

ISSN: 2147-0774

# BÜİİFD

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 12 | Yıl: 2018/2

12



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: 12 | Yıl: 2018/2

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.**



**Sahibi / Owner**  
(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)  
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)  
Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ

**Editör / Editor**  
Doç. Dr. Abdunâsır SÜT

**Dil Editörleri / Language Editors**  
Doç. Dr. Thamer HATAMLEH  
Öğr. Gör. Soner KAYA

**Alan Editörleri / Field Editors**  
Arş. Gör. Abdalbaki KINSUN  
Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK  
Arş. Gör. Muhammed ASLAN  
Arş. Gör. Özkan ŞİMŞEK

**Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
İstanbul, 2018

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

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN  
Doç. Dr. Abdunâsır SÜT  
Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR  
Doç. Dr. Mustafa AGÂH  
Doç. Dr. Thamer HATAMLEH  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin AYIŞ  
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN  
Öğr. Gör. Soner KAYA  
Arş. Gör. Muhammed ASLAN

**Yazışma Adresi / Corresponding Adress**  
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
12000 Merkez/BİNGÖL  
Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

**Elektronik posta / e-mail**  
bingolilahiyatdersigi@hotmail.com

**Baskı / Printing**  
Berdan Matbaacılık-Sadık Daşdoğan  
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit.  
C Blok No: 215-216, Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul  
Tel: (0212) 613 12 11

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

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

**Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue**

Prof. Dr. Abdulhameed MAJEED (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. M. Edip ÇAĞMAR (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Doç. Dr. Fadıl AYĞAN (Siirt Üniversitesi), Doç. Dr. İbrahim USTA (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. M. Zahir ERTEKİN (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet YOLCU (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa AGÂH (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Nihat UZUN (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Doç. Dr. Thamar Abdelmohdi Mahmoud HATAMLEH (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman ENSARI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ayman JASSIM (Mardin Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Emannullah POLAT (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Emrullah ÜLGEN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Halise Kader ZENGİN (Ankara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Husain ASWAD (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İsmetullah SAMİ (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mazhar TUNÇ (Hakkâri Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SALMAZZEM (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim AYDAY (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi M. Zülfi CENNET (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Bilal TOLAN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇETKİN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Selman YEŞİL (Siirt Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Yusuf BİLEN (Süleyman Demirel Üniversitesi).

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden / Editorial .....9

## MAKALELER / ARTICLES

**Latin Alfabeti ve Osmanlıca ile Telif Edilmiş İslâmî Literatürü Tanıtan Bibliyografik Kaynaklar / The Bibliographic Resources Written in the Latin alphabet and Ottoman Turkish alphabet Which Introduce Islamic Literature**  
**Nusretin BOLELLİ** .....11-29

**Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler /**  
*Some Analysis About al-Tafsîr al-'İlmî*  
**Hayati AYDIN** .....31-44

*المنهج النبوي في التأسيس للمدينة والتطور الحضاري /*  
**Medeniyetin İnşası ve Uygarlığın Gelişmesinde Nebevi Metot /**  
*The Prophetic Method at the Counstruction and Improvement of Civilization*  
*ثامر حتاملة / Thamer HATAMLEH* .....45-74

**İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı:**  
**Tarihsel Bir Analiz / The Use of the Instructional Technologies and Materials**  
*in Islamic Education History: A Historical Analysis*  
**Ali BALTACI**.....75-99

**Nûr Sûresi 31. Ayette Geçen “Ğayri uli'l-irbeti” İfadesi Bağlamında**  
**Muhanneslik Olgusu / The Phenomenon Mukhannathun in the Context of**  
*“Ğayri uli'l-irbeti” in the 31st. Verse of Surah al-Nour*  
**Emrullah ÜLGEN**.....99-116

*حسام الدين علي البدليسي ومنهجه في تفسيره المسمى بجامع التنزيل والتأويل /*  
**Hüsameddin Ali el-Bitlisi ve Camiu't-tenzîl ve't-te'vîl Adlı Tefsirindeki**  
**Yöntemi / Husam al-Dîn Ali al-Bitlisi and the Methodology in His Tafsir**  
*(Interpretation) Titled Jâmi' al-tanzîl wa'l-ta'wîl*  
**نعيم دونر / Naim DÖNER**.....117-146

**Mollâ Halîl es-Si'irdî'nin “Basîretu'l-kulûb fî kelâmi 'allâmi'l-ğuyûb”**  
**Adlı Eserinin İsrâiliyyât Açısından Yeri / The Place of Mollâ Halîl al-**  
*Si'irdî's “Basîretu'l-kulûb fî kelâmi 'allâmi'l-ğuyûb” in Terms of Israiliyyat*  
**Abdurrahim KIZILŞEKER** .....147-162



**Hemşin-Bilen (Tepan) Köyü'nde Bulunan Ahşap Camii /**  
*Wooden Mosque in Hemşin-Bilen (Tepan) Village*  
**Nebi BUTASIM.....165-187**

**عن الجمال والخبرة الجمالية / Güzellik ve Estetik Deneyimi Hakkında /**  
*About Beauty and Aesthetic Experience*  
**Mustafa AGÂH - Hemn ABDULKHALEQ.....189-210**

**Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri /**  
*The Life and Works of Yousef b. Hussain al-Kirmastî*  
**Mustafa AGÂH - Sahip AKTAŞ.....211-250**

**Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî ve et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı**  
**Tefsirinin Tanıtım ve Tahlili / Hidir b. Abd al-Rahman al-Azdî and**  
*Introduction and Evaluation Of His Interpretation al-Tibyan fi Tafseer al-Qur'an*  
**Esat ÖZCAN - Hidayet AYDAR.....251-271**

**Arap Gramerinde Terim Sorunu: Cümle-Kelâm Örneği /**  
*Term Issue in Arabic Grammar: Sentence-Remark (Kalam) Example*  
**Şahin ŞİMŞEK.....273-300**

**المحسنات في شعر الشافعي / Şâfi'nin Şiirlerinde Lafzı Güzelleştiren Sanatlar /**  
*Stylistic Figures of Speech in Shafi's's-Poetry*  
**Ahmet TEKİN - Lewend ALİ.....301-322**

**İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I (Sefer,**  
**Hastalık ve Zaruret Örneği) / Reasons of Resolution In The Islamic Law And**  
*Some Examples of Permission I (Travel, Illness And Obligation)*  
**Muammer VURAL.....323-360**

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

**İslam Öncesi Arap Mitolojisi**  
**Zeynep ÖZKANLI.....361-363**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAYIM İLKELERİ.....365-369**



*Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin 2018 Aralık sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın mutluluğu içerisindeyiz.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yılda iki defa (Haziran-Aralık) yayımlanan dergimiz, akademik yayıncılık açısından gelişimini sürdürmektedir. Dergimizin nitelikli uluslararası veri tabanlarında taranması, uluslararası düzeyde takip edilebilmesi ve uluslararası akademik standartlara uyması noktasındaki çabalarımız devam etmektedir. DergiPark'ta elektronik ortamda yayımlanan dergimizin bütün iş ve işlemlerini e-makale sistemi üzerinden gerçekleştirilebilmesi adına hâlihazırda dergi editöryal ekibi tarafından gayretlerimiz sürmekte olup önümüzdeki sayılarda işlerin tamamen elektronik ortamda yürütülmesi hedeflenmektedir.

Derginin gerek kalite standartlarının yükselmesine gerekse ulusal ve uluslararası düzlemde tanınırlığına bağlı olarak yayın talep sayısı gün geçtikçe yükselmektedir. Nitekim bu sayısında dergimize yayımlanmak üzere farklı dillerde kaleme alınmış makale, çeviri ve kitap tanıtımı gibi pek çok araştırma ve inceleme yazısı gönderilmiştir. Ancak bunlardan derginin yayım ilke ve standartlarına uygun olup hakem değerlendirme sürecini başarılı bir şekilde geçen sınırlı sayıda çalışma yayımlanmıştır. Dergimizin bu sayısında süreci olumlu tamamlamış üçü Arapça kaleme alınmış olmak üzere toplamda on dört makale ve bir de kitap tanıtımı yer almaktadır. Bu sayımızdaki makaleler; kelim, fıkıh, tefsir, hadis, Arap dili, sanat tarihi, din eğitimi gibi farklı ilmi disiplinlere aittir. Bu makalelerde dil, ilim, hukuk ve estetik gibi temalar ele alınmıştır.

Bu sayının yayımlanabilmesi için hakemlik görevini icra ederek katkı sunan tüm öğretim üyelerine, nitelikli çalışmanın okuyucuya sunulması noktasında özverili bir çalışma sergileyen alan editörü arkadaşlarıma teşekkür ederiz. Öte yandan Haziran 2019'da yayımlanacak sayımızda ilahiyat literatürüne katkı sağlayacak çalışmalarınızla yapacağınız katkılarınızı bekliyoruz, saygılar sunuyoruz.

**Doç. Dr. Abdulnasır SÜT**



# Latin Alfabesi ve Osmanlıca ile Telif Edilmiş İslâmî Literatürü Tanıtan Bibliyografik Kaynaklar

Nusrettin BOLELLİ\*

Geliş Tarihi: 28.06.2018, Kabul Tarihi: 01.11.2018

## Öz

İslam dünyasında erken dönemden itibaren İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında devam ede gelen telif çalışmaları yanında, bu çalışmaları ve onların müelliflerini tanıtmaya yönelik eserler de yazılmıştır. Muhammed b. İshâk b. Ebî Yakub en-Nedim'in (ö. 380/990) *el-Fihrist*'i bu türden eserlerin ilkidir. Son iki yüzyıla kadar bu türden eserlerin yazım dili İbnu'-Nedim'in *el-Fihrist*'te kullandığı Arapça'ydı. Son dönemlerde bu eserlerin yazım dilinde farklılıklar görülmeye başlandı. Arapça dışında Latin harfleriyle ve Osmanlıca kaynak eserler ve Fihristler telif edildi.

Bu araştırmada telifin başlangıç tarihinden itibaren Arapça, Osmanlıca veya Türkçe İslâmî ilimlerle ilgili eser yazan müelliflerin yazdıkları eserleri ve bu eserlerin baskı yeri ve tarihi hakkında bilgi veren Latin harfleriyle ve Osmanlıca yazılmış kaynak eserler ve fihristler tanıtılmıştır. Bu eserler de lügat, nahiv, sarf, belâgat, metin, tefsir, hadis, fıkıh, kelim, tasavvuf, şiir divânları, mantık, felsefe, tarih, coğrafya,

\* Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, (nusret.bolelli@hotmail.com).

edebiyat vs. konularda yazılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Bu çalışmayla İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında çalışmış araştırmacılar için vazgeçilmez kaynaklar niteliğinde olan bu eserlerin tanıtımı hedeflenmektedir. Yapılacak çalışmada betimsel bir dil kullanılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Latin Alfabesi, Arapça, Osmanlıca, Türkçe, İslâmî ilimler, kaynak eserler, fihristler.

### **The Bibliographic Resources Written in the Latin alphabet and Ottoman Turkish alphabet Which Introduce Islamic Literature**

#### **Abstract**

The studies in the various fields of Islamic sciences, their explanations, their annotations and their authors have been introduced as biographic studies from the early periods. *El-Fihrist* of Muhammed b. İshâk b. Ebî Yakub en-Nedim'in (died 396/965) is the first of these studies. The language of these studies has been Arabic until the last two centuries. The writing language of these studies changed in the last periods. Apart from Arabic, studies with Latin alphabet and Ottoman resource studies and indexes started to be published.

In this study, Arabic and Turkish books written by Latin alphabet and Ottoman language, resource books and indexes, the explanations (*şerh*), annotations, place of publication, publication year are introduced. These studies give information about the studies written about lexems, syntax, grammar, rhetoric, text, *tefsir*, *hadith*, Islamic jurisprudence (*fiqh*), speculative theology (*kalâm*), Islamic mysticism, poetic *diwans*, Logic, Philosophy, history, geography and literature. I intend to introduce these irreplaceable resources and studies for the researchers who study in the various fields of Islamic sciences. A descriptive language will be used in te study.

**Keywords:** Latin alphabet, Arabic, Ottoman Turkish, Islamic sciences, references, indexes.

#### **GİRİŞ**

Gerek Müslüman yazarlar ve gerekse müsteşrikler tarafından tefsir, hadis, fıkıh, kelim, ahlak, nahiv, sarf, lugat, biyografi, mantık, felsefe, tarih vb. sahalarda birçok eser yazılmıştır. Bununla birlikte İslam âleminde te'lif tarihinden itibaren günümüze kadar yazılan bu eserleri, onların şerhlerini, zeyillerini, baskı yerlerini ve tarihlerini tanıtmak gayesiyle de biyografik-bibliyografik kaynaklar ve fihristler kaleme alınmış ve böylece bu zengin miras araştırmacılara tanıtılarak istifadelerine sunulmuştur. Bu eserlerde kullanılan dil Arapçaydı. Ancak son iki asırda bu türden eserler için Arap-

ça dışında başka diller de kullanılmaya başlandı. Çalışmamızda bu türden olup Latin alfabesi ve Osmanlıca olarak yazılmış eserlerin en önemlileri tanıtılacaktır.

### 1. CARL BROCKELMANN (1868- 1956), GAL, (GESCHİSHTE DER ARABİSCHEN LİTTERATUR)

İslâm kültür tarihine dair biyografik-bibliyografik eseriyle tanınan Alman şarkiyatçısı ve Türkolog Carl Brockelmann, Hamburg'un kuzeydoğusundaki Rostock şehrinde doğdu. Daha lisede iken dil öğrenme konusundaki olağan üstü kabiliyetiyle dikkati çekti. İbrânî, Ârâmî ve Süryânî dillerini öğrendi. 1886'da Rostock Üniversitesi'ne girdi; şarkiyat tahsilinin yanı sıra Yunanca, Latince, Arapça, Habeşçe, Türkçe, Sanskritçe, Ermenice'yi de öğrendi. Mısır tarihi ve Kuzey ve Güney Afrika dilleriyle de meşgul oldu.

1900'den itibaren Berlin, Erlangen ve Breslau üniversitelerinde ders verdi. 1903'te Breslau ve Hamburg kütüphanelerindeki yazma eserlerin kataloglarını yaptı ve aynı yıl içinde Königsberg Üniversitesi'nde ordinaryüs profesör oldu. 1909-1922 yılları arasında Halle Üniversitesi'nde bulundu. 1918'de rektör seçildi. 1923'ten itibaren Breslau'a geçti. Burada da 1932 yılında rektör seçildi. Fakat yahudi asıllı bazı profesörleri himaye ettiği için nasyonal sosyalist basının sert tenkitlerine hedef oldu ve Hitler iktidara gelince istifa ederek 1935 sonbaharında emekliye ayrıldı. 1947-1953 yılları arasında tekrar öğretim hayatına dönen Brockelmann, Halle Üniversitesi'nde şeref profesörü olarak ders verdi. 6 Mayıs 1956'da Halle'de öldü.

*Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar 1898-1902). Carl Brockelmann (öl. 1956) tarafından telif edilen ve kısaca GAL diye anılan biyografik ve bibliyografik yapıda iki ciltlik bir eserdir. Bu eserde câhiliyye döneminden eserin telif edildiği döneme, yani asrımızın ilk yarısına yakın bir zamana kadar geçen devre içerisinde Arapça eser vermiş müelliflerin hayatları, bu husustaki kaynakları ve eserlerini ele alan bir başvuru kitabıdır. Brockelmann, biyografisini verdiği kimselerin ölüm tarihlerine göre kronolojik olarak sıralamış, müellifin eserlerinden basılanları yer ve tarihleriyle, yazma halinde olanları ise dünyada buldukları kütüphane ve numarasıyla göstermiştir. Ansiklopedik şekilde Brockelmann'ın kitabı edebî ve fikrî hayatla ilgili çeşitli meseleleri ele alır, bahsettiği her ilim dalı bâbında önemli kişilerin biyografisini ve eserlerini vermekten başka bu eserlerin şerhlerini, zeyillerini, buldukları yerleri, basım tarihlerini ve neşredenleri zikreder.

Aynı müellif tarafından kaleme alınan *Supplementband*'lar, *GAL*'de geçen bilgileri ikmal etmek üzere telif edilmiştir. Bu nedenle müellif *Supplementband*'lardaki bilgilerin yanına Zu S. (=... Sahifesine ek) işaretini koymuştur ki bu işaretin yanındaki rakam *GAL*'ın birinci baskısındaki sayfa numaralarını göstermektedir. Bu itibarla *Supplementband*'da yer alan bir biyografi hakkında esas bilgi bu biyografinin yanında veriler Zu.S. işaretinin karşısındaki rakam, *GAL*'da bulunarak elde edilir. *Supplementband*'daki bilgi ise ektir. *Supplementband*'ın üçüncü cildinde yer alan ve a-müellifler indeksi, b- kitap adları indeksi, c- Avrupalı nâşirler indeksi olmak üzere üç kısımdan oluşan indeks, eserden istifadeyi kolaylaştırmaktadır. Bu indekslerde kullanılan G=*GAL* ve S=*Supplementband* anlamına gelmektedir. İndekste G harfinden sonra gelen romen rakamı *GAL*'ın cildini, ondan sonra gelen sayı da *GAL*'ın sahifelerinin kenarındaki yan numaraları, yani eserin birinci baskısındaki sayfa numaralarını, S harfinden sonra gelen romen rakamı *Supplementband*'ın cildini, diğer rakamlar ise normal sayfa numaralarını göstermektedir.

Bu eserde istifade edilen ve içinde çok sık geçen kaynakların ve katalogların kısaltmaları ile açık şekilleri, alfabetik sıra içinde *GAL*, I, s. 3-5 ile *Supplementband*, I, s. 4-11 arasında ve diğer bazı kaynaklarda S. 11-13'de gösterilmektedir. *GAL* iki cilt olarak 1943-1949 yılları arasında, *Supplementband* da üç cilt olarak 1937- 1942 yılları arasında Leiden'de neşredilmiştir.

Eserin bir kısmı 'Abdulhalim en-Neccâr (I-III ciltler), es-Seyyid Ya'kûb Bekr ve Ramazan 'Abduttevvâb (IV-VI ciltler) tarafından Arapça'ya tercüme edilerek, altı cilt halinde *Târîhu'l-edebi'l-'arabî* adıyla Kahire'de neşredilmiştir. Ancak mütercimler tercüme esnasında Brockelmann'ın *GAL* ve *Supplementband*'lardaki metoduna bağlı kalmamışlar, bazı bilgileri bir araya toplayarak bir takım ilaveler ve mülâhazalar eklemişler, bu eklere de eserin orijinalin de yer almadığını göstermek amacıyla bir yıldız işareti koymuşlardır. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî* adı ile yapılan tercümenin altı cildi şu şekilde tertip edilmiştir:

Birinci cilt, câhiliyye döneminden Emevilerin yıkılışına kadar geçen devrenin arap edebiyatını kapsar ve üç cüze ayrılır. İkinci ciltte Emeviler döneminden Abbâsîler dönemine geçiş, yaşadıkları bölgelere göre 64 şairin biyografisi, sanatsal nesir ve 14 nesircinin biyografisi, şehirlere göre Arap filolojisi ve 180 dil âliminin biyografisi ele alınmıştır. Üçüncü ciltte tarih, 116 tarihçinin biyografisi, gece sohbeti edebiyatı ve 32 yazarın biyografisi, hadis ilmi ve 77 muhaddisin biyografisi, fıkıh ilmi ve 106 fakihin biyografisi yer almaktadır. Dördüncü ciltte Kur'ân ilimleri ile bu ilimle uğraşan âlimlerden



32 kişinin biyografisi, Akâid ve 26 âlimin biyografisi, tasavvuf ve tasavvufla ilgilenen kimselerden 31 kişinin biyografisi, tercüme faaliyetleri ve 20 mütercimnin biyografisi, Felsefe ve yedi felsefecinin biyografisi, Aritmetik ve 28 âlimin biyografisi, Astroloji ve Astronomi ile uğraşan kimselerden 37 kişinin biyografisi, Coğrafya ve 23 âlimin biyografisi, tıp ilmi ve 33 tıp âliminin biyografisi bulunmaktadır. Beşinci ciltte h. 400-565 yılları arasında şiir, nesir ve filoloji işlemiştir. Altıncı ciltte ise Tarih ve 145 tarihçinin biyografisi, sohbet edebiyatı ve 36 âlimin biyografisi, Hadis ilmi ve 101 muhaddisin biyografisi ile Fıkıh ilmi ve bu ilimle uğraşan 72 kişinin biyografisi ele alınmıştır.

Eser, Abdulhalim en-Neccâr, es-Seyyid Yakûb Bekr, Ramazan 'Abduttevvâb, Muhammed Avni Abdurrauf, Muhammed Hamdi Zakzûk, Ömer Sâber Abdulcelîl, Saîd Hasan Buhayrî, Hasan Mahmûd İsmâil, Ğarîb Muhammed Ğarîb ve Abdülhalim Mahmûd Ahmed'den oluşan mütercimler grubuna, el-Munazzametu'l-'arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-'ulûm (Arap Kültür ve Bilim Teşkilatı) tarafından yeniden Arapça'ya tercüme ettirilmiş ve *Târîhu'l-'edebi'l-'arabî* adı altında Kahire'de basılmıştır.<sup>1</sup>

## 2. FUAT SEZGİN, GAS, (GESCHİSHTE DES ARABİSCHEN SCHRİFTTUMS)

Fuat Sezgin'in Arapça yazma eserler literatürüne dair kitabı. İslâm medeniyeti tarihinin başlangıcından itibaren gelişmiş naklî ve aklî ilimlere ait literatürü konu edinen *Geschichte des arabischen Schrifttums* (GAS), Türkiyeli bir âlim olan Fuat Sezgin'in Frankfurt'ta yürüttüğü geniş kapsamlı araştırma ve yayın projesinin henüz tamamlanmamış ürünüdür. Bu büyük çaplı

1 Ebu'l-Kâsım Sehâb, *Ferheng-i Hâverşinâsân*, (Tahran, ts.), 73-75; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikun*, (Kahire, 1980), 2: 424-430; O. Spies, "Verzeichnis der Schriften von Carl Brockelmann", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther – Universität Halle – Wittenberg, Gesellschafts Wissenschaftliche Reihe*, VII/4, (Leipzig, 1938); Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1984), 5:211-212; M. Mansuroğlu, "Carl Brockelmann (1868-1956)", *TDED*, VIII (1958), 109-112; İbrâhim Medkûr, "Carl Brockelmann el-Bibliyûcrâfi", *MMLA*, XXIV (1969), 12-16; Muhammed Hamîdullah, "Carl Brockelmann (1868-1956)", *İTED*, VII (1984), 243-248; Abdurrahman Bedevî, "Carl Brockelmann", *Mevsû'atü'l-müsteşrikun*, (Beyrut 1993), 98-105; Abdülmennân Ömer, "Brockelmann", *UDMÎ*, 4/1: 273-274; Rudolph Sellheim, "Brockelmann", *Elr.*, 4:456-457; Yusuf İlyân Serkis, *Mu'cemu'l-matbû'atü'l-'arabiyye ve'l-mu'arabe*, (Kahire: Mektebe es-sekâfeti'd-dîniyye, 2008), 1:553; Mehmet Kanar, "Geschichte der Arabischen Litteratur", *DİA*, İstanbul, 1996, 14:35-37; Sadî Çöğenli, - Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, (Erzurum, 2003), 265-267; Kenan Demirayak, *Arap –İslam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 684-686.

eserin, XI. yüzyılın ilk çeyreğine kadarki dönemi içine alan ilk dokuz cildi yayımlanmış olup (Leiden 1967-1984) XI-XVIII. yüzyıllar arasını ihtiva etmesi planlanan beş ciltlik ikinci kısmı ise hazırlık safhasındadır. Şimdiye kadar yayımlanan ciltlerin konuları şunlardır: I. cilt (1967) Kur'an ilimleri, hadis, tarih, fıkıh, kelâm, tasavvuf; II. cilt (1975) şiir; III. cilt (1970) tıp, eczacılık, zooloji, veterinerlik; IV. cilt (1971) simya, kimya, botanik, tarım; V. cilt (1974) matematik; VI. cilt (1978) astronomi; VII. cilt (1979) astroloji, meteoroloji ve bununla ilgili disiplinler; VIII. cilt (1982) lugat ilmi; IX. cilt (1984) gramer. Hazırlanmakta olan ciltler ise temel İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, fizik, teknoloji, coğrafya, felsefe, mantık, ahlâk ve siyaset dallarına ait literatürü konu edinecektir.

*Geschichte des arabischen Schrifttums'* u başlangıçta Carl Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Litteratur* adlı eserine, özellikle İstanbul kütüphanelerindeki yazmalar bakımından bir ek olarak tasarlayan Fuat Sezgin daha sonra fikrini değiştirmiş ve bir ölçüde ondan da faydalanmakla birlikte tamamen yeni ve müstakil bir eser hazırlamaya girişmiştir. Sonuç olarak kitap, dünya kütüphanelerindeki Arapça yazmaların basit bir bibliyografik dökümü olmaktan çıkmış ve gerektiğinde derinlemesine tahlillere yer veren bir İslâmî ilimler tarihine dönüşmüştür. Fuat Sezgin hem ilim dalları için yazdığı mukaddimelerde, hem de İslâm ve tevarüs ettiği Helenistik çağ ilimler tarihinin ünlü şahsiyetleri üzerinde yoğunlaştırdığı incelemelerinde yöntem olarak bir ilim tarihçisi gibi çalışmış ve modern araştırmaların ışığında kaleme aldığı bu bölümleri yaygın kanaatleri değiştirebilecek yeni malzemelerle desteklemiştir. *Geschichte des arabischen Schrifttums'* un aynı zamanda kapsamlı bir ilimler tarihi olma özelliği, onun ilk yazılış amacı doğrultusunda erken dönemde kaleme alınan Arapça yazmalar literatürünün eksiksiz bir dökümünü verme çabasını ikinci plana itmemiş, eserde Brockelmann'ın ortaya koyduğu yazmalara birçok ilâve yapıldığı gibi günümüze kadar tanınmadan kalmış ya da müellifi belirlenememiş çeşitli eserler de gün ışığına çıkarılarak araştırmacıların bilgisine sunulmuştur. Bu muhteva ile araştırmacılara önemli miktarda malzeme verilirken aynı zamanda yeni araştırmalar yapmalarına imkân sağlayacak yeni ufuklar da açılmıştır. Nitekim erken döneme ait bu kapsamlı literatür taramasının geriye doğru götürüldükçe kendiliğinden yeni yorumlara yol açtığı görülmektedir. Meselâ ilk dönem hadis literatürü meselesi ele alındığında hadis yazımının sanıldığından -özellikle de şarkiyatçıların sandığından- çok daha gerilere gittiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde söz gelimi Câbir b. Hayyân'ın dayandığı

Helenistik literatür ele alındığında bu kültürün İslâm dünyasına bilinenden çok daha erken bir dönemde girmeye başladığı ve tercüme faaliyetinin de VII. yüzyıla kadar çıkarıldığı müşahede edilmektedir.

Eserde her ilim dalı için tarihî malzemenin elverdiği ölçüde uygulanan genel plan şöyledir: Önce o ilme ait tedvin tarihi modern araştırmaların ışığında incelenmekte, ardından kronolojik esasa göre Emevî ve Abbâsî dönemi müellifleri ele alınmakta (yaklaşık 430'a [1038] kadar), daha sonra her birinin hal tercümesi verilip arkasından da ondan bahseden klasik ve modern kaynaklar belirtilmektedir. Müelliflere dair bu bölüm gerektiği durumlarda hacimli bir monografiye dönüşmekte ve özellikle incelenen kişinin ilim tarihindeki yeri ve önemi aydınlatılmaktadır. Bunun arkasından eserlerine geçilerek bunların yeni bulunanlar da dahil olmak üzere yazma nüshaları, şerhleri, muhtasarları verilip bu eserlere öteki klasik müelliflerce yapılan atıflar tanıtılmaktadır. Ayrıca bu eserlerden yapılan iktibaslar kaydedilmekte ve daha sonra eğer varsa modern neşirleri, tercümeleri ve haklarında yapılmış araştırmalar tanıtılmaktadır. Her cildin sonunda müellif ve eserlerin, ayrıca Grekçe ve Latince kaynaklarla çağdaş yazarların indeksi yer almaktadır. Bunlardan başka çeşitli ciltlerde Arapça yazmaların bulunduğu dünya kütüphaneleriyle bu kitaplara dair katalogların listesi de sunulmuştur.

*Geschichte des arabischen Schrifttums*'un Almanca orijinali, E. J. Brill Yayınevi (Leiden) tarafından bastırılmaktadır. İlk iki cildin Arapça'ya tercümesi, *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî* adıyla yapılmıştır. 1977-1978 yıllarında Fehmî Ebü'l-Fazl ve Mahmûd Fehmî Hicâzî tarafından çevrilen bu ciltler, **el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'âmme li'l-kitâb** adlı kuruluşun finansmanı ile Kahire'de yayımlanmıştır. Daha sonra bu projenin yürütülmesini, 1978 yılında İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi ile Melik Suûd Üniversitesi (eski Riyad Üniversitesi) üstlenmiş ve 1983'te İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi tarafından tekrar ele alınan I. ciltle (dört cüz) II. cildin (beş cüz) ilk üç cüzü aynı adla yayımlanmıştır. Bunların tercümesi Mahmûd Fehmî Hicâzî imzasını, 1984 yılında çıkan II. cildin dört ve beşinci cüzlerinin tercümesi ise Arafé Mustafa imzasını taşımaktadır. Abdullah b. Abdullah Hicâzî tarafından tercüme edilen IV. (1986 ve VII. (1410) ciltler Melik Suûd Üniversitesi, Arafé Mustafa tarafından tercüme edilen VIII. cilt de (iki cüz, 1988) Muhammed b. Suûd Üniversitesi tarafından neşredilmiştir.<sup>2</sup>

2 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, (Leiden: E.J. Brill yayınevi, 1967-84),

### 3.OSMANLI MÜELLİFLERİ, BURSALI, MEHMET TÂHİR, (1861-1925)

*Osmanlı Müellifleri* adlı eseriyle ünlü bibliyografya ve biyografi âlimi. Mehmet Tahir, 22 Kasım 1861'de Bursa'da doğdu. Tahsiline büyük babasının ailece yerleştiği Bursa'da başladı. Mülkiye Rüşdiyesi'ni bitirince dedesi gibi asker olarak yetişmesi istendiğinden 1875'te Bursa Askerî İdâdisi'ne verildi. Daha rüşdiyede okurken Haraççıoğlu Medresesi'ne devam ederek Niğdeli Hoca Ali Efendi'den hususi dersler aldı. Onun edebî ve tarihî kültür kazanmasında, tasavvuf, tarih ve edebiyatla uğraştığı gibi bir divançe teşkil edecek kadar da şiirleri bulunan babasının (*Osmanlı Müellifleri*, II/2, 304-306) önemli bir yeri vardır. Bursalı Tâhir, ilk öce Rumeli'de Manastır, Kosova ve Selânik'ten başlayarak daha sonra Aydın, İzmir, Manisa, Bursa, Konya ve nihayet İstanbul kütüphanelerini dolaşıp oralarda bulunan eserleri tek tek incelemiştir. O, böylece hayatını yorulmak ve usanmak bilmez bir gayretle, isim ve varlıkları ortadan silinmiş nice eser ve müellifi unutulmuşluktan kurtarma gibi bir hizmete vermiştir.

Bursalı Mehmet Tahir'in (öl. 1925) son ve en geniş eseri olan *Osmanlı Müellifleri*, yazarın yirmi beş yıl süren çalışmaları sonucu ortaya çıkmış değerli bir yapıttır. Osmanlı Devleti'nin doğuşundan XX. Yüzyılın ilk çeyreğinin sonuna kadar bir zaman dilimini içeren eser, bu dönemde yetişmiş toplam 1691 müslüman yazarın biyografilerini ve eserlerinin tanıtımını konu edinmektedir. Eserde şahıs adları, alfabetik olarak değil, yazarların ihtisas alanları ve mesleklerine göre ayrı ayrı tasnif edilmesi şeklinde gösterilmiştir. Eserde yer alan biyografilerin 288'i tasavvuf büyükleri, 465'i dinî ve filolojik bilimlerle uğraşan bilim adamları, 510'unun şair ve edebiyatçılar, 237'sini tarih, 84'ünü tıp ve 107'sini de riyaî bilim alanlarında eser vermiş yazarlara aittir. Bu temel kategorize dışında aynı şehir ve memlekette yetişmiş, aynı aileden gelmiş olmak gibi ilgilerle bu maddelere başka yazarlar ve eserleri hakkında da bilgiler eklenmiştir. Bu şekilde yer verilen yazar sayısı da 480'in üzerindedir. Eserde yer verilen ve hakkında bilgi bulunan eser sayısı 9.000'in üzerindedir. *Osmanlı Müellifleri*'ni hazırlamak için yazar bulunduğu görevin de avantajlarından yararlanarak Balkanlar'dan başlayarak kütüphaneleri tek tek dolaşmış, İstanbul kütüphanelerini de teker teker elden geçirmiş, ayrıca

1-9;; a.mlf., *GAS* (Ar.), I/1, mütercim in sunuşu, 5-6, Fuat Sezgin'in mukaddimleri, 7-16; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleymân, *Kitâbetu'l-bahşîl-'ilmî*, (Mekke: 1403/1983), 171-173; Abdurrahmân 'Utbe, *Ma'a'l-Mektebeti'l-'arabiyye*, (Beyrut: 1978), 37-39; Baliç İsmail, "Geschichte des arabischen Schrifttums, *DIA.*, İstanbul, 1996, 14: 37-38; Demirayak, *Arap -İslam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*, 688-690.

büyük kitap meraklılarının özel kütüphanelerini taramış, gidemediği yerlerdeki eserler hakkında da mektuplaşma yoluyla bilgi edinmeğe çalışmıştır.

Yazarın biyografileri verirken esas aldığı vazgeçilmez en dar çerçevesi, her yazarın doğum ve ölüm tarihi, yeri, asıl mesleğinin tespiti ile eserlerinin tek tek belirtilmesi şeklindedir. Özellikle yazarların ölüm tarihleri ve mezarlarının nerede bulunduğu konusunda son derece titizlik göstermiştir. Biyografiler, buldukları bölümler içerisinde alfabetik olarak sıralanmıştır. Aynı ismi taşıyan müellifler ise vefat tarihleri kronolojisine göre verilmiştir. Belirli bir konu veya kitap etrafında kaleme alınmış çeşitli eserleri toplu olarak gösteren cetvellere ve listelere de yer verilmiştir. Eser yedi bölümden oluşmaktadır.

Yirmi yıllık bir çalışmadan sonra *Osmanlı Müellifleri*'nin ilk cildi 1915 yılında, II. Cildi (1922) ve daha sonra da III. cildi de yayımlanmıştır.

Müellif, bu eserini hazırlarken hem rahatsızmış hem de geçim sıkıntısını çekmiştir. Mustafa Kemal Paşa yardım gayesiyle II. cildin ikinci kısmından 500 nüsha satın almıştır.<sup>3</sup> Bursalı Tâhir Zeynep Kâmil Hastahanesi'nde tedavi altına alınmışken 28 Ekim 1925'te vefat etmiş ve ertesi perşembe günü ikindi namazından sonra Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhı hazîresinde toprağa verilmiştir.

Eserin yeni harflerle ve dili sadeleştirilmiş olarak A. Fikri Yavuz- İsmail Özen tarafından üç cilt halinde hazırlanmış ve 1972-1975 yılları arasında İstanbul'da yayınlanmıştır. I. Cilt: Bu ciltte iki bölüm yer almaktadır. Birinci bölüm: Mutasavvıflar. İkinci bölüm: Din bilginleri. II. Cilt: Tek bir bölümden oluşmaktadır: Şairler ve Edebiyatçılar. III. Cilt: Yedi bölümden oluşmaktadır. Dördüncü bölüm: Tarihçiler. Beşinci bölüm: Tabipler. Altıncı bölüm: Matematikçiler. Yedinci bölüm: Coğrafyacılar.

Bu eser, 2000 tarihinde Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım San. Ve Ticaret Limited Şirketi tarafından Ankara'da bir cilt halinde basılmıştır.<sup>4</sup>

- 3 Ali Kemalî Aksüt, *Profesör Mehmet Ali Aynî, Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: 1944), 466-467.
- 4 *Cumhuriyet*, nr. 25, 10 Rebülülâhir 1344 – 29 Teşrînievvel 1341-1925; Hayatı ve eserleri için bkz., Martin Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, (Leipzig: 1910), 94-95, 158, 173-179, 217-218; Kâzım Nâmi [Duru], "Türkçe Sarfın Mûcidi", *TY*, y. 1, nr. 24 (5 Teşrînievvel 1328), 748-749; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "*Bursalı Tâhir Bey*", a.e., y. 2, nr. 22 (8 Ağustos 1329), 768-770; Fatih Kerimof, *İstanbul Mektupları*, (Orenburg: 1913), 437-438; Muallim Vahyî, *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey*, (İstanbul, 1335); Yusuf Akçuraoğlu, "Türklük Fikri, Türkçülük Cereyanı, Türk Ocakları", *Türk Yılı*, (İstanbul: 1928), 366-369; Osman Nuri Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kü-*

#### 4. SİCİLLÎ OSMÂNÎ, MEHMED SÜREYYÂ (1845-1909)

Mehmed Süreyyâ, 1845 tarihinde Manastır'da doğmuştur. Zamanında yaygın olan eğitimini tamamladıktan sonra devlet görevleri dışında hemen hemen bütün mesaisini Osmanlı döneminin ünlü şahsiyetlerinin biyografilerinin ortaya çıkarılmasına ayırmıştır. Kendisinin açıkça belirtmemesine rağmen bu çalışmasında başlıca kaynakları arşiv belgeleri, yazma ve matbu eserlerle mezar kitâbeleri olmuştur.

En önemli eseri *Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye* adıyla da anılan *Sicill-i Osmânî*'dir. 3000 sayfayı bulan bu eserin ilk üç cildi İstanbul'da 1308-1311 (1890-1893) yılları arasında, IV. cildi tarihsiz olarak yayımlanmış, faksimile neşri ise Avrupa'da gerçekleştirilmiştir (I-IV, Heppenheim- Bergstrasse 1971). Sadece I. cildi Gültekin Oransoy tarafından Osmanlı Devleti'nde Kim Kimdir? başlığıyla 1969'da yeni harflerle basmıştır. Anılan eserin tamamının sadeleştirilmiş neşirleri 1996'da İstanbul'da Tarih Vakfı ve Sebül yayınevleri tarafından ayrı ayrı yapılmıştır. Eser için 1965-1978 yılları arasında farklı zaman dilimlerinde İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde mezuniyet tezi olarak harf indeksi hazırlanmıştır.

Kısmen Osmanlı öncesi Türk-İslâm ve İslâm büyüklerine de yer verilen *Sicill-i Osmânî*'nin asıl konusu Osmanlı dönemi ricâlidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1899 yılı sonuna kadar yaşamış çeşitli meslek erbabının biyografilerini ihtiva eden bu ansiklopedik eser Osmanlı tarih araştırmacılarının başlıca müracaat kitaplarından biri olmuştur. Arşiv belgeleri, hususi ve resmî vekâyi'nâmeler başta olmak üzere diğer ana kaynaklara ve biyografi araştırmacıları için büyük önemi olan mezar taşı kitâbelerine dayanması esere orijinal bir nitelik kazandırırken hayatları hakkındaki bilgiler sınırlı olan ikinci, üçüncü ve dördüncü derecedeki kişilerden de söz etmesi *Sicill-i Osmânî*'nin önemini artıran bir başka sebeptir. Bazı yanlışlıklara, iltibas ve tekrarlarla bol miktardaki matbaa hatalarına ve düzensizliğine rağmen tek kişi tarafından büyük emekle hazırlanan bu tarih kaynağı henüz aşılamamıştır. Basımından sonra müellifinin tesbit ettiği yanlışlıkların tashihi ikinci

*tüphanesi*, (İstanbul, 1937), 23, 392-398; Abdülbâki [Gölpınarlı], *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: 1931), 328-330, 357; Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp.*, Genel bl. nr. 4519, 4/249; Vasfi Mâhir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Bursa: Teknik Kitabevi, 1970), 788-789; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: 1973), 446-447; Nihat Sâmî Banarlı, *RTET* (1978), 2/1078; Demiryak, *Arap -İslam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş Yayınevi, 2016), 477-478; Ayhan Aykurt, "Ansiklopedi", *DİA.*, (İstanbul: 1991), 3: 224; Ömer Faruk Akün, *DİA.*, (İstanbul: 1992), 6: 452-458.

bir baskısı yapılamadığından gerçekleştirilememiş, sadece IV. cildin sonuna on beş sayfalık bir hata-sevap cetveli konulabilmiştir. Eserde önce Osmanlı hânedanının erkek ve kadın bütün fertlerinden bahsedilmiş, ardından özel isimlere ve ölüm tarihlerine göre alfabetik olarak yüksek rütbeli devlet görevlileri, tarikat şeyhleri, âlimler, tarihçiler, coğrafyacılar, kurrâlar, hattatlar, mühendisler ve matematikçilerle diğer şahsiyetlere ait 20.000 civarında biyografi sıralanmıştır.

IV. ciltte 679'dan sonra gelen sayfalarda kuruluştan itibaren zâdegân denilen ünlü ailelerin alfabetik listesi; 713 sayfadan itibaren "Tezyîl" başlığı altında bölümler ve alt başlıklar halinde padişah damatlarının, padişah hocalarının, imâm-ı sultânîlerin ve hekimbaşarın listeleri yer alır. Daha sonra Dârüssaâde ağalarından, silâhdar ağalardan ve bunun devamı niteliğinde olan mâbeyn müşirlerinden, serkurenâ denilen yâverlerden, mâbeyn başkâtiplerinden ve büyük mîrâhurlardan söz edilir. Ardından vüzerâ, kazasker, Bâbîâli ve Tanzimat ricâlinin, şeyhülislâmların, yeniçeri ağalarının, seraskerlerin, topçubaşı ve tophane nâzırlarının, kaptan-ı deryâların; Mühendishane, Harbiye ve Bahriye mekteplerinden yetişmiş müşirlerin listeleri bulunur. Daha sonra kalemiye sınıfına geçilerek nişancıların, reîsülküttâbların ve hâriciye nâzırlarının, sadâret kethüdâları ve dâhiliye nâzırları ile sadâret müsteşarlarının, çavuşbaşarın ve deâvî nâzırlarının, başdefterdarların ve maliye nâzırlarının, rûsûmât emînlerinin, Evkâf-ı Hümâyûn nâzırlarının, darphâne nâzırlarının listeleri verilir. Son kısımda yine alt başlıklar halinde Kıbrıs hanlarının, Mısır ve Budin (Macaristan) valilerinin, tarikat pîrlerinin listeleri sıralandıktan sonra eserin basımı esnasında vefat eden önemli kişilerin yine alfabetik olarak kısaca hayat hikâyeleri anlatılır. Bu arada kitabın basımı sırasında devlet hizmetinde bulunan gayri müslim ricâle ayrıca lakabı ve şöhreti isminden daha çok bilinen kişilerin listesine de yer verilir. Müellif eserine aldığı kişilerin önce adını, lakabını, şöhretini veya nisbesini zikreder, daha sonra resmî hayatına geçerek eserleri hakkında kısaca bilgi verir; ardından ölüm yılını, mezarının bulunduğu yeri belirtir, evlât ve torunlarından söz eder.

Mehmed Süreyyâ'nın ömür boyu topladığı notların sadece bir kısmını ihtiva eden bu çalışmasını daha mükemmel hale getirmek ve bazı yanlışlarını düzeltmek istediği, bu amaçla *Tekmile-i Sicill-i Osmânî ve Zeylû'z-zeyl* adlı altında ilâveler yaptığı, ancak bunları neşredemediği bilinmektedir. Mehmed Zeki Pakalın tarafından *Sicill-i Osmânî Zeyli (Son Osmanlı Büyüklere)* adıyla yapılan on dokuz ciltlik zeyil ise müellifin hattıyla yazma halinde Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulun-maktadır.

