bu konu ile alakalı bütün rivâyetler batıl ve asılsızdır.”<sup>84</sup>, “Bu konuya dair sahih hadis yoktur.”<sup>85</sup> şeklinde özetlenebilecek ifadeler, çoğunlukla metin

79 İbnü'l-Cevzî, Hayber'in fethinden sonra ganimet olarak Hz. Peygamber'in (s) payına düşen siyah bir eşeğin, Hz. Peygamber ile konuşmasını dile getiren bir rivâyeti zikreder. Haberin sunumundan hemen sonra müellif, “Bu hadis mevzûdur. Uydurana Allah lanet etsin. O, bununla ancak İslam’ı yermeyi ve onunla alay etmeyi kast etmiştir.” tahlilinde bulunur. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 294. Farklı örnek için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 242.

80 Hz. Peygamber (s) ile Yahudi bir bostancı arasında geçen ve Hz. Yusuf'a secde eden yıldızların adlarını konu edinen rivâyeti zikreden İbnü'l-Cevzî, bu haber için “Bu hadis, Hz. Peygamber (s) adına söylenen bir yalandır. Onu uyduran İslam’ı yıkmaya kast etmiştir.” değerlendirmesinde bulunur. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1:145-146.

81 Berat gecesinde kılınan elli rekâtlı bir namazın, kişiye kazandırdıklarını abartılı bir üslup ile dile getirilen haber için Leknevî, mevzû haberlerin en çirkinini değerlendirmesini yapar. Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 84. Farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 369, 373; 3: 195, 240.

82 Son derece dramatik bir üslup ve detaylı bir anlatım ile dile getirilen Ukkâşe'nin Allah Resûlü'nden (s) darp ile kısas uygulama talebinin işlendiği olayı İbnü'l-Cevzî, tema olarak çirkin kabul edilip reddeder. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1: 295-301.

83 İbnü'l-Cevzî'nin, “Akla dair pek çok şey rivâyet edilmiştir. Fakat onunla alakalı sabit bir şey yoktur.” değerlendirmesi bu durumun tipik örneklerindedir. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1:177. Farklı örnekler için bk.: İbn Kayyim, *el-Menâru'l-munif*, 56, 63, 64, 65, 66, 67, 87, 294; Mevsilî, Ömer b. Bedr, *el-Muğnî ani'l-hfzi ve'l-kitâbi*, (*Cünnetu'l-murtâb bi nakdi el-muğnî ani'l-hfzi ve'l-kitâb* adlı eserin içinde), Tsn: Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994): 1: 21; Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *Sifru's-Saâde*, Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih- Ömer Yusuf Hamza (Kahire: Merkezu'l-Kitâb, 1997): 279.

84 Yararılma esnasında yüce Allah'ın ruhlar arasında Ebû Bekir'in ruhunu seçtiği ifade edilen haber ve benzerleri için Fîrûzâbâdî, “Bu konuya dair bütün rivâyetler batıl ve asılsızdır.” değerlendirmesinde bulunur. Fîrûzâbâdî, *Sifru's-Saâde*, 274. Farklı örnekler için bk.: Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa*, 541, 624.

85 Leknevî, haftanın gün veya gecelerine has namazalar için sahih bir şeylerin olmadığını

eksenli tahliller sonucu verilmiş birer hüküm cümlesidir. Konuya dair ilgili haberler incelediğinde müelliflerin, kimi zaman sahih senedlerin yokluğu, kimi zaman da içeriğin dinî düşünce ile uyumsuzluğu üzerinden bir yöntem geliştirerek bu türden toplu değerlendirmelere ulaştıkları görülecektir. Neredeyse bütünüyle böyle bir içeriğe sahip olan *el-Muğnî ani'l-Hıfzi ve'l-Kitab, Hâtimetü Sifri's-Saâde, el-Menârü'l-Münîf*, ve *el-Âsârü'l-Merfûa* adlı mevzûat edebiyatı eserlerinde de örneklerine sıkça rastlayabildiğimiz bu tür toptancı analizler, rivâyetlerin senedlerine bakmaya gereksinimin olmadığı iması ile mevzû hadislerin tesbitine dönük kolaylaştırıcı bir metot olarak geliştirilmiştir.

Mevzûat edebiyatı müelliflerinin râvîlere dönük kimi değerlendirmelerinde “Bu hadis mevzûdur. Uydurana Allah lanet etsin.”<sup>86</sup> “Bunu uydurana Allah rezil etsin.”<sup>87</sup> şeklinde özetlenebilecek bazı sert tahlillerine de sıkça rastlanılmaktadır. İlk etapta sened tenkidi izlenimi veren bu tür tabirler, aslında metin tenkidi kapsamına dâhil olabilecek tercihlerdir. Çünkü müellifi ağır bir bedduaya sevk eden, ilgili haberin içeriğine duyulan tepkidir. Bu tür kullanımlara genelde akla ve İslamî anlayışa muhalefeti açık olan haberlerin tahlilinde rastlamak, bu durumun kanıtlarındandır. İfade olunduğu üzere bu tür cümleler, metnin içerdiği problemlerden kaynaklanan tepkilerdir.

Müellifin hadis diye uydurulmuş metnin içeriğine duyduğu bir tepkinin yansıması olarak ortaya çıkan, şaşkınlık ve taaccüb bildiren ifadeleri de, metin tenkid faaliyetinin birer sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Örneğin, “Bu haberin nakli ne garip bir haldir.”<sup>88</sup> “Bu hadisin yazılımı ancak

ifade eder. Leknevî, *el-Asârü'l-Merfûa*, 56, 58. Farklı örnekler için bk.: Mevsîlî, *el-Muğnî*, 1: 100, 2: 242.

86 Örneğin: İbnü'l-Cevzî, taarruzu açık olan “Ümmetim içinde adı Muhammed b. İdris (İmam Şâfiî) olan bir şahıs zuhur edecektir. O, ümmetim için şeytandan daha zararlı olacaktır. Ve yine ümmetimden adı Ebû Hanîfe olan bir zat gelecektir ki, o da, ümmetimin ışığıdır.” rivâyetin hemen akabinde “Bu hadis mevzûdur. Uydurana Allah lanet etsin.” tesbitinde bulunur. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 48.

87 “Kim baklayı kabuğu ile yerse, Allah o kişiden yediği kadar dert çıkarır.” rivâyetinin tahlilinde İbn Kayyim, “Allah uydurana lanet etsin.” tesbiti ile yetinir. İbn Kayyim, *el-Menârü'l-Munîf*, 55. Farklı örnekler için bk.: İbn Kayyim, *el-Menârü'l-Munîf*, 48, 49, 51, 57, 62, 139.

88 Ufukların Müslümanlara açılacağı ve Kazvîn Şehri'nin fethedileceği ifade edilen ve akabinde kim Kazvîn'de kırk gün veya kırk gece kalırsa kendisine cennetten büyük mükâfatların tahsis edileceğini haber veren rivâyet için İbnü'l-Cevzî, “Onca ilmüne rağmen İbn Mâce'nin bu haberin durumunu beyan etmeden *Sünen*'inde zikretmesi ne garip bir haldir. O, Sahîhayn'da Kim yalan olduğunu bildiği halde benden bir hadis rivâyet ederse



garipsemek için helaldir.”<sup>89</sup> ve “Bu tür uydurmaların rivâyeti ne de şaşılacak bir haldir.”<sup>90</sup> şeklinde özetlenebilen söylemler de içerik tahlili sonucunda ortaya çıkmış hükümlerdir.

Mevzûat edebiyatı müelliflerinde haberlerin tesbitinde kimi zaman çeşitli tereddütlerin varlığı kendisini hissettiren, kimi zaman da ilgili kararda kesin bir itminan söz konusudur. Mevzû olduğunda emin olunan haberlerin analizinde “Bu hadisin mevzû oluşunda şüphe yoktur.”<sup>91</sup>, “Dinleyici onun yalan konuştuğundan şüphe etmez.”<sup>92</sup> şeklinde tabirlerin kullanımı tercih edilir. İhtimale yer vermeksizin haber ile ilgili bu hükme varış, sened değil, metin üzerinden tahakkuk eden bir sonuçtur. Zira müellif, rivâyetin kabulünü içeriğinden ötürü reddetmektedir.

Mevzû hadis edebiyatı müellifleri, rivâyetlerin tahlilinde kimi zaman hükmün ispatına dair çeşitli gerekçeleri ileri sürerken kimi zaman da herhangi bir sebep bildirme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Mevzû hadis edebiyatında sıkça rastlanılan bu tür haberler için sadece “mevzûdur”, “batıldır”, veya “aslı yoktur” şeklindeki özlü ifadelerle yetinilmiştir.<sup>93</sup> Rivâyetin metninin, sahih olmadığına olan inanç üzerinden varılan bu tür sonuçlar, sened tahlilinden ziyade metin tenkidinin örneklerindedir.

Uydurma kimi haberler için dile getirilen “manen sahihtir.” hükmü, metin tenkid faaliyetinin bir ürünüdür. Zira bazı mevzû hadisler, İslamî

---

o yalancılardandır. hadisini bilmez mi? O bilir ki: Avam, eğer bu hadis sahih olmasaydı bu âlim onu zikretmezdi deyip onunla amel eder. Fakat asabiyet, ülke ve vatan sevgisi galip geldi.” değerlendirmesinde bulunur. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 55-56.

89 Örneğin, “Fakirler, zenginlerin mendilleridir. Onlarla günahlarını silerler.” rivâyeti için İbn Hibbân: “Şaşkınlığı ifade etme dışında onu zikretmek helal değildir.” ifadesini tercih eder. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 154. Farklı örnekler için bk.: İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 2: 199, 262, 264.

90 İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 3: 91.

91 Allah'ın hediyesi olarak Cennet ehlinin parmaklarına takılacak ve üzerinde selamet ve afiyet temennisine dair çeşitli ifadelerin yazıldığı on yüzüğü konu edinen bir rivâyet için İbnü'l-Cevzî, “Bu hadisin mevzû oluşunda şüphe yoktur.” değerlendirmesinde bulunur. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 3: 251.

92 Yüce Allah'ın öfkesinin, Kur'an okuyan çocuklara muttali olması ile dindiğini ifade eden haber için İbnü'l-Cevzî, “Bu hadis sahih olmayıp lafızları da münkerdir. Dinleyen onun uydurma olduğundan şüphe etmez.” ifadesini tercih eder. İbnü'l-Cevzî, *Kitabü'l-Mevzûât*, 1:126.

93 İbn Teymiyye'nin *Ehâdisü'l-Kussâs'*ında, Kavukçî'nin *el-Lü'lü'ü'l-Marsû'*asında ve M - hammed Beşîr el-Ezherî'nin *Tahzîrü'l-Müslimîn'*inde bu tür özlü tercihlere sıkça rastlamak mümkündür.



düşünceyle manen uyumlu haldedirler. Mevzûat edebiyatı müellifleri, bu tür haberlerden bazıları için “*Mevzûdur fakat manen sahihtir.*”<sup>94</sup> değerlendirmesinde bulunurlar. Böyle bir sonuca, ancak içerik üzerinden ulaşılabilir. Dolayısıyla mana üzerinden bir çıkarsamanın sonucunda oluşan “*Manen sahihtir.*” tabirini de, metin tenkid faaliyeti kapsamında ortaya çıkan bir ifade olarak değerlendirmek mümkün olacaktır. İbn Teymiyye, mananın doğru olması, rivâyetin peygambere aidiyeti anlamına gelmeyeceğini ifade etmesine<sup>95</sup> rağmen pek çok mevzûat edebiyatı müellifi gibi kendisi de uydurma kimi haberler için “*Manen sahihtir.*” tabirini kullanmıştır.<sup>96</sup>

Senede dair herhangi bir tartışmaya girmeksizin içeriğin doğruluğunu ispatlayacak hiçbir verinin olmayışı üzerinden metnin ifade ettiği inancın dinde olmadığına karar vermek de, metin eksenli bir tahlilin sonucudur. Örneğin recep ayının on beşinin kutsallığı ve o güne has oruç ve namazın varlığına dair haberleri araştırdığını ifade eden Leknevî sonuç olarak: “Bil-dim ki bu, sûfîler arasında meşhur fakat şeriat kitaplarında aslı olmayan inançlardır.”<sup>97</sup> değerlendirmesinde bulunur.

Herhangi bir mukayese işlemine tabi tutulmaksızın metnin içeriğine duyulan tepkinin birer yansıması olarak gün yüzüne çıkan “Bu metin batıldır.”, “Bütün bunlar ilim ehlinin ittifakıyla yalan ve iftiradır.”, “Bu hadis mevzûdur. Uyduran dini yıkamayla kast etmiştir.”, “Bu haberin nakli ne garip bir haldir.”, “Bu hadisler mevzûdur. Allah bunu uydurana lanet etsin ve kendisine rahmet etmesin.” ve “Mevzûdur fakat manen sahihtir.” şeklindeki tepkisel ifadeler, ancak manaya yönelik rahatsızlığın birer ifadesi olup haberlerin metin açısından tenkid edilmesinin birer sonucudur.

Kimi haberlerle ilgili hükmün akabinde müellifin, rivâyetlerin senedlerinde zayıf, yalancı veya meçhul râvîlerin bulunduğu dair tesbitleri, rivâyetlerin salt sened üzerinden tahlile tabi tutulduğuna delil değildir.

94 “Ben Dâd harfini söyleyenlerin en güzel söyleyeniyim.” rivâyeti için Şevkânî, “Aslı yo - tur fakat manası sahihtir.” tesbitinde bulunur. Şevkânî, *el-Fevâidu'l-Mecmûa*, 413. “Manen sahihtir.” tabirinin kullanımı için bk.: Kermî, Mer'î b. Yusuf el-Makdisî, *el-Fevâidu'l-mevzûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, Thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 1998): 92, 136; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzûlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetu'l-Kuds, h.1351): 1: 35, 70, 194, 2: 29, 88, 179; Ğazzî, Ahmed b. Abdulkerim, *el-Ceddu'l-hasîs fi beyâni mâ leyse bi hadîs*, Thk. Fevvâz Ahmed Zemirulî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997): 82, 109, 120.

95 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu'l-Kussâs*, 124.

96 İbn Teymiyye, *Ehâdîsu'l-Kussâs*, 27, 62, 67.

97 Leknevî, *el-Asâru'l-Merfûa*, 78.

Bilakis bu tür değerlendirmeler, metin kaynaklı reddin somut gerekçesi olarak rivâyeti uyduranın tesbiti içindir.

## SONUÇ

Haberlerin Hz. Peygamber'e (s) aidiyetlerinin tesbitinde, senedle birlikte içerik tenkidine de özen gösteren mevzûat edebiyatı müellifleri, metin tenkidinin asıl sahipleri olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Mevzûat edebiyatının temel kaynaklarından sayılan *Kitabü'l-Mevzûât*, *Ehâdîsü'l-Kussâs*, *el-Menârü'l-Münîf*, *el-Fevâidü'l-Mecmûa* ve *el-Âsârü'l-Merfûa* adlı eserler, metin tenkidi yoğunluğu açısından literatürde farklı bir konuma sahip çalışmalardır. Neredeyse her sayfasında içerik tenkidine rastlamanın mümkün olduğu bu eserler, koruma veya kolla mantalitesinden uzak bir üslup üzerine inşa olunmuş ve hadislerin tesbitinde yalnızca senedin temel ölçüt olmadığı inancıyla kaleme alınmışlardır.

Rivâyetlerin tesbitinde sened tahlilinin daha çok tercih edildiği malum bir gerçektir. Ancak özellikle çalışma konusu edindiğimiz eserler dikkate alındığında bu durumun farklı bir boyut kazanacağı da muhakkaktır. Zira onlar isnadın sahihliğinin, hadisın sahihliğini gerektirmediği inancına sahip muhakkik münekkid muhaddislerdir. Bu da muhaddisler nezdinde tenkid işleminin isnad ile sınırlı kalmadığı ve özellikle mevzû hadislerin tesbitinde içerik tenkidine ciddi önemin verildiğini ortaya koymaktadır.

Akıl ve mantık ölçülerini zorlamasından ötürü mananın kalpte oluşturduğu hoşnutsuzluk, basitlik veya çirkinlikten dolayı haberdeki seviye yoksunluğunun Hz. Peygamber'in üslubuna yakıştırılamaması ve mevzû olduğu açık olan haberler için detaylı tahlillere ihtiyacın olmadığına dile getirilmesi gibi beyanatlar, içerik üzerinden hükme varmanın adıdır. Nitekim mevzûat edebiyatı müellifleri, metnini sorunlu gördükleri hadisler hakkındaki hükümlerinde teferruatlı beyanatlara ihtiyaç duymadan kısa ifadelerle sonuca varmayı tercih etmişlerdir.

Hadis ile ilgili hükmü verip akabinde râvîyi tenkid etmek, sened tenkidini andırmayan kısa ifadelerle tahlili gerçekleştirmek veya sadece; "Bu hadis mevzûdur, batıldır, aslı yoktur." gibi sözlerle yetinmek gibi tercihler, salt sened tenkidi değildir. Bu tür gayretleri, sened tenkidinden ziyade metin tenkidine yormak daha doğru olacaktır. Kimi zaman ikili bir tahkikin peşi sıra vukuu bulunduğu bu tür durumlarda müellif, rivâyetin uydurma olduğuna kani olmuş, o güvenle haberi içerik üzerinden reddetme eğiliminde

bulunmuştur. Bu arada müellifin senede dair sunduğu tenkidi ise rivâyetin kim veya kimler tarafından uydurulduğunun tesbiti, iddiasını somut veriler üzerinden ispat etme gayretti veya metin tenkidindeki sübjektifliği minimize edip somut bir dayanak ile ikna oranını artırma çabası olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Yoksa bu tür tercihler, metne ikna olup sened üzerinden sonuca varma değildir. Ezcümle mevzû hadislerin tesbitinde müelliflerin haberleri Kur'an, sünnet, akıl, tarih ve ilmî verilere arz ederek metin üzerinden sonuca varmalarına yönelik değerlendirmeler, sened tenkidi karşısında azımsanmayacak derece önemli bir yekûn oluşturmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetu'l-Kuds, h.1351.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Demir, Mahmut. "Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: "O'nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek..." Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII/ 3, (2007): 143-164.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakûb. *Sifru's-Saâde*, Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih- Ömer Yusuf Hamza. Kahire: Merkezu'l-Kitâb, 1997.
- Ğazzî, Ahmed b. Abdulkerim. *el-Ceddu'l-hasîs fi beyâni mâ leyse bi hadîs*, Thk. Fevvâz Ahmed Zemirulî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menâru'l-munîf fi's-sahîhi ve'd-dâ'if*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Haleb: Matbua'tu'l-İslamiyye, 1970.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Thk. Muhammed Abdürrahim. Beyru: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Ehâdîsu'l-Kussâs*, Thk. Ahmed Abdullah Bâcûr. Kahire: Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lübnaniyye, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Kitâbu'l-Mevzûât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1966.

- Kaya, Murat. *Mevzû Hadis Kültüründe Sûfi Müellifler*, Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2016.
- Kermî, Mer'î b. Yusuf el-Makdisî. *el-Fevâidu'l-mevzûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, Thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, 1998.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Abdulhay. *el-Asâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevzûa*, Thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- Mevsilî, Ömer b. Bedr. *el-Muğnî ani'l-hıfzi ve'l-kitâbî*, (Cünnetu'l-murtâb bi nakdi el-muğnî ani'l-hıfzi ve'l-kitâb adlı eserin içinde), Tasnif: Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Polat, Selahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 113-130.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi III", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1992): 79-109.
- Özçelik, Harun. "Mevzû Hadisleri Tespitte Metod Farklılıkları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004): 193-230.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidu'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'd-daîfeti ve'l-mevzûa*, Thk. Rıdvan Câmî Rıdvan. Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, h.1415.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Enbiya. "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2006): 73-126.
- Yılmaz, Muhammet. "İbn Teymiyye'nin Ehâdîsi'l-Kussâs Adlı Eseri Çerçevesinde Rivâyetleri Kabul ve Red Kriterleri", *Çorum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Temmuz-Aralık 2003): 153-180.
- Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.

# Gazzâlî ve İlk Dönem Hanefi Usulcüleri Bağlamında Şer'u Men Kablenâ'nın Delillik Değerine Dair Bir İnceleme\*

Süleyman TAŞKIN\*\*

Geliş Tarihi: 21.11.2017, Kabul Tarihi: 04.12.2017

## Öz

Şer'u men kablênâ, Hz. Muhammed'den önceki peygamberler vasıtasıyla bildirilen dini hükümler olarak tanımlanmaktadır. İslam âlimleri, Kur'an ve sünnette yer almayan hükümlerin Hz. Peygamber'in ümmeti için geçerli olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu hükümlerden Kur'an ve Sünnet'te kabul veya reddedildiğine dair işaret olmaksızın yer alanlar hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda özellikle Hz. Peygamber'in risaletinden sonra bu hükümlerle amel edip etmediği tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Konuya dair değerlendirme ve görüşleri üç kısma ayırmak mümkündür: (i) Hz. Peygamber, kendisine risalet görevi tevdi edildikten sonra eski şeriatların hükümleriyle amel etmiştir. (ii) Hz. Peygamber, kendisine

\* Bu makale "Beşinci ve Altıncı Yüzyıl Hanefi Usulcüleriyle Karşılaştırmalı Olarak Gazzalînin Delil Teorisinde Şer'u Men Kablena ve Sahâbî Kavli" adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (staskin@bingol.edu.tr).

peygamberlik bildirildikten sonra eski şeriatların hükümleriyle amel etmemiştir. (iii) Eski şeriatların hükümleri Müslümanlar için de bağlayıcıdır. Bunlar Hz. Muhammed (s.a.v.)'in şeriatı haline gelmişlerdir. Ortaya konan bu görüşler bağlamında farklı düşüncelere sahip olan Gazzâlî ve onun çağdaşı olan ilk dönem Hanefi usulcülerine ele alınması konunun daha iyi anlaşılması için iyi bir seçim gözükmektedir. Bu sayede hem Şafii ve Hanefi mezhebine bağlı alimlerin düşüncelerini karşılaştırma imkanı bulunmuş hem de konu, tartışmanın en sıcak dönemi bağlamında ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fihik, Şer'u men Kablenâ, Debûsi, Gazzâlî, Semerkandî, Şeriat.

### **An Analysis of the Insanity Value of Şer'u Men Kablena With Respect to Gazzali and the Early Period Hanafi Scholars**

#### **Abstract**

Şer'u men kablena is defined as the religious laws announced through the prophets prior to Muhammad. Islamic scholars have agreed that, the rules not stated in the Quran and Sunnah are not valid for the community of Muhammad. However, while these laws take place in Quran and Sunnah, these scholars are in conflict about whether they would be valid for us or not. In this context, the discussion mostly focuses on whether Muhammad followed these rules after his revelation. The views that have emerged after the evaluation of the issue can be divided into three: (i) When his prophecy was announced to him, Muhammad followed the rules of the previous religions. (ii) When his prophecy was announced to him, Muhammed did not follow the rules of the previous religions. (iii) Rules of the previous religions are also binding for Muslims. Because these have become the Sharia of Muhammad (peace be upon him). Within the framework of these views, it appears to be a good choice to focus on Gazzali and his contemporary early period Hanafi Scholars in order to gain a better understanding of the topic. In this way, the views of scholars from Shafii and Haafi sects could be compared and the topic was addressed with respect to the hottest times of the discussion.

**Keywords:** Canon MuLaw, Şer'u men Kablena, Debusi, Gazzali, Semerkandi, Sharia.

#### **GİRİŞ**

Kelime anlamı, *öncekilerin dinleri/şeriatları manasına gelen şer'u men kablenâ*, istilahta; *Allah'ın kendileri için meşru kılıp, Peygamberlerinin tebliğ ettiği ve kendisiyle mükellef oldukları hükümlerden bize nakledilenler*<sup>1</sup> olarak ta-

1 Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâd'ul-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2011), 779; Mustafa Dîb Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Dı-

nuylanmaktadır. Mütakellimîn metodunun önde gelen usulcülerinden Ebû Hâmîd Gazzâlî (505/1111) konuyla ilgili şer'u men kablenâ'yı *bizim şeriatımız tarafından neshedildiği açıklanmayan, önceki peygamberlerin getirdiği hükümler*<sup>2</sup> olarak tanımlamıştır. Şer'u men kablenâ yerine *öncekilerin şeriatı* anlamına gelen *şerâyi-i sâlîfe* tabiri de kullanılmaktadır.<sup>3</sup>

Bilindiği üzere Hz. Adem'den Peygamber'e (s.a.s) kadar birçok peygamber gönderilmiştir. Bunlardan bir kısmı eski şeriatlarla sorumlu tutulmuşken bir kısmı ise yeni bir şeriat ve kitapla gönderilmiştir. Şüphesiz peygamberlerin tebliğ etmiş olduğu îtikadî konularda herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Değişiklik ve farklılık, sadece ibadet, muamelat ve ceza konularında olmuştur.<sup>4</sup> Ancak geçmiş şeriatlara ait hükümlerin, İslam hukuku ile alakaları ve bize nispetle ne derecede hüccet oldukları hususu eskiden beri tartışma konusu olmuştur. Konuya dair farklı bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Bu ihtilaf ve görüş sahiplerinin zikrine geçmeden önce, temel ihtilaf noktasının açıklanması önem arz etmektedir. Çünkü öncekilerin şeriatleri çok çeşitli olup bunlardan bir kısmının bizim hakkımızda bağlayıcı olduğu, diğer bir kısmının bizi bağlamadığı hususunda ittifak edilmişken, üçüncü bir kısmın bağlayıcı olup olmadığı noktasında ihtilaf edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te yer almayan hükümlerin, Müslümanlar için herhangi bir bağlayıcılığının olmadığı hususunda fakihler ittifak etmişlerdir.<sup>5</sup> Aynı bağlamda, eski şeriatlara ait kitaplarda yer alan hükümlerin de bizim için bir bağlayıcılığı söz konusu değildir. Yani bunların bizim için hüccet olmadığı ve bunlarla amel edilmeyeceği ifade edilmektedir. Çünkü İslam inancına göre bu kitaplar tahrif edilmişlerdir.<sup>6</sup>

Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te yer alan hükümlere gelince, bunları üç kısma ayırmak mümkündür:

Birinci Kısım: Kur'an veya Sünnet'te yer alıp önceki milletlere farz kılındığı gibi müslümanlara da farz kılındığına dair delil bulunan hükümler. Bunla-

---

maşk: Dâru'l-İmami'l-Buhari, ty.), 532. Konuya dair geniş bilgi için bk. İbrahim Kafi Dönmez, "Şer'u Men Kablenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (Ankara: TDV Yay., 2010), 15-19.

2 Ebû Hamîd Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: 1324), I, 245.

3 Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Ve Önceki Şeriatler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2003), 18.

4 Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 96.

5 Zekiyüddin Şaban, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüp, 1971), 197.

6 Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fihâ*, 532.

rın bizim için geçerli olduğu hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Bunların meşruluğunun ve müslümanlar hakkında geçerli oluşunun kaynağı Kuran'ı Kerim ve Sünneti Nebîdir. Örneğin oruç böyledir.<sup>7</sup> Konuyla ilgili ayette: “Ey inananlar, sizden öncekilere yazıldığı gibi (günahlardan) korunmanız için sizin üzerinize de oruç yazıldı” (el-Bakara, 2/183) buyurulmaktadır. Aynı şekilde namaz ve kurban gibi ibadetler de bu gruba dahildir.

İkinci Kısım: Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te açıklanmakla birlikte önceki milletlere mahsus olup müslümanlar hakkında ise mensuh olduğuna dair delil bulunan hükümler. Bu çeşit hükümlerin müslümanlar için geçerli olmadığı hususunda alimler ittifak etmişlerdir.<sup>8</sup> Enam suresinde geçen şu ayet bu kısma örnek verilebilir:

“De ki, bana vahyolunanda, (bu haram dediklerinizi) yiyen kimse için, haram edilmiş bir şey bulamıyorum. Ancak leş, yahut akıtılmış kan, yahut domuz eti-ki pistir- ya da Allah'tan başkasının adına boğazlanmış bir fısk (murdar olmuş hayvan) olursa başka (bunlar haramdır). Ama kim çaresiz kalırsa, (başkasının hakkına) saldırmamak ve (zorunluluk) sınırını aşmamak üzere (bunlardan yiyebilir). Çünkü Rabbin bağışlayandır, esirgeyendir. Yahudilere bütün tırnaklı (hayvan)ları haram ettik. Sığır ve koyunun da, yağlarını onlara haram kıldık; yalnız (hayvanların) sırtlarının, yahut bağırsaklarının taşıdığı, ya da kemiğe karışan yağlarını haram etmedik. Aşırılıkları yüzünden onları böyle cezalandırdık. Biz elbette doğru söyleyenleriz.” (el-En'âm, 6/145-146). Görüldüğü gibi, Yahudilere haram kılınan bazı yiyecekler, müslümanlara helal kılınmıştır.

Üçüncü Kısım: Kitap veya Sünnet'te zikredilmekle beraber Müslümanlar hakkında geçerli olup olmadığına dair bir delil bulunmayan hükümler.<sup>9</sup> Mesela bir ayette şöyle buyurulmaktadır: “O (Hak Kitabı)nda onlara, cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve yaralara karşılıklı kısas(ödeşme) yazdık. Kim bunu bağışlar (kısas hakkından vazgeçer)se o, kendisi için kefâret olur.” (el-Mâide, 5/45).

7 Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 533; Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, (İstanbul: Marmara Üni.İlahiyat Fak.Vakfı Yayınları, 1993), 247; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, trc. Abdülkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973), 294; Şaban, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 198.

8 Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 533; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 247; Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 294; Şaban, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 198.

9 Buğâ, *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha*, 534; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 248; Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 294; Şaban, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 199.



Bu üçüncü kısma dahil hükümlerin müslümanlar için de geçerli ve bağlayıcı olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Kimi âlimler bunların müslümanlar için bağlayıcı ve hukukumuzun bir parçası olduğu bazıları ise olmadığı görüşündedirler. Her iki grup da kendi görüşünü te'yîd eden deliller ileri sürmüşlerdir.<sup>10</sup> Ayrıca üçüncü kısımda yer alan bazı alimlerce farklı görüşler de ileri sürülmüştür.

Temel olarak peygamberlerin daha önceki bir şeriatla veya yeni bir şeriatla yükümlü tutalabileceği hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak âlimler arasında önceki şeriatların, Hz. Peygamber için bağlayıcı olup olmaması hususunda iki açıdan görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki şudur: Acaba Hz. Peygamber, daha kendisine risalet görevi tevdi edilmeden, önceki peygamberlerden birinin şeriatı ile mükellef miydi? Eğer O, kendinden önceki şeriatlara uymak zorundaysa, bu şeriat hangisidir? Bu konuda ileri sürülen görüşleri üç gurupta toplamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber, kendisine vahiy gelmeden önce başka bir şeriate uymuştur.
2. Hz. Peygamber'in başka bir şeriate uyduğundan söz edilemez.
3. Hz. Peygamber'in, risâletinden önce başka bir şeriate uyması ihtimal dahilinde olup, bunun gerçekleşmesi aklen mümkündür ancak bu konuda kesin bir şey söylemek zordur.<sup>11</sup>

Burada konunun netleşmesi adına şöyle bir mülahaza ileri sürülebilir: Hz. Peygamber bilindiği üzere ümmî bir peygamberdi. Eski kaynaklardan yararlanılması, bilgi edinmesinin imkanından behsedilemez. Dolayısıyla onun önceki şeriatlarla amel etmediği fikri daha doğru görünmektedir. Bununla beraber onun belki okuyarak değil ancak diğer insanlardan duyarak bunu yaptığı şeklindeki bir itiraza ise şöyle cevap verilebilir: Mekke'de Hz. Peygamber'e bunları öğretecek bir kişinin bulunduğunu söylemek tarihi gerçeklerle örtüşmemektedir.

Önceki şeriatlerin Hz. Peygamber için de bağlayıcı olup olmadığı hususunda görüş ayrılığına neden olan ikinci konu ise Hz. Peygamber ve ümmetin risaletten sonra, önceki şeriatlarla yükümlü olup olmadıklarıdır.<sup>12</sup>

10 Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 247.

11 Abdülaziz Muhammed Buhârî, *Keşfü'l-esrar an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî (Beyrut: 1417/1997), III, 398; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, 779-781.

12 Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 398; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, 782-785.

Zaten şer'u men kablenâ ilkesinden anlaşılan ve ihtilafa neden olan konu da bu ikinci maddedir. Zira birinci maddeyle ilgili olarak, bazı âlimler tavakkuf edip hiçbir görüş belirtmemişlerdir. Biraz önce de ifade edildiği gibi asıl tartışma konusu, Hz. Peygamber'in risâletinden sonrasını kapsamaktadır.

### 1. GAZZÂLÎ'DE ŞER'U MEN KABLENÂ

Gazzâlî'ye göre, 'şer'u men kablenâ' aslî delillerden değildir. Nitekim o bu düşüncesini, konu başlığına 'mevhum deliller' adı vererek şöyle belirtmiştir: "Aslî delillerden olduğu zannedilen deliller, sırasıyla 'bizden öncekilerin şeriatı (şer'u men kablenâ)', 'sahâbî sözü', istihsan' ve 'istislah'tır."<sup>13</sup>

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bisseten sonra önceki şeriatlerle amel edip etmemesi hususuna geçmeden, 'Hz. Peygamber, henüz kendisine vahiy gelmeden, önceki peygamberlerden birinin şeriatı ile mükellef miydi? Sorusuna cevap arar. Burada Gazzâlî ilk önce, bu konu hakkındaki farklı düşünceleri, daha sonra ise kendi görüşünü açıklamaktadır.

Kimi âlimler, Hz. Peygamber'in, kendisine vahiy gelmeden önceki peygamberlerden herhangi birinin şeriatı ile mükellef olmadığını söylemişlerdir.<sup>14</sup> Gazzâlî bu görüşün, Mu'tezile'ye mensup âlimlere ait olduğunu belirtir.<sup>15</sup>

Kimi âlimler ise Hz. Peygamber'in önceki peygamberlerden birinin şeriatı ile mükellef olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü dini tekliflerden kaçmak ve şeriat nizamından ayrılmak, onu hafife almak demektir. Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamber'in mükellef tutulduğu şeriatın hangi peygambere ait olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürmüşler; bir kısmı, "O size, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini... ..şeriat (hukuk düzeni) yaptı" (eş-Şûrâ, 42/13). ayetini delil getirerek Nuh'a; bir kısmı, "Doğrusu, insanların İbrahim'e en yakın olanları, ona uyanlar..." (Âl-i İmrân, 3/68). ayetini delil getirerek Hz. İbrahim'e nispet etmişlerdir. Diğer bir kısım âlimler ise, Hz. Peygamber'in, önceki dinlerdeki hükümleri nesheden Hz. İsa'nın şeriatıyla amel ettiğini savunmuşlardır.<sup>16</sup>

Hz. İsa'ya ait olduğu söylenen şeriatın muharref olduğu, dolayısıyla ona ittibâ edilemeyeceği fikrini ileri sürenlere Gazzâlî, şeriatın bir bölümünün

13 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 245.

14 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 246.

15 Gazzâlî, *el-Menhul min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasen Heyto, (Dimaşk: 1980), 231.

16 Gazzâlî, *Menhul*, 231.

bozulmasının, tümünü ortadan kaldırmayacağı fikriyle karşılık vermiştir. Yine Hz. İbrahim'in şeriatının Hz. İsa tarafından neshedildiğini bu nedenle de, bu şeriata uyulamayacağını söyleyenlere ise İsa'nın bütün insanlara gönderildiğinin sabit olmadığını, Hz. İbrahim'in dininin, Hz. Peygamber'in de aralarında bulunduğu nesline değin yayılmış olabileceğini ifade ederek cevap vermiştir.<sup>17</sup>

Gazzâlî'ye göre, bu konuda ileri sürülen görüşlerin hepsi de aklen mümkündür; fakat fiilen vuku bulduğu kesin olarak bilinmemektedir. *'Pratik bir sonucu olmayan bu gibi hususlarda karanlığa taş atmanın bir anlamı yoktur'*<sup>18</sup> diyerek konuyla ilgili tartışmaları anlamsız bulunduğunu ifade etmektedir.

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in önceki şeriatlara uymadığını iddia edenlerin; *'şayet Hz. Peygamber, önceki dinlerden biriyle mükellef tutulup o dine göre davranmış olsaydı, o dinin mensupları bunu kendilerine nispet ederek bununla övünürler ve Hz. Peygamber'in, onların sembollerini kuşandığını yaygın şekilde naklederlerdi. Böyle bir şeyin olmaması, Hz. Peygamber'in, önceki dinlerden birine uymadığının kesin delilidir'* şeklindeki düşüncelerine karşı çıkmış ve onlara şu şekilde cevap vermiştir: *"Eğer Hz. Peygamber önceki şeriatlerle mükellef olmayıp onlarla amel etmekten uzak durmuş olsaydı aynı şekilde bu durumun da çokça rivayet edilmesi gerekirdi. Ancak böyle birşey söz konusu değildir."*<sup>19</sup> Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in önceki şeriatlardan biriyle amel edip etmediği kesin bir şekilde söylenemez.

Hz. Peygamber'in önceki şeriatlerle amel ettiğini savunanlar şöyle iki delil getirebilirler:

1. Hz. Musa ve Hz. İsa, mükellef olan tüm insanları kendi dinlerine çağırışlardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber de bu genel çağrının kapsamına dahildir.

2. Hz. Peygamber, namaz kılıyor, hac-umre yapıyor, sadaka veriyor, hayvan boğazlıyor ve meyteden uzak duruyordu. Bu fiillerin aklın yönlendirmesiyle bilinmesi düşünülemez.<sup>20</sup> Dolayısıyla bunları önceki şeriatlardan öğrenmiş olma ihtimali yüksektir.

Gazzâlî ilk görüşü şu şekilde değerlendirir: Öncelikle, Hz. Musa ve Hz. İsa'dan tebliğlerinin genel oluşuna dair bir ifade nakledilmiş değildir. Çağrı-

17 Gazzâlî, *Menhul*, 232.

18 Gazzâlî, *Menhul*, 232; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 246.

19 Gazzâlî, *Menhul*, 232; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 246-247.

20 Gazzâlî, *Menhul*, 232; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 247.

ları genel olsa bile bundan, onların şeriatını neshedecek peygamberler istisna edilmiş olabilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in zamanı, önceki şeriatların fetret ve hükümlerinin nesih zamanı olup, bunları ayakta tutmak ve bunlara göre amel etmek imkânsız hale gelmiş ve Hz. Peygamber de zaten bu yüzden gönderilmiştir. Bir de onun, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın şeriatlarının ayrıntısına dair delilin var olduğunu bilmesi söz konusu değildir.<sup>21</sup>

İkinci delil ise şu yönlerden geçersizdir: Öncelikle, bu hususların hiçbirisi mütevatir olarak nakledilmediği için bunların zanna dayalı kabul edilmesi mümkün değildir. İkinci bir husus, Hz. Peygamber, tahrîmin ancak haber yoluyla olacağına ve şer'in ortaya çıkmasından önce hükmün bulunmayacağına dayanarak hayvan boğazlamıştır, denilebilir. Meyteden kaçınması ise, tabiatından gelen bir tiksinti sebebiyle olabilir. Nitekim Hz. Peygamber, tabiaten hoşlanmadığı için keler eti yememiştir. Namaz ve hacca gelince; eğer Hz. Peygamber'in bunları ifa ettiği sabitse, bunların her ne kadar ayrıntıları silinip gitmişse de onun, önceki peygamberlerden nakledilen bilgilere dayanarak, teberrüken yaptığı söylenebilir.<sup>22</sup>

Kısaca Gazzâlî, bi'setten önce Hz. Peygamber'in, önceki şeriatlerle amel edip etmediği hususunda kesin bir kanaate varamamış ve bu konuda söylenecek her sözün havada kalacağını ifade etmiştir. Nitekim bu görüşleriyle Gazzâlî, konu hakkında "tevakkuf" eden âlimler arasında sayılmıştır.<sup>23</sup>

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bi'setten sonra önceki şeriatlerle amel edip etmediği hususunda, öncelikle konunun aklen ve naklen mümkün olup olmamasını tartışır. Ona göre Hz. Peygamber'in önceki şeriatlerden biriyle mükellef tutulması aklen mümkündür. Zira Allahu Teâlâ kullarını, ister önceki, ister yeni ve isterse de bir kısmı önceki bir kısmı yeni bir şeriatle mükellef tutabilir. Bunların hiçbirisi bizatihi veya taşıdığı bir mefsebetten dolayı imkânsız değildir. Bazı Kaderîler, her Peygamber'in mutlaka yeni bir şeriat ile gönderilmesi gerektiğini savunmuşlar ve bunu da şöyle delillendirmişlerdir: Eğer bir Peygamber herhangi bir yenilik getirmeyecekse, gönderilmesinde hiç bir yarar yoktur. Oysa Allahu Teâlâ, boş yere bir peygamberi

21 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 247-248.

22 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 248.

23 Bk. Seyfuddin Ebû'l Hasan Ali b. Ebi Ali Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l- ahkâm* (Kahire: Matbuatu'l- Maarif, 1332/1914), III, 187; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 398; Emîr Abdülaziz, *Usûlü'l- Fıkhi'l-İslâmî*, (Beirut: 1418/1997), II, 468; İkinci, *İslâm Hukuku Ve Önceki Şeraitler*, 154-155.

göndermez. Bu yaklaşıma göre Kaderîlerin, bir şeriat ortadan kalktığında, biri onun dengi diğeri bazı fazlalıklar içeren iki şeriatle farklı iki peygamber gönderilmesini ve birinci Peygamberin bir topluluğa, ikincisinin ise hem bunlara hem de başkalarına gönderilmiş olmasını caiz görmeleri gerekir. Bu bağlamda muhtemeldir ki onların karşı çıktığı husus, önceki şeriatın tazeliğini korurken sonrakinin bir ilave getirmemiş olmasıdır.<sup>24</sup>

Şurası gerçektir ki iki delilin birlikte kabulüne ve iki rasûlün aynı anda gönderilmesinin mümkün oluşuna delalet eden şey, bir peygamberin önceki bir şeriatla sorumlu tutulabileceğine de delalet eder. Nitekim Kur'an'da: "Biz onlara iki elçi gönderdik, onları yalanladılar, biz de (elçileri) üçüncü biriyle destekledik" (el-Yâsîn, 36/14). buyurulmaktadır. Aynı şekilde Allah, Musâ ile Harun'u, Dâvud ile Süleyman'ı göndermiştir. Bu bağlamda bir peygamberin önceki bir peygamberin şeriatı ile gönderilmesi, görme hususunda bir gözle yetinilebildiği halde, ikinci bir gözün yaratılmasına benzer. Diğer taraftan Kaderîlerin bu sözleri, Allah Telanın fiillerinde bir fayda mülâhazası üzerine kurulmaktadır, bu görüş keyfi bir iddia olmaktan öteye geçemez.<sup>25</sup> Dolayısıyla bütün bunlar göstermektedir ki, bu konu aklen mümkün gözükmemektedir.

Gazzâlî, böyle bir olayın aklen mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra, naklen mümkün olup olmaması hususunda şunları ifade etmektedir: "Bizim şeriatımızın önceki şeriatları bütünüyle neshetmediği, tartışmasız kabul edilen bir husustur. Örneğin bizim şeriatımız, iman etmenin gerekliliğini, zina, hırsızlık, adam öldürme ve küfrün haramlığını neshetmemiştir. Fakat Cenab-ı Hak bu haramları Hz. Peygamber'e yeni bir hitap ya da başka peygamberlere inen hitap ile haram kılmış, bunları devam ettirmekle mükellef tutmuş ve ona, sadece öncekilerin şeriatına aykırı hususlarda hitap indirmiştir. Dolayısıyla bir olay meydana geldiğinde, öncekilere aykırı bir vahiy gelmediği sürece, Hz. Peygamber'in onların şeriatıyla amel etmesi mümkündür. Tartışmanın özü budur,"<sup>26</sup> dolayısıyla bunun sem'an mümkün olduğunu da kabul etmek gerekir.

Her ne kadar Gazzâlî, Hz. Peygamber'e vahiy geldikten sonra, önceki şeriatlara uymasını aklen ve sem'an mümkün görmüşse de onun tercih

24 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 247-248.

25 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 248-249.

26 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 250.

ettiği görüş, Hz. Peygamber'in kendisinden önceki hiç bir şeriatla mükellef tutulmadığıdır.<sup>27</sup> Zira şu dört yaklaşım bu gerçeği ortaya koymaktadır:

1. Hz. Peygamber, Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona: '*Ne ile hükmedeceksin?*' diye sormuş, Muaz ise 'Kitap, Sünnet ve icthad ile hüküm vereceğim' demiştir. Muâz, Tevrat, İncil ve öncekilerin şeriatlarını zikretmediği halde, Hz. Peygamber Muâz'ı tasvip etmiştir. Şayet bunlar, hüküm kaynaklarından olsaydı, ancak konuya dair bunlarda da bir hüküm bulunmaması durumunda icthada gidilebilirdi. Burada, Muâz'ın Tevrat ve İncil'i zikretmeyişine gerekçe olarak, Kitap'ta bunlara başvurmayı gerekli kılan ayetlerin var olması gösterilebilir ancak söz konusu ayetlerin bu konuda delil olamayacağı açıktır. Tam tersine Kitap'ta, "Her biri için bir yol ve yöntem oluşturduk" (el-Mâide, 5/48) denilerek önceki şeriatların özel oluşuna vurgu yapılmaktadır. Yine Hz. Peygamber "*Şayet, Musa hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu*"<sup>28</sup> demiştir. Öte yandan Kitap'ta, Sünnete uymaya davet eden ve kıyasa delalet eden ayetler de vardır. Buna binâen Muâz'ın, Sünnet ve kıyası zikretmeksizin sadece Kitap'ı zikretmesi gerekirdi. Yok eğer neye göre hüküm vereceğini ayrıntılı olarak söylüyorsa, önceki şeriatların da zikredilmesi gerekirdi. Çünkü bunlar zikredilmeye değer şeylerdir.<sup>29</sup>

İfade edilen bu görüşlere karşı çıkanların, 'Tevrat ve İncil, Kitap ismi altında mündemiçtir. Çünkü Kitap, her Kitap içine alan bir isimdir' iddialarını geçerli görmeyen Gazzâlî, Kitap ve Sünnet birlikte zikredildiğinde, Müslümanların aklına Kur'an'dan başka bir şey gelmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Muâz'ın, Kur'an öğrendiği gibi, Tevrat ve İncil'i öğrendiğine ve bunların tahrif edilmiş kısımlarını tahrif edilmemiş kısımlarından ayırmaya özen gösterdiğine dair bir bilgi mevcut değilken, onun 'Kitap' sözünden Kur'an'dan başka bir şey anlaşılması mümkün değildir. Şayet, Tevrat ve İncil'i öğrenmek gerekli olsaydı, bu durumda sadece bazı kısımları neshe edilmiş birer kitap olacağından ve bazı hükümlere kaynaklık edeceğinden, bütün sahabe bunu öğrenirdi. Kaldı ki, Kur'an da sadece bu gerekçeyle ezberlenmiştir. Hatta Hz. Ömer'i Tevrat'ın bir yaprağını incelerken gören Hz. Peygamber buna çok sinirlenmiş ve "*Şayet Musa hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu*" demiştir.<sup>30</sup>

27 Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 251.

28 Ebû Muhammed Dârimî, *es-Sünen*, thk. Seyyid Abdullah El-Yemânî (Medine-i Münevvere: 1386/1966), 39.

29 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 251-252.

30 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 252.

2. Hz. Peygamber, şayet önceki şeriatlerle amel etmekle emrolunmuş olsaydı, zihâr, muhsan kişilerin recmi ve miras konularında kararsız kalmaz; vahiy beklemeksizin, o şeriatlara başvururdu. İlk önce, özellikle her toplum için zaruri olan hükümler konusunda önceki şeriatlara başvururdu ki bu hükümler Tevrat'ta bulunmaktadır. Bu konuda bilinen tek şey, Hz. Peygamber'in, recmin kendi dinlerine aykırı olmadığını göstermek amacıyla, zina eden Yahudilerin recmi hususunda Tevrat'a başvurmuş olduğudur.<sup>31</sup>

3. Şayet Tevrat, tıpkı Kur'an ve hadisler gibi öğrenilmesi, nakledilmesi ve korunması farzı kifaye olan bir hüküm kaynağı olsaydı, sahabenin hükümleri öğrenme hususunda, tıpkı hadislerin nakledilmesinde arayış içinde olmaları kendilerine vacip olduğu gibi, buna başvurmaları da vacip olurdu. Yine, avl, dedenin miras payı, mufavvıda, ümmü veledin satılması, şarap içme cezası, nesie ribâsı dışındaki ribâ, mut'a, ceninin diyeti, henüz taksitlerinden bir kısmını ödeyememiş mükâtebin hükmü vb. gibi kendilerine müşkil gelen ve hemen her dinde ve her kitapta bulunacak olan problemlerin çözümü için ona başvururlardı. O kadar uzun yaşamalarına, birçok olayla karşılaşmalarına ve birçok konuda tartışmalarına ve üstelik Abdullah b. Selâm, Ka'bu'l-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi, Tevrat hususunda sözlerine güvenilecek pek çok kişi müslüman olmasına rağmen, hiç bir sahâbînin Tevrat'a başvurduğu nakledilmemiştir.<sup>32</sup>

4. Bütün ümmet, bu şeriatın öncekileri neshedici olduğu ve onların bir bütün olarak artık bizim peygamberimizin şeriatı haline geldiği hususunda mutabakata varmışlardır. Şayet Hz. Peygamber, başka bir şeriatla amel etmiş olsaydı, Şâri' değil, sadece haber verici olurdu ve şeriatın sahibi değil, nakledicisi olurdu. Ancak hemen belirtelim ki bu, zayıf bir yaklaşımdır. Çünkü bu yaklaşım mecaz ihtimali bulunan ve tamamı hususunda Şâri' olmasa bile bunların, kendi aracılığıyla biliniyor olma ihtimalini taşıyan bir yaklaşımdır.<sup>33</sup>

Gazzâlî, karşıt görüşleri şu şekilde ifade eder: "Hz. Peygamber'in gönderilmesinin, önceki şeriatları neshetmek anlamına gelmeyeceğini, sonuçta bütün dinlerin aslının bir olduğunu, Hz. Peygamber'in öncekileri nesheden bir açıklamasının bulunmadığını ve dolayısıyla bizim şeriatımızda cevabını bulamadığımız konular

31 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 253.

32 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 253-254.

33 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 255.



*için önceki şeriatlara başvurulabileceklerdir.*"<sup>34</sup> Ayrıca, onların, bu konuda delil olarak getirdikleri bazı ayet ve hadislere de yer verir ve bunların, kendileri için delil olamayacağını ortaya koymaya çalışır.

Muhaliflerin dayanak olarak kabul ettikleri ayetler ve Gazzâlî'nin bunlara verdiği cevaplar kısaca şöyle ele alınabilir: Muhaliflerin delil olarak ileri sürdüğü ayetlerden bir tanesi, "İşte onlar (peygamberler), Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy" (el-En'âm, 6/90) ayetidir. Gazzâlî, bu ayetteki 'hüdâ'dan maksadın, tevhîd ve Allah'ın birliğine delalet eden aklî deliller olduğunu söylemiştir. Bunun iki nedeni vardır:

Birincisi, Allah, '*onlara iktidâ et'* dememiş, '*onların hüddâsına iktidâ et'* demiştir. Onların hüddâsı ise, kendilerine nispet edilmeyen delillerdir. Şeriat ise onlara nispet edildiği için, bu konuda onlara ittibâ etmek, iktidâ etmek anlamına gelir. İkincisi ise şudur: Onların şeriatları, birbirinden farklıdır. Kimisi nâsîh kimisi mensûhken Allah'ın, zikredilen peygamberlerin şeriatlarının tamamını emretmiş olması düşünülemez. Yine onların şeriatları çoktur. Hz. Peygamber'in bunları araştırma ihtimali ve zamanı yoktu. O halde Allah, '*onların hidâyetine uy'* sözleriyle, bütün peygamberler arasında ortak olan şeyi yani tevhîdi kastetmiştir.<sup>35</sup>

Bu konuda ileri sürülen ikinci ayet, "Sonra sana, Allah'ı birleyerek İbrahim'in yoluna uy... diye vahyettik" (en-Nahl, 16/123) ayetidir. Bu ayeti, Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'in şeriatine göre amel ettiğini ileri sürenler<sup>36</sup> delil olarak getirmişlerdir ki, ilk zikrettiğimiz ayet bununla çakışmaktadır.

Diğer taraftan bu ayette hüccet de yoktur. Çünkü Allah "*sana vahyettik*" demektedir ki, ittibân vacipliği, başkasına değil, doğrudan Hz. Peygambere gelen vahye -ve onun içeriğine- yöneliktir. Ayette geçen '*ittibâ et'* sözü, "*onun yaptığı gibi yap*" demektir. Yoksa, '*ona ittiba et ve onun ümmetinden biri ol'* anlamında değildir. Millet sözcüğünün, tüm şeriatların kabul ettiği din, tevhîd ve takdîs anlamında olduğu düşünülürse, ikinci anlamın kastedilmediği anlaşılır. Bunun içindir ki Allahu Teâlâ; "*İbrahim'in milletinden, sadece nefsinde sefihlik bulunan yüz çevirir*" (el-Bakara, 2/130) demiştir ki, Hz. İbrahim'e muhalif olan peygamberlerin sefihlikle itham edilmeleri caiz değildir. Buna delalet eden diğer bir husus da, Hz. Peygamber'in, Hz.

34 Gazzâlî, *Menhul*, 233.

35 Gazzâlî, *Mustaşfâ*, I, 255-256.

36 Geniş bilgi için bk. Ebû Abdullah Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahru'l muhît fi usûli'l-Fıkh* (y.y.: 1413/1992), VI, 43.



İbrahim'in milleti hakkında araştırma yapmamasıdır. Gerçi, Kitab'ı ve haberlerinin isnadı kaybolup gittikten sonra bu araştırmayı yapabilmesi de zaten mümkün değildir.<sup>37</sup> "O size, dinden Nuh'a tavsiye ettiğini... şariat (hukuk düzeni) yaptı" (eş-Şûrâ, 42/13) ayeti, bu konuda, Hz. Peygamber'in Nuh'un şariatine göre amel ettiğini ileri sürenler tarafından delil getirilmektedir ki, bu tutarsız bir yaklaşımdır. Zira yukarıda zikredilen ilk iki ayet buna muarızdır. Diğer yandan din, tevâhidten ibarettir. Ayette Nuh'un özellikle zikredilmesi ise, teşrif ve tahsis içindir. Hz. Peygamber'in, Nuh'un şariatının ayrıntısına başvurduğu vâkî değildir. Kaldı ki, Nuh ilk peygamberlerden olup, onun şariatı, arkasında iz bırakmadan silinip giden şariatların başında gelirken bu başvuru nasıl mümkün olabilecektir! Bunlar bir yana, Allah, 'Nuh'a din olarak tavsiye ettiği şeyi sizin için meşru kılmıştır' demektedir. Şayet, Allah böyle demeyip de, 'size tavsiye ettiği şeyi Nuh için meşru kılmıştır' deseydi, belki bu onların amaçlarına daha uygun düşerdi. Ayetteki bu ifade, onların amaçlarının tersini açıkça belirtmektedir.<sup>38</sup>

Muhalifler, "Gerçekten Tevrat'ı biz indirdik, onda yol gösterme (hüdâ) ve nur vardır, İslâm olmuş peygamberlerin kendisiyle hüküm vereceği..." (el-Mâide, 5/44) ayetinden yola çıkarak, peygamberler Tevrat'la hüküm vermeye çağrılıyorlar, o halde, Hz. Peygamber de bu peygamberlerden biri olduğuna göre, O da Tevrat ile hüküm versin, iddiasında bulunmuşlardır. Bu ayeti, Hz. Peygamber'in Hz. Musa'nın şariatına uyduğunu ileri sürenler delil olarak kullanmışlardır.

Gazzâlî'ye göre, her şeyden önce ilk üç ayet bu ayete muarızdır. İkinci bir husus; ayette geçen 'nur' ve 'hüdâ', tevâhidin aslı ve peygamberlerin ittifak ettikleri diğer hususlardır; yoksa neshe maruz kalabilen hükümler değildir. Ayrıca, Allah sadece o dönemdeki peygamberleri kastetmiş olabilir veya ayet, emir kalıbıyla değil haber kalıbıyla gelmiştir. Dolayısıyla bunda hüccet yoktur. Son olarak, ayette kastedilen husus, peygamberlerin, Hz. Musa'ya gelen vahiy ile değil de, doğrudan kendilerine gelen vahiy ile hükmetmeleridir.<sup>39</sup>

Muhalifler tarafından delil getirildiği ifade edilen son ayet ise, "Ve kim Allah'ın indirdiğiyle hükmetmezse, işte zâlimler onlardır" (el-Mâide, 5/45) ayetidir. Allah bunu Tevrat'tan bahsettikten sonra söylemiştir. Dolayısıyla ona uymaya işaret vardır.

37 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 256-257.

38 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 257.

39 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 258.

Gazzâlî, bu ayetin onlara delil olamayacağını ifade ederek, bu ayetin gelebileceği muhtemel manaları şöyle zikreder: Ayet, ‘kim yalanlayarak ve inkâr ederek Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse’ şeklinde anlaşılabilir. Yoksa ‘kim Allah’ın Hz. Musa’ya indirdiği ile hüküm vermezse’ şeklinde değildir. Veya ayette, Hz. Musa’nın ümmetinden olup, Allah’ın indirdiği ile hüküm vermesi kendine vacip olduğu halde, onunla hükmetmeyenler ile her bir Peygamber’in ümmetinden kendisine indirilene aykırı davrananlar kastedilmiş olabilir. Veya bu ayetin anlamı, ‘peygamberler, tebeyyet yoluyla değil, kendilerine özel bir vahiyle, Tevrat’ın benzeriyle hüküm verirler’ şeklinde olabilir.<sup>40</sup>

Gazzâlî’nin konuya dair görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: “Kırılan bir diş hususunda kısas yapması istemiyle kendisine gelindiğinde Hz. Peygamber’in, “Allah’ın Kitabı kısasa hükmediyor. Ne var ki, dişin kısasıyla ilgili olarak Kur’an’da, Tevrat’ta bulunduğu anlatılan ‘dişe diş’ sözünden başka bir şey yoktur” demesi, onun Tevrat’la hüküm verdiğini göstermez. Çünkü Kur’an’da “Kim size saldırırsa, onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın” (el-Bakara, 2/194) hükmü vardır. Dolayısıyla, diş meselesi de bu ayetin umumu altına dahildir.

Hiz. Peygamber, “*Kim uyuya kalarak veya unutarak bir namazı kaçırırsa, o namazı hatırladığında kılsın*”<sup>41</sup> demiş ve “Beni anmak için namaz kıl” (et-Tâhâ, 20/14) ayetini okumuştur. Hâlbuki bu hitab Hiz. Musa’yadır. Bunun cevabı şudur: Hiz. Peygamber bunu, vacip kılmayı talil amacıyla zikretmemiş, fakat kendine vahyedilen ile vacip kılmış ve Hiz. Musa gibi kendilerinin de bununla emrolduğuna dikkat çekmiştir. Ayetteki ‘li zikrî’ sözü, ‘namazı vacip kıldığımı hatırlamak için’ anlamındadır. Şayet bu haber olmasaydı, akla gelen ilk şey, ‘Allah’ı kalp ile zikir’ veya ‘namazın vacipliğini hatırlama’ olurdu.

Bu konuda yer verilecek son hadis ise, Hiz. Peygamber’in, zina eden iki Yahudiyi recm hususunda Tevrat’a başvurmasıdır. Ki bu başvuru, amel etmek için değil, recmi inkâr etmeleri hususunda Yahudileri yalanlamak içindir. Aksi takdirde İncil’e de başvurması gerekirdi. Çünkü İncil, Kur’an öncesinde, Allah’ın indirdiği son kitaptır. Zaten, bu olay haricinde Hiz. Peygamber Tevrat’a başvurmamıştır.<sup>42</sup>

40 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 258-259.

41 Tirmîzî, “Salat”, 10.

42 Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 259-260.

Netice olarak, Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bi'setten önce, herhangi bir Peygamber'in şeriatına uyup uymama noktasında tevakkuf etmiş, bi'setten sonrası için ise, Hz. Peygamber'in önceki hiçbir şeriata uymadığı görüşünü benimsemiştir. Eğer "şer'u men kablenâ" dinin kaynaklarından olsaydı, Hz. Peygamber, kıyas ve diğer kaynakları açıkladığı gibi bunu da açıklardı. Ve Ashab da bu konuda birçok nakilde bulunur ya da ihtiyaç duyduğu anda bunlara müracaat ederdi ama böyle bir şey söz konusu olmamıştır.<sup>43</sup>

## 2. İLK DÖNEM HANEFÎ USÛLCÜLERİNDE ŞER'U MEN KABLENÂ

Bu bölümde ilk dönem Hanefî usûlcüleri olan Ebû Zeyd ed-Debûsî (430/1039), Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (482/1089), Şemsü'l-Eimme es-Serahsî (483/1090) ve Ebû Bekr es-Semerkindî (539/1144)'nin konuyla ilgili görüş ve delillerine yer verilecektir.

### 2.1. Debûsî

Konuyla ilgili görüşlerine yer vereceğimiz ilk Hanefî usulcüsü Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir (430/1038). Debûsî, şer'u men kablenâ hakkında her hangi bir açıklama yapmadan doğrudan âlimlerin konu hakkındaki ihtilaflarını ele almakta ancak bu görüşlerin kime ait olduğunu belirtmemektedir. O, konuya dahil olan âlimler arasındaki ihtilafları üç görüş altında değerlendirmektedir:

Birincisi, önceki şeriatlar Rasûlullah için sübut bulmuşsa, nesh edilmediği müddetçe onun için de aynen devam eder, görüşüdür. Yani, yürürlükten kaldırıldığına (neshe) dair delil bulunmayan önceki şeriatlar, Hz. Peygamber'in ümmeti için de bağlayıcıdır. Bu görüşü savunanlar, Allah'ın yükümlü tuttuğu bir şeriatın, yalnızca belirli bir zamanla sınırlı olduğunun (tevkîfî) ancak nass ile bilinebileceği görüşündedirler.<sup>44</sup> Dolayısıyla sınırlandırıldığına ve yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi bir nass bulunmayan önceki şeriatların geçerliliği devam etmektedir.

İkinci görüş sahiplerine göre bir önceki Peygamber'in şeriatı, sonraki peygamberin gönderilmesi ile ortadan kalkar. Bir şeriatın umûmi oluşu, her zaman ve mekânda geçerli olduğunu gösteren bir delilin varlığıyla bilinir. Bu görüşü benimseyenlere göre, Allah peygamberleri yaşadıkları dönemdeki

43 Gazzâlî, *Menhul*, s. 234.

44 Ebû Zeyd Abdullah b. İsa Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usulî'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddin Meys (Beyrut: 1421/2001), 253.

kavimlere göndermiştir. Sonraki gelen peygamberler insanları kendi şeriatına davet etmiştir. Bir kişinin aynı zamanda iki peygambere icabet etmesi caiz değildir. Diğer taraftan aynı zamanda iki peygamberin gönderildiği de olmuştur. Onların şeriatları, kendileri ve yaşadıkları mekânlarla sınırlı kalmış, birinin şeriatı diğerini sınırlandırmamıştır.<sup>45</sup>

Ayrıca, “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik” (el-Mâide, 5/48) ayeti bunu açıkça ifade etmektedir. “Allah, Peygamberlerden şöyle söz almıştı: ‘Bakın, size Kitap ve hikmeti verdim, şimdi yanınızda bulunanı (Kitap) doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve ona mutlaka yardım edeceksiniz!’” (Âl-i İmrân, 3/81) meâlindeki ayet ise Allahu Teâlâ’nın onları, diğer bir nebi geldikten sonra o nebînin ümmeti yerinde saydığını göstermektedir. Öyleyse bunların şeriatları gelen yeni bir Peygamberle son bulmaktadır. Nitekim Rasûlullah’ın Hz. Ömer’in elinde bir sahife görerek ona “Bu sahife nedir?” diye sorduğu, onun da “Tevrat” diye cevap vermesi üzerine, Rasûlullah’ın ona kızdığı ve “Eğer Musâ sağ olsaydı, ancak bana tabi olurdu” buyurduğu rivayet edilir.

Rasûlullah, hiç şüphesiz insanları kendi şeriatına çağırıyordu. Dolayısıyla Hz. Musâ’nın şeriatının onun şeriatıyla beraber bâki kalması mümkün olamaz. Çünkü o, insanları kendine davet ediyordu. Öyleyse, bir kimsenin inanması için farklı iki peygambere davet edilmesi mümkün değildir. Çünkü onlardan her biri özellikle kendisine tabi olmaya davet edecektir. Bu ise çelişkili bir durum doğurur.<sup>46</sup> Diğer taraftan, aynı zamanda iki yerde iki peygamber tasavvur edildiğine göre bunlardan her birinin şeriatı ancak kendi bölgesi ile sınırlı olur veya Hz. Lût’un, Hz. İbrahim’e tabi olduğu gibi<sup>47</sup> biri diğerine tabi olurdu.<sup>48</sup>

Debûsî’nin yer verdiği üçüncü görüşe göre ise, önceki peygamberlerin şeriatı nihayete ermez, hak olarak kalır. Lâkin kendinden sonraki nebî için şeriat olmak kaydıyla kalır, görüşüdür. Çünkü Allah, sonraki ümmetlerin öncekilerin şeriatlarına tabi olmalarını bildirmiştir. Nitekim “De ki: “Allâh doğru söyledi, öyle ise dosdoğru, Allah’ı birleyici olarak İbrâhim dinine uyun” (Âl-i İmrân, 3/95) ayeti Hz. İbrahim’in şeriatının mânen hak olarak

45 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 253.

46 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 253.

47 “Bunun üzerine Lût ona inandı...” (el-Ankebût, 29/26).

48 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 254.

devam ettiğini göstermektedir. Bu şeriat din olduğu gibi hak olarak da baki kalmış ve Hz. Peygamber açısından, vârise kalan miras mal gibi olmuştur. Sahibi vefat edince onun mülkiyetinden çıkıp arkasından gelen Peygamber'in mülkiyetine girer. Nebîler hakkında şeriat da tıpkı böyledir. Nitekim şu ayet buna bir delildir: "Size Kitap ve hikmeti verdim, şimdi yanınızda bulunanı (Kitap) doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanacak ve ona mutlaka yardım edeceksiniz!" (Âl-i İmrân, 3/81) Bu ayette geçen "tasdik eden" kelimesi bu şeriatın baki olarak kalacağına; "ona mutlaka inanacaksınız" kelimesi de sonraki ümmetlerin o şeriata inanmalarının gereğine işaret etmektedir.<sup>49</sup> Ayrıca, bu ayetin delâletinden anlaşılıyor ki, Rasûllerden birinin şeriatı, diğeri için de geçerlidir. Nitekim Allah, "İşte onlar, Allâh'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy..." (el-En'âm, 6/90) buyurmuştur. Ayette geçen "hüda" kelimesi, iman ve şeriatın her ikisine de şamildir. Çünkü "doğru yola tabi olmak" ancak bu ikisi ile birlikte olur. Diğer bir ayette de şöyle buyrulur: "Elif lâm mim. İşte o Kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur; müttakiler için yol göstericidir" (el-Bakara, 2/2) mutlak ittikâ, iman ve şeriatla olur. Yine başka bir ayette ise şöyle buyuruluyor: "Gerçekten Tivrât'ı biz indirdik, onda yol gösterme ve nur vardır. İslâm olmuş peygamberler, onunla hüküm verirlerdi" (el-Mâide, 5/44) hüküm vermek ise ancak şeriatla olur.<sup>50</sup>

Şu da var ki, Abdullah b. Abbas'a, Sa'd suresinde secde edilip edilmediği sorulunca "Hz. Davut secde etti" diye cevap vermiş ve "Peygamberimiz (s.a.s) de ona uymakla emrolundu" demiştir. Buna ilaveten, Hz. Peygamber'in yaptığı ilk recm de Tivrât'a göredir.

Aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, Debûsî'ye göre, bunlardan doğru olan görüş şudur: "Allah'ın diğer peygamberlerin şeriatlarından Kurân-ı Kerim'de bildirmiş olduğu hükümler, nesh edilmemiş ise, Hz. Peygamber'in şeriatı kabul edilir. Allah'ın bildirmedikleri ise, şeriat olarak kabul edilmez."<sup>51</sup>

Debûsî'ye göre, önceki şeriatlar bize ulaşıncaya kadar tahrifata uğramışlar ve birçok uydurma haberle doldurulmuşlardır. Ayrıca gayr-i müslimlerin bu ümmete düşmanca tutumlarından dolayı hile yapma ihtimalleri mevcuttur. Bu nedenle, önceki şeriatlarla amel edilebilmesi için, söz konusu hükümlerin,

49 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 254.

50 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 254.

51 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 253.

nesh söz konusu olmaksızın Kur'an veya Sünnet ile bildirilmesi gerekir. Hz. Peygamber'in söylediği gibi, diğer Peygamberler yaşamış olsalardı kendisine tabi olacaktı. Önceki şeriatların tamamı Hz. Peygamber'le son bulmuş olup peygamberlik de kıyamete kadar onunla baki kalacaktır.<sup>52</sup>

## 2.2. Pezdevî

Bu başlık altında görüşlerine yer vereceğimiz ikinci Hanefî usûlcüsü, Ebû'l- Yüsr el-Pezdevî'dir (482/1089). Pezdevî konuya dair görüşleri üç kısmında değerlendirmektedir:

1. Önceki şeriatlar, neshedildiğine dair delil bulunmadıkça bizim için bağlayıcıdır.
2. Delil bulunsa da bulunmasa da önceki şeriatlarla amel etmek gerekli değildir. Çünkü her şeriat muhatabını bağlar.
3. Önceki şeriatlar, kendi şeriatımız haline gelerek, bağlayıcılık kazanmaktadır.<sup>53</sup>

Pezdevî, konu hakkındaki delilleri zikretmeden önce kendi görüşünü açıklamış ve bunlar arasında doğru olanın, üçüncü görüş olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: *"Allah ve Rasûlü tarafından, reddedilmeksizin bize ulaştırılan önceki şeriatlar, Hz. Peygamber'in şeriatı olarak kabul edilir ve bizim için de bağlayıcıdır."*<sup>54</sup>

Kendi görüşünü bu şekilde açıklayan Pezdevî, *Usûl'*ünde konuya dair daha önce zikrettiği farklı görüşlere ait delillere de yer vermiştir. Buna göre;

Birinci görüş sahipleri, şu ayeti delil göstermektedirler: *"İşte onlar, Allâh'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy..."* el-En'âm, 6/90). Ayetteki *"hüda"* kelimesi, hem imâna hem de şeriata delâlet eder. Bu da, önceki şeriatlardan Allah'ın Kur'an'da zikredip, Hz. Peygamber'in naklettiği hükümlerin bizim için de delil olduğunu gösterir. Burada kastedilenin Allah'ın dini olduğu ortaya çıkmaktadır ki, nerede ve ne zaman olursa olsun, Allah'ın dini tektir. Nitekim *"O'nun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz"* (el-Bakara, 2/285) ve *"Sana da kendinden önceki Kitapı doğrulayıcı"*

52 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 255.

53 Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, Keşfü'l-Esrar içerisinde, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî (Beyrut: 1417/1997), III, 397-398.

54 Pezdevî, *Usûl*, III, 398.

ve onu kollayıp koruyucu olarak..." (el-Mâide, 5/48) ayetleri de bu hakikate işaret etmektedir.<sup>55</sup>

İkinci görüş sahiplerinin delili ise, "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik" (el-Mâide, 5/48) ayetidir. Bu ayette, Allah'ın her ümmete bir şeriat tahsis ettiği belirtilmiştir ve her ümmetin şeriatı kendi zamanını bağlar. Dolayısıyla önce gelmiş olan şeriat, sonra gelen ümmetler bağlamaz.<sup>56</sup> Pezdevî, bu iddiaya şöyle cevap vermiştir: "Aynı zaman diliminde, ancak farklı yerlerde gönderilen peygamberler olmuş ve bunların biri diğerine tâbî olarak gönderilmişlerdir. Nitekim Kur'an'da, İbrahim (a.s.) olayı anlatılırken, "Bunun üzerine Lût ona inandı..." (el-Ankebût, 29/26) denilmiştir. Yine Musâ ve Harun da buna örnektir."<sup>57</sup>

Pezdevî, üçüncü görüş sahiplerinin konuyla ilgili getirdikleri delilleri ise şu şekilde zikreder: Hz. Peygamber şeriatın sahibidir. O'nun şeriatı bütün insanlar için geçerlidir. Ve o, geçmiş bütün güzel şeriatların ve mekârim-i ahlâkın varisidir. Bu hususta Allah şöyle buyurmaktadır: "*Sonra Kitapı, kullarımız arasından seçtiklerimize mirâs verdik.*"<sup>58</sup> Ayrıca Rasûlullah, Hz. Ömer'in elinde bir sahife görerek ona "Bu sahife nedir?" diye sormuş, o da "Tevrat" diye cevap vermesi üzerine Rasûlullah kızarak "*Eğer Musâ sağ olsaydı, ancak bana tabi olurdu*"<sup>59</sup> demiştir.<sup>60</sup>

Pezdevî, son görüşe katıldığını ancak buna bir şart eklemek istediğini belirtir. O da, önceki şeriatın Allah ve Rasûlü tarafından bildirilmesidir. Çünkü Ehl-i Kitap kaynaklarının muharref olduğu bilinmektedir. Ayrıca onların, Hz. Peygamber ümmetine karşı duydukları haset, düşmanlık da ortadadır. Dolayısıyla, onların naklettiklerinde bir şüphe vardır, bu açıdan güvenilir kaynaklardan gelmesi şart koşulmuştur. Tercih edilen görüş de bu şartı içine almaktadır. Nitekim "...Babanız İbrâhim'in dini(ne uyun)..." (el-Hâc, 22/78) ve "Allâh doğru söyledi, öyle ise dosdoğru, Allah'ı birleyici olarak İbrâhim dinine uyun" (el-Âl-i İmrân, 3/95) ayetleri bu gerçeğe uygundur.<sup>61</sup> Zaten İmam Muhammed (189/804), müşterek malın mühâyee

55 Pezdevî, *Usûl*, III, 399.

56 Pezdevî, *Usûl*, III, 400.

57 Pezdevî, *Usûl*, III, 401.

58 Pezdevî, *Usûl*, III, 402-403.

59 Dârimî, "Mukaddime", 39.

60 Pezdevî, *Usûl*, III, 403.

61 Pezdevî, *Usûl*, III, 403-404.



yoluyla taksimi konusunda, “Onlara, suyun aralarında paylaşılacağını, (bir gün devenin, bir gün de kendilerinin su içme nöbeti olacağını) haber ver” (el-Kamer, 54/28) ayeti ile “(Bir gün) onun su içme hakkı var, belli bir günün su içme hakkı da sizin” (eş-Şuarâ, 26/155) ayetini delil getirmiştir ki bu hükümler önceki şeriatlara aittir.<sup>62</sup>

Sonuç olarak Pezdevî'nin, Allah ve Rasûlü tarafından, reddedilmeksizin bize ulaştırılan önceki şeriatların, Hz. Peygamber'in şeriatı kabul edilmek suretiyle müslümanlar için de bağlayıcı olduğu görüşünü savunduğu söylenebilir.

### 2.3. Serahsî

Bu başlık altında görüşlerine yer vereceğimiz diğer Hanefî usûlcüsü, Şemsü'l- Eimme es-Serahsî'dir (483/1090). Serahsî'ye göre alimler konuya dair farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Bir görüşe göre Hz. Peygamber, kendisine risalet görevi tevdi edildikten sonra eski şeriatların hükümleriyle amel etmiştir. Çünkü bir peygamber için sabit olan şeriat, neshedildiği bildirilmedikçe kıyamete kadar hak üzere kalacaktır. Dolayısıyla eski şeriatların neshedilmeyen hükümleriyle amel edileceği bildirilmiştir.<sup>63</sup>

İkinci görüşe göre, Hz. Peygamber, kendisine peygamberlik görevi verildikten sonra eski şeriatların hükümleriyle amel etmemiştir. Her peygamberin şeriatı, kendisinin vefatıyla ya da yeni bir peygamberin gönderilmesiyle son bulur. Dolayısıyla kalıcı olduğuna dair sonraki peygamber tarafından bir delil getirilmedikçe önceki şeriatla amel etmek caiz olmaz.<sup>64</sup>

Üçüncü görüşe göre ise eski şeriatların hükümleri Müslümanlar için de bağlayıcıdır. Çünkü Kur'an ve Sünnet'te haber verilmekle birlikte neshi sabit olmayan hükümler, artık eski şeriat olmaktan çıkmakta ve Hz. Peygamber'in şeriatı haline gelmektedir.<sup>65</sup>

Serahsî, nesh edildiğine dair açık bilgi olmadıkça, Kur'an ve Sünnet'le birlikte önceki şeriatlardan olduğu bilinen hükümlerle amel etmeyi herkes için vacib görür. Çünkü bu hükümler artık Hz. Peygamber'in şeriatı haline

62 Pezdevî, *Usûl*, III, 405.

63 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's- Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefa Efgani (Kahire: 1954), II, 99.

64 Serahsî, *Usûl*, II, 99.

65 Serahsî, *Usûl*, II, 99.



gelmiştir. Hanefî mezhebindeki muhtar görüş budur. Şöyle ki, Ebu Yusuf erkek ile kadın arasında kısas olayını, "O (hak Kitabı)nda onlara, cana can,..." (el-Mâide, 5/45) ayetine, Hanefî fakihlerinden Kerhî de hür ile köle ve zımmî ile müslüman arasındaki kısasın meşruluğunu, Hz. Peygamber'in "Ben onların (Yahudilerin) öldürdüğü (terkettiği) bir sünneti ihyâya daha lâyığım" sözüne dayandırmıştır. Ayrıca İmam Şâfiî (204/820) de bu konuda Hanefilere muhalif değildir. O da Hz. Peygamber'in iki Yahudi hakkında tatbik ettiği recmî delil olarak kullanmış ve bu görüşünü, yukarıda verilen hadise dayandırmıştır. Dolayısıyla bu konularda âlimlerin dayandığı deliller, tamamen önceki şeriatlara ait hükümlerdir.<sup>66</sup>

Serahsî, yukarıda zikri geçen görüş sahiplerinin iddialarını desteklemek için bir takım deliller ileri sürdüklerini belirtmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber'in, risaletinden sonra, eski şeriatların hükümleriyle amel ettiği görüşünü dile getiren usûlcüler, şu delilleri öne sürmüşlerdir:

Bir şeyin mutlak olarak zikredilmesi, *te'bîde* yani kalıcılığına delâlet eder. Zamanla sınırlamak yani tevkît ise, ziyâde bir şey olup, ancak bir delille tayin edilebilir. Sonra, bir peygamber, kendisinden sonra gelen bir peygamberden dolayı peygamberlikten çıkmadığı gibi, onun şeriatı da sonra gelenden dolayı şeriat olmaktan çıkmaz. Ancak neshe dair bir delil varsa o zaman çıkar. Zaten bizler, peygamberlerin hepsine birden iman ettik, ikrâr ettik, tıpkı Allahu Teâlâ'nın şu ayetinde belirttiği gibi: "Mü'minler de, Hepsi Allah'a, meleklerine, Kitaplarına ve peygamberlerine inandı. O'nun elçilerinden hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz (dediler)." (el-Bakara, 2/285).

Ayrıca, her peygamberin getirdiği şeriat doğrudur ve Allah'ın kendisinden razı, hoşnut olduğu hükümleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla sonradan başka bir peygamber ve şeriatın gelmesi, bunların doğruluğunu ve Allah'ın bunlardan hoşnutluğunu ortadan kadirmez. Şu kadar ki, bu doğruluk ve Allah'ın hoşnutluğu o şeriatın hükümlerine muhatap olanlar bakımındandır; farklı muhataplar için bu hükümler doğru olmayabilir. Nitekim şâri'in bu hükmü neshetmesi, yürürlükten kaldırması mümkündür.<sup>67</sup>

Hz. Peygamber'in, kendisine peygamberlik bildirildikten sonra eski şeriatların hükümleriyle amel ettiğini kabul etmeyen ve her peygamberin şeriatı, kendisinin vefatıyla ya da yeni bir peygamberin gönderilmesiyle son bulur

66 Serahsî, *Usûl*, II,100.

67 Serahsî, *Usûl*, II, 100-101.

diyen âlimler ise, sözlerine dayanak olarak şu delilleri getirmişlerdir: “Onu İsrâil oğullarına yol gösterici yaptık” (es-Secde, 32/23). Burada da ifade edildiği şekliyle, Tevrat’ın yol göstericiliği, İsrâil oğullarına tahsis edilmiştir ki, bu kendi şeriatımızda onunla amel etmeyi vacib kılan bir delil olmadıkça, bizim için bağlayıcı olmadığına göstergesidir. Bir peygamberin gönderilmesi, onun şeriatına insanların ihtiyacı olduğu içindir. Eğer bir peygamberin gönderilmesiyle öncekilerin şeriatı sona ermemiş olmasaydı, buna gerek olmadığı söylenebilirdi. Kaldı ki nesh, inanç esaslarında değil amellerde söz konusudur. Hz. Muhammed’in şeriatı kıyamete kadar kalıcıdır, çünkü ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Bu da gösteriyor ki bir peygamber gelince öncekinin şeriatı mensûh olur.<sup>68</sup>

Ayrıca, önceki peygamberlerin çoğu bir kavme mahsusken bizim peygamberimiz bütün insanlara gönderilmiştir. Nitekim; *“Bana beş şey verilmiştir ki, bunlar benden önceki peygamberlerin hiçbirine verilmemiştir. Her peygamber sadece kendi kavmine gönderilmiştir. Ben ise kırmızı, esmer herkese gönderildim”*<sup>69</sup> hadisi bunu göstermektedir. Buradan anlaşılıyor ki peygamberler içerisinde, şeriatıyla sadece belirli bir bölge halkının amel etmesi vacib olanlar bulunmaktaydı. Dolayısıyla bu hükümler, bütün zamanlar için değil muayyen bir zamanda yaşayanlar için vacib olacaktır. Ayrıca aynı zaman diliminde olmakla beraber farklı iki bölgede, insanları kendi şeriatlarına çağıran iki ayrı peygamberin bulunması mümkün olacaktır. Öyleyse bu bağlamda iki ayrı zamanda yaşayan peygamberden her birinin de insanları kendisinden öncekilerin şeriatına değil, kendi şeriatına çağırması caizdir. Zaten Resûlü Ekrem de insanları kendisine uymaya çağırıyordu: *“Eğer Allâh’ı seviyorsanız bana uyun.”* (el-Âl-i İmrân, 3/31). Oysa peygamberliğinden sonra, öncekilerin şeriatlarıyla amel etseydi insanları da buna çağırırdı.<sup>70</sup>

Üçüncü görüş sahipleri ise ortaya konan bu delillere katılmakla beraber, bu görüşten ayrıldıkları noktayı vurgularlar ki o da, öncekilerin şeriatı Hz. Peygamber’in şeriatı haline gelmiştir. Ayrıca *“...Babanız İbrâhim’in dini (ne uyun)...,”* (el-Hâc, 22/78), *“Allâh doğru söyledi, öyle ise dosdoğru, Allah’ı birleyici olarak İbrâhim dinine uyun”* (el-Âl-i İmrân, 3/95) meâlindeki ayetler, sona ermiş ve nesholunmuş bir şeriatın elbette ki ittibâ kaynağı olmayacağını ancak önceki şeriatların Hz. Peygamber’in şeriatı tarafından neshedilmedikçe

68 Serahsî, *Usûl*, II, 101.

69 Buharî, “Teyemmüm”, 1.

70 Serahsî, *Usûl*, II, 102.

bütün insanlar için bağlayıcı olmaya devam edeceğini ortaya koymaktadır. Bunlar için, Hz. Peygamber'in şeriatı demekten başka yol da yoktur.<sup>71</sup>

Üçüncü görüş sahiplerinin delillerinden biri de "İşte onlar, Allâh'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy..." (el-En'âm, 6/90) ayetidir. Ancak muhalif görüşte olanlar, hidâyetin dinin aslına şamil olduğunu; şerî hükümleri, bir başka deyişle amel esaslarını ihtiva etmediğini söyleyerek itirazda bulunmuşlardır. Nitekim bu ayete gelinceye kadar anlatılanlar hep dinin aslıyla, yani tevhîd ve inançla ilgilidir. Kaldı ki burada ismi zikredilen diğer peygamberlerin şeriatları arasında nâsîh ve mensûh vardır.<sup>72</sup>

Ancak üçüncü görüş sahipleri, buradaki hidayetden maksadın dinin aslı ve şer'î hükümler olduğunu söylemektedirler. Çünkü Kur'an'da başka yerde hidâyetten bahsedilirken, "İşte o Kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur; müttakiler için yol göstericidir" (el-Bakara, 2/2) ve "Gerçekten Tevrât'ı biz indirdik, onda yol gösterme ve nur vardır. İslâm olmuş peygamberler, onunla hüküm verirlerdi" (el-Mâide, 5/44) ayetleri hidâyetin inançla beraber şer'î hususlara da şamil olduğunu göstermektedir. Nitekim tefsir ilminin kurucusu Kabul edilen İmam Mücâhid'den (103/721) Sâd sûresinin 24. ayetinde geçen secdeden sorulduğu O'nun da: 'Dâvud secde etti, Peygamber'iniz de ona uymayı emretti' ve sonra da "İşte onlar, Allâh'ın hidâyet ettiği kimselerdir. Onların yoluna uy..." (el-En'âm, 6/90) meâlindeki ayeti okuduğu belirtilmiştir. Bu da gösteriyor ki ayetteki hidâyet sadece dinin aslına değil, şerî hükümlere de şamildir.<sup>73</sup>

Bununla birlikte, "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik" (el-Mâide, 5/48) ayeti, eski şeriatların delil alınamayacağını göstermez. Burada maksat, şeriatların bütünüyle birbirine muhalif olması değil, bazı hususlarda muhalif olmasıdır ki neshe delâlet eder. "Biz Mûsâ'ya Kitabı verdik ve onu İsrâil oğullarına 'Benden başka bir vekil tutmayın' diye bir hidayet rehberi kıldık" (el-İsrâ, 17/2) ayeti de Tevrat'ın sadece İsrâil oğulları için hidâyet kaynağı olduğunu ve başkaları için olmadığını göstermez. Nitekim, "Hidayet, müttakiler yani Allah'tan korkanlar içindir" (el-Bakara, 2/2) ayeti de hidayet genel olduğunu göstermektedir. Bütün bunlar gösteriyor ki, artık eski şeriatlar, nesh edildiğine dair bir delil ortaya çıkmadıkça Hz.Muhammed (s.a.s)'in de şeriatıdır ve onlara uymak vacibdir.<sup>74</sup>

71 Serahsî, *Usûl*, II, 102-103.

72 Serahsî, *Usûl*, II, 103.

73 Serahsî, *Usûl*, II, 103.

74 Geniş bilgi için bk. Serahsî, *Usûl*, II, 104-105.

Serahsî, Hz. Peygamber'in bi'setten önce, önceki şeriatlerle amel edip etmemesi hususundaki görüşleri kısaca vermiştir. Ancak bu konuyu tartışmayı uygun görmemiştir. Çünkü ona göre bu konu, İlm-i tevhîd alanına girmektedir, bu eser ise usul-ü fıkıh alanındadır. Asıl konuda ise aynen çağdaşı Pezdevî gibi, Allah ve Rasûlü tarafından, reddedilmeksizin bize ulaştırılan önceki şeriatların, Hz. Peygamber'in şeriatı olarak bizim açımızdan bağlayıcı olduğu görüşünü savunmuştur.

#### 2.4. Semerkandî

Bu başlık altında son olarak Ebû Bekr Alâüddîn es-Semerkandî'ye (539/1144) yer verilecektir. Semerkandî'nin görüşleri genel itibariyle, önceki usulcülerle paralellik arz ettiği için tekrara düşmeme adına, burada sadece ortaya koyduğu farklı görüşler yer alacaktır.

Semerkandî'ye göre önceki şeriatları bilmenin yolu, ya Kur'an'ın, ya da Hz. Peygamber'in bunları reddetmeksizin bildirmesidir. Bunun Ehl-i Kitap'ın sözüyle sabit olması düşünülemez. Çünkü onların kitaplarının bir kısmı bize göre tahrif olmuştur.<sup>75</sup> Şer'u men kablenâ'nın bağlayıcılığı hakkında Semerkandî görüşlerini, diğer âlimlerden farklı olarak dört bölüme ayırmış ve farklı sayılabilecek görüşlere yer vermiştir.

Birinci görüşe göre, her peygamberin şeriatı vefatıyla sona erer ve sonraki peygamber için yeni bir şeriat söz konusu olur. Bu görüş sahiplerinin dayandığı delil "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol belirledik" (el-Mâide, 5/48) ayeti ve şu görüştür: Her peygamber Allah ile kullar arasında elçi durumundadır. Eğer her biri kendinden önceki peygamberlerin risâletini tebliğ ederse, o zaman onun halifesi olur. Bu ise peygamberliğin aslî vazifesine aykırıdır.<sup>76</sup>

İkinci görüş, her Peygamber'in tebliğ ettiği din, nesh edildiğine dair hüküm bulunmadıkça kıyamete kadar bâkî kalacağına dairdir. Şer'u men kablenâ nesh edilmemişse sonradan gelenler için bağlayıcıdır.

Diğer taraftan, bir peygambere nispet edilen din, o peygamberin dini değil, bilakis Allah'ın dinidir. Çünkü bu dinleri ve onların hükümlerini koyan Allah'tır. Nitekim Kur'an'ı Kerimde; "O size, dinden Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi şeriat

75 Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l- usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmelik Abdurrahman es- Sa'dî (Bağdad: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'd-Diniyye, 1987/1407), II, 685.

76 Semerkandî, *Mizânü'l- usûl*, II, 687-688.

(hukuk düzeni) yaptı" (eş-Şûrâ, 42/13) buyurarak buna işaret edilmiştir. Hal böyle olunca her peygambere gerekli olan şey, Allah'ın dinine kulları çağırmasıdır. Ancak ilk hükmün nesh olduğuna dair bir nass bulunursa, o hüküm Peygamber'in ölümüyle sona ermiş olur. Eğer böyle bir nass yoksa hüküm kalıcı ve bağlayıcıdır.<sup>77</sup>

Üçüncü bir görüş ise, Hz. İbrahim'in şeriatı hariç diğer şeriatların bizim için bağlayıcı olmayacağıdır. Çünkü "Allâh doğru söyledi, öyle ise dosdoğru, Allah'ı birleyici olarak İbrâhim dinine uyun" (el-Âl-i İmrân, 3/95) ayeti buna delâlet etmektedir.<sup>78</sup> Bu görüş Semerkandî tarafından zikredilmekle beraber, kimler tarafından savunulduğuna dair, her hangi bir bilgi verilmemiştir.

Semerkandî'nin tercih edilen görüş diye verdiği son görüş ise, bizden önceki dinlerin bâkî oldukları, Kur'an ve Sünnet tarafından bize nakledilir ve nesh edilmemiş oldukları bilirse, bu Hz. Peygamber'in şeriatı olur ve bağlayıcı hale gelir. Semerkandî, bu görüşü Ebû Mansûr Maturîdi'ye nispet etmiştir. Ancak bu hüküm öncekilerin şeriatı olarak değil, artık bizim peygamberimizin şeriatı olduğu için bizi bağlar, tıpkı bizim şeriatımızdaki diğer yeni hükümler gibi. Hanefîler'de tercih edilen görüş de budur. Mesela, İmam Muhammed kısmet konusunda öncekilerin şeriatına göre hüküm vermiştir.<sup>79</sup>

Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Peygamber, kendine vahyolunanları insanlara tebliğ için görevlendirilmiştir. "Ey Elçi, Rabbinden sana indirilene duyur" (el-Mâide, 5/67) ayeti bunu göstermektedir. Yoksa o, önceki şeriatları bildirmek için gönderilmemiştir. Kendinden önce gelenlerin şeriatını tebliğ edecek olsa peygamber değil onların elçilerinden bir elçi olurdu. Nitekim Resûlü Ekrem de tebliğ için çeşitli yerlere elçi göndermiştir. Bunlar, Allah'ın değil, Peygamber'in elçileriydi.<sup>80</sup>

Semerkandî, görüşlerine itiraz olarak ileri sürülen, 'Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce, hac menâsiki vb. konularda Hz. İbrahim'e uymuş olması, bununla beraber, meyte yememesi, at ve katıra binmesi, Yahudilere recm uygulama hususunda kendisinin daha evla olduğunu ifade etmesi, onun önceki şeriatlerle amel ettiğinin göstergesidir', iddiasına karşı çıkmış ve önceki âlimlerden farklı olarak şu cevapları vermiştir:

77 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 689.

78 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 690.

79 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 686-687.

80 Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, II, 690.

Öncelikle şunu belirtelim ki, Hz. Peygamber vahiy gelmeden önce de nübüvvet makamundaydı. Nitekim Hz. Peygamber'in, Âdem su ve toprak arasında iken kendisinin nebî olduğunu ifade ettiği rivayet edilmiştir. Ayrıca Peygamber'in yaptığı fiiller, güzel gördüğü için ve adet üzere yaptığı işlerdir. O din işlerinde hatadan korunmuştur, dolayısıyla yaptığı şeyler, Allah'ın şeriatına müteallik işlerdir. Bununla beraber, Hz. Peygamber, bi'setten sonra vahiy beklemeksizin verdiği kararlarda nasıl kendiliğinden hükmedip, öncekilerin şeriatına uymadıysa, öncesinde de onlara başvurmamıştır.<sup>81</sup> Sonuç olarak, Semerkandî de tıpkı önceki Hanefî âlimleri gibi, Kur'an ve sünnette zikredilmiş ve neshedilmemiş olan önceki şeriatların bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir.

### DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Araştırmamızda yer verdiğimiz görüş ve delillerden de anlaşılacağı üzere, Şer'u men kablenâ konusundaki asıl tartışma, Hz. Peygamber'in bi'setinden sonra önceki şeriatlarla amel edip etmediği konusudur. Bununla birlikte bazı âlimler tarafından bi'setinden önceki durum da tartışılmıştır.

Ku'an'da ve Sünnet'te yer almayan ve neshedildiğine dair delil bulunan önceki şeriatlarla amel edilemeyeceği hususunda âlimler arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Bu bağlamda sadece Tevrat veya İncil'de bulunan bir hükmü alıp tatbik etmek mümkün değildir. Çünkü bu kitaplar muharref olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında naslarda yer alan ve açıkça emredilen hükümler bakımından da bir mesele yoktur. Çünkü artık bunlar eski şeriatlarla değil, nasla sabit hükümlerdir.

Asıl ihtilaf bağlamında bazı âlimler, Hz. Peygamber'in, henüz kendisine vahiy gelmeden önceki şeriatlarla mükellef olmadığını, kimileri ise mükellef olduğunu söylemişlerdir. İkinci görüş sahipleri, Hz. Peygamber'in mükellef tutulduğu şeriatın hangi peygamberin şeriatı olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısmı Hz. Nuh'a, bir kısmı Hz. İbrahim'e, bir kısmı Hz. Musa'ya bir kısmı da Hz. İsa'ya nispet etmiştir. Diğer bir grup âlim ise bu konuda tevakkuf etmiş ve kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Üçüncü gruba dahil olan Gazzâlî, Hz. Peygamber'in bi'setten önce eski şeriatlarla amel ettiğine dair bir delil bulunmadığı gibi, amel etmediğine

81 Semerkandî, *Mizânü'l- usûl*, II, 694-695.

dair bir delilin de varlığından söz edilemeyeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre kesin bilgi sahibi olunmayan bir konuda fikir beyan etmenin bir anlamı yoktur.

Hanefî usûlcülerin çoğu Hz. Peygamber'in bi'setten önce eski şariatlarla amel edip etmeme hususunda görüş belirtmemişlerdir. Bu konuda görüş belirtenlerden biri olan Serahsî, bunun usûle ait bir konu olmadığını ve tartışmanın gereksizliğini ifade etmiştir. Semerkandî ise Hz. Peygamber'in bi'setten önce eski şariatlerle amel etmediğini savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber eski şariatlara peygamberliğinden sonra müracaat etmediği gibi önce de etmemiştir.

Bu bağlamda konuya dair kesin bir hükme varmak mümkün gözükmektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, Hz. Peygamber'in bir takım fiilleri işlemesi, bunların bağlayıcı olduğuna inandığı için yaptığını göstermez. Eğer böyle bir şey olsaydı, bu konuda bize Hz. Peygamber veya ahabî tarafından rivayetler ulaşırdı. Ayrıca Hz. Peygamber, bunların bağlayıcı olduğunu nereden bilecek ona göre hareket edecektir. Önünde, kitapları tahrife uğramış bir Ehl-i Kitap varken ve kendisi putperest insanlar arasında yaşarken bunu yapması mümkün değildir. Yine daha önce de belirtildiği gibi ümmî olan bir peygamberin eski kaynakları okuyarak bilgi alması da düşünülemez. Kısaca, konuyu daha fazla irdellemek Gazzâlî'nin ifadesiyle karanlığa taş atmaktan başka bir şey değildir.

Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildikten sonra, önceki şariatlerle amel edip etmediği ya da diğer bir ifadeyle bu şariatların onun ümmeti açısından bağlayıcı olup olmaması konusunda ise usûlcüler farklı görüşleri sürmüşlerdir. Bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür.

(i) Neshedildiğine dair delil bulunmayan önceki şariatlar, müslümanlar için de bağlayıcıdır. (ii) Bunlar müslümanlar için hiçbir şekilde bağlayıcı değildir. (iii) Kur'an ve Sünnet tarafından bize nakledilen ve neshedilmemiş oldukları bilinen önceki şariatlara ait hükümler, Hz. Peygamber'in şariati haline gelmiş ve dolayısıyla müslümanlar için bağlayıcı olmuşlardır.

Hz. Peygamber'in bi'setten sonra, önceki şariatlerle mükellef olmadığı ve amel etmediğini ileri sürenler arasında yer alan Gazzâlî, Hz. Peygamber'in, Ömer'e söylediği, "*Şayet, Musa hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu*"<sup>82</sup> hadisini Hz. Peygamber'in önceki şariatlara uymadığı nok-

82 Dârimî, "Mukaddime", 39.



tasında delil olarak getirmiştir. Ayrıca, Gazzâlî'ye göre, Hz. Peygamber'in hiçbir problem ya da olay karşısında önceki şeriatlara başvurmaması da onun önceki şeriatlarla amel etmediğini göstermektedir. Gazzâlî daha önce verdiğimiz şekliyle karşıt görüşte olanların delillerine yer vermiş ve onları çürütmeye çalışmıştır.

Gazzâlinin konuyu akli delillerle izah etmeye çalıştığını ve izahlarında genellikle tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Sonuçta ileri sürülen ayet ve hadisler konu hakkında net değildir. Dolayısıyla herkes düşüncesine göre bunları delil olarak getirebilir. Gazzâlî de buradan yola çıkarak, bu ayet ve hadislerin delil olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Diğer taraftan Gazzâlî'nin delil olarak getirdiği Muâz hadisinin de hadisçiler tarafından sened yönüyle zayıf olarak nitelendirildiğini daha önce söylemiştik.

Görüşlerine yer verdiğimiz beşinci ve altıncı yüzyıl Hanefî usulcülere, Kur'an ve Sünnet tarafından bize nakledilen ve neshedilmemiş oldukları bilinen önceki şeriatlara ait hükümlerin, Hz. Peygamber'in şeriatı haline geldiği ve dolayısıyla bizim için bağlayıcı olduğu görüşündedirler. Araştırmamızın alanına dahil olan Hanefî usulcüler, bu konuda genel itibarıyla aynı görüşü savunmakla kalmamış, aynı delillere de yer vermişlerdir. Yani Hanefî usulcüler arasındaki bir mutabakattan söz etmek mümkündür.

Hanefî usulcülerinin delil olarak getirdikleri ayet ve hadislerin, konuyu izah etmede yeterli olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi delil getirilen ayet ve hadisler net değildir. Bunlar farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Mesela Gazzâlî ve ele aldığımız Hanefî usulcüler farklı görüşleri savunmalarına rağmen "*Şayet, Musa hayatta olsaydı, bana tabi olmaktan başka yapacağı bir şey yoktu*" hadisini kendi görüşlerine uygun olarak yorumlayıp delil olarak getirmişlerdir.

Özetle ortaya konan bu görüş ve delillerden yola çıkarak konuyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Öncelikle, usulcüler arasında var olan ihtilafların, farazî veya lâfzî ihtilaf kabilinden olduğu söylenebilir. Çünkü önceki şeriatlarla amel edilemeyeceğini savunmakla, onların bizim şeriatımıza dönüştüğünü söylemek birbirine uzak düşünceler değildir. Eski şeriatların bizim şeriatımız haline geldiğini söylemek, bir bakıma onları yok saymaktır. Bir şeriattan söz ediliyorsa, ortada olan Hz. Peygamber'in şeriatıdır. Ayrıca burada görüş belirten âlimlerin, fûrû fıkhıta hüküm verirken, savundukları söz konusu delilin yanında, başka güçlü deliller aradıkları ve onlara dayandıkları görülmektedir. Bununla birlikte, Kur'an ve Sünnet'te



zikredilen öncekilere ait şerî hükmün, sadece onlara özgü olup olmadığını gösteren karîneler birlikte zikredilmiştir. Mesela, Yahudilere haram kılındığı belirtilen gıdalar böyledir. Ayet, durumun Yahudilere has olduğunu belirtmektedir. Ancak hükmün özel olarak öncekilere ait olduğu tespit edilemezse, onun her zaman geçerli ve umûmi olduğunu ifade eden bir şey de bulunabilir. Örneğin, kısas ayeti böyledir.

Sonuç olarak, önceki şeriatlara ait hükümler, nassla haber verilmiş ve neshedilmemiş olmak şartıyla müslümanlar için de geçerlidir. Diğer taraftan zaten bunların müslümanların şeriatı olarak kabul edilmesi de mümkündür. O halde bu hükümler, müstakil bir kaynak olmaktan ziyade Kitap ve Sünnet kapsamında düşünülmelidir. Belki bu şekilde, konuya dair ortaya atılan farklı düşünceler arasında var olan görünüşteki ayrılıklar da giderilmiş olur.

#### KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfuddin. *el-İhkâm fi usûli'l- ahkâm*. Kahire: Matbuâtü'l- Maârif, 1332/1914.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Buğâ, Mustafa Dîb. *Eserü'l-edilleti'l-muhtelef fiha fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Darü'l-İmami'l-Buhârî, ty.
- Buhârî, Abdülaziz Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî. Beyrut: 1417/1997.
- Dârimî, Ebû Muhammed. *es-Sünen*. thk. Seyyid Abdullah el-Yemânî. Medine-i Münevvere: 1386/1966.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. İsa, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l- fıkh*. thk. Halil Muhyiddin Meys. Beyrut: 1421/2001.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şer'u Men Kablenâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. c. 39:15-19 Ankara: TDV Yay., 2010.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm Hukuku Metodolojisi*. trc. Abdülkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Ve Önceki Şeriatler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2003.
- Emîr Abdülaziz. *Usûlü'l- Fıkhî'l-İslâmî*. Beyrut: 1418/1997.

- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen Heyto Dimaşk: 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Beyrut: 1324.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. Keşfü'l-Esrar içerisinde. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî. Beyrut: 1417/1997.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Darü'l-Kütüp, 1971.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'di. Bağdad: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'd-Diniyye, 1987/1407.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefa Efgani. Kahire: 1954.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâd'ul-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1432/2011.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin. *el-Bahru'l muhît fi usûli'l-fikh*. (y.y.: 1413/1992.
- Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. trc. Ruhi Özcan. İstanbul: Marmara Üni. İlahiyat Fak.Vakfı Yayınları, 1993.

# “el-Câmi’u li-Ahkâmi’l Kur’ân” Tefsirinde Âhiretle İlgili Âyetlerde Görülen Müşkillerin Çözümü\*

Yunus AKÇA\*\*

Geliş Tarihi: 18.01.2018, Kabul Tarihi: 11.02.2018

## Öz

İslâm âlimleri, İslâm’ın ilk devirlerinden itibaren Kur’ân’a muhalif olanlara cevap vermek, mü’minlerin imanlarını korumak ve işin hakikatini göstermek amacıyla müşkil (teâruz ve tenâkuz) âyetleri açıklamaya çalışmışlar ve bu konuyla ilgili birçok eser yazmışlardır. Allah’ın kelamında böyle bir durumun söz konusu olmadığı ve olmayacağı, âyetlerde açıkça bildirilmiştir. Kelam ilminin, ana konularından biri olan âhret hayatının anlatıldığı bazı âyetlerde, zahiren birbiriyle çelişen ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Ölümle birlikte başlayan âhret hayatı içinde, kabir, diriliş, hesap, cennet ve ceennem gibi birçok aşama yer almaktadır. Şu an için gaybi olan

\* Bu makale, “Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşımları (Kurtubî ve İbn Kesîr Örneği)” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye, 2018).

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Approaches of Explicators to the Complex Versicles (The Example of Kurtubî and İbn Kesîr)” (PhD Dissertation, Fırat University, Elazığ/Turkey, 2018).

\*\* MEB, Şehit Mehmet Öter Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, (akcayunus@hotmail.com).

bu hayatla ilgili, diriliş nasıl olacak? Hesap nasıl verilecek? Cennet ve cehennem yaratıldı mı? Cennet ve cehennem ebedi mi? gibi birçok soru zihinleri meşgul etmektedir. Kur'an'ın bu sorulara verdiği cevaplar bazen âyetler arası çelişki vehmi uyandırmıştır. İslâm âlimleri, "Kur'an'da çelişki, tutarsızlık yoktur" prensibinden hareketle bu âyetleri farklı şekillerde yorumlamışlardır. Endülüs âlimlerinden olan Kurtubî de yazmış olduğu tefsirinde bu âyetler üzerinde durmuş ve onları uzlaştırmaya çalışarak Kur'an'da çelişkilerin olmadığını akli ve nakli delillere yer vererek göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Müşkil, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'an, Kurtubî, Âhret.

### The Analysis of The Complications of Versicles About Afterlife in "el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Koran" Commentary

#### Abstract

From the early of İslâm, İslâmic scholars, tried to explain the complicated versicles (conflict and conrtadiction) to reply the people who are against Koran, to protect muslims' faith and to Show the reality and they wrote many work about this. It is clearly stated that such situations can not be in Allah's Word and will not. In some versicles about afterlife which is one of the main topics of Kalam science, there can be seen some conflicted expression (seemingly). There are many stepslike grave (burying), resurrection, give account, paradise ande hell in the afterlife (wihic) begins with death. About this life whis is unknown nowi how will the resurrection be? How will we give account? Are paradise and hell created? Are paradise and hell eternal? Such questions engage our mind. The answers to these questions of Koran sometimes make contraction among versicles. Islamic scholars commented these versicles differenty with the priciple of "There isn't any conflict and contradiction in Koran" Kurtubî, who is one of the Andalusia scholars stuted on these versicles at his commentaries and tiried to reconcile that there aren't any conflicts in Koran by giving intellectual evidences.

**Keywords:** Commentary, Complication, el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Koran, Kurtubî, Afterlife.

#### GİRİŞ

İlâhi kitapların sonuncusu olan Kur'an, Müslümanların dünya ve âhretlerini aydınlatan, karşılaştıkları problemlerin çözümünde başvurdukları ilk ve en önemli kaynaktır. Bu nedenle insanlar âyetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlar, bunu yaparken de sahip oldukları kişisel özellikleri, eğitimleri, kültürleri ve arzuları önemli rol oynamıştır. Böylece Kur'an'ı

anlama ve yorumlamada İhtilâflar meydana gelmiş ve bu İhtilâflar zaman zaman Müslümanlar arasında derin uçurumların oluşmasına neden olmuştur. Bundan dolayı Kur’ân’ı doğru anlamak, İslâm dünyasında meydana gelen birçok sorunun çözülmesini de sağlayacaktır. Çünkü problemlerin büyük çoğunluğu Kur’ân’ın yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.

Kur’ân’da, hakiki anlamda tutarsızlık ve çelişkilerin bulunmadığı bildirilmektedir: “Kur’ân’ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah’tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” (Nisâ 4/82). Buna rağmen âyetler arasında zahirde görülen çelişkiler, İslâm düşmanları tarafından hakiki bir çelişki olarak yansıtılmaya çalışılmış ve Kur’ân’ın tutarsızlıklarla dolu bir kitap olduğu iddia edilerek Müslümanların zihinleri bulandırılmak istenmiştir. İşte bu ve benzeri nedenlerden dolayı İslâm âlimleri çalışmalar yapmış ve böylece “Müşkilü’l-Kur’ân” ilmi ortaya çıkmıştır. Bu alanda ilk müstakil eserler hicri II. (VIII) yüzyılın sonları ile hicri III. (IX) yüzyılın başlarına doğru yazılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup> Müşkiller, tenâkuzlar alanında ilk eser verenin, Ebû Ali Muhammed b. Müstenir b. Ahmed el-Kutrub’un (ö. 206/821); *Müşkilü’l-Kur’ân ve er-Redd ale’l-Mulhidîn fi Muteşâbihî’l-Kur’ân* adlı eseri olduğu söylenmektedir.<sup>2</sup> Müşkil âyetler hiçbir zaman güncelliğini yitirmemiş, her devirde çeşitli şekillerde ele alınarak işlenmiş ve bu alanla ilgili birçok eser yazılmıştır.<sup>3</sup>

Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Fehr el-Ensari el-Hazreci el-Kurtubî (ö. 671/1273), hicri VII. asırda Endülüs’ün Kurtuba şehrinde doğmuş,<sup>4</sup> hayatının önemli bir kısmını burada geçirmiş büyük bir âlimdir. Kurtubî’nin yaşadığı bu dönemde Müslümanlar arasında siyasi ve dini birçok anlaşmazlıklar ortaya çıkmış hatta bu durum Murabıtlar devletinin yıkılmasına neden olmuştur.<sup>5</sup> Kurtubî’nin en önemli eseri şüphesiz “el-Câmi li-Ahkâmi’l-Kur’ân”

1 Adem Yerinde, “Müşkilü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 165.

2 Sabri Demirci, *Kur’ân’da Müşkil Âyetler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 29.

3 Bunların başlıcaları; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî (ö. 275/888); *Müşkilâtü’l-Kur’ân*; Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889); *Te’vîlu Müşkilü’l-Kur’ân*; İbn Haddâd Ebû Osmân Sâid b. Muhammed el-Ğassânî (ö. 302/915); *Tavzîhu’l-Müşkil fi’l-Kur’ân*; Sehabeddîn Abdurrahman b. İsmâil Ebû Sâme el-Makdisî (ö. 665/1265); *Müşkilâtü’l-Âyât*.

4 Celalüd’din es-Suyûtî, *Tabakatü’l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mekt - betü Vehbe, ts.), 1: 92.; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*, (Kahire: Mekt - betü Vehbe, ts.), 2: 336.

5 Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzul* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002), 1-2.

adlı tefsiridir. O, bu tefsirinde sarf, nahiv, belagat gibi konularda açıklamalarda bulunmuş, âyetler arası ilişkilere değinmiş, Hz. Peygamberden nakledilen hadislerle yer vermiştir. Eserinde sahabe ve tâbiîn görüşlerine değinen Kurtubî, bunlar arasında tercihlerde bulunmuş ve zaman zaman da kendi görüşlerini bildirmiştir.<sup>6</sup>

Kurtubî'nin bu ve diğer eserleri İslâm âlemince makbul görülmüş ve en çok okunan tefsirler arasında yerini almıştır. Hiçbir insanın yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal hareketlerinden etkilenmemesi mümkün değildir. Bu nedenle Kurtubî, âyetleri açıklarken yeri geldiğinde yaşadığı dönemle ilgili örnekler vermiş ve bazen bu yapılanları tenkit etmiştir.<sup>7</sup> Kurtubî, müşkil âyetleri tefsir ederken “müşkil âyet” gibi ifadeler kullanmamıştır. Ancak onun bu âyetleri tefsir ediş şekli âyetler arasındaki çelişkileri giderme ve âyetleri uzlaştırma yönünde olduğu açıkça görülür.

Kur'ân'da geçen müşkil âyetlerin hepsine bu makalede değinmek mümkün değildir. Bu nedenle biz burada kelimelerin en önemli konularından olan âhiret hayatıyla ilgili bazı âyetlere değinecek ve Kurtubî'nin bu âyetlerdeki müşkil durumları nasıl giderdiğini tespit etmeye çalışacağız. Bunu yaparken yeri geldikçe diğer tefsirlere ve konunun daha iyi anlaşılmasında katkısı olacağını düşündüğümüz bazı kaynaklara da müracaat edeceğiz. Kurtubî'nin bu âyetlere bakışını ortaya koymak, bu konularla ilgili gelebilecek soruların cevaplandırılmasına da katkı sağlayacaktır.

## 1. MÜŞKİL KELİMESİNİN LÜGAT VE İSTILAH ANLAMLARI

Müşkil “مشكل” kelimesi, “شکل” kökünden türemiş olup “أشكَل” fiilinin ismi failidir.<sup>8</sup> Çoğulu ise “أشكال وشُكُول” dır. “شکل” kelimesi sözlükte, “الاشتباه المماثلة و” benzetmek, benzerlik ve benzemek anlamları ile “الاحتلاط و الالتباس” zihinsel karışıklık, şüphe ve karmaşıklık anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Birinin

6 Bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 6: 37-38.

7 Kurtubî, *el-Câmi*, 3: 39.

8 Mahmûd b. Ebî'l-Hasan b. Hüseyin el-Gaznevî en-Nisâbüri, *Bâhiru'l-Burhân fi Meâni Müşkilâtü'l-Kur'ân*, (Mekke: İhyâi't-Türasi'l-İslâmî, 1997), 105; Abdullah b. Muhammed el-Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005), 43.

9 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sader, 1994), 11: 356; Muhammed bin Yakub Firuzâbâdi, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1: 1019; Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46.

şekil yapısı başka birinin şekil yapısına benzediğinde tanınmada güçlük çekildiğinden dolayı “فَلَانٌ شَكْلٌ فَلَانٌ” denir.<sup>10</sup> İşler, olaylar birbirine karıştığında “şüpheli, karışık olay ve iş” anlamında “أُمُورٌ أَشْكَالٌ”, haberler karıştığında da “أَشْكَكْتُ عَلَيَّ الْأَحْبَارَ” denir. Müşkil, özdeşlik ve nitelikte benzeşme gibi anlamlara gelir. Renklerin karışmasında ve kırmızı beyaza karıştığında şekli değişti, şekillendi, müşkil oldu anlamında “الْأَشْكَالُ فِيهِ بَيَاضٌ وَحُمْرَةٌ” ifadesi kullanılır.<sup>11</sup> Müşkil aynı zamanda zorluk ve karışıklık olan bir durumun izale edilmesi anlamında da kullanılır. Nitekim harekesiz yazılmış bir kitabın okuma zorluğunu ve karışıklığını gidermek için kitap harekelenir ve buna “شَكَلٌ الْكِتَابِ” yani kitabı harekeledi denilir. Böylece müşkil yani karışık olan durum ortadan kaldırılmış olur.<sup>12</sup>

Müşkilin tanımı hususunda âlimlerin farklı tarifleri olmuştur. Şemsü’l-Eimme es-Serahsî’ye (ö. 483/1090) göre müşkil; kendisiyle neyin kastedildiği karışık olan ancak bir delil ile benzerleri arasından ayrılarak üzerinde düşünüp taşınmakla bilinebilecek bir lafızdır.<sup>13</sup> Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089) de Serahsî ile aynı görüşte olup derin bir düşünce olmadan müşkil lafız ile neyin kastedildiğinin benzerleri arasından ayırlamayacağını söyler.<sup>14</sup> Şâşi de müşkil lafzın hafî olan lafızdan daha kapalı olduğunu benzerleri arasına karıştığında lafızdaki asıl muradın ancak derin bir tefekkür neticesinde elde edilebileceğini söyler.<sup>15</sup>

İsa ed-Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî manaya delaleti açık ve kapalı olan lafızları sıralamışlar ve bunları eşleştirmişlerdir. Buna göre açık olan lafızlar, zâhir, nass, müfesser ve muhkem, kapalı olan lafızlar da hafî, müşkil,

10 İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 11: 357; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Lüğa*, (Beyrut: Daru’İhyai-Türası’l-Arabi, 2001), 10: 15; Muhibbuddin Ebu’l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (b.y.: Dâru’l-Hidaye, ts.), 29: 269.

11 İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, 11: 357; Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehâni, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Daru’l-Kalem, 1992), 1: 462; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 29: 271.

12 İsfehâni, *el-Müfredât*, 1: 462; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcu’l-Lüğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987), 5: 1736-1737; Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2007), 68; Muhammed ibn Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtâru’s-Sihah*, (Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 1: 168; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 29: 273.

13 Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu’l-Eimme es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsi*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1978), 1: 168.

14 Aladdin Abdu’l-Aziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrar Şerhu Usûlü’l-Pezdevi*, (b.y.: Dâru’l-Kitabi’l-İslâmi, ts.), 1: 52-53.

15 Muhammed b. İshak eş-Şâşi, *Usûlü’ş-Şâşi*, (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, ts.), 1: 81.

mücmel ve müteşabihtir. Hafî'nin zâhir, müşkilin nass, mücmelin müfesser, müteşâbihin muhkemin karşıtı olduğunu söylemişlerdir.<sup>16</sup>

Fıkıh usûlü terimi olarak müşkil, kendisiyle neyin amaçlandığı onu çevreleyen karine ve emareler üzerinde derinlemesine incelemede bulunmak ve düşünmekle anlaşılabilen lafızdır.<sup>17</sup> Ulûmü'l-Kur'ân âlimlerinden olan Celaluddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Bedruddîn ez-Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre müşkil; âyetler arasında İhtilâf ve çelişki olduğu zannına kapılmaktır. Hâlbuki Allah'ın kelamında böyle bir şey yoktur.<sup>18</sup> O halde âyetler arasında teâruz ve İhtilâf vehmine götüren her şey müşkil kapsamında değerlendirilebilir.<sup>19</sup>

İsmail Cerrahoğlu, Suyûtî ve Zerkeşî ile aynı görüşte olup Kur'ân'da tenâkuz ve İhtilâfların bulunmadığını var zannedilen bu durumun, Müşkilü'l-Kur'ân adı verilen tefsir usulü ilmi ile incelenip ortadan kaldırdığını söylemiştir. Kur'ân, tek kaynaktan aynı metod ve gayeyi gerçekleştirmek için gelmiştir. Bu nedenle onun başında ve sonunda tutarsızlıkların bulunması mümkün değildir. Fakat âyetlere yüzeysel bakanlar, bilgisizlerinden dolayı teâruz ve tenâkuzlara düşmüşlerdir. Onların bu yanlışlıkları da birçok âlim tarafından bu âyetler üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılarak giderilmiştir.<sup>20</sup>

Müşkil ile ilgili yapılan tanımlara baktığımızda açıkça görülmektedir ki Kur'ân âyetleri arasında her ne şekilde olursa olsun hakiki manada İhtilâf, teâruz ve tenâkuz bulunmamaktadır. Böyle bir durum olduğunu söyleyenler bilgisizliklerinden veya İslâm düşmanlığından dolayı söylemişlerdir. Zaten onların bu görüşleri de "Müşkilü'l-Kur'ân" ve tefsir ilmiyle uğraşan âlimler tarafından bertaraf edilmiştir.

## 2. ÂHİRET İLE İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN MÜŞKİLLER

Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu ve kelimelerin önemli konularından biri de âhirete iman ve âhiret hayatında meydana gelecek olan olaylardır. Âhiret hayatı duyularımızla algılayamadığımız ancak vahiy ile bilebileceğimiz

16 Şâşi, *Usûl*, 1: 80; Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsi, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 117; Serahsî, *Usûl*, 1, 163-168.

17 Ferhat Koca, "Müşkil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 161.

18 Celalüddin es-Suyûtî, *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'ân*, (b.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1974), 3: 88; Bedruddin ez-Zerkeşî, *El-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 2: 45.

19 Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 110.

20 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 179.



gaybi bir hayat olduğundan bazı insanlar bu hayatı reddetmiştir, bazıları da bu konuyla ilgili gelen vahiyleri değerlendirirken yoldan çıkmıştır.<sup>21</sup> Âhirette meydana gelecek olan olaylar Kur’ân’da değişik ifadeler kullanılarak anlatılmıştır. Bu anlatım bazen âyetler arasında teâruz varmış izlenimi meydana getirmiş ve bazı mihraklar tarafından Kur’ân’da çelişkilerin olduğu ileri sürülmüştür. Ancak âyetler iyice tetkik edildiğinde durumun böyle olmadığı bunun zahiri bir teâruz olduğu kesinlik kazanmıştır.

### 2.1. Cennet ve Cehennemın Yaratılıp Yaratılmadığı

Âhiret hayatı; ölümlle başlayan, yeniden dirilme, hesap verme gibi birçok aşamanın yaşanacağı ve sonunda da cennet veya cehennemle sonuçlanan bir hayattır. Dünya hayatında iyi ve güzel davranışlarda bulunanların âhirette cennet ile mükâfatlandırılacağı,<sup>22</sup> kötü davranışlarda bulunanların ise cehennem ile cezalandırılacağı<sup>23</sup> Kur’ân’ın birçok âyetinde anlatılmaktadır. Cennet kelimesi Kur’ân’da, dünyadaki bağ, bahçe,<sup>24</sup> âhiretteki mükâfat yurdu<sup>25</sup> ve Hz. Âdem ile eşi Hz. Havva’nın geçici bir süre içinde kaldıkları yer<sup>26</sup> gibi farklı anlamlarda toplam 147 yerde<sup>27</sup> geçmiştir. Kur’ân’da 77 yerde geçen cehennem<sup>28</sup>, insanların âhirette cezalarını çekecekleri yer olarak zikredilmektedir. Bunun dışında cehennem birçok kelimeyle de ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva’nın geçici süre kaldıkları bu cennetin neresi olduğu, şu anda yaratılıp yaratılmadığı ve içine girildiğinde ebedi olup olmadığı konusu çokça tartışılmış ve birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ancak cennet ve cehennemın varlığı konusunda hiçbir tereddüt bulunmamakta olup herkes fikir birliği içindedir. Hz. Âdem’i belirli özelliklerde yaratan<sup>30</sup> Allah (cc), meleklerin ona secde etmesini emretmiştir. Bütün melekler

21 Bk. İsrâ, 17/49, 98; Mü’minûn, 23/32-37, 83 vb.

22 Bk. Secde 32/19; Sâd 38/49; Beyyine 98/8 vb.

23 Bk. Hûd 11/118; Kehf 18/29; Secde 32/13; vb.

24 Bk. Bakara 2/265, 266; En’âm 6/99, 141; Ra’d 13/4; İsrâ 17/91; Kehf 18/32; Mü’minûn 23/19 vb.

25 Bk. Tevbe 9/72; Ra’d 13/23; Nahl 16/31; Kehf 18/107; Tâ-hâ 20/75 vb.

26 Bk. Bakara 2/35; A’râf 7/19, 22, 27; Tâ-hâ 20/117, 121.

27 Muhammed Fuâd Abdülbâki, “Cennet”, *el-Mu’cemu’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1945), 180.

28 Abdülbâki, *el-Mucem*, “Cehennem” 184.

29 Bk. Bakara 2/119; Mâide 5/10, 86; Tevbe 9/113 (Ashabi’l-Cahim); Bakara 2/39, 81 (Ashabü’n-Nâr); Bakara 2/201 (Azabü’n-Nâr); Kamer 54/48; Müddesir 74/26-27, 42 (Sakar); Nisâ 4/55; Hac 22/4; Lokmân 31/21 (Sair); Kâri’a 101/9-11 (Hâviye); Hümeze 104/4-5 (Hutame).

30 Bk. Bakara 2/31.

bu emri yerine getirirken şeytan büyüklük taslamış ve secde emrine uymamış böylece cennetten çıkarılmıştır. Cennetten kovulan şeytan, Allah'tan kıyamete kadar süre istemiş ve kendisine bu izin verilmiştir.<sup>31</sup>

Şeytanı cennetten kovan Allah (cc), Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı; "Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyecek, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz" (Bakara 2/35). Buyurarak cennete yerleştirmiştir. Allah (cc), cennete yerleşen Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya şeytanın apaçık düşmanları olduğunu ve ona uymamalarını da söylemiştir.<sup>32</sup> Şeytan, cennete yerleşen Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı kandırmak için elinden geleni yapmış ve sonunda yasak olan meyveden yemelerini sağlamıştır.<sup>33</sup> Bunun üzerine Allah (cc) onlara; "Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırdı. Onları içinde buldukları konumdan çıkardı. Bunun üzerine biz de, "Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır" (Bakara 2/36). Bu buyruk üzerine Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten çıkarılır. İşte bu cennetin neresi olduğu ve yaratılıp yaratılmadığı hep tartışma konusu olmuştur.

Kur'an'da, cennetin müttakiler için cehennemin de kâfirler için hazırlandığı âyetlerde açıkça bildirilmiştir. Aynı zamanda Hz. Peygamberin Miraç gecesinde Cennet'ül-Me'va'yı gördüğünü bildiren âyet vardır. Bu âyetler cennet ve cehennemin yaratıldığını şu anda da var olduğunu gösteren deliller arasında zikredilmektedir. Nitekim Kur'an'da:

أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ "Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının" (Âl-i İmrân 3/131).<sup>34</sup>

أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ "Rabbinizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!" (Âl-i İmrân 3/133).<sup>35</sup> Buyrulmaktadır.

عِنْدَهَا حَنَّةُ الْمَأْوَى "Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidre ağacının yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır." (Necm 53/13-15).

Ancak Kasas suresi 88. âyetinde de kıyamet kopma esnasında Allah'tan başka her şeyin yok olacağı anlatılmaktadır:

31 Bk. Bakara 2/34; A'râf 7/12-15.

32 Bk. A'râf 7/22.

33 Bk. Bakara 2/36; A'râf 7/20-22.

34 Bk. Bakara 2/24.

35 Bk. Hadîd 57/21.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” “Sen Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.” (Kasas 28/88).

Yukarıdaki âyetlere bakıldığında aralarında çelişki varmış gibi gözükmemektedir. Çünkü âyetlerde geçen “müttakiler için hazırlandı”, “Kâfirler için hazırlandı” ve “Me’va cenneti onun (Sidre’nin) yanındadır” ibareleri Ehl-i Sünnet âlimlerince cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğunun kanıtı olarak gösterilmiştir. Cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını sonradan yaratılacağını iddia edenler;<sup>36</sup> “Allah’ın zatından başka her şey yok olacaktır” âyetini delil göstermişlerdir. Bu durumda, ebedi olduğunu bildiğimiz cennet ve cehennemin de yok olması gerekir. Öyleyse bu âyetler arası müşkil olan durum nasıl giderilmelidir?

Kurtubî ve birçok âlim “Kâfirler için hazırlanmıştır” ifadesini cehennemin yaratıldığına ve şu anda da mevcut olduğuna delil olarak göstermiştir. Endülüslü Münzir b. Said el-Ballutuni ve bidatçilerin cehennemin henüz yaratılmadığı hakkındaki görüşlerinin yanlış olduğunu söyleyen Kurtubî, bunlara itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>37</sup> Cennet ve cehennemin hazırlanmış olduğunu ifade eden mazi sigaları da bunların şu anda var olduklarını gösteren deliller arasında zikredilmektedir. Ancak Kur’ân’da mazi sigası kullanıldığı halde henüz gerçekleşmemiş olan Sura üfürülme,<sup>38</sup> cennet ve cehennemliklerin arasında geçen konuşmalar<sup>39</sup> gibi olayların anlatıldığı dikkate alınırsa bu delilin tam da yerine oturduğu söylenemez.<sup>40</sup>

Kurtubî, Necm Suresinin 12-18. âyetlerini tefsir ederken, Hz. Peygamberin, Mirac’a çıktığında gördüğü şeylerin kalbi tarafından yalanlanmadığını ve Hz. Peygamberin, Cebrail’i (as) Sidretü’l-Müntehada<sup>41</sup> gördüğünü, bunun yanında

36 “Cehmiyye, Mutezile ve Haricilerin büyük çoğunluğuna göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamış olup kıyamet koştuktan sonra yaratılacaktır. Çünkü amacına hizmet etmeyen cennet ve cehennemin şu anda yaratıldığını söylemek abes bir şeydir.” Bekir Topaloğlu, “Cehennem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 228.

37 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 236; 4: 205.

38 Bk. Kehf 18/73; Yâsîn 36/51; Kâf 50/20.

39 Bk. A’râf 7/44-51; Sâffât 37/50-59; Müddessir 74/39-48.

40 Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 57.

41 Kurtubî, *el-Câmi*, 17: 94-95; Köklerinin altıncı kat semada, en üst noktasının ise yedinci kat

da Cennetü'l-Me'va'nın bulunduğu ayetlerde bildirildiğini söyler. İbn Abbas ve el-Hasen, bu cennetin arşın sağ tarafında veya altında yer aldığını, takva sahibi kimselerin buraya gireceğini ve şehitlerin ruhlarının burada bulunduğunu bildirmişlerdir. İbn Abbas, aynı zamanda bu cennetin Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın içinde kaldıkları cennet olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup>

Mutezile ve kaderiyye mensuplarına göre Hz. Âdem ve eşinin kaldığı cennet ebedilik cenneti değildir. Onlar Aden topraklarında bulunan bir cennette yani bahçede kalmışlardır. Onlara göre âyette belirtilen cennetin ebedilik cenneti olması mümkün değildir. Çünkü Allah (cc), âyetlerde orada boş bir sözün söylenmeyeceğini, günah işlenmeyeceğini ve içine girenin bir daha çıkmayacağını bildirmektedir. Hâlbuki İblis, orada boş söz ve yalan konuşmuş, Hz. Âdem ve Hz. Havva'da yasak meyveden yemeleri sebebiyle cennetten çıkartılmışlardır.<sup>43</sup> "Orada ne boş bir söz işitirler ne de günaha sokacak bir şey" (Vâkıa 56/25).<sup>44</sup> "Orada hiçbir yorgunlukla karşılaşmayacaklar. Oradan çıkarılmaları da söz konusu olmayacaktır." (Hicr 15/48).

Kurtubî, mutezile ve kaderiyye'nin ileri sürmüş oldukları iddiaları kabul etmez ve onların iddialarını şöyle çürütmeye çalışır; öncelikle âyette geçen cennet kelimesinin marife gelmesi buranın herkes tarafından bilinen cennet olduğunu gösterir. Zira bir kimsenin "Ben Allah'tan cennet isterim" demesindeki kasıt bütün insanlarca bilinen ebedilik cennetidir. Yoksa bununla dünyadaki bir bahçe kastedilmemiştir. İblis'in, cennetten çıkarıldıktan sonra oraya Hz. Âdem ve eşini aldatmak için girmesi aklen imkânsız değildir. Hz. Musa'nın, Hz. Âdem ile karşılaştığında O'na; "Sen kendi soyundan gelenlerin bedbaht olmasına ve onların cennetten çıkarılmasına sebep oldun"<sup>45</sup> demesi ve Hz. Âdem'in de ses çıkarmaması buranın bilinen ebedilik cenneti olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu konuşmada geçen cennet kelimesinin marife olarak gelmesi de bunu göstermektedir.<sup>46</sup>

Mutezile ve kaderiyye'nin ileri sürdükleri âyetlerdeki olaylar kıyametin kopmasından ve hesaptan sonra cennete girildiğinde gerçekleşecek hadiseler-

---

semada olduğu söylenen hatta yüksekliğinin Arşı taşıyan meleklerin başını dahi aşığı söylenen bir ağaçtır.

42 Kurtubî, *el-Câmi*, 17: 96.

43 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 302.

44 Bk. Tûr 52/23; Nebe 78/35.

45 Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 207.

46 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 302-303.

dir. Ondan önce Allah (cc), dilerse bu cenneti dilediği kimse için ebedilik yurdu, dilediği için de içinde belli bir süre kalınan bir yer yapar. Ayrıca meleklerin zaman zaman cennet ehlinin yanına girip çıkacakları âlimlerce kabul edilen bir gerçektir. Hz. Peygamberin, İsrâ gecesi cennete girip çıktığı ve buralarla ilgili bilgiler vererek buranın ebedilik yurdu olan cennet olduğunu söylemesi de kabul edilen bir gerçektir.<sup>47</sup>

Mutezile ve kaderiyye’nin cennet hakkında; “cennet kutsal bir yurttur. Allah (cc), orayı kötülüklerden arındırmıştır” sözleri, Kurtubî’ye göre bilgisizce söylenmiş sözlerdir. Zira Allah (cc), İsrailoğullarına kutsal saydığı Arz-ı Mukaddes’e girmelerini emretmiş, onlar da girdikleri bu yerde birçok günah işlemişlerdir. Bu durum Allah (cc) tarafından kutsal olarak nitelenen bir yerde günah işlenebileceğini göstermektedir. Bu nedenle kıyametten önce kutsal olarak kabul edilen cennette günah işlenmesi mümkün olabilmektedir. Bu cennetin ebedilik cenneti olduğu, Kurtubî ve ehlisünnet âlimlerinin büyük çoğunluğunca kabul edilen bir görüştür.<sup>48</sup>

Kurtubî, mutezile ve kaderiyye mensuplarının; “Hz. Âdem gibi akıllı olan bir insanın ebedilik yurdunda bulunmuşken, ebedilik ağacına talip olması aklen nasıl mümkün olabilir?” sözlerine karşılık şöyle der; “Yokluk yurdunda, Hz. Âdem gibi akıllı olan bir insanın ebedilik ağacına talip olması nasıl olabilir?” bu onun hakkında düşünülemeyecek bir durumdur.<sup>49</sup>

Mutezile âlimlerinin tamamının cennet ve cehennemin yaratılmadığı görüşünde olduklarını söylemek mümkün değildir. Zira mutezile âlimlerinden olan Kâbi’ye göre cennet ve cehennemin yaratılmış olma durumu da söz konusudur. Ancak bunlar yaratılmış ise kıyamet ile birlikte yok olacak ve daha sonra bir daha yok olmamak üzere tekrar yaratılacaklardır.<sup>50</sup>

Kurtubî, âyetleri açıklarken zikretmiş olduğu şu hadisler, birçok âlim tarafından cennet ve cehennemin şu an için mevcut olduklarını gösteren deliller arasında gösterilmektedir.<sup>51</sup>

Abdullah b. Mesud’dan gelen bir rivâyete göre o şöyle demiştir: “Biz Rasulullah ile birlikteyken bir gürültü duyduk. Bunun üzerine Hz. Peygam-

47 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 303.

48 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 303.

49 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 303.

50 Tunçbilek, “Cennet ve Cehennem”, 58.

51 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 237; Ebu’l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 1: 111.

ber bizlere “Bu nedir biliyor musunuz?” diye sordu. Bizler de “Allah (cc) ve Peygamberi daha iyi bilir” dedik. Hz. Peygamber de “Bu yetmiş yıl önce cehenneme atılan bir taştır, o taş şu anda cehennemin dibine ulaştı” dedi.<sup>52</sup>

Ebû Hureyre’den gelen bir rivâyette de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Cennet ve cehennem aralarında münakaşa ettiler. Cehennem, kendisine ki-birli olanlarla zorbaların gireceğini söylerken cennet de kendisine zayıfların ve yoksulların gireceğini söyledi. Aziz olan Allah (cc), cehenneme sen benim azabımsın, dilediğimi seninle azaba çarptırırım. Cennete de sen de rahmetimsin seninle de dilediklerime rahmet ederim ve ikinizi de mutlaka dolduracağım buyurdu.”<sup>53</sup>

Diğer yandan Hz. Peygamber’e, küsuf namazında cennet ve cehennem gösterilmiş olması ayrıca İsrâ’da cennete girmesi ve cehennemi görmesi cennet ve cehennemin yaratıldığını ve şu anda da mevcut olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Kurtubî, bu açık delillerden sonra bu rivâyetlere uymayan bilgilere itibar edilmemesi gerektiğini söyler.<sup>54</sup>

Kurtubî, “Onun zatından başka her şey yok olacaktır” âyetindeki “vecih” den kastın Mücahid ve Ebu Ubeyde’ye göre Allah’ın zâtı, es-Sadık’a göre Allah’ın dini, Ebû Aliyye ve Süfyan’a göre ise ona yakınlaşmak amacıyla yapılan amellerdir.<sup>55</sup> Cennet ve cehennemin yaratılmadığını söyleyenler Kasas Suresi 88. âyeti delil olarak gösterirler. Râzî bu yoruma katılmaz ve âyetin böyle anlaşılması durumunda “Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir” (İbrahim 14/25). “O ateş kâfirler için hazırlanmıştır”, “içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele” âyetlerine ters düşeceğini söyler. Razi, “Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır” (Kasas 28/88). Buyruğunun Neml Suresi 23. âyetindeki “Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm” anlamında olabileceğini söyler. Yani âyetteki her şeyden kasıt “çok şey” anlamındadır.<sup>56</sup> “Her şey” den kastın ihtiyaç duyacağı her şey veya kendi döneminde bulunan her şeyden

52 Müslim, “Cennet”, 31; Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Sahîh*, thk. Şuayb Arnâvut (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 16: 510, (no: 7469); Kurtubî, eserinde râvi olarak Abdullah b. Mes’ud’u göstermiştir. Ancak Müslim’de bu isim Ebû Hureyre’dir

53 Müslim, “Cennet”, 34.

54 Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 237; 4: 205.

55 Kurtubî, *el-Câmi*, 13: 322.

56 Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)*, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türasî’l-Arabî, 1998), 25: 22.

biraz verildiğini söyleyenler de vardır.<sup>57</sup> Âyetteki “Onun zatından başka her şey yok olacaktır” buyruğundaki “helak” kavramını, Allah’ın dışındaki her şeyin yok olması şeklinde yorumlayanlar olduğu gibi, bununla her şeyin yok olmasının değil de her şeyin faydalanılamaz bir hale getirilmesinin kastedildiğini söyleyenler de olmuştur. Aynı zamanda bununla Allah’ın dışındaki her şeyin helak olmayı kabul ettiklerinin bildirildiği de söylenmiştir.<sup>58</sup>

Fahrudin er-Râzî’ye (ö. 606/1209) göre âyette geçen “İman edip sâlih ameller işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele” (Bakara 2/25) ifadesi Müminlerin cenneti elde ettiklerini ona sahip olduklarını göstermektedir. Bu durumda bir şeye sahip olmak demek onun var olmasını gerektirir ki bu da cennetin şu anda var olduğunun bir göstergesidir.<sup>59</sup>

Elmalılı Yazır’ın (ö. 1942), Kasas 88. âyete getirdiği yorum bu âyetin cennet ve cehennem yaratılmadığı hususunda delil gösterilemeyeceği doğrultudadır. Âyetten kasıt çoğu âlime göre “Allah’ın zatından başka her şey, her varlık, özü bakımından yok veya yok olacak anlamındadır.” Vech kelimesi “amaçlanan ve yönelinen cihet, istikamet” anlamında kullanıldığında âyetin anlamı “O’nun veçhinden, yani O’nun hoşnutluğunun amaçlandığı yönden başka her şey yokluktadır, yok olmaktadır” şeklinde olur. Bu da bizlere âhiret nimetlerinin yok olucu olmadığını gösterir.<sup>60</sup>

Süleyman Ateş’e göre, cennet ve cehennem yaratılmıştır. “Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır” âyeti insanların sahip oldukları mal, mülk ve makamlar gibi maddi olan şeylerin helak olacağını bildirir. Cennet ve cehennem duyularla algılayabildiğimiz maddi şeylerden olmadığından âyet bunları kapsamaz. Allah’ın ödül ve cezasının sonucu olan cennet ve cehennem yok olacağını bu âyete dayanarak söylemek âyetin ruhuna aykırı bir yorum yapmak anlamına gelir. Mücâhid ve Sevrî, âyet ile Allah’ın rızasını kazanmak amacıyla yapılan işlerin dışındaki diğer şeylerin yok olacağını anlatıldığını söyler.<sup>61</sup>

57 Kurtubî, *el-Câmi*, 13: 184.

58 Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 25: 20.

59 Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 2: 356.

60 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 6: 407.

61 Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 6: 468.



Yukarıdaki bilgiler sonucunda şunu söyleyebiliriz ki cennet ve cehennemin varlığı âyetlerle sabit olduğundan dolayı bunları inkâr kişiyi dinden çıkarır. Ancak onların şu anda yaratılıp yaratılmadığı meselesi âlimler arasında ihtilâflı bir konu olduğundan ve hakkında da kesin bilgiler bulunmadığından cennetin ve cehennemin şu anda var olduğunu söylemek veya henüz yaratılmadığını iddia etmek kişiyi dinden çıkarmaz. Kurtubî ve birçok âlime göre cennet ve cehennem yaratılmış ve şu anda vardır. O bu görüşünün doğruluğunu ispat etmek için âyetlere, hadislere ve akli delillere yer verir, açıklamalarda bulunur. Kurtubî'nin bu konuyla ilgili ileri sürdüğü deliller oldukça kuvvetli ve akla uygun delillerdir. Kur'ân'da bu meseleyle ilgili kesin ifadelerin kullanılmaması, Kur'ân'ın bu konudaki amacı cennetin ve cehennemin şu anda yaratılmış olup olmaması değil, oraya götürececek amellerin ve sonuçların bildirilmesidir.

## 2.2. Cehennem Azabının Ebedi Olup Olmadığı

Kur'ân'ın birçok âyetinde cehennem ve cehennemliklerin durumları anlatılmaktadır. Söz konusu âyetlerin bir kısmı cehennemliklerin orada ebedi olarak kalacaklarını bildirirken diğer bir kısmı da bu kalışın ebedi olmadığını izlenimler vermektedir.

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “İnkâr eden ve âyetlerimizi yalan sayanlara gelince onlar cehennemliklerdir ve orada devamlı kalıcıdır” (Bakara 2/39).<sup>62</sup>

خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ “Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedi olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka” (Hûd 11/107).

لَا يَبِئْسَ فِيهَا أَحْقَابًا “(Azgınlar) orada çağlar boyu kalırlar..” (Nebe 78/23).

Yukarıdaki âyetlere baktığımızda cehennemliklerin orada ebedi kalacakları söylenirken, bazı âyetlerde gök ve yer durdukça, Rabbinin dilediği müddet hariç, devirler boyunca kalacakları bildirilmektedir. Bu durum âyetlerin farklı bir şekilde anlaşılmasına neden olmuştur. Öyleyse bu âyetler arası müşkil durum nasıl giderilmelidir?

Cehennemin veya azabının ebediliği, İslâm'ın ilk devirlerinden bu yana âlimler arasında ihtilâflı olan bir konudur. Ancak Cehm b. Safvan dışında, cennetin ebediliği meselesinde âlimler arasında bir ittifakın bulunduğunu söylemek mümkündür. Cehm b. Safvan'ın bu görüşü âlimler arasında ilgi

62 Bk. Bakara 2/81, 217, 257, 275; Âl-i İmrân 3/116; A'râf 7/36; Tevbe 9/68; Yûnus 10/27; Ra'd 13/5; Mü'minûn 23/103; Zuhruf 43/74; Mücâdele 58/17; Cin 72/23.



görmemiş, bunun Allah’ın kudret, rahmet ve ilim sıfatlarını sınırlandırdığı ve ebediyet kavramını da yok ettiği söylenmiştir.<sup>63</sup>

Cehennem azabının ebedi olmadığını söyleyenler, “Gökler ve yer durdukça” âyetini delil olarak gösterirler. Bilindiği gibi gökler ve yer sonludur, dolayısıyla cehennem azabının da sonlu olması gerekir. Zira azabın süresi onların devamlılığı ile sınırlı tutulmuştur. Diğer delilleri ise “Rabbinin dilediği müddet müstesna” buyruğudur. Onlara göre burada yapılan istisna, cehennemliklerin cezalarının süresinden yapılan bir müstesnadır. Bu da azabın istisna edilen vakit geldiğinde son bulacağını gösterir. Ayrıca “Onlar devirler boyunca cehennemin içinde kalacaklar” âyeti azabın belli sayıda devirler boyunca olacağını bildirmektedir.<sup>64</sup>

Kurtubî, cennet ve cehennemin ebedi olduğu görüşündedir. Dahhak ve bazı âlimlere göre âyette bildirilen “gökler ve yer durdukça” dan kasıt cennet ve cehennemin yer ve gökleridir. Bazı âlimler ise bundan dünyadaki yer ve göklerin kastedildiğini söylemiştir. Zira Araplar, bir konuda ebediliği ifade etmek için “gökler ve yer durduğu sürece, gece ve gündüz devam ettiği müddetçe” gibi ifadeler kullanmışlardır. İşte Allah (cc) da onların günlük hayatta kullandıkları bu ifadeleri kastederek bu anlamda yani ebedilik anlamında “gökler ve yer durdukça” buyurmuştur. Yoksa âyetlerde ifade edildiği gibi dünyadaki yer ve gökler kıyametle birlikte yok olacaktır.<sup>65</sup>

Râzî’ye göre âyette bildirilen gök ve yer ile âhiretin gökleri ve yeri kastedilmiştir. Âhirette gök ve yerin olduğunun delili ise şu âyetlerdir; “O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere tebdil olunacaktır” (İbrahim 14/48). “Bizi, cennetten neresini dilersek, konmak üzere bu yere miras yapan Allah’a hamdolsun” (Zümer 39/74). Ayrıca mantıken bakıldığında cennette yaşam sürececek olanlar kendilerini taşıyan bir arza ve onun üzerinde bulunan bir semaya muhtaçtır. İşte onların muhtaç olduğu bu şey de tıpkı dünyada olduğu gibi cennette de bulunan cennetin göğü ve yeridir. Râzî’ye göre bu konuda söylenebilecek en son şey şudur. Âhirette gökler ve yerin bulunduğu âyetlerle sabit olduğu için bunu kabul etmek vaciptir. Âhiret ehlinin semalarının ve arzının devamlı olduğu nakille sabit olunca ve nakil

63 Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 385-386.

64 Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, 18: 400.

65 Kurtubî, *el-Câmi*, 9: 99.

de kâfirin cezasının devamlı olduğuna delalet edince, asıldaki hükmün sübutuna delâlet etmiş olan delil, aynıyle fer'de de bulunmuş olur.<sup>66</sup>

Kurtubî, İbn Abbas'tan gelen bir rivâyeti ele alarak görüşünü kuvvetlendirmeye çalışır. Buna göre yaratılan her şeyin aslı Arşın nurundandır. Gökler ve yer sonunda bu nura geri döneceklerinden dolayı Arşın nurunda ebedi ve sürekli olurlar. Cehennemliklerin orada ölmeyeceklerini ve oradan çıkarılmayacaklarını söyleyen İbn Mesud, âyetteki “*Ancak Rabbinin dilemesi başka*” buyruğunu da Allah'ın emriyle ateşin cehennemlikleri yakıp yok etmesi ve yine Allah'ın emriyle onların tekrar yaratılıp aynı şeye uğramaları olarak yorumlar. Kurtubî de bu görüşe katılır ve bu durumun kâfirler için gerçekleşeceğini söyler. Âyette geçen istisna edatının “haricinde, dışında” anlamında olduğunu söyleyenler de vardır. Buna göre Allah'ın arzu ettiği ebedilik haricinde gökler ve yer durdukça da onların orada kalmaları devam edecektir ki bu süresiz anlamındadır. Âlimlerin bir kısmına göre “Ancak Rabbinin dilemesi başka” ifadesindeki istisnadan kasıt insanların kabirlerinde kaldıkları süre ile hesaba çekilecekleri süredir. Bazılarınca da âyetteki istisna, nimette veya azapta fazlalıktır ki buna göre cennettekilere ve cehennemliklere fazlalık olarak gökler ve yer durdukça nimette (cennette) veya azapta (cehennemde) fazlalık vardır bu da orada ebedi olarak kalmaktır. Bu ise aklın ve kalbin süresini belirlemekten aciz kalacakları bir süredir.<sup>67</sup>

Kurtubî, istisna edatından sonra gelen “şey” kelimesinin “kimseler” anlamında olduğunu söyler. Buna göre cehennem ebedidir ancak Allah'ın dilediği kimseler bunun dışındadır. Bunlar cezalarını çektikten veya şefaate uğradıktan sonra oradan çıkarılırlar. İşte bu kimseler için cehennem ebedi değil, kâfirler için ise ebedidir.<sup>68</sup>

Âyette geçen “(Azgınlık) orada çağlar boyu kalırlar..” buyruğuna göre cehennemlikler orada devirler devam ettiği müddetçe kalacaklardır. Bu devirlerin ise sonu gelmeyecek, biri bitince diğeri başlayacaktır. “Ahkâb” kelimesinin tekili olan “hukub” Araplar arasında en uzun süreyi ifade eden bir kelime olduğu için Allah (cc), bu kelimeyi kullanmış ve onların tasavvurlarında dehşet verici bir süre oluşturulmuştur. Bu kelimenin önünde onu sınırlayıcı beş, on ahkâb gibi bir sınırlama gelmediğinden dolayı bu sürenin ebedi olduğu ortaya çıkmaktadır. “Ahkâb”, Ebû Hureyre'ye göre

66 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 18: 401.

67 Kurtubî, *el-Câmi*, 9: 99-101.

68 Kurtubî, *el-Câmi*, 9: 102.

âhiret yılıyla seksen yıl, İbn Ömer’e göre kırk yıl, es-Süddî’ye göre yetmiş yıl ve Ebû Ümâme’nin Hz. Peygamberden bildirdiğine göre ise her bir hukub otuz bin yıldır. El-Hasen ise bu devirlerin her birinin ne kadar bir zamanı kapsayacağını kesin olarak bilinemeyeceğini söyler. Kurtubî de el-Hasen gibi düşünmekte ve bu hukub’un kapsayacağı sürenin ancak Allah (cc) tarafından bilinebileceğini söyler. Ancak bir gerçek vardır ki bir hukub bitince diğeri başlayacak ve bu ebedi olarak devam edecektir.<sup>69</sup>

Konuyu Arap dilinin kullanım üslubu olan Arap nesri ile temellendiren imamî Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044)’ya göre ebediyetin Allah’ın meşietine bağlanmış olması devamlılığı, kalıcılığı ve ondan çıkışın imkânsızlığını te’kid etmek itibariyledir. Çünkü Allah, hükmettiği üzere onların orada sadece daimi kalmalarını dilemektedir. Şâyet Araplar bir işi, gerçekleşmesi imkânsız olan bir şarta bağlamışlarsa, o işin imkânsızlığını dile getirmektedir. Mesela, “والله لا هجرنا الا ان يشيب الغراب و يبيض القار” “Allah’a yemin olsun ki! Karga ağarmadığı ve katran beyazlamadığı sürece senden uzak kalacağım.” Yani bunun manası ebediyen senden uzak kalacağım şeklindedir. Dolayısıyla âyetlerden kast edilen anlam, onların cennet ve cehennemde ebediyen kalacaklarıdır.<sup>70</sup>

Cennet ve cehennemin ebedi olmadığı geçmişte ve günümüzde bazı ilim ehline ileri sürülmüştür. Bayraktar Bayraklı da günümüzde bu görüşü kabul edenlerdendir. O, “O gün yer, başka bir yere, gökler de başka göklere tebdil olunacaktır” (İbrahim 14/48). Âyetine dayanarak âhirette göklerin ve yerin olduğunu kabul eder. Ancak bunlar “Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedi olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka” buyruğunca zamanı gelince yok olacaklardır. Ayrıca “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtn’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir” (Hadîd 57/3). Âyetinde geçen “sondur” kelimesinden kasıt cennet ve cehennemdir. Zira Allah’ın son olması düşünülemez. Bayraktara göre Nebe Suresi 23. âyetinde geçen “ahkâb” kelimesi sonsuzluğu değil, sonu ifade etmektedir. Yine Bayraktar’a göre “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır)” (Şûrâ 42/40). Âyetinin ifade ettiği anlam Allah’ın günaha denk ceza vermesidir. Bu nedenle günahtan fazla ceza vermek zulümdür. İnsanın dünyada işlediği günahlar ölümle son bulmakta ve sınırlı olmaktadır. Bundan dolayı Allah (cc), sınırlı olan günahlara sınırsız bir ceza vermez.<sup>71</sup>

69 Kurtubî, *el-Câmi*, 19: 178-179.

70 Mehmet Zülfî Cennet, *Şii’l Usûli Geleneğinin Kur’ân Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)* (Ank - ra: Fecr Yayınevi, 2016), 339.

71 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, (b.y.: Bayraklı Yay., ts.), 9: 308-316.

Kurtubî, cennet ve cehennemin ebedi olduğu görüşünü birtakım delilleri sürerek izah etmeye çalışmıştır. Bunların ebedi olmadığını söyleyenler de âyetleri delil göstermişler ve kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır. Cennet ve cehennemin ebedi olduğu bazı hadislerde de bildirilmiştir. Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir münadi cennetliklere şöyle seslenecektir: Muhakkak ki sizler ebediyen hasta olmayacak sürekli sağlıklı olacaksınız. Burada ebedi olarak yaşayacak ve hiç ölmeyeceksiniz. Ebediyen genç kalacak, asla ihtiyarlamayacaksınız. Ebediyen sizlere zarar gelmeyecek, sürekli nimet içinde olacaksınız.”<sup>72</sup> Başka bir hadiste de şöyle buyrulmaktadır: “ Kıyamet günü ölüm boz bir koç şeklinde cennet ve cehennem arasına getirilir. Sonra cennetliklere ve cehennemliklere seslenilir. Onlar da o yöne bakarlar. Cehennemlikler ferahlığın geldiğini zanneder. Daha sonra da koç şeklinde getirilen ölüm boğazlanır ve bundan böyle ebedilik var asla ölmeyeceksiniz”<sup>73</sup> denir. Bu hadisler bizlere cennetliklerin ve cehennemliklerin sonsuz olarak orada kalacaklarını göstermektedir. Cennet ve cehennem ebedi olsun veya olmasın bize düşen görev cennete götürecek amellere sarılmak, cehenneme sürükleyecek davranışlardan da uzak durmaktır.

### 2.3. Herkes Cehenneme Uğrayacak mı?

Allah (cc), insanların âhiretteki durumlarını anlatırken şöyle buyurur: “İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür. Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.” (Meryem 19/71-72).

انَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ “Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar. Onlar cehennemin uğultusunu işitmezler, canlarının istediği nimetler içinde ebedî olarak kalırlar.” (Enbiyâ 21/101-102).

وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمُونَ “Kim (ilâhî huzura) iyilikle gelirse ona daha iyisi verilir; o gün onlar Kıyamet dehşetinden de etkilenmezler.” (Neml 27/89).

Bir âyette bütün insanların cehenneme uğrayacakları bildirilirken başka bir âyette ise cennetliklerin cehennemin hıştırtısını bile duymayıp o günün

72 Müslim, “Cennet”, 22; Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî,, *es-Sünen*, (b.y.: Dâru'l-Muğni, 2000), “Rikak”, 103.

73 Buhârî, “Rikak”, 50; Dârimî, “Rikak”, 90.

orkusundan uzak tutulacakları anlatılmaktadır. O halde âyetler arası var görülen bu işkâl nasıl giderilmelidir?

Allah (cc), cehenneme herkesin uğrayacağını yemin ederek bildirmiştir. Zira âyette geçen “وَإِنْ مِنْكُمْ” ifadesindeki “vav” harfi yemin bildirmek için kullanılmıştır.<sup>74</sup> İslâm âlimlerine göre Hz. Peygamberin şu hadisi âyeti açıklamaktadır: “Yemin gereği istisna olmak üzere Müslüman olup üç çocuğu ölen bir kimseye ateş dokunmayacaktır.”<sup>75</sup>

İslâm âlimleri cehenneme uğramanın ne şekilde olacağı hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. İbn Abbas, Halid b. Ma’dan, İbn Cüreyc ve Câbir b. Abdullah gibi sahabeler, Hz. Peygamberin; “Cehenneme uğramak girmek anlamındadır. Zira oraya iyi insanlarda kötü insanlarda girecektir. Cehennem, Hz. İbrahim’e serin olduğu gibi Mü’minlere de serin olacaktır. Daha sonra ise Allah (cc), takva sahibi olanları oradan kurtaracak, zalimleri ise dizüstü çökmüş vaziyette orada bırakacaktır” hadisine istinaden uğramanın girmek anlamında olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda “işte onlar cehennemden uzak tutulurlar” buyruğuyla onlara ateşin dokunmayacağı ve orada azap edilmeyeceği bildirilmektedir. Zira cehenneme giren bir kimseyi ateş yakmaz, azap görmez ve herhangi bir sıkıntı da çekmezse o kişi cehennemden etkilerinden uzaklaştırılmıştır. Ayrıca “عَمَّ” kelimesinin ötreli bir şekilde gelmesi de oraya girildikten sonra kurtuluşun olduğuna bir delildir.<sup>76</sup>

Abdullah b. Mesud’dan gelen rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur; “Bütün insanlar ateşe uğrayacak ve daha sonra amellerine göre oradan çıkacaklardır. Bazıları şimşek gibi bir anda, sonrakiler rüzgâr gibi, sonrakiler atın koşması gibi, sonrakiler devesine binen gibi, sonrakiler insanın koşması gibi, sonrakiler de hızlıca yürüyen kişi gibi oradan ayrılacaklardır.”<sup>77</sup>

İbn Abbas ile haricilerden Nâfi b. Ezrak arasında şöyle bir konuşmanın geçtiği rivâyet edilir. İbn Abbas; “sen ve ben mutlaka oraya uğrayacağız. Allah (cc), beni oradan kurtaracaktır, seni ise yalanladığından dolayı kurtaracağını zannetmiyorum” demiştir.<sup>78</sup>

74 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 135.

75 Buhârî, “Cenâiz”, 6; “Eymân”, 9; Müslim, “Birr”, 150; Tirmizî, “Cenâiz”, 64.

76 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 136-137.

77 Dârimî, “Rikak”, 89; Tirmizî, “Tefsir”, 20; Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 136.

78 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 136.

es-Süddî ve el-Hasen'e göre uğramaktan kasıt köprü'nün üzerinden geçmektir. Bu durum kişinin "ben Basra'ya uğradım, ancak oraya girmedim" demesi gibidir.<sup>79</sup> Onlar bu konuda şu hadisi delil gösterirler; "Köprü getirilerek cehennemın ortasına konur. Sahabe Hz. Peygambere köprü nedir? deyince, Peygamberimiz: "O ayakların kayacağı kaygan bir yerdir. Onun üzerinde eğri demirden çengeller, dikenler, sert ve keskin şeyler vardır. Bunların uçları Necid'de bulunan Sa'dan dikenleri gibi kıvrık ve eğridir. Bazı mü'minler onun üzerinden göz açıp kapayıncaya kadar bir anda, bazıları şimşek gibi, bazıları rüzgâr gibi, bazıları iyi cins at ve develer gibi süratle geçeceklerdir. Kimileri bu geçişten sapasağlam kurtulur, kimi perişan bir şekilde salınır, kimi de cehennem ateşine düşer. En sonuncuları ise sürüklenerek geçer ve kurtulur."<sup>80</sup>

Zeccac gibi bazı âlimler de uğramaktan kastın yüksekten bakmak, yakınına gelmek olduğunu söylemiştir. Buna delilleri ise "Musa, Medyen suyuna varınca" (Kasas 28/23), âyetinde geçen "وَرَدَّ" kelimesidir. Zira bununla anlatılmak istenen suyun içine girmek değil oraya yaklaşmaktır. Âyette geçen "işte onlar cehennemden uzak tutulurlar" ifadesi de girmeyi veya uğramayı değil cehenneme yaklaşmayı ifade eder. Nitekim insanlar cehenneme yakın bir yerde hesaba çekilecekler ve hesap verirken cehennemi göreceklerdir. Bundan sonra ise Allah (cc), cennetliklerin, cehennemden uzaklaştırılarak cennete, cehennemliklerin ise ait oldukları ateşe götürülmelemlerini emredecektir.<sup>81</sup> Hz. Hafsa'dan gelen şu rivâyete göre de takva sahipleri cehenneme girmeyecektir.<sup>82</sup> Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bedir ve Hudeybiye'ye katılan kimseler ateşe girmeyecektir" ben de Ey Allah'ın Peygamberi Kur'ân'da "İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur" buyrulmuyor mu? deyince, âyetin devamını okudu "Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız"

Mücâhid'e göre de Vürud'dan kasıt dünya hayatında mü'mine uğrayan ateş yani humma hastalığıdır.<sup>83</sup> Nitekim Hz. Peygamber bununla ilgili şöyle buyurmuştur: "Humma gibi yüksek ateşli hastalıklar benim ateşimdir.

79 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 136-137.

80 Buhârî, "Tevhid", 24; Müslim, "İman", 81.

81 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 138.

82 Müslim, "Fedailu's-Sahabe", 163; İbn Mâce, "Zühd", 33.

83 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 138.

Mü’min kullarıma onu dünyada veririm böylece bu onun âhiretteki ateşten bir payı olur.”<sup>84</sup> Tirmizî’de “günahlarından arındırmak için ona bu hastalığı vermişimdir.” ibaresi de geçmektedir.<sup>85</sup>

Bazı âlimlere göre de vürud’dan kasıt kabirden bakmaktır. Cehenne- me gidecekler oraya girer, girmeyecek olanlar da oradan uzaklaştırılır ve kurtarılır.<sup>86</sup> Bu görüşü savunanlar İbn Ömer’den gelen şu hadisi delil olarak gösterirler: “Ölen bir kimseye sabah akşam gideceği yer kendisine gösterilir ve işte kıyamet gününde senin gideceğin yer burasıdır” denir.”<sup>87</sup>

İkrime, Velid b. Şube ve Abdullah b. es-Sâibe gibi âlimler “*İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur*” âyetinden kastın kâfirler olduklarını söyler. Yani oraya herkes değil kâfirler arasından girmeyecek hiç kimse yoktur buyrulmaktadır. Buna göre aranızda ifadesiyle kastedilen grup kâfirlerdir.<sup>88</sup> İbn Abbas, “*وَأَنْ مِنْكُمْ*” ifadesini “*وان منهم*” şeklinde okumuştur. Bu kiraati delil gösterenler girmenin mü’minler için değil kâfirler için olacağını söylemiştir. Zira “*وان منهم*” ifadesi Meryem Suresi 68-70. âyetler arasında anlatılan kâfirlerle gitmektedir.<sup>89</sup> Zemahşerî’ye göre mü’minler cehenneme girmeyecektir. Çünkü “*Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.*” Âyetiyle kastedilen mü’minlerin cehenneme girdikten sonra çıkmaları değil, cehennemliklerin cehenneme girmelerinden sonra mü’minlerin cennete sevk edilmeleridir.<sup>90</sup>

Kurtubî’nin de içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğuna göre herkes ce- henneme uğrayacak yani girecektir. Çünkü âyetin zahiri ve Hz. Peygamberin “*Şüphesiz ki herkes ateşe girecek ve ateş onlara degecektir*” hadisi bunun bu şekilde gerçekleşeceğini göstermektedir. Fakat cehennem ateşi mü’minlere serinlik olacak ve onları etkilemeyecektir. Nitekim Halid b. Ma’dan’ın de- diğine göre; “*cennetlikler cennete girerken, Rabbimiz herkesin cehenneme uğrayacağını buyurmamış mıydı?*” diyecekler, o zaman kendilerine siz ora-

84 İbn Mâce, “Tıb”, 18.

85 Tirmizî, “Tıb”, 35.

86 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 138.

87 Buhârî, “Rikak”, 42; Müslim, “Cennet”, 66; Nesâî, “Cenâiz”, 116; İbn Mâce, “Zühd”, 32; Muva - ta’, “Cenâiz”, 47.

88 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 138.

89 Abdullah İbn Ahmed Neseî, *Medâriku’t-tenzil ve Hakâiku’t-te’vîl*, (Beyrut: Daru’l-Kalemü’t- Tayyib, 1998), 2: 347-348.

90 Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi’t-Tenzil*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabi, 1986), 3: 36.



ya girdiniz ancak orayı küle çevirdiniz denilecektir.<sup>91</sup> Neseî de cumhurla aynı görüşte olup mü'minlerin cehenneme gireceğini söyler. Zira Allah (cc), "onları orada bırakırız" dedi. "onları oraya sokarız" demedi. Aynı zamanda Neseî, büyük günahlara düşen ve bu sebeple cehenneme giren mü'minlerin cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarılacaklarını da söyler.<sup>92</sup>

en-Nekkâş, bazı âlimlerin, "İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür" âyetinin, "Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar. Onlar cehennemden uğultusunu işitmezler" âyetiyle nesh edildiğini söylediklerini nakletmiştir. Ancak bu görüş Kurtubî ve birçok âlim tarafından zayıf kabul edilmiş ve itibar görmemiştir.<sup>93</sup>

İzzet Derveze, Meryem Suresi 71-72. âyetlerini tefsir ederken bunula ilgili yapılan yorumları aktarır. Derveze'ye göre âhret hayatının anlatıldığı âyetler gaybı meseleler olup üzerinde fazlaca yorumlar yapılmamalı ve anlatılanlarla yetinilmelidir. Bu âyetlerin nüzul sebebi bildirilmemiştir. Ancak âyetlerin kâfirleri uyarmak, mü'minleri rahatlatmak için indirildiği açıkça görülür. Âyetler bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde kâfirlerin durumlarını ve konumlarını anlattığı görülecektir. Yani Derveze'ye göre de mü'minler cehenneme girmeyecektir.<sup>94</sup>

Mü'min dahi olsa bütün insanların cehenneme gireceği Meryem Suresi 71 ve 72. âyetlerinde bildirilmektedir. Ancak bu âyetlerin mü'minlerin cehenneme girmeyeceğini anlatan âyetlerle zahiren çeliştiği âlimlerin çoğunluğunca kabul edilmiş ve bu müşkil farklı şekillerde giderilmeye çalışılmıştır. Çelişki olmadığını söyleyen âlimler bu âyetlerle kastedilenin kâfirler olduğunun söylemişler ve bununla ilgili delillerini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu âyetlerden kastın mü'minlerin de içinde olduğu bütün insanlar olduğunu söyleyenler âyetleri uzlaştırmak için "vürud" kelimesine farklı anlamlar yüklemişlerdir. Kurtubî, bu kelimeyi "cehenneme girmek" olarak yorumlamıştır. Zira ona göre âyetin zahiri ve hadisler bunu göstermektedir. Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki mü'minlerin cehenneme girmeyeceğini söyleyenlerle gireceğini söyleyenlerin ortak noktası onların her iki durumda da zarar görmemeleridir.

91 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 139.

92 Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 2: 347-348.

93 Kurtubî, *el-Câmi*, 11: 141.

94 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1963), 3: 171-175.



Zira mü’minlerin gireceğini söyleyenler cehennem onlara hiçbir şekilde zarar vermeyeceğini de söylemektedirler.

#### 2.4. Herkes Âhirette Sorgulanacak mı?

Kur’ân’ın birçok yerinde kesin ifadeler kullanılarak insanların ve cinlerin yaptıklarından dolayı hesaba çekilecekleri anlatılmaktadır;

فَلَنَسْتَأْتِيَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْتَلْنَ الْمُرْسَلِينَ “Elbette kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorgulayacağız” (A’râf 7/6).

فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ “Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak surette onların hepsini sorguya çekeceğiz!” (Hicr 15/92-93).

أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقَفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْرُُونٌ “Allah meleklerle şöyle emreder: “Zulmedenleri, eşlerini ve Allah’ı bırakıp da tapmakta olduklarını toplayın, onları cehennem yoluna koyun ve onları tutuklayın. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir.” (Sâffât 37/22-24).

Bazı âyetlerde de insanların ve cinlerin günahlarından sorulmayacağı bildirilmektedir;

وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ “Mücrimlerden ne günah işledikleri sorulmaz!” (Kasas 28/78).<sup>95</sup>

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ “İşte o gün insana da cine de günah hakkında soru sorulmaz (çünkü her şey apaçık ortadadır)” (Rahmân 55/39).

İnsanların ve cinlerin yaptıklarından dolayı hesaba çekileceği anlatılırken diğer yandan hesaba çekilmeyecekleri âyetlerde bildirilmektedir. Bu durum ise çelişki izlenimi meydana getirmektedir. Âyetler arası bu müşkil nasıl giderilmelidir?

Kurtubî, âhiretin farklı konaklama ve uğrama mekânlarının olduğunu bunların bazısında hesap için sorgulanacaklarını, bazılarında ise soru dahi sorulmayacağını söylemektedir. Günahkârlar azarlama, kınama ve yanlışlarının ortaya çıkması için sorgulanacaktır.<sup>96</sup> Peygamberlere ise kavimlerine yaptıkları tebliğ, kavimlerinin cevaplarının ne olduğu, ahitlerine bağlı kalıp kalmadıkları gibi hususlardan sorulacaktır.<sup>97</sup> Kurtubî’ye göre Araf Suresinin 6. âyeti peygamber gönderilenlerin ve kâfirlerin sorguya çekileceklerine kesin delildir.

95 Bk. Bakara 2/174.

96 Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 164.

97 Kurtubî, *el-Câmi*, 14: 128.

Bazıları da günahkârların sorgulanmayacakları durumun her şeyin kesinleşmesinden ve azap görmek için yerlerine geçtikten sonraki bir durum olduğunu söyler.<sup>98</sup>

Râzî'ye göre insanların yaptığı her şey amel defterlerinde açık bir şekilde kaydedilmiştir. Bundan dolayı onlara amelleri değil bunları niçin işledikleri sorulacaktır.<sup>99</sup> İbn Abbas'a göre de günahkârlar haber alma maksadıyla değil azarlama, kınama için sorgulanacaktır. Onlara, Kur'ân'a niçin uymadınız? Bunu niye böyle yaptınız? Şeklinde sorular sorulacaktır. İkrime de âhiretin birbirinden farklı yerlerinin olacağını kimi yerlerde soru sorulup sorgulama yapılacağını kimi yerde ise soru sorulmayacağını söylemektedir.<sup>100</sup>

Günahkârlar önce sorgulanacak sonra da ceenneme sevk edileceklerdir diyenler olduğu gibi önce ceenneme sürükleneceği daha sonra da durdurulup sorguya çekilmek üzere geri döndürülecekleri bildirilmektedir. Nitekim âyette<sup>101</sup> onların durdurulup sorguya çekilecekleri açıkça anlatılmıştır.<sup>102</sup> Ebû Müslim'e göre ise soru sorma bazen muhasebe için bazen azarlama için kimi zamanda tarziye (özür, af dileme) için olacaktır. Âyetteki "sorulmaz" ifadesiyle kastedilen tarziye için yani onlara özür ve af dilemelerine yönelik soru sorulmayacaktır.<sup>103</sup>

Mücahit, günahkârlar ve suçlular simalarından tanındıkları için Meleklerin onlara soru sormayacağını söyler. Zira onlar yüzleri siyah gözleri mavi bir şekilde haşredileceklerdir. Katâde de günahkârların, günahlarının çokluğu ve açıkça ortada olması dolayısıyla onların hesaba çekilmeden ceenneme atılacağını söyler. Başka bir görüşe göre ise Allah, günahları nedeniyle geçmişte helak edilen toplumlara günahlarını sormayacaktır.<sup>104</sup>

Kurtubî ve diğer müfessirlerin beyan ettikleri görüşlerden her birinin âyete uygun yorumlar olduğu görülür. Kurtubî'ye göre, âhirette sorgulamanın yapılacağı yerler olduğu gibi yapılmayacağı yerlerde olacaktır. Zira âhiretin birçok konaklama ve uğrama yerleri vardır. Ceennemliklerin sorgulamaları ise azarlama ve kınama için olacaktır. Âyetlere Kurtubî'nin yorumuyla ba-

98 Kurtubî, *el-Câmi*, 7: 164.

99 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 14: 201.

100 Kurtubî, *el-Câmi*, 10: 61.

101 Sâffât 37/22-24.

102 Kurtubî, *el-Câmi*, 15: 73-74.

103 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 25: 16.

104 Kurtubî, *el-Câmi*, 13: 316.

kıldığında herhangi bir çelişkinin olmadığı görülecektir. Ancak Râzî’nin belirttiği görüş yani günahlarının neler olduğu değil de niçin işlediklerinin sorulması daha uygun bir yorum gibi gelmektedir.

## 2.5. Mahşerde İnsanların Birbirlerine Soru Sorup Sormayacağı

Âhiret ile ilgili olayların anlatıldığı bazı âyetlerde insanların birbirlerine sorular soracakları anlatılmıştır.

“(Cennetlikler) birbirlerine dönüp sorarlar:”  
(Tûr 52/25).<sup>105</sup>

“وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَسُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ”  
“Onları yeniden diriltip hepsini bir araya toplayacağı gün, sanki gündüzün bir saatinden başka kalmamışlar (yeni ayrılmışlar) gibi, aralarında tanışırlar..” (Yûnus 10/45).

Bazı âyetlerde ise insanların âhirette birbirlerine soru soramayacakları bildirilmiştir.

“فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ”  
“Sûra üflendiğinde artık ne araları - daki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!”  
(Mü’minûn 23/101).

“وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا”  
“Dost dostunun halini sormaz olur.” (Me’âric 70/10).

Âyetler arasındaki bu iki farklı anlatım biçimi işkâl meydana getirmektedir. Çünkü bir âyette kimse kimsenin halini sormaz derken diğer âyette birbirlerine sorarlar denmektedir. Bu durumda âyetler arası çelişki nasıl giderilmelidir?

İbn Abbas’a göre âyette anlatılmak istenen mana, dünyada olduğu gibi insanlar birbirlerine hangi soydansın? Hangi kabiledensin? gibi soruları âhirette sormayacaklardır. Ayrıca birbirleriyle tanışmayacaklar ve soylarıyla övünmeyeceklerdir. Çünkü her insan o günün dehşetinden korkmuş ve şaşkınlık içinde olacaktır.<sup>106</sup>

İbn Abbas’a âyetler arasında bir çelişki olup olmadığı sorulduğunda o, insanların birbirlerine soru soramayacakları zamanın yeryüzünde hiçbir canlının kalmayacağı sura ilk üfleme anında olacağını söylemiştir. Cennete girdiklerinde ise sorular sormaya başlayacaklardır.<sup>107</sup> Nitekim âyette bu durum açıkça belirtilmiştir; “(Cennet sohbetinde) birbirine dönüp karşılıklı

105 Bk. Sâffât 37/50.

106 Kurtubî, *el-Câmi*, 12: 151.

107 Kurtubî, *el-Câmi*, 12: 151.

sorular sorarlar” (Sâffât 37/50). Cennette bulunanlar birbirlerine bu mevkiye nasıl çıktıklarını soracak ve her biri soru sorana biz dünyada Allah’ın azabından korkar ve çekinirdik. Allah (cc), bizim günahlarımızı bağışlayıp cenneti, hidâyeti ve imanı verdi cehennem azabından da korudu gibi sözler söyleyeceklerdir.<sup>108</sup>

Katâde, “O gün her kişinin işi başından aşkındır” (Abese 80/37). Âyetine istinaden her insanın kendi durumuyla meşgul olacağından dolayı dost dostun halini sormaz olacak. Âyeti<sup>109</sup> “sormayacaklar” şeklinde okuyanlar olduğu gibi “sorulmayacak” şeklinde okuyanlar da vardır. O zaman mana, “hiç kimseye dostu ve akrabası hakkında soru sorulmayacaktır” şeklinde olur. Çünkü o gün kişiye kendi ameli sorulacaktır.<sup>110</sup> Râzî’ye göre de âyetler arasında bir çelişki yoktur. Çünkü âhiret günleri dünya günleriyle karşılaştırılmayacak kadar uzundur ve bu zaman diliminde insanlar birçok haller içine gireceklerdir. Bu hallerin bazısında birbirlerini soracaklar bazısında ise kendi hallerine düşüp birbirlerini soramayacaklardır.<sup>111</sup>

Kelbî, insanların kabirlerinden kalktıklarında kısa süreliğine de olsa birbirlerini tanıyacaklarını ve beni sen azdırdın, sen saptırdın gibi sözlerle kınayacaklar ve birbirlerine karşı yumuşak söz söylemeyeceklerdir. Ancak daha sonra kıyametin dehşet dolu anlarını gördüklerinde susacaklar ve birbirlerine soru sormayı bırakacaklardır. Âyetler arasında bir çelişki yoktur. Zira insanlar birbirlerine soru sormayacaklar derken şefkat ve merhamet dolu sorular sormayacakları kastedilmiştir. Çünkü onlar orada birbirlerine azarlayıcı ve kınayıcı sorular soracaklardır.<sup>112</sup>

Müfessirlerimizin görüşlerinden anlaşılan odur ki âhirette insanlar birbirleriyle konuşacak ve birbirlerine sorular soracaklardır. Âhirette uzun bir zaman ve birçok konaklama ve uğrama mekânları olduğu için bunların bir kısmında birbirlerine sorular sormaları bazılarında ise sormamaları gâyet doğal bir şeydir. Âyetlerde de anlatılmak istenenin bu olduğu müfessirlerimizin çoğunluğu tarafından bildirilmiştir. Konuya böyle bakıldığında âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı açıkça görülmüş olur.

108 Kurtubî, *el-Câmi*, 17: 70.

109 Me’âric 70/10.

110 Kurtubî, *el-Câmi*, 18: 285.

111 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23: 295.

112 Kurtubî, *el-Câmi*, 8: 347-348.

## 2.6. Âhirette Suçluların Konuşup Konuşmayacağı

Allah (cc), bazı âyetlerde kıyamet ve mahşer gününde suçluların konuşmalarına ve mazeret göstermelerine izin verilmeyeceğini bildirmektedir.

“Bu öyle bir gündür ki artık konuşamazlar kendilerine izin de verilmez ki mazeret bildirsinler.” (Mürselât 77/35-36).

Başka âyetlerde ise mahşerde suçluların konuşup mazeret bildirecekleri anlatılmaktadır;

“Sonra onların mazeretleri “Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık” demekten başka bir şey olmadı” (En’âm 6/23).

“Biri diğerine yönelir, karşılıklı birbirini sorumlu tutup suçlarlar” (Sâffât 37/27).

“Sonra da kıyamet gününde rabbinizin huzurunda davalasacaksınız” (Zümer 39/31).

“Derilerine, «Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?» diye sorarlar. «Her şeyi konuşuran Allah bizi de konuştu» derler. İlk önce sizi O yarattı, şimdi de yine O’na dönüyorsunuz” (Fussilet 41/21).

İlk bakışta âyetler arasında sanki bir zıtlık olduğu gözükmemektedir. Çünkü bir yandan suçluların konuşamayacağı bildirilirken diğer yandan onların konuşacakları anlatılmaktadır. Âyetler arasında var zannedilen bu çelişki nasıl giderilmelidir?

Müfessir İbn Abbas, “Rabbinin katındaki bir gün sizin saymakta olduklarınızın bin yılı gibidir” (Hac 22/47). Âyetine dayanarak âhirette bu miktardaki her bir günün farklı durumlarının olacağını söyler. Kurtubî, kıyamet gününün birbirinden farklı konaklama, uğrama yerleri ve zamanlarının olduğunu söyler. Âyette belirtilen ise onların konuşmalarına, mazeret ileri sürüp kurtulmalarına izin verilmeyecek bir durum ve zamandır.<sup>113</sup> Allah (cc), kıyamet gününün halleri ile ilgili farklı haberler vermektedir. İşte bu haberlerden biri de kâfirlerin konuşmalarına izin verilmeyeceği bir halin olduğudur. Çünkü o gün onların bir söz söylemeye güçleri olmayacak ve onlara mazeretlerini bildirir bir özür dilemeleri için izin verilmeyecektir. Zira onların aleyhlerine olan deliller önlerine serilmiş ve onlar için artık hüküm verilmiştir.<sup>114</sup>

113 Kurtubî, *el-Câmi*, 19: 166.

114 İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân*, 8: 305.

Amr b. el-As'dan gelen bir rivâyet Kurtubî'nin görüşünü destekler mahiyettedir. Buna göre cehennemde şöyle bir olay gerçekleşecektir; "Cehennemdekiler, Mâlik'e seslenirler, kendilerine kırk yıl süreyle cevap verilmez. Sonra onlar Allah'a dua ederek şöyle derler: "Rabbimiz! Kötü yanımıza yenildik; biz bir sapkınlar topluluğu olduk. Rabbimiz! Bizi buradan çıkar; eğer bir daha eskiye dönersek, artık belli ki biz zalim insanlarız." Bundan sonra onlara dünyanın ömrünün iki katı bir zaman boyunca karşılık verilmeyecektir. Daha sonra Allah (cc), onlara; "Yıkılın karşımdan! Ve artık bana bir şey söylemeyin!" (Mü'minûn 23/106-108) buyuracaktır. Bundan sonra onlar tek bir söz dahi söyleyemeyeceklerdir. Orada onların sadece çektikleri ceza sebebiyle iniltileri duyulacaktır.<sup>115</sup>

Başka bir görüşe göre onlar konuşacaklar ancak bu konuşma mazeretlerini beyan edebilecek geçerli bir delil sunma şeklinde olmadığından kabul görmeyecektir. Zira fayda sağlamayan sözler konuşan bir kimse sanki hiç konuşmamıştır.<sup>116</sup> Bu durum, manası olmayan, boş şeyler mırıldanan birisine "sen bir şey söylemedin ki!.." denmesi gibidir.<sup>117</sup>

Kâfirlerin konuşamaması durumu kendi lehlerine bir delil bulamadıklarından dolayı onlara mazeret beyan etme izninin vermediği bir anda gerçekleşecektir. Bunun kısa bir süreliğine de dilleri tutulduğundan dolayı konuşamayacaklarını söyleyen âlimler de vardır. Konuşamayacaklar ifadesi mutlak bir ifadedir. Bu da onların sonsuza kadar değil hesaba çekildiklerinde geçerli bir mazeret bulamadıklarından dolayı konuşamayacaklarını göstermektedir.<sup>118</sup>

Kâfirlerin konuşamayacaklarını bildiren âyetler muhakeme anını anlatmaktadır. Zira o gün onlar Allah'ın huzurunda hesap verme anında korkudan konuşamayacaklardır. Ancak onlar muhakeme neticesinde gidecekleri yerleri gördüklerinde dehşetten şaşkına dönüp yalvarıp yakararak konuşmaya başlayacaklardır. Cehennemlikler, ilk anda suçlarını inkâr edecekler ancak suçlarının kendilerine ispat edildiğini görünce dilleri tutulup konuşamayacaklardır.<sup>119</sup> Çünkü o gün onların; "Allah düşmanlarının ateşe doğru sevk edilecekleri gün,

115 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbü'rî,, *El-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2: 429, no: 3492; Kurtubî, *el-Câmi*, 12: 153; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5: 434.

116 Kurtubî, *el-Câmi*, 19: 166.

117 Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 30: 777.

118 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 30: 777-778.

119 Ateş, *Çağdaş Tefsiri*, 10: 275.

öncekileriyle sonrakileriyle onların hepsi bir araya getirilir. Nihâyet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder” (Fussilet 41/19-20).

Kâfirlere özür dilemeleri için izin verilmemesi ve bu durumda konuşmalarının sebebi dünyada iken Allah’ın emirlerine uymamaları ve âhiretteki azap ile uyarılmalarına rağmen bu azabı yalanlamalarındandır.<sup>120</sup>

Ferrâ da bu konuda şunu söyler: Allah, bu ifadesiyle, “dillerinin tutulup o anda konuşamayacaklarını kastetmiştir. Bu durum onların kısa zaman için konuşamayacaklarını gösterir. Bu tıpkı, “Falanca geldiği gün sana geleceğim” denilmesi gibidir. Buradaki “gün” ile falancanın geldiği “an” kastedilmiştir. Yoksa günün bütünü kastedilmemiştir. Çünkü bu gelme işi, kısa bir süre içerisinde olur, günün tamamını kapsamaz. “Konuşamayacaklar” ifadesi, genel bir ifadedir. Bu onların hiçbir zaman konuşamayacaklarını göstermez. Suçluların bazı şeyleri bir zaman içinde konuşmamaları durumu “konuşamayacaklar” ifadesiyle dile getirilebilir. Buna göre “konuşamayacaklar” ifadesinin geçerli olabilmesi demek onların sorguya çekildikleri anda, mazeret ve sebepler ileri sürememeleridir. Zira “falanca şu anda konuşmuyor” dediğin gibi “falanca kesinlikle konuşmaz” da dersin. Bu durum kişilerin o an için konuşmayacaklarını gösterir, yoksa hiç konuşmayacaklarını göstermez.<sup>121</sup>

Netice itibariyle Kurtubî, âhirette insanların içinde buldukları duruma göre bazen konuşacaklarını bazen ise konuşamayacaklarını söylemektedir. Âyetler bu bakış açısıyla incelendiğinde aralarında herhangi bir çelişkinin olmadığı görülecektir.

## SONUÇ

Kurtubî’ye göre, Kur’ân’da gerçek anlamda teâruzların bulunması mümkün değildir. O, âyetler arasındaki çelişir gibi görünen durumları gidermek için Müşkilü’l-Kur’ân ilminden faydalanmış ve “müskil âyet” ifadesini kullanmadan açıklamaya çalışmıştır.

Kurtubî, çelişkili görünen âyetlerin tefsirini yaparken öncelikle bu âyeti diğer âyetlerle açıklamaya çalışmıştır. Örneğin; Kurtubî, cennet ve cehennemin ebedi olduğunu Hûd Suresi 11: “Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedi olarak kalacaklardır” âyetini, İbrahim Suresi 48: “O gün yer, başka

120 Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münir*, (Beyrut: Daru’l-Fikru’l-Muasır, 2007), 29: 327-328.

121 Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, 30: 778.

bir yere, gökler de başka göklere tebdil olunacaktır” âyetiyle tefsir etmiş, âyetlerde bildirilen gökler ve yerin âhiretin gökleri ve yeri olduğunu söyleyerek görünürdeki çelişkiyi gidermiştir.

Kurtubî, müşkil âyetleri tefsir ederken âyetle bağlantılı olan hadislere yer vermiş ve bunları çelişkinin bulunmadığı hususunda delil olarak göstermiştir. Örneğin; herkesin cehenneme girip girmeyeceği hususundaki âyetler arasındaki çelişkiyi, Hz. Peygamberin; “Cehenneme uğramak girmek anlamındadır. Zira oraya iyi insanlarda kötü insanlarda girecektir. Cehennem, Hz. İbrahim’e serin olduğu gibi Mü’minlere de serin olacaktır. Daha sonra ise Allah (cc), takva sahibi olanları oradan kurtaracak, zalimleri ise dizüstü çökmüş vaziyette orada bırakacaktır” hadisine istinaden uğramanın girmek anlamında olduğunu söyleyerek çelişkiyi gidermiştir.

Sahabe, tabiin ve birçok âlimin âyetle ilgili görüşlerini nakletmiş ve bunlar arasında tercihlerde bulunmuştur. Konuyla ilgili kendi görüşü varsa bunu delillere dayanarak açıklamıştır. Örneğin; İbn Abbas, Halid b. Ma’dan, İbn Cüreyc ve Câbir b. Abdullah gibi sahabeler, herkesin cehenneme uğrayacağını yani gireceğini söylerken, es-Süddi ve el-Hasen’e göre ise uğramaktan kasit cehenneme girmek değil köprünün üzerinden geçmektir. Bu görüşleri aktaran Kurtubî, tercihini İbn Abbas’ın da içinde bulunduğu sahabelerden yana kullanmıştır.

Kurtubî, müşkil âyetleri açıklarken yeri geldikçe Ehl-i Sünnet ve bunun dışındaki mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte aktarmıştır. Her zaman Ehl-i Sünnet tarafını seçen Kurtubî, özellikle Mutezilenin görüşlerini çürütmeye çalışmış ve onların bu davranışlarını açıkça tenkit etmiştir. Örneğin; Mutezile, Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın ebedilik cennetinde yaratılmadıklarını ileri sürerek cennet ve cehennemın şu anda var olmadığını savunmuştur. Ancak Kurtubî, cennet kelimesinin marife olarak gelmesinin bunun herkes tarafından bilinen cennet olduğunu söylemiş ve daha birçok nakli ve akli delille Mutezilenin görüşlerini çürütmüştür.

Müşkilü’l-Kur’ân ve müşkil âyetler üzerine yapılan çalışmalar, Kur’ân’ın Allah (cc), tarafından gönderildiğini ispat hususunda önemli bir yere sahiptir. Bu yönüyle Kurtubî’nin, müşkil âyetlere açıklık getirmek için gerekli çalışmaları yaptığını söylemek mümkündür.



## KAYNAKÇA

- Abdülbâki, Muhammed Fuad. “Cennet”. *el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*. 180-182. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1945.
- Abdülbâki, Muhammed Fuad. “Cehennem”. *el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*. 184-185. Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1945.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Nşr., 1989.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*. b.y.: Bayraklı Yayınları, ts.
- Buhârî, Aladdin Abdu’l-Aziz b. Ahmed. *Keşfu’l-Esrar Şerhu Usulü’l-Pezdevi*. b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmi, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahih (Sahihu’l-Buhari)*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. B.y.: Dâru Tavku’n-Necât, 2001.
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şii/ Usuli Geleneğinin Kur’ân Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu’l-Lüga ve Sihâhu’l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Selim Esed Dârâni. b.y.: Dâru’l-Muğni, 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- Demirci, Sabri. *Kur’ân’da Müşkil Âyetler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Lüğa*. Beyrut: Daru İhyai-Türasi’l-Arabi, 2001.
- Gülşen, Ekrem. *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzul*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002.
- Firuzâbâdi, Muhammed bin Yakub. *el-Kâmûsu’l-Muhît*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2005.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahîh*. Thk. Suayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fida İsmail. *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azim*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.

- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvini. *es-Sünen*. b.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sader, 1994.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992.
- Koca, Ferhat. "Müşkil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İzzet, Muhammed Derveze. *et-Tefsiru'l-Hadis*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1963.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mansûrî, Abdullah b. Muhammed. *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el\_kuşeyri. *es-Sahih*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, ts.
- Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesai*. Şam: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmi, 1986.
- Nesefî, Abdullah İbn Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- Neysâbûrî, Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *El-Mustedrek ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Nîsâbûrî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasan b. Hüseyin el-Gaznevî. *Bâhiru'l-Burhân fi Meâni Müşkilâtü'l-Kur'ân*. Mekke: İhyai't-Türasi'l-İslâmi, 1997.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'ân*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1998.
- Râzî, Muhammed ibn Ebû Bekr. *Muhtârü's-Sihah*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Serahsî, Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsi*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978.

- Suyûtî, Celalüddin. *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’ân*. B.y.: Heyetü’l-Mısriyye, 1974.
- Suyûtî, Celalüddin. *Tabakatü’l-Müfessirin*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Şâşi, Muhammed b. İshak. *Usulü’ş-Şâşi*. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, ts.
- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevri. *Sünenü’t-Tirmizi*. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 53-62.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yerinde, Adem. “Müşkilü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu’l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ. *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. byy: Dâru’l-Hidaye, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve’l-Müfessirin*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi’t-Tenzil*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabi, 1986.
- Zerkeşi, Bedruddin. *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Daru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru’l-Münîr*. Beyrut: Daru’l-Fikru’l-Muasır, 2007.



# Şark İstiklâl Mahkemesi'nin Belgeleri Işığında İmâm Efendi (Osman Bedreddin Erzurumî) ile Harput Ulemâsından Müftü Kemâleddin Efendi Arasındaki Mürşid-Mürîd İrtibâtı

Ahmet KARATAŞ\*

Geliş Tarihi: 30.04.2018, Kabul Tarihi: 19.05.2018

Öz:

Nakşibendîliğin Hâlidilik kolunun Elazığ ve çevresine yayılmasında Şeyh Ali Sebtî'nin rolü büyüktür. Onun yetiştirdiği halîfeler arasında en meşhur olanı Elazığ-Palulu Mahmud Sâminî'dir. Mahmud Sâminî'nin en önemli ve etkili halîfesi ise İmâm Efendi nâmıyla şöhret bulan Osman Bedreddin Erzurumî'dir. Birkaç asırlık ulemâ silsilesinin son halkalarından olan müderris Kemâleddin Efendi ise 1916-1926 yılları arasında Elazığ müftülüğü yapmış olup mevkiî itibarıyla İmâm Efendi'nin en önde gelen mürîdlerindedir. Kemâleddin Harputî Efendi 1926'da Şark İstiklâl Mahkemesi'nin emriyle gözaltına alınmış, mektup, defter ve birtakım evrâkına el

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı, (karatasahmed@gmail.com).

konulmuş, sorgulanmış ve mahkemeye sevk edilmiştir. Mahkeme neticesinde de müftülükten azledilerek Samsun'a sürülmüştür. El konulan evrâk ise diğer mahkumların evrâkıyla birlikte "devlet sırrı" olarak TBMM arşivinde 92 yıl boyunca saklanmış, bunlara erişime izin verilmemiştir. Ancak 2018'de TBMM Başkanlığı'nın tasdiğiyle bu evrâk araştırmacıların istifadesine açılmıştır. Kemâleddin Efendi'nin ve çocuklarının buradaki evrâkı üzerinde yaptığımız incelemeler neticesinde mürşidi İmâm Efendi'ye yazdığı şiirleri tespit ettik. Sorgu ve mahkeme zabıtlarında ise Şark İstiklâl Mahkemesi üyelerinin Kemâleddin Efendi'yi Harput ve civârında büyük bir manevî nüfûza sahip olan İmâm Efendi'ye bağlılığı sebebiyle sorguladığını gördük. Makalemizde bu tutanakların ilgili kısımlarını ve Kemâleddin Efendi'nin İmâm Efendi'yle ilgili yazdığı şiirleri Latin harflerine aktararak ilk defa gün yüzüne çıkarmış bulunuyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Edebiyat, Şark İstiklâl Mahkemesi, İmâm Efendi (Osman Bedreddin), Kemâleddin Harputî, Ömer Naîmî, Abdülhamid.

### **The Mystical Relationship Between Sheikh Osman Bedreddin Erzurumî (İmâm Efendi) and Scholar-Mufti Kemaleddin Harputî According to the Documents of the "Şark İstiklâl" Court**

#### **Abstract:**

The role of Sheikh Ali Sebî is great in the spreading of the Naqshbandi- Hâlidî branch to Elazığ and its vicinity. The most famous of the khalif he trained was Mahmud Sâminî Paluvî. And his most important and famous khalif was Osman Bedreddin Erzurumî (İmâm Efendi). Mehmed Kemaleddin who is the latest mufti of Ottoman Empire in Elazığ and the first mufti of Turkish Republic at the same time is the last wiseman that wrote up religious books as a member of Harput Family line, a family of four century-long tradition of knowledge. Apart from being a teacher for a very long time he wrote lots of religious, ethical and sufistic books besides poetry and literary writings. While he was mufti of Elazığ he had been judged by the Istiklal Court and exiled to Samsun as a result of a complain. In this article, according to the documents of the Independence Court, we examined the relation between Osman Bedreddin and Mufti Kemaleddin. We also identified poems written by Kemaleddin for Osman Bedreddin.

**Keywords:** Mysticism, Literature, "Şark İstiklâl" Court, Osman Bedreddin, Kemâleddin Harputî, Ömer Naîmî, Abdülhamid.

#### **GİRİŞ**

Nakşibendîliğin Hâlidîyiye kolu, Elazığ ve çevresine Hâlid el-Bağdâdî'nin halifesi Şeyh Ali Sebî (ö. 1287/ 1870) vâsıtası ile yayılmıştır. Ali Sebî Efendi,

Hâlid el-Bağdâdî'ye on bir yıl hizmet edip icâzetini aldıktan sonra bizzat onun emriyle Elazığ'ın Palu kasabasına irşâd gâyesiyle gönderilmiştir. Şeyh Said'in de (ö. 7 Zilhicce 1343/ 29 Haziran 1925) dedesi olan Ali Sebtî Efendi burada vefât ettiği 1871'e kadar (45 yıl) kalmıştır.<sup>1</sup> Onun yetiştirdiği halîfeler arasında en meşhur olanı Palulu Mahmud Sâminî'dir (ö. 1315/ 1898).<sup>2</sup> Mahmûd Sâminî Efendi'nin talebe ve halifeleri arasında en dikkat çeken isim ise İmâm Efendi diye bilinen Osman Bedreddin Erzurumî'dir. Osman Bedreddin Efendi 1274/1857-1858'de Erzurum'da doğmuş, 93 Harbî'ne (1293/ 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) tabur imâmı olarak iştirâk ettiği için İmâm Efendi diye meşhur olmuştur. 1299/ 1882'de taburuyla birlikte Palu'ya gelmiş, burada birkaç yıl kalarak Mahmud Sâminî'ye intisâb etmiş, bir müddet sonra da ondan tarîkat icâzetnâmesi almıştır. 1327/ 1909'da Harput'a yerleşen İmâm Efendi vefâtına kadar burada ilim ve irşâd faaliyeti ile meşgul olmuş, 17 Safer 1343/ 17 Eylül 1340/ 1924'te Çarşamba gecesini vefât etmiştir.<sup>3</sup> Tespit edilebilen

- 1 Bugün Palu'nun önde gelen aşireti olan Septioğulları bu zâtn soyundan gelmektedir. Hayatı ve menâkıbı hakkında bilgi için bk. Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri* (Elazığ: ELESKAV Yayınları, 1998), 111-117.
- 2 Hayatı ve menâkıbı hakkında bk. Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, 119-127; Abdulkadir Kıyak, *Elazığ ve Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması*, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010), 238-240.
- 3 Bu kadar şöhretine, nüfûzuna, tasavvufî ve edebî eserlerine rağmen İmâm Efendi'nin hayatı hakkında bugüne kadar temel kaynakların ve arşiv belgelerinin me'haz alındığı ciddi akademik çalışmalar yapılmamıştır. Eserleri hâlâ tamamen neşredilebilmiş değildir. Neşredilenler de maalesef bir yığın hata barındıran, yanlış okunmuş ve bu okumalara bağlı olarak yanlış sadeleştirilmiş akademik disiplinden uzak çalışmalardır. Hazırlanan birkaç makale ve tez ise ya Harput tarihi araştırmacısı merhum İshak Sunguroğlu'nun *Harput Yolları*'nda adlı eserinde yahut uluorta yazılan bazı yerlerde kayıtlı teyide muhtaç bilgilerin herhangi bir tenkide tâbi tutulmadan devşirilmesinden ibârettir. Mesela bu çalışmaların tamamında İmâm Efendi'nin vefâtı "Teşrin-i Evvel 1924" veya "17 Ekim 1924" olarak geçmektedir. Bu bilginin kaynağı İshak Sunguroğlu'dur. Merhum, "17 Eylül" yazacağına kitabının ilgili kısmına aldığı şâir Hazmî Efendi'nin bir beytinden hareketle "17 Ekim, Çarşamba gecesini" yazmış (bk. İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1959, 2: 271), bu yanlış bugüne kadar tekrar edilmiştir. Halbuki basit bir sorgulama yapıldığında bile "17 Ekim 1924"ün Çarşamba'ya değil, Cuma'ya denk geldiği görülecektir. Hazmî Efendi'nin söz konusu beyti "*Etdî vaktâ ki üfül ol pîr-i peygamber-zamîr/ Rûmî üç yüz kırk dört târîh evvel-i teşrîn idi*" şeklindedir. Sunguroğlu son mısırâdaki "evvel-i teşrîn"i "evvel teşrin" olarak okuyup "Ekim" diye çevirmiştir. "Evvel-i teşrîn" Teşrîn'den önce, yani Eylül demektir. Kaldı ki Hazmî Efendi mevzûa dâir bir başka şiirinin başlığında açıkça "17 Safer 1343/ 17 Eylül 1340 târihine müsâdif Çarşamba gecesini, saat dokuz raddelerinde âzim-i dâr-i bekâ nâil-i ni'met-likâ olan kutb-ı a'zam, mürşid-i eflam, şeyh, el-hâc hâfız Osman Bedreddîn Efendi Hazretleri hakkında yazılan târihtir." demektedir. Yine bu çalışmamızda bahsedeceğimiz üzere İmâm Efendi'nin en meşhur mürîdlerinden müftü Kemalettin Efendi de onun vefât tarihini defterine Rumî

bazı şiirleri, sohbetleri ve mektupları *Sohbetnâme, Gülzâr-ı Sâminî: Sohbetler ve Mektûbât* gibi adlarla bugünkü harflere aktarılarak neşredilmiştir.<sup>4</sup>

Birkaç asırlık ulemâ silsilesinin son halkalarından olan 1283/ 1867 Harput doğumlu müderris Mehmed Kemâleddin Efendi ise Elazığ'ın Osmanlı Dönemi'ndeki son, Cumhuriyet Dönemi'ndeki ilk müftüsüdür; bu vazifeyi 1916-1926 yılları arasında deruhte etmiştir. Kemâleddin Efendi müftü olması hasebiyle şehrin "reîsü'l-ulemâ"sı sayıldığından<sup>5</sup> İmâm Efendi'nin en önde gelen müridlerindedir. Kemâleddin Efendi'nin dedesi "Kasîde-i Bürde Şârihi" olarak bilinen Harput Müftüsü Ömer Naîmî Efendi (ö. 1299/ 1882), babası büyük âlim, müderris ve bir çok tarikattan icâzet almış Abdülhamîd Hamdî Efendi'dir (ö. 1320/ 1902). Babasının hususi alâkasıyla yetişen Kemâleddin Efendi çok iyi bir medrese eğitimi görmüş, uzun yıllar Elazığ'ın çeşitli mekteplerinde muallimlik, Harput Kâmil Paşa Medresesi ve Dârü'l-Hilâfeti'l-'Aliyye'de müderrislik, Harput İmâm-Hatip Mektebi'nde hocalık yapmıştır. Müftülük onun son resmî vazifesidir.

1926 Haziran'ında Kemâleddin Efendi'nin Ankara'da bulunan küçük oğlu Abdülhamid'in kendisine yolladığı bir mektuba muhtevası sebebiyle Diyarbakır Sansür Memurluğu tarafından el konulmuş ve Abdülhamid Efendi Dâhiliye Vekâleti'ne ihbâr edilmiştir. Vekâlet Ankara İstiklâl Mahkemesi'ni bu mektuptan haberdâr etmiş; mahkeme de Abdülhamid'i Ankara'da gözaltına aldırarak Elazığ'daki Şark İstiklâl Mahkemesi'ne babası müftü Kemâleddin Efendi ve onun izinli olarak Harput'ta bulunan büyük oğlu Ömer Naîmî Efendi'nin de derhal gözaltına alınmalarını, Kemaledin Efendi'nin eviyle müftülük makamının aranmasını, bulunacak bütün evrâka da el konulmasını isteyen bir yazı göndermiştir. Şark İstiklâl Mahkemesi 27 Temmuz 1926'da Ankara İstiklâl Mahkemesi'nin isteğini yerine getirmiş, yapılan aramalarda "hilâfet ve şeriatın ilgâsı ve şapka iksâsı gibi teceddüd aleyhine eş'âr ve mekâtib vesâire" bulunması üzerine baba oğul tutuklanmıştır. 4 Eylül 1926'da verilen kararla Ömer Naîmî o sıralar zaten öğrenci ve

17 Eylül 1340 [17 Eylül 1924] olarak kaydetmiştir. (Hazmî Efendi'nin beyti ve teferruatlı vefât kaydı için ayrıca bk. Hayrettin Ayaz, *Dîvan: Harputlu Abdülhamid Hazmî* [İstanbul: Elazığ Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 1998], 350, 353).

4 Daha teferruatlı bilgi için bk. Osman Bedreddin Erzurumî, *Gülzâr-ı Sâminî: Sohbetler* (nşr. A. Fevzi Özçimi, İstanbul: Marifet Yayınları, 1993), 1: 28-37; Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, 2: 268-271; Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, 129-149.

5 Aşağıda makalenin ilgili kısmında görüleceği üzere bu görüşü bizzat Kemâleddin Efendi sorgu sırasında savcıya söylemiştir.



memur olarak bulunduğu Ankara'da mecbûrî ikâmete mahkûm edilmiş, Kemâleddin Efendi ise "idâre-i örfiyye (sıkıyönetim)" muntkası dışında bulunan Samsun'a sürgüne gönderilmiştir.<sup>6</sup> Elazığ valisi Ali Cemal Bey de [Bardakçı, ö. 1981] bunun üzerine Kemâleddin Efendi'yi derhal müftülükten azletmiştir. Kemâleddin Efendi yaklaşık bir buçuk yıl süren sürgünden sonra Elazığ'a dönmüş, ancak çok geçmeden mesane kanserine yakalanmış ve 2 Şubat 1936'da burada vefât etmiştir. Na'sı Harput'ta İmâm Efendi'nin türbesinin de içinde olduğu kabristana defnedilmiştir.<sup>7</sup> Beldede İmamzâde, Müftügil, Efendigil olarak anılan bu âile Soyadı Kanunu'nu müteakip önce "Erdem" sonra "Efendigil" soyadını almıştır.

## 1. KEMÂLEDDİN EFENDİ VE ÇOCUKLARININ ŞARK İSTİKLÂL MAHKEMESİNCE EL KONULAN MEKTUPLARINDA İMÂM EFENDİ

Kemâleddin Efendi'nin büyük bir sadâkatle bağlı olduğu mürşidi İmâm Efendi ile ilgili yazdığı şiirler Şark İstiklâl Mahkemesi'nce el konulup 92 yıl boyunca "devlet sırrı" olduğu gerekçesiyle erişimine izin verilmeyen belgeler arasında bulunan iki defterde kayıtlıdır. Bu defterler çocukları Ömer Naîmî ve Abdülhamid Efendilere âittir. Mahkeme evrâkı arasında Kemâleddin Efendi'nin ve çocuklarının mektupları da bulunmaktadır. 2018'de TBMM Başkanlığı'nın izinleriyle hem bu evrâka hem de savunma metinleriyle sorgu, ifade ve mahkeme zabıtlarına erişim imkânı doğmuştur. Bu çalışmamız vesilesiyle okuyucular bir asra yakın bir süreden sonra Kemâleddin Efendi'nin İmâm Efendi'yle ilgili sorgu tutanaklarına yansıyan düşüncelerini ve onunla ilgili yazdığı şiirleri ilk defa okuyacaklardır.

Söz konusu evrâk arasında bulunan mektupları incelediğimizde bunların büyük bir kısmının Kemâleddin Efendi'nin talebelik ve memuriyet sebebiyle Ankara'da bulunan ve aynı evde ikâmet eden çocukları Ömer Naîmî ve Abdülhamid Efendilere, Sivas-Gürün'deki damadı (kızı Râşide Hanım'ın kocası) savcı Şefik Bey'e yolladığı ve onlardan aldığı mektuplar olduğunu görmekteyiz. Bu mektupların birinden anlaşıldığına göre Kemâleddin Efendi, o sıralar İstanbul Harbiye Kışlası'nda kısa dönem askerliğini ya-

6 Şark İstiklâl Mahkemesi'nin erişime izin verilen belgelerine dayanarak Kemaleddin Efendi'nin tevkif ve muhâkeme safahâtıyla ilgili hazırladığımız teferruatlı çalışmamızı tamamlamak üzereyiz. Bilgi için ayrıca bk. Ahmet Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (İstanbul 2015): 56-73.

7 bk. Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", 73-75.

pan Abdülhamid'e İmâm Efendi'nin vefâtından bir gün önce hazırladığı işhâdnâme/ vasiyetnâmesini yazıp göndermiştir. Abdülhamid de babasına yazdığı cevapta hem bu mevzûa dâir hislerini paylaşmış hem de rüyasında İmâm Efendi'yi gördüğünü belirterek o rüyayı yazmıştır. Ancak bu cevâbî mektup belgeler arasında bulunmamaktadır. Teferruatlı bilgilere sorgulama esnasında savcının sorduğu sorular sebebiyle muttali olmaktadır. Kemâleddin Efendi, cevâben yazdığı 13 Ekim 1924 tarihli mektubunda söz konusu işhâdnâmeye yeniden değinmiş, oğlunun rüyasını tevil etmiş ve İmâm Efendi için yapılmakta olan türbe ile ilgili bilgiler vermiştir. Mektubun ikinci ve üçüncü sayfasında bulunan ilgili kısım şu şekildedir:

“İmâm Efendi Hazretleri hakîkaten bizim için kimyâ kabîlinden gâyet hâlis ve muhlis bir dost idi. Müşârünileyhin ziyâ` edilmesi `âlem-i İslâm için ve husûsen beldemiz ve bizim için pek büyük bir musîbetdir ki telâfisi gayr-ı kâbilidir. Gördüğünüz rüyâ pek gariptir. Bak o zât âlem-i berzahta bile bize tarîk-i Hak ve hüdâyı göstermeye ve namaza sevk etmeye sa'y ü himmet ediyor. İşte onun için size burada olan emr ü tenbîhi üzere hareket eylemek lâzımdır. Son zamanda yazmış olduğu işhâdnâmeyi ben evvelce yazmış, size yollamış idim. Küçük İsmâil Efendi'ye benden selâm et, oku. Bak siz daha yazmaksızın ben kendiliğimden yazdım gönderdim. Şeyhlerde olsa buna kerâmet derler.

İmâm Efendi için türbe yapılıyor. Gâyet muntazam ve büyük olacak diyorlar. İki gün evvel yani mevlid-i şerîf günü cumartesi [12 Rebiülevvel 1343/ 11 Ekim 1924] temel kazdılar, kurban kestiler. Beni götürdüler duâ ettim. Nalçacızâde ve başkâtip Süleymân ve Şıralı Hâfız Efendi vesâir ihvân faâliyettedir. Artık bu türbenin ta`cîl ve inşâsından beldemizde sâika-i hased ve gayret ile müteessir ve mu`tarız olanları düşün! Fakat ne fâide! Cenâb-ı Hak bir kulunu murâd ederse hayatta iken de azîz eder memâtta iken de. Kim ne derse desin...”<sup>8</sup>

Mektuptaki bu iki paragraf hem Kemâleddin Efendi'nin hissiyâtını göstermekte hem de dönemle alâkalı kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Öncelikle, onun vilâyet müftüsü ve şöhretli bir âlim olmasına rağmen büyük bir tevâzu ile İmâm Efendi'yi medh ü senâ etmesi dikkat çekicidir. Sonra, diğer mektuplarında da müşâhede ettiğimiz üzere, çocuklarına namazlarını

8 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-1\_G011\_0003, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G011\_0004.

bırakmamaları yönünde tavsiyede bulunan Kemâleddin Efendi burada da rüyayı vesile kılarak namaza devama işaret etmektedir. Yine bu mektup vesilesiyle İmâm Efendi'nin türbesinin inşâsına vefâtından yaklaşık üç hafta sonraya tekâbül eden mevlid kandili günü kurban kesilip duâlar edilerek başlandığını ve bu işin maddî külfetini Nalçacızâde [Rızâ], başkâtip Süleyman ve Şıralı Hâfız Efendi'nin üstlendiğini öğrenmekteyiz. Son olarak, türbenin inşâsından memnun olmayanların da bulunduğunu, bu minvâlde bazı dedikoduların yapıldığını anlıyoruz.

## 2. GÖZALTINA ALINAN KEMÂLEDDİN EFENDİ VE ÇOCUKLARININ SORGU TUTANAKLARINDA İMÂM EFENDİ'YLE İLGİLİ KISIMLAR

Şark İstiklâl Mahkemesi savcısı Ahmed Süreyya [Örgeevren, ö. 1969] 12 Ağustos 1926'da Kemâleddin Efendi'yi, 18 Ağustos 1926'da da çocukları Ömer Naîmî ve Abdülhamid Efendileri sorgulamıştır. Ahmed Süreyya'nın Kemâleddin Efendi ve çocuklarına İmâm Efendi'yle ilgili yönelttiği sorular tuhaftır. Ahmed Süreyya, yaklaşık iki yıl önce vefât eden İmâm Efendi'ye âdetâ şakî muâmesi yapmış, Kemâleddin Efendi'nin onunla olan irtibâtını da bir suç gibi görüp onu bu niyetine göre sorgulamıştır. Aşağıda görüleceği üzere Abdülhamid'in gördüğü rüyanın ne olduğunu bile her ikisine ısrarla sormuştur. Kanaatimizce, İmâm Efendi'nin Şeyh Said'in dedesi Ali Sebtî'nin halîfesinin halîfesi olması, bölgedeki isyâncıların elebaşılarının çoğunun Nakşî ve bir kısmının doğrudan İmâm Efendi'nin mürîdi sayılması,<sup>9</sup> oğlu Muhyiddin Efendi'nin Ankara İstiklâl Mahkemesince tutuklanması savcıcı bu olumsuz düşünceye sevketmiştir. Kemâleddin Efendi savcının maksatlı sorularına ve durumun ciddiyetine rağmen İmâm Efendi'yle ilgili samimi fikirlerini açıklamaktan çekinmemiştir. Sadece onun mürîdi olduğunu söylemek istemediğini görmekteyiz. On dokuz sayfalık sorgu tutanağındaki ilgili kısımlar şu şekildedir:

“[s. 4] - Harput'ta bir İmâm Efendi varmış. Bu zâtın mesleği, meşrebi ne idi? Ne yapardı? Nereli idi?

- Esâsen Erzurumlu olup tabur imâmlığından tekâud olmuş bir hoca idi. Altmış beş yetmiş yaşlarında vardı. Nakşibendî şeyhi idi. Başka bir iş tutmazdı. Münzeviyâne evinde otururdu. Tekyesi filân da yoktu.

9 Meselâ bk. 1924-1925 Arapgir (Malatya) ve civârı Kürt isyânı ile ilgili Şark İstiklâl Mahkemesi belgeleri. IM\_T12\_K086\_D807-2 G001-43.

- Mürîdleri var mı idi?

- Çok. Epeyce mürîdi var idi.

- Mürîdlerine ne yapardı?

- Zikir telkîn ederdi. Hüsn-i ahlâk telkîn ederdi. [s. 5]

- Nasıl telkîn ederdi?

- Günde üç-beş yüz def'a kelime-i şehâdet getiriniz, kimseye mazarrat îrâs etmeyiniz, hüsn-i ahlâk ile mütehallî olunuz, Cenâb-ı Hakk'ın dâimâ sizinle beraber olduğunu hâtırdan çıkarmayınız gibi telkînât ile meşgûl olurdu.

- Bu sözleri herkes söyler. Bu sözleri söylemekle nasıl şeyh olur? Şeyhliğin fazla meziyet ve kudreti ihtivâ etmesi lâzım gelmez mi?

- İşte efendim bunları söyler, mürîdânı da kendi meclisine gelirler, orada mebâhis-i dîniyye ve ahlâkiyye yapılır. Kendisine mensûb olanlar kendisinde bir rûhâniyet hissederler. İşte mes'ele bundan ibârettir.

- Ne kadar mürîd ve mensûbu vardı?

- Binden ziyâde. Bin beş yüz tahmîn edilebilir.

- Bu adam burada ne kadar oturdu?

- Zannederim on sene oturdu.

- Bu adam ne ile geçinirdi?

- Tekâ`ud ma`âşî var. Harput'ta olan Dârü'l-Hilâfe'de fıkıh, tefsîr mu`allimliği ederdi.

- Bu mektebin lağvından sonra ne oldu?

- Zâten ondan sonra çok yaşamadı. Arası bir sene geçti geçmedi bilmem, vefât etti. Oğlu da ticârete başlamıştı.

- Bu kadar adamı nasıl başına topluyordu?

- Mensûbîni yekdîgerini teşvîk ediyordu. [s. 6]

- Âlim bir adam mı idi?

- Mütevassıttı.

- Mücâz mı idi?

- Evet efendim.

- Başka bir meziyeti var mıydı?

- Hüsn-i ahlâk.

- Harput ve umûm vatana ve bütün millete çok nâfi` olan bir insân mı idi?

- Evet, nâfi` idi.
- Ne ile?
- Hükûmet ne emrederse yapardı. Meselâ Hilâl-ı Ahmer için köylere gitti. Bir ay kadar dolaştı. On bin lira para topladı.
- *Daha daha başka meziyetleri?*
- İşte bu kadar. Hüsn-i ahlâk sâhibi bir adamdı. Başka zâten elinden ne gelir? Bir âciz hoca idi.
- *Sizin dostunuz mu idi?*
- Görüşürdük.
- *Sıkı, samîmî dostunuz mu idi?*
- Öyle değil.
- *Vefât ettiği zamân çok müteessir oldunuz mu?*
- Olduk efendim.
- Neden?
- Âlem-i İslâm için zâyî`âttandı. [s. 7]
- *Neden âlem-i İslâm için zâyî`âttan olsun? Büyük âlim değil, mülk ü millete büyük bir fâidesi ve hizmeti olacak kâbiliyette değil. Neden vefâtı âlem-i İslâm için büyük zâyî`âttan addediliyor?*
- Hüsn-i ahlâk sâhibi idi. Ve herkese hüsn-i ahlâk tavsiye ederdi. Onun sözü benden müessir idi. Onunçün böyle telakkî ediyorum.
- *Buna nereden muttali` oluyorsunuz?*
- Bir adam meselâ benim meclisime geliyor. Ona fenâliklarından vazgeçmesi için nasîhat ediyorum, dinlemiyor. Fakat İmâm'ın meclisine gidiyor, İmâm ona ne söylüyorsa söylüyor; meselâ rakı içerse terk ediyor ve namaza başlıyor. Hırsız ise ondan vazgeçiyor. Ve bu sûretle müessir oluyordu. Bundan muttali` oluyorum.
- *Niçin onun sözleri müessir oluyordu?*
- Ma`neviyyet izhâr ediyor, kerâmet izhâr ediyor derlerdi.
- *İmâm Efendi bir işhâdnâme yazmış. Bu nedir?*
- Eskiden eslâf ba`de vefât kabrinde okunmak üzere kendi mu`tekidât ve mesleği hakkında ba`zı şeyler yazardı. Hattâ Muhyiddin Arabî'nin de böyle bir işhâdnâmesi vardır. Bu da böyle bir işhâdnâme yazmıştır. Vefâtından sonra dahi okundu.
- *Siz mahdûmunuza yazdığımız bir mektupta "Bu işhâdnâmeyi Küçük İsmâil Efendi'ye okuyunuz." diyorsunuz. Küçük İsmâil Efendi'ye niçin okutmak istiyordunuz?*

- Küçük İsmâil Efendi mahdûmla beraber Harbiye'de bulunuyordu. Ve esâsen de Harputlu idi. İmâm Efendi'ye de nisbeti var idi. Onun için böyle yazdım. [s. 8]

- Mektubunuzda "İmâm Efendi bize kimyâ kabîlinden dost idi." diyorsunuz. Evvelce ise sıkı, samîmî dostunuz olmadığını söylemiştiniz. Bu nedir?

- Âlem-i İslâm için vefâtı zıyâ` olduğundan öyle söylemişim.

- Siz İmâm Efendi'nin vefâtını âlem-i İslâm için dūçâr-ı nikbet ve felâket olacak derecede bir musîbet-i uzmâ telakkî ediyorsunuz. Bu nedir?

- Menfa`ati me`mûl olup mazarratı olmayan bir adam olduğundan öyle yazılmış ve ifâdede mübâlağa, ifrât edilmiştir.

- Gördüğünüz rüyâları oğullarınıza ve oğullarınız gördükleri rüyâları size yazar mı idiniz?

- Yazardık.

- Mahdûmunuz bir rüyâ görmüş ve size yazmış. O rüyâ için "Çok ga-riptir." diyor[sunuz]. O rüyâ nasıldı, hatırlıyor musunuz?

- Hatırlayamıyorum.

- Na`lçacızâde ve başkâtip Süleymân Efendiler kimlerdir?

- Süleymân Efendi cinâyet mahkemesinde a`zâdır. Na`lçacızâde tüccârdandır. İsmi Hacı Rızâ'dır. Şimdi muvakkaten İstanbul'dadır. Ticârete âit bir hesâbı varmış. Ona bakacakmış.

- Bu mektubunuzda bunların fa`âliyyette olduklarından bahsediyorsunuz. Bu ne fa`âliyyetidir?

- Mektubun aşağısında yukarısında tabi`î buna âit bir kayd ü işâret vardır. Mektubu verin okuyayım. Tahmîn ederim ki İmâm Efendi'nin vefâtından sonra türbe inşaatında ibrâz ettikleri fa`âliyyet olacaktır."<sup>10</sup>

\*\*\*

Kemâleddin Efendi'nin İmâm Efendi'nin mürîdi olduğu civârdaki ulemâ tarafından bilindiği için İmâm Efendi'nin vefâtından sonra ona hem halk hem de değişik yörelerdeki âlim ve müftüler ya taziyeye gelmişler yahut başsağlığı mektupları (taziyenâme) göndermişlerdir. Mektup yollayanlardan biri de aslen Bingöl-Kiğılı olan ve bir müddet Harput'ta da bulunan devrin Erzincan müftüsü Mehmed Sâdık Efendi'dir [Başgöze, ö. 1962]. Sâdık Efendi

10 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0005, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0006, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0007, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0008, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0009.

“Ma`mûretü'l-azîz Merkez Müftisi e`âzım-ı ulemâ-yı İslâmiyye'den Semâhatlü Efendim Kemâleddin Efendi Hazretlerine `Arz u Takdîm” serlevhasıyla gönderdiği 1 Kânûn-ı Sâni 1341/ 1 Ocak 1925 tarihli mektupta İmâm Efendi'nin vefâtından geç haberdâr olduğu için taziyenâmeyi de ancak bu tarihte yazabildiğini özür dileyerek ifâde etmektedir. El konulan evrâk arasında bulunan bu mektubun ilgili kısmında Sâdık Efendi şöyle yazmaktadır:

“...Hele mücâhede-i mâddiyyeden mücâhede-i ma`neviyyeye de nevbet ve fırsat bulamadığımdan hâdis olan son acı vaz`iyetle felâket ve mahrûmiyetim tezâ`uf etdi. İşte bir zamân da o Hazret-i Pîr-i rûşen-zamîrin irtihâl buyurdıkları haber-i dehşet-eseri, evet o musîbet-i `uzmânın icrâ eylediği te`sîrât o kadar mütehayyir ve o kadar muztarib etmişdir ki aylarla şu`ursuz bir hayât geçirilmiş ve hâlâ da o derin teessür zâil olamamışdır. Yine o sersemliğin tevîd ettiği veleh ü hayret cümlesinden olmalıdır ki zât-ı `âlî-i semûhîlerine bu münâsebetle yazılmış derece-i vücûbda olan ta`ziyenâme yazılamayarak kusûrum tezâ`uf eylemişdir. Her ne hâl ise, olan oldu... Cenâb-ı Hak vücûd-ı semûhîlerini dâire-i emn ü `âfiyette ber-karâr ve merhûm müşârunileyhin feyz ü imdâd-ı rûhâniyetlerinden cümlemizi nasîbe-dâr buyursun. Bütün o revnakın zâil olmamasına himmet buyurulacağına itmî`nân ve kanâ`atim vardı. Lehü'l-hamd hatm-i şerîflerin devâm eylediğini ve makâm-ı Hazret-i reşâdet-penâhîde muhabbetler yapıldığını haber almakla cidden müteşekkîr ve mütesellî oldum...”<sup>11</sup>

Kemâleddin Efendi kendisine gönderilen bu mektup sebebiyle de sorgulanmıştır. Savcı Ahmed Süreyya'nın mevzûa dair soruları ve aldığı cevaplar şu şekildedir:

“- Erzincan müftisi Mehmed Sâdık Efendi'yi tanır mısınız?

- Evet, tanırım.

- Bu, söylediği söz, yazdığı yazı anlaşılır bir adam mıdır?

- Câhil değildir. İfâdeye muktedirdir. Söylediği söz ve yazdığı yazı anlaşılır.

...

- İmâm Efendi'nin vefâtından dolayı sizi ta`ziye ettiler mi? Kimler?

- Etiler. İhtimâl ki bu Erzincan müftisi de ta`ziye edenler meyânındadır.

- *Başka kimler ettiler?*
- Hatırma gelmiyor.
- *İmâm Efendi sizin samimi dostunuz değil, siz de onun mürîdi değilseniz neden dolayı sizi ta'ziye ediyorlar?*
- Bir memlekette ulemâdan birisi ölünce o memleketin reîsü'l-ulemâsı sayılan müftîye, yani bana ta'ziye edilmiştir.
- *Şeyh Saîd'i eskiden tanır mısınız? Kimin oğludur?*
- Hiç tanımam. Görmemişimdir. İşittiğimize göre Şeyh Ali Efendi'nin hafîdi imiş.
- *Şeyh Saîd'i bilmiyorsunuz da Şeyh Ali'nin torunu olduğunu nereden biliyorsunuz?*
- Hâdisede işittim.
- *Buna "Sebtî" de derler mi idi?*
- *Şeyh Ali'ye derlermiş..."<sup>12</sup>*

Savcı, Kemâleddin Efendi'nin kendisine İmâm Efendi'nin işhâdnâmesini yazıp gönderdiği ve onunla ilgili rüyâsını tevil ettiği Abdülhamid Efendi'ye de sorgu esnâsında bu mevzûu sormuş ve hattâ azarlayarak ondan cevap istemiştir. İfade tutanağının ilgili kısmı şöyledir:

- *Ölen İmâm Efendi'yi tanır mısınız?*
- Tanırım.
- *Onun hakkında bir rüyâ görmüş ve pederinize yazmışsınız. Onu anlatır mısınız?*
- Evet, bir rüyâ görmüştüm, vefâtına âitti. Fakat şimdi der-hâtır edemiyorum.
- *İmâm Efendi nasıl bir adamdı?*
- Medresede iken hocamızdı. Ben âlim bir adam diye bilirim. Herkes de âlim ve fâzıl diyorlardı.
- *İmâm Efendi bir işhâdnâme yazmış. Pederiniz de size yollamış. Bu nedir?*
- Bendeniz okumak için istemiştim. Pederim de göndermişti. Hatırlamıyorum. Evrâkım arasında bir el defterim olacaktır. Onda yazılıdır.

12 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0012, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0013.



...

- İmâm Efendi hakkında gördüğünüz rüyâyı mektupla pederinize iş`âr vâdisinde tespitten ve bu esâs dâiresinde bir iki muhâbereden sonra çok ehemmiyet verdiğiniz anlaşılın İmâm Efendi ve vefâtına âit bir rüyâ teferruâtını unutmanıza ihtimâl vermek mümkün değildir! Hatırlayınız ve söyleyiniz!

- Efendim, esâsen İmâm Efendi için biri vefâtından evvel, diğeri vefâtından sonra iki rüyâ görmüştüm. Rüyânın biri şu idi: Ben ve İmâm Efendi'nin oğlu bir havuzun iki tarafına kurulmuş tahtlarda oturuyorduk. İmâm Efendi havuzda idi. Sonra pederim de girdi. Pederim havuzdan çıktıktan sonra İmâm Efendi'nin oğlu havlu verdi. Kapıdan çıkarken İmâm Efendi'nin kardeşi rast geldi. Elindeki sigarasından iki nefes çektikten sonra yere attı, çiğnedi. Ben de uyanmışım...

...

- İmâm Efendi sana burada nasîhat filân eder mi idi?

- Buradan ayrılırken vedâ`a gittiğim zaman "Namazını kılasın." diye nasîhat etmişti.

- İmâm Efendi'den istediğiniz işhâdnâmeyi niçin istediniz?

- Hocamdı. İlimden, fazlından istifâde için istemiştım. [s. 34]

- İşhâdnâme ne demektir?

- Vefât ederken yazılan vasiyetnâme gibi bir şeydir.

- Burada ilim, fazl görülür mü?