Mehmed Süreyyâ'nın ilk eseri olan ve 1831-1875 yılları arasında bazı Osmanlı devlet adamlarının tayin, azil ve ölüm tarihlerini veren iki ciltlik *Nuhbetü'l-vekâyi'* in yalnız 1853 yılı sonuna kadar gelen I. cildi yayımlanmıştır. Zikredilen tarihler arasında Osmanlı teşkilât ve müesseselerindeki değişiklikleri de belirtme amacı güden eserin başlıca kaynakları *Takvîm-i Vekâyi' ve Cerîde-i Havâdis* gibi dönemin ilk gazeteleridir. Esere tevcihatla ilgili bazı hatt-ı hümayunlar da eklenmiştir. *Nuhbetü'l-vekâyi'* in basılmayan kısmının bir kopyası Osman Ferit Sağlam'ın Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ne intikal eden kitapları arasında yer almaktadır.<sup>5</sup>

### 5. KÂMÛSÜ'L-A'LÂM, ŞEMSEDDİN SÂMÎ (Ö. 1320/1904)

Şemseddin Sâmî (öl. 1320/1904) tarafından kaleme alınan *Kamusu'l-A'lâm* ansiklopedik bir eserdir. Bu eser; kavimler, ümmetler, peygamberler, halifeler, sahabîler ilim adamları, şairler, edipler vb. gibi her sınıftan pek çok kimsenin biyografilerini içermektedir. Ayrıca kıtalar, devletler, denizler, göller vb. gibi yer ve memleket isimleri ve bunlar hakkında bilgiler ihtiva eden bir umumî tarih, coğrafya ve meşhur adamlar ansiklopedisi olup bilhassa İslam ve doğuya ait çok sayıda madde barındırmaktadır. Eser, Bouillet'nin "*Dictionna universel d'histoire et de geographie*" örnek alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca çok sayıda İslam âliminin hayatını ele aldığı gibi yazdıkları eserlerini de tanıtır. Bu eserde isimler alfabetik olarak tertip edilmiştir. *Kâmûsü'l-a'lâm* 1306-1316 yılları arasında altı cilt halinde İstanbul'da neşredilmiştir. Ayrıca 2006 yılında Ankara'da Kaşgar yayınevi tarafında ofset baskısı yapılmıştır.<sup>6</sup>

5 BA, Mülga Dâhiliye Nezâreti, *Sicill-i Umûmî Defterleri*, nr. 113, s. 41; Mehmet Tâhir Bursevî, *Sicill-i Osmânî*, 2:178; a.mlf., *Osmanlı Müellifleri*, 3/ 36-37; Abdurrahman Şeref, *Târih Musâhabeleri*, (İstanbul 1339), 339-340; İbrahim Alâettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, (İstanbul: Yedigün neşriyat, 1946), 361; Babinger (Üçok), 419-421; a.mlf., "Turaiyâ Mehmed", *EI (Fr.)*, 4:778-779; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 468-470; Abdülkadir Özcan, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri*, (İstanbul: 1984), 192; Halil Edib, "Ziyâ-i Elîm", *Beyânüllhak*, sy. 17-18, (İstanbul 1324-26), 386 vd., 396 vd.; Ömer Faruk Akün, "*Süreyyâ*", *İA*, 11: 247-249; İsmet Parmaksızoğlu, "*Süreyya Bey, Mehmed*", *Türk Ansiklopedisi*, 30:145-146; C. Woodhead, "*Türeyyâ*", *EI<sup>2</sup> (İng.)*, 10: 450; "Mehmed Süreyya", *TDEA*, 6:219; İsmail Kara, "*Sicill-i Osmânî*", *TDEA*, 8:11; Utbe, *Me'a'l-mektebeti'l-arabiyye*, 102; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*, 475; Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *DİA*, (İstanbul 1991), 3: 223; Abdülkadir Özcan, "*Mehmet Süreyyâ*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 527-529.

6 İsmail Hakkı, *Şemseddin Sâmî Bey*, (İstanbul: 1311); Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Şemsettin*



## 6. SON DEVİR OSMANLI ULEMASI, SADIK ALBAYRAK

Sadık Albayrak tarafından telif edilen biyografi kitabı: *Son Devir Osmanlı Uleması*, adından da anlaşıldığı üzere, Osmanlı Devletinin yıkılmasından önceki son çeyrek yüzyılın ilim adamlarının sicilini ortaya koymaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Şeriyeye Sicilleri Arşivindeki dokümanlardan faydalanılarak hazırlanan eserde yer alan yaklaşık 2845 biyografi alfabetik olarak tertip edilmiştir. Eser, biyografi sahibinin ilmî seviyesi, devlet görevleri ve doğum yerlerine göre tanzim edilmiştir.

Mehmet Süreyya'nın *Sicill-i Osmânî'si* ile Bursalı Mehmet Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri'*ne bir zeyil durumundaki eser beş cilt halinde 1980 yılında İstanbul'da yayınlanmış, daha sonra İstanbul Belediyesi tarafından ikinci baskısı yapılmıştır.<sup>7</sup>

## 7. ARAPÇA DİLBİLGİSİ KİTAPLARI KATALOĞU, SADÎ ÇÖĞENLİ

M. Sadi Çöğenli tarafından hazırlanan *Eski Harflerle Basılmış Arapça Dilbilgisi Kitapları Kataloğu*, Osmanlı döneminde Türkler için Arapça nahiv ve sarf alanında Osmanlıca olarak yazılan dilbilgisi kitaplarıyla Araplar için hazırlanmış Türkçe Dilbilgisi kitaplarını konu almaktadır. Kitap isimleri alfabetik olarak tertip edilmiş, eserin sonuna da bir indeks eklenmiştir.

---

*Sami Bey: Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul: 1934); Ağâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*, (Ankara: 1949); a.mlf., *Şemsettin Sami*, (Ankara: 1969); Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: 1976), 2: 1074-1077; Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, (İstanbul: 1987), 2:73-92; Ömer Faruk Akün, "Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri ile Şemseddin Sâmî" (Şemseddin Sâmî, Temel Türkçe Sözlük içinde), (İstanbul: 1985), VII-XX; a.mlf., "Hayatı, Eserleri ve Türklüğe Hizmetleri ile Şemseddin Sâmî" (*Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî [tıpkıbasım] içinde*), (İstanbul, 1998), 1-32; a.mlf., "Şemseddin Sâmî", *İA*, 11:411-422; İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*, (İstanbul: 2006), 76-78, 188-192, 707-708; Sami Frashêri-Vepri, *Bibliografia, Kumtesat*, (Üsküp, 2006) (ölümünün 100. yılı münasebetiyle 19-20 Kasım 2004'te Üsküp'te düzenlenen uluslararası sempozyumun bildirileri); *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* (ed. Ali Çaksu), (İstanbul: 2006), 71-126; Nuri Sağlam, "Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Millî Tiyatro Anlayışı ve Şemseddin Sâmî'nin Besa yahut Ahde Vefâ Adlı Piyesi", *İlmî Araştırmalar*, sy. 8, İstanbul, 1999, 199-207; Çiğdem Balım, "Sâmî, Shems ül-Dîn Frâsheri", *El²* (İng.), 8/1043-1044; Rekin Ertem "Kâmûsü'l-a'lâm", *TDEA*, 5/ 138-139; Mustafa Kutlu, "Şemseddin Sami", *TDEA*, 8: 129-131; Akün, Ömer Faruk, "Şemseddin Sâmî", *İA*, 11:417; Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *DİA.*, (Ankara 1996), 3: 223; Uçman, Abdullah, "Şemseddin Sâmî", *DİA.*, İstanbul 2010, 38: 519-523.

7 Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş Yayınevi, 2016), 484.

Osmanlı döneminde yapılmış dilbilgisi çalışmaları için önemli ölçüde ışık tutan bu katalog, 1991 yılında Erzurum'da yayınlanmıştır.<sup>8</sup>

### 8. ARAP EDEBİYATINDA KAYNAKLAR, SADİ ÇÖĞENLİ-KENAN DEMİRAYAK

Müellifler, bu kitabı yedi bölüm halinde hazırlamışlar. **Birinci bölüm:** Bu bölümde ansiklopedik edebiyat kitapları, şiir mecmuaları, şiir divanları, edebî tenkit ve belâğat kitapları, edebiyat târihi, atasözleri ve aruz ve kâfiye ile ilgili kitapları tanıtmışlar. **İkinci bölüm:** Bu bölümde, lügat kitapları, filolojik eserler, gramer kitapları (nahiv ve sarf kitapları), şevâhid şerhleri, edatlarla ilgili eserler, gramer ekolleri ve ihtilaflar hakkındaki eserler tanıtılmıştır. **Üçüncü bölüm:** Bu bölümde Biyografya kitapları tanıtılmıştır. **Dördüncü bölüm:** Bu bölümde Ansiklopediler tanıtılmıştır. **Beşinci bölüm:** Bu bölümde Bibliyografya ve indeks kitapları tanıtılmıştır. **Altıncı bölüm:** Bu bölümde tarih kitapları tanıtılmıştır. **Yedinci bölüm:** Bu bölümde Coğrafya ve seyâhatnâme kitapları tanıtılmıştır.

Bu eser, toplam 336 sayfa olup 2000 tarihinde Erzurum'da genişletilmiş üçüncü baskısı yayınlanmıştır.

### 9. ARAP-İSLAM EDEBİYATI LİTERATÜR BİLGİSİ, KENAN DEMİRAYAK

Kenan Demirayak, tarafından telif edilen bu eser, yedi bölümden ibarettir. **Birinci bölümde:** Temel Edebiyat kitapları yâni Ansiklopedik edebiyat kitapları, Emâlîler, Mecâlis türü eserler, Muhâderât ve makâmaât türü eserler, inşâ, kâtiplik mesleğiyle ilgili eserler, siyâsetnâme, mizâh, masal, hikâye ve menkibevî eserler tanıtılmıştır. Aynı şekilde şiir mecmu'aları, şiir divanları, edebî tenkid ve belâğat kitapları, edebiyat tarihi kitapları, meseller (atasözleriyle ilgili) eserler, arûz ve kafiye ile ilgili eserler muhtevalarıyla birlikte tanıtılmıştır. Ayrıca her eser tanıtılırken bu eserleri neşredenler, baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

**İkinci Bölümde:** Bu bölümde, lugat kitapları, filolojik eserler, fıkhu'l-luğa, lahn ve tashîf, nevâdir, mu'arrab, iştikâk, fûrûk konusu, harfler ve edatlar, müzekker ve müennes, maksûr ve memdûd, ezdâd, müselles kelimeler,

8 Çöğenli - Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, (Erzurum), 283; Demirayak, *Arap - İ - lam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş yayınevi, 2016), 589.

itbâ ve müzâvece konularıyla ilgili eserler tanıtılmıştır. Aynı şekilde gramer kitapları (nahiv ve sarf kitapları), gramer tarihi, ekolleri ve ihtilaflar hakkındaki eserleri, şevâhid şerhleri, Kur'ân ve hadis üzerinde yapılan çalışmalar, ğarîbü'l-Kur'ân, ğarîbü'l-hadîs, ğarîbeyn konularını (yâni Kur'ân ve hadislerdeki ğarîb kelimeleri), i'râbu'l-Kur'ân, i'râbu'l-hadîs, vücûh ve nezâir ve luğavî/filolojik tefsirlerle temel hadis kitapları tanıtılmıştır. Ayrıca bu eserleri neşredenler ve baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

**Üçüncü bölüm:** Bu bölümde genel biyografya kitapları, umûmî eserler, bölgesel biyografî eserleri, kadın biyografileri, edip ve şâir biyografileri, dil ve gramer âlimlerinin biyografileri, sahâbî biyografileri, felsefe ve âlimlerin biyografileri ve ensâb kitapları tanıtılmıştır. Ayrıca bu eserleri neşredenler ve baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

**Dördüncü bölüm:** Bu bölümde Bibliyografya ve indeks kitapları tanıtılmıştır. Yâni kitap ve makale bibliyografyaları, Kur'ân indeksleri, hadis indeksleri, şiir indeksleri ve mesel (atasözü) indeksleri tanıtılmıştır. Ayrıca bu eserleri neşredenler ve baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

**Beşinci bölüm:** Bu bölümde tarih kitapları tanıtılmıştır. Yâni siyer ve meĝâzî kitapları, genel tarih kitapları, devlet ve şehir tarihleri tanıtılmıştır. Ayrıca bu eserleri neşredenler ve baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

**Altıncı bölüm:** Bu bölümde genel coğrafya kitapları ve seyahat-nâmeler tanıtılmıştır. Ayrıca bu eserleri neşredenler ve baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

**Yedinci bölüm:** Bu bölümde Ansiklopediler tanıtılmıştır. Ayrıca bu eserleri neşredenler ve baskı yılları ile baskı yerleri belirtilmiştir.

Bu eser, toplam 717 sayfa olup Cantaş yayınları tarafından 2016 tarihinde İstanbul'da yayınlanmıştır.

#### **10. Resimli ve Metin Örneklî Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi, I-XI,**

Bu eser, İhsan Işık tarafından hazırlanmıştır. Yazar, bu eserinde ilk önce tarih, felsefe, sosyoloji, din, folklor, siyasetle ilgili eserlerin yazarları hakkında tanıtım yapmış, onlara dair başka yazarların görüşlerine değinmiş ve her yazar hakkında kaynakçaya yer vermiştir. Binlerce güzel şiir ve öykü örneği, binlerce roman ve tiyatro eserinin tanıtımını yapmıştır.

Sosyal bilimler alanında eser telif eden bilim ve düşünce adamları arasında ayırım yapmadan inceleme konusu yaptığı bu çalışmasına, 1980 yılında başlamış ve 1990 yılında bitirip "Yazarlar Sözlüğü" ismiyle yayınlamıştır.

Bu kitabın ilk basımında 1700 yazarın biyografisi bir araya getirilmiştir. Bu çalışmanın en önemli özelliği, 1990 yılına kadar hiçbir kaynakta biyografi bilgisi bulunmayan 500'den fazla yazar hakkında ilk kez bilgi verilmiş olmasıdır. Yazar sürekli bu eserine yeni biyografiler ilave ederek Eylül 2006'da bu projesini tamamlamıştır. Neticede 10300'ü aşkın yazar hakkında yeni ve kapsamlı bilgiler bu eserde verilmiştir. Eserdeki biyografiler alfabetik olarak verilmiştir. Bu eser 10 büyük cilt, 4840 sayfadan ibaret olup onda beş bin beş yüz civarında yazar fotoğrafı verilmiştir. Bu eserin, ikinci baskısı Elvan yayınevi tarafından 2007 tarihinde İstanbul'da yapılmıştır.

Eserden faydalanmayı kolaylaştırmak için 10. cildin sonuna alfabetik bir indeks ilave edilmiştir.

## SONUÇ

Bu araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: İslam düşüncesi, zengin kültürel bir mirası ortaya çıkarmıştır. Çok farklı alanlara yayılan bu mirası kayıt altına alma çabaları, geriye doğru Muhammed b. İshâk b. Ebî Yakub en-Nedim'in (ö. 380/990) *el-Fihrist* adlı çalışmasına kadar uzanmaktadır.

İbnu-Nedim'in *el-Fihristi*'yle başlatılan kültürel mirasın bir tür sayım ve tespit ameliyesinin yazım dili uzun bir süre sadece Arapça olarak devam etmiştir. Ancak son iki yüz yılda farklı dillerde de bu türden eserler, kaleme alınmıştır.

Latin alfabesi ve Osmanlıca, bu türde yazılan eserler için kullanılan yazım dili veya karakterlerindedir. Latin alfabesiyle veya Osmanlıca yazılmış bu türden 9 adet eserin varlığı tespit edilmiştir.

Bu eserlerde islâmî eserlerin müellifleri, onların şerh ve hâşiyeleri ve zeyilleri tespit edilmiş, onların yayınevlerine ve baskı tarihlerine yer verilmiştir. Ayrıca yazma halindeki çok sayıda eserin dünyanın hangi kütüphanesinde bulunduğu, numarası ile birlikte tespit edilmiştir. Eserlerin bu nitelikleri, onları araştırmacılar için vaz geçilmez kıldığı görülmüştür.

## KAYNAKÇA

Akçura, Yusuf. *Türklük Fikri - Türkçülük Cereyanı - Türk Ocakları - Türk Yılı*. İstanbul: 1928.

Abdurrahman Bedevî. *Mevsû'atu'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1980.

- Aksüt, Ali Kemalî. *Profesör Mehmet Ali Aynî. Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: 1944.
- Akün, Ömer Faruk. “Hayatı, Eserleri ve Türklüğe Hizmetleri ile Şemseddin Sâmî”. (*Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî [tıpkıbasım] içinde*). İstanbul: 1998.
- Akün, Ömer Faruk. “Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri ile Şemseddin Sâmî”. (*Şemseddin Sâmî, Temel Türkçe Sözlük içinde*). İstanbul: 1985.
- Akün, Ömer Faruk. “Süreyyâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akün, Ömer Faruk. “Şemseddin Sâmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 411-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aykut, Ayhan. “Ansiklopedi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 223. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- BA, Mülga Dâhiliye Nezâreti. *Sicill-i Umûmî Defterleri*. nr. 113.
- Balım, Çiğdem. “Sâmî, Shems ül-Dîn Frâsherî”. 8: 1043-104. *El<sup>2</sup> (İng.)*.
- Baliç, İsmail. “Geschichte des arabischen Schrifttums”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Banarlı, Nihad Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*. İstanbul: 1976.
- Banarlı, Nihad Sami. *RTET* (1978), 2: 1078.
- Bedevî, Abdurrahman. “Carl Brockelmann”. *Mevsû’atü’l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1993.
- Bursevî, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri I-III*. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayın Dağıtım, 2000.
- Bursevî, Mehmet Tâhir. *Sicill-i Osmân I-II*.
- C. Woodhead. “Türeyyâ”. 10: 450. *El<sup>2</sup> (İng.)*.
- Cumhuriyet*, nr. 25, 10 Rebûlâhîr 1344 – 29 Teşrînîevvel 1341-1925.
- Çöğenli, Sadî - Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum 2003.
- Dağlıoğlu, Hikmet Turhan. *Şemsettin Sami Bey: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: 1934.
- Demirayak Kenan. *Arap –İslam Edebiyatı, Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Duru, Kâzım Nâmi, “Türkçe Sarfın Mûcidi”, *TY*, y. 1, nr. 24 (5 Teşrînîevvel 1328).

- Ebû Süleymân, Abdülvehhâb İbrâhim. *Kitâbetü'l- bahşi'l-'ilmî*. Mekke: 1403/1983.
- Ebu'l-Kâsım Sehâb. *Ferheng-i Hâverşinâsân*. Tahran: ts.
- Edib, Halil. "Ziyâ-i Elîm". *Beyânülhak*. sy. 17-18. İstanbul: 1324-26.
- Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1839-1923)*. İstanbul: 2006.
- Ergin, Osman Nuri. *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*. İstanbul: 1937.
- Ertem, Rekin. "Kâmusü'l-a'lâm", 5: 138-139.
- Gölpınarlı, Abdülbâki: *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: 1931.
- Gövsâ, İbrahim Alâettin. *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul: Yedigün neşriyat, 1946.
- Hamîdullah, Muhammed. "Carl Brockelmann (1868-1956)". *İTED*, 7: 243-248. (1984).
- Hartmann, Martin. *Unpolitische Briefe aus der Türkei*. Leipzig: 1910.
- İsmail Hakkı. *Şemseddin Sâmî Bey*. İstanbul: Vatan kütüphanesi, 1893.
- Kanar, Mehmet. "Geschichte der Arabischen Litteratur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: dergâh Yayınları, 1987.
- Kara, İsmail. "Sicill-i Osmânî". *TDEA.*, 8: 11.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Müstedrek 'alâ mu'cemi'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetu er-risâle, 1985.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: 1957.
- Kepecioğlu, Kâmil, *Bursa Kütüğü, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel bl. nr. 4519, 4: 249.*
- Kerimof, Fatih. *İstanbul Mektupları*. Orenburg: 1913.
- Kutlu, Mustafa. "Şemseddin Sami", *TDEA.*, 8: 129-131.
- Levend, Agâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- M. Mansuroğlu. "Carl Brockelmann (1868-1956)". *TDED*, 8: 109-112 (1958).
- Medkûr, İbrâhim. "Carl Brockelmann el-Bibliyûcrâfi". *MMLA*. (1969)

- Muallim, M. Cevdet. "Osmanlı Müellifleri ve Zeyli Miftâhu'l-kütüb ve Esâmi-i Müellifin Fihristi". TDEA.
- O. Spies. "Verzeichnis der Schriften von Carl Brockelmann". *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther – Universität Halle – Wittenberg, Gesellschafts Wissenschaftliche Reihe*. VII/4, Leipzig: 1938.
- Ömer, Abdülmennân. "Brockelmann". *UDMİ*, IV/1.
- Özcan, Abdülkadir. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezler*. İstanbul: 1984.
- Özcan, Abdülkadir. "Mehmet Süreyyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 528-529. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Süreyya Bey, Mehmed". *Türk Ansiklopedisi*. 30: 145-146, Ankara: 2002.
- Sağlam, Nuri. "Tanzimat Sonrası Türk Edebiyatında Millî Tiyatro Anlayışı ve Şemseddin Sami'nin Besa yahut Ahde Vefâ Adlı Piyesi". *İlmî Araştırmalar* 8, ( 1999): 199-207.
- Sezgin, Fuat. *GAS (Ar.)*, I/1, mütercimim sunuşu, s. 5-6.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: 1967-84.
- Sırrı Levend, Agâh. *Şemsettin Sami*. Ankara: 1969.
- Sırrı Levend, Agâh. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*. Ankara: 1949.
- Sırrı Levend, Agâh. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1973.
- Şeref, Abdurrahman. *Târih Musâhabeleri*. İstanbul: 1339.
- Uçman, Abdullah. "Şemseddin Sâmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 519-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Utbe, Abdurrahmân. *Ma'al-Mektebeti'l-'arabiyye*. Beyrut: 1978.
- Üçok, Babinger. "Turaiyâ Meĥammed". *EI (Fr.)*, 4: 778-779.
- Vahyî, Muallim. *Müslümanlık ve Türklüğü Yükseltmeye Çalışanlardan: Bursalı Tâhir Bey*. İstanbul: 1335.
- Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Bursa: Teknik Kitabevi, 1970.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed. 'Alâm, I-VIII. Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, t.y.





# Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler

Hayati AYDIN\*

Geliş Tarihi: 24.09.2018, Kabul Tarihi: 17.10.2018

## Öz

Kur'an varlıklardan, evrenden ve onların yaratılış ve oluşumlarından bahsetmektedir. Ancak bilimde olduğu gibi geniş bir şekilde varlıkların yaratılışının bütün ayrıntılarından bahsetmez. Kur'an bir öğüt kitabı olduğundan onda hakikatler daha ziyade ibret ve öğüt şeklinde dile getirilmekte, varlıkların nasıl yaratıldıklarından daha çok niçin yaratıldıklarından ve yaratılış gayelerinden bahsedilmekte ve bunların keyfiyetinin (nasıllığının) derinliğine inilmemektedir.

Kur'an varlıklardan bahsederken asıl gayesi eserden müessire gitmektir. Başarımızı varlıklara çivirirken gayesi basiretimizle Allah'a algılamaktır; "Gece ve gündüz, güneş ve ay O'nun ayetlerindedir. Güneşe ve aya secde etmeyin Alah'a kulluk ediyorsanız, onları yaratana secde ediniz" (Fussilet, 41/37) derken nazarımızı kozmik varlıklara değil onları istihdam eden kuvvete çevirmektir. Bu gayeye hizmet ettiği için Kur'an "Göklerde ve yerde olanlara bakın!" (Yûnus, 10/101) "Görmediler mi Allah nasıl yaratmayı başlatıyor, sonra onu iade ediyor (dönüp yeniden yaratıyor). Bu, Allah'a göre kolaydır.

\* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, (aydinhayati@yyu.edu.tr)

*Yeryüzünde gezin, bakın yaratmağa nasıl başladı, sonra Allah, son yaratmayı da yapacaktır. Çünkü Allah, her şeye kadirdir*"(Ankebut, 29/19-20) diyerek bir nevi ilmî ve müşahedeye dayalı delillerle iman etmemizi istemektedir. Bundan dolayı Kur'ân'ın bilimsel tefsiri, inancın pekişmesi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Makalemiz Kur'ân'ın bilimsel tefsirinin konumunu bazı ayetleri ilmî gelişmeler ve ilmin sabiteleri ışığında analizlere tabi tutarak irdelemeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Bilim, Sabite, Teori, Yöntem.

### Some Analysis About al-Tafsîr al-'Ilmî

#### Abstract

The Qur'an speaks of beings and the universe and their creation and formation. However, it does not mention them in detail in all its details as in science. Since it is a preaching book, the truths are expressed more in terms of lessons and preaching. When the Qur'an speaks of beings, its main purpose is to go from the work (asar) to the producer of the work (Muassir).

While the Qur'an is nailing our eyes to the beings, its purpose is to perception God. For example the Quran by the words: "The night and day and the sun and the moon are among His signs. So do not bow before the sun and the moon, but bow in humage to God who created them" (Fussilat, 41/37) turn our eyes to into a force that employs them, not to cosmic beings.

For serving this purpose the Qur'an says, "Say, 'Observe what is in the heavens and the earth.'" (Yûnus, 10/101) "Have they not considered how Allah begins creation and then repeats it? Indeed that, for Alla, is easy Say, (O Muhammad), "Travel through the land and observe how He began creation. Then Allah will prудuce the final creation. İndeed Allah, over all things, is competent" and by the way Allah wants us to believe in a scientific evidence. Hence, the Qur'anic scientific interpretation is of great importance in terms of its purpose. Our article tries to examine the position of the scientific interpretation of the Qur'an.

**Keywords:** Qur'ân, Science, Constant, Theory, Methodolog.

## BİLİMSEL TEFSİRLE İLGİLİ BAZI ANALİZLER

### GİRİŞ

Kur'ân ayetlerinin bilmsel hakikatlere uygun olduğu bir gerçektir. "Onun haberlerinin doğruluğunu bir süre sonra mutlaka öğreneceksiniz" (Sâd, 38/88) ayetini bir yönüyle Kur'ân ifadelerinin sonraki asırlarda ortaya çıkacak olan ilmî keşiflere uygunluk arz edeceği şeklinde anlamak mümkündür. Ancak

ilim, zaman zaman teorilerle hareket ettiği için değişkendir bundan dolayı Kur'ân ayetlerini ilmî uygulamaların verileri yani deneysel olarak ispat edilen gerçekler ve ilmin sabiteleri ışığında yorumlamak lazımdır. Nitekim Felsefecilerin yaptıkları gibi Batlamyus'(Ptolemaeus)un (MÖ: 150) dünya merkezli uzay anlayışını esas tutup dünyayı sabit, gezegenleri hareketli kabul etmeleri, evreni Ay üstü ve Ay altı âlem şeklinde sınırlandırmaları ve Kur'ân'ın uzay ve uzay varlıklarıyla ilgili ayetlerini bu teori ışığında tefsir etme girişimleri bu kabil yanlı yaklaşımardandır. Daha önce geniş bir kabul gören Batlamyus'un evren tasavvuru, Nicolaus Copernicus'un (1473-1543) Güneş'in evrenin merkezinde hareketsiz, evrenin Güneş-merkezli bir sistem olduğunu nazariyesiyle değişti. Galileo'nun (1564-1642) Güneş eksenli dünya görüşüyle, gezegen sisteminin güneşin etrafında dairesel olarak nasıl işlediğini açıklamasıyla kısmi olarak çürütüldü. Ardından Johannes Kepler (1571-1630) Galileo'nun Güneş-merkezli modelinde gezegenlerin daire değil elips yörüngeler üzerinde hareket ettiklerini gösterdi. Daha sonra Newton (Ö: 1927) yer ve gökteki bütün cisimler için geçerli olan evrensel kütleçekim yasasını öne sürdü ve bunun matematiksel temelini ortaya koydu. Şimdi de Quantum fiziği, klasik fiziğin evreni tümüyle izah edemediğini söyleyerek yeni bir anlayış getirmiştir. O halde bilimsel teoriler ne kadar Kur'ân anlamıyla örtüşmüş olsa ve güven ilka etse de ayetlerin nihai yorumu budur dememek lazımdır. Bu sahada teorileri değil de ilmin sabitelerini, deney ve gözlemleri veya sadece deneylerce desteklenen teorileri esas tuttuğumuzda gerçeğin tespit edilmesinde daha güvenli bir yol tutmuş olacağız.

Kur'ân'ın bazı ayetlerinin nüzûl ortamından daha çok günümüz ilmî terakkilerle daha iyi anlaşılabilceği de bir gerçektir. Ancak insanlara gönderilen herhangi bir hitabın mutlaka onların anlayacakları bir dil ve seviyede olmasının esas olduğunu da unutmamak lazımdır. Eğer muhataplar hitabı anlamazlarsa bunda bir fayda umulmaz. Bundan dolayı Kur'ân'a yüklenen anlamların nüzul ortamındaki Arap anlayışına da uygun olmasına, onunla çelişmemesine dikkat etmek lazımdır. Bundan dolayı ülemânın,

انَّ الواجب في هذا المقام اجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهرى الذى يسع الاميين  
كما يسع غيرهم

"Şeriatı anlamada esas olan ümmileri de kapsayacak şekilde olan cumhurun anlayışıdır,"<sup>1</sup> dediğine riayet etmek lazımdır. Böyle yapılmadığı takdirde

1 Ebu Ishâk eş-Şatibî, *el-Muvâfâkât fi Usulî's-Şeria*, Dârü'l-Ma'rife, Bayrut, 2004; 1-2: 391; 3-4: 347; Muhammed Cemal Kasımî, *Mehâsinu't-Te'vil*, Kâhire, Dârü'l-Hadis, 2003. 1. 98.

bunun, Kur'ân'ın konuştukları dilde indiği ve İslam'ın sahih bir anlayışla sonraki kuşaklara ulaştırma misyonuna sahip, İslam ümmeti nazarında da Kur'ân'ı anlama konusunda en yetkin olan ashabin anlayışını devre dışı bırakmak olacağı için doğru bir yöntem olduğu söylenemez. Ancak her halukarda ashabin da insan olduğunu, Kur'ân'ın evrensel karakterinin bir sonucu olarak ileriye yönelik işaretlerini fehm etmede, hele hele ilme tealluk eden ifadelerini anlamada yeterli imkânlarla sahip olmadıklarını da göz ardı etmemek lazımdır. Ashabin dolayısıyla ilk kuşakların tefsirleri önemli fakat nihai değildir. Onlar Kur'ân'ın kendi hayatlarına dokunan yönünü görmüş ve bu yönüyle Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Hâlbuki Kur'ân ifadelerinin ise evrensel ve kapsayıcı karakteri vardır.

### 1. BİLİMSEL TEFSİRLE İLGİLİ BAZI KOZMOLOJİK ANALİZLER

Kur'ân'ın birçok sahada olduğu gibi yakın bir gelecekte astronomi ve anatomide gelişmelerin olacağını<sup>2</sup> ve bunun Allah'ın varlığının delilini, Kur'ân'ın hak bir kelim olduğunu ortaya koyacağını sarahaten bildirmesi bu kabil ayetlerdendir.

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

«Biz onlara, ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki o (Kur'ân)'ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun...» (41/Fussilet, 53)

Mukatil b. Süleyman ve Maturidî gibi bazı erken müfessirler ufkî ayetleri (Mekkelilerin) Yemen ile Şam arsındaki Ad, Semûd ve Lut kavminin azap kalıntılarına basıp geçerek bunların resullerini yalanlamaları neticesinde başlarına gelen azabı görecekleri, enfusî ayeti de Bedr'de ölümü tadacakları şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>3</sup> Bazıları da ufkî ayetleri Allah Resulü'nün (sav) uzak yerleri, enfusî ayeti de Mekke'yi feth edeceği anlamında te'vil etmiş-

2 Taberî, Razî ve Şevkanî de bu görüştedir. *Kur'ân Yolu* adlı tefsirde bu ulemanın görüşü şu şekilde özetlenmektedir: *Âfak'tan maksat yıldızları, ayı ve güneşle semanın uçsuz bucaksız köşeleri (kozmetik evren), astronomik, meteorolojik, biyolojik vb olaylar, yasalar; 'Kendilerinden' maksat da en ince sanatların ve yaratılış hikmetlerinin örneği olan insanın biyolojik ve ruhsal dünyasıdır; Ayette ileride insanoğluna bu sırların gösterileceği, yani insanlığın bu konularda keşifler yapacağı bildirilmektedir. Bkz. Hayrettin Karaman vd, Kur'ân Yolu, 4: 725.*

3 Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleymân*, (Beirut, Müessesetü Tarihi'l-Arab, 2002), 3: 747-48; Ebu Masûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (İstanbul, Dârü'l-Mizân, 2008), 13: 157.

lerdir. <sup>4</sup> Ancak Fahreddin er-Razî ufkî ayetlerden maksat gezegen ve yıldız gibi kozmolojik varlıklar ve olgular, enfusî ayetlerden de maksadın insanın yaratılış aşamaları olduğunu ve ayetin gayesinin ufkî ve enfusî delilleri peşpeşe göstermek suretiyle insanların kalplerindeki şüpheleri izale etmek ve Allah'ın varlığının kesin inancını yerleştirmek olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı ufukların fethini Mekke etrafının zaptedilmesi, enfusî ayetin de Mekke'nin fethi olarak kabul etmenin uzak bir yorum olduğunu söylemektedir. <sup>5</sup> Kur'an'ın bütün insanlara gelen bir kitap olduğunu, ayetlerinin evrensel karakter taşıdığını gözönüne aldığımızda Fahreddin er-Razî'nin bu görüşünde haklı olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı ayetlerin anlamlarını indî yorumlarla tahdit etmek doğru değildir.

Ayette gelecek zaman anlamında سَيِّف ifadesinin kullanılması Kur'an'ın ilk kuşaklardan daha ziyade ve astronomi ve anatomi ilimi ve uygulamalarının inkişaf ettiği günümüze hitap ettiği anlaşılmaktadır. Günümüzde anatomi ilmindeki gelişme insan vücudundaki harikulade yapıyı ortaya koyduğu gibi devasa teleskoplarla yapılan gözlemler ve uzay keşif araçlarının (discoverler) vasıtasıyla gerçekleştirilen uzay seyahatları sayesinde de uzaydaki ince esrar ve azamet gözleri büyülemiştir. Hatta Kur'an'ın "Üzerlerine gökten bir kapı açsak da oradan yükseliyor olsalardı kesinlikle 'gözlerimiz büyüledi belki de bir büyüye uğratılmış bir toplumuz'. Yemin olsun biz gökte burçlar oluşturduk ve onları seyredenler için süsledik"(Hicr, 15/15-16) "Yörüngelerle dolu göge andolsun..."(Zariyat, 51/7) şeklindeki ifadeleriyle günümüzde daha geniş boyutuyla keşfedilen göğün insanı büyüleyen keheşanları ve içlerindeki yıldız faaliyetleriyle dolu olan görüntüsüyle tamtamına örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Bunun gibi Kur'an'ın evrene ve dolayısıyla ilme tealluk eden bin küsur ayetinin Allah Resulü (sav) tarafından tefsir edilmemiş olması bunların tefsirinin zamana ve ilme havale edildiği açıktır. Bundan dolayı bu tarz ilme tealluk eden ayetlerin tefsirini zaman ve ilim yapacaktır. Nitekim

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

«Melekler ve ruh, miktarı elli bin yıl süren bir gün içinde O'na yükselir.”(70 / Meâric,4) ayetine baktığımızda Kur'an'da uzayın bu günkü ilmi keşfe uygun olarak geniş olarak tasvir edildiğini görmekteyiz. Ayet ve hadislerden uzayda

4 Bkz. Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Senânî, *Tefsirü'l-Kurân*, (Thk. Mustafa Muslim Muhammed), (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 2: 198; Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, a.y.

5 Fahreddin er-Razî, *et-Tefsirü'l-Kebîr*, (Beyrut, Dârü İnyâi Tûrasi'l-Arabî), 9: 573-74

bulunan meleklerin nurdan yaratıldıklarını anlaşılmaktadır. Nurun, ışığın aksi olduğuna göre karakter itibarıyla ışığa yakın olması ışığın da saniyedeki hızının üç yüz bin kilometre olduğunu düşündüğümüzde ayette ifade edilen meleklerin elli bin yıllık mesafe kat etmelerinden uzayın en az elli bin ışık yılı genişliğinde Kur'ân'da tasvir edilmiş olduğunu anlıyoruz. Nitekim Mi'rac esnasında Allah Resulü'nün (sav) bindiği bineğinin isminin Burak olması, bunun B-R-K parlamak, ışıldamak kökünden olması meleklerin en az yıldırım hızında hareket ettiğini düşündürmektedir. Yine din dilimizin temsili anlatım olması münasebetiyle Fâtır, 35/1 ayetinde meleklerin ikişer üçer ve dörder veya hadislerde Cebrâil'in altı yüz kanatlı olduğunun ifade edilmesi<sup>6</sup> literal anlamıyla değil bunun temsili bir anlatım yani beşerin anlayabileceği istihlalarla bir konuşmanın olabileceğini mümkün kılmaktadır. Bu tarz anlatım, Allah'ın zatının Kur'ân'da insan biçimci bir formatta takdim edilmesi,<sup>7</sup> azametinin, "O gün rabbinin arşını sekiz melek taşır" (Hâkka, 69/17) şeklinde hizmetçiler tarafından taşınan kıralların arşıyla ifade edilmesi, dirilişin, efradı istirahatete çekilmiş ordunun borazanla icimaya çağrılması gibi sura (borzana) üfürülerek dile getirilmesi (bkz. Zümer, 39/68) gibi temsili bir anlatım olabileceğini gözden uzak tutmamak lazımdır. O halde bu ayette de temsili anlatımı kabul ettiğimizde bütün bunlar meleklerin göklerde tasavvur ötesi bir hızla hareket ettiklerinin ve göğün tasavvur üstü genişliğini ifade etmek için olduğunu anlıyoruz. On dört asır önce

- 6 Kur'ân'da özellikle metafizik ve metafizik varlıklarla ilgili ayetlerin temsili anlatımla anlatıldığını söylemek mümkündür. Bu ayette ifade edilen kanatlarda literal ve fiziki boyutu ile değil de böylesine temsili bir anlatımın hâkim olduğunu söylemek uzak bir ihtimal değildir. Hz. Âişe'den nakledilen bir hadiste, "Allah Resulü (sav.) Cebraili sadece iki sefer asıl şekli ile gördü; Bir sefer Sire-i Müntehâ'da, ikincisinde ise Ciyadı içinde (tam şekli veya bütün güzelliği ile fetret-i vahiyden sonra) altı yüz kanadı ile bütün ufku kapladığını gördü" (Bk. Buhârî, Bedü'l-Halk, 7, Tefsirü'l-Kur'ân, 53; Muslim, İman, 280-282; Tirmizî, Tefsirü'l-Kur'ân, 53 (3277); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 394-395; Zemahşerî, Keşşâf, III. 596; Âlusî, Ruhü'l-Meânî, XXII. 162). Bütün bunlar *Temsilü'l-ğâibi biş-şahid* veya *Kıyasü'l-ğâibi ala's-şahid*, bilmediğimiz bir dünyanın bildiğimiz dünyanın formatlarıyla anlatım olduğunu söyleyebiliriz. (Zemahşerî, Keşşâf, II. 532; Âlusî, Ruhü'l-Meânî, XXII. 164) Buna göre ayetteki meleklerin birbirinden farklı kanatlara sahip olmaları hareketlerinin birbirlerinden farklılığına, Cebrâil'in altı yüz kanada sahip olduğunun ifade edilmesinin ise onun vahiy taşıma niteliğinden dolayı çok hızlı hareket etme keyfiyetine delalet ettiği söylenebilir.
- 7 Örneğin, şu ayette Allah'a el nisbet edilmektedir: "Yahudiler "Allah'ın eli bağıdır (Allah cimridir)" dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetleniler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir..." (Mâide, 5/64). Şu ayette de Allah'a yüz nisbet edilmektedir: "... (Siz) sırf Allah'ın yüzünü (rızasını) umarak verirsiniz." (Bakara, 2/272). Şu ayette de Allah'a göz nispet edilmektedir: "Gemiyi gözlerimiz (gözetiminiz) ve vahyimiz dairesinde yap" (Hûd, 11/37).

göğün bir kubbe, yerin de bir tepsi gibi dümdüz olarak kabul edildiği bir dönemde uzayın bu şekilde nitelenmesini Kur'an'ın mucizevî ve ilahî bir kitap olduğunun referanslarından birisi olarak kabul etmek gerekir. Bu bağlamda Subhi Salih'in şu söylediklerine hak vermemek mümkün değildir: *"Şayet Kur'anî vahyin çağdaşlarına bizden bazılarına verildiği gibi Kur'an'ın ilmî ve felsefî yönüne vakıf olma imkânı verilseydi ve tarihî hakikatler hakkında yargıda bulunma imkanı sağlayacak bir kültür birikimleri olsaydı bütün insaf sahipleri gibi zamanın, Kur'an'dan bir şey eksiltmekten aciz kaldığını idrak eder ve müspet ilimlerin, gerek objektif (ufuklarda) gerekse sübjektif (enfusî) âlemde Allah'ın ayetlerinin inkişafı hizmetinde olduklarını kesin olarak görürlerdi"*<sup>8</sup>

## 2. BİLİMSEL BAĞLAMDA BAZI AYETLERİN ANALİZİ

Şimdi Allah'ın varlığına işaret eden kozmik delilleri dile getiren şu ayetin ilmi hakikatlerle nasıl örtüştüğüne bakalım.

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ / وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ / وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ / وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

*"İnanmayanlar görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık? Hala inanmıyorlar mı? Yer, onları sarsmasın diye onun üstünde yüksek dağları yarattık ve istedikleri yere gidebilmeleri için orada geniş yollar açtık. Göğü, korunmuş bir tavan yaptık; onlarsa hala onun, ayetlerinden yüz çevirmektedirler. Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan O'dur. (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir,"*(21 /Enbiya,30-33).

Ayet ilk önce yer ve göğün bitişik olduğunu *فَفَتَقْنَاهُمَا* ifadesi ile yer ve göğün patlayarak bir birinden ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bu ayet neredeyse ilmin bir sabitesi haline gelmiş olan Big-Bang teorisiyle tam tamına örtüşmektedir. Uzaydan çekilen fotoğraflarda bir dinamik patlaması esnasında ortalığa saçılan taş ve kaya parçaları gibi uzayın gök taşlarıyla dolu olması bu teoriyi desteklemekte ve evrenin oluşumunun bir patlama neticesinde olduğu varsayılmaktadır. Nitekim bugün ilim dünyasında kabul gören anlayışa göre

8 Subhi Salih, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979, s. 47.

büyük patlamadan sonra gezegenleri oluşturan gazlarla karışık bulutumsu toz(nebula)lar gelişigüzel uzay boşluğunda dolaşıyordu. Bu bulutların etrafında oluşan baskı sonucunda barındırdığı tozlar içe çökerek bir çekirdek oluşturmuş ve bu çekirdek kendi etrafında dönmeye başlamış ve bu durum zamanla güneş ve gezegenlerin oluşumunu sağlamıştır.

“*Yer, onları sarsmasın diye onun üstünde yüksek dağları yarattık,*” ifadesi de bugünkü ilme uygun bir realiteyi dile getirmektedir. İlk etapta yüksek oranda lav maddesinin her ne kadar kabuk bağlasa da dünyayı altan alta tazyik ettiği ve bu tazyiki önlemek, yaşamı kolaylaştırmak gayesi ile dağların oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Yerin altında lavların olduğu ve bunların yeri tazyik ettiği, dağların yerin sarsılmasını önleyen ağırlıklar olduğu ancak son asırlarda keşfedilen bir realite olmuştur.

“*Yaşayan her canlıyı sudan yarattı*” ifadesini hem insan ve hayvan hem de bitkilerin yaratılmasına yorumlayan müfessirler bu ifadenin ya suyun canlıların yaşam sebebi ya da canlıların nutfeden (embriyondan) yaratıldığı anlamına geldiği şeklinde yorumlamışlardır.<sup>9</sup> Bunlardan bazıları da, bu ifadenin, canlıların fiziksel temelini oluşturan ve içinde yaşamın belirlediği protoplazmaya işaret ettiğini ifade etmektedirler.<sup>10</sup>

“*Göğü, korunmuş bir tavan yaptık*” ifadesi de atmosfere ve bunun adeta bir tavan gibi koruyuculuğuna delalet etmektedir. Bu da ilmin bedihiyatının desteklediği bir ifade olmaktadır. Göğün bu koruyuculuğu sayesinde meteorlar atmosfere çarparak parçalanmakta ve sürtünmeden dolayı birer ateş parçasına dönüşerek yeryüzüne dağılmaktadır.

“*كل في فلک يسبحون*” (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir” ifadesinde كل şeklinde çoğul zamiri ay ve güneş gibi bütün gezegenlerin yörüngelerinde yüzdüklerini ifade etmektedir.<sup>11</sup> *Yesbahûn* ifadesi yüzmek anlamında *Sebbaha* kökünden olduğundan bu ifadenin anlamını tayin etmekte eski müfessirler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak bazıları, balığın suda yüzüşü gibi<sup>12</sup> bazıları da suda yüzen yüzücü gibi gezegenlerin hareket ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>13</sup> Fezayı bir okyanus, gezegenleri de bu okyanusta

9 Bkz. Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, (Mısır, Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebî, 1964), 3: 405.

10 Bkz. M uhammad Asad, *The Message of The Qur'ân*, 491-492.

11 Bkz. Razî, *et-Tefsirü'l-Kebîr*, 7:141.

12 Bkz. Razî, *et-Tefsirü'l-Kebîr*, a.y.

13 Bkz. Şevkanî, *Fethü'l-Kadîr*, 3: 406.



yüzen balık ve insan veya birçok ayette ifade edildiği gibi bir gemi şeklinde tasavvur ettiğimizde ayetin bu günkü realite ile nasıl örtüştüğünü görmüş ve gezegenlerin tesbihinin Allah'ın onlar için tayin ettiği yürüngede yüzme olduğunu anlamış oluruz.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتِينَ فَمَحْوِنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ  
وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا

“Biz gece ve gündüzü, (kudretimizi gösteren) iki ayet yaptık. Gecenin ayetini sildik, gündüzün ayetini aydımlatıcı yaptık ki hem (yaşamamız için) Rabb'inizden bir lütuf arayalım ve hem de yılların sayısını ve hesabı bilesiniz. Biz her şeyi açık açık anlattık.” (17/İsrâ, 12) ayetiyle de ayın daha önce ateş parçası iken soğuyarak parlaklığını kaybetmesi ilmin verileriyle tamamen örtüşmektedir. Hatta

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا

ayetinde güneş için *sirac* / ışık saçan, ay için *münîr*, ışık yansıtan demesi ve ayı güneşin peşine getirmesi ayın ışığını güneşten aldığını zımnen ifade etmektedir. Nitekim

خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ  
وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ

“(Allah) Gökleri ve yeri hak ile yarattı. Geceyi gündüzün üzerine *tekvîr* ediyor (doluyor), gündüzü de gecenin üzerine *tekvîr* ediyor (doluyor)”(39/Zümer, 5) ayeti de yine ilmî bir gerçeği ortaya koymaktadır. Çünkü lugatta *يُكَوِّرُ* *Tekvîr* (dolaman)ın aslı *Kûre* olup küresel hareket tarzı olan filler için kullanılan bir ifadedir. Türkçede de anlaşıldığı gibi *Kûre* ifadesi yuvarlak cisimler için kullanılan bir sıfat isimdir. Eski müfessirler *Tekvîr*'i başa sarık sarmak gibi fiiller tarzında tefsir etmişlerdir.<sup>14</sup> O halde gecenin gündüze, gündüzün de geceye *tekvîr* edilmesinden hem dünyanın yuvarlak ve güneşin etrafında döndüğünü hem de gece ve gündüzün dairesel bir hareketle dünyanın etrafında dolandığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde,

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ  
biz genişleticiyiz...”(Zâriyat, 51/47-49) Eski müfessirlerden bazıları ayetin

14 Bkz. Rağib el-İsfehânî, *Müfredat fî Çaribi'l-Kur'ân*, (Beyrut, Dârü'l-Marife, ts.) 443.

وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ifadesini “Biz (buna) kadiriz” diye tercüme etmişlerdir.<sup>15</sup> Ancak Taberî, İbn Zeyd’in bu ifadeye “Allah (cc) göğü genişletti” anlamını verdiğini nakletmektedir.<sup>16</sup> Günümüzdeki ilmî verilerin bu ikinci yorumu desteklemesi bizim için bir tercih vesilesidir. Çünkü Edwin Hubel 1929 da daha sonra kendi adıyla anılacak olan gelişmiş Hubble teleskobuyla galaksilerin korkunç bir hızla birbirlerinden ayrıldığını gözlemleyerek bunların birbirinden ayrılması, üzerinde noktalar olan bir balonun şişmesi esnasında noktaların birbirlerinden uzaklaşması gibi göğün genişlediği ve galaksilerin birbirlerinden uzaklaştığını gözlemiştir. Nitekim ayet ifadesinde de “وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ / biz genişleticiyiz” ifadesi bir sıfat isim olduğundan istimrar (continious) anlamını ifade etmesi bu genişlemenin hala sürdüğü anlaşılmaktadır. Ancak Kur’ân göğün bu genişlemenin detayını vermemektedir. Bu şekilde Kur’ân’ın bir şeyi dile getirip detayını vermemesi detayını bilime havale ettiği anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Bundan dolayı Hubel’ nin söylediğini muteber tutuyor ayette dile getirilen göğün genişlemesinden murat bilim adamlarının yirminci yüzyılda farketikleri göğün genişlemesi gerçeğini dile getirdiğine inanıyoruz.

### 3. MADDENİN DÖRDÜNCÜ HALİYLE İLGİLİ BİR ANALİZ

Son zamanlarda Kur’ân’ın ilmî icazı ile ilgili heyecan verici bir gelişme de bilim adamlarınca hatta materyalistlerce bile kainatta bulunan maddelerde, varlık entitelerinde neredeyse maddenin dördüncü hali denilebilen şuur halinin bulunduğu keşfedilmesi, kâinattaki temel fiziksel varlıkların bilinçli olduğunun Oxford, Standford ve Harvard gibi öne çıkan üniversiteler ve ilim adamlarınca kabul görmesidir.<sup>17</sup> Artık materyalistler bile evrendeki varlıklarda bir bilincin olduğunu kabul etmekte fakat bunun düzensiz bir evrenden düzenli bir evrene geçiş esnasında multi evrenlerin birbirlerini etikilemesinin sonucu kazanıldığını söylemektedirler.<sup>18</sup> Ancak

15 Ebü'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Deakâiku't-Te'vîl*, (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 2013), 3: 379.

16 Taberî, *Camiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 13: 8.

17 Roger Penrose ve Stuart Hameroff, *Consciousness in Univers Quantum Space Time Geometry and Orc or Theory*, Journal of Cosmology, (2011, Cilt: 14, 2), 43. Max Tegmark, *Consciousness as a State of Matter*, Cambridge, Dep of Physics and Mit, (Kavli Institute, Massachusetts Institute of Tecnology, 2015), 3.

18 Alice A. Bailey, *The Consciousness of The Atom*, New York, 1922, (Lucifer Publishing Co - pany), 47-51.

materyalistlerin bu görüşleri termodinamik yasaya aykırı olduğundan ilim dünyasında kabul görmemiştir. Çünkü termodinamiğe göre evrende kendi haline, doğal şartlara bırakılan tüm sistemlerin, zamanla doğru orantılı olarak düzensizliğe, dağınıklığa ve bozulmaya doğru gider. Maddedeki panpsychism veya consciousness ya da agency of entities şeklinde bilince işaret eden bu keşfe göre fiziksel doğanın her biri, bir dereceye kadar duyarlı olan bireylerden oluşmaktadır.<sup>19</sup> Zaten daha önce de Quantum fizikçileri tarafından atom altı parçacıklar olan elektronların bilinçli bir varlık gibi gözlemciyi algıladıklarında karakterleri olan dalga halinden vazgeçip kendilerini parçacık gibi göstermeleri şüursal bir tezahür gibi algılanmıştı.<sup>20</sup> Dalga fonksiyonunun çökmesi (wave function collapse) olarak adlandırdıkları bu olay bilincin varlığını kanıtlamaktaydı. Nitekim bu bilim adamlarından John Von Neumann bunun bir bilinç kanıtı olarak kabul etmiş,<sup>21</sup> Wolf da evrendeki tüm elektronların tek tek bilince sahip olduklarını söylemişti. Eğer öyle olmazsa, atom altı dünyada gözlem yaptığımızı algıladıklarında bunlar sonsuz olasılıklar kaosunu bırakıp parçacık (madde) rolüne bürünmezlerdi.<sup>22</sup> Kur'ân'da "Evrende hiçbir şey yoktur ki, onu överek tesbih etmesin, ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız." (İsra, 17/44.) "O gün yer haberlerini anlatır" (Zilzâl, 99/4) gibi ayetler varlıkların bir algıya sahip olduklarını sarahaten ifade etmektedir. Yazılanlara bakılırsa atomaltındaki bu fenomenden hareketle entitelere algı vermek bu bilim adamlarının dini metinlerden etkilendiklerini ortaya koymaktadır.<sup>23</sup> İslam mutasavvıfları da zaman zaman camit varlıklardan şüursal algılar aldıklarını söylemişlerdir. Zaten Muhiddin İbnü'l-Arabî'nin dinler ve nübüvvetler bu tip haberlerle doludur biz bu tür haberlere iman etmekle beraber keşfi de buna ilave etmişiz demesinden onun da nesnelere zikrini işiten bu gibi keşif ehlinen olduğunu göstermektedir.<sup>24</sup> Muhiddin İbnü'l-Arabî de bu tip insanlarla

19 T.L.S. Sprigge, *Panpsychism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, (Routledge, New York, 1998), 1-2.

20 A. Goswami, *Kendini Bilen Evren* (Çev. Yasemin Tokatlı), (İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 2003), 29.

21 [https://tr.wikipedia.org/wiki/Von\\_Neumann\\_yorumu](https://tr.wikipedia.org/wiki/Von_Neumann_yorumu)

22 [www.evrenindili.com](http://www.evrenindili.com)

23 Roger Penrose vd, *Consciousness in the Universe*, 21.

24 Âlusî, Şihâbuddin, *Ruhü'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm, ve Seb'i'l-Mesâni*, (Beyrut: DÂru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, 1987), 8: 86

karşılaştığını ve bunların camit şeylerin aslında zikreden şeyler olduklarını söylediklerini nakletmektedir.<sup>25</sup> Yine o cemadatın zikrini ifade eden ayetleri bu varlıkların hal diliyle bir zikridir şeklinde yorumlayan müfessirleri tenkit ederek Allah'ın nesnelere ile konuşması şekle önem verip takvadan yoksun olan ilim ehline göre hal konuşması olduğunu fakat realitede keşif ehlinin nesnelere, hayvanat ve nebatatın zikirlerini kulaklarıyla duyduklarını, kendilerine göre suskun hiçbir şeyin olmadığını ifade etmektedir.<sup>26</sup> *Kur'an'da Tesbih Bağlamında Kâinattaki Şuur / Bilinçli Bir Evren de mi yaşıyoruz?* adlı makalemizde ifade ettiğimiz gibi seleflerden bazıları,<sup>27</sup> Halid-i Bağdadi, Şeyh Abdurrahmani Tağî ve Said Nursi gibi öne çıkan İslam şahsiyetleri kâinattan bu gibi zikir algısını aldıklarını ifade etmişlerdir.

## SONUÇ

Bir şeyin doğruluk ve sıhhati onun realiteyle olan mutabakatına bağlıdır. Kur'an'ın bilimsel gelişmelere açık olması ve bu gelişmelerle çelişmemesi, bilimsel uygulama ve sabitelerle mutabakat sağlaması bu bağlamda önemlidir. Aynı zamanda bu Kur'an'ın ilahî kitap olmasının kanıtlarından, i'câz vechelerinden bir diğer vechin, ilmî i'câzın varlığını ispat eder. Kur'an'ın bilimsel konulara tealuk eden bin küsur ayetinin Allah Resulü (sav) tarafından yorumlanmaması, bunların sahih bir metodolojiyle tefsir edilmesinde, ilmin terakkisinin zirveye çıktığı günümüzdeki bilim adamlarına büyük görevler düştüğünü bilmek lazımdır. Ancak iptidada bilim adamları felsefi teori ve kurgularla hareket ettikleri için Kur'an ayetlerini bunların ışığında yorumlamanın yanlış olduğunu unutmamak lazımdır. Bu tarz teoriler sadece Kur'an'ın sarih anlamlarını desteklemek için yardımcı bir argüman olarak kullanılabilir. Bu sahada ilmin deney ve gözlemlerini ve sabitelerini esas tutmak lazımdır. Ancak teoriler deneyler tarafından desteklense aksi belirtilmediği sürece bu da kabul görmelidir. Yirminci asırda anatomi ilmindeki gelişmeler Kur'an'ın insan oluşumuyla ilgili ifadelerini, teleskopların gelişmesi, uzay seyahatları gibi devasa ilmî yenilikler de kozmolojiyle ilgili ayetlerini doğrulaması ilmî i'câzını desteklemiştir. Özellikle son zamanlarda maddenin dördüncü hali denilebilen alginın keşfi Kur'an'ın bu bağlamdaki i'câzını daha da pekiştirmiştir.

25 İbnü'l- Arabî, Muhyiddin, *Futuhati Mekiyye*, (Kahire, El-Mektebetu el-Arabiyye, 1988), 4: 96.

26 İbnü'l- Arabî, *Futuhati Mekiyye*, 7: 333-334.

27 Âlusî, *Ruhü'l-Meânî*, 8: 85.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Alice A. Bailey. *The Consciousness of The Atom*. New York: 1922, (Lucifer Publishing Company).
- Amit Goswami. *Kendini Bilen Evren* (Çev. Yasemin Tokatlı). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2003.
- Asad, Muhammad. *The Message of The Qur'ân*. Yrs ve Ts.
- Âlusî, Şihâbuddin. *Ruhü'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesâni*. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, 1987.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail *Sahih*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992).
- Ebü'l-Berekât, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî. *Medâriku't-Tenzîl ve Deakâiku'-Te'vil*. Beyrut:, Dâru İbn Kesîr, 2013.
- Fahreddin er-Razî. *et-Tefsirü'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Futuhati Mekkiye*. Kahire: El-Mektebetu el-Arabiyye, 1988.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kasimî, Muhammed Cemal. *Mehâsinu't-Te'vil*. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 2003.
- Mâturidî, Ebu Masûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2008.
- Max Tegmark. *Consciousness as a State of Matter*. Cambridge, Dep of Physics and Mit, Kavli Institute, Massachusetts Institute of Tecnology, 2015.
- Muslim, *Ebü'l-Hüseyn b. Haccac. Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Rağib el-İsfahanî. *Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Roger Penrose ve Stuart Hameroff. *Consciousness in Univers Quantum Space Time Geometry and Orc or Theory*. Journal of Cosmology, 14/ 2. (2011).
- Salih, Subhi. *Mebahis fî Ulumi'l-Kur'ân*. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Senânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsirü'l-Kurân*. (Thk. Mustafa Muslim Muhammed). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- Şatibî, Ebu Ishâk., *el-Muwâfâkât fî Usuli's-Şeria*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2004.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadîr*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebî, 1964.

Taberî. *Camiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. Hecer: yrs. ve ts.

Tirmizî. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

T.L.S. Sprigge, *Panpsychism*, Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, Routledge, New York: 1998.

Zamahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâki Ğavâmidi't-Tenzil*. Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

# المنهج النبوي في التأسيس للمدنية والتطور الحضاري

ثامر حتاملة / \* Thamer HATAMLEH

Geliş Tarihi: 05.09.2018, Kabul Tarihi: 28.11.2018

## الملخص

تميّز النبي صلى الله عليه وسلم بقيادة الدولة النبوية بعد الهجرة، وبنائها بشكل سريع على المستويات كافة؛ وذلك من خلال فهمه الصحيح للوحي والمقاصد العليا في الإسلام، حيث تُعدُّ إدارة الدولة وإدارة أعمالها والسعي إلى تقدُّمها وتطورها من أهمِّ الأمور التي يُعنى بها قادة الدُول، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد تميّز في زمنه في إدارة الدولة وتنمية أعمالها؛ حتى أمست الدولة الإسلامية في عهده صلى الله عليه وسلم تنافس الدول الكبرى التي سبق وجودها وجود الدولة النبوية، ثمَّ أصبحت من الدول المتمكِّنة في المنطقة، والمتقدمة في نواحي الحياة كافةً (اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً)، حيث يقوم المنهج النبوي في السعي إلى المدنية والتطور الحضاري (المادي والمعنوي) على عدَّة مبادئ مستمدة من النصوص الشرعية، وجاء هذا البحث لبيان المنهج النبوي وبعض التطبيقات الحضارية في هذه المبادئ من خلال الفهم الصحيح للإسلام والنصوص الشرعية، وكيفية تطبيقها في نواحي التقدم المدني والحضاري في الدَّولة النَّبَوِيَّة.

**الكلمات المفتاحية:** المنهج النبوي الحضاري، الحضارة النبوية، التطور الحضاري النبوي، المدنية

في الإسلام.

\* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, (samirhatemle@gmail.com).

## Medeniyetin İnşası ve Uygarlığın Gelişmesinde Nebevi Metot

### Öz

İslâm devletinin ilk lideri olan Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'ye hicret ettikten sonra ilk iş olarak devletin bütün düzeylerini hızlı bir şekilde inşa etti. O, bunu vahyin metinleri olan (Kur'an ve sünneti) bir de İslâm'ın yüce hedeflerini doğru anlaması doğrultusunda gerçekleştirdi. Öte yandan devlet yönetimi, devlet işlerinin idaresi, onun gelişip ilerlemesi konusundaki çabalar devlet başkanlarının ilgilendikleri en önemli konulardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) yaşadığı dönemde devlet yönetimi ve devlet işlerinin kalkınmasıyla öne çıkmıştır. İslâm devleti, onun (s.a.v.) döneminde daha önce kurulan büyük devletlerin seviyesine gelmiştir. Ardından bölgede köklü devletlerin; dünyada ise (sosyal, ekonomik, siyasal ve askeri) açılardan gelişmiş ülkelerin seviyesine çıkmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) medeniyeti kurma çabasıyla (maddi ve manevi) uygarlığı geliştirmesi, vahiy metinlerinden çıkarılan bazı ilkelere dayanmaktadır. Bu çalışmada; vahye dayanan İslâmî metinlerin doğru anlaşılmasıyla ortaya çıkan mezkûr ilkeler açıklanacak ve İslâm devletinde medeniyetle uygarlığın gelişmesinde nasıl uygulandığı ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Uygarlığın nebevi metodu, Nebevi uygarlık, Nebevi uygarlığın gelişimi, İslâm'da medeniyet.

## The Prophetic Method at the Counstruction and Improvement of Civilization

### Abstract

Prophet Mohammad (Peace Upon Him) was preeminent in leading the prophetic state after the migration (Hijrah); he formed the state rapidly at all spheres through his genuine perception of the revelation (Wahy)- Sunneh&Quranic texts and the higher of legal objectives of Islam; administration the state, running its affaires , seeking its progress and its development are considered the main aspects state leaders attend to. Prophet – peace upon him- was distinguished in his era through his administration the state and developing its affaires; consequently the Islamic state became one of the great powers preceeded the it ; Islamic state became a well versed and prosperous state in the region in all life fields (socially, economically, politically and militarily) upon the Prophetic Approach striving for civilization and civilizational developoment (intangible& moral) build on various principles derived from ( Sharia) texts ; this research tends to demonstrate the Prophetic Approach related to these principles through righteous perception of Islam and Sharia texts and apply them at civilian progress in the Prophetic state

**Keywords:** Civilian prophetic approach, Prophetic civilization, Prophetic civilizational developoment, Civilization in Islam.



## المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين،  
وبعد؛

إنَّ المَدَنِيَّةَ جزء من التطوُّر الحضاري؛ وهو من مرتكزات بقاء أيِّ أُمَّة ونجاحها، ثم امتدادها  
زمانياً ومكانياً، ولقد تميَّزت الحضارة النبوية الإسلامية بمظاهر التمدُّن والتطوُّر مقارنة بالدول  
المجاورة، منذ نشأة الدولة في المدينة المنورة؛ وذلك من خلال سرعة بناء الدولة على قواعد وأسس  
قوية راسخة، مثل بناء المسجد (للعباداة وإدارة الدولة)، والمؤاخاة في المجتمع (للبنية الاجتماعية)،  
وإنشاء السوق (للاستقلال الاقتصادي والتجاري)، وصناعة السلاح وبعض احتياجات المجتمع  
الأخرى، ثم في مختلف نواحي الحياة كافة، انطلاقاً من مقاصد الشريعة في السعي إلى استقلالية  
الدولة وقوتها، ومن خلال فهم الإسلام وتطبيقه العملي بشكل صحيح.

ويمكننا رؤية ذلك من خلال الاستشهاد من سيرته صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأقواله التي  
تتمظهر فيها بعض مظاهر الحضارة والمدنية بالنسبة إلى زمنه صلى الله عليه وسلم، ثم نرى مدى  
عنايته صلى الله عليه وسلم بالتطوُّر والحضارة، وتطبيقها بشكل عملي؛ من خلال إرثائه صلى الله  
عليه وسلم قواعد بناء الدولة وقواعد الحضارة والمدنية، مما يمكن تطبيق هذا النموذج في زماننا.

## مشكلة البحث وأهدافه

تنطلق إشكالية البحث في بعض الدعوات التي نسمعها في مجتمعاتنا من رجعية الإسلام  
وعدم قدرته على مواكبة التطور، ويمكننا تلخيصها بالآتي: ادَّعاء بعض أصحاب الشبهات أن  
الإسلام دين لا يمكن أن يواكب العصر وتطوراتهِ ومتطلباته، ويؤخِّر الدُولَ ويمنعها من التقدم  
والرُقْيَى، للوصول إلى مصافِّ الدول المتحضِّرة المعاصرة، مما يوجب علينا فصل الدين عن الحياة  
العملية عن السياسية، ويمكن هنا طرح تساؤلين:

- ما هي التطبيقات العملية المرتبطة بهذا الموضوع من فعله صلى الله عليه وسلم في  
حياته؟
- هل يمكننا أن نفهم تلك النصوص ونجعلها تجربة صالحة للتطبيق لواقعنا المعاصر؟.
- هل يعارض الإسلام التطور الحضاري في نواحيه كافة؟

## الدراسات السابقة

زخرت المكتبة الإسلامية بالأبحاث حول الحضارة الإسلامية والمدنية، ولكن يختلف هذا  
البحث عمَّا سبقه من خلال سياق التطبيقات العملية من نصوص السنة النبوية، وأحداث السيرة

النبوية، ولعلَّ كتاب (التراتيب الإدارية) عبد الحي الكتاني؛ هو أفضل كتاب يقدم مادةً أوليةً لمثل هذه الأبحاث، لكنه لم يهدف إلى بيان مسألة التقدُّم والحضارة، إنما توسَّع لبيان مظاهر الإدارة عموماً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وجاء بحث (من معالم الحضارة والمدنية في الدولة النبوية-قرأة في فكر الكتاني في كتابه الترتيب الإدارية) للدكتور أحمد محمد زايد؛ كدراسة تطبيقية لبعض المعالم الحضارية من خلال كتاب "التراتيب الإدارية" للكتاني، ولعلَّ كتاب د. أحمد زايد هو أوفاهما، مع اقتضاره على كتاب الترتيب الإدارية فقط، وبحثي جاء أشمل، ومن ناحية حديثة وتاريخية من السيرة النبوية، ثم كتاب (الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم) حافظ أحمد الكرمي، وهو كتاب جيد في مسألة عرض نماذج الإدارة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الكتابين: جاءت بعض نماذج للإدارة عموماً، ولم يهدف إلى ردِّ الشبهات حول مسألة عدم مواكبة الإسلام لمظاهر التطور، وما يدَّعيه البعض من وجوب فصل الدين عن الدولة، كما لم تكن الدراستين موجهة لتسليط الضوء على الحضارة والمدنية في العهد النبوي، وفي بحثي سأقوم بمحاولة بيان التطبيقات النبوية للتحضر والمدنية في شتى المجالات، ثم التذليل على قدرة الإسلام على مواكبة التطورات المدنية والحضارية، من خلال النماذج النبوية على ذلك.

**منهجي في البحث:** نظراً لطبيعة الدراسة سلكت في بحثي المنهج الاستقرائي في جمع النصوص، ثم اخترت بعض الأدلة وأقرها إلى الاستشهاد به؛ وذلك لحجم الدراسة، ثم من خلال المنهج التحليلي قمتُ بتحليل هذه النصوص وتطبيقاً للخروج بدراسة علمية تطبيقية من السنة النبوية، وفي الاستشهاد بالأحاديث وأحداث السيرة النبوية: استشهد بالحديث المقبول عموماً، وما يصلح الاحتجاج به في ميدانه.

**أهداف البحث :** جاء هذا البحث لعدة أهداف، وأذكر هنا أهمها كالآتي:

١. بيان أنَّ الإسلام يسعى إلى التطور الحضاري الذي يسهل للإنسان مهمته على الاستخلاف في هذه الدنيا، وعدم التكاثر في السعي إلى كلِّ أمرٍ فيه تقدم وتطور يخدم الإنسانية جمعاء، وذلك من خلال: فهم النصوص الشرعية بشكلٍ صحيح، والمنهج النبوي الذي اتَّخذه نبينا صلى الله عليه وسلم في حياته.

٢. يطرح البحث بعض الأفكار التي قد تُغيَّر فهم بعض الحكومات والجماعات والأفراد للنصوص الشرعية، مما أدَّى إلى تأخر الأمة الإسلامية في كثير من النواحي المادية والمعنوية.

٣. بيان أن النبي صلى الله عليه وسلم كان وما زال النموذج الذي يحتذى به في الحث على التطور والمدنية في زمنه صلى الله عليه وسلم ضمن الإمكانيات المتاحة له آنذاك، انطلاقاً من قواعد الإسلام والنصوص الشرعية.

### المطلب الأول: المدينة والتحضر في القرآن والسنة.

يظن البعض أن مسألة التحضر والمدينة جاءت طارئة على المسلمين في العصور المتأخرة، وهذا الظن بعيد عن الواقع التطبيقي الذي أثبتته بعض الكتابات مثل كتاب: (تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية)، علي بن محمد ابن ذي الوزارتين، الخزاعي (المتوفى: ٧٨٩هـ)، وهو كتاب يرصد حركة التطور والمدينة في زمن النبوة، ومن هنا سأنطلق للوقوف مع بعض مظاهر الحضارة والمدينة ومنهج النبي صلى الله عليه وسلم في تأسيسها.

وقبل الشروع في بيان المنهج النبوي في المدينة والحضارة لا بدّ هنا من ضبط مصطلحي «التمدن والتحضّر» ثم البحث في تطبيقاتهما في السنة النبوية.

أولاً: تُطلق كلمة المَدَنِيَّة لغَةً على معانٍ عدّة؛ فُتُطْلَقُ على التَّمَدُّنِ والفَهْمِ، فيُقال: ابن مدينتها: أي رجل فاهم للأمر، ويطلق على بناء الشيء، وتطلق على ظهور النعمة الأخذ بأسباب الحضارة، فيقال: تمدّن الرجل<sup>١</sup>، واصطلاحاً يمكننا تعريفها بالآتي المَدَنِيَّةُ: «الجانب المادّي من الحضارة؛ كالعمران ووسائل الاتصال والترفيه، يقابلها الجانب الفكريّ والروحيّ والخلقيّ من الحضارة»<sup>٢</sup>، واخترتُ هذا التعريف بناء على جمع التعريفات اللغوية.

ثانياً: التحضُّر: كلمة تطلق لغة على الحَضْرُ خلافَ البَدْوِ، قال ابن منظور: «والحاضرُ خلاف البادي وفي الحديث (لا يَبِيعُ حاضرٌ لبادٍ)<sup>٣</sup> الحاضر المقيم في المُدُنِ والقُرَى والبادي المقيم بالبادية، والحضارةُ الإقامة في الحَضْرِ، والحَضْرُ والحَضْرَةُ والحاضرةُ خلاف البادية وهي المُدُنُ والقُرَى والرِّيفُ، سُمِّيَتْ بذلك لأنَّ أهلها حَضَرُوا الأَمْصَارَ وَمَسَاكِنَ الدِّيارِ التي يكون لهم بها قَرَارٌ»<sup>٤</sup>، وجاء في المعجم الوسيط: «هي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني ومظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر، واصطلاحاً يمكننا استخلاص التعريف بالآتي التَّحَضُّرُ: هي مظاهر التطور الإنساني في الجانب المادي والمعنوي»<sup>٥</sup>.

١ الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، تاج العروس، دار الهداية، مصر، ط ١، (ج ٣٦/ ١٥٧-١٥٨) / إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، (ج ٢/ ٨٥٩)، مادة (مدن).

٢ وهذا التعريف وحدتُ موقع المعاني اعتمده، وهو تعريف أقرب للواقع برأيي: <https://www.almaany.com/>

٣ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، كتاب البيوع، كتاب لا يبيع على بيع أخيه، حديث ٢٠٣٣.

٤ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ١، (ج ٤/ ١٩٦)، مادة (حضر).

٥ إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، (ج ١/ ١٨١) / وعرفها د.مطفى السباعي نقلاً عن غيره: نظام اجتماعي يُعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، ينظر: السباعي، مصطفى، من روائع حضارتنا، المكتب

ومن خلال ما سبق نجد أن المدنية والحضارة مفاهيم عامة تُبيّن مدى تقدم الأمم مادياً ومعنوياً، ومن خلالها يُقاس به تقدّم الأمم وخدمتها للبشرية، وهذا ما تميّزت به الأمة المحمدية على ما سنينه في هذا المقام.

لا شك أن الحضارة والمدنية تتألف من أربعة مرتكزات عامة؛ وهي: الموارد الاقتصادية وتنميتها، النظم السياسية، التقاليد الخلقية، متابعة العلوم والفنون، وحين ننظر إلى منجزات أيّ أمة وأثرها في الإنسانية عموماً، وعلى أفرادها خصوصاً لا بدّ من تقييمها من خلال هذه المرتكزات ومدى تأسيسها والعمل من خلالها، وليس المقصود هنا: البحث عن مدى وجود قوانين أو دساتير مكتوبة بقدر ما هو البحث عن عمل واقعي ملموس، فالأهم السابقة لم تكن تهتمّ بالتخطيط والتفصيل للمستقبل، إنما كان العمل أنياً وابن لحظته، فإذا استحدث لهم جديد بحثوا على حلّ لهذا الأمر، ولكن أوامر الوحي (القرآن والسنة النبوية) اختلفت عن الأمم السابقة بأن جعلت التقدم والحضارة أمراً مربوطاً بالدين، ثواباً وعقاباً، فلناظر إلى كثير من النصوص الشرعية يجدها تحثّ على التقدم والرفي الحضاري؛ إنما من خلال سياق القصص للأمم الناجحة التي قادها أنبياء الله، أو من خلال أوامره وتوجيهاته للأمة الإسلامية بالبناء والقيام بواجب الاستخلاف وعمارة الأرض؛ ابتداء بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة/ ٣٠]، قال ابن كثير في بيان معنى الخليفة: وليس المراد ها هنا بالخليفة آدم -عليه السلام- فقط، إنما جنس بني آدم يخلف بعضهم بعضاً في العمران والبناء، فالإنسان المؤمن بالله هو خليفة الله في أرضه، فقد جاءت آيات كثيرة تبين وظيفة الإنسان في الأرض؛ منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ [الأنعام/ ٦١] وقال ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ [النمل/ ٢٧، ٦٢]، وقال تعالى على لسان نبيه صالح في معرض امتنانه على الناس وواجبهم في عمارة الأرض: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود/ ٦١]، فمفهوم الخلافة والعمارة أمر ربّاني افترضه الله على الأمم وأمرنا به، ثم نحى الله تعالى عن الفساد والإفساد في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة/ ٢٠٥]، وقال: ﴿وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة/ ٦٠]، ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف/ ٧، ٥٦]، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة/ ٥، ٦٤]، وقد حرم إراقة الدماء بغير حق كما حرم الاعتداء على الممتلكات الخاصة

الإسلامي، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٦٩.

٦ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر، ط ٢، ١٩٩٩م، (ج ١/ ٢١٧).

أو على مالكيها بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين، وغيرها من الآيات التي تحوي على مفاهيم حضارية ومدنية تنهى عن الفساد والإفساد، كما تدعو -بمفهوم المخالفة- إلى الإصلاح والعمارة.

وفي القرآن الكريم كثير من الآيات تبين الحضارة والمدنية عند الأنبياء السابقين مثل داود وسليمان عليهما السلام؛ منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ\* أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ\* وَلَسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ يُأْذِنُ رَبُّهُ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ\* يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَمَتَائِلَ وَجَفَانَ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ أَعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سبأ/ ١٠٠-١٠٣]، فالسنة النبوية التي هي شارحة أو مبيّنة أو مؤكدة لأوامر القرآن الكريم مادياً ومعنوياً وتطبيقاً لما جاء في القرآن من مدح الحضارة والتقدم، في سياق الحفاظ على دماء الناس وأموالهم والبيئة الطبيعية وما فيها من حيوان وطيور وردت جملة من نصوص الوحي تؤكد هذه المعاني، كقوله صلى الله عليه وسلم: (فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْعَائِبَ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يَبْلُغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ)<sup>٧</sup>، وينبه بعض الباحثين إلى سبق الإسلام إلى المناداة بمفهوم الحميات الطبيعية بصورة أكثر شمولاً مما تعارفت عليه البشرية اليوم، من حيث إنه لا يقتصر على حماية الطير أو الحيوانات فحسب، بل يشمل أموراً كثيرة؛ مستشهداً لذلك بجعل الرسول صلى الله عليه وسلم المدينة المنورة محمية طبيعية؛ حيث قال صلى الله عليه وسلم: (اللَّهُمَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ فَجَعَلَهَا حَرَمًا وَإِنِّي حَرَمْتُ الْمَدِينَةَ حَرَامًا مَا بَيْنَ مَأْزِمَيْهَا أَنْ لَا يُهْرَاقَ فِيهَا دَمٌ وَلَا يُجْمَلُ فِيهَا سِلَاحٌ لِقِتَالٍ وَلَا يُخْبَطُ فِيهَا شَجَرَةٌ إِلَّا لِعَلْفِ اللَّهِمَّ بَارِكْ لَنَا فِي مَدِينَتِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي صَاعِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي مَدِينَتِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي مَدِينَتِنَا اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَعَ الْبَرَكَةِ بَرَكَتَيْنِ)<sup>٨</sup>.

الإسلام حارب السلبية في كل مظاهرها وسحب عنها كل مبررات الشرعية؛ فبدع الترهيب والاعتزال والانسحاب من الحياة العامة، وضاعف الأجر بالعمل، وحث على الضرب في الأرض والمشى في مناكبها، وحذر من الطرق المؤدية إلى تبيد الحضارات وتلاشي عمراتها وهلاك

٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب قول النبي ﷺ: رَبِّ مَبْلَغٌ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ، حديث ٦٧.

٨ مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، كتاب الحج، حديث ٤٧٥.

الأهم، كذلك جعلت تشريعات الإسلام إعمار الأرض المهملّة سبباً مباشراً لتملكها في ما يعرف عند الفقهاء بإحياء الموات، وحرمت تقطيع الأشجار أو حرقها إلا لضرورة ملحة، وفرع الفقهاء حديثاً - استناداً لأصول الشريعة وضوابطها - أنه لا يجوز استخدام الأسلحة الكيميائية والجرثومية والنووية لما تُحدثه من دمار شامل على مساحات واسعة تطال آثاره كل إنسان؛ دون تمييز بين مقاتل وغير مقاتل، وتُهلك الحيوان، والنبات، وأضرارها تبقى أحياناً عديدة، ولأنها تملك الحرث والنسل وتفسد في الأرض.<sup>٩</sup>

**صفات الحضارة الإسلامية:** من خلال النصوص الشرعية من القرآن والسنة النبوية يمكننا أن نستخلص صفات الحضارة الإسلامية التي سعى الإسلام إلى بنائها، وظهرت عملياً في التطبيق النبوي، وهذه الصفات والمنطلقات كالاتي:

١. **قامت الحضارة والمدنية الإسلامية على العقيدة والإيمان بالله**، فالحضارة الإسلامية هي أول حضارة قامت على الوحدانية، وأن الأمر للإله الواحد، وهو الحكيم العادل العليم، الذي لا يأمر إلا بما هو خير للبشر والخلق أجمعين، على عكس الأمم الأخرى التي تؤله الملوك والأشراف والكبراء، فيعيشون في الأرض فساداً، كل حسب مصلحته، فرمما تُهدم مُدن وأمم قامت خلال آلاف السنين لأجل نزوة إنسان، أو طمع آخر، فالناظر إلى الحضارات التي سبقت الإسلام يجدها تُعظم الأشخاص، وتُقيم لهم التماثيل، وإن كانوا قتلة، لا يسلم منهم الحجر ولا الشجر، عدا عن البشر، والوحدة في الإسلام التي تنطلق من التوحيد تتمظهر في: الوحدة في العقيدة، والوحدة في التشريع، والأهداف العامة، والوحدة في الإنسانية، فلا فرق بين أبيض ولا أسود، ثم الوحدة في الاستخلاف والعمل وبناء الأرض، وهكذا في كل ما ينطلق من مبدأ عقيدة التوحيد.

٢. **الإنسانية، فالحضارة الإسلامية هي حضارة إنسانية عالمية**، لا تختص بقوم ولا عرق ولا لغة، إنما هي فكرة وعقيدة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات/٤٩/١٣]، فالحضارة والمدنية الإسلامية قام على بنائها علماء من كل الأعراق والشعوب، وإذا نظرنا إلى صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من حوله نجد أبا بكر القرشي العربي، وسلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وباجان الكردي، وفي هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ،

٩ ينظر: Maabdeh, Yahya . "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Hayatının Delil : ينظر (Universal Journal of Theology 3 / 1 1-15 Oluşu (İslam Hukukunda)".

ولد خيرى، محفوظ، عمارة الأرض في الإسلام، إسلام ويب، منشورة بتاريخ: ٢٠١٣/١١/٧م.

إِنَّ رَبُّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالْتَّقْوَى، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ<sup>١٠</sup>.

٣. مراعاة المبادئ الأخلاقية: فالحضارة الإسلامية راعت المبادئ الأخلاقية في التشريعات كافة، ولم تتنازل عنها لأي شخص، فقد وضع النبي صلى الله عليه وسلم قاعدة خالدة لأُمَّته في مساواة أفراد المجتمع أمام المنظومة الأخلاقية والقانونية التي تنظم المجتمع فقال: (فَإِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا)<sup>١١</sup>.

٤. قائمة على الحث على البحث العلمي والتطور: فالإسلام دين قائم على البحث والعلم، والعقيدة الإسلامية لا تُعارض العلم الصادق المبني على قواعد وأصول؛ بل تشجعه وتحث عليه، ففي أول آيات نزلت على نبينا صلى الله عليه وسلم جاء فيها: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ \* أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ \* الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق/٩٦-١٠٤] والنظر إلى هذه الآيات يجد فيها حثاً على العلم والقراءة، ثم بين فيها بعضاً من علم الأجنّة ومراحل خلق الإنسان، ثم ذكر القلم الذي هو أداة بث العلم وتقييمه، وكثير من آيات كتاب الله نجد فيها الحديث عن علم الجيولوجيا والجبال والأرض ثم الرياح والبحر، وعلم الأجنّة ومراحل خلق الإنسان، وغيرها؛ فالحضارة الإسلامية قامت على الحق والعدالة، والعقيدة والأخلاق دون أن يقف الدين عائقاً أمامها، واكتشافات العلماء المسلمين شاهدة على ذلك: فابن خلدون في علم الاجتماع، وابن سينا في الطب الذي يُعدُّ كتابه (القانون في الطب) من

١٠ ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط١، باقي مسند الانصار، (ج١١/٥)، حديث ٢٣٥٣٦، والحديث قال عنه الهيثمي: رجاله رجال الصحيح/البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٣، ط١، حديث ٤٧٧٤، قلت (الباحث): والحديث جاء في رواية البيهقي عن جابر، وفي رواية أحمد عن بعض الصحابة، وقال الطبراني: "لم يرو عن الجريري إلا أبو المنذر الوراق"، ولكن وجدت له متابعا من طريق البيهقي من رواية شيبه أبو قلابة قال: "أخبرنا أبو الحسين بن الفضل القطان، ثنا محمد بن عثمان بن ثابت الصيدلاني، ثنا محمد بن الفضل بن جابر السقطي، ثنا العلاء بن مسلمة الهذلي البصري، ثنا شيبه أبو قلابة، عن الجريري به"، كذلك تابعه إسماعيل بن إبراهيم في معجم شيوخ ابن عساکر قال: «أخبرنا كثير بن سعيد بن عبد الله بن الحسين بن إسحاق أبو عبد الله بن شماليك الوكيل بقراءتي عليه ببغداد أبنا أبو عبد الله الحسين عن أحمد بن محمد بن طلحة النعالي أبنا أبو عمر عبد الواحد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مهدي ثنا القاضي أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي إملاء ثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي ثنا إسماعيل بن إبراهيم ثنا سعيد الجريري به» (حديث ١٠٤٥)، وله شاهد من حديث أبي سعيد الخدري (حديث ١١٧٦٢) وحديث أبي هريرة (حديث ٨٧٣٦) في مسند أحمد، فالحديث يرتقي إلى الحسن إن شاء الله.

١١ البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب من شهد الفتح، حديث ٤٠٥٣.

أهمّ المراجع في تاريخ البشرية الذي صنّف ووضع قواعد علم الطب، وعلم الوظائف، والمعالجة، وعلم الصحة والرازي في كتابه (الحاوي) الذي يُعدُّ من أضخم مراجع علم الطب وأوسعها في التاريخ، وما زال الخوارزمي أول من صنّف في علم الجبر والرياضيات، وغيرهم كثير، ويشهد لعلماء المسلمين القاصي والداني في إبداعهم في العلم التجريبي<sup>١٢</sup>.

٥. التسامح الديني: فالإسلام لا يُجبر على اعتناق الإسلام كما قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة/٢/٢٥٦]، فالإسلام دين يقوم على تَقَبُّل الآخر من غير المسلمين، بشرط أن يُسمح له بتبليغ الناس رسالته، والإنسان يقرر بعد هذا البلاغ ماذا يريد، وفي الآخرة يتحمل نتيجة اختياره، ويسمح الإسلام لغير المسلم بممارسة شعائر دينه، بل ويجوز لغير المسلم أن يتزوج من غير المسلمة، ويعيش معها في بيت واحد، ويسمح لها بممارسة شعائر دينها.