- Teberrüken istemiştım efendim."<sup>13</sup>

\*\*\*

Savcı Ahmed Süreyya, İmâm Efendi'yi Kemâleddin Efendi'nin büyük oğlu Ömer Naîmî'ye de sormuştur. Fakat Ömer Naîmî soruları kendisinin "maneviyâtle o kadar alâkasının olmadığını" ve İmâm Efendi'ye de husûsî bir kıymet atfetmediğini söylemek suretiyle cevaplamıştır:

- Bu İmâm Efendi'ye verilmiş olan ehemmiyetin sebebi nedir?

- Ma`neviyâtle o kadar alâkam yoktur.

- Bunu pederiniz `âlem-i İslâm için "bir ziyâ" diyor... Bu adamın kıymeti ne idi? Bir kanâ`at-i mahsûsanız yok mudur?

13 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0031, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0032, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0034, IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0035.

- Bendenizce bir kıymet-i mahsûsası yoktu. Yalnız herkes hakkında hayırhâh ve ahlâkı güzel bir adamdı."<sup>14</sup>

### 3. ERZURUMÎ VE EFENDİGİL ÂİLELERİNİN BİRBİRLERİYLE İRTİBÂTI

Kemâleddin Efendi ile İmâm Efendi mürşid-mürîd irtibâtı yanında aynı zamanda âile dostuydular. İki âile de Harput'un Ağa Mahallesi'nde ikâmet etmekteydi. 1915'te Elaziz'de yapılan müftülük seçiminde en çok oy alıp isimleri Meşihat'e bildirilen üç isimden biri Beyzâde Mehmed Nurî, diğer ikisi İmâm Efendi ile Kemâleddin Efendi'ydi. Meşihat Dâiresi bu adaylardan birini müftü tayin etmek için devrin Elaziz valisi Sâbit Bey'den [Sağiroğlu, v. 1960] görüş istemiş, Sâbit Bey de Meşihat'e Beyzâde Efendi'nin o sıra mebus olduğunu, İmâm Efendi'nin yaşının altmış beşi geçtiğini, Kemâleddin Efendi'nin müftü tayin edilmesinde ise bir beis bulunmadığını bildiren şifreli telgraf göndermişti.<sup>15</sup> Sonraki yıllarda birlikte hocalık da yapmışlardı. Abdülhamîd, İmâm Efendi'nin; oğlu Muhyiddin (Muhîd) de<sup>16</sup> Kemâleddin Efendi'nin talebesi olmuştu. Bu sebeple hepsinin birbirleriyle samimi dostlukları vardı, sık sık mektuplaşıyorlardı. Hattâ İmâm Efendi'nin Harput dışında olduğu zamanlarda Kemâleddin Efendi gördüğü rüyaları bile mektuplara yazıp ondan bunların tabirini istihâm ediyordu. İmâm Efendi de bu mektuplara kemâl-i ciddiyet ve samimiyetle cevap veriyor, mevzubahis rüyaları uzun uzun tabir ediyordu.<sup>17</sup>

Savcı, sorgu esnâsında Ömer Naîmî Efendi'ye o sıralar ticâretle uğraşan ve çok geçmeden de yakalanacağı hastalık sebebiyle genç yaşta vefât edecek olan Muhyiddin (Muhîd) Efendi'yi "*Muhîd Efendi kimdir ve kaç yaşındadır ve ne işle meşgûldür?*" şeklindeki soruyla sormuş, ondan "*İmâm Efendi'nin*

14 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0028.

15 bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *DH.ŞFR.*, 509/ 120. Ayrıca bk. Karataş, "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", 51.

16 İmâm Efendi'nin esas adı Muhyiddin olan Muhîd Efendi ile birlikte Bahâeddin, Nüreddin, Ziyâeddin adlarında dört oğlu Nuriye isimli de bir kızı vardı. Muhyiddin Efendi'nin adı mezar taşına "Muhîtüddîn" olarak hakkedilmiştir.

17 İmâm Efendi'nin Kemâleddin Efendi'nin bazı rüyalarını tevîl ettiği 20 Mayıs 1922 tarihli mektubunu 2-4 Aralık 2016'da İstanbul'da düzenlenen *Uluslararası Bahâeddin Nakşibend ve Nakşibendilik Sempozyumu*'nda "Harputlu Müftü Kemâleddin Efendi'nin Tasavvufî Şahsiyeti ve Mürşidi İmâm Efendi'nin Kendisine Yazdığı Bir Mektup" başlığıyla tebliğ olarak sunmuştuk. Ancak tebliğler yayımlanmadığı için referans gösteremiyoruz.

*oğludur, on yedi on sekiz yaşındadır. Evvelce Dârülhilâfe talebesinden idi, şimdi ticâretle meşgûldür.*" cevâbını almıştır.<sup>18</sup> Şüphesiz bu sorunun hususi bir ehemmiyeti vardır. Zirâ Muhyiddin Efendi 1925'in ilk aylarında Ankara İstiklâl Mahkemesi'nin emriyle Harput'ta tutuklanmış ve o sıralar mahkemenin kurulduğu Sivas'a sevk edilmiştir. Ankara İstiklâl Mahkemesi'nin zabıtları ve arşivi henüz erişime açılmadığından konu hakkında teferruatlı bilgi vermekten mahrumuz. Ancak Şark İstiklâl Mahkemesi'nin arşivindeki üç belge bizi hâdiseden kısmen de olsa haberdâr etmektedir.

Buna göre, Ankara İstiklâl Mahkemesi 24 Kânûn-ı Sâni 1341/ 24 Ocak 1925'te Şark İstiklâl Mahkemesi'ne "gâyet acele" îkazlı bir telgraf göndererek "*müteveffâ şeyh Osman Bedreddin Efendi'nin mahdûmu Muhyiddin Efendi'nin derdest edilmesi*", evinin ve iş yerinin aranması, bulunan evrâka el konulması ve zanlının bu evrâkla birlikte Sivas'a sevkini istemiştir. Valilik kanalıyla emri yerine getirmekle görevlendirilen heyet 25 Ocak 1925'te öğle vakti Elazığ'dan Harput'a hareket etmiş, yolda Elazığ'ın Sürsürü Mahallesi'nde oturan demirci ve sobacı Mahmud Usta'nın oğlu Ârif'in düğününe gitmekte olan Muhyiddin Efendi'ye rastlamış ve onu hemen tutuklayarak birlikte Harput'a çıkmışlardır. Harput'ta kazâ kaymakamı Kâmil, savcı vekili Hacı İhsân, jandarma komutanı Âdil, polis memuru Mustafa Beyler ve Ağa Mahallesi muhtarı Hacı Mahmud Efendi ile berâber Muhyiddin Efendi'nin evine gidilmiş, orada Muhyiddin ve kardeşi Nureddin Efendi ile evdeki kadınların üzeri aranmış, Muhyiddin Efendi'nin üzerinde bulunan Kayseri ve Mersin güzergâhından İstanbul'a ticâret amaçlı yolculuk için hazırlanmış bir izin dilekçesi dışında kimsede bir şey çıkmamıştır. Ev, selâmlık ve ticârethâne aranmış; bulunan evrâk, mektup, defter vesâir malzeme iki sandığa doldurularak sandıklar mühürlenmiştir. İmâm Efendi'ye âit bin altı yüz kûsûr kitap bir odaya konularak odanın kapısı mühürlenmiş ve muhâfaza altına alınmıştır.<sup>19</sup> Muhyiddin Efendi el konulan iki sandık evrâkla önce Elazığ'a getirilmiş, oradan da 26 Ocak 1925 sabahı jandarma görevlisi Hulûsî Efendi'nin gözetim ve korumasında otomobil ile Sivas'a gönderilmiştir. Devrin vâlisi Ali Rızâ Bey [Ceylan, ö. 1948] Şark ve Ankara İstiklâl Mahkemelerine birer yazı yazarak emrin yerine getirildiğini belirtmiştir. Vali Ankara İstiklâl

18 Mezar taşı kitabesinde Muhît Efendi'nin doğum tarihi 1323 [1905] olarak kayıtlıdır. Yukarıdaki sorgulamanın yapıldığı 1344'te de [1926] vefât ettiğine göre o sıralar 21 yaşında olması icâb eder.

19 O kitapların âkıbeti hakkında araştırmalarımıza rağmen bir bilgiye ulaşamadık.

Mahkemesi'ne yazdığı yazıda Muhyiddin Efendi'yi "*İmâm Efendi nâmıyla şöhret-şîâr olup El'azîz ve havâlîsinde büyük bir nüfûz-ı ma'nevîye sâhip bulunan müteveffâ Şeyh Osman Bedreddîn'in mahdûmu*" olarak tanıtmakta ve emrin çok acele yerine getirilmesi istendiği için zanlının Elazığ'da sorgulanmadığını belirtmektedir.<sup>20</sup>

Kemâleddin Efendi, çocuklarına gönderdiği 8 Kânûn-ı Evvel 1341/ 8 Aralık 1925 târihli mektupta Muhît Efendi'nin muhâkeme için Ankara'ya gittiğini yazmaktadır. Buradan onun bilâhere serbest bırakılsa da dâvâsının bir süre daha devâm ettiği neticesini çıkarabiliriz. Zaten fazla vakit geçmeden 1926'da vereme yakalanarak vefât etmiştir.

Buraya kadar kaydettiğimiz bilgilerden anladığımız kadarıyla İmâm Efendi o dönemde yaşıyor olsaydı ya bölgedeki isyânlarla yahut hükûmet ve inkılâplar aleyhindeki diğer bazı faaliyetlerle irtibatlandırılıp yargılanacaktı.

#### 4. İMÂM EFENDİ'NİN İŞHÂDNÂMESİ

İşhâdnâme, bir müslümanın çocuklarına ve eğer şeyh ise mürîdlerine, âlimse talebelerine yazdığı bir tür vasiyetnâmedir. İşhâdnâmeyi umumî mânâsıyla vasiyetnâmeden ayıran en mühim husus muhtevâsında maddî bir unsur bulunmamasıdır. Bu metni hazırlayan kişinin esas gâyesi mü'min, muvahhid, ehl-i sünnet itikâdında olduğuna mürîd ve muakkiblerini şâhid tutmasıdır. Bununla birlikte bu tarz metinlerde kişi, muhâtaplarına Allah ve Resulünün yolundan sapmamalarını, ibâdete ehemmiyet vermelerini, haramlardan sakınmalarını telkîn ve tavsiye eder. İmâm Efendi'nin işhâdnâmesi de bunları ihtivâ etmektedir. İçinde devlet, hükûmet, inkılâplar aleyhine yahut isyân vs. ile ilgili hiçbir şey bulunmamasına rağmen Kemâleddin Efendi'nin sırf bu metni yazıp oğluna gönderdiği için sorgulanması gariptir. Mevzûun daha iyi anlaşılması için Abdülhamîd Efendi'nin, babasının mektubundan İstiklâl Mahkemesince el konulan defterine kaydettiği işhâdnâmeyi buraya yazıyoruz:

*Bihî*

*İmâmünâ İmâmü'l-muhterem ve Kutbü'l-a'zam Hoca Osmân Bedreddîn es-Sâminî el-Erzurumî (Kaddesallâhu Sırrahü'l-azîz) Hazretlerinin Vefâtından*

20 Belgelerden öğrenebildiklerimiz şimdilik bundan ibârettir. İleride Ankara İstiklâl Mahkemesinin arşivi erişime açılırsa o "iki sandık evrâk"ın neler olduğu ortaya çıkacaktır. Yukarıdaki bilgiler için bk. TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K091\_D830\_G035\_0005, IM\_T12\_K091\_D830\_G035\_0006, IM\_T12\_K091\_D830\_G035\_0007.

*Birgün Evvel Kendi Eliyle Yazmış Olduğu İşhâdnâme'nin Bir Sûretidir*

Ey benim evlâd u birâder u akrabâlarım ve İslâmiyet'de ve tarîk-i hüdâda olan ihvân-ı dînîm! Cenâb-ı Zât-ı ecell ü 'alâ Hazretleri hâzır u nâzır ve şâhiddir ki ben Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at mezhebi ve i'tikâd-ı sahîhi üzere mü'min ve muvahhid bir 'abd-i müslimim hakkâ! Elhamdülillâhi Te'âlâ 'alâ in'âmîhi ve ihsânîhi.<sup>21</sup>

Şâyed ömrüm tamâm olup emr-i İlâhî üzere âhirete intikâl ve rahmet-i Rabbâniye'ye nâil olur isem âhir-i ömrümde düşmanlarımız bulunan şeytân-ı 'aleyhi mâ-yestehük ve nefis ve kuvve-i vâhime taraflarından bu İslâmiyet'in gayrı bir şey ilkâ edip şaşırarak isterlerse ben onları kabûl etmem. Ancak dîn-i mübîn-i İslâm'da olmaklığımı şimdiden işitip ve istimâ buyurup yevm-i kıyâmetde [s. 2] İslâmiyetime şehâdet buyurmanızı niyâz ve temennî ederim.

Muvahhidim, elhamdülillâh. Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullâh hakkın ve yakînen ve sıdka. Eşhedü en lâ ilâhe illallâh ve eşhedü enne Muhammeden 'abdühü ve resûluhu. Lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke [leh]. Lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü yuhyî ve yümîtü ve hüve 'alâ külli şey'in kadîr. Lâ ilâhe illallâhu'l-melikü'l-hakku'l-mübîn, Muhammedün resûlullahi sâdiku'l-va'di'l-emîn.

İşte, tevhîdime şâhid olmanız müsterhamdır. Fakat ben bir 'abd-i 'âsî ve müznib ve mücrim bir kulum. Cenâb-ı erhamü'r-râhimîn Hazretleri'nin “لَا تَقْتُلُوا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ” âyet-i celîlesini<sup>22</sup> [ez-Zümer 39/53] sened ittihâz ile tevbe ve rücû' ederek ve rahmet-i Rabb-i Rahîm'e ilticâ eyleyerek ve Peygamber[imiz] Peygamber-i zîşân 'aleyhi ve 'alâ âlihi ve ashâbihi ve ihvânîhi min sâiri'l-enbiyâi salavâtullâhi'l-meliki'l-mennân Hazretleri'nin rahmeten lî'l-'âlemîn ve şefî'e'l-müznibîn olduğundan mazhar-ı şefâ'at-i Nebvîsi olmayı [s. 4] ümîd ederek giderim. Ve evliyâullâhın ve sâdât-ı kirâm-ı Nakşibendîyye kaddesallâhu esrârehümü'l-'âliye hazerâtının bu 'abd-i müznibe feyz u kerem ve imdâdlarını ümîd ederim.

Husûsen Hazret-i Şeyh 'Abdülkâdir Geylânî ve Muhammed Bahâüddîn Şâh-ı Nakşibend ve pîrim Mevlânâ Muhammed Hâlid

21 “Verdiği nimetler ve ihsânına karşı Allah Teâlâ'ya hamd olsun.” mânâsına gelen hamd cümlesi.

22 “Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet endendir.”

ve Şeyh Aliyyü's-Sebtî ve müşşid-i mükerrerim Hoca Mahmûd es-Sâminî ve vâlid-i mâcidim Selmân es-Sükûtiyyü'l-Hâlidî kaddesallâhu esrârehüm hazerâtının imdâd-ı ma'nevîlerini Cenâb-ı Hakk'a bu 'abd-i müznib için şefâ'atçı olmalarını lutf u keremlerinden niyâzmendim.

Emr-i Hak vâki' olup âhirete irtihâlimde üzerime Kur'ân-ı 'azîmü'ş-şân tilâvet buyurasınız. Rabbim celle şânuhû Hazretleri îmân ve Kur'ân ile hüsn-i hâtîme ihsân buyursun. Bu 'abd-i hakîre de cümle ihvân-ı dînime de. Âmîn, bi-hürmeti men ürsile rahmeten li'l-'âlemîn."

17 Eylül 1340- 17 Safer 1343- [17 Eylül 1924]<sup>23</sup>

## 5. KEMÂLEDDİN EFENDİ'NİN İMÂM EFENDİ'YLE İLGİLİ ŞİİRLERİ

Yukarıda da bahsedildiği üzere Kemâleddin Efendi'nin İmâm Efendi'ye dâir şiirleri çocuklarına âit iki defterde bulunmaktadır. Onun İmâm Efendi'nin vefâtına dair yazdığı tarih manzûmeleri Abdülhamid Efendi'nin defterinde yer almaktadır. Bu manzûmeleri Kemâleddin Efendi mektuplar vâsıtasıyla Abdülhamid Efendi'ye göndermiş o da defterine kaydetmiştir. Bu defterde ayrıca Hazmî, Hâfız Alâaddîn, Hakkı gibi mahallî şuarânın mevzûa dâir şiirleri de yazılıdır.

Kemâleddin Efendi, gözlerine perde inmesi (katarakt) sebebiyle Ağustos 1335'te (1919) İstanbul'a gitmiş, Aralık 1919'a kadar orada devrin meşhur göz tabiblerinden Mehmed Esad Paşa [Işık, ö. 1936] tarafından tedâvi edilmiş ve geçici de olsa iyileşerek Harput'a dönmüştür. Onun bu süreci anlattığı şiirlerinden birinin başlığı "*İmâm Efendi Hazretlerine*" şeklindedir. Ömer Naîmî Efendi'nin defterinin 72 ve 73. sayfalarında yer alan ve bir tahassürnâme mâhiyetinde olan bu şiire göre Kemâleddin Efendi mecbûren çıktığı yolculuk için evvelâ İmâm Efendi'den izin almıştır. Nitekim onun himmeti sâyesinde gerek yolda gerekse İstanbul'da birçok zorluğun üstesinden gelebilmiştir. İmâm Efendi gavstır, Allah'ın lutf u ihsânının cilvegâhudır, binâenaleyh onun feyzinden istifâde fırsatını kaçırmamak lâzımdır... Kemâleddin Efendi, İmâm Efendi'den ayrı kaldığı o huzursuz günlerin bir an evvel bitmesini arzulamakta ve onun elini öpüp ayağının toprağına hürmetlerini yollamaktadır. Şiirinin son beytinde de Allah'tan İmâm Efendi'nin geniş gölgesinden kendisini de mahrum etmemesini dilemektedir.

23 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0003, IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0004.

Kemâleddin Efendi'nin âdetâ derunî bir vecd ile bağlı olduğu mürşidi için yazdığı bu gazel şöyledir:

[fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilün]

*İhtiyâr etdim vatandan bi'z-zarûre gurbeti  
Bulmak için `avn-i Hak'la eski rü'yeti*

*Kendi tebdîr-i sahîfimle değıldir bu sefer  
Şeyh Bedreddîn Efendi'den de aldım ruhsatı*

*Yolda emniyyet dahi yokdu fakat Allah bilir  
Şeyh Efendi'nin bana yardımcı oldu himmeti*

*Lutf-ı Hak'la mazhar oldum der-`akab matlûbuma  
Ya`ni Hak verdi bana rü'yet gibi bir ni`meti*

*Himmet-i şeyhim ile Mevlâ bana göstermesin  
`Aynı sûretle basîretten de mahrûmiyyeti*

*Şeyh Bedreddîn-i Sâminî Efendi gavsdır  
İktisâb-ı feyz-i tâm eyle kaçırma fırsatı*

*Mazhar etmiş başka bir türlü tecelliyâta Hak  
Feyz-i Hakk'ın cilvegâhı bilmelidir Hazret'i*

*`Acizâne dest bûs olmakla takdîm eylerim  
Hâk-pâ-yı Hazret-i Şeyh'e `azm-i hürmeti*

*Ayrılıktan bî-huzûr oldum Hudâ lutfi ile  
Vuslata tebdîl kulsın çekdiğim bu firkatı*

*Bir zamân dûr etmesin fevk-i **Kemâleddîn**'den  
Şeyh Bedreddîn Efendi sâye-i cem`iyyeti<sup>24</sup>*

Kemâleddin Efendi İmâm Efendi'nin vefâtını mütâkip tespit edebildiği-  
miz kadarıyla beş tarih manzûmesi yazmıştır. Bu manzûmelerin tamamında

24 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K083\_D804-2\_G028\_0039.

ana fikir İmâm Efendi'nin büyük bir müşid, vefâtının İslâm âlemi, bilhassa tarîkat ehli için telâfisi imkânsız bir kayıp olduğudur. Kemâleddin Efendi'ye göre o, güzel ahlâkı, feyizli sohbetleri, vakûr hâli, tevâzu ve cömertliği ile emsâlsiz bir insandı. Garip bir zamana ma'ruz kalan İslâm'ın kıymetinin bilinmemesine, zamânenin çağdaşlık/ modernlik bahanesiyle dinden uzaklaşıp kimsenin bir hayrının kalmamasına çok üzülen İmâm Efendi'nin nâzik vücudu buna dayanamamış ve "asrî olmadan" çok arzuladığı Mevlâsına vuslat etmiştir.

Kemâleddin Efendi'nin konuyla ilgili şiirleri başlıklarıyla birlikte şöyledir:

*İmâm Efendi Hazretleri İçin Yazdığım Birinci Târih*

- Kaddesallâhu Sırrahü'l-azîz -

[fâ'ilâtün (fe'ilâtün) fe'ilâtün fe'ilün (fa'lün)]

*Rükn-i dîn ya'nî İmâm Efendi*

*Kıdve-i zümre-i müşidîndir*

*Sâminî erlerinin sertâcı*

*Müşid-i a'zam-ı müslimîndir*

*Osmân Efendi idi nâmı onun*

*Mahlas-ı pâki de Bedreddîn'dir*

*Mecma`-ı hulk-ı kerîm olduğu-çün*

*Mazhar-ı mahmedet ü tahsîndir*

*Vuslat-ı Hakk'a şitâb etdi bu sâl*

*Şübhesiz mevki`i` illiyîndir*

*Göremez mislini `asr-ı hâzır*

*Bilmeyen kadrini hep bedbîndir*

*Firkati ehl-i tarîk`inde*

*En büyük mâtem-i mü`minîndir*



*Dergeh-i hazrete gel himmete er  
Nâsır-ı zâhir-i zâirindir*

*Geldi bir cevher târih Kemâl  
Ferd-i `asr Hazret-i Bedreddîn'dir*

فرد عصر حضرت بدرالدیندر 1342+1= 1343 [1924] Kemâleddin<sup>25</sup>

*Müşârünileyh Hazretleri İçin Yazdığım İkinci Târihidir  
[mefâ`ilün fe`ilâtün mefâ`ilün fe`ilün (fa`lün)]*

*Sezâdır `âlem-i İslâm olup da cümle hazîn  
İmâm Efendi için eylese bükâ ü enîn*

*`Umûma neşr-i füyûzât ederdi leyl ü nehâr  
Edip de sohbet-i pâkiyle meclisi tezyîn*

*Huzûr-ı tâma devâm ile hüsn-i ahlâkı  
Ederdi çünkü nezâketle dâimâ telkîn*

*Sivâya gıybetê dâir kelâm söyleyeni  
Uyandırıp da ederdi Cenâb-ı Hakk'a yakın*

*O zât-ı pâke hemân münhasır gibiydi bütün  
Vakâr u hilm u tevâzu` kerem daha temkîn*

*Vefâtı sâline târih-i tâm yazdı Kemâl  
Bugün cennete gitdi cenâb-ı Bedreddîn*

بوگون جنته گیتدی جناب بدرالدین 1343 Kemâleddin<sup>26</sup>

25 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0004.

26 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0005.

*Üçüncü Târih*

[mefâ`ilün fe`ilâtün mefâ`ilün fa`lün]

*Garîb kalmaya ma`rûz olunca dîn-i mübîn  
İmâm Efendi hemân hastalandı da gitdi*

*Bidâyetinde bu hürriyyetin müşârünileyh  
Zamân-ı hâli görüp âtiyi de keşfetti*

*Nihâyet asrîliği görüp de merâkımdan  
Vücûd-ı nâziki dûcâr-ı za`f olup bitdi*

*Demek ki kalmadığına zamânenin hayrı  
Visâl-i Hazret-i Mevlâ'ya cân atıp yitdi*

*Vefât-ı sâline târih olur **Kemâleddîn**  
İmâm Efendi nasıl `asrî olmadan gitdi*

1343 امام افندی ناصل عصری اولمدن گیتدی Kemâleddin<sup>27</sup>

*Dördüncü Târih*

[fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilün]

*Eylemiş takdîr Hak `azze ve cell  
Kullar için mevti geldikde ecel*

*Nakd-i vakti Hakk'a masrûf etmeli  
Sırf zarardır şüphesiz tûl-i emel*

*Ni`met-i dünyâ bütün bî-sûd olur  
Olmasa îmân ile hüsn-i `amel*

*Şeyh Bedreddîn Efendi'ye bu sâl  
Verdi Hak cennetde bir `âlî mahal*

*Geldi yedüler dedi târihini*  
*Yâ li hâze'l-kavmi Bedrüddîn efell*

يا لهذا القوم بدرالدين افل 1336+7=1343 Kemâleddîn<sup>28</sup>

[Diğer Târih]  
[fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilün]

*Şeyh Bedreddîn Efendi etdi hayfâ irtihâl*  
*Rihleti-çün mâtem olsun eşk-i çeşmim çağlasın*  
*Geldi bir hâtif dedi nakş eyle kabrine Kemâl*  
*Hazret'in târihidir el `âlem ona ağlasın*

ال عالم اكا اغلاسون 1342+1= 1343 Kemâleddîn<sup>29</sup>

*Peder Efendi Tarafından Gülzâr-ı Sâminî'ye Yazılan Kıt'a*  
[müstef`ilün fe`ülün müstef`ilün fe`ülün]

*Allâh ise murâdın te`mîn edip huzûru*  
*İhlâs ile be-her gün dergâh-ı Şeyh'e gel git*  
*Gülezâr-ı Sâminî'dir bedrü'l-büdü'r Bedrî*  
*Mekşûf olur cihâna sa`y eyle sen de seyr et*

Müftü-i Vilâyet Kemâleddîn<sup>30</sup>

[İmâm Efendi'nin Türbesinin İnşâsına Yazılan Târihidir]  
[fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilün]

28 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0006.

29 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0006.

30 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0014. Bu kıt'a Ömer Naimî Efendi'nin defterinde yukarıya kaydettiğimiz başlıkla bulunmaktadır. *Gülezâr-ı Sâminî* İmâm Efendi'nin bazı sohbetleri, şiirleri ve mektuplarının bir araya getirildiği defterlerinin adıdır. Kıt'ada da görüleceği üzere bu tabirden Şeyh Efendi'nin kendisi anlaşılabilceği gibi dergâhı da kastedilmiş olabilir. Ömer Naimî Efendi üçüncü mürşadındaki "Sâminî'dir" kelimesini defterine "Sâminî'den" şeklinde yazmıştır (s. 64, TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K083\_D804-2\_G028\_0035). Ülker Yeniacun'un hazırladığı *Gülezâr-ı Sâminî: Mektûbât* neşrinde de kelime "Sâminî'den" şeklindedir. (bk. *Gülezâr-ı Sâminî: Mektûbât*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2006, 2: 690).

*Şeyh Bedreddîn Efendi'nin yapıldı türbesi  
Gel ziyâret eyle zâir fırsatı fevî eyleme*

*Mürşid-i a`zam veliyy-i muhterem bir zât idi  
Gitdi hayfâ sâl-i hâzır içre dîger `âleme*

*Hazret'in `ulviyyeti bizce muhakkaktır fakat  
Anlatılmaz kadr-i vâlâsı har-ı lâ yefheme*

*Evlîyânın kadrini takdîr etdikçe cihân  
Türbesi olsun ziyâretgâh nev`-i âdeme*

*Türbenin cevher gibi târih-i Rûmî'sin dedim  
Yapdı erbâb-ı himem bir türbe Şeyh-i ekreme*

یاددی ارباب همم بر تربہ شیخ اکرمہ

1340 Kemâleddin<sup>31</sup>

Kemâleddin Efendi'nin yakın dostlarından ve İmâm Efendi'nin de mürîdlerinden olan Yusuf Ziyâ Bey, İmâm Efendi'nin vefât ettiği yıl doğan çocuğuna şeyhinin adı "Osman Bedreddin"i vermiştir. Kemâleddin Efendi bu vesileyle yazdığı târih manzûmesinde hazretin vefâtının dünyâlarında bir tad bırakmadığını söylemekte, ancak doğan çocuğun Yusuf Ziyâ Bey'i bir nebze de olsa teselli ettiğini belirtmektedir. Abdülhamid Efendi'nin defterinde bulunan şiirin ilk iki beyti savcı veya onun görevlendirdiği heyet tarafından câlib-i dikkat bulunarak kırmızı kalemle işaretlenmiştir.

Manzûmeden anlaşıldığına göre Yusuf Ziyâ Bey'in daha evvel Ali isimli bir oğlu vardır, bu yeni doğana da Osman adını vererek Hz. Peygamber'in damatlarının isimlerini bir hânede toplamıştır. Kemâleddin Efendi'nin Allah'tan niyâzı adlarını Ebubekir ve Ömer koyacağı iki çocuk daha Yusuf Ziyâ Bey'e bahşetmesidir. Böylece dört halifenin isim silsilesi tamamlanacaktır. Söz konusu şiir şudur:

*Bihî*

[fâ`ilâtün (fe`ilâtün) fâ`ilâtün fâ`ilâtün fâ`ilün]

31 Şiir Abdülhamid Efendi'nin defterinde kayıtlıdır. bk.TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0007.

Şeyh Bedreddîn Efendi irtihâl etdi bu sâl  
Fi'l-hakîka kalmadı dünyâmızın artık tadı

Şüphesiz Yûsuf Ziyâ Bey de teessüf-hân olup  
Eşkrîz oldu kemâl-ile bütün gün ağladı

`Aynı sâlde verdi Hak ona fakat bir tıfl-ı pâk  
Hüznünü ta`dîl edip sanki tesellî eyledi

Hazret-i Şeyh'in ona vaz` etdi nâm-ı pâkini  
Mazhar-ı feyz-i `azîmi olmuş idi maksadı

Hateneyn<sup>32</sup> adları cem` oldu bunun ile Kemâl  
Ali Necdet adlı bir mahdûmu çünkü var idi

Toplasın yâ Rab Ziyâ Bey çâr-yârin ismini  
`Âfiyet üzre edip ihrâz-ı `ömr-i sermedî

Çıkdı bir cevher gibi nevzâda târih tamâm  
Feyzini ona vere yâ Rab şu Bedreddîn adı

فیضنی اکا ویره یا رب شو بدرالدین ادی 1344-1= 1343 Kemâleddîn<sup>33</sup>

## SONUÇ

Bugüne kadar hayatı, eserleri, şahsiyeti ve tesiri akademik disiplin çerçevesinde ele alınmamış bulunan İmâm Efendi, her ne kadar kendisine atfedilen menâkıb ve kerâmetleri ile ön plana çıkarılmaktaysa da onun öncelikle icâzetli bir âlim olduğu unutulmamalıdır. En yakın dostları da başta müftülük için birbirleriyle yarıştıkları Kemâleddin Efendi olmak üzere o beldenin ileri gelen ulemâsıdır. Onun manevî talim ve irşâdının bu kadar tesirli olmasının ana sebebi kanaatimizce ilmî ve edebî yeterliliğidir. Günümüze kadar ulaşan dîvan şiiri tarzında yazdığı manzûmeleri ve gerek

32 [Kemâleddin Efendi:] Dâmâd-ı Hazret-i Risâletpenâhî Osman ve Ali Hazerâtı radiyallâhu anhümâ.

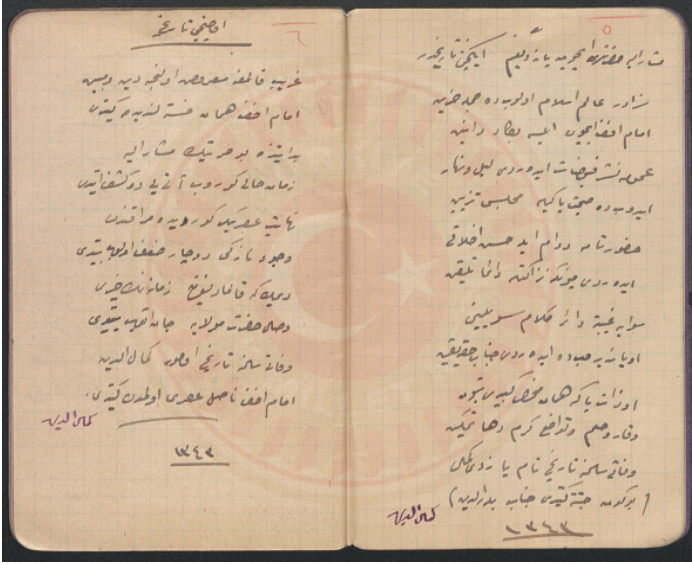
33 TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0012.

sohbetlerine gerekse mektuplarına yansıyan birikimi bu yeterliliğin somut örneklerini oluşturmaktadır. Bu makalede iki samimi dostun mürşid-mürîd münâsebetini şiirler ve sorgu tutanakları etrafında ele almaya çalıştık. Her iki zâtın da şiirlerinin tamamı günümüze ulaşmadığı için birbirlerine medhiye, nazîre, terbî, tahmîs vesâir manzûmeler yazıp yazmadıklarını bilmiyoruz. Fakat Kemâleddin Efendi'nin bu makale vesilesiyle ilk defa gün yüzüne çıkan şiirleri, mektuplarındaki ilgili kısımlar ve ifâde-sorgu tutanağı onun hem dostu hem de mürşidi olan İmâm Efendi'ye karşı duyduğu derin sevgi ve saygıyı bize göstermesi bakımından ehemmiyet arz etmektedir. Kemâleddin Efendi'nin birkaç asra dayanan ulemâ silsilesinin bir halkası olması, Harput'taki nüfûzu, şöhreti ve müftülüğü hasebiyle "reîsü'l-ulemâ" vasfı taşıması onu kibre sürüklememiş; bir mürşid-i kâmilin elini öpmesine, eteğine yapışmasına ve yukarıdaki şiirlerinde görüldüğü üzere ayağının tozuna bile hürmet göstermesine mâni teşkil etmemiştir.

#### KAYNAKÇA

- Ayaz, Hayrettin. *Dîvan: Harputlu Abdülhamid Hazmî*. İstanbul: Elazığ Kültür ve Dayanışma Derneği Yayınları, 1998.
- Aydoğmuş, Günerkan. *Harput Kültüründe Din Âlimleri*. Elazığ: ELESKAV Yayınları, 1998.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *DH.ŞFR*. 509/ 120.
- Erzurumî, Osman Bedreddin. *Gülzâr-ı Sâminî: Mektûbât*. haz. Ülker Yeniacun. 2 cilt. İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Erzurumî, Osman Bedreddin. *Gülzâr-ı Sâminî: Sohbetler*. nşr. A. Fevzi Özçimi. 2 cilt. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.
- Karataş, Ahmet. "Harput Ulemâsından Müderris-Müftü Mehmed Kemâleddin Efendi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2015): 29-125.
- Kıyak, Abdulkadir. Elazığ ve Yöresinde Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi 2010.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*. 4 cilt. İstanbul: Elazığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1958-1968.
- TBMM Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr.:

IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0005.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0006.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0007.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0008.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0009.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0012  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0013.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0028.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0031.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0032.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0034.  
IM\_T12\_K067\_D610-1\_G005\_0035.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G028\_0002.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0003.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0004.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0005.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0006.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0007.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0012.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0014.  
IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0016.  
IM\_T12\_K083\_D804-2\_G028\_0035.  
IM\_T12\_K083\_D804-2\_G028\_0039.  
IM\_T12\_K086\_D807-2\_G001-43.  
IM\_T12\_K091\_D830\_G035\_0005.  
IM\_T12\_K091\_D830\_G035\_0006.  
IM\_T12\_K091\_D830\_G035\_0007.



Kemâleddin Efendi'nin İmâm Efendi'nin vefâtı sebebiyle yazdığı iki târih manzûmesi (Abdülhamid'in defterinden).

(Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K067\_D610-2\_G046\_0005)



Kemâleddin Efendi'nin göz tedâvisi için İstanbul'dayken İmâm Efendi'ye yazdığı tahassürnâme. (Ömer Naîmî'nin defterinden.)

(Şark İstiklâl Mahkemesi Arşivi, belge nr. IM\_T12\_K083\_D804-2\_G028\_0039)



# Bingöl ve Çevresinde Halidîliğin Yayılmada Etkili Olmuş Sufi Şahsiyetler\*

Mehmet Şirin AYIŞ\*\*

Geliş Tarihi: 31.01.2018, Kabul Tarihi: 06.03.2018

Öz

Bingöl'ün, Halidîlik ile tanışma süreci, Mevlana Halidin, Şeyh Ali Sebtî'yi irşad hizmetlerinde bulunmak üzere Palu bölgesine görevlendirmesi ile başlamıştır. Şeyh Ali Sebtî, Palu'da medrese ve tekke sistemini kurduktan sonra, Palu'da başlattığı ilim ve irşad faaliyetlerini, Bingöl ve çevresine taşımış, bu vesileyle bölgede ilim ve irşad faaliyetleri yapan bazı ailelerle tanışmıştır. Bu ailelerin bir kısmı o gün için Kadiriye tarikatına mensup olan kimselerdir. Şeyh Ali Sebtî, gerek Kadiriye tarikatına mensup olan aileler, gerekse de herhangi bir tarikata mensup olmadan o gün için bölgede klasik şark medrese geleneği üzerinden ilmi tedrisat faaliyeti yürüten Şeyh Abdullah Melekanî, Şeyh Ahmed el-Çanî, Şeyh Süleyman el-Kûrî, Şeyh Ahmed-i Halifanî, Kiğılı Şeyh Selim Efendi ile Şeyh Ahmet Çapakçûrî gibi zatların Nakşibendiyye tarikatına geçmelerini sağlamıştır. Bu zatlar da, Şeyh Ali Sebtî'ye intisab ederek Bin-

\* Bu makale, Bingöl Üniversitesi tarafından 04-05 Mayıs 2017 tarihinde gerçekleştirilen "Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî ve Halidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi" adlı sempozyumda sunulan bildirinin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, (msirinayis@hotmail.com).

göl ve çevresinde Halidî-Nakşî tarikat geleneğinin yayılmasında etkili olmuşlardır. Bu amaçla Şeyh Abdullah Efendi, Solhan bölgesinde; Şeyh Ahmed el-Çanî, Bingöl merkez ile Az ve Sancak bölgelerinde; Şeyh Süleyman Efendi, Kur ve Uzunsavat köylerinin bulunduğu bölgede; Şeyh Ahmed-i Halifanî, Karlıova ve Erzurum Bölgesinde; Şeyh Selim Efendi ise Kiğı ve Erzurum bölgesinde ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmak suretiyle Halidîliğin bölgede yayılmasında etkili olmuşlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Bingöl, Halidîlik, Sûfî Şahsiyetler, İlmî Tedrisat, İrşad Faaliyetleri.

## On Sufi Personalities Influential in Promulgating Khalidiyya around Bingöl

### Abstrac

The introduction process of Khalidiyya in Bingöl started with the assignment of Sheikh Ali Sebti by Mawlana Khalid to Palu region to offer enlightenment and ershad (guidance) services. Sheikh Ali Sebti spread enlightenment and ershad activities around Bingöl after establishing a madrassa (theological school in Islam) and tekke (Islamic monastery) system in Palu. Thus, he met certain families conducting enlightenment and ershad activities. Parts of these families were members of the Qadiriyya tariqa at that period. Sheikh Ali Sebti enabled both the families being the member of Qadiriyya tariqa and Sheikh Abdullah Melekanî, Sheikh Ahmed al-Çanî, Sheikh Sulaiman al-Kûrî, Sheikh Ahmed al-Halifanî, Kiğı'lı Sheikh Selim Effendi and Sheikh Ahmed Çapakçûrî -who used to conduct the education activities without being a member of any tariqa through the classical eastern madrassa tradition, to pass to the Naqshbandiyya tariqa. These persons aligned themselves to Sheikh Ali Sebti and became influential in promulgating the Khalidi-Naqshi tariqa around Bingöl. In this context, Sheikh Abdullah Effendi in Solhan; Sheikh Ahmed al-Çani in the centre of Bingöl and Az and Sancak regions; Sheikh Sulaiman Effendi in the region including Kur and Uzunsavat villages; Sheikh Ahmed al-Halifani in Karlıova and Erzurum regions; Sheikh Selim Effendi in Kiğı and Erzurum regions was influential in promulgating Khalidiyya around the region by performing enlightenment and ershad activities.

**Keywords:** Bingöl, Khalidiyya, Sufi Personalities, Scholarly Education, Ershad (Guidance) Activities.

## GİRİŞ

Bingöl'ün, Halidilik ile tanışma süreci, Şeyh Ali Sebti ile başlar. Kendisi, bir rivayete göre 1777 yılında,<sup>1</sup> bir başka rivayete göre ise 1786 yılında<sup>2</sup> Di-

1 Muhammed İhsan Oğuz, *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad*, (İstanbul: Oğuz Yayınları, 1998), 113.

2 Serdar Karabulut, *Şeyh Ali Sebiti el-Palevî*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 51.

yarbakır İline bağlı Bismil İlçesinin Çihilsütün (Kırkdirek) köyünde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini doğduğu yerde babasının yanında yapmış, daha sonra Diyarbakır'a giderek oranın tanınmış ve faziletli âlimlerinden ders görüp icâzet almıştır.<sup>3</sup>

Şeyh Ali Sebtî'nin tasavvufla tanışması şu şekilde olmuştur: Mevlana Halid, Hindistan dönüşü Diyarbakır'a uğrayıp Şeyh Ali Sebtî'ye misafir olur ve Şam halkının irşadında kendisine arkadaş olmasının, Abdullah Dehlevî'nin emri olduğunu söyler.<sup>4</sup>

Bunun üzerine Şeyh Ali Sebtî, Mevlana Halid ile birlikte Diyarbakır'dan ayrılır, vefatına kadar yanında kalıp yazdığı mektupları sahiplerine ulaştırmak görevi başta olmak üzere hizmetinde bulunur. Şeyhinin vefatından sonra, vasiyeti üzerine kendisine irşad için hilafet görevi verilerek bu günkü Palu bölgesine vazifeli olarak gönderilir. Ömrünün sonuna kadar bu bölgede ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunan Şeyh Ali Sebtî, 1870 yılında Palu'da vefat etmiştir.<sup>5</sup>

Kaynaklar, Şeyh Ali Sebtî'nin, Palu'ya ilk geldiği zamanlarla ilgili şu bilgileri verirler: "Şeyh Efendi, Palu'ya ilk geldiği zamanlarda, halk kendisine çok rağbet etmedi. Hatta belli bir derecede rahatsızlık duyanlar oldu. Ancak aradan geçen zaman içerisinde halk kendisini tanıdıkça durum değişti. Halkın kendisini tanınması ve ona ilgi göstermesi kısa sürede olumlu bazı sonuçlar verdi ve pek çok kimse kendisinden tarikat dersi almaya başladı. Bunun üzerine Palu'da yaşayan İblaşoğlu ailesi, Şeyh Efendinin bu faaliyetlerinden memnun oldu ve kendilerine ait İblaşiye medresesinin başına

3 Oğuz, *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad*, 114; Ayrıca bkz. M.Şefik Korkusuz, *Tezkire-i Meşayih-i Amid (Diyarbakir Velileri)*, (İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1997), 76-78; Abdurrahman Memiş, *Halidî Bağdadî ve Anadolu'da Halidîlik*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 198-201; Abdulcebbar Kavak, *Mevlâna Hâlid-i Nakşbendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 317; Ramazan Muslu, "Bingöllü Bir Halidî Şeyhi: Şeyh Ahmed Çapakçûr", *I. Bingöl Sempozyumu*, (Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 128-129; Serdar Karabulut, *Şeyh Ali Sebtî el-Palevî*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 48-52; Günerkan Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, (Elazığ: Manas Yayıncılık, 2009), 115; Bünyami Erdem, *Şeyhü'l-Meyadîni*, (Elazığ: Örnek Ofset Ltd. Şti. 2010), 176.

4 Mevlana Halid'in Hindistan seyahati, Şeyh Abdullah Dehlevîye intisabı ve irşad vazifesi ile görevlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Esmâ Sayın, "Hâlid-i Bağdadî'nin Bingöl ve Hakkâri Çevresinde Yetiştirdiği Önemli Şahsiyetler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (2017/1): 62.

5 Bkz. Kavak, *Mevlâna Hâlid-i Nakşbendî*, 317; Memiş, *Halidî Bağdadî*, 198-201; Oğuz, *Manevî Cihad*, 114; Karabulut, *Şeyh Ali*, 48-52; Aydoğmuş, *Din Âlimleri*, 115; Erdem, *Şeyhü'l-Meyadîni*, 176.

geçmesini talep ettiler. Şeyh Efendi, bu talebi uygun gördü ve medresenin başına geçti. Medresede ilmî faaliyetlerle uğraşan Şeyh Efendi, bir taraftan talebe okuttu, diğer taraftan da irşad faaliyetlerine başladı ve bu amaçla medresenin yanına bir de tekke inşa ederek kurduğu sohbet halkaları ile irşad halkasını genişletti. Sohbet halkasına kısa zaman içerisinde birçok kişi katıldı. Bu şekilde kısa süre içerisinde pek çok kişi kendisinden hem ilim öğrendi, hem de sohbetlerinden istifade edip manevi feyiz aldı".<sup>6</sup>

Aynı kaynaklar, Palu'daki durumla ilgili şu bilgileri verirler: "Şeyh Ali Sebtî, Palu'da medrese ve tekke sistemini kurduktan sonra, Palu'da başlattığı ilim ve irşad faaliyetlerini, Bingöl ve çevresine de taşımaya çalışmış, bu vesile ile Bingöl çevresini sık sık ziyaret ederek bu bölgede kendisine yardımcı olacak kimseleri arama çabasına girmiştir. Şeyh Efendi, bu çabasının bir sonucu olarak, o güne kadar bölgede ilim ve irşad faaliyetleri yapan ve bir kısmı o gün için Kadiriye tarikatına mensup olan bazı ailelerle tanışmış ve bu ailelerin kendisine yardımcı olmasını sağlamıştır. Şeyh Ali Sebtî, gerek Kadiriye tarikatına mensub olan aileler, gerekse de herhangi bir tarikata mensub olmadan o gün için bölgede klasik şark medresede geleneği üzerinden ilmî tedrisat faaliyeti yürüten ailelerin Nakşibendiyye tarikatına geçmelerini sağlamıştır. Bu metotla Palu başta olmak üzere Bingöl, Harput, Erzurum ve Diyarbakır çevresinde etkili olmuş, pek çok kimse kendisinden istifade etmiş ve birçok halife yetiştirmiştir".<sup>7</sup>

Bu çalışmamızda, Şeyh Ali Sebtî'ye intisab ederek kendisinden hilafet almış, dolayısıyla Bingöl ve çevresinde Halidî-Nakşî tarikat geleneğinin yayılmasında etkili olmuş Şeyh Abdullah Melekanî, Şeyh Ahmed el-Çanî, Şeyh Süleyman el-Kûrî, Şeyh Ahmed-i Halifanî ile Kiğı'lı Şeyh Selim Efendi hakkında bilgi verilecektir. İsmi zikredilen sufi şahsiyetlerin her birisinin hayatta iken yapmış oldukları ilim ve irşad faaliyetleri, vefatlarından sonra halifeleri ve ailenin diğer fertleri tarafından sürdürülerek günümüze kadar devam etmiştir. Bahse konu zatların hayatlarını detaylı olarak ele almak tek başına bu çalışmanın hacmini aşacağından dolayı burada kısaca hayatları ile ilim ve irşad faaliyetleri hakkında bilgi verilecektir.<sup>8</sup>

6 Karabulut, *Şeyh Ali*, 87; Ayrıca bkz. Süleyman Yapıcı, *Harput Âlim Müellif ve Mutasavvıfları*, (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2004), 214.

7 Bkz. Karabulut, *Şeyh Ali*, 87; Yapıcı, *Harput Âlim Müellif ve Mutasavvıfları*, 214.

8 Bu zatların hayatta iken 93 harbi olarak da bilinen Osmanlı-Rus savaşında gösterdikleri yararlılıklar ile vefatlarından sonra aile fertlerinin devam ettirdiği medrese geleneği

Çalışma konumuz ile ilgili bir diğer husus ise aslen Bingöllü olup, aynı zamanda Şeyh Ali Efendinin halifelerinden olan Şeyh Ahmed Çapakçuri'nin hem hayatı, hem de yazdığı irşad mektuplarıdır. Bu husus daha önce müstakil bir çalışma olarak ele alındığından dolayı burada tekrar değinilmedi.<sup>9</sup>

## 1. BİNGÖL'ÜN HALİDÎ ŞEYHLERİ

### 1.1. Şeyh Abdullah Melekanî (ö. 1876)

Şeyh Abdullah Efendi ailesine mensub ve aynı zamanda *Melekan Şeyhleri* adlı kitabın da yazarı olan Hüseyin Abdullah Akdeniz, *Melekan köyü* ve Şeyh Abdullah Efendi hakkında şu bilgileri vermektedir: “Melekan, yeni adı ile Mutluca, günümüzde Solhan ilçesinin sınırları içerisinde yer alan bir köydür. Aile, “Male Kal” isimli bir âlimin neslinden gelmektedir. Male Kal’ın esas adı Molla Mustafa’dır. Kal, mahalli lehçede ermiş ve seçkin kişi anlamına gelmekte olup, tıpkı Türkçe ’deki “Dede” unvanı gibi ilim ve irfan sahibi zatlara denir. Male Kal ailesi, Nakşibendiyye tarikatı ile tanışmadan önce de bölgede ilmî faaliyetleri olan, hayatlarını ibadet, zühd ve takva çerçevesinde yaşayan bir ailedir. Şeyh Abdullah Efendi, Male Kal’ın altıncı kuşaktan torunlarından. O da diğer kardeşleri gibi medrese tahsili görmüş, bölgede bilinen şekli ile molla olarak hayatını devam ettirip el emeği ile geçinen bir kimsedir. Kendisi aynı zamanda toplumda mütevazı ve takva sahibi bir zat olarak tanınmıştır. O güne kadar çevrelerinde ilmî faaliyetleri ile tanınan ve bilinen aile, Şeyh Abdullah Efendi’nin Şeyh Ali Sebti ile tanışması sonrasında yeni bir sürece girmiştir. Aile, yeni süreçte artık Şeyh Ali Sebti ile beraber bölgede Halidî-Nakşî geleneğinin temsilcisi olarak ilmî tedrisat ile tasavvuf ve tarikat hizmeti de yapmaya başlamıştır”.<sup>10</sup>

Akdeniz’in verdiği bilgilere göre, “Şeyh Ali Sebti, tarikatını yaymaya başladığı dönemde zaman zaman Solhan ilçesinin Meneşkut yöresine ziya-

---

ve ilmî tedrisat gibi hususlar daha önceden ayrı birer çalışma olarak ele alındığından çalışmada bu hususlara değinilmedi. Osmanlı-Rus savaşında gösterdikleri yararlılıklar hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Şirin Ayış, “Bingöl Halidî Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşında Gösterdikleri Yararlılıklar”, *Şarkiyat Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Genişletilmiş Özetler Kitabı*, Editör: Mehmet Bilen, (Diyarbakır: 2017), 22-27. Halidî geleneğinin medrese boyutu ve ilmî tedrisat gibi hususlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Şirin Ayış, “Bingöl Halidî Geleneğinin Medrese Boyutu”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy 10, (2017/2), 71-94.

9 Bkz. Mehmet Şirin Ayış, “Şeyh Ahmed Çapakçuri ve Mektupla İrşad Örneği”, *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, 3, sy. 1, (2016), 11-34.

10 Hüseyin Abdullah Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, (Malatya: İtaki Kitabevleri, 2009), 12-20.

rete giderdi. O sırada bölgenin ileri gelen beyleri Ali Efendi için sıradan bir derviştir diye iltifat etmeyerek o zatın bu yörede dolaşmasını istemezlerdi. Şeyh Ali Efendi, bu ziyaretlerinin bir tanesinde Melekan köyünde Molla Muhammed ismindeki bir zata misafir olur. Ev sahibi ile misafir konuşurlarken içeriye biri girer. Şeyh Efendi içeri giren zatın kim olduğunu sorar. Molla Muhammed de kardeşim Molla Abdullah'tır işten geliyor diye cevap verir. Şeyh Ali Efendi kalkar ve kendisi ile kucaklaşıp tanışır. Tanışma faslından sonra Şeyh Ali Efendi ile Molla Abdullah bir süre sohbet ederler. Kendilerini dinleyen Molla Muhammed, konunun Nakşibendiyye tarikatı etrafında ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunma meselesi olduğunu anlayınca o da bu tarikata girmeye ve bu konuda kendilerine yardımcı olmaya karar verir".<sup>11</sup>

Akdeniz'e göre, "Şeyh Ali Efendi ile Melekanlı Molla Abdullah Efendinin buluşması, bölgede Nakşibendiyye tarikatının yayılması için bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Zira Molla Abdullah Efendi'nin yetişkin ve ermiş olması, Nakşibendiyye tarikatına layık bir mürşid olabilme kabiliyetine sahip olması, ayrıca çevresinde bilinen saygın bir aileye mensub olması Şeyh Ali Efendiyi çok sevindirmiştir. Çünkü Abdullah Efendi'nin, kendisine intisab etmesi ile tarikatın bu memlekete yayılması artık daha kolay bir duruma gelmiştir. Şeyh Abdullah Efendi'yi tarikat icâzeti ile onurlandıran Şeyh Ali Efendi, artık müridi ve halifesi ile beraber irşad hizmetlerine başlar. Tanınmış bir aileye mensub olan Şeyh Abdullah Efendi'nin desteği ile Meneşkut ve civar yörelerdeki halk kısa süre içerisinde Nakşibendiyye tarikatına intisab etmeye başlarlar. Daha sonra bu iki mürşid, Solhan ilçesine bağlı Boğlan köyü kenarında bulunan ziyaret havuzu muntikasında çadırlarını kurarak burayı irşad merkezi haline getirirler. Civar köylerde bulunan halk da buraya gelerek tarikata intisab etmeye başlar ve kısa bir süre içerisinde Meneşkut ve civarı Nakşibendiyye tarikatının nüfuzu altına girer. Bu zatların hizmetleri sadece Meneşkut ve Solhan bölgesi ile sınırlı kalmamış, zaman içerisinde Muş muntikası başta olmak üzere Bulanık, Malazgirt, Ağrı ve Erzurum bölgesinin büyük bir kısmında irşad faaliyetlerinde bulunmuşlardır".<sup>12</sup>

Akdeniz'in anlattığına göre, "Şeyh Ali Efendi ile Şeyh Abdulah Efendi bölgede beraber irşad hizmetleri yaparken, zaman zaman bölgenin ileri gelen medrese âlimleri ile ilmî münazaralar da yapmışlardır. Bu münazaralardan bir tanesi de o zamanlar Doğu Anadolu bölgesinin meşhur bir âlimi olan

11 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 70.

12 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 71.

Molla Resul-i Sıpkî ile olur. Molla Resul Efendi, şeriatın Müslümanlar için yeterli olduğunu, dolayısıyla tarikata gerek kalmadığını söyler. Şeyh Ali Efendi ise tarikatın şeriat ile amel etmekten başka bir şey olmadığını söyler. Molla Resul Efendi tarafından kendisine sorulan her soruya cevap veren Şeyh Ali Efendi, Molla Resul Efendiye bir konuyu açıklamasını ister. Molla Resul, açıklanması istenen konuya takılıp kalınca durumu anlar ve Şeyh Efendinin haklılığını kabul eder. Molla Resul Efendi gibi bir âlimin Nakşibendiyye tarikatına karşı gelmekten vazgeçip, tarikat yolunun gerekliliğini kabul etmesi bölgede çok ciddi ve olumlu neticeler meydana getirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak da Nakşibendiyye tarikatı, bir taraftan Şeyh Ali Sebti ve halifeleri, diğer taraftan Seyyid Taha Nehri ve halifelerinin gayretleri ile kısa bir süre içerisinde Doğu Anadolu bölgesine yayılmıştır".<sup>13</sup>

Akdeniz, Şeyh Ali Efendinin vefatından sonraki durum hakkında şu bilgileri verir: "Şeyh Ali Sebti'nin vefatından sonra, Şeyh Abdullah Efendi irşad hizmetlerini Melekan köyünden devam ettirmiş, şeyhinin vefatından sonra irşad için kendisi ile beraber uğradıkları yerlerdeki bütün mürid ve mensublarını ziyaret etmiş ve onlara sahip çıkmıştır. Şeyh Abdullah Efendi, müridi ve aynı zamanda ilim sahibi olan Seyda Şeyh Ömer Efendi ile beraber bölgedeki ilim ve irşad faaliyetlerine devam etmiş ve pek çok halife yetiştirmiş".<sup>14</sup>

Akdeniz, Şeyh Abdullah Efendinin tasavvufi şahsiyeti ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Şeyh Abdullah Efendi, olumsuzluklara karşı hiddetlenmeyen, halim, selim, dünya malına kıymet vermeyen ve dünyalık olarak da arkasından hiçbir miras bırakmayan bir kişiliğe sahipti. Dünya malına karşı tutumu ile ilgili şöyle bir olay anlatılır: Masala çayı civarında "Tatıkan" mevkii diye tanınan bu günkü Melekan köyüne ait araziler, Göv Köyü mülkiyetindeyken, Göv Köyü halkı, adı geçen arazinin mülkiyetinden alakalarını keserek, buraları hibe yoluyla Şeyh Abdullah Efendiye devrettiler. Kendileri ise Murat Nehrinin diğer yakasında bulunan köy ve arazilerine döndüler. Dünya malı ve mülkünde gözü olmayan Şeyh Abdullah Efendi, söz konusu araziye, kendi şahsına değil, bütün Melekan Köyü halkının istifade etmesi amacıyla köy ortak malı olarak vakıf yolu ile devretmiştir. Dünyaya karşı tutumu ile ilgili buna benzer daha pek çok hadise vardır".<sup>15</sup>

13 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 72-73. Molla Resul Efendinin, daha sonraki süreçte Seyyid Taha Nehri'ye intisab edip ona halife olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Taha Hakkarî ve Nehri Dergâhı*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 44.

14 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 80.

15 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 81.



Akdeniz, Şeyh Abdullah Efendinin bir başka meziyetini ise şu şekilde anlatır: “Şeyh Abdullah Efendinin abisi Molla Muhammed’in genç yaştaki oğlu Şeyh Mahmud için Boğlandaki ağalardan birisinin kızını nişanlarlar. Bu kız, nişanlı olmasına rağmen, Çapakçur beylerinden birisi ile kaçır. Bu durumu öğrenen Molla Muhammed hiddetlenerek Çapakçur beylerine saldırılmak üzere maiyetini toplar. Bunun üzerine Şeyh Abdullah Efendi abisini teskin etmeye çalışır ve şöyle der: Bak abi, henüz hayatta olan manevi bir büyüğümüz var. Durumumuzu, kendisine danışıp, ona göre hareket edelim diye ricada bulunur. Bunun üzerine Şeyh Ali Sebtî Efendiye durumu anlatan bir mektup yazarlar. Şeyh Ali Efendi, cevabî mektubunda Kur’an-ı Kerim’in “Kötü kadınlar kötü erkeklere, kötü erkekler ise kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yaraşır” (Nur 24/26) mealindeki ayetini gönderir. Cevabi mektuptaki bu ayeti okuyan Şeyh Abdullah Efendi, abisi Molla Muhammed’e dönerek şöyle der: Bu mektuptaki ayet ile Şeyh Ali efendi, kızı Âmine hanımı, oğlunuz Mahmuda verdiği nişanı iptal etmektedir. Böylece Molla Muhammed saldırı ve kavgadan vazgeçer. Bunun üzerine Amine hanımı nişanlamak üzere Palu’ya gidilir ve nişan yapılır. Melekanlı İkinci Şeyh Abdullah Efendi gibi bir zat bu hanımdan dünyaya gelir. Bu olay ile Şeyh Abdullah Efendinin, iki büyük meziyeti ortaya çıkmış olur. Birincisi, Ayet-i Kerimeden çıkardığı bu derin mana ve anlam, ikincisi ise olası bir kötülüğün önüne geçmiş olmasıdır”.<sup>16</sup>

Akdeniz’e göre Şeyh Abdullah Efendinin bir başka hususiyeti ise, yaşadığı bölgede, gerek Müslümanların kendi aralarında, gerekse de Müslümanlar ile Ermeniler arasında, meydana gelen olayları adalet ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde herhangi bir olumsuzluğa meydan vermeden çözmesidir. Özellikle bölgedeki aşiretler arasında meydana gelen kavga ve cinayet olaylarına müdahale eder, olumsuz herhangi bir durumun meydana gelmemesi için çaba sarf ederdi.<sup>17</sup>

Bilinen Halifeleri:

- 1- Şeyh Mahmud Efendi (Şeyh Abdullah’ın ağabeyi Molla Muhammed’in oğlu)
2. Seyda Şeyh Ömer (Mala Kal ailesinden)
3. Seyda Şeyh Hasan ( Seyda Şeyh Ömer’in kardeşi)

16 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 83.

17 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 84.



4. Seyda Mola Evliya (Hacıyan köyünden)
5. Seyda Molla Feyzullah (Hacıyan köyünden)
6. Şeyh Ahmed (Halifan köyünde)
7. Halife Efendi (Kurtuzi mıntıkası Geylan Köyünden)
8. Seyda Molla Musa (Kurtuzi mıntıkası Geylan Köyünden)
9. Seyda Molla Yusuf (Varto Rındaliyan Köyünden)
10. Şeyh Ahmed (Muş Ğaziyan Köyünden)
11. Şeyh Hüseyin (Muş Göl köyünden)
12. Şeyh Hacı Haydar (Varto Kers köyünden)
13. Şeyh Mahmud Efendi (Şeyh Ali Sebti'nin oğlu, Hıms Kolhisar tekkesinin kurucusudur.)<sup>18</sup>

Şeyh Abdullah Efendi, vefatından kısa bir süre önce yerine daha önce Rus harbine katılmış yeğeni Şeyh Mahmut Efendi'yi postnişin olarak tayin etmiş ve geride hiçbir mal mülk ve servet bırakmadan Miladî 1877 yılında yaklaşık doksan yaşında vefat etmiştir.<sup>19</sup>

## 1.2. Şeyh Ahmed el-Çanî (ö. 1884)

Şeyh Ahmed Efendi ile ilgili bilgiler konusunda, yine bu aileye mensub Sebahaddin el-Çanî'nin yazmış olduğu *Ulemauna mine'l-müderisine fi'l-karni'l-işrîne* adlı eseri ile Diyaddin Korkutata'nın yazmış olduğu *Tasavvufun İçinden Gelen Yol (Şeyh Ahmed Efendi Ailesi)* adlı eserlerden istifade ettik.<sup>20</sup> Bu kaynakların verdiği bilgilere göre: "Şeyh Ali Sebti Çapakçur bölgesine gelmeden önce Bingöl ve çevresinde Kadirî tarikatı yaygındı. Bingöl merkeze bağlı Çan köyünde ikamet eden Şeyh Ahmed ailesi, bu tarikatın bölgedeki ileri gelen ailelerinden biri konumundaydı. Aile, Şeyh Tahir el-Kadirî'nin soyundan gelmekte olup, kendilerini Seyyid olarak kabul eder ve çevrelerinde böyle

18 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 85-86; Melekan ailesinde Şeyh Abdullah Efendinin vefatından sonra yetişmiş âlim ve müridler hakkında geniş bilgi için bkz. Naim Döner, "Hâlidî Geleneğin Melekan (Mutluca) Örneği Bağlamında Şeyh Ebu Bekir Efendi'nin Hizmetleri", *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl: 2017), ss. 359-391; Naim Döner, "Molla Abdülaziz Gelebê el-Guevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Nisan-2018, C.10 S.1, (19), ss. 397-423; Abdülkerim Bingöl-Mehmet Faruk Araz, "Bingöl'de Halidîlik (Mele Azin Ailesi)", *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidiliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl: 2017), ss. 311-337.

19 Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 86-88.

20 Eserlerle ilgili bilgiler hem ilgili dipnotlarda, hem de kaynakçada verilmiştir.

bilinirler. Moğol istilası döneminde Bağdat'tan hicret etmek zorunda kaldıkları rivayet edilir. Ailenin büyüğü Şeyh Kasım, Moğol istilasından sonra Abbasiler döneminde Diyarbakır'ın Silvan (Farkin) ilçesine hicret etmiş, bir müddet burada kalan aile, buradan Bitlis'e geçmişlerdir. Şeyh Kasım'ın oğulları Şeyh Tahir ile Şeyh Ali Bitlis Sancağına kadar gelmişler, Şeyh Ali Bitlis'te kalmış, Şeyh Tahir ise Çapakçur bölgesine gelmiştir. Burada tedrisatla meşgul olan Şeyh Tahir vefatına kadar burada kalmıştır. Mezarı, Bingöl-Erzurum yolunun Ilıcalar mevkiinde yola yakın bir tepenin üzerindedir. Şeyh Tâhir'in tek oğlu olan Şeyh İbrahim, önce Pırfakir köyüne, ardından Çan köyüne yerleşir. Miladi 1850 tarihlerinde Çan köyünde bir camii inşa eden Şeyh İbrahim, burada ilim ve irşad hizmetleri yapar. Daha sonra Şeyh İbrahim'in oğlu Şeyh Ahmet ve onun oğlu Şeyh Eyüp aynı bölgede ilim ve irşad faaliyetlerine devam ederler. Şeyh Eyüp, aynı zamanda bir Kadiri tarikatı şeyhi olup, hem Çan, hem de Madrak köylerinde medresesi ve talebeleri varmış. İşte Şeyh Ali Sebtî'ye halife olan Şeyh Ahmed el-Çanî, Şeyh Eyüp Efendinin oğludur".<sup>21</sup>

Bahsedilen kaynakların verdiği bilgiye göre, "Şeyh Ahmed Efendi, babasının vefatından sonra bir süre ağabeyinin yanında okudu. Kadiriye tarikatına mensub olmasına rağmen Şeyh Ali Sebtî'nin Palu'daki ilim irşad faaliyetlerini duyunca Palu'ya gidip kendisine intisab etti. Şeyh Ali Efendinin yanında ilmî tedrisatını bitirip, tasavvuf ve tarikat eğitimini alan Şeyh Ahmed Efendi ailesi ile beraber Kadiriye tarikatından Nakşibendiyye tarikatına geçtiler".<sup>22</sup>

İlgili kaynaklar Şeyh Ahmed Efendi'nin irşad faaliyetleri hakkında şu bilgileri vermektedirler: "Şeyh Ahmed Efendi'nin, Bingöl'ün Genç İlçesi sınırlarında bulunan Zıktı mıntıkası ile sıkı bir münasebeti vardı. Her sene o bölgenin bütün köy, mezra ve yerleşim yerlerini gezer ve kendilerini irşad ederdi. Zaman zaman Kiğı ve Sancak bölgelerine de meşakkatli yolculuklar yapmak suretiyle buralarda da irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Şeyh Ahmed Efendi, Çapakçur ovasında bulunan hemen bütün aşiretleri gezmiş, onlarla beraber yaşamış, İslam dininin emir ve yasakları konusunda kendilerine yardımcı olmuştur. Şeyh Ahmed Efendi, yaşadığı dönemde fakir ve kimsesizlerin adeta barınak ve sığınağıydı. Çan ailesi Şeyh Ahmed

21 Sebahattin el-Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresine fi'l-karni'l-işrîne*, (İstanbul: Daru'r-Ravda, 2016), 33; Diyadin Korkutata, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol (Şeyh Ahmed Efendi Ailesi)*, (Bingöl: 2016), 5.

22 Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 34. Korkutata, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol*, 10.

Efendi'nin vefatından sonra da uzun yıllar bu bölgede ilim ve irşad faaliyetlerine devam etmişlerdir".<sup>23</sup>

Aynı kaynaklar, Şeyh Ahmed Efendinin, Sancak bölgesindeki irşad faaliyetleri ile ilgili şu bilgileri verirler: "Şeyh Ahmed Efendi, zaman zaman irşad görevlerine çıkar, bu seyahatleri bazen günlerce sürerdi. Yine bir gün irşad amacıyla Sancak nahiyesinin Lek köyüne uğrar. Şeyh Efendinin geleceğini duyan nahiyeye halkı köyde toplanır. Şeyh Efendi, hatme ve zikir halkasından sonra bahar mevsiminin ovayı güzellik ve yeşilliklerle bürümüş olduğunu seyrederken, "Ya Rabbe'l-Âlemin, Kadir ve Hâkim olan zatınız şu ovayı ne kadar güzel ve harikulade yaratmış. Yüce zatınıza hamd ve senalar olsun" diye dua eder. Bunun üzerine ovanın sahibi, Hüseyin Ağa'nın oğlu, Tayyar Ağa, Şeyh Efendinin güzelliğini methettiği ovanın yarısını hibe etmek ister. Şeyh Efendi kendisine teşekkür eder ve bu hibeyi kabul etmez. Tayyar Ağa ısrar edince, Şeyh Efendi, elindeki tesbihi göstererek: "Tayyar Ağa, benim şu dünyada mülküm, bu tesbihimdir. Bana mülk olarak bu tesbih yeter. Hakkından gelebilirsem ne ala" der".<sup>24</sup>

İlgili kaynaklar, Şeyh Ahmed Efendinin, takvası ve fazilet ile ilgili şu bilgileri vermektedirler: "Şeyh Efendinin külliyesi, köyde bulunan çeşmeye hem çok uzak, hem de yolu biraz sarp ve yokuştur. Yani o günün şartlarında köyde çeşmeden su getirmek hayli meşakkatliydi. Şeyh efendinin eşi Balkısa Hanım, köyün çeşmesinin uzak olduğunu, cami ve medresenin suyunun da fazla olduğunu, dolayısıyla cami ve medrese suyundan bir musluğun eve bağlanmasını talep eder. Şeyh Ahmed Efendi bu teklifi asla kabul etmez ve buna cevaz vermez. Bunun üzerine Şeyh Efendi, istihare namazını kılar ve ertesi gün evin yakınında bulunan bir yerin eşilmesini ister. Yüce Allah'ın müsaadesi ile buradan su çıkar ve evin su ihtiyacı buradan karşılanır. Bu çeşme, günümüzde hala akmakta olup, Efendi çeşmesi olarak bilinir".<sup>25</sup>

Aynı kaynaklar, Şeyh Ahmet Efendinin evliliği ve çocukları hakkında şu bilgileri vermektedirler: "Şeyh Ahmet Efendi, üç tane evlilik yapmış ve bu evliliklerden toplam on iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Bunların sekizi erkek dördü ise kızdır. Erkek evlatları: Şeyh Halid, Şeyh Mahmud (1877 Osmanlı Rus savaşına babası ile beraber katılmış ve yaralanmıştır), Şeyh Eyüp (Aynı

23 Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 42.

24 Korkutata, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol*, 15-16.

25 Korkutata, *Tasavvufun İçinden Gelen Yol*, 17-18.

zamanda babasından tarikat hilafeti almıştır), Şeyh Hasan ( Birinci dünya savaşına katılmış), Şeyh Hüseyin, Şeyh Mustafa, Şeyh Mahmud-i Kebir ve Şeyh Mahmud-i Sağır'dır. Kız evlatları ise Halime Hanım, Âmine Hanım, Rabia Hanım ve Fatıma Hanımlardır".<sup>26</sup>

Bilinen Halifeleri:

1. Şeyh Eyüb el-Çanî (Şeyh Ahmed el-Çanî'nin oğludur)
2. Molla Taceddin Efendi (Kaleli köyünden)
3. Molla Bayezid Efendi (Halifan köyünden)
4. Molla İsmail Efendi Karbaşanî (Adaklı İlçesinden)
5. Molla Hasan Efendi (Kiğı İlçesinden)
6. Molla Arif Efendi (Sevkarlı)
7. Molla Abdulcelil Efendi (Fahranlı)<sup>27</sup>

Şeyh Ahmet Efendi, miladî 1884 yılında Çan Köyünde vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Kiğılı Şeyh Selim Efendi kendisini yıkamış, kefenlemiş, namazını kıldırılmış ve defnetmiştir. Kabri, vefat ettiği köyde olup üzerine bir kubbe yapılmıştır.<sup>28</sup>

### 1.3. Şeyh Ahmed-i Halifanî (ö. 1894)

Şeyh Ahmed-i Halifanî, 1805 yılında eski ismi Kanireş olan şimdiki Karlıova İlçesinin Halifan köyünde doğmuştur. Halifan ailesi çevrede ilim ve edeb konusundaki hassasiyetleri ve örnek olmaları ile bilinirlerdi. Bu yüzden Şeyh Ahmed Efendi, adeta bir ilim ve hikmet ocağında terbiye gördü ve büyüdü.<sup>29</sup>

"Şeyh Ahmed Efendinin büyük dedesinin ismi Hacı Halifedir. Aile, kendilerini Seyyid olarak kabul eder ve çevrelerinde böyle bilinirler. Hacı Halife, küçük yaşta ilim tahsili için Halifan Köyünden ayrılır ve artık geri dönmez. Muhtelif medreselerde eğitim görür ve en son Bağdat'ta Şeyh Abdulkadir Geylani ekolünden gelen Kadirî medreselerinde ilmini tamamladıktan sonra icâzetnâmesini alır. İlmî tedrisatını ikmal ettikten sonra, ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere mürşidi tarafından Muş'un Bulanık İlçesi

26 Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 36-37.

27 Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 38.

28 Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 39.

29 Şeyh Ahmed Halifanî ile ilgili bu bilgiler, Bingöl Üniversitesi Rektörlüğünde idari personel olarak görev yapan ve aynı zamanda Şeyh Ahmed Halifanî'nin torunlarından olan Sayın Faruk Yolcu tarafından şahsıma yazılı olarak verildi. Ayrıca bkz. Çanî *Ulemauna min el-müderresin*, 50-52.

mıntıkasına görevlendirilir. Şeyh Efendi, Bulanık İlçesine geldikten sonra İlçeye bağlı Ğergis Köyünde medresesini kurar. Bir yandan müderrislik yaparken diğler taraftan da irşat faaliyetlerinde bulunur”.

“Şeyh Ahmed Efendi, bulunduğu bölgede ilim ve irşad faaliyetlerine devam ederken zamanla çocuklarını da yetiştirir ve icâzet verdiği iki oğlunu kendi köyü olan Gorıla’ya gönderir. Bunun üzerine küçük yaşta köyden ayrılan Hacı Halife’nin iki oğlu, Abdurrahman Halife ile kardeşi İbrahim Halife babalarının köyüne dönerler. Tasavvufta icâzet alanlara Halife dendiği için civardaki köylerden bunu duyan herkes her iki halifenin köyü anlamında Halifan demeye başlar ve o tarih ten sonra köy, Arapça’da iki halife manasına gelen Halifan adını alır”.

“Halifan’a gelen Abdurrahman Halife ve kardeşi İbrahim Halife, burada medreselerini kurup, hem ilmî tedrisat, hem de irşat faaliyetlerinde bulunurlar. Bu şekilde Halifan köyünde medrese geleneği çok uzun yıllar devam eder ve bu sayede burada çok büyük âlimler yetişir. İşte Şeyh Ahmed Halifanî, yukarıda da ifade edildiği gibi, Halifan köyünde Şeyh Abdurrahman ile beraber medrese kurup ilmî tedrisat yapan Şeyh İbrahim Efendinin oğludur”.

“Halifan ailesi, önceleri Kadiriyye tarikatına mensup iken, Şeyh Ahmed Halifanî, Şeyh Ali Sebtî’ye intisab etmek suretiyle Nakşibendiyye tarikatına geçer ve hem ilmî tahsilini hem de tasavvuf eğitimini ondan alır. İcâzetnâmesini ise, şeyhin talebi üzerine aynı zamanda kendi Halifesi olan Melekanlı Şeyh Abdullah Efendi verir. Şeyh Ahmed Efendi, icâzetnâmesini aldıktan sonra köyüne döner ve kendi medresesini kurar. Bir yandan medresede ilim tedrisatı yapar, diğler yandan mürşidi tarafından belirtilen Yukarı Göynük, Kanireş (Karlıova), Kortizi, Şuşar, Tekman, Hınıs, Çat, Korti, Lezgi ve Karayazı mıntıklarında irşad faaliyetlerinde bulunur ve pek çok talebe yetiştirir”.

“Şeyh Ahmed Efendinin altı oğlu vardır. Bunlar: Şeyh Hasan Efendi, Şeyh Mahmut Efendi, Şeyh Muhammed Emin Efendi, Şehit Şeyh Abdullah Efendi, Şeyh Cami Efendi ve Şeyh Ömer Efendilerdir. Şeyh efendinin altı oğlu da yanında medrese eğitimi almıştır. Büyük oğlu Şeyh Hasan Efendi ile Şeyh Muhammed Emin Efendi icâzet mertebesine ulaştıkları halde kendilerine icâzet vermemiş, nedeni sorulduğunda ise, ben bunlara icâzet verisem veraset gibi bir şey olur, eğer hak etmişlerse payları varsa muhakkak bu hakları kendilerine birileri tarafından verilecektir demiştir”.

“Ahmed Efendi’nin büyük oğlu Hasan Efendi tasavvuf icâzetnâmesini Melekanlı Şeyh Abdullah Efendinin halifesi, Şeyh Mahmut Efendiden aldıktan sonra babasının medresesinde tedrisata başlamış ve aynı zamanda babasının mıntikasında irşat görevi yapmaya başlamıştır. Bunun üzerine Sultan II Abdülhamit zamanında Aşağı Göynük bölgesine kadı olarak görevlendirilmiştir”.

“Şeyh Ahmed Efendi’nin diğer oğlu Şeyh Muhammed Emin Efendi de Halifan köyünde doğmuş, medrese ilmine babasının yanında başlamıştır. Babasının talimatı üzerine Şeyh Ali Efendinin oğlu Şeyh Hasan Naki Efendinin yanına gitmiş, hem ilim, hem de tasavvuf icâzetini ondan almıştır. Şeyh Muhammed Emin Efendi icâzetnamesini aldıktan sonra Erzurum’un Tekman İlçesine bağlı Şekan köyünde medresesini kurar, bir taraftan ilmî tedrisat ile uğraşırken, diğer taraftan babasının bölgesinde irşat faaliyetlerinde bulunur. Bunun üzerine zamanın yönetimi tarafından Göynük Nahiye Müdürlüğüne atanır. Birinci Dünya savaşında Rus işgali sebebiyle Halifandaki ailesi ile birlikte muhacir olurlar”.

“Şeyh Hasan Efendinin büyük oğlu Şeyh Halid Efendi, 1874 tarihinde Halifan’da doğmuştur. Medrese tahsiline çok küçük yaşlarda dedesi Şeyh Ahmed Halifanî’nin yanında başlamış, daha sonra babasından dinî ilimlerle ilgili dersler almış, bilahare Erzurum’da zamanın meşhur âlimlerinden Memiş Hoca Efendiden eğitim almış, eğitiminin kalan kısmını amcası Şeyh Muhammed Emin Efendi’nin yanında tamamlamıştır. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Şeyh Halid Efendi’ye aynı zamanda amcası olan Şeyh Muhammed Emin Efendi tarafından Hicri 1345 (m. 1926) yılında tarikat icâzetnâmesi verilmiştir. Bu icâzetnâme, 2015 yılında İstanbul Süleymaniye Külliyesinde aslına uygun bir şekilde restore ettirilmiştir”.<sup>30</sup>

“Aile, birinci Dünya Savaşı’nda Rus işgalinden dolayı yaşadıkları köyü terk etmek zorunda kalıp muhacir olmuşlar. Dolayısıyla başta el yazması dinî eserler olmak üzere tüm kıymetli evrakları zayi olmuştur”.

Bilinen Halifeleri:

1. Şeyh Derviş Efendi (Halifanlı),
2. Şeyh Sait Efendi (Halifanlı),

30 İcâzetnâme, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Yrd. Dr. Ramazan Korkut tarafından tercüme edilmiştir. İcâzetnamenin el yazması hali Sayın Faruk Yolcu’nun yanında muhafaza edilmektedir.

3. Seyda Molla Yusuf Efendi Karbaşanlı (Adaklı),

4. Seyyid Şeyh Hasan Efendi (Halifanlığı aynı zamanda Şeyh Ahmed Efendinin oğludur.)

“Şeyh Ahmed Halifanî, bütün ömrünü sadece Allah’ın rızasını elde etmek için ilim ve irşatla geçirmiş, dünya malına ve şöhretine asla önem vermemiştir. Şeyh Efendi, 1894 tarihinde doğum yeri olan Halifan köyünde vefat etmiş, türbesi köyün eski yerleşim yerindedir”.

#### 1.4. Şeyh Süleyman el-Kurî (ö. 1887)

“Şeyh Süleyman Efendi, takriben Hicri 1205 (m. 1790) senesinde Bingöl merkeze 20 km. uzaklıkta bulunan Kur (Dikme) köyünde dünyaya gelmiştir. Aile, kendilerini Seyyid olarak kabul eder ve çevrelerinde böyle bilinirler. Şeyh Süleyman Efendinin Babası Mirzedin Efendi, onun babası ise Arif Efendidir. Arif Efendinin ataları Bağdat veya Şam bölgesinden, Bitlis vilayetine, oradan da Çapakçur (Bingöl)’ün Kur köyüne geldikleri rivayet edilir”.<sup>31</sup>

“Şeyh Süleyman Efendi’nin çocukluk yılları daha çok kendi köyünde geçmiştir. İlk tahsilini aynı zamanda âlim olan babası Mirzeddin Efendi’nin yanında yapmıştır. Daha sonra, manevi bir işaret sonucu Palu’ya gidip Şeyh Ali Sebtî’nin yanında tahsil hayatına devam etmiştir. Uzun bir müddet Şeyh Ali Efendinin yanında kalan Şeyh Süleyman Efendi, medrese ilmini ikmal ettikten sonra, tarikat yoluna sülûk etmiş ve şeyhinin yanında seyr u sülûkünü tamamlamıştır”.

“Şeyh Ali Efendi’den hem ilim, hem de tarikat icâzetnâmesi alan Şeyh Süleyman Efendi, Kur köyüne geri dönmüş, buradaki medresenin başına geçmiş, bir taraftan medresede talebe okuturken, diğer taraftan da bulunduğu çevrede irşat görevi yapmıştır. Daha sonra buradan ayrılarak Uzunsavat köyüne hicret eden Şeyh Süleyman Efendi, gittiği yeni yerde önce cami, ardından da medrese yaptırarak faaliyetlerine burada devam etmiş ve bu süre içerisinde pek çok talebe ve mürit yetiştirmiştir”.

“Şeyh Süleyman Efendi kendi köyü olan Kur (Dikme)’da ilmî ve tasavvufî faaliyetlerini sürdürürken köyde cereyan eden ve kendisini manen rahatsız eden bir olaydan dolayı ailesi ile birlikte Erzurum tarafına gitmeye karar

31 Şeyh Süleyman Efendi ile ilgili bu bilgiler, Şeyh Efendinin üçüncü kuşaktan torunu Araştırmacı yazar Abdüsselam Akbana vasıtasıyla yazılı olarak tarafıma ulaştırıldı. Abdüsselam Akbana aynı zamanda te’lifati olup “Resulullah’ın Dilinden En Güzel Dualar” isimli kitabın da yazarıdır. Kitap, Ravza Yayınları tarafından 2016 tarihinde İstanbul’da basılmıştır.



verir. Önce yol güzergâhı üzerinde bulunan Göriz köyüne gider ve kısa bir zaman burada kalır. Daha sonra oradan ayrılarak Uzunsavat Köyüne geçer ve birkaç gün de burada istirahat etmek ister. Bu arada aslen Çanakkale'nin Gelibolu İlçesinden olup, Kiğı bölgesine mutasarrıf olarak gönderilmiş Hüsnü Bey isminde bir şahıs kendi arazilerinde konaklayanların kim olduğunu öğrenmek için birkaç adamını gönderir. Gelenler burada konaklayan kişinin Şeyh Süleyman Efendi olduğunu öğrenir ve durumu Hüsnü Bey'e iletirler".

"Hüsnü Bey, Şeyhi ve ailesini arazilerinden çıkarıp uzaklaştırmak için tekrar adamlarını gönderir. Şeyh Efendi ise bize müsaade edin bir haftaya kalmaz gideriz diye kendilerine cevap verir. Ancak ikinci gün Hüsnü Bey bu sefer adamları ile beraber bizzat kendisi de gelir. Hüsnü Bey ve adamları atlarının üzerinde çadıra doğru giderlerken, Şeyh Efendi çadırın dışına çıkarak onların geldiği yöne doğru elini kaldırır ve atlar oldukları yerde dururlar. Bu hadise üzerine Hüsnü Bey, Şeyh Süleyman Efendi'nin büyük bir mürid ve keramet sahibi bir zat olduğunu anlar, Şeyh Efendi'nin yanına yaya olarak gelir ve kendisine saygı göstererek buradan gitmemesi için bu defa kendisi ısrarda bulunur. Şeyh Süleyman Efendi önce bu teklifi kabul etmez, ancak Hüsnü Bey'in ısrarı üzerine murakabe yaptıktan sonra Erzurum'a gitmekten vazgeçer ve burada kalmaya karar verir. Şeyh Efendinin bu kararı üzerine Hüsnü Bey elinde bulunan bu günkü Uzunsavat köyü ve mıntikasını kendisine vakıf olarak hibe eder. Bu gün tapu sicil kayıtlarında Uzunsavat köyü ve mıntikası Şeyh Süleyman Efendi ve çocuklarına vakıf olarak verilmiş olup, bu bilgiler köy senedinde de yer almaktadır".<sup>32</sup>

"Şeyh Süleyman Efendi, Uzunsavat köyüne yerleştikten sonra ilim ve irşad hizmetlerine artık bu köyde devam etmiş ve burada da kısa zaman içerisinde birçok talebe ve mürit yetiştirmiştir".

"Şeyh Süleyman Efendi, ilmi ile amel eden, takva sahibi âlim ve fazıl bir zat olarak yaşamış. Az konuşur, sürekli tefekkür halinde bulunmuş. Konuştuğu zaman da muhatabının seviyesine göre hareket eder ve yavaş yavaş konuşmuş. Düşünmeden konuşmaz, konuştuklarını mutlaka ayet, hadis ve sûfilerin güzel sözleri ile süslemiş".

"Şeyh Ali Sebtî'nin yanında tahsil hayatını sürdürürken, Şeyh Efendi kendisine ayrı bir muhabbet beslemiş. Bunun sebebi ise Şeyh Süleyman

32 Abdüsselam Akbana, bu bilgilerin Türkan köyünden Hüsnü beyin torunu Sultan Bey tarafından kendilerine verildiğini belirtmektedir.



Efendi'nin genç yaşta hem âlim, hem de abid bir mertebeye ulaşmış olmasıdır. Şeyh Ali Efendi'nin kendisine olan bu muhabbetin sebebini anlamayan bazı talebeler, zamanla onu kıskanmaya başlarlar. Bunun üzerine Şeyh Ali Efendi, bir bahar mevsimi Şeyh Süleyman Efendi'ye evin damını loğlamasını (silindir) ister".<sup>33</sup>

"Şeyh Süleyman Efendi, tereddütsüz bu emri yerine getirir. Dama çıkar bacanın yanına oturur abasını başına geçirip evradını okumaya başlar. Bu arada silindir kendi kendine gidip gelerek toprak damı loğlamaktadır. Şeyh Ali Efendi orada bulunan bazı talebelere gidip Süleyman Efendi'nin silindiri daha yavaş götürüp getirmesini söylemelerini ister. Dama çıkan talebeler, Süleyman Efendi'yi başında abası evradını okurken görürler. Bu arada silindir de kendi kendine gidip gelmektedir. Bu manzarayı gören talebeler hayretlerini gizleyemez ve durumu Şeyh Ali Efendi'ye bildirirler. Şeyh Ali Efendi talebelere dönerek, gördüğünüz gibi benim Süleyman'a olan muhabbetimin sebebi onun bu manevi halidir der ve belli bir süre sonra da icâzetini vererek ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere köyüne gönderir".

"Bu olaydan sonra Şeyh Süleyman Efendi, kendi köyüne döner ve burada medresenin başına geçerek vefatına kadar ilim ve irşad faaliyetleri ile meşgul olur. Şeyh Süleyman Efendi'nin vefatından sonra çocukları ve onların soyundan gelenler bölgede uzun yıllar medrese geleneği üzerinden ilmî tedrisat faaliyetlerine devam etmişlerdir".

"Şeyh Süleyman Efendi'nin dört erkek çocuğu olmuştur. Çocuklarının tamamı yanında hem ilim tahsili yapmış, hem de tasavvuf ve tarikat dersi ve terbiyesi almışlardır. Çocukları sırayla: Şeyh Mahmut Efendi, Şeyh Muhammed Efendi, Şeyh Enver Efendi ve Şeyh Hasan Efendidir. Şeyh Mahmut Efendi'nin Türbesi Palu'nun Züver Köyündedir. Şeyh Muhammed Efendi Elazığ'ın Yiğ köyünde, Şeyh Hasan Efendi Kur köyünde, Şeyh Enver Efendi ise Malatya'da metfundur".

Bilinen Talebeleri:

Şeyh Süleyman Efendi, birçok talebe yetiştirmiştir. İsimlerini bilebildiklerimizi aşağıda zikredeceğiz:

33 Eskiden evler toprak damlı olduğu için yağmur yağdığına damlardan içeriye akmasını diye gevşek olan damların üzerine taştan yapılmış bir silindir geçirilirmiş. Halk dilinde bu silindire "Loğ" denilir. "Loğ taşı" için bkz., Türk Dil Kurumu resmi web sayfası:

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=10%C4%9F](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=10%C4%9F). Erişim tarihi: 12.08.2017.

1. Kur köyünden Şeyh Ahmet Çapakçurî,
2. Şeyh Mahmut (Oğlu)
3. Şeyh Mehmet (Oğlu)
4. Şeyh Enver (Oğlu)
5. Şeyh Hasan (Oğlu)
6. Kiğı'nın Karsini köyünden Ali Ağa
7. Şoğ köyünden Molla İsmail
8. Zağ köyünden Hacı Hasan'ın babası.

“Şeyh Süleyman Efendi, 1887 tarihinde Uzunsavat Köyünde vefat emiş ve köyün mezarlığına defnedilmiştir. Kabrinin üzerine bir kubbe yapılmış olup mezarı yöre halkı tarafından hala ziyaret edilmektedir”.

“Şeyh Süleyman Efendi hayattayken, Uzunsavat köyünün bir gün sular altında kalacağını söyler ve bu kerameti yıllar sonra ortaya çıkar. 1992 yılında Uzunsavat köyünde baraj çalışmaları yapılır ve baraj bittikten köy mezarlık da dâhil sular altında kalacaktır. Baraj yapımı esnasında kabrin olduğu yerde birçok olağanüstü durumlar müşahade edilir. Bunun üzerin hem barajı yapan yüklenici firma yetkilileri, hem de Bingöl Su İşleri Müdürlüğü Şeyh Efendi'nin ailesi ile görüşürler ve 1998 tarihinde ailesinin de rızası ile kabir, Uzunsavat Köyünün yüksek bir tepesine nakledilir”.

### 1.5. Kiğılı Şeyh Selim Efendi (ö. 1898)

Şeyh Selim Efendi ile ilgili bilgileri, torunlarından Molla Halis Selimefendigilin yazmış olduğu, *Kiğılı Şeyh Selim Efendi Divanı*, adlı kitaptaki bilgilerden istifade etmek suretiyle yazdık. Kitabın verdiği bilgilere göre: “Şeyh Selim Efendi, takriben hicrî 1228 (m. 1813) tarihinde Bingöl'ün Kiğı ilçesine bağlı Aznafer (Doğankaya) köyünde dünyaya geldi. Babasının adı İsmail Ağa, Dedesinin adı Bekir ağadır. İlk eğitimini babasının yanında yaptı. Daha küçük yaşlarda iken önce Kur'an-ı Kerimi öğrendi, ardından da dinî ilimleri tahsil etti. Daha sonra ailesi ile birlikte Kiğı ilçesinin Haraba (Ayvadüzü) köyüne yerleşti”.<sup>34</sup>

Selimefendigilin verdiği bilgilere göre: “Şeyh Selim Efendi ilk tahsilini babasının yanında yaptı. Daha sonra babası İsmail ağa onu İstanbul'a Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevî'nin medresesine gönderdi. Gümüşhanevî tekke-

34 Molla Halis Selimefendigil, *Kiğılı Şeyh Selim Efendi Divanı*, (İstanbul: Kent Yayınları, 2007), 17; Canî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 186.

sinde belli bir süre ilim ve tasavvuf eğitimi aldı.<sup>35</sup> Ardından İstanbul'dan ayrıldı ve Palu'ya gelerek eğitiminin kalan kısmını Şeyh Ali Sebti Efendinin yanında tamamladı. Şeyh Ali Sebti'den Nakşibendiyye tarikatı hilafeti alan Şeyh Selim Efendi, bir ara Çan Köyünde Şeyh Ahmed el-Çanî'nin de yanında kaldı. Şeyh Ahmed Efendi'nin en iyi dostlarından biriydi. Şeyh Ahmed Efendi, cenazesini Şeyh Selim Efendi'nin kaldırmasını ve namazını da onun kaldırmasını vasiyet etmişti. Vefat ettiğinde, vasiyetine uygun olarak cenazesinin tekfin ve teçhiz işlerini yapıp cenaze namazını kıldırdı".<sup>36</sup>

Selimefendigil, Şeyh Selim Efendinin irşad faaliyeti ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Şeyh Selim Efendi de diğer Nakşi Şeyhleri gibi ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuş bu amaçla özellikle Erzurum bölgesine birçok seyahatler yapmıştır. Şeyh Selim Efendi, başta Bingöl'ün Kiğı, Adaklı ve Yedisu İlçeleri olmak üzere Erzurum'un Çat, Tekman ve Karayazı bölgelerinde uzun bir süre irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Bu amaçla kendisi daha hayattayken çocuklarının bir kısmı bu bölgeye hicret etmiş ve irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere bu bölgelere yerleşmişlerdir".<sup>37</sup>

Şeyh Selim Efendi, sadece kendisi irşad faaliyetleri ile ilgilenmemiş, aynı zamanda çocuklarını bu işte görevlendirmiştir. "Çocuklarından, Şeyh Muhammed Efendi, Bingöl Kiğı'da irşad görevi yapmış, kabri Haraban köyünde babasının da medfun bulunduğu aile mezarlığındadır. Şeyh Mahmud Efendi, Bingöl Kiğı'da irşad görevi yapmış bir ara Erzurum Karayazı ilçesi Eyüpler köyünde medrese açmış burada talebe okutmuş daha sonra Bingöl'e

35 Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî, Gümüşhane'nin Emîrler mahallesinde doğdu. Babasının adı Mustafa'dır. İlim tahsili için İstanbul'a gitti. İstanbul'da bulunduğu sırada Alaca Minare Tekkesinde Trablusşam müftüsü diye meşhur olan Hâlidî şeyhi Ahmed el-Ervâdî'ye intisap etti ve kendisinden hilafet aldı. Cağaloğlu'ndaki Fatma Sultan Camii'ni tekke haline getirdi. Daha sonra hacca gitti ve hac dönüşü İstanbul'a gelmeyip üç yıl kadar Mısır'da kaldı. Tanta ve Kahire'de Nâsiriye, Câmîu'l-Ezher ve Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde 200'den fazla talebeye hadis okuttu. Mısır müftüsü Muhammed el-Menûti, Şeyh Cevdet, Muhammed et-Tantâvî, Şeyh Mustafa es-Sâidi ve Şeyh Rahmetullah el-Hindî'ye hilâfet verdi. Aralarında Kastamonulu Hasan Hilmi, Safranbolulu İsmâil Necâti, Dağistanlı Ömer Ziyâeddin, Tekirdağlı Mustafa Feyzi, Lüleburgazlı Mehmed Eşref Efendi gibi huzur dersi muhatap ve mukarrirliğine kadar yükselmiş âlimlerin de bulunduğu 116 kişiye hilâfet vererek Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun yayılmasında önemli bir rol oynayan Gümüşhanevî 13 Mayıs 1893'te vefat etti ve Süleymaniye Camii hazinesine defnedildi. Geniş bilgi için bkz. İrfan Gündüz, "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâeddin", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14, 276-277.

36 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 17; Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresin*, 186.

37 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 17.

dönmüş ve burada vefat etmiştir. Kabri Haraban köyü aile mezarlığındadır. Şey Arif Efendi, Bingöl Kiği'da fahri imamlık görevi yapmış ve burada vefat etmiş kabri Haraban Köyü aile mezarlığındadır. Şeyh Arif Efendinin, Şeyh Ahmed ve Şeyh Mahmud adında iki oğlu olmuştur. Çocukları Bingöl Adaklı ve Kiği İlçelerinde görev yapmış ve burada vefat etmişler. Şeyh Hasan Efendi, Erzurum Tekman İlçesinde irşad faaliyetlerinde bulunmuş ve orada vefat etmiştir. Kabri Tekman İncesu köyündedir. Şeyh Mustafa Efendi, Erzurum Çat İlçesinde irşad görevi yapmış ve burada vefat etmiştir. Kabri, vasiyeti üzerine Çat İlçesi Parmaksız köyünden Bingöl Yedisu ilçesine giden yol güzergâhında bulunan küçük bir tepenin üzerindedir. Şeyh Ali Efendi, Bingöl Kiği'da irşad görevi yapmış, burada vefat etmiştir. Kabri, Haraban köyü aile mezarlığındadır. Şeyh Hüseyin Efendi, Erzurum Tekman İlçesi Çatak köyü bölgesinde fahri imamlık görevi yapmış, ardından Elazığ Kovancılar İlçesine hicret etmiş ve burada vefat etmiştir. Şeyh Ahmed Efendi, Çocukları, Şeyh Faik ve Şeyh Hamza ile beraber Bingöl ve Erzurum çevresinde fahri imamlık görevi yapmış ve Bingöl Kiği'da vefat etmişler".<sup>38</sup>

Şeyh Selim Efendi, geniş bir aileye mensuptu. Aile üyelerinin bir kısmı Bingöl'ün Kiği ve Adaklı ilçelerinde, bir kısmı, Erzurum'un Çat ve Tekman ilçelerinde diğer bir kısmı ise Diyarbakır'ın Ergani İlçesinde ikamet etmişlerdir.<sup>39</sup> Şeyh Selim Efendi'nin özellikle Bingöl ve çevresi ile Erzurum ve çevresindeki ilim ve irşad faaliyetleri muhtemelen biraz da bundan kaynaklanmış olabilir. Şeyh Selim Efendi böyle davranmakla aslında neredeyse unutulmuş Kur'anî bir prensibi de hayata geçirerek, ilim ve irşad faaliyetlerine "Önce en yakın akrabaları uyar" (Şuara, 26/214) ayetinin sırrınca, yakın çevresinden başlamak sureti ile bu görevi yerine getirmeye çalışmıştır. Bu şekilde bir hareket tarzı hem davasına hizmeti kolaylaştırmış, hem de kendisine karşı oluşan hüsnü teveccühü İslam davasına hizmette kullanmak suretiyle bölgenin dinî ve tasavvufî hayatına katkı sağlamıştır.

Selimefendigin kitabında verdiği bilgilere göre: "Şeyh Selim Efendi, Erzurum ile Bingöl arasındaki seyahatlerinde bazen Yedisu İlçesinden geçen yol güzergâhı kullanırmış. Bu vesile ile Bingöl'ün Yedisu, Erzurum'un Çat ile Erzincan'ın Tercan İlçelerinin köylerine de uğramış ve buralarda irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Muhtemelen onun bu bölgedeki irşad faaliyetlerinden rahatsız olan bazı kimseler, onu, dönemin Erzincan Eyalet

38 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 21-23.

39 Çanî, *Ulemauna mine'l-müderrisin*, 186.

Valisi Mehmet Zeki Müşir Paşa'ya şikâyet ederler. Zeki Paşa, ifade vermesi için Şeyh Efendiyi Erzincan'a çağırır. İfadesini alırken, Şeyh Selim Efendi, Zeki Paşa'nın huzurunda şu beyitleri okur:

Terk edenler şöhreti insan olur,  
Masivadan el çeken sultan olur,  
Bu cihanın yok bekası bil yakın,  
Hak buyurdu: "Küllî şey'in fan olur."<sup>40</sup>

Zeki Paşa, Şeyh Efendinin bu dörtlüğü okumasından çok etkilenir, yaptıklarından pişman olup Şeyh Efendi'den özür diler ve kendisine ikramda bulunarak onu yolcu eder. Zeki Paşa, aradan bir yıla yakın bir zaman geçtikten sonra yanına bir gurup asker alır ve Kiği'nin Haraban köyünde bulunan Şeyh Selim Efendi'yi ziyarete gider. Niyeti Şeyh Efendi'ye bir köşk yapıp, kendisini ve çocuklarını maaşa bağlamaktır. Bunun üzerine Şeyh Efendi ellerini havaya kaldırıp, "Allah'ın yaratmış olduğu yer ve gök bana yeter" diyerek Zeki Paşa'nın teklifini kabul etmemiştir. Bu olaydan sonra Şeyh Efendi ile Zeki Paşa arasında manevî bir bağ meydana gelir, dostluk ve muhabbetleri artarak devam eder. Şeyh Selim Efendi, Zeki Paşa için şu münacatta bulunmuştur:

İlahî, İslam Padişahını eyle mensur,  
Ona buğzedenleri eyle mekhur,  
Ona haset edenlere verme fırsat,  
Mudam eyle onu daim rahat".<sup>41</sup>

Şeyh Selim Efendi, hem âlim, hem mürşid, hem de şair bir zat olup, aynı zamanda bir divanı vardır. Şiirlerinin tamamını kendi yazdığı bu divanda toplamıştır. Divanda toplam yirmi bir kaside vardır. Bu divan, Şeyh Selim Efendi'nin Erzurum Karayazı bölgesindeki torunlarından Molla Halis Selimefendigil tarafından matbu hale getirilerek bastırılmıştır.<sup>42</sup>

40 "Yeryüzünde bulunan her şey fanidir" (Rahman, 55/26).

41 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 17-18.

42 Molla Halis Selimefendigil, Şeyh Selim Efendi'nin oğullarından Şeyh Hüseyin'in torunudur. 1939 tarihinde Erzurum'un Karayazı İlçesine bağlı Eyüpler köyünde dünyaya gelmiştir. Uzun yıllar bölgenin değişik medreselerinde ilim tahsil etmiş, ilmi tahsilini tamamladıktan sonra Tekman İlçesinin Akçakoca köyünde hem fahri imamlık yapmış, hem de medrese açarak talebe okutmak suretiyle bölgenin dinî tasavvufî hayatına hizmet etmiştir.

Selimefendigil, Şeyh Selim Efendinin ilmî ve tasavvufî şahsiyeti ile ilgili şu bilgileri verir: “Şeyh Selim Efendi Çapakçur bölgesinde âlim, müttaki ve abid bir zat olarak tanındı. Hayatını ilim ve irşad faaliyetleri ile geçirdi. Rivayet edilir ki Şeyh Selim Efendi irşad görevinde bulunmak üzere yanında müritleri ile beraber Bingöl’den Erzurum’un Tekman İlçesine doğru yola çıkar. O zamanlar şimdiki gibi vasıta araçları olmadığı için yolculuklar genelde at sırtında yapılırmış. Şeyh Selim Efendi, Yedisu mevkiine geldiği zaman, dağdan bir ayı inerek Şeyh efendinin üzengideki ayağını ağzına koyar. Etrafındakiler panik içerisinde durumu seyrederken, Şeyh Efendi tavrını hiç bozmadan elindeki sopa le hayvanın sırtına dokunur ve hayvan gider. Bir sene sonra irşad için müritleri ile yine aynı yolu kullandıkları bir sırada aynı ayı yanında iki yavrusu ile dağdan inip Şeyh Selim Efendinin yanına gelir. Şeyh Efendi, hayvana dua ettikten sonra hayvan uzaklaşıp gider. Yanındakiler bu olayın nedenini sorunca, Şeyh efendi onlara şöyle cevap verir: O hayvanın yavruları olmadığı için, geçen sene benden dua istemişti. Ben de hayvanın yavru sahibi olması için Allah’a dua ettim, Allah’ın izni ve müsaadesi ile bu sene yavruları oldu”.<sup>43</sup>

Selimefendigilin, Şeyh Selim Efendinin fazileti ile ilgili anlattığı bir başka husus ise şu şekildedir: “Şeyh Selim Efendinin vefatından sonra kabrinin üzerine bir türbe yaptırılır. Türbeyi, Ermeni bir taş ustası yapmaktadır. O esnada yöre halkı zaman zaman Şeyh Efendinin kerametlerinden bahsederler. Ermeni usta, halkın anlattıklarının doğru olup olmadığını denemek ister ve çekicini türbenin temeline koyar. Türbenin inşaatı bitince yakınlarına, çekicimi türbenin temelinde unuttum, bu yüzden türbeyi yıkıp, çekicimi çıkarmak istiyorum der. Bunun üzerine Şeyh Selim efendinin çocukları ertesi güne kadar beklemesini söylerler. Ermeni usta o gece rüyasında çekicin türbenin dışına atıldığını görür ve sabah uyanır uyanmaz rüyasında gördüğü yere gider ve büyük bir şaşkınlık içerisinde çekicinin türbenin yanında olduğunu görür ve bu olay üzerine Müslüman olur”.<sup>44</sup>

“Şeyh Selim Efendi, hicri 1310 (m. 1893) yılında Kiğı’nın Ayvadüzü (Haraban) köyünde vefat etmiş, vasiyeti üzerine köye hâkim bir tepenin üzerine defnedilmiştir. Daha sonraki tarihlerde kabrinin üzerine bir kubbe yapılmış olup mezarı yöre halkı tarafından hala ziyaret edilmektedir”.<sup>45</sup>

43 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 2.

44 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 2.

45 Selimefendigil, *Şeyh Selim Efendi Divanı*, 17.

## SONUÇ

İslam tarihine baktığımız zaman tasavvuf ehli, hemen her dönemde ilim ve irşad faaliyetlerini beraber yürütmüştür. Bu anlayış, bütün tasavvuf ve tarikat ehlinde olduğu gibi, Nakşibendiyye tarikatı mensublarında da gelenek olarak devam etmiştir. Bu yüzden başta Mevlana Halid olmak üzere Halidî müridler de buldukları yerlerde bu anlayış ile hareket etmişlerdir. Şeyh Ali Sebti de Palu'ya geldiği zaman bu şekilde bir usul takip etmiştir. Şeyh Ali'ye intisab etmek suretiyle Halidîliğin, Bingöl ve çevresinde yayılmasına etkili olan sufi şahsiyetlerin faaliyetleri de da buna benzer bir süreç içerisinde gelişmiştir.

Şeyh Ali Sebti, Mevlana Halid'in tavsiyesi üzerine Palu bölgesine gelip irşad faaliyetlerine başladığı zaman Çapakçur bölgesinde bulunan Şeyh Abdullah Melekanî, Şeyh Ahmed el-Çanî, Şeyh Ahmed Halifanî, Kiğılı Şeyh Selim Efendi, Şeyh Süleyman el-Kurî ve Şeyh Ahmed Çapakçurî gibi zatlar kendisine intisab ederek Nakşibendiyye tarikatının bölgede yayılmasına yardımcı olmuşlardır.

Şeyh Ali Sebti'ye intisab eden bu zatlardan Şeyh Abdullah Melekanî, evvela kendi bölgesindeki köylerde irşad faaliyetlerinde bulunmuş, kısa süre içerisinde Meneşkut ve civarı Nakşibendiyye tarikatının nüfuzu altına girmiştir. Daha sonra, Meneşkut bölgesi başta olmak üzere Solhan İlçesi, Muş, Bulanık ve Malazgirt mıntıkası ile Ağrı ve Erzurum bölgesinin büyük bir kısmını defalarca dolaşarak irşad hizmetinde bulunmuştur.

Şeyh Ahmed el-Çanî, Bingöl'ün Genç İlçesi sınırlarında bulunan ve Az bölgesi olarak da bilinen Zıktı mıntikasının bütün köy, mezra ve yerleşim yerleri ile Kiğı ve Sancak bölgelerinde irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Aynı zamanda Çapakçur ovasında bulunan hemen bütün aşiretleri gezmiş, İslam dininin emir ve yasakları konusunda kendilerine yardımcı olmuştur.

Şeyh Ahmed Halifanî, icâzetnâmesini aldıktan sonra evvela kendi köyünde medresesini kurmuş, bir yandan medresede ilmî tedrisatı yapmış, diğer yandan müridi tarafından belirtilen Yukarı Göynük, Kanireş (Karlıova), Kortizi, Şuşar, Tekman, Hınıs, Çat, Korti, Lezgi ve Karayazı mıntıklarında irşad faaliyetlerinde bulunmuş ve pek çok talebe yetiştirmiştir.

Şeyh Süleyman Efendi, Şeyh Ali Efendiden icâzet aldıktan sonra önceleri ikamet ettiği Kur köyünde medresesini kurmuş ve burada talebe yetiştirmek suretiyle ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Daha sonra bir vesile ile



aynı bölgede bulunan Uzunsavat köyüne hicret etmiş, burada yeni bir cami ve medrese kurmuş ve Kur köyünde başladığı faaliyetlerine bu bölgede devam etmiş ve kısa zaman içerisinde birçok talebe ve mürit yetiştirmiştir.

Şeyh Selim Efendi de diğer Nakşi Şeyhleri gibi ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmuş bu amaçla özellikle Erzurum bölgesine birçok seyahatler yapmıştır. Şeyh Selim Efendi, başta Bingöl'ün Kiğı, Adaklı ve Yedisu İlçeleri olmak üzere Erzurum'un Çat, Tekman ve Karayazı bölgelerinde uzun bir süre irşad faaliyetlerine devam etmiştir. Hatta kendisi daha hayattayken çocuklarının bir kısmı Erzurum bölgesine hicret etmiş ve irşad faaliyetlerinde bulunmak üzere buralara yerleşmişlerdir.

Neticede Şeyh Ali Sebtî'den hem ilim hem de tasavvuf ve tarikat icâzeti olarak Bingöl ve çevresinde ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunan bu zatlar, Halidîliğin bölgede yayılmasında önemli katkıları olmuştur. Günümüzde gayri resmi de olsa medrese geleneği ile beraber tasavvuf ve tarikat eğitimini devam ettirenler, hem ilmî tedrisat hem de irşad faaliyetlerinde bulunmakta ve pek çok talebe yetiştirmek suretiyle bölgenin dinî ve tasavvufî hayatına katkı sunmaya devam etmektedirler. Bu gün, Bingöl ve çevresinde Mevlana Halid Bağdadî ve Şeyh Ali Sebtî dönemine benzer bir anlayışta Halidî bir gelenekten bahsetmek elbette mümkün değildir. Ancak onlardan sonraki süreçten günümüze kadar bu yolu takip edenlerin imkânlar ölçüsünde yaptıkları ilim ve irşad faaliyetleri ile bölgenin dinî ve tasavvufî hayatına katkı sağladıkları da bir gerçektir.

## KAYNAKÇA

- Akdeniz, Hüseyin Abdullah. *Melekan Şeyhleri*. Malatya: İtaki Kitabevleri, 2009.
- Aydoğmuş, Günerkan. *Harput Kültüründe Din Âlimleri*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 2009.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Bingöl Halidî Şeyhlerinin Osmanlı Rus Savaşı ile Birinci Dünya Savaşında Gösterdikleri Yararlılıklar". *Şarkiyat Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Genişletilmiş Özetler Kitabı*. Editör: Mehmet Bilen, (Diyarbakır: 2017): 22-27.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Bingöl Halidî Geleneğinin Medrese Boyutu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, sy. 10, (2017/2): 71-94.



- Ayış, Mehmet Şirin. "Şeyh Ahmed Çapakçurî ve Mektupla İrşad Örneği". *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, 3, sy. 1, (2016): 11-34.
- Bingöl, Abdülkerim- Araz, Mehmet Faruk. "Bingöl'de Halidîlik (Mele Azin Ailesi)". *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl: 2017): 311-337.
- Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Taha Hakkarî ve Nehri Dergâhı*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Döner, Naim. "Hâlidî Geleneğin Melekan (Mutluca) Örneği Bağlamında Şeyh Ebu Bekir Efendi'nin Hizmetleri". *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Bingöl Üniversitesi Yayınları, (Bingöl: 2017): 359-391.
- Döner, Naim. "Molla Abdülaziz Ğelebê el-Guevî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10 sy. 1, (2018): 397-423.
- El-Çanî, Sebahattin. *Ulemauna mine'l-müderresine fi'l-karni'l-işrîne*. İstanbul: Daru'r-Ravda, 2016.
- Erdem, Bünyami. *Şeyhü'l-Meyadini*. Elazığ: Örnek Ofset Ltd. Şti. 2010.
- Gündüz, İrfan. "Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaeddin". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 14: 276-277.
- [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=lo%C4%9F](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_ttas&view=ttas&kategori1=derlay&kelime1=lo%C4%9F). Erişim tarihi: 12.08.2017.
- Karabulut, Serdar. *Şeyh Ali Sebitî el-Palevî*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlâna Hâlid-i Nakşbendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016.
- Korkusuz, M. Şefik. *Tezkire-i Meşayih-i Amid (Diyarbakir Velileri)*. İstanbul: Yıldızlar Matbaası, 1997.
- Korkutata, Diyadin. *Tasavvufun İçinden Gelen Yol (Şeyh Ahmed Efendi Ailesi)*. Bingöl: 2016.
- Memiş, Abdurrahman. *Halidî Bağdâdî ve Anadolu'da Halidîlik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Muslu, Ramazan. "Bingöllü Bir Halidî Şeyhi: Şeyh Ahmed Çapakçurî". *I. Bingöl Sempozyumu*, Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, (Bingöl: 2014), 125-137.