فالنبي صلى الله عليه وسلم ما جاء إلا رحمةً للعالمين جميعاً، يحفظ دماءهم وأمواهم وحقوقهم، وتأصيلاً لذلك قال صلى الله عليه وسلم: (إنما بُعثتُ رحمةً مُهداةً)<sup>١٣</sup>، وله شاهد من رواية مسلم في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم: (وَبُئِيَ الرَّحْمَةُ)<sup>١٤</sup>، وقد نَعَتَهُ اللهُ تعالى بقوله: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة/٩/١٢٨]، وتتجلى مظاهر رحمته وأرقته بالناس في الحرب أنه ساوى بين الناس جميعاً في السُّلم والسَّلام قبل الحرب وأثناءها وحفظ دماءهم وأمواهم وأعراضهم وبيوتهم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع القواعد وحريات وحقوق المواطنين قبل أكثر من ١٤٣٠ سنة، في حين وضع العالم الحديث الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م، عقب ويلات الحربين العالميتين وموت ملايين الناس فيهما.

١٢ للمزيد ينظر: عليان، شوكت محمد، الثقافة الإسلامية وتحديات العصر، دار الشواف، الرياض، ط٢، ١٩٩٦م، ص ١٨٥ وما بعدها.

١٣ البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو، البحر الزخار، تحقيق: محفوظ زين الرحمن، مكتبو العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١٩٨٨م، (ج١٦/١٢٢) حديث ٩٢٠٥/الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ط١، كتاب الإيمان، حديث ١٠٠، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرطهما فقد احتجا جميعا بمالك بن سعير والتفرد من الثقات مقبول، وقال الذهبي في تعليقه: على شرطهما وتفرد الثقة مقبول/ وقال الهيثمي: رواه البزار، والطبراني في الصغير والأوسط، ورجال البزار رجال الصحيح، مجمع الزوائد، (ج٨/٢٠٨)، حديث ٣١٩٤٠/قلت: ذكر البخاري والدارقطني أن هذا الحديث الصحيح أنه مرسل؛ ينظر: الترمذي، محمد بن عيسى، العلل الكبير، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ، (حديث ٤٥٦)/ وقال الدارقطني: «رويه الأعمش، واختلف عنه؛ فرواه مالك بن سعير، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، وحالفه وكيع، فرواه عن الأعمش، عن أبي صالح، عن النبي P مرسلاً، وهو الصواب» الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث، (ج١٠/١٠٥).

١٤ صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب أسماء النبي P، حديث ٢٣٥٥.



### المطلب الثاني: المنهج النبوي في السعي إلى المدنية والتحصُّر معنوياً.

سعى الإسلام وما زال إلى حفظ كيان الإنسان مادياً ومعنوياً، والناظر إلى منهج النبي صلى الله عليه وسلم في رعاية الأفراد في مجتمع المسلمين - بالنظر إليهم كمواطنين بغض النظر عن ديانتهم - يجد الكثير من القواعد والأوامر النبوية التي تؤصّل إلى المدنية والتحصُّر معنوياً للأفراد؛ وأقصد بـ "معنوياً" أي على الصعيد النفسي والكيان المعنوي للشخص والمجتمع.

فقد كانت الأمم السابقة وبعض الديانات وأهل الجاهلية قبل الإسلام لا تحترم الإنسان لإنسانيته، ولا تحترم الكيان النفسي للإنسان، إنما قد تنتهك القبيلة أو حرمة الإنسان ودمه وماله وعرضه لأي سبب مهما كان، خاصة إذا لم يكن من أشرف القوم والكبراء أو ليس له قبيلة كبيرة، وكانت المرأة في الحضارة الرومانية تعدُّ رجساً وخطيئة، وليس لها أي قيمة<sup>١٥</sup>.

ونقف هنا مع المنهج النبوي الذي سعى النبي صلى الله عليه وسلم من خلاله إلى إلغاء كلِّ أمر يخالف قواعد الدين والحضارة معنوياً وبما لا يُعارض الحضارة والتقدُّم؛ إذ يُعدُّ الدين الإسلامي ديناً يرتكز على الحضارة وحفظ كيان كلِّ مخلوق، ولا يُسمح بالتعدّي وانتهاك حرمة الإنسان، حيث كان المبدأ العام الذي قرّره القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا فَضِيلاً﴾ [الإسراء/١٧/٧٠].

ومن المبادئ النبوية في التقدُّم والحضارة على الصعيد المعنوي عدة أمور؛ منها:

#### ١. حفظ كرامة الإنسان ومنزلته بغض النظر عن جنسه ودينه.

ففي كثير من الأحاديث حثَّ النبي صلى الله عليه وسلم على حفظ الإنسان وكرامته، فنهى عن السباب والشتم واللعن وهجاء الناس، ففي الجاهلية كان الشاعر يهجو قبيلة فيسيء إليها وتبقى هذه الأشعار مسطرة في التاريخ، وتبقى هذه وصمة عار في تاريخها، أو يهجو رجلاً، ثم جاء الإسلام فحرّم انتهاك الحرمات واغتياك كيانات وحرمات الأشخاص أو القبائل من خلال الهجاء، وهو مما يتواءم مع التقدُّم والرقي الحضاري من حفظ كرامات الناس التي لم يكن لها حرمة في الجاهلية، وفي هذا روت عائشة قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ فِرْيَةً لِرَجُلٍ هَاجَى رَجُلًا، فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرِهَا)<sup>١٦</sup>.

ثم أمر الناس باحترام الناس وحفظ أعراضهم ومنازلهم ومراعاتها بين الناس، فحرّم النبي صلى

١٥ ينظر: كحالة، عمر رضا، المرأة بين القدم والحديث، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٩م، (ج١/١٣٢).

١٦ ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، ط١، كتاب الأدب، ما كره من الشعر، ٣٧٦١، والحديث قال عنه ابن حجر العسقلاني: إسناده حسن، ينظر: فتح الباري، (ج١٠/٥٣٩).

الله عليه وسلم التطاول على الأعراس فقال صلى الله عليه وسلم: (فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ)<sup>١٧</sup>، من هنا نرى أن النبي صلى الله عليه وسلم سعى لتأسيس حضارة جديدة تحفظ أعراض الناس وكراماتهم وكياناتهم المعنوية، فلا يُسمح لأحد بالتطاول على غيره، فهي دولة قانون تأخذ الحقوق بطرق حضارية ومدنية عن طريق القضاء، لا فرق بين عظيم وحقير، أو غني وفقير أمام القضاء في الإسلام.

### ١. حفظ كرامة المرأة وحمايتها.

ولقد راعى الإسلام حقوق المرأة ووقف ضد أي تصرف فيه إساءة للمرأة وامتهان لها، ولقد ذكرت سابقاً كيف كانت الأديان السابقة والجاهلية تنظر إلى المرأة، وكانت الأنثى في الجاهلية تُدفن وهي على قيد الحياة، خوفاً من العار؛ حيث قال تعالى مخبراً عن حال المشركين قبل الإسلام: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ \* يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل/١٦/٥٨-٨٩]، فجاء الإسلام وحفظ لها كرامتها، وكان من وصايا النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع أن وضع قوانين وقواعد حضارية للتعامل مع المرأة بما يحفظ لها كرامتها فقال: (اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّهُنَّ عِنْدَكُمْ عَوَانٌ)<sup>١٨</sup>، فالإسلام أوصى بالمرأة أمماً، ثم أختاً ثم زوجة، ثم بنتاً، بل وجعلها سبباً من أسباب دخول الجنة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ومنعاهن وهات ووأد البنات)<sup>١٩</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم (من ابتلي بشيء من البنات فصر عليهن كن له حجاباً من النار)<sup>٢٠</sup> وغيرها من النصوص في كتب الجوامع والسنن<sup>٢١</sup>.

### ٢. حفظ النظام في المجتمع.

منذ هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة بدأ صلى الله عليه وسلم في تطبيق مبادئ التحضر والمدنية، فأهني مظاهر الفرقة والحرب بين الأوس والخزرج، ثم زرع مبدأ المواخاة، ونشر مبدأ السلام في المدينة المنورة والمجتمع كاملاً، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسى

١٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب قول النبي P: رَبِّ مَبْلَغُ أَوْعَىٰ مِنْ سَامِعٍ، حديث ٦٧.

١٨ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قوله تعالى (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ)، حديث ٣١٥٣.

١٩ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر، حديث ٥٦٣٠.

٢٠ الترمذي، السنن، كتاب البر والصلة، باب النفقة على البنات والأخوات، حديث ١٩١٣، وقال الترمذي: حديث حسن.

٢١ للمزيد ينظر: أبو شقة، عبد الحلیم، تحرير المرأة في عصر الرسالة- دراسة جامعة لنصوص القرآن وصحيح البخاري ومسلم، دار القلم، الكويت، ط ٥، ١٩٩٩م.

مفهوم السَّلام والعدالة الاجتماعية في أوَّل أمرٍ نبوي عند دخوله للمدينة المنورة حين بدأ بناء الدولة فكان أول ما قاله: (أيها الناس أفسحوا السَّلام.... تدخلوا الجنة بسلام)<sup>٢٢</sup>، كما حفظ لليهود والنصارى حقوقهم وأمنهم في المدينة المنورة في صحيفة ووثيقة المدينة التاريخية، ولم يهدم صومعة ولا كنيسة، ولم يبدأ بحرب إلا إذا بدأها الطرف الآخر وسعى إليها، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال/٦١/٨].

### ٣. إدارة أمور الدولة بطريقة حضارية ومدنية جديدة.

حيث تُعدُّ إدارة شؤون الدولة وبنائها -معنوياً ومادياً- من الأمور التي تركز عليها قيام أيِّ دولة، ففي داخل الدولة ربما ينقسم المجتمع إلى عدَّة أعراق أو أديان ويجب أن يحكمها قوانين تنظم علاقات المواطنين فيما بينهم مع الدولة، ثم العلاقات الخارجية للدولة، والناظر إلى إدارة النبي صلى الله عليه وسلم في الدولة الإسلامية يلحظ مدى التطوُّر الذي طرأ على الدولة الإسلامية في بداية تأسيسها، فالوثيقة<sup>٢٣</sup> التي كتبت في المدينة بين المسلمين واليهود تدل على مدى عناية النبي صلى الله عليه وسلم بالعلاقات العامة وتنميتها ففيها تحدَّد مفهوم الأمة، ثم المرجعية العليا لله ورسوله، ثم توضيح حدود إقليم الدولة، وبعدها بيان الحريات وحقوق الإنسان<sup>٢٤</sup>.

فمن الأمور الحضارية التي جاءت في الوثيقة: تحديد مفهوم الأمة، فقد تضمَّنت الصحيفة مبادئ عامة، سارت دساتير الدول الحديثة على وضعها فيها، وفي طليعة هذه المبادئ تحديد مفهوم الأمة، فالأمة في الصحيفة تضم المسلمين جميعاً مهاجرينهم وأصهارهم ومن تبعهم، ممن لحق بهم وجاهد معهم أمة واحدة، من دون الناس، وهذا شيء جديد كل الجدة في تاريخ الحياة السياسية في جزيرة العرب، إذ نقل الرسول صلى الله عليه وسلم قومه من شعار القبيلة، والتبعية لها إلى شعار الأمة، التي تضم كل من اعتنق الدين الجديد، فلقد قالت الصحيفة عنهم «أمة

٢٢ وهو طرف لحديث رواه الترمذي وفيه قصة لعبد الله بن سلام عند رؤيته النبي  $\rho$  حين دخل المدينة، الترمذي، السنن، كتاب صفة القيامة والرقاق، باب (مرسل)، حديث ١٨٥٤، وقال عنه الترمذي: حديث صحيح.

٢٣ العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، د.ط، ١٩٩١م، (ج ١ / ٢٧٢)، وقد تتبع الباحث العمري طرق الوثيقة فحلَّص إلى ترقيتها إلى درجة الصحيح بمجموع طرقها، وينظر: الإدارة في عصر الرسول  $\rho$ ، حافظ أحمد الكرمي، ص ٧٦. وما بعدها بتصرف.

٢٤ نظَّم النبي  $\rho$  العلاقات بين سكان المدينة، وكتب في ذلك كتاباً أوردته المصادر التاريخية واستهدف هذا الكتاب أو الصحيفة توضيح التزامات جميع الأطراف داخل المدينة، وتحديد الحقوق والواجبات، وقد سميت في المصادر القديمة بالكتاب والصحيفة، وأطلقت الأبحاث الحديثة عليها لفظ (الدستور)، ويمكن أن تُقسم بنود الوثيقة إلى ستة وأربعين بنواً.

واحدة»<sup>٢٥</sup>، وأعلنت الصحيفة أن الحريات مصونة، كحرية العقيدة والعبادة وحق الأمن، وكلُّ هذه الأمور لم تكن متعارف عليها في جزيرة العرب، فحاء النبي صلى الله عليه وسلم ونظمها في وثيقة تشبه الدستور، وهو أمر يدل على عبقرية وتُحَضُّر في الفكر وبعُد النظر.

وتظهر مظاهر المدنية والتحضُّر معنوياً في عهده صلى الله عليه وسلم في كثير من الأمور، فمنذ هجرته صلى الله عليه وسلم بدأ في تنظيم حياة الناس والمجتمع، وبني مجتمعاً متماسكاً قوياً؛ اجتماعياً، وسياسياً، وتنظيمياً، فنظَّم حقوق الناس وواجباتهم، بما يقال له الآن: حقوق وواجبات المواطنة، كما تظهر في العبادات والمعاملات، واعتنى بالبيئة ونظافة الفرد والمجتمع معنوياً ومادياً، والنصوص النبوية في ذلك كثير، جمعها المحدثون في مصنفاتهم تحت: عنوان «أحاديث الأدب النبوي»، ككتاب الأدب المفرد وكتاب الأدب في الصحيح للبخاري، وكتاب البر والصلة والآداب عند الإمام مسلم، وكتاب الأدب في السنن كما عند الترمذي وأبي داود وغيرهما.

### المطلب الثالث: المنهج النبوي في السعي إلى المدنية والتحضُّر مادياً.

إنَّ مظاهر الحضارة والمدنية مادياً في عهده صلى الله عليه وسلم تظهر عياناً أكثر مما تظهر معنوياً، لأنَّ المظاهر المادية تظهر للجميع دون بحث، وإذا أردنا إحصاءها سيطول بنا المقام، فلقد برع النبي صلى الله عليه وسلم في قيادة الدولة الجديدة نحو التحضر والمدنية، فبناها بشكل متكامل من حيث: الحكم وأدواته، والمال والاقتصاد، والجانب العسكري، والإداري والقضائي، وغيرها من الجوانب التي ظهرت فيها الحضارة الإسلامية آنذاك، ثم بدأت بالتطور بشكل سريع، حتى بلغت أوجها في التاريخ الإسلامي، وما زال أثرها إلى زماننا.

وقد اعتنى المحدثون بذكر إشارات في تراجم الأبواب عند جمعهم للأحاديث، فالمُطالع في تراجم الكتب عند الإمام البخاري والترمذي وأبي داود على سبيل المثال: كتاب المغازي والسِّيَر، وكتاب الإمارة، وكتاب الأحكام، والبيوع، والحج، والجهاد، والجزية، والأقضية، والحدود، والوصايا، والمزارعة والمساقاة، وغيرها من الكتب والتراجم، على سبيل المثال في صحيح البخاري في كتاب المزارعة بؤب البخاري ب ١٧ باباً، أذكر منها ثلاثة أبواب: **باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه**، **باب المزارعة مع اليهود**، **باب اقتناء الكلب للحرث**، وفي هذه الأبواب عدة فوائد منها: في الباب الأول: الحث على الزراعة والاكتفاء الذاتي، وقيمة الأجر الذي يلقاه المسلم حتى لو أكل منه غيره، والتنمية المستدامة، ثم في الباب الثاني: جواز استخدام الخبرات والأيدي العاملة لتطوير الزراعة والمنتجات وتسويقها، وفي الباب الثالث: جواز اقتناء الحيوانات لحماية

٢٥ حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، ط٦،

المزروعات، ومنها جواز حماية المزروعات حتى وإن كان من حيوان منهي عنه كالكلب، وفيه الحث على حامية الممتلكات والمزروعات من الآفات الضارة.

ولعل من أفضل الكتب التي أشارت إلى بعض جوانب الحضارة والمدنية النبوية بشكل واضح هو كتاب (التراتيب الإدارية) للشيخ عبد الحي الكتاني<sup>٢٦</sup>، وسأذكر هنا بعض هذه الجوانب من التحضر والمدنية في عصره ومن خلال توجيهها تصلى الله عليه وسلم، وهي كالآتي:

### ١. نشر القراءة والكتابة والعلوم والحث عليها

عندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، وبدأ في إنشاء الدولة ظهر جلياً عنده الاعتناء بنشر القراءة والكتابة، فمن عوامل بناء أي حضارة واستمرارها: معرفة القراءة والكتابة بين أفرادها، فاستعان النبي صلى الله عليه وسلم بعدة وسائل وقواعد لنشر القراءة والكتابة في المجتمع الجديد:

#### أ. اتخذ كتاباً للوحي

حيث حرص النبي صلى الله عليه وسلم على تعيين مجموعة من الصحابة مؤهلين وأمناء على كتابة الوحي وتقييده، حرصاً منه صلى الله عليه وسلم على نشر القرآن بين الناس، فليس كل شخص يستطيع الحفاظ، كما يتم حفظ القرآن من الضياع أو التحريف أو التغيير، وقد روى البيهقي بإسناده إلى ابن عباس قال: "كَانَتِ الْمَصَاحِفُ لَا تُبَاعُ، كَانَ الرَّجُلُ يَأْتِي بِوَرَقَةٍ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُومُ الرَّجُلُ فَيَحْتَسِبُ فَيَكْتُبُ، ثُمَّ يَقُومُ آخَرَ فَيَكْتُبُ حَتَّى يُفْرَغَ مِنَ الْمُصْحَفِ"<sup>٢٧</sup>، وكان من أشهر هؤلاء الكتاب أبو بن كعب وزيد بن ثابت رضي الله عنهم<sup>٢٨</sup>.

#### ب. تعيين المترجمين إلى اللغات الأخرى

فلقد اعتنى النبي صلى الله عليه وسلم بمعرفة لسان الأقوام والأمم، وذلك لعدة أسباب؛ منها: تبليغ الدعوة والإسلام لهم، وكذلك لكي يأمن مكرهم ويفهم رسائلهم كما يفعل اليهود حينها، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت بتعلم اللغة العبرانية أو السريانية، فعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَعَلَّمَ لَهُ كَلِمَاتٍ مِنْ كِتَابِ

٢٦ الترتيب الإدارية، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط ٢، دون تاريخ.

٢٧ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣م، جماع أبواب بيوع الكلاب وغيرها مما لا يجل بيعه، (ج ٦/ ٢٧) حديث ١١٠٦٥، والحديث إسناده صحيح إلى ابن عباس.

٢٨ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م، (ج ١/ ٦٨)

يَهُودَ قَالَ : إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَمَنُ يَهُودَ عَلَى كِتَابِ قَالَ : فَمَا مَرَّ بِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتَّى تَعَلَّمْتُهُ لَهُ قَالَ : فَلَمَّا تَعَلَّمْتُهُ كَانَ إِذَا كَتَبَ إِلَى يَهُودَ كَتَبْتُ إِلَيْهِمْ ، وَإِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ قَرَأْتُ لَهُ كِتَابَهُمْ<sup>٢٩</sup> ، كما أن زيد بن ثابت كان يعرف خمس لغات؛ وهي: العبرانية، الفارسية، الرومية، والقبطية، والحبشية<sup>٣٠</sup>، وهذا يدلنا على مدى تحضر النبي صلى الله عليه وسلم وسعيه إلى التقدم والتواصل مع الشعوب الأخرى وبناء العلاقات، فاتخذ مترجمين له صلى الله عليه وسلم، كما كان بعض الصحابة يعرفون لسان بعض الأقوام نظراً لسفرهم وتجارتهم، كما حصل مع مهاجرة الحبشة، وكان صهيب بن سنان الرومي يعرف لسان الروم، قال ابن عبد البر: (يُعرف بذلك لأنه أخذ لسان الروم إذ سبوه وهو صغير)<sup>٣١</sup>.

### ث. تعليم الصحابة وأطفالهم القراءة والكتابة ونشرها في المجتمع.

فمن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرص على تعليم الصحابة القراءة والكتابة لما يعلم عظم قدرها ونفعها على الفرد والمجتمع، وسعيًا لتطور المجتمع وبنائه ونشر العلم، وظهر ذلك جلياً عندما طلب من أسرى بدر أن يعلموا أبناء الأنصار القراءة والكتابة، وكان من الممكن أن يطلب منهم فداء آخر كالعامل في المزارع أو أي عمل آخر، لكنه يسعى صلى الله عليه وسلم إلى بناء حضارة ودولة، فقد طلب من أسارى غزوة بدر أن يقدوا أنفسهم بأن يعلم كل شخص منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة، كما روى ابن سعد بإسناده إلى النبي صلى الله عليه وسلم<sup>٣٢</sup>، وعُلم ذلك عكرمة بقوله: بَلَغَ فِدَاءُ أَهْلِ بَدْرٍ أَرْبَعَةَ آلَافٍ حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لِيُفَادِيَ عَلَى أَنَّهُ يَعْلَمُ الْخَطَّ، لِمَا هُوَ مُسْتَفْرٌّ فِي نَفْسِهِمْ مِنْ عِظَمِ خَطَرِهِ وَجَلَالَةِ قَدْرِهِ وَظُهُورِ نَفْعِهِ وَأَثَرِهِ<sup>٣٣</sup>.

### ث. نشر الثقافة وتعليمهم أمور دينهم.

وفقد اهتم رسول الله صلى الله عليه وسلم بتعليم الناس أمور دينهم في المدينة قبل هجرته، وتعليمهم ما يهمهم من الثقافة، فقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير إلى المدينة قبل الهجرة، ليعلم أهل المدينة أمور دينهم ويثقفهم، فنزل على سعد بن زرارة وكان يأتي الأنصار

٢٩ الترمذي، السنن، أبواب الاستئذان، باب تعلم السريانية، حديث ٢٧١٥، وقال الترمذي، حديث حسن صحيح.

٣٠ ينظر: الكرمي، د. حافظ أحمد عجاج، الإدارة في عصر الرسول، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص ١٢٠.

٣١ ابن عبد البر، الاستيعاب، (ج ٢/٧٢٦).

٣٢ ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٦٨م، (ج ٢/٢٢).

٣٣ الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، د. ط، ١٩٨٦م، ص ٦٠.

في دورهم وقبائلهم فيدعوهم إلى الإسلام ويقرأ عليهم القرآن<sup>٣٤</sup>.

كما كان بعض الصحابة يعلمون الناس القرآن والعلم، فقد جاء أن عبادة بن الصامت كان يُعلم أهل الصُّفَّة القرآن<sup>٣٥</sup>، وروى البخاري عن البراء بن عازب -رضي الله عنه- قال: "أَوَّلُ مَنْ قَدِمَ عَلَيْنَا مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ، وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَكَانَا يُقْرَأَانِ النَّاسَ، فَقَدِمَ بِلَالٌ وَسَعْدٌ وَعَمَارٌ بْنُ يَاسِرٍ ثُمَّ قَدِمَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي عِشْرِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَدِمَ النَّبِيُّ<sup>٣٦</sup>".

كما ظهر في عهده صلى الله عليه وسلم دور الكُتَّاب، وهي ما تعرف الآن بالمدارس والمعاهد العلمية، فقد ذكر البخاري عن أم سلمة بعثت إلى معلم الكُتَّاب: ابعث إلي غلماناً ينفشون صوفاً<sup>٣٧</sup>.

### ج. تعليم المرأة القراءة والكتابة والعلوم الأخرى والعناية بها.

فقد حرص النبي صلى الله عليه وسلم على تعليم المرأة، وأولاهها عناية لا تختلف عن الرجال في حقها في التعليم، على عكس الأمم السابقة، فقد خصص النبي صلى الله عليه وسلم يوماً خاصاً لتعليم النساء فقد بَوَّبَ البخاري باب (هل يجعل للنساء يوماً خاصاً للعلم) وروى فيه حديث أبي سعيد الخدري قال: قَالَتِ النَّسَاءُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرَّجَالُ فَاجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا لَقِيَهُنَّ فِيهِ فَوَعَّظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ<sup>٣٨</sup>، وَعَنِ الشَّافِعِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا عِنْدَ حَفْصَةَ فَقَالَ لِي: أَلَا تَعْلَمِينَ هَذِهِ رُقِيَّةُ النَّمْلَةِ كَمَا عَلَّمْتِيهَا الْكِتَابَةَ<sup>٣٩</sup>، ويظهر هنا حرصه صلى الله عليه وسلم على تعليم زوجته القراءة والكتابة،

٣٤ ابن سعد، الطبقات الكبرى، (ج ٣/ ١١٨).

٣٥ أحمد، المسند، مسند عبادة بن الصامت، حديث ٢٢٧٤١/ أبو داود، السنن، كتاب الاجارة، باب كسب المعلم، حديث ٣٤١٨/ والحديث قال عنه شعيب الأرنؤوط: حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف، وقال أحمد: ويشبهه إن كان شيء من هذا ثابتاً - فقد ورد في رواية عبادة بن الصامت هذه نهي النبي عن أخذ الأجرة على تعليم القرآن- أن يكون منسوخاً بحديث ابن عباس وبما روي في معناه عن أبي سعيد الخدري، ويستدل على ذلك بذهاب عامة أهل العلم على ترك ظاهره، وبأن أبا سعيد وابن عباس إنما حملا الحديث في أواخر عهد النبي ﷺ ويشبهه أن يكون عبادة بن الصامت حملة في الابتداء والله أعلم.

٣٦ البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، حديث ٣٧١٠.

٣٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من استعان عبداً أو صبيها، حديث معلق ذكره بعد ترجمة الباب، (ج ٦/ ٢٥٣٢).

٣٨ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب هل يجعل للنساء يوم على حده في العلم، حديث ١٠١.

٣٩ أبو داود، السنن، كتاب الطب، باب ما جاء في الرقي، حديث ٣٨٨٩/ والحديث قال عنه النووي: إسناده صحيح، المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، ط ١، دون تاريخ، (ج ٩/ ٦٥) / وقال

ثم علم الطب، فقد أمر الصحابية الشفاء أن تعلم حفصة رقية النملة<sup>٤٠</sup>، وذكر أهل السير أسماء بعض النساء من كنَّ يعرفن القراءة والكتابة، كأمثال: الشفاء بت عبد الله، وأم كلثوم بنت عقبة، وعائشة بنت سعد، وكريمة بنت المقداد، وكانت أم سلمة تقرأ ولا تكتب<sup>٤١</sup>.

## ٢. العناية بالاقتصاد وقوة الدولة مالياً.

اعتنى النبي صلى الله عليه وسلم بالجانب الاقتصادي والمالي للدولة، وبدأ التخطيط لذلك على المجالات كافة من حيث: الصناعة والتجارة والزراعة، فقد حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إدارة اقتصاد الدولة بشكل صحيح ضمن التقدم المادي ورعاية مصالح الدولة، فبعد وصول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بدأ بإعادة تنظيم شؤونها والاقتصادية؛ إضافة إلى السياسية والاجتماعية، وكان من المهام العاجلة التي أمر بها عليه الصلاة والسلام؛ إنشاء سوق للمسلمين في المدينة، إذ كان اليهود قبل الهجرة يحتكرون التجارة فيها، ويسيطرون على معظم الموارد، وقد أراد الرسول صلى الله عليه وسلم إنهاء هذا الاحتكار والهيمنة، وتشجيع أثرياء المسلمين على مزاوله النشاط الاقتصادي.

تذكر كتب السيرة<sup>٤٢</sup> أنه كانت في المدينة المنورة سوقٌ تُسمَّى «سوق بني قينقاع» في حيٍّ من أحياء اليهود، وكانوا يتعاملون بالربا والمقامرة، والتدليس والغش، والغرر والسحت والاحتكار، ويفرض على المتعاملين فيها الإتاوات، وهذا كله لا يتفق مع القواعد والضوابط الإسلامية للمعاملات، فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينشئ سوقاً جديدةً للمسلمين، فذهب إلى مكان قريب من سوق بني قينقاع وضرب قبةً - خيمة - كبيرة لتكون رمزاً وعلامةً يتجمع حولها المسلمون للبيع والشراء<sup>٤٣</sup>، واختار مكاناً فسيحاً بأطراف المدينة بعيداً عن المحال السكنية وذلك

عنه ابن مفلح: حديث صحيح، ينظر: عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط ٣، ١٩٩٩م، (ج ٣/ ٢٨٩).

٤٠ هي قروح تخرج في الجنب وغيره، ينظر: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، غريب الحديث، تحقيق: عبد المعطي قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م، (ج ٢/ ٤٣٨).

٤١ البالدري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٤٥٤.

٤٢ ينظر: ابن شبة، أبو زيد عمر، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهم شلتوت، المدينة المنورة، د. ط، ١٣٩٣هـ، (ج ١/ ٣٠٤)، المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، تحقيق: محمد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م، (ج ٩/ ٣٦٢).

٤٣ المقرئ، إمتاع الأسماع، (ج ٩/ ٣٦٢).



باقترح من أحد الصحابة، روى الطبراني عن الزبير بن أبي أسيد، عن أبيه (أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: بأبي أنت وأمي، إني قد رأيت موضعاً للسوق، أفلا تنظر إليّ؟، قال: «بلى»، فقام معه حتى جاء موضع السوق، فلما رآه أعجبه وركضه برجله، ثم قال: «نعم سوقكم هذا، فلا ينتقص ولا يضربنَّ عليه خراج»<sup>٤٤</sup>.

ويقصد بذلك: لا بد وأن تكون السوق واسعة ولا يضيق التجار على بعضهم البعض في الأماكن، وقد تقدّمت الصناعات والحرف في المدينة بناءً على المنهج النبوي القائم على تنمية الطاقات وتحفيزها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر المشي في الأسواق متفقدًا الأحوال الصناعية والتجارية والزراعية للمسلمين، وأحياناً يكلف بعض الصحابة بالمراقبة<sup>٤٥</sup>.

وفي الصناعة اهتم النبي صلى الله عليه وسلم بالحث على العمل والاكتساب من اليد، وعن أبي ذر رضي الله عنه - : قُلْتُ: (يا رسول الله أئى الرقاب أفضل؟ قال: أنفُسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا وَأَكْثَرُهَا ثَمَنًا، قَالَ: قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ؟ قَالَ: تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقِ)<sup>٤٦</sup>، وقد كان أهل المدينة عموماً من المزارعين، وبعد الهجرة بدأت الحرف والصناعات تنتشر مع قدوم المهاجرين من المهن، فقد كان خباب بن الأرت يمتنهن صناعة السيوف وحدد<sup>٤٧</sup>، ولما فتح صلى الله عليه وسلم خيبر أحضر معه منها ثلاثين حداداً<sup>٤٨</sup>، وكان هؤلاء يقومون بصناعة ما يحتاج إليه الناس في حياتهم اليومية، كذلك قصة النجار الذي بنى للنبي صلى الله عليه وسلم المنبر<sup>٤٩</sup>، كذلك صناعة السلاح والآلات الزراعية، وغيرها من الصناعات التي انتشرت الهجرة النبوية وبناء الدولة<sup>٥٠</sup>.

**وفي الجانب الزراعي والحضارة النبوية:** يظهر تقدمه وسعة نظره صلى الله عليه وسلم في عدة نواح:

٤٤ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط ١، (ج ١٤ / ١٦٦) حديث ١٥٩٢٩، قال الهيثمي: الحديث إسناده صحيح، غير الحسن بن علي بن حسن البراد لم أقف على من ترجم له، مجمع الزوائد، (ج ٤ / ٧٦).

٤٥ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (ج ٢ / ١٠٢).

٤٦ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، حديث ٢٦٠.

٤٧ ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، (ج ٢ / ٢٥٨).

٤٨ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، مصر، دار المعارف، د.ت، (ج ٢ / ٧٥).

٤٩ ابن حجر، فتح الباري، (ج ١ / ٢٦٥).

٥٠ للمزيد: الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول P، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، د.ت، ص ٣٠٨.

منها استعمال أصحاب الخبرة في زراعة الأرض ورعايتها: ويتمثل ذلك عندما عقد اتفاقه مع أهل خيبر على نصف تمر خيبر مقابل الصُّلح كما رواه البخاري<sup>٥١</sup>، وذلك لمعرفته بقدرتهم ومعرفتهم بالزراعة وإدارة شؤون أرضهم، ثم محاولة إشراك المواطنين كافة في إنعاش اقتصاد الدولة وتمييتها.

**السعي إلى الاكتفاء الذاتي في الموارد:** ومن خلال ما فهمه الصحابة رضوان الله عليهم من التوجيهات النبوية في رعاية الأرض وإصلاحها والتقدم الحضاري بدأ الصحابة باستصلاح الأرض، والنظر إلى الاكتفاء الذاتي في الموارد، فبدأ طلحة بن عبيد الله بزراعة القمح في المدينة المنورة، حيث كان أهل المدينة ومن حولهم يستوردون القمح من الشام، وكان أول من زرع القمح في مزرعته بالمدينة، وكان يزرع على عشرين ناضجاً، وينتج ما يكفي أهله بالمدينة سنتهم، حتى استغنوا عما يستورد من بلاد الشام، وكان هذا من خلال التوجيه النبوي في السعي إلى التقدم والانتاج<sup>٥٢</sup>.

**إحياء الأرض الموات وزراعتها:** حيث كان من المنهج النبوي في التحضر رعاية الأرض وإصلاحها، والسعي إلى التنمية المستدامة في الموارد، قال صلى الله عليه وسلم: (مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ، أَوْ إِنْسَانٌ، أَوْ بَيْهَمَةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ)<sup>٥٣</sup>، وقال صلى الله عليه وسلم: (من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحق)<sup>٥٤</sup>، وبين المنهج النبوي في السعي إلى التنمية المستدامة في رعاية الموارد الزراعية، والنظر إلى المستقبل ونفع البشر في المستقبل، ويظهر ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: (إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها؛ فله بذلك أجر)<sup>٥٥</sup>.

وفي الصناعات الحربية آنذاك حرص النبي صلى الله عليه وسلم على الاستفادة كذلك في الصناعات الحربية ولو من خبرات الخارج حيث أرسل صلى الله عليه وسلم البعثات العلمية عند الحاجة، حيث خطط لإعداد السلاح داخلياً لئلا يتحكم به أحد في الساعات الحرجة<sup>٥٦</sup>، فيروى

٥١ البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب إذا قال رب الأرض أفرك ما أفرك الله ولم يذكر أجلا معلوما فهما على تراضيهما، حديث ٢٢١٣.

٥٢ ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، المحقق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، (ج ٢٥/١٠٣).

٥٣ البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، حديث ٢١٩٥/٢ مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والمساقاة، حديث ٤٠٥٠.

٥٤ البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً، حديث ٢٢١٠.

٥٥ ابن حنبل، المسند، مسند أنس بن مالك، (ج ٣/١٩١) حديث ١٣٠٠٤، وقال عنه الهيثمي: رجاله أثبات ثقات، مجمع الزوائد، (ج ٤/٧٥).

٥٦ ينظر: حتاملة، ثامر عبد المهدي، المنهج النبوي في إدارة الأعمال، (ج ٢/٧٤).

أن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة إلى جُرَش<sup>٥٧</sup> ليتعلما صناعة الدبابات<sup>٥٨</sup> والمنجنيقات<sup>٥٩</sup> والعرادات<sup>٦٠</sup>، وهي أضخم الآلات الحربية آنذاك<sup>٦١</sup>.

### ٣. العلاقات العامة والخارجية الدبلوماسية.

تقاس مدى تحضُّر الدول الآن بمدى انفتاحها بعلاقتها مع الدول الأخرى وبناء جسور التواصل معها، فأى دولة منغلقة على نفسها ومنعزلة عن العالم تُعدُّ من الدول المتأخرة التي لا تقبل الآخر، وكان من تميز النبي صلى الله عليه وسلم في التأسيس للتحضُّر والمدنية: التواصل مع الأمم الأخرى، حيث تُعدُّ إدارة العلاقات الدبلوماسية الخارجية من الأمور التي تركز عليها قيام وتطور أي دولة، وقد اعتنى النبي صلى الله عليه وسلم بعلاقات الدولة النبوية مع الدول الخارجية عناية فائقة، فقد بدأ ذلك بعد هجرته صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وظهور وقيام الدولة الإسلامية آنذاك، ثم في العام السادس للهجرة أرسل النبي صلى الله عليه وسلم الرسائل والسفراء إلى الدول المجاورة، فتواصل مع الأمم الأخرى لدعوتهم، واتخذ النبي صلى الله عليه وسلم سفراء ورسلاً إلى الدول، وكان من نتائج هذا التواصل مع الأمم الأخرى عندما هاجر الصحابة إلى الحبشة فأسلم ملك الحبشة بسبب تواصل المسلمين معه هناك<sup>٦٢</sup>، ثم وضع بعض حقوق السفراء وقواعد توظيفهم، وكان هؤلاء الرسل من المشهورين في المجتمع الإسلامي الذين نبهوا وتميَّزوا في العلم أو الكتابة وفصاحة اللسان أو الإدارة<sup>٦٣</sup>، ومن مظاهر عناية النبي صلى الله عليه وسلم بالقواعد الدبلوماسية وإرسالها أنه قال: (إن أبردتم إليَّ بريداً، فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم)<sup>٦٤</sup>، ويمكن أن نذكر ملامح عامة تبيِّن مدى التطوُّر والتحضُّر في المنهج النبوي بالنسبة

٥٧ الكلاعي، سليمان بن موسى، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، (ج ٢/٢٠٨).

٥٨ الدَّيَّابَةُ: التي تُتَّخَذُ لِلْحُرُوبِ يَدْخُلُ فِيهَا الرَّجَالُ ثُمَّ تُدْفَعُ فِي أَصْلِ حَصْنٍ فَيَنْقُبُونَ وَهِيَ فِي حَوْفِهَا سَمِيَّتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تُدْفَعُ فَتُدْبُ/ يَنْظُرُ: ابن منظور، لسان العرب، (ج ١/ ٣٦٩).

٥٩ المَنْجُونِقُ: القَذَّافُ التي ترمى بها الحجارة دخیل أعجمي مُعَرَّبٌ، يَنْظُرُ: ابن منظور، لسان العرب، (ج ١/ ٣٣٨).

٦٠ العرَّادات: جمع عرادة، وهي من آلات الحرب، ترمى بالحجارة المرمى البعيد، إلا أنها أصغر من المنجنيق/ ابن منظور، لسان العرب، (ج ٣/ ٢٨٧).

٦١ ينظر: الواقدي، المغازي، (ج ٣/ ٩٢)، ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، ص ٢٢٩.

٦٢ فعندما مات النجاشي قام النبي ﷺ فنعى موت النجاشي ثم صلى عليه صلاة الغائب، ينظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الرجل يعنى إلى أهل الميت بنفسه، حديث ١١٨٨.

٦٣ النظم الدبلوماسية في الاسلام، صلاح الدين المنجد، ص ٢٨.

٦٤ البزار، البحر الزخار، (ج ١/ ٢٧٨) حديث (٤٣٨٣)، قال الهيثمي: رواه البزار والطبراني في الأوسط، وفي إسناد الطبراني عمر بن راشد، وثقه العجلي وضعفه جمهور الأئمة، وبقية رجاله ثقات، وطرق البزار ضعيفة، مجمع الزوائد، (ج ٧/ ٣٥٩).

للجزيرة العربية آنذاك في المعاملات الدبلوماسية:

١. إنشاء المعاهدات والمواثيق: ومن مظاهر تطور المنهج النبوي في بناء المعاهدات والمواثيق فظهر من خلال تلك المعاهدات التي عقدها النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك مع اتباع الديانات الأخرى أو القبائل الموجودة في المدينة، أو القبائل العربية المجاورة، فقد أظهرت هذه المعاهدات نوعاً جديداً من الذكاء الدبلوماسي في المنهج النبوي للتعامل مع الأحداث، وكانت هذه الدبلوماسية تعتمد مصلحة الدولة وتقدمها وحفظها من الأعداء، وقد ذكرت لنا المصادر مجموعة كبيرة من العقود والمعاهدات، ومنها معاهدات مع وفد همدان والنخع وكتب وثقيف وأذرح والجرهاء وغيرها<sup>٦٥</sup>.

٢. إرسال السفراء: وفي السنة السادسة للهجرة بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رُسُلَهُ إلى الملوك بكتُّبه من باب التواصل الحضاري مع الأمم ودعوتهم إلى الإسلام، فأرسل قرابة ثمانية رسائل إلى ثمانية ملوك<sup>٦٦</sup>.

٣. اتخاذه الخاتم كأداة للختم الرسمي: فمن مظاهر حرصه على المدنية والتحضُّر اتخاذه الخاتم لختم الكتب الرسمية فقد روى البخاري عن أنس بن مالك قال كَتَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابًا، أَوْ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ - فَقِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لَا يَقْرَءُونَ كِتَابًا إِلَّا مَخْتُومًا فَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِصَّةِ نَقْشِهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي يَدِهِ<sup>٦٧</sup>.

٤. وضع النبي صلى الله عليه وسلم حقوقاً للسفراء: فحفظ دماءهم وأموالهم، وأقام دار ضيافة للسفراء وتكفل بطعامهم وشراهم وهداياهم، كما اعتنى بلقاء وتكريم الوفود الدبلوماسية<sup>٦٨</sup>، كما سمح للسفراء بتأدية عباداتهم حين قدومهم إليه في المدينة إن كانوا غير مسلمين كما في وفد نصارى نجران؛ وفي قصتهم: ”وقد حانت صلاتهم فقاموا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلون فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوهم فصلوا إلى المشرق“<sup>٦٩</sup>.

٦٥ ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، (ج ١)، الصفحات: ٣١٢، ٣١٤، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٦، ٣٤٧)، الكرمي، والإدارة في عصر الرسول P، ص ١٣٧.

٦٦ المقريزي، إمتاع الأسماع بما للنبي P من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، (ج ١ / ٣٠٤-٣٠٥).

٦٧ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب المناولة، حديث ٦٥ / مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب في اتِّخَاذِ النَّبِيِّ خَاتَمًا لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الْعَجَمِ، حديث ٥٦٠١.

٦٨ المنجد، صلاح الدين، النظم الدبلوماسية في الإسلام، دار الكتاب للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٣ م، ص ٨٠ / الإدارة في عصر الرسول P، الكرمي، ص ١٣١.

٦٩ ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت،

٥. الحصانة الدبلوماسية للسفير: أما في الحصانة الدبلوماسية للسفراء وحفظ أرواحهم وحقوقهم وعناية النبي صلى الله عليه وسلم بها ما رواه أبو داود بإسناده عن نَعِيمِ بْنِ مَسْعُودٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لهُمَا حِينَ قَرَأَ كِتَابَ مُسَيْلِمَةَ مَا تَقُولَانِ أَنْتُمَا؟ قَالَا: نَقُولُ كَمَا قَالَ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَمَا وَاللَّهِ لَوْلَا أَنَّ الرَّسُلَ لَا تُقْتَلُ لَضَرَبْتُ أَعْنَاقَكُمْ) ٧٠.

٦. عدم حبس السفراء أو إيدانهم أو إغرائهم لترك أقوامهم: ويظهر ذلك من خلال ما رواه أبو داود بإسناده عن الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي رَافِعٍ أَنَّ أَبَا رَافِعٍ أَخْبَرَهُ قَالَ بَعَثَنِي قُرَيْشٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلْقَيْتُ فِي قَلْبِي الْإِسْلَامَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي وَاللَّهِ لَا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ أَبَدًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنِّي لَا أَحْبِسُ بِالْعَهْدِ وَلَا أَحْبِسُ الْبُرْدَ وَلَكِنْ أَرْجِعُ فَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِكَ الَّذِي فِي نَفْسِكَ الْآنَ فَارْجِعْ)، قَالَ: فَذَهَبْتُ ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْأَلْتُ ٧١.