- Oğuz, Muhammed İhsan. *Tasavvuf Yolunda Manevî Cihad*. İstanbul: Oğuz Yayınları, 1998.
- Sayın, Esmâ. "Hâlid-i Bağdâdî'nin Bingöl ve Hakkâri Çevresinde Yetiştirdiği Önemli Şahsiyetler". *The Journal of Academic Social Science Studies*, (2017/1): 541-548.
- Selimefendigil, Molla Halis. *Kıyılı Şeyh Selim Efendi Divanı*. İstanbul: Kent Yayınları, 2007.
- Yapıcı, Süleyman. *Harput Âlim Müellif ve Mutasavvıfları*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 2004.

## التحليل البلاغي للظاهرة الصوتية في القرآن (المنهجية وخصوصية النص)

\* لؤي خليل / Loui KHALIL

Geliş Tarihi: 02.02.2018, Kabul Tarihi: 26.02.2018

### الملخص

أول ما قد يتبادر إلى الذهن عند الإقبال على دراسة التحليل البلاغي للصوت في القرآن الكريم هو السؤال عن السبب الذي من أجله صُعِبَ الطريق الصوتي على البلاغيين، وعن الكيفية التي يحسن بها معالجة مثل هذا الموضوع؟

لعل الذي أسس لتلك الصعوبة هو نقص المرجعية الدلالية للأصوات؛ من جهة المعجم اللغوي الصوتي، أو من جهة العرف بين المتكلمين - وكلاهما مرتبط بالآخر؛ فليس لدارس الصوت معجمٌ لغوي لمعاني الأصوات يبني عليه أحكامه، كما هو الحال في معاجم المفردات (الكلمات)، كما أنه ليس للصوت في نطاق التداول معنىً في ذاته يمثل عرفاً عاماً، إذ الغالب عليه أن يأتي مصحوباً بالتحيزات النفسية والذهنية لمستعمله، وهذا ما يجعل الخوض في الحقل الصوتي ضرباً من المغامرة الخطرة، لا هادي فيها ولا دليل غير الرأي الذاتي، مما يجعلها عرضةً للاتهام بالخروج عن المنهج العلمي القائم على التعليل والتجريب، والذي تتصف نتائجه عادةً بقدر كبير من الثبات. تحاول هذه الدراسة أن تمهّد شيئاً من ملامح الطريق للسالكين؛ أو تضع تصوراً أقرب ما يكون إلى المنهج المنظم الذي يحسن بالدراسات البلاغية الصوتية أن تتبعه.

**الكلمات المفتاحية:** علم القراءات القرآنية، التحليل البلاغي، المرجعية الدلالية، الظاهرة الصوتية، المعجم اللغوي الصوتي.

\* Doç. Dr., Katar Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Anabilim Dalı,  
(loui.khalil@qu.edu.qa).

## Kur'an'da Fonetik Olgusunun Belağı Analizi Metnin Metodolojisi ve Özellikleri

### Öz

Kur'an'daki Fonetik olgusunun belağı analizini incelediğimizde, akla gelebilecek ilk soru: Belağatçılar açısından fonetiği incelemenin zor oluşunun nedeni nedir? Bu konu ile başa çıkmamanın en iyi yolu hangisidir?

Belki de bu zorluklar, seslerin semantik referanslarının eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Hem fonetik sözlük açısından, hem de konuşmacılar arasındaki gelenek açısından. Ki bunların ikisi de birbirleri ile bağlantılıdır. Zira fonetiği inceleyen belağatçının seslerin anlamları için kendi hükümlerini temellendirebileceği dilbilimsel bir sözlüğü yoktur; Kelime Sözlüklerinde olduğu gibi. Buna ek olarak, kullanım alanındaki seslerin genel bir kabul görevi gören bir anlamı yoktur. Çünkü genellikle kullanıcının psikolojik ve zihinsel önyargıları eşlik eder. Bu, ses alanını incelemeyi tehlikeli bir girişim kılar. Zira kişisel görüşler dışında herhangi bir kılavuz ya da delil bulunmamaktadır. Böylece de bu görüşler suçlamalar için savunmasız bir hedef haline gelir.

Bu çalışmada belağat araştırmacıları için bir yol açmayı hedefleyerek, yöntemle benzer sistemli bir bakış açısı önermekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat ilmi, Belağı analiz, Semantik, Fonetik, Fonetik sözlük.

## The rhetorical analysis of the phonetics phenomenon in Qur'an methodology and particularity of text

### Abstract

The first question that may come to mind, when we want to study the rhetorical analysis of the phonetics phenomenon in Qur'an, is: why was the phonetic method so difficult for the rhetoric, and which is the best way to deal with this topic?

Perhaps the difficulties lie in the lack of semantic references for the sounds; concerning the phonetic dictionary, and the tradition between speakers. Both of them are linked to each other. The Rhetorical who studies phonetics does not have a linguistic lexicon of the sounds meanings, to build his judgements on, as the case in vocabulary dictionaries is. In addition to that, the sounds in the field of pragmatics do not have a meaning considered as general acknowledgement, as it generally comes accompanied by the psychological and mental prejudices of its user. That makes wading into the audio field a dangerous venture, with no guide or evidence other than personal opinion, which makes it a vulnerable target for the charges.

This study is trying to pave the way for researchers; or suggest a point of view that approaches a well-organized method, and that is best suited to rhetorical studies.

**Keywords:** Qur'anic Recitation, Rhetorical analysis, Semantic, phonetics, Phonetic dictionary.

هذا طريقٌ وعزٌّ المسلك صعبُ المرتقى، لم تَهْدِبهُ خطواتُ السائرين؛ لَقَلَّتْهُمْ. ومَنْ قصده لم يَحْتَسِبْ لِمَنْ يَخْلُفه مساراً ذا علامات؛ فيسير مَنْ يَسِيرُ بعدُ على بَيِّنَةٍ، إذ جُلَّ مِنْ أَسْهَمٍ فِيهِ رَمَى بِسَهْمٍ مِنْ كِنَانَةٍ ذَوْقه وعلمه، فجمع بين الدراية والآلة. وإن كانت الآلة تُعَلِّمُ وتُقَلِّدُ، فليس كذلك الحال مع الدراية، والأمر فيها منوطٌ بالذوق، وليس للذوق قاعدة أو خطة!! ذاك لعمرى سببٌ لاختلاف الآراء- على قلتها- في كثير من فروع هذا الطريق.

غير أنه لا شيء يجمع من تقمُّم هذا الباب، مادام عذر التقصير قد سبق. ذاك مع قوة العزيمة، وصدق الجهد، والاستعداد بالآلة اللازمة؛ بحيث لا يُكْتَفَى بالذوق دون العلة، حتى لو كانت مما يُخْتَلَفُ فِيهِ. وعلى ذلك فإننا ماضون في هذا الباب، للكلام على ما نستطيع، في إطار ما اخترناه ميداناً للدراسة، مما يُحْسِنُ به الذوق، وتعين عليه الآلة والأداة.

وأول ما قد يتبادر إلى الذهن عند الإقبال على دراسة التحليل البلاغي للصوت في القرآن الكريم هو السؤال عن السبب الذي من أجله صُعِبَ الطريق الصوتي على السالكين، وعن الكيفية التي يحسن بها معالجة مثل هذا الموضوع؟

لعل الذي أسس لتلك الصعوبة هو نقص المرجعية الدلالية للأصوات؛ من جهة المعجم اللغوي الصوتي، أو من جهة العرف بين المتكلمين - وكلاهما مرتبط بالآخر؛ فليس لدارس الصوت معجمٌ لغوي لمعاني الأصوات يبني عليه أحكامه، كما هو الحال في معاجم المفردات (الكلمات)، كما أنه ليس للصوت في نطاق التداول معنىً في ذاته يمثل عرفاً عاماً، إذ الغالب عليه أن يأتي مصحوباً بالتحيزات النفسية والذهنية لمستعمله<sup>1</sup>، وهذا ما يجعل الخوض في الحقل الصوتي ضرباً من المغامرة الخطرة، لا هادي فيها ولا دليل غير الرأي الذاتي، مما يجعلها عرضةً للاتهام بالخروج عن المنهج العلمي القائم على التعليل والتجريب، والذي تتصف نتائجه عادةً بقدر كبير من الثبات. ولعل هذه الأسباب هي التي جعلت جهود كثير من الدارسين في الحقل الصوتي تتصف بالتجاور لا بالتراصف والتركيب (إن صح التعبير)، يكاد لا يبني فيها رأي على آخر، تبدأ في معظمها من الصفر، من غير التفات - ذي معنى وتأثير فاعل - للجهد سابق. والسبب الرئيس في ذلك هو البعد الشخصي الذاتي للنتائج التي يخرج بها عادة دارسو هذا الحقل.

وهذا لا يعني أننا نشق طريقاً لم يُشَقْ، أو نرود مساحات لم تطأها قدم، وإنما نسير حيث سار الآخرون. والأمر برؤيته ضربٌ من التوصيف بعيد عن أحكام القيمة، قد يصدق على دراستنا قبل أن يصدق على غيرها، وإنما نحاول وضع معالم للطريق، علماً توصل إلى خارطة واضحة له.

1 أشار إلى شيء من ذلك كل من (بودوان دي كورتيني) و(إدوارد سابير)، ينظر: العزاوي، سمير، التنغيم اللغوي في القرآن الكريم، دار الضياء، عمّان، 2000م، ص 23.

### خصوصية النص القرآني

القرآن الكريم كلام الله عز وجل، ومادام كذلك فلا شيء فيه جاء على غير قصد أو لغير علة، علّمها من علمها وجَهَلها من جهلها. وعلى هذا المعنى ليس كل ما يصح فيه يصح في غيره من النصوص، وكذلك ليس كل ما يصح في غيره يصح فيه؛ فليس من الخطأ أن أبحث عن علة ابتداء جملة من جمل القرآن الكريم بصوت دون آخر؛ لعلمي أن لا شيء فيه جاء على غير قصد، ولكن الأمر نفسه قد لا يستقيم مع أي نص آخر، شعري أو نثري؛ فيقيني بوجود العلة مع القرآن الكريم ليس كيقيني بوجودها مع غيره. ومن هذا المنطلق فإن القرآن الكريم يمثل نصاً مطلق الكمال، نصاً مفارقاً، فيه من الإمكانيات الدراسية المتاحة ما لا، ولن، تجده في غيره<sup>2</sup>.

ويفضي بنا هذا الكلام إلى ضرورة تعميم خاصية (التمكين) - التي درسها البلاغيون والمفسرون في الفاصلة القرآنية<sup>3</sup> - على القرآن الكريم كله، وليس على الفاصلة فحسب؛ لتعلقها بتلك الخاصية التي أشرنا إليها. والتمكين هو «أن يمهّد الناثر للقرينة، أو الشاعر للقافية تمهيداً تأتي به القافية، أو القرينة، متمكنة في مكانها، مستقرة في قرارها، مطمئنة في موضعها، غير نافرة ولا قلقة، متعلقاً معناها بمعنى الكلام كله تعلقاً تاماً، بحيث لو طرحت لاختل المعنى واضطرب الفهم»<sup>4</sup>. وهذا هو عينه ما تدرسه المدارس النقدية اللسانية، ولاسيما مبحث الانزياح في الأسلوبية، تحت مسمى محور الاختيار (وقد يسمى الانزياح الاستبدالي)، ومحور التوزيع (وقد يسمى الانزياح التركيبي)، فاختيار النص لصوت بعينه، أو لمفردة بعينها، أو لتركيب أسلوبية بعينه، مع وجود خيارات أخرى بديلة أهملها النص، يدل على تحييزه لمعنى بذاته تؤديه اختياراته التي اختارها، ولا تؤديه البدائل التي ضرب عنها صفحاً، وهذا ما يُدرس ضمن محور الاختيار. أما على صعيد محور التوزيع، فلا يتعلق الاهتمام بدراسة ما حضر من اختيارات النص (على صعيد الصوت، أو الكلمة، أو التركيبي) مع ما

2 من الإشارات الدالة في هذا المجال قول الناقد شكري عياد في معرض حديثه عن القرآن الكريم: «هو أجدد بأن يكون النص الجامع لأكثر السمات الأسلوبية في العربية وأقواها تأثيراً». اللغة والإبداع، انترناشيونال برس، القاهرة، 1988، ص 102.

3 ينظر على سبيل المثال: السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987م، 3/302. والحسناوي، محمد، الفاصلة في القرآن، دار عمار، عمان، 2000م، 289-285.

4 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 3/302. وانظر: مطلوب، أحمد - معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان\_ناشرون، بيروت، 1996م: (التمكين، ص 417) و (اتلاف القافية، ص 13-12).

غاب عنها، بل يتعلق بالمواقع التي اختارها النص لتلك الاختيارات<sup>5</sup>.  
 فاعتراض الأعرابي الذي لم يكن يقرأ القرآن - في الحادثة المشهورة - على القارئ الذي قرأ آيةً من سورة البقرة بفاصلةٍ تنتهي بقوله (فاعلموا أن الله غفور رحيم) كان اعتراضاً يتعلق باختيار القارئ لكلمتي (غفور رحيم) في الفاصلة، وهما في رأيه لا يصح أن يكونا من كلام الله في هذا الموضع؛ إذ غيرهما أولى أن يكون في فاصلة الآية، وعندما احتكم الرجلان إلى حافظ للقرآن الكريم مرّ بهما تبين أن الأعرابي محق، وأن الآية لا تنتهي كما قرأ القارئ، بل تنتهي بقوله تعالى (فاعلموا أن الله عزيز حكيم)، فظهر أن الأعرابي قد أدرك بفطرته عدم انسجام القراءة الأولى مع دلالة الآية، فالآية تقول: (فإن زلتم من بعد ما جاء تكم البيئات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) [البقرة، 209 / 2]، وقول القارئ: (فاعلموا أن الله غفور رحيم) يشوش على الدلالة المرادة من الآية؛ ذلك أن "الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل، لأنه إغراء عليه"<sup>6</sup>. فدراسة اختيار النص ل(العزيز الحكيم) دون (الغفور الرحيم) هي دراسة تتعلق بمحور الاختيار لا بمحور التوزيع.

أما محور التوزيع فمثاله البحث في تقديم (اللطيف) على (الخبير) في قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير) [المؤمنون، 12 / 23]. وقد علل السيوطي ذلك بقوله: "إن اللطف يناسب ما لا يُدرك بالبصر، والخبير يناسب ما يدركه"<sup>7</sup>. ومثل ذلك البحث في علة تقديم (العليم) على (الحكيم) في قوله تعالى: (إنك أنت العليم الحكيم) [البقرة، 2 / 32]. أو علة تقديم (إياك نعبد) على (إياك نستعين) في سورة الفاتحة. والأمثلة كثيرة لا حصر لها، لتعلقها بالخيارات التركيبية للقرآن الكريم كله.

### الخصوصية المنهجية

أول ما يحسن البدء به، وقد استقام لنا الكلام على خصوصية النص القرآني، مسألةً على قدر كبير من الأهمية، ولا مندوحة عنها لمن رام دراسة التحليل البلاغي للصوت في القرآن الكريم، ألا وهي الكيفية التي يمكن أن تُحلَّل بها الظاهرة البلاغية للصوت!

يتعلق التحليل البلاغي للصوت بالكشف عن مدى تحقُّق الوظائف المنوطة به ضمن النص، وقد تختلف هذه الوظائف من نص إلى آخر، تبعاً للنوع الذي ينتمي إليه؛ فوظيفة الصوت في النص النثري ليست مطابقة لوظيفته في النص الشعري، ووظيفته في كلا النصين ليست مطابقة

5 عن محوري الاختيار والتوزيع ينظر: ويس، أحمد محمد، الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص 111-128، وعباد، اللغة والإبداع، ص 78-68.

6 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 3/303.

7 الإتقان في علوم القرآن، 302.

أيضاً لوظيفته في القرآن الكريم. ولذلك لا بد من تحديد هوية النص المقصود بالدراسة قبل البدء بإجراءات التحليل. وبسبب خصوصية النص القرآني فإننا نجد فيه من الوظائف الصوتية ما لا يمكن أن يوجد بمجملته وتفصيله فيما سواه، ولكننا سنكتفي في هذا المبحث بالكلام على الوظائف ذات الطابع اللغوي، والتي يُمكن أن تُدرس بأدوات ومناهج لغوية.

إن تحديد وظائف الصوت مرتبط ارتباطاً وثيقاً بفهمنا لتشكيل النسيج اللغوي للنص؛ فإذا كان النص اللغوي مجموعةً من الأصوات تتضامّ على نحوٍ مخصوص وضمن علاقات محددة؛ لتؤدي معنىً مخصوصاً فإن هذا يمكن أن يشير إلى وظيفتين أساسيتين للصوت؛ الأولى تركيبية تتجه نحو طريقة تضام الأصوات مع بعضها لتؤدي المعنى المراد؛ أي أنها تهتم بمدى انسجام الصوت مع الأصوات الأخرى في البنية اللغوية، وهو ما يمكن أن يُدرس ضمن شبكة العلاقات (ضمن محوري الاختيار والتوزيع)، أو خاصية التمكين، كما قد أشرنا.

أما الوظيفة الأخرى فتتجه أيضاً نحو تأدية المعنى، ولكن من جهة أخرى، و المقصود بذلك خاصية دلالة الصوت، من حيث الإيحاء، على المعنى، وهو ما يسمى (الأونوماتوبيا - onomatopoeia)<sup>8</sup>. وترتبط هذه الوظيفة بسابقتها ارتباطاً وثيقاً، ويتوسل العمل عليها بالنظر في خصائص الأصوات ومخارجها وصفاتها، وغالباً ما تدرس الوظيفة الأولى والثانية معاً. وبسبب الطبيعة الخاصة للنص القرآني فإننا نضيف وظيفة أخرى على قدر كبير من الأهمية وهي الوظيفة الإيقاعية، (وقد يسميها البعض: الموسيقى)<sup>9</sup>. وهي وظيفة صوتية بحتة؛ لارتباط مفهوم الإيقاع بالأصوات. وتعمل كل هذه الوظائف مجتمعةً لا منفصلة، وتشغل على خدمة المعنى في النص، فهو الميزان والمقياس الذي يحدد درجة الأداء الوظيفي لكل منها. وسنكتفي في هذا البحث بالحديث عن الوظيفتين الأولى والثالثة، على أن نفرد للوظيفة الثانية بحثاً مستقلاً يؤدي حقاها ويبسط الكلام في تفاصيلها.

فعلى صعيد الوظيفتين الأولى والثانية (شبكة العلاقات التركيبية، أو خاصية التمكين، والأونوماتوبيا) تحسّن الاستفادة بدايةً من المقارنة بين دور الكلمة في النص ودور الصوت فيه؛ فكلاهما وحدة تساهم في بناء الكلام، غير أن الصوت هو أصغر هذه الوحدات، ثم تليه الكلمة

8 جاء في تعريف (الأونوماتوبيا): استعمال الكلمات بحيث توحى \_أو تحاكي\_ أصواتها بمعانيها. يُنظر: Chris baldick: concise dictionary of literary terms, oxford university press, New York, 1996, p: 156.

9 يُنظر في ذلك: الياني، نعيم: قواعد تشكّل النغم في موسيقى القرآن، مجلة التراث العربي، العدد 15-16، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1984، ص153-132، وثلاث قضايا حول الموسيقى في القرآن، مجلة التراث العربي، العدد 17، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1984، ص 105-89. والحسنائي، الفاصلة في القرآن، 191.



ثم العبارة أو الجملة ثم النص. فهل يعني ذلك أن الموقف من الصوت هو ذاته الموقف من الكلمة؟ وأن ما يصح مع الكلمة يصح أيضاً مع الصوت؟

ذهب عبد القاهر الجرجاني - وتابعه في ذلك كثير ممن خلفه من النقاد القدامى والمحدثين - إلى أن الكلمة لا قيمة بلاغية لها في ذاتها، وإنما تكتسب القيمة حين ترتبط مع غيرها بعلاقة ضمن تركيب لغوي، بحيث تصبح عنصراً فاعلاً في نظام محدد، قيمة هذا العنصر تكمن في أدائه وظيفته ضمن النظام، وفي مدى ملاءمته للعناصر الأخرى داخل النظام، لتؤدي هي الأخرى الوظائف المنوطة بها، فيكتمل بذلك النص، ويؤدي مبتغاه<sup>10</sup>. وقريب من هذا الذي ذهب إليه الجرجاني ما ادعته بعض المدارس النقدية الحديثة ذات الطابع اللساني اللغوي، كالبنوية، وما تفرع عنها.

وتبدو نظرة الجرجاني تلك من أكثر النظرات وجاهةً في حق الصوت أيضاً؛ ذلك أنها إن صَحَّت في الكلمة، وهي وحدة أعلى، أو أكبر، من الصوت - على اعتبار أنها الوحدة الثانية في سلم وحدات الكلام - فمن الأولى أن تصح مع الصوت، وهو وحدة الكلام الصغرى.

ومن جهة أخرى فإن الكلمة يمكن أن تكون ذات معنى، وإن كانت مفردة خارج إطار أي نص، ومع ذلك فإننا لا ننظر إلى قيمتها إلا من خلال الدور الذي تؤديه في النص؛ فهي إذ تنتمي إلى نص ما تتحوّل كيفياً، ولا تعود نفسها، لأن النص - بالمعنى الذي أشرنا إليه - يصبح (كُلاً) يتصف بأنه ليس مجرد جمع لصفات (الأجزاء-الوحدات) التي ساهمت في بنائه؛ فهذه (الأجزاء-الوحدات) نفسها قد أصبحت، من حيث الكيف، شيئاً جديداً، غير ما كانت عليه خارج النص؛ بسبب خضوعها لعلاقات تتسق مع خصائص (الكل). وعلى هذا الأساس قد يختلف معنى الكلمة، مفردةً، عن معناها داخل نص. فكيف سيكون الحال إذن مع الصوت، والقول بدلالته على معنى مستقل - قبل أن يدخل في تركيب ما - مقروناً بكثير من التعسّف!

والفرق بين الكلمة والصوت يمكن إن يرتد، في جوهره، إلى انتماء كل منهما إلى بنية نسقية مختلفة؛ فالكلمة وحدة صغرى في بنية المدلول (نسق المعنى)، وهو نسق يتألف من وحدة كبرى هي النص، ثم الجملة، ثم الكلمة. أما الصوت فينتهي إلى بنية الدال (نسق التركيب)، وفيه وحدات: الحركة والصوت والمقطع والوزن. وهي وحدات ليست دالة بذاتها، وإنما تكتسب معناها من تراصفها أو تركيبها على نحو مخصوص.

ولعل صعوبة القول بدلالة الصوت، في ذاته، مفرداً على معنى مقبول في تواضع أي جماعة لغوية تبدو واضحة في اختلاف دلالاته تبعاً للتركيب (السياق اللغوي) الذي ينتمي إليه؛ فدلالة

10 ينظر: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود شاكر، مطبعة المدني - دار المدني،

الاستعلاء مع الرُّفْعَة، الظاهرة في صوت العين المفتوحة الموجودة في أول حرف الجر (عَلَى)، مختلفة عن دلالتها في صوت العين المضمومة في عينية أبي ذؤيب الهذلي، في رثائه أبناءه الخمسة: <sup>11</sup>

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| أمنَ المنونِ و ربيها تتوجع     | والدهر ليس بمُعْتَبٍ من يجزَعُ   |
| قالت أميمة ما لجسمك شاحبا      | منذ ابتُدِلتَ ومثل مالك ينفعُ    |
| أم ما لجنبك لا يلائم مضجعا     | إلا أفضَّ عليك ذاك المضجعُ       |
| فأجبتها أن ما لجسمي أنه        | أودى بنيَّ من البلاد فودَّعوا    |
| أودى بنيَّ و أعقبوني عُصَّةً   | بعد الرُّقَادِ وعبرةً لا تُقلَعُ |
| سبقوا هويَّي و أعنقوا لهواهُمُ | فُتُخِرْمُوا و لكل جنبٍ مَصْرَعُ |
| ولقد حرصت بأن أذافع عنهمُ      | فيذا المنية أقبلت لا تُدفعُ      |
| وإذا المنية أنشبت أظفارها      | ألفيت كلَّ تميمة لا تنفعُ        |
| فالعين بعدهم كأن حداقها        | سُملت بشوكٍ فهي عورٌ تدمعُ       |

فصوت العين المضمومة يأتي في أواخر الأبيات كرجع الصدى، فيوحي بالبكاء وقد أصبح عويلاً (بمدّ الضمة لتصبح حركةً طويلةً عوووو)، وكأننا بصوت أبي ذؤيب، وقد نُكِّل بأبنائه، كصوت الذئب الجريح الذي يملأ فراغ الليل بنحيبه العميق الموجه الذي تحولت فيه الهاء الخفيفة، في الآهة، إلى عين ثقيلة ثقل المصاب الفادح.

ولا يكاد الأمر يختلف في القرآن الكريم؛ فالمد بالألف في كلمة (الرحمن)، الواقعة في بداية سورة (الرحمن)، فيه إعلان وإظهار وانتشار، يتناسب مع إطلاق الألف ممدوداً نحو السماء، وفيه من جهة الأداء انفتاح لفم المتكلم (القارئ)، مع تصاعد صوتي، يبدأ مع الميم، يشبه انطلاقاً متسلسلاً نحو الفضاء. والذي أكد هذه الدلالة وأثارها موقع الكلمة من السورة، إذ جاءت في مبتدأها، فبدت كأنها بيان أو إعلان كوني <sup>12</sup>، ثم تأكد هذا الإعلان من جديد بترداد المد بالألف

11 الهذليين، ديوان الهذليين، سلسلة المكتبة العربية، تصدرها: الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، 1965م، القسم الأول، ص 3-1.

12 سبق أن أشار سيد قطب إلى أن «رنة الإعلان تتجلى في بناء السورة كله، وفي إيقاع فواصلها، تتجلى في إطلاق الصوت إلى أعلى، وامتداد التصويت إلى بعيد، كما تتجلى في المطلع الموقظ الذي يستثير الترقب والانتظار لما سيأتي بعد المطلع من أخبار... [ف] السورة كلها إعلان عام في ساحة الوجود الكبير، إعلان ينطلق من الملأ الأعلى، فتجاوب به أرجاء الوجود، ويشهده كل من في الوجود، وكل ما في الوجود... (الرحمن.....): بهذا الرنين الذي تتجاوب أصدائه اللطيفة المديدة المدوية في أرجاء هذا الكون، وفي جنبات هذا الوجود. (الرحمن.....): بهذا الإيقاع الصاعد الذهاب إلى بعيد، يجلجل في طباق الوجود،

مع الفواصل التي أعقبت الآية (الرحمن \* علم القرآن \* خلق الإنسان \* علمه البيان) [سورة الرحمن، 55/4-1] إلى آخر السورة، من غير أن يظهر أيُّ مدٍّ هابط بالياء. وحتى عندما حضرت الياء، فسبقت النون في إحدى فواصل السورة، وبدا من الطبيعي أن يكون هنا مد هابط - جريباً على عادة الفواصل القرآنية التي يسبق فيها حرف العلة حرف النون، فيكون المد صاعداً أو هابطاً أو مدوراً - تجنبت الفاصلة هذا المد بسكون وقع على حرف الياء، منعه من التحول إلى المد؛ قال تعالى: (فبأي آلاء ربكم تكذبان \* رب المشرقين ورب المغربين \* فبأي آلاء ربكم تكذبان) [سورة الرحمن، 55/16-18].

فلو قارنا دلالة المد في كلمة (الرحمن) من سورة (الرحمن) مع دلالته في الكلمة نفسها، ولكن في سياق آخر لسورة أخرى، لوجدنا اختلافاً بيننا؛ فالمد بالألف في (الرحمن) من سورة (الفاحة) لا تستبين دلالته من غير النظر في السورة كلها؛ فالسورة دعاء مُهدد له بالحمد والثناء، فهي صلة، إذن، وعلاقة بين العبد وربّه، بين السماء والأرض، دعاءً صاعداً تليه استجابة نازلة. فإذا استقر لك ذلك، فانظر الآن إلى السورة نظرةً كليةً تجد أن المد هو الذي يَصوِّر لك هذه الحال ويبسطها؛ فلا تكاد تخلو آية من مدّين؛ صاعد بالألف، يأتي أولاً (دلالة على تعلق الرجاء والدعاء بالله ابتداءً)، ومنه قوله تعالى: (إليه يصعد الكلم الطيب) [فاطر، 10/35]، و هابط بالياء، يتلوه آخرًا (دلالة على الاستجابة التي تعقب الدعاء بإذن الله)، ومنه قوله تعالى: (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينتزّل الأمر بينهن...) [الطلاق، 65/12]، يقول عز وجل: (بسم الله الرحمن الرحيم \* الحمد لله رب العالمين \* الرحمن الرحيم \* ملك يوم الدين \* إياك نعبد وإياك نستعين \* اهدنا الصراط المستقيم \* صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) [الفاحة، 1/1-6]. ومن اللافت أن المدّين يفتتحان معا فواصل السورة في كلمة واحدة: (العالمين)<sup>13</sup>، فتجد فيها مدّاً صاعداً بالألف، بعد العين، ومدّاً هابطاً بالياء، بعد الميم، ويختتماها أيضاً في كلمة واحدة (الضالين)، حيث المد الصاعد بعد الضاد، والمد الهابط بعد اللام، ومثلها تأمين المصلين بكلمة: (أمين). فيكونان على ذلك مفتاح السورة ومنتهاهما. ولعل في هذا الكلام بيان إشارته صلى الله عليه وسلم إلى اقتسام الفاتحة بين الله عز وجل وبين عباده، في قوله «ما أنزل الله في التوراة والإنجيل مثل أمّ القرآن، وهي السبع المثاني، وهي مقسومة بيني وبين عبدي ولعبدني ما سألت»<sup>14</sup>. وتسمية الحديث سورة الفاتحة بالسبع المثاني أمرٌ قد يتعلق بهذا

ويخاطب كل موجود، ويتلف على رنته كل كائن، وهو بماأ فضاء السماوات والأرض، ويبلغ إلى كل سمع وكل قلب“ في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 6/3445 \_ 3446.

13 وذلك بعدّ البسملة غير واقعة في ابتداء السورة. ولن يغير شيئاً القول بعدّها آية منها؛ ذلك أنها تنتهي بالمدّين نفسيهما؛ صاعد في (الرحمن) وهابط في (الرحيم).

14 ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر أرناؤوط، مكتبة الحلواني ودار

الذي ذكرناه، فعدد المدود المثناة في السورة بين صاعد وهابط سبعة أزواج - على اعتبار البسملة جزءاً من السورة - مما يسمح بالقول إنها معتبرة في قوله صلى الله عليه وسلم (السبع المثاني)<sup>15</sup>.

وليس مُجدد لمن يروم النظر في تحليل بلاغة الصوت في القرآن الكريم، أو فيما سواه من نصوص، أن يلتفت إلى أصوات الكلمة مفردة، مجردة من سياقها التركيبي، فهذا أمر لا معول من ورائه، ولا يعتمد على اختيار مؤلف النص؛ فتجاور الأصوات في الفعل (كتب) حاصل بمقتضى التواضع والاصطلاح، وليس لمنشئ النص فضلاً في تجاور أصواته؛ فذاك مما لا يقع عليه اختياره، ولا تنصرف إليه قدرته. وإنما تقع البلاغة على الاختيار والقصد. وهذا بعينه ما أشار إليه الجرجاني حين رأى أن نظم الحروف في الكلمات ليس «بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحراه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ريض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد»<sup>16</sup>.

فإن قال قائل: إن منشئ النص قد يختار لفظاً دون آخر لمناسبة جرس أصواته للمعنى الذي يطلبه، مما لا يجده فيما سواه، أفلا يكون له إذن فضل الاختيار الصوتي؟

هذا كلام فيه نظر أيضاً؛ ذلك أن اللفظ الجديد الذي استغنى به (المنشئ) عن سواه؛ لِمَزِيَّة صوتية فيه إنما يحمل مزيته معه قبل أن يقع عليه الاختيار؛ (فالنضخ) أقوى دلالة على تدفق الماء من (النضج)، ولا يماري أحد في أن اختلاف الدلالة بينهما جاء من اختلاف صوتي الحاء والحاء، بسبب تماثل باقي الحروف. فلو أن (المنشئ) استعمل الأول دون الآخر للدلالة على قوة جريان الماء فذاك لمعرفته بدلالته الكامنة على قوة التدفق، قبل أن يقع عليه اختياره، فليس له إذن فضل نظم أصواته، بل فضل اختيار اللفظ المناسب، في معناه ومبناه، للمقام الذي أراده منه.

وهناك وجه آخر لهذه المسألة، يحسُن على سبيل الاستئناس، وهو مناسبة اللفظ للمعنى؛ فمنشئ النص لا يصرف همه لاختيار الألفاظ ابتداءً، بل يجعل وكده تبيين المعنى وجماله، على النحو الذي يناسب سريره ومبتغاه، ثم تنقاد إليه الألفاظ تبعاً للمعنى الذي يطلبه؛ ذلك

البيان ومطبعة الملاح، د.م، ج 8/1972م، الحديث: 6237. وانظر تحريجه والحكم عليه في الحاشية .

15 للعلماء في تفسير (السبع المثاني) كلام كثير، لا يتعلق أي منه بهذا الذي ذكرناه. وللاطلاع على أغلب الآراء التي قيلت في معنى (السبع المثاني) يُمكن مراجعة تفسير اللباب لابن عادل؛ فقد فصل فيه الكلام في معرض تفسيره للآية (87) من سورة الحجر. ينظر: ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م. الجزء 11.

16 الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 49.

أن «العلم بمواقع المعاني في النفس علمٌ بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق»<sup>17</sup>. فأبي فضل إذن بقي للمنشئ يتعلق بترتيب الأصوات في اللفظة دون التركيب!؟

بقي للمنشئ من فضل نظم الأصوات في الكلمة -دون التركيب- ما يجريه عليها من تعديلات يقع عليها الاختيار وتفاضل بها الأساليب، مما تسمح به قواعد اللغة وأعرافها، كزيادة في المبنى أو حذف، أو تغيير في البنية الصرفية؛ فانظر إلى كلمة (تأقلمتم) كيف اكتسبت معاني لم تكن لها حين تحوّلت في النص القرآني إلى (إتأقلمتم) في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أتأقلمتم إلى الأرض) [التوبة، 9/38]. فالوزن الصرفي للكلمة في السياق القرآني، والتشديد الواقع على حرف الثاء، والانتقال من صوت الهاء في لفظ الجلالة إلى الثاء المشددة التي يعقبها مد، كل ذلك كان من شأنه أن يعطي الكلمة أبعاداً دلالية - في قوة الثقل والركون إلى الأرض - لم تكن لها قبل أن يُجري عليها النص القرآني هذا التغيير. ولو أنك تأملت هذه الزيادة في المعنى من أين جاءت لرأيت أنها إنما حصلت من نظم الأصوات على هذا النحو المخصوص الذي أشرنا إليه. ففي مثل هذا المقام يكون الكلام على فضل المنشئ في نظم أصوات اللفظ واجباً. ومثل ذلك كل تعديل يقع على اللفظ ولا يكون من أصله.

والأصل في التفاضل في نظم الأصوات إنما يكون بالنظر إلى التركيب في العبارة والجملة والسياق؛ لأن التركيب هو مما يقع عليه الاختيار، فالمنشئ قد يجعل كلمةً بعد أخرى لمناسبة قد تقع بين الحرفين المتجاورين منهما، وقد يبدأ جملة بلفظ دون لفظٍ لمناسبة يراها في ضرورة ابتدائها بصوت دون آخر، ومثل ذلك يقع على خواتيم الجمل والعبارات. وهذا كله مُراعياً في النص القرآني. وفي مثل هذه الحال يحسن السؤال عن علة ابتداء الآيات وانتهائها بصوت دون صوت، أو عن علة تراصف الأصوات في الآيات على هذا النحو. وهذه مسألة يحتاج الجواب عنها إلى النظر في مخارج الحروف وصفاتها وأحوالها ومدودها وحركاتها ومقاطعها وأوزانها... إلخ.

فلو أنك تأملت في ابتداء سورة (الضحى) وانتهائها، وكذلك في فواصل آياتها، لأدركت من ذلك شيئاً كثيراً، فأول السورة حرف صائت هو (الواو)، وآخرها حرف ذو مخرج لثوي يشترك فيه طرف اللسان مع أطراف الثنايا، وهو حرف (الثاء). ولتعليل ذلك لا مناص من النظر في معاني الآيات وغاية السورة.

جاء في سبب نزول الآيات الأولى من سورة الضحى أن جبريل عليه السلام أبطأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطفق أهل مكة يتندرون بانقطاع الوحي عنه، حتى كاد يجزع عليه

الصلاة والسلام، فنزلت الآيات<sup>18</sup>: (والضحى \* والليل إذا سجى \* ما ودعك ربك وما قلى) [الضحى، 93/3-1]، فالغاية المباشرة من الآيات - بالنظر إلى سبب نزولها - إدخال الطمأنينة على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما لقي من كلام قريش، وتبكيته إياه. ولذلك بدا من المناسب في هذا المقام أن تبدأ السورة بصوت لين حنون لطيف، هو (الواو)، مخرجه من الجوف، من أقرب الأماكن إلى النفس وألصقها بالقلب<sup>19</sup>، رخو لين، من حيث طبيعته الصوتية؛ وذلك تأنيساً له صلى الله عليه وسلم وتلطفاً معه. وانظر تأكيد ذلك في معاملات الناس فإنك ترى الذي يحاول أن يطيب خاطر الخائف أو اليائس أو المهموم يُرَقِّق من صوته، ويخفِّض من تنغيمه ونبره؛ ليذهب التوتر والبأس عن سامعه، ويدخل الطمأنينة والهدوء إلى نفسه. وهذا شائع مشهور بين الناس، ولذلك حُسِّن في هذا الموضع - بل لم يحسن سواه - البدء بصوت فيه رحمة ورقة ولين. ولو أنك تأملت بدايات الآيات في السورة كلها، وهي إحدى عشرة آية، لوجدت حرف الواو يتكرر في بداية ثمانية منها، فكأنه يد حانية تمتد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمسح على رأسه وصدرة مرة تلو مرة حتى يغمره الأمان، وتتعرَّز في نفسه الراحة والطمأنينة. ولعل هذا هو نفسه ما يعلل السكينة والطمأنينة التي تعتري كل قارئٍ متدبرٍ لهذه السورة، لأنه يشعُر من ضمير المخاطب فيها أنه هو المعني بالخِطاب.

ثم انظر بعد ذلك إلى خاتمة السورة ستجدها قد انتهت بصوت (الثاء) ذي المخرج اللثوي الذي يشترك فيه طرف اللسان مع أطراف الشنايا. وهو مخرج بعيد عن باطن النفس قريب من الشفتين، منفتح عند النطق به على ما هو خارج المتكلم. فلو أنك نطقت به ساكناً لأدركت كيف تبقى شفتاك منفرجتين، وبمر الهواء من بين لسانك وثنياك، ليُقذف إلى الخارج، خارج النفس. وكأنه يدل على شيء يخرج من النفس إلى ما سواها؛ فبعد أن غلبت السكينة على قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم صار مستعداً لِبَثِّ ما في قلبه من طمأنينة خارج النفس، لتعم المستمعين الذي يعون. وبيان ذلك قوله عز وجل (وأما بنعمة ربك فحدث). وما كان لصوت الثاء أن يسبق الواو في هذه السورة، وإلا نكون كمن يطلب من الخائف أن يبيت الأمان في مَنْ حوله، وفارق الشيء لا يعطيه!! فكان لا بد أولاً من تمكين الطمأنينة من قلبه صلى الله عليه وسلم، ثم بعد ذلك يأتي الطلب ببثها لمن حوله.

18 ينظر: الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت، د.ت: ص 338-339.

19 لابن قَيِّم الجوزية كلام حسن في العلاقة بين موضع مخرج الصوت من جهاز النطق وبين دلالاته؛ فكلمة اقترب المخرج من الجوف كان أدل على معاني تتعلق بالذات، وكلما ابتعد عنه كان أدل على معاني خارجها. فالتقرب والبعد المكاني يؤدي إلى ما يوازيه في المعاني. يُنظر: ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، وأخران، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1996م، 1/176، 180.

ولا يكاد يختلف الحال مع الأصوات التي تنتهي بها فواصل السورة، فالآيات الثمانية الأولى انتهت بألف مد مفتوحة، وتسمى في باب الأصوات (حركة طويلة = فتحة طويلة): (ضحى، سجي، قلى، أولى، ترضى، آوى، هدى، أغنى)، تنتهي كلها بصوت الألف مشرعة نحو المطلق من غير نهاية أو حاجز. وألف المد مثل الواو، كلاهما من مخرج جوي واحد، قريب من القلب، قريب من العاطفة. ولا يكاد يختلف تعليل صوت الألف في هذا السياق عن سابقه الواو، فكلاهما يبيث السكينة في نفس الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي صوت الألف زيادة ليست في الواو، ذلك أن انتهاء الكلمة بالألف مفتوحة من غير سكون لاحق يجعل مرادها مستمراً من غير نهاية، فانظر إلى الفرق بين قوله تعالى: (ألم يجداك يتيماً فأوى) وبين قوله - افتراضاً - (ألم يجداك يتيماً فأواك)، فصوت الكاف الساكنة يبدو ثقيلًا في هذا التركيب الأسلوبى الذي بُني أساساً ليراعي مقام اللين والتلطف، كما أن إفعال الآية بالسكون كأنما دل على أن النعمة المقصودة مرتبطة بزمن محدد انتهى أوانه. هذا ناهيك عما يعترى المعنى من ظلال المنّة بالنعمة بدلالتها السلبية، وهذا يتعارض مع مراد الآيات في هذا السياق اللطيف الحاني<sup>20</sup>.

فإن قال قائل: إن القرآن الكريم قد جاء بالكاف الساكنة في فواصل آيات شبيهة في مرادها بآيات (الضحى)، وهي الآيات الأربع الأولى من سورة (الشرح): (ألم نشرح لك صدرك ووضنا عنك وزرك\* الذي أنقض ظهرك\* ورفعنا لك ذكرك) [الانشرح، 94/ 1-4]. فهل نقول إن مراد الآيات هنا المنُّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنعمة، على الجهة السلبية؟!

إن مثل هذا الاعتراض يزول عند ملاحظة الفرق بين نسبة الكاف الساكنة (الواقعة ضميراً مضافاً إليه) إلى اسم في فواصل آيات (الشرح)، وبين نسبة الكاف الساكنة (الواقعة ضميراً في محل نصب مفعول به) إلى الفعل في فواصل المثال المُفترض على آيات (الضحى)، فالنسبة إلى الفعل - في دلالتها - غير النسبة إلى الاسم. والكاف الساكنة في آيات (الشرح) تقوم بدلالات ما كانت لتقوم بها لو كانت في فواصل (الضحى)؛ فارتباط الكاف بالاسم في سورة (الشرح) زاد من قوة النعمة المهداة إلى رسول الله، وزاد من انشراح صدره؛ وذلك حين أضاف معنى التخصيص: (صدرك أنت، ووزرك أنت، وظهرك أنت، وذكرك أنت)، أنت يا محمد وحدك، لا غيرك. فبدت كأنها نعمٌ مخصوصةٌ به وحده دون العالمين، خصّه الله بها، وخاطبه بضمير

20 ولسنا نرى رأي الفراء الذي ذهب إلى أن حذف الكاف من فواصل الآيات جاء "لمشكلة رؤوس الآيات". فهذا كلام لا نرى أنه يليق في حق القرآن الكريم؛ ذلك أنه ما من حذف أو ذكر يأتي في القرآن الكريم إلا لقصد وغاية يقتضيهما المعنى. ومراعاة الفاصلة ليس معيّنًا بذاته في القرآن الكريم على حساب المعنى. وإن طلبته الآيات فليعلّة تتعلق بالمعنى وبالفاصلة معاً. يُنظر: الفراء، أبوزكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار السورور، بيروت، د.ت: 3/274.

المخاطب القريب، الذي تكرر مرتين تقريباً في كل آية - مرةً في الضمير المنسوب إلى الاسم الواقع في الفاصلة، ومرةً في الجار والمجرور اللذين يسبقانه (لك، عنك، لك)؛ زيادةً في تأكيد القرب والخصوصية. فهل مثل هذا الفضل فضل!!

وتأمل كيف سيكون المعنى مغسولاً لو كانت الفواصل بغير الكاف: (ألم نشرح لك الصدر ووضعنا عنك الوزر - الذي أنقض الظهر - ورفعنا لك الذكر). إنه كلام لا عاطفة فيه، وترشح منه حيادية سلبية أقرب ما تكون إلى معنى المنّة. وفوق ذلك فإن المُخاطب لا يبدو معنياً بالمُخاطب، ولا تربطه به أيّ علاقة ذات قيمة. ومثل ذلك سيكون الحال لو افترضنا الكلام بغير (ال) التعريف الداخلة على الأسماء في الفواصل: (ألم نشرح لك صدرًا - ووضعنا عنك وزرًا - الذي أنقض ظهرًا - ورفعنا لك ذكرًا)، بل إن هذا الاحتمال أبعد في دلالاته السلبية؛ بسبب المعاني المنوطة بالتنكير، ناهيك عن ارتباط المنّة بالمرّة الواحدة التي يوحي الكلام بأنها لا تتكرر. وليس شيء من هذه المعاني السلبية تجده في النص القرآني، ولو بحثت عن الذي جعل هذه المعاني بحكم المعدوم لوجدته يأتيك من ارتباط الكاف بالأسماء في فواصل الآيات.

ولو عدنا إلى سورة (الضحى)، وتدبرنا باقي الأصوات التي انتهت بها فواصل الآيات فإننا سنقع على معاني أخرى مختلفة؛ ففي قوله تعالى: (فأما اليتيم فلا تقهر\* وأما السائل فلا تنهر) [الضحى، 93/10-9] نلاحظ أن صوت الألف - المشرعة إلى الفضاء - الذي بقي ملازمًا لفواصل الآيات منذ بداية السورة قد توقف، وجاء بدلاً عنه صوت الراء الذي يتكرر في آيتين متلازمتين. والعلة من ذلك أن صوت الراء يقوم هنا بما لا تقوم به الألف؛ لأن مراد النص من الآيتين اختلف عن مراده من سابقاتها؛ فما سبق كان في مجمله تطييبٌ لخاطر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتطمينٌ لقلبه؛ مما اقتضى الصوت اللين للألف المشرعة، كما قد أشرنا، أما هاتان الآيتان، ففيهما ينتقل مُتَعَلِّقُ الاطمئنان من قلب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى قلب اليتيم والسائل، ويتحول الرسول صلى الله عليه وسلم من محتاج إلى الطمأنينة إلى باث لها، فكأن النص يقول لرسول الله: كما أدخلنا الطمأنينة إلى قلبك يا محمد، وخصصناك بها، جاء دورك لتبث الطمأنينة في قلوب محتاجيها؛ كالسائل واليتيم.

وقد بُني تركيب الآيتين على أسلوب النهي الدال في السياق العام للآيات على ما يشبه الأمر، مع تقديم المفعول على فاعله، وهو أسلوب قويّ في دلالاته<sup>21</sup>. فمن أجل القوة في الطلب جاء السكون على الراء في آخر الفعل المضارع المجزوم؛ لتأكيد التشديد والحرص، مشاكلةً لمعظم أفعال الأمر التي تُبنى على السكون من أجل الحزم الكائن في أسلوب الأمر. والراء صوت ذلعي

21 مما يدل على قوة تركيب الجملة البدء بالفاء التي غيّرت مجرى الكلام، وتقديم المعمول على عامله خروجاً على مشهور القاعدة، ودخول (لا) الناهية على الفعل المضارع.



يخرج من طرف اللسان، أقرب ما يكون إلى ظهره، ما بين رأسه وما يحاذيه من اللثة<sup>22</sup>. ومن أهم صفاته الدالة أنه مجهور، وهي صفة يشترك فيها مع سواه، بيد أن له صفة لا يشاركه فيها أي من الأصوات، وهي (التكرار)، وقد يسمى (التكرير)، وهي صفة يُقصد بها أن الصوت يتكوّن من تكرار ضربات اللسان على اللثة تكراراً سريعاً<sup>23</sup>. ولك أن تدرك ذلك إذا جرّبت أن تلفظ صوت الراء ساكناً فإنك تجد أن لسانك لا يكاد يقف، كأنك تلفظ الحرف مرات متتالية متكررة، فإذا تأملت بعد ذلك مراد الآيتين لوجدت أن الطلب وقع على عدم قهر اليتيم وعدم نهر السائل، وذلك ليس لمرة واحدة، بل على أن يكون ذلك سبباً ونهجاً دائماً متكرراً، فحيثما حضر اليتيم اقتضى الرأفة، وحيثما حضر السائل اقتضى التلطف، على نحو متكرر بتكرار حضورهما. فهل أدل على معنى التكرار في الطلب من صوت الراء التكراري الذي جعلته الآيتان ختاماً لها؛ زيادةً في القوة، بحيث يقف على دلالاته القارئ والسامع على نحو سواء؛ لأنه كالنقرة الأخيرة في إيقاع الآيتين؟!

والأمثلة على دلالات الأصوات في بدايات السور والآيات وفي منتهاها كثير لا يكاد ينحصر، لأنه يجري على آي القرآن الكريم كله<sup>24</sup>.

ومع وجاهة القول بضرورة النظر إلى قيمة الصوت ضمن نظام تركيب، لا خارجه، أسوةً بالكلمة فإنه لا بد من احتراز مهم جداً، وهو التأكيد على اختصاص (الكلمة) بكييفيات ضمن هذا الإطار لا تصلح للصوت؛ لدلالاتها على معنى، وإن لم ترتبط بعلاقة ضمن تركيب محدد، بخلاف الصوت الذي ليس له ذلك. فهذا الاختصاص جعل من الممكن لدى بعض المناهج التحليلية أتباع ما يسمى بالآلية (الكلمات المفاتيح)<sup>25</sup>؛ للوصول إلى روح النص، إن صح التعبير، فهي إذا عثرت - عن طريق الإحصاء - على كلمات تتردد في نص ما بكثرة لافتة فإن ذلك دال عندها على أن هذه الكلمات هي محور النص. مثال ذلك قوله تعالى: (وإذ قال ربك للملكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون - وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين - قالوا

22 ينظر: قدور، أحمد، مدخل إلى فقه اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، 1999م، ص 187.

23 يُنظر: الصيغ، عبد العزيز، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، بيروت - دمشق، 2000م، ص 183.

24 لعل ما أشار إليه محمد الحسناوي في خصائص فواصل القرآن الكريم يصح أيضاً في حق نظم الأصوات في القرآن الكريم كله، ألا وهو "التعبير الموسيقي بحروف ذات إحاء لا بكلمات ذوات دلالات محددة". الفاصلة في القرآن، ص 205.

25 تُستعمل هذه الآلية في المدرسة الأسلوبية وما تفرع عنها. يُنظر: عياد، اللغة والإبداع، ص 88-87.

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم - قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون [البقرة 2 / 33-30]. ففي الآيات شيوع واضح للفظ (العلم) وتوابعها، مما يدل على أن العلم هو محور المقطع النصي كله. ولو أعدنا قراءة الآيات سنرى أن العلم هو، فعلاً، محور النص؛ فيسبب افتقار الملائكة للعلم الذي تعلّمه آدم كان منها ما كان بحقه، حين ظنّت به السفك والإفساد. وبما لديه من العلم فضل آدم على الملائكة في هذا الموقف. وبالعلم سجّدت الملائكة لآدم سجود تقدير. وبالعلم اختص آدم بالخلافة على الأرض.

غير أن مثل هذه الآلية في التعامل مع الكلمة لا نستطيع أن نركن إلى استعمالها بحق الصوت - ولا سيما في القرآن الكريم - لذات الغرض الذي جعلت من أجله بحق الكلمة، إلا بكثيرٍ من التحفظ، وعلى سبيل الاستئناس فحسب؛ فالذي سوّغ استعمالها للكلمة بتلك الدلالة في النص هو استئثار الكلمة بمعنى قبل دخولها إلى النص، مما يمكن معه القول ببقاء ظل من هذا المعنى داخل النص يمكن الاعتماد عليه، وهذا غير متحقّق مع الصوت، الذي ليس له معنى بذاته خارج التركيب، إلا على سبيل الإيحاء.

ولو رمنا أن نفعل مثل ذلك مع الصوت فإننا واقعون، لا محالة، في لبس كبير؛ ففي سورة (القارعة)، مثلاً، يمكن أن نلاحظ تكرار أصوات ثلاثة حروف على نحو يفوق غيرها في السورة (مع احتساب الحرف المشدد صوتين لا صوتاً واحداً): الميم (تسع عشرة مرة)، والنون (إحدى عشرة مرة)، واللام (عشر مرات). وهذه الحروف الثلاثة تُعدّ من حروف الذلاقة اللينة الرخوة، أو متوسطة الرخاوة. فلو أردنا الآن أن نجعل منها دليلاً يقودنا إلى محور النص ومعناه الأساسي لوقعنا في حيص بيص! إذ الحروف تدل على اللين والرخاوة، على حين تبدو السورة مقوِّدة بصوت القرع منذ أول كلمة فيها (القارعة)، والمشهد كله شديد في صورته ومعانيه: (الجبال تتفتت كالقطن، والناس تتبعثر في الفضاء كالفراش)، وشديد في أصواته أيضاً: (قرع في أوله، وقرع آخر من ثقل كفة الذنوب في الميزان)، وقد أثرت القاف، وهي من حروف القلقلة، في نقل هذا الصوت وتصويره على نحو ملموس محسوس، ولا سيما حين تكررت في بداية السورة، يتلوها مد صاعد بالألف، يعقبه عين (القارعة)، وكذلك حين جاءت مضمومة في صيغة البناء للمجهول (تُقلّت موازينه). وأي محاولة لإعطاء تفسير من جهة المعنى لسيطرة الأصوات الثلاثة (الميم والنون واللام) سيكون مشوباً بقدر كبير من التكلف والتعسف.

على أن ذلك لا يعني انتفاء أية دلالة لسيطرة الأحرف الثلاثة في السورة، ولكنها دلالة لا تتعلق بالمعنى، بل تتعلق بوظيفة أخرى من وظائف الصوت، تعمّ القرآن الكريم كله؛ فلقد أشار عدد من الدارسين إلى أن أكثر الأصوات شيوعاً في القرآن الكريم هي (النون، الميم، واللام)،

وهي أصوات ذلقية، كما أن أكثر الأصوات شيوعاً في فواصل القرآن الكريم هي: (النون 3152 مرة، ثم تليها الميم 742 مرة، ثم الراء 710 مرة، وبعدها باقي الأصوات بفارق كبير يصل إلى 400 مرة؛ فأقرب صوت بعد الراء هو الدال 308 مرة)<sup>26</sup>. والنون والميم والراء أصوات ذلقية أيضاً! فلو اختار باحث مقطعاً من القرآن الكريم وخرج - بنتيجة الإحصاء - إلى أن الصوت الذي يتردد بكثرة في النص هو الميم أو اللام أو النون، أو كلها مجتمعة، وراح يتكلف العليل والمسوغات عن علاقتها بموضوع المقطع، من غير أن يأخذ بعين التقدير العلة التي شاعت من أجلها هذه الأصوات في القرآن الكريم، وفي كلام العرب عامة، فإنه سيخرج عن الهدف ويجانب الصواب، ولنا في مثال سورة القارعة السابق خير دليل على الذي نقول.

ولا يعني ذلك تعذر استعمال الإحصاء بحق الأصوات، فالإحصاء آلية مهمة لا يمكن الاستغناء عنها في هذا المجال، شريطة أن نتحرز في طبيعة الوظائف التي تؤديها الأصوات، في القرآن الكريم، قبل أن نبادر إلى تعليل دلالات الإحصاء ونتائجها. وأمر آخر يحسن الإيماء إليه هنا، وهو أن تلك الآلية المتبعة في الإحصاء ليست ذات جدوى في دلالتها على المعنى، وغيرها أحق منها لتلك الدلالة.

وليس يكتمل التحليل البلاغي للأصوات في القرآن الكريم من غير النظر في باب الإيقاع، وهو باب متسع كثير المزالق؛ لتشعب معنى الإيقاع<sup>27</sup>، ومع ذلك فهو كبير الفائدة عظيم الإشارة على الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم؛ إذ يُنظر إلى أصوات الحروف على أنها نغمات موسيقية تتألف على نحو مخصوص في الصيغ والتراكيب والجمل، لتؤثر في المتلقي تأثيراً موسيقياً انفعالياً ممتعاً، من غير أن يكون هذا التأثير مستقلاً عن دلالتها المعنوية. وقد عمل على الإيقاع في القرآن الكريم كثير من الدارسين<sup>28</sup>، ولاسيما في الفاصلة القرآنية<sup>29</sup>.

26 ينظر: الحسنوي، الفاصلة في القرآن: 296.

27 لمراجعة تعاريف الإيقاع المختلفة ينظر: موافي، عبد العزيز، قصيدة النثر من التأسيس إلى المرجعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006م، ص 322-359. ورتشاردز، أ.أ، مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005م، ص 185-196.

28 ينظر على سبيل التمثيل: المطعني، عبد العظيم، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م، 1/296 والإيقاع عنده صنو النغم. والعزاوي، التنغيم اللغوي في القرآن الكريم، ص 110-104.

29 ينظر على سبيل المثال: الحسنوي، الفاصلة في القرآن الكريم؛ فقد أفرد لإيقاع الفواصل فصلاً كاملاً مهماً، ص 175-284.

ولا تظن أن القول بـ(متعة) الإيقاع في القرآن الكريم يتعارض مع دلالة بعض آياته على الخوف من القيامة، أو على أهوالها، فذاك شأن آخر؛ لأن جمال التعبير في القرآن الكريم ليس شيئاً تقتضيه مواقف الرحمة دون الغضب، أو مواقف الترغيب دون الترهيب، كما أنه ليس يمنع الكاتب أن يُجَمِّل من أسلوبه مهما كان موضوع كتابته - ولله المثل الأعلى.

يقوم النظر في تحليل الإيقاع الصوتي على ملاحظة النظام المتكرر للبنى الصوتية<sup>30</sup>، ثم النظر في وظيفة هذا النظام؛ إذ لا يخلو من أحد وظيفتين؛ وظيفة إيقاعية بحتة تخاطب الحس الإيقاعي والانفعالي للمتلقي، ووظيفة تتعلق بمعنى البنية والنص.

فانظر إلى الآيات الثلاث الأولى من سورة (القارعة): (القارعة) - ما القارعة - وما أدراك ما القارعة) [القارعة، 101 / 3-1] فإنك لا بد ستلاحظ تكراراً واضحاً لبنية صوتية واحدة، هي لفظ (القارعة)، وإذا دقت النظر أكثر فستجد أن هذا التكرار يتبع نظاماً محددًا تتكرر فيه كل آية بصفتها بنية صوتية متكاملة؛ فالآية الثانية استحضرت البنية الصوتية للآية الأولى كاملةً، وجعلتها في فاصلتها، والآية الثالثة استحضرت البنية الصوتية للآية الثانية كاملةً وجعلتها في فاصلتها، فبدا للمتلقي من الوهلة الأولى أن المتكرر هو لفظ (القارعة) فقط، على حين أن المتكرر هو البنية الصوتية الكاملة لكل آية. ويمكن تمثيل ذلك على النحو الآتي:

{ أ - ب [أ] - ج (ب [أ]) }

وهذا التكرار، كما هو واضح، تكرارٌ مُنظَّم محسوب، ويتبع قاعدةً محددة، ولذلك فإنه يترك في النفس أثراً إيقاعياً واضحاً، مردّه إلى لذة سماع الصوت أكثر من مرة على نحو مُنظَّم، وتبعاً لفواصل عددية محددة، تُشكِّل توافقاً على نحو ما<sup>31</sup>، بحيث يظهر أن هناك سلسلة من البنى الصوتية «تعود مرات متساوية، وفي أزمنة متساوية... فإذا سمعتها الأذن شعرت [باللذة]<sup>32</sup>... فهي بعد كل انسجام تنتظر الانسجام الذي يليه... وهذا الترجيع لا يخلو في ذاته من فتنة»<sup>33</sup>. ونظام الترجيع المنظَّم يتضح لك إذا نظرت في كيفية تكرار البنية الصوتية (القارعة) في الآيات؛ ففي الآية الأولى هناك بنية واحدة هي (القارعة)، وفي الآية الثانية هناك بניתان، تأتي في أحدهما

30 على أساس أن أبسط تعريف للإيقاع هو أنه "تردد ظاهرة صوتية بانتظام، على مسافات متقاربة زمنياً." موائي، قصيدة النثر، ص 322.

31 ينظر: جويو، جان ماري، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ترجمة: سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، بيروت، 1965م، ص 177.

32 وردت في النص الأصلي (الطرب) لأن الكاتب يتكلم على تلقي الشعر، وغيرناها بمناسبة القرآن الكريم.

33 جويو، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ص 177 - 178.

(القارعة)، وفي الآية الثالثة ثلاث بُنى، تأتي في آخرها، أيضاً، (القارعة)، فكل آية تزيد على سابقتها ببنية، وتنتهي بـ(القارعة)؛ فالنص بدأ بواحدة، ثم جعلها اثنتين، ثم ثلاث؛ أي: إنه تدرّج رويداً رويداً، من الواحد حتى الثلاثة؛ أي: من الأقل صعوداً نحو الأكثر.

أما العلة التي من أجلها كرّر النص البنية الصوتية (القارعة) فتتعلق بمعنى (القارعة)، والمراد بها في هذا السياق القرآني يوم القيامة، وُسِّمَت قارعةً لأنها تفرع الآذان بصوتها القوي الذي يُذهل النفوس. ولا يكون الصوت قرعاً إلا إذا كان شديداً ومتكرراً. فلأجل الشدة والتهويل جاء تكرار اللفظ، فذاك قمين بالدلالة على (التفخيم والتعظيم والتهويل) - هذا ناهيك عن صوت القاف مع الراء والعين - ولأجل تكرار القرع جاء ترجيع صوت القارعة ثلاث مرات. فأكمل للنص مراده من هذا الوجه<sup>34</sup>.

ثم عاد النص القرآني، في آخر آيتين من السورة، فذكرنا بالنظام الذي ورد في الآيات الثلاث الأولى؛ وذلك من خلال قرينة التماثل - شبه الكامل - بين الآية ما قبل الأخيرة «وما أدراك ما هي» والآية الثالثة «وما أدراك ما القارعة»، ولكنه استثمر النظام هاهنا على نحو معكوس؛ بحيث أصبح التدرّج من الأكثر نحو الأقل (وما أدراك ما هي \* نار حامية) [القارعة، 11-10/101] ، فتوقّع المتلقي أن يستمر النظام المعكوس؛ بحيث تكون الكلمة الأخيرة المتوقعة هي (القارعة)، قياساً على الآيات الثلاث الأولى في مبتدأ السورة، ولكن النص لم يترك النظام يستمر، فبدأ كأنه يريد أن يشير دون أن يصرح، ويومئ دون أن يقول. ولذلك لا يبدو غريباً أن يستحضر المتلقي في نفسه - على نحو لا شعوري وانسجماً مع النظام - كلمة (القارعة)، لأنه افترض أن النص سيكون: "وما أدراك ما هي - نار حامية - القارعة"، فيكون النص عندئذ كالبنية الدائرية المغلقة:

(1 - 2 - 3 | 3 - 2 - 1)

وهذه البنية المغلقة إنما تجسد الدلالة العامة لسورة القارعة، تلك الدلالة التي تشير، من جهة، إلى حتمية وقوع القارعة، بحيث تبدو كالدائرة المغلقة التي لا فرار منها، كما تشير، من جهة أخرى، إلى صوت القارعة المتكرر الشديد الذي يحيط بالناس إحاطة الدائرة بالمعصم.

وبالعودة إلى المثال المتعلق بمجيء الكاف الساكنة في فواصل آيات سورة (الشرح) - يمكن أن نلاحظ الإيقاع المتوالي الذي يظهر من ترداد صوت الكاف، قبل مجيئه في حرف الفاصلة بأربع أصوات، على نحو متكرر في كل آية من الآيات المقصودة:

34 هناك آيات أخرى تقوي النظر في دلالة التكرار، ولكنها آيات غير صوتية، مثل السؤال الذي جاء في الآية الثانية، والتشويق الذي أعقبه في الآية الثالثة. ومثل ذلك التنوع بين الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي.

[ألم نشرح لك - - - ك] [ووضعنا عنك - - - ك] [ورفعنا لك - - - ك]  
فكأن الكاف الأولى تأتي مُمهّدةً لأختها في الفاصلة، فيكون وقعها أطف في النفس وأوقع في الأذن؛ بسبب المهاد، فمن شأن النفس أن ترتاح للنغم المكرر؛ لعلّة تتعلق بالتكرار المنظم للصوت، وما يثيره في النفس من ارتياح تطريبي، وأخرى تتعلّق بتوافق تكرر النظام الصوتي مع التوقع اللاشعوري للمتلقّي، ”فتتابع المقاطع على نحو خاص، سواء كانت هذه المقاطع أصواتاً، أو صوراً للحركات الكلامية، يهيئ الذهن لتقبّل تتابع جديد، من هذا النمط دون غيره“<sup>35</sup>، فيتطابق التوقع الذهني مع الصورة الصوتية المتحققة للبنية المكررة، (وهذه وظيفة إيقاعية بحثة). ثم إن تكرار صوت الكاف على نَهج واحد، بحيث يفصل بين جرس صوتها الأول والثاني ثلاثة أصوات أخرى مختلفة هو نظام تكراري إيقاعي يأخذ شكل متوالية محددة. وأهم ما في دلالات المتوالية الإيقاعية أنّها تترك انطباعاً في النفس على أنّها مستمرة غير منقطعة، فيكون المعنى من الآيات أن هذه النعم التي أنعمت بها عليك يا محمد هي من قبيل النعم المستمرة التي لا نهاية لها (وهذه وظيفة ذات صلة بالمعنى العام للبنية).

بقي من آلية العمل في الأصوات، من أجل التحليل البلاغي، مسألة لا تخلو من خلاف، وهي اشتراط البدء بدراسة النص بلاغية لغوية تركيبية قبل الشروع في تحليل الأصوات فيه! فالقول بعدم ضرورة هذا الاشتراط مبني على أساس أن دارس الأصوات يصرف وُكده في التحليل البلاغي للأصوات إلى ثلاثة جهات: جهة التمكين (الاختيار والتوزيع)، وجهة دلالة الصوت من حيث الإيحاء على المعنى (الأونوماتوبيا - onomatopoeia)، وجهة الإيقاع، وهي كلها غير محتاجة لاشتراط كهذا، فعلى أي أساس إذن بُني هذا الاشتراط، ولأيّ غاية جُعِل؟! لا يخلو البدء بالدراسة التركيبية البلاغية من أحد احتمالين؛ إما أن تكون ذات صلة وأثر وفائدة للدراسة التحليلية للأصوات، وإما ألا تكون؛ فعلى الوجه الأول يكون اشتراط وجودها صحيحاً، وعلى الوجه الثاني لا نعدم أن تعين هذه الدراسة على فهم أكبر للنص المدروس، مما قد يساعد في تحليل أصواته بشكل غير مباشر. ولذلك فإننا نرى أنّ هذا الشرط أساسي لكل من يروم تناول الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم بالتحليل البلاغي. وذلك لأن هذه الدراسة تمكن الدارس من استيعاب النص على نحو أفضل، ولاسيما بسبب الصلة بين التحليل البلاغي للأصوات وبين التحليل البلاغي للتركيب اللغوي.

وبناء على ذلك يمكن القول إن أي دراسة بلاغية تتعلق بالظاهرة الصوتية في القرآن الكريم لا بد أن تقوم على أربعة أركان: البدء بدراسة النص بلاغية لغوية تركيبية، ثم استثمار ذلك

في دراسة الوظيفية التركيبية للأصوات (شبكة العلاقات)، ثم دراسة الأصوات من جهة دلالتها على المعنى (الأونوماتوبيا)، وأخيراً دراسة الأصوات من جهة الإيقاع.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

ابن الأثير الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر أرناؤوط، مكتبة الحلواني ودار البيان ومطبعة الملاح، د.م، ج8/1972م.

الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود شاكر، مطبعة المدني - دار المدني، القاهرة-جدة، 1992.

جويو، جان ماري، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، ترجمة: سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، بيروت، 1965م.

الحسناوي، محمد، الفاصلة في القرآن، دار عمار، عمان، 2000م.

رتشاردز، أ.أ، مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2005م

السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987م.

الصيغ، عبد العزيز، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، بيروت - دمشق، 2000م.

ابن عادل، أبو حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

العزوي، سمير، التنعيم اللغوي في القرآن الكريم، دار الضياء، عمان، 2000م

عياد، شكري، اللغة والإبداع، انترناشيونال برس، القاهرة، 1988.

الفراء، أبوزكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شليبي، دار السرور، بيروت، 1955م.

قدور، أحمد، مدخل إلى فقه اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، 1999م.

قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، د.ت.

ابن القيم، بدائع الفوائد، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، وآخران، مكتبة نزار مصطفى الباز،

مكة المكرمة، 1996م.

المطعني، عبد العظيم، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992م  
مطلوب، أحمد - معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت،  
1996م.

الهدليّون، ديوان الهدليين، سلسلة المكتبة العربية، تصدرها: الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية  
العربية المتحدة، 1965م  
الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت،  
د.ت.

ويس، أحمد محمد، الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، المؤسسة الجامعية للدراسات  
والنشر، بيروت، 2005م.

اليافي، نعيم، قواعد تشكّل النغم في موسيقى القرآن، مجلة التراث العربي، العدد 16-15، اتحاد  
الكتاب العرب، دمشق، 1984م.

## KAYNAKÇA

Azzavi, Semir. et-Tenğim'ul Lügavi Fi-l Kur'an'il Kerim. Amman: Dar-ul  
Diya, 2000.

Cezeri, İbni Esir. Cami'ul Usul Fi Ahadis'i el-Resul. y.y.: Dar-ul Beyan,  
1972.

Curcani, Abdulkahir. Delail-ul İ'caz. Cidde: Dar-ul Medeni, 1992.

Hasnevi, Muhammed. el-Fasile Fi-l Kur'an. Amman: Dar Ammar, 2000.

Hezilyyun. Divan'ul Hezliyyin. BAC: Silsilet'ul Mektebet'il Arabiyye,  
1965.

Mat'ani, Abdulazim. Hasais'ut Ta'bir-il Kur'ani ve Simatuh'ul Belağiyye.  
Kahire: Mketebet-u Vehbe, 1992.

Yafi, Naim. Kava'idu Teşekkül'in Nağm Fi Musika'l Kur'an. Dımaşk:  
İttihad'ul Küttab'il Arap, 1984.

Nisaburi, el-Vahidi. Esbabu'n Nuzul. Beyrut: Alem'ul Kutub.

Sayğ , Abdulaziz. el-Mustalah'us Savti Fi-d Dirasat'il Arabiyye. Dımaşk:  
Dar-ul Fikr, 2000.



- Suyuti, Celaleddin. el-İtkan Fi Ulum'il Kur'an, Beyrut. y.y.: el-Mektebet'ul Asriyye, 1987.
- İbni Adil. el-Bab Fi Ulum'il Kitap. Beyrut: Dar-ul Kutub'il İlmîyye, 1998.
- İbni Kayyim. Bedai'ul Fevaid. Mekke: Mektebet'u Nizar Mustafa el-Baz, 1996.
- İyad, Şükri. el-Luğa ve'l İbda'. Kahire: İnternational Press.
- el-Ferra. Me'an'il Kur'an. Beyrut: Dar-s Surur, 1955.
- Juyu, Can Mari. Mesalil-u Felsefet'il Fenn'il Muasira. Beyrut: Dar-ul Yaka-zat-il Arabiyye, 1965.
- Kaddur, Ahmet. Medhal İla Fıkh'il Luğat'il Arabiyye. Dımaşk: Dar-ul Fıkr, 1999.
- Kutup, Seyyid. Fi Zilal'il Kur'an. Beyrut: Dar-ş Şuruk.
- Matlub, Ahmet. Mu'cem-ul Mustalahat'il Belağiyye ve Tatavvuruha. Beyrut: Naşirun, 1996.
- Rechardes. Mebadi-un Nakd'il Edebi ve'l İlmi ve'ş Şi'r. y.y.: el-Meclis-i Ala Li's Sakafe, 2005.
- Veys, Ahmet Muhammed. el-İnzıyah Min Menzur'id Dirasat'il Uslubiyye. Beyrut: el-Muesseset'ul Cami'yye Li'd Dirasat ve'n Neşr, 2005.



# Büyük Selçuklular Öncesi Kelam Ekollerine Genel Bir Bakış\*

İlhan BARAN\*\*

Geliş Tarihi: 21.09.2017, Kabul Tarihi: 30.10.2017

Öz

Hz. Peygamber devrinde ve siyasi istikrarın güçlü olduğu sonraki dönemde Müslümanlar arasında itikâdî bir ayrışma söz konusu değildir. Hz. Ali döneminde gerçekleşen Tahkim olayı ilk itikâdî farklılaşmayı sergileyen Haricilerin doğmasıyla sonuçlanmıştır. Bu harekete bir tepki olarak da ircâ fikri neşet etmiştir. Söz konusu konular, süreç içerisinde siyasi bağlamından kopmuş ve farklı İslam coğrafyalarındaki ilim meclislerinde tartışılmaya başlamıştır. Öte yandan yeni fethedilen yerlerde karşılaşılan dinler ve felsefi akımlar, Müslümanları, Selef'in kullanmadığı farklı argümanlar kullanmaya zorlamıştır. Ayrıca onların gündeminde olmayan birçok tartışmayı da içlerine taşımıştır. Bunlardan olan "müteşâbih ayetler" ve "kelâmullah" konuları, akli, nassa önceleyen Mutezile ve literal okuyucu Hanbelîler gibi fırkaların birbirinden kalın çizgilerle ayrılmasına neden olmuştur. Önderleri Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra daha da katılan Hanbelîlerin ifadelerinde tecsim ve

\* Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda yapılan "Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, (ilhanbaran21@hotmail.com).

teşbihe varmaları, Mutezile'nin ise akılcılıkta aşırıya kaçıp "aklî şeriat" söylemini geliştirmesi, Eş'ariyye ve Mâtûridiyye adlarıyla Ehl-i Sünnet'i temsil eden vasat iki ekolün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Eş'ariyye'nin, Mâtûridiyye'nin aksine merkez İslam coğrafyasında doğması ve Mutezile ile yoğun mücadelesi onu ön plana çıkarmıştır. Eş'ariyye ve Mutezile arasındaki etkileşim, onların da müteşâbih ayetleri tevil etmesiyle sonuçlanmıştır. Bunun neticesinde Hanbelîlerin düşmanlığını celp etmiş ve baskıya maruz kalmıştır. Fakat Nizamülmülk ile birlikte Büyük Selçuklular tarafından desteklenecek Eş'arîler, Hanbelîlerle zaman zaman çatışmaların yaşandığı Ehl-i Sünnet'i temsil mücadelesi içine girerek onlara galebe çalacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, , Kelâmî Ekoller, Mutezile, Eşârîlik, Hanbelîlik, Büyük Selçuklular.

## An Overview of the Sects of the Kalam before Great Seljuks

### Abstract

During the time of His Holiness Muhammad and the following period of strong political leadership, there were no disintegration between the Muslims based on faith. With the event of Arbitration (Tahkim) that occurred in the period of His Holiness Ali, the first differentiation in faith was born with the Kharijites. As a reaction to this movement, the idea of execution (icra) came into existence. These ideas alienated from their political context in time and began to be discussed in the scientific assemblies in different Islamic lands. On the other hand, religions and philosophical movements encountered in the newly conquered lands forced Muslims to use different arguments that predecessors did not use. They also conducted several discussions that were not on the agenda of predecessors. The topics of "cognate verses" and "the word of God" have led to the separation of the parties such as Mutezileh that prioritized mind before dogma and Hanbelis who were literary readers with permanent lines. The approach of Hanbelis, who hardened after the death of their leader Admed bin Hanbel, towards embodiment and similitude, and excessive rationalism of Mutezile who developed the rhetoric of "rational sharia," led to the development of two mediocre schools that represented the followers of Sunnah under the names of "Esharriyah" and "Maturiddiyah." The fact that Esharriyah was born in central Islamic lands and its struggle against Mutezile made it more prominent. The interaction between the Esharriyah and Mutezile in the process resulted in their transliteration of the cognate verses as well. Thus, it made Hanbelis an enemy and they received a pressure from the Hanbelis. However, the Eshariyah were supported by Nizam al-Mulk and Great Seljuks and started a struggle to represent the followers of Sunnah where they had to fight the Hanbelis and prevail.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Kalamî schools, Mutezile, Eshariyah, Hanbelism, Great Seljuks.

## GİRİŞ

Büyük Selçuklular'dan önce hüküm süren Samanoğulları Devleti'nde yaşayan Türkler arasında yayılan İslam, Sünnî İslam'dı.<sup>1</sup> Oysaki Samanoğulları'nın Fars kökenli olmalarından ötürü Şiîliğe temayül göstermeleri beklenmekteydi. Fakat onlar Sünnî İslam'ı yaymaya gayret etmiştiler. Zira bu devletin hükmettiği coğrafyada yaşayan Türkler, Sünnîlik üzerinden İslam ile tanışmışlardı. Öte yandan bu devletin fakihleri, Semerkant'ta doğan ve faaliyet gösteren Ehl-i Sünnet önderlerinden İmam Mâturîdî'nin<sup>2</sup> etki alanındaydı. Zaten Türklerin göçebelik üzerine kurulu yalın hayat tarzlarına uyan da Şiîliğin aksine, karmaşık bir din anlayışı sunmayan Sünnîlikti. Toplum olarak yeni Müslüman olmalarından ötürü de gerek İslam'ın gerekse Sünnîliğin ateşli savunucuları oldular. Bu nedenle Sünnî olmayan bir hükümdarı kolay kolay kabul edemezlerdi. Nitekim öyle de oldu. Nasr b. Ahmed es-Sâmânî, İsmâîlîliği benimsediğinde Türk askerler onu tahtan indirdi.<sup>3</sup>

Selçuklular, hicri dördüncü asrın son çeyreğinde yaşanan kalabalık ve otlakların azlığından Türkistan bozkırlarından çıkıp İslam diyarına doğru hareket ettiler. İlk dönemlerde Maverâünnehir'e yerleşen Selçuklular,<sup>4</sup> burada İslam dini ile şereflendiler. Söz konusu bölgede hüküm süren Samanilerin mezhebi olan Hanefîliği ve Mâturîdî Sünnîliği benimsediler.<sup>5</sup> 375/985 yılında Cend şehrinde Mâverâünnehir'in diğer bölgelerine göçmek zorunda kaldıklarında, kondukları bölgelerdeki fikir hareketlerin etkilendiler<sup>6</sup> ve Samanoğulları Devlet'inde güçlü olan Sünnîliğin savunucuları oldular.<sup>7</sup> Bu

- 1 Edward Braun, *Târîhü'l-edebe fi İrân mine'l-Firdevsî ile's-Sâdi*, çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî, (Mısır: Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, trz.), 211.
- 2 Ebû Muhammed b. Adulkadir b. Muhammed el-Karşî el-Hanefî b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhirü'l-mudâie fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Huluv, (Cize: Daru Hecer, 1993), 3: 360.
- 3 Bkz. Nizamülmülk et-Tûsî, *Siyâsetnâme*, çev. Yusuf Bekkâr, (Amman: Mektebetü'l-Üsretü'l-Ürdüniyye, 2012), 253-258.
- 4 Ebû Bekir Necmüddin Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr fi târîhi'd-devleti's-Selcûkiyye*, çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî-Abdünnaim Muhammed Hasaneyn-Fuad Abdülmü'ti es-Seyyâd, (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sakâfe, 2005), 145.
- 5 Vasiliy Vladimiroviç Barthold, *Târîhü'l-Türk fi'l-Asye'l-vustâ*, çev. Ahmed Said Süleyman, (Mısır: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1996), 127.
- 6 Kışın Nur Buhârâ, yazın ise Suğdu Semerkant'a konmaları onları Sünnîliğin iki önemli merkezi Semerkant ve Buhârâ etrafında yaşamalarını sağlamıştı. (Bkz. Râvendî, *Râhatü's-sudûr*, 145.)
- 7 Barthold, Selçukluların Hanefîliği, bu mezhebin hakim olduğu Sâmaniler'den aldığını, Karahanlılar'dan çok daha fazla Sünnîliği savunduğunu ve Hanefîlik konusunda mutas-

durum onların devletleştikten sonra güttükleri politikalarda da etkili oldu. Bu nedenle Selçukluların söz konusu dinî-mezhebî politikalarını anlamak için öncesinde yaşanan gerek teopolitik gerekse kelâmî mezhep hareketlerini incelenmenin zorunlu olduğu kanaatindeyiz. Fakat bir makalenin sınırlarını aşacağı endişesi ve yeterli derinliğin sağlanamayacak olması yukarıda dile getirilen mezhep hareketlerinin iki ayrı makale şeklinde ele alınmasını uygun kılmaktadır. Biz de bu çalışmamızda Büyük Selçuklular öncesi kelâmî mezhep hareketlerini genel hatlarıyla ele almaya çalışacağız.

### 1. İSLAM TARİHİNDE SİYÂSÎ SÂİKLERE BAĞLI İTİKÂDÎ ALANDAKİ İLK AYRIŞMALAR

Gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse vefatından sonraki siyasi istikrarın güçlü olduğu dönemde sahabe neslinin kelâmî konuları tartışıklarına ve Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerini yorumlayıp tevil ettiklerine dair bir veri bulunmamaktadır. Onlar, Allah'ın zâtı veya sıfatlarıyla ilgili herhangi bir fikir belirtmemiş, Müslüman bireyin örnek kimliğini oluşturan ameli ve ahlaki konularla ilgilenmişlerdir. Bu doğrultuda da içtihatları ameli konularla sınırlı kalmıştır. Ne var ki Hz. Osman'ın katledilmesiyle Müslümanlar büyük bir sarsıntı yaşamış, bu hâdise, sonraki birçok olay ve tartışmanın zincirleme reaksiyonuna sebebiyet vermiştir. Siyasi saiklerle gerçekleşen olaylar, itikâdî tartışmaların yaşanması ve kelâmî ekollerin doğmasıyla sonuçlanmıştır. Hz. Osman'ın katlinin hemen ardından Hz. Ali'ye biat edilse de olaylar durulmamıştır. Bir taraftan Hz. Aişe, Talha ve Zübeyir ona karşı çıkarken, Muaviye ve taraftarları da valisi olduğu Suriye'de başkaldırmıştır. Sonuçta Müslümanlar arasında Cemel<sup>8</sup> ve Sıffin adıyla iki savaş yaşanmıştır. Tüm bunlara rağmen İslam toplumunda siyasi ayrılıklıkların dışında itikâdî bir farklılaşma görülmemiştir. Ne var ki Hz. Ali ve Muaviye ordularının karşı karşıya geldikleri Sıffin Savaşı'nda yenilmek üzere olan Muaviye ordusunun, mızraklarının ucuna Kur'ân sayfalarını takmaları ve bununla da Kur'ân'dan bir çözüm bulunması gerektiğini ima etmeleri üzerine savaşın seyri değişmiştir. Hz. Ali'nin ordusunda bulunan bir grup, onun, bu tutumun bir hile

sıp olduğunu ifade etmektedir. Barthold, *Târihü't-Türk fi'l-Asye'l-vustâ*, 127. Benzer ifadeler için Bkz. Braun, *Târihü'l-ede*, 211.

8 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 3:29; Ayrıca Cemel Vakası ve öncesinde yaşanan gelişmeler hakkında geniş bilgi için Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 3:12-59.

olduğunu söylemesine rağmen ısrarla Kur'an'ın hakemliğine başvurulması gerektiğini söylemiş ve onu tahkime ikna etmiştir. Ebû Musa el-Eş'arî (42/663) ve Amr b. As'ın (43/664) hakem olarak belirlendikleri Tahkim olayı Ali'nin aleyhine sonuçlanınca da bu kez aynı grup, Kur'an'ın hakemliğini isterken iki insanın hakem olmasını, geliştirdiği "La hükme illa lillah" sloganıyla reddettiğini söyleyip Hz. Ali'nin safından ayrılmıştır. Tahkim olayına iştirak eden herkesi tekfir eden bu grup, ana bünyeden ayrılan ilk fırka olan Haricileri oluşturmuştur.<sup>9</sup> Bu olayların (Müslümanın Müslümanı öldürmesinin) bir uzantısı olarak büyük günah meselesi, Müslümanların gündemini meşgul etmeye başlamıştır. Hz. Ali'den ayrılan Hariciler, büyük günah işleyeni tekfir etmiş<sup>10</sup>, böylece ilk itikâdî farklılaşmaya da neden olmuştur. Müslümanların tekfir edilmesine tepki olarak kimi inananlar, onların akibetlerinin nasıl olacağını bilmediklerini, ahiretteki durumlarını Allah'a ırcâ ettiklerini/bıraktıklarını söylemiş ve Mürcie adıyla anılmaya başlamışlardır.<sup>11</sup>

Bu tartışmalar süreç içerisinde siyasetten kopmuş farklı İslam coğrafyalarındaki ilim meclislerinde işlenmeye başlanmıştır. Bu meclislerden biri de tabiinlerin büyüğü Hasan Basrî'nin ders halkasıydı. Şehristânî'nin aktardıklarına göre Hasan Basrî'nin öğrencileriyle ders işlediği bir sırada yanına gelen biri, büyük günah işleyen bir kişi hakkında farklı görüşler olduğunu, kimisinin onu tekfir ederken kimisinin ise onu mümin saydığını söyleyip bu konuda onun görüşünü sorar. Bunun üzerine Vasil b. Atâ (131/748) hocası daha cevap vermeden büyük günah işleyen kimsenin küfür ve iman arasında bir konumda olduğunu söyleyip ders halkasından ayrılır.<sup>12</sup> Böylece etrafında toplananlarla birlikte Mutezile diye bilinecek mezhebin ilk nüvesini oluştururken bu ekolün beş ilkesinden biri olan "el-Menziletü beyne'l-Menziletayn" esasını ona kazandırır.

9 Taberî, *Târih*, 3:101-106, 113-114; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1:61-64, 167; Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. İbrahim Ramazan, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 78-79; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Kısra b. Salih Ali, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), 49, 134, 136.

10 Eş'arî, *Makâlât*, 1.168; Bağdâdî, *el-Fark*, 78-79; Şehristânî, *el-Milel*, 133,134.

11 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Beyrut: Daru Sadır, 2010), 480-481,482; Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları" *GÜÇİFD*, 2002, 1: 172.

12 Şehristânî, *el-Milel*, 76; Ayrıca Bkz. Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Kitâb el-Münye ve'l-Emel*, thk. Toma Arnold, (Haydarabad: y.y., 1316), 3-4.

Öte yandan Râşid halîfeler döneminden sonra iktidara gelen Emeviler, halîfenin seçiminde şuraya başvurmaya terk etmiş, halka, söz sahibi olmadıkları, yönetimin babadan oğula geçtiği baskıcı bir sistem dayatmışlardı. Ayrıca halka reva gördükleri zulmü de kendilerinin, Allah'ın yazdığı kadere göre hareket ettiklerini söyleyerek meşrulaştırmaya çalışmışlardı.<sup>13</sup> Böylece ilk cebri fikirler bu sayede ortaya çıkmıştı. Tıpkı büyük günah meselesinde olduğu gibi bu fikirlere tepkiler gecikmemiş, Ma'bed el-Cühenî (80/699) ve Gaylân ed-Dımaşkî (105/723), insanların yaptıkları eylemlerde özgür iradeleriyle hareket ettiklerini söyleyerek<sup>14</sup> Emevî yönetiminin, yaptıkları tüm yanlış ve zulümlerin yegâne sorumlusunun kendileri olduğunu dile getirmişlerdir. Nitekim İbn Kuteybe'nin aktardığı bir rivayete göre Hasan el-Basrî'nin yanına gelen Ma'bed el-Cühenî ve Atâ b. Yesâr "Ey Ebû Said, bu melikler Müslümanların kanını akıtıyor, mallarını alıyor ve alabildiğince zulüm yapıyorlar. Sonra da bu bizim yaptıklarımız Allah'ın kaderiyle tayin edilmektedir diyorlar." diyerek dert yakınmışlardır. Bunun üzerine Hasan el-Basrî "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar." diyerek tepkisini ortaya koymuştur.<sup>15</sup> Bunun yanında kaderi inkâr edenler, *Kaderiye* diye anılacak fırkanın ilk temsilcileri diye kaynaklarda yerini almışlardır.<sup>16</sup> Aslında sadece kader ile ilgili fikirlerinden dolayı bağımsız bir ekol sayılamayacak ilk Kaderîler, süreç içerisinde Mutezile'nin beş ilkesinin en önemlisi olan ve insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu da ifade eden "Adl" esasının temellerini atmışlardır.<sup>17</sup>

## 2. KÜLTÜREL SÂİKLERE BAĞLI FARKLILAŞMALAR VE MUTEZİLE'NİN DOĞUŞU

Yukarıda bahsettiğimiz siyasi olayların etkisiyle gelişen kelâmî düşüncelerin yanında Müslüman olmayan toplumlarla gerçekleşen kültürel etkileşimler sonucunda vukû bulan itikâdî tartışmalar da mevcuttur. Müslüman-

13 Ali Sâmi Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, (Kahire: Daru'l-Meârif, trz.), 1:314.

14 Mezkur şahıslar ve faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için Bkz. Abdunnasır Süt, *İslam D - şünçesinde İlk Muhalifler Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*, (Ankara: Fecir Yayınları, 2014), 54 vd.

15 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim el-Mervezî b. Kuteybe, thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: Daru'l-Meârif, trz.), 441.

16 Şehristânî, *el-Milel*, 53; Bağdâdî, *el-Fark*, 25, 115; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. O - man ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, (Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1990), 6:201, 7:441.

17 Şehristânî, *el-Milel*, 74, 75-76.



ların fethettiği topraklara yerleşmesi ve oradaki İslam dışı dinî veya felsefî gruplarla etkileşiminin yanı sıra Arap olmayan birçok kavimden insanın İslam'a girmesiyle de Müslümanlar, daha önce fikir yürütmedikleri konular hakkında tartışmaya başlamışlardı.<sup>18</sup> Hicri I. yüzyılın sonlarına doğru İslam fütuhâtı zirveye ulaşmış, İslam İmparatorluğu çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştı. Müslümanlar, Romalıların sekiz asırda fethettiklerinden daha fazlasını sadece seksen yıl gibi kısa bir sürede fethetmişlerdi. Bu büyük atılım Müslümanlar için yeni bir dönem başlatmıştı. Müslümanlar, daha önce genel itibarıyla karmaşık olmayan bir toplum yapısına ve hadari kültürden uzak bedevi bir hayat tarzına sahiptiler. Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetindeki nasları anlamada zorlanmıyor bu nedenle de tevil veya derin bir yoruma da ihtiyaç duymuyorlardı. Bununla birlikte 'Îmâre, hikmet/felsefi yönü bulunan kimi sahabilerin de olduğunu, ortamın uygun olmaması ve bu birikimlerini ortaya koymalarını gerektirecek sebeplerin azlığından ötürü söz konusu yönlerini çoğu kez göstermediklerini ileri sürmektedir.<sup>19</sup>

Arap yarımadasındaki yalın hayat tarzı İslam'ı anlamada etkili olmuş, naslar, dini anlamanın yegâne mihveri olmuştur. Ne var ki büyük fetihler sonucu Müslümanlar, hadari mirasa sahip, gelişmiş ve karmaşık bir fikir yapısı bulunan Hint, Pers, Mısır ve Yunan gibi kadim medeniyetlerin yanı sıra daha önce Romalıların hüküm sürdüğü Şam diyarındaki farklı kültürleri de barındıran yeni toprakların hakimi olmuştu. Artık sade, bedevi bir toplumun yerine yargıları ve problemleri çeşitlilik arz eden, karmaşık fikir yapısına sahip düşünürleri olan yeni bir toplumdandan/toplumlardan sorumluydular.<sup>20</sup> Müslümanların, böyle bir toplumun önderliğini yapabilmek için bu yeni durumu kavramaları ve oluşan yeni şartlara göre kendilerini uyarlamaları bir zorunluluk halini almıştı. Müslümanlardaki bu değişim, kaçınılmaz olarak dini anlatma ve anlamlandırmada da etkili olacaktı. Saf ve basit düşünce yapısına sahip Arap Yarımadası'ndaki ilk Müslümanlar sadece naslarla ikna olurken, münazara ve felsefi argümanlara alışmış, zihinleri ilk inananlar gibi saf olmayan, belirli bazı düşüncelerle şartlanmış ve Müslüman davetçilerle hiç alışık olmadıkları yöntemlerle tartışan toplumları davet etmek için on-

18 Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelm Eleştirisi*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2007), 56.

19 Muhammed İmâre, *Müslimûne Süvvâr*, (Kahire: Darü-Şurûk, 1988), 73-74; *es-Selefiyye*, (Tunus: Daru'l-Ma'arif li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, trz.), 9-10.

20 İlk İslam kelâmçıları Mutezile'nin söz konusu fikir akımlarıyla ilgili mücadelesi için Bkz. İmâre, *Teyyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, (Kahire: Daru'ş-Şurûk, 1991), 65-69.

ların zihin yapısıyla örtüşen karmaşık metotlar kullanmak ve grift deliller sunmak gerekliydi.<sup>21</sup> İşte karşı karşıya kalınan tüm bu zorunluluklar, aklı, kıyası ve tevil yöntemini kullanan; felsefe başta olmak üzere fethedilen topraklardaki kültürel mirası göz önünde bulunduran; muhalifleriyle onların silahlarıyla mücadele eden ilk Müslüman kelimcilerin ortaya çıkmasını sağlamıştı.<sup>22</sup> Özellikle Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri sonucu, birçok felsefe eseri Arapçaya kazandırılmış<sup>23</sup> ve muhaliflerle onların kullandıkları metotla mücadele edilmeye başlanmıştı. Öte yandan itikâdî konularda aklın başrolü aldığı yeni bir ilim dalı olan kelâm ilmi, Mutezilî ulemanın çabasıyla doğmuştu.<sup>24</sup>

Kelam ekollerinin oluşumuna ve bir birinden kalın çizgilerle ayrılmasına neden olan söz konusu tartışmalardan biri ve belki de en önemlisi Müteşâbih âyetlerle ilgili olan tartışmadır. Aslında bu nevi problemlere ilk muhatap olan ve gayri müslimlerin İslam'a yönelttikleri eleştirilere cevap vererek İslam'ı müdafaa etme gayesi güden Mutezilî alimler olmuştur. Gayri müslimlerle giriştikleri mücadele sonucunda Müslümanlar arasında işlenmemiş yeni kelâmî konuları onların içine taşımışlardır. Bu arada oluşan yeni durumun neticesi olarak Mutezile'nin aklı, nassa öncellemesi, aklı nas/hadis sîhhati- ni tespit eden bir araç olarak kabul etmesi hadis taraftarlarının ciddi tepkisine neden olmuştur. İlerleyen süreçte söz konusu ekoller arasında fikri mücadele, tarafların edindikleri siyasi destekle dayatma ve baskı haline dönüşmüştür. Nitekim Bağdat Mutezilesi, bulduğu siyasi destekle Halife Me'mûn ile başlayan, Mu'tasım (227/842) ve Vâsık (232/847) ile devam eden süreçte, itikâdî görüşlerini devlet eliyle muhaliflerine kabul ettirmeye çalışmıştır. Özellikle "Halku'l-Kur'ân" meselesi etrafında yaşanan tartışmalar, Selef metodunu takip eden başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere<sup>25</sup> Ehl-i Hadis alimlerinin

21 İmâre, *es-Selefiyye*, 10.

22 İmâre, *es-Selefiyye*, 11.

23 Muvaffaküddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım b. Ebî Usaybiâ el-Hazercî, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizâr Rıdâ, (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, trz.), 1.258-260; Salahuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût-Türki Mustafa, (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 13: 130-131; Ayrıca bu dönemde kurulan Beytü'l-Hikme ile ilgili geniş bilgi için Bkz. "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi Beytü'l-Hikme" *Dini Araştırmalar*, (16) 42: 57-77.

24 İmâre, *Teyyârât*, 67; Ayrıca kelâmın doğuşuyla ilgili geniş bilgi için Bkz. M. Akif Ceyhan, "Josef Van Ess'in Tahlilleri Işığında Kelâmın Doğuşu ve Metodu" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (13) 1: 215-233.

25 Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in, bayılana kadar kırbaçlanarak işkence edildiğini aktarma -

işkence ve baskıya uğramasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum daha sonra “Mihne Hâdisesi” diye tarih kitaplarında yer almıştır.<sup>26</sup> Halife Mütevekkil’in (247/861) başa geçtiği dönemde söz konusu durum tam tersi bir hal almıştır. Nitekim Mütevekkil, ilk başta “Halku’l-Kur’ân” ve “Rü’yetullâh” meselelerinin tartışılmasını yasaklamış ve bu konuda aldığı kararları devletin farklı merkezlerine göndermişti.<sup>27</sup> Daha sonra Ehl-i Hadisi açıkça destekleyen Mütevekkil, önceki dönemde “Halku’l-Kur’ân” meselesi yüzünden hapse atılan alimleri tümünü serbest bırakmış,<sup>28</sup> Mihne Hâdisesi’nin mimarı baş kadı İbn Ebî Duad’ı (240/854) görevinden azletmiş, yerine Yahya b. Eksem’i (242/857) atamıştır.<sup>29</sup> Öte yandan Ehli Hadis ekolüne mensup alimleri başkent Samarra’ya davet edip onlara türlü ikramlarda bulunmuş ve onlardan, Mutezileyle mücadele etmelerini istemiştir.<sup>30</sup> Mütevekkil’in izlediği politika sonucu Mutezile gerilemeye, fikiysel ve siyasal etkinliğini kaybetmeye başladı. Mutezilenin hızlı kan kaybı Zeydî-Mutezilî Büveyhiler’in Abbâsî hilâfetini egemenlikleri altına alıncaya kadar devam etti.

### 3. EŞ’ARİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI

Yeni yönetimin desteğiyle Mutezile’den rövanş alan Ehl-i Hadis’in literal nasçılığı, Ahmed b. Hanbel’den sonra daha da katılaştı. Ahmed b. Hanbel, nasları tevîl etmekten sakındığı gibi teşbihe düşmekten de kaçınırdı.<sup>31</sup> Sonrasında ise onun taraftarı olduklarını söyleyenler, nasları zahirlerine göre

tadır. Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Naim el-’Arkûsî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1982), 10: 292.

26 Geniş bilgi için Bkz. Zehebî, *Siyer*, 10:287-292, 11:52, 55, 70, 263.

27 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, thk. Şeyh Halil Me’mun, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2002), 5.540; Zehebî, *Siyerü*, 12:31.

28 Zehebî, *Siyer*, 12:36.

29 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 5:537; Zehebî, *Siyer*, 12:36.

30 Zehebî, *Siyer*, 12:34

31 Şehristânî; Ahmed b. Hanbel, Davûd b. Ali ve Seleften bir grup imamın, İmam Mâlik’in içinde bulunduğu kendilerinden önceki hadis taraftarlarının yolunu takip ettiklerini, Kitap ve Sünnet’te varit olanı tevile başvurmadan kabul ettiklerini, bununla birlikte Allah’ın hiçbir yaratılmışı benzemediğini ve akla gelebilecek tüm misallerden münezzehe olduğunu söylediklerini kaydetmektedir. Hatta adı geçen kişilerin teşbihçi fikirlere karşı sert tavır takındıklarını, “ellerimle yarattığım” ayetini okurken elini hareket ettiren ve ya “Müminin kalbi Rahman’ın iki parmağı arasındadır.” hadisini okuyan kişinin parmaklarıyla işaret etmesi durumunda bu kişilerin ellerinin kesilmesi ve parmaklarının sökülmesi gerektiğini söylediklerini nakletmektedir. Şehristânî, *el-Milel*, 122-123.

yorumlayıp Şehristânî'nin ifadesiyle halis teşbih hatasına düşmüşlerdi.<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, Kur'an'ın kadim olduğunu söylemekten çekinir ve sadece "Kur'an mahlûk değildir" derken, onun yolundan gittiğini iddia eden Hanbelîler, Kur'an'ın yazılı harflerinin ve okuma esnasında çıkan seslerin bile kadim olduğunu söylemeye başlamışlardı. Hatta söz konusu bu teşbihçi tutumlarını İmam Ahmed'in kendisine dayandırmışlardı. Nitekim Ahmed b. Cafer el-İstahrî, sened zincirini zikrederek Ahmed b. Hanbel'in itikâdı diye akdardığı risalesinde;<sup>33</sup> Allah'ın Arş'ın üzerinde bulunduğunu, Kürsî'nin O'nun iki ayağının yeri olduğunu, Kur'an'ı Allah'ın kelâmı kabul ettiği halde onun talaffuzunun mahluk olduğunu söyleyenin tekfir edilmesi gereken bir Cehmî olduğunu, Allah'ın Musa ile ağzıyla konuştuğunu ve Tevrat'ı kendi eliyle Musa'nun eline verdiğini ileri sürmüştür.<sup>34</sup> Öte yandan kendi döneminin Hanbelî fakihlerinin lideri sayılan Kadı Ebû Ya'lâ (458/1066), te'vili eleştirdiği *İbtâlû't-Te'vilât li Ahbâri's-Sıfât* adlı eserinde Yüce Allah'ı çok açık bir şekilde insana has fiziki vasıflarla nitelemiştir.<sup>35</sup>

Ehl-i Hadis'in naslardaki aşırılığına benzer bir durum Mutezile'de de görülmeye başlamıştı. Onlar, nakli ve vahyi aslî kaynaklar kabul etmelerine rağmen nasçuların delillerinin çürüklüğü ve filozoflarla yaşadıkları mücadeleler sonucunda akıl tarafına daha fazla yönelmişlerdi. Bu durum Mutezile'yi, nakli, salt akla tabi kılmaya sürüklemişti. Öyle ki Mutezile'nin Basra ekolünün önderi Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (321/933) "aklı şeriat" söylemini geliştirmişlerdi. Bu şeriat, aklın hükümleri, emirleri ve yasaklarından müteşekkildi. Onlar, vahiy edilmiş bir şeriat olmaksızın dahi insanlara peygamberler gönderilebileceğini savunuyorlardı. Yine onlara göre "vahiy edilen şeriat"ın görevi "akli şeriatı" destekleyip insanları ona davet etmektir. Nitekim Şehristânî, Cübbâî ve Ebû Hâşim hakkında şunları kaydetmektedir "Onlar 'akli şeriat' fikrini ortaya attılar. Nebevî şeriatı ise aklın eremediği ibadet vakitlerini ve hükümlerin miktarlarını belirlemesiyle sınırlı tuttular. Onlara göre akıl ve hikmet gereği, itaatkâra mükâfat günahkâra ise ceza vermek Hakîm olan Allah'a vaciptir. Cezanın

32 Şehristânî, *el-Müel*, 111-112.

33 Zehebî, bu risalenin Ahmed b. Hanbel'e isnadının doğru olmadığını kaydetmektedir. Zehebî, *Siyer*, 11:286, 302.

34 Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî, *Tabakâtü'l-Henâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin, (Riyad: el-Emânetü'l-Amme, 1419), 1:60-62.

35 Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Ya'lâ, *İbtâlû't-te'vilât li ahbâri's-sıfât*, thk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Hamd, (Kuveyt: Daru İlfâfi'd-Düveliyye, trz.), 2:476-494.

belli bir süre mi yoksa ebedi mi olacağı ise sem'/nas yoluyla bilinir.<sup>36</sup> Benzer ifadeleri Mutezilî alim Kadı Abdulcabbar da aktarmaktadır. O, Cübbâ'î'nin ilim ve ameli pekiştirmek ve insanları akılda var olanlara davet etmek için bir şeriata sahip olmaksızın peygamberlerin gönderilmesini caiz gördüğünü belirtmektedir.<sup>37</sup> Görüldüğü gibi Cübbâî ve oğlu, vahye dayalı bir şeriati olmayan; şeriati, salt aklî ibadet ve hükümlerden oluşan peygamberlerin gönderilmesini caiz görmüşlerdir. İmâre, söz konusu iddiaların, filozofları peygamberler derecesine yücelttiğini iddia ederek eleştirmektedir.<sup>38</sup>

Yukarda bahsettiğimiz bir birine zıt iki düşüncenin olduğu bir ortamda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (324/936) yeni fikirleriyle ortaya çıktı. Bazı kaynaklar onun bu değişimini gördüğü rüyalara bağlarken<sup>39</sup> diğer bazı kaynaklar ise hocasıyla yaptığı kimi tartışmalarda tatmin edici cevaplar alamamasına bağlamaktadır.<sup>40</sup> Doğrusu uzun yıllar Mutezileye bağlı kalmış akılcı birinin

36 Şehristânî, *el-Milel*, 97.

37 Ali Fehmi el-Huşeym, *el-Cübbâ'îyyan: Ebu Ali ve Ebu Haşim*, (Trablus: el-Câmi'atü'l-Lîbiyye, trz.), 272-273.

38 İmâre, *Teyyârât*, 167. Şu kadar var ki, Mutezile'nin bu düşüncesi tamamen farazidir. Yoksa Hz. Muhammed İslam şeriatiyla gönderilmiş ve Mutezile'nin de bu konuda herhangi olumsuz bir tavrı olmamıştır.

39 İbn Asâkir'in aktardığı rivayete göre Eş'arî, kelâm ilminde derinleşince derste hocasına sorular sormaya başlar. Ancak tatmin edici cevaplar alamaz. Bu durum onu rahatsız eder ve ne yapacağını bilemez. Bunun üzerine fikri problemlerine çözüm bulmak için bir gece Allah'a dua eder. Sonra rüyada Hz. Peygamber'i görür ve Hz. Peygamber kendisine "Sünnetime sarıl." der. Buna binaen Eş'arî, kelâmî meseleleri Kur'an ve Sünnet'e arz eder. Bunlara uyanları kabul, uymayanları ise reddeder. Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibbetullah b. el-Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebî'nü kizbi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-imâmî'l-Eş'arî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010), 43.

40 Kaynaklar Eş'arî'nin hocasıyla yaşadığı iki tartışmadan bahsetmektedir. Birincisi salah-aslah problemi ile ilgili tartışmadır. Bu tartışmaya göre Eş'arî hocası Cübbâ'î'ye, biri mümin ve itaakkar diğeri kafir, bir diğeri de küçük yaşta ölen üç kardeşin ahiretteki halini sorar. Cübbâî, itaatkar müminin cennetlik, kafirin cehennemlik ve küçüğün ise selamet ehlinden olduğunu söyler. Bunun üzerine Eş'arî: "Şayet küçük kardeş mutî mümin kardeşinin derecesine gitmek isterse ona müsaade edilir mi? diye sorar. Buna karşılık Cübbâî: "Hayır, çünkü küçüğe: 'Kardeşin bu dereceye taatıyla vardı. Senin ise böyle bir taatın yok.' denir" cevabını verir. Bunun üzerine Eş'arî: "Şayet küçük olan 'Kusur bende değil. Zira sen beni yaşatmadın ve ibadet etme imkanı vermedin.' derse buna ne cevap verilir." diye Cübbâ'î'ye yeni bir itiraz yöneltir. Cübbâî bu itiraza karşı "Allah, küçük kardeşe 'Şayet yaşasaydın isyan edeceğini ve azaba müstahak olacağını biliyordum; bu nedenle de senin maslahatın icabı bunu yaptım.' diyecektir." der. Son olarak Eş'arî: "Şayet kafir olan kardeş 'Ey rabbim! Onun durumunu bildiğin gibi benim durumumu da biliyordun. Neden onun gibi benim de maslahatımı gözetmedin?' derse buna ne cevap verilir?" diye bir itiraz yöneltir. Bu itiraz karşısında Cübbâî susar ve Eş'arî onu ilzam eder. Ebü'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî

gördüğü bazı rüyalarla fikir dünyasını yeni baştan inşa etmesi pek mantıklı görünmemektedir. Öte yandan hocasıyla yaşadığı bir iki tartışmanın böylesine ciddi bir değişimin nedeni olmasından daha çok sonucu olduğu kanaatindeyiz. Öyle görünüyor ki Eş'arî; az önce de değindiğimiz gibi başta hocası Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim olmak üzere Mutezile'nin akılcılıktaki aşırılığına kendi iç dünyasında eleştiriler yönelmiş ve kurguladığı bir problemle hocasını alt edip Mutezile'den ayrılmaya karar vermiş olmalıdır.

260 yılında Basra'da doğan Eş'arî, 40 yaşına gelinceye kadar hocası ve üvey babası Mutezilî alim Ebû Ali el-Cübbâî'nin yanında Basra'da kaldı. O, Mutezile içinde önemli bir yere sahipti. Dönemin Basra Mutezile Ekolü liderinin en güzide öğrencisiydi. Hocası ilmi münazaralarda onun kadar yetenekli olmadığından bu tür toplantılarda Eş'arî ona vekâlet ediyordu.<sup>41</sup> Mezhepteki konumuna rağmen Eş'arî, bir gün aniden Mutezile'den ayrıldığını ilan etti.<sup>42</sup> Ayrılığını ilan etmeden önce bir müddet evine kapandıktan sonra Basra Camisi minberine çıkan Eş'arî, Mutezile'den ayrıldığını ve itikâdının yazmış olduğu elindeki kitaplardaki bilgiler olduğunu söyleyerek kitaplarını orada bulunanlara dağıttı.<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel'in itikâdı üzerine olduğunu ilan eden Eş'arî, bu yüzden Mihne olayında simgeleşen Ahmed b. Hanbel'in şehri ve onun tabileri olduklarını iddia eden Hanbelîlerin denetimindeki Bağdat'a

---

Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Daru Sadır, trz.), 4:267-268. Tartışmayla ilgili ikinci rivayet ise Allah'ı isimlendirme problemiyle ilgilidir. Bu rivayete göre adamın biri Cübbâî'nin yanına gelir ve Allah'a Âkil isminin verilmesinin caiz olup olmadığını sorar. Cübbâî, akl kelimesinin men anlamına gelen ikal kelimesinden türetildiğini, bunun ise Allah hakkında muhal olduğunu, bu nedenle de böyle bir isimlendirmenin caiz olmadığı söyler. Olaya müdahil olan Eş'arî, bu temellendirmeye göre Allah'a Hakîm isminin de verilemeyeceğini, zira bu isim hayvanın çıkıp gitmesini engelleyen "hikmetü'l-lican" dan türetildiğini, bunun da men' anlamı içerdiğini söyler. Bu itiraza cevap veremeyen Cübbâî, Eş'arî'ye neden Hakîm ismini caiz gördüğü halde Âkil ismini caiz görmediğini sorar. Eş'arî, bu hususta kendisinin şer'i izne başvurduğunu; şer'in Hakîm ismini kullandığı halde Âkil ismini kullanmadığını söyler. Tâcüddin Ebû Nasr b. Ali b. Abdülvehhab b. Abdülkâfî es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhi-Abdülfettah Muhammed el-Hulvî, (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, trz.), 3:357-358.

41 Subkî, *Tabakât*, 3:349.

42 Basra Camisi'nde minbere çıkan Eş'arî "Beni tanıyan tanır, tanımayan ise ben kendimi tanıyayım: Ben Falan'ın oğlu Filan'ım. Daha önce Kur'an'ın mahluk olduğuna, Allah'ın görülemeyeceğine, fiillerimi kendim meydana getirdiğime inanıyordum. Şimdi tüm bunlardan vazgeçtim, tövbe ettim. Artık Mutezile'yi çürütecek ve onların ayıplarını ortaya dökeceğim." diyerek Mutezile'den ayrıldığını ilan etmiştir. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkûb İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Daru'l-Marife, trz.), 257.

43 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 43.

gitti. Eş'arî, Bağdat'ta dillendireceği fikirlerinin tüm İslam dünyasında yayılacağını düşünmüş olmalıydı. Zira Bağdat, Abbasî hilâfetinin merkezi ve Sünnî İslam dünyasının başkentiydi. Tecsime varan katı nasçılık ile aşırı tenzihçi ve akılcı fikirler arasında vasat bir düşünce oluşturma gayretinde olan Eş'arî, bu faaliyetlerinde yalnız değildi. Nitekim o, İslam dünyasının siyasi ve ilmi kalbi sayılan Bağdat'ta tarih sahnesine çıkarken aynı dönemde ve benzer düşüncelerle merkezden uzak Maverâünnehir bölgesinde, hayatı boyunca dışına çıkmadığı Semerkant'ta Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/945) de fikirlerini yaymaya başladı. Bir biriyle hiç karşılaşmamış iki kişinin aynı zaman diliminde ve farklı mekanlarda itikat alanında paralel görüşleri benimsemeleri ilginçtir. Ebû Zehra bu durumu her iki mezhep imamının Mutezile'ye karşı tavrı almalarına ve onların görüşlerine reddiyeler yaparak ekollerini şekillendirmelerine bağlarken<sup>44</sup> Keskin ise bu yakınlığın nedeninin ikisinin de Küllâbî gelenekten etkilenmesine ve her iki mezhep kalamcılarının da ona referansta bulunmalarıyla açıklamaktadır. Neseî gibi Mâturîdî kalamcılardan buna dair bazı nakillerde bulunsa da konuya ihtiyatlı yaklaşan Keskin, Küllâbîliği esasen Eş'arîliğin öncüsü olarak kabul etmenin daha yerinde olacağını savunmaktadır.<sup>45</sup> Kelâmî ekollerin ayrışma noktası olan Allah'ın Kelâmı noktasında İbn Küllâb (240/854) ile aynı görüşleri paylaşan Eş'arî,<sup>46</sup> onun lafız ve harflerden oluşmadığını, Allah'ın zatında kaim bir kelâm olduğunu kabul etmektedir.<sup>47</sup> Haberi sıfatların teşbihten uzak durmak kaydıyla tevil edilmemesi hususunda da İbn Küllâb ile aynı düşünceyi paylaşmasına rağmen<sup>48</sup> sonraki Eş'arîler bu tutumdan vazgeçip bu tür sıfatları tevil etme yolunu benimsemişlerdir.<sup>49</sup>

Doğrusu Küllâbîliğin devamı sayılabilecek bu ekolün Küllâbîlik değil de Eş'arîlik olarak tarihe geçmesi ve Küllâbîlik isminin tarihten silinmesi dikkat

44 Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâseti ve'l-skâidi ve târîhu'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trz.), 167.

45 Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci "el-Eş'arî Dönemi"*, (Ankara: Basılmamış Doktora Tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 49-50.

46 İbn Küllâb'ın Allah'ın Kelâmı ile ilgili görüşleri için Bkz. Eş'arî, *Makâlât*, 2:257-258.

47 Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim Sâyh, (Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2005), 60.

48 Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (Beyrut: Daru İbn Zeydün, trz.), 33-34;37-38.

49 İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa- Ali Abdülmünim, (Mısır. Mektebetü's-Saâde, 1950), 155 vd.; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Muvaffak Fevzi el-Ceber, (Dimaşk: Daru'l-Hikme, 1994), 65-71.



çekicidir. Yine benzer iddialara sahip çağdaşı Mâturidî'nin kaynaklarda anılmaması, Küllâbîliğin isim değiştirerek sadece Eş'arîlik olarak devam etmesi ve Sünnî kelâmcılığın Eş'arîlikle özdeşleşmesinin arka planında etkili olan bazı nedenler olmalıdır. Kanaatimizce bu nedenleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1-) İmam Eş'arî kırk yaşına kadar Mutezile'ye mensup olmuş ve bu ekolün gelişimi ve savunusu için çok çaba sarf etmiştir. Öyle ki birçoğu Mutezilî döneminde yazdığı yetmiş yakın eseri bizzat kendisi zikretmektedir.<sup>50</sup> Hatta bu dönemde yazdığı bir eseri için, Mutezile içinde benzerinin telif edilmediğini ileri sürmektedir.<sup>51</sup> Bunun yanında dönemin Mutezilî lideri olan hocası Ebû Ali el-Cübbâî'nin yerine birçok münazaraya da iştirak etmiştir. Ne var ki kırk yaşında Mutezileye baş kaldırmış ve aleyhinde çok ciddi eserler yazmıştır. Dönemin en önde gelen Mutezilî alimin üvey oğlu ve gözde talebesinin bu tutumu ilim dünyasında çok ses getirmiş olması muhtemeldir.

2-) Eş'arîlik, İmam Eş'arî döneminde en azılı mücadelesini Mutezile ile yapmıştır. Öyle ki Eş'arî'nin vefatı esnasında dahi Mutezile hakkında en ağır ifadeleri kullanmıştır.<sup>52</sup> Eş'arî'nin bu tutumu, ondan sonraki mezhebin en önde gelen alimi Bakıllânî tarafından devam ettirilmiştir. O, *et-Temhîd* adlı eserinin merkezine Mutezile'yi yerleştirmiş ve onu amansız bir şekilde eleştirmiştir.<sup>53</sup> Ehl-i Hadis'ten farklı olarak ilim ehlinin dikkatini celbeden Mutezilî bir metodla Mutezile ile tartışmaları, "Mihne"ye maruz kalmış Ehl-i Sünnet içinde önemli bir popülerite kazandırmış olmalıdır. İmam Ahmed'in popüleritesi direnme yönünde iken Eş'arîlerinki onların silahıyla onları vurma şeklindedir.

3-) İmam Mâturidî, Semerkant'ta doğmuş, fikirlerini orada dillendirmiş ve orada da vefat etmiştir. Kaynaklar onun hac dahil Semerkant dışına çıktığına dair hiç bir bilgi vermemektedir. Hilâfet merkezinden uzak bir yerde oluşu nedeniyle Hanefî tabakat yazarlarından bile pek ilgi görmemiştir. Onunla ilgili bilgiler tabakat eserlerinde çok kısa bir şekilde zikredilmiştir.<sup>54</sup>

50 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 105-109.

51 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 107.

52 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 24:153.

53 Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Basrî el-Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâi'l ve telhisü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü's-Sakâfe, 1987), 268-293.

54 Örneğin geç dönem Hanefî tabakat yazarlarından olmasına rağmen İbn Ebî'l-Vefâ, onun hakkında sadece bir kaç satırlık bilgi vermektedir. İbn Ebî'l-Vefâ, *el-Cevâhir*, 3:360.



Buna karşın İmam Eş'arî, Müslümanların siyasi, dini ve kültürel başkenti, Sünnî hilâfetin merkezi, fakihleri ve muhaddisleri çok olan, İslam dünyasının farklı bölgelerinden birçok kişinin ilim tahsil etmek için geldiği Bağdat'ta mezhebini tesis etmeye başlamıştır.<sup>55</sup> İbn Küllâb da her ne kadar Basra'da doğmuş, Halku'l-Kur'ân tartışmalarının yapıldığı dönemde yaşamış ve Mu'tezilî âlimlere karşı Kur'ân'ın kadim olduğunu söylemiş; Halife Me'mûn'un huzurunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Abbâd b. Süleyman ile münazaralar yapmışsa da<sup>56</sup> Mihne olayında gördüğü eziyetler ve önemli bir muhaddis olması hasebiyle liderlik bayrağını Ahmed b. Hanbel almıştır. Öte yandan Ahmed b. Hanbel, kelâm ilmiyle iştiğal etmelerinden dolayı İbn Küllâb ve taraftarlarını şiddetle eleştirmiştir. Bu nedenle yakın arkadaşı olan ve takvalı biri olarak bilinen Hâris el-Muhâsibî'yi bile tecrit etmiştir.<sup>57</sup> Bu durum Küllâbîlerin yıldızının sönük kalmasına neden olmuştur. Oysaki gerek İmam Eş'arî döneminde gerekse sonrası dönemde Ahmed b. Hanbel gibi popüler bir hadis ehli görülmemektedir. Bu nedenle Eş'arî ve takipçileri, Hanbelîler tarafından tenkide maruz kalmış olsalar bile bu çok da etkili olmamış ve Eş'arîlik varlığını sürdürübilmiştir.

4-) İbn Küllâb'ın yazdığı bazı kelâmî eserleri bulunsa da günümüze kalan hiçbir eseri bulunmamaktadır. Ona ait görüşler ancak başka ekollere ait kitaplar arasından okunabilmektedir. Oysaki İbn Asâkir, Eş'arîye ait üç yüze yakın eser listelemektedir.<sup>58</sup> Bunların bir kısmı günümüze ulaşmış ve basılmıştır. Eş'arî, fikirlerinde İbn Küllâb'dan etkilenmiş olsa da ona ait eserlerin ilim ehli içinde revaç bulması, onun adına nispet edilen bir mezhebin inşasında önemli bir rol oynamıştır.

5-) Yukarda anlatılan nedenlerin tezahüründe etkili olan çok önemli bir unsur daha vardır ki bu da Eş'arî düşüncüyü benimsemiş otoriter alimlerin varlığıdır. Bunlar daha çok Şâfiî mezhebine mensup alimlerdir. Fıkıh usulündeki kalamcılar ekolünü temsil eden Şâfiî fıkıh mezhebinin gücünü de arkasına alan Eş'arîlik, Şâfiîliğin bulunduğu her coğrafyaya etkin bir şekil-

55 Mustafa Mağzâvî, *Devru'l-âmili's-siyâsî fi intişâri'l-mezhebi'l-Eş'arî*, (Cezayir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atü'l-Cezâir, 2008), 11.

56 İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 255; Zehebî, *Siyer*, 11:174-176; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DÎA*, 20:156.

57 Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Amir el-Cezzar-Enver el-Baz, (Mısır: Daru'l-Vefa, 2005), 5:317; Subkî, *Tabakât*, 2:278-279; Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, 55.

58 İbn Asâkir, *Tebyîn*, 105-113.

de yayılmıştır.<sup>59</sup> Ebû Bekir el-Bâkılânî (403/1013), Ebû İshâk el-İsferayînî (418/1027), İbn Fûrek (406/1016), Abdülkahir el-Bağdâdî (429/1038), Ebû Bekir el-Beyhâkî (458/1066), Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî ((465/1073), Ebû İshâk eş-Şirâzî (476/1083), İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Ma'âlî el-Cüveynî (478/1085), Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazâlî (505/1112), Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153), Fahreddin er-Râzî (606/1209), Seyfuddin el-Amidî (631/1233), Kadı Adududdin el-Îcî (756/1355) ve diğer birçok alim bu ekole mensuptur. Yazdıkları eserler, medreselerde verdikleri dersler ve yaptıkları münazaralar ile İslam dünyasının farklı coğrafyalarında İmam Eş'arî'nin görüşlerini pekiştirmiş, geliştirmiş ve yayılmasında etkili olmuşlardır. Kaldı ki firak yazarlarının en meşhurları, başta İmam Eş'arî olmak üzere bu mezhebe mensupturlar. Küllâbilik ve Mâturîdîlik ise böylesine güçlü bir gelenekten yoksun kalmıştır. Zaten İmam Mâturîdî'den sonra gelen Hanefî ulemasının onun ötesine geçtiğini söylemek güçtür. Eş'arîlik'te ise durum farklıdır. Kalaycı'nın da belirttiği gibi Eş'arîlik hep dinamik bir mezhep olmuştur. Mâturîdîlik'te İmam Mâturîdî tavan iken Eş'arîlik'te İmam Eş'arî taban mesabesindedir.<sup>60</sup>

6-) Yukarda anlatılan sebepler Eş'arîliğin yayılmasını ve şöhret kazanmasını etkilese de bu sınırlı bir çerçevede olmuştur. Bu durum hicri V. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiştir. Eş'arîlik asıl atılımını bu tarihten sonra gerçekleştirmiştir. Zira söz konusu dönemde devrin en güçlü devletleri olan Büyük Selçuklular ve Eyyûbilerin siyasi desteğini almıştır. Böylece Eş'arîlik, zikredilen sebeplerin yanında siyasi destekle İslam dünyasına hızla yayılmıştır. Öyle ki söz konusu dönemde ve sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet'in en güçlü ekolü vasfını almıştır.<sup>61</sup>

59 Erkol, Eş'arî'nin, oluşturduğu kelim sisteminin üzerinde İmam Şâfiî'nin ciddi etkisi olduğunu savunmakta ve bu iddiasını destekleyecek bazı argümanlar sunmaktadır. Onun anlattıklarına bakılırsa Şâfiî fakihlerin itikatta Eş'arîliği benimsemesi, Eş'arî'nin, İmam Şâfiî'nin esaslarına bağlı kalmasından kaynaklanmaktadır. Erkol, "Eş'arî Dönemi Arap Düşünce Biçimi ve Eş'arî Düşüncesinde Şâfiî'nin Etkisi" *Marife*, (3) 2: 174 vd.

60 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 4.

61 Ebettteki Eş'arîliğin öne çıkmasının nedenleri yukarda zikredilenlerle sınırlı değildir. Nitekim Harman, Eş'arîliğin güçlenmesinde yukarda zikrettiğimiz sebepler dışında muhtemel bazı psiko-sosyal ve metodik etkenlerden de söz etmektedir. Bkz. Vezir Harman, "Osmanlı Dönemi Eş'arî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri", *Kelam Araştırmaları*, (13) 1: 168 vd.

#### 4. EŞ'ARİLİK-MUTEZİLE ETKİLEŞİMİ

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Mutezile'den ayrıldıktan sonra ona karşı sert bir tavır takınmış, bu durum o vefat edene kadar devam etmişti. Nitekim vefatı esnasında bile Mutezile için en ağır ifadeleri kullanmıştı.<sup>62</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi Mutezile ile yaşanan en önemli ihtilaf konusu kelâmî ekollerin ayrışma noktası olan Kelâmullah meselesiydi. Bu konuda ne Eş'arî ne de takipçileri hiçbir zaman taviz vermedi. Fakat aynı duruş Mutezile ile ihtilaf konularının başında gelen haberi sıfatlar için gerçekleşmedi.

İmam Eş'arî Kur'an'da Allah'ın kendine nispet ettiği vech, ayn ve yedeyn gibi lafızlarla keyfiyet belirtmeksizin Allah'ı niteliyordu. Zira Allah Kur'an'da kendini bu şekilde anıyordu. Bu nedenle o, Allah'ı teşbihten tenzih etmekle birlikte tevili reddediyordu. Delil olmaksızın Kur'an ayetlerinin mecaza yorumlamayacağını söylüyordu. Ona göre Mutezile, ayetleri kendi görüşüne uygun tevil ediyordu. Bu konuda Allah'ın kesin bir delil indirmediğini, onların da ne Hz. Peygamber'den ne de Selef'ten bir nakilde bulunmadığını söyleyerek onları eleştiriyordu.<sup>63</sup> Yine o, "Rahman Arş'a istiva etti"<sup>64</sup> ayetini aynı şekilde değerlendiriyor, keyfiyeti bilinmese de "istiva"nın hakiki anlamda kullanıldığını savunuyor ve Mutezile'nin ayetle ilgili yaptığı tevili şiddetle reddediyordu.<sup>65</sup> Fakat bu durum çok uzun sürmedi. Talebesi Ebü'l-Hasan el-Bâhilî'den (370/980) Eş'arî mezhebini alan<sup>66</sup> ve daha sonra "*Mücerredü'l-Makâlât*" eseriyle mezhebi sistematik bir hale getiren İbn Fûrek (406/1015), haberi sıfatlar konusunda farklı bir tutum sergilemeye başladı. Hatta bu bağlamda "*Te'vîlü'l-Ahbâri'l-Müteşâbih/Müşkilü'l-Hadîs*" adıyla müstakil bir eser kaleme aldı.<sup>67</sup> Bu yeni durum, Selefi/Hanbelî çizgiden tamamen uzaklaşmanın önemli bir adımıydı. Nitekim Selçuklular döneminde yaşanan Eş'arî-Hanbelî çatışmalarının temel etkeni bu kitap olacaktır. İbn Fûrek'ten çeyrek asır sonra vefat eden ve katı Eş'arîliğiyle bilinen Abdülkâhîr el-Bağdâdî (429/1037) de *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde Mutezile gibi teville başvurdu. Örneğin "vech"i Allah'ın zatı, "ayn"ı O'nun varlıkları görmesi ve "yedeyn"i

62 Zehebî, *Târîh*, 24:153.

63 Eş'arî, *el-İbâne*, 7, 37-41.

64 Tâhâ, 20/5.

65 Eş'arî, *el-İbâne*, 33-37.

66 Subkî, *Tabakât*, 3:368.

67 İbn Fûrek, *Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbih/Müşkilü'l-hadîs*, thk. Daniel Gimaret, (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Frensî lî'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti bi Dımaşk, 2003).

ise O'nun kudreti olarak yorumladı.<sup>68</sup> Aynı şekilde "Rahman Arş'a istiva etti" ayetindeki "Arş" ifadesinden kastedilenin bir cisim değil mülk olduğu söylendi. Bu arada Mutezile'nin tevilini aktarıp eleştiriyor fakat kendi tevilinin daha isabetli olduğunu iddia ediyordu.<sup>69</sup>

Burada bazı sorulara cevap verilmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Eş'arilik'teki bu değişimin nedeni neydi? Mezhebin kurucusu Eş'arî, Selef'e daha yakın durup tevilden kaçınırken ilerleyen süreçte takipçileri nasıl oldu da Mutezilî metoda yaklaştı ve tevilî bir zaruret olarak gördü? Bilindiği gibi Halku'l-Kur'an meselesi etrafında cereyan eden Mihne olayında tüm baskı ve eziyetlere rağmen Ahmed b. Hanbel'in tavizsiz duruşu ve bu sayede Mütevekkil ile birlikte onun önderliğinde Ehl-i Hadis'in Mutezile'ye galebe çalması onu karizmatik bir lidere dönüştürmüştü. O artık bir kahramandı. Muhtemelen Eş'arî de onun bu karizmatik liderliğinden etkilenmişti. Nitekim o, bu durumunu *İbâne* adlı eserinde açıkça ifade etmektedir. Eş'arî, burada itikâdının Allah'ın kitabına, peygamberinin sünnetine, Sahabe, Ta'biin ve Ehl-i Hadis'in rivayet ettiklerine bağlılık olduğunu dile getirdikten sonra "Biz Ahmed b. Hanbel'in (Allah yüzünü ağartsın) dediklerini der, ona muhalif olanlardan da uzak dururuz." diyerek ona olan hayranlığını dile getirmektedir.<sup>70</sup> O, Selef düşüncesini temellendirmede kelâmî metodu kullandığı için her ne kadar Hanbelîler tarafından kabul görmese de nasların tevilî hususunda Ahmed b. Hanbel'den farklı davranmamış ve bu konuda teşbihe kaçmadan nasların zahirleriyle yetinmiştir. Öte yandan Mihne'den sonra Ehl-i Sünnet'in bayrağını elinde tutan Ahmed b. Hanbel olduğu için Sünnilîğe intisab eden bir kişi ona da intisab etmiş olacaktı. Mutezile'den ayrıldığı ilan eden Eş'arî'nin demir atacağı yer doğal olarak Ahmed b. Hanbel'in fikir limanı olacaktı. Kırk yaşına kadar Mutezilî olduğu halde ondan ayrılan Eş'arî'nin, bu yeni mezhebine sıkı sıkıya bağlanması da kaçınılmazdı. Ne var ki ciddi fikir mücadelelerinin yaşandığı İslam dünyasında her ne kadar Mutezile belli bir dönem siyasi gücün baskısıyla sindirile de onların düşüncelerine karşı koymak teslimiyetçi bir tavır takınan

68 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Darülfünun İlahiyat Fakültesi, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 110-111.

69 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 112-113; Ayrıca Bağdâdî'nin konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirmesi için Bkz. Harman, *Ebû Mansûr Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, (Van: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 105.

70 Eş'arî, *el-İbâne*, 9.

Ahmed b. Hanbel'in çizgisini takip etmekle mümkün görünmemekteydi. Hatta Eş'arî'nin kendisi bile *İbâne'*den sonra kaleme aldığı anlaşılan *Luma'* adlı eserinde aklî istidlale karşı çıkanları eleştirmekte ve *İbâne'* de ortaya koyduğu Selefi duruşu gösteren "yed, vecih, istiva" gibi haberi sıfatlara değinmemektedir.<sup>71</sup>

Eş'arî'nin vefatından kısa bir süre sonra Büveyhiler, Abbâsî hilâfetini etkisi altına almıştı. Kelâmî tartışmaların rahatça yapılabildiği bu ortamda Hanbelîlerin, Mutezile ve Eş'arîler üzerindeki hegemonyası zayıflamıştı. Muhtemelen rahat bir hareket alanı bulan Mutezile, Eş'arîlerle yaptığı münazaralar sonucunda onları etkilemişti.<sup>72</sup>

Büveyhiler'in en etkili veziri olan ve ilim erbabına verdiği destekle ön plana çıkan Mutezilî Sâhib b. Abbâd'ın Eş'arî ulemayla bazı ilmi münazaralarda bulunduğu,<sup>73</sup> aynı dönemde yaşayan Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû

71 Bkz. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe, (Mısır: Matbaatü Mısır, 1955), (muhakkikin mukaddimesi), s. 5-7.

72 Subkî'nin aktardığı bu münazaralardan birini burada zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna göre münazara yapmak için Kadı Abdülcabbar ve Ebû İshâk el-İsferâyîni bir araya gelir. Kadı Abdülcabbar daha münazara için otururken "Fahşâ/çirkin davranışlardan münezze olan Allah'ı tesbih ederim." der. Buna karşılık Ebû İshâk "Mülkünde dileğinin dışında hiçbir şey gerçekleşmeyen Allah'ı tenzih ederim." sözleriyle cevap verir. Bunun üzerine Kadı Abdülcabbar "Rabbimiz hiç kendisine isyan edilmesini diler mi?" diyerek Ebû İshâk'ı haksız duruma düşürmek için soru yöneltince o, "Rabbimize cebren (müdahale olanağı olmadan) mi isyan ediliyor?" sorusuyla kendini savunur. Abdülcabbar'ın "Rabbim hidayeti benden alıyorsa ve beni helak etmeye hükmederse iyiyi mi yapmış olur yoksa kötüyü mü?" sorusuna Ebû İshâk "Eğer senin olanı senden alıyorsa kötülük yapar; ama kendisine ait olanda tasarrufta bulunuyorsa dilediğine rahmetiyle muamele eder," diye cevap verir. Subkî, Abdülcabbar'ın Ebû İshâk'ın bu itirazına cevap veremediğini ve bu konudaki tartışmanın sona erdiğini iddia etmektedir. Subkî, *Tabakât*, 4:262. Bu tartışmada dikkat çeken şey farklı mezheplere mensup olsalar da aslında her iki düşünürün Allah'ı eksikliklerden tenzih etmeye çalışmalarıdır. Mutezilî Kadı Abdülcabbar, Allah'ı adaletsizlikten tenzih etmek isterken bu durum Ebû İshâk'ta, O'nun üzerinde sınırlayıcı hiçbir güç bulunmayacağı şeklinde tezahür etmiştir.

73 Bâkılânî'nin aktardığı bu tartışmalardan birinde Sâhib b. Abbâd, İbn Fûrek ile birlikte bir meyve bahçesinde buldukları bir esnada İbn Abbâd, dalından bir ayva koparıp "Bunu ben koparmadım mı?" der. İbn Fûrek, onun bu sorusuna "Eğer ayvayı dalından ayırma fiilini kendin yarattığını düşünüyorsan, onu dalına tekrar yapıştırma fiilini de yaratabilmelisin." itirazıyla cevap verir. Bu arada bu kısa tartışmanın samimi bir havada cereyan etmesi de ayrıca dikkat çekicidir. Bkz. Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu y'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Keveserî, (Beyrut: Daru't-Tevfik, 2000), 142. Cüveynî ise Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin, Mutezile'nin en önde gelenlerinden biri diye tanıttığı İbn Abbâd ile yaptığı felsefi bir tartışmaya yer verir. Bu tartışma dekâiku'l-keâm diye tabir edilen cevher konusu etrafında gelişmiştir. Bkz. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*,

İshak el-İsferâyînî'nin başta geldiği Eş'arî alimlerle iyi ilişkilerinin olduğu; ilimdeki yetkinliklerinden ötürü onları takdir ettiği bizzat Eş'arî tarihçi İbn Asâkir tarafından nakledilmektedir.<sup>74</sup> Aslında bu dönemde Eş'arîlerin Mutezile'den etkilendiklerinin en önemli kanıtı yukarda bahsi geçen İbn Fûrek'in "*Te'vîlü'l-Ahbâri'l-Müteşâbih/Müşkilü'l-Hadîs*" adlı eseridir. Zira o, bu eserin kaynakları arasında Mutezilî alim Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'yi saymakta,<sup>75</sup> eserinde mükerrer defa onun görüşlerine yer vermektedir.<sup>76</sup>

Bu dönemde farklı ekollere mensup alimlerin camilerde oluşturdukları ders halkalarıyla mezheplerine katkı sağladıkları görülmektedir. Zehebî, Bâkılânî'nin Mansur Camisi'nde geniş bir kitleye Eş'arî kelâmı dersi verdiğini,<sup>77</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (436/1044) ise İ'tizâl mezhebini okuttuğunu ve büyük bir ders halkasının bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>78</sup> Subkî ise Nisâbûr ulemasının tümünün Sünnî itikat esaslarını Ebû İshak el-İsferâyînî'den okuduklarını söylemektedir.<sup>79</sup> Büyük üne sahip bu alimin Bağdat'taki ders halkasına yedi yüz fakihin iştirak ettiğini aktarılmaktadır.<sup>80</sup>

Eş'arîlik ve Mutezile arasındaki etkileşimin oluşturduğu ilmi açıdan mümbit ortamın bir sonucu olarak kelâm ilmine dair birçok eser kaleme alınmıştır. Burada şunu belirtmek gerekir ki en çok telifi Eş'arî alimler yapmıştır.<sup>81</sup> Eş'arîler kadar olmasa da Mutezilî alimler de birçok eser sunmuştur. Mutezile'nin gümüş çağını yaşadığı bu dönemde öne çıkan alim

thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, (İskenderiye: Menşeu'l-Meârif, 1966), 236-237.

74 Subkî, *Tabakât*, 4:257.

75 İbn Fûrek, *Te'vîl*, 7.

76 es-Selcî'ye atıfta bulunduğu yerler için Bkz. İbn Fûrek, *Te'vîl*, 34, 35, 51, 52, 80, 82, 104, 108, 122, 126, 159.

77 Zehebî, *Düvelü'l-İslâm*, thk. Hasan İsmail Merve, (Beirut: Daru Sadır, 1999), 1:355.

78 Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed Saîd, Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2:273.

79 Subkî, *Tabakât*, 4:257.

80 Zehebî, *Düvel*, 1:357.

81 Nitekim Ebû Muzaffer, Yüce Allah'ın bu asrımızda her bölgede dine yardım eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşlerini güçlendiren birçok önderi bahsettiğini; bunlardan Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin dalalet ehline reddiyeler içeren elli bin sayfaya yakın tasnifinin olduğunu, İbn Fûrek'in ilhad ehline karşı dini destekleyen yüz yirmiden fazla eserinin bulunduğunu, Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin (406/1016) ise itikat esaslarına dair eşsiz birçok eserinin olduğunu kaydetmektedir. Ebû'l-Muzaffer İmâdüddin Şehfûr el-İsferâyînî, *et-Tabîr fi'd-dîn ve temyîzu firaki'n-nâciyeti 'ani'l-firaki'l-hâlikin*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 193. Zehebî ise İsferâyînî'yi Irak'ın alimi diye tanıtmakta, sadece *et-Ta'likatu'l-kübrâ* adlı eserinin elli cildi bulunduğunu ifade etmektedir. Zehebî, *Düvel*, 1:357.

şüphesiz Kadı Abdulcabbar'dır. O, Mutezili düşünceyi süzgeçten geçirmiş, mezhebin önemli kaynaklarından sayılan *el-Muğnî*'yi kaleme almış ve yazdığı *Usûlu'l-Hamse* adlı eseriyle sistematik olarak Mutezilenin kurucusu sayılan Ebu'l-Hüzeyl el-'Allaf'ın bu eserine önemli bir şerh de yazmıştır. İbn Hallikân'ın döneminin imamı diye kendisinden söz ettiği Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin usulüfıkha dair eşsiz eserlerinin yanı sıra *Usulu'l-Hamse*'ye yazdığı bir şerhinin de içinde bulunduğu usûlüddine dair birçok eserin olduğunu ve insanların onun bu eserlerinden istifade ettiğini kaydetmektedir.<sup>82</sup> Söz konusu bu iki Mutezilî alim, Eş'arilerin nezdinde önemli bir itibara sahiptirler. Zira Hanefî fakihlerin dışındaki ulemanın mensup olduğu mütekellimin usulüfıkını oluşturan dört ana kitabın ikisi olan *el-'Umed*'i Kadı Abdulcabbar, *el-Mu'temed*'i ise Ebu'l-Hüseyin el-Basrî yazmıştır. Diğer ikisini ise Eş'arî/Şafii alimlere ait Cüveynî'nin *el-Burhân*'ı ve Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı oluşturmaktadır.<sup>83</sup> Sonraki dönemlerde yapılan usul çalışmaları bu dört kitabı esas almıştır.<sup>84</sup> Bu durum, Eş'arî ve Mutezilî kelimciler arasındaki münasebetleri göstermesi açısından son derece önemlidir.

Büyük Selçuklular dönemine gelindiğinde ise Eş'arilik'te aklın fonksiyonu ve tevil ile ilgi olumlu tavrı zirveye ulaşmıştır. Bu dönemin en etkili Eş'arî şahsiyeti Gazâlî, Ahmed b. Hanbel'in dahi teville başvurduğunu iddia etmiştir. Akıl yürütmede derinliğe sahip olmadığından ötürü sınırlı sayıda hadisi tevil ettiğini, şayet akli melekesini daha iyi kullansaydı daha fazla sayıda nassı tevil edeceğini, ileri sürmüştür.<sup>85</sup>

82 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4:271.

83 Geniş bilgi için Bkz. Ahmet Akgündüz, "el-Mu'temed", *DİA*, (İstanbul TDV Yayınları, 2006), 31:387.

84 Hatta İsnævî, Fahretti Râzî'nin, eserinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Gazâlî'nin kitapları dışına çıkmadığını, bu iki kitabı ezberlediğini ileri sürmektedir. İsnævî, *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâcî'l-usûl*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343), 1: 4.

85 Gazâlî, kendilerine güvendiği bazı Bağdatlı Hanbelî imamlarının, Ahmed b. Hanbel'in sadece üç hadisi tevil ettiğini söylediklerini aktarmaktadır. Bunlar "Haceru'l-Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir", "Müminin kalbi, Rahman'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır" ve "Ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafından hissediyorum" hadisleridir. İmam Ahmed, birinci hadise şu yorumu yapmıştır: Birinin sağ elini öpmek ona yakın olmaya çalışmak için gerçekleştirilir. Haceru'l-Esved de Allah'a yaklaşma duygusuyla öpülür. O, zati ve sıfatlarıyla değil, arzı durumlarından biriyle sağ ele benzemektedir. Yine o, ikinci hadiste geçen iki parmaktan kastedilenin meleşin ilhamı ve şeytanın vesvesesi olduğunu, bu zikredilenlerle kalbin halden hale girdiğini söylemektedir. Gazâlî, Ahmed b. Hanbel'in daha da düşünmesi durumunda fevkiyyet cihetini ve tevil etmediği diğer şeyleri de tevil edeceğini iddia etmektedir. Gazâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, Mecmû'atü resâilil'imâm el-Gazâlî içinde, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3.83-84.



## SONUÇ

Hız. Peygamber döneminde ve vefatından sonraki siyasi istikrarın güçlü olduğu dönemde sahabe neslinin kelâmî konuları tartıştıklarına ve Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerini yorumladıklarına dair bir veri tespit edilememiştir. Fakat Hız. Osman'ın katledilme hadisesi, sonraki birçok olay ve tartışmanın zincirleme reaksiyonuna sebebiyet vermiştir. Siyasi saiklerle gerçekleşen olaylar, itikâdî tartışmaların yaşanması ve kelâmî ekollerin doğmasıyla sonuçlanmıştır. Tespit edildiği kadarıyla ilk itikâdî ayrılık, Tahkim olayına iştirak eden herkesi tekfir ederek ana bünyeden ayrılan Haricilerle meydana gelmiştir. Bu arada siyasi olayların etkisiyle gelişen kelâmî düşüncelerin yanında, Müslüman olmayan toplumlarla gerçekleşen kültürel etkileşimler sonucunda vukû bulan itikâdî ayrılıklarla var olmuştur. Müslümanların fethettiği topraklara yerleşmesi ve oradaki İslam dışı dini veya felsefi gruplarla etkileşimi sonucunda itikâdî konularda aklın başrolü aldığı yeni bir ilim dalı olan kelâm ilmi, Mutezilî ulemanın çabasıyla doğmuştur. Bu arada oluşan yeni durumun neticesi olarak Mutezile'nin aklı, nassa öncelmesi; aklı, nas/hadisın sıhhatini tespit eden bir araç olarak kabul etmesi hadis taraftarlarının ciddi tepkisine neden olmuştur. İlerleyen süreçte söz konusu ekoller arasında fikri mücadele, tarafların edindikleri siyasi destekle dayatma ve baskı haline dönüşmüştür. Nitekim Mutezile, bulduğu siyasi destekle tarihte "Mihne" diye bilinen elim hadisenin gerçekleşmesine neden olmuştur. Bir süre sonra değişen yönetimin desteğiyle Mutezile'den rövanşı alan Ehl-i Hadis, Mihne'nin etkisiyle literal okuyuculukta daha da katılmıştır. Öte yandan Ehl-i Hadis'in naslardaki aşırılığına benzer bir durum Mutezile'de de görülmeye başlamıştı. Nasçılardan delillerinin çürüklüğü ve felsefecilerle yaşanan mücadeleler sonucunda akıl tarafına daha fazla yönelen Mutezile "aklî şeriat" söylemini geliştirmişti. Yukarıda bahsettiğimiz bir birine zıt iki düşüncenin olduğu bir ortamda Mutezile'den ayrıldığı ilan eden Ebu'l-Hasan el-Eş'arî yeni ve vasat fikirleriyle ortaya çıktı. Fakat Büyük Selçuklular'dan önce hüküm süren Büveyhiler döneminde Eş'ariler, Mutezilî alimlerle olan etkileşimleri sonucunda onlara ait tevil metodunu büyük ölçüde benimsediler. Büyük Selçuklular dönemine gelindiğinde ise Eş'arilik'te aklın fonksiyonu ve tevil ile ilgili olumlu tavrı zirveye ulaştı. Bu da Ehl-i Sünnet'i temsil bağlamında kaçınılmaz olarak onları nasçı Hanbelîlerle karşı karşıya getirecek ve Büyük Selçuklular'ın taraf olduğu birçok çatışmaya neden olacaktır.



**KAYNAKÇA**

- Akgündüz, Ahmet. "el-Mu'temed". *DİA*, 31:381, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. İbrahim Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir. *Usûlü'd-dîn*. Nşr. Darülfünun İlahiyat Fakültesi, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib el-Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bihi*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut: Daru't-Tevfik, 2000.
- Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*. Thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü's-Sakâfe, 1987.
- Barthold, Vasiliy Vladimiroviç. *Târîhü't-Türk fi'l-Asye'l-vustâ*. Çev. Ahmed Said Süleyman, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1996.
- Braun, Edward. *Târîhü'l-edeb fi İrân mine'l-Firdevsî ile's-Sâdî*. Çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî, Mısır: Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, trz.
- Ceyhan, M. Akif. "Josef Van Ess'in Tahlilleri Işığında Kelâmın Doğuşu ve Metodu" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/1: 215-233.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa- Ali Abdülmünim, Mısır: Mektebetü's-Saâde, 1950.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, İskenderiye: Menşeu'l-Meârif, 1966.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. el-Ferrâ. *İbtâlî't-te'vîlât li ahbâri's-sifât*. Thk. Ebû Abdillâh muhammed b. Hamd. 2 Cilt. Kuveyt: Daru İlâfi'd-Düveliyye, trz.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâseti ve'l-akâidi ve târihu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, trz.
- Erdem, Gazi, "İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi Beytül-Hikme" *Dini Araştırmalar*, 16/42: 57-77.
- Erkol, Ahmet. *İbn Rüşd'ün Kelm Eleştirisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.
- Erkol, Ahmet. "Eşarî Dönemi Arap Düşünce Biçimi ve Eşarî Düşüncesinde Şâfiî'nin Etkisi" *Marife*, 3/2: 165-184.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Daru İbn Zeydün, trz.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-reddi ala ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. Thk. Hamûde Garâbe, Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Thk. Muvaffak Fevzi el-Ceber, Dımaşk: Daru'l-Hikme, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. (Mecmû'atü Resâilü'l-İmâm el-Gazâlî içinde), Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Harman, Veizr. *Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdadî'nin Bilgi Teorisi*, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Harman, Veizr. "Osmanlı Dönemi Eşarî Mezhebinin Güçlü Olmasının Muhtemel Sebepleri". *Kelam Araştırmaları*, 13/1: 167-189.
- Huşeym, Ali Fehmi. *el-Cübbâîyyan: Ebû Ali ve Ebû Haşim*. Trablus: el-Câmi'atü'l-Lîbiyye, trz.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibbetullah ed-Dımaşkî. *Tebyînü kizbi'l-müfterî fîmâ nûsibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010.
- İbn Ebî Usaybiâ, Muvaffaküddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım el-Hazercî. *'Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*. Thk. Nizâr Rıdâ, Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, trz.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ el-Bağdâdî. *Tabakâti'l-Henâbile*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Üseymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Amme, 1419.
- İbn Ebî'l-Vefâ, Ebû Muhammed b. Adulkadir b. Muhammed el-Karşî el-Hanefî. *el-Cevâhirü'l-mudîe fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah Muhammed el-Huluv, Cîze: Daru Hecer, 1993.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî. *Te'vîlü'l-ahbâri'l-Müteşâbih/Müşkilü'l-hadîs*. Thk. Daniel Gimaret, Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Frensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti bi Dımaşk, 2003.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Thk. Ahmed Abdurrahim Sâyah, Kahire: Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, 2005.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-âyân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, trz.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim el-Mervezî. *Kitâbü'l-Meârif*. Thk. Servet Ukkâşe, Kahire: Daru'l-Meârif, trz.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yâkûb İshak el-Verrâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Marife, trz.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Thk. Amir el-Cezzar-Enver el-Baz. 37 Cilt. Mısır: Daru'l-Vefa, 2005.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdolvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*, Thk. Şeyh Halil Me'mun. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ. *Bâbu zikri'l-Mu'tezile min kitâb el-Münye ve'l-emel*. Thk. Toma Arnold, Haydarabad: y.y., 1316.
- İmâre, Muhammed. *Müslimûne süvvâr*. Kahire: Darüş-Şurûk, 1988.
- İmâre, Muhammed. *es-Selefiyye*. Tunus: Daru'l-Ma'arif li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, trz.
- İmâre, Muhammed. *Teyârâtü'l-fikri'l-İslâmî*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 2008.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddin Şehfûr. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu firaki'n-nâciyeti 'ani'l-firaki'l-hâlikin*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İsnevî, Cemalüddin Abdurrahim b. Hasan eş-Şâfiî. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-usûl*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1343.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Keskin, Mehmet. *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci "el-Eş'arî Dönemi"*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2005.
- Kutlu, Sönmez. "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *GÜÇİFD*, 1/1: 168-210.
- Mağzâvî, Mustafa, *Devru'l-amili's-siyâsî fi intişârî'l-mezhebi'l-Eş'arî*, Cezayir: Câmi'atü'l-Cezâir, 2008.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru Sadır, 2010.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Meârif, trz.
- Nizamülmülk et-Tûsî. *Siyâsetnâme*. Çev. Yusuf Bekkâr, Amman: Mektebetü'l-Üsretî'l-Ürdüniyye, 2012
- Râvendî, Ebû Bekir Necmüddin Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhatü's-sudûr ve âyetü's-sürûr fi târihi'd-devleti's-Selcûkiyye*. Çev. İbrahim Emin eş-Şevâribî-Abdünnaim Muhammed Hasaneyn-Fuad Abdülmu'ti es-Seyyâd, Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sakâfe, 2005.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvût-Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Subkî, Tâcüddin Ebû Nasr b. Ali b. Abdülvehhab b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tennâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, trz.
- Süt, Abdunnasır. *İslam Düşüncesinde İlk Muhâlifler Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*. Ankara: Fecir Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Kisrâ b. Salih Ali, Beyrut: Müessesetü'Ririsâle, 2011.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihu't-Taberî*. 6 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *DİA*, 20:156-157, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Düvelü'l-İslâm*. Thk. Hasan İsmail Merve. 2 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 1999.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-İber fi haberi men gaber*. Thk. Ebû Hâcer Muhammed Saîd. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lami'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Naim el-Arkûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1990.

# Müftüzâde Muhammed Sâdık el-Erzincânî ve Arap Dilindeki Yeri

Muhammed ÇETKİN\*

Geliş Tarihi: 23.02.2018, Kabul Tarihi: 17.04.2018

## Öz

Müftüzâde Muhammed Sâdık, Erzincan'da (1748?) dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini burada tamamlamış daha sonra İstanbul'a gitmiş, orada belli bir dönem müderrislik yapmıştır. İstanbul'da görev yaptığı dönemde şöhretinin artması sonucu devrin şeyhülislamı olan Samânîzâde Ömer Hulûsî Efendi onu, padişah III. Selim'in de iradesiyle mukarrir olarak huzur derslerine davet etmiştir. Ömrünün son dönemini İstanbul, Üsküdar'da geçirmiş, 1808 yılında orada vefat etmiş ve yine aynı ilçede defnedilmiştir.

Müftüzâde'nin yaşadığı dönemin siyâsî, sosyal ve kültürel yapısının çalkantılı ve değişkenliği, dönemin fikrî hayatına büyük oranda etki etmişti. Bu etkinin olumsuz yönleri kadar olumlu yanları da olmuştur. Özellikle dil, lügat ve edebî üslup açısından Arap diline çok yönlü etkileri olmuştur. Arapçanın dil yapısına tam anlamıyla vakıf olan Müftüzâde özellikle Arap dili ve edebiyatı üzerine yazdığı eserlerle adından söz ettirmiştir. Müftüzâde'nin, değişik müelliflerin eserleri üzerine Arapça kaleme aldığı haşiyelerinde, bu eserleri dakik bir üslupla incelediği, kapalı ve anla-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, (muhammedcetkin@gmail.com).

şılmaz konuları sade bir dille açıkladığı görülmektedir. Müftüzâde'nin Arap dili ve edebiyatı alanına katkılarının bilim dünyasının dikkatine sunulması amacıyla kaleme alınan bu çalışmada müellifimizin önce ilmî kişiliği üzerinde durulmuş, ardından da eserlerinin ilmî değeri göz önünde bulundurularak, müellifin Arap dilindeki yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Osmanlı, Müftüzâde, Huzur dersleri, Belagat.

## **Müftüzâde Muhammed Sâdık al-Erzincânî and His Place in the Arabic Language**

### **Abstract**

Müftüzâde Muhammed Sâdık was born (1748?) in Erzincan. He completed primary school education there, and later moved to Istanbul where he served as a *muderris* (madrasah teacher) for a certain period of time. As result of his growing reputation during his tenure in Istanbul, Samânîzâde Ömer Hulûsî Efendi, Shaykh al-Islam at that time, invited him with the decree of Selim III to the lessons before the sultan as *mukarrir* (who gives a lecture by repeating). He spent his last days in Istanbul, Uskudar until his death in 1808, and was buried there.

Turbulent and changeable political, social and cultural structure of the period Müftüzâde lived in made a huge impact on the intellectual life at that time. This impact had negative sides as well as positive dimensions. There were multifaceted impacts on the Arabic language in terms of language, lexicon and literary style in particular. Having a complete command of the language structure of Arabic, Müftüzâde made a name for himself especially with his works on Arabic language and literature. It is seen in the footnotes written by Müftüzâde in Arabic on various writers' works that he studied these works refinedly, explaining implicit and incomprehensible topics with a plain language. This study, aiming to present Müftüzâde's contribution to the Arabic language and literature to the science world's attention, first introduces his scholarly personality, and then, attempts to demonstrate his place and prominence in the Arabic language considering the scholarly value of his works.

**Keywords:** Arabic language, Ottoman, Müftüzâde, Lessons before the sultan, Rhetoric.

## **GİRİŞ**

Tarihi süreç içerisinde Arap dili ve edebiyatı alanında eser telif etmiş binlerce müellif gelip geçmiştir. Her biri öğrendiği bilgiler üzerine yeni bilgiler ekleyerek bunları kendilerinden sonraki nesle aktarmışlardır. Kimi tek eserle, kimi onlarca eserle dil ve edebiyatın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu âlimlerden birisi de Müftüzâde Muhammed Sâdık el-Erzincânî'dir.

Müftüzâde Muhammed Sâdık, ilk tahsilini Erzincan'da tamamlamış daha sonra İstanbul'a gitmiş, orada belli bir dönem müderrislik yapmıştır. İstanbul'da görev yaptığı dönemde şöhreti artmış, devrin şeyhülislamı olan Samânîzâde Ömer Hulûsî Efendi onu, padişah III. Selim'in de iradesiyle mukarrir<sup>1</sup> olarak huzur derslerine davet etmiştir. Müftüzâde, Osmanlı Devleti bünyesinde ve medreselerin inhitat halinde olduğu XII/XVIII. ve XIII/XIX. asırda yaşamış Erzincanlı, din ve edebiyat âlimidir. Alet ilimlerine<sup>2</sup> tam anlamıyla vakıf olan Müftüzâde özellikle Arap dili ve edebiyatı üzerine yazdığı eserlerle adından söz ettirmiştir. Müftüzâde'nin Arap dili ve edebiyatı alanına katkılarının bilim dünyasının dikkatine sunulması amacıyla kaleme alınan bu çalışmada Müftüzâde'nin önce ilmî kişiliği üzerinde durulmuş, ardından da eserlerinin ilmî değeri göz önünde bulundurularak, yazarın Arap dilindeki yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

Müftüzâde'yi ele almadan önce onu daha iyi tanıyabilmek için öncelikle yaşadığı devrin siyâsî, Sosyal ve ilmî durumuna kısaca göz atmamız yerinde olacaktır.

## 1. DÖNEMİN SİYÂSÎ VE SOSYAL YAPISI

Osmanlı imparatorluğu yakın çağ başlarında, eski gücünü kaybetmiş olmakla beraber yine de Avrupa devletler dengesinde büyük ölçüde yeri olan önemli bir devletti. Sınırları; Asya'da Yemen-Arabistan yarımadası, Hint okyanusu, Basra körfezi, İran'dan geçip Kafkasya'da Anapa'ya kadar; Avrupa'da Dinyester nehrinin batı kıyılarından Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Sırbistan ve Arnavutluk'u içine alacak şekilde devam ederek Avusturya'ya dayanıyor; Afrika'da ise hemen hemen kuzey Afrika'yı ayrıca Doğu Akdeniz ve Ege Denizi adalarının da tamamını içine alıyordu.<sup>3</sup>

- 1 Mukarrir: Ramazan aylarında sarayda padişah huzurunda ders takrir edenler hakkı - da kullanılan bir tabirdir. Mukarrir; Arapça bir maddeyi takrir eden, anlatan, Avrupaî manasıyla konferansçı demektir. Medrese derslerini tamamlayıp icazet almış, sonra da Müderris sıfatıyla ders okutarak talebeye icazet vermiş olanlardan seçilirler. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 2:576.
- 2 Osmanlı medreselerinde kelâm, mantık, belâgat, lügat ve edebiyat, sarf-nahiv, hendese, hesap, felsefe, tarih ve coğrafya ile ilgili dersler ulûm-u âliye (alet ilimleri) olarak isimlendirilmiştir. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* (Ankara: 1988), 20.
- 3 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 5:1; Rifat Uçarol, *Siyasi Tarih* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995), 43

Bu büyük imparatorluğun sınırları içerisinde yaşayan nüfus çeşitli ırk, dil ve dine sahip insanlardan meydana geliyordu. Bunlar Müslüman olan Türkler ve Hıristiyan olan Türkler ile Müslüman olmayan diğer milletler olmak üzere, başlıca iki gruba ayrılmaktaydı. Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar da kendi içlerinde çeşitli mezheplere bölünmüşlerdi.<sup>4</sup>

Müslümanlar; Sünnî, Şia, Vahhabî; Hıristiyanlar genel olarak Katolik, Ortodoks, Protestan; Museviler ise Maminler, Talmuçular, Karaimler bölümlerine ayrılmıştı.<sup>5</sup>

Osmanlı İmparatorluğunun sosyal yapısı Avrupa'daki yapıya benzemezdi. Bu sistem içerisinde Müslüman olmak şartıyla herkes devlet hizmetlerine girebilir, çalışma ve kabiliyetlerine göre en yüksek görevlere gelebilirdi.<sup>6</sup>

Saltanat III. Selim'e intikal ettiğinde, cephelerde durum çok kötüydü. Zira Rus ve Avusturya cephelerinde savaş bütün hızıyla devam ediyordu. Ağustos 1791'de imzalanan Zıştovi Antlaşmasıyla Avusturya-Osmanlı savaşı sona erdi. Ocak 1792'de Yaş Antlaşması ile Osmanlı-Rus savaşı da son verildi. Fransa'nın başına geçen Napolyon Bonaparte, Mısır İskenderiye önlerine geldi (Temmuz 1798). Bunun üzerine Osmanlı Devleti Eylül 1798'de Fransa'ya harp ilan etti. Şubat 1799'da Filistin'e doğru ilerleyen ve Gazze ile Yafa'yı teslim alan Bonaparte, Akka'da Cezzar Ahmed Paşa tarafından durduruldu. İstanbul'dan bir ordunun Mısır'a doğru geldiğini duyan Napolyon, Paris'e geri döndü. 1802 tarihinde de Paris antlaşması imzalandı.<sup>7</sup>

Cephelerde kaybeden Osmanlı Devleti, sosyal, hukukî, iktisâdî ve özellikle de askerî ıslahatları düşünmeye başladı. Zira devlet, dış düşmanlara karşı vatani müdafaa ederken, iç durum hiç de iyi değildi. Anadolu'da derebeyleri, Rumeli'de ayanlar ve cephelerde savaşan yeniçeri grubu, devlet için büyük bir belâ haline gelmişti.<sup>8</sup>

Bu arada Arabistan'da Vehhâbilik hareketi de Osmanlı Devletini ciddi manada rahatsız ediyordu. Bilindiği gibi, Vehhâbîler kendilerine Selefiye adını vermekte ve hedeflerinin İslâm'ı, Hz. Peygamber (s.a.s) zamanındaki

4 Uçarol, *Siyasi Tarih*, 43.

5 Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5:1.

6 Uçarol, *Siyasi Tarih*, 44.

7 Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5:39-40.

8 Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5:71; Ahmed Akgündüz ve Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı* (İstanbul: OSAV, 1998), 221-222.



sâfiyetine kavuşturmak olduğunu iddia etmektedirler. Bu mezhebin kurucusu, asıl itibariyle Necid ahalisinden ve Hanbeli mezhebinin âlimlerinden olan Muhammed b. ‘Abdulvehhâb’dır. Osmanlı Devleti, başlangıçta Vehhâbî hareketine tepki göstermedi. Zira tam bir din ve vicdan hürriyeti vardı. Bu arada, Fransız ihtilâlinin milliyetçiliği tahrik etmesi sebebiyle 1806’da Sırlar ihtilâl çıkardılar, önceleri Nizâm-ı Cedide taraftar olan ve en azından ses çıkarmayan âlimler, Nizâm-ı Cedîd ricalinin suiistimallerini ve ahlaksızlıklarını görünce, aleyhe geçmeye başladılar. Şeyhülislam olan İshak-zâde Mehmed Atâullah Efendi, âlimleri Nizâm-ı Cedide karşı tahrik etti. 25 Mayıs 1807’de Kastamonulu Kabakçı Mustafa’yı kendilerine reis tayin eden Yeniçeriler. 19 yıl sürecek olan isyanı başlattılar.<sup>9</sup>

## 2. İLMÎ DURUM

Osmanlı medreseleri devletin kuruluşuyla birlikte tesis edilmeye başlanmıştır. Medreseler, genellikle camilerin yanında ve camilerle birlikte inşa edilmişlerdir. Talebe, medreselerde yatar, imâretlerde yer içer ve camilerde ders okurdu. Sonradan hususî medreseler yapılmıştır. Osmanlı Medreseleri, Fâtih Camii etrafındaki “sahn-ı semân” külliyesi ile kemâlini bulmuş ve Kânûnî’nin zamanında ise son şeklini almıştır. Zikredilen bu usul 400 sene bazı önemsiz değişikliklerle sürdürülmüştür. Bunlar iki kısımdır:

**a- Fâtih Medreseleri:** Fâtih Camiinin kuzey ve güneyinde yer alan dörderden sekiz medreseye “sahn-ı semân” veya medâris-i semâniye adı verilir. Bu bir üniversitedir. Talebelerine danişmend, asistanlara mu’îd ve hocalarına da müderris denirdi.<sup>10</sup>

**b- Süleymaniye Medreseleri:** 1549-56 yılları arasında inşası tamamlanan Süleymaniye Medreseleri, hem dinî hem de teknik konulara ait bir üniversiteydi. Bu medreselere, Sahn-ı Süleymaniye de denmektedir.<sup>11</sup>

İlköğretim mekteplerde, yükseköğretim ise medreselerde verilmekte idi. Bütün şehir ve kasabalarda ilkokullar vardı. Büyük şehirlerle kasabaların bazılarında da medreseler mevcut idi. Mekteplerde Arap alfabesi öğretildikten sonra Kur’ân okumasına başlatılırdı. Mekteplerde din bilgisi, tecvit ve ilmihal de okutulurdu. Medreselerde öğretim programı ve metotları çok sıkı idi.

9 Akgündüz ve Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, 221-vd.

10 Akgündüz ve Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, 406.

11 Akgündüz ve Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, 406.

Medreselerin ilk bölümlerinde çalışmalarını ilerleten öğrencilerin seçkinleri, öğretmenleri tarafından danışmend seçilirlerdi. Danışmendler medreselerin hariç, dâhil ve sahn bölümlerinde çalışıp başarı kazandıkları takdirde mülâzım olurlardı. Mülâzımlardan imtihan verebilenler de müderrislik (Profesörlük) unvan ve payesini kazanırlardı. Medreselerde uzun yıllar öğretim yaparak değerlerini belirtenler, mollalıklara, İstanbul kadılığına, Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine ve hatta şeyhülislamlığa yükselebilirlerdi.<sup>12</sup>

Eğitimde ıslahat lüzumu da XVIII. yüzyılın ikinci yarısında anlaşılmış ve o andan itibaren de ordunun ihtiyaçları için, medreselerin dışında olmak üzere, teknik ve meslek okulları kurulmaya başlanmıştı. Batılı uzmanlardan faydalanılmak suretiyle, batılı usullere göre kurulan bu okullarda yabancı dil bile öğretilmekteydi. II. Mahmud devrinde, ilköğretimin mecburi olması prensibi kabul edildiği gibi Avrupa usulünde bir ilköğretim meydana getirme teşebbüsü yapılmış ise de bu hususta ciddi bir başarı elde edilememiştir. Medreseler ise bütün İslam âleminde inhitat halindeydi.<sup>13</sup>

### 3. HAYATI

XII/XVIII. asrın ikinci yarısı ile XIII/XIX. asrın birinci yarısı arasında yaşayan, Müftüzâde ailesinin bu değerli edip ve mantıkçısı Muhammed Sâdık b. 'Abdurrahîm el-Erzincânî, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde yaşamış ve sultan I. Mahmud henüz tahtta iken doğmuştur. Bu büyük âlimin hayatı hakkında ne yazık ki pek fazla bir bilgiye sahip değiliz. Ne ulaşabildiğimiz kendi eserlerinde, ne de biyografik eserlerde onunla ilgili etraflı bir bilgi mevcut değildir. Verilen bilgiler oldukça kısa ve sınırlıdır.

Aynı dönemde yaşamış Erzincanlı iki Muhammed Sadık bulunmaktadır. Bunlardan biri bu çalışmamıza konu olan, Arapça ve mantık âlimi olan kişidir. Diğer de kendisine ait birçok tasavvufî eseri olan ve Erzincan'da dünyaya gelip daha sonra İstanbul Üsküdar'a yerleşen ve aynı yerde vefat edip oraya defnedilen aynı zamanda da bir Nakşibendi şeyhi olan zattır. Çalışmamızın konusu olan Muhammed Sadık ondan 14 sene sonra vefat etmiş ve Müftüzâde künyesiyle anılmıştır. Diğer âlimin eserlerinde ise bu künye yer almamaktadır. Dolayısıyla iki âlimi karıştırmamak gerekmektedir. Süleymaniye Kütüphanesinde Muhammed Sadık ismiyle arama yapıldığında

12 Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5:5-6.

13 Karal, *Osmanlı Tarihi*, 6:168.

iki müellife ait eserler aynı vefat tarihiyle ve aynı yazar ismi altında karışık olarak verilmektedir. Kanaatimizce bu hatalı bir okumadır.<sup>14</sup>

### 3.1. Adı, Lakabı, Künyesi ve Nisbesi

Esas adı Muhammed Sâdık'tır. Kaynaklarda Erzincan müftüsü Seyyid 'Adurrahîm'in oğlu olduğuna işaretle tam adı; Müftüzâde Muhammed Sâdık b. 'Abdurrahîm b. Süleymân ibn 'Abdillâtîf el-Erzincânî er-Rûmî el-Hanefî olarak zikredilir.<sup>15</sup> Fakat çoğu kaynakta sadece Müftüzâde Muhammed Sâdık b. 'Abdurrahîm el-Erzincânî diye kaydedilmiştir.<sup>16</sup> Gerek kendi eserlerindeki ifadelerden, gerekse Kehhâle'nin *Mu'cemu'l-mu'ellifin'*deki kayıttan ve diğer kaynaklardan "Müftüzâde" künyesiyle meşhur olduğu anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Tam ismine bakıldığında onun Hanefî mezhebine mensup olduğu göze çarpmaktadır. Müftüzâde Muhammed Sâdık'ın nisbesi ise "el-Erzincânî" dir.

### 3.2. Doğum Tarihi ve Yeri

Müftüzâde'nin doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda hiçbir kayıt yoktur. Ancak Erzincan eski valisi Ali Kemali Bey'in *Erzincan Tarihi* adlı eserinde 1163/1748 tarihinde doğduğu kaydedilmektedir.<sup>18</sup>

Doğum yerine gelince, yine kaynaklarda bu konuda açık bir ifade yoktur. Nisbesinin Erzincânî olmasına bakılarak Erzincan'da doğmuş olması muhtemeldir. Fakat nisbesinin ne manada anlaşılacağı pek açık değildir. Zira bu ifade her zaman onun Erzincan doğumlu olduğunu göstermez. Soyunun

14 Krş. İsa Çelik, "Muhammed Sadık Erzincanî'de Nefis Kavramı", *Uluslararası Erzincan Sempozyumu* (28 Eylül – 1 Ekim 2016 Erzincan), 901-902.

15 'Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, (Dımaşk: 1960), 10:76; Bağdatlı İsmâ'il Paşa, *Hediyetu'l-'arifin esmâ'u'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, nşr. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge, (İstanbul: Ma'arif Basımevi, 1955), 2:355; a.mlf., *İzâhu'l-meknûn*, nşr. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), 2:56.

16 Muhammed Sâdık el-Erzincânî Müftüzâde, *Müftü-zâde 'alâ isti'âreti'l-'İsâm*, (İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279), 2; a.mlf., *Haşiye-i Hüseyiniyye*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1272), 2; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333), 2:32; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arraba*, (Kahire: Matba'at-ı Serkis, 1928), 2:1769; Ali Kemali, *Erzincan Tarihi, Coğrafi, İctimai Etnografi, İdarî, İhsâî Tedkikât Tecrübesi*, (İstanbul: Resimli Ay Matbaası T.L. Şirketi, 1932), 265; Ebu'l-'Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966), 2:143.

17 10. ve 11. dipnotlardaki kaynaklara ilaveten; Mehmet Süreyya, *Sicill-i 'Osmanî*, (İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311), 3:192; Carl Brockelmann, *Suppl.*,= *Supplement band*, (Leiden: 1937), 1:846, 2:259; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar (Üç bin Türk ve İslam Müellifi)*, (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1973), 368; Komisyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, (Dergah Yayınları, İstanbul: 1990), 7:396.

18 Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265.

Erzincan'dan olduğuna da delalet edebilir. Babasının Erzincan müftüsü olduğuna bakılacak olursa burada doğmuş olma ihtimali yüksektir. Fakat elimizde kesin tarihi deliller olmadan buna kesin gözüyle bakamayız.

### 3.3. Ailesi

Müftüzâde Muhammed Sâdık'ın hayatından bahseden kaynaklarda, bize özellikle onun ailesi ve çocukları hakkında bir şey aktarılmamaktadır. Onun, elde edebildiğimiz eserlerinde bu hususa işaret eden bir kayda rastlanamamıştır. Fakat Müftüzâde'nin edebiyat ve âlet ilimleri sahasında tanınmış olmasına rağmen bu sahalarda çocuklarının zikredilmemesi, ya kendisinin evlenmemiş olduğunu ya da kendisinin dışında aileden birinin yetişmediğini göstermektedir.

Hiçbir kaynaktaki annesinin ismi belirtilmemiş, fakat buna karşılık babasının ismi belirtilmiştir. Bazı kaynaklarda babasının adının Mustafa olduğu kaydedilmiştir.<sup>19</sup> Ancak diğer kaynaklarda ve bizatihi Müftüzâde'nin kendi eserlerinde babasının adının 'Abdurrahîm olduğu anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Dedesinin ismi ise Süleyman b. 'Adullatîf'dir.<sup>21</sup>

### 3.4. Hocaları ve Öğrenimi

*Müftî-zâde 'alâ isti'âreti'l-İsâm* adlı eserde Müftüzâde Muhammed Sâdık'ın, Erzincan Müftüsünün oğlu olduğu kayıtlıdır. Bu, onun kültürlü, çeşitli ilimlerde ve bilhassa dinî ilimlerde mâhir bir ailenin ferdi olduğunu göstermektedir. Türk geleneklerine göre baktığımızda, ilköğrenimini babası Seyyid 'Abdurrahîm el-Erzincânî'den almış olması kuvvetle muhtemeldir. Daha sonra zamanının âlimlerinden çeşitli konularda ders almıştır. Sonradan Yûsufefendizâde Abdullah Hilmi Efendi'den (1167/1753) ders almıştır.<sup>22</sup> Ancak bundan başka hocalarının kimler olduğu konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

Müftüzâde Muhammed Sâdık, din âlimi olup zamanında medreselerde okutulan âlet ilimleriyle beraber din ilimleri konusunda da eğitim görmüş

19 Süreyya, *Sicill-i 'Osmanî*, 3:192; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143.

20 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 2; Müftüzâde, *isti'âreti'l-İsâm*, 2; İsmâ'il Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2:56; İsmâ'il Paşa, *Hediyyetu'l-arifîn*, 2:355; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, 10:76; Serkîs, *Mu'cem*, 2:1769.

21 İsmâ'il Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2:56; İsmâ'il Paşa, *Hediyyetu'l-arifîn*, 2:355; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, 10:76.

22 Halit Özkan, "Yûsufefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2013), 42.

olması kuvvetle muhtemeldir. Zira huzur derslerine<sup>23</sup> mukarrir olarak katılmasına bakılırsa, başta tefsir olmak üzere fıkıh, hadis, akaid ve hitabet dersleri aldığı anlaşılmaktadır.

el-Erzincânî, ilk tahsilinden sonra ilmini çoğaltmak için İstanbul'a gitmiş ve orada Atık Ali Paşa Medresesinde kendisine mahsus hücrede okumuştur. Bu hücreye 1932 yılına kadar Erzincânî Müftüzâde odası denildiğini *Erzincan Tarihi* adlı eserden anlıyoruz. Müftüzâde'nin ilim tahsilinden başka bir endişesi olmadığı için, talebeliği boyunca Erzincan'dan nâmına gelmiş olan mektupların hiç birini açıp okumamış, onları toplamış ve tahsilini tamamlayıp icazet aldıktan sonra açarak mütalaa etmiş olduğu mervîdir.<sup>24</sup> Bundan anlaşılıyor ki Müftüzâde Muhammed Sâdık ilim aşığı ve ilimden başka hiçbir endişesi olmayan bir zattır.

### 3.5. Müftüzâde'nin Mukarrir Oluşu

Müftüzâde Muhammed Sâdık İstanbul rûûsunu<sup>25</sup> haiz müderris olması, öğrencisinin çok olması ve meleke ve ihtisası ve zat-ı kemaliyle kendi muhitinde şöhret almıştı. Bu nedenle devrin şeyhülislamı olan Samânîzâde Ömer Hulûsî Efendi<sup>26</sup> onu, 1216 yılı Ramazan ayında mukarrirler meclisinde ders vermek için, padişah III. Selim'in de iradesiyle mukarrirliğe seçer. Bunun üzerine Müftüzâde h. 1216 senesi mukarrirler meclisinde ders vermiştir.<sup>27</sup> 1206'dan 1224 yılına kadarki huzur derslerinin mukarrir ve muhataplarıyla ilgili belgeler tespit edilemediğinden mukarrirler meclisine kadar terfi etmiş Müftüzâde'nin diğer huzur dersleri hakkında bilgi tespit edilememiştir.

Bu dersler, Ramazan ayında Padişah'ın huzurunda yapılan tefsir derslerinden ibaret olup mukarrirler tarafından takrir; muhataplar tarafından ise

23 Huzur dersleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mardin, *Huzur Dersleri*, 3 cilt; Semiha Omay, *Huzur Dersleri ile ilgili Konuşmalar*, İstanbul: 1965; Mehmed Zeki Pakalın, "Huzur-i Hümayun Dersleri", *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*, sy. 74 (29 Haziran 1918): 816-819; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, 215-222; Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 441-444.

24 Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265.

25 Rûûs: İlimiye, sarıklı ulema derecelerinden biri; Medrese tahsilini bitirip "Mülâzım" olanlar, 7 senelik mülâzemet müddetini bitirdikten sonra şeyhülislamın bulunduğu yeterlilik imtihanında muvaffakiyet kazananlara verilen beratın adıdır. Bkz. Ferit Develli-oğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Doğu Matbaası, 1970), 1083; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3:71.

26 Bkz. Karal, *Osmanlı Tarihi*, 5:97.

27 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:85, 111, 2:17, 143, 831.

müzakare edilmekteydi. Derslerde muhatap ya da mukarrir olacak şahıslar seçilirken ilme ve liyakate önem verilmekteydi.<sup>28</sup>

Huzur dersi tabiri h. 1172 Ramazanından itibaren her sene Osmanlı padişahının huzuruyla ve İslam diniyle mütedeyyin zatlardan oluşmak üzere Ramazanın ilk gününden başlamak ve sekiz dersle sona ermek üzere sarayda mün'akit ilim meclisinde *Kadı Beyzavi tefsiri'*ni münazaralı tarzda tedrisi ifade etmek üzere kullanılan ve "Mukarrir" adı verilen zamanın tanınmış âlimleri tarafından takrir olunan derslere verilen isimdir. Buna "*Huzur-u Hümayûn dersleri*" de denir.<sup>29</sup>

Kuruluş yıllarından itibaren Osmanlı padişahları gerek ilmî ortamları canlandırmak, kültürel gelişmeyi sağlamak, gerekse iktidarlarını çeşitli kesimler nezdinde desteklemek ve hanedanın meşruiyetini ortaya koymak gibi düşüncelerle huzurlarında ilmî toplantılar yapmak üzere etraflarına ulemayı toplama, hatta özel hoca edinme konusuna önem vermişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren bizzat padişahın da katıldığı ilmî sohbetler ve tartışmalar büyük bir yoğunluk kazanmıştır. Bu tür toplantılar hakkında ulemâ biyografilerini toplayan eserlerde ve daha geç dönemler için sır kâtipleri tarafından tutulan rûznâmelerde bilgiler vardır. Ancak bunun düzenli bir şekilde tertip edilmesi XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşmiştir. Daha önce 12 Muharrem 1080 (12 Haziran 1669) tarihinde IV. Mehmed'in akşam veya yatsı namazları arasında şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi'ye Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsirinden ders verdirdiği ve bunu adet haline getirdiği, dönemin ünlü vaizi ve padişahın hocası Vanî Mehmed Efendi'ye de haftada iki defa ders yaptırdığı bilinmekteyse de bunlar münferit uygulamalar olup XVIII. yüzyıl ortalarına kadar huzur dersleri adıyla Ramazan ayına mahsus ders takririnin sürekli bir şekilde yapıldığı söylenemez.<sup>30</sup> Tayyazâde Atâ Bey'in huzur derslerinin başlangıcını Osman Gazi'ye kadar götürmesinin ise mesnedi yoktur.<sup>31</sup>

Huzur Dersleri meclisleri üç kısımdan oluşuyor:

- 1- Mu'tad Meclisi
- 2- Mukarrirlerden oluşan meclisler: Genellikle Ramazan sonlarında

28 İpşirli, "Huzur Dersleri", 442.

29 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:13; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1:860.

30 İpşirli, "Huzur Dersleri", 441.

31 İpşirli, "Huzur Dersleri", 441; Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:13.

“Dokuzuncu Mukarrirler Meclisi” adıyla toplanır. Bu meclislere mukarrir ve muhatab vasıflarına sahip kişiler muvakkat olarak iştirak ettirilebilir.

3- Haiz buldukları üstün ilmî rütbelere icabı olarak mu'tad meclislerine iştirak salahiyetini kaybetmiş kişilerin dahi teşrikiyle teşkil olunan hususi mahiyette meclisler. Bunlara “*Sudûr Meclisleri*” denir.<sup>32</sup>

Huzur dersleri İstanbul ruûsunu haiz olup uhdesinde herhangi resmi bir vazife bulunmayan ve İstanbul şehrinde temekkün ihtiyar eyleyen zevât-ı fazıladan teşekkül eder. Huzur dersleri mukarrir ve muhatablığına yapılacak tayinler, şeyhülislâmın teklifi üzerine padişah tarafından yapılırdı.<sup>33</sup> Her mukarrir ve muhatabın rütbesi ve ders sırası meşihatça malum bulunduğundan derslerin esasını teşkil edecek surelerin metni (ayet-i kerime) iki üç ay evvel mukarrirlere tebliğ edilir. Şaban'ın on beşinde de her bir mukarrire dersinde bulunacak muhatabların isimleri bildirilirdi. Bunun üzerine mukarrirler okutacakları dersin metnini okuyup hazırlanmaları için kendilerine tebliğ ederlerdi. Mukarrirler padişahın sağ tarafında otururdu. Muhatablar ise mukarririn yanından başlayarak yarım daire şeklinde bir kavis teşkil ederdi. Dersler öğle ile ikindi arasında iki saat içinde takrir olunurdu. Salonda biri mukarrir efendiye diğerleri muhatablara mahsus on altı rahle ve minder olurdu.<sup>34</sup>

Mukarrirlerde şu vasıfların bulunması gerekirdi:

- a- İstanbul ruûsunu haiz müderris olmak,
- b- Talebesi ziyade, müretteb tahsile nazaran dersi ileri bulunmak,
- c- Meleke ve ihtisası ve zat-ı kemaliyle muhitte şöhrat almış olmak.<sup>35</sup>

Ramazan 1216'da 24. perşembe günü Ağayeri'nde mukarrirler meclisi toplanmış ve dersi, Müftüzâde takrir etmiştir.<sup>36</sup> Bunu, III. Selim'in sır kâtibi Ahmed Efendi tarafından tutulan “*Rûznâme*” şöyle teyid ediyor: “*Ertesi yirmidördüncü penc-i şenbih günü Topkapu'yu teşrif ve Ağa yerinde biniş takımıyla mukarrirler meclisi olmağla Erzincan müftüsü-zâde ders takrir eyleyup ba'de'd-du'â iftara Hareme teveccüh buyuruldu.*”<sup>37</sup>

32 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:88.

33 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:89-vd.; İpşirli, “Huzur Dersleri”, 442.

34 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:110; İpşirli, “Huzur Dersleri”, 443.

35 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:111.

36 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:85, 2:17, 143, 831.

37 Ahmed Efendi, *Rûznâme*, nşr. V. Sema Arkan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), 368.



Huzur derslerini takrir eden hocalara çeşitli hediyeler verilirdi. Bunlar, nakdî hediyeler, bohça olarak verilen hediyeler ve muhtelif hediyeler olmak üzere üç çeşit idi. Müftüzâde de nakdî hediye ile beraber bohça da almıştır. Verilen bu hediyeler sır kâtibi defterlerine kaydedilirdi. Ancak sır kâtibi defterinde 1216 yılında verilen hediyeler hakkında ayrıntılı bir kayıt yoktur. Yalnız şöyle bir kayıt vardır: “*Ber mûtâd-ı şâhâne huzûr-u şâhânelerinde tefsîr-i şerif kırâat eden müderrisîn efendiler dâilerine ihsan buyurulan 11580 kuruş.*”<sup>38</sup>

Bohçalar huzur hocalarından sadece ders takrir edenlere ‘îdiyye (bayramlık) diye verilirdi. Ramazan 1216 senesinde kütüphane hocası Trabzonlu Muhammed, kiler hocası Kudsî, hazine hocası Bolulu Mustafa, Seferli hocası Müftüzâde Muhammed, Galata hocası Yasînci-zâde ‘Abdülvehhâb ve Erzincanlı Müftüzâde mukarrir seyyid Muhammed Efendilere (Çar şal 1, sade hindi çiçekli 1 top, hindî çitari 1 top, destâr 1, paskal çuha 2)’den müteşekkil birer bohça ihsan olunmuştur.<sup>39</sup>

### 3.6. Öğrencileri

Müftüzâde âlim, müderris ve dersi’âm<sup>40</sup> olduğuna ve huzur derslerine mukarrir olarak katıldığına göre mutlaka öğrencileri olmuştur. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi mukarrir olma vasıflarından birisi “*talebesinin çok olması*”dır.<sup>41</sup> Fakat yaptığımız araştırmalar neticesinde kaynaklarda sadece Abdurrahman el-Harpûtî el-Kürdî (1169/1756-1267/1851) ve Akşehirli Ömer Efendi (ö. 1267/1851) adında iki öğrencisinin olduğunu tespit edebildik. el-Harpûtî, devrin önemli ilim adamlarından olup, İlginli Hüseyin Efendi ve Muhammed Sâdık el-Erzincânî’den dersler almıştır.<sup>42</sup>

Akşehirli Ömer Efendi ise Akşehirli Abdullah Bey’in oğlu olup Doğanhisarlı İbrahim Efendi’den hece harflerini öğrenmeye başlamış ve onun

38 Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:58.

39 Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:61; Kumaşların mahiyeti şöyledir: Çar; Kadınların büründü - leri ve baştan aşağı örtülen çarşaf, Çitari; Üç pamuk ipliği ve bir ipekten yapılan bir nevi Türk kumaşı, Destar; Sarık, Çuha; Yünden sıkı olarak dokunmuş dayanıklı ve havlı kumaş ki elbise yapılır. Bkz. Celal Esat Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.

40 Dersi’âm: Talebeye, medreseliye ve herkese ders vermeye yetkili bulunan kimseye denir. Bkz. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 210; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1:427.

41 Mardin, *Huzur Dersleri*, 1:111

42 İrfan Gündüz, *Gümüştânevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1984), 24-25.



yanında Kur'ân'ı hatmetmiştir. Sarf-nahiv gibi âlet ilimlerini de ondan tahsil etmiştir. Daha sonra Konya'nın bir diğer ilçesi olan Hâdim'e gitmiş ve Hâdim Müftüsü Muhammed Emin Efendi'nin ders halkasında bulunmuştur. İlim aşkı gün geçtikçe artan Akşehirli Ömer Efendi, buradan İstanbul'a giderek Müftüzâde Muhammed Sâdık'ın öğrencisi olmuştur.<sup>43</sup>

### 3.7. Vefatı

Müftüzâde'nin, yaklaşık 60 yaşında iken 1223/1808 yılında İstanbul'da vefat ettiği konusunda kaynakların çoğu ittifak halindedir.<sup>44</sup> Bazı kaynaklarda onun ölüm tarihi olarak 1722 yılı belirtilmekte ise de, bunun ciddiye alınamayacağı kanaatindeyiz.<sup>45</sup> Müftüzâde'nin naaşı, Üsküdar'da İnadiye'den Karaca Ahmed'e giden caddenin sağ tarafında defnedilmiştir.<sup>46</sup> Mezar taşı kitabesinde şunlar kayıtlıdır:

*"Huve'l-Hayyu'l-Bâkî Erzincan Müftüsü-zâde Müderrisîn-i Kirâmdan Dersi'âm Merhum ve Mağfûr el-Muhtâc ilâ Rahmeti Rabbihi'l-Ğafûr es-Seyyid Muhammed Sâdık Efendinin ruhiyçün rızâ'en lillâh el-Fâtiha (sene 1223)"<sup>47</sup>*

## 4. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Moğol istilası, doğuda ilmî çalışmaların duraklamasına sebep olmuştu. Bu dönemden sonra yetişen âlimler, kendilerinden önce yetişen âlimlerin eserlerine şerh, haşiye ya da talik yazmaktan öteye geçemiyorlardı. Özellikle belâgat, mantık, alanında eser yazan Müftüzâde, işte böyle bir dönemde yetişmiş ve sönmeye yüz tutmuş olan ilim kıvılcımlarını tekrar ateşlemeye çalışmıştır. Kendi devrinde ve yaşadığı çağdaki fikir ve ilim anlayışına vakıf olmuş ve bu özelliği, eserlerinde kendini göstermiştir. *Hâşiye 'alâ Şerhi Ferâidi'l-fevâid li tahkîki me'âni'l-isti'âre* adlı eserinde babasının ve kendisinin yaşadığı dönemi, irfan rüzgârlarının esmediği, cehalet dalgalarının her yeri

43 Mustafa Irmak, "Bir Belâgat Kitabı Olarak Mutavvel ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi Üzerine Bir Risâle", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 42 (2012/1): 179.

44 Süreyya, *Sicill-i 'Osmanî*, 3:192; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32; İsmâ'il Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 2:56; İsmâ'il Paşa, *Hediyetu'l-arifin*, 2:355; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, 10:76; Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143, 831; Develioğlu, *Büyük İnsanlar*, 368.

45 Bkz. Komisyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 7:396.

46 Süreyya, *Sicill-i 'Osmanî*, 3:192; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32; Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143.

47 Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:831.

kapladığı, ilimle ilgilenenlerin yavaş yavaş yok olduğu, fazilet sahiplerinin anlaşılmazlık ve kapalılık köşelerine sığındığı bir zaman olarak tasvir etmiş ve bu durumdan şikayetçi olmuştur.

*Osmanlı müelliflerinde* belirtildiğine göre Müftüzâde, âlet ilimlerine hakıyla vakıf olan bir zattır.<sup>48</sup> Eserleri göz önüne alındığında, edebiyat ve mantık konusunda dirayetli olduğu anlaşılmaktadır. Edebiyat ve mantık kitaplarına şerh ve haşiyeler yazmış ve böylece ilmî kişiliğini ispatlamıştır. Yaptığı bu şerh ve haşiyeler, onun büyük bir ilmî şahsiyete sahip olduğunu göstermeye yeter sanıyoruz.

Müftüzâde Muhammed Sâdık'ın hayatı, Osmanlı'nın gerileme dönemine; çeşitli ıslahatların yapıldığı, Avrupa'ya meyillerin olduğu bir döneme rastlar. Ancak matbaanın Osmanlı'da yeni yeni yer edinmesi, İstanbul gibi bir ilim merkezinde ilim öğrenmesi ve müderris olması göz önüne alınırsa bolca kitapla karşı karşıya kalmıştır. Böylece bazı eserlere, azami derecede istifade edilebilmesi için şerh ve haşiyeler yazmıştır. Erzincânî'nin uzağı görebilen bu kuvvetli görüşü şüphesiz, onun edebiyat ve mantık alanındaki derin bilgisi ve yeteneğinden ileri gelmekteydi. Çünkü muhtevasını vereceğimiz eserleri, onun bu sahadaki ihtisasının açık ve sağlam delilleridir.

Müftüzâde, din ilimleriyle, özellikle hadis ve tefsir ilimleriyle de yakından meşgul olmuştur. Bu ilimler sahasında da derin bilgisinin olduğu, devrin şeyhülislâmının dikkatini celbederek mukarrir seçilmesinden açıkça anlaşılmaktadır.

O, eserlerinde gerek konu seçimi ve gerekse seçilen konuyu işlemede ciddi olmakla da temayüz etmiş bir şahsiyettir. Nitekim mantık gibi zor olan konuları seçmiş ve bu konuda telif edilmiş olan "*er-Risâletu's-Şemsiyye*" adlı eseri şerh etmiştir. Yine el-Erzincânî'nin eserlerine baktığımızda edebiyat ve hadis konusunda da temayüz ettiği görülür. Ayrıca bazı kaynaklarda divan şairi olarak da zikredilmektedir. Ancak O, daha çok ilmiyle tanınmıştır.<sup>49</sup>

## 5. ESERLERİ

el-Erzincânî, velûd bir âlim idi. Ömrünü ilme ve talebe yetiştirmeye adanmış, kitap yazmayı da ihmal etmemiştir. Eserlerini konularına göre aşağıdaki gibi tasnife tabi tutmak mümkündür.

48 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32

49 Komisyon, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, 7:396.

Müftüzâde'nin eserlerinin bir kısmının matbu, bir kısmının da yazma olduğu tarafımızdan tespit edilmiştir.

### 5.1. Matbu Olanlar

1. *Haşiye 'ala şerhi'l-Hüseyniyye fi'l-âdâb*:<sup>50</sup> Hüseyin Şah Çelebi en-Niksarî el-Amasî (918/1512)'nin *Hüseyniyye* adlı eserine Şah Hüseyin el-Antakî (1130/1718)'nin yapmış olduğu şerhine Müftüzâde'nin yazdığı bu haşiye tartışma metodolojisi (*Âdâb-ı bahs ve'l-Münâzara*) ile ilgili 200 küsur sayfalık bir eserdir. 1254, 1255, 1266, 1272, 1279, 1290 ve 1308 yıllarında İstanbul'da basılmıştır. Bu eser, *Müftü-zâde 'ala'l-Hüseyniyye51* veya *Haşiye-i Hüseyniyye* adlarıyla da bilinmektedir.

**Muhtevası:** Müftüzâde, yazdığı bu Haşiye'sine İslâmî gelenekte olduğu gibi hamdele ve salvele ile başlamıştır. Sonra eserin yazılış amacını belirtep, dilek ve duasını yaptıktan sonra söz konusu şerhe, edebî bir dille, Haşiye'sini yazmaya koyulur.<sup>52</sup>

Müellif Haşiye'nin başında bu kitabı kaleme alma gayesini özetle şöyle dile getirmektedir: "*Tartışma metodolojisi ile ilgili özlü, kabul gören, bu sanatın konu ve kavramlarını tam olarak kapsayan, bu konuları tam şerh eden güvenilir, basit dille yazılmış bir şerh görünce dost ve öğrencilerim de kapalı, gizli yerleri açma ve aydınlatmamı benden isteyince kısa, özlü ve veciz bir üslûpla bu kitabı yazmaya karar verdim.*"<sup>53</sup>

Müellif ele aldığı kavram ve konuları, takip ettiği usûlü, Şârih'in özellikle kapalı gördüğü veya açıklamasını düşündüğü yerleri sahanın meşhur isimlerine ve yerlerine atıfta bulunarak, ince dil tahlillerine de dalarak işler. Bu işleyişinde örnekleri belâgate dalarak yaptığı gibi Kur'an'dan, kelimelerden ve fıkhîten da yapar.

Müftüzâde, münazara, mantık ve dilde önemli bir anahtar kavram olan terimler konusunda gerekli gördüğü bilgileri şerhe uzunca ekler yani haşiye de bulunur.<sup>54</sup> Bunu yaparken edebî sanatlardan istiâre hakkında hayli

50 İsmâ'il Paşa, *Hediyetu'l-arifin*, 2:355; Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, 10:76; Ali Rıza K - rabulut ve İ. Hakkı Mercan, *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki Türkçe, Arapça, Farsça Basmalar Kataloğu*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1993), no: 2390.

51 *Serkîs*, *Mu'cem*, 2:1769.

52 Daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, "Müftüzâde el-Erzincânî'nin Ala'l-Hüseyniyye Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası Erzincan Sempozyumu* (28 Eylül - 1 Ekim 2016 Erzincan), 957-970.

53 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyniyye*, 2.

54 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyniyye*, 26-vd.

bilgi sunar. Mecâz teriminin kullanımları ve çeşitlerini örnekleriyle uzunca işleyen<sup>55</sup> Müftüzâde, bunların delillerde kullanımını açıkladıktan sonra tağlîb, tahrîr ve ibdâl kavramlarının tanımlarını ve yapılarını ayetlerden ve gramerden örneklerle gösterir.

Müftüzâde, haşiyesinde ayetlerle, mezhep imamlarının ve dilbilimcilerinin görüşleriyle ve kendi yorumlarıyla konuları anlatırken ibdâl, gasp, galat gibi kavramları da inceler.<sup>56</sup> Anlatımında ince dil tahlilleri, kelamcılarının, fıkıhçıların, ayetlerin örnekliğinde ve kendi fikirleri doğrultusunda bir yöntem kullanır.

Müellifimiz icâz ve ihtisar yolunu seçip itnâp ve sözü uzatma yolunu terk edip, şüphe ve ihtilafları def ederek düşüncelerini ifade etmeye çalışır. Müftüzâde bu Haşiye'sinde uzun nahiv tahlillerinde bulunmakta, bu tahlilleri özellikle kelimelerle örneklendirerek yapmaktadır. Örneğin sarf tahlili olarak nekre üzerinde durmakta,<sup>57</sup> vav, kâf, lam, iz, harf ve çeşitli edatların kullanımını açıklamakta,<sup>58</sup> nahivden izafet çeşitlerini örnekleriyle anlatmakta,<sup>59</sup> nakl, istisnâ, kasr, fâil, meful, zarf, hâl, hazf gibi nahiv konularına dalmaktadır.<sup>60</sup>

Müellifimiz, Sekkâki, Kefevî, İsmüddîn, Ferrâ gibi dilbilimcilere sıkça atıfta bulunmakta, onlardan bolca örnek göstermektedir. Kişilerin yanı sıra, *Şerh 'ale t-telhîs, Havâşî 'ala'l-mutavvel es-Seyyid, Kefevî* gibi dilbilim eserlerine de atıfta bulunmaktadır. Müftüzâde bazen eser adı vermeden "*Bazı nahivcilerin mezhebine göre*" diyerek atıfta da bulunur.

Müftüzâde, istiâre, istiâre çeşitleri ve istiârede üç ekol; tezat, tevriye, mübalağa, mecâz kullanımı ve çeşitleri gibi edebî sanatlara ustalıkla yer vermektedir. Müftüzâde, dil-anlam ilişkisine değinip, ta'mim ve tahsis konusunu örnekleriyle açıklar.<sup>61</sup> Müellifimiz, teşbih sanatına ve teşbihî anlatıma ayrı önem vermiştir.<sup>62</sup> Müftüzâde'nin, dilde tasannuya (edebî sanat ifâde eden kelimeler) kaçtığı ve Arapça zor ifadeler kullandığı da göze çarpmaktadır.

55 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 49-70.

56 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 104-138.

57 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 66.

58 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 70-72, 128.

59 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 4.

60 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 4, 14, 67, 68, 80.

61 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 8, 19, 22, 103.

62 Müftüzâde, *Haşiye-i Hüseyiniyye*, 8, 14, 29, 34, 35, 37, 160.

2. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-kutbi li'ş-Şemsiyye fi'l-mantık*:<sup>63</sup> Necmeddin el-Kazvî'nin er-*Risâletu'ş-Şemsiyye* adlı eserine, Kutbeddin Mahmûd b. Muhammed er-Râzî tarafından yapılan ve "*Tahrîru'l-kavâ'idî'l-mantikiyye*" diye isimlendirilen şerhe haşiyedir. Bu eser, mantık konusunda telif edilmiş olup 1254 ve 1276 yıllarında İstanbul'da basılmıştır. *Hâşiyetun 'alâ Şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye fi'l-Kavâ'idî'l-Mantikiyye*<sup>64</sup> veya *Hâşiyetun 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*<sup>65</sup> şeklinde de isimleri vardır.

3. *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Ferâidi'l-fevâid li tahkîki me'âni'l-isti'âre*:<sup>66</sup> Bu eser, Ebü'l-Kâsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî (ö. 888/1483'ten sonra) tarafından kaleme alınan ve Beyân ilmine yönelik *Ferâ'idü'l-fevâ'id li-tahkîki me'âni'l-isti'ârat* adlı risalesine İsmâuddin el-İsferâyînî tarafından yapılan şerhin haşiyesi mahiyetindedir. el-İsferâyînî yazdığı bu şerhte kapalı kalmış hususları izah ve açıklamalarla açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Daha çok cedel üslubuyla kendisinden önce yaşamış âlimlerin belâgatle ilgili görüşlerini eleştirmiş, birçok yerde onları reddetmiş ve kendine ait görüşler ortaya koymuştur. Kendi fikirlerini ön plana çıkarmış ve ilmî şahsiyetini göstermeye çalışmıştır. Kendi zamanında ihtiyaca cevap vermiş olan bu şerhler, asırlar sonra, insanların bilgi seviyesi ve ilmî kapasitelerindeki değişim sonucunda yetersiz olmaya başlamıştır. Zamanın ortaya çıkardığı şartlar neticesinde bu şerhin haşiyelerine ihtiyaç duyulmuştur.

Söz konusu şerhin yazımından yaklaşık üç asır sonra yaşamış olan Müftüzâde Muhammed Sadık ona bir haşiyeye yazmıştır. Muhammed Sadık, Arapça yazdığı eserinde, zikredilen bu şerhi dakik bir üslupla incelemiş, ondaki kapalılıkları ve anlaşılmasız konuları sade bir dille açıklamıştır. Müftüzâde, bu haşiyesini, 1215 yılında hazırladığını belirtmektedir.<sup>67</sup> Eser, Kahire'de 1254, 1275; İstanbul'da 1253, 1279 yıllarında *Şerh 'alâ Şerhi'l-isti'âreti'l-Leysiyye li'l-'İsâm, Müftî-zâde 'alâ isti'âreti'l-'İsâm ve Şerhu Risâleti'l-isti'âre* adlarıyla da basılmıştır.<sup>68</sup>

63 Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, 10:76; İsmâ'il Paşa, *Hediyetu'l-'arifin*, 2:355.

64 Brockelmann, *GAL, suppl.*, 1:846.

65 Karabulut ve Mercan, *Basmalar Kataloğu*, no: 2406.

66 Brockelmann, *GAL, suppl.*, 2:259; *Tüyatok= Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu*, III (01), 52, 680; Karabulut ve Mercan, *Basmalar Kataloğu*, no: 2351.

67 Müftüzâde, *isti'âreti'l-'İsâm*, 236.

68 Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, 10:76; İsmâ'il Paşa, *Hediyetu'l-'arifin*, 2:355; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143; Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265; Karabulut ve Mercan, *Basmalar Kataloğu*, no: 2862; İsmail Durmuş, "Semerkandî, Ebü'l-

Müftüzâde mukaddimedede eseri yazma sebebinin şu ifadelerle belirtmiş-  
tir; “bu meşhur risaleyi ve şerhini gördüğüm zaman birçok zeki insanın fikrini  
ve dâhilerin zekasını aştığımı gördüm. Bunların o kadar çok medihlerini işittim ki  
şöhrette gündüzün ortasındaki güneş gibiydiler. Böylece onun incileri üzerindeki  
perdeyi kaldırmak, zihinleri onun süsleriyle süslemek ve ondaki sırları çözmek için  
bir haşiye yazmak bana çok tatlı geldi.”<sup>69</sup>

Müellif şerh ile beraber asıl metni parantezler arasında parça parça zik-  
reder, ardından da bu ifadelerle ilgili gerekli açıklama ve izahatları yapmak  
suretiyle eseri baştan sona değerlendirir. Genel olarak belâgat ilmi âlimleri  
es-Sekkâkî, Taftazânî ve Kazvinî'nin görüşlerine yer verir, bazen de bu tar-  
tışmaları zikrettikten sonra kendi görüşünü zikreder.

Müftüzâde bazen musannıfın veya şârihin ifadelerini nahiv ve sarf açı-  
sından inceler, nahivciler arasındaki görüş ayrılıklarına varıncaya kadar  
uzun açıklamalar yaparak metnin ana konusundan uzaklaşır.<sup>70</sup> Müellif ba-  
zen musannıfın veya şârihin değinmediği belâgat konularını ayrıntılı bir  
biçimde anlatır ve bu konular hakkında bilgi sahibi olmayan talebeler için  
aydınlatıcı bir görev üstlenir. Örneğin kitabın mukaddimesinde istiârenin;  
Arapça lafızların açık veya kapalı olarak delalet ettiği manaları incelediğini  
ve beyân ilmi içerisinde yer aldığını ifade etmektedir. Ardından manaya,  
kapalı olarak delalet eden ve üç kullanım şekli olan teşbîh, kinâye ve mecâzı  
zikretmekte, mecâzın ise mecâz-ı mürsel ve istiâre şeklinde ikiye ayrıldığını  
açıklamaktadır. Bu şekilde istiârenin beyân ilmi içerisinde hangi konumda  
durduğuyla alakalı genel bir bilgi vermektedir.

Müftüzâde bazen konunun daha iyi anlaşılması için mantık ilminden  
faydalanmış ve bu ilmin alanına girecek şekilde açıklamalar yapmıştır.<sup>71</sup>  
Bazen de belâgatle ilgili tartışmalara değinmiş ve kendisinden önce yaşayıp  
bu alanda eser yazmış kişilerin görüşlerinden alıntılar yapmıştır. Örneğin  
isti'âre-i tebe'iyeye konusunda Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö.816/1413) *el-Hâşiye*  
'alâ'l-Mutavvel adlı eserinden konuyla ilgili bir alıntı yapmış ve burada قال

Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36, (İstanbul: TDV Yay., 2009), 472;  
Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16, (İstan-  
bul: TDV Yay., 1997), 421.

69 Daha geniş bilgi için bkz. İrfan Kaya, “Müftüzade Muhammed Sadık Erzincanî ve  
Hâşiyetün Alâ Şerhi İsti'âretî'l-'İsâm'ı”, *Uluslararası Erzincan Sempozyumu* (28 Eylül – 1  
Ekim 2016 Erzincan), 1045-1050.

70 Müftüzâde, *isti'âretî'l-'İsâm*, 30.

71 Müftüzâde, *isti'âretî'l-'İsâm*, 66.

السَّيِّدِ الشَّرِيفِ diyerek iki paragraflık bir kısmı aktarmış ve ardından أَنْتَهَى diyerek Seyyid Şerif'in görüşlerinin bittiğini belirtmiş ve kendi görüşlerini aktarmaya devam etmiştir.<sup>72</sup>

Esere genel olarak bakıldığında Müftüzâde'nin ilmi kapasitesi ve Arap dil ilimleri ve mantık ilmine ne denli vakıf olduğu açıkça görülür.

4. *Hâşiye 'ala 't-Taşavvurât mine 'l-mantık*: Necmeddîn el-Kazvî'nin "*er-Risâletu 'ş-Şemsiyye*" adlı eserinin "*et-Taşavvur*" adlı bölümünün şerhidir. Mantık kavramlarından bahseden bu eser, 1254, 1259, 1276 ve 1309 yıllarında İstanbul'da çeşitli baskıları yapılmış olup *Hâşiyetu 't-Taşavvurât veya Hâşiye-i Taşavvurât li-Müftî-zâde* adlarıyla da neşredilmiştir.<sup>73</sup>

Müftüzâde Erzincânî, bu eserinde mütekaddimîn mantıkçıları ile İbn Sînâ öncesinin; "sonrakiler" mânasındaki müteahhirîn mantıkçıları ile de İbn Sînâ sonrasının kastedildiğini açıkça belirtmektedir.<sup>74</sup>

5. *Hâşiye 'ala 't-Taşdikât mine 'l-mantık*: Necmeddîn el-Kazvî'nin "*er-Risâletu 'ş-Şemsiyye*" adlı eserinin "*et-Taşdik*" adlı bölümünün şerhidir. Mantık önermeleri konusunda yazılmış olan bu eserin baskısı, 1254, 1276 ve 1279 yılında İstanbul'da yapılmıştır. *Hâşiyetu 't-Taşdikât* adıyla da bilinmektedir.<sup>75</sup>

## 5.2. Yazma Olanlar

1. *Kunûzu'r-Rumûz*: Hadis konusunda te'lif olunmuştur. Talik hatla yazılmış olan bu yazma, Atıf Efendi Kütüphanesi'nde, 34 Atf 1402/3 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Eser 31-48. sayfalar arasında bulunmaktadır.

2. *et-Tuhfetu'l-marziyye fî şerhi Hadîsi'l-evveliyye*: Arapça olarak kaleme alınan ve hadis ile ilgili olan bu eserin bilinen tek yazma nüshası 1805 yılında nesih hatla istinsah edilmiş olup, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanet Hâzinesi kitaplığı, TSMK E.H. 671 numarada kayıtlıdır. Eser 74 varaktan mürekkeptir.

3. *Sûre-i Fâtiha haşiyesi*:<sup>76</sup> Fatiha sûresini tefsir babında bir haşiyedir.

72 Müftüzâde, *isti'âretü'l-'İsâm*, 69, ; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerif el-Cürcanî, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutaavel*, thk. Raşid A'razi, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007, 370.

73 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143; Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265; Serkîs, *Mu'cem*, 2:1769.

74 Müftüzâde, *Hâşiye-i Tasavvurât li-Müftî-zâde*, İstanbul: 1276, 398.

75 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143; Serkîs, *Mu'cem*, 2:1769.

76 Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 2:32; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2:143; Kemali, *Erzincan Tarihi*, 265.



Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi bölümünde yazma halde bulunan eseridir.

## SONUÇ

Moğol istilası, doğuda ilmî çalışmaların duraklamasına sebep olmuştur. Bu dönemden sonra yetişen âlimler, kendilerinden önce yetişen âlimlerin eserlerine şerh, haşiyeye ya da ta'lik yazmaktan öteye geçemiyorlardı. Özellikle belâgat ve mantık alanında eser yazan Müftüzâde, işte böyle bir dönemde yetişmiş ve sönmeye yüz tutmuş olan ilim kıvılcıklarını tekrar ateşlemeye çalışmıştır. Kendi devrinde ve yaşadığı çağdaki fikir ve ilim anlayışına vakıf olmuş ve bu özelliği, eserlerinde kendini göstermiştir. Müftüzâde, âlet ilimlerine hakkıyla vakıf olan bir zattır. Eserleri göz önüne alındığında, edebiyat ve mantık konusunda dirayetli olduğu anlaşılmaktadır. Zira edebiyat ve mantık kitaplarına şerh ve haşiyeler yazmış ve böylece ilmî kişiliğini ispatlamıştır.

Müftüzâde, ilk tahsilini Erzincan'da aldıktan sonra İstanbul gibi bir ilim merkezinde ilmini tamamlamış, burada müderrislik yapıp şöhret kazanmış ve herkesin ulaşamayacağı huzur derslerine mukarrir olmuştur. O dönem medreselerde okutulan bazı eserlere, azami derecede istifade edilebilmesi için şerh ve haşiyeler yazmıştır. Müftüzâde'nin uzağı görebilen bu kuvvetli görüşü şüphesiz, onun Arap dili ve edebiyatı ile mantık alanındaki derin bilgisi ve yeteneğinden ileri gelmekteydi. Müellif ele aldığı kavram ve konuları, takip ettiği usûlü, özellikle kapalı gördüğü veya açıklamasını düşündüğü yerleri ince dil tahlillerine dalarak işlemiştir. Dolayısıyla Arap dili ve edebiyatına katkı sağlamıştır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed Efendi. *Rûznâme*. nşr. V. Sema Arıkan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.
- Akgündüz, Ahmed ve Said Öztürk. *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: OSAV (Osmanlı Araştırmaları Vakfı), 1998.
- Arseven, Celal Esat. *Sanat Ansiklopedisi*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1958.
- Bağdatlı İsmâ'il Paşa. *Hediyyetu'l-'arifin esmâ'u'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. nşr. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge. İstanbul: Ma'arif Basımevi, 1955.
- Bağdatlı İsmâ'il Paşa. *İzâhu'l-meknûn*. nşr. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.



- Brockelmann, Carl. *Suppl.*,= *Supplement band*. Leiden: 1937.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1333.
- el-Cürcanî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf. *el-Haşiye ale'l-Mutavvel*. thk. Raşid A'razi. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Çelik, İsa. "Muhammed Sadık Erzincanî'de Nefis Kavramı". *Uluslararası Erzincan Sempozyumu* (28 Eylül – 1 Ekim 2016 Erzincan): 901-915.
- Develioğlu, Abdullah. *Büyük İnsanlar (Üç bin Türk ve İslam Müellifi)*. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1973.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Doğu Matbaası, 1970.
- Durmuş, İsmail. "Semerkandî, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36:472. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Emiroğlu, İbrahim. "Müftüzâde el-Erzincânî'nin Ala'l-Hüseyniyye Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme." *Uluslararası Erzincan Sempozyumu* (28 Eylül – 1 Ekim 2016 Erzincan): 957-970.
- Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddin Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1984.
- İrmak, Mustafa. "Bir Belâgat Kitabı Olarak Mutavvel ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi Üzerine Bir Risâle." *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 42 (2012/1): 173-196.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karabulut, Ali Rıza ve İ. Hakkı Mercan. *Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki Türkçe, Arapça, Farsça Basmalar Kataloğu*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1993.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Kaya, İrfan. "Müftüzade Muhammed Sadık Erzincanî ve Hâşiyetün Alâ Şerhi İsti'âreti'l-'İsam'ı". *Uluslararası Erzincan Sempozyumu* (28 Eylül – 1 Ekim 2016 Erzincan): 1045-1050.
- Kehhâle, 'Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-mu'ellifn*. Dimaşk: 1960.
- Kemali, Ali. *Erzincan Tarihi, Coğrafî, İctimaî Etnografî, İdarî, İhsâî Tedkikât Tecrübesi*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası T.L. Şirketi, 1932.

- Komiyon. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Mardin, Ebu'l-'Ulâ. *Huzur Dersleri*, 3 cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951, 1956, 1966.
- Müftüzâde, Muhammed Sâdık Erzincânî. *Haşiyeye-i Tasavvurât li-Müftî-zâde*. İstanbul: 1276.
- Müftüzâde, Muhammed Sâdık Erzincânî. *Haşiyeye-i Hüseyiniyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmîre, 1272.
- Müftüzâde, Muhammed Sâdık Erzincânî. *Müftî-zâde 'alâ isti'âreti'l-'Îsâm*. İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279.
- Omay, Semiha. *Huzur Dersleri ile ilgili Konuşmalar*. İstanbul: 1965.
- Özkan, Halit. "Yûsufefendizâde" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983.
- Pakalın, Mehmed Zeki. "Huzur-i Hümayun Dersleri." *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası*. sy. 74 (29 Haziran 1918): 816-819.
- Serkîs, Yusuf İlyân. *Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arraba*. 2 cilt. Kahire: Matba'at-ı Serkîs, 1928.
- Süreyya, Mehmet. *Sicill-i 'Osmanî*, 3 cilt. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16:421. İstanbul: TDV Yay., 1997.
- Tüyatok= Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu*, III (01)
- Uçarol, Rifat. *Siyasi Tarih*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1995.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: 1988.

# Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri\*

Muhammet Bilal TOLAN\*\*

Geliş Tarihi: 05.11.2017, Kabul Tarihi: 25.11.2017

## Öz

Arap dünyasında ilk olarak Lübnan'da ortaya çıkan tiyatro XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Arap edebiyatında yer edinmeye çalışmasına rağmen ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren kayda değer gelişme gösterebilmiştir. Ali Ahmed Bâkesîr, ilkinin 1933 yılında yazdığı birçok tiyatro eseriyle, Arap tiyatrosuna önemli katkılarda bulunmuş yazarlardan biridir. Yazdığı eserlerin çoğu sahnelenmiştir. Tiyatrolarında özellikle Filistin meselesi ile sömürgecilik konusunu ele alarak siyasi liderlerin ve halkın bu konuda duyarlı olması için çaba sarfetmiştir. Bu özelliğine rağmen vefatından sonra modern Arap edebiyatında yeterince tanınma imkanı bulamamıştır. Bu makalede modern Arap edebiyatında üretken bir yazar olarak ön plana çıkan Ali Ahmed Bâkesîr'in tiyatroculuğu incelenmiş ayrıca tiyatroya dair düşüncelerine yer verilmiştir.

\* Bu makale, "Ali Ahmed Bâkesîr'in Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserlerindeki İslâmî Duruşu" adıyla 2017 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlamış olduğum doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, (mbtolan@bingol.edu.tr).

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Ali Ahmed Bâkesîr, Dil, Tiyatro, Filistin Meselesi.

## As a Theater Writer Ali Ahmad Bakathir and His Opinions on Arabic Teater

### Abstract

Drama, arising firstly in Lebanon in the Arab world, started to gain ground within the Arab literature as of the second half of 19<sup>th</sup> century. Yet it has considerably managed to develop since the early 20<sup>th</sup> century. Ali Ahmed Bakathir is one of the authors, who have made significant contributions to the Arab drama, thanks to many dramatic works he had written since 1933. Most of the pieces he wrote have been staged. In his plays, he addressed particularly the Palestine issue and colonization matter. Thereby, he made an effort to make political leaders and public sensitive to this issue. Despite his this attribute, he has not sufficiently been known after his death in the modern Arab literature. In this article, the dramatic performance of Ali Ahmed Bakathir, who has come to prominence as a productive drama author, was examined and his opinions on drama were covered.

**Keywords:** Arabic Literature, Ali Ahmed Bakathir, Language, Theatre, Palestine Issue.

### GİRİŞ

Tiyatro, doğuşu ve gelişimi itibarıyla antik Yunan kökenli bir edebiyat türüdür. Arap kültür ve medeniyetinde daha önce varlık alanı bulamamış olan bu tür, ancak son birkaç yüzyılda tanınma imkânı elde etmiştir.<sup>1</sup> Dolayısıyla tiyatronun Arap edebiyatına girişi, Batı'nın işgalleri neticesinde Arap ülkelerinin kendilerini aciz, Batı'yı ise güçlü olarak hissetmeye başladıkları döneme rastlamaktadır.

Bu sanat türünün Arap edebiyatında tutunmasında Yâkub Sennû', Mârûn en-Nakkâş, Ebû Halîl el-Kabbânî, Farah Antûn, Halil Muţrân, Curc Abyad, Muhammed Teymûr gibi isimlerin önemli katkıları olmuştur. Modern Arap tiyatrosunun olgunluğa ulaşmasında kuşkusuz en büyük katkıyı sunanların başında ise şiirsel tiyatrolarıyla Ahmet Şevkî, mensur tiyatrolarıyla Tevfik el-Hakîm gelmektedir.<sup>2</sup> Hakîm'den sonra yazdığı kısa ve uzun birçok tiyatro eseriyle ve getirdiği yeniliklerle XX. yüzyıl Arap tiyatrosuna en fazla katkı sunan yazarlardan biri de Ali Ahmed Bâkesîr'dir.

1 Ahmed Heykel, *Tataavvuru'l-edebî'l-hadîs fî Mısır*, (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1994), 82.

2 Ali er-Râ'î, *el-Mesrahu fî'l-vaţani'l-'Arabî*, (Kuveyt: 'Âlemu'l-ma'rife, 1979), 54-55; Heykel, *Tataavvuru'l-edebî'l-hadîs fî Mısır*, 218-223.

1910 yılında Endonezya'nın Surabâya kentinde dünyaya gelen Bâkesîr'in anavatanı Yemen'in Hadramût bölgesidir.<sup>3</sup> Eğitim ve öğretimine Hadramût bölgesinde yer alan Sîyon kentinde, ilme ve edebiyata değer veren bir çevrede başlayan Bâkesîr, burada Arap dili ve İslami bilimlere dair dersler almıştır. On üç yaşından itibaren şiirler yazmaya başlamıştır.<sup>4</sup> Yazar, evlendikten kısa bir süre sonra eşini kaybetmiştir.<sup>5</sup> Kısa sürmesine rağmen ölen eşinin Bâkesîr üzerinde, duygusal ve psikolojik bakımdan büyük etkisi olmuştur. Yazdığı şiir, tiyatro ve romanlarının satır aralarında bunu görmek mümkündür. Toplumla yaşadığı fikri uyuşmazlığa eşinin vefatı da eklenince 1932 yılında Sîyon'u terkederek Aden, Hicaz ve Doğu Afrika kıyılarına yolculuklar yapmış, nihayet 1934 yılında Mısır'a yerleşmiştir.<sup>6</sup> Burada, 1939 yılında İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olan yazar 14 yıl İngilizce öğretmenliği yaptıktan sonra hayatının geri kalan kısmında bakanlık bünyesindeki sanatsal etkinlikler ile ilgili bölümde çalışmıştır.<sup>7</sup> Yazar 10 Kasım 1969 yılında Mısır'da vefat etmiştir.<sup>8</sup>

Edebiyat türleri açısından hayli renkli bir kişiliğe sahip olduğu görülen Bâkesîr, klasik şiirle başladığı edebî hayatında serbest şiir, opera, manzum tiyatro, mensur tiyatro, kısa hikaye ve roman türlerinde yetmiş yakın eser vermek suretiyle Arap edebiyatına önemli katkılarda bulunmuş bir yazardır. Türler değişse de eserlerinde vermek istediği mesaj, İslam toplumunun uyanması, birliği ve geleceğini inşa etmesi olmuştur. Onu Arap dili ve edebiyatı alanında önemli kılan özelliklerinin başında serbest şiir hareketi içindeki yeri, tiyatro sanatının usta kalemlerinden biri olması ve eserlerini İslâmî bakış açısı ile yazması sayılabilir.

Bâkesîr'in edebiyatını besleyen ana kaynaklar Kur'ân-ı Kerim, hadisler, Arap ve batı edebiyatı ile İslam tarihinin de ötesinde genel olarak tarihtir. Müslüman bir edip olarak eserlerinde İslâmî motiflere yer vermiş, Kur'ân

3 Abdullah et-Tantâvî, *Dirâse fî edebi Bâkesîr*, (Halep: el-Beydâ li'n-neşr, 1977), 5; Ahmed el-Cuda', *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyîne'l-mu'âsirîn 1-3*, (Ammân: Dâru'd-diyâ li'n-neşr ve't-tevzî', 2000), 2:783.

4 Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm 1-8*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 4:262.

5 Ali Ahmed Bâkesîr, *Sihru 'Aden ve fahru'l-Yemen*, thk. Muhammed Ebû Bekr Humeyd, (el-Mukalla: Dâru Hadramût li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2008), 24.

6 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye*, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 32.

7 Abbâs Hudar, "Ali Ahmed Bâkesîr kemâ 'araftuhu" *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi*, haz. Muhammed Ebû Bekr Humeyd, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 67.

8 Abduh Bedevî, "Ali Bâkesîr sûratun 'an kurbin", *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi*, haz. Muhammed Ebû Bekr Humeyd, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 85.

âyetlerini referans noktası olarak seçmiştir. Tevhid, İslam birliği, cihâd, adalet, Hz. Peygamber ve ashabının örnekliliği, eserlerinde işlediği önemli dini konular arasında yer almıştır.

Hayatı, tiyatro ve hikâyeye kahramanlarınunki gibi trajedik şekilde sıkıntı, çile, gurbet vb. acılarla geçen Bâkesîr, ömrünün son yıllarında sosyalistlere karşı tavrından ve Nâsır yönetimine karşı olmasından dolayı sol görüşlü eleştirmenler tarafından çok sert tepkilere maruz kalmıştır. Nitekim tarihi olayları anlatır gibi görünen bazı eserlerinin aslında Mısır'daki sosyalistleri hedeflediği ve bu bakımdan siyasî içerik arz ettiği görülmektedir.<sup>9</sup> Bu özelliğinden olsa gerek vefatından sonra edebiyat dünyasında gözardı edilmiş, eserlerine gereken ilgi gösterilmemiştir.

Bâkesîr tiyatroya dair düşüncelerini *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye* (Şahsi Tecrübelerimden Hareketle Tiyatro Sanatı) adlı bir kitapçıkta toplamıştır. Tiyatro sanatıyla ilgili üniversite öğrencilerine verdiği konferansların bir araya getirildiği bu kitapta Bâkesîr, bir tiyatro yazarı olarak şahsi deneyimlerini paylaşmış, kısa da olsa önemli bilgiler vermiştir. Dolayısıyla tiyatro hakkındaki düşünceleri incelenirken bu kitap esas alınmıştır.

## 1. TİYATROCULUĞU

Bâkesîr'in tiyatro ile tanışması Ahmed Şevkî'yle olmuştur. Şevkî'nin şiirsel tiyatroları onu derinden etkilemiş ve onda yeni ufuklar açmıştır. İlk defa şiirin, klasik tonunun dışına taşmasının mümkün olduğunu ve şiirin gücünün ve sınırlarının sadece şairin tek yönlü, tasvir yüklü duygu ve düşüncelerinden ibaret olmadığını; tarihi bir olayın veya hikâyenin; farklı dünyalara sahip iki kahramanın diyaloglarının pekâlâ şiir formunda sunulabileceğini hayretle keşfetmiştir. Manzum tiyatro da denen bu tarz aslında tam da onun aradığı şeydir. Zira henüz Mısır'a gelmeden önce memleketi Hadramût'un içinde bulunduğu geri kalmışlığa, düşük hayat standartlarına isyanla, burada hâkim olan toplumsal şartlara öfkeyle doludur. Bunlara bir de çok sevdiği ve genç yaşta kaybettiği eşinden dolayı yaşadığı travma eklenmiştir. Tüm bu duygularını, yeni keşfettiği türde daha etkili ifade edebileceğini düşünmektedir:

و كُنْتُ قَدْ رَبَّيْتُهَا فِي قِصَائِدِ جَمَّةٍ كَمَا عَبَّرْتُ عَنْ سُخْطِي عَلَى الْأَوْضَاعِ السَّيِّئَةِ فِي بَلَدِي فِي قِصَائِدِ أُخْرَى

9 Sait Uylaş, "Ali Ahmed Bâkesîr ve Şal Günü Adlı Piyesinin Tematik Açından İncelenmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (2016): 135.

كثيرة حسب المناسبات، وكنْتُ خَلِيقًا أَنْ نُظِّمَ مَزِيدًا مِنَ الْقَصَائِدِ فِي هَذَيْنِ الْمَوْضُوعَيْنِ اللَّذَيْنِ كَانَا مُلَحِّحَيْنِ عَلَيَّ لَوْ لَمْ أَكُنْ أَطْلَعْتُ عَلَى ذَلِكَ النَّمُودَجِ الْغَرِيبِ فِي اسْتِعْمَالِ الشَّعْرِ لَعَبَّرَ مَا كَانَ يَسْتَعْمَلُ لَهُ الْقَدِيمُ فَلَمْ أَشْعُرْ إِلَّا بِرَغْبَةٍ جَاحِحَةٍ فِي مُحَاكَاةِ هَذَا اللَّوْنِ الْجَدِيدِ الَّذِي وَجَدْتُهُ عِنْدَ شَوْقِي وَأَتَّخَذَ مَا كَانَ يَعْتَمَلُ فِي نَفْسِي مِنَ الْأَحَاسِيسِ وَالْمَشَاعِرِ الْمُتَّصِلَةِ بِالْأَمْرَيْنِ السَّابِقِ ذَكَرْتُهُمَا مَادَّةً لِمَوْضُوعِ هَذِهِ الْمَحَاكَاةِ. فَكَانَ أَنْ كَتَبْتُ مَسْرُوحِيَّةً شِعْرِيَّةً أُسَمِّيْتُهَا هُمَامٌ أَوْ فِي بِلَادِ الْأَحْقَافِ.