٧. تخصيص ميزانية خاصة من بيت مال المسلمين لرعاية الضيوف والسفراء وهداياهم: وفي حفظ الأموال لرعاية مصالح الوفود وهداياهم خصص النبي صلى الله عليه وسلم قسماً من المال العام وخزينة الدولة لهدايا وإطعام الوفود، فقد روى أبو داود أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ عَلَى خَيْبَرَ قَسَمَهَا عَلَى سِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ سَهْمًا جَمَعَ كُلُّ سَهْمٍ مِائَةَ سَهْمٍ فَكَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِلْمُسْلِمِينَ النِّصْفُ مِنْ ذَلِكَ وَعَزَلَ النِّصْفَ الْبَاقِي لِمَنْ نَزَلَ بِهِ مِنَ الْوُفُودِ وَالْأُمُورِ وَنَوَائِبِ النَّاسِ ٧٢.

وفي قصة مجيء رسول هرقل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في تبوك في السنة التاسعة للهجرة اعتذر النبي صلى الله عليه وسلم لهذا السفير عن عدم وجود جوائز وهدايا له لأنه في سفر؛ فقد

(ج ٣/١١٤) / السهيلي، الروض الأنف، (ج ٣/٣).

٧٠. أحمد، المسند، مسند نعيم بن مسعود، حديث ١٦٠٣٢/أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب في الرسل، حديث ٢٧٦٣، ورواه الحاكم وصححه، المستدرک، (ج ٥٥/٢)، حديث ٢٦٣٢ / والحديث صحيح له شاهد من حديث عبد الله بن مسعود، ويتقوى بمتابعاته.

٧١. أحمد، المسند، مسند أبي رافع، حديث ٢٣٩٠٨/أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب في الإمام يُسْتَجَنُّ بِهِ فِي الْعُهُودِ، حديث ٢٧٦٠، والحديث صحيح.

٧٢. أبو داود، السنن، كتاب الخراج، باب ما جاء في خراج خيبر، حديث ٣٠١٤، وقال ابن عبد البر في حكمه على الحديث: وهذا الحديث أهدب ما روي في هذا الباب «معنى وأحسنه إسناداً، ينظر: ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ، (ج ٦/٤٥٣).

روى الإمام أحمد بإسناده حديث قصة سفير هرقل، وجاء فيه: (قال صلى الله عليه وسلم إن لك حقاً وإنك رسول فلو وجدت عندنا جائزة جوزناك بما إنا سفر مرملون قال فناده رجل من طائفة الناس قال أنا أجوزه ففتح رحله فإذا هو يأتي بحلة صفورية فوضعها في حجري قلت من صاحب الجائزة قيل لي عثمان ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيكم ينزل هذا الرجل فقال فتى من الأنصار أنا فقام الأنصاري وقمت معه)<sup>٧٣</sup>.

ويتضح من هذا أنّ كسوة السفراء وهداياهم وضيافته من الحقوق التي اعتنى بها النبي صلى الله عليه وسلم وهي من حُسن الاستقبال والتكريم للسفراء والبعثات الدبلوماسية، ومن المنهج النبوي في السعي إلى التقدم والمدنية.

٨. حسن استقبال السفراء والمبعوثين: فمن مظاهر المدنية والتحضّر عند النبي صلى الله عليه وسلم في حُسن استقبال السفراء والمبعوثين وإطعامهم، وتخصيص شخص للقيام بمتطلباتهم، ذكر ابن سعد أنه قدم وفد محارب سنة عشر في حجة الوداع وهم عشرة نفر منهم: سواء بن الحارث، وابنه خزيمه بن سواء فأنزلوا دار رملة بنت الحارث، وكان بلال يأتيهم بغداء وعشاء فأسلموا<sup>٧٤</sup>.

ومن خلال كلّ ما سبق: يظهر لنا مدى حرص النبي صلى الله عليه وسلم على التقدم والتطور الحضاري للدولة آنذاك، ووضع قواعد لأمتهم صلى الله عليه وسلم من أجل التطور الحضاري والسعي إليه في مجالات الحياة كافة، فالمسلم بيدع في كلّ مجال، كل حسب طاقته وجهده وخبرته، فالدولة المسلمة تسعى إلى التنمية في مواردها وحياتها، ولا تعتمد على غيرها قدر الإمكان، والناظر إلى الموارد الموجودة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم على قلتها إلا أنه يلحظ مدى التطور السريع في عهده صلى الله عليه وسلم على المستوى: الاجتماعي، والاقتصادي، والزراعي، والدبلوماسي، والسياسي، والصناعي<sup>٧٥</sup>، مما جعل الدولة المسلمة آنذاك في مصاف الدول الكبرى، وكل ذلك حصل من خلال:

١. الفهم النبوي الصحيح للنصوص الشرعية وتعليمها لأمتهم صلى الله عليه وسلم.
٢. تطبيق القواعد النبوية التي تحث على التطور والحضارة واقعاً في الحياة العملية.

٧٣ أحمد، المسند، حديث التنوخي عن النبي (p)، حديث ١٥٦٩٣/ ابن سلام، أبو عبيد القاسم، الأموال، تحقيق: خليل هراس، دار الفكر، بيروت، ط ١، د.ت، حديث ٦٢٩، والحديث قال عنه الهيثمي: رواه عبد الله بن أحمد، وأبو يعلى، ورجال أبي يعلى ثقاة، ورجال عبد الله بن أحمد كذلك، مجمع الزوائد، (ج ٨/ ١٧٩).

٧٤ ابن سعد، الطبقات الكبرى، (ج ١/ ٢٩٩).

٧٥ كما ذكرت سابقاً إرسال النبي (p) بعض الصحابة لتعلم صناعة الآلات الحربية.

٣. استمرار هذا التقدم وتطوره بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، مما يدل على فهم الصحابة والخلفاء من بعدهم لهذه التوجيهات النبوية.

٤. انطلاق المسلمين إلى التطور والمدنية من خلال الإسلام والعقيدة التي تأمر بذلك. وغيرها من المنطلقات التي ساعدت على بناء الحضارة النبوية والإسلامية بشكل سريع ومطرد ودؤوب، يلحظه القارئ للتاريخ الإسلامي وأسماء العلماء المسلمين في العلوم ونواحي الحياة كافة.

### الخاتمة وفيها أهم النتائج:

١. الإسلام لا يتوافق مع التخلف الحضاري، بل هو دين يسعى إلى التطور الحضاري الذي يسهل للإنسان مهمته في الاستخلاف في هذه الدنيا، وعدم التكاثر في السعي إلى كل أمر فيه تقدم وتطور يخدم الإنسانية جميعها.

٢. المدنية والحضارة مفاهيم عامة تُبيّن مدى تقدم الأمم مادياً ومعنوياً، وهو ما يُقاس به تقدم الأمم وخدمتها للبشرية في الدنيا، وهذا ما تميّزت به الأمة الإسلامية منذ قيام الدولة في المدينة المنورة، من خلال بناء الدولة بشكل سريع، ثم إنشاء الاقتصاد الخاص، والتواصل مع الدول الأخرى، وصناعة السلاح وما تحتاجه الدولة من موارد من خلال التجارة والصناعة والزراعة والبناء الاجتماعي.

٣. طبّق النبي صلى الله عليه وسلم بعض مظاهر الحضارة والمدنية في زمنه من خلال الفهم الصحيح لمقاصد الشريعة، وهذه التطبيقات النبوية مثال لنا نطلق من خلاله إلى التقدم والحضارة الإنسانية التي تحفظ كيان المجتمع وقوته في مصاف الدول القوية.

٤. أرسل النبي صلى الله عليه وسلم بعض البعثات العلمية إلى البلاد المجاورة للاستفادة من خبرات غير المواطنين وإدخال الصناعات ومظاهر الحضارة إلى بلاد المسلمين.

٥. من مظاهر الحضارة في زمنه صلى الله عليه وسلم رفع من شأن المرأة وأعطاهم حقوقها كاملة، من حياة كريمة، وتعليم وميراث وغيرها من الحقوق التي كانت تفتقدها في الجزيرة العربية والدول المجاورة آنذاك، حتى أحضر من تُعلم زوجته - حفصة بنت عمر - القراءة والكتابة ومهنة الطب.

٦. تجلّت الأوامر النبوية في التطور الحضاري المادي في زمنه صلى الله عليه وسلم في عدة صور، منها: التطور الاقتصادي والتجاري من خلال إنشاء السوق والتجارة الخاصة بالمسلمين، ثم الاكتفاء الذاتي في الصناعة والزراعة والمال.

٧. الحضارة والمدنية تتألفان من أربعة مرتكزات عامة وهي: الموارد الاقتصادية وتنميتها،

النظم السياسية، التقاليد الخلقية، متابعة العلوم والفنون، وقد اعتنى النبي صلى الله عليه وسلم بهذه المرتكزات: فاهتم بموارد الدولة الاقتصادية فأنشأ السوق، وحث على الصناعة والمهنة وجاء بالحدادين إلى المدينة، وقد تميَّز الإسلام بالمنظومة الاخلاقية ونشر العلم والتعلم في المدينة.

٨. تميزت الحضارة الإسلامية بحفظ الإنسان وكرامته وحرياته منذ بداية نشأة الدولة في المدينة المنورة، بين المسلمين أنفسهم، ثم في المعاهدة التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم للمسلمين وغير المسلمين في المدينة، حتى أصبحت دستوراً للتعایش والحقوق والواجبات وقد يطلق عليها (حقوق المواطنة)، وهذا ما تنبَّه له المجتمع الدولي في ميثاق الأمم المتحدة حول حقوق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تم إقراره بعد الحربين العالميتين عام ١٩٤٨ م، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد سبق بإقرار هذه الحقوق من قبل.

٩. قام النبي صلى الله عليه وسلم بإرسال البعثات الخارجية للتعلم والاستفادة من خبرات الآخرين حتى وإن كانوا غير مسلمين، كما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصحابة إلى اليمن لتعلم صناعات الآلات الحربية.

١٠. من مظاهر التطور الحضاري في منهجه صلى الله عليه وسلم: العلاقات الدبلوماسية، وإرساله الرسائل إلى الدول المجاورة ومحاوله إنشاء علاقات دولية معهم ودعوتهم إلى الإسلام، حتى كان إسلام ملك الحبشة من خلال هجرة الصحابة إليه ودعوته.

١١. كان النبي صلى الله عليه وسلم من أوائل من سعى في الجزيرة العربية إلى الاستفادة من الخبرات الخارجية وإرسال البعثات الخارجية للتعلم، كما أرسل بعض الصحابة إلى جُرح لتعلم صناعة الأدوات الحربية.

١٢. وضع النبي صلى الله عليه وسلم حقوق السفراء وحفظها لهم، وخصص مبلغاً من ميزانية الدولة للقيام بهذه الحقوق.

### المصادر والمراجع:

الإدارة في عصر الرسول، د. حافظ أحمد عجاج الكرمي، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط ٢، ٢٠٠٧ م.

أدب الدنيا والدين، علي بن محمد الماوردي، دار مكتبة الحياة، د. ط، ١٩٨٦ م.

الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، تحقيق: علي البجاوي، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٩٩٢ م.



الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، سليمان بن موسى الكلاعي، عالم الكتب - بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.

إمتاع الأسماع بما للنبي صلى الله عليه وسلم من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، تحقيق: محمد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.

الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: خليل هراس، دار الفكر، بيروت، ط ١، د.ت. البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، بدأت ١٩٨٨م وانتهت ٢٠٠٩م، ط ١.

تاج العروس، محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، دار الهداية، مصر، ط ١. تاريخ الأمم والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.

تاريخ المدينة المنورة، أبو زيد عمر بن شبة، تحقيق: فهم شلتوت، المدينة المنورة، د.ط، ١٣٩٣هـ. تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، المحقق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

تحرير المرأة في عصر الرسالة - دراسة جامعة لنصوص القرآن وصحيح البخاري ومسلم، عبد الحليم أبو شقة، دار القلم، الكويت، ط ٥، ١٩٩٩م.

تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر، ط ٢، ١٩٩٩م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ.

الثقافة الإسلامية وتحديات العصر، د. شوكت محمد عليان، دار الشواف، ط ٢، الرياض، ١٩٩٦م. الدرر في اختصار المغازي والسير، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، د.ط، ١٩٦٦م.

السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣م.

السنن، سليمان بن الأشعث، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط ١.

السنن، محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، ط ١.

السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، د.ط، ١٩٩١م.

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى البُغا، دار ابن كثير، دمشق، ط ١. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١.

الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٦٨م. العلل الواردة في الاحاديث النبوية، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: محفوظ الحمن زين الله، الرياض، دار طيبة، ١٩٨٥م، ط ١.

عمارة الأرض في الإسلام، د. محفوظ ولد خير، مقالة في موقع: إسلام ويب، منشورة بتاريخ: ٢٠١٣/١١/٧م.

العهد القديم، سفر الجامعة، الإصحاح السابع، الآية: ٢٥-٢٦. غريب الحديث، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحفي: عبد المعطي قلنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

فتوح البلدان، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَذُري، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر - بيروت، ط ١. المرأة بين القلم والحديث، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٧٩م.

المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ط ١.

المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٩٨م. المسند، أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط ١، دون تاريخ. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، القاهرة.

المغازي، محمد بن عمر الواقدي، تحقيق: مارسدن جونز، ط ٣، عالم الكتب - بيروت، ١٩٨٤م. من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، الرياض، ط ١، ١٩٩٩م.

مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أحمد إبراهيم الشريف، دار الفكر العربي، بيروت، ط ١، د.ت.

المنهج النبوي في إدارة الأعمال، د. ثامر حتاملة، مجلة جامعة القدس المفتوحة، العدد الأربعون، ج ٢، ٢٠١٦م.

النظم الدبلوماسية في الإسلام، صلاح الدين المنجد، دار الكتاب للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٨٣م.

## KAYNAKÇA

- Acâc el-Keremî, Hâfız Ahmed. *el-İdâre fî asri'r-Rasûl*. 2. Baskı. Mısır: Dârü's-Selam, 2007.
- Maverdi, Ali b. Muhammed. *Edebü'd-dünya ve'd-din*. Dâru Mektebeti'l-hayât, 1986.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-cıl, 1992.
- Külâ'î, Süleyman b. Mûsâ. *el-İktifâ bi-mâ tezammanahu min mağâzî Rasûlillâh ve's-selâsetü'l-hulefâ*. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1417.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*. Thk. Muhammed en-Nemîsî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Bahrü'z-zehhâr*. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah v.dğr. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murteza. *Tâcu'l-Urûs*. Mısır: Dârü'l-Hidâye, 1965.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1407.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere*. Thk. Fehîm Şeltût. Medine: y.y., 1393.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târihu Dımaşk*. Thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-azîm*. Thk. Sâmî Selâme. Dâru Tayba, 1999.
- Şevket Muhammed Alyân. *es-Sakâfetü'l-İslâmiyye ve tahdiyâtü'l-asr*. Riyad: Dârü's-Şevvâf, 1996.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf el-Kurtubî. *ed-Dürrer fî ihtisârî'l-mağâzî ve's-siyer*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: y.y., 1966.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. Thk. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

- Ekrem Ziyâ el-Ömerî. *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1991.
- Ali es-Sallâbî. *es-Sîretü'n-nebeviyye 'arzu vakâi' ve tahlîlu ahdâs*. 10. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Mustafa el-Buğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed. *el-Tabakatü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdr, 1968.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. Thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Garîbü'l-hadîs*. Thk. Abdülmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Futûhü'l-büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Mer'etu beyne'l-kadim ve'l-hadîs*. Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. es-Seyyid Ebü'l-Ma'âti en-Nûrî. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.
- İbrâhim Mustafa v.dğr. *Mu'cemü'l-vasît*. Kâhire: Dârü'd-Da've, ts.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *el-Magâzî*. Thk. Marsden Jones. 3. Baskı. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1984.
- Mustafa es-Sibâ'î. *Min ravâi'i hadâratinâ*. Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- Sâmîr Hatâmleh. "el-Menhecü'n-nebevî fî idâreti'l-a'mâl". *Mecelletu Câmi'atü'l-Kudüs el-Meftûha*. (2016).
- Salâhaddîn el-Müneccid. *en-Nezmü'd-diplomâsiyye fi'l-İslâm*. Dârü'l-Kitâb li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1983.

# İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı: Tarihsel Bir Analiz

Ali BALTACI\*

Geliş Tarihi: 04.09.2018, Kabul Tarihi: 31.10.2018

## Öz

Bu çalışma din eğitiminde öğretim materyalinin konumunu belirlemek ve öğretim materyali kullanımının kökenlerini belirlemek amacıyla yürütülmüştür. İslami öğretinin yeni nesillere aktarılması din eğitimi ile gerçekleşmekte; dini öğretinin kalıcılığının artması ise uygun öğretim yöntemi ve etkili öğretim materyali ile olabilmektedir. Öğretim materyali soyut kavramları somutlaştıran, öğretimi basitleştiren ve öğrenenlerde kalıcı davranış değişikliğini sağlayan önemli bir araçtır. Bu çalışma, din eğitiminde, öğretim materyali kullanımının İslam tarihindeki kökenlerine odaklanmakta ve tarihsel analiz yöntemi ile materyal kullanımının gelişimini ele almaktadır. Çalışma kapsamında İslami öğretinin yeni nesillere aktarılmasında kullanılan yöntem ve materyaller incelenmiş ve öğretim materyalindeki gelişimin karakteristiği belirlenmiştir. Ayrıca günümüzde kullanılan ve gelecekte kullanıla-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, (a.baltaci@alparslan.edu.tr).

çak temel materyallerin karakteristiği ile din eğitimin temel evreleri ve tarihsel bütünlüğü bağlamında din eğitimi alanında çalışan öğretmenlerin materyal kullanma yeterliklerine odaklanılmıştır. Alanyazında din eğitiminde öğretim materyali kullanımı konusunu tarihsel analiz yöntemi ile ele alan bir çalışmaya rastlanamamış olması çalışmanın öncü karakterine vurgu yapmaktadır. Çalışmanın öğretim materyali geliştirme ve din eğitim tarihi alanında çalışan araştırmacılara kuramsal bir zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, İslam Eğitimi, Materyal, Öğretim Teknolojileri, Öğretim Materyalleri.

### **The Use of the Instructional Technologies and Materials in Islamic Education History: A Historical Analysis**

#### **Abstract**

This study was conducted to determine the ground of instructional materials in religious education and to determine the origins of the use of instructional materials. The transfer of the Islamic doctrine to the new generations takes place through religious education; the increase in the permanence of the religious teaching can be achieved through appropriate teaching methods and effective teaching material. Instructional material is an important tool that embodies abstract concepts, simplifies teaching, and ensures permanent behavioral change in learners. This study focuses on the origins of the use of instructional materials in religious education in Islamic history and discusses the development of material use through historical analysis. Within the scope of the study, the methods and materials used in transferring the Islamic doctrines to the new generations were examined and the characterization of the development of the instructional material was determined. It also focuses on the characteristics of the basic materials used today and in the future, the basic stages of religious education and teachers' use of materials in the field of religious education in the context of historical integrity. In the literature, there is no study on the use of teaching material in religious education by using historical analysis method, which emphasizes the pioneering character of this study. It is thought that this study will prepare a theoretical background for researchers working in the field of teaching material development and religious education.

**Keywords:** Religious Education, Islamic Education, Instructional Technologies, Instructional Materials.

#### **GİRİŞ**

Sanayileşme ile birlikte insanların birbirlerinden çevreden ve plansız öğrenmelerine dayalı klasik eğitim anlayışı, topluma hızla yayılan kurum-

sal okul sistemlerine dönüşmüş; bu değişim ile birlikte eğitimin toplumsal yapıyı belirleyici rolü artmıştır. Eğitim, toplumsal gelişim ve değişimin öncülü olarak değerlendirildiğinde, tüm vatandaşlara eşit şekilde sunulması zorunluğuna belirmiştir. Eğitim hizmetlerinin, ülke vatandaşlarına eşit sunulması ile ülkenin farklı bölgelerindeki gelişmişlik sorunları da bertaraf edilebilir. Benzer şekilde toplumun temelini oluşturan inanç ve ibadet şekilleri, kısaca din kavramı da başat bir özelliğe sahiptir. Toplumda din kavramına yüklenen anlam, yalnızca bir inanç dizgesi olmaktan çok yaşayan ve aktarılan değerler bütünü olması sebebiyledir. Din eğitimi, toplumun gerek dini inanç ve ibadet gereksinmelerini karşılayacak gerekse toplumda yaygın olarak inanılan dini değer ve kültürün diğer nesillere aktarımını sağlayacak şekilde esnek ve geliştirilebilir bir yapıda olmalıdır.

Günümüzde din eğitimi hizmeti, kurumsal olarak okullarda verildiği kadar, kurumsal olmayan bir şekilde aileler ve çeşitli inanç grupları tarafından da sunulmaktadır. Günümüzde din eğitiminin resmi okullarda sunulan modern şekli mezhepler üstü ve yapılandırmacı bir yaklaşımı esas almakta ve güncel öğretim yöntem ve teknikleri ile öğretim materyallerinin kullanımına imkân vermektedir. Bunun yanında din eğitiminin kurumsal bir yapıdan ayrık şekilde sunumu ise geleneksel öğretim yöntem ve teknikleri ile ve genellikle öğretim materyalleri işe koşulmadan gerçekleşmektedir. Bu çalışma, İslam eğitim tarihinde kullanılan temel eğitim teknolojileri ve öğretim materyallerinin değişimine odaklanmakta ve öğretim materyali kullanımının gerekliliğini vurgulama amacını gütmektedir. Literatürde genelde din eğitiminde özelde ise İslam eğitim tarihinde kullanılan eğitim teknolojileri ve öğretim materyallerinin tarihsel bir analiz ile İslam tarihindeki konumunu inceleyen bir çalışmaya rastlanılmamış olması, bu çalışmanın önemine vurgu yapmaktadır. Bir araştırma yöntemi olarak tarihsel analiz çalışmaları, belirli bir kavram veya kuramın ortaya çıkışındaki sosyolojik, psikolojik ve diğer bağlamlara odaklanarak farklı tarihsel süreçleri inceleme ve tarihsel bağlamı gözardı etmeksizin ilgili kavram ve kuramların kökenlerini anlamaya odaklanmaktadır.<sup>1</sup>

İlerleyen bölümde öğrenme ve din eğitimi kavramları ile öğretim materyali kavramı incelenmiştir.

1 W. Paul Vogt, *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*, (Columbus: Allyn & Bacon, 2006), 41.

## 1. DİN ÖĞRETİMİNDE MATERYAL KULLANIMI

Bireyin çevresi ile etkileşmesi ve çevredeki uyaranları anlamlandırıp içselleştirerek kendisinde kalıcı davranış değişiklikleri oluşturması olarak tanımlanan öğrenme<sup>2</sup>, yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Öğrenme yalnızca bilişsel bilginin edinilmesi değil, aynı zamanda duyuşsal ve davranışsal bilgilerin de kazanılmasına vurgu yapar. Bu anlamı ile din, öğrenilebilir ve diğer nesillere aktarılabilir bir dinamikliğe sahiptir.<sup>3</sup> Bireyler, dini bilgileri ilkin çevrelerinden edinmeye başlar; çevrenin etkisi ve yönlendirmesi ile bilişsel dini bilgiler ile sosyal öğrenme veya taklit ile edinilen davranışsal dini bilgiler içselleştirilir.<sup>4</sup> Din ile ilgili öğrenmelerin çevreyle etkileşim sonucu oluşması bir yana dışarıdan yönlendirme yolu ile de dini bilgilerin öğrenilmesi söz konusu olabilmektedir.<sup>5</sup> Yönlendirme, erken dönemlerde genellikle bireyin aile çevresi iken ilerleyen dönemlerde bireyin içine girdiği sosyal çevreler de dini öğrenmeye ilişkin yönlendirme yapabilmektedir.

Bireylere dini bilgilerin öğretilmesi için üzerinde anlaşma sağlanmış bir dizge bulunmasa da genellikle somuttan soyuta ve basitten karmaşığa doğru evrilen bir öğrenme stili kullanılmaktadır.<sup>6</sup> Bireylerin dini bilgileri öğrenmesini kolaylaştıran ve öğrenme kalıcılığını arttıran önemli etkenlerden biri olan öğretim materyali, öğrenilecek dini kavramların, somuttan soyuta ve basitten karmaşığa doğru akışını kolaylaştırıcı bir şekilde tasarlanır. Bir Hadis-i Şerifte Hz. Peygamber: “*Kolaylaştırınız! Zorlaştırmayınız! Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz!*” buyurmuştur.<sup>7</sup> Din eğitimindeki tasarım ilkelerinin de öğrenmeyi kolaylaştırıcı ve öğrenciyi bilgidan soğutan bir şekilde olmasına dikkat edilmelidir. Öğretim materyali ile bireyin fiziksel, zihinsel ve duyuşsal gelişimi de dikkate alınarak birden fazla duyu organına hitap eden bir öğrenme sağlanır.<sup>8</sup> Din eğitiminde öğretim materyali kullanımı ile

2 Nurettin Fidan - Münire Erden, *Eğitime giriş* (Ankara: Meteksan, 1994), 15.

3 Terence Copley. *Teaching religion: Sixty years of religious education in England and Wales* (Exeter: University of Exeter Press, 2008), 33.

4 Robert Jackson. *Rethinking religious education and plurality: Issues in diversity and pedagogy* (New York: Routledge, 2013), 53.

5 Mehmet Taşpınar, *Kuramdan uygulamaya öğretim ilke ve yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2017), 33.

6 Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Anı, 2018), 53-55.

7 Buhârî, İlm 12, Edeb 80; Müslim, Cihad 6

8 Aytekin İşman, *Öğretim teknolojileri ve meteryal geliştirme* (Ankara: Değişim Yayınları, 2003), 44.



öğretim programında yer alan hedeflere daha hızlı erişilmesi ve davranışların öğrencilere daha kolay kazandırılması söz konusu olabilmektedir.<sup>9</sup>

Din eğitiminin önemli bir parçası, dini öğretimin öğrenciye sunulmuş biçimini belirleyen din öğretimidir. Bireylerin din ile ilgili öğrenmeleri ve davranış geliştirmelerini planlı bir şekilde organize etme olarak ifade edilen din öğretimi<sup>10</sup>, geleneksel öğretim materyallerinin yaygın kullanımından ziyade yenilikçi teknoloji ve materyallerin öğrenme ortamına sunulduğu aktif bir sürece de vurgu yapar.<sup>11</sup> Teknoloji, insanlığın tüm entelektüel birikimini yansıtan ve işlerini kolaylaştırmak için kullandığı somut ürünlerdir. Söz konusu somut ürünler, doğal olarak oluşan nesnelere ziyade, insanın kendi üretimine vurgu yapmaktadır. Öğretim teknolojileri temelde insanın, diğer insanlara bilgi ve tecrübe aktarmak amacıyla kullandığı her tür araç ve gerece yönelik bilgisini ifade ederken, öğretim materyali, bireyin öğrenmesini kolaylaştıran araç ve gereçlerdir.<sup>12</sup> Bu durumda öğretim teknolojisi, öğretimsel süreçlerin kolaylaşmasını sağlayan bir felsefi akım veya eyleme yön veren düşünsel birikim iken, öğretim materyali aktif olarak öğrenme sürecinde kullanılan ve öğrenmeyi kolaylaştıran somut araç ve gereçlerdir. O halde öğretim teknolojileri ve öğretim materyalleri birbirini tamamlayan kavramlar olduğu belirlenebilir.

Öğretimin her alanında kullanılan öğretim materyalleri, din eğitiminde de aktif olarak kullanılmaktadır. Bu noktada din öğretiminin yenilikçi teknoloji ve materyal kullanımına olanak tanıyan dinamik doğası gereği, belirli öğretimsel süreçlerin karşılıklı etkileşim içinde olduğu söylenebilir. Din eğitimi programında yer alan hemen her konuya yönelik bir eğitim teknolojisi kullanılabilirken, yine din eğitim programında yer alan farklı öğretim durumları için çeşitli öğretim materyalleri kullanılabilir. Ayrıca öğretmenin kişisel özellikleri, öğrencinin gelişmişlik ve hazır bulunuşluk düzeyi ve okulun imkânları da öğretim teknolojisi ve materyal kullanımı etkilemektedir. Farklı öğretim metotlarını kullanan bir din eğitimcisinin,

9 Robert E. Slavin, *Cooperative learning: Theory, research, and practice* (New York: Prentice-Hall, 1990), 83. David Berliner - Ramon Sarró, *Learning religion: anthropological approaches* (London: Berghahn Books, 2013), 13-15.

10 Beyza Bilgin, *Din öğretimi (özel öğretim yöntemleri)* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 4.

11 Fred Lockwood, *The design and production of self-instructional materials* (New York: Psychology Press, 1998) 12-13.

12 Timothy Koschmann. "Paradigm shifts and instructional technology: An introduction." *CSCL: Theory and practice of an emerging paradigm* 12/4 (1996): 18-19.

aynı zamanda farklı öğretim teknoloji ve materyallerini işe koşması din eğitiminin kalitesini ve öğrencilerin istendik davranışlar kazanmasını doğrudan etkiler. Derslerde hep aynı yöntemin kullanılması, farklı öğretim materyallerinin işe koşulmaması ve tekdüze bir anlatımın benimsendiği durumlarda, öğrencilere istendik davranışların kazandırılması güçleşmektedir. Öğrenci özelliklerini dikkate alarak geliştirilen öğretim materyalleri ile daha keyifli ders işlenmesi ve öğrencilerin ilgisinin derse çekilmesi kolaylaşacaktır.<sup>13</sup>

Öğretmenler, din dersinin gerektirdiği öğretim teknoloji ve materyallerini hazır olarak kullanabilecekleri gibi, kendileri dersin öğretimsel gereklerine uygun bir materyal de geliştirebilirler. Din öğretimi sürecinde kullanılacak materyalin geliştirilmesi veya tasarlanması, öğretimsel materyal geliştirme sürecinin ilk basamağıdır. Daha sonra öğretim materyali aktif öğrenme ortamında sınanır ve materyalin öğrenmeye katkı sunma derecesi değerlendirilir. Ardından gerekiyorsa materyal tasarımı güncellenir ve tekrar denenir. Tüm bu deneme süreçleri sonunda, öğrencilerin öğrenme durumlarına olumlu katkı sunabilen bir din öğretimi materyali hazırlanır.<sup>14</sup> Elbette burada kısaca anlatılan süreç aslında bir problem çözme süreci olsa da din dersi öğretmenlerinin materyal kullanımına istekli olması, farklı öğretim materyallerini din eğitimi programlarına uygun bir şekilde kullanma yeterlikleri gibi farklı değişkenler öğretim materyallerinin din eğitiminde yaygın kullanımını etkilemektedir.<sup>15</sup> Bunun yanında din öğretiminde kullanılacak materyallerin öğrenciler tarafından doğru algılanması, materyalin farklı anlamsal çağrışımlara mahal vermemesi, kullanım ve erişim kolaylığı gibi öğrenci kaynaklı karakteristiğine de dikkat edilmelidir.<sup>16</sup> Bu noktada din öğretimi için kullanılacak uygun öğretim materyalinin, öğrencinin hazırbulunuşluk seviyesi ile öğretmenin öğretimsel yeterliklerine göre hazırlanması önemlidir.

13 Barbara B. Seels - Rita C. Richey. *Instructional technology: The definition and domains of the field*. (New York: Sage, 2012), 45-59.

14 Hilda Hernandez, *Multicultural education: a teacher's guide to linking context process, and content* (New York: Prentice Hall, 2001) 68-74.

15 Edith M. Guyton - Martin V. Wesche, "The multicultural efficacy scale: Development, item selection, and reliability." *Multicultural Perspectives* 7/4 (2005), 22.

16 Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/1 (2011): 7.

Öğrenme, bireyin duyu organlarınca algıladığı bilgiyi kalıcı hale getirme süreci olarak adlandırıldığında<sup>17</sup>, birey beş duyu organı (görme, işitme, koklama, dokunma ve tat alma) ile etkileşen çevresel bilgiyi anlama, kavrama, hatırlama gibi bilişsel süreçler ile davranışa dönüştürür. Öğretimde materyal kullanımı, bireyin farklı duyularını işe koşarak çok yönlü öğrenmesine olanak tanır. Böylelikle bireyler daha kolay, hızlı ve kalıcı öğrenme durumlarını tecrübe ederler. Din öğretimi de farklı duyulara hitap ettiği ölçüde kalıcı olmakta, din eğitim programlarında yer alan kazanımların hayata geçirilme olasılığı artmaktadır. Ayrıca çoğunlukla kuramsal bilginin duysal edinimine dayalı olan din öğretiminde, kuramsal bilgiler kadar soyut ve çevresel bilgilerin edinilmesinde de öğretim materyali önemli yer tutar.<sup>18</sup> Öğretilecek öğelerin somuttan soyuta ve basitten karmaşığa doğru tasarlandığı bir din öğretim materyali, bireyin birçok duyusuna hitap eder nitelikte olmalıdır. Aynı zamanda güncel teknoloji ile eşlenik bir materyalin, bireylere daha kolay ulaşması da söz konusudur. Bunun yanında söz konusu din öğretimi materyalinin ekonomik olması, ona ulaşımı kolaylaştırırken; yenilenebilir bir tasarıma sahip olması ise materyalin güncelliğini yitirdiğinde rahatlıkla geri dönüştürülmesine imkân tanır.<sup>19</sup> Yenilenebilir bir din öğretim materyalinin, gerek edinim gerek kullanım ve gerekse geri dönüşüm maliyeti önemlidir. Ülke kaynaklarının etkin kullanılabilmesi için öğretim materyalinin olabildiğince esnek bir tasarıma sahip olması, edinim maliyetinin düşüklüğü ve en önemlisi materyalden istenen verimin alınabilmesi önemlidir.

Din öğretimi formel ve enformel süreçleri barındırmakla birlikte, çoğunlukla bireylerin hayatı anlamlandırma ve dini tecrübe ve bilgilere olan gereksinimlerini karşılama durumları, din öğretiminin etkinliğini belirlemektedir.<sup>20</sup> Eğer bu ihtiyaç planlı, kasıtlı şekilde normatif kurumlarca (okul, cami gibi resmi kurumlar) verilen eğitim ve öğretimle gideriliyorsa formel; kasıt olmaksızın, plansız bir şekilde bireyin çevreyle etkileşimi

17 Robert E. Slavin, *Cooperative learning: Theory, research, and practice* (New York: Prentice-Hall, 1990), 83.

18 David Berliner - Ramon Sarró, *Learning religion: anthropological approaches* (London: Berghahn Books, 2013), 13-15.

19 Terence John Lovat, *Teaching and learning religion: A phenomenological approach* (New York: Social Science Press, 1995) 43-49.

20 Mualla Selçuk, *Çocuğun eğitiminde dini motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı No.50, 1990) 12.

sonucu gideriliyorsa enformel din öğretimi söz konusudur.<sup>21</sup> Formel din öğretiminde öğretim programları ile eğitim yöntem ve teknikleri eğitim teknolojileri belirli bir eğitim felsefesini yansıtırken; yine bu felsefe ve teknolojiye bağlı geliştirilen öğretim materyalleri de sıklıkla kullanılır. Enformel din öğretiminde genellikle bir öğretim programına bağlı geliştirilen öğretim materyali kullanılmamaktadır. Geleneksel din öğretimi kavramına karşılık gelen enformel din öğretiminde amaç, dini bilgi ve tecrübenin aktarılmasıdır. Bu hali ile yalnızca amaca yönelik öğretim materyali kullanımına olanak tanıyan enformel öğretim, öğrenci ve öğretmenin yaratıcı düşüncesini de engellemektedir.<sup>22</sup>

Özetle din öğretimi, bireylerde amaçlı ve planlanmış bir biçimde din ile ilgili kalıcı davranış değişimini tasarlama ve düzenleme sürecidir. Bu açıdan, din öğretim teknolojisi, öğrenme ve öğretme sürecinin tamamını belirli özel hedefler açısından sistematik olarak tasarlama, uygulama ve değerlendirme olarak tanımlanabilir.<sup>23</sup> Din öğretimi materyali ise genel olarak din eğitimi programında yer alan hedefleri gerçekleştirmek için çeşitli öğretim araçlarından yararlanarak yapılan ders sunum içeriklerini kapsamaktadır.<sup>24</sup> Din öğretiminde materyal kullanımı, öğrencinin dini bilgi ve tecrübeyi daha kolay kazanmasını, dini pratiklerin uygulama sıklığının artmasını sağlarken, unutmaya ve sönme gibi davranışların sıklığını önemli ölçüde azaltmaktadır.

Din öğretiminde kişinin kullandığı bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğrenme alanları bulunmaktadır. Bilişsel öğrenme alanı, kuramsal dini bilgileri kapsar. Din öğretiminde bilişsel öğrenme alanı, ezberleme ile ilişkisel anlam çıkarmaya kadar değişen bir çeşitliliğe sahiptir. Duyuşsal öğrenme alanı, bireyin duygularını işe koşarak öğrenmesi; bireyin davranışlarına yön veren tutum, değer, inanç ve eğilimleri kapsamaktadır. Din öğretiminde duyuşsal öğrenme, bilişsel ve davranışsal öğrenmeler sonucu kazanılan davranış değişikliğinde kalıcılığın sağlanmasında oldukça etkilidir. Davranışsal öğrenme alanı ise bireyin taklit ve sosyal öğrenme gibi farklı yöntemlerle kazandığı psiko-motor becerilerdir. Din öğretiminde temel ibadetlerden olan namazın öğretilmesi bilişsel, duyuşsal öğrenme alanlarına dayanmakla birlikte davranışsal öğrenme alanına vurgu yapar. Din öğretimi birden fazla

21 Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2009), 18.

22 David Berliner - Ramon Sarró, *Learning religion*, 21-24.

23 Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, (Kayseri: Tezmer yay, 2014), 21.

24 Tuğba Yanpar, *Öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2009), 9.

öğrenme alanına hitap eden bütünlük bir süreçtir. Bu noktada öğrenmelerin kalıcılığında din öğretimi materyallerinin, farklı öğrenme alanlarına göre farklı düzeyde katkı sundukları söylenebilir. Din öğretiminde kullanılan materyallerin çoğunlukla yazılı, görsel, işitsel ve dokunsal karakteristiklerinin olması, bu materyallerin bireylerin farklı öğrenme alanlarına hitap etmesine olanak sağlamaktadır.<sup>25</sup> Özetle, modern din eğitim bilimlerinde, din öğretim programının imkân verdiği her tür öğrenme alanı için çok çeşitli öğretim materyallerinin kullanılması bir gerekliliktir.

## 2. İSLAM EĞİTİMİNDE ÖĞRETİM TEKNOLOJİSİ VE MATERYAL KULLANIMININ TARİHSEL ARKEOLOJİSİ

İnsanlık tarihi aslında insanın öğrenme ve öğretme çabasını yansıtır. Bilginin yeni nesillere aktarılması her dönemde insanlığın karşılaştığı önemli bir zorluk olmuş, sözel aktarım zamanla yerini mağara duvarlarına çizilen resimlere ve sonrasında yazıya bırakmıştır. Bu noktada ilk insan ve ilk öğretmen Hz. Âdem ve ona gönderilen suhuf ile sonraki peygamberlere gönderilen suhuf ve kitaplar, en önemli kaynak olmuş; bu dönemlerde peygamberler toplumu irşad etmenin farklı yollarını denemişlerdir. Zamanla din eğitimi, yalnızca bir dinin kural ve kaidelerinin öğretilmesinden, tüm dinlerin genel özelliklerinin öğretildiği din ve mezhepler üstü bir anlayışa evrilmiştir. Bu bağlamda bu çalışma kapsamında İslam'a odaklanılacak ve diğer dinlerin kullandığı öğretim materyalleri ve bunlara ilişkin tarihsel perspektif göz ardı edilecektir.

İslam eğitim çalışmaları Hz. Muhammed döneminde başlamıştır. İslam'ın eğitime yoğun vurgu yapması ve ilk inen ayetlerin, insanın bilgi dağarcığını genişletme amacını gütmesi önemlidir. Söz konusu ayette: "*Yaradan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılansız yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediğini bellekten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin en büyük kerem sahibidir.*"<sup>26</sup> Bu ayet, İslam'ın bireyin öznel gelişimi ve eğitimine vurgu yapan doğasını belirlemede, ayrıca ilk inen ayet olması sebebiyle eğitimin ve öğrenme faaliyetlerinin İslam için önemine dikkat çekmektedir. Söz konusu ayetlerde "*kalem*" kelimesinin geçmesi ayrıca önemlidir. Çünkü okuma belirli bir kaynakta bulunan yazılı öğeleri tekrar etmek, yazma ise bireyin öznel bir çabasını ifade eder. Kalem, bireyin kendi bilgisi ile sonraki nesiller arasında iletişim kurmasını sağlayan oldukça önemli

25 Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 38-49.

26 el-Alak, 96/1-3.

bir bilgi aktarım aracıdır.<sup>27</sup> Ayrıca kalem, ilk dini öğretim materyali olması açısından da önem taşır. <sup>28</sup> İslam'ın okuma ve yazma faaliyetlerine verdiği önem Kalem suresinde de gözlenebilir. Sureye adını veren 'Kalem' kelimesi ayette şu şekilde geçmektedir; "Nun, kaleme ve onunla yazılanlara andolsun ki..."<sup>29</sup> Bu ayet hakkında farklı rivayetler olsa da genellikle 'Kalem'in ilk yaratılan olduğu ve Allah'ın buyruklarını yazdığı yönünde bir fikir birliği vardır. Bununla birlikte ayette 'Kalem' kelimesinin, terim anlamı ile kullanıldığı ve insanın bilgiye ulaşmasında kalemin özel bir yeri olduğu bildirilmektedir.<sup>30</sup> İnsanlara kalemle yazı yazma becerisini sunan Allah, farklı araç ve gereçleri kullanma, böylelikle yaşamsal sorunları çözmeye becerisini de bahşetmiştir. Hz. Adem'e her eşyanın kullanım becerisi ve ismini öğretmiş<sup>31</sup>, bu sayede insanların Kuran-ı Kerim'in yoğun vurgu yaptığı akıl vasıtasıyla tasarlayacakları materyaller ile yaşamsal sorunları çözebilecek becerilere erişebileceği vurgulanmıştır.

Hz. Muhammed'e peygamberlik görevi verilmeden önceki dönemde eğitim ve öğretim faaliyetleri oldukça kısıtlıydı.<sup>32</sup> Yalnızca kabile yöneticilerinin belirlediği kişiler okuma ve yazma öğrenir, halkın çoğunluğu atalarından öğrendikleri şekilde yaşamını sürdürürlerdi. Böylesi bir sosyal bağlam içinde toplumda sözlü edebiyata dayalı bir gelenek oluşmuş, ilkel bilgi ve inanışlar nesillere aktarılmıştır.<sup>33</sup> İslamiyet ile birlikte insanların okuma ve yazma eğilimleri artmış, özellikle Hicret sonrası dönemde okuma ve yazma faaliyetleri toplumsal değişimin öncülü olmuştur. Hz. Muhammed, Kuran'ın okunmasını desteklemiş bunun yanında "ilmi yazı ile kaydediniz"<sup>34</sup> hadisinden de anlaşılacağı üzere yazının önemine vurgu yapmıştır. Her ne kadar bu hadiste kalem geçmese de yazının belirli bir zemine işlenebilmesi için bir araca gerek duyulması gerçeğinden hareketle, aynı hadisin "kalem" kelimesine de vurgu yaptığı düşünülmektedir. Bu dönemde din eğitimi, Peygamberin yönlendirme ve öğretileri ile sürmüş, Ashab-ı Suffe<sup>35</sup>

27 Bayraktar Bayraklı, "İslam'da Eğitim." (İstanbul: MÜ iFAV, 1989), 41.

28 Abbas Çelik, *Din Eğitimimizde Tarihsel Yaklaşım* (Ankara: Ekev Yayınları, 2011), 24-25.

29 el-Kalem, 68/1.