"*Vatanımdaki kötü şartlara karşı öfkemi yeri geldikçe birçok kasideye döktüğüm gibi, birçoğunda da eşime ağıtlar yaktım. Klasik tarzın dışında şiirin kullanılması hususundaki bu ilginç örneğe rastlamamış olsaydım, benim için itici güç sayılan bu iki mevzu hakkında aynı hal üzere daha birçok kaside yazma eğilimindeydim. Şevkî'de bulduğum yeni formun benzerini yapmada, yukarıda adı geçen konular etrafındaki duygu ve düşüncelerimi de bu formun konusu yapma noktasında aşırı bir istek duydum. Böylece Humâm ev fi bilâdi'l-Ahkâf olarak isimlendirdiğim şiirsel tiyatromu yazdım.*"<sup>10</sup>

Bâkesîr'in, Şevkî'de bulduğum, dediği yeni form olan manzum tiyatroyu Arap edebiyatıyla ilk tanıştıran kişi Şevkî'dir. Altısı trajedi biri komedi olmak üzere bu tarzda yedi eser veren Şevkî, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl Fransız klasizminden etkilenmiştir. Fransa'da bulunduğu sıralarda tiyatro eserleri artık nesirle yazılıyor olmasına rağmen o, Arap şiirindeki neo-klasik duruşunu burada da göstermek suretiyle kadim ve yazılması zor olan şiirsel tiyatroyu Arapça için denemiştir.<sup>11</sup> Bâkesîr manzum tiyatro türüyle karşılaşınca, alışageldiği ve yetenekli olduğu şiir dalından evrilmiş olması hasebiyle onu denemekten korkmamış, böylece öncesinde şiirlerini zevkle okuduğu bu büyük edibin tiyatroculuğundan da ilham alarak bu alana yönelmiştir. Böylece o, manzum tiyatro sayesinde nesir sanatına yumuşak bir geçiş yapmıştır.

Bâkesîr'in *Humâm* adlı eseri, aksiyonun yavaş ve sıkıcı olması, ayrıca diyaloglarının çoğunlukla öğüt niteliğinde olması ve karakterlerin kendi

10 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 5.

11 Fransa'da tanıdığı bu tarzı Modern Arap edebiyatına taşıyan ilk kişi olmakla birlikte ayrıca o, bu eserlerle âmmicenin özellikle gençler arasında daha fazla yaygınlaşmasının önüne geçmiştir. Trajediyaların üçünde vatan, üçünde ise Arap-İslam duygusunu işlemiştir. Üç birlik kuralına uymadığı bu eserlerde diyaloglar uzun ve monotondur. Bkz. Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 80, 81; Ahmed Şevkî'nin bahsedilen tiyatroları için, bkz. Ahmed Şevkî, *el-A'mâlu'l-kâmile, el-mesrahiyyât*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'âmmetu li'l-kitâb, 1984), muhtevası. Arap edebiyatında Ahmed Şevkî'nin bu medodunu takip edenler arasında Aziz Abaza, Abdurrahmân eş-Şerkâvî, Salah Abdussabûr sayılabilir.

öz biçimlerini yansıtmaması gibi nedenlerle eleştiriye tabi tutulmuştur. Eleştirmenler Bâkesîr'in bu eserinde Şevkî'nin tiyatrolarından özellikle *Mecnûnu Leylâ*'dan etkilendiğini belirtirler. Şevkî'nin adı geçen tiyatrosunda, diyaloglarının hayli uzun olması, karakterlerin bu şiirsel diyalogları yeknesak bir tarzda söylemeleri, bunda etkili olmuştur. Bâhârîse'ye göre Şevkî'nin bütün manzum tiyatrolarında hâkim unsur, diyalogların uzunluğu ve monotonluğudur. Dolayısıyla *Humâm* adlı eserinin *Mecnûnu Leylâ*'ya bu yönüyle benzetilmesi gereksizdir. Burada her iki eserdeki kahramanlar olan Mecnun ve Humâm'ın başlarından geçen sevda nedeniyle benzerlikleri daha anlaşılabilir.<sup>12</sup>

Henüz Mısır'a gelmeden ve tiyatro sanatıyla ilgili herhangi bir altyapısı olmadan tamamen Şevkî'ye özentiden ve onu taklitten ibaret olarak kaleme aldığı *Humâm*'dan sonra, İngiliz dili ve edebiyatı bölümünde bu sanat dalı hakkında edindiği ilave bilgilerle *Romeo ve Juliet* tercümesini yapmış, akabinde *Akhenaton ve Nefertiti*'yi yazmıştır. Bâkesîr, bu üç manzum tiyatro tecrübesinden sonra şiirin tiyatro sanatında kullanılmasının tarihte kaldığı, günümüz şartlarında yapmacık bir görüntü arz ettiği, toplumun ihtiyaçlarını dillendirmede yetersiz kaldığı ve bu sanat dalına en uygun dilin nesir olduğu kanısına varınca mensur tiyatrolar yazmaya başlamıştır.

Bâkesîr tiyatronun sadece bir sanat dalı olarak yazılıp halkı eğlendirmek için sosyal bir etkinlik olarak sergilenmediğini, aynı zamanda halkın bilgi ve kültür seviyesini yükseltmeye çalışan bir okul olarak kullanıldığını fark etmiştir. Onun tiyatroya meylinde bunun da etkisinin olduğu kanaatindeyiz. Çünkü ıslah fikrini benimseyen ve istikbale dair hedefleri ve çıkarımları olan yazar, bu yolla genel halk kitlesine daha rahat ulaşabileceğini düşünmektedir.

Bâkesîr, Arap dünyasını tehdit etmeye başlayan siyasi tehlikeyi fark edince sömürgeci güçlere karşı büyük bir öfke duymaya başlamıştır. Buna bir de giderek gerginleşen Filistin meselesi eklenince öfkesi iyice artmıştır. Bu öfkenin kendisine komedyaya yazdıracağını hiç düşünmemiştir. Zira ona göre kendisi espri yapacak, insanları güldürecek, nükteler yapacak en son kişidir. Sonra tespit edecektir ki şaka, alay, ilginç de olsa öfke ve nefretten doğmaktadır.<sup>13</sup> Bâkesîr, bu tespitine dayanak olarak şunları söyler:

12 Ahmed Hâdi Bâhârîse, "Mine'l-hareketi'n-nakdiyye havle mesrahiyyeti Humâm ev fi 'âsime'ti'l-Ahkâl", *Semânûne 'âman li'l-mesrahi's-ş-riyyi fil-Yemen, Bâkesîr râidan*, (San'a: Câmi'atu Endelus, 2013), 102-104.

13 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 28.



“Tiyatro tarihinde trajedinin ortaya çıkışı komediden öncedir. Çünkü tiyatro ilk önce dini ritüellerin bir parçası olarak, komediye ve şakayı kaldıramayacak olan mabedlerin gölgesinde doğmuştur. Bundan dolayı örneğin Yunanda Aristophanes’in komedyaları, Aiskhylos, Sophokles ve Euripides’in trajedyalarından sonra zuhur etmiştir. Bu komedyaları ortaya çıkaran sebep ise insanların dinlerine ve ilahlarna olan inançlarının sarsılması neticesinde yöneticilere ve sosyal meselelere duyulan öfkedir.”<sup>14</sup> Yani ona göre aslında öfke komedi yazdıran ilk etkenlerden biridir, tabiri diğerle öfke mizahı doğurur. Bunu ilk olarak Amerikan başkanı Harry S. Truman hakkında yazdığı tek bölümlük *Seebkâ fi'l-Beyti'l-Ebyed* adlı eseriyle keşfetmiştir. Bu eserin başarılı olması Bâkesîr’i çoğunluğu komedi, alaya alma türünde olan, İslam dünyasının problemlerini konu edinen birçok kısa oyun yazmaya itmiştir. Bu kısa eserlerinden kırklarda ve ellilerde *ed-Da’va* ve *el-İhvânu'l-Müslimîn* gazetelerinde yazdığı on iki tanesini *Mesrahu's-siyâse* adı altında toplamış ve 1952 senesinde basmıştır.<sup>15</sup> Burada yazarın siyasi komedi tarzında kaleme aldığı *Mismâru Cuhâ* adlı eserinden bir örnek verilebilir. Eserde Cuhâ, Kûfe’deki bir camiye vaiz olarak atanmıştır. Bu yeni görev onun için, işgalci yönetimi eleştirebilmesi ve halkı uyarabilmesi için iyi bir fırsattır. Valinin de kendisini dinlediği bir vaazında kürsüden halka şöyle seslenir:

“Güneşe, aya ve yıldızlara bakın. Bakında ibret alın. Cenab-ı Hak nasıl da onları insanların elinin uzanamayacağı yerlere koymuş. Aksi halde birileri onları da tekeline almaya çalışacaktı.”<sup>16</sup>

Yazarın komedi tarzında ele aldığı diğer tiyatro eserleri arasında, *Ebû Dulâme*, *Kitetun ve firân*, *ed-Dünyâ fevdâ*, *ez-Ze'imul-evhad*, *Gulfidân Hânım*, *İmbaratûriyye fi'l-mezâd* sayılabilir. Tüm bu eserler onu, Arap edebiyatında siyasi komediye türünün öncüsü konumuna yükseltmiştir.

1950'li yıllarda Bâkesîr'in tiyatroları, Tevfik el-Hâkim'inkinden daha meşhurdu. Zira Tevfik'in tiyatroları sadece okunuyordu, Bâkesîr'in ise hem okunuyor hem de sahneleniyordu.<sup>17</sup> Abbas Hudar'a göre altmışların ortamında Bâkesîr'in ortaya koyduğu değerlerden yoksun olan ve onun tiyatrolarının gördüğü ilgiyi çekemeyen bazı eleştirmenler onu acımasızca eleştirmişlerdir.<sup>18</sup>

14 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye*, 27.

15 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye*, 28.

16 Bâkesîr, *Mismâru Cuhâ*, 25.

17 Bedevî, “Ali Bâkesîr sûratun 'an kurbin”, 82.

18 Hudar, “Ali Ahmed Bâkesîr kemâ 'araftuhu”, 63, 64.

Bâkesîr'in yazdığı bazı tiyatro eserlerini konularına göre aşağıdaki şekilde sınıflamak mümkündür:

Genel siyasi tiyatroları: *Mismâru Cuhâ, İmbaratûriyye fi'l-mezâd, Mesrahu's-siyâse, ed-Dûdetu ve's-su'bân, Hablu'l-ğasîl, el-Fellâhu'l-fasîh, Ahlâmu Napolyon, Me'sâtu Zeyneb, ez-Ze'îmu'l-evhad, 'Avdetu'l-Firdevs.*

Filistin meselesi ile ilgili tiyatroları: *Şaylûku'l-cedîd, Şa'bullâhi'l-muhtâr, İlâhu İsrâîl, et-Tevrâtu'd-dâi'a, Mesrahu's-siyâse.*

Tarihi ve efsanevi tiyatroları: *Sırru'l-Hâkim Bienrillah, Melhametu 'Omer, İbrâhim Paşa, Dâru ibn-i Lukmân, Harbu'l-Besûs, Min fevki seb'i semâvât, Hâkeza lakiyellâh 'Umer, Ebu Dulâme, el-Fir'avnu'l-Mev'ûd, Sırru Şehrâzâd, el-Fellâhu'l-fasîh, Akhenaton ve Nefertîti, Osiris, Hârût ve Mârût, Me'sâtu Odîb.*

Toplumsal tiyatroları: *Humâm fi bilâdi'l-Ahkâf, ed-Duktûr Hâzim, es-Silsiletu ve'l-ğufrân, Kitetun ve Fîrân, Gülfidan Hânım, ed-Dunyâ fevdâ, Eğlâ mine'l-hubb, Kadiyyetu ehl-i'r-rub', el-Fellâhu'l-fasîh, Hablu'l-ğasîl.*

Psikolojik tiyatoları: *el-Fir'avnu'l-mev'ûd, Sırru Şehrâzâd, Osiris, Hârût ve Mârût, el-Fellâhu'l-fasîh, Faustu'l-cedîd.*

### 1.1. Tiyatrolarında Konu

Bâkesîr tiyatro eserlerinde sömürgecilik, Filistin trajedisi ve Siyonizm, ıslahatçılık, kadın, milliyetçilik, vatan gibi konuları ele almıştır. Makalenin sınırları içerisinde bunlardan önemli gördüğümüz birkaçına değineceğiz.

Kullandığı dilden konu seçimine kadar sömürgecilik, Bâkesîr'in tiyatrouculuğuna yön veren en önemli konulardan biridir. Endonezya, Yemen, Mısır ve seyahatlerde bulunduğu diğer Arap ülkelerinde yaşadığı dönem için en büyük problem olarak bu konuyu görmüştür. Arapların bir an önce bu tasalluttan kurtulmaları gerektiğine olan inancı uğruna eserler yazmıştır. Bu eserlerden 1951 yılında yazdığı *Mismâru Cuhâ'yı* burada örnek olarak sunmak mümkündür:

Bâkesîr Mısır'a geldiği sıralarda İngiltere hegemonyası devam etmekte idi. Çünkü Osmanlı'nın ve bazı Avrupalı devletlerin şiddetle karşı çıkmasına rağmen, Mısır'da gerekli asayiş sağladıktan sonra çıkacağını söyleyen İngiltere, XX. yüzyılın ortalarına kadar askerini buradan çekmedi. 1922'de Mısır'a tek taraflı bağımsızlık veren İngiltere, yabancı saldırısı ve işgal durumunda Mısır'ı müdafaa etme yetkisini elinde tutuyordu. Bu da bağımsızlığın sözden öteye gitmemesi demektir. Mısır'ın bu sömürge boyunduruğundan

kurtulup gerçek bağımsızlığını elde etmesi için yazarın bir şeyler yapması gerekiyordu. Böylece Mısır meselesi hakkında İngilizlerin sömürgeci emellerine dikkat çekmek isteyen yazar, bu fikrine uygun bir konu araştırırken aklına, halk arasında bilinen ‘*Cuhâ’nın çivisi*’ hikâyesini tiyatroya uyarlamak gelir. Böylece hikâyenin folklorik özelliğinden de faydalanarak vermek istediği mesajı temsili ve nükteli bir yolla ulaştırmış olacaktır. Çünkü Mısır halkı nüktedanlıktan hoşlanmaktadır.

Aşağıda *Mismâru Cuhâ* adlı eserinde geçen şu diyalog, yazarın sömürgecilik zihniyetini çözmeye çalışma çabasının bir ürünüdür:

“*Cuhâ: Dünyadaki halklara zulmetmek için kullanmasanız ne kadar sağlam bir ahlakınız var!*

*Yabancı Vali: Baş kadı! Zayıf halk, bizim onları sömürgeleştirmemiz için bizi kıskırtır. Çünkü biz onları sömürmezsek başkaları gelir ve onları sömürerek bizim aleyhimizde kullanır.*”<sup>19</sup>

Başka bir yerde:

“*Yabancı Vali: Düşmanlarımızın karşı kapıdan gireceğini bile bile bu kapıdan çıkmayız.*

*Cuhâ: Eğer girerlerse bizim düşmanlarımızdır (size ne oluyor!). Onlara karşı bütün silahlarımızla nasıl savaştığımızı, canlarımızı ve kanlarımızı ülkemize nasıl feda ettiğimizi görürsünüz.*

*Yabancı Vali: Askerinizin elinde yeteri kadar silah yokken saldırıyı nasıl püs-kürteceksiniz.*

*Cuhâ: Subhanallah! Hem güçlenmemizi engelliyorsunuz hem de zayıf olmanızı delil olarak gösteriyorsunuz. Ülkemiz istediği silahı alacak kadar zengin değil mi? Düşman nerede olursa olsun ülkemizi savunabilecek kadar askerimizi teçhizatla donatmayı istemez miyiz? Peki bunu yapmak için sizden başka engel var mı? Dolayısı ile siz, (güçlenmemizin) işgalin devam etme gerekçesini ortadan kaldıracığından korkuyorsunuz.*

*Yabancı Vali: Silah donanımınız uzun zaman alır. Derhal askerimizi çekersek bu süre zarfında düşmanın size saldırmayacağından emin olamıyoruz.*

*Cuhâ: Kolayı var! Eğer niyetinizde samimi iseniz askeriniz çıksın, silahları bize bırakın...*”<sup>20</sup>

Bâkesîr *Mismâru Cuhâ* eserinin yayımlanıp sahnelenmesinden bir yıl sonra

19 Bâkesîr, *Mismâru Cuhâ*, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 135.

20 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye*, 120.

gerçekleşen 23 Temmuz 1952 devrimini, edebî mücadelesinin siyasi semeresi olarak görmüş, Mısır'ın sömürge boyunduruğundan kurtulup Arap ümmetine liderlik yapabilecek konuma yükseldiğine inanarak sevinmiştir.

Bâkesîr'in tiyatrolarında göze çarpan önemli konulardan biri de Filistin trajedisidir. XX. yüzyıl, Arap ülkeleri açısından birçok felaketi beraberinde getirmiştir. İdeolojik ayrışmalar, ayaklanmalar, ekonomik dar boğazlar, bağımsızlık mücadelelerinin boşa çıkmasından kaynaklanan hayal kırıklıklarına bir de 1948 yılında yaşanan Filistin trajedisi eklenmiştir. Aslında 1934'den itibaren başlayan süreç, Arap dünyasının sosyal ve siyasal yaşamını derinden etkilediği ve sorunları daha da içinden çıkılmaz hale soktuğu kadar edebiyatı da etkilemiştir. Romantizm bir tür kaçış edebiyatı olarak görülmeye başlamış, toplumsal gerçekçilik ağırlık kazanmıştır. Filistin'in yaşattığı acı, edebiyatçıları sorunlara çok daha duyarlı, yol gösterici yapmış, kendi hayal âleminde dolaşan, aşk, doğa, güzellikten bahseden edebiyatçılara giderek azalmıştır.

Bâkesîr'in Filistin ile ilgili şiirleri olmakla beraber bu konuyu en etkili işlediği eserleri tiyatrolarıdır. Filistin ile alakalı beş önemli tiyatro eseri yazmıştır. Bunlardan ilki 1945 yılında yazdığı *Şaylûku'l-cedîd*'dir. Arap edebiyatında Filistin ile alakalı ilk tiyatro eseri olma özelliği taşıyan bu kitapta, Bâkesîr İsrail devletinin kurulacağını önceden sezmiş ve kitabı bu endişeyle kaleme almıştır. Avrupa kamuoyunda farkındalık yaratmak ve yaşanan zulmü ve haksızlığı onlara duyurmak amacıyla bu eseri kendisi İngilizceye çevirmiş fakat Avrupa'da basma imkânı bulamamıştır.<sup>21</sup> Bu eserin dışında *Şa'bullâhi'l-muhtâr*, *Îlâhu İsrâîl*, *et-Tevrâtu'd-dâi'a*, *Mesrahu's-siyâse* konuyu işlediği diğer eserleridir. *Me'sâtu Udib'*te konuyu sembolik olarak işlemiştir. Tüm bu kitapların ortak noktası, yazarının, Arapların ve Müslümanların içinde buldukları sıkıntıdan muzdarip olması neticesinde doğmuş olmalarıdır.

Adı geçen *Şaylûku'l-cedîd* (Yeni Shylock) eseri, Shakespeare'in "*Venedik Taciri*" adlı eserinden esinlenerek kaleme aldığı önemli eserlerinden biridir. Her iki eserde ortak olan isim Shylock'tur. Onun dışındaki diğer karakterler ve onların özellikleri ile zaman ve mekân farklıdır. Shakespeare'in eserinde Yahudi Shylock, Venedikli tüccar Antonio'ya karşı intikam duygularıyla doludur. Çünkü zengin bir tüccar olan Antonio, muhtaç kişilere ipoteksiz

21 Abdullah Ömer Belhayr, "Zikrayât fi Mekke ve'l-Kâhira", *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'âsrihi*, haz. Muhammed Ebû Bekr Humejd, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 25.

ve faizsiz mal vererek iyilikte bulunur ve bu durum tefeci Shylock'un hiç de hoşuna gitmez. Gelişen olaylar neticesinde Antonio, Shylock'tan borç para almak zorunda kalır. Bunu fırsat bilen Shylock, Antonio'nun borcunu ödeyememesine karşılık vücudunun herhangi bir yerinden bir pound (yaklaşık 450 gr.) eti koparacağını senede şart olarak koyar. Antonio bu şarta razı olur ve senedi imzalar. Borcunu zamanında ödeyemeyince mahkemelik olurlar. Eserin sonunda Shylock haksız çıkar.<sup>22</sup>

Bâkesîr bu olay ile Filistin meselesi arasında bir bağ kurar. Buna göre Filistin'den bir parça toprağın koparılması canlı bir insanın vücudundan bir parça etin koparılması kadar acı verici, insanlık dışı ve her türlü hukuka aykırıdır. Bir kişinin ölümüne neden olmadan vücudundan bir parçanın koparılması ne kadar muhal ise, Filistin aleyhinde yürürlüğe sokulan Balfour deklarasyonu, Filistinlilerin, daha genel olarak Arapların kanı akıtılmadan oradan toprak koparılarak Yahudilere milli yurt oluşturma çabası da o kadar muhaldir. Dahası temsili kurguda sadece bir şahsın (Antonio) ölmesi söz konusu iken gerçek hayatta bir halkın tamamen ölümüne hükmedilmesi neticesini doğuran, insan haklarına aykırı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bunun da ötesinde Shakespeare'in eserindeki kahraman (Antonio), kendi aleyhine olan senedi yazmaya ve imzalamaya muktedir iken Filistin halkının bu deklarasyonda bir dahli olmamıştır.<sup>23</sup> Bâkesîr Filistin meselesini, batının iyi bildiği bir eserdeki olay örgüsü ile özdeşleştirmek sureti ile onlara kendi değerleri üzerinden mesaj vermeye çalışmıştır.

Bu eserin yazım tarihinden üç yıl sonra yani 1948'de İsrail Devleti'nin kurulduğu ilan edilmiştir. Bâkesîr aslında eserinde tam da bu tehlikeye, XX. yüzyıl İslam dünyasında Filistin'i hedef alan Yahudiliğin farklı oluşumlarından biri olan Siyonizm hareketine işaret etmektedir. Eserde Siyonizm, sadece İslam ya da Arap dünyası için değil, bütün insanlık hatta bizzat Yahudilik için dahi tehlike olarak görülmektedir. Örneğin Bâkesîr'in eserindeki İbrahim karakteri Siyonizm hareketine mukavemet gösteren Filistinli bir Yahudidir ve Filistin'deki anti-siyonistlerin başkanıdır. Shylock'un adamları İbrahim'in Filistin'deki fabrikasını basıp işçilerine zarar verince aralarında şu diyalog geçer:

*“İbrahim: (Siyonistleri kastederek) Onlardan başka şehirde suç çetesi mi var?”*

22 William Shakespeare, *Venedik Taciri*, çev. Bülent Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 36.

23 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecârîbi'ş-şahsiyye*, 50.

*Shylock: Bu şehirde Yahudilerin çıkarlarını koruyan gönüllüleri bu şekilde isimlendirmeye hakkın yok.*

*İbrahim: Tam tersi! Onlar suçlular ve suç işlemekten başka işleri yok.*

*Shylock: Peki bugün ne yaptılar da onlara bu şekilde hakaret ediyorsun.*

*İbrahim: Bana ve işçilerime saldırdıklarını bilmiyor musun?*

*Shylock: Tek bildiğim onların görevlerini yapmaya çalışmaları. Eğer dediğin doğru ise demek ki fabrikanda Yahudilerin dışında işçi çalıştırıyorsun.*

*İbrahim: Evet Arap işçi çalıştırdım. Sizi ilgilendirir mi? İsteddiğimi çalıştırmakta hürüm.*

*Shylock: Eğer Yahudi olmasaydım istediğini çalıştırmakta hürdün. Fakat sen Yahudisin. Dünyadaki bütün Yahudiler için bağlayıcı olan kararlarımıza boyun eğmek zorundasın.*

*İbrahim: Ben bu kararları tanımıyorum. Çünkü bizzat Siyonizmi tanımıyorum.”<sup>24</sup>*

Birkaç diyalog sonra İbrahim şöyle diyecektir: “Bu hareket Yahudilerin başına çok büyük felaketler getirecektir.”<sup>25</sup> Sonrasında ise isyan çıkarma ve ateş açma suçlamasıyla tutuklanıp polise teslim edilir.

Bâkesîr, İsrail devletinin kuruluş ilanından önce yazdığı bu eserde, Filistin’den bir parça da olsa toprak koparmak için var gücüyle çalışan, bu uğurda her yolu deneyen Siyonistlerin akıbetinin, Shakespeare’in eserindeki, ödenmeyen borcuna karşılık Antonio’nun vücudundan bir parça et koparılması için direten Shylock’un akıbetiyle aynı olmasını temenni etmektedir.

Bâkesîr, Fillistin probleminin, henüz başında iken kesin bir şekilde çözümlenmesinden yanadır. Onun bu konu hakkındaki görüşleri ve çözümü, eserin son kısmındaki “Nâdiye” karakterinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre öncelikle bu topraklarda emelleri olan kişilerin çıkarılması gerekmektedir. Çünkü onlar Filistin’de kaldıkları sürece orayı kendi toprakları yapma hayallerinden asla vazgeçmeyeceklerdir. Bu da gelecekte daha büyük problemlerin doğmasına sebep olacak, böylece Araplar yıllarca enerjilerini ve vakitlerini bu ve benzeri problemleri çözmek için harcayaduracaktır. Bundan dolayı Müslümanlar için de kutsal olan mekânlar en güzel şekilde korunmalı, oraları ziyaret etmek isteyen Yahudi hacılara, dini hoşgörü çerçevesinde her türlü imkân tanınmalıdır. Bunun ötesinde bir şey isteyenler ilelebet ümitlerini kesmelidir.<sup>26</sup>

24 Bâkesîr, *Şaylûku'l-cedîd*, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 66.

25 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye*, 67.

26 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi'ş-şahsiyye*, 269, 275.

Filistin problemi konusunda halkını uyaran, bu problem için eserinde güzel bir son hayal eden Bâkesîr, hayal kırıklığı yaşamıştır. Çünkü Filistin toprak kaybetmiş, İsrail yerleşim yeri kurulmuştur. Bunun üzerine on yıl sonra Filistin konusunu işlediği ikinci kitabı olan *Şa'bullahi'l-muhtâr*'ı (Allah'ın Seçilmiş Halkı) yazar. Her iki eserde de göze çarpan husus Bâkesîr'in Yahudilerle Siyonistleri açık bir şekilde birbirinden ayırmasıdır. Onun Arap ümmeti tasavvurunun içinde Arap olan Yahudiler de vardır. Aşağıdaki diyalogta Yahudi Ezra (Üzeyir), Arap olmakla gurur duymaktadır:

*Kohin: Bu senin şehrin mi ey sefil?*

*Ezra: Tabiki ey melun. Bu bir Arap şehridir. Biz de Araplar olarak tek bir ümmetiz.*

*Kohin: Kendi milletinden beraat mı ettin ey hain?*

*Ezra: Siyonizimden bre melun, Yahudilikten değil...''27*

Büyük Britanya İmparatorluğunun yıkılışını konu alan eseri *İmbaratûriyye fi'l-mezâd* (Açık Artırmada bir İmparatorluk) adlı tiyatro eserinde Siyonizmin İngiltere siyasetinde gizli etkisinin olduğuna, bu nedenle İngiltere'nin Filistin konusunda onlara destek çıktığına işaret eder.<sup>28</sup> Bâkesîr'in ömrünün son zamanlarında yazdığı *et-Tevrâtu'd-dâi'a* eserinde, Filistin ve Araplar üzerinde oynanan oyunların müsebbibi olarak İngiltere'den ziyade Amerika'yı öne çıkardığını ve eleştirilerini ona yönelttiğini görmekteyiz.<sup>29</sup> Burada yazara göre Siyonizm, Yahudiliği istismar eden bir ideolojidir. Dünyadaki hoşgörü ortamını yıkmayı, ülkeler arasında karşılıklı menfaatlere dayalı ortam yerine sürekli çatışmayı öngören bir yapıyı arzulamaktadır. Ayrıca eserde Nazilerin Yahudilere yaptığı zulümlerin Siyonizmin elini güçlendirdiğini ve işlerini kolaylaştırdığını işler.<sup>30</sup>

Bâkesîr özellikle *Mismâru Cuhâ, Sirru Şehrâzât, Akhenaton ve Nefertîti, Gülfidan Hanım, Doktor Hâzim, el-Fir'avnu'l-mev'ûd, Hârût ve Mârût* gibi eserlerinde karakterler üzerinden kadın konusuna değinmiştir. Toplumsal tiyatrosu *Kitetun ve Fîran* eserinde evlilikte huzur ve mutluluğun eşler arasındaki yardımlaşmayla mümkün olabileceğini, *ed-Dunyâ fevdâ* eserinde ise kadın ve erkeğin kendilerine has ve yaratılışlarına uygun özelliklerinden uzaklaştıklarında dünyanın kaosa sürükleneceğini ele almıştır.

27 Bâkesîr, *Şa'bullahi'l-muhtâr*, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 133.

28 Bâkesîr, *İmbaratûriyyetun fi'l-mezâd*, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 111.

29 Bâkesîr, *et-Tevrâtu'd-dâi'a*, (Kahire: Mektebetu Mısır, ts.), 8, 97.

30 Hayali bir cehennem sahnesinde birbirlerine yapışık olarak azap gören Siyonizm liderlerinden Herzl ile Alman lider Hitler'in diyalogları için bkz. Bâkesîr, *et-Tevrâtu'd-dâi'a*, 108, 109.



Bâkesîr'in kadın konusu üzerine yazdığı en önemli eseri, Binbir Gece Masalları'ndan esinlenerek yazdığı *Sırru Şehrâzâd* adlı eseridir. Bu eserde kadın-erkek ilişkilerine, kadının erkek karşısındaki konumuna, her ikisinin mizaçlarına kendi bakış açısıyla ışık tutmaya çalışmıştır. Eserde hasta ruhlu, bozuk kişilikli Şehriyar, bir kadın olan Şehrazat tarafından psikolojik olarak tedavi edilmektedir. Bâkesîr, Binbir Gece Masalları'nın orijinal hikâyesinde kadını suçlu, Şehriyar'ı yani bir nevi erkeği ise eylemlerinde masum gösteren bir hava sezmiştir. Hikâyedeki olayları ve karakterleri tahlil ettikten sonra kendisine makul gelmeyen birçok durumla karşılaşmış, özellikle Şehriyar ile ilgili zihnine takılan sorulara ayrı ayrı cevaplar bulamamıştır. Böylece hikâyenin tamamından sonuç olarak çıkardığı, aynı zamanda kendince bütün soruların toplu cevabı, Şehriyâr'ın aslında yalan söylediğidir.<sup>31</sup> Buradan hareketle yazar *Sırru Şehrâzâd* adlı eserinde, binbir gece masallarındaki çerçeve anlatı formunun dışında, asıl hikâyedeki kadını suçlu gösteren kurgu yerine onu temize çıkaran yeni bir taslakla okuyucunun karşısına çıkmıştır.

*Mismâru Cuhâ'*da, Cuhâ'nın karısı ve kızı iki farklı kadın tip olarak sunulmuştur. Hoca'nın karısı, keskin dilli, her zaman azarlayan, lanetleyen, kınayan; olmayınca şikâyet eden, maddi durumu iyileşince kibir ve gurura kapılıp geçmişini toprak altına gömen, elindekilerle memnun olmayan, lükse, israfa düşkün, hocanın eski mesleği olan çiftçilikten utanç duyan; kızını istemediği halde zengin bir kocayla evlendirme arzusu içinde olan olumsuz bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer kadın olan Hoca'nın kızı ise annesinin bu davranışlarını tasvip etmeyen, kanaatkâr, geçmişiyile barışık, bir çiftçi olan amcasının oğluyula evlenmeyi düşünen olumlu bir karakter olarak sunulmuştur.

Bâkesîr Mısır'a geldiği sıralarda gazeteci-yazarlar arasında "Firavunî miyiz yoksa Arap mıyız? Ya da kültürel varlığımızı ve medeniyetimizi Firavunluk üzerine mi yoksa Araplık üzerine mi bina etmeliyiz?" tartışmaları yaşanmaktaydı.<sup>32</sup> Mısır'ı Araplığın dışına itmeye çalışıp Firavunizmi savunan nispeten az fakat entelektüel bir kesim vardı. Aslına bakılırsa tartışmayı başlatanlar da bunlar olup Araplığı ve onunla beraber gelen İslam'ı kabullenmek istemeyip alternatif geçmiş arama çabaları içinde idiler. 1920'li yıllarda başlayıp 1930'lu yıllarda devam eden bu entelektüel boyutlu mücadeleye

31 Bâkesîr, *et-Tevrâtu'd-dâi'a*, 60.

32 Muhammed Muhammed Huseyn, *el-İtticâhâtu'l-vatanî fi'l-edebi'l-mu'asır 1-2*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 2: 173, 174.



ivme kazandıran en önemli gelişme, 1922 yılında Mısır Firavunlarından Tut Anh Amun'un mezarının ve hazinesinin bir kazı sonucu bulunması idi. Kazı ve ortaya çıkan hazineler, Mısırlı entellektüellerin dikkatlerini eski Mısır medeniyetinin ihtişamına yeniden çekmiş ve Selâme Mûsâ (1887-1958), Muhammed Huseyn Heykel (1888-1956), Tevfik el-Hakîm (1898-1987) gibi genç aydınlar, yerli kültürün devamlılığı temelinden hareketle kendilerini Firavun medeniyetinin devamı olarak görmeye başlamışlardı.<sup>33</sup> Buna tepki olarak karşı taraf da Mısır'ın bu eski medeniyetini yermeye çalışmıştır. ez-Zeyyât 1933'te yazdığı bir makalesinde ırkın ve nesebin zaman ve tabiat karşısında savunmasız olduğunu, asırların geçmesiyle insanların birbirine karıştığını, bunu tespit etmenin çok zor olduğunu ifade ederek Mısır'ın asırlardır İslam kültürüyle yoğrulduğunu ve hali hazırda önemli olanın da bu olduğunu ifade etmiştir. Firavunizmi savunanlara, Firavunların insanlığa neler kattığını; bulunan mezarlarda Yunan felsefesi gibi dönemin felsefesini yansıtacak herhangi bir kütüphaneye, Romalılarda olduğu gibi herhangi bir kanun metnine ya da Araplardaki gibi bir şiir metnine rastlanıp rastlanmadığını sormuştur.<sup>34</sup>

Bâkesîr, bu türden bir tartışmanın Arap ülkeleri arasında parçalanmalara neden olabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle eserlerinde milliyetçilik konusunu ele alır. Orta bir yol takip ederek geçmişin nasıl olursa olsun inkâr edilmesinin ya da önemsenmemesinin doğru olmadığını düşünür. Kötü gibi görünse dahi geçmişin iyi taraflarının bulunup uygun amaçlar doğrultusunda kullanılabileceğine inanmaktadır. Bu doğrultuda o, Mısır Firavunlarından iyi olarak anılan Akhenaton ve eşi Nefertiti'nin hikâyesini yazmıştır. Niyeti, Hammurâbi, Hanibal, Tedmür Kraliçesi gibi bu bölgede yaşayan halkların atalarıyla ilgili ayrı ayrı eserler yazmaktır. Böylece bir Arap bu eserlerden birini okuduğunda veya tiyatrodan izlediğinde bu kahramanların kendi ortak ataları olduğu şuurunu kazanacak ve aralarında fark gözetmeyecektir.<sup>35</sup> Bâkesîr bu projesini henüz eyleme dönüştürmeden Arap milliyetçiliği ile

33 1920'lerde Arap ve İslam medeniyetine karşı eserler yazan pek çok aydın, otuzlardan sonra yön değiştirmiş ve Müslüman kitlelerin beklentileri doğrultusunda ürünler vermeye başlamışlardır. Başlıca ilgi alanları Hz. Muhammed ve dört halife olan bu entellektüellerden özellikle Heykel, Batının maddeciliğine karşı Doğunun maneviyatçılığını öne çıkarmada başı çekişiyordu. Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı I* (1914-1944), (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 49, 50.

34 Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Vahyu'r-Risâle 1-2*, (Kahire: Matba'atu'r-risâle, 1962), 1: 49-51.

35 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahıyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 43.

ilgili yeni gelişmeler olur ve bu gelişmelerin neticesi olarak 22 Mart 1945'te "Arap Birliği" kurulur. Arap ülkelerinin bir araya gelmesi onu sevindirir ve bölgesel milliyetçilik korkusunun azalmasını sağlar. Böylece tasarladığı konulara dair eserler yazmaz.<sup>36</sup>

## 1.2. Karakterler

Bâkesîr, tiyatrolarında karakterlerin kendi içindeki tutarlılığına büyük önem verir. Seçilen karakterin, özellikle diyaloglarda ortaya çıkan kişiliğinin, eserin başından sonuna kadar uyumlu olmasına dikkat eder. Bunu, aynı zamanda bir tiyatro eserinin kalitesini tespit etmede önemli bir mihenk taşı olarak görür. Bâkesîr'in bir esere başlamadan önce karakterlerinin olgunlaşması için kullandığı yöntem, onları bir süre zihninde yaşatmasıdır. Çünkü ona göre bir yazar, eserlerindeki karakter portresini başarılı şekilde çizebilmek, onları tek tek tanımak ve üç boyutlu görebilmek için yeterli süreyi zihninde onlarla beraber yaşayarak geçirmelidir. Bu üç boyut bedensel/şekli boyut, toplumsal boyut ve psikolojik boyuttur. Bedensel/şekli boyut şahsın dış görüntüsüyle ilgili olan zayıflık, şişmanlık, uzunluk, kısalık, hastalıklı, sıhhatli vb. durumlardır. Çünkü bunların her birinin şahsiyetin oluşumunda etkileri vardır. Toplumsal boyut, kişinin büyüdüğü çevre, maddi durumu, işi, eğitimi ve kültür seviyesi, dini, benimsediği mezhebi, yaptığı yolculukları ve hobileri ile şekillenen boyuttur. Psikolojik boyut ise ilk iki boyutun zaman içerisinde şahsın duygularında, mizacında, ahlakında ve kişiliğinde yaptığı derin etkidir.<sup>37</sup> Bunun yanında olayın ve ana fikrin giydirildiği, yazarın yerli yerine oturttuğu şahıslar arasında, sanatsal amacın gerçekleşmesini sağlayan armoniyi inşa edecek bir çatışmanın alevlenmesi gerekir. Bu alev, karakterlerin farklılıklarından, tenakuzlarından beslenerek eserin sonuna kadar devam eder. Çatışmayı sürdürülebilir kılan eserin başından itibaren bulunan Bâkesîr'in pivotal karakter (شخصية محورية) dediği kişidir. Bu karakter oyunun baş kahramanı olabildiği gibi onun dışında da olabilir.<sup>38</sup>

Bâkesîr'in tiyatrolarına bakıldığında, Arap olmayan yabancı karakterleri çokça kullanmaktan çekinmediği görülür. *et-Tevrâtu'd-dâi'a* eserinde Selâhuddîn ile adları verilmeyen ve beş-on satır dışında rolleri olmayan dört Arap fedai dışındaki karakterlerin hiçbiri Arap değildir. Filistin meselesi ile

36 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 44.

37 "البعد الجسماني , البعد الإجتماعي , البعد النفسي" Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 74.

38 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 75, 76.

alakalı yazdığı *Şa'bullâhi'l-muhtâr*, *Şaylûku'l-cedîd* gibi daha önceki eserlerinde de karakterlerin çoğunun yabancı olması dikkat çekmektedir. Yazarın, karakterlerini, konunun ana teması ve vermek istediği mesaja uygun olarak seçme amacı gütmüş olduğu muhakkaktır. Bununla beraber, Filistin meselesinden dolayı gerilim yaşayan yazarın yabancı karakter seçiminde, onların duygu, fikir ve hayal dünyalarına nüfuz etme isteğinin yattığı düşünülebilir. Örneğin aşağıdaki diyaloglarda yurtlarından çıkarılan Filistinlilerin yaşadığı trajediyi onlardan nefret eden bir Yahudi karakterin gözüyle resmetmeye çalışmıştır:

Yeni kurulan devlet için bir milyon dolar bağışta bulunan Cohen, Filistinlileri yenik ve ezik bir şekilde görmeyi milyon dolarlara yeğlediğini söyler. Bunun üzerine otel müdürü bir dürbün getirerek kendisine verir ve pencereden bu tür manzaraları doyasıya izleyebileceğini söyler.

*"Cohen: (Dürbünden bakıp gülerek) Şu yaşlı kadına bak. Nehrin suyuna elbiseleri ile atlıyor.*

*Müdür: Elbisesinin ucunu suya değmesin diye kaldırmaktan utanıyor.*

*Cohen: Dürbünsüz görebiliyor musun?*

*Müdür: Hayır, fakat adetleri bu.*

*Cohen: Sarığı nehre düşen şu ihtiyar, onu yakalamaya çalışıyor. Fakat boşuna! Evet şu an sarıksız duruyor. Şimdi şalını başına doluyor.*

*Müdür: Düşen sarığın yerine...*

*Cohen: Şu da bebeği kucağında bir anne. Karşı kıyıya geçmek istiyor fakat korkuyor. İsrail askeri arkasından süngüyle dürtüyor. Fakat! Ne yazık ki şu genç ağlayan çocuğu sudan kurtarıyor ve annesine teslim ediyor. Geçici sevinç. Neyse önemli değil. Daha birçoğları var!"<sup>39</sup>*

Bâkesîr, *Sırru Şehrâzât'* ta çok eski zamanlarda yazılmış ve belki de yıllar içerisinde şekillenmiş anonim bir hikâyenin, modern zamanın verilerinden ve şartlarından hareketle karakter tahlilini yapmaya çalışmıştır. Çünkü bilinen binbir gece masallarındaki Şehriyar'ın tavır ve hareketleri kendisine tutarlı gelmez. Öncelikle bir karakter olarak Şehriyar'ın hikâyedeki çelişkili durumlarını sorgulamaya başlar. Böylece kendi yazdığı eserde karakterleri ve olay örgüsünü makul bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır.

Bâkesîr'in karakter seçiminde -romanlarında da olduğu gibi- tarihi şahsiyetlerin ağırlığı açık bir şekilde hissedilir. *Sırru'l-Hâkim Biemrillah* adlı eserindeki el-Hâkim Biemrillah örneğinde olduğu gibi bazen çok ütöpik

39 Bâkesîr, *et-Tevrâtu'd-dâi'a*, 22, 23.

bir yaklaşımla, tarihte deli sanılan bir adamdan mükemmel bir şahsiyet çıkarma çabası ise ilginçtir.

### 1.3. Zaman ve Mekân

Tiyatro eserlerinde zaman ve mekân, oyun kişilerinin yaşadığı çağı ve çevreyi ifade eder. Zaman ve mekân unsurlarının canlı bir şekilde sunulması, diğer bütün edebî eserlere nazaran tiyatro sanatında daha büyük önem arz etmektedir. Yazarın, karakterlerin kıyafetlerinden yaşam yerleri ve biçimlerine, düşünce tarzlarından inanışlarına kadar bu iki unsuru doğru bir şekilde yansıtması gerekmektedir.

Gerçek hayatta zaman kontrol edilemez. Oysa bir tiyatro eserinde yazar, bu unsuru yönetebilme gücüne sahiptir. Bundan dolayı gerçek hayatta görünmeyen bazı durumlar örneğin bir tiyatro eserinin gerçekliği içerisinde sunulma ihtiyacı hisseder. Örneğin bir öldürme anı gerçek hayatta çok kısa bir zaman aralığı içinde olur. Oysa tiyatro yazarı aynı olayı eserde doğal seyri içerisinde veremez. Olayın arka planı, karakterlerin zihninden geçenler vs. ile daha uzun bir şekilde dramatize eder. Bunun başarılı bir örneğini Şehriyâr'ın eşini ve köleyi öldürme sahnesinde görmek mümkündür.<sup>40</sup>

Bâkesîr tiyatrolarının çoğunu tarihten seçtiği<sup>41</sup> için eserlerinde olaylar, tarihin herhangi bir zaman diliminde ve herhangi bir mekanda okuyucunun karşısına çıkabilmektedir. Bâkesîr'in sayıları hayli fazla olan tiyatro eserlerini zaman ve mekân yönünden tek tek ele alıp incelemek, çalışmanın sınırlarını aşacağından onları genel bir tasnife tabi tutmanın daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Buna göre, zaman ve mekân yönünden yazarın eserlerine bakıldığında çok geniş bir tarih ve coğrafyanın karşımıza çıktığı görülür:

*Me'sâtu Odib*, Antik Yunan'da; *Akhenaton ve Nefertîti*, *el-Fellâhu'l-fasîh*, *el-Fir'avnu'l-mev'ûd*, *Oziris*, Mısır'ın Firavunlar döneminde; *Faustu'l-cedid*, Hristiyan Avrupasında; *Melhametu 'Umer*, eş-Şeymâ şâdiyetu'l-İslâm, İslam'ın ilk yıllarında; *Ebû Dulâme*, *Sırru'l-Hâkim Biemrillah*, Abbâsiler döneminde; *Ahlâmu Napulyûn*, *Me'sâtu Zeyneb* XIX. yüzyılda; *Gülfidan Hânım*, *ed-Duktûr Hâzim*, *Şa'bullâhi'l-muhtâr*, *et-Tevrâtu'd-dâi'a* son yüzyılda geçen tiyatrolardır. Olaylarının Filistin'de geçtiği son iki eser olan *Şa'bullâhi'l-muhtâr*'da olayların tamamı, *et-Tevrâtu'd-dâi'a* da ise büyük bölümü otel lobisinde geçer.

40 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 77.

41 Diğer birçok Arap yazarı gibi onun da bu noktada Shakespeare'den etkilendiği açıktır. Zira Shakespeare'in de yazdığı büyük trajedilerin uyarlama kaynağının Plutarkos'un Paralel Yaşamlar eseri olduğu bilinmektedir.

## 2. BÂKESİR'İN ARAP TİYATROSU HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

### 2.1. Tiyatronun Menşei ve Araplarda Tiyatronun Kökeni Üzerine

Bâkesîr'e göre Hint, Çin ve Yunan gibi halklarda tiyatro öncelikle mabetlerin gölgesinde ibadetlerin bir motifi olarak doğmuştur. Sonra mabetten dışarı çıkarak dinin dışında bir sanat dalı olarak gelişmeye başlamıştır.<sup>42</sup> Bazı toplumlarda ise mabetten ayrılamamış, mabet tarihe karışınca o da silinmiştir. Buna örnek olarak günümüzde bilinen eski tiyatro metni olan Osiris dramasını gösterir. Bu hikâyeye göre Eski Mısır tanrısı Osiris, kardeşi Set tarafından öldürülür ve cesedi parçalanarak Mısır'ın farklı yerlerine atılır. Osiris'in eşi İsis, bu parçaları araştırır. Sonra oğulları Horus, babasının intikamını amcasından alır. Daha sonra kâhinler bu tiyatroyu mabetlerde canlandırmışlardır. Buna benzer başka temsili ibadetler de olmuş fakat Firavunların devri kapanınca bu temsili gösteriler de tarihe karışmıştır.<sup>43</sup>

Ona göre tarihi kaynaklar ışığında Arapların İslamiyet'ten önce veya sonra dramaya örnek olarak gösterilebilecek ritüelleri yoktur. O, Cahiliye Araplarının putlarla olan münasebetinde, diğer milletlerdeki benzer uygulamaların olmayışını, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dinleri olan tevhid dininin kırıntılarının az da olsa mevcut olmasına, putçuluğun Araplara sonradan girmesine ve dolayısıyla bu tür geleneklerin yeterince kökleşmediğine bağlar. Çünkü tiyatro, putperest ve çok tanrılı dinlerde kralların, bilgelerin veya savaşçıların takdis edilerek ilahlaştırılmaları ve daha sonra da ibadet yerlerinde anılmaları neticesinde ortaya çıkmıştır.<sup>44</sup>

Ona göre Hz. İbrahim, Hz. İsmail ve annesi Hacer'in yaşadıklarının temsili olarak icra edilmesi olan bir kısım hac menâsiki İslam'da tiyatronun köklerine örnek olarak gösterilemez. Zira;

a. Teatral gösteride birkaç insan olayı canlandırırken diğerleri pasif izleyici konumundadırlar. Menasiklerde ise her bir Müslüman fert bunu kendisi yapar.

42 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 21.

43 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 22.

44 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 22, 23. Bâkesîr'e göre "Şia'nın Hz. Hüseyin'i ve Kerbela'daki kanlı trajedisini kutsallaştırmaları sonucu sonraki yıllarda bu olayı anma yıldönümü çerçevesinde mabetlerinde bir dizi etkinlikle hatırlayarak ağlamaları" hadisesi de İslam'da tiyatroya menşe olarak gösterilemez. Çünkü bu örneğin dini özelliklerinden arınıp gelişebilmesi için çok uzun zaman gerekliydi. Batıyla münasebet gerçekleştiği için zamanın geçmesi bir anlam ifade etmeyecektir, atılacak adımlar taklit sayılacaktır. Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 24.

b. Tiyatroyu icra eden herkese bir rol biçilmiştir. Herkes kendi rolünü oynar. Ayrıca bir erkeğin rolünü erkek, kadınınkini ise kadın oynar. Oysa Müslüman, hacdaki her menasiki yapmakla mükelleftir. Örneğin Hz. Hacer'in Safa-Merve arasında oğlu için su arama çabası olan sa'y ibadetini sadece kadınlar değil kadın-erkek herkes yapar.

c. Tiyatroda canlandırılan kimse örneğin kral ya da tarihi kahraman bu etkinliğin anaforuudur. Bütün ilgiler ona çekilir ve kutsanır. Oysa Müslüman tavaf yaparken, sa'y yaparken bunu Hz. İbrahim ya da Hacer için değil Allah (cc) için yapar.<sup>45</sup>

Bâkesîr'in bu görüşlerinde haklı olduğu görülmektedir. Çünkü tiyatrodaki oyun gerçek hayatın dışında bir rol, taklit, yapmacık bir hal ile sunulurken hac menasikleri ibadet şuuru içinde Allah'ın bizden istediği, yeme-içme gibi gerçek hayatın bir parçası olarak icra edilmektedir.

Bazı yazar ve araştırmacılara göre tiyatro sanatının Batıda olduğu gibi Doğuda gelişmesi beklenemez. Çünkü derin dini kökleri yoktur. Batıda ise dini şiarlardan doğmuş zamanla bunlardan sıyrılarak günümüzdeki bağımsız seküler halini almıştır. Bâkesîr'e göre madem tiyatro, günümüzde eski formundan ayrı, metodu ve kuralları olan bir sanat dalı haline gelmişse, o halde tiyatroyun tarihi köklerinin bugüne ve geleceğe bir etkisi yoktur. Ona göre tiyatro da hikâye ve roman gibi Batıdan en son şeklini aldığımız, bizim açımızdan yeni sanat dallarından biridir. Son şeklini aldığımız için geçmişimizde kökleri olsun ya da olmasın ona göstereceğimiz ilgi ve ihtimam oranınca, bu dalda başarılı olmamız noktasında bizimle diğer halklar arasında fark yoktur. Bu sanat dalı bizde henüz gelişmemiştir, denebilir ama kökleri olmadığı için veya yeni olduğu için gelişeceği umulmamaktadır, demek doğru değildir.<sup>46</sup> Bâkesîr, Araplarda da az da olsa dünya ölçeğindeki tiyatro eserleriyle yarışabilecek orijinal eserlerin olduğuna ve gerekli teşviklerin yapılması ve gayretlerin gösterilmesi halinde bunun daha da artacağına inanmaktadır.<sup>47</sup>

## 2.2. Manzum Tiyatro mu Mensur Tiyatro mu?

İlk manzum tiyatro denemelerinden sonra Bâkesîr, tiyatro eserlerinde, özellikle de konusunu gerçek hayattan alan eserlerde en ideal aracın nesir

45 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 22, 23.

46 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 25.

47 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 25.

olduğu sonucuna varmıştır. Şiirsel anlatımın yalnızca, sözleri aynı zamanda şarkı olarak bestelenen, ritim ve nağmenin söz konusu olduğu, müzikal formda sunulan “opera” türünde işlevsel hale gelebileceğini düşünür.<sup>48</sup>

Bâkesîr, *el-mesrahiyyetu’ş-şî’riyye* ve *el-mesrahiyyetu’l-manzûme* kavramlarını kullandığı şiirsel tiyatro/manzum tiyatro türünün T. S. Eliot, Maxwell Anderson gibi çok az sayıda yazar dışında rağbet görmediğini belirtir. Ona göre her ne kadar antik Yunan’da, Roma’da daha sonra I. Elizabeth (1533-1603) döneminde Shakespeare ve çağdaşları, Fransa’da Jean Racine (1639-1699) ve Pierre Corneille (1606-1684) şiiri tiyatrodaki kullanışlılar da XIX. yüzyıldan günümüze kadar yapılan diriltme çabalarına rağmen bu tarz uzun zaman önce ölmüştür.<sup>49</sup>

Bâkesîr’e göre eğer mutlaka Arapça yazılan bir tiyatrodaki şiiri kullanacaksa en uygunu, beyitler değil de tef’îleyle yazılan serbest şiirlerdir. Aksi durumda, örneğin uzun bir cümleyi, kendi içinde müstakil bir form oluşturan tek bir beyte sığdıramayınca iki beyte bölmek icab edecektir. Ya da çok kısa bir cümlenin beyit yapabilmesi için ya bir sonraki cümleyle birleştirme yapılacak veya arayı doldurmak için gereksiz sözcük kullanılacaktır. Her durumda da ister istemez bir noksanlık peyda olacak ve seyircinin bunu fark etmesi kaçınılmaz olacaktır.<sup>50</sup> Buna göre Bâkesîr, vezinli ve kafiyeli şiirin tiyatroya uygunluğuna mesafeli yaklaşmaktadır.

Konunun, tiyatro dilinin seçilmesinde doğrudan bir dahlinin söz konusu olduğunu düşünen Bâkesîr, örneğin sosyal ve siyasî konularda şiirin kullanılmasını yersiz bulmaktadır. O, şiirin daha çok gerçeküstü, sıradan aklın tarif ve tefsirinde zorlandığı, bilinçaltına ait veya ontolojik problemlerin tahlilinde işe yarayabileceğini düşünür.<sup>51</sup> Ona göre Shakespeare’in tiyatrolarında nazm şeklini/dilini kullanması bunun tiyatroya uygunluğundan değildir. Yazar onun nazım şeklini tercih etmesini, kendi çağındaki tiyatronun hâkim karakteristik özelliği olan kadim Yunan ve Roma tiyatrolarına benzeme geleneğinin tesiri olarak yorumlar ve der ki: “O, nazma bağlı kalmadan yazsaydı dahi, eserleri, üslubundaki şiirsel dili ve yüksek kaliteyi aynen korurdu.”<sup>52</sup>

48 Bâkesîr, *Fennu’l-mesrahiyye min hilâli tecâribi’ş-şahsiyye*, 12.

49 Bâkesîr, *Fennu’l-mesrahiyye min hilâli tecâribi’ş-şahsiyye*, 12. Bâkesîr burada son dönemlerden İrlandalı yazar William Butler Yeats’ın (1865-1939) bu alandaki çabalarına vurgu yapar.

50 Bâkesîr, *Fennu’l-mesrahiyye min hilâli tecâribi’ş-şahsiyye*, 14.

51 Bâkesîr, *Fennu’l-mesrahiyye min hilâli tecâribi’ş-şahsiyye*, 20.

52 Bâkesîr, *Fennu’l-mesrahiyye min hilâli tecâribi’ş-şahsiyye*, 21.



Bâkesîr'in ilk iki eserinden sonra nesre yönelmesi, manzum tiyatronun modasının geçtiğini ve realizme uygun dilin nesir olduğunu düşünmesinden dolaydır. Çünkü realizmin tiyatrodaki şiiri kaldıramayacağına inanmaktadır. Ayrıca ona göre tiyatro seyircisi için duyduğu şeyin nesir ya da serbest şiir olması arasında ciddi bir fark yoktur.<sup>53</sup> Mekâlîh'e göre Bâkesîr, şiirin tiyatroya yakışmadığını söyleyerek sadece kendi çalışmalarını eleştirmekle kalmamış bir nevi şair Abdurrahman eş-Şarkâvî ve Salah Abdussabûr gibi bu tarzda önemli ürünler veren edebiyatçıları eleştirmiş olmaktadır. Çünkü örneğin Abdussabûr, ömrünün sonuna kadar şiirin tiyatro için elzem olduğuna inanmıştır. Ona göre tiyatro, şiirin kucağında doğmuştur, son yıllarda nesre kaymış olsa da bir gün yine asıl kaynağına geri dönecektir.<sup>54</sup>

### 2.3. Tiyatro Yazarı Hakkındaki Görüşleri

Bâkesîr'e göre yazarının kişisel özelliklerini ve duygularını en az yansıtan edebiyat dalı tiyatrodur. Bundan hareketle o, William Wordsworth'un Shakespeare'in soneleri hakkında söylediği "*o bu eserlerde kalbinin kilitlerini açmıştır*" sözünün doğru olmadığını dile getirir. Çünkü ona göre tiyatro, yazarının kalbini ve zihnini göstermez, yazarın başkalarının kalbine ve zihnine girme gücünü gösterir.<sup>55</sup>

Tiyatro yazarı örneğin bir hikâye yazarına nazaran bir takım harici etkileri de göz önünde bulundurma zorunluluğundan dolayı tam anlamıyla eserine nüfuz edemez. Eserini yazarken oyuncular, yönetmeni, maddi imkânları, farklı izleyici profillerini ve onlara uygun dili düşünmek zorundadır. Buna bir de eserin sahnelenmesi aşamasında oyuncuların ve yönetmenin tasarruflarını eklemek gerekir. Böylece eser diğer edebiyat dallarına nazaran yeterince yazarın olmaktan çıkmaktadır.<sup>56</sup>

Bâkesîr, tiyatro yazarı olabilmek için yetenek yeterli midir, yoksa önce tiyatro yazım ilkeleri hakkında eğitim alınması mı gerekir, sorusuna verdiği

53 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 13.

54 Mekâlîh de Bâkesîr ile aynı görüşte olduğunu belirterek, şiirin farklı şekilleriyle de olsa tiyatroya uygun düşmeyeceğini, çünkü şiirin, çağdaş tiyatronun üzerine bina edildiği gerçekçiliği zedelediğini söyler. Seyirciye izlediği şeyin gerçek ya da gerçeğin bir parçası olduğu izlenimini, karakterlerin şiirsel diyaloglarıyla vermek inandırıcı değildir. Şairlerin bizzat kendileri dahi günlük hayatlarında şiirsel bir dil kullanmazlar. Bkz. Abdulaziz el-Mekâlîh, *Ali Ahmed Bâkesîr râidu't-tahdîs fi-ş'iri'l-'Arabiyyi'l-mu'âsir*, (San'a: Dâru'l-kelime, ts.), 139, 140.

55 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 25.

56 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 26.



cevapta, yeteneğin her iki durumda da gerekliliği ile birlikte yeterli olamayacağı söyler. Tiyatro yazılırken dikkat edilmesi gereken usuller, bu amaçla yazılan kitaplardan öğrenilebileceği gibi, kendini ispatlamış, mevcut kural ve kaideleri barındıran örnek bir tiyatro eserinin incelenmesi ile de öğrenilebilir. Bâkesîr, ikincisini tercihe şayan görmekle birlikte en mükemmelinin teorik ve pratiği bir arada işleyip öylece işe girişmek olduğu tavsiyesinde bulunur.<sup>57</sup>

Ona göre tiyatro yazarı, başarısını ölçmek için eseri birine okutmalı ve o kişiden, sıkıldığı ya da ilgisinin azaldığı yeri kendisine göstermesini istemelidir. Bir yazar, eserinden sıkılan genel kitleyi seviyelerinin düşüklüğüyle itham edemez. Haddizatında aydınlar, oyundaki kişiler arasındaki anlaşmazlık ve çatışmadaki inkitayı daha çabuk fark edip sıkılır.<sup>58</sup>

Tiyatro yazarında bulunması gereken üç önemli hususu şu başlıklar altında toplamıştır:

a. Beşer hayatı hakkında 'engin bir deneyime' sahip olup tiyatrosunda, bu hayatın gerçek ve canlı bir kesitini, gerçek hayata yön verebilecek bir tarzda sunan küçük bir dünya kurabilmek.

b. Şahıslarıyla, renkleri ve atmosferiyle gerçek ya da gerçekleşmesi mümkün olaylarla birebir örtüşen ve bu nedenle gerçekleşmiş hissi veren, hayatın yeni bir yönünü keşfetmesine yardımcı olacak 'üretken bir hayal gücü'ne sahip olmak.

c. Özel bir hedefe veya mesaja sahip olmak. Çünkü bu hedef onun işini daha iyi yapmasını, çalışma alanını belirlemesini sağlayacak ve bir konuyu neden seçtiğinin cevabı olacaktır.<sup>59</sup>

#### 2.4. Tiyatroda Kullanılacak Dil

Tiyatro yazarının karşılaştığı güçlüklerden biri hiç şüphesiz kullanacağı dildir. Bu dilin olayın geçtiği zamana göre mi yoksa yazıldığı zamana göre mi seçileceği ve yine dilin, karakterlerin farklı statülerine uygun olup olmayacağı ve tüm bunlara ek olarak sanatsal endişe, güçlüğü doğuran sebepleri oluştururlar.

Arap dili ve edebiyatı açısından bakıldığında öncelikle Arapça konuşma dili ile yazma dili arasındaki farkın doğurduğu problem, edebiyat eserlerinde hangisinin kullanılacağı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Bâkesîr'den

57 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 6.

58 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 77.

59 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 37, 38.

önce başlayan fasih-âmmice tartışmasında, İngilizler'in Arap ülkelerine yönelik istila hareketlerinin bir uzantısı olarak Arap diline direk müdahalede bulunmaya ve başta Kur'ân olmak üzere, Arap edebiyatı literatürü ve kültürel mirasın yegâne dili olan ve kurallı Arapça olarak bilinen fushânın yerine "el-âmmiyye" ya da "ed-dârice" denen halkın konuşma dilini yerleştirmeye kalkışmaları hayli etkili olmuştur. Bu kampanya ilk bakışta ciddiye alınmaya değer görülme de edebiyatçılar ve eleştirmenler üzerinde etkili olmuş, lehte ve aleyhte görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>60</sup> Muhammed Osman Celal (1828-1898), edebiyatta duyguların ifade dili olarak âmmicenin seçilmesi taraftarı idi. Yerel Avrupa dillerinin zamanla kökleştğini delil göstererek yerel Arapça'ya bir fırsat verilmesi gerektiğini savunan bu edip, Moliere'in bazı oyunları ile La Fontaine'in masallarını konuşma diliyle çevirdi. Celal'in bu çağrısı, Bârûdî'nin karşı çabalarıyla şairler arasında yankı bulmadı. Çünkü şiirde âmmicenin kullanılması, asırlardır biriken zengin şiir mirasıyla bağların koparılması demektir.<sup>61</sup> Fakat aynı şey, geçmiş mirastan yoksun olan tiyatro için söylenemezdi. Bu nedenle Araplar için yeni bir tür sayılan tiyatroya, özellikle Mısır'da ilk başlarda âmmice furyası hâkim olmuştu. Ahmed Şevkî'nin manzum tiyatroları, Arap edebiyatındaki ilk tiyatro örnekleri olmalarının yanı sıra bu akımın karşısında durmuş, gençlerin âmmiceye ilgilerini azaltmıştır.<sup>62</sup>

Buna göre tiyatro eserleri günlük konuşma diliyle mi yazılmalı, yoksa fasih Arapça'yla mı yazılmalı idi? Problemin çözümüne dair tiyatro dünyasındaki genel kanaat, tarihi tiyatrolar ile yabancı dillerden yapılan tercümelemlerde fasih dil, çağdaş dönemi anlatan tiyatrolarda ise yaygın dili kullanmak gerektiği yönünde olmuştur.<sup>63</sup>

Bu çözüm Bâkesîr'in içine sinmemiştir. Ona göre kendisiyle gurur duyulacak ve gelecek nesillere aktarılacak zengin bir tiyatro kültürünün oluşabilmesi için tek bir dilin kullanılması gerekir. Bu dil, irab kurallarına uygun fasih bir dil olmakla birlikte günlük konuşma dilinin üslup, mantık ve belagatini gözetken, günlük konuşma dilinde kullanılan Arapça kökenli kelimeleri diğer eş anlamlarına tercih eden bir dil olmalıdır. Bâkesîr, toplumsal konulardan

60 Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*, (Bursa: Emin Yay., 2009), 106.

61 Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, 45.

62 Şevki Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Mısır*, 80.

63 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 45.

kaçarak tarihi ve efsanevi konularda yazmanın, bir çözüm olamayacağını söylemekle birlikte kendisinin de bu problemten kaçış olarak aynı yöntemi uyguladığını görmekteyiz. Bu durumun ortaya çıkmasında tartışmaların, yazdığı eserlerin önüne geçmesini, eserlerinde fikirlerin yerine dilin üzerinde durulmasını istememesinin etkili olduğu söylenebilir.

“Tiyatrodaki karakterlerin statülerine uygun bir dil mi kullanılacak yoksa onların psikolojik ve sosyal özelliklerini yansıtacak davranış, düşünce ve hayata bakış açılarını ortaya koyacak standart bir dil mi kullanılacak?” sorusuna bazı yazarlar, gerçekliği yakalayabilmek için tiyatrodaki karakterlerin, gerçek dünyadaki karşılıklarının kullandığı dilin aynısı ile konuşturulmaları gerekir, diye cevap verirler. Buna göre örneğin Mısır tiyatrosunda bir çiftçiyi Mısır âmmicesi ile, Irak tiyatrosunda Irak âmmicesi ile konuşturmak zorundayız. Aksi takdirde gerçekliği yakalayamamış oluruz. Bâkesîr kendi döneminde yaygın olan bu görüşü esefle karşılar. Çünkü ona göre gerçekliği bu şekilde anlamak basit ve sathi olmaktan öte gitmez. Çünkü sanat özünde, hayatın bir anında çekilmiş fotoğraf karesinden ibaret değildir. Sanat hayatın tasviri, ifadesi ve hatta eleştirisidir. Kimsenin aklına, Shakespeare’in Othella ve diğer Venedikli karakterleri nasıl İngilizce konuşturduğu veya aynı oyunun Arap tiyatrosunda sahnelendiğinde “*bunlar Arapça biliyor muydu?*” sorusu gelmez. O halde neden Mısırlı çiftçinin nasıl fasih Arapça konuştuğu sorusu akla gelmektedir.<sup>64</sup>

Bâkesîr konu ile ilgili olarak: “*Günümüz tiyatrosunda yerel dille yazılan bir oyunun halk tarafından, fasih dille yazılana oranla daha fazla ilgi göreceğini ve daha başarılı olacağını inkâr etmiyoruz. Ne var ki bunun sebebi, yerel tiyatro gruplarımızın uzun zamandan beri yaygın halk dilini kullanmayı alışkanlık haline getirmeleridir. Dolayısıyla seyirci kitlelerinin genel zevki o yöne kaymıştır. Bu alışkanlık fasih dil lehine değişse günümüz tiyatro seyircisine itici ya da tuhaf gelmeyecektir. Böylece fasih dil tarihi tiyatrolarla sınırlı kalmayacak, tiyatro kültürümüzden beslenerek zamanla birikim oluşturmaktadır*” der.<sup>65</sup>

Bâkesîr, edebiyatta fasih/standart Arapçanın kullanılması taraftarı olsa da, dilin canlı olma özelliğinden dolayı tedavülde olan yaygın dilin kazandığı yeni ve güzel üslupların, dil mantığının ve belagatının standart Arapçaya taşınmasını hoş karşılamaktadır.<sup>66</sup> Bu tarzda dili kullanan edebiyatçılara ör-

64 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 90, 91.

65 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 91.

66 Bâkesîr, *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecâribi's-şahsiyye*, 94.

nek olarak eskilerden Bahaüddin Züheyr'i<sup>67</sup> verir. Onun kendi dönemindeki Mısır'da konuşulan dilin ruhunu taşımakla birlikte irab kurallarına uygun fasih bir dil kullandığını söyler. Modern dönemden örnek olarak, hikâye ve roman yazarlarından İbrahim Abdulkâdir el-Mâzinî ile Necib Mahfûz'u; tiyatro yazarlarından Tevfik el-Hakîm ile Mahmûd Teymûr'u gösterir. Bâkesîr, *ed-Dünyâ fevdâ* adlı eserde Mısır'ın günlük konuşma diline yaklaşıp da *Gül-fidan Hanım* ve *Hablu'l-ğasîl* dışındaki eserlerini fasih dille yazmıştır.

## SONUÇ

Ali Ahmed Bâkesîr, kırka yakın uzun tiyatro eserinin yanında çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanmış kısa tiyatroları ile bu alanda Modern Arap edebiyatının en üretken yazarlarından biri olmuştur. Eserlerinin çoğu sahnelenmiştir. Tiyatroya yönelmesinin temel amaçlarından biri, genç nesillerin bu tarz yazılmış yabancı eserleri okuyup hayranlık duyarak kendi dillerini, kültürlerini, geçmişlerini unutmalarının önüne geçmek, onlara alternatif kitaplar sunmaktır. Batının Doğudan farklı olarak geliştirdiği bazı sanat dallarının cazibesine kapılan Müslümanlar, onların yazdığı eserleri okuyunca dil, din ve kültür empozisine kapı aralamış olmaktadır. Tiyatro her ne kadar Batı işgali ile Arap dünyasına girmiş olsa da Bâkesîr gibi yazarlar tarafından, halkın işgale karşı aydınlatılmasında bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla onun farklı tiyatro türlerinde eserler vermesi, sömürgeyle mücadele yönteminin bir parçası olarak düşünülmelidir.

Bâkesîr biri tercüme olmak üzere yazdığı ilk üç tiyatrosunu manzum olarak kaleme almıştır. Bunlar, *Humâm ev fi Bilâdi'l-Ahkâf*, *Romeo ve Juliet* (tercüme) ve *Akhenaton ve Nefertiti*'dir. Daha sonra yazdığı tiyatro eserlerinden *Kasru'l-hevdec*, *el-Vatanu'l-ekber* ve *eş-Şeymâ şâdiyetu'l-İslâm* adlı eserleri hariç diğerlerini mensur olarak kaleme almıştır. Yazdığı siyasi komedi tarzındaki eserlerle modern Arap edebiyatında önemli bir yer edinmiştir.

Bâkesîr, tiyatrolarında sömürgecilik, Filistin trajedisi ve Siyonizm, ıslahatçılık, kadın, milliyetçilik, vatan, İslam birliği gibi konulara değinmiştir. Yazar

67 Mısır'lı Bahaüddin abu'l-Fadl Zuheyr (1185-1258), hicri 581 yılında dünyaya geldi. Eyyûbiler dönemi şairlerinden olup sultanlara yazdığı güzel methiyeleri ile meşhurdur. el-Meliku's-Salih döneminde bir süre onun hizmetinde kâtip olarak görev yaptı. Sanatının mükemmelliğini yansıtan çok sayıda bestelenmiş kısa kasidesi ile lügaz içeren kasideleri mevcuttur. Yaşadığı sırada, şiirin yanında nesir ve hat sanatında da usta bir edib idi. ibn-i Hallikân, *Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed, Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân 1-8*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru sâdir, ts.), 2: 332.

toplumsal sorunları sanat yardımıyla edebî eserlere ustaca aktarabilmiştir. Özellikle Filistin konusunda en erken refleks veren edebiyatçılardan biri olan Bâkesîr, bu konuda duygusal merkezli şiir ürünlerinin yerine mevcut problemin önemine vurgu yapacak, toplumu bu noktada aydınlatacak ve bu durumun bir var olma sorunu olduğu mesajını taşıyacak eserlerin yazılması gerektiği üzerinde durmuştur. Kendisi de bu konuda beş önemli tiyatro eseri yazmış, Filistin konusundaki fikir ve düşüncelerini bu eserler vasıtasıyla topluma anlatmıştır.

Yazdığı ilk yirmi küsur tiyatrodan sadece *Doktor Hâzîm* ve kısmen de olsa *ed-Dünyâ fevdâ* adlı eserleri, konularını toplumsal hayatın içinden almıştır. Dolayısıyla ilk yazdığı tiyatro eserlerine bakıldığında tercihini siyasi ve tarihi konulardan yana kullandığı görülür. Çünkü ona göre bir nevi toplumun hali hazırda içinde bulunduğu durum zaten sağlıklı bir durum değildir ve yaşadıkları olaylar bir perde gibi üzerlerini kaplamıştır. Buna göre dikkatlerini Müslümanların izzet ve şerefte üstün oldukları farklı bir çağa çekip oradan kendi hallerine bakmalarını sağlamaya çalışmak en doğru yoldur. Bâkesîr, toplumun eğitilmesinde batıda olduğu gibi tiyatrodan faydalanılması gerektiğine inanmaktadır. Bundan dolayı ona göre tiyatro eserleriyle ıslahat mümkündür.

Bâkesîr eserlerinde milliyetçilik çerçevesini geniş tutmakta ve Arapları olabildiğince mezcetmekte, ortak geçmiş, medeniyet, kültür ve miras vurgusu yapmakta, Arapların hem kendi aralarındaki hem de kadim medeniyetleriyle olan bağlarının her ne sebeple olursa olsun koparılmaması gerektiğini düşünmektedir.

Arap tiyatrosunda önemli bir yere sahip olan Bâkesîr, tiyatro sanatı ile ilgili tecrübelerine “Fennu’l-mesrahiyye min hilâli tecâribi’ş-şahsiyye” adlı eserde yer vermiştir. Kitapta tiyatro sanatına ilgi duyan genç nesillere tavsiyelerde bulunmuştur. Bir tiyatro eseri ortaya konulurken konu seçiminin kullanılacak dile kadar, bir yazarın dikkat etmesi gereken hususlara dair düşüncelerini paylaşmıştır. Yazar, tiyatronun batı menşeli olduğunu, Arapların geçmişinde bu sanat dalının köklerine dair izlerin bulunmadığını düşünmektedir. Arap edebiyatı için yeni bir tür olsa da bu alanda kaliteli eserlerin yazılabileceğini mümkün görmektedir.

Bâkesîr’in özellikle kısa tiyatroları Arapça öğretiminde kaynak olarak kullanılabilir. Ayrıca romanlarının ve tiyatrolarının, modern Arap edebiyatından seçilecek farklı yazarlarla karşılaştırmalı olarak incelenmesinin de alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Bâhârîse, Ahmed Hâdi. "Mine'l-hareketi'n-nakdiyye havle mesrahiyyeti Humâm ev fî 'âsimeti'l-Ahkâf". *Semânûne 'âman li'l-mesrahi's-şî'riyyi fil-Yemen, Bâkesîr râidan*. San'a: Câmi'atu Endelus, 2013.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. *et-Tevrâtu'd-dâi'a*. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. *Fennu'l-mesrahiyye min hilâli tecârîbi's-şahsiyye*. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. *İmbaratûriyyetun fi'l-mezâd*. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. *Mismâru Cuhâ*. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. *Sihru 'Aden ve fahru'l-Yemen*. Thk. Muhammed Ebû Bekr Humeyd. el-Mukalla: Dâru Hadramût li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2008.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. *Şa'bullâhi'l-muhtâr*. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed, *Şaylûku'l-cedîd*, Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Bedevî, Abduh. "Ali Bâkesîr sûratun 'an kurbin". *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi*. Haz. Muhammed Ebû Bekr Humeyd. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Belhayr, Abdullah Ömer. "Zikrayât fi Mekke ve'l-Kâhira". *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi*. Thk. Muhammed Ebû Bekr Humeyd. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- el-Cuda', Ahmed. *Mu'cemu'l-udebâi'l-İslâmiyyîne'l-mu'âsırîn 1-3*. Ammân: Dâru'd-diyâ li'n-neşr ve't-tevzî', 2000.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-Arabiyyu'l-mu'âsır fi Mısır*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı I (1914-1944)*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- ibn-i Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân 1-8*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- Heykel, Ahmed. *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısır*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1994.
- Hudar, Abbâs. "Ali Ahmed Bâkesîr kemâ 'araftuhu". *Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi*. Haz. Muhammed Ebû Bekr Humeyd. Kahire: Mektebetu Mısır, ts.
- Huseyn, Muhammed Muhammed. *el-İtticâhâtu'l-vatanî fi'l-edebi'l-mu'âsır 1-2*. Beyrut: Müessetu'r-risâle, 1984.
- Mekâlih, Abdulaziz. *Ali Ahmed Bâkesîr râidu't-tahdîs fi-ş'iri'l-Arabiyyi'l-mu'âsır*. San'a: Dâru'l-kelime, ts.

- Râ'î, Ali. *el-Mesrahu fi'l-vatani'l-'Arabî*. Kuveyt: 'Âlemu'l-ma'rife, 1979.
- Shakespeare, William. *Venedik Taciri*. Trc. Bülent Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Tantâvî, Abdullah. *Dirâse fi edebi Bâkesîr*. Halep: el-Beydâ li'n-neşr, 1977.
- Uylaş, Sait. "Ali Ahmed Bâkesîr ve Şal Günü Adlı Piyesinin Tematik Açından İncelenmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (2016): 129-141.
- Yalar, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Zeyyât, Ahmed Hasen. *Vahyu'r-Risâle 1-2*. Kahire: Matba'atu'r-risâle, 1962.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm 1-8*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.





# İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstîshâd Yöntemi\*

Abdullah BEDEVA\*\*

Geliş Tarihi: 10.05.2018, Kabul Tarihi: 21.05.2018

## Öz

İslam dininin zamanla geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte Arap dilinde meydana gelen bozulmanın önüne geçmek için Arap dil çalışmaları başlatılmıştır. Yapılan bu çalışmalar çerçevesinde yazılan eserlerde, Kur'an, Hadis, şiir ve Arap diline müraccat edilmiş ve bunlar istîshâd olarak kullanılmıştır. İstîshâd konusu, dil kurallarını tespit etmekte önemli olduğu gibi Kur'an âyetlerinin doğru anlaşılıp yorumlanmasında da önemli bir yere sahiptir. İlk olarak sahabe döneminde Kur'an'ın garip kelimelerini açıklamakta kullanıldığı tahmin edilen istîshâd, daha sonraki dönemlerde âyetlerin dilsel tahlillerinde ve yorumlanmasında kullanılmıştır. Özellikle filolojik tefsirlerde çokça başvurulan yöntemlerden biri olan istîshâd, İbn 'Âşûr'un tefsirinde de önemli derecede kullanılmıştır. Bu çalışmada, Muhammed Tahir b. 'Âşûr'un, tefsirindeki istîshâd yöntemi ele alınmıştır. Çalışmada öncelikle istîshâdın anlamı, Arap dilinde kullanılan istîshâd kaynakları ele alınmıştır. Ayrıca İbn 'Âşûr'un

\* Bu makale Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan doktora tez çalışmamdan türetilerek hazırlanmıştır.

\*\* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (abdullahbedeva@hotmail.com).

tefsirinde kullandığı istiṣhâd metodu ve uygulamaları işlenerek istiṣhâddaki yöntemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Arap dili, İbn ‘Âşûr, İstiṣhâd, Metod, Şiir.

## Testimony in İnterpretation of Ibn Ashur

### Abstract

As the Islamic religion spread over a large geography, Arabic language studies were initiated in order to prevent the corruption in the Arabic language. The Qur’an, Hadith, poetry and Arabic language were referenced in the works written within the framework of these studies and these were used as testimonials. The topic of testimony is important in determining the rules of the language, as well as in understanding and interpreting the Qur’anic verses accurately. Testimony, which was originally considered to be used to explain the strange words in Qur’an in the Companionship era, became common in later linguistic analyzes and interpretations of the verses. Testimony, which is one of the methods that are frequently used in philological interpretations, was also used in the interpretations by Ibn Ashur. The present study aimed to discuss the testimony methodology in the interpretations by Muhammad Tahir b. Ashur. In the study, we initially discussed the meaning of testimony, and Arabic resources of testimony. Then, we attempted to reveal the testimonial methodology of Ibn Ashur by discussing the he utilized in the testimony technique.

**Keywords:** Arabic language, Ibn Ashur, Testimony, Method, Poetry.

## GİRİŞ

İslam dininin geniş coğrafyalara yayılması, Arap olmayanların İslam diniyle müşerref olmasına vesile olmuş ve bunun neticesinde Arap dilinde lahn denilen birtakım bozulmalar meydana gelmiştir. Bununla birlikte Arap olmayanların Kur’ân-ı okuyup anlamaya çalışmaları ve dildeki yetersizliklerinden dolayı Kur’ân âyetlerini yanlış okumaları, dile yönelik bir takım sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Bütün bunların önüne geçmek için başka bir ifadeyle Kur’ân’ın dilini muhafaza etmek amacıyla dil çalışmaları başlamıştır. Bu çalışmalar yapılırken belli yöntemler takip edilmekteydi. Bu yöntemlerin en önemlilerinden birisi istiṣhâddır. İlk olarak Kur’ân’ın garip kelimelerini açıklamak için Arap şiirine başvurularak ortaya çıkan istiṣhâd daha sonra Arap dilcileri tarafından Kur’ân, Hadis ve Arap kelamının da istiṣhâd olarak kullanılmasıyla halka genişletilmiştir. Böylece, özellikle dil kurallarına delil olarak getirilen bir yöntem ortaya çıkmıştır.

## 1. İSTİŞHÂD'IN ANLAMI:

İstişhâd (اِسْتِشْهَاد) kelimesi شَهِد kökünden türetilmiş bir masdar olup, hazır bulunmak, mevcut olmak, şahit getirmek, şahitlik etmek, görmek, göstermek, tayin etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> İstişhadın ıstılaḥi anlamı ise: Bir kelimenin anlamını, bir cümlenin doğru kullanılmasını veya dile dair bir kuralın doğru olarak tespit edilmesini âyet, hadis veya dili bozulmamış Arapların kelimelerinden deliller getirilerek ispat etmektir.<sup>2</sup> Dolayısıyla istişhâd, garip bir kelimenin anlamını ortaya koymakta ve sarf, nahiv, belağât vb. gibi alanlarda kuralları tespit etmekte önemli bir konuma sahiptir. Ayrıca istişhad anlamında “İhticâc” ve “İstidlâl” terimleri de kullanılmaktadır.<sup>3</sup> İstişhad bir nevi tümevarım metoduyla genel bir hükme varmak amacıyla kullanılan bir önerme metodudur.<sup>4</sup> Zira istişhâd Arap diline dair genel bir kuralı tespit etmek için bir veya birkaç örnekle genel bir hüküm ortaya çıkarma yöntemidir. Arap dilinde ilk olarak ne zaman ve kim tarafından istişhâd yapıldığının tespiti zor olmakla birlikte ilk istişhâdın Kur'ân'ın garip kelimelerini açıklamak için Arap şiiiri ve nesrinden şahitler getirilerek yapıldığı söylenmektedir.<sup>5</sup> Nitekim Nâfi b. Ezrak'ın, Kur'ân'da geçen bazı kelimelerin anlamına dair sorduğu sorulara Abdullah b. Abbas'ın Arap şirinden örnekler vererek açıkladığı aktarılmaktadır.<sup>6</sup> İlk olarak Kur'ân'ın garip kelimelerini açıklamak için ortaya çıkan istişhâd, daha sonraları Arap diliyle ilgili yapılan çalışmalarda kaidelerin tespitinde ve kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde doğruluğuna güvenilen örneklerin getirilmesi ihtiyacına binaen gelişmiş ve bir metod haline almıştır. Dolayısıyla Arap kelimelerinde iki temel amaçtan dolayı istişhâd yapılmaktadır. Birincisi, sarf ve nahiv gibi dil kurallarının tespitine yönelik istişhâd, ikincisi kapalı kelimelerin anlamlarını açıklamaya yönelik istişhâddir.

1 İbn Manzûr Ebu'l-fadl Muhammed b. Mukrim, “Şhd”. *Lisanu'l-arab*, (Bejrût: Dâru sadr, ts.), 3: 238-243; Muhammed Murtaza el-Huseyin ez-Zebîdî, “Şhd”. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulaziz Mutr, (Matbaatu hukûmetu Kuveyt, 1414/1994), 8: 253.

2 Sâ'id el-Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv* (Bejrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 6.

3 Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları içinde istişhâd ve edebi yönü Arap dili ve edebiyatına katkıları”, *Ekev Akedemi Dergisi* 9/24 (2005):195.

4 Harun Ögmüş, “Arap Dili ve Tefsiriyle İlgili Şevahid Literatürü”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10, (2015): 28;

5 Mehmet Reşit Özbalkıç, “Arap Dilinde İlk İstişhad,” *D,E,Ü, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1989): 369-383;

6 Durmuş, İsmail, “İstişhâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 397.

## 2. İSTİŞHÂD KAYNAKLARI

Arap diline dair yapılan çalışmalarda bir kuralın tespit etmekte veya kelimelerin anlamlarını ortaya koymak için kullandıkları şevahid; Kur'ân-ı Kerim, Hadis, şiir ve bozulmamış Arap kelimelerinden oluşmaktadır.

### 2.1. Kur'ân Âyetleriyle İstişhâd

Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kelâmı olması hasebiyle Arap dilinde en müteber söz olarak kabul edilmektedir. Bunun içindir ki Kur'ân-ı Kerim'de varid olan kelimeler en fasih kelimeler ve dilsel kullanımları da en müteber kullanımlar olarak kabul edilir.<sup>7</sup> Kur'ân'ın bu özelliği sebebiyle dilciler, Kur'ân'ın mütevatir, ahad ve şaz kıraatleri arasında ayırım yapmaksızın istişhâd edilebileceğini kabul etmişlerdir.<sup>8</sup> Ancak Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Taberî (ö. 310/922) gibi kimi âlimler bazı kıraatlerin vecihlerini ret veya tenkid etse de onların bu tenkidleri kıraatlere değil nakledenlerin zaptına yöneliktir.<sup>9</sup> Onların bu yaklaşımları es-Suyûtî ve İbn Mâlik gibi dilciler tarafından eleştirilmiş ve bu tarz rivayetlerin de diğer kıraatler gibi sahih ve mütevatir bir şekilde nakledildiği söylenmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Kur'ân'ı Kerim bütün kıraat vecihleriyle Arap diliyle ilgili bütün alanlarda ittifakla birinci kaynak olarak kabul edilmiştir.

### 2.2. Hadislerle İstişhâd

Bütün dilciler, Hz. Peygamberin bütün Araplardan daha fasih olduğunu kabul etmesine rağmen Hadislerin Arap diline dair konularda istişhâd olarak kullanılması meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Nitekim bu konuda üç farklı görüş vardır. Örneğin İsa b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766), Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 154/771), Sibeveyh (ö. 180/769) ve el-Kissâî (ö. 189/805) gibi kimi dilciler, hadislerle istişhâdı kabul etmemişlerdir.<sup>11</sup> İsmail b. Hammad el-Cevherî (ö. 393/1003), İbn Fâris (ö.395/1004), İbn Cinnî (ö.392/1001), İbn Malik (ö. 672/1273) gibi dilciler ise delil olarak kabul etmeyenlerin öne sürdükleri gerekçeleri reddetmişler ve mutlak anlamda hadis ile istişhâd

7 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed eş-Şafî es-Suyûtî, *el-İktirah, fi usûli'nahvi*, thk. Abdulhakim 'Atiyye-Alauddin 'Atiyye (Daru'l-beyrûtî, 2006), 39

8 Suyûtî, *el-İktirah*, 39; Afğânî, *Fî Usûli'n-Naho*, 29

9 Ögmüş, "Arap Dili ve Tefsiriyle İlgili Şevahid Literatürü", 29

10 Suyûtî, *el-İktirah*, 40

11 Bolelli, Nusrettin, "Nahivde Hadisle İstişhad", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (İstanbul, 1993): 166; Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Erzurum, 1990): 71-72.

olabileceğini savunmuşlardır.<sup>12</sup> Üçüncü bir grup dilciler de orta bir yol izleyerek belli şartları taşıyan hadislerin istişhâd olarak kullanılabileceğini savunmuşlardır. Bunların başında ise eş-Şatibî (ö. 790/1388) ve es-Suyûtî (ö. 911/1505) gelmektedir.<sup>13</sup>

### 1.2.1. Hadislerle İstişhâdı Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Hadislerle istişhâdı kabul etmeyenler birtakım gerekçeler öne sürmüşlerdir. Onların öne sürdükleri gerekçeler şunlardır:

a. Hadisler Hz. Peygamberden işitildiği gibi nakledilmemiştir. Zira hadisler genel olarak mana ile rivayet edilmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla hadisler lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olmadığı için hadislerle istişhâd dil hatalarına sebebiyet verir.

b. Rivayet edilen bazı hadislerde lahn yapılmıştır. Zira hadisleri rivayet edenlerin çoğu Arap değillerdi. Dolayısıyla rivayet esnasında farkında olmadan birçok hata yapmaları ihtimal olduğu gibi çoğu zamanda fasih olmayan Arapçayı kullanabilmişlerdir.<sup>15</sup>

c. Bağdâdî *el-Hizâne* adlı eserinde üçüncü gerekçeyi mutekaddim Mısır dilcilerinin hadislerle istişhâd etmediklerini beyan etmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla birçok dilci onlara uyararak hadislerle istişhâdda bulunmamıştır.

### 1.2.2. Hadislerle İstişhâdı Kabul Edenlerin Delilleri

Hadislerle istişhâd edenlerin delilleri, kabul etmeyenlere verdikleri cevaplarla ortaya çıkmaktadır. Hadisle istişhâdı kabul edenlerin "hadislerin lafızlarıyla değil manalarıyla rivayet olduklarına" verdikleri cevap şöyledir: Hadislerin manayla nakil olmasının bir takım şartları vardır. Bu şartlardan en önemlisi dilleri bozulmamış ve Arap asıllı olan sahabe, tabiun ve fakihler gibi ravilerin nakil etmesidir.<sup>17</sup> Dolayısıyla hadisler manen rivayet olsa dahi rivayet edenlerin dillerinde bozulma olmaması ihticâc için yeterlidir. Ayrıca şiirler de rivayetlerle nakil olmuşlardır. Hadislerin rivayetinde gösterilen

12 Suyûtî, *el-İktirah*, 44

13 Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi", 71;

14 Suyûtî, *el-İktirah*, 44; Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1997), 1: 9

15 Suyûtî, *el-İktirah*, 44; Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhad", 167; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi", 72

16 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 9

17 Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhad", 167;

titizlik şiirlerin rivayetinden daha sıklıdır. Şiirle istişhâdda bu husus etkili değilse hadisle istişhâd yapılmasına da engel olmaması gerekir.<sup>18</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber hayatta iken, Abdullah b. 'Amr b. 'Âs ve bazı sahabiler birçok hadisi yazarak kayda almıştır. Hadisleri ilk olarak tedvin eden muhaddislerin çoğunlukla h. II. asrın ilk yarısında tedvin ettikleri de nakledilmektedir. Dolayısıyla hadislerin büyük bir kısmı dilde bozulma meydana gelmeden önce kayda alınmışlardır. Bu da hadislerin istişhâd olarak kullanılması için yeterlidir.<sup>19</sup>

Hadislerle istişhâdın manilerinden birisi de hadislerde dil hatası olduğu şeklindeki iddialardır. İbn Malik "*Şevahidu't-tavhid ve't-tashih li muşkilati'l-cami'i's-sahih*" adlı eserinde dil hatası olduğu iddia edilen bazı hadislerin dil açısından hatalı olmadıklarını delilleriyle tespit etmiştir.<sup>20</sup>

Şatibî, Suyûtî ve Muhammed Hıdır gibi orta yolu takip edenlere göre ise, istişhâd konusunda hadisler iki kısma ayrılır. Birincisi hadisleri nakledenin manaya dikkat edip lafza itina göstermedikleri hadislerdir. Bu hadisle istişhâd edilmez. İkincisi hadisi nakledenin lafzına dikkat ettikleri bilinen hadislerdir. Bu hadislerle istişhâd edilebilir.<sup>21</sup> Suyûtî bu konuda şöyle der: Hz. Peygamberin hadislerine gelince lafızla rivayet olunduğu sabit olan hadislerle istidlâl edilir. Bunlar da çok nadirdir. Zira hadisler çoğu zaman manayla rivayet edilmiştir.<sup>22</sup>

### 2.3. Şiirle İstişhâd

Şiir, gerek Arap dili gerek tefsir çalışmalarında istişhâd için başvuru- lan ikinci kaynaktır. Ancak Arap dilcileri kuralları tespit etmekte ve garip kelimelerin anlamlarını belirlemede hangi şiirlerin kaynak olabileceği hususunda şairleri tabakalara ayırarak değerlendirmişlerdir. Yaptıkları bu değerlendirmeyi Arap diline dair yapılan çalışmalarda istişhad için ölçü kabul ederek hangi tabakadaki şairlerin şiirleriyle istişhâd edilebileceğine hükmetmişlerdir.<sup>23</sup> Şairler yaşadıkları döneme göre birkaç tasnife tabi tutulmuşlardır. Genel kabul gören tasnif şöyledir:

18 Tural, "*Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi*", 73;

19 Bolelli, "*Nahivde Hadisle İstişhad*", 167;

20 Geniş bilgi için Bknz. Cemaluddîn b. Malik el-Endelûsî, *Şevahidu't-tavhid ve't-tashih li muşkilati'l-cami'i's-sahih*, thk. Taha Muhsin (Mektebet İbn Teymiyye, 1413)

21 Mutayr b. Hüseyin el-Malikî, *Mevkifu ilmi'l-luğati'l-hadisi min usuli'n-nahvi'l-arabiyyi* (Yüksek Lisans Tezi, Cami'atu ummu'l-kura, ts.), 1423, 19

22 Suyûtî, *el-İktirah*, 43;

23 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul, 2011), 4-6

**a. Birinci Tabaka, el-Cahiliyyûn:** Bu tabaka İmruul'l-Kays, el-'Aşa, Tarafe b. el-Abd ve Antere gibi İslamiyet'ten önce yaşamış olan şairlerdir.

**b. İkinci Tabaka, el-Muhadramûn:** Bu tabaka Cahiliyenin son dönemi ve İslamiyet'in ilk döneminde yaşamış şairlerdir. Bunlar Lebîd (ö. 661), Hassan b. Sabit (ö.674 ) ve Ka'b b. Zuheyr (ö. 662) gibi şairlerdir.

**c. Üçüncü Tabaka, İslamiyyûn:** Bunlar aynı zamanda Mutakaddimûn olarak adlandırılmaktadırlar. Bu devrin şairleri İslâmî devrin ilk dönemi şairleri olan Cerir, el-Farazdak ve Zu'r-Rumme gibi şairlerdir.

**d. Dördüncü Tabaka el-Muvelledûn:** Bunlar aynı zamanda el-Muhdesûn olarak adlandırılmışlardır. Bunlarda 2. asrın ortalarından günümüze kadar gelen şairlerdir. Beşşar b. Burd bu tabakanın ilk şairi olarak sayılmıştır.<sup>24</sup>

İlk iki tabakanın şairleriyle istişhâd etme konusunda bütün dilciler ittifak etmişler. Üçüncü tabaka şairlerin şairleriyle istişhâd etme hususu ise dilciler arasında ihtilaf konusu olsa da genel görüş onların şairleriyle istişhâd edilmesidir. Dördüncü tabakanın şairleriyle istişhâd edilmeyeceği görüşü hâkim olmakla birlikte bu tabakanın şairleri içerisinde dilinin bozulmadığına inanılan şairlerin şairleri ile istişhâd edilebileceği görüşü de mevcuttur.<sup>25</sup> Bu görüşü benimseyenlerin arasında olan ez-Zamahşerî, Ebu Temmâm Habîb b. Evs'in (ö. h. 845) şairleriyle istişhâd ediyor ve bu konuda şöyle diyor: "O, her ne kadar muhdes şairlerden olup dilde şairleriyle istişhâd edilmese de sonuçta o, dil âlimlerindedir. Bu sebeple bana göre onun kendi sözleri, rivayet ettikleriyle aynıdır."<sup>26</sup> Her ne kadar Zahahşerî'nin bu sözleri dili bozulmayan muvelledûn şairlerin şairleriyle istişhâd edilebileceğini yansıtsa da bu uygulama daha sonraki âlimleri de etkileyebileceği için eleştirilmiştir Muvelledûn şairlerin şairleri lafza yönelik dil konularında istişhâd olarak kabul edilmemektedir. Ancak İbn Cinnî, belağât konularında bütün şairlerin şairleriyle istişhâd edilebileceğini zira belağât ile alakalı konuların anlama yönelik olduğunu, anlamın ise bütün zamanlarda aynı olduğunu söylemektedir.<sup>27</sup> Her ne kadar şairlerle istişhâd olabilmesi için şairlerinin ilk

24 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 5-6;

25 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 6-7;

26 Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Kerşşâf*, thk. Ebu Abdillâh ed-Dânî (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabi, 2016), 1: 76

27 Ebu'l-feth Osman, b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindavî (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2013), 79;

üç tabakadan olması gerektiği söylene de ehli badiye olan Arapların kelamı h. dördüncü asra kadar şahit olarak kabul görmüştür.<sup>28</sup>

es-Suyûtî söyleyeni bilinmeyen şiir veya nesir ile istiḡhâd olmayacağını belirtmektedir. Bunun nedeni olarak o nassın bir muvelled şaire veya dili fasih olmayan birine ait olabileceğini söylemektedir.<sup>29</sup> İbnu'l-Enbârî'nin öncülüğünü yaptığı ve bir takım dilciler tarafından desteklenen bu görüş, bazı âlimler tarafından kabul görmemiştir. Nitekim Bağdâdî "*el-Hizâne*" adlı eserinde bu hususu değerlendirirken şöyle demektedir: "Söyleyeni bilinmeyen bir şahid şayet muteber bir dil âlimi tarafından nakledilmiş ise delil olarak getirilmesinde bir sakınca yoktur. Bundan dolayı Sibeveyhî'nin *el-Kitab'*ında kullandığı beyitler, içerisinde söyleyeni bilinmeyen birçok beyit olmasına rağmen halef ve selefin itimat ettiği en sağlam şahitler olup kimse tarafından eleştirilmemiştir."<sup>30</sup>

#### 2.4. Nesirle İstiḡhâd

Arap dilinde istiḡhâd olarak kullanılan kaynaklardan biri de nesirdir. Arap nesrinden kastedilen şiir dışında hutbe, mektup, hikmetli sözler ile mesel gibi sanatsal olan metinler ve Fasih Arapçayı yansıttığına kanaat getirilen kabilelerin gündelik hayatta konuştukları dildir.<sup>31</sup> Arap dilcileri Arap şiiriyle istiḡhâd ettikleri gibi Arap nesriyle de istiḡhâd etmişlerdir. Ancak nesirin şiire nazaran istiḡhâdda daha az kullanıldığı bir gerçektir. Bunun bir takım sebepleri vardır. Bu sebeplerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

a. Genel olarak dilcilerin güveneceği cahiliye nesrinin fazla bulunmaması;

b. Sözlü nesrin, gündelik hayata yönelik olduğu için herhangi bir tetkike tabi tutulmadan ifade edilmesi, dikkat edilmeden konuşulabileceği ihtimalinden ötürü lafızlarda bir eksikliğin olması ihtimali;

c. Yazılı nesirlerin hem yaygın olmayışı hem de şiir kadar önem görmediği için daha sonraki zamanlara fazla aktarılmaması.

d. Arap toplumunda şiirin nesirden daha fazla ilgi görmesi ve dilcilerin haliyle şiire daha çok iltifat etmesi.<sup>32</sup>

28 Suyûtî, *el-İktirah*, 43;

29 Suyûtî, *el-İktirah*, 43;

30 Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1: 16-17;

31 İsmail Demir, "İbn Mu'î'nin *Kitabu'l-fusûl fi'n-nahv* adlı eserinde istiḡhâd" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Kars, 2015): 24;

32 Muhammed Rıza İyad-Ahmed Celâyîlî, "Mekanetu'n-nesri'l-Arabiyyi fi'l-ihcaci'l-



Hangi Arap kabilelerin lehçeleriyle ve nesriyle istişhâd edileceğine dair bir kısım tartışmalar olmuştur. Lehçelerin istişhâd olarak kullanılabilme kriterlerinin belirlenmesinde, kabile mensuplarının yaşadığı dönem, Arap olmayan toplumlarla olan yakınlığı, buldukları bölgeler, diğer toplumlarla olan münasebetleri ve kullandıkları dilin fesahati gibi bazı kriterler göz önünde bulundurulmuştur. Zaman olarak h. ikinci asrın yarısına kadar bütün kabilelerin lehçeleriyle istişhâd edilebileceği konusunda dilciler ittifak etmişlerdir. Kabileler arasında ise Kureyş, dili daha kolay ve fasih olduğu için istişhâd konusunda sıkça başvurulan kabile olmuştur. Ayrıca Kays, Temim, Esed, kabileleri dil konusunda en çok başvurulan kabilelerdir. Huzeyl, bazı Kinâne kabileleri ve Tayy kabilelerin lehçeleriyle de istişhâd edilmiştir.<sup>33</sup> Yabancı toplumlardan daha fazla etkilenmiş oldukları ihtimaline binaen, Yunanlılar'a komşu olan Tağlib, İran'a komşu olan Bekir kabilesi ve Arap olmayan toplumlara komşu olan diğer kabilelerin lehçeleriyle<sup>34</sup> istişhâd edilmesi uygun görülmemiştir.

### 3. İBN 'ÂŞÛR'UN TEFSİRİNDE İSTİŞHAD

İlk dönemden itibaren yazılmış tefsirlerde âyetler farklı açılardan ele alınmış ve başta Kur'ân âyetleri olmak üzere hadis, şiiir, emsâl ve Arap kelamı istişhâd olarak kullanılmıştır. Son dönemlerde yazılmış önemli tefsirlerden biri olan İbn 'Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserinde de âyetler açıklanırken istişhâda sıkça başvurulmuştur. İbn 'Âşûr'un tefsirinde takip ettiği istişhâd yöntemini sırasıyla Kur'ân ile istişhâd, hadis ile istişhâd, şiiir ile istişhâd, mesel ile istişhâd ve lehçeler ile istişhâd olarak incelenecektir.

#### 3. 1. Kur'ân Âyetleriyle İstişhâd

İbn 'Âşûr tefsirinde âyetleri ele alırken büyük oranda Kur'ân âyetlerinden faydalanmakta ve tefsirini yaptığı âyetleri, belağât,<sup>35</sup> nahiv,<sup>36</sup> sarf<sup>37</sup> istikak ve kelime anlamları<sup>38</sup> bakımından incelerken benzer ifadeleri içeren baş-

luğaviyyi ve mukarenatuhu bi's-ş'iri," *Mecelletu'l-eser/athar* 22 (2015, y.y): 69-72

33 Afgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, 20-21; Durmuş, "İstişhaad", 396

34 Durmuş, "İstişhâd", s. 396; Demir, "İbn Mu'tî'nin Kitabu'l-fusûl fi'n-nahv adlı eserinde istişhâd", s. 24.

35 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beyrût: Müessesetu't-tarih, ts.), 1: 122, 269; 9: 114.

36 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 93-94; 30: 29, 31: 66-67,

37 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 251; 17: 29;

38 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3: 33; 5: 36; 9: 100; 7: 16; 20: 61, 64; 21: 21; 30: 30;

ka âyetlerle istişhad getirerek tefsir etmeye çalışmaktadır. İbn 'Âşûr'un, Kur'ân'la istişhâdı sadece dil konularıyla sınırlı kalmayıp, bağlam açısından benzer âyetler arasındaki ince nüansları ortaya koymak,<sup>39</sup> aralarında zahiren çelişki bulunan bazı âyetleri bağdaştırmak<sup>40</sup> ve birçok âyette benzer ifadelerin kullanımı ve bu ifadelerin birbirini teyit ettiklerini izah etmek amacıyla da yapıldığı görülmektedir. Bazen bir âyetin tefsirindeki yaklaşımını ortaya koymaya çalışırken birden fazla âyetle istişhâdda bulunması,<sup>41</sup> onun tefsir yönteminde âyetlerle istişhâddaki yoğunluğunu ve bu istişhâd yöntemine verdiği önemi göstermektedir. İbn 'Âşûr'un Kur'ân âyetleriyle istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetlerle konuyu pratik olarak sunmamız faydalı olacaktır.

“وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ” Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir”. (Enam, 6/115). İbn 'Âşûr âyette geçen مُبَدَّل kelimesini, masdar olan تَبَدَّل kelimesi üzerinden açıklamaktadır. Bu kelimenin Bakara suresinin 61. âyetinde geçtiğini ve bu âyetin tefsirinde bu kelimenin mucerred fiilin bulunmadığını ve asıl maddesinin تَبَدَّل olduğunu söylemektedir. Daha sonra bu kelimenin asıl anlamının “bir şeyi başka bir şeyin yerine koyarak değiştirme” olduğunu ifade etmekte ve bu değiştirmenin bir şeyi, zat, sıfat veya mecazi olarak iptal ederek değiştirme anlamına gelebileceğini söylemektedir. Zata yönelik değiştirme/tebdil anlamı için İbrahim suresinin 48. âyetini,<sup>42</sup> sıfata yönelik değiştirme/tebdil anlamı için Nur suresinin 55. âyetini,<sup>43</sup> iptal etmek, nakzetmek ve muhalefet etmek anlamı için Fetih suresinin 15. âyetini<sup>44</sup> istişhâd olarak kullanmaktadır.<sup>45</sup>

وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلْ مَعَهُ رِيبُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

39 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8: 42.

40 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12: 120-121.

41 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15: 102

42 “O gün yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek, insanlar gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah'ın huzuruna çıkacaklardır.”.

43 “ve onları korkularından sonra güvene çevireceğini... (vadetti)”

44 “Allaһın Kelamını değiştirmek (muhalefet etmek) istiyorlar”.

45 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7: 16-17.

«Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşemediler, yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever”. (Âli'İmran, 3/146) mealindeki âyette geçen “kesirun” (كَثِيرٌ) ifadesinin “Ribbiyyûne” kelimesine sıfat olduğunu söylemektedir. Ancak “kesir” kelimesi müfred/tekil olmasına rağmen cem'/çoğul olan bir kelimeye sıfat olmuştur. Zira “kesir” (كَثِيرٌ) ve “kalil” (قَلِيلٌ) kelimelerinin mevsufları “şey” (شَيْءٌ) lafzının muamelesini görmektedir. Dolayısıyla bu kelimelerin mevsuflarına müfred muamelesi yapılmaktadır. Bu açıklamasına Nisa suresinin 1. âyetini,<sup>46</sup> Bakara suresinin 109. âyetini,<sup>47</sup> Enfal suresinin 26. ve 43. âyetlerini<sup>48</sup> delil olarak getirmektedir.<sup>49</sup> Böylelikle İbn 'Âşûr âyetteki bu kullanımı dil açısından izah ederken farklı âyetlerde geçen benzer ifadeleri istişhâd olarak kullanmaktadır.

وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ خَائِفُونَ أَنْ يَتَّخِطَّفَكُمُ النَّاسُ فَأَوَّكُمُ وَأَيَّدَكُمُ بِبَصْرِهِ وَرَزَقَكُمُ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Ve siz; yeryüzünde az (sayıda) olduğunuzu, aciz, güçsüz olduğunuzu hatırlayın. İnsanların sizi yakalamasından korkuyordunuz. O zaman sizi barındırdı (yer sahibi yaptı) ve sizi yardımı ile destekledi ve sizi tayyib rızıkla (helâl, temiz rızıklardan) rızıklandırdı. Umulur ki böylece siz şükredersiniz”.(Enfal, 8/26)

İbn 'Âşûr âyette geçen يَتَّخِطَّفُ kelimesini açıklarken التَّخَطَّفُ kelimesini “hızlıca almak” şeklinde anlamlandırır. Buradaki hızlıca almak ifadesi, “galip gelmek” anlamında mecazi olarak kullanıldığını söyler ve galip gelmek

46 يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَإِلَى اللَّهِ عَائِدُكُمْ رَجِيًّا

47 وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ...  
“Ehl-i kitap'tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler.”.

48 ...../وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ...“Ve siz; yeryüzünde az (sayıda) olduğunuzu, ..... hatırlayın”.  
(Enfal, 8/26), ...../إِذْ يُرِيكُمُ اللَّهُ فِي مَتَابِكُمْ قَلِيلًا...“Allah, sana uykuda onları az olarak gösteriyordu”.  
(Enfal, 8/43),

49 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3: 244.

ise bir şeyi almaya benzediğini ifade etmektedir. Bu kelimenin hızlıca almak anlamına Bakara suresinin 20. âyetini, mecazi anlamına ise Ankebut suresinin 27. âyetini istişhâd olarak kullanmaktadır.<sup>50</sup>

## 2.2. Hadislerle İstişhâd

İbn 'Âşûr'un tefsirinde kullandığı istişhâd kaynaklarından birisi de hadislerdir. İbn 'Âşûr'un hadislere müracaatı genel olarak âyetlerin tefsiri, dini hükümler ve mekasıd-ı şeria<sup>51</sup> gibi hususlarda olmakla birlikte, âyetleri dil açısından ele alırken de hadisleri istişhâd olarak kullanmaktadır. Bu husus, İbn 'Âşûr'un dil konularında hadis ile istişhâd edilebileceğine dair görüşü kabul ettiğini göstermektedir. Zira müellif eserinde nahiv, sarf,<sup>52</sup> ıstikak,<sup>53</sup> kelime anlamları<sup>54</sup> ve belağât<sup>55</sup> gibi dil alanlarında hadis ile istişhâd getirmektedir. İbn 'Âşûr, dil hususunda hadisle istişhâd edilip edilemeyeceği konusunda bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki İbn 'Âşûr, tefsirinde dilsel konularda hadisle istişhâdı diğer istişhâd kaynaklarına oranla daha az kullanmaktadır. Bu hususta İbn 'Âşûr'un hadislerle istişhâdda Şatibî ve Suyûtî gibi hadisi nakledenin lafzına dikkat ettiği bilinen hadislerle istişhâd edilebileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. İbn 'Âşûr'un hadis ile istişhâdda bulunmasına aşağıdaki birkaç örnek verilebilir:

“Kim, gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.” (Mâide, 5/3) İbn 'Âşûr, bu âyette geçen mahmese/*مَحْمَصَة* kelimesinin açlık anlamında olduğunu ve göbeğin incilmesi anlamında olan el-hames/*الْحَمَص* kelimesinden türetildiğini söylemektedir.<sup>56</sup> Bu kelimenin açlık anlamında olduğuna şu hadisle istişhâd getirerek şöyle der: *أَوْ فِي الْحَدِيثِ تَعَدُّوْا حِمَاصًا وَتَرُوْحُ بِطَانًا* “(o kuşlar) aç gider tok dönerler”<sup>57</sup>

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْبَيْنِ قُلْ سَأَلْتُوا عَلَيْنِمْ مِنْهُ ذِكْرًا

50 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9: 74.

51 Bilgi için bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16: 28-30.

52 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 473

53 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 530

54 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 82, 526; 3: 140; 199; 4: 154. 13: 128

55 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2: 460, 471

56 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 5: 36.

57 Tirmizî, Zühd, 33

“Sana Zülkarneyn hakkında soru sorarlar. De ki: Size ondan bir hatıra okuyacağım.” (Kehf, 18/83) Bu âyette geçen “zilkarneyn” (ذِي الْقَرْنَيْنِ) ifadesi “iki boynuz sahibi” anlamındadır. İbn 'Aşur bu ifadeyi açıklarken müfessirlerin bu isimlendirme hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını bu hususta onların, hikâye, tarihi haberler ve ifadenin lafzi iştikakına dair birçok farklı görüşler aktardıklarını beyan etmektedir. Daha sonra bu ifadenin hakiki anlamdan ziyade mecâzî anlam olan sarkıtılmış saç örgüsü anlamında kullanıldığını ve “Karn” (قَرْن) ifadesinin Arapçada mecâzî olarak saç örgüsü anlamında yaygın bir şekilde kullanıldığını söyledikten sonra şu hadisle istişhâdda bulunmaktadır.

وَفِي حَدِيثِ أُمِّ عَطِيَّةٍ فِي صِفَةِ غَسْلِ ابْنَةِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةٍ: فَجَعَلْنَا رَأْسَهَا ثَلَاثَةَ قُرُونٍ

“Ummu Atiyye'nin Hz. Peygamberin kızını yıkama şeklindeki hadisinde Ummu Atiyye şöyle dedi; “Biz onun saçını üç örgü (kurûn) yaptık”.<sup>58</sup> Böylelikle sözü edilen kral saçını uzatıp örgü yapmıştır ve bunun için bu lakap ile anılmıştır.

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde, arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar.” (Âli 'İmrân, 3/170) İbn 'Âşûr, bu âyette geçen أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ / ifadesindeki لا'nın nakıs fiil olan ليس'nin amelini gerçekleştirdiğini ve onun anlamında olduğunu söyler. Zira buradaki اِنَّ لا'nin amelini yapan ve geneli nefyeden لا olmadığı için ismi de fathe üzere mebni olmamıştır. Ayrıca burada olumsuzluğun/nefyn genel olduğu açık olduğu için vahdetin olumsuzluğu söz konusu değildir. Bunun için لا/la'nin cinsi nefyeden edat olması ve isminin fetha üzere mebni olması söz konusu değildir. İbn 'Âşûr bu değerlendirme sine Ummu Zer'in hadisinde geçen şu ifadelerle istişhâd etmektedir.<sup>59</sup>

«زَوْجِي كَلِيلِ تَهَامَةَ لَاحِرٌ وَلَا قَرٌّ وَلَا مَخَافَةٌ وَلَا سَأَمَةٌ نَدَةَ سَوْغُكُتْرٍ، نَدَةَ كَوْكُورٍ نَدَةَ سَانِئِلٍ»<sup>60</sup> Bu hadiste geçen لا kelimesi

58 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8: 42; Hadis için Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şu'ayb Arnavut-Muhammed Na'im-İbrahim ez-Zeybek-Muhammed Berekât (Beyrût, Müessesetu'r-risâle, 2001) 45, 573.

59 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3: 283.

60 Buhâri, *Nikâh*, 82

anlamca geneli nefyetmesine rağmen ليس gibi amel etmiş ve ismi mebni olmamıştır.

### 2.3. Şiirle İstişhâd

İbn 'Âşûr'un Kur'an'dan sonra tefsirinde en yaygın olarak kullandığı istişhâd şiirdir. Tespitlerimize göre İbn 'Âşûr tefsirinde yaklaşık 2415 yerde şiir ile istişhâdda bulunmaktadır. İbn 'Âşûr, şiir ile istişhâdda olması gereken kriterlere değinmemektedir. Ancak çoğu zaman, şiir ile istişhâdda genel kabul gören h. ikinci asrın ortalarına kadar olan şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmuş olsa da başta Beşşâr b. Burd olmak üzere h. İkinci asırdan sonra yaşamış birçok şairin şiirleriyle istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Örneğin Ebu Tayyip el-Mutenebbî (ö. m. 965), Ebu'l-'Ala el-Me'arrî (ö. m. 973) gibi şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmaktadır. Ayrıca şiir ile istişhâdda tartışma konularından biri olan şairleri zikredilmeyen şiirlerle de istişhâd getirmektedir. Bu özellikteki şiirleri ne derecede kullandığı, âyetleri hangi açıdan değerlendirirken bu gibi şiirlerle istişhâd getirdiği ve bu hususta hangi dilcilerden etkilendiği gibi konuların detaylıca ele alınıp değerlendirmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağı ve mustakil bir çalışma olması gerektiği için detaylara girilmemiş farklı bir çalışmaya bırakılmıştır.

İbn 'Âşûr, tefsirinde dile yönelik kelime anlamlarını izah ederken, âyetleri nahiv, sarf, belâğât ve iştikâk<sup>61</sup> yönünden ele alırken şiir ile istişhâd getirmektedir. Ayrıca âyetlerdeki mesajların daha iyi anlaşılması, âyetlerde geçen ve cahiliyye topluluklarıyla alakalı olayların yansıtılması, âyetlerdeki ifadeleri yorumlarken yorumu destekleyen yaşanmış olayların aktarılması gibi konularda da büyük oranda şiir kullanmaktadır. İbn 'Âşûr'un şiir ile istişhâd örneklerinden bazıları şöyledir:

وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ

“Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi. “Ey Mûsâ! İleri gelenler seni öldürmek için aralarında senin durumunu istişâre ediyorlar. Şehirden hemen çık. Şüphesiz ben sana öğüt verenlerdenim” dedi”. (Kasas, 28/20)

İbn 'Âşûr âyette geçen يَأْتَمِرُونَ kelimesini “istişâre ediyorlar” şeklinde anlamlandırdıktan sonra, bu kelimenin esasen itaat etti anlamında olduğunu söyler ve İmruu'l-kays'ın şu beytiyle istişhâd getirir:

61 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15: 65

وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتُرُ / "Kişiye, nefesine itaat etmesi zarar verir" <sup>62</sup>. Bu kelimenin itaat etti anlamında iken istişhare edenler birbirlerinin emirlerine itaat ettikleri için zamanla istişhare etmek anlamında yaygın olarak kullanıldığını söyler. <sup>63</sup>

وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ / "Ve eğer barışa meyl derlerse, o zaman ona meylet ve Allah'a tevekkül et. Muhakkak ki O; en iyi işiten, en iyi bilendir". (Enfâl, 8/61)

İbn 'Âşûr bu âyette geçen فَاجْنَحْ/meylet, kelimesinin anlamını ifade ederken bu kelimenin iştikakını yapar ve kuşun kanadı anlamında olan جَنَاحِ الطَّائِرِ ifadesinden türediği söylemektedir. Bu yaklaşımını pekiştirmek için anlama dair yorumlar yaptıktan sonra Nabiğa'nın (ö.604) savaşta ölen askerlerin cesetleri için bekleyen yırtıcı kuşları vasıflandırırken söylediği şu beyti şahid getirmektedir:

جَوَانِحُ قَدْ أَيَقَنَنَّ أَنْ قَبِيلَهُ ... إِذَا مَا التَّقَى الْجَمْعَانَ أَوْلَ غَالِبٍ / "Yırtıcı kuşlar, kesin inamışlar ki onun kabilesi - iki ordu karşı karşıya geldiğinde galip gelendir" <sup>64</sup>. İbn 'Âşûr, âyette geçen فَاجْنَحْ kelimesinin "meylet" anlamında olduğunu ve kuşlarda iniş yaparken iniş yapacağı tarafa kanadıyla meylettüğinden dolayı onlar için kullanılan جَوَانِحِ kelimesi kanat anlamında olan جَنَاحِ kelimesinden müştak olduğunu söylemektedir. <sup>65</sup>

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا / "Ve insana bir darlık isabet ettiği zaman, yatarken, otururken veya ayaktayken Bize dua eder". (Yunus, 10/12) Müellif, bu âyette geçen لِجَنبِهِ deki lam edatı عَلَى/üst anlamında olduğunu söylemektedir. Bu anlama delil olarak İsra suresi 19., Saffat 103. âyetlerini delil getirip Nisa 103, Âl-i 'İmrân 190. âyetleriyle anlamı pekiştirdikten sonra şu şiir ile istişhâd getirmektedir:

فَحَرَ صَرِيحًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِ      تَنَاوَلَهُ بِالرُّمْحِ ثُمَّ انْتَهَى بِهِ

"Ona mızrağı batırdı sonra tekrar batırdı - hemencecik orada kolları üzerine yüzüstü düştü" <sup>66</sup>

62 İmruülkays b. Abis b. el-Münzir el-Kindi, *Divanu İmruu'l-Kays*, thk. Mustafa Abdu'ş-Şafî, (Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 68

63 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20: 35

64 Ebû Ümâme, Ziyâd b. Muâviye b. Dıbâb b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî, *Divan en-Nâbiga ez-Zübyânî*, thk. Kerem el-Bustânî, (Beyrût: Dâru Sadır, 1963), 10

65 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9, 147

66 Bu şiir Cabir b. Henna et-Tağlibî'ye aittir. Bknz. el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'olâ

Bu şiirde geçen وَلَفَمَ لِّلْيَدَيْنِ وَكَلَّمَ ifadesindeki “lam”ın üst anlamında olduğunu belirterek âyete istiṣhâd olarak kullanmaktadır.<sup>67</sup>

فَالَا تَخْشَوْهُمْ وَأَحْشَوْنَ “Artık onlardan korkmayın, Ben’den korkun”. (Mâide, 3) Bu üslup hasır ifade etmektedir. İbn ‘Âşûr bu ifadenin hasır üslubu olduğunu söyledikten sonra, normal hasır üslubu yerine nefiy ve ispat şeklinde iki cümleyle ifade edilmesindeki amaç her iki cümlenin (onlardan korkmayın benden korkun) anlamına dikkatleri çekmektir. Bu yaklaşıma şu şiiri şahid olarak getirmektedir:

تَسِيلُ عَلَيَّ حَدَّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا      وَلَيْسَتْ عَلَيَّ غَيْرِ الظُّبَاتِ تَسِيلُ

“Bizim kanımız ancak kılıçların keskinliğiyle akar - Kılıçların keskinliği dışında akmaz”<sup>68</sup> bu beyitte şair sadece savaş meydanlarında öleceklerini evlerinde yatakların üzerinde ölmeyeceklerini vurgulamaktadır. Buradaki kasrı normal yöntem yerine her iki cümlenin ifade ettiği anlama vurgu yaparak ifade etmektedir.<sup>69</sup>

#### 2.4. Mesellerle İstiṣhâd

Nahivciler, belâğâtçılar ve tefsircilerin önemli istiṣhâd kaynaklarından biri olan emsâl İbn ‘Âşûr’un tefsirinde de şevâhidler arasında yerini almaktadır. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki İbn ‘Âşûr’un tefsirinde meseller ile istiṣhâd, diğer istiṣhâd kaynakları gibi fazla değildir. Aslında meseller ile istiṣhâdın azlığı sadece İbn ‘Âşûr da olan bir durum değildir, zira ilk dönemden itibaren dil alanında yapılan çalışmalarda ve yazılan eserlerde meseller ile istiṣhâd şiire göre daha azdır. Bunun temel nedeni ise meseller, belli olaylara yönelik ortaya çıkan bir tür olduğu için Arap şiiri gibi yoğun olarak kullanılmamıştır.<sup>70</sup> Bundan dolayı denilebilir ki bu durum İbn ‘Âşûr’un istiṣhâd yöntemine de yansımıştır. İbn ‘Âşûr tefsirinde, âyetlerdeki

b. Salim, ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Daru’l-Meârif, 1979), 212

67 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 11: 33

68 İbn ‘Âşûr bu şiiri 12 yerde istiṣhâd getirmiştir. Her istiṣhâd esnasında Simev’el el-Ezdi veya Abdurrahim el-Hârisî’ye ait olabileceğini söylemektedir. Ancak bu şiir, kaynaklarda Simev’el’e nisbet edilmektedir. Bknz. Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endelüsî, *el-İkdu’l-ferîd*, thk. Mufîd Muhammed Kumeyha, (Beyrût: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1983), 1: 92

69 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 2: 403

70 Müşrif b. Ahmed Cem’ân ez-Zehrânî, *Eseru’d-Delâlati’l-Luğaviyye fi’t-Tefsîr ınde et-Tâhir b. Âşûr fi Kitâbilîhî; et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Doktora Tezi Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, (Mekke, 2006), 222



bazı kelimelerin anlamlarını izah ederken,<sup>71</sup> kelimelerin iştikakını yaparken ve âyetleri nahiv, sarf ve belağât gibi konularda ele alırken meselleri istişhâd olarak kullanmaktadır. İbn 'Âşûr'un eserinde meseller ile istişhâddaki bazı örnekler şöyledir:

/ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِيَّائِي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ....

“Onları o müthiş deprem yakalayınca (Musa) şöyle dedi:: «Ey rabbim! Dileseydin onları ve beni daha önce helâk ederdin. İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helâk edecek misin?». (A'raf, 7/155) İbn 'Âşûr bu âyetteki أَهْلَكْتَهُم رَبِّ لَوْ شِئْتَ ifadesini dil açısından ele alırken لَوْ edatını iki farklı şekilde değerlendirmektedir. Birincisi لَوْ in şart edatı olmasıdır. Bu durumda لَوْ in cevabının أَهْلَكْتَهُم olacağını söyler ve mazi müsbet olan cevap cümlesinde lam edatının olmayışını da şart ve cevap cümleleri arasındaki anlamca sıkı bağdan dolayı olduğunu açıklamaktadır. İkinci yaklaşımı ise لَوْ in temenni ifade eden edat olduğunu ve أَهْلَكْتَهُم cümlesi ise bir önceki شِئْتَ cümlesine bedel olduğunu söyler ve buna şu mesel ile istişhâdda bulunur: سَوَّارٍ لَّوْ ذَاتِ سَوَّارٍ / “Keşke bilezik sahibi (hür kadın) bana tokat atsaydı”.<sup>72</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَجِلْ لَكُمْ أَن تَرْتُبُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ.....

“Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça, onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın” (Nisa, 4/19) İbn 'Âşûr bu âyeti tefsir ederken مُّبِينَةٍ (apaçık) kelimesindeki kıraat farklılıklarına değinmektedir. İbn Kesir, Ebubekir ve Halef gibi kıraat âlimlerin bu kelimeyi “ya” harfinin fethasıyla yani ismi meful olarak okuduklarını, bu kelimenin mutaaddi olan بَيْن fiilinden türetildiğini ve “ortaya konmuş”, “aleyhinde şahit olarak kullanılmış” anlamında olduğunu söylemektedir. İkinci kıraat ise cumhurun kıraatidir. Onlar “ya” harfinin kesrasıyla yani ismi fail olarak okuduklarını ve تَبِينَ anlamında lazimi olan بَيْن den türetildiğini söyler ve şu meseli şahit olarak kullanır:<sup>73</sup> /بَيْنَ الصُّبْحِ لَدِي عَيْنَيْنِ “Sabah, iki göz sahibi için

71 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3: 251

72 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 8: 308; Mesel için Bknz., Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail, el-Meydânî, *Mecme' u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid (Matba'etebetü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1955), 2: 93

73 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4: 70

açığa çıkar”<sup>74</sup>. Yani buradaki *بين* fiili lazimî olan *تَبِين* anlamında kullanıldığına işaret ederek âyetteki cumhurun kıraatindeki yaklaşımına delil olarak kullanmaktadır.

## 2.5. Lehçelerle İstîşhâd

İbn ‘Âşûr, tefsirin altıncı mukaddimesinde kıraat konusunu ele alırken “Kur’ân yedi harf üzere inmiştir” hadisi bağlamında değerlendirmelerde bulunur ve bu konudaki farklı görüşleri nakleder. Bu konuda yedi harften kastın Arapların yedi lehçesi olduğu ve bu lehçelerin hangi kabileye ait olduğu hususundaki ihtilafları ele alır. Yine aynı konu bağlamında yedi harften kasıt, Kur’ân kelimeleri olduğu gibi muhafaza edilerek feth, imale, med, kasr, tahfif vb. telaffuz farklılıklarına dayalı yedi lehçe olduğunu söyler ve bu görüşün en iyi görüş olduğunu belirtmektedir. Ancak bu lehçelerin hangileri olduğu hususunda açıklama yapmamaktadır. İbn ‘Âşûr tefsirinde çoğu zaman farklı kıraatler naklettiğinde kıraatteki kullanımın hangi lehçede olduğunu söyler<sup>75</sup>. Bununla birlikte çoğu zaman yaptığı dilsel tahlillerde de farklı kabilelerin lehçelerinden istîşhâd getirir. İbn ‘Âşûr tefsirinde başta Kureyş olmak üzere Temim, Esed, Kays, Huzeyl, Kinane ve Necd gibi birçok Arap kabilelerin lehçeleriyle istîşhâd getirmektedir. Örneğin İbn ‘Âşûr İbrahim suresi 35. âyetinde geçen *اجْتَنِي* kelimesinin sülasi mucered olan *حب* (uzaklaştırdı) fiilinin emri olduğunu ve bu kullanımın Necd ehline ait olduğunu söyler. Ardından Hicaz ehli ise bu fiili sülasi mezidin birinci babından olan *أجنيه* veya ikinci babından olan *جئبه* şeklinde kullandığını ifade ettikten sonra burada Kur’ân’ın Necd ehlinin lehçesiyle indiğini söylemektedir.<sup>76</sup> Adiyat 6. Âyette geçen *لكنود* (çok nankör) kelimesini yorumlarken *كند* fiilinden türemiş mübalağa sığası olduğunu ve Arapların bu kelimenin anlamı hakkında farklı görüşte olduklarını aktarır. Bu kelimenin Muder ve Rebia lehçelerinde “Nimetlerde nankörlük eden”, Kinane lehçesinde “Cimri”, Kinde ve Hadremevt lehçelerinde ise isyankar anlamlarında olduğunu söyledikten sonra kelimenin anlamı Allaha karşı aşırı nankörlük anlamında olduğunu söyler.<sup>77</sup>

74 Meydânî, *Mecme’u’l-emsâl*, 2: 99

75 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 25: 266; 26: 222

76 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 11: 261

77 İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 30: 443

## SONUÇ

İbn 'Âşûr'un tefsiri, âyetleri büyük oranda dilsel tahlillerle açıklamasıyla ön plana çıkan tefsirlerdendir. Bunun içindir ki İbn 'Âşûr, Taberî, Zemaşerî, İbn Atiyye ve Ebu Hayyan gibi birçok müfessirin başvurduğu istişhâda kendisinde başvurmuştur. Genel olarak Arap dilcileri ve dil ağırlıklı müfessirlerde olduğu gibi Kur'ân âyetleri, şiir, hadis ve Arap kelamıyla istişhâd getirmektedir. Kur'ân ile istişhâdı yoğun bir şekilde kullanmakta ve kıraatler arasında fark gözetmeksizin şevahid olarak yer vermektedir. Hadis ile istişhâd meselesinde ise dini ve ahlaki konularda hadisleri çokça kullandığı halde dil konularında bu yoğunluğa pek rastlanmamaktadır. Bundan hareketle İbn 'Âşûr'un hadisin dil konularında istişhâd olmasında temkinli davrandığı söylenebilir. Şiir ile istişhâd konusunda ise şevahid olarak kullanılması ihtilafı olup hatta istişhâdı birçok dilci tarafından eleştirilen muvelledûn şairlerin şiirleriyle ve söyleyeni belli olmayan şiirler ile istişhâd etmektedir. Ancak bu gibi istişhâdların Zemaşerî gibi dilcilerde de bulunması ve bu gibi âlimlerin dil potansiyelinin şiirleri değerlendirebilecek seviyede olması muvelledûn şairlerin şiirleriyle ve kaili belli olmayan şiirlerle istişhâd getirmeleri normal bir durum olarak karşılanabilir. Meseller ve Arap lehçeleri de İbn 'Âşûr'un kullandığı önemli kaynaklardır. Hangi Arap lehçeleriyle istişhâd olabileceği konusunu kritik etmeden birçok Arap lehçesini istişhâd olarak kullanmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Afgânî, Sâ'id. *Fî Usûli'n-Nahv*. Beyrût: el-Mektebetu'l-islâmî, 1987.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-hanci, 1997.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhâd", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1993): 165-175.
- Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafâ Dib elBûğâ. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul, 2001.
- Demir, İsmail, "İbn Mu'tî'nin *Kitabu'l-fusûl fi'n-nahv* adlı eserinde istişhâd" *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015): 16-35.

- Durmuş, İsmail, "İstîşhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Endelüsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-İkdu'l-ferîd*. thk. Mufîd Muhammed Kumeyha. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1983.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tahir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrût: Müessesetu't-tarih, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Abdulhamid Hindavî. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2013.
- İbn Hanbel, Ahmed *el-Musned*, thk. Şu'ayb Arnavut-Muhammed Na'im-İbrahim ez-Zeybek-Muhammed Berekât, Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 2001.
- İbn Manzûr, Ebu'l-fadl Muhammed b. Mukrim. "Şhd". *Lisânu'l-arab*. 3: 238-243. Beyrût: Dâru sadr, ts.
- İbn Malik, Cemaluddîn el-Endelüsî. *Şevâhidu't-tavhîd ve't-tashîh li muşkilâti'l-cami'i's-sahîh*. thk. Taha Muhsin. Mektebet İbn Teymiyye, 1413.
- İmruülkays b. Abis b. el-Münzir el-Kindi. *Divanu İmruu'l-Kays*, thk. Mustafa Abdu's-Şaîfî. Beyrût. Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.
- Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail, *Mecme'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid. Matba'etebetu's-sünneti'l-Muhamedîyye, 1955.
- Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Salim, ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Daru'l-Meârif, 1979.
- Celâyilî, Muhammed Rıza İyad-Ahmed. "Mekanetu'n-nesri'l-Arabiyyi fi'l-ihticaci'l-luğaviyyi ve mukarenatuhu bi's-ş'îri," *Mecelletu'l-eser/athar* 22 (2015.): 69-72.
- Mutayr b. Hüseyin el-Malikî, *Mevkifu 'ilmi'l-luğati'l-hadisi min usuli'n-nahvi'l-arabiyyi*, Yüksek Lisans Tezi, Camiatu Ummu'l-kura, 1423.
- Müşrif b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrânî, *Eseru'd-Delâlati'l-Luğaviyye fi't-Tefsîr 'inde et-Tâhir b. Âşûr fi Kitâbihî; et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2006.
- Nâbiga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme, Ziyâd b. Muâviye b. Dıbâb b. Câbir. *Dîvan en-Nâbiga ez-Zübyânî*. thk. Kerem el-Bustânî), Beyrût: Dâru Sadır, 1963.

- Öğmüş Harun, "Arap Dili ve Tefsiriyle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015) 27-45.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Arap Dilinde İlk İstişhad," *D,E,Ü, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1989) 369-383.
- Sancak, Yusuf, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları içinde istişhâd ve edebi yönü Arap dili ve edebiyatına katkıları", *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005) 191-208.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed eş-Şafîî. *el-İktirah, fi usûli' nahvi*. thk. Abdulhakim 'Atiyye-Alauddin 'Atiyye. Daru'l-beyrûtî, 2006.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmi'u's-sahîh*, Dâru İhyai turasi'l-Arabî, Beyrût, 1962.
- Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhad Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990) 67-79.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseyin. "Şhd". *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulaziz Mutır, 8: 252-261. Matbaatu hukûmetu Kuveyt, 1414/1994.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. Beyrût: Dâru ihyâi't-turasi'l-arabiyyi, 2001.



## الإمام البرقلي و كتابه الحاشية على شرح الكافية

رفعة ملا يحيى\* / Refaa MALLAIHI

Geliş Tarihi: 28.03.2018, Kabul Tarihi: 23.04.2018

### الملخص

يدور البحث حول شخصية عالم عاش في النصف الأول من القرن العاشر الهجري فهذا العالم الجليل لم يتطرق أصحاب كتب التراجم والطبقات إليه من الترجمة والبحث، لذا سعت الباحثة إلى تسليط الضوء على هذا الكاتب ومؤلفاته، من حيث الموطن الذي ينتمي إليه. وسيركز البحث على توضيح مضمون كتابه ( الحاشية على شرح الهندي على كافية ابن الحاجب) مع ذكر الآراء والمذاهب والأعلام التي ذكرهم البرقلي في حاشيته واختصاراته واستشهاده بالأدلة وتعليقاته ومنهجه. وهو كتاب تعليمي يبحث باللغة العربية في علم النحو. يضم معها كلمات عن بعض العلوم؛ كالجدل والمناظرة والكلام والمنطق والبلاغة والعروض والصرف. ولا شك في أن ذلك يعكس مدى اهتمام المؤلف باللغة العربية منذ زمن مبكر، لمن لم تكن العربية لغته الأم. ولعله من المثير للانتباه كيف أن هذا العالم طاف البلاد والأصقاع وكل ذلك بسبب حبه للعلم وللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية، النحو، الإمام البرقلي، الحاشية على شرح الهندي على الكافية، مخطوط.

\* Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (dear200973@gmail.com).

## İmâm el-Berkal'î ve el-Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye İsimli Eseri

### Öz

Bu çalışma, hicrî 10. asrın ilk yarısında yaşayan İmâm el-Berkal'î'nin hayatını konu edinmiştir. Biyografik eser yazarları, bu değerli âlimin hayatı hakkında cimri davranmış; hak ettiği önemi vermemiştir. Bu nedenle araştırmacı, söz konusu müellifin hayatını ve eserlerini mensubu olduğu çevre açısından gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır.

Çalışma, el-Berkal'î'nin 'el-Hâşiye alâŞerhi'l-Hindî alâ Kâfiyeti İbnHâcib' isimli kitabının içeriğinin açıklanmasına, ele aldığı görüşlere, değindiği mezheplere, atıfta bulunduğu şahsiyetlere, kullandığı terimlere, istişhad ve takip ettiği yonteme yoğunlaşmaktadır. Nahiv konularının öğretimi amacıyla Arapça kaleme alınmış olan söz konusu kitap; cedel, münazara, kelim, mantık, belagat, arûz ve sarf gibi diğer bilim dallarından da önemli kesitler barındırmaktadır. Şüphesiz bu eser, müellifin Arapça eğitiminde erken dönemden itibaren gösterdiği çabayı yansıtmaktadır. Bu âlimin çölleri ve şehirleri, bilgiye ve Kur'an dili olan Arapçaya olan sevgisinden dolayı gezmesi ise dikkat çekici bir durumdur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Nahiv, el-İmâm el-Berkal'î, el-Hâşiye alâ Şerhi'l-Hindî alâ el-Kâfiye, Yazma.

## Imam al-Barqali and his Footnote to Explain Enough

### Abstract

This work is about the life of Imam al-Berkal who lived in the first half of the Hijri 10th century. The authors of biographical works acted stingy about this precious scholar's life and did not give it the deserved importance. For this reason, the researcher tried to bring out the life of the author and his works in terms of the environment in which he belongs.

The study focus on explanation of the content of the book of al-Berkal'i -Hashiyaalarshhi'l-Hindialâfiyeti ibnhâcib, the mentioned views, denominations, personalities it has, terms it uses, istishhad and the method it follows. The book which was taken in Arabic for the purpose of teaching Nahiv subjects also contains cedel, debate, kelim, logic, belagat, aruz and important sections from other branches of science. Undoubtedly, this work reflects the efforts of the author since the earliest times in his Arabic education. It is remarkable that the scholer travels through deserts and cities due to his love of wisdom and the Arabic language of the Qur'an.

**Keywords:** Arabic language, Nahiv, al-Imam al-Berkal, al-Khashiya al-Sharh al-Hindala al-Kafiya, Manuscript.



## المقدمة

الحمد لله وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى إِمَامِ الْمُرْسَلِينَ وَحَاتَمِ النَّبِيِّينَ سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَعَلَى مَنْ اهْتَدَى بِهَدْيِهِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

أما بعد، فإنه لم يبلغ قوم في الحفاظ على لغة القرآن، والحرص على نقائها، والتفاني في خدمتها ما بلغه المسلمون؛ إذ يسر الله - عز وجل - من هذه الأمة من نذر نفسه لخدمة هذه اللغة في شتى فروعها. ولهذا كثرت المصنفات وتتابع ظهورها حتى اليوم - وما بعده - إن شاء الله - ولذلك لقي عناية من العلماء في بناء الألفاظ وصياغة العبارات من اللغة العربية والنحو، فقد أترى علماءنا الأفاضل وأسلافنا الجهابذة المكتبة بتراث عظيم يتمثل في هذا الزخم العاطر والكَمِّ الهائل من المؤلفات والمصنّفات في مختلف فنون المعرفة وضروب العلم، ولكن هذه الكتب بعضها مطبوعة تستفيد منها طلبة العلم وبعضها مخطوطة حتى الآن لم ينفذ الغبار عنها ومنها الحاشية الإمام البرقلي رحمه الله تعالى.

## الأول: البرقلي وحاشيته على الهندي

قد جمع البرقلي بين دفتي حاشيته قواعد النحو وأسرارها بابتكار يدل على تعمقه في النحو واستكشاف لمخباته وإحاطة به، ولا يستغني طالب التبحر عن إتقان ما اشتملت عليه حاشية الإمام البرقلي على شرح الكافية من المباحث اللطيفة والفوائد الشريفة، لا يدع باباً إلا قضى وطر العلم فيه، فإن كان في حاشيته غموض أو إبهام كثير أو عندما يكون لديه فكرة فتستحكم الفكرة عنده فيبرزها مدعومة بالدليل النقلي والنظري غير متحيز إلى مذهب خاص من المذاهب.

## الثاني: حياة البرقلي

الإمام البرقلي - رحمه الله تعالى - فهذا العالم الجليل لم يتطرق إليه أصحاب كتب التراجم والطبقات من الترجمة والبحث لذا لم أجد ترجمته في تلك الكتب وإذا ذكر اسمه فهي نادرة والقليلة...

اسمه: محمد بن الحسين البرقلي / البرقلي: البرقلي: عالم عاش في نهاية القرن التاسع وبداية النصف الأول من القرن العاشر الهجري، ورد في صفحة عنوان كتاب له بجامعة الملك فيصل أن اسمه الكامل محمد بن الحسين البرقلي، وقد يفهم من نسبه «البرقلي» أنه منسوب إلى قصبَة

بَرْقَلَعَة جنوب منطقة مَرِيوان غربَ إيران<sup>١</sup>، وهي الآن قريةٌ خَانَتْهَا ٧٦ تابعة لمدينة سَرْغُول في محافظة كردستان<sup>٢</sup>.

### الثالث: ولادته ونشأته وطلبه للعلم:

المصادر القليلة التي بين يدينا تُحدِّثنا عن صَدْرِ حياة البرقلي، بيد أنه في الفترة التالية وُقِفَ على أنه قَدِمَ إلى بتليس وعَمَلَ لدى أمير شرف خان<sup>٣</sup> في بتليس، كما ذكر شرف خان في وثائقه<sup>٤</sup> وكان مولانا محمد البرقلي من الفقهاء والمُحدِّثين البارزين في عصره، وفي بتليس أَلَفَ لوالها أمير شرف حواشي على كتابي الخبصي والهندي في علم النحو، وأمضى هذا العالمُ مدةً طويلةً في بتليس والتحق بعدئذٍ بخدمة السيد بدر بن الشاه علي سيد جزرة بُخْتِي<sup>٥</sup>، وفي هذه الفترة

- 1 مريوان: وهي مدينة إيرانية تقع في القسم المركزي من مقاطعة مريوان في محافظة كردستان. حسب إحصاءات المركز الرسمي للإحصاءات الإيرانية في 2006 كان يسكن مريوان 91664 شخص. عدد السكان: 110,464 (2011). من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة الانترنت، بتاريخ، 28/9/2017م.
- 2 كردستان: هي إحدى محافظات إيران الإحدى والثلاثين. معظم سكانها من الأكراد السنة والبقية من الأذريين. مركزها مدينة سنندج، المساحة: 29,137 كم<sup>2</sup>، وعدد السكان: 1,603 مليون (2016) <http://hamrkab.blogfa.com/post/125>، <http://wiki.eanswers.com/fa> برقعه (مريوان)، 28/9/2017م.
- 3 فيليامينوف زيرنوف الخامس، وثائق شرف لشرف خان البديسي، سانت بطرسبورغ، 1860م، ج1، ص341، 342.
- 4 بدليس: بالفتح ثم السكون، وكسر اللام، وياء ساكنة، وسين مهملة، يذكر ياقوت الحموي في معجم البلدان: «لا أعلم نظيراً لهذا الوزن في كلام العرب غير وهبيل: اسم بطن من النخع، وأما في المعجم ففيه تفتيس وتبريز: بلدة ... ذات بساتين كثيرة، وتفتحها يضرب به المثل في الجودة والكثرة والرخص، ويحمل إلى بلدان كثيرة، وهي الآن إحدى المحافظات تقع في منطقة جنوب شرق الأناضول. الحسن بن أحمد المهلب العزيمي (ت: 380هـ)، الكتاب العزيمي أو المسالك والممالك، جمعه وعلق عليه ووضع حواشيه: تيسير خلف، ج1، ص140. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص358. ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، الانترنت.
- 5 شرف البديسي: شرف خان ابن الأمير شمس الدين البديسي من امراء الاكراد ولد سنة 949 تسع واربعين وتسعمائة. صنف شرفنامه فارسي في التاريخ فرغ من تأليفه سنة 1005. حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص282، 296. البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص416.
- 6 الشرفنامه في تاريخ الدول والامارات الكردية: ألفه بالفارسية شرف خان البديسي، وترجمه إلى العربية ملا جميل بندي روزياني. طبع في بغداد، 1953م، الشرق الإسلامي في العصر الحديث: حسين مؤنس. طبع بمصر 1938م. حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص282، 296. الزركلي، الأعلام، ج8، ص316.
- 7 فيليامينوف زيرنوف الخامس، وثائق شرف لشرف خان البديسي، سانت بطرسبورغ، 1860م، ج1، ص341، 342.

اجتمع في جزيرة (جزيرة ابن عمر)<sup>8</sup> المعروفة بجزيرة بوطان، جمع غفير من العلماء، ذكّر منهم مولانا محمد البرقلي، ومولانا أبو بكر، ومولانا حسن سورجي، ومولانا زين الدين، ومولانا سيد علي<sup>9</sup>، وعمل في التدريس فترة لدى الأمير داود سيّد خزان، وألّف برّسمه أحد كتبه، وسجّل البرقلي أنه ألّف حاشية على شرح كافية الخبيصي برّسم أمير خزان الأمير ابن الأمير داود ابن الملك محمد بن القاسم<sup>10</sup>.

#### الرابع: تلاميذه وشيوخه:

ومن علماء حلب البارزين عالم متوفّي عام (١٥٢٤/٩٣٠) يُدعى موسى بن حسن الكردي الآلاني اتجه في أحد أسفاره لطلب العلم نحو مراغ<sup>11</sup>، وربما أخذ العلم وهو عائد إلى حلب في بتليس أو جزيرة عن الشيخ محمد المشهور بالبرقلي مؤلف حاشية الملا الخبيصي<sup>12</sup>، وغداً موسى بن الحسين الكردي الآلاني السّرصولي الملقب بـ عوض (المتوفّي: ١٥٣٣/٩٣٩)<sup>13</sup> واحداً ممن أخذوا العلم عن الشيخ محمد البرقلي<sup>14</sup>.

وأعرب الكاتب المدعوّ شعبي في مقدمة ترجمة وثائقية شرف إلى التركية العثمانية عام ١٦٨٢م عن دقة محمد البرقلي في اللغة الكردية قائلاً: كل قوم تمسّكوا بلغتهم، أمّا الإمام محمد البرقلي

8 جزيرة ابن عمر: بلدة شمالي الموصل تحيط بها دجلة مثل الهلال» وإلى إقليم الجزيرة «وبلاد بين النهرين دجلة والفرات. سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (ت: 475هـ)، الإكمال في رفع الارتفاع عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب: بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1990م، ج2، ص198؛ ناصر الدين، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ج2، ص317.

9 شرف خان البديليسي، الشرفنامه في تاريخ الدول والامارات الكردية، ج1، ص128.

10 البرقلي، حاشية الخبيصي، مكتبة السلفي، ص150.

11 المرائغ: جمع مراغ الإبل وهو متمرغها: كورة بصعيد مصر في غربي النيل فيها عدّة قرى أهلة جداً. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج5، ص97.

12 محمد رَضِيّ الدين بن الحنبلي، (1564-971م)، دُرّ الحَبّ في تاريخ أعيان حلب، تحقيق محمد حمّد الفخيري ويحيى زكريا عبّارة، دمشق، 1972م، ج11، ص503.

13 موسى بن الحسين عوض: الملقب بعوض بن مسافر الحسين بن محمود الكردي اللاني طائفة، السر مسوي ناحية وقرية، الشافعي نزيل حلب، أخذ العلم عن جماعة منهم الملا محمد المعروف ببرقلي، وعمرت في زمانه مدرسة بالعمادية، فجعل مدرستها. نجم الدين محمد بن محمد، الغزي (ت: 106هـ)، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج2، ص249، 250.

14 ابن الحنبلي، دُرّ الحَبّ في تاريخ أعيان حلب، ج11، ص504.

والشيخ محمد الجزيري وكثير من العلماء العظام والفضلاء الكرام فقد اختاروا اللغة الكردية وارتضوها»<sup>1٥</sup>.

#### الخامس: وفاته:

لم يُعرف تاريخ وفاة البرقلي بدقة، ويحتمل أنه عاش حتى منتصف القرن السادس عشر الميلادي.

#### السادس: مؤلفاته

مؤلفاته بحسب المصادر التي وجدت بعد البحث فهي قليلة قياسا إلى لعلمه، وتبحره في النحو وباقي العلوم وهي:

#### فتوى عن اليزيديين:

تُبت في وثائقية شرف أن مولانا محمد البرقلي أَلَّف فتوى عن اليزيديين وما يجب عند معاملتهم وفقاً للمذهب الشافعي<sup>١٦</sup>، ولهذه الفتوى نسخة في جامعة طوكيو مكتبة معهد البحوث الإستشراقية مسجلة برقم ١٤٦، وقام بنشرها مصطفى دهقان<sup>١٧</sup>.

#### حاشية الهندي:

بين يدي النسختين ١- “حاشية الهندي للعلامة محمد الشهير بالبرقلي -رحمه الله تعالى- قاضي زاده محمد أفندي ١/٤٧٣، a \_ a١، ٧٩“ في نهاية المخطوط “ تمت الحاشية على شرح الكافية للبرقلي<sup>١٨</sup> على يد العبد الضعيف الفقير أحمد بن أحمد المهتار الحنفي المصري غفر الله تعالى له وولي والديه وذلك سنة ٩٥٩هـ”.

٢- “حاشية الهندي لمولانا ابن قلعي، لالا إسماعيل رقم ٦٣٥، a١٧١ \_ a٢٠٦، السيد محمد ابن السيد حسين الحزوي، نُسخَت في مدينة الجزيرة العُمريّة بالمدرسة العبدليّة”، وبحسب التاريخ الموجود على الورقة الأولى للكتاب تمّ نسخها حوالي عام ١٠٦٠هـ، وأمّا تاريخ نسخها الذي جاء في نهاية كتاب آخر ضمن المجلد نفسه فهو عام ١٠١٤هـ.

15 شعبي، وثائقية شرف ترجمةً وتاريخاً، مكتبة طوب قابي، رقم 1469، ورقة 1، 1b.

16 شرف خان، ج1، ص470.

17 محمد البرقلي وفتواه في اليزيدية، مصطفى دهقان، أكاديمية نوّيجار، ط3/1، 2015م، ص137، 151.

18 حاجي خليفة، كشف الظنون، ج2، ص1370.

ولهذا الكتاب نسخة ناقصة باسم حاشية البرقلي على حاشية الهندي في مكتبة الجمعية الآسيوية بمدينة كلكتا تحت رقم ٧٩٧<sup>١٩</sup>.

### حاشية الخبيصي:

كتب البرقلي حاشيةً على شرح الكافية لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن محمد الخبيصي<sup>٢٠</sup>، ولهذا الكتاب نسخة كاملة باسم حاشية البرقلي شرح الكافية للخبيصي مسجلة في مكتبة الجمعية الآسيوية بمدينة كلكتا تحت (رقم ٧٩٩) <sup>٢١</sup>، وله نسخة أخرى في مكتبة دار صدام للمخطوطات في بغداد<sup>٢٢</sup>، وإحدى هاتين الحاشيتين نسخة في السعودية بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية مسجلة تحت (رقم ٤١٧٢/٣) باسم حاشية البرقلي على الكافية<sup>٢٣</sup>.

### ١. حاشية البرقلي

#### ١,١. محتواها ومنهجها

قد جمع الإمام البرقلي - رحمه الله - بين دفتي حاشيته قواعد النحو وأسرارها على شرح الكافية من المباحث اللطيفة والفوائد الشريفة، لا يدع باباً إلا قضى وطر العلم فيه، فإن كان في حاشيته غموض أو إبهام كثير أو عندما يكون لديه فكرة فتستحکم الفكرة عنده فيبرزها مدعومة بالدليل النقلى والنظري غير متحيز إلى مذهب خاص من المذاهب. فقد بدأ الإمام البرقلي - رحمه الله تعالى - بشرح الكلمة حيث فسر أولاً: اللام التي دخلت على الكلمة فقال: "اللام للجنس: والتاء للوحدة - الله اعلم - إن الجنس على ضربين...."، ثم يذكر المواضيع النحو غير مرتبة، ولم يكن هناك ذكر باب أو مبحث إنما في داخل المتن ما عدا (باب المنصوبات) ذكره في الهامش حيث بدأ بالكلمة والكلم والكلام واللفظ، وبدأ بتعريف الحرف

19 زهور عليّ: فهرس العربية والفارسية والهندية والبنجابية الباشتوية والتركية للمخطوطات والكتب في مكتبة الجمعية الآسيوية في البنغال، د. ط، كلكتا 1837، ص 15.

20 حاجي خليفة، كشف الظنون، ج 11، ص 1371.

21 زهور عليّ: فهرس العربية والفارسية والهندية والبنجابية الباشتوية والتركية للمخطوطات والكتب في مكتبة الجمعية الآسيوية في البنغال، ص 15.

22 عبد السلام المارديني، تاريخ ماردين، تحقيق: مجدي السلفي وتحسين إبراهيم الدوسكي، دهوك، د. ط، 2001م، ص 50، 51.

23 عبد الله محمد حُبشي، جامع الشروح والحواشي، أبو ظبي، د. ط، 2004م، ج 11، ص 1242.

والنوع والمهمات، وتعريف المهمل وذكر الإضافة والإسناد، والموصول والصلة والعلامات اللفظية، وعلامات الاسم المركب، والأسماء الستة والمنوع من الصرف، والجملة الاعتراضية، والترخيم والتصغير ومنسوب، والوزن العروضي وصيغة منتهى الجموع، والمبالغة أفعال التفضيل، والحال والفاعل وتعدد الخبر وأفعال القلوب، والمندوب والمستغاث، والتوابع والمفعول فيه والمفعول له والمفعول معه، والمضاف إليه وعطف البيان، والتمييز والمستثنى والبدل، والأفعال الناقصة والاختصاص وينهيه بنون التأكيد.

أذكر هنا بعض آراء العلماء وخلافهم حول «الاسم» وعند ذكر (قوله): أي قول الشارح وهو الهندي.

“قوله: ووجوب الرفع عطف على وجوب النصب اعلم: أن حال الاسم... أربعة أقسام أن يختار رفعه، أو يختار نصبه، أو يستوي رفعه ونصبه، ولم يذكر جمهور النحاة ما وجب رفعه وأثبتته ابن كيسان...”

ويذكر آراء العلماء في «إذا الشرطية» “قوله: وعند المبرد يجب<sup>٢٤</sup> إلخ في إذا الشرطية خلاف ما نقل عن الكوفيين إنما كان في وقوع الجملتين بعدها إلا أن الجملة الاسمية لا بد أن يكون الخبر فيها فعلاً إلا في الشاذ ونقل عن سيبويه والأخفش موافقتهم في جواز وقوع الاسمية المشروط بعدها لكن على ضعف والأكثر كونها عندها فعلية إما ظاهرة الفعل أو مقدرته ونقل عن المبرد اختصاصها بالفعل فقول المصنف وبعد إذا الشرطية يعني على مذهب سيبويه والأخفش...”

أدخل الإمام البرقلي عدة علوم في حاشيته وكل ذلك لتوضيح وزيادة الاستفادة، على سبيل المثال، نراه استخدم مصطلحات علم المنطق: كالجزم، والكل، والقضية والدلالة، وأقسامها وهي: دلالة المطابقة والتضمن، والتزام...

وكذلك استخدم علمي الجدل والمناظرة واستخدم مصطلحات مثل: المصادق والتصديقات....

وعلم الكلام: الماهية والجنس والجزء وغيرها...

ومن البلاغة:

24 انظر: محمد بن يزيد الأزدي، المعروف بالمراد (المتوفى: 285هـ)، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيم، عالم الكتب - بيروت، ج 4، ص 189.

علم المعاني: قصر الإضافي والبيان: المشبه والمشبه به ومطلق والمقيد ...  
والبديع: مثل المشاكلة...

والصرف: ميزان الصربي أن وزنه التصريفي فعالل ومفرده فعلل و«قناديل» مفاعيل كذلك  
مع أن وزنه التصريفي فعاليل...

والعروض: مفاعل الوزن ومفاعيل الوزن العروضي ... مفرد موزون مفاعل على وزن مفعل....  
وهذا إلى جانب اعتماده على مصطلحات وخصائص علم النحو.

### ٢,١ . استشهاده بالأدلة:

ذكر الإمام البرقلي أدلة من القرآن الكريم والقراءات والأحاديث الشريفة والشعر وأقوال  
العلماء والمذاهب ويبرزها ويذكر بعد ذلك رأيه سواء كان مخالفا لهم أو مؤيدا وعند ذكره لشاهد  
يشرحها .

ذكر الإمام البرقلي من القرآن الكريم في مسألة أن المفتوحة والمكسورة وفيه قراءات فقال:  
“أن المفتوحة بمعنى إن المكسورة الشرطية ويجوزون مجيء أن المفتوحة شرطية قالوا القراءتان في قوله  
تعالى: ﴿... أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا...﴾ [البقرة ٢/٢٨٢] أي فتح الهمزة وكسرها بمعنى واحد أي  
بمعنى الشرط وما عندهم أيضاً عوض وليس قولهم بعيداً عن الصواب لمساعدة اللفظ والمعنى أما  
اللفظ فلمجيء «الفاء في قول الشاعر<sup>٢٥</sup>:

أبا خراشةً أما أنت ذا نفرٍ      فإنّ قومي لم تأكلهم الضبُعُ

وأما المعنى فلأن معنى البيت إن كنت ذا عدد فلست بفرده ولا بد عند البصريين في مثل

25 التخريج: البيت من البسيط لعباس بن مرداس، في ديوانه ص 128؛ اللغة: أبو خراشة: كنية الشاعر  
خفات بن ندية. نفر: جماعة من الناس، وهنا تعني الكثرة. الضبع: حيوان معروف، وهنا تعني السنوات  
المجدبة. المعنى: يا أبا خراشة لا تفخر علي بكثرة عدد رجالك، فإنما قومي لم تكن قلتهم بسبب الجوع  
والحرمان، ولم تؤثر فيهم السنوات المجدبة، ولكن بسبب الجهاد والحرب. وهذا هو عزهم ومجدهم، والشاهد  
فيه قوله: «أما أنت ذا نفر»، والأصل: «لأن كنت ذا نفر»، فحذف «كان»، وعوض عنها «ما»،  
الزائدة، وأبقى اسمها وهو قوله: «أنت»، وخبرها وهو قوله: «ذا نفر». (سبويه، الكتاب، ج 1، ص 293؛  
الروماني، رسالة منازل الحروف، ج 1، ص 39؛ ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 383؛ الزمخشري، المفصل  
في صنعة الإعراب، ج 1، ص 103؛ الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج 1، ص 60؛ شرح المفصل  
للمخمشري، ابن يعيش، ج 2، ص 89؛ ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج 1، ص 418؛ ابن هشام، أوضح  
المسالك إلى ألفية ابن مالك، ج 1، ص 257).

البيت من تقدير فعل يعمل في الجار والمجرور أعني «أما أنت ذا نفر» ولا يصلح أن يكون ذلك «لم يأكلهم الضبع» لأن معمول خبر أن لا يتقدم عليها وأيضاً ما بعد «الفاء» لا يعمل فيما قبلها إلا مع «إما الشرطية» ظاهرة أو مقدره نحو: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبَّرْ﴾ [المدرثر ٣ / ٧٤] فيقدرون أما أنت ذا نفر تتكبر وتفتخر.

مسألة: الضمير العائد يجوز حذفه قياساً وسماعاً فالقياس في موضع وهو أن يكون الضمير مجروراً بمن والجملة الخبرية ابتدائية والمبتدأ فيها من ملابسات المبتدأ الأول نحو: «البر» الكر» بستين لأن الملابس تشعر بالضمير فحذف الجار والمجرور معاً قال الفراء: ويحذف أيضاً قياساً إذا الضمير منصوباً مفعولاً به والمبتدأ «كل» قال الشاعر<sup>٢٦</sup>:

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنباً كله لم أصنع

وقال السيرافي<sup>٢٧</sup>: ليس هو بحجة إذا كل موجب يوجب ردّه إلى الحجة كما تقول في: «زيد ضربت»، «ما زيد إلا مضروب» ثم يقال: له لا تأثير للحجة في جواز حذف الضمير معه والسامع في غير ذلك أما في المجرور فنحو قوله: تعالى: ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [الشورى ٤٣ / ٤٢] أي ذلك منه في المنصوب فيشترط كونه منصوباً بالفعل لفظاً نحو: «زيد ضربت» أو بصفة محلا نحو: «وزيد أنا ضارب» ولا يختص مع كونه سماعاً بالشعر خلافاً للكوفيين وأما المرفوع فلا يحذف لكونه عمدة.

26 البيت: من الرجز

قد أصبحت أم الخيار تدعي عليّ ذنباً كله لم أصنع

أم الخيار امرأته، وارد بقوله (ذنباً) أي ذنوباً، فجعل الواحد في موضع الجمع. وقوله: كله لم أصنع، يحتمل أمرين: أحدهما: إنه أراد لم يصنع جميعاً ولا شيئاً منها. والوجه الآخر: إنه صنع بعضها ولم يصنع جميعها، كما تقول: لمن يدعي عليك أشياء لم تفعل جميعها: ما فعلت جميع ما ذكرت بل فعلت بعضه، والشاهد فيه قوله: «كله لم أصنع» حيث جاءت «كل» مبتدأ فيه ضمير يعود على «ذنباً»، ولو نصبهما توكيداً لكان أفضل. انظر: (أبو النجم العجلي. ديوانه، ص 132، سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 85؛ السيرافي، شرح أبيات سيبويه، ج 1، ص 13؛ أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت: 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط 1420هـ؛ 1999م، ج 1، ص 211؛ ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ج 1، ص 401؛ ابن السجري، أمالي ابن السجري، البيتان أعادهما في أمالي ابن السجري افي المجلسين الرابع عشر، ج 1، ص 139، والمتّم الأربعين، ج 2، ص 72،؛ البغدادي، خزنة الأدب، ج 1، ص 359، ج 3، ص 20).

27

السيرافي يوسف بن أبي سعيد أبو محمد (المتوفى: 385هـ) شرح أبيات سيبويه، تحقيق: الدكتور محمد علي الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، 1394 هـ - 1974 م، ج 1، ص 13.



قوله: ملتصقاً بجملة يعني أن «الباء» في «بجملة» متعلق بمقدر أي ملتصقاً بجملة أي مما يصلح أن يكون جملة مع فاعلة على الإطلاق وإلا فالمقدر المتعلق به هو الفعل فقط على المذهب الأصح والضمير قد انتقل إلى الظرف والدليل عليه أنه يؤكد كقوله<sup>٢٨</sup>

أَلَا يَا نُحْلَةَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ      عَلَيْكَ وَرَحْمَةَ اللَّهِ وَالسَّلَامِ

ويتنصب عنه الحال كقوله تعالى: ﴿...فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا...﴾ [هود ١١/١٠٨] وذهب السيرافي إلى أن الضمير حذف مع المتعلق «قيل» أي قيل في الجواب ما مر من أن معناه أنه مفروض ملتصقاً بجملة فيكون «الباء» متعلقاً بمقدر منصوب على التمييز أو الحال فيكون المقدر حينئذ الجملة والتصاق الظرف بها...».

### ١, ٣. تعليقه

اعتلالات النحويين صنفان: علة تطرد على كلام العرب وتنساق إلى قانون لغتهم وهي الأكثر استعمالاً، والأشد تداولاً، والأوسع شعباً. وعلة لا تطرد على كلامهم، ولكنها تُظهر حكمتهم، وتكشف عن صحة أغراضهم ومقاصدهم، ومدار المشهورة من علل الصنف الأول<sup>٢٩</sup> وهي كثيرة أذكر منها علة أصل، وعلة استثقال، وعلة فرق، علة معادلة، وقد ذكر الإمام البرقلي آراء العلماء والمذاهب إن وجد فيها:

**علة أصل:** كغداة<sup>٣٠</sup> قوله: وفي «غداة» أي لزم في «غداة» إبدال: الواو بالياء في الوسط وذلك غير جائز فإن «غداة» أصله «غداوة» قلبت الواو ياء لوقوعها رابعة متطرفة ثم قلبت الياء همزةً لوقوعها بعد الف زائدة...<sup>٣٠</sup>.

ذكر آراء المذاهب في كلمة جوار<sup>٣١</sup> قوله: وأصل جوار<sup>٣١</sup> فيها» اعلم أن المذاهب في نحو

28 البيت من الوافر وينسب إلى الأحوص. حواشي ديوانه، ص 190، والشاهد فيه: (عليك ورحمة الله السلام) حيث قدم المعطوف وهو (رحمة الله) على المعطوف عليه وهو (السلام) للضرورة الشعرية. وتخريجه فيه، وزد عليه: (ابن السراج، الأصول في النحو، ج 1، ص 326)، وقد عقب البغدادي على إنشاد ابن الشجري لهذا البيت بقوله: «فجعل من باب تقديم المعطوف، لا من باب تقديم المفعول معه؛ لأنه هو الأصل. (ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 388؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج 2، ص 309؛ ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، ج 1، ص 276).

29 مناهج جامعة المدينة العالمية، أصول النحو، كود المادة: GARB5353، المرحلة: ماجستير، جامعة المدينة العالمية، د. ط، د. ت، ج 1، ص 232.

30 البرقلي، محمد بن الحسين، شرح الهندي على كافية ابن الحاجب، قسم التحقيق، ص 93.

«جوار» ثلاثة أحدهما: وهو قول سيبويه والخليل: أن التنوين فيه عوض عن الياء وإليه أشار بقوله: وأصل «جوار» فيهما إلخ وحاصله أن أصله «جوازي» بالتنوين والإعلال مقدم على منع الصرف فحذف الياء للساكين ثم وجد بعد الإعلال «صيغة الجمع الأقصى» حاصلتها تقديراً لأن المحذوف للإعلال كالثابت فحذف تنوين الصرف ثم خافوا رجوع الياء لزوال الساكنين في غير المنصرف المستقبل لفظاً بكونه منقوطةً ومعنى بالفرعية فعوض التنوين عنها وثانيها: وهو قول المبرد: أن التنوين عوض عن الحركة الياء ومنع الصرف مقدم على الإعلال وأصله «جوازي» بالتنوين ثم «جوازي» بحذفها ثم «جوازي» بحذف الحركة للاستتقال ثم «جوار» بتعويض التنوين من الحركة ليخفف الثقل بحذف الياء للساكين وإليه أشار بقوله: وقيل عوض التنوين فيهما عن الحركة إلخ وثالثها: وهو قول الزجاج: أن تنوين للصرف وذلك لأن الإعلال مقدم على منع الصرف ذلك لأن للإعلال شبه قوى وهو للاستتقال الظاهر المحسوس في الكلمة وأما منع الصرف فشبه ضعيف إذا المشابهة غير ظاهرة بين «الاسم»، و«الفعل» فسقط الاسم بعد الإعلال عن أوزان أقصى الجموع الذي هو الشرط فصار منصرفاً ويرد عليه أمران: الياء الساقط في حكم الثابت وأما قوله: وقيل أصله في الرفع جوازي» فليس مذهباً وراء المذكورات بل هو أحد تفسيري ما ذهب إليه سيبويه: من أن التنوين عوض عن الياء فعبر بعضهم عن هذا القول بأن منع الصرف مقدم على الإعلال فأصله «جوازي» بالتنوين ثم جوازي بحذفها ثم «جوازي» بحذف الحركة للاستتقال ثم «جوار» بحذف الياء كما في ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ...﴾ (٦) [القمر/٥٤] ثم عوض عنها التنوين<sup>٣١</sup>.

لفظ الجلالة (الله) قوله: ولأنها صارت جزء الكلمة العلمية ولهذا ألزمت الكلمة غالباً فلا يُقال: «لاه إلّا» نادراً فإن أصله كان الآله ومعناه المعبود بالحق فلما خففت الهمزة نقلت حركتها إلى ما قبلها حذفت فصار الله ثم سكنوا اللام الأولى وأدغم في الثانية فصار الله فكأنه كان عاماً في كل معبود ثم احتص بالمعبود بالحق لأنه أولى من يؤله أي يعبد فهو من الأعلام الغالبة صار مع لام العهد علماً للمعبود بالحق<sup>٣٢</sup>.

وكلمة، «أبوك» وأصله «أب لك» كان تخصيص «الأب» بالمخاطب فقط ثم لما حذف «اللام» وأضيف صار المضاف معرفة ففي «أبوك» تخصيص أصلي وتعريف حادث بالإضافة.

31 قسم التحقيق، ص 94، 95.

32 قسم التحقيق، ص 194.

**علة الاستتقال:** "قوله: لا شك أن تلفظ إلخ حاصله أنه لا فرق بين: «عصا» ونحو: «مسلمي»، في كون تلفظ إعرابهما متعديراً بعد الإعلال ومستثقلاً قبله إلا أنه لما كان المؤثر في تقدير إعراب «عصا» التّعذر الحاصل بعد الإعلال وفي نحو: «مسلمي الاستعمال الكائن قبله جعله الأول من «المتعذر» والثاني من «المستثقل».

قوله: وتقل أي الإعراب بالواو ولو ثقل الواو.

قوله: تقديرها أي تقدير الواو.

قوله: لا لإسكان أي ثقل الإعراب بالحركة لا يوجب إسكان الحرف وتقدير الحركة عليها...<sup>٣٣</sup>.

**علة فرق,** قوله: ولاختصاص من كل من الأمكنيته في «تنوين التمكّن» و «العوضيّة» في التنوين الذي هو عوض عن المضاف إليه والفرق بين «المعرفة» و«النكرة» في تنوين «التنكير» و«مقابلة نون الجمع» في التنوين الذي في «جمع المؤنث السالم»<sup>٣٤</sup>.

قوله: إذ المقدم والمتوسط إلخ ففي إطلاقه نظر إذ قد يتنازعان المتقدم إذا كان منصوباً نحو: «زيد ضربت» وقلت: «وإياك ضربت وأكرمت وبك قمت وقعدت» إلا أن اختيار الفرقين فيه إعمال الأول<sup>٣٥</sup>.

**علة معادلة,** أي: مقابلة وموازنة، وذلك مثل: جرهم ما لا ينصرف بالفتح حملاً على النصب، ثم عادلوا بينهما أي: بين النصب والجر، فحملوا النصب على الجر في جمع المؤنث السالم، فجعلوا علامتي النصب والجر في هذا الجمع الكسرة، ومن ذلك تنوين المقابلة في جمع المؤنث السالم، فإنه في موازنة ومقابلة النون في جمع المذكر السالم بمعنى: أنه قائم مقام التنوين الذي في الواحد في المعنى الجامع لأقسام التنوين فقط، وهو كونه علامة لتمام الاسم، كما أن النون في الجمع المذكر السالم قائمة مقام التنوين<sup>٣٦</sup>.

33 قسم التحقيق, ص56.

34 قسم التحقيق, ص32.

35 قسم التحقيق, ص122.

36 قسم التحقيق, ص49.

#### ٤, ١. الآراء والمذاهب والأعلام التي ذكرها البرقلي في حاشيته

ذكر الإمام البرقلي -رحمه الله- في حاشيته بعض العلماء والمذاهب كمذهب البصريين والكوفيين وأهل الحجاز، وبني تميم، وبني أسد وآراء المتأخرين والمتقدمين، وجملة من العلماء منهم: الخليل الفراهيدي، وأبو علي الفارسي، وسيبويه، والأخفش، والمبرد، والزجاج، ويونس، والرضي، وعيسى بن عمر، والفراء، الكسائي، وابن البرهان، والسكاكي، والسيرافي، والمالكي، ابن درستويه وابن بابشاذ، والفراء، والأندلسي، وابن يعيش، وابن كيسان، والمازني، و الجزولي...

#### ٥, ١. اختصارات البرقلي:

قد لاحظتُ خلال تحقيقي لنص الحاشية للإمام البرقلي - رحمه الله - بعض الاختصارات يستعملها أثناء حاشيته على شرح الهندي كالتالي:

- (إلخ. اه) ويقصد به «إلى آخره».
- (ح ~) ويقصد به «حينئذ».
- (المص ~) ويقصد به «المصنف».
- (يخ ~) ويقصد به «يخلو».
- (لانم ~) ويقصد به «لا نسلم».
- (قدوم) ويقصد به «الأمم».
- (أستاذ) ويقصد به «أستاذ».
- (ظابط) ويقصد به «ضابط».
- (قوله تع) ويقصد به «قوله تعالى».

#### خاتمة

إن جهود الإمام البرقلي -رحمه الله- تشكل مثلاً على مدى اهتمامه باللغة العربية، وذلك لأنه - رحمه الله - كان علامة في علوم عدة لذا نراه قد أدخل هذه العلوم في حاشيته هذه؛ كل ذلك لتوضيح وزيادة الاستفادة، فقد استخدم مصطلحات علم المنطق وعلم الكلام وعلمي الجدل والمناظرة وعلم البلاغة والصرف والعروض وهذا إلى جانب اعتماده على مصطلحات وخصائص علم النحو.

ويمكن القول إن كتابه متميز من حيث مضمونه العلمي (اللغوي)، فهو تعليمي غير مبسط شيئاً ما ولكنه يتميز باحتوائه على لمحات مفيدة في مجال البحث اللغوي المقارن لذكره آراء العلماء والمذاهب.

إن الإمام البرقلي يظهر في عمله هذا تمكناً في علوم اللغة العربية وكفاءةً عاليةً، ولا سيما لمن لم تكن العربية لغته الأم.

اهتمّ علماؤنا السابقون بتأليف كتب مختصرة في النحو، ليسهل حفظها على المبتدئين، لذا أقاموا حولها الشروح والحواشي والتقارير، ومن ذلك (الكافية لابن الحاجب). جاءت موجزةً إيجازاً شديداً، وفي كثير منها إشارات وتلميحات، ولا بد أن يجد الدارس بعض مسائلها مبهمة تحتاج إلى إيضاح وتفسير وقد تكون لهذا سبب كثرة الشروح والحواشي عليها.

إن هؤلاء العلماء لم يكن اختصاصهم في علم من العلوم وإنما في علوم شتى ومنهم الإمام البرقلي - رحمه الله - كيف أنه جمع بين تلك العلوم، وصعوبة العبارات وخاصة هذه الحاشية كانت معقدة بعض شيء لم تكون تحقيقها سهلة وميسرة.

إن العلم لا يأتي بسهولة يجب البحث والدراسة وطلب وصبر فما من عالمٍ إلا دار الدنيا وتَلَقَّى المشقة في طلب مبتغاه وحصول العلم ليس بشيء يسرٍ وسهل المنال.

وإن أغلب هؤلاء العلماء لم يصلوا إلى هذه المرتبة بالمال والغنى إنما بالقلّة وضنك العيش والفقر ومنهم من كان يتيم الأب ورغم ذلك فقد برعوا وأعطوا من جهدهم ووقتهم الكثير. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

ابن السراج، محمد بن السري بن سهل النحوي المعروف بابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.

ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، المعروف بابن الشجري (المتوفى: ٥٤٢هـ)، أمالي ابن الشجري، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي، مكتبة

الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م

ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، د.ت.

ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط، ١٤٢٠هـ؛ ١٩٩٩م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله، الجياني، شرح الكافية الشافية، تحقيق: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، ط ١، د.ت.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.

ابن يعيش، موفق الدين الأسدي الموصلي، المعروف بابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م.

الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري (المتوفى: ٥٧٧هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

البرقعي، حاشية الحبيصي، مكتبة السلفي، د.ت.

البغدادي، إسماعيل بن سليم الباباني (المتوفى: ١٣٩٩هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية اسطنبول ١٩٥١، أعادت طبعه بالأوفست. بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي. د.ت.

حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية، ١٩٤١م).

العزيزي، الحسن بن أحمد، الكتاب العزيزي أو المسالك والممالك، جمعه وعلق عليه ووضع حواشيه: تيسير خلف. د.ت.

الروماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، رسالة منازل الحروف، تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار الفكر - عمان، د.ت.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم

- الكتب - بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ١٥، - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.
- الزنجشيري، محمود بن عمرو بن أحمد، المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق، د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال - بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م.
- زهور عليّ، فهرس بالعربية والفارسية والهندية والبنجابية الباشتوية والتركية للمخطوطات والكتب في مكتبة الجمعية الآسيوية في البنغال، كَلْكُتَا، ١٨٣٧ م.
- ماكولا، سعد الملك، أبو نصر علي، الإكمال في رفع الارتفاع عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١ هـ.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- السيرافي يوسف بن أبي سعيد أبو محمد، شرح أبيات سيبويه، تحقيق: الدكتور محمد علي الرياح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- شرف خان البدليسي، الشرفنامه في تاريخ الدول والإمارات الكردية، ترجمة: جميل بندي روزياني، بغداد، ١٩٥٣ م، الشرق الإسلامي في العصر الحديث: لحسين مؤنس. طبع بمصر ١٩٣٨ م.
- شرف خان البدليسي، وثائق شرف، تحرير فيليامينوف زيرنوف الخامس، سانت بطرس بورغ، ١٨٦٠ م.
- شمعي، وثائقية شرف ترجمةً وتاريخاً، مكتبة طوب قايي، رقم ١٤٦٩ م، د.ت.
- عبد السلام المارديني، تاريخ ماردين، تحقيق: مجدي السلفي وتحسين إبراهيم الدوسكي، دهوك، ٢٠٠١ م.
- عبد الله محمد حُبشي، جامع الشروح والحواشي، أبو ظبي، د.ط، ٢٠٠٤ م.
- المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب - بيروت، د.ت، د.ط.

- محمد البرقعي وقتواه في اليزيدية، مصطفى دهقان، أكاديمية نوبهار، ط ٣/١، ٢٠١٥ م.
- محمد بن عبد الله بن ناصر الدين، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسائهم وألقابهم وكناهم، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت مؤسسة الرسالة. د. ت.
- محمد رضي الدين بن الحنبلي، درُ الحَبِّ في تاريخ أعيان محمد، تحقيق: محمد حمد الفخيري ويحيى زكريا عبّارة، دمشق، ١٩٧٢ م.
- الغزي نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧ م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

## KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim.

Azizî, Hasan b. Ahmed el-Muhlebî. el-Kitabü'l Azizî ev el-Memâlik ve'l-Mesalik. ed. Teysir Half.

Bağdadî, İsmail b. Selim el-Babanî. Hediyyetü'l 'Arifin. İstanbul: Vekalatü'l-Me'arifi'l Celile, 1951.

Burkal'î. Haşiyetü Hubeysî. Mektebetü's-Selefi.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr b. Hasen. Kitâbu'l-ezdâd. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut 1987.- 1988M.

Ğezi, Necmuddin Muhammed b. Muhammed. el-Kevâkibu's-Sâire bi-'Ayâni'l mieti'l 'Aşire. thk. Halil Mansur. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l İlmiyye, 1997.

Haci Halife. Keşfû'z-Zunûn 'an Esâmi'l Kutûb ve'l Funûn. Bağdat: Mektebetü'l- Müsenna, 1941.



- Hubeŝî, Abdullah Muhammed. Cami'uş-Şurûh ve'l Hevâŝi. Abu Zabi: y.y., 2004.
- Ibn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. el-Hasâ'is. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabiiyi, ts.
- Ibn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Usmân. El-Muhteseb fî tebyîni vücûhî ŝevâzi'l-kırâ'ât ve'-izâh anhá. b.y.: Vizâretü'l-evkâf, 1999.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yûsuf. Evzahü'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik. thk. Muhammed el-Bikâî. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Mâlik, Ebû 'Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâi el-Endelûsî el-Ceyyânî. Şerhu'ŝ-Şâfiye el-kâfiye. thk. 'Alî Muhammed Muavvid, 'Âdil Ahmed. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- İbn Ya'îŝ, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îŝ b. 'Alî. Şerhu'l-Mufassal. thk., İmîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2001.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. Risâletü'l-iştikâk. thk. Muhammed 'Alî Dervîŝ. Mustafa el-Haderî, y.y., ts.
- İbnü'ŝ-Őeceri, Diyauddin Ebu's-saâdât Hibetullah b. Ali b. Hamza. Emâli İbn Őeceri. thk. Mahmud muhammed et-tenâcî.
- Kurdiyye. trc. Cemil Bendi Ruzbeyanî, Bağdad, 1953.
- Makula, Sa'dü'l Melik Ebu Nasr Ali. el-İkmâl fi Raf'il İrtiyâbi ani'l Mu'telif ve'l Muhtelif fi'l Esmâ ve'l Kunâ ve'l Ensâb. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l İlmiyye, 1411.
- Mardinî, Abdusselam. Târihu Mardin. thk. Mecdi es-Selefi ve Tahsin İbrahim. Duhok: y.y., 2001.
- Muhammed b. Abdillâh b. Nasirüddin. Tevdihü'l Müŝtebih fi-dabti Esmâ'r-Ruvât ve Ensâbihim ve elkâbihim ve Künâhum. thk. Muhammed Naim 'Irkusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Mubberr'd Muhammed b. Yezid El Ezdi. El Muktedep. thk. Muhammed Abdul Halık. Beyrut: Alemul Kutub, ts.
- Muhammed Radiyüddin b. el-Hanbeli. Durrü'l Habebi fi Târihi 'Ayân. thk. Muhammed Hamdü'l Fahirî ve Yahya Zekeriyya Abbare. Dımeŝk: y.y., 1972.
- Mustafa Dihkan. el-Burkal'î ve Fetevâhu fi'l Yezidiyye. Nubihar Akademisi 1/3,2015.

- Rumani, Ali İbn-i İsa. Risaletun Menazilil Huruf. thk. İbrahim Es semerrai. Umman: Darul Fikr, ts.
- Seyrafi, Yusuf b. Ebi Said. Şerhu Ebyet Siybevih. thk. Muhammed Ali. Kahire: Darul Fikr, 1394/1974.
- Siybevih, Ömer b. Osman. El Kitab. thk. Abduselam Harun, Kahire: Mektebet'ül Hanici, 1988.
- Şem'î. Vesâikiyyetu Şeref tercemeten ve târihen. Mektebetu Topkapı, 1469.
- Şeref Han el-Bitlisî. Şerefnâme fi Târihi'd-Dûvel ve'l İmarâtî'l Kurdiyye. trc. Cemil Bendi Ruzbeyanî, Bağdad, 1953.
- Şeref Han el-Bitlisî. Vesâiku Şeref. Tahrir Vilyaminov Zirnov el-Hamis. St. Petersburg: 1860.
- Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdillâh b. Abdillâh er-Rumî. İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb.
- Yakut el-Hamevî, Şihabüddin Ebu Abdillâh b. Abdillâh er-Rumî. Mu'cemu'l Udebâ. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Ğarbi'l İslami, 1993.
- Zeccac, İbrahim b. Sehl. Meanil Kur'an ve İrab. thk. Abdulcelil Abduhu. Beyrut: Alemul Kutub, 1408.
- Zemahşeri, Mahmut bin Ömer. El Mefsel Fi Sinet'il İrab. Thk. Ali bu Mulhim, Beyrut: Mektebet'ül Hilal, 1993.
- Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmud. el-'Alâm. Darü'l-ilm li'l-melayin, 2002.
- Zuhur Alî. Fihris bi'l Arabiyye ve'l Farisiyye ve'l Hindiyye ve'l Pencabiyyeti'l Başteviyye ve't Türkiyye li'l Mahtûtat ve'l Kutub fi Mektebeti'l Cemiyyeti'l Asyeviyyeti fi Bengal. Kelkuta: 1837.



صورة 1: منظر من قرية برقلعة/برقل.



صورة 2: خريطة تحدد موقع برقلعة/برقل.



# İslâm Dünyasında Ansiklopedik Eser Yazımı Nüveyrî ve Ömerî Örneği

Hakan CAN\*

Geliş Tarihi: 05.03.2018, Kabul Tarihi: 28.03.2018

## Öz

Ansiklopediler, hazırlandıkları dönemde ilim, kültür, toplumsal gelenek ve görenek, sanat, mimarî ve teknik gibi çeşitli dallarla ilgili birçok bilgiyi bünyesinde barındırır. Diğer bir açıdan yazıldığı dönemin ilmî ve kültürel belleğini yansıtır. İslâm ve Batı dünyasında ansiklopedi yazımına oldukça önem verilmiş ve bu türde çokça eser telif edilmiştir. İslâmî ilimler alanında ansiklopedik eser telif etme geleneğinin on üç asrı bulan uzun bir geçmişi vardır. Bu gelenekle birlikte verilen eserlerin büyük çoğunluğunun biyografik eserler olduğu görülmektedir. Miladî XIII ve XIV. asırlar İslâmî ilimler açısından oldukça verimli bir dönem olmuştur. Ansiklopedik çalışmalar açısından da bakıldığında İslâm dünyasının en değerli ansiklopedik eserlerinin ortaya konulması yine bu dönemlere rastlar. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî'nin (ö. 387/997), *Mefâtihü'l-'Ulûm* 'u ile hareketlilik kazanan bu çalışmalar Ahmed b. Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1348), Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî (ö. 821/1418) ve Nüveyrî (ö. 733/1333) ile zirveyi yaşamıştır. Ele aldığımız bu çalışmada Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-Ereb'i ve Ömerî'nin Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, (ilahiyathakan21@gmail.com).

adlı ansiklopedik eserleri incelenmiş olup İslâm tarihi alanında araştırma yapmak isteyenlere ilgili eserlerin tarih ile alakalı bölümleri üzerine sistematik bir çalışma sunulmuştur. Ayrıca ele alınan ansiklopedik eserlerin İslâm tarih yazımında yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Ansiklopedi yazımı, Nüveyrî, Ömerî, Nihâyetü'l-Ereb, Mesâlikü'l-Ebsâr.

## Encyclopedic Writing in Islamic World The Cases of Nuveyri and Omari

### Abstract

Encyclopedias include extensive current knowledge on various topics such as science, culture, social traditions and customs, arts, architecture and techniques. In other words, it reflects the scholarly and cultural character of the period it is written. In Islamic and the western world authoring encyclopedias was always important and a high number of encyclopedias were published. In the field of Islamic sciences, there is a long history of copyrighting encyclopedic works spanning thirteen centuries. It can be observed that the great majority of these works in this tradition were biographical works.

The 13th and 14th centuries were a very productive era in Islamic sciences. Based on the encyclopedic studies, these centuries were again very productive and several valuable encyclopedic works in Islam were authored during this period. These works, mobilized by the *Mefâtihi'l-Ulûm* authored by Abu Abdullah Muhammad b. Ahmed b. Yûsuf al-Hârizmî (d. 387/997), reached their zenith with the works of Fazlullah al-Omarî (d. 749/1348), Ahmad b. Ali al-Qalkashandi (d. 821/1418) and Nûveyrî (d. 733/1333). In the present study, the encyclopedic works of Nûveyri (*Nihâyetü'l-Ereb*) and Omerî (*Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*) were analyzed and a systematic study on the historical sections of the abovementioned works are presented to future researchers in the field of Islamic history. Furthermore, it was attempted to determine the significance of these encyclopedic works in Islamic history literature.

**Keywords:** History of Islam, Encyclopedia writing, Nuveyri, Omeri, *Nihâyetü'l-Ereb*, *Mesâlikü'l-Ebsâr*.

## GİRİŞ

Ansiklopediler, yazıldıkları dönemin ilmî ve kültürel hafızasıdır. Batı dünyasında ve İslâm âleminde ansiklopedi yazımına erken dönemlerde başlanmış ve bu alanda birçok eser yazılmıştır. İslâmî ilimler alanında ansiklopedik eser telif etme geleneğinin kökleri on üç asır öncesine dayanmaktadır. Bu gelenekle birlikte yazılan eserlerin çoğunluğunu biyografik eserler teşkil etmiştir.

Miladî XIII ve XIV. asırlar İslâmî ilimler bakımından oldukça verimli bir dönem olmuştur. Aynı zamanda İslâm dünyasının en değerli ansiklopedik eserlerinin ortaya konulması yine bu dönemlere rastlamaktadır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî'nin (ö. 387/997), *Mefâatihü'l-'Ulûm* 'u ile hareketlilik kazanan bu çalışmalar Ahmed b. Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1348), Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî (ö. 821/1418) ve Nüveyrî (ö. 733/1333) ile daha üst bir seviyeye taşınmıştır.

Ömerî ve Nüveyrî'nin ansiklopedik mahiyetteki eserleri, İslâm tarih yazımında oldukça önemli eserler olup daha sonra gelen birçok müellif bu iki eserden iktibaslarda bulunmuştur. Bununla birlikte Ömerî ve Nüveyrî'nin, devlet kademelerinde üst düzey görevlerde yer almaları ve yaşanan olayların canlı tanıkları olmaları hasebiyle eserleri siyasi tarih açısından da önemlidir.

Bu iki eserin sahip olduğu öneme binaen muhtevaya yönelik bir çalışmayı uygun gördük.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1 Ansiklopedi Kavramı

Latince "*encyclopaedia*" kelimesi, Yunanca "*enkykliospaideia*" kelimesinden gelmiş olup bilgi dairesi, bilgi çemberi, genel eğitim ve öğretimi ifade etmektedir. Bu kelime Eski Yunan ve Roma'da hayata atılmadan, hayatın içine girmeden önce öğrenilmesi gereken genel bilgileri teşmil etmekteydi.<sup>1</sup> Bu bilgi dairesi de yedi serbest sanat denilen gramer, retorik, diyalektik, aritmetik, geometri, astronomi ve musikiyi bünyesinde barındırmaktaydı.<sup>2</sup> Arapçada ise ansiklopedi için *dairetü'l-me'arif*, *mevsu'a* ve *kamus* gibi terimler kullanılmıştır. Ansiklopediler, yazıldığı devrin ilim, kültür, sanat ve teknik telakkisini sistematik bir şekilde okuyucuya aktarır.<sup>3</sup> Ansiklopediler, sözlükler gibi yalnız bir kelimenin farklı anlamlarını veren eserler olmayıp çeşitli konular hakkında olaylara dayanan oldukça geniş malumat ihtiva ederler.<sup>4</sup> Bu açıdan bilgiyi sunmada sözlüklerden çok daha kapsayıcı ve izah edicidirler. Yine beşerî ilimlerin tümüyle alakalı kapsayıcı kitaplar mahiyetindedirler.

1 Şevket Rado, "Ansiklopedi", *Hayat Küçük Ansiklopedi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 1968), 68.

2 Meydan Lorusse Büyük Luğat ve Ansiklopedi, "Ansiklopedi", (İstanbul: Meydan Yayınları, 1969), 1: 554; Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 217.

3 Aykut, "Ansiklopedi", 3: 217.

4 Anabritannica, "Ansiklopedi", (İstanbul: Ana Yayınları, 1993), 2: 330.



Ansiklopedik eserlerin sınıflandırılmasına, alanında uzman ilim adamlarından bir grup katılır ve maddelerin diziminde ve düzenlemesinde alfabetik sıraya riayet edilir.<sup>5</sup> Madde yazarları, ele aldığı maddeyi büyük bir ilmî disiplin ve yöntemle işler ve okuyucusuna sunar. Araştırma; takip edilen, başvuru kaynakları içeren bir bibliyografya kısmı ile biter.<sup>6</sup> Yine bazı ansiklopediler, zamanla yeni bilgilerin ortaya çıkması, konuyu anlatmada eksik ve yetersiz kalışları açısından ya yeniden gözden geçirilir, gerekli düzenlemeler ve iyileştirmeler yapıp yayınlanır ya da bu bilgilere matuf bazı eklerle güçlendirilir.<sup>7</sup>

## 1.2. Ansiklopedi Yazımı

Ansiklopedi alanında ilk çalışma eski Yunan filozofu Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından yapılmış olup bu yüzden kendisi ansiklopedicilerin babası olarak anılır. Bu türden eser verenlerin ikincisi olarak eski Romalı yazar Marcus Terentius Varro kabul edilir.<sup>8</sup> İslâmî ilimler tarihinde genel anlamda ansiklopedik mahiyet taşıyan eser telif etme geleneğinin on üç asrı bulan uzun, geniş ve zengin bir mazisi vardır. Bu alanda verilen ilk eserler daha çok ashab, tabiîn ve hadis rivayet edenlerin biyografileridir.<sup>9</sup> Fakihler, kıraat âlimleri, gramerciler, edebiyatçılar, şairler ve başka ilim, fen ve meslek ileri gelenlerinin hayat hikâyelerini içeren *Şi'r ve'ş-Şu'ara*, *Tabakatü'n-Nuhât* benzeri isimler taşıyan eserlerin yazımı ara verilmeden sürdürülmüştür.<sup>10</sup> H. I. yüzyılın başlarından itibaren hadislerin yazıya geçirildiği bilinmektedir. H. II. yüzyıla gelindiğinde ise tefsir, siyer ve rical ilimlerine dair eserleri görmekteyiz. Fakat bu eserler ansiklopedik denilebilecek nitelikte değildi.

H. III. yüzyılda birçok İslâmî ilim gelişmiş ve önemli eserler telif edilmiştir. Bunların büyük bir kısmını biyografik eserler teşkil etmiştir. Burada Vasil b. Ata'nın (ö. 131/748-49) *Tabakatü Ehli'l 'İlm ve'l Cehl'i* ve İbn Sad'ın (ö. 230/845) *et-Tabakatü'l-Kübra'sını* zikredebiliriz.<sup>11</sup> Fakat bu eserleri işlediği konuların genişliğine rağmen ansiklopedik eser olarak tanımlayamamakta-

5 Kenan Demiryak - M. Sadi Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 263.

6 Demiryak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 263.

7 Demiryak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 263.

8 Hayat Küçük Ansiklopedi, "Ansiklopedi", 68.

9 Demiryak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 263.

10 Demiryak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 263.

11 Aykut, "Ansiklopedi", 3: 219.



yız. Bu eserleri ansiklopedi olarak tanımlayamamızın sebebi biyografik çalışma niteliğine sahip oluşlarından. En doğrusu bu eserleri ansiklopedi yazımında hazırlayıcılar, hareket noktaları ve öncüler olarak kabul etmektir.<sup>12</sup>

İlk ansiklopedi denilebilecek İbn Kuteybe'nin, *Kitab-u 'Uyunü'l Ahbâr'*ı kendisinden sonra gelenlere kaynaklık etmiştir. Miladî XII ve XIV. asırlar İslâmî ilimler açısından mümbit bir dönemdir. İbn Haldûn (ö. 1332/1406), Takiyyuddîn es-Subkî (ö. 756/1355), ez-Zehabî (ö. 748/1348) ve Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1345) gibi bilginler bu asırlarda yetişmiştir. Ansiklopedik çalışmalar açısından bakıldığında da İslâm dünyasının en değerli ansiklopedik eserleri bu dönemlerde kaleme alınmıştır. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî'nin (ö. 387/997), *Mefâtiühü'l-'Ulûm'*u ile başlayan bu çalışmalar canlanmış, Ahmed b. Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1348), Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî ve Nüveyrî (ö. 733/1333) ile eşsiz örnekleri verilmiştir.<sup>13</sup>

Türkiye'de ve genel olarak İslâm âleminde modern yöntemlerle ansiklopedi yazma girişimleri XIX. yüzyıl sonlarında başlamıştır. Taşköprülüzâde'nin *Meozu'atü'l 'Ulum'u* ve Katip Çelebî'nin *Keşfü-z Zunun'u*, Yağlıkçızade Ahmet Rıfat'ın *Lugat-ı Tarihiye ve Coğrafiye'si*, Ali Suavi'nin *Kamusü'l 'Ulum ve-l Me'arif'i*, Mehmet Süreyya Bey'in *Sicil-i Osmanî'si*, Şemseddin Sami'nin *Kamusü'l 'Alam'ı*, Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eseri, Butrus el-Bustanî'nin *Dairetü'l Me'arif'i* ve Muhammed Ferid Vecdi'nin *Dairetü'l Me'arif fi'l-Karni'Rabi' 'Aşer/el-İşrin'i* bu dönemde yayınlanan en mühim ansiklopedilerdendir.<sup>14</sup> Milli Eğitim Bakanlığının yayınladığı *İslâm Ansiklopedisi*'ni dışarıda tutarsak 1960'lardan bu yana ansiklopedi çalışmaların yoğun bir şekilde sürdürülmesine rağmen özel olarak İslâm dini, tarih, coğrafya, kültür ve medeniyet alanına dair bitirilmiş bir ansiklopedi bulunmamaktadır.<sup>15</sup> Bunlardan başka 1961-63 yılları arasında yayımlanan *Hayat Ansiklopedisi* ile 1969 yılında yayınlanan *Büyük Lugat ve Ansiklopedi*'yi sayabiliriz.<sup>16</sup> 1970'ten sonraki ansiklopediler arasında şunları zikredebiliriz. *Türkiye Ansiklopedisi* (1973-74), *Yurt Ansiklopedisi* (1981-84), *Türk ve Dünya*

12 Aykut, "Ansiklopedi", 3: 219.

13 Anabritannica, "Ansiklopedi", 2: 338-339.

14 Meydan Lorousse Büyük Luğat ve Ansiklopedisi, "Ansiklopedi", 1: 554.

15 Demiryak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 263.

16 Anabritannica, "Ansiklopedi", 2: 338-339.

Ünlüleri Ansiklopedisi (1983-85), Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi (1982) ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (1988-...).<sup>17</sup>

Batıda yayınlanan genel kültür ansiklopedilerinin hemen hemen tamamında İslâmî maddeler mevcuttur. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* gibi din ağırlıklı ansiklopedilerde ise İslâmiyat daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Fakat bütün dünyada İslâmî konulara dair yayını tamamlanmış ilk uzmanlık ansiklopedisi, Müsteşrikler tarafından hazırlanmış ve Almanca, Fransızca, İngilizce olarak 30 yılda neşri tamamlanan *İslâm Ansiklopedisi*'dir. Türkiye de ise bu eksiklik TDV'nin *İslâm Ansiklopedisi*'ni yazması ve neşretmesi ile giderilmeye çalışılmıştır.<sup>18</sup> Yine İngilizlerin '*Encyclopedia Britannica*'sı ve '*Caxton Encyclopedia*'sı, Fransızların '*Larousse*'si, Almanların '*Der Grosse Brockhause*'si, İtalyanların '*Enciclopedia Italiana*'sını batıda yayınlanan ünlü ansiklopediler arasında sayabiliriz.<sup>19</sup>

Ansiklopedik eserlerin faydalarını da kısaca şu şekilde sayabiliriz; olay ve konuları geniş bir şekilde izah eder, belli bir sistematığı esas alarak alfabetik sırayı takip etmesi açısından kullanım kolaylığı sağlar ve bibliyografya bölümünde konuyu daha da geniş bir şekilde araştırmaya yönelik kaynakları sunar. Yine yazıldığı dönemin bilgi birikimini yansıtmaya yönünden ansiklopediler<sup>20</sup> ilmi ve akademik çalışmalarda araştırmacıya büyük kolaylıklar sağlamakla birlikte araştırmacıya, araştırmasına nereden, nasıl başlayacağını öğretir ve onu yönlendirir.

Şimdi de İslâmî ilimler alanında, içinde barındırdığı tarih konularıyla büyük bir önem arz eden Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-Ereb*'i ve İbn Fadlullah el-Ömerî'nin *Mesâlikü'l-Ebsâr* adlı ansiklopedik çalışmalarını ana hatlarıyla tanıtmaya çalışacağız. Fakat böyle bir çalışmada ele alınan ansiklopedik eserleri bütün yönleriyle incelemek pek de mümkün olmayacaktır. Zira eserlerin hacimleri bizi bu noktada zorlamakta ve sınırlamaktadır. Yapacağımız bu çalışma dar bir çerçevede tutulup makalede İslâm tarihi konularına öncelik ve ağırlık verilecektir.

17 Anabritannica, "Ansiklopedi", 2: 339-340.

18 Demiryak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 263-264.

19 Hayat Küçük Ansiklopedi, "Ansiklopedi", 69; Meydan Lorusse Büyük Luğat ve Ansiklopedisi, "Ansiklopedi" 1: 554.

20 Aykut, "Ansiklopedi", 3: 217-227; Anabritannica, "Ansiklopedi", 2: 330.

## 2. EBÛ'L-ABBAS ŞİHABÜDDİN AHMED B. ABDİLVEVVAB B. MUHAMMED el-BEKRÎ et-TEYMÎ el-KUREŞÎ en-NÜVEYRÎ (ö. 733/1333)

### 2.1. Hayatı

21 Zilkade H. 677'de (M. 1279)<sup>21</sup> yukarı Mısır'ın Kus beldesinde dünyaya gelir. Mısır'ın Nüveyriye nahiyesinde doğduğundan Nüveyrî nisbesiyle, Bekr kabilesine nisbetle de Bekrî diye anılır.<sup>22</sup> Bunun yanı sıra Hz. Ebubekir'e nisbetle de bu künyeyi aldığı söylenir.<sup>23</sup> Mısır Memlûklerinden Melik Nasır Kalavun döneminin büyük tarihçileri arasında sayılan Nüveyrî, tarihçiliğinin yanında hukukçu ve hattat kimliğiyle de bilinir.<sup>24</sup> Memlûkler devrinin en meşhur üç ansiklopedisinden birinin müellifidir. Diğer iki müellif ise Ömerî ve Kalkaşandî'dir.<sup>25</sup>

Kahire'de hadis, edebiyat, arapça, tarih ve inşaatla ilgili alanlarda eğitim görür.<sup>26</sup> Nüveyrî, ilköğreniminden sonra Kahire'deki Abdülmün'im ed-Dimyâtî, İbn Dakikul'îd, Kadı Bedreddin İbn Cemâa, Şerîf Mûsâ b. Ali b. Ebû Tâlib, Ya'kûb b. Ahmed es-Sâbûnî, Ahmed el-Haccâr, Abdülhak b. Fityân b. Abdülmecîd el-Kureşî, İzzeddin el-Fârûsî el-Vâsîfî ve dönemin kadın bilginlerinden Zeyneb bint Yahyâ (Münecca) gibi birçok bilgininden dersler alır.<sup>27</sup> Özellikle hadis ilmine büyük bir iştiaq duyan Nüveyrî, maişetini kitap istinsah ederek elde ederdi. Kaynaklarda Buharî'nin *el-Camiu's-Sahih*'ini sekiz kez istinsah edip 1000'er dirheme sattığı yazılmaktadır.<sup>28</sup>

21 Ebû'l-Fadl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalâni, *Dürerü'l Kâmine*, (HaydarAbad: Dairetü'l Me'arifü'l Osmaniyye, 1349), 1: 197; Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihün*, (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 3: 119; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l Müellifîn*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 1: 190.

22 Kehhâle, *Mu'cemü'l Müellifîn*, 1: 190; Mustafa Öz, "Nüveyri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 304.

23 İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l Me'arif, 1988), 14: 164.

24 Şemsettin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları* (İstanbul: Endülü's Yayınları, 1991), 251; Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyubî Devleti Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 15.

25 İgn. Kratchkowsky, "Nüveyri", *MEB İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1978), 9: 374.

26 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihün*, 3: 119; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR, 1998), 180.

27 Ebû'l-Fadl Kemâleddin Ca'fer b. Sa'leb b. Ca'fer el-Üdfüvî, *et-Taliü's-Sa'id*, thk: Sa'd Muhammed Hasan (Mısır: ed-Darü'l Misriyye, h. 1382), 96; Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *'Ayanü'l Asr ve 'Avanü'n Nasr*, thk: Ali Ebu Zeyd- Nebil Ebu Aşme (Dimeşk: Darü'l Fikr, 1998), 1: 281; Öz, "Nüveyri", 33: 304.

28 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n- Nihâye*, 14: 164; İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 197; Ebû'l-Mehasin Cemalüddin Yusuf b. Tağriberdî, *Nucumu-z Zahire fi Muluki Mısır ve-l Kahire* (Mısır:

Babası gibi divan Kâtibi olan Nüveyrî, Muhammed b. Kalavun döneminde maliye işlerinde çeşitli görevlerde yer alır.<sup>29</sup> Daha sonraları divan başkanlığı yapar.<sup>30</sup> Nüveyrî, Muhammed b. Kalavun'un ikinci iktidarı döneminde Divanü'l-Hass'ta memurluğa başlar ve el-Melikü'l-Adil Zeynüddin Ketboğa tarafından Kahire'de inşa esilen el-Medresetü'n-Nasriyye'nin vakfiye metinlerinin suretlerinin çoğaltılması işine memur tayin edilir. Bu görevi sırasında vakfın idaresinden sorumlu olan sultanın özel hocası Tavaşî Şücaüddin Anber'in rüşvet ve yolsuzluklarını çekinmeden ortaya koyar. H. 701/1301-1302 yılında kendisine Divanü'l-Hass'a bağlı malların yönetimi verilerek iki yıldan beri Moğol istilası tehdidi altında olan Suriye'ye gönderilir.<sup>31</sup> H. 702/1303 yılında Dımaşk'ı istila için gelen İlhanlı güçlerine karşı yapılan savaşa iştirak eden Nüveyrî, 703 yılı Ramazanında (Nisan 1304) Mısır'a çağrılır. Bu dönemde baş kadı İbn Mahlûf'un denetiminde sultanın emlakinin, Divanü'l-Hass'ın, Mansurî Biharistânı ve Mansurî Vakfı'nın idaresi gibi görevleri ifa eder. Emir Türkmanî'nin ölümünün ardından Muhammed b. Kalavun'un özel hizmetine getirilir.<sup>32</sup> Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatı döneminde Nasriyye Medresesi'nin idaresiyle memur tayin edilen Nüveyrî, sultanın huzuruna çıkma ve sultan adına hareket etme fırsatını yakalar<sup>33</sup> fakat bu yükseliş kendisine oldukça güvenmesine ve şımarmasına sebep olur. Sultanın vekilharcı İbn Abbâde hakkında tahkir edici ifadeler kullanması sultan tarafından uygun görülmeyp mallarına el konular ve ardından Kahire'den uzaklaştırılıp Divanü'l-İnşâ reisi olarak Trablus'a gönderilir.<sup>34</sup> H. 710/1310 yılında Trablusşam'a Nazirü'l-Ceyş tayin edilir.<sup>35</sup> H. 712/1312 yılında bu görevden ayrılarak Dakhaliyye ve Murtahiye'nin divan nazırlığına getirilir.<sup>36</sup> 716'da Kahire'ye döner ve hayatının sonuna

Vizaretu-Sekafe, 1963), 9: 299; Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrîhun*, 3: 119; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 180; Öz, "Nüveyri", 33: 304.

29 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrîhun*, 3: 119.

30 Üdfüvî, *et-Talii's-Sa'id*, 97; Kratchkowsky, "Nüveyri", 9: 374; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 180.

31 Öz, "Nüveyri", 33: 305.

32 Öz, "Nüveyri", 33: 305.

33 İbn Hacer, *Dürrü'l Kâmine*, 1: 197.

34 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrîhun*, 3: 119; Öz, "Nüveyri", 33: 305.

35 Üdfüvî, *et-Talii's-Sa'id*, 97; Safedî, *'Ayanü'l Asr ve 'Avanü'n Nasr*, 1: 282.

36 Safedî, *el Vafî bi'l Vefeyât*, thk: Ahmed Arnavut (Beyrut: Darü'l İhya el- Turasi'l-Arab, 2000), 7: 111; Safedî, *'Ayanü'l Asr ve 'Avanü'n Nasr*, 1: 282; Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrîhun*, 3: 119; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 180; Öz, "Nüveyri", 33: 305.

kadar bu iki vilayetin gelirlerinin yönetimiyle meşgul olup 733'te Kahire'de vefat eder.<sup>37</sup>

## 2.2. Eseri: Nihâyetü'l Ereb fi Fununi'l-Edeb<sup>38</sup>

Sultan Muhammed Kalavun'a ithaf edilen bu eser; edebiyat, tarih, coğrafya, siyaset, sosyoloji, tıp, astronomi, canlılar ve bitkiler<sup>39</sup> gibi konular hakkında yazılmış otuz bir ciltlik ansiklopedik bir çalışma olup Nüveyrî'nin kaleme aldığı tek eseridir.<sup>40</sup> Eserin son yarısı bir dünya tarihi olması açısından oldukça önem arz etmektedir. Yine Fatimîler ve Nasır Muhammed (693-741/1294-1340) dönemleri hakkında bolca bilgi sunması yönünden de ayrıca bir öneme sahiptir.<sup>41</sup> Müellif, devlet kademelerinde görev almış, devlet işlerinde büyük bir birikime sahip olmuş ve Memlûklü yöneticileri yakından tanıma fırsatı yakalamıştır. Anlattığı olayların bir kısmını yaşamış, ya da yaşayanlardan doğrudan nakletmiştir. H. 721'de yazımına başlanan eser 731 yılında 31 cilt olarak tamamlanmıştır.<sup>42</sup> Eserin iki nüshası Köprülü ve Süleymaniye kütüphanelerinde kayıtlıdır.<sup>43</sup> Eserin tamamı ilk kez Ahmet Zeki paşa tarafından 1923'te yayımlanmaya başlanmış ve 1980'de Darü'l-Kütübî'l-Misriyye tarafından 18 cildi neşredilerek tamamlanmıştır.<sup>44</sup> Eserin 19 ve 31. ciltleri farklı kişiler tarafından düzenlenerek yayımlanmıştır.<sup>45</sup> Bu

37 Üdfüvî, *et-Taliü's-Sa'id*, 97; Safedî, *'Ayanü'l Asr ve 'Avanü'n Nasr*, 1: 281; Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Duveli'l Muluk*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l kütübî'l İlmiyye, 1997), 3: 170; İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 197; İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's Safi ve'l Mustevfi Ba'del Vafi* (Kahire: el-Hey'etu'l Misriyye el 'Amme li'l Kitab, 1984), 1: 381; Kehhâle, *Mu'cemü'l Müellifin*, 1: 190; Öz, "Nüveyrî", 33: 305.

38 Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fununi'l-Edeb*, thk: Mufid Kumayha (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 2004).

39 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihun*, 3: 120.

40 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 14: 164; İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 197; İbn Tağriberdî, *Nucumu-z Zahire fi Muluki Mısır ve-l Kahire*, 9: 299; Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihun*, 3: 120; Kehhâle, *Mu'cemü'l Müellifin*, 1: 190; Demirayak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 33; Öz, "Nüveyrî", 33: 305.

41 R. Stephen, Humpherys, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir ve Fuat Aydın (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 254.

42 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihun*, 3: 120; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 18; Öz, "Nüveyrî", 33: 305.

43 Öz, "Nüveyrî", 33: 306.

44 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 181.

45 Öz, "Nüveyrî", 33: 306.

çalışmada Nüveyrî'nin eserinin, Mufîd Kamiha ve Hasan Nureddin, İbrahim Şemsuddin ve diğer birçok muhakkikin tahkik ettiği 33 ciltlik Beyrut, 2004 baskısı esas alınacaktır.

Eser beş ana fen'e ayrılmış ve bu fenler de kısımlara, kısımlar da bablara taksim edilmiştir.<sup>46</sup> Tarihi anlatan bölümler bazı tarih araştırmacılarının vazgeçilmezi olmuştur. Özellikle eserinin ilk dört bölümünde Cemaleddin el-Vatvat'ın Mebâhicü'l-Fiker ve Menâhicü'l-İber adlı coğrafya ansiklopedisinden büyük ölçüde faydalanılmıştır.<sup>47</sup> Tarih yazımında ise İbn İshâk, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Ebû İshâk es- Sa'lebî, Mes'udî, Enmatî, İbn Abdilber en-Nemerî, İzzeddin İbnü'l Esir gibi tarihçilerinin eserlerinden büyük oranda faydalanılmıştır.<sup>48</sup> Eserinin 13. cildinden başlayan ve otuz üçüncü cildine kadar olan yirmi bir ciltlik kısmı, tarihi ele aldığı beşinci fenne ayırmıştır. Tarihi ele alırken çok detaylı bilgiler vermiş, hiçbir din ve ırk ayrımını gözetmemiştir. Nüveyrî'nin, yaptığı bölümlendirmeleri sistematik olarak şu şekilde özetlemek mümkündür:

### 2.2.1. Birinci Fen: Gökyüzü ile Yeryüzü ve Bunlar Arasındaki Varlıklar<sup>49</sup>

Beş kısma ayrılır:

**1. Kısım:** Bu kısım da beş baba ayrılmıştır; 1. Bab: Göğün yaratılışının başlangıcı, 2. Bab: Göğün görünüm ve biçimi, 3. Bab: Melekler, 4. Bab: 7 Gezegen ve 5. Bab: Sabit gezenler (1: 21-59).

**2. Kısım:** Bu kısım da 4 baba ayrılmıştır; 1. Bab: Bulutlar, yağmur kar ve soğukluk hakkında, 2. Bab: Yıldırımlar, gök taşları, gök gürültüsü, 3. Bab: Hava durumu ve 4. Bab: Ateşin durumu ve isimleri (1: 65-111).

**3. Kısım:** 4 baba ayrılır; 1. Bab: Gündüz ve gece, 2. Bab: Aylar ve yıllar, 3. Bab: Mevsimler ve 4. Bab: Bayramlar (1: 122-184.)

**4. Kısım:** 7 bab'a ayrılır; 1. Bab: Yeryüzünün yaratılışı, 2. Bab: Yeryüzü isimlerinin ayrıntıları, 3. Bab: Yerin uzunluğu ve alanı, 4. Bab: Yedi bölge,

46 Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları*, 251; Kratchkowsky, "Nüveyrî", 9: 374-375; Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 181; Demirayak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 33; Öz, "Nüveyrî", 33: 305-306; Kuşçu, *Eyyübî Devleti Teşkilatı*, 15.

47 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120.

48 Öz, "Nüveyrî", 33: 306.

49 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120; Selman Yeşil, "en-Nüveyrî'nin 'Nihâyetu'l Ereb' İsimli Eserinin Arap Edebiyatındaki Yeri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 15/29 (2017/1): 200-201.

5. Bab: Dağlar, 6. Bab: Denizler ve adalar ve 7. Bab: Nehirler, durgun sular ve pınarlar (1: 187-271).

**5. Kısım:** 5 baba ayrılır; 1. Bab: Şehirlerin yapıları ve bölge halkının ah-lakları, 2. Bab: Şehrin özellikleri, 3. Bab: Eski yapılar, 4. Bab: Kaleler ve 5. Bab: Saraylar ve evler (1: 272-387).

### 2.2.2. İkinci Fen: İnsan ve İnsanla İlgili Şeyler<sup>50</sup>

5 kısma ayrılır:

**1. Kısım:** 4 baba ayrılır; 1. Bab: Semantik tahlili, isimlendirilmesi, göçleri ve huyları, 2. Bab: Organlarını vasıfları ve insanın sahip olduğu birtakım özellikler, 3. Bab: İnsanın duyguları ve 4. Bab: Soylar ve kökenler hakkında (2: 9-371).

**2. Kısım:** 5 Bab bulunur; 1. Bab: Peygamlerden, sahâbeden ve Arap ediplerinden veciz sözler, 2. Bab: Araplarda kötü özellikler, 3. Bab: Kâhinler ve özellikleri, 4. Bab: Künyeler ve ta'riz ve 5. Bab: Elğaz (bilmece-sır-gizem) (3: 3-161).

**3. Kısım:** 7 baba ayrılır; 1. Bab: Medh, 2. Bab: Hicv, 3. Bab: Eğlence düş-künlüğü, hikâye latifeler ve fıkralar, 4. Bab: İçki ve afetleri, içki isimleri ve içki içmekle meşhur kimseler vs. 5. ve 6. Bablar: Şarkı ve dinlenmesi, helal veya haram oluşu hakkında, Sahâbilerden, tabiünden, âbidlerden ve zâhidlerden kimlerin şarkı dinlediği ve Farsçadan Arapçaya şarkı çevirenler ve 7. Bab: Şarkıcıların çalgı aletleri vb. (3: 163-349, 4: 3-305, 5: 3-119).

**4. Kısım:** 4 baba ayrılır; 1. Bab: Kutlamalar, müjdeler (Sevinçler), 2. Bab: Mersiyeler ve yaslar, 3: Zühd ve tevekkül ve 4. Bab: Dualar (5: 123-312).

**5. Kısım:** 14 baba ayrılır; 1. Bab: Hükümdarlığın şer'i ve örfî şartları, 2. Bab: Hükümdarın sıfatları ve ahlâkı, 3, 4 ve 5. Bablar: Halkın ve hükümdarın karşılıklı görevleri ve hükümdarların vasiyetleri, 6. Bab: İyi bir siyaset yapma, memleketi îmar etme, hükümdarın, azim, yumuşaklık affetme ve cezalandırma gibi birtakım özellikleri, 7 ve 8. Bablar: İstişare, zorbalık ve sınırların korunması, 9. Bab: Vezirler ve hükümdarın arkadaşları, 10. Bab: Ordunun sevk ve idaresi, cihâd, savaş hileleri.

11. Bab: Kadılar ve hâkimler ve 12, 13 ve 14. Bablar: Bölge mahkemeleri, adalet sarayı, hisbe ve hükümleri, Kitâbet, Kâtipler ve uyması gereken şartlar (6: 3-245, 7: 3-207, 8: 3-213, 9: 3-136).

50 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120; Yeşil, "en-Nüveyrî'nin 'Nihâyetü'l Ere' İsmli Eserinin Arap Edebiyatındaki Yeri", 201.



### 2.2.3. Üçüncü Fen: Hayvanlar Âlemi<sup>51</sup>

5 kısma ayrılır ve bu kısımlar da kendi aralarında bablara ayrılır:

1. **Kısım:** Yırtıcı hayvanlar (9: 141-182).
2. **Kısım:** Yabanî hayvanlar (9: 184-208).
3. **Kısım:** Binek hayvanlar (at, deve ve katır). (9: 210-236, 10: 3-75).
4. **Kısım:** Zehirli hayvanlar (10: 79-91).
5. **Kısım:** Kanatlı ve su altı hayvanları hakkında (10: 108-214).

### 2.2.4. Dördüncü Fen: Bitkiler<sup>52</sup>

5 kısma ayrılır: Her bir kısım da bablara ayrılmaktadır.

1. **Kısım:** Bitkilerin aslı ve yetiştikleri bölgeler, azıklar, yeşillikler ve baklagiller (11: 7-13).
2. **Kısım:** Ağaçlar, kabuklu ve kabuksuz meyveler (11: 58-97).
3. **Kısım:** Kokulu bitkiler hakkında (11: 112-147).
4. **Kısım:** Bahçe ve çiçekler (11: 167-210).
5. **Kısım:** Koku çeşitleri, tütsüler, yağlar (3: 3-133).

### 2.2.5. Beşinci Fen: Tarih<sup>53</sup>

Eserin bu bölümünü tarih konuları teşkil etmektedir.<sup>54</sup> Bu bölüm İslâm tarihi yazımında tarih yazıcısına bolca malumat sunması açısından oldukça önemli olup İslâm tarihi ile ilgili hadiseler hakkında doyurucu bilgiler sunmaktadır. Nüveyrî'nin sunduğu bu tarihi bilgiler Hz. Âdem'in (as) yaratılışı ile başlar ve kendi dönemiyle sona erer.<sup>55</sup>

Bu fen 5 kısma ayrılır:

1. **Kısım:** 8 baba ayrılır; 1. Bab: Hz. Âdem'in (a.s) yaratılışı, Hz. Âdem'in ve Hz. Musa'nın vefatına kadar ki olaylar. (13: 13-35) 2. Bab: Hz. Şit (a.s) ve çocukları (13: 35-36) 3. Bab: Hz. İdris (as) (13: 37) 4. Bab: Hz. Nuh (as) ve tufan (13: 41-47) 5. Bab: Hz. Hud (as) ve Ad kavmi ve helak oluşları (13: 48-57) 6. Bab: Hz. Salih (as) ve Semud Kavmi ve helak edilişleri (13: 65-74) 7. Bab: Ashab' u Bî'r ve helak edilişleri (13: 77) 8. Bab: Ashab' u Ress. (13: 79)

51 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120; Yeşil, "en-Nüveyrî'nin 'Nihâyetü'l Ereb' İsimli Eserinin Arap Edebiyatındaki Yeri", 202.

52 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120; Yeşil, "en-Nüveyrî'nin 'Nihâyetü'l Ereb' İsimli Eserinin Arap Edebiyatındaki Yeri", 202.

53 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120; Yeşil, "en-Nüveyrî'nin 'Nihâyetü'l Ereb' İsimli Eserinin Arap Edebiyatındaki Yeri", 202.

54 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120.

55 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120.



**2. Kısım:** 7 baba ayrılır; 1. Bab: Hz. İbrahim (as) ve Nemrud (13: 86-107) 2. Bab: Hz. Lut (as) (13: 108-109) 3, 4 ve 5. Bablar: Hz. İshak (as), Hz. Yakub (as), Hz. Yusuf (as) ve Hz. Eyüp (as) ve imtihan edilişi-affedilişi (13: 112-140) 6. ve 7. Bablar: Hz. Zilkifl (as) ve Hz. Şuayb (as) (13:141-147).

**3. Kısım:** 6 baba ayrılır; 1. Bab: Hz. Musa ve Hz. Harun (as), Fîravun'un boğuluşu, Ben-i İsrail ile ilgili haberler, Karun ve Bel'am b. Baura vs. (13: 150-235) 2. Bab: Yuşa b. Nun (as), Hz. İlyas (as) ve Hz. Yesa'(as) ile ilgili haberler ve Talut, Calut, Hz. Davud (as) ve Hz. Süleyman (as) (14: 3-107) 3. Bab: Hz. Şuayb (as), Buhtun-Nasır ile ilgili haberler, Beytü'l Mukaddes'in yıkılışı ve yapımı ve Hz. Uzeyr (as) (14: 112-129) 4. Bab: Hz. Yunus (as) (14: 134-142) 5. Bab: Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, İmran, İmran kızı Meryem ve Hz. İsa (as) ile ilgili haberler (14: 152-193) 6. Bab: Hz. İsa'nın (as) havarileri ile ilgili haberler (14: 194-210)

Bu kısma ek olarak 4 bab daha bulunmaktadır. 1. Bab: Hz. İsa'nın (as) yeryüzüne inişinden önce ortaya çıkacak hadiseler (14: 211-214)

2. Bab: Hz. İsa'nın (as) inişi, Deccal'in öldürülüşü, Ye'cuc ve Me'cuc'un çıkışı ve helak oluşları, Hz. İsa'nın (as) vefatı (14: 216-220). 3. Bab: Hz. İsa'nın (as) vefatından Sur'a ilk üfürülüşe kadar (14: 224-225). 4. Bab: Kıyamet ve Haşr, Sur'a ikinci defa üfürülüş. (14: 226-229).

**4. Kısım:** 5 Baba ayrılır; 1.Bab: Hz. Zulkarneyn ile ilgili haberler (14: 233-242). 2. Bab: Mısır, Hind ve Çin Hükümdarları (14: 249-267, 15: 3-109). 3. Bab: İlk Fars Hükümdarları, Tevaifü'l Mülük, Sasani Hükümdarları, Yunan, Süryani, Keldani, Sekalibe, Celalika ve Tevaifü's Sudan Hükümdarları (15: 112-223) 4. Bab: Arap Hükümdarlar ve Arim Seli (15: 226-255). 5. Bab: Eyyamü'l Arab (15: 259-329).

**5. Kısım:** 12 Baba ayrılır; 1. Bab: Hz. Muhammed'in (sav) hayatı (16: 4-311, 17: 3-264, 18: 3-261). 2. Bab: Dört Halife ve Hz. Hasan (19: 3-319, 20: 3-145). 3. Bab: Emevi devleti (Şam) (20: 147-331, 21: 3-328). 4. Bab: Abbasi devleti (Irak ve Mısır) (22: 3-261, 23: 3-195). 5. Bab: Endülüs Emevi devleti (23: 195-269). 6. Bab: Afrika Tarihi, Mağrib Tarihi, Murabıtlar ve Muvahhidler (24: 3-212). 7. Bab: Emevî ve Abbasilerde iktidar kalkışmaları ve Kerbela olayı (24: 213-226, 25: 3-58). 8. Bab: Zenc isyanı, Karmatiler ve Musul'da Hariciler (25: 59-199). 9. Bab: Abbasiler döneminde kurulan müstakil devletler (25: 200-238 ve 26: 3-68). 10. Bab: Irak ve Musul hükümdarları, Selçuklular ve Atabekler (26: 69-223, 27: 3-136). 11. Bab: Harzemşahlar ve Moğollar (27: 137-289). 12. Bab: Abbasi devleti adına Mısır'da hükmeden hükümdarlar, Eyyubîler'in (Mısır

ve Şam) kuruluşu ve yıkılışı, Türk devletinin kuruluşu ve eser Muhammed Kalavun dönemiyle sonlanmaktadır. (28: 3-307, 29: 3-305, 30: 3-253, 31: 3-265, 32: 3-258, 33: 3-243)<sup>56</sup>.

Nüveyrî'nin, bir devlet adamı olması ona hassaten tarih alanında derin bilgilere vakıf olmayı sağlamıştır. O, devlet idaresinde olduğundan dolayı siyasî ve tarihî olayları iyi tahlil edebilme avantajı yakalamıştır.<sup>57</sup> Nüveyrî, uzun devlet hizmeti tecrübesinden ötürü, Memlûklü yöneticileri ve üst düzey devlet adamlarını yakından tanımaya muvaffak olmuş ve eserine aldığı olayların bir kısmını bizzat kendisinin müşahede etmiş olması eserin değerini ve önemini daha da artırmıştır. Kitap hem dünya tarihi hem de İslâm tarihi açısından oldukça önemli bir konuma sahiptir. Sicilya, Kuzey Afrika ve Mısır ile ilgili vermiş olduğu değerli malumat birçok müsteşrik tarafından incelenmiş ve faydalanılmıştır.<sup>58</sup> Eser, özellikle Memlûklü tarihi ve Türk tarihi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

### 3. ŞİHABÜDDİN EBÜ'L-ABBAS AHMED B. YAHYA B. FAZLULLAH el-ÖMERÎ (ö. 749/ 1349)

#### 3.1. Hayatı

Ömerî, 3 Şevval H. 700'de (11 Haziran 1301) Dımaşk'ta dünyaya gelmiştir.<sup>59</sup> Soyü Hz. Ömer'e dayandığı için Ömerî nisbesiyle tanınır.<sup>60</sup> Kirman bölgesinden Ben-i Fazlullah ailesinden geldiğinden ötürü İbn Fazlullah olarak bilinir. Babası Divan-ı İnşâ'da sır kâtipliği yapmıştır.<sup>61</sup> Dımaşk, Kahire, İskenderiye, Mekke'de bir çok âlimden dersler görmüştür.<sup>62</sup> Kahire, İskenderiye,

56 Ahmet Suphi Fırat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/4 (1979): 223-224.

57 Şakir Mustafa, *Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*, 3: 120-121.

58 Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, 251; Kuşçu, *Eyyubî Devleti Teşkilatı*, 16.

59 Muhammed b. Şakir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü's Sadr, 1973), 1: 159; Safedî, *el Vafî bi'l Vefeyât*, 8: 164; İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 331; İbn Tağriberdî, *Nucumu-z Zahire fi Muluki Mısır ve-l Kahire*, 10: 234; İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyetü'l- 'Arifin Esmâü'l-Müellifin* (Beyrut: Darü'l İhya-it Turasi'l Arabi, 1951), 1: 59; Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l 'Arabi* (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 2006), 3: 763.

60 İbn Hacer el, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 333; Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l 'Arabi*, 3: 763.

61 Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l 'Arabi*, 3: 763.