30 İbni Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 8030-8033.

31 el-Bakara, 2/31.

32 Ahmet Çelebi, *İslâm'da eğitim-öğretim tarihi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1983), 11.

33 Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 73.

34 Süyûfi, *El-Camiu's-Sağir*, C:3, Hadis: 2942 (İstanbul: Serhat Yayınları, 2014), 102.

35 İslami eğitimin kurumsal anlamda ilk sunulduğu yer olan Suffe'de bulunan öğrencilere temel İslami bilgiler öğretilirdi.

içinde belirli kişiler yazmayı öğrenmeleri için görevlendirilmiştir.<sup>36</sup> Yine bu dönemde okuma yazma öğrenenlerin vahiy katibi olarak görevlendirildiği de bilinmektedir.<sup>37</sup> Bu bağlamda kullanılan öğretim materyallerinin çeşitli kalem türleri, mürekkep ve papirüs gibi kâğıt çeşitleri olduğu söylenebilir. Ayrıca özellikle İslam'ın ilk dönemlerinde vahyin kemik, ağaç parçaları, levha ve çeşitli hayvan derileri gibi farklı zeminlere yazıldığı bilinmektedir. Söz konusu dönemde özellikle ticari merkezlerde kızıldenizden çıkarılan çeşitli balıklardan elde edilen mürekkep kullanılmakla birlikte, çeşitli bitki boyalarından da istifade edilmiştir.<sup>38</sup>

Hız. Muhammed, İslam öğretisini yaymak için çevrenin olanaklarını da kullanmış, doğal materyaller ile anlatmak istediği konuları görünür kılmış ve anlatımda somutlaştırma ilkesini kullanmıştır. Örneğin bir hadiste yer alan: "Hz. Peygamber yere bir çizgi çizdi ve: "Bu insanı temsil ediyor" dedi. Sonrasında ikinci bir çizgi daha çizerek: "Bu da insanın ecelini temsil eder" buyurdu. Her iki çizgiden daha uzağa bir çizgi daha çizdikten sonra "Bu da emeldir" dedi ve ekledi: "İşte insan emeline kavuşmadan ona daha yakın olan eceli ansızın gelirir."<sup>39</sup> rivayeti, Hız. Muhammed'in anlattığı konuyu somutlaştırmak ve öğrenmede kalıcılığı sağlamak için öğretim materyali kullandığını göstermektedir. İslam'ın her ilkesini çevresine kavratmak isteyen Hız. Peygamber, konu ve dinleyici kitlesine uygun öğretim yöntem ve materyallerini seçmiştir.

Hız. Muhammed'in dini öğretileri sunuş biçimi, onu izleyen dönemde tekrar edilmiş ve bu durum ilk medreseler dönemine kadar sürmüştür. İslam'ın yaygınlaşmaya başladığı dönemlerde genellikle okuma ve yazma materyalleri ile az sayıda çevresel malzemenin<sup>40</sup> dini öğretileri kavratmak için kullanıldığı söylenebilir. Medrese öncesi dönemde kullanılan öğretim materyali kalem, kâğıt çeşitleri ile mürekkep ve çeşitli boyalar olmuştur.<sup>41</sup> Bu dönemde toplumsal düzeyde okuma ve yazmanın yaygınlaştırılması

36 Mustafa Bakır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 37: 469-470.

37 Çelebi, *İslâm'da eğitim-öğretim tarihi*, 18.

38 George Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West* (New York: Columbia University Press, 1981), 37-49.

39 Buhari, Rikak 4; Tirmizi, Zühhd 25, (2335); İbn Mace, Zühhd 27, (4232).

40 Çevresel malzeme, doğada yetişen veya çıkarılan ve herhangi bir üretim sürecine tabi tutulmaksızın kullanılan malzemelerdir. Kızılçık ağacından kırmızı renkli boya veya mürekkep balığından mürekkep elde edilmesi çevresel malzemeye örnek gösterilebilir.

41 George Makdisi, *The Rise of Colleges*, 83.

için çalışmalar sürdürülmüş; yazıdan sorumlu sanatkârlar, yazı işlerini profesyonel bir meslek haline dönüştürmüştür. İslam'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber, yazıya önem vermiş; Bedir savaşında esir düşen gayrimüslimlerden okuma ve yazma bilenleri Müslümanlara eğitim vermek koşulu ile serbest bırakacağını bildirmiştir.<sup>42</sup> İslam'ın yaygınlaşmaya başladığı dönemlerde okuma yazma eğitimi 'küttab' olarak bilinen okullarda veriliyor; buralarda 'levh' denilen öğretim materyalleri ile yazma talimi yapılıyordu.<sup>43</sup> Levh, yaklaşık 50 cm boyunda ve 30 cm eninde olan ağaç kabukları veya kolay yontulabilir ağaç gövdelerinden kesilen parçalardır. Kişinin kullanım amacına veya yazılacak ayet veya hadisin uzunluğuna göre göre levhler, büyük ya da küçük üretilabiliyordu. Çoğunlukla doğal levhler tercih edilirken, bazı levhlerin üzerine deri, kumaş veya cam gibi kaplama yapılabiliyordu. İlkel bir tabloyu andıran kaplanmış levhlerin, ev ya da iş yerlerine asıldığı oldukça sık rastlanılan bir durumdu.<sup>44</sup>

İslam'ın farklı coğrafyalarda yaygınlaşma sonucu din öğretiminde kullanılan materyaller çeşitlenmiş; yazılan kitapların cilt ve sayfa kenarlarında çeşitli süslemelerin yer almaya başladığı gözlenmiştir. Bu dönemde önemli bir öğretim materyali olan kitapların sayfa süslemelerinde yer alan minyatür önemli bir yer tutar. Asya'da İslamiyet öncesi dönemde sıklıkla kullanılan minyatürler; İslam'ın bu bölgelere yayılması sonucu İslam kültürel yaşamına girmiş ve dekoratif süsleme sanatı olarak toplum hayatına nüfuz etmiştir. İslami kaynaklarda kullanılan ilk minyatürlerin 12. yüzyılda İran ve Horasan bölgesinde görülmeye başlandığı, sonrasında Anadolu ve diğer İslam coğrafyalarında yaygınlaştığı söylenebilir.<sup>45</sup> Bu dönemde kullanılan minyatürler, kitaplardaki metinlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla genellikle iş ve işlem şemaları olarak tasarlanmış; pek çok minyatürde insan ve havyan figürleri iki boyutlu olarak kullanılmıştır. Bu hali ile öğretimi kolaylaştırıcı bir etkiye sahip olan minyatürün, bir öğretim materyali olmasa da önemli bir öğretim aracı olduğu söylenebilir.

İslam eğitimini ele alan ilk dönem kaynaklarda çoğunlukla eğitimin bir ahlaklanma sürecine indirgendiği, öğretmen ile öğrenci ilişkilerine ve öğ-

42 Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi* (İstanbul: Damla, 1976), 33-35.

43 Ignaz Goldiher, "İslam'da Eğitim", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (1988): 80-81.

44 Eleanor Abdella Doumato – Gregory Starrett, *Teaching Islam: textbooks and religion in the Middle East*. (London: Lynne Rienner Publishers), 134-138.

45 F. Banu Mahir, "Minyatür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 118-123.



rencinin öğretmenine karşı sergilediği tutumlara odaklanıldığı görülmektedir. Çoğunlukla dini bilgi ve tecrübenin öğretmenden öğrenciye doğrudan aktarıldığı bu dönemde kullanılan temel öğretim yöntemi anlatım ve temel materyal ise din kitaplarıdır. Geleneksel dönemde ayet ve hadislerin ezberlenmesini kolaylaştırmak için çeşitli tespih ve bitki tohumları ile abaküsler yapıldığı ve bazı ezber çizelgelerinin de kullanıldığı bilinmektedir. Bu dönemden günümüze ulaşan az sayıda kaynakta, çoğunlukla din eğitimine ilişkin öğretim yöntemi vurgulanırken, öğretim materyallerinden fazla bahsedilmemektedir. Yine de özellikle levh, kalem, deri ve diğer doğal materyallerin kullanıldığı zeminler üzerine yazılan ayet ve hadisler ile özellikle bazı ev ve meclislerde duvara kömür ve kireç taşı (tebeşir) ile yazılan yazılardan bahsedilmektedir.<sup>46</sup>

Hız. Muhammed sonrası dönemde din eğitimi ilk dönemlerdeki öğreti ruhuna uygun olarak devam etmiş; Emevi, Abbasi ve sonraki dönemlerde açılan medrese ve okullarda farklı türden bilimlerin materyallerinin kullanıldığı bir çeşitliliğe kavuşmuştur. Doğa bilimlerinin medreselerde okutulması ile farklı ihtiyaçlara hizmet eden öğretim materyallerinin de kullanıldığı görülür. Örneğin kimya, fizik ve coğrafya bilimleri için kullanılan çok sayıda öğretim materyali bu dönemde İslam bilimciler tarafından tasarlanmış ve kullanılmıştır. Özellikle çeşitli haritalar, çarpım tabloları, daire ve çeşitli geometrik şekillerin alanlarının hesaplanmasında kullanılan cetveller ile güneş, ay ve yıldızlarının konumlarına göre düzenlenmiş çeşitli öğretim materyalleri bu dönemde sıklıkla kullanılmıştır. Ancak bu dönemde İslam'a atfedilen değer ve İslami öğretinin geleneksel yöntemlerle öğretilmesi yönündeki yaygın kanı nedeniyle din eğitimi özelinde bir eğitim materyalinin tasarlandığı söylenemez.<sup>47</sup> Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde medreseler yaygınlaşmış ve toplumun ihtiyaçlarına göre öğretim programlarını şekillendiren öğrenme merkezleri haline gelmiştir. Bu dönemde dini öğretinin halkın hizmetine daha kolay sunulması, dini araştırmalar ve yayınlar teşvik edilmiş; farklı tür

46 Ebu Osman Cahiz. *El-Beyân ve't-Tebyîn*. Dar'ul Mearif, (Beyrut, 1990). İbn Sahnun. *Eğitim ve öğretimin esasları: Âdâbu'l-Muallimîn*. (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009). Abu'l-Hasan Ali Al-Kâbisi - İbnu Muhammed İbni Halef Al-Ma. "ruf al-Fakih Al-Kayravani, İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale." *Çev., Süleyman Ateş & Hıfzırahman R. Öymen*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966). Burhaneddin Zernuci. *Ta'limü'l Müteallim*, (İslam'da Eğitim-Öğretim Metodu)(çev. Yunus Vehbi Yavuz). (İstanbul: Feyiz Yayınları, 2010). İbn Cemaat. "Öğretmen ve Öğrenci (Nitelikleri, Görevleri, Tutum ve Davranışları). (İstanbul: İnsan Neşriyat, 1992).

47 Abdülhak Adnan Adıvar, *Tarih boyunca ilim ve din* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969), 58-59.

ve gelenekte eğitim kurumlarının açılması sağlanmıştır.<sup>48</sup> Her ne kadar bir öğretim materyali olmasa da bu dönemde dini eserleri anlaşılır kılmak, belirli konuların önemine dikkat çekmek ve dini uygulamaları daha kolay kavratmak amacıyla kitaplarda minyatür, tezhip, ebru ve hat gibi farklı İslami sanatların kullanıldığı görülür. Bununla birlikte bir kısım medresede okutulan ve yazılan çeşitli kitaplar arasında herhangi bir süslemenin olmaması da dikkat çekicidir. Böylesi bir anlayış farklılaşmasının gerekçesi, önceleri gayba iman eden bir süsleme anlayışının sonraki dönemlerde eşyanın görünen özelliklerine ve güzelliğine odaklandığı ve metindeki anlamın söz konusu sanatlar tarafından yakalanamadığıdır.<sup>49</sup>

Osmanlı medreselerinde kullanılan öğretim materyallerinin çoğunlukla el yazması kitaplar olduğu ve bunların kopyalarının hazırlanmasının zaman aldığı bir dönemde Avrupa'da matbaa keşfedilmiş; el yazmasına göre daha hızlı baskı yapabilen matbaacılığın gelişmesi ile kitapların daha geniş bir çevreye erişimi sağlanmıştır. Yine bu dönemde resimlerin insanlara dini bilgileri öğretmek amacıyla kullanılabileceği fark edilmiş; din öğretilerini yaymak için çeşitli resimli kitaplar hazırlanıp çoğaltılmıştır. Bu dönem Avrupa'sında artan kitap sayısı ile birlikte kütüphaneler de yaygınlaşmış ve günümüzdeki işlevine benzer bir amaca sahip olan okullar açılmıştır. Sanıldığı gibi aksine Osmanlı İmparatorluğuna matbaa 1727<sup>50</sup> yılında değil, daha erken bir dönemde gelmiştir. Örneğin Musevilerin 1488, Ermenilerin 1567 ve Rumların 1627'den itibaren matbaalarını kurdukları bilinmektedir.<sup>51</sup>

Osmanlı'da II. Bayezid döneminde 19, Yavuz Sultan Selim döneminde 33 kitabın basıldığı; III. Murad'ın Arap harfleri ile basılan 'Usul'ül Oklidis' isimli geometri kitabının satışı için 1588 yılında ferman hazırlattığı bilinmektedir. Osmanlı'da ilk matbaa IV. Mehmed (1648-1687) döneminde kurulmuş ve çeşitli kitaplar basılmış, ancak Arap harflerinin düzenli bir şekilde sıralanamaması ve basılan kitaplardaki anlam kaymaları sebebi ile uzun süre çalıştırılmamıştır.<sup>52</sup> Osmanlı devletinde matbaanın yaygınlaşmamasında esnaf teşkilatı olan loncalar ile bunların üyeleri olan hattatlar,

48 Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Sistemi: Amaç-Yapı-İşleyiş* (İstanbul: Ulusal, 1997), 15-17.

49 Hicab Gülgen, Türk Ebru Tarihi'nde Ustalar ve Üslup Değişimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/1 (2016): 153-183.

50 1727 yılı Osmanlı İmparatorluğunda Müslümanların matbaayı kurdukları tarihtir.

51 Franz Babinger, *Müteferrika ve Osmanlı matbaası* (İstanbul: TETTV, 2004), 122-134.

52 M. Şükrü Hanioglu, *A brief history of the late Ottoman Empire* (New Jersey: Princeton University Press, 2010), 164-169.

sahaflar, kalemçiler, ciltçiler, divitçiler gibi zanaatkârların etkisi olmuş ve toplumsal alanda matbaalarda kitap basılmasına karşı bir tutum gelişmiştir. Böylelikle kitapların yaygınlaşması gecikmiş ve geleneksel öğretim materyali olan kitaplar, kolay ulaşılamayan ve yalnızca belirli bir zümrenin edinebileceği bir ekonomik değere ulaşmıştır.<sup>53</sup>

Endülüs İslam medeniyetinin antik kaynaklardan Arapçaya çevirdiği ve dokuzuncu yüzyıldan itibaren Arapçadan Latinceye çevrilen el yazması eserler ile Avrupa antik dünyanın bilgisini yeniden keşfetmiş ve bu dönem Avrupa'da aydınlanma çağına kadar süren bir bilim-din çatışmasını körüklemiştir. Aydınlanma dönemi Avrupa'da din eğitiminde önemli reformların yapıldığı bir süreç olmuş ve coğrafi keşifler döneminde Katolik kilise, dini öğretilerini yeni keşfedilen topraklara yayabilmek için yoğun çaba harcamıştır. Avrupa'da 18. Yüzyıl ile birlikte eğitimde yenileşme hareketi başlamış, bu dönemde soyut bilginin yalnız kitap ile sunulmasının yanında farklı fiziki donanım ve materyaller de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>54</sup> Bu dönemde yeni kolonileşen bölgelerde Hristiyan inancını yayabilmek için çeşitli biblolar, tespihler, örtü ve takılar hazırlanmış; çocukları Hristiyanlığa çekebilmek için renklendirilmiş kitap ve kalemler üretilmiştir. Aynı dönemde ticari yollarla İslam coğrafyasına da sirayet eden bu araç ve gereçler, İslam eğitim kurumları tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle renkli kalem, kitap ve defterler ile çocukların ilgisini dini eğitime sevk edecek çeşitli kağıt katlama ve süsleme sanatlarının bu dönemde kullanılmaya başladığı bilinmektedir.

Batı toplumlarında sanayi dönemi öncesinde başlayan bilim ve din çatışması, İslam dünyasında yaşanmamış, batının şüpheci ve yenilikçi düşünce yapısı İslam toplumlarında da bir yenileşme hareketinin doğmasına neden olmuştur. Batılılaşma hareketleri, geleneksel eğitim anlayışında radikal dönüşümlere sebep olmuş, o dönemlerde çeşitli nedenlerle zayıflayan medreseler, toplumsal eğitimdeki öncü karakterini yitirmeye başlamıştır. Bu dönemde din eğitiminin anlatım yöntemi gibi geleneksel yöntem ve tekniklerle sürdürüldüğü ve yine kitap ve kalem gibi geleneksel öğretim materyallerinin kullanıldığı söylenebilir.<sup>55</sup> II. Mahmut döneminde eğitime önem verilmiş; medreselerde okutulan ders kitaplarının tasnifi, içerikleri ve bilgi güncelliğini denetleyen bilim kurulları oluşturulmuştur. Bu dö-

53 Ekrem Akurgal, *Anadolu kültür tarihi* (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 1998), 83-88.

54 James Bowen, *A History of Western Education: The Modern West: Europe and the New World* (New York: Methuen, 1981), 102-106.

55 Yurdağul Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi* (İstanbul: İFAV, 2001), 3-11.

nemde bazı medreselerde okutulan kitapların asıllarının bulunmayışı ve asıl metinler üzerinden yazıldığı varsayılan şerh ve haşiyeler incelenmiş ve hatalı olan yayımlar müfredattan çıkarılmıştır. Özellikle yazma eserlerin incelediği bir içerik düzenleme kurulunun oluşturulması önemlidir.<sup>56</sup>

Batılılaşma hareketleri neticesinde, medreselerde okutulan kitaplar denetlenmeye başlanmış; din eğitimi de bu kontrol odaklı yaklaşımdan payını almıştır. Bu dönemde din eğitimine yönelik kitap yazmak isteyenlerin yeterlikleri ve yazdıkları metinlerin bilimsel değeri incelenmiş; ülke yönetiminin siyasi anlayışını gözeten bir öğretim programının yaygınlaşması için çaba sarf edilmiştir.<sup>57</sup> Batıda başlayan eğitim bilimsel yaklaşımın aynı dönemde Osmanlı coğrafyasında henüz yaygınlaşmadığı, o dönemde öğretim programlarında yapılan düzenlemelerin de eğitim bilimsel gerekçelerden ziyade siyasi bir amaç güttüğü söylenebilir. Bunun yanında Tanzimat döneminin ilke ve esaslarına göre hazırlanan din ve ahlak eğitimi ders kitapları, ülke genelinde yaygın olarak kullanılmıştır. Özellikle tuhfeler, çeşitli mezhepler için hazırlanan ilmihaller (sonraki dönemde Malumat-ı Diniyye olarak anılmıştır), Dürr-i Yekta, Nimet-i İslam, Telhisu'l Kelam fi Beahin-i Akaid'il İslam, Nakd'ul Kelam fi Akaid'il İslam gibi eserler bu dönemde kullanılan din öğretimi materyalleri arasında sayılabilir.<sup>58</sup> Özellikle II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte eğitimde medrese ve mektep olarak ayrılan bir yapılanma ortaya çıkmıştır. Medreseler, dini eğitime yönelmiş; mektepler ise batı kaynaklı fen ve sosyal bilimlerine ait içeriklerin yanına eklenmiş bir din eğitimi programını uygulamıştır. Bu dönem yenilik çalışmaları ülke genelinde yaygınlaşmamış ve yenilikçi olduğu varsayılan söz konusu eğitim sisteminden istenilen fayda sağlanamamıştır.<sup>59</sup> Osmanlı devletinin son döneminde din görevlisi yetiştirmek amacıyla açılan medreselerde okutulan dersler ve ders kitapları önceki dönemlerden farklı bir kapsam da değildir.<sup>60</sup>

Osmanlı'dan farklı olarak Avrupa ve Amerika Birleşik Devletlerinde bu dönemde elektriğin keşfedilmesi, eğitim bilimlerinde yeni ve farklı öğretim

56 Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ, 2002), 134-142.

57 Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi*, 41.

58 Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi*, 45-67.

59 Mustafa Öcal, "Osmanlı Devletinin Son Döneminde Gerçekleştirilen Medrese Islahatları Üzerine Bir Değerlendirme", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, (Muş: Alpaslan Üniversitesi Uluslararası Sempozyum Yayınları, 5-7 Ekim, 2013): 87-93.

60 Mustafa Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011), 121-130.

materyallerinin tasarlanmasına öncülük etmiştir. Dünyada hızla gelişen teknolojiden din eğitimi alanı da istifade etmiş, telefon, radyo, sinema gibi keşifleri Katolik Kilise din öğretilerini yaymak için kullanılmıştır.<sup>61</sup> Yine de 1930 öncesi dönemlerde eğitim sistemlerinin daha çok felsefi temelli tartışmalara odaklandığı; öğretim materyali kullanımının yalnızca belirli okullarda yaygınlaştığı söylenebilir. Bu dönemde Avrupa'da din öğretimi çoğunlukla tek materyal kullanımı (İncil) ile yapılırken 1930 sonrası dönemde din öğretiminde farklı materyallerin kullanıldığı (dini filmler, din temalı poster sunumları vb.) görülmektedir. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletlerinde 1930 sonrası eğitim paradigmasının pozitivist bir yaklaşıma sahip olduğu ve eğitim politikalarının, eğitime ilişkin nicel verileri kullanarak belirlendiği gözlenmektedir.<sup>62</sup>

Cumhuriyet ile birlikte Türkiye'de eğitim sistemi tamamen değişmiş, bu değişimden din eğitimi de etkilenmiştir. Bu dönemde Daru'l- Hilafeti'l- Aliye Medresesi yerini, 1924'e Tevhid-i Tedrisat kanunuyla<sup>63</sup>, ilahiyat ve imam-hatip okullarına bırakmıştır. Din eğitimine yönelik böylesi bir düzenleme ile birlikte din eğitim ve öğretim çalışmaları yavaşlamış, din eğitiminin statüsüne yönelik tartışmalar uzun süre devam etmiştir. Cumhuriyet dönemi din eğitim ve öğretimi, eğitim bilimlerindeki yaygın paradigmanın dışında bir var oluş mücadelesi vermiş, din öğretiminde düzenli bir eğitim programı geliştirilememiş; böylelikle din öğretim metodu ve materyalleri de benzer bir kadere mahkûm olmuştur.<sup>64</sup>

Zaman içerisinde zorunlu eğitim kapsamında değerlendirilen din eğitimi, son yıllarda artan toplumsal ve akademik ilgi ile kamu ve özel sektör yatırımlarıyla güçlenmiş; bu canlanma sürecinden din eğitimi ders programları, öğretim yöntem ve teknikleri ile öğretim materyalleri de etkilenmiştir. Özellikle gelişen teknoloji ile birlikte, din eğitiminin pratik yönüne vurgu yapan temel ibadetlere yönelik öğrenme materyallerinde artış görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'i ezberlemeyi kolaylaştıran ses kasetleri, cd ve diğer etkileşimli çoklumedyalılar; namaz ibadetini öğreten sesli ve görüntü-

61 Jean-Paul Willaime. "Different models for religion and education in Europe". *Religion and education in Europe*, 2/1 (2007): 61-63.

62 Fritz K. Ringer, *Education and society in modern Europe* (Indiana: Indiana University Press, 1979), 164-166.

63 3 Mart 1924, 430 nolu Tevhid-i Tedrisat Kanunu

64 Mustafa, Öcal, Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (1998):241-268.

lü seccadeler; namaz surelerini öğreten oyuncak bebekler gibi çok sayıda teknolojik ürün bu materyallere örnek verilebilir. Bunun yanında modern öğretim yöntemleri ile İslam eğitiminin buluşması sonucunda farklı öğretim ilke ve yöntemleri din derslerine uygulanmış ve öğretimin etkisini arttırmak için çeşitli materyallerden yararlanılmıştır. Örneğin bir mescidin bölümlerinin öğretilmesi için mescid maketleri kullanılması ya da hac ibadetinin maketler ile anlatılması sonucunda öğrencilerde kalıcı davranış değişimleri gözlemlenmiştir.

1982 anayasası ile birlikte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin müfratta yer alması ve bu alanda öğretmenlerin yetişmesi, nitelikli öğretim yöntemleri ile materyallerin din öğretiminde kullanılmasına imkân sağlamıştır. Özellikle yeni eğitim bilimsel bilginin din eğitimi alanına uygulanması ile din öğretiminde modern öğretim yöntemleri uygulanmış, eğitim teknolojilerinin de işe koşulması ile din eğitimi, çağın gereksinmelerine cevap verebilecek bir bilimselliğe kavuşmuştur. Son yıllarda etkinliği artan FATİH Projesi<sup>65</sup>, eğitim ve öğretim faaliyetleri arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak öğrencilere fırsat eşitliği sağlama ve okullarda kullanılan güncel teknoloji donanımını iyileştirme hedefiyle gerçekleştirilmiştir. Proje ile yeni teknolojilere dayanan öğretim materyallerinin etkin kullanımı ile öğrencilerin daha fazla öğrenme alanına hitap etmeyi de amaçlayan yenilikçi bir öğretim teknolojisi hareketidir. Yapılandırıcı yaklaşım ve beraberinde uygulanan teknoloji temelli din öğretimi anlayışının bir gereği olarak FATİH projesi kapsamında din dersi öğretmenlerine teknolojik alan bilgisi eğitimleri verilmiş ve din öğretim programında yer alan kazanımların teknoloji kullanımı ile öğrencilere nasıl kazandırılacağı hakkında etkinlikler düzenlenmiştir.

Öğrenme durumlarının öğretmen merkezli geleneksel yaklaşımlardan, öğrenen merkezli yaklaşıma evirildiği günümüzde, öğretmenlerin rolleri farklılaşmış, öğrenciye bilgi sunmaktan ziyade öğrenciyi doğru bilgiye ulaştıran yolları gösteren bir yapıya kavuşmuştur.<sup>66</sup> Bu bağlamda öğretim materyalleri de farklılaşmış; geleneksel yöntemlerin tek boyutlu görsel ve işitsel materyalleri yerini farklı öğrenme alanlarına hitap eden çok boyutlu, etkileşimli ve sanal materyallere bırakmıştır.<sup>67</sup> Öğretim materyalindeki

65 FATİH: Fırsatları Artırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi.

66 Robert Jackson, *Rethinking religious education and plurality: Issues in diversity and pedagogy* (New York: Routledge, 2013) 53.

67 Brenda Watson - Penny Thompson, *The effective teaching of religious education* (New York: Routledge, 2014), 58.

bu farklılık, din öğretiminde kullanılan materyaller için de geçerlidir. Din öğretiminde kullanılan materyaller, yeniçağın inanç alanlarına etkileyebilecek nitelikte esnek ve yenilebilir olmalı ve din derslerine giren öğretmenlerin, yeni teknolojilere aşina olup bunları ders işlenişi sırasında kullanmaları önemlidir.<sup>68</sup> Öğrencilerin gelişim seviyesine uygun ve onların öğrenme ihtiyaçlarını karşılayacak bir dini eğitim, ders amaçlarına göre hazırlanmış öğretim materyallerinin etkili kullanımına bağlıdır.

Din eğitimi bilimi, teknolojiadaki ilerlemeye paralel olarak gelişmekte ve yenileşmektedir. Okullarda kullanılan klasik sıraların yerini, etkileşimli ekranlara sahip sıraların alması; elektronik kitapların giderek yaygınlaşarak mürekkepli kitap baskılarının durdurulması; etkileşimli sanal sınıflar sayesinde öğrencilerin okula binasına gelmeden istedikleri bir yerde sanki sınıftaymış gibi eğitim almaları; holografik öğretim teknolojilerinin yaygınlaştırılması ile bireysel öğrenmelerde zaman ve mekân kısıtlamalarının kaldırılması gibi gelecekte öğretim teknolojisi alanında yaşanması muhtemel değişikliklerdendir.<sup>69</sup> Din eğitimi de geleceğin teknolojisinden etkilenecektir. Günümüzde sanal gezi imkanı veren online uygulamalar ile pek çok cami ve dini mekan holografik olarak gezilebilmekte; sanal kütüphanelerden el yazması eserlerin elektronik formlarına ulaşılabilir. Teknolojiadaki ilerlemenin bir sonucu olarak din eğitimi alanında çalışan öğretmenlerin de teknolojik yeterliklerini gözden geçirmesi bir zorunluluktur.

## SONUÇ

Din eğitiminde kullanılan temel öğretim materyallerini tarihsel bir yaklaşımda inceleyen bu çalışma, genel olarak insanın soyut düşünen bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte, somut öğelerle soyut bilginin kalıcılığının artırılması gerektiği fikrini savunmaktadır. Eğitimin temel öğelerinden biri olan öğretimsel materyaller, tarihsel süreçte eğitimin her alanında olduğu gibi din eğitimi alanında da aktif olarak kullanılmış ve teknolojinin gelişimi ile birlikte çeşitli değişimlere uğramıştır. İslam eğitim tarihi, İslam'ın tebliği ile başlamış; İslam öğretisinin yaygınlaşmasında okuma ve

68 Allan C. Ornstein - Thomas J. Lasley. *Strategies for effective teaching* (New York: Harper & Row, 1990), 63.

69 Alexander Romiszowski. "The future of E-learning as an educational innovation: Factors influencing project success and failure." *Revista Brasileira de Aprendizagem Aberta e a Distância*, 2 (2018):7.

yazma faaliyetleri önemli yer tutmuştur. Bununla birlikte zamanın gelişmişlik düzeyi ve yenilikleri din eğitimine yansımış, din öğretiminde yeni materyallerin kullanılması özendirilmiştir.

İslam'ın öngördüğü din eğitiminin temelinde Allah'ın terbiye edici vasıfları bulunur. Kuran-ı Kerim'de yer alan kıssaların sunuş biçimi, insanları doğru yola sevk edici biricik öğretim yöntemini gösterir. Örneklendirme ve bir olayın ayrıntılı analizleri üzerine kurulu olan İslam eğitimi, Kuran'da yer alan kıssaların günümüz değerleri ile benzeşen yönlerine vurgu yaparak insanların terbiyesine odaklanır. Elbette ki yarattığı canlılık özelliğini en iyi bilen Allah, insanlara farklı konuları kısaca yöntemiyle somutlaştırarak açıklamakta ve ideal bir din eğitiminde izlenecek öğretim metodunu belirlemektedir. Bu noktada din eğitimcilerinin modern öğretim ilke ve yöntemlerini temel alarak belirli öğretim sistemleri geliştirme çabasında olduğu aşikârdır. Bu doğrultuda geliştirilen öğretim materyallerinin din eğitiminde kullanılması ile soyut bilgilerin somutlaştırılarak kavratılması söz konusudur.

İslam'ın temel öğretim materyali Kuran-ı Kerim olsa da çeşitli hadis kitapları ile kaynağını ayet ve hadislerin oluşturduğu ilmihal ve diğer dini yayınlar da din eğitiminde öğretim materyali olarak kullanılmaktadır. Ancak günümüzde öğrenme kartları, görsel panolar, çeşitli slayt ve görseller, işitsel materyaller, üç boyutlu maketler ile çeşitli etkileşimli bilgisayar programları da din eğitimi materyali olarak kullanılabilir. Din eğitim ve öğretiminde kullanılan materyaller, öğrencilerin ihtiyaç ve ilgilerine uygun bir tasarıma sahip olduğu ölçüde öğrencide kalıcı öğrenmeler meydana gelir. Öğrencinin kullanmadığı veya onun ilgisini çekmeyen ya da gelişmişlik düzeyine uygun olmayan materyaller, öğrencide istenen davranış değişikliğini gerçekleştiremeyebilir. Örneğin bir imam-hatip lisesi öğrencisi için namaz surelerini öğreten oyuncak bebek anlamlı bir öğretim materyali olmayacaktır. Bunun yanında din eğitimi ve öğretiminde kullanılacak materyaller, fiziksel çevre ve imkânlardan etkilenmektedir. Örneğin bir mescidin bölümlerini anlatmak için kullanılan materyallerin mescide benzemesi önemli olduğu gibi, bu mescid maketinin çocuğun günlük hayatında gezip görebileceği bir fiziksel görünümde olması gereklidir.

Din öğretiminde kullanılacak öğretim materyalleri, öğretim zamanını kısaltmalı ve zaman tasarrufu sağlamalıdır. Din eğitimi programları çoğunlukla fazla kuramsal bilgi içerdiği için materyal kullanımına imkân tanınmaması ve derslerde öğretmenlerin farklı öğretim teknolojilerini işe



koşabilecek özerkliğe fırsat sunmaması gibi yönleri ile eleştirilmektedir. Yoğun bir müfredatla başa çıkmak zorunda kalan öğretmenin, derslerinde materyal kullanmaya isteksiz olması doğaldır. Kullanımı zor ve zaman alıcı bir öğretim materyali, kısıtlı ders süresinde kazandırılması planlanan hedeflerin ertelenmesine neden olabilir. Ancak dini bilginin soyut yapısını somutlaştırabilen öğretim materyali, öğrenme durumunu basitleştirip öğretimi zenginleştirir. Bunun yanında farklı zamanlarda tekrar kullanılabilen materyaller ile öğrenci belirli konularda pratik yapabilir.

Öğretimde canlılığı ve açıklığı artıran din öğretimi materyalleri, öğrenme amaçlarına uygun olarak geliştirilmeli ve materyal kullanımının niteliği, faydaları, sınırları, iletişim yapısı, etkinlik derecesi önceden belirlenmelidir. Veliler, öğrenciler, din eğitimi alanında çalışan öğretmenler ile eğitim kurumunun ve toplumun genelinin din öğretiminden beklentilerine uygun öğretim materyali kullanılmasına özen gösterilmelidir. Ancak materyal tasarımı ve kullanımında en önemli unsur hiç kuşkusuz öğretmendir. Öğretmenin materyal kullanım becerisi, farklı materyalleri kullanarak kavranması zor bilgileri öğrencilere sunabilmesi ve öğrenme süresini kısaltacak materyalleri kullanması gibi faktörlerden etkilenmektedir. Yine de öğretim materyalinin temel amacının öğrencilerde istendik davranışların kalıcılığını arttırmak olduğu unutulmamalıdır.

Dini ve ahlaki öğretimin eğitim sistemi içinde yer alması ile birlikte din eğitiminin ilahiyatın mı, yoksa eğitim bilimlerinin mi çalışma alanına girdiği konusunda yaygın tartışmalar sürmektedir. Bununla birlikte, din eğitiminin son yıllarda bilimleşme konusunda kayda değer ilerleme kaydettiği ve din bilimlerinde haklı yerini sağlamlaştırmış bir disiplin olduğu yönündeki yaygın düşüncede önemlidir. Eğitim bilimlerine benzer şekilde bilimleşen din eğitim bilimi, yine benzer şekilde farklı boyutlara sahiptir. Din eğitim bilimi içerisinde din programları geliştirme, dini öğretimin ilke ve yöntemleri, din öğretimi materyal tasarımı gibi çok sayıda boyut din eğitiminin yaygın ve hiyerarşik bir bilim olduğunun kanıtıdır. Bununla birlikte dini araştırma paradigmasının eğitim bilimlerinden doğal olarak etkilendiği söylenebilir. Özellikle öğretim yöntemleri, materyal tasarımı, ölçme ve değerlendirme gibi alanların din temelli bilimleşme süreci devam etmektedir. Bu çalışma ile görünür kılınan din öğretim materyallerinin tarihsel arka planı, farklı çalışmalara konu olabilecek derinliktedir. Ancak bu çalışma temel bir tarihsel analiz olup belirli bir dönemde geliştirilen öğretim materyallerinden ziyade, konunun önemini vurgulamak ve bilim

çevrelerinin dikkatini bu alana çekmek amacını gütmektedir. Çalışmanın temel eksikliği tarihsel olarak kuramsal bir sunumda ilerleyen İslam eğitime, pratik bir uygulama alanı ve pozitif bilimsel analiz ile yaklaşılmasıdır. Ne İslam ne de diğer dinler kendi öğretimsel dinamikleri olan, özgün bir eğitim sistemine sahip değildirler. Eğitim bilimlerinin kuram ve yöntemleri ile sürdürülen İslam eğitim çalışmalarının, kendi dinamikleri ile kurgulanmasına olan ihtiyaç aşikârdır.

Din eğitimi, sosyal bilimlerin önemli bir disiplini olsa da özellikle öğretim materyali geliştirme gibi çok disiplinli bir alanın farklı yeterliklere sahip öğretmenlere ve din eğitim bilimcilerine ihtiyaç duyduğu şüphesizdir. Din eğitiminde kullanılacak pek çok güncel materyalin yoğun teknoloji bilgisi gerektirmesi, bu alanda uygun eğitimi almamış veya kendini geliştirmemiş öğretmenler için sorun oluşturmaktadır. Özellikle sanal teknolojiler, kodlama ve yazılım geliştirme, sinema ve diğer görsel/işitsel materyallerin tasarımı için önemli derecede yetkin bir bilgi birikimi gerekmektedir. Böyle bir gerekliğin salt kuramsal ve az sayıda uygulamalı bilgi ile donanmış günümüz din dersi öğretmenleri tarafından karşılanmasını beklemek saf dilliliktir. Güncel olarak eğitim sisteminde hizmet sunan öğretmenlerin teknolojik alan bilgisi konusunda eğitilmesi, dini kuramsal bilginin teknolojik ve görsel öğelerle öğrencilere sunulması bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca öğretmenlerin din derslerini daha eğlenceli hale getirmeleri için öğretim materyali kullanmaya yönlendirilmesi, öğretim materyallerini kullanarak derslerini daha akıcı ve anlaşılır işlemelerini de sağlayacaktır.

Sosyal bilimler alanında yürütülen her tarihsel çözümleme gibi bu çalışmanın da çeşitli sınırlılıkları söz konusudur. İlk çalışmada İslam eğitim tarihi ile sınırlı tutulmuş, farklı ulusların uygulamalarına dar bir çerçevede yer verilmiştir. Bununla birlikte din öğretiminde kullanılan temel materyallerin gelişimi ve sunumu temelinde bir analiz yapılmış, belirli bir materyalin tarihsel arka planına değinilmemiştir. Bu çalışma kapsamında İslam öğretisinin aktarılmasında kullanılan temel öğretim materyalleri temel alınmıştır. Eğitim bilimleri alanında son yüzyılda yaşanan gelişim ile birlikte farklı materyaller kullanılmaya başlanmış, bu durumdan din eğitimi de payına düşeni almıştır. Tarihsel yaklaşımda hangi din olursa olsun benzer öğretimsel süreçleri paylaştığı ve benzer öğretim materyallerine sahip olduğu söylenebilir. Son söz olarak, 1500 yıla yaklaşan bir öğretinin bugün aynı coşku ile öğrenilip öğretilmesindeki temel güdü kaynağının, İslam'ın değişmez öğretim materyali olan Kuran-ı Kerim olduğunu söylemek mümkündür.

## KAYNAKÇA

- Adivar, Abdülhak Adnan. *Tarih Boyunca İlim Ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.
- Akgündüz, Hasan. *Klasik Dönem Osmanlı Sistemi: Amaç-Yapı-İşleyiş*. İstanbul: Ulusal, 1997.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2009.
- Al-Kâbisi, Abu'l-Hasan Ali - İbnu Muhammed İbni Halef. *Al-Maruf al-Fakih Al-Kayravani, İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Risale.* Çev., Süleyman Ateş & Hıfzırrahman R. Öymen). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/1 (2011).
- Baktır, Mustafa. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: MÜ iFAV, 1989.
- Berliner, David - Sarró, Ramon. *Learning Religion: Anthropological Approaches*. London: Berghahn Books, 2013.
- Bilgin, Beyza. *Din Öğretimi (Özel Öğretim Yöntemleri)*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Cahiz, Ebu Osman. *El-Beyân ve't-Tebyîn*. Dar'ul Mearif, (Beirut, 1990). İbn Sahnun. *Eğitim ve öğretimin esasları: Âdâbu'l-Muallimîn*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Copley, Terence. *Teaching Religion: Sixty Years Of Religious Education In England And Wales*. Exeter: University of Exeter Press, 2008.
- Çelebi, Ahmet. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1983.
- Çelik, Abbas. *Din Eğitimimizde Tarihsel Yaklaşım*. Ankara: Ekev Yayınları, 2011.
- Doumato, Eleanor Abdella – Gregory Starrett. *Teaching Islam: textbooks and religion in the Middle East*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Fidan, Nurettin - Erden, Münire. *Eğitime Giriş*. Ankara: Meteksan, 1994.
- Goldiher, Ignaz. "İslam'da Eğitim", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2/7 (1988).
- Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Guyton, Edith M. - Wesche, Martin V. "The Multicultural Efficacy Scale: Development, İtem Selection, And Reliability." *Multicultural Perspectives* 7/4 (2005).
- Hernandez, Hilda. *Multicultural Education: A Teacher's Guide To Linking Context Process, And Content*. New York: Prentice Hall, 2001.

- İbn Cema, Bedruddîn Sa'dullah. "Öğretmen ve Öğrenci (Nitelikleri, Görevleri, Tutum ve Davranışları). İstanbul: İnsan Neşriyat, 1992.
- İbni Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- İşman, Aytekin. *Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Değişim Yayınları, 2003.
- Jackson, Robert. *Rethinking Religious Education And Plurality: Issues In Diversity And Pedagogy*. New York: Routledge, 2013.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Tezmer yay, 2014.
- Koschmann, Timothy. "Paradigm shifts and instructional technology: An introduction." *CSSL: Theory and practice of an emerging paradigm* 12/4 (1996): 18-19.
- Lockwood, Fred. *The Design And Production Of Self-Instructional Materials*. New York: Psychology Press, 1998.
- Lovat, Terence John. *Teaching And Learning Religion: A Phenomenological Approach*. New York: Social Science Press, 1995.
- Mahir, F. Banu. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Makdisi, George. *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. New York: Columbia University Press, 1981.
- Seels, Barbara B. - Rita C. Richey. *Instructional technology: The definition and domains of the field*. New York: Sage, 2012.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı No.50, 1990.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme Ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Anı, 2018.
- Slavin, Robert E. *Cooperative Learning: Theory, Research, And Practice*. New York: Prentice-Hall, 1990.
- Süyûtî. *El-Camiu's-Sağir*. İstanbul: Serhat Yayınları, 2014.
- Taşpınar, Mehmet. *Kuramdan Uygulamaya Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- Vogt, W. Paul. *Quantitative Research Methods for Professionals in Education and Other Fields*. Columbus: Allyn & Bacon, 2006.
- Yanpar, Tuğba. *Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2009.
- Zernuci, Burhaneddin. *Ta'limü'l Müteallim, (İslam'da Eğitim-Öğretim Metodu)(çev. Yunus Vehbi Yavuz)*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 2010.