62 Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l 'Arabi*, 3: 763; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 189;

Abdülazîz el-Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 483.

deriye ve Hicaz'da, Kemaleddin İbn Kadi Şühbe ile Kadilkudât Şemseddin el-Mizzî'den Arap dili ve edebiyatı, Kadilkudât Şehabeddin İbn Mecd ile Burhaneddin el-Fezari'den fıkıh, Takıyyüddin İbn Teymiyye'den fıkıh, kelim, Şemseddin el-İsfahanî'den usul-i fıkıh ve aynı zamanda Mısır'da Şaffî fikhî ile ilgili meselelerde fetva verme yetkisi almış ve Kemaleddin İbn Zemelkanî ile Şemseddin İbn Saiğ'den aruz, meani ve beyan derslerini tahsil etmiştir.<sup>63</sup> Eğitimini bitirince Kahire'de kadılık görevine getirilir.<sup>64</sup> Yazı yazma sanatında devrin en büyük siması olarak kabul edilmiştir.<sup>65</sup> Nasır Muhammed b. Kalavun'un son dönemlerinde sır kâtipliğine tayin edilir.<sup>66</sup> Fıkıh âlimi ve edebiyatçı olmanın yanı sıra iyi bir tarihçi idi.<sup>67</sup> İyi bir Moğol tarihçisi olan Ömerî, Moğolların, Memlûklüler üzerindeki etkilerini görmüş ve eserlerini yazarken bundan oldukça istifade etmiştir.<sup>68</sup> Sert bir karaktere sahip olan Ömerî'nin daha sonra Sultanla arası açılır ve görevinden alınır ve yerine kardeşi tayin edilir.<sup>69</sup> Daha sonra zindana atılır ve malları müsadere edilir.<sup>70</sup> Fakat 1339 (veya 1340)'da serbest bırakılır.<sup>71</sup> Dımaşk'taki divana yeniden tayin edilen Ömerî bu görevinde 2 yıl gibi bir süre kalır ve bazı şikâyetlerden dolayı sultan tarafından tekrar azledilir.<sup>72</sup> Kardeşinin araya girip rica etmesi üzerine Dımaşk'ta kalmasına izin verilir ve ölümüne kadar görev almadan yaşamını sürdürür. Ancak buna rağmen kendisine yetecek kadar maaş bağlanır. 1349'da hac görevini ifa etmek için yola çıkan Ömerî, Kudüs taraflarında eşinin vefatı üzerine Dımaşk'a geri döner ve H. 749'da bir başka rivayete göre H. 750'de<sup>73</sup> vebadan vefat eder.<sup>74</sup>

63 Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 1: 159-160; Safedî, *el Vafî bi'l Vefeyât*, 8: 164; İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 332; Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l 'Arabi*, 3: 763.

64 Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", 19: 483.

65 Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", 19: 483.

66 Makrizî, *Sülûk*, 4: 94.

67 Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", 19: 483.

68 Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", 19: 483.

69 İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 332; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 189; Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", 19: 483.

70 İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 332.

71 İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 333.

72 Safedî, *el Vafî bi'l Vefeyât*, 8: 164; Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l 'Arabi*, 3: 763; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 189; Alevî, "İbn Fazlullah el- Ömerî", 19: 483.

73 Muhammed b. Ahmed b. İyas el-Haneî, *Bedâi'uz-Zuhûr fi Vekâ'i ed-Duhûr*, thk. Muhammed Mustafa (Mısır: Darü'l Mısriyye el- 'Amme, 1984), 1: 533-534.

74 Makrizî, *Sülûk*, 4: 94; İbn Hacer, *Dürerü'l Kâmine*, 1: 333; İbn Tağriberdî, *Nucumu-z Zahire*

### 3.2. Eseri: Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memaliki'l Emsâr<sup>75</sup>

Ömerî'nin, 27 ciltlik bu çalışması tarih ve coğrafyadan bahseden seçkin ve değerli bir ansiklopedik eserdir. Kendisinden sonra gelen müelliflere kaynaklık teşkil etmiştir. Memlükler, Anadolu beylikleri, Moğollar ve Celayirliiler hakkında çok önemli bilgiler sunmaktadır.<sup>76</sup> Eser genel olarak iki ana kısım şeklinde tertip edilmiştir; eserin önsözünde yazılış amacı “*yeryüzündeki her şey hakkında muhtasar bilgiler vermek, her ülkeyi tanıtmak ve halkının içtimai-kültürel durumunu anlatmak*” şeklinde belirtilmektedir.<sup>77</sup> Eserin en önemli nüshaları İstanbul kütüphanelerinde olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 3415- 3439) bir kısmı müellif hattıyla yazılan yirmi beş ciltlik nüsha Josef Horovitz tarafından ilim dünyasına tanıtılmıştır. Kitabın on yedi ciltlik kısmını muhteva eden bir diğer nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir. Eserin tamamı 1988 yılında fotokopi olarak Fuat Sezgin tarafından Frankurt'ta yayınlanmıştır.<sup>78</sup>

**1. Kısım:** Kara ve denizlerle yeryüzü.

**2. Kısım:** Ülkeler ve buralarda yaşam süren milletler.

Birinci kısım iki nev'e ayrılır: **1. Nev'**: Mesalik **2. Nev'**: Memalik. Bu nev'ler de bablara ayrılmaktadır.

**1. Nev'** beş baba ayrılmaktadır:

1. Bab: Yeryüzünün nasıl oluşu ve ölçümü, isimleri ve nitelikleri ve durumu (Dağlar, nehirler, göller, Kâbe'nin zikri, mescitler, kabirler ve ticarethaneler (1: 121-412).

2. Bab: Yedi iklim ve buralarda bulunan şehirler ve adalar, meşhur Hristiyan ülkeleri (1: 417-2: 148).

*fî Muluki Mısır ve-l Kahire*, 10: 234; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin*, 1: 59; Ömer Ferruh, *Tarihü'l Edebi'l Arabi*, 3: 763; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, s. 189; Alevî, “İbn Fazlullah el- Ömerî”, 19: 483.

75 Ömerî, İbn Fazlullah, *Mesâlikü'l Ebsâr fî Memaliki'l Emsâr*, thk. Kamil Selman el- Ceburî ve Mehdi en-Necm (Beyrut: Darü'l Kütüb'ül İlmiye, 2010).

76 Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, 443; Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 189.

Alevî, “İbn Fazlullah el- Ömerî”, 19: 483; Demirayak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 33; Kuşçu, *Eyyübî Deoleti Teşkilatı*, 9-10.

77 Ömerî, *Mesâlikü'l Ebsâr fî Memaliki'l Emsâr*, 1: 108-111.

78 Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, 190; Demirayak - Çöğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, 320; Eymen Fuâd es-Seyyid, “Mesâlikü'l-Ebsâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 265-266.

3. Bab: Denizler ve rüzgârlar (2: 165-198).

4. Bab: Kible ve tayini, yıldızlar, gezegenler, husuf ve kusuf. (2: 243-281).

5. Bab: Yollar (2: 298-338).

**2. Nev'** 15 baba ayrılır:

1. Bab: Hind ve Çin ülkeleri (3: 31-88).

2. Bab: Cengiz Han hanedanlığı ve ülkeleri, Turaniyyin, Türk şehirleri, Harizm ve Kıpçaklar, Irak, İran ve Horasan (3: 89-159).

3. Bab: Memleketu Cîl (3: 189-193).

4. Bab: Dağlık bölge olan Memleketler (Kürtler, Lor, Şol, Şenkar) (3: 195-209).

5. Bab: Anadolu'da Türk Şehirleri (3: 213-255).

6. Bab: Hicaz, Şam ve Mısır (3: 275-381).

7. Bab: Yemen (4: 13-24).

8. Bab: Habeşistan (4: 32-40).

9, 10, 11, 12 ve 13. Bablar: Sudan, Mali, Berberiler, Afrika ve Berri'l 'Udve. (4: 45-85).

14. Bab: Endülüs (4: 116-122).

15. Bab: Günümüzde mevcut Araplar ve Yerleşim yerleri (4: 128-164).

**2. Kısım** da 4 nev'e ayrılmaktadır:

**1. Nev':** Doğu ve Batı diye ayrılan Dünya'nın üstünlüğünü elinde tutan Şark bölümünün tanıtılması, bunu sağlayan Nebiler (5: 12-32 vd.), Kurralar (5: 71-161), Ehl-i hadisten meşhur hafızlar (5: 162-271), Fakih muhaddisler (5: 273-357 vd.) ve (6: 19-355), meşhur dalciler (7: 13-347 vd), meşhur sufiler (8: 16-270), meşhur hâkimler, doktorlar ve felsefeciler (9: 17-365), musikişinaslar (10: 21-474), vezirler (11: 15-310), küttablar ve hatipler (12: 11-354 vd.) ve (13: 9-375), şairler ve edipler (Cahiliyye, Emevi ve Abbasi şairleri, Mısır şairleri (14: 15-630), (15: 14-482 vd.), (16: 13-305), (17: 19-402), (18: 11-232 vd.) ve (19: 11-230 vd.). Daha sonra hayvanlar ve bitkiler ve madenler de bu kısımda zikredilmiştir. (20: 21-274), (21: 11-188) ve (22: 17-232 vd.).

**2. Ne'v:** Dinler ve mezhepler hakkında (6 Nihal-4 Milel), evrenin yaratıcısı hakkındaki tartışmalar, Mecusîler, Yahudiler, Hristiyanlar, Süryaniler, Sabîîler, Müslüman Fırkalar, Rafizîler, Karmatîler, Zeydîler, Kaderiyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet (23: 17-172).

**3. Nev' ve 4. Nev':** İnanç gruplarını ve tarih konularını ihtiva eder. (Farslar, Keldanîler, Yunanlar, Rumlar, Mısırlılar, Araplar (23: 173-178), Yeryüzünün ilk sakinleri, âlemin başlangıcı ve varlığın yaratılışı, Hz. Âdem ve çocukları, Hz. Nuh ve çocukları, Hz. İbrahim, Hz. İshak Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. Eyüp, Hz. Meryem, Hz. Harun, Hz. Musa ve Hz. Yu'şa (23: 179-239), Fİlİstin hükümdarları, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Buhtunnasır, İskender, bazı Rum Melikleri, Hz. İsa, Hz. İsmail, Hz. Hud, Hz. Salih ve Hz. Şuayb (23: 239-288), doğumundan Peygamber olarak gönderilişine kadar Hz. Muhammed'in hayatı (23: 291-320), bi'set, hicret, gazveler, Hudeybiye antlaşması ve Mekke'nin fethi, Peygamberin vefatı, Hulefa-i Raşidin dönemi, Hasan-Hüseyin ve çocukları ve soyundan gelen imamlar ve Abbasiler devleti, Zenc devleti ve Karmatiler (23: 289-619, 24: 15-252) (Bu bölümde Ehli Beyt hakkında oldukça geniş bilgiler sunmaktadır). Emeviler (24: 267-352), Endülüs Emevileri (24: 353-394), İslâm öncesi hükümdarlar (Hind, Çin, Türk Mısır, Fars, Sasanîler, Yunanlılar) (25: 13-94), İslâm tarihi olayları (H. 1-160 seneleri), Peygamber'in (sav) ahlakı, çocukları, eşleri, Ashabı, 4 Halife, Cemel, Siffin vak'aları, Emevi Halifeleri, Kerbela hadisesi, Abbasi Halifeleri, Endülüs Emevileri (25: 133-273), H. 161'den H. 540'a kadar ki olaylar (26: 11-540) H. 541-744'e kadarki tarihi olaylar (27: 11-744).

## SONUÇ

Ansiklopediler, yazıldıkları dönemin ilmî-kültürel belleğini ve algısını yansıtmakta olup birçok alanla ilgili bilgileri sistematik bir şekilde kendi içerisinde barındırır. Batı'da ve İslâm dünyasında ansiklopedi yazımına erken dönemlerde başlanmış ve bu tarzda oldukça önemli eserler verilmiştir. M. XIII ve XIV. asırlarda İslâmî ilimler alanında oldukça önemli gelişmeler yaşanmıştır. Ansiklopedik çalışmalar açısından da bakıldığında İslâm dünyasının en değerli ansiklopedik eserlerinin ortaya konulması yine bu dönemlere denk gelmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî'nin (ö. 387/997), *Mefâtihi'l-'Ulûm* 'u ile hareketlilik kazanan bu çalışmalar Ahmed b. Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1348), Ahmed b. Ali el-Kalkaşandî (ö. 821/1418) ve Nüveyrî (ö. 733/1333) ile büyük ilerlemeler katetmiştir.

Nüveyrî'nin, devletin yüksek kademlerinde görevler almış oluşu ona tarih alanında derin bilgilere sahip olma avantajı sağlamıştır. Üstlendiği vazifeler sayesinde siyâsî ve tarihî olayları iyi tahlil edebilme şansını yakalamıştır. Nüveyrî, Memlûklü yöneticileri ve üst düzey devlet adamlarını

yakından tanımaya muvaffak olmuş ve eserine aldığı olayların bir kısmını bizzat kendisinin müşahade etmiş olması eserin değerini ve önemini daha da artırmıştır. Kitap hem dünya tarihi hem de İslâm tarihi açısından oldukça önemli bir konuma ve pozisyona sahiptir. Sicilya (tarih-coğrafi konum-doğal zenginlikler ve şehirler), Kuzey Afrika ve Mısır ile ilgili vermiş olduğu değerli bilgiler birçok müsteşrik tarafından istifade edilmiştir. Eser, özellikle Memlûklü tarihi ve Türk tarihi açısından oldukça önemli bir kaynaktır.

Ömerî'nin Mesâlikü'l-Ebsâr'ı ise Memlûkler, Anadolu beylikleri, Moğollar ve Celayirîliler hakkında çok önemli bilgiler sunmaktadır. Onun da Nüveyrî gibi devletin üst kademelerinde görev almış oluşu ve olayları bizzat yaşamış olması veya birinci ağızdan duyması eserinin değerini daha da artırmıştır. Tarih ve coğrafya ile ilgili anlattıkları kendisinden daha sonra gelen müellifler tarafından önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Ömerî'nin eseri Nüveyrî'nin eserine göre daha kapsamlı ve bilgi yoğunluğu açısından daha doyurucudur.

## KAYNAKÇA

- Alevî, Abdülazîz. "İbn Fazlullah el- Ömerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Anabritannica. "Ansiklopedi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 330-340. İstanbul: Ana Yayınları, 1993.
- Askalâni, Ebü'l-Fadl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer. *ed-Dürerü'l Kâmine*. 4 Cilt. Haydar Abad: Dairetü'l Me'arif-il Osmaniyye, 1349.
- Aykut, Ayhan. "Ansiklopedi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 217-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin*. 2 cilt. Beyrut: Daru'l İhya-it Turasi'l Arabi, 1951-1955.
- Demirayak, Kenan - M. Sadi Çöğenli. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Eymen Fuâd, Seyyid. "Mesâlikü'l-Ebsâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ferruh, Ömer. *Tarihü'l Edebi'l Arabi*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2006.
- Fırat, Ahmet Suphî. "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/4 (1979): 211-232.



- Günaltay, Şemsettin. *İslâm Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Hanefî, Muhammed b. Ahmed b. İyas. *Bedâi'uz-Zuhûr fî Vekâ'i ed-Duhur*. thk. Muhammed Mustafa. 5 cilt. Mısır: Darü'l Mısriyye el-'Amme, 1984.
- Humpherys, R. Stephen. *İslâm Tarihi Metodolojisi*. çev. Murtaza Bedir ve Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Me'arif, 1988.
- İbn Tağriberdî, Ebü'l-Mehasin Cemalüddin. *Nucumu-z Zahire fî Muluki Mısır ve-l Kahire*. 16 cilt. Mısır: Vizaretü's-Sekafe, 1963.
- İbn Tağriberdî. *el Menhelü's Safî ve'l Mustevfi Ba'del Vafî*. 13 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l Mısriyye el-'Amme li'l Kitab, 1984.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l Müellifîn*. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Kratchkowsky, Ign. "Nüveyri". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 9: 374-375. İstanbul: MEB Yayınları, 1978.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyubî Devleti Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-Vefeyât*. thk. İhsan Abbas. 5 cilt. Beyrut: Darü's Sadr, 1973.
- Makrizî, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *es-Sülûk li Ma'rifeti d-Duveli'l Muluk*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 8 cilt. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1997.
- Meydan Lorraine Büyük Luğat ve Ansiklopedi. "Ansiklopedi". 1: 553-555. İstanbul: Meydan Yayınları, 1969.
- Mustafa, Şakir. *et-Tarihü'l 'Arabi ve'l- Müerrihûn*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melayin, 1990.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihabüddin Ahmed b. Abdilvehhab b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-Ereb fî Fununi'l-Edeb*. thk: Mufîd Kumayha. 33 cilt. Beyrut: Darü'l Kütubi'l İlmiyye, 2004.
- Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memaliki'l Emsâr*. thk: Kamil Selman el-Ceburi ve Mehdi el-Necm. 27 cilt. Beyrut: Darü'l Kütüb'il ilmiyye, 2010.



- Öz, Mustafa. "Nüveyri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Rado, Şevket. "Ansiklopedi". *Hayat Küçük Ansiklopedi*. 68-69. İstanbul: Hayat Yayınları, 1968.
- Safedî, Salâhaddin Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vaî bi'l Vefeyât*. thk: Ahmed Arnavut. 29 cilt. Beyrut: Darü'l İhya et- Turas el-Arab, 2000.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *'A'yanü'l Asr ve 'Avanü'n Nasr*. thk: Ali Ebu Zeyd- Nebil Ebu 'Aşme. 6 cilt. Dimeşk: Darü'l Fîkr, 1998.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR, 1998.
- Üdfüvî, Ebü'l-Fadl Kemâleddin Ca'fer b. Sa'leb b. Ca'fer. *et-Taliü's-Sa'id*. thk: Sa'd Muhammed Hasan. Mısır: Darü'l Misriyye, h. 1382.
- Yeşil, Selman. "en-Nüveyrî'nin Nihâyetü'l Erebe İsimli Eserinin Arap Edebiyatındaki Yeri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 15/29 (2017/1): 197-209.



# Fahreddin er-Râzî'nin Câmi'ul- 'ulûm Adlı Eserinde Siyaset İlmi\*

Sadi YILMAZ\*\*

Geliş Tarihi: 30.04.2018, Kabul Tarihi: 29.05.2018

Bu ilimde dokuz aslı özet şekilde açıklayacağız.

## Birinci Asıl: Mesleklerin ve zanaatların kısımları hakkındadır

Bil ki, meslekler üç kısma ayrılır. İlki onlar olmaksızın insanların işlerinin düzenlenmesinin mümkün olmadığı geçim için zorunlu olan mesleklerdir. Bunlar dört meslektir. Zorunlu olan mesleklerin ilki besin/gıda ihtiyacının kendisiyle sağlandığı çiftçiliktir. İkincisi giyim ihtiyacının kendisiyle sağlandığı dokumacılıktır. Üçüncüsü barınma ihtiyacının kendisiyle sağlandığı yapı inşasıdır. Dördüncüsü toplumun işlerinin kendisiyle düzenlendiği siyasettir. Zira tek başına bir insanın kendisi için bütün yararlı şeyleri yerine getirmeye

\* Bu metin Fahreddin er-Râzî'nin Farsça olarak yazdığı *Câmi'ul-'Ulûm* (جامع العلوم) adlı eserin 56. babı olan *Siyaset Bilimi* (s.464-469) bölümünün tercümesidir. Tercümede söz konusu eserin Seyyid Ali Âl-i Davud tarafından tashihi yapılarak Bunyâd-i Mevkûfât-i Doktor Mahmûd Afşâr tarafından 1382/2003'te Tahran'da yayınlanan çalışma esas alınmıştır. Tercüme yapılırken anlama etki eden nüsha farklılıkları dikkate alınarak dipnotlarda bu farklılıklara yer verilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, (sadiyilmaz@bingol.edu.tr).

güç yetirmesi mümkün değildir. Belki bir kimse çiftçilik yapabilir. İkinci bir kişi dokumacılık yapar, üçüncüsü demircilik yapar. Böylece bütün işler yerine getirilmiş olur.

Bu bağlamda “*insan doğası gereği medenidir*” denilmiştir. Çünkü insanın işleri başkalarıyla bir arada yaşamaksızın tamamlanmaz. Bir arada yaşamak ise insanların bir birine baskı kurmasına ve zulmetmesine sebep olur. Bu durumda diğerlerine zulüm edilmesine siyaset aracılığı ile engel olacak bir kişinin varlığı zorunlu olur. Bundan da anlaşılacağı üzere padişah olmaksızın dünyanın düzeninin sağlanması mümkün değildir. Anlaşıldığı gibi padişah olan kimse Allah’ın halifesidir.

### **İkinci Asıl: Geçim konusunda (temel) amaç olmayan mesleklerin beyanı hakkındadır**

Bu meslekler iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi asıl mesleklere sahip olanların kendi işleriyle meşgul olabilmeleri için başlangıç (hazırlayıcı) olan mesleklerdir. Şöyle ki başlangıçta demircilik olmalı ki, çiftçiler ziraat yapabilsin. Yine başlangıçta pamuğun ipliğe dönüştürülmesi gerçekleşmeli ki dokumacı kendi işiyle meşgul olabilsin.

İkinci kısım mesleklerin sahipleri kendi işlerini bitirmeli ki sonraki meslek sahipleri kendi işlerini yapabilsinler. Şöyle ki çiftçi kendi işini bitirdiğinde değirmencinin buğdayı un yapması, sonra fırıncının da unu pişirip ekmek yapması gerekir. Felsefeciler dediler ki: “*الانسان عالم صغير والعالم انسان كبير*” yani “*insan küçük bir âlemdir ve âlem de büyük bir insandır*”.

Bedende hâkim olan organlar kalp, beyin, karaciğer ve husyeler olmak üzere dört tane olduğu gibi âlemdeki temel meslekler de dört tanedir. Şöyle ki mide, akciğer, karaciğer ve damarlar kalbe; beslenme organlarına, beynin sinirlerine, spermin üretildiği organlar olan husyelere hizmet eder<sup>1</sup>. Bu konuda daha önce açıklama yapıldığı gibi aslî olan meslekler için de hizmetçiler vardır. Benzer şekilde bedende mutlak hâkim/reis kalptir ve mesleklerde de mutlak hâkim/reis siyasettir.

### **Üçüncü Asıl: Siyasetin mertebeleri hakkındadır**

Bil ki siyasetin etkisi ya 1- açık olarak ya 2- gizli (bâtın) olarak ya da 3- her iki şekilde (zâhir ve bâtın) ortaya çıkar. 1- Siyasetin açık olarak orta-

1 Bu cümlede asıl metinde yer alan ibarede düşüklük olduğundan dolayı anlam bütünlüğünü sağlamak için dipnottaki ibareyi dikkate alarak tercüme yaptık.

ya çıkan etkisi padişahların ve onlardan sonra da onların yardımcılarının siyasetidir.

2- Siyasetin gizli olarak ortaya çıkan etkisi bilginlerin siyasetidir ve bu iki kısma ayrılır. Bunlardan (a) ilki halkın gizli siyaseti olup vazirlerin vazirleri ve halkın eğitimcilerinin ikna edici konuşmaları ile olur. (b) İkincisi ise seçkinlerin gizli siyaseti olup onların eğitimcileri muhakkik bilginler ve ilahiyatçılardır. Onlar burhanlar aracılığı ile doğru inançları insanlara özümsetirler<sup>2</sup>. 3- Etkisi hem açık hem de gizli olan siyaset ise peygamberlerin siyasetidir.

Öyle ise ilim ve padişahlıkta yetkin olan her kim olursa mutlak eğitimci olur ve Şeriat sahibinin (Allah'ın) hilâfetine liyakat da o kimsenin hakkıdır. Bil ki, başkalarını yönetmek ve onların durumunu düzeltmek için çaba göstermek; eylemleri akla uygun ve hayvanî yetileri mutmain nefsine bağlı olan kimse ile mümkün olur. Bunların sonucunda halife olmanın şartlarının şu nitelikler olduğu ortaya çıktı: 1-Akıl 2- Cesaret 3- Liyakat (kifayet) 4- İlim

Erkek olmak; cesaret ve liyakatin tamamlayıcılarından. İslam; ilim ve iffetin şartlarından. Ancak şarta nisbet ise sem'î olup aklî değildir.

#### **Dördüncü Asıl: Siyaset sanatının faziletinin beyanı hakkındadır**

Bil ki, sanatların değeri üç şey ile ortaya çıkar. Birincisi o sanatın genel faydası ile ortaya çıkar. Hiç şüphe yok ki, padişahların menfaatinin korunması ve onların siyasetleri bütün menfaatlerden daha geneldir. Zira güvenlik ve huzur sayesinde bütün canlılar kendi amaçlarına ulaşır ve sonuç olarak kendi maksatlarını elde ederler<sup>3</sup>.

İkincisi kendisini elde etmenin araçlarının daha değerli olduğu her sanat daha değerli olur. Bilinmektedir ki siyaset; yetkin akıl, açık fikir, ilahî destek ve gaybî irşat olmadan yapılamaz. Üçüncüsü uygulama alanı daha değerli olan her sanat da daha değerli olur. Siyaset sanatının uygulama alanının insanların nefisleri ve ruhları olduğu bilinmektedir. İnsanın cevheri bütün bileşiklerden (mürekkebât) daha değerli olduğundan dolayı siyaset sanatının da bütün sanatlardan daha değerli olması gerekir.

2 Bu ibare ile ilgili dipnotta yer alan bilgi "hakikî burhanlar aracılığı ile ilimlerin hakikatlerini kabiliyetli kişilerin zihinlerine özümsetirler" şeklindedir.

3 Asıl metinde bu cümlede yargıçlar anlamına gelen قضات kelimesi geçmekte olup dipnotta yer verilen farklı nüshada نصارى kelimesi geçmektedir. Metnin anlam bütünlüğünü sağlamak için dipnottaki kelimeyi dikkate alarak tercüme yapmayı tercih ettik.

### **Beşinci Asıl: Şehri korumanın keyfiyeti hakkındadır**

Şehir halkını üç kısma ayırmak gerekir. Birinci kısım şehrin yöneticileri ikinci kısım meslek sahipleri ve üçüncü kısım muhafızlardır. Bu temel üç gruptan her bir grubun emri altında onların grubundan bir topluluk olmalı. Böylece bu üç kısmın her birinin emri altında bir başka topluluk olmalı<sup>4</sup> ta ki o topluluk hâdim olsun ve mahdum olmasın.

Akılların bozulmasına sebep olan alkol satıcılığı, malın bozulmasına sebep olan kumarbazlık, bedeninin bozulmasına sebep olan büyücülük, dinin bozulmasına sebep olan dini kötülük, neslin bozulmasına sebep olan kavatlık gibi mesleklerin hiçbirinin yapılmaması gerekir. Hiçbir şekilde kimsenin bu mesleklerle meşgul olmaması gerekir.

Özet olarak akıl, din, nesil, can ve mal olmak üzere bu beş maslahatın yerine gelmesine sebep olan mesleklerden her birinin korunması gerekir. Bu beş maslahatın bozulmasına sebep olan her mesleğin ortadan kaldırılması gerekir.

### **Altıncı Asıl: Yöneticilik niteliklerinin hepsinin kendisinde var olduğu bir kimsenin bulunmaması durumunda nasıl yapmak gerektiği hakkındadır**

Cevap: Eğer biri ilmi daha fazla olan ve diğeri düşünce ve liyakati daha fazla olan iki kişi olsa ilmi meselelerde ilim sahibine danışmak şartıyla ilim sahibine nisbetle liyakati olan önceliklidir. Ali bin Ebi Tâlib (as.) ve Ömer meselesindeki gibi.

### **Şayet biri yöneticilik niteliklerinin hepsine sahip ve diğeri yöneticilik niteliklerinin bazılarında sahip olmak üzere iki kişi olsa tercih konusunda öncelik üstün olanın mıdır yoksa değil midir?**

Bu konu tartışmalı olup, şöyle denilmesi daha uygundur: Eğer üstün olan kişinin önceliği hiçbir fitneyi ortaya çıkarmayacaksa onun önceliği açıktır. Şayet üstün olan kişiye öncelik verilmesi şer ve fitneye sebep olursa üstün olmayan kişiye öncelik verilmesi daha uygundur.

### **Yedinci Asıl: Padişahın gelirleri hakkındadır**

Padişahın gelirleri ya ganimetlerden olur ya da belli bir sorumlusu ve kullanıcısı olmayan vakıf malları gibi sahibi olmayan mallardan olur. İnançsızların baskısı ve din düşmanlarının ortadan kaldırılması amacıyla savaş

4 Bu cümle ile ilgili dipnotta "bu topluluk hizmet edilmeye hiçbir şekilde layık değildir" ifadesi yer almaktadır.

araç gereçleri yapmak için o malları Beytûlmâle bırakmak gerekir. Zira padişaha yardım etmek ve onun düşmanlarını ortadan kaldırmak bütün işlerin en önemlisidir. Öyle ki padişahın işlerinin yolunda olması; dünya işlerinin düzenli olmasının ve insanların isteklerinin gerçekleşmesinin sebebidir.

#### **Sekizinci Asıl: İmamın günahsız olmasının zorunlu olmadığına beyanı hakkındadır**

İmamın günahsız olmasının zorunlu olmadığına burhanı şudur ki: Eğer imamın günahsız olması zorunlu olsaydı, yargıç ve imamın yardımcılarının günahsız olması da zorunlu olurdu. Zira günahsız olma onlar için olmalı ki verdikleri hüküm geçersiz olmasın. Yargıç hüküm verdiği takdirde verdiği hükmün geçersiz olmaması için onun da günahsız olması gerekirdi. Öyle ise bu ihtimalin (günahsızlık) ortadan kaldırılması günahsız olmayı zorunlu hale getirirse bütün yargıçların günahsız olması da zorunlu olur. Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki imamın günahsızlığı muteber değildir<sup>5</sup>.

#### **Dokuzuncu Asıl: Mustafa (sav.)'in imamet için hiç kimseyi tayin etmediğinin beyanı hakkındadır**

Bu konu hakkındaki kesin burhan şudur: Mustafa (sav.)'in vefatından sonra Sahâbe Beni Sâide'ye ait Sakîfe denilen yerde toplandılar ve Ensar'dan olanlar imamet talebinde bulunuyorlardı. Ta ki Ebubekir, Allah Resulünün (sav.) "İmamlar Kureyştendir" buyurduğunu söyledi. Bu durumda şüphesiz Ensar'dan olanlar imamet talebinde aciz duruma düştüler.

Şayet Mustafa (sav.) Ali'nin (as.) imametini tayin etmiş olsaydı, Ensar'dan olanlar imameti elde etmekten aciz kaldıklarından dolayı "imamet ne bizim hakkımızdır ne de sizin hakkımızdır, her ikimiz de imameti zulümle istiyoruz. İmamet bizim için mümkün olmadığından dolayı sizin için de mümkün olmasına izin vermeyiz" derlerdi.

Ebubekir asker ve mala sahip değildi ki Ensar'dan olanlar ondan korksun. Belki Ali (as.)'in savaş aletleri daha fazlaydı. Zira Haşimoğullarının hepsi Ali ile birlikteydi.

Ali (as.)'in savaş aletlerinin olması, Ensar'dan olanların Ebubekir'e olan düşmanlığı ve Ebubekir'in malının ve askerinin az olmasına rağmen hiç kimse Ali'nin imameti hakkında (peygamberden) bir söz aktarmadı. Buradan anlaşıldı ki, Ali'nin imameti hakkında hiçbir nas yoktur.

5 Ana Metinde bu cümle ile ilgili dipnotta "Bu durumda yargıcın günahsız olması zorunlu olmadığından dolayı imamın da günahsız olması zorunlu değildir" ifadesi yer almaktadır.





# Kadim İnan'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı

Mehmet Alıcı, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012, 366 s.

Adnan GÜNEŞ\*

Kendi döneminde ve sonrasında pek çok dini gelenek ve felsefi akım üzerinde ciddi etkiler bıraktığına inanılan Mecusilik/Zerdüştlük, din bilimleri alanındaki araştırmacı ve akademisyenler için ciddi bir araştırma ve inceleme alanı haline gelmiştir. Günümüzde başta Hindistan ve İnan olmak üzere pek çok ülke ve kıtada müntesibi bulunan kadim İnan dini Mecusilik, Kur'an-ı Kerim'de zikredilmesine ve Hz. Peygamberin hadislerine konu olmasına rağmen Türkiye'de istenilen düzeyde hak ettiği akademik değeri alamamıştır. Var olan çalışmaların ise akademik kaygıdan uzak ve yüzeysel oldukları görülmektedir. Bu gerekçeler yazarımızı, Mecusiliğe dair akademik bir çalışma yapmaya sevk etmiştir.

Yazar, bu çalışmanın Pers-İnan medeniyetinin en köklü dini yapıtaşlarından biri olan Mecusiliğin tanrı algısına yönelik bir çözümleme olduğunu

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, (adnangunes@bingol.edu.tr).

belirtmektedir. Kadim İran'daki dinsel gelenek içinden çıkan Mecusiliğin kurucusu Zerdüş'tün var olan dinsel yapıdan farklı bir teolojik tavır sergileyerek tek bir Tanrı'yı öne çıkarıp monoteist bir inanç algısı yarattığını ifade etmektedir. Zerdüş'tün tesis ettiği dini adlandırma için Aşavan, Zerdüşti/Zarathuştri/Zoroastrian, Mazdaizm, Parsi, Din-i Behi veya Mecus gibi farklı ifadelerin kullanıldığını belirten yazar, bu kavramları isimlendirme problemi bağlamında ele almıştır. Kendisinin ise bu din için Mecusi ismini hem Kur'an'da geçmesi hem de Müslümanların İran dini geleneğini tanımlarken kullanmaları hasebiyle şemsiye bir kavram olarak kullanacağını belirtmektedir (s. 14).

Eserin birinci bölümünde, Zerdüş'te atfedilen Gatha bağlamında Tanrı düşüncesi ele alınmaktadır. Zerdüş'tün Tanrısı Ahura Mazda ekseninde İkiz Ruh meselesi, Kötülük Problemi ve Gatha'daki diğer tanrısal varlıklar konu edilmektedir. Zerdüş'tün bir din kurucusu mu yoksa bir reformcu mu olduğu sorusunun, ancak Zerdüş'tün ortaya koyduğu kavramların mahiyetiyle açıklanabileceğini savunan Alıcı; bu bağlamda Ahura Mazda, İkiz Ruhlar (Spenta Mainyu-Angra Mainyu), Ameşa Spentalar (Vohu Manah, Aşa Vahišta, Spenta Armaiti, Kşatra Vairya, Hauratat ve Ameratat) ve Gatha'daki diğer ilahi varlıkların mahiyeti üzerinde durmaktadır.

Yazar, Zerdüş'tün mutlak tek tanrı portesini göstermek için Gatha'dan örnek pasajlar sunmaktadır. Gatha incelendiğinde Ahura Mazda'nın yaratıcı güç olduğuna dair çeşitli anlatıların yer aldığı görülür. Böylece Zerdüş'tün, Ahura Mazda'yı diğer tanrısal varlıklardan ayırıp her şeyi yoktan var eden tek tanrı olarak kabul ettiği görülür (s. 39). (s. 40-44). Ahura Mazda yanında Ameşa Spentalar ve diğer varlıklara ilahilik atfedilmesi ve bu tür varlıkların Ahura Mazda'ya karşı konumlarının belirsiz olması, Zerdüş'tün mutlak monoteizmi iddiası hakkında akıllarda bazı soru işaretleri bıraktığını dile getiren Alıcı, Gatha'da tutarlı teolojik bir kurgu olmasa da Zerdüş'tün monoteist bir söylem geliştirdiğinin göz ardı edilmemesi gerektiğini eklemektedir (s. 87).

İkinci bölümde Alıcı, Zerdüş sonrası dinde değişen teoloji, Zerdüş öncesi tanrılarının yeniden tezahürü ve Avesta külliyatında Ahura Mazda'nın diğer tanrısal varlıklar arasında değerini yitirmesi gibi konulara yer vermiştir. Yazar, Zerdüş sonrası dönüşen teoloji konusunu Avesta ilahiyatı bağlamında ele almıştır. Avesta ilahiyatı ile Gatha dışındaki Avesta külliyatı çerçevesinde şekillenen düşünce sistemi kastedilmiştir. Genel olarak yazar,

Avesta'yı, Zerdüşt'ün öğretisini içeren, müntesipleri açısından kutsal sayılan ve tamamen Ahura Mazda tarafından Zerdüşt'e vahiy yoluyla geldiğine inanılan kitap olarak tanımlamıştır. Alıcı, Avesta İlahiyatındaki Dinkerd metninde, Avesta'nın Büyük İskender'den önce yazıya aktarılmış olduğu; ancak İskender'in doğu seferi ve bazı istilaları esnasında yok edilmiş ve çok az bir bölümünün günümüze ulaşmış olduğu bilgisine yer vermektedir (s. 90). Ayrıca Avesta'nın İskender'den sonra yakıldığı bilgisine bazı İslam kaynaklarında da dile getirildiğini ifade eden yazar, bu bağlamda İbn Miskevhi, İbn Hazm, Mesudi ve Makdisi gibi İslam bilginlerinin verdiği bilgileri örnek olarak kullanmaktadır.

Avesta metinleri Yesna (Gatha da bu bölüme dâhil), Yeştler, Vendidad, Vispered ve Horde Avesta olmak üzere 5 bölümden oluşmaktadır. Alıcı, bu bölümleri dilbilimsel ve içerik açısından ele alıp değerlendirdikten sonra Gatha'da söz konusu edilen Ahura Mazda figürünün Avesta metinlerinde kadim dini gelenek (Zerdüşt  ncesi) bağlamında yeniden yorumlandığını ve Gatha'daki yapısını ve dolayısıyla Zerdüşt düşüncesindeki asli unsurunu yitirdiğini ifade etmektedir. Yazarın tespitine göre bu metinlerde Ahura Mazda, kadim gelenekteki tanrılar gibi eşlere ve çocuklara sahip bir tanrı hüviyetine bürünmüştür.

Yazar, diğer Yesna metinlerinde ateş ve su gibi kavramların Ahura Mazda'yla bir aile bağı içerisinde zikredildiğini ve bunların bazılarının da Ahura Mazda'nın çocukları ve eşleri olarak ifade edildiğini belirtmektedir. Bunların yanında Ameşa Spentalara tapınmaktan ve onlara sunuda bulunmaktan bahsedildiğini de eklemektedir (s. 99-103). Ayrıca bu metinlerde Ahura Mazda yanında karşıt tanrı konumunda olan Angra Mainyu'dan bahsedilerek düalist bir tanrı algısı oluşturulduğu tespitinde bulunmaktadır. Yazar, Ahura Mazda'nın kötülükle mücadelesinde Ameşalardan ve Anahita tanrısallığından yardımcı olarak bahsedilmesinin, kötülüğü ortadan kaldırmada "tek başına yetersiz kalan bir Ahura Mazda" portresi çizdiğini belirtmektedir. Bunun yanında ilgili metinlerde İviz Ruh'un hayatı ve ölümü (iyi ile kötü) yarattığına dair muğlaklıklar bulunması ve Ahura Mazda'nın tek yaratıcı vasfının elinden alındığının ifade edilmesi, yazara göre mutlak yaratıcı Ahura Mazda'nın konumunun belirsizleşmesine neden olmaktadır. (s. 106-110).

Alıcı, Gatha metinlerinde geçen Angra Mainyu'nun; Avesta ilahiyatında kötülüğün kaynağı, kötü varlıkların/Divlerin sahibi ve yaratıcısı konumuna

yükseltildiğini, Div kavramıyla kötü varlıkların kutsal metne dâhil edildiğini ifade etmektedir. Ayrıca Avesta ilahiyatında ölüm ve benzeri kötü durumların Angra Mainyu'ya bağlandığını, onun “mutlak ölüm” ve “en kötü yalancı” şeklinde tasvir edildiğini ifade etmektedir. Yazar, Gatha metinlerinde Ahura Mazda'nın yarattığı Spenta Mainyu'nun, yeni teolojide Ahura Mazda ile bir olarak görüldüğünü; böylece Angra Mainyu ile Spenta Mainyu arasındaki zıtlık ve mücadelenin Ahura Mazda - Angra Mainyu karşıtlığına (Ohrmozd-Ehrimen) dönüştüğünü ifade etmektedir. Bunun yanında yazar, iyi ve kötü savaşında Ohrmozd-Ehrimen'in yardımcıları konumunda olan Ameşa Spentalar ve Divlere de tanrısallık atfedildiğini belirtmektedir (s. 120-131).

Eserde Avesta ilahiyatındaki dönüşüm konusunda diğer ilahi varlıkların yeniden tanımlanması meselesine de değinilmiştir. Anlamından hareketle tapınılmaya ve sunuda bulunulmaya layık Yazata/İzed olarak ifade edilen bu tanrısal figürlerin ortak özelliğinin Div ya da kötülük karşıtı olarak tanımlanmakta ve bu kavramın ilk defa Yedi Bölümlü Yesna'da söz konusu edildiği ifade edilmektedir (s. 131-138). Bu bağlamda *Mithra*, *Anahita*, *Atâr*, *Haoma*, *Verethraghna* gibi Zerdüşt öncesi tanrısal figürler Yazata sınıfından sayılıp yeni teolojiye dâhil edilerek ulûhiyet kazandırıldığını söyleyen Alıcı, bu varlıklar hakkında detaylı bilgiler sunarak bu varlıkların geçirdiği dönüşümü ve Avesta ilahiyatına dâhil edilmelerini izah etmektedir.

Mecusi geleneğinin Gatha ve Avesta ilahiyatından sonraki teolojik yapılanmasının Sâsânî döneminde gerçekleştiğini ifade eden yazar, üçüncü bölümde Mecusi yorum geleneğinin gelişim sürecini analiz etmeye çalışmaktadır. Pehlevi Metinler denilen ve 7. yüzyılda yazıya geçirildiği kabul edilen bu edebiyat, Avesta'nın yeniden yorumlanmasının bir ürünü olarak bilinmektedir. Alıcı, bu edebiyatın Mecusi teolojisinin şekillenmesinin son halkası olduğunu da ifade etmektedir. Bu metinler, Ahura Mazda/ Ohrmozd ile Angra Mainyu/ Ehrimen arasındaki düaliteyi kurma çabasında olsa da yazara göre bütüncül ve sistemli bir teoloji sunmaktan uzak bir görüntü çizmektedir (s. 187-188).

Mecusilik Sâsânî İmparatorluğunun resmi dini haline gelmesiyle birlikte diğer dinler karşısında sistemli dogmatik bir din haline gelmeye başlamıştır. Bu dönemde ateş tapınakları etrafında kurumsal bir kimlik kazanmış olan Mecusilik'te bir ruhban sınıfı da oluşmuştur. Alıcı, bu sınıfın Avesta külliyatı üzerinden güncel tartışmalara göre şekillenen bir yorum geleneği oluşturduğunu ve Pehlevi Metinlerin bu geleneğin ürünü olduğunu ifade etmektedir.

Buradan hareketle o, düalizm eksenli bir Sâsânî teolojisinin teşekkül ettiği bilgisini vermektedir. Bundan dolayı Pehlevi Metinlerin, iyiyi yaratan Ohrmozd ile yıkıcı ve bozucu Ehrimen arasında mutlak bir karşıtlık oluşturma kaygısı taşımakta olduğunu dile getirmektedir (s. 192-194).

Yazar, Sâsânîler döneminde Pehlevi Metinleri içerisinde Avesta'nın tefsiri ve beyanı anlamına gelen Zend kitabından da söz ederek din adamlarınca Avesta yanında Zend'in de öğrenilmesinin telkin edildiğini belirtmektedir. Teolojiden litürji'ye kadar pek çok güncel soruna ilişkin yorumu Zend'e dayandırarak yapan ruhban sınıfının, bazen onu değiştirebildiklerini ifade eden Alıcı; ancak bu değişikliklerin hâkim teolojiye aykırı olmaması gerektiğini, aksi durumda dini bozmaya yönelik bir teşebbüs ve sapkınlık olarak görüleceğini belirtmektedir. Ayrıca, Zend'i yorumlamanın sadece ruhban sınıfına ait bir iş olarak görüldüğü, Zend'i aslî halinden çıkarıp kendi isteğine göre yorumlayıp insanları sapkınlığa sevk eden kişilere ise Zendiğ denildiği bilgisini vermektedir. Bu bağlamda Alıcı, Zend ile Zendiğ ifadeleri arasındaki ilişkiye değinir. Zendiğ ibaresinin kökeni hakkında bilgiler vererek, bu kelimenin Avesta ilahiyatında dindışı anlamındaki sıfat olan "zanda" ifadesinden dönüşmüş olabileceğini, Mani ve Mazdek gibi önemli şahsiyetlerin de Sasani döneminde Zendiğ olarak itham edildiğini belirtmektedir (s. 196-202).

Yazar, Sâsânî teolojik yapısının Pehlevi Metinlerince somutlaştığını, Mithra ve Anahita gibi kadim geleneğin unsurlarının Zerdüşt Teolojisindeki Ahura Mazda, Spenta Mainyu, Vohu Manah ve Aşa gibi asli unsurları geride bıraktıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda her şeyin yaratıcısı Ahura Mazda'nın iyi olan her şeyin yaratıcısı Ohrmozd olarak dönüştüğünü ve kötü olan her şeyden uzak tutulduğunu, kötü olan her şey için de Ehrimen figürünün karşıt tanrı olarak konulduğunu dile getirmektedir (s. 205-220). Oluşturulan bu düalite için bir yaratılış öyküsü ve buna bağlı olarak dünyanın sonuna dair bir söylem geliştirilmiştir. Ancak nihai son için sınırlı ve sınırsız iki zaman geliştirilerek ezeli iki unsurdan Ehrimen için bir ömür tesis edilerek söz konusu düalitenin bir tarafının alt seviyede olduğu ve mutlak ezeli olmadığı vurgulanmıştır. Kaynaklarda söz konusu sınırlı zamanın on iki bin yıl olarak geçtiğini; ancak son dokuz bin yıllık süreçte Ohrmozd ve Ehrimen'in mücadele halinde olduğunu ve bu sürenin de üçer binlik sürelerle ayrıldığını ifade eden Alıcı, bu süre hakkında Pehlevi metinlerinden hareketle bilgiler vermektedir. İlk dönemin, yaratılış; ikinci dönemin, iyi

ve kötünün karıştığı dönem; üçüncü dönemin de iyi ve kötünün ayrıştığı kurtuluş dönemi olarak tanımlandığını ifade etmektedir.

Pehlevi edebiyatında, sınırsız zaman Zurvan konusunda başlangıçta zamanın var olduğu ve sınırlı zamanın da buradan kaynaklandığı ifade edilse de sınırsız zamanın ulûhiyeti konusunda farklı yaklaşımların varlığına dikkat çeken yazar, Zurvan ve onun mitolojik anlatısı hakkındaki çözümlerde Mecusi-Sasani geleneğinin zorlandığını söylemektedir. Pehlevi metinler, Zurvan'ı iki unsurun üstünde, tapılmaya layık bir ilah olarak görmekten çok; zaman kavramıyla ilişkili olarak aktarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Zurvan kavramının Avesta külliyatında "Zrvan Akarana(h)" ve sınırlı-sınırsız Zurvan şeklinde birkaç kez geçtiğini, Ahura Mazda'nın Zerdüş't'e kötülükle savaşı için Zurvan'a yakarmasını ve kurban sunmasını istediğini ve Zurvan'ın Yazatalar seviyesinde bir varlık olarak görüldüğünü belirten Alıcı, Yunan kaynaklarında bu kültün, Sâsânîler öncesine dayandığını, iyi ve kötünün sudur ettiği bir zaman olarak geçtiğini; ancak Avesta metinlerinde Zurvan'ın iki unsura kaynaklık etmediğini dile getirmektedir (s. 236-238). Zaman tasavvuru bağlamında Sâsânîler döneminde Zurvanist bir din algısının oluştuğunu belirten yazar, bu oluşum hakkında bilgiler sunmaktadır (s. 244-245).

Mecusilik dışındaki diğer geleneklerin kaynaklarında da Zurvan düşüncesinin mitolojik öykülenmesinin geçtiğini belirten Alıcı, bu mitin ilk defa Hıristiyan apolojistler/din savunucuları tarafından Mecusilerin yetersiz, tutarsız ve anlamsız bir teolojik yapıya sahip olduğunu göstermek için kullanıldığını belirtmektedir (s. 248). Bu mite Hıristiyan kaynakları dışında Mîlîl ve Nîhâl türündeki İslami kaynaklarda da atıfların yapıldığını söyleyen yazar, bu bağlamda Murtaza Razi ve Şehristani'nin eserlerinden örnekler vermektedir (s. 252-254).

Dördüncü bölümde yazar, Batı dünyasının Mecusilik ile tanışma sürecini 1700'lü yıllara dayandığını; yapılan çalışmalarda batılı araştırmacıların genel olarak Zerdüş'tü reformist, filozof ya da peygamber olarak; Mecusiliği ise düalist bir din olarak tanıttıklarını dile getirmektedir. Ancak batıların modern dönemde Mecusiliği monoteist bir din olarak tanıtmaya çabası içinde olduklarını; çünkü Gatha merkezli bir teoloji geliştirilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Modern dönemde Mecusiliğe dair monoteizm-düalizm tanımlaması çerçevesinde bir tartışmanın başladığını söyleyen Alıcı, bu konuda batılı araştırmacıların Mecusi tanrı algılarına değinmeye çalışmıştır (s.261-267).

Yazara göre monoteist tanrı algısını savunanlar, Zerdüşt'ü peygamber olarak görmekte; dolayısıyla düalist algının Mecusiliğe Zerdüşt sonrası şekillenen Avesta edebiyatı yoluyla girdiğini kabul etmektedirler. Düalist tanrı algısını savunanlar ise ikiz ruhlardan Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda ile bir saymakta, Ohrmozd ve Ehrimen (Angra Mainyu) şeklinde birbirine karşıt iki gücün varlığını, Ahura Mazda yanında Ehrimen'in de yaratma kabiliyetine sahip olduğunu kabul etmekte; dolayısıyla yaratma ve karşıt yaratma çerçevesinde gelişen kozmik savaş algısına dayanan teolojik bir düalitenin var olduğunu öne sürmektedirler (s. 267-282).

Modern dönemde batılı araştırmacıların yanı sıra Mecusiler arasında da monoteizm-düalizm tartışmasının olduğunu ifade eden Alıcı, Hindistan Parsileri ve İran Mecusileri üzerinden bu tartışmayı ele almaya çalışmaktadır. Monoteist görüşü savunan reformcu Parsiler, Gatha'yı merkeze alarak Gatha sonrasındaki dindışı gelişmeleri ayıklayarak Zerdüşt dönemindeki dini yapılanmaya ulaşmayı hedeflemektedirler. Bunlara göre Ahura Mazda yegâne tek tanrı ve Angra Mainyu ya da kötülük, ezeli bir varlık değil; insan zihninin ikili düşünme yetisinden kaynaklanan, insanın irade etmesiyle ortaya çıkan bir varlıktır. Bu görüşlerin birçok İranlı Mecusi tarafından da desteklendiğini belirten yazar, onların da Ahura Mazda'yı tek kabul ettikleri, kötülüğü de insan eylemlerine dayandırdıklarını söylemektedir. Yazar, XX. yüzyılın sonlarına doğru Parsiler arasında düalizme yönelmelerin olduğunu; ancak Ahura Mazda'nın mutlak üstünlüğünü de kabul ettiklerini belirtmektedir. Eserde düalist görüşü savunanların Spenta Mainyu'yu Ahura Mazda'nın isimlerinden biri olarak ve dolayısıyla Ahura Mazda ile Spenta Mainyu'nun aynı varlık olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Ayrıca kötülüğü kendine has bir unsur olarak kabul eden düalizm savunucuları, Angra Mainyu'nun varlığının Spenta Mainyu'dan bağımsız olarak var olduğunu, Angra Mainyu'nun hayat karşısında ölümü ve kendine tabi varlıklar yarattığını ve bu iki unsurun ezeli olduğunu kabul etmektedirler (s. 282-303).

Bölümün sonunda Mecusi geleneğinde tanrı algısının belirsizliğinin aksine Mecusi etiğinin açık ve anlaşılır bir düalizme sahip olduğunu belirten Alıcı, Mecusiliğin iyi-kötü savaşında insan figürünün iyi düşünce, iyi söz, iyi eylem üçlüsünü merkeze almasını öngören bir ahlaki öğretiyeye sahip olduğunu ifade ederek bu öğretiyi izah etmeye çalışmaktadır.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eser, Kadim İnan dinlerinden biri olan Mecusiliğin Tanrı anlayışındaki teolojik dönüşümü tarihsel süreç bağlamında

incelemeye çalışmaktadır. Yazar, bu değişimi açık ve anlaşılır bir şekilde ele almaya çalışırken hem batılı araştırmacıların hem de Mecusi araştırmacıların eserlerinden yararlanarak objektif değerlendirmelerde bulunmaya gayret etmiştir. Eser, Türkiye'de Mecusilik üzerine yapılmış akademik çalışmalar arasında önemli bir yere sahip olmakla birlikte Mecusilik hakkında muğlak olan bazı hususlara da açıklık getirmeye çalışmıştır. Eserde ayrıca Mecusilikle ilgili bazı konular hakkında tartışmaların varlığından söz edilerek araştırmacıların bu alana yönelmeleri de hedeflenmiştir. Bu bağlamda eser, Dinler Tarihi alanına önemli bir katkı sunmaktadır.



# Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd

Bekir Karlığa, Mahya Yayınları, İstanbul 2014, 332 s.

Sadi YILMAZ\*

Ortaçağ İslam düşünürleri arasında felsefe ve ilahiyat olmak üzere iki alanda kapsamlı ve tutarlı bir sistem ortaya koymuş olan düşünürlerin sayısının sınırlı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam düşünce tarihinde ortaya koyduğu özgün düşünce sistemi ile İbn Rüşd'ün bir dönüm noktası olduğu bilinmektedir. Zira filozof Aristoteles'in eserleri üzerine yazmış olduğu şerhler sayesinde Aristoteles felsefesinin aslına uygun şekilde anlaşılmasını sağladığı bilinmektedir. Bununla birlikte düşünce tarihinde önemli bir problem olan din-felsefe ilişkisi konusunda Aristoteles'in felsefesini aslına uygun olarak gün yüzüne çıkaran filozof, yeni paradigma sayesinde Aristoteles felsefesi ile İslam düşüncesi arasında bir uzlaşma sağlamıştır. Ayrıca tıp alanında Galen'in eserlerine yazdığı şerhler ile de özellikle Batı'da ilgi görmüştür. Bu çerçevede filozofun kurmuş olduğu bu yeni paradigmayı ve söz konusu paradigmanın farklı boyutlarıyla Batı'ya etkilerini konu alan Bekir Karlığa'nın *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd* adlı çalışmasını tanıtmayı uygun gördük. Eser önsöz, giriş, beş bölüm, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, (sadiyilmaz@bingol.edu.tr).

Önsözde yazar İbn Rüşd'ün farklı ilim dallarında yazdığı müstakil eserler ve onun Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhler hakkında kısa bilgi verir. Karlığa; Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhlerden dolayı Batı'da *Şârih* olarak şöhret kazanmış olan filozofun Arapça asıllarının yanı sıra Latince ve İbranice tercümelemleri günümüze ulaşmış olan şerhleri hakkında bilgi verir. Mantık, Metafizik ve Doğa bilimlerinden oluşan Aristoteles'in evren tasarımının Helenistik dönemde Eflatun felsefesinin etkisi ile ortaya çıkan Yeni Eflatuncu yorumla yeni bir paradigmaya dönüştüğüne işaret eden yazar, İbn Sînâ'nın söz konusu paradigmayı; Galen tıbbı ve Batlamyus astronomisini de ekleyerek İslam düşünce sistemi ile bütünleştirdiğini vurgular. Bunun sonucunda ise Yeni Eflatuncu yönü ağır basan mistik nitelikli bir evren tasarımının ortaya çıktığına değinir. Söz konusu paradigmanın Aristoteles felsefesinin temel tezleri ve Tevhid akidesi ile uyum içinde olmadığını belirten Karlığa; İbn Rüşd'ün bu iki noktayı dikkate alarak yeni ve daha yetkin bir paradigma ortaya koymaya çalıştığına dikkat çeker (s.10). Yazar İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerini filozofun felsefi sistemine sadık kalarak başarılı bir şekilde yorumlamasından ötürü Batı'nın İbn Rüşd'ün bu yönünden etkilenecek kendi Rönesans'ının yollarını açtığına işaret eder. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün İslam dünyasından daha çok Batı'yı etkilediğini ifade eder (s.11). Monografik çalışmaları konusunda İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd olmak üzere üç büyük İslam düşünürüne öncelik verdiğini belirten Karlığa, üçlemenin son eseri olan bu çalışmayı yayınlamaya öncelik verdiğini dile getirir.

Giriş bölümünde yazar ilk olarak İbn Rüşd'ün gerçekten Batı'yı aydınlatıp aydınlatmadığı konusunu irdeler. Bu bağlamda Karlığa, 19. Yüzyılın önemli doğu bilimcilerinden olan ve İbn Rüşd felsefesi üzerine doktora tezi hazırlamış Ernest Renan'ın filozofu; Aristoteles'i yenileyen ve Helenizm'in saf ışıklarıyla Avrupa'yı aydınlatan ilk ve tek Müslüman düşünür olarak gördüğüne dikkat çeker. Bu konuda yazar ayrıca Alain de Libera, M. R. Hayoun, C. E. Butterworth, Paul Kurtz, Etienne Gilson ve Remi Brague gibi batılı araştırmacıların görüşlerine yer verir. Daha sonra aydınlanmayı; 18.-19. yüzyıllarda Batı toplumlarında akılcı düşünceyi hayatın her alanında yaymaya çalışan, bireyin önyargılarından uzaklaşarak özgürleşmesini amaçlayan ve insanın kendi hayatını sadece kendisinin düzenleyebileceğini savunan düşünce akımı olarak tanımlayan Karlığa, aydınlanmacı düşünürlerin dini bir yana bırakarak sadece akıl vasıtasıyla doğru bilgilere ulaşabileceğini

savunduklarına işaret eder (s.17-18). Yazar aydınlanma düşüncesinin Descartes, Spinoza ve Locke olmak üzere üç filozofun görüşleri etrafında şekillendiğine değinerek bu süreçte Pierre Bayle, Leibnitz, Montesquieu, Voltaire, Rousseau ve Kant gibi daha birçok filozofun katkılarına yer vererek aydınlanmacıların birçoğunun Mason localarına mensup olduğuna dikkat çeker (s.21). Aydınlanmanın, İbn Rüşd'ün görüşlerinin Batı'daki yankıları sonucu ortaya çıkan İbn Rüşdçüler'in başlattığı büyük uyanış hareketinin etkisiyle 18. Yüzyılda ortaya çıktığını ifade eden yazar, İbn Rüşdçülere karşı büyük bir mücadele başlatan Büyük Albert ve onun öğrencisi Thomas Aquinas'ın görüşlerine de yer verir. Bu bağlamda başta İtalya ve Fransa olmak üzere bütün Avrupa'nın İbn Rüşdçülük akımının etkisinde kaldığına ifade eden Karlığa, Kilise'nin karşı çıkmasına rağmen bu etkinin yayılarak Rönesans ve Reform hareketlerine olan katkısına ayrıntılı şekilde yer verir (s.22). 18. Yüzyıl aydınlanmasının hazırlayıcıları olarak Kopernikus, Bruno, F. Bacon, Kepler, Galileo, Grotius, Descartes ve Hobbes gibi isimlere yer verir.

İbn Rüşdçülüğün felsefe dışında farklı alanlarda etkisini gösterdiğini belirten yazar, İbn Rüşdçülük karşıtlığının da felsefe dışında sanat olmak üzere farklı alanlarda ortaya çıktığını ifade eder (s.26). Bölümün devamında yazar, engizisyonun ağır baskılarına maruz kalmaları sonucunda İbn Rüşdçüler'in kimliklerini gizlemek zorunda kalarak kendilerini özgürlük taraftarları anlamına gelen "*Libertin*" olarak isimlendirmek durumunda kaldıklarına işaret eder. Başta 1619'da Toulus'da Vanini'nin trajik bir şekilde öldürülmesi olmak üzere zehirleme ve sürgüne gönderme şeklinde engizisyonun Libertinlere olan baskısı hakkında ayrıntılara yer verir (s.29). Karlığa giriş bölümünün sonunda İbn Rüşd'ün paradigmasını ele alır. Filozofun farklı alanlarda kaleme aldığı eserlerinde kendine özgü bir yöntem ile özgün düşüncelerini ortaya koyarak bu farklı yaklaşımı ile klasik İslam düşüncesinin son ve en büyük temsilcisi olmanın yanı sıra, Helenistik dönem ile Ortaçağ bilim ve düşüncesinin de önemli şahsiyetlerinden biri olduğunu belirtir. Yazar, filozofun eserlerinin temel amacının Ortaçağ'da hâkim olan toplu evren modelinin açıklamasına yönelik Eflatun ve Aristoteles'in zengin bilim ve felsefe mirası ile Batlamyus astronomisinin, Galen tıbbının anlaşılması, açıklanması ve yorumlanmasıyla birlikte özgün niteliklere sahip olan İslam bilim ve düşüncesinin söz konusu evrensel model ile entegre edilmesi olduğunu vurgular (s.31). Karlığa İbn Rüşd'ün ortaya koymuş olduğu düşünce sisteminin; başta Endülüs'te ortaya çıkan Reconquista felaketi ve

doğuda Moğol istilasından dolayı İslam dünyasında unutulduğunu ifade eder. Ayrıca filozofun düşünce sistemi hakkında genelde öznel olan entelektüel kaygıların da onun düşüncelerinin İslam dünyasında hak ettiği ilgiyi görmesine engel olduğunu ayrıntılı olarak ortaya koyar (s.36).

Birinci bölümde Karlığa, İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleri hakkında bilgi verir. 520/1226 yılında Kurtuba'da doğan filozofun, dönemin entellektüel modeline uygun olarak eğitim aldığına işaret ederek, Hâfız Ebu Muhammed İbn Rızk'tan Fıkıh, Ebu'l-Kâsım ibn Beşkuvâl'den Hadis ve Fıkıh Usulü, Ebu Cafer Harun et-Trucallî ve Ebu Mervân ibn Curryül'den tıp ve matematik öğrenimi gördüğüne yer verir. Ayrıca Ebu Mervân ibn Meserre, Ebubekir ibn Semhûn ve Ebu Cafer ibn Abdülaziz'in İbn Rüşd'ün ders okuduğu hocalar olduğuna işaret eden yazar; filozofun Ebu Cafer ile Mâzeralı Ebu Abdullah'tan icazet aldığını ifade eder (s.41). İbn Rüşd'ün 548/1153 yılında Merrakeş'e seyahati, 565/1169 yılında İbn Tufeyl tarafından Sultan Ebu Ya'kûb Yusuf ibn Abdülmü'min'e takdim edilmesi, aynı yıl İşbiliyye kadısı olması ve aynı tarihte hükümdarın isteği üzerine Aristoteles'in eserlerini şerh etmeye başlamasına değinir (s.43). 567/1171 yılında Kurtuba başkadısı olan filozofun bundan sonraki yıllarının telif bakımından yoğun geçtiğine ve 1182 yılında İbn Tufeyl'in yerine hükümdarın özel doktoru görevine getirildiğine işaret eden Karlığa, 580/1184 yılında hükümdar Ebu Yakub Yusuf'un vefatı sonrası yerine geçen oğlunun döneminde de filozofun saraydaki görevine devam ettiğini ifade eder. Fakat çoğunluğu fakihlerden olan din adamlarının İbn Rüşd aleyhindeki şikâyet ve tutumlarının 591/1195 yılında saraya ulaşması sonucunda filozofun trajik bir şekilde birçok bilginle birlikte Kurtuba'ya 73 km mesafedeki Yahudi yerleşim yeri olan Elîsâne/Lucane'de zorunlu ikamete tabi tutulduğuna dikkat çeker. Daha sonra İbn Rüşd'ün sürgün sebepleri hakkında ayrıntılı bilgiye yer veren yazar, Halife el-Mansur tarafından filozofun itibarının iade edilmesinden kısa süre sonra 595/1198 Merrakeş'te vefat ettiğini belirtir.

Yazar bu bölümün ikinci kısmında filozofun eserleri hakkında bilgi verir. Klasik kaynaklar olarak I-Escorial Kütüphanesi Derenbourg kataloğunda 888 numara ile kayıtlı mecmuada *Bernamecu'l-Fakih İbn Rüşd* başlıklı listede filozofun 78 eserine yer verildiği ve bu mecmuanın Ernest Renan tarafından neşredildiği; II- *Bernamecu'l-Fakih İbn Rüşd* listesinde yer alan eserlerin neredeyse bütünü İbn Abdülmelik'in *ez-Zeylu ve't-Tekmile* adlı eserinde yer aldığı; III- İbn Ebî Useybia'nın *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakati'l-Etîbbâ* adlı

eserinde filozofun 47 eserinin adına yer verildiği ifade edilir (s.49). Daha sonra modern dönemde İbn Rüşd'ün eserleri üzerine Maurice Bouyges, P. Manuel Alonso, G. C. Anawati, Salvador Gomez Nogales ve Cemaleddin el-Alev'i'nin çalışmaları hakkında bilgi verir. Renan'ın *Averroes et l'Averrisme* adlı çalışmasından itibaren filozofun Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerin Büyük şerhler (et-Tefsir), Orta şerh (et-Telhîs) ve Küçük şerhler (el-Cevâmî') olmak üzere üç bölüm halinde incelemenin adet olmasına rağmen gerçekte İbn Rüşd'ün Aristoteles'in her eseri için üç çeşit şerh yazmadığına vurgu yaparak. Onun şerh yöntemi ve günümüze ulaşan şerhleri hakkında ayrıntılı bilgilere değinir.

Karlığa bu bölümün sonunda İbn Rüşd'ün eserlerini Fıkah, Din-Felsefe ilişkisi, Mantık, Tabiat bilimleri (Fizik), Metafizik, Astronomi, Tıp, Politika, Ahlak ve İbn Rüşd'e izafe edilen eserler olmak üzere on başlık altında inceleyerek eserler hakkında oldukça geniş çaplı bir envanter ortaya koyar. Yazar ulaşabildiği kadarıyla her bir eserin yazım tarihi, yazma nüshalarının bulunduğu kütüphane kayıtları, eserlerin ortaçağda Latince ve İbranice tercümelerinin günümüze ulaşan yazma nüshaları, modern dönemde eserlerin farklı neşirleri, farklı dillerde yapılan tercümelemleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgilere yer verir. Bölümün sonunda Karlığa, Mantık alanında farklı şerhleriyle birlikte 46, tıp alanında 23, Doğa bilimleri alanında 22, Metafizik alanında 15, Dinî ilimleri alanında 10, Astronomi alanında 5, Politika ve Ahlak alanlarında birer olmak üzere İbn Rüşd'ün toplam 125 eser kaleme aldığını tespit ettiğini belirtir (s.83). Filozofun eserleri hakkında çıkarmış olduğu envanter yönüyle yazarın İbn Rüşd eserleri hakkında Türk araştırmacılar için bir el kitabı sayılabilecek nitelikte bir eser ortaya koyduğunu ifade etmenin abartı olmayacağı söylenebilir.

İbn Rüşd'ün Felsefesi başlıklı ikinci bölümde ise yazar, İbn Rüşd'ün kendi eserleri ve klasik İslam düşüncesinin kaynaklarına dayanarak ana hatlarıyla filozofun düşünce sistemini Mantık ve Metodoloji, Din-Felsefe ilişkisi, Bilgi teorisi, Psikoloji, Metafizik, Kozmoloji, Tanrı anlayışı, Hukuk felsefesi, Astronomi, Tıp, Ahlak ve Siyaset felsefesi olmak üzere 11 başlık altında ortaya koymaya çalışır.

Yazar, mantık konusunda dil-düşünce ayırımına önem veren İbn Rüşd'ün dili yerel; düşüncüyü ise evrensel olarak gördüğünü belirtir. Lafız ve onun ifade ettiği anlam arasındaki ilişki konusunda tanım ve ifadelerden çok semboller kullanmanın daha doğru olması yanında öğretim yönünden de daha

kolay olacağı düşüncesinde olduğuna değinir. Bu düşüncesiyle filozofun sembolik mantığın habercisi gibi olduğuna işaret eden Karlığa, filozofun mantık alanında en çok ilgilendiğini konunun kıyas olduğunu vurgular (s.87). Metodolojinin ise neredeyse filozofun bütün eserlerinin konusunu teşkil ettiğine değinen yazar, Aristoteles'in eserlerini şerh ederken takip ettiği metodun İbn Rüşd'ün metodolojisinin en özgün yönünü oluşturduğuna dikkat çeker. İlk olarak Aristoteles'in görüşlerini ve söz konusu görüşlerin dayandığı ilkeleri tespit etmeye çalışan İbn Rüşd'ün daha sonra tespit ettiği ilkeler doğrultusunda Aristoteles'in düşüncelerini açıklayıp yorumladığını vurgular. Filozofun metodunda tevil yönteminin ana iskeleti oluşturduğuna değinen yazar, onun görülen âlem ve görülmeyen âlem arasında yaptığı ayırmadan hareketle her iki âlemi incelemek için farklı usuller ortaya koyduğu gibi filozofun akıl ve vahiy ayırımında da benzer bir yol takip ettiğini dile getirir. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre aklın burhan yöntemini kullanmasına karşın; vahyin akıl yürütme/burhan, diyalektik/cedel ve retorik/hitabet olmak üzere üç yöntemi birlikte kullandığı belirtir. Yazar bu bağlamda İbn Rüşd'e göre kesin bilginin akıl yürütmeye/burhana dayandığına işaret edilir. Karlığa, filozofa göre zan ifade eden diyalektik/cedel bilgi ile hayali bilgi düzeyinde olan retorik/hatabî bilginin akıl yürütme/burhan düzeyindeki bilgiye dönüştürülmesi için *tevil* yapmanın gerektiğini ifade eder.

Bilindiği üzere Ortaçağda tek tanrılı dinlerin üçü için de temel bir problem olan Din-Felsefe ilişkisi İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir. Filozof Aristoteles'in eserlerine yazdığı küçük şerhlerde bu konuya değinse de genel olarak Gazzâlî'nin *et-Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine yazdığı reddiye, *el-Keşfan Menâhici'l-edille*, *Faslu'l-Makâl* ve *ed-Damîme* adlı eserlerinde konuyu bütün yönleriyle irdeler (s.91). Karlığa; Mutezile ve Eş'arî düşünce ile birlikte İslam Meşşâî filozoflarından Kindî ve Fârâbî'nin konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra İbn Rüşd'ün görüşlerini ortaya koyar. İbn Rüşd'ün Aristoteles mantığının temel kavramlarından yola çıkarak bilgi edinme yollarını tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayırdığına işaret eden yazar, bunların ayrıntılarına yer verir. Din-Felsefe ilişkisi bağlamında ise tasdikin üç yolu olan aklî/burhan yöntem, diyalektik/cedelî yöntem ve retorik/hitabî yöntemlerin hepsinin birlikte İslam dini tarafından benimsendiğini savunan İbn Rüşd; vahyin bir zahiri bir de tevil edilmesi gereken anlamı olduğu görüşündedir. Karlığa, filozofun din-felsefe arasında bir uzlaşmayı sağlamayı amaçlandığını ifade ederek filozofun tevil için ortaya koyduğu şartların

ayrıntlarına yer verir. Bu konunun sonunda ise “İbn Rüşd bir rasyonalist miydi” sorusuna dair Ernest Renan, Asin Palacios, Leon Gauthier ve Manuel Alonso’nun vardıkları sonuçlara yer verir (s.98). Daha sonra filozofun bilgi teorisine geçen yazar, onun bilgi teorisinin temelini *ittisal* anlayışının teşkil ettiğini vurgular. Aristotelesçi bilgi teorisinin İbn Rüşd tarafından bütünüyle benimsendiğine işaret eden yazar, onun bilgi problemine eklediği en önemli hususun maddeye ait olan heyûlanî aklın bilfiil akıl haline nasıl dönüştüğü olduğunu belirtir. Yazar, konuyla ilgili İskender Afrodisî, Themistius, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ’nın görüşlerine yer verdikten sonra İbn Rüşd’ün görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koyar. Yazar bilgi problemini filozofun ve farklı mezheplerin Tanrı’nın bilgisi konusundaki düşünceleriyle bitirir (s.103). İbn Rüşd’ün *psikolojisi* konusundaki görüşlerinin ise bilgi teorisine iç içe olduğunu ifade eden yazar, onun Aristoteles ve diğer filozoflar gibi nefsi “tabiî organik cismin ilk yetkinliği” olarak kabul ettiğine işaret eder. İbn Rüşd’ün Ortaçağda çok tartışılan akılların birliği görüşünün bir muğlaklıktan kaynaklandığına dikkat çeken yazar, onun “sudur nazariyesi” ve “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesini reddettiğini vurgular. Filozofun nefsin yetileriyle ilgili görüşlerini ayrıntılı şekilde ortaya koyarak konuya son verir (s.111).

Karlığa, filozofun metafiziği varlığı mutlak olarak inceleyen teorik ve tümel bir ilim olarak gördüğüne; bu bilimin amacını da sadece bilgi olarak belirttiğini dile getirir. İbn Rüşd’e göre metafiziğin konusu ise maddesel olmayıp belirli bir durumu ve niteliği bulunmayan, mutlak anlamda var olanlardır. Yazar, filozofa göre metafiziğin doğa bilimlerinde ortaya konulan bütün varlık türlerini, ilk sebebe varana kadar bütün sebepleri ve töz/cevher ile ilgili bütün konuları inceleyip araştırdığına değinir. İbn Rüşd’e göre her ne kadar fizik ve metafizik aynı konuları incelemekte iseler de ikisi de bakış açıları ve amaçları itibarıyla bir birinden farklıdır (s.112). Yazar, metafiziğin temel kavramları ve konuları hakkında filozofun görüşlerine kısaca değinerek konuya son verir.

Kozmoloji konusunda ise İbn Rüşd’ün; Tanrı gibi âlem ve zamanı kadim kabul eden Aristoteles’in görüşlerini benimsemediğini ifade eden Karlığa; filozofun bununla beraber âlemin zaman bakımından kadim ancak illet bakımından hâdis olduğunu savunduğuna yer verir. Bu bağlamda yazar kadim, hadis, icad, halk, tekvin kavramları konusunda Kuran’da geçen bilgiler, Eşarîlerin yorumları ve İbn Rüşd’ün yaklaşımına yer verir. Yazar, filozoflara göre âlemin kadim olmasını kabul etmenin, yaratılmış ve sonra-



dan meydana getirilmiş olmasını reddetmeyi gerektirmediğine işaret eder (s.121). Tanrı anlayışı konusunda; Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri olmak üzere dört ana başlık altında görüşlerini ortaya koyan İbn Rüşd'ün konuyu *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, *Faslu'l-Makâl* ve *Tehafütü't-Tehâfüt* adlı eserlerinde incelediğini ifade eder. Karlığa bu konuda özellikle filozofun görüşleriyle birlikte Eş'arîler'in görüşlerine de ayrıntılı şekilde yer vererek yer yer İbn Rüşd'ün onlara yönelik ortaya koyduğu eleştirilere değinir. Daha sonra İbn Rüşd'ün hukuk felsefesi konusundaki düşüncelerine geçen yazar, onun fıkıh alanında yazdığı telif ve şerh eserler hakkında bilgi verir. Özellikle dört mezhebin görüşlerini karşılaştırmalı olarak konu edinen *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserde akılcı bir yöntem takip eden filozofun, yer yer kendi mezhebi dışındaki görüşleri tercih ettiğini belirten yazar; eserde dört mezhep dışında görüşlerine yer verilen önemli fakihlerin isimlerini de zikreder (s.129).

Ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi alanlarında müstakil bir eser yazmayan İbn Rüşd'ün, Platon'un *Cumhuriyet* adlı eseri ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik ve Hitâbet* adlı eserlerine yazdığı şerhlerle ahlak ve siyaset konusundaki görüşlerini ortaya koyduğunu belirten yazar, insani yetkinliklerin filozofa göre teorik erdemler, ahlaki erdemler, sanatlar ve iradi eylemler olmak üzere dörde ayrıldığını işaret eder. Bu bağlamda teorik erdemlerin gerçekleşmesi için diğer erdemleri birer araç olarak gören filozofun, insanı medeni bir varlık olarak görmesinden dolayı erdemlerin ancak bireyin toplumla dayanışma içinde olmasıyla gerçekleşebileceğini vurgular. Aristoteles'ten itibaren klasik bir nitelik kazanan "altın orta" teorisine göre iffet, cesaret, hikmet ve adaletten oluşan erdemlerin orta noktasında adalet yer alır. Filozofa göre insan nefsinin eylemleri akıl, öfke ve istek güçlerinin bileşimiyle meydana geldiği gibi devletin de dayandığı üç güç söz konusudur. Bunlar yöneticiler, askerler ve zanaatkârlardır. İbn Rüşd'e göre erdemlerin kentin bölümlerine nisbetinin, nefsin güçlerinin nefse olan nisbeti gibi olduğuna değinen Karlığa; filozofun insan ruhu ve devlet arasında bir paralellik kurduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda nasıl ki bireyin erdemli olması için nefsin diğer yetilerinin teorik hikmetin kontrolü altına girmesi gerekiyorsa aynı şekilde ideal bir devletin de hikmete dayanması gerekir (s.132). İbn Rüşd'ün bir devletin hukukçulara ve doktorlara fazla ihtiyaç duymasını sistemin bozulmasının göstergesi saydığını belirten Karlığa, insan olmak bakımından kadın ve erkeği eşit saydığına ancak yetenekler bakımından farklı oldukları kana-



tini taşıdığına değinir. Filozofun kadın konusundaki görüşlerine ayrıntılı şekilde yer veren yazar daha sonra onun Platon'un *Cumhuriyet* adlı eserine yazdığı şerh bağlamında monarşi, timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık konusundaki görüşlerine yer verir.

Astronomi alanında ise İbn Rüşd'ün 548/1354 yılında Marrakeş'te astronomik gözlemler yaptığına yer veren Karlığa; onun güneşin üzerinde bazı lekeler tespit ettiğine ve dünyanın yuvarlak olduğu konusundaki deliline yer verir. İbn Rüşd öncesinde astronomi alanında iki farklı metodun var olduğuna dikkat çeken yazar; bunlardan ilkinin gök cisimlerinin yapısı, boyutu, bir biriyle ilişkileri ve bunların nedenleri üzerinde duran Aristoteles'in metodu olduğunu; ikincisinin ise astronomik olayları matematiksel olaylar gibi ele alıp inceleyen, aritmetik ve geometrik varsayımlara dayanan Batlamyus'un metodu olduğunu ifade eder. Karlığa, astronomi alanında İbn Rüşd'ün Aristoteles'i takip ettiğini, Batlamyus öncesi astronominin incelemesinin gerekliliğini vurguladığını ortaya koyar. İspanyol bilim tarihçisi Juan Vernet'e göre, filozofun Aristoteles'in *Gök ve Yeryüzü* adlı eserine yazdığı şerhin Latince çevirisiyle birlikte bilimsel alanda yeni bir reform gerçekleşmiştir. Yazar, Copernic'in yaşamı boyunca İbn Rüşd'ü bilgin ve filozoflarla yakın ilişki içinde olduğuna dikkat çekerek; onun Batlamyus teorisine karşı çıkıp güneş merkezli bir sistem ortaya koymasında İbn Rüşd'ün ilgili şerhinin çevirilerinin etkili olduğunu dile getirir (s.137).

İkinci bölümün son konusu olan tıp alanında ise İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde önemli bir tıp bilgini olduğunu belirten yazar, onun felsefe alanında Aristoteles'in eserlerini şerh ederken takip ettiği yöntemi tıp alanında Galen'in eserlerini şerh ederken de takip ederek aslına uygun bir Aristoteles ve Galen profili ortaya çıkardığına böylece felsefe ve tıp alanlarındaki düşüncelerini bu profiller üzerinden inşa ettiğine yer verir. Filozofa göre tıbbın amacının hastaları iyileştirmek değil, yapılması gerekenleri zamanında yapmak olduğuna; ayrıca astroloji, fal, büyü ve her çeşit olağandışı şifa arama yöntemlerine karşı çıktığını belirtir. İbn Rüşd'ün tıp alanında yazdığı şerh olan *el-Külliyât* adlı şerhinde genellikle Galen'in görüşlerine bağlı kaldığına değinen yazar, Rodriguez Molero'ya göre *el-Külliyât*'ın Rönesans döneminde yazılmış tıp kitaplarının niteliğine sahip olduğunu ve bu yönüyle Galen'in kitaplarından çok Vesale'nin kitaplarına benzediğini ifade eder.

İbn Rüşd'ün Etkileri başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazar İbn Rüşd'ün İslam dünyasındaki ve Batı dünyasındaki etkilerini ele alır. Filozofun En-

dülüs ve Mağrib'te yeterli ilgi görmediğini belirten Karlığa; ondan söz eden kaynakların ya filozofu savunmak ya da onun düşüncelerini paylaşmadıklarını belirtmek amacıyla olduklarına yer verir. İbn Rüşd'ün Doğu İslam dünyasındaki etkileri hakkında 13. yüzyılda filozofun hayatı ve eserleri hakkında en kapsamlı bilgileri ortaya koyan İbn Ebî Usaybia'nın objektif tespitleri dışında kaynaklarda İbn Rüşd'ün adından pek bahsedilmediğine işaret eder. Yazar, 14. yüzyılda Meşşâî felsefe, Eş'arî kelamı ve Şîî düşünceye yönelik kapsamlı eleştiriler ortaya koyan İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'ün felsefe ve din konularındaki görüşlerine yönelik eleştirileri hakkında genel bilgilere yer verir (s.148). Bu bağlamda İslam dünyasında İbn Teymiyye ve Batı dünyasında Thomas Aquinas olmak üzere İbn Rüşd'e yönelik eleştiriler ortaya koyan düşünürlerin önemli ölçüde ondan etkilendiklerine dikkat çeker. İbn Teymiyye'den sonra İslam dünyasında yaygın bir İbn Rüşd literatürünün ortaya çıkmadığına değinen yazar; Osmanlı devletinde II. Mehmet döneminde akıl-nakil tartışmasının yeniden gündeme gelmesi *Et-Tehâfüt* eseri bağlamında İbn Rüşd'ün düşüncelerinin sınırlı da olsa araştırma konusu edildiğini ifade eder. Bununla birlikte İran ve Maverâünnehir bölgesinde İbn Rüşd'ün eserlerinin bilindiğine veya okunduğuna dair herhangi bir bilginin bulunmadığını dile getirir. Filozofun düşüncelerinin İslam dünyasında 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sınırlı bir aydın kesimin ilgi odağı olduğuna dikkat çeken yazar; Farah Antûn'un Ernest Renan'ın İbn Rüşd ile ilgili eserini özetleyerek filozofun hayatı, eserleri ve düşünce sistemi hakkında sübjektif, rasyonalist ve pozitivist bir yaklaşımla *el-Câmia* dergisinde makaleler yayınladığına işaret eder. Farah Antûn'un bu makalelerine eleştiri olarak Muhammed Abduh'un da *el-Menâr* dergisinde makaleler yayınladığını ifade eden Karlığa; Antûn ve Abduh arasındaki polemikğin ayrıntılarına değinir. Cemaleddîn Afganî'nin İbn Rüşd'ün görüşlerini hareket noktası olarak aldığına dikkat çeken yazar, İbn Rüşd'ün günümüz Arap dünyasındaki etkileri bağlamında ise Muhammed Ammare, Hasan Hanefi, Tayyib Tizinî, M. Âbid el-Câbrî, Zeki Necib Mahmûd, M. Âtîf Irakî gibi aydınların isimlerine yer verir (s.156).

İbn Rüşd'ün Batı dünyasındaki etkileri konusunda filozofun vefatından 20-25 yıl gibi kısa bir süre sonra eserlerinin tercüme edilerek Batı dünyasına intikal ettiğine dikkat çeken Karlığa, tercümelerden birkaç yıl sonra da başta Paris ve Londra olmak üzere dönemin önemli kültür merkezlerindeki eğitim kurumlarında tartışıldığına yer verir. Filozofun eserlerinin biri

Arapçadan yerel diller vasıtasıyla Latinceye oradan da İbraniceye; diğeri Arapçadan İbraniceye ve İbraniceden de Latinceye olmak üzere farklı iki yol takip edilerek tercüme edildiğini belirtir. Yazar ilk tercümelemler hakkında bilgi verdikten sonra 13. yüzyılın ikinci yarısında Batı'da bir düşünce hareketi olarak ortaya çıkan Latin İbn Rüşdçülüğü hakkında genel bilgiler ortaya koymakla birlikte başta Siger de Brabant olmak üzere bu düşünce hareketi içinde yer alan birçok düşünür hakkında bilgi verir (s.161). Daha sonra 14. Yüzyılda Bologna Üniversitesi çevresinde toplanan Bolognalı İbn Rüşdçüler ve 15-16. yüzyılda Padova Üniversitesi çevresinde en yaygın fikir akımı olan Padovaalı İbn Rüşdçülere dair bilgilere değinir.

Temel tezlerinin bir bölümü İbn Rüşd'ün görüşlerinden farklı olan Latin İbn Rüşdçülerinin temel görüşlerine yer veren Karlığa; 13. yüzyıldan itibaren Skolastik düşünürler ve Katolik kilisesi tarafından Latin İbn Rüşdçülüğüne karşı ortaya çıkan tepkileri ele alır. Bu bağlamda Latin İbn Rüşdçülüğü ile mücadele eden Büyük Albert ve onun öğrencisi Thomas Aquinas'ın görüşlerine ayrıntılı olarak yer veren yazar, Bonaventure, Robert Kilbwerdby, Duns Scot, Gilles de Rome ve Raimond Lulle gibi düşünürlerin de görüşlerine değinir (s.170-180). Yazar söz konusu mücadele bağlamında 1210 yılında Katolik kilisesinin Paris Üniversitesi'nde Aristo'nun kitaplarının ve düşüncelerinin okutulmasının yasaklanması ve bu yasağın aynı yılda Paris'te toplanan konsil tarafından onaylanmasıyla başlayan Latin İbn Rüşdçülüğünün yasaklanması süreci hakkında ayrıntılı bilgiler ortaya koyar. Daha sonra Yahudi İbn Rüşdçülüğünün ortaya çıkışı ve bu düşünce hareketinin önemli isimlerinde olan İsaac Albalag, Moise de Narbonne, Levi Ben Gershom, Jacob ben Abba Mari ve Moise ibn Tibbon'un konuyla ilgili düşünceleri, eserleri ve çevirileri hakkında bilgi verir (s.184).

Üçüncü bölümün en kapsamlı konusu olarak Ernest Renan'ın İbn Rüşd, İslam ve bilim hakkındaki düşüncelerini ele alan Karlığa, Renan'ın dinî ruhbanlıktan laik ruhbanlığa geçiş süreci, kutsal metin kritiği ve din karşıtı bilimsel tavrı konularındaki fikirlerine yer verir. Renan'ın bilimi bir din olarak görmesi, Doğu'ya karşı önyargısı, modern doğuyu bir kadavra olarak görmesi, İslam'ın hiçbir dönemde rasyonel düşünce üretmemesi gibi temel düşüncelerine yer veren yazar, onun Yunan, Yahudi ve Roma tarihlerinin birleşmesiyle medeniyet tarihinin ortaya çıktığını savunduğuna dikkat çeker (s.196). İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük konusunda doktora tezi hazırlamış olan Renan'ın Arap ve Samiler hakkındaki olumlu-olumsuz düşüncelerini

bir arada ortaya koyan Karlığa, onun Büyük Albert'i her şeyi ile İbn Sînâ'ya ve Thomas Aquinas'ı ise filozof olarak her şeyi ile İbn Rüşd'e borçlu olarak gördüğünü vurgular (s.199). Daha sonra Renan'ın katı din karşıtı tavrı bağlamında İslam'ı akla karşı bir din olarak gördüğü ve İslam düşüncesinin etkisinin de sınırlı kaldığını savunduğuna işaret eden yazar, İslam dünyasında felsefi düşüncenin İbn Rüşd ile son bulduğu şeklindeki yanılığın Renan'dan itibaren birçok Batılı araştırmacı tarafından benimsendiğini ifade eder (s.201). Bu konunun sonunda Renan'ın din ve bilim konusundaki görüşlerine ayrıntılı bir şekilde değinerek onun bu konuda İslam'a yönelik eleştirilerine yer verir. Daha sonra Karlığa, başta *Aziz Thomas'ın Zaferi* olmak üzere Rönesans döneminde Avrupa'da farklı sanatçılar tarafından yapılan İbn Rüşd portreleri hakkında oldukça doyurucu bilgi sunar. Rönesans döneminde Avrupa'da gerçekleştirilen İbn Rüşd'ün eserlerinin Latince ve İbranice tercümelerinin baskılarına dair bilgilerle bölümü bitirir. Yazar bu bölümde hakkında bilgi sunduğu söz konusu portreler ve eserlerin baskıları hakkında da beşinci bölümde görsel malzeme sunar.

Dördüncü bölümde Karlığa, İbn Rüşd'ün Literatürü ve Kronolojisine yer verir. Filozofun eserlerinin toplu neşri projeleri konusunda farklı projeler yapılmış olmasına rağmen henüz bunların tam olarak gerçekleştirilmediğini ifade eden yazar, konuyla ilgili projeler arasında ilk olarak Harvard Üniversitesinden Prof. Dr. Harry Austray Wolfson'un üyesi olduğu Mediaeval Academy of America için 1931 de hazırlamış olduğu proje hakkında bilgilere yer verir. Daha sonra Arap Birliği ve Uluslararası Akademiler Birliği'nin desteği ile İbn Rüşd'ün eserlerinin Arapça orijinallerinin neşri konusunda Mahmud Kasım ve Salvador Gomez Nogales'in ortaklaşa hazırladıkları projeye değinen yazar, American Research Center tarafından Charles Butterworth başkanlığında İbn Rüşd'ün mantık külliyatının toplu neşrini amaçlayan proje hakkında bilgi verir. Son olarak İbn Rüşd'ün ölümünün 800. Yılı münasebetiyle Muhammed Âbid el-Câbirî'nin İbn Rüşd'ün özgün eserlerinin Arapça metinlerinin yeniden neşri amacıyla hazırlamış olduğu proje hakkında bilgi veren yazar, bu proje kapsamında yayınlanmış olan eserlerin isimlerine yer verir (s.240). Karlığa, 1976 ile 1999 yılları arasında İbn Rüşd ile ilgili yapılmış 9 bilimsel toplantı hakkında bilgi verir. Yazar bu bölümün büyük kısmını ise İbn Rüşd ile ilgili literatüre ayırır. Bu bağlamda Klasik İslam kaynakları, Modern Batı dilleri, Modern İslam araştırmaları ve ansiklopedik yayınlarda İbn Rüşd ile ilgili çalışmalar hakkında oldukça

ayrıntılı bilgilere değinen Karlığa, İbn Rüşd'ün eserleri ile ilgili biyografik yayınlar ve İbn Rüşd düşüncesinin değişik bölümleri ile ilgili yayınlar hakkındaki ayrıntılı bilgilere yer verir (s.250). İbn Rüşd'ün eserleri arasında yazılış tarihi bilinenler ve tahmin edilenlere dayanarak hazırlanmış olan İbn Rüşd kronolojisi ile bölüme son verir.

Eserin beşinci bölümünü eklerden oluşturan Karlığa, bu bölümde sadece görsel malzemeye yer verir. Yazar sırasıyla İbn Rüşd'ün eserlerinin Arapça yazmaları, Latince ve İbranice tercümelerinin yazmaları, İbranice ve Latince tercümelerinin baskıları ve Rönesans döneminde ve daha sonra Avrupa'da yapılan veya basılan İbn Rüşd portrelerine yer verir. Sadece bu bölümde sunulan görsel malzeme düşünüldüğünde bile İbn Rüşd'ün Batı'ya etkisinin boyutları hakkında olumlu bir kanaate varmanın hiç de zor olmayacağını düşünüyoruz. Farklı dillerde yazılmış olan zengin kaynakça ve dizin ile eser son bulmaktadır.

Ülkemizde başta felsefe ve ilahiyat olmak üzere İbn Rüşd'ün farklı alanlardaki görüşlerini konu edinen birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte; filozofun düşüncelerinin hak ettiği düzeyde niteliğe ve niceliğe sahip araştırmalara konu edilmeyi beklediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Karlığa'nın büyük bir çaba ve titizlikle kaleme aldığı bu eserin bir dönüm noktası olacağı kanaatindeyiz. Zira yazar büyük bir çaba ve titizlikle filozofun eserleri ve felsefesi hakkında oldukça kapsamlı bilgi sunmaktadır. Yazarın ilahiyat, felsefe, sanat ve tıp gibi farklı bilim dallarında İbn Rüşd'ün Batı'ya etkisini ana hatlarıyla ortaya koymanın yanında; sınırlı da olsa İslam dünyasındaki etkilerini konu edinmesi çalışmanın niteliği bağlamında büyük bir önem taşımaktadır. Bu bakımdan eserin *İbn Rüşd'ün Batı'ya etkileri* konusunda ve *İbn Rüşd literatürü* hakkında ülkemizde yapılmış en kapsamlı çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Filozofun düşüncelerinin hak ettiği değeri ülkemizde görmesi umuduyla; Karlığa'nın bu eserinin ülkemizde bundan sonra İbn Rüşd üzerine araştırma yapacak olan araştırmacılar için de başta gelen bir referans çalışma olacağına inanıyoruz.



# İlk Müslüman

Lesley Hazleton'ın, (çev. C. Erdal Bodur ), Kitabix  
Yayıncılık, İstanbul 2016, 376 s.

Hasan ÇİFTÇİ\*

Hayatları araştırılmaya değer sayısız âlim, kral, aziz vb. kişiler olmasına rağmen, Hz. Peygamber kadar hayatı araştırılan ikinci bir kimse yoktur. O, gerek Müslüman araştırmacılar gerekse oryantalistler tarafından her geçen gün araştırılıp-tetkik edilmeye çalışılmaktadır. Hayatının bu derece araştırılıp yazılması şüphesiz Allah'ın kelâmına muhatap olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Diğer önemli bir etken ise yaşadığı muhitin sosyal, siyasi ve coğrafi şartlarının zorluğu içerisinde İlahî hitabın gerektirdiği mücadeleyi hâmisiz bir şekilde taviz vermeden tek başına sürdürüp büyük bir başarı elde etmiş olmasıdır.

Hz. Peygamber hakkında araştırma yapan oryantalistlerden birisi de "The First Muslim" yani "İlk Müslüman" adıyla kaleme alınan eserin sahibi Lesley Hazleton'dır. Eseri, Hz. Peygamber hakkında yazılmış olan diğer biyografi eserlerinden ayıran en temel özelliği kendisini agnostik ve tarafsız olarak ifade eden batılı bir yazarın kaleminden çıkmış olmasıdır.

\* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, (hasanciftci6312@gmail.com).

Kitabın beslendiği iki ana kaynak vardır. Bunlar “*İbn İshak ve Taberî*”dir. Hz. Peygamber’in sîreti hakkında tarih kitapları içinde adı geçen kaynaklar, en çok başvurulan ana kaynaklardan ikisidir. Oryantalistler, İslam düşünce tarihinin kaynak eserlerini kendi dillerine kazandırdıklarından dolayı birinci el kaynaklardan araştırma yapmak isteyen bir kimse için oldukça fazla malzeme içermektedir. Hazleton da bu durumdan istifade ederek “*İbn İshak ve Taberî*”yi tetkik edip böyle bir eseri meydana getirmiştir.

Eser; Giriş niteliğinde “*İlk Müslüman*” kitabı üzerine birkaç kısa değerlendirme, üç ana bölüm, notlar, epigrafi listesi, alıntılar ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Birinci bölüm, *Yetim* ana başlığı adı altında genel olarak Hz. Peygamber’in doğumundan ilk vahyin nüzûlüne kadar hayatını ele alıyor. Mekke dönemi bağlamında Peygamber, doğmadan önce babasını, altı yaşında annesini ve sekiz yaşında da son hâmisini dedesini kaybetmiştir. Yetim ve yapayalnız bir insan olduğu, çocukluğu bedevilerin arasında geçtiğinden dolayı kent yaşamına da yabancı oluşu ifade ediliyor. Küçük yaşında elinden gelen tek şey deve çobanlığı ve kılavuzluktur. Yıllarca kervanların iş bilen kimsesiz çocuğu olarak bilinen Hz. Peygamber’in alın teriyle bir hayat kurduğu ve emeğiyle kendisine saygınlık kazandırdığı ifade edilmektedir.

Bu bölümde, Hz. Peygamber hakkında yazılan diğer biyografilerden farklı olarak dikkat çeken birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan *biri*: Hz. Peygamber’in, amcası Ebu Talip ile birlikte yirmili yaşlarda ticaretle uğraşırken amcasının kızı “*Fâhite*” ile evlenmek istemesidir. ‘Ebu Talip, yeğeninin bu isteğini fakir ve kimsesiz oluşundan dolayı kabul etmeyip reddetmiş kızını, ilerleyen zamanda asil ve aristokrat bir kimseyle evlendirmiştir.<sup>1</sup> Burada sanki Ebu Talip’in, Peygamber’i sevmediği ona kötü gözle baktığı ve hep öteki biriymiş gibi davrandığı tasvir edilmektedir. Bu bölümdeki ifadelerin diğer biyografilerde genel olarak geçen: Ebu Talip’in onu çok sevdiğini, vefat edinceye kadar yeğenini kendisine düşman olan akrabalarına karşı koruyup kolladığını ve onu daima kendi himayesi altına aldığı bilgisiyle çeliştiği görülmektedir.

*Diğer* bir husus ise Hz. Hatice’nin evliliğinde kimden istendiği konusudur. Hz. Peygamber; amcası Hz. Hamza ile beraber, Hz. Hatice’yi istemeye giderken Hz. Hatice’nin, babasını kendi evine çağırarak sarhoş

1 Lesley Hazleton, “*The First Muslim*”, çev. C. Erdal Bodur, (İstanbul: Kitabix Yayıncılık, 2016), 88.



oluncaya kadar kendisine şarap içirtmiş olup evliliğe razı etmiş olmasıdır.<sup>2</sup> Fakat İbn Sa'd; Hz. Hatice'nin, babasının Ficâr savaşlarında öldüğü ve Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'yi, babasından değil amcası Amr İbn Esed'ten istemiş olduğunu ifade etmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca, Muhammed Hamîdullah da İbn Sa'd'ın kullanmış olduğu ifadeyi kullanmaktadır.<sup>4</sup>

Yazar, bu bölümde Hz. Peygamber zamanındaki Arabistan bölgesinin sosyal, siyasî ve coğrafi şartlarını iyi etüt etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in çocukluk dönemindeki yetim kalma psikolojisi, bedevi kültürü içerisinde çocukluğunu geçirmesinin O'nda bıraktığı derin izler, ticaretin genel olarak Mekke'de, özelde ise Hz. Peygamber'in hayatındaki rolü yazar tarafından güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Mekke'de Kâbe'yi merkeze alarak oluşturulan ve sürdürülen aristokrat kültürü, kabile içi ilişkilerin hayatı devam ettirmedeki etkisi gibi konuları zikretmektedir. Eserin bu bölümünün, Hz. Peygamber zamanındaki Arap toplumunu sosyal ve kültürel açıdan anlayabilme adına büyük fayda sağlayacağı söylenebilir.

İlk vahyin gelişi hakkındaki şu satırlar Hz. Peygamber'in beşeri yönünün güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. "Hira Dağından aşağıya koşup inen adam coşkuyla değil katıksız ve ilkel bir korkuyla titremekteydi. İnançla değil, şüphelerle doluydu. Emin olduğu tek şey bu olan biten her ne idiyse onun başına gelmiş olması istenmemişti. Bu denli devasa bir vahiy yükü yerine orta yaşlı bir erkeğin ümit edebileceği, belki bir nebze basit bir şükran ânı olabilirdi."<sup>5</sup> Bu satırlar, Peygamber'in içinde bulunduğu bu halin ve yaşadığı tedirginliğin gerçek bir deneyimden çıkmış olduğunu ifade etmektedir.

Hazleton, ilk İslami biyografilerde dahi Hira'da yaşanan tedirginlik, korku, şüphe vb. gibi bazı psikolojik durumlardan dolayı Peygamber'in kendisini öldürmeye kalkışmasından bahsedilmemesi, ona yüklenen insanüstü varlık anlayışının hatası olduğunu dile getiriyor. Mekke dönemine dair anlatıları bu bağlamda bize Hz. Peygamber'in beşerî tepkilerini, onun da tabiri caizse 'bizim gibi bir insan' oluşunu gözler önüne sermektedir. Burada asıl verilmek istenen mesaj: Hz. Peygamber'in hayatının bir pey-

2 Hazleton, "The First Muslim", 89.

3 Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî, "Kitâbü'l-Tabakâti'l-kebü", 1. Baskı, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1904-1912), 1: 84 – 85.

4 Muhammed Hamîdullah, "İslâm Peygambeti", 2. Baskı, (y.y.: Beyan Yayınları, 2011), 68-69.

5 Hazleton, "The First Muslim", 16.

gamber olarak insanüstü ve mucizelere dolu bir efsaneler bütünü değil; normal bir insan olduğu gerçeğidir.

İkinci bölüm *Sürgün* ana başlığı altında, Mekkeli Arap muhaliflerin Hz. Peygamber'in İslâm'a davetini kabul etmeyip karşı gelmelerini ve Arap liderlerin kaybedecekleri siyasî, içtimaî ve ticarî kaygılarını ile getiriyor. Burada özellikle vurgulanan düşünce, Arapların işleyen düzenin bozulacak olması dışında, Kur'an'ın ifadesiyle kendilerinin putlara tapmakla Allah'a şirk koştukları için ateşte yanacakları hususudur. Bu düşüncelerinin arkasında yatan düşünce ise ölmüş olan babaları ve atalarının her halükârda ateşe mahkûm oldukları anlamını çıkartmış olmalarıdır. Bu durumu da kendileri için en büyük hakaret ve aşağılama olarak kabul etmişlerdir.

Bu bölümde; şeytan ayetleriyle ilgili konu hakkında, bazı din adamlarının Hz. Peygamber'in ilahî güçle hatadan korunmuş halde bu görevi yürüttüğü prensibine dayanarak tüm olayın imkânsız olduğunun varsayıldığı dile getirilmektedir. Yazar, böyle bir düşüncenin Kur'an'ın hiçbir yerinde görülmediğini; tam aksine beşerin yanılabilir olduğunu, her elçi ve Peygamberin ağzına şeytan tarafından laf sokulduğunu ifade etmektedir. Ve böyle bir hâdisenin meydana gelmiş olduğunu kabul etmekle beraber kendi akli çıkarımlarıyla da başka ayetlerin kendi düşüncesini desteklediğini savunarak birkaç ayet örneğini vermektedir.

Hazleton, Şeytan ayetleri hikâyesinin, tam aksine Hz. Peygamber'in saygınlığını pekiştirdiğini ve vahyin gelmesi sürecine ışık tuttuğunu, mucizevi bir yıldırım düşmesinden ziyade beşer ile ilâh arasındaki bir işbirliği gibi olduğunu ifade etmektedir.

Bu bölümde, Peygamber'in başına gelen İsrâ hâdisesi değerlendirilirken alaycı bir üslup kullanıldığını düşündüğümüz hâdiseye şöyle anlatılmaktadır: Hz. Peygamber, Eşi Hz. Hatice ve amcası Ebu Talip'in vefatından sonra yaşadığı gece yolculuğu, Hz. Muhammed'in en kırılğan olduğu, amacından emin; ancak amacına ulaşmakta nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda kararsız kaldığı bir zamanda gelmiş olması nedeniyle kesinlikle psikolojik manada hayli simgeseldir. Uçma ve merdivene tırmanma görüngüleri özgürlük ve dönüşüm, gündelik yaşamın belirli öğelerinden kaçışın, onların ötesine havalanmanın ifadeleridir. Aslında bu yolculuk Hatice ve Ebu Talip'le yaşadığı çifte kaybın bir çeşit aşırı telafisi olarak da ifade edilebileceği söylenebilir. Burada yazar, ifadeleriyle sanki Peygamber'in psikolojik bir travma yaşayıp kendisi için bir teselli niteliğinde hadiseyi uydurduğu mesajını vermektedir.

Üçüncü bölümde genel olarak Hz. Peygamber'in kişiliği ve karakteri ele alınmaktadır. Mekke'deki Hz. Peygamber ile Medine'deki Hz. Peygamber iki farklı kişilik olarak yansıtılmaya çalışılmaktadır. Mekke'deki Hz. Peygamber; kendi Arap toplumunun adaletsiz, despot ve bağınaz yapısından rahatsız olan, dolayısıyla bunu değiştirmek için didinip çalışan yumuşak karaktere sahip bir kişiyken Medine'deki Hz. Peygamber, güç elde ettikten sonra kendi beşeri ihtiraslarına kurban gitmiş bir Peygamber olarak sunulmaktadır. Medine'deki Yahudi kabilelerine karşı muamelesi, kendini hicveden şairlerin öldürülme emrini vermesi, gücünü pekiştirmek için çok evlilik hakkını kullanması gibi konular açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Genel itibariyle Hz. Peygamber'in hayatının son zamanlarının hoşnut olmayan alaycı bir üslup ile tasvir edilmeye çalışıldığını söylenebiliriz. Oysa yazarın aksine İbn İshak, Taberî ve İbn Sad'da: Hz. Peygamber'in adaletli olup daima adaletle hükmettiği ve hiçbir şekilde adaletten taviz vermediği, kendisine Mekke hayatında "el Emîn" sıfatının verilmiş olup bu sıfatının Medine hayatında da devam etmiş olduğu bilgisi geçmektedir.

Sonuç olarak kitabın kurgusu iyi tasarlanmış, dili etkileyici ve bir roman gibi okuyucuyu kuşatmaktadır. Peygamber'in hayatına müslümanın değil de bir Batılı'nın *biraz* da tarafsız bakmak isteyen okuyucuya fayda sağlayacağı söylenebilir. Özellikle Hz. Muhammed'in, yirmi üç yıllık Peygamberlik hayatı sürecinde cereyan eden bazı önemli hâdiselere bir Batılı'nın bakış açısıyla nasıl yaklaştığını ve nasıl değerlendirdiğini anlayabilme adına fayda saylayacağı söylenebilir.

Yalnız yazarla ilgili eserin giriş kısmında dikkatimizi çeken bir husus vardır o da şudur: Yazar, kendisini "*agnostik ve tarafsız*" olarak ifade etmişti fakat eserin ilerleyen bölümlerinde yazarın, bazı değerlendirmelerinde tarafsız kalmadığı görülmektedir.

## KAYNAKÇA

Hazleton, Lesley. "*The First Muslim*". çev. C. Erdal Bodur. İstanbul: Kitabix Yayıncılık, 2016.

İbn Sa'd. "*Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*". 1. Baskı. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1904-1912.

Muhammed Hamîdullah. "*İslâm Peygamberi*". 2. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.



## BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

### YAYIM İLKELERİ

#### Tanım:

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), 25 Haziran ve 25 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından basılı yayımlanan akademik, uluslararası hakemli bir dergidir.

#### Amaç:

2. BÜİFD, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanının bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

#### Kapsam:

3. BÜİFD, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren makaleler, çeviriler, olgu sunumlar, araştırma notları, tebliğ ve konferans metinleri, kitap, kongre, sempozyum ve panel tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. akademik çalışmalara yer verir.
4. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
5. Dergide yayımlanacak çalışmalarda, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, alanında bir boşluğu dolduracak özgün ve akademik çalışma olma şartı aranır.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
7. BÜİFD'de gönderilen çalışmalar, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

### **Yayım Değerlendirme Süreci:**

8. Yayınlanması istenen yazılar, [bingolilahiyatdergisi@hotmail.com](mailto:bingolilahiyatdergisi@hotmail.com) e-posta adresine “ekli word belgesi” şeklinde gönderilir.
9. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen ve ön incelemesi tamamlanan çalışmalar, yayın kurulu tarafından belirlenen ve her birisinin farklı kurumlardan olmasına özen gösterilen, konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde ise editör veya üçüncü bir hakemin görüşü alınır. Editör ya da üçüncü hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
14. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
15. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dâhil değildir.

### **Telif Hakkı:**

16. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden üç adet gönderilir.
17. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
18. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
19. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

## YAZIM İLKE VE KURALLARI

1. Yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
2. Dergiye gönderilen çalışmalarda ulusal ve uluslararası geçerli etik kuralları ile araştırma ve yayın etiğine uyum şartı aranır. Ayrıca ICMJE (International Committee of Medical Journal Editors) tavsiyeleri ile COPE (Committee on Publication Ethics)'un "Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartlar"ı dikkate alınmalıdır.
3. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır.

### **Başlık:**

4. İçerikle uyumlu olmalı, koyu ve küçük harflerle Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

### **Yazar Bilgisi:**

5. Yazarın adı-soyadı makale başlığının altında ve koyu yazılmalıdır. Yazarın unvanı, görev yaptığı kurumu, adresi ve e-postası yıldızlı dipnotta belirtilmelidir.

### **Özet:**

6. Her makalenin başında, konuyu kısa ve özet biçimde ifade eden, en az 150 en fazla 200 kelimedenden oluşan ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Arapça ve Osmanlıca özetler 13 punto olmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.
7. Özeti altında 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Özet ve anahtar kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
8. Anahtar kelimelerden bir satır sonra başlık, özet ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır.
9. Özet kelimesi Öz, İngilizcesi Abstract şeklinde, Keywords ise bitişik yazılmalıdır.

### **Ana Metin:**

10. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda yazılmalıdır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı paragraf aralığı ve girinti şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4.5 cm; Alt: 5.4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Öz: 9, ana metin: 10, dipnot: 8 punto); Satır aralığı:

Tam, Değer: 14 nk (Dipnot: Tam, Değer 12 nk); Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra: 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır.

11. Arapça ve Osmanlıca makalelerde Traditional Arabic yazı tipi (Özet: 13, ana metin: 14, dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır. Satır aralığı: Tek (Dipnot: Birden çok, Değer: 0,8); Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
12. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, eğik harflerle yazılmalıdır. Koyu (bold) ya da altı çizili yazılmamalıdır.
13. Sayfa Numarası 1'den başlamak suretiyle ilk sayfadan verilmelidir.

#### **Bölüm Başlıkları:**

14. Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere harf kullanmadan başlıklar numaralandırılabilir ya da ana, ara ve alt başlıklar şeklinde kullanılabilir. Birincil (ana) başlıklar koyu; ikincil (ara) başlıklar koyu ve italik; üçüncül (alt) başlıklar sadece italik yazılmalıdır.

#### **Tablolar, Şekiller ve Resimler:**

15. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12x18 cm ebadını taşmaması gerekir.
16. Tablo ve şekillerin numarası ve başlığı bulunmalı ve altta ortalanmış olmalıdır. Başlıklar her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere italik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller ise siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır.
17. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
18. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
19. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörün vereceği karar geçerlidir.
20. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.



21. Dipnotlar sayfa altında baştan sona sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve İSNAD Atf Sistemi dipnot gösterme usullerine uyulmalıdır.
22. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
23. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
24. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
25. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
26. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
27. Dergiye gönderilen çalışmaların sonunda "Kaynakça"sı bulunmalı, kaynaklar Latin Alfabesi ile yazılmış olmalı ve ulaşılabilirliğine özen gösterilmelidir.
28. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
29. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atf Sistemi kullanılmalıdır.

# BÜİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## MAKALELER / ARTICLES

Teorilerin Kur'an-ı Kerim ile Temellendirilmesi Problemi / **Abdulnasır SÜT**

مفهوم الروح والنفس في ضوء آيات القرآن الكريم / نعيم دونر

Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri / **Murat KAYA**

Gazzâlî ve İlk Dönem Hanefî Usulcileri Bağlamında Şer'u Men Kablenâ'nın  
Delillik Değerine Dair Bir İnceleme / **Süleyman TAŞKIN**

"El-Câmî'u li-Ahkâmî'l Kur'ân" Tefsirinde Âhiretle İlgili Âyetlerde Görülen Müşkillerin Çözümü /  
**Yunus AKÇA**

Şark İstiklâl Mahkemesi'nin Belgeleri Işığında İmâm Efendi (Osman Bedreddin Erzurumî)  
ile Harput Ulemâsından Müftü Kemâleddin Efendi Arasındaki Mürşid-Mürîd İrtibâtı /  
**Ahmet KARATAŞ**

Bingöl ve Çevresinde Halidiliğin Yayılmasında Etkili Olmuş Sufî Şahsiyetler / **Mehmet Şirin AYIŞ**

التحليل البلاغي للظاهرة الصوتية في القرآن (المنهجية وخصوصية النص) / لؤي خليل

Büyük Selçuklular Öncesi Kelam Ekollerine Genel Bir Bakış / **İlhan BARAN**

Müftüzâde Muhammed Sâdık el-Erzincânî ve Arap Dilindeki Yeri / **Muhammed ÇETKİN**

Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri /  
**Muhammet Bilal TOLAN**

İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi / **Abdullah BEDEVA**

الإمام الرَّقْلَعِي وكتابه الحاشية على شرح الكافية / رفعة ملا يحيى

İslâm Dünyasında Ansiklopedik Eser Yazımı Nüveyrî ve Ömerî Örneği / **Hakan CAN**

## TERCÜME / TRANSLATION

Fahreddin er-Râzî'nin *Câmî'ul-'ulûm* Adlı Eserinde Siyaset İlimi / **Sadi YILMAZ**

## KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı* / **Adnan GÜNEŞ**

Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd* / **Sadi YILMAZ**

Lesley Hazleton, *İlk Müslüman*, (çev. C. Erdal Bodur) / **Hasan ÇİFTÇİ**

# 11

Bandrol Uygulamasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğin 5. Maddesinin İkinci Fıkrası Çerçevesinde Bandrol Taşınması Zorunlu Değildir.