# Nûr Sûresi 31. Ayette Geçen “Ğayri uli'l-irbeti” İfadesi Bağlamında Muhanneslik Olgusu

Emrullah ÜLGEN\*

Geliş Tarihi: 17.09.2018, Kabul Tarihi: 24.10.2018

## Öz

Nûr Suresi 31. ayette, kadınların zinetlerine bakmalarında sakınca görülmeyen kişiler bağlamında gelen “ğayri uli'l-irbeti mine'r-ricâl” ifadesinden kimlerin kastedildiğiyle ilgili müfessirler, çeşitli değerlendirmeler yapmaktadırlar. Bu ifade; ahmak, ebleh, erkeklik duygusunu yitirmiş, iğdiş edilmiş, piri fani, iyileşme ümidi olmayan ağır hastalar, kavrama melekesi yeterince gelişmemiş çocuk, muhannes vb. kişiler şeklinde tefsir edilmektedir. Kadınlara yönelik cinsel hisler taşımayan bu kişiler arasında muhannesleri öne çıkaran en önemli faktör, Hz. Aişe ve Hz. Ümmü Seleme'den rivayet edilen iki hadistir. Ancak tefsir kaynaklarında söz konusu iki rivayet haricinde muhannesler hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bu gerçeği de göz önünde bulundurarak öncelikle *uli'l-irbeti* ifadesiyle *muhannes* kavram-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, (eulgen230@hotmail.com).

larınun etimolojik tahlilleri yapılacak, daha sonra tefsir kaynaklarındaki yorumlar esas alınarak iki kavram arasındaki anlamsal ilişki ortaya konmaya çalışılacaktır. Akabinde İslamiyet'in ilk döneminde muhanneslik olgusunun zihinlerde nasıl bir anlam çağrıştırdığı, muhanneslerin ne tür bir sosyal statüye sahip oldukları, bütün muhanneslerin söz konusu ayet ifadesinin kapsamına girip girmeyecekleri gibi hususlar araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Nûr Suresi, Muhannesler, Eşcinseller ve Homoseksüel.

### The Phenomenon Mukhannathun in the Context Of “Ğayri ulu'l-irbeti” in the 31<sup>st</sup>. Verse Of Surah al-Nour

#### Abstract

Quranic interpreters make different interpretations about ğayri ulu'l-irbeti mine'r-ricâl (who doesn't have sexual desire for women) in 31st verse of surah-al Nour located in the context of persons who are not seen to be problem of looking at the private (zynet) of women. This statement has been interpreted as imbecile, fool, stupid, a child (that hasn't reached puberty), emasculated, seriously ill, mukhannathun. The common point of these people is that they all don't feel sexual desires or needs for women. What make mukhannathun different from the others in this verse are the two hadiths related from Hz. Aisha and Hz. Umm Salamah. Nevertheless, there is no information about the mukhannathun except the two hadiths mentioned in tafsir sources. Considering this fact, the etymological analysis of the concepts of ulu'l-irbeti and mukhannathun will be done. Then, it will be tried to reveal the semantic relationship between the two concepts based on the interpretations of tafseer sources. Then, in the early stages of Islam, how the phenomenon of mukhannathun evoke in the mind, what kind of social status they have. Then, it will be investigated whether or not all the mukhannathun will be covered by the expression of the verse.

**Keywords:** al-Tafsir, Surah-al-Nur, 31st verse of surah-al Nour, Mukhannathun, Effeminate.

#### GİRİŞ

İslamî kaynaklarda daha çok hukukî perspektifle ele alınan muhanneslik (مخنشون) olgusu; kadınların, zinetlerini gösterebilecekleri kişiler bağlamında gelen الْتَّابِعِينَ غَيْرِ أَوْلِيِ الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ayetinin tefsirinde gündeme gelmektedir. Bu ifadenin, atıf formunda geldiği ve daha spesifik olan diğer ifadelere nazaran umumî olması, yorum çeşitliliğine sebep olmaktadır. Yorumlar arasında muhanneslerin iki hadis rivayetiyle desteklenmeleri, daha çok öne

çıkılmalarına sebep olmuştur. Ne var ki tefsir kaynaklarında rivayet metninin aktarımı haricinde detaylara girilmemektedir. Bu nedenle rivayetlerde bahsedilen muhanneslerin kimler olduğu ve ne tür özelliklere sahip oldukları hususu, ayetin doğru anlamlandırılmasında önem arz etmektedir. Bu da muhanneslik kavramının, söz konusu ifadeyle anlam ilişkisinin ortaya çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. Buradan hareketle İslam'ın ilk döneminde muhanneslik olgusunun Arap toplumunun zihninde ne tür bir anlam çağrıştırdığı, muhanneslerin belirgin özelliklerinin neler olduğu ve ne tür bir sosyal statüye sahip oldukları hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu kavramın homoseksüel, bioseksüel, heteroseksüel ve transseksüel<sup>1</sup> gibi modern dönem kavramlarıyla ilişkisine az da olsa işaret edilecektir.

Kadınların, ziynetlerini göstermelerinde problem oluşturmayan kişi ya da kişiler bağlamında gelen *أُولَى الْإِرْبَةِ غَيْرِ* ifadesi ve bu ifadenin muhtemel izah formlarından birisi olarak zikredilen muhannes kavramının etimolojik tahlil ve yorumundan önce, ayet metni ve tercümesini bir bütün olarak görmek ve bir iki noktaya dikkat çekmekte yarar vardır:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا  
وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ  
أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ  
أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا  
يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, ziynet (yer)lerini göstermesinler. Başörtülerini yakaları üzerine (gelecek şekilde) salıversinler. Ziynetlerini, kocalarından yahut babalarından, yahut kocalarının babalarından, yahut oğullarından, yahut üvey oğullarından, yahut erkek kardeşlerinden, yahut erkek kardeşlerinin oğullarından, yahut kız kardeşlerinin oğullarından, yahut Müslüman kadınlardan, yahut sahip oldukları kölelerden, **yahut erkekliği kalmamış hizmetçilerden**, yahut da henüz kadınların mahrem yerlerine vakıf olmayan erkek çocuklardan başkalarına göstermesinler. Gizledikleri zinetler bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler, hep birlikte tövbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz!" (Nûr, 24/31)

1 Duygusal ve cinsel anlamda karşı cinslere ilgi duyanlar için heteroseksüel veya karşı cinsel; sadece hemcinslerine cinsel ilgi duyanlar için homoseksüel veya eşcinsel; hem karşı cinse hem de hemcinsine cinsel ilgi duyanlar için ise biseksüel kavramları kullanılmaktadır. Zehra Yaşın Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 27-28.

Ayette geçen *أُولِي الْإِرْتَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ* ifadesi, Türkçe meallerde, *erkekliliği kalmamış hizmetçiler, kudreti kalmamış hizmetçiler, şehvet duygusu kalmamış hizmetçiler, erkek hizmetçi ya da kölelerden kadınlara ihtiyaç duymayanlar* şeklinde, benzer ya da birbirinin tekrarı ifadelerle tercüme edilmektedir.<sup>2</sup> Ancak söz konusu ifadeyle ilgili değerlendirmelerde, bu tercüme biçiminin yeterince tatmin edici olduğu söylenemez. Bu sebeple söz konusu ifadenin muhanneslerle ilişkisinin tespiti, doğru tercümelere de kaynaklık edecektir.

Ayetin tefsirinde önemli hususlardan birisi de *kadınlarmın zineti* (زِينَتُهُنَّ) ifadesidir. Bu ifade, genel olarak iki kategoride değerlendirilmektedir: Birincisi, fitrî olmayan diğer bir ifadeyle sonradan edinilen mücevher, elbise vb. şeylerdir. İkincisi ise doğuştan gelen (fitrî) ziynetlerdir. Birinci kategorideki ziynetler ise kendi içerisinde üç kısımda değerlendirilmektedir: *Birincisi*; el ve ayaklara sürülen kına ile kaşlara sürülen sürme, *ikincisi*; yüzük, bilezik ve halhal gibi süs eşyaları, *üçüncüsü*; elbise tarzı şeylerdir.<sup>3</sup> Kadının doğuştan getirdiği ve erkek açısından avret oluşturan ziynetlerin neler olduğu hakkında özetle şu değerlendirme yapılmaktadır: Kadın açısından mahrem olan ya da olmayan iki türlü akraba vardır. Mahremi olmadığı takdirde hür ya da cariye olur. Hür ise yüz ve eller dışında başka hiçbir yerine bakılması caiz değildir.<sup>4</sup>

Ayette ziynet kapsamında istisna edilen şeylerin (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) neler olduğu hakkında ise farklı yorumlar yapılmaktadır: Kurtubî'ye göre, ziyneti doğuştan gelen azalara hamledenler, bunun kadınlarda yüz ve ellerden ibaret olduğunu belirtmekte; ancak ayakların bu kategoride değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda ihtilaf etmektedirler.<sup>5</sup> Râzî'ye (ö. 606/1210) göre ise sahih olan görüş, ayakların da avretten sayılmasıdır.<sup>6</sup>

2 Not: Ayetin kırka yakın mealdeki tercümesi için bkz.

[http://www.kuranmeali.org/24/nur\\_suresi/31.ayet/kurani\\_kerim\\_mealleri.aspx](http://www.kuranmeali.org/24/nur_suresi/31.ayet/kurani_kerim_mealleri.aspx) (23.04.2018).

3 Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), XV, 214; İbnü'l-Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Meâfirî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thr. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, trs.) III, 381; Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XXVI, 206.

4 Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, XXVI, 203; Sabûnî, Muhammed Ali, *Revâiu'l-beyân tefsîru ayâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, (Dımaşk: Mektebetu'l-Gazzalî, 1981), II, 152.

5 Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 214.

6 Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXVI, 207.



Ziyneti fitrî olmayan şeyler (yüzük, bilezik vb.) şeklinde yorumlayanlara göre ise vücut azalarına bitişik olmadığı sürece, bunlara bakmak caizdir.<sup>7</sup>

## 1. اولو الإربة VE مَخْنَث KAVRAMLARININ ETİMOLOJİK TAHLİLİ VE MÜFESSİRLERİN BU KAVRAMLARLA İLGİLİ DEĞERLENDİRMELERİ

### 1.1. اولو الإربة Kavramının Etimolojik Tahlili

Yapı olarak الإربة اولو ifadesi, iki kelimeden müteşekkil bir izafet tamlamasıdır. اولو lafzı, tekil formu olmayan çoğul bir kelime olup *sahiplik* ve *aitlik* anlamlarını ihtiva etmektedir. الإربة kelimesi ise ihtiyaç anlamına gelmektedir. Bir şahıs bir şeye ihtiyaç duyduğunda, أرب الرجل إلى الشيء ifadesi kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Hz. Musa'nın, asasıyla ilgili وَمَا رَبِّ آخِرَى “Benim ona başka ihtiyaçlarım da var.”<sup>9</sup> ifadesinde geçen ve aynı kökten isim olan مَرَبْ kelimesi de ihtiyaçlar anlamına gelmektedir. Râğıb el-İsfâhânî (v. 502/1108), الأرب kelimesini, giderilmesi ancak bir plan ya da bir hile ile mümkün olan aşırı ihtiyaç şeklinde tanımlamaktadır. Bu kelimeyle bütün ihtiyaçlardan ziyade daha özel ihtiyaçlar (cinsellik gibi) kastedilmektedir.<sup>10</sup> İkrime'den rivayet edildiğine göre الإربة من الرجال غير أولي ifadesinden maksat, cinsel organı işlevsel olmayan muhanneslerdir.<sup>11</sup> Söz konusu ayette ise nikâha ihtiyaç duymama anlamında kinâye olarak kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

7 Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz- Fethî Abdurrahmân Ahmed, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân), 1998, IV, 289; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XXVI, 207

8 İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Amme, 2014), I,109; Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhâmid Hendâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), VIII, 289; Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmusü'l-Muhît*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1952), I, 58; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1984), I, 86.

9 Tahâ, 20/18.

10 İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb, *el-Müfredâtu fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aynanî, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), s. 452.

11 Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye), ty., XVII, 269.

12 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 109.

## 1.2. مخنث Kavramının Etimolojik Tahlili

Kök olarak مخنث “muhannes” kelimesi، الخنثُ mastarından müştak حنثُ “hannese” fiilinin, ism-i mefulüdür. الخنثُ lafzı, salınarak ve kırtarak yürümek, meyletmek, yumuşak ve iyi davranmak anlamlarına gelmektedir. Bu kök anlamlar, kelimenin farklı kullanımına yansımaktadır. Örneğin, عنه الخنثُ ifadesi ‘boynunu yana doğru meyletti’ anlamına gelmektedir. فتعطف عنقه فتعطف ifadesi ise ‘Ona iyi davrandım o da iyi davrandı.’ anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in vefatını haber veren Hz. Aişe’nin; وَمَا شَعَرْتُ أَنَّهُ مَاتَ فَلَقَدَ ائْخَنْتُ فِي حَجْرِي، “Hz. Peygamber yatağında (yana doğru) meyletmişti (düştü), ancak vefat ettiğini fark etmemiştim.” ifadesi de aynı şekilde söz konusu kök anlamlarından birisini yansıtmaktadır. Muhanneslerle benzer davranışlar sergileyenler için نَحْنُ الرَّجُلُ ifadesi kullanılmaktadır. Oldukça yaygın bir kullanımı olan الخنثي kelimesi de ne tam erkek ne de tam kadın sayılmayan kimseler için kullanılmaktadır.<sup>13</sup>

Bir kavram olarak muhannesler; ahlakında, sözlerinde ve davranışlarında kadınlara benzeyen erkekler biçiminde tanımlanmaktadır. Biyolojik açıdan erkek olmakla birlikte konuşma, yürüme ve giyim-kuşamda kadınlara benzer özellikler taşıyan muhannesler, onlara karşı şehevî duygular taşımayan efemine erkekler olarak bilinmektedir. Muhannesler, söz konusu özellikleri, doğuştan getirdikleri gibi sonradan da edinebilmektedirler. Doğuştan bu özelliklere sahip oldukları takdirde ayıplanamaz ve cezalandırılmazlar. Muhannesliği sonradan iradî olarak elde ettikleri takdirde, hadis rivayetlerinde de belirtildiği üzere, lanetlenmekte, hatta cezai yaptırımlarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Nevevî (ö. 676/1277) muhannesleri, fiziki hallerinde, hareketlerinde ve konuşmalarında kadınlara benzeyen erkekler şeklinde tanımlanmaktadır. Şirbinî (ö. 977/1570), muhannesleri hareketlerinde ve ahlakî özelliklerinde kadınlara benzeyen erkekler biçiminde tanımlamakta, hemen akabinde söz konusu özelliklere doğuştan sahip oldukları takdirde ayıplanamayacaklarını ifade etmektedir.<sup>14</sup>

13 Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (Beirut: Tâcü'l-Arûs, Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî), 1967, V, 224; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV, 1272; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. Mu'cemü mekâyisi'l-Lüğa. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1979), II, 222.

14 Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafîi, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni' elfazi'l-minhâc*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, trs.), IV, 430.

Biyolojik açıdan erkek olmakla birlikte duygusal ya da dış görünüm itibariyle kadınsı özellikler taşıyan muhanneslerin, hukukî açıdan erkeklere mi ya da kadınlara mı tabi oldukları konusunda ise çeşitli görüşler ileri srlmştir. Makalenin hacmini aşacağından<sup>15</sup> burada kısa bir değerlendirmeye yetinilecektir. Tefsir ilminin iki önemli şahsiyeti Mücahid ve Katade'den, muhanneslerin kadınlara ilgi duymaları halinde erkeklere ilişkin hükümlere tabi olacakları rivayet edilmektedir.<sup>16</sup> Serahsî'ye göre tutum ve davranışlarında kadınsı özelliklere sahip muhanneslerin, kadınlara yönelik cinsel arzular taşımadıkları takdirde onlarla bir arada bulunmalarında bir sakınca bulunmamaktadır. Serahsî, bu tespitin hemen akabinde, ayetteki söz konusu ifadeye yer vermektedir.<sup>17</sup>

## 2. اولو الإربة İFADESİYLE İLGİLİ YORUMLAR VE YORUMLARDA MUHANNESLİK OLGUSUNU NE ÇIKARAN FAKTÖRLER

Müfessirler, ayette geçen اولو الإربة ifadesini ebleh, kavrama melekesi henüz gelişmemiş ocuk, iğdiş edilmiş, erkeklik duygusunu yitirmiş, piri fani, iyileşme ümidi olmayan ağır hasta vb. kişilerle birlikte, iki hadise-ileride de geleceği üzere- istişhat ettikleri muhannesler biçiminde izah etmektedirler. اولو الإربة ifadesinin kök anlamıyla da ilintili olarak; ifadenin anlam yelpazesi içinde bulunan bu kişilerin ortak noktası, kadınlara karşı cinsel duygular taşımamaktır.<sup>18</sup>

İlk dönem müfessirlerden Taberî (. 310/923), التآبعينَ غَيرَ أُولىِ الإربةِ مِنَ الرَّجَالِ, ifadesini şöyle açıklamaktadır: “Yüce Allah (cc), şöyle buyrmaktadır: Yemek yemek üzere size tabi olan kimseler; erkek olup kadınlara karşı cinsel duygu bes-

15 Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. zay, “Hilal, İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 1, ss.1-36; şahin, Nurten Zeliha, “İslâm Hukuku Ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 62, Bahar 2015, ss. 507-530; Köse, Üzeyir, *Eşcinsellik Ve İslâm Ceza Hukukundaki Durumu*, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 52, Eylül 2017, ss. 383-404.

16 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemml Makdis, *el-Muğni*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1972), VII, 462.

17 Serahsî, Eb Bekr şemsleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Mebist*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), X, 158.

18 Kurtûbî, Eb Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Eb Bekr, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdlmhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), XV, 221; Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'n*, XVII, 267-280.

*lemeyen, onlara ihtiyaç duymayan ve onları istemeyenlerdir.*" Burada öncelikle şuna dikkat çekmek gerekir ki tefsir kaynaklarında, التابعين kelimesiyle ilgili 'yemek üzere size tabi olanlar' şeklindeki yorumun<sup>19</sup> neye dayanarak yapıldığı tam olarak bilinmemektedir. Taberî'nin yer verdiği bir rivayete göre, şefkat beklentisiyle bir topluluğa tabi olup adeta onlardan birisiymiş gibi içlerinde yetişmiş, kadınlarına cinsî duygular taşımayan kimseler kast edilmektedir. Ayrıca bu kişilerin midelerini düşünen ve kadınlar hakkında kendilerinden endişe edilmeyen kimseler olduğu şeklinde başka bir açıklamaya da yer vermektedir.<sup>20</sup> Taberî, muhanneslerin kadınlar hakkında hiçbir şey bilmeyen ebleh (akılsız) ve çabuk aldatılabilen budala (muğaffel) kimseler olduğu şeklinde İbn Abbas'a dayandırılan bir görüşe de yer vermektedir. Bu görüşe göre söz konusu kişilerin, kadınların yalnızca kocalarına gösterebilecekleri zinetlere (küpe, gerdanlık, bilezik, halhal gibi süs araçları ile kol, boyun, saç gibi vücut azaları) bakmalarında bir sakınca görülmemektedir. Bunları naklettikten sonra, Hz. Aişe'ye isnad edilen ve bir muhannesi konu edinen şu rivayete yer vermektedir:

*"Hz. Peygamber'in eşlerinin yanına, muhanneslerden birisi girip çıkıyordu. Bu muhannes, kadınlara karşı şehevî duygular beslemeyen erkelerden (مَنْ غَيَّرَ أَوْلِيَّ الْإِرْتَبَةِ) sayılıyordu. Hz. Peygamber, eşlerinin yanında bu muhannes olduğu haldé çıka geldi. Bu esnada muhannes, kadının birisini 'Gelince dörtle gelir, gidince de sekizle gider.' şeklinde tasvir ediyordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber; 'Bu kişi bu tür şeyleri biliyor. Bir daha yanınıza girmesin!' diye uyardı. Bundan böyle ona bir daha müsaade etmediler."<sup>21</sup> Muhannesin, مَنْ غَيَّرَ أَوْلِيَّ الْإِرْتَبَةِ ayet ifadesiyle açıklanması, hadiste dikkat çeken hususlardan birisidir. Bu bilgileri naklettikten sonra "Ehl-i tevil, bizim bu görüşümüze benzer şeyler söylemişlerdir." şeklindeki tespiti, muhanneslerle ilgili o dönemde ortak bir kanaatin var olduğuna delalet etmesi açısından oldukça önemlidir.<sup>22</sup>*

Kelamcı kimliğiyle öne çıkan Mâtürîdî (ö. 333/944) de Taberî'ye benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre bu ifadeden maksat, kadınlara cinsel duygular taşımayan yaşlı kimseler ve kadınların kendilerini arzulamadıkları ahmak kimselerdir. Mâtürîdî'ye göre her ne kadar bazı âlimler, ikti-

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 289. Ayrıca farklı görüşler için bkz. Ensari, Abdurrahman, *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), s. 140-145.

20 Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, XVII, 269.

21 Ebû Davûd, *Adâb*, 4928.

22 Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, XVII, 266-268.

darsız ve kısırlaştırılmış (hadım) kişileri bu ifade kapsamında değerlendiriler de bu kişilerin mahremi olmayan kadınlarla baş başa kalmaları caiz değildir. Bu görüşüyle Mâtûridî, farklı bir yorum ortaya koymaktadır. Bu ifadeden maksadın muhannesler olduğu şeklinde Hasan'a (el-Hasen'e) dayandırdığı bir görüşe de yer veren Matûrîdî, bunu Hz. Aişe'nin rivayetine ek olarak Hz. Ümmü Seleme'nin şu rivayetiyle de desteklemektedir: "Hz. Peygamber, eşi Ümmü Seleme'nin yanında bir muhannes olduğu halde içeri girdi. Bu sırada muhannes, Ümmü Seleme'nin kardeşi Abdullah'a; 'Ey Abdullah! Yarın Allah (cc), Taif'in fethini nasip ederse, ben sana Çaylan'ın kızını göstereceğim. Çünkü o gelirken dört, giderken sekizdir.' der. Bunun üzerine Hz. Peygamber; 'Onları evlerinize almayın!' buyurdu." Hz. Peygamber, bu sözüyle muhannesleri kastederek eşlerinin yanına girmelerini yasakladı."<sup>23</sup> Matûrîdî, son olarak ayet kapsamında zikredilen kişilerin, karşı cinse shevî duygular taşımama özelliğinde birleştikleri tespitini yapmaktadır.<sup>24</sup>

Fikhi özelliğiyle öne çıkan tefsirinde Cessâs (ö. 370/981) da benzer görüşlere yer verdikten sonra özetle şu çıkarımı yapmaktadır: "Cinsel his ve arzulara sahip olmadıkları zannıyla muhanneslerin, genel olarak Sahabe'nin, özel olarak da Hz. Peygamber'in eşleriyle bir arada bulunmaları ilk dönemlerde bir problem oluşturmamaktaydı. Ancak Hz. Peygamber, kadınların hallerine ve vasıflarına vakıf olduklarını fark ettiğinde, ulu'l-irbeden olduklarına hükmetmiş, eşleriyle bir arada bulunmalarına bir daha müsaade etmemiştir."<sup>25</sup>

من غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ ifadesiyle ilgili benzer rivayet ve açıklamalara yer veren Râzî (ö.606/1210), öncelikle zayıf görüşler için kullanılan قِيلَ (denildi) formunda iki görüş nakletmektedir: "Birincisi; Taberî'nin de ifade ettiği üzere, yemekten bir şeyler kapmak amacıyla bir gruba tabi olanlardır. Bunlar, ebleh olup kadınlar hakkında hiçbir şey bilmeyen ve onlara yönelik cinsel hisler taşımayan kimselerdir. İkincisi; salih yaşlılar olup kadınlarla bir arada bulduklarında gözlerini haramdan sakındıranlardır." gibi, acziyetinden dolayı kadınlara yaklaşmayan (عنين) ve hadım olmuş (الخصي) ya da bunlarla benzer özellikler taşıyanların salt bu özelliklerinden dolayı ayetin kapsamına dâhil edilmelerini doğru bulmamaktadır. Zira bu kişiler,

23 Buhârî, *Meğazî*, 56; Ebû Davûd, *Adâb*, 4929.

24 Mâtûridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Tevlâtü'l-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar- Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2007), XI, 147.

25 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1985), V, 177.

her ne kadar cinsel birlikteliğe muktedir olmasalar da haz duyabilecekleri bazı duygulara sahip olabilirler. Bu ihtimal de ayetteki ifadenin kapsamına iki grubun girmelerine engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla iktidarsızlığın yanında ekstra bazı özelliklerin de aranması gerekmektedir. Bu da kadınlarla ilgili hiçbir şeyi bilememe, fakirlik ve miskinlik gibi hususlardır. Râzî, bu üç şeyle ilgili olarak âlimlerin farklı değerlendirmeleri olduğuna dikkat çekmektedir. Bazılarına göre bunlar aşırı fakir olanlar; bazılarına göre akli eksik, ebleh ve çocuklar; bazılarına göre ise yaşlılardır. Ayetteki ifadeden bunların kastedilmesine engel bir durumun söz konusu olmadığını belirten Râzî, daha sonra muhanneslerle ilgili Ümmü Seleme'nin rivayetine yer vererek şu yorumu yapmaktadır: *"Hz. Peygamber, daha önce söz konusu muhannesin ulu'l-irbeden (kadınlara cinsel istek duyan) olmadığını düşünerek eşleriyle bir arada bulunmasına müsaade etmiştir. Ancak kadınların ahovalini bildiğini fark edince muhannesin, bir daha eşlerinin yanına girmesine müsaade etmemiştir."*<sup>26</sup> Diğer müfessirler gibi Râzî de hadise yer vermekte, ancak hadisin muhtevası hakkında detaylara girmemektedir.

Râzî'nin, acziyetten dolayı kadınlara yaklaşmayan (عنين) ve hadım olmuş (الخصي) kimseleri salt bu özelliklerinden dolayı kadınlarla bir arada bulunmalarını doğru bulmayarak ilave birtakım koşullar öne sürmesi, isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle muhannesler hakkında da benzer koşullar söz konusu olabilir. Zira muhannesler, kendi içerisinde farklı yapılara sahiptirler. Bu nedenle salt muhanneslik vasfı, bunların, mahremi olmayan kadınlarla bir arada bulunmaları ve zinetlerini görmeleri için yeterli olmamalıdır. Nitekim hadiste de geçtiği üzere ahlak kurallarına aykırı davranışından dolayı Hz. Peygamber'in, bir muhannesi eşlerinin yanına girmekten menetmesi, bunu açıkça teyit etmektedir.

Ayetteki الرَّجَالِ مِنَ الْإِرْتَبَةِ أَوْ لِي غَيْرِ أُولِي الْإِرْتَبَةِ ifadesiyle ilgili âlimler arasındaki alternatif yorumlara işaret eden Kurtubî, bunların bir kısmını tefsirinde zikretmektedir. Ona göre bu kimseler, akli melekelerin yanında şehevî duygulardan da mahrum kimselerdir. Diğerleri ise geri zekâlı (ebleh) olmakla birlikte bir gruba tabi olup onlarla yemek yiyen, ancak kadınlara karşı cinsel hisler taşımayan kimselerdir. Ayrıca iktidarsız, hadım edilmiş, muhannes, piri fani, henüz kavrama yeteneği gelişmemiş çocukları da bu kategoride değerlendirenler bulunmaktadır.<sup>27</sup> Alûsî (ö. 1270/1854) de benzer yorumla-

26 Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XVI, 209.

27 Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 221.

ra yer verdikten sonra söz konusu ifadenin kapsamını oldukça daraltan bir tercihte bulunmaktadır. Buna göre *غَيْرِ أَوْلِيِ الْإِثْرَةِ مِنَ الرَّجَالِ* ifadesi; kadınlara cinsel ihtiyaç duymayan, onların vaziyetlerinden hiçbir şey anlamayan, onlar hakkında herhangi bir kötülük düşünemeyen ve onlarla ilgili yabancı erkeklere hiçbir aktarımda bulunmayanlardır.<sup>28</sup>

Özetle, Matûrîdî'nin de işaret ettiği gibi, *التابعين غير أُولِيِ الْإِثْرَةِ مِنَ الرَّجَالِ* ifadesi kapsamında değerlendirilen kişilerin ortak özelliği, kadınlara cinsî hisler taşımayan erkeklerdir. Bu kapsamda değerlendirilen muhanneslerle ilgili olarak İbn Abdilberr'in, düşünce ve konuşma tarzlarının yanında fiziki olarak da kadınlara benzeyen erkekler şeklindeki tanımı da bunu desteklemektedir. Zira kadınlara cinsî yakınlık hissetmemeleri sebebiyle İslam'ın ilk dönemlerinde muhanneslerin kadınlarla bir arada bulunmalarında sakınca görülmemiştir.<sup>29</sup> Kanaatimizce muhanneslerle ilgili bu tarif, onların mahrem olmayan kadınların zinetlerine bakmaları için yeterli bir gerekçe olamaz. Mâtûrîdî ve Râzî'nin, acziyetten dolayı kadınlara yaklaşamayan (*عنين*) ya da hadım olmuş (*الخصي*) kimseleri tek başına yeterli görmeyerek ilave şartlar koşması, bu kanaati desteklemektedir. Aynı şekilde Nevevî'nin, muhanneslerin akılları eksik olup cinsel hislerden yoksun oldukları şeklinde İbn Abbas ve bazı âlimlerin görüşlerini tercih etmesi, bu kanaati destekleyen diğer bir husustur.<sup>30</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere, söz konusu ifadesinin tefsirinde muhanneslerle ilgili iki hadis rivayetine yer verilmekte, ancak hadislerin işaret ettiği muhanneslerin kimler olduğu ve ne tür özelliklere sahip oldukları hakkında yeterli bilgi verilmemektedir. Rivayetlerden anlaşıldığı üzere, kadınlara karşı cinsel arzular taşımamaları sebebiyle muhanneslerin, bir dönem Hz. Peygamber'in eşleriyle bir arada bulunmaları bir problem oluşturmamıştır. Hadiste bahsi geçen muhannesin, Taif'in ileri gelenlerinden Ėeylan'ın kızı olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Zira rivayet, babasına

28 Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*, (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1985), XVIII, 212.

29 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi Nemerî, *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebirel-Bekrî, (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2010), XX, 273.

30 Hisnî, Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed b. Abdülmü'min, *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli Ėayeti'l-ihtisâr*, thk. Kamil Muhammed Muhammed Avize, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), s. 467.

nispette Ğeylan'ın kızının rivayeti şeklinde de meşhur olmuştur. Oldukça kilolu olan Ğeylan'ın kızı hakkında Hit'in; "Geline dörtle gelir, gidince sekizle gider." şeklindeki tasviri, farklı şekillerde yorumlanmakla birlikte genel olarak bel ve arka kısımlarındaki hatlara (yağ tabakalarını) işaret etmektedir.<sup>31</sup> Hit, Taif'in fethi gerçekleştiğinde Ğeylan'ın kızının sadece tutsak olmasını arzulamamakta, aynı zamanda vücudunu tasvir etmek suretiyle insanların önünde oynamasını ve böylece küçük düşürülmesini hayal etmektedir. Hit, sadece bir kadının vücut hatlarını tasvir etmemekte aynı zamanda, ondan nasıl yararlanılması gerektiğiyle ilgili ipuçları da vermektedir. Muhanneslerin toplumsal görevlerinden biri olan damat ve gelin adayları arasındaki arabuluculuk gereği ağzının sıkı olması gerekirken Hit'in buna uymaması, eleştirilmesinin diğer bir nedenidir.<sup>32</sup>

Muhannesler, Hz. Aişe'nin rivayetinde de belirtildiği üzere cinsel duyurluğu kalmamış kişiler olarak bilinmekteydi. Ancak Hit'in, Ğeylan'ın kızının vücut hatlarındaki kırışıklıkları tasvir etmesi, Hz. Peygamber'in tepkisine neden olmuştur. Bu da aslında kadınlara karşı erkeklerde var olan duygunun bir benzerinin Hit'te de var olduğuna delalet etmektedir.

Hz. Aişe'nin rivayetinde bahsi geçen muhannes/muhannesleri fiziki hallerinde, hareketlerinde ve konuşmalarında kadınlara benzeyen erkekler şeklinde tanımlayan Nevevî (ö. 676/1277), daha sonra bunları iki kategoride değerlendirmektedir: Bu özelliklere doğuştan sahip olan muhannesler ki bunlar kınanamaz ve cezalandırılmazlar. Ancak sonradan edindikleri bir takım davranışlarla ahlaksız amaçlar güdüp kadınlara benzemeye çalışanlar ise yaptıklarından sorumlu olup günahkârdırlar.<sup>33</sup> Aynî de Taberânî'den naklen muhanneslerin seslerini incelterek konuştuklarını, ellerine ve ayaklarına kına yaktıklarını, at başı değnek oyunu (kurraj) gibi anlamsız aktivitelerle uğraştıklarını, bütün bunlara rağmen ahlaksızlıkla itham edilmediklerini belirterek onlarla ilgili bazı ipuçları vermektedirler.<sup>34</sup>

Muhanneslik olgusunun daha iyi anlaşılması için günümüz modern dünyasındaki bir takım kavramlarla ilişkisine de kısaca değinmekte yarar vardır. Ayetteki ifadenin tefsiri bağlamında gündeme gelen muhannesliğin,

31 Nevevî, *Sahih-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, s. 234; Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-kari şerhi Sahihü'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî), 2010, XXII, 42.

32 Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority*, s.38.

33 Nevevî, *Sahih-i Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, XIV, 234.

34 Aynî, *Umdetü'l-kari*, XXII, 42.



günümüz modern anlamdaki eşcinsellik ya da transseksüellikle ilişkilendirilmesi mümkün görülmemektedir. Bu konudaki araştırmalarıyla bilinen Everett Rowson, muhanneslerin transseksüel ya da hadım edilmiş erkek olarak değerlendirilmelerinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre şiir ve müziğe yatkınlıklarıyla tanınan muhannesler, giyim tarzları sebebiyle sosyal statüleri belli olan kimselerdir.<sup>35</sup> Eşcinsel Müslüman olarak da bilinen Güney Afrikalı Muhsin Hendricks de muhanneslerin, modern LGBT toplulukların kullandığı heteroseksüel, homoseksüel ya da transseksüel gibi modern dönem kavramlarıyla tanımlanamayacaklarını ve onlarla aynı kategoride değerlendirilemeyeceklerini söylemektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in Medine'de zaman zaman karşılaştığı ve muhannesün olarak adlandırılan kişilerin asrımızda transseksüel ya da eşcinsel olarak bilinen kişilerle benzer bazı özellikler göstermekle birlikte, bütünüyle onlara benzeşmemektedirler. Ayrıca bunların homoseksüel olduklarını söylemek mümkün değildir.<sup>36</sup>

### 3. İSLAM'IN BAŞLANGIÇ DÖNEMİNDE MUHANNESLER

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ilk dönem muhannesler hakkındaki araştırmaların azlığı, onlarla ilgili yeterli değerlendirme yapmayı güçleştirmekte, var olan kaynaklar da daha çok hukûkî açıdan konuyu ele almaktadır. İslam öncesi ve İslam'ın ilk evrelerinde, muhanneslik olgusundan daha modern bir ifadeyle transseksüel bir yaşam tarzından bahsedilmektedir. Her ne kadar konuyla ilgili kaynaklar sınırlı olsa da, İslam'ın ilk döneminde toplumun muhanneslik olgusuna pek de yabancı olmadığına dair işaretler bulunmaktadır. Özellikle Mekke ve Medine civarında muhannes olarak tanımlanan bazı şahsiyetlerin varlığından bahsedilmektedir.<sup>37</sup> Bunlar arasında Hit, Tuveys ve Delâl isimleri daha çok öne çıkmaktadır. Hz. Ümmü Seleme (ra) ve Hz. Aişe'nin (ra) rivayetlerinde bahsi geçen muhannesin Hit olduğu belirtilmektedir. Yetenekli bir müzisyen olduğu belirtilen Tuveys'in evlendiği hatta çocukları olduğu rivayet edilmektedir. Dalâl ise diğerlerinden farklı olarak hem kadın hem de erkeğe ilgi duyan bir kişi olduğu ifade edilmektedir.<sup>38</sup>

35 Rowson, *The Effeminate of Early Medina*, 672.

36 Muhsin Hendricks, “Islamic Texts: A Source for Acceptance of Queer Individuals into Mainstream Muslim Society”, *The Equal Rights Review*, 2010, Cilt V, s.42.

37 Joan Roughgarden, *Evolution's Rainbow (Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People)*, (California: University Of California Press, ty.), s. 362.

38 Everett K Rowson, “The Effeminate of Early Medina”, *Journal of the American Oriental Society*, 1991, CXI, 4, ss. 677-682.

İslam ve cinsiyet konusundaki araştırmalarıyla tanınan mühtedilerden Aisse Gssinger, İslam'ın başlangıç evresinde muhanneslerin müzikle uğraşan, söz ve davranışlarında kadınları taklit eden erkek bir grup olduklarını söylemektedir. Bunlar, fiziki olarak erkek olmalarına karşın kına yakma, halhal takma vb. kadınlara özgü birtakım şeylerle süsleniyorlardı. Kadınlara karşı cinsel duygular taşımadıkları düşüncesiyle onlarla bir arada bulunmaları normal karşılanıyordu.<sup>39</sup> Özellikle evliliklerde arabuluculuk, müzik gibi bazı sosyal aktiviteler sebebiyle toplum tarafından kabullenildikleri de ifade edilmektedir. Çok az bir kısmı hariç homoseksüellikle<sup>40</sup> ilişkileri olmamalarına<sup>41</sup> karşın dönemselsel bazı baskılara maruz kalmışlardır. Ancak bu durum, onların cinsel kimliklerinden kaynaklanmamıştır. İslam'ın ilk evresinde muhannesler hakkında araştırma yapan Everett K. Rowson ise ilk dönem kaynakların hiçbirinde muhanneslerin homoseksüel olduklarına dair işaretler bulunmadığını söylemektedir.<sup>42</sup>

Daha sonraki süreçlerde müzik ve çöpçatanlık gibi faaliyetlerden dolayı toplumun, özellikle kadınların ahlakî değerlerinde yozlaşmaya sebebiyet verdikleri düşünülerek bazı yaptırımlara maruz kalmışlardır. Her şeye rağmen muhannesler, bazı toplumsal görevler üstlenmeleri sebebiyle varlıklarını belli bir dönem devam ettirebilmişlerdir.<sup>43</sup> Halife Süleyman'ın (m.715-719) yoğun baskısı sonucu Emeviler döneminde toplumsal konum ve itibarları gittikçe azalmıştır.<sup>44</sup>

İslam'ın ilk döneminde yaşayan muhanneslerin en belirgin özelliklerinden birisi müziğe olan ilgileridir. Örneğin, Medine'de yaşayan Tuveys, ölçülü kafiyeyi müziğinde başarılı bir biçimde uygulamış yenilikçi bir müzisyen olarak tanımlanmaktadır. Bu özelliğiyle yeni nesil müzisyenlere öncülük etmiştir. Kadın modasını benimseyen, müziğin yanı sıra esprituelsel kişiliğiyle tanınan Tuveys, erkeklerden oluşan profesyonel bir müzik

39 Aisha Geissinger, *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority*, (Leiden: Brill, ty.) s.33.

40 Kur'an-ı Kerim, homoseksüelliği diğer bir ifade ile erkeğin erkeğe cinsel duygularla yaklaşmasını şiddetle eleştirmektedir: A'râf, 7/81; Şuara, 26/165-166; Neml, 27/55; Ankebüt, 29/28-29.

41 İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman, *Mecmuu fetâvâ ve makâlâtun mütenevvia*, Der. Muhammed b. Sa'd Şuveyrî, (Riyâd: İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1987), III, 452.

42 Rowson, *The Effeminate of Early Medina*, s. 677.

43 Roughgarden, *Evolution's Rainbow*, s. 363.

44 Rowson, *The Effeminate of Early Medina*, s. 677.

grubunun liderliğini yapmıştır. Ancak müziğini oldukça seküler ve ahlak dışı bulanlar tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>45</sup> İslam öncesi müzisyenlerin çoğunluğunu kadınlar oluştururken, Abbasiler dönemine doğru bu tablonun erkeklerin lehine değiştiği gözlemlenmiştir. Buradan hareketle Owen Wright, muhanneslerin kadın egemen bir sanattan erkek egemen bir sanata geçişte ara dönemi temsil ettiklerini söylemektedir.<sup>46</sup>

## SONUÇ

Kadınların, ziynetlerini gösterebilecekleri kişiler bağlamında gelen ve kadınlara karşı cinsel duygular taşımayan kimseler anlamındaki غير الرجال أولي الإربة من الرجال ifadesinin muhtemel yorumlarından birisi de muhanneslerdir. Fiziksel açıdan erkek olan muhannesler; konuşma, yürüme ve giyim-kuşamda kadınlara benzeyen ancak onlara karşı şehvî hisler taşımayan efemine erkekler şeklinde tanımlanmaktadırlar. Kendi içlerinde çeşitlilik gösteren muhannesler, cinsel eğilim ve tercihlerini doğuştan getirebildikleri gibi sonradan çevresel faktörlerle de edinebilmektedirler. Hz. Peygamber'in, eşleriyle bir arada bulunmasını hoş karşılamadığı Hit örneğinde olduğu gibi muhannesler, biyolojik özelliklerinden ziyade, toplumda özellikle de kadınlar arasında ahlakî yozlaşmaya sebep oldukları gerekçesiyle kınanmışlardır. İslam'ın ilk döneminde tanınmış muhanneslerden Delâl gibi, cinsiyet aidiyetlerini irâdî ya da bireysel tercihlere bağlı olarak sonradan elde edenler ise kınanmışlardır.

Bazı âlimlerin, acziyetten dolayı kadınlara yaklaşamayan (عينين) ve hadım olmuş (الخصي) kimseleri salt bu özelliklerinden dolayı kadınlarla bir arada bulunmalarını doğru bulmayarak ilave birtakım koşullar öne sürmesi, muhannesler hakkında da geçerli olabilir. Zira muhannesler, kendi içlerinde homojen bir yapıya sahip değildirler. Bu nedenle salt muhanneslik vasfı, bunların, mahremi olmayan kadınlarla bir arada bulunmaları ve zinetlerini görmeleri için yeterli olmamalıdır. Buradan hareketle bütün muhanneslerin söz konusu ayet ifadesinin kapsamına dâhil edilmesi mümkün görülmemektedir. Kısırlığı ve iktidarsızlığı tek başına yeterli görmeyip bazı koşullar öne süren müfessirler gibi, kanaatimizce muhanneslerin ayetin

45 Roughgarden, *Evolution's Rainbow*, s.363. Tuveys hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Hakkı Turâbî, “Tuveys Ebû Abdilmün'im Tuveys İsâ b. Abdillâh el-Medenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV. Yay., 2012), XLI, 41, ss. 449-450.

46 Rowson, *The Effeminates of Early Medina*, s. 677.

kapsamına girebilmeleri için ekstra bazı şartlar gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, muhanneslerin söz konusu ayet ifadesinin kapsamına girmeleri için kadınlara karşı sadece cinsel duygular içinde olmamaları yetmemekte, bunun yanında genel ahlak kurallarına riayet etme gibi ilave bir takım koşulların da aranması gerekmektedir. Nitekim ahlakî olmayan bir davranışından dolayı Hz. Peygamber'in, bir muhannesi eşlerinin yanına girmekten menetmesi, bu tespiti desteklemektedir.

### KAYNAKÇA

- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1985.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thr. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdilber Nemerî. *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta mine'l-meâni ve'l-esânid*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, Mağrib: Vizâretü'l-Evkâaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2010.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Umdetü'l-kari şerhi Sahihi'l-Buharî*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 2010.
- İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdullah b. Abdurrahman. *Mecmuu fetâvâ ve makâlâtun mütenevvia*. Derleyen Muhammed b. Sa'd Şuveyrî, Riyâd: İdaretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, 1987.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dârü'l-İlm, 1984.
- Dökmen, Zehra Yaşın. *Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- el-Mevsuatu'l-Fikhiyye*. "Bâbu'l-Muhannes", *Vizaretü'l-Evkâf ve Şuuni'l-İslâmiyye*, Kuveyt: 1996.
- Ensari, Abdurrahman. *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-Lüğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdülhâmid Hendâvî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmusü'l-Muhît*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1952.
- Geissinger, Aîsha. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority*. Leiden: Brill, ty.
- Hendricks, Muhsin. "İslamic Texts: A Source for Acceptance of Queer Individuals into Mainstream Muslim Society", *The Equal Rights Review*, V, (2010): 42.
- Hisnî, Ebû Bekr Takıyyüddin b. Muhammed b. Abdülmü'min. *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli ğayeti'l-ihtisâr*. thk. Kamil Muhammed Muhammed Avize, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiye, 2001.
- İrâkî, Zeynuddin Ebi'l-Fadl Abdurrahim b. El-Husyin. *Tarhu't-tesrîb fi şarhi't-Takrîb*. Beyrut: Dârü İhyâi Turâsî'l-Arabî, ty.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aynanî, Beyrut: Dârü'l-Marife, 2005.
- Köse, Üzeyir. "Eşcinsellik Ve İslâm Ceza Hukukundaki Durumu", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V/52, (2017): 383-404.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi'u li A-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ensârî İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülaziz el-Amme, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: thk. Halil İbrahim Kaçar-Bekir Topaloğlu, Mizan Yay., 2007.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mü'rî. *Sahih-i Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. Kurtuba: Mektebetu, 1994.
- Özay, Hilal. "İslâm Hukuku Açısından Cinsiyet Değiştirme", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/1, 1-36.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *et-Tefsîrül-Kebîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Roughgarden, Joan. *Evolution's Rainbow (Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People)*, California: University Of California Press, ty.

- Rowson, Everett K.. "The Effeminate of Early Medina", *Journal of the American Oriental Society*, CXI/4. (Oct. - Dec., 1991): 677-682.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Revaiu'l-beyân tefsiru ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazzalî, 1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Mebûsât*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Şahin, Nurten Zeliha. "İslam Hukuku Ve İnsan Hakları Bağlamında Eşcinsellik Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, XIX/62, (2015): 507-530
- Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed Kahiri Şafîî. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfazi'l-Minhâc*. Dârü'l-Fikr, trs.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, trs.
- Turabî, Ahmet Hakkı. "Tuveys Ebû Abdilmün'im Tuveys İsbâ b. Abdillâh el-Medenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLI, 449-450, Ankara: TDV. Yay., 2012.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs*. Beyrut Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1967.

## حسام الدين علي البدليسي ومنهجه في تفسيره المسمّى بجامع التنزيل والتأويل

\*نعيم دونر / Naim DÖNER

Geliş Tarihi: 01.11.2018, Kabul Tarihi:24.11.2018

### الملخص

يتناول هذا البحث حياة الشيخ حسام الدين علي البدليسي الذي توفّي عام: ١٥٠٤/٩٠٩، وشيوخه وشيئاً من بيئته التي عاش فيها، ويبحث في مؤلفاته الكثيرة التي تنوّعت بين الفلسفة والتصوف والتفسير، وقد تمّ التركيز في هذه المقالة على أهمّ كتبه وهو التفسير المسمى بـ“جامع التنزيل والتأويل“.

مع أنّ المفسر انتهج فيه منهج التفسير بالرواية والدراية معاً إلاّ أنّ التفسير يمثّل نموذجاً للتفسير الإشاري بشكل عام. جمع فيه الفلسفة وعلم الفلك وعلم التنجيم، والرياضيات والتاريخ والفقه والكلام واللغة وثقافة الشيعة فهو تفسير موسوعي. وقد بحثُ في منهجه الذي اعتمده في هذا التفسير كمنهجه في التفسير بالرواية والتفسير بالدراية، وبيّنت منهجه في التفسير بالرواية كتفسيره الآيات بالآيات والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والإسرائيليات، وقد وقفت في تفسيره على آرائه في التصوف وعلم الفلسفة والكلام والفقه واللغة العربية.

وقد اعتمد هذا البحث على المنهج التاريخي التحليلي.

**الكلمات المفتاحية:** حسام الدين علي البدليسي، جامع التنزيل والتأويل، القرآن التفسير الإشاري.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,  
(naimdoner12@hotmail.com).

## Hüsameddin Ali el-Bitlisî ve Camiu't-tenzîl ve't-te'vîl Adlı Tefsirindeki Yöntemi

### Öz

Bu araştırma, 909/1504'te dünyaya gelen Şeyh Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin hayatını, yaşadığı çevreyi içermekte, onun felsefe, tasavvuf ve tefsirle ilgili eserlerini ele almaktadır. Bu makalede onun en önemli kitabı olan ve Camiu't-tenzil ve't-te'vîl olarak adlandırılan tefsiri üzerinde durulmuştur.

Müellif, bu eserde rivayet ve dirayet tefsir yöntemlerini bir arada kullansa da eser, işârî tefsir türünün tipik bir örneğini oluşturur. Eser, felsefe, astronomi, astroloji, matematik, tarih, fıkıh, kelim, filoloji ve Şîî kültürü gibi pek çok konuyla ilgili önemli bilgiler içeren ansiklopedik bir tefsirdir. Onun bu tefsirde takip ettiği rivayet ve dirayet tefsir metodunu araştırdık. Ayetleri, ayetlerle, Hz. Peygamber'in hadisleri ve Sahabe sözleri ve israiliyâtla tefsir etme şeklindeki rivayet yöntemini açıkladık. Onun tefsirinde tasavvuf, felsefe, kelim, fıkıh ve Arap diliyle ilgili görüşleri üzerinde durduk. Bu araştırmada, tarihsel betimleyici bir yöntem izlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hüsameddin Ali el-Bitlisî, Camiu't-tenzîl ve't-te'vîl, Kur'an, işârî tefsir.

## Husam al-Dîn Ali al-Bitlisi and the Methodology in His *Tafsir* (Interpretation) Titled *Jâmi' al-tanzîl wa'l-ta'wîl*

### Abstract

The present study addressed the life, social environment, works on philosophy, Sufism and commentary of Sheikh Husam al-Dîn Ali al-Bitlisi, who was born in 1504. In the present article, his most important interpretation titled *Camiu't-Tenzil ve't-Te'vîl* was scrutinized.

Although the author uses the narration (al-rivâyah) and narration (al-dirâyah) interpretative methods together in this work, the work constitutes a typical example of the ishârî tafsir type. The rivâyah method that interprets verses using verses, hadith, the statements of the companions of Mohammad, and Isrâiliyyah. His views on Sufism, philosophy, *kalam*, *fiqh* and Arabic language were emphasized. In the present study, historical descriptive methodology was adopted.

**Keywords:** Husam al-Dîn Ali al-Bitlisi, Cami' al-tanzîl wa'l-ta'wîl, Qur'an, Ishâri Tafsir.



## المدخل

إن الدراسة المتنوعة في مختلف جوانب القرآن الكريم ضرورة إسلامية يجبها كل مسلم واع. ومن تتبّع هذا الكتاب السماوي الخالد يجد حقيقةً ناصعةً وبرهاناً صادقاً، لأنّ فيه تبيان كل شيء وهدى ورحمة للعالمين، ولأنه سند الإسلام ومعجزته الخالدة التي لا يزال الإسلام يتحدّى بها جموع البشرية التي تعترف بعجزها المستمرّ مع كَرِّ العصور: ﴿قُلْ لَإِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء، ١٧/٨٨]. ولا شك أيضاً أنّ للقرآن تجاوباً وثيقاً مع فطرة الإنسان وانسجاماً تاماً مع جبلته التي فطره الله عليها، وهذا التجاوب والانسجام يبدو في تشريعاته وتنظيماته وأحكامه الشاملة: حيث قال تبارك وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم، ٣٠/٣٠] وهذا هو الأمر الذي جعل هذا القرآن موضع اهتمام المفسرين ومنصرف عناية الباحثين في مختلف الدهور.

لذلك قد اعتنى كثير من العلماء بتفسير القرآن خلال التاريخ، لأنه هو المصدر الأصلي للتشريع الإسلامي، والأساس العريق لتنظيم حياة المجتمع المسلم، والنبراس المنير الذي ينور الله به تعالى طريق الناس، فبه يدرك الناس قدرة الخالق الباري، وصفاته، وتجلياته في الآفاق والأنفس: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت، ٤١/٥٣]. ومن الذين صرفوا همهم في فهم مقاصد القرآن الثرية وحقايقه الشاسعة وخفاياه الغنية هو الشيخ حسام الدين علي البدليسي -رحمه الله تعالى-. وفي هذا المقال نبدأ بذكر زبدة عن حياته ثم نشرع بتبيين طرف من منهجه في تفسيره المسمى بـ «جامع التنزيل والتأويل».

### القسم الأول: حياة الشيخ حسام الدين علي البدليسي:

**الأول: اسمه ونشأته:** هو أبو إدريس مولانا حسام الدين علي (بن عبد الله)؟ البدليسي الرومي الحنفي المعروف بحسام الدين البدليسي المفسر الصوفي المشهور الملقب بـ «ذي الجناحين»<sup>١</sup>. وذكر إسماعيل باشا البغدادي (ت: ١٩٢٠م) وعمر رضا كحالة أن اسم أبيه كان عبد الله،<sup>٢</sup>

١ ينظر: بورسلي، محمد طاهر، عثمانلي مؤلفري، مطبعة عامرة إستانبول، ١٣٣٣هـ، ص ٥٨؛ وإسماعيل باشا الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، إيضاح المكنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج ١، ص ٣٥٢.

٢ إسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجلييلة في مطبعتها البهية استانبول، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥١، ج ١، ص ٧٣٨؛ كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٧، ص ١٣١.

وأما كاتب شلبي (ت: ١٦٥٧ م) فيذكر بأن اسم أبيه كان «حسيناً»<sup>٣</sup> وشككت الباحثة أسماء جتين / Esmâ Çetin في أن اسم أبيه كان "عبد الله" وقالت: بحثت في كتابيه: «شرح خطبة البيان» و«الكنز الحفي في بيان مقامات الصوفي» المسجلين باسم «حسام الدين علي بن عبد الله البديسي»، ولم أجد أي أمانة دالة على أن اسم أبيه كان عبد الله فيهما. إلى أن قالت: وكان عالماً كردياً وعارفاً.<sup>٤</sup> فاسم أبيه بقي مختلفاً فيه.

أما ولادته فلم تذكر كتب السير والتراجم تاريخ ولادته، وبالنظر إلى نسبه إلى بديس يمكن أن يقال: بأنه ولد في ولاية بديس أو في جوارها.<sup>٥</sup> ومن خلال كلامه في مقدمة تفسيره عن موت السلطان (يعقوب بك)<sup>٦</sup> (ت: ١٤٩٠/٨٩٦) نستطيع أن نحدد تاريخ ولادته بالتخمين، حيث يقول في مقدمته: «إذ جاوز سني العشر الثامن إلى التاسع»، فيمكن القول بأن المؤلف ولد في حدود سنة (٨٠٥-٨١٠هـ) تقريباً، أي بداية القرن الخامس عشر الميلادي. وتذكر المصادر المختلفة بأنه عالم كردي وعارف، وذكر ابنه إدريس نفسه (ت: ١٥٢٠/٩٢٦) بأنه زار عشائر الأكراد وقبائلهم، وله علاقة عرقية بهم، وأدى دوراً مهماً في التحاق أمراء الكرد بالدولة العثمانية.<sup>٧</sup> ومن هذا يمكن أن نستخلص أنه كان كردياً.<sup>٨</sup>

لا توجد لدينا معلومات كافية تدلنا أين تلقى حسام الدين التعليم والتربية؟ وهل تولى الوظائف الرسمية أم لا؟ ومن المؤكد أنه عاش في القرن الخامس عشر الميلادي في عهد الدولة البائدة (الآق قوينلية). والمعلومات المتوفرة حول حياة المفسر في المصادر محدودة جداً، وهذه المعلومات إنما تتوفر في الكتب التي تذكر سيرة ابنه الوحيد إدريس الذي كان عالماً ومؤرخاً رسمياً للدولة العلية العثمانية.<sup>٩</sup> وكما يفهم من خلال سيرته فإن له يداً علياً في الطب والفلسفة والطبيعة والتفسير

3 حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلي القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة الثنى، بغداد، ١٩٤١م ج ٢، ص ١٥١٤.

4 Esmâ Çetin, "Nazarî Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsameddin Ali el-Bitlisî," s. 164.

5 Çetin, "Nazarî Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim", s. 164.

6 يعقوب بك بن حسن بك بن علي بك بن قريلوك عثمان، أبو المظفر، صاحب الشرق، و سلطان العراقيين، توفي سنة: (٨٩٦ هـ). ينظر ترجمته: السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ج ١٠، ص ٢٨٣، والأشتياني، عباس اقبال الأشتياني، تاريخ إيران بعد الإسلام: نقله عن الفارسية: محمد علاء الدين منصور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٦٣٦-٦٣٧.

7 Hicabi Kırılgaç, *İdris-i Bitlisî Selim Şah-nâme*, s. 237.

8 Esmâ Çetin, "Nazarî Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim", s. 164-165.

9 Mehmet Bayraktar, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî* s 13.

والتصوف والأخلاق. وجدير بالذكر أن المؤلف عاش في زمن السلطان أوزون حسن مؤسس الدولة الآق قويونلية عندما كان مقرّر حكمه في ديار بكر، وبعد ما ذهب السلطان إلى (تبريز) سنة (٨٧٣ هـ) انتقل المصنف معه مترجماً له، وبقي هناك إلى أن مات ابنه السلطان (يعقوب بك) <sup>١٠</sup>. ويتضح من المعلومات التي ذكرها الأستاذ أورخان باشاران حول تاريخ ولادة ابنه إدريس التي صرّحت بأنه ولد في ناحية سولقان التابعة لبلدة (ري) في ٢١ من شهر صفر سنة ٨٦١ من الهجرة / ١٨ يناير سنة ١٤٥٧ بأن حسام الدين غادر مدينة ديار بكر قبل التاريخ المشار إليه <sup>١١</sup> وأنه كان بها وقتئذ، ولعله كان موظفاً لدولة أقبونولي.

ومن ناحية أخرى فإن تاريخ ولادة إدريس (١٤٥٨/٨٦١) يتفق مع تاريخ وفاة الشيخ محمد نوربخش في ناحية سولقان، وكان محمد النوربخشي شيخ حسام الدين في الطريقة، وكان قد انتقل إليها عام ١٤٤٧/٨٥٠، وسكن الشيخ محمد نوربخش في الناحية المذكورة ما بين ١٤٥٧ - ١٤٦٤م إلى أن توفي عام ١٤٦٤/٨٦٩، ويحتمل أن حسام الدين كان قد حضر مجلس شيخه، وترى عنده في تلك الفترة <sup>١٢</sup>.

وقد أشار المصنف إلى الوضع السياسي بعد موت السلطان (يعقوب بك) بقوله: «حتى اقترب الوعد الحق في إنجازه [أي: إتمام التأليف]، وحن أوان تشهيره بين الطالبين وإيرازه، فإذا وقعت الواقعة، وحدثت الداهية الناهية، أعني: موت ذلك السلطان العادل [يعقوب بك]، وتكاثرت بذلك مشارب المآدب، وتفرقت المساكن في المشارق والمغرب، وتطرق الخلل إلى بنيان الأمن والأمان، وانتكست معالم الإيمان في البلدان، وتهاوت نجوم الفتن في الأقاليم الإيرانية، وتساقطت رجوم المحن في الممالك البايندرخانية» <sup>١٣</sup>.

وقد أشار المصنف في مقدمة تفسيره إلى أنه كان لا يملّ من التفكير في آيات القرآن، والتمعن في حكمها حيث قال: «إني كنت من أوان الصبي إلى زمن الكهولة مواظباً على تلاوة القرآن، راغباً في استكشاف أسرار حقائق مباني الفرقان، طالباً لاستغراق أنوار دقائق معاني آياته، والاستشراق على إدراك رموز عباراته وكنوز إشارته» <sup>١٤</sup> ولما كثرت الفتن ووقع التنافر والتقاتل بين المسلمين، عزم

١٠ حمدي عبد المجيد السلفي، وتحسين إبراهيم الدوسكي، عقد الجمال في تراجم العلماء والأدباء الكرد، مكتبة الأوصال والتراث، الشارقة، ٢٠٠٨/١٤٢٩، ج ٢، ص ٥١١.

11 Orhan Başaran, *İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihişt'inin Hatimesi*, s.14.

12 Esmâ Çetin, "Nazarî Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim", s. 167

١٣ البدليسي، حسام الدين علي بن عبدالله، جامع التنزيل والتأويل، (نسخة السليمانية، شهيد على باشا، ١٠٩، ج ١)، رقم اللوحة: ١.

١٤ ينظر: البدليسي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ١.

على الرحلة نحو خير البلاد على الأرض من أجل إتمام تفسيره، كما أشار إلى ذلك: «فشدتُ الرحلة عازماً على الخروج نحو خير البلاد، ﴿لِلَّذِي بِيَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>١٥</sup>، وحزمتُ على الحجرة إلى باب بيت الله الحرام، والوقوف على مواقف عرفات ومنى، ونويتُ إتمام ذلك الجامع بتلك الأمكنة الشريفة، والتكميل في الأماكن القدسية المنيفة»<sup>١٦</sup>. وعلى الرغم من هذا العزم من المؤلف إلا أنه لم يتيسر له لكبر سنه كما أشارت إلى ذلك الباحثة أسماء جتين<sup>١٧</sup>.

**الثاني: شيوخه:** قرأ حسام الدين البديسي العلوم على بعض علماء عصره، وأعلام أيامه، ولكن لم تُشر المصادر والمراجع إلى معظمهم، ومن قرأ عليهم:

١- مولانا جامي، كان البديسي -رحمه الله تعالى- يحضر مجالسه عندما كان في تبريز، فيستفيد منه، توفي سنة (٨٩٨هـ)<sup>١٨</sup>.

٢- السيد محمد نور بخش، وهو السيد محمد بن محمد بن عبد الله الموسوي، كان شيخه في الطريقة وجعله خليفة فيها.<sup>١٩</sup>

٣- السيد تاج الدين الحسيني. قال المصنف -رحمه الله تعالى- في تفسيره: "بلغي مرشدي وشيخي وسيدي سيد تاج الدين الحسيني...".<sup>٢٠</sup>

٤- الشيخ جنيد بن الشيخ إبراهيم من سلالة صفي الدين الأردبيلي.

٥- وقد أخذ التصوف عن الشيخ شهاب الدين الكوراني، كما أنه أخذ علم الهندسة والرياضيات والفلك عن قاسم النوربخشي ابن شيخه محمد نوربخش.<sup>٢١</sup>

ولم نعثر على أسماء تلاميذه في المصادر والمراجع إلا أن ابنه إدريس قد أخذ عنه العلوم المتداولة

١٥ آل عمران ٩٧/٣.

١٦ ينظر: البديسي، جامع التنزيل والتأويل، (نسخة السلیمانية) ج ١، رقم اللوحة: ٢.

17 Esmâ Çetin, "Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin Cami'ü't-Tenzil ve't-Te'vîl Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve İnceleme", s. 69.

١٨ ينظر: الزركلي، الأعلام والزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢، ج ٢، ص ١٠٦، حمدي السلفي وتحسين الدوسكي، عقد الجمان، ج ٢، ص ٥١١.

19 بورسهي، عثمانلي مؤلفلري، ج ١، ٥٨؛

M. Selim Ayday, *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsameddin Ali el-Bitlisî ve Cami'ü't-Tenzil ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri*, s. 69

٢٠ البديسي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة: ٦٢.

21 Ayday, «Hüsameddin Ali el-Bitlisî'in Hakikat-ı Muhammediyye ve Hakikat-ı Murtazaviyye ile İlişkilendirdiği Ayetler», s. 79.

في أيامه وكان تلميذاً له، وابنه هذا هو الشيخ إدريس بن حسام الدين علي البدليسي كان علماً بارزاً وكان له باع في أنواع من العلوم.<sup>٢٢</sup>

الثالث: آثاره: وللمؤلف آثارٌ باللغة العربية والفارسية، وهذه المكنة منه تدلّ على غزارة علمه ودقّة فكره وتعمّقه في العلوم خصوصاً في التفسير والتصوف والفلسفة، وفيما يلي بعض مؤلفاته:

١- جامع التنزيل والتأويل في تفسير القرآن، وقد استكتبه الوزير عبد الرؤف باشا الرومي عند ولايته ل (ارضروم)<sup>٢٣</sup>.

٢- شرح (گولشني راز) وهو منظوم فارسي فيه: أسئلة وأجوبة على (اصطلاح التصوف) للشيخ نجم الدين محمود التبريزي الجبُسْتَرِي (ت: ١٣٢٠/٧٢٠) وهو في بيان فكرة وحدة الوجود.

٣- شرح اصطلاحات الصوفية<sup>٢٥</sup> للقاشاني (ت: ١٣٣٥/٧٣٦)<sup>٢٦</sup>.

٤- رساله در تنزلات: وهي رسالة صغيرة بالفارسية في بيان حقيقة الإنسان وماهيته.

٥- كتاب النصوص (الكنز الخفي في بيان مقامات الصوفي): حقّقه الباحث التركي مصطفى حقماقلي أغلو وقدمها لجامعة إرجيس في مدينة قيصري سنة (١٩٩٨).<sup>٢٧</sup>

٦. شرح خطبة البيان: هذا شرح ل«خطبة البيان» التي نسبت إلى علي -رضي الله عنه- وهي

٢٢ ينظر ترجمته في: طاشكيري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥/١٩٧٥، ص ١٩٠، والغزي، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨/١٩٩٨، ج ١/ص ١٦١، وعمر كحالة، معجم المؤلفين، ج ٢/ص ٢١٧؛ Orhan Başaran, *İdris-i Bitlisî'nin Hest Bihışt'inin Hatimesi*, s.15.

٢٣ ينظر: عمر كحالة، معجم المؤلفين: ج ٧/ص ١٣١؛ وبورسلي، عثمانلي مؤلفري: ص ٥٨؛ وإسماعيل باشا البابائي، إيضاح المكنون: ج ٣/ص ٣٥٢؛ وهدية العارفين: ج ١/ص ٧٣٨.

٢٤ ينظر: كاتب جلبي، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٥٠٥، وبورسلي، عثمانلي مؤلفري: ص ٥٨.

٢٥ ينظر: إسماعيل باشا البابائي، هدية العارفين: ج ١/ص ٧٣٨، وعمر كحالة، معجم المؤلفين: ج ٧/ص ١٣١، وهو مخطوط موجود في (مكتبة مراديه) في مغنيسيا. ينظر: بورسلي، عثمانلي مؤلفري: ص ٥٨.

٢٦ عبد الرزاق بن أحمد ابن أبي الغنائم محمد القاشاني، كان صوفياً ومفسراً. توفي سنة: (٧٣٠هـ). له تصانيف منها: اصطلاحات الصوفية، ولطائف الإعلام في إشارات أهل الأفهام. ينظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام: ج ٣/ص ٣٥٠؛ وعمر كحالة، معجم المؤلفين: ج ٥، ص ٢١٥.

٢٧ كاتب جلبي، كشف الظنون ج، ١، ص ١٥١٤.

Esma Çetin, "Hüsamettin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserleri", s.177.

متوفرة في مكتبة السليمانية ومسجلة في قسم Ayasofya، تحت رقم: ١٧٧٧M، ٩٨ ورقة.<sup>٢٨</sup>  
٧. أطوار سبعة: كتاب باللغة الفارسية، يشرح فيه المؤلف مقامات القلب السبعة والذكر الخفي وأنواعه وحفظ القلب عن الوسواس والرياضة ومجاهدة النفس.<sup>٢٩</sup>

**الرابع: مذهبه:** ذكر إسماعيل باشا البغدادي أن حسام الدين البديلي كان حنفي المذهب.<sup>٣٠</sup> وأما الباحث محمد سليم أيادي يعتقد أنه كان شافعيًا.<sup>٣١</sup> ونستنتج من خلال عباراته ما يدل على أنه كان شافعيًا في العمل؛ لأنه لما نقل من عبارات البيضاوي مثل «احتج أصحابنا» أو «عندنا» نقلها بدون أن يبدل شيئاً من كلامه. فمثلاً لما ذكر في سياق قوله تعالى: {...فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ} <sup>٣٢</sup> من أحكام الحج يقول: «{ذَلِكَ} أي: الحكم المذكور وهو وجوب الهدي أو الصيام عندنا والتمتع عند أبي حنيفة، إذ لا تتمتع ولا قرآن لحاضري المسجد الحرام عنده...»<sup>٣٣</sup> كما أنه يرحح مذهب الإمام الشافعي في التراب الذي يجوز به التيمم في تفسير قوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ} <sup>٣٤</sup> وكذلك يعدّ فرائض الوضوء الستة في تفسير الآية السادية من المائدة على الترتيب المألوف في مذهب الشافعية.<sup>٣٥</sup> هذه العبارات كلها تدل على أنه كان شافعيًا والله تعالى أعلم.

**الخامس: وفاته:** ذهب حاجي خليفة في: كشف الظنون: ج ٢/ص ١٥١٤، وعمر رضا كحالة في: معجم المؤلفين: ج ٧/ص ١٣١ إلى أن الشيخ العلامة حسام الدين البديلي -رحمه

28 Esmâ Çetin, Hüsamettin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserleri, s. 152-172.

29 ومسجلة تحت Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyüddin Efendi، والأخرى في: a - ١٨٢ برقم: ٣/١٧٩٥ ما بين ١٣٧ و ١٧٧٧ Ak164-5 مسجلة برقم: ٠٧.

Esmâ Çetin, "Nazârî Sufî Tefsîr Alanında Bilinmeyen Bir Âlim", ص ١٧٧; Orhan Başaran, *Heşt Bihîşt'in Hatimesi*, s. 13.

٣٠ وإسماعيل باشا الباباني، هدية العارفين، ج ١، ص ٧٣٨.

31 Ayday, *İşâri Tefsîr Geleneği Açısından Hüsameddin Ali el-Bitlisî ve Cami'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsîri*, s. 71.

٣٢ البقرة، ١٩٦/٢.

٣٣ البديلي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ١٠٨.

٣٤ النساء، ٤/٤٣؛ البديلي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ٢٢٦.

٣٥ البديلي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ٢٧٩.

الله تعالى - توفي في سنة (٩٠٠هـ) ٢٦ تسعمائة للهجرة.

وقد ذهب بعض الباحثين الجدد - مستندين على دفتر كتب في التعازي في عهد السلطان بيازيد الثاني وهذا الدفتر كتب فيه أسماء الشعراء والمنشدين، ومن بينهم كتبت تعزية لابنه إدريس البدليسي - في وفاة أبيه الذي توفي في ١٣ من شعبان سنة (٩٠٩/ في ٣١ من كانون الثاني سنة ١٥٠٤) في ديار العجم؛ وهذا الديار يمكن أن تكون مدينة بدليس، وذلك لأنه يوجد قبر عند تربة الشيخ (أبو) طاهر الكردي/ الكركي في المقبرة التي تقع في شرق مسجد القرشي في بدليس، واشتهر لدى الناس من قدم الزمان بأن هذا القبر للبدليسي. ٢٧ وقيل: كانت وفاته في تبريز<sup>٣٨</sup>.

**السادس: التعريف بمخطوطة «جامع التنزيل»:** ما زال قسم كبير من هذا التفسير مخطوطاً وعندني ثلاث نسخ منه. النسخة الأولى: نسخة (السليمانية، شهيد علي باشا) وهي كاملة تحت رقم: ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٠ في أربع مجلدات، نوع الخط رقعة. والنسخة الثانية: ناقصة وهي موجودة في مكتبة (الشيخ علاء الدين الأوحيني) الخاصة في ناحية (أوخين) التابعة لقضاء (موتكى) التابعة لولاية (بدليس) بشرق تركيا؛ وهي إلى الآية أربعين من سورة الأنفال. قال الناسخ في لوحة (٢٥٣) في الجانب الأيمن: «تمت كتابة كتاب جامع التنزيل والتأويل بيد أضعف عباد الله الولي عبد اللطيف بن نبي بن علي في سنة (٩٠٦ هـ)». وقد ظن الأستاذ نور الدين تورغاي أن هذه النسخة حاشية على تفسير البيضاوي، وهذا خطأ واضح<sup>٣٩</sup>. وأما النسخة الثالثة: نسخة (توب كابي سراي) الموجودة في إسطنبول تحت رقم: ٨٨ TSMK. A، وهي ناقصة أيضاً يوجد منها المجلد الأول فقط، وعدد لوحاته: (٤٢٧)، ونوع الخط: رقعة. وأشار الناسخ إلى تاريخ الاستنساخ في نهاية النسخة بقوله: «تم المجلد الأول يوم السبت خامس عشر جمادى الأول من كتاب جامع التفسير والتأويل سنة تسع وتسعين وثمانمائة». ونسخة أخرى في مكتبة متحف الآثار التركي الإسلامي مسجلة تحت رقم: ١٨٩٣،<sup>٤٠</sup>

٣٦ عمر كحالة، معجم المؤلفين: ج ٧، ص ١٣١، وبورسلي، عثمانلي مؤلفري: ص ٥٨، وإسماعيل باشا الباباني، إيضاح المكنون، ج ٣، ص ٣٥٢، وإسماعيل باشا الباباني، هدية العارفين، ج ١، ص ٧٣٨.

37 Nurettin Turgay, "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali el-Bitlisi ve Tefsirciliği," Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü Ve Tefsir Çalışmaları II, s.146; Ayday, İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsamüddin Ali el-Bitlisi Ve Cami'ü't-Tenzil ve'te'vil İsimli Tefsiri, s. 70; نفس المؤلف: "Hakikat-ı Muhammediyye ve Hakikat-ı Murtazaeviyye," s. 80; Esmâ, Çetin, "Hüsamüddin Bitlisi'nin Camiüt-Tenzil ve'te'vil İsimli Eserinden Al-i İmran Suresinin Tahkik ve Tahlili," (رسالة دكتوراه، جامعة ساكاريا 2016).

٣٨ حمدي السلفي، وإبراهيم الدوسكي، عقد الجمان: ج ٢/ص ٥١١، الصويركي، محمد علي الصويركي، معجم أعلام الكرد في التاريخ الإسلامي وعصر الحديث، مؤسسة حمدي، السليمانية، ٢٠٠٦م، ص ٢٠٢.

39 Nurettin Turgay, "Hüsamüddin Ali el-Bitlisi ve Tefsirciliği," s.146.

40 Orhan Başaran, İdris-i Bitlisi'nin Heşt Behişt hatimesi," s. XII

**الثامن: بعض الدراسات حول المفسر وتفسيره:** توجد دراسات على حياة المفسر وآثاره ومنهجه في تفسيره كمقالات ورسائل، وهنا نشير إلى بعضها:

- حققت الباحثة التركية أسماء جتين/ Esma Çetin سورة "آل عمران" من تفسيره كرسالة دكتوراه وقدمتها لجامعة سكاريا سنة (٢٠١٦م).

- وكتبت الباحثة المشار إليها أيضاً ثلاث مقالات قيّمة على حياته وآثاره ومنهجه في التفسير الإشاري إحداها باسم:

"Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Eserleri".<sup>٤١</sup> الأخرى: باسم: "Nazarî-Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsameddin Ali Bitlisî (h. 909/ m. 1504)."<sup>٤٢</sup> والثالثة تحت عنوان "Esmâ el-Bitlisî'nin Camî'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve İnceleme.

رسالة دكتوراه إلى جامعة Mehmet Selim Ayday/ وقدم الباحث محمد سليم أيدي - إسطنبول عام: (٢٠١٦م) باسم:

İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsâmuddîn Ali el-Bitlisî ve Câmî'ü't-Tenzîl ve't-Te'vîl İsimli Tefsiri. وبُحث فيها منهجه من ناحية التفسير الإشاري في تفسيره. المسمى بـ "جامع التنزيل والتأويل". كما أنّ بعض الباحثين أمثال: هوشنك خليل عزيز، وزياد ذو النون، وياسين خضر أحمد، وعواره عبد الحميد وفاخر محمد معروف، ونوري سعيد الدوسكي وكاروان حيدر معروف ومحمود بكور حقّقوا سوراً من تفسيره وقدموها كرسائل الماجستير إلى معهد العلوم الاجتماعية بجامعة بينگول سنة (٢٠١٧م) في قسم التفسير.

### القسم الثاني: في منهج المؤلف:

في هذا القسم من الدراسة نعرض منهج المؤلف والمصادر التي اعتمد عليها في تفسيره.

**الأول: مصادر المؤلف في التفسير:** اعتمد المصنف على مجموعة من التفاسير العريقة للعلماء الجهابذة الذين سبقوه في التفسير والتأويل، وأشار إلى ذلك في مقدمته بقوله: «واعتمدتُ على التفاسير المنسوبة إلى الأئمة المشهورين»، ثم قال: «وكان التعويل التام في تحقيق المقام وتلفيق المرام على التفسير المنسوب إلى الإمام الهمام القاضي ناصر الدين عمر البيضاوي (ت: ٦٨٥/١٢٨٦) وغيره من التفاسير. وأشار (رحمه الله تعالى) أيضاً إلى عدد من التفاسير المشهورة في مقدمته.<sup>٤٣</sup>

عام: 2015، العدد: 3، المجلد: 15، "Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi"، مجلّة: نشرتها 41

Ankara، 11/5، winter، 2016، Turkish Studies، 11/5 winter، 2016، أنشُرَتْ في مجلّة 42

٤٣ ينظر: البديسي، جامع التنزيل والتأويل، ج ١، رقم اللوحة : ٢.



- ونذكر هنا التفاسير التي أشار إليها في مقدمته وبعض المصادر الأخرى التي لم يذكرها.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، (ت: ١٠٣٥/٤٢٧). واعتمد عليه في المقامات والأقوال التي يستشهد بها في نهاية السور غالباً.
- «معالم التنزيل في تفسير القرآن» لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ١١٢٢/٥١٦). واعتمد عليه من ناحية نقل القصص وأساليب الروايات.
- تفسير "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" لأبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (١١٤٤/٥٣٨)؛ اعتمد عليه كثيراً من ناحية نقل النصوص والآراء «المعتمدة عند أهل السنة والجماعة» على حسب تعبيره
- «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ١٢٨٦/٦٨٥).
- "تفسير الهندي" لأحمد شهاب الدين بن عمر شمس الدين الزاوي الدولة آبادي الهندي. فلما بلغ البدليسي إلى سورة العنكبوت، صادف تفسير الهندي،<sup>٤٥</sup> وأعجب بما فيه من: لطائف أنوار التفسير ومعارف أسرار التأويل والتحرير ما يعجز عن إدراكه أكثر الطلاب من أولي الأبواب، فأراد أن يُلحق بعضاً من فوائده بتفسيره، ولما كان في غاية الإيجاز عمد إلى أن يشرح بعضه.<sup>٤٦</sup>
- «عرائس البيان في حقائق القرآن» لصدر الدين رُوْزْبهان بن أبي نصر أبي محمد البقلي، المتوفى سنة: (١٢٠٩/٦٠٦). واعتمد عليه في الإشارات واللطائف الصوفية وغير ذلك.
- وقد استفاد البدليسي من المصادر الأخرى التي لم يذكرها في مقدمته، ومن أهمها:
- «التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب» لأبي عبد الله (أبي الفضل) فخر الدين محمد بن عمر
- 
- ٤٤ ينظر ترجمته: الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله، معجم الأدياء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤، ج٦، ٢٦٨٧-٢٦٨٩؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٢٠/١٥١؛ الزركلي، الأعلام، ج٧/ص١٧٨.
- ٤٥ هو أحمد شهاب الدين بن عمر شمس الدين الزاوي الدولة آبادي الهندي: قاض، مفسر، نحوي من فقهاء الحنفية. ينظر ترجمته: عادل نويهض، معجم المفسرين، قدم له: الشَّيْخ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٩، ج١، ص٥٤؛ والزركلي، الأعلام، ج١/ص١٨٧؛ والقنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، أجدد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٣/٢٠٠٢، ص٦٩٥.
- ٤٦ ينظر: البدليسي، جامع التنزيل والتأويل ج ١، رقم اللوحة: ٢.

بن الحسين التميمي الرازي الشافعي (ت: ٦٠٦/١٢١٠).

- و«رسائل إخوان الصفا وخلق الوفاء». هذه الرسائل ألفت من قبل بعض الكتّاب الذين عاشوا في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. كانت جمعيتهم سرّية، وطبيعة الجماعات السريّة التكتّم على أسماء كتابهم، وكلّ ما وصلنا عنهم من خلال رسائلهم أهم أشخاص من الفلاسفة.<sup>٤٧</sup> يكاد يتفق جميع دارسي إخوان الصفا على تأويلاتهم الباطنية في تفسير الآيات وتأكيدهم على إجلال أهل البيت بالطريقة الشيعية وكأنهم منهم. ونرى أن البدليسي تأثر بهم خاصة في تفسير معاني الحروف والأعداد وما وراء الطبيعة وعلم الفلك والرياضيات؛ لأنّ تفسيره الموسوعي يُحاكي رسائلهم بما احتوى من الأدوار والأكوار ومدح أئمة أهل البيت خاصة منهم علي رضي الله عنهم بمصطلحات الشيعة. ولا ننسى أن الرسالة الخامسة من الرسائل النفسانية العقلية لهم هي: «رسالة في الأكوار والطباع والأدوار»<sup>٤٨</sup>

هذه بعض المصادر التي استفاد منها المصنف في تفسيره. ولكن المفسر لا يذكرها إلا نادراً. ولنذكر أمثلة على بعض مصادره:

١. ينقل عن عرائس البيان لروزيهان البقلي عند قول الله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾<sup>٤٩</sup> فيقول: «قال في العرائس: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ العدم ﴿فَأَحْيَاكُمْ﴾ بأنوار القدم وأيضاً ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ في غطاء الغفلة، ﴿فَأَحْيَاكُمْ﴾ بنور المعرفة وزوال الغفلة وفضال الفتن.»<sup>٥٠</sup>
٢. وفي سياق قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ﴾<sup>٥١</sup> يذكر جواب ما تساءل به الزمخشري حيث قال: «فإن قلت ما الأمر؟ قلت وفي الكشف: «طلب الفعل ممن هو دونك وبعثه عليه، وبه سمي الأمر الذي هو أحد الأمور؛ لأنّ الداعي الذي يدعو إليه من يتولاه شبه بأمر يأمره به، فقيل له: أمرٌ تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه مأمور به، كما قيل له شأن، والشأن: الطلب والقصد، يقال: شأنت شأنه، أي قصدت قصده...»<sup>٥٢</sup>

٤٧ فؤاد معصوم، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، دار المدى، دمشق، ١٩٩٨، ص ٤٥.

48 Ayday, *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsameddin Ali el-Bitlisî ve Cami' u't-Tenzil ve't-Te'vil İsimli Tefsiri*, s. 125.

٤٩ البقرة، ٢/٢٨.

٥٠ البقلي، أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر، عرائس البيان في حقائق القرآن، تح: أحمد فريد الزمخشري دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨، ج ١، ص ٣٩.

٥١ البقرة، ٢/٢٨.

٥٢ ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشف، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٣/٢٠١٢، ص ٦١؛ البدليسي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ٤٥.

٣. يقول عند تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾<sup>٥٣</sup> «فالمحتسبون في هذا الزمان قد بالغوا في الاحتساب والتجسس إلى حدٍّ قد خرج من حدِّ الشرع ودخل في المنكر الذي هو أنكر المنكرات، ولو اعتقدوا أن هذا حقٌّ ليس يبعد أن يدخل تحت الكفر. هذا هو ما ذكر عليّ الثاني السيد علي الهمداني قدس سرّه في كتابه: (ذخيرة الملوك) في باب الاحتساب»<sup>٥٤</sup>. وبالجملة ينكشف لدينا أنه يضيف كلامه على كلامهم، ويزيد عليهم، وينقل مختصر ما يقتبسه من التفاسير في التعليق والتوضيح والإضافة والإفادة.

**الثاني: منهجه في التفسير:** من خلال مطالعة مقدمة تفسير البدليسي بان لنا أنه كان ملازماً لتلاوة القرآن وتدبر آياته، وهذا ما دفعه إلى صرف جهده لاستخراج الأسرار الموجودة في بواطن الآيات واستكشاف خباياها، وبدا لنا أنّ له منهجاً خاصاً في التفسير، وأنه انتهج منهج التفسير بالرواية والدراية معاً، وذلك مفهوم من تسمية التفسير بـ «جامع التنزيل والتأويل»<sup>٥٥</sup> إلا أنّ المؤلف ركّز بشكل عامّ على التفسير الإشاري الصوفي الفلسفي. وأشار في مقدمة تفسيره أنّ التأويلات والرموز والإشارات الموجودة في تفسيره من خاصة عمله وصفوة فكره أخذها من الواحد الأحد والفرد الصمد»<sup>٥٥</sup>.

يبدأ البدليسي كقاعدة بذكر اسم السورة، وعدد آياتها، وكلماتها، وحروفها، - غالباً -، ولم تخل سورة في تفسيره إلا وذكر حالها من المكّي والمدني، ويكتفي بقوله: مكية أو مدنية دون الخوض في التفاصيل في بيان أقوال العلماء للسورة. حيث عدّ حروف سورة البقرة وآياتها وذكر زمن نزولها فقال: سورة البقرة وهي خمسة وعشرون ألف حرف، وستة آلاف ومائة وإحدى وعشرون كلمة، ومائتان وست وثمانون آية. عن عكرمة عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: إن أول سورة نزلت في المدينة سورة البقرة<sup>٥٦</sup>. ويلتزم بتسمية كل سورة بما يلائم تلك السورة، كما قال في مقدمته: «والتزمت أن أنزل التسمية في أول كل سورة على معنى يلائم تلك السورة؛ لأن التكرير في اللفظ والمعنى عبث، والعبث لا يليق بكلام الله تعالى»<sup>٥٧</sup>، فيفسر التسمية بما يلائم السورة.

**الأول: منهجه في التفسير بالمأثور:** التفسير المأثور: هو ما جاء في القرآن الكريم من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة والتابعين،

٥٣ الحجرات، ٤٩/١٢.

٥٤ البدليسي، جامع التنزيل، ج ٤، رقم اللوحة: ١١٧.

٥٥ ينظر: البدليسي، جامع التنزيل ج ١، رقم اللوحة: ٢.

٥٦ الثعلبي، الكشف والبيان: ج ١، ص ١٣٥.

٥٧ البدليسي، جامع التنزيل، ج ١: رقم اللوحة: ١.

رضي الله عنهم من بيان وتوضيح لمراد الله تعالى.<sup>٥٨</sup> وقد سلك البديلي في تفسيره مسلك التفسير الإشاري، وهذا النوع من التفسير يعد من «التفسير بالرأي» ومع ذلك لا يهمل «التفسير بالمأثور»، فيجمع بين كلا المنهجين. وهنا نورد بعض الأمثلة على ذلك.

أولاً: استشهاده بالآيات والأحاديث والآثار: كما نعلم أن آيات القرآن يفسر بعضها بعضاً، فما أجمل في مكان فسر وبين في مكان آخر، وما أوجز في موضع قد بسط في مكان آخر، و الأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن الكريم.

ولا شك أن للتفسير المأثور أهمية كبيرة في فهم مراد الآيات، إذ يعرض لنا فهم الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين للآيات<sup>٥٩</sup> والبديلي كغيره من المفسرين يستشهد بالآيات والأحاديث النبوية وآراء الصحابة والتابعين، وينقل آراء العلماء السالكين، فيفسر الآيات تفسيراً ظاهرياً تحت عنوان: «تفسير ع»، ويقصد به تفسير العلماء للآيات تفسيراً ظاهرياً، ثم إنه يفسرها تفسيراً دقيقاً إشارياً، ويبحث عن الأسرار الموجودة في بواطن الآيات بعنوان مستقل تحت عنوان: «إشارة وتأويل» في الغالب، ثم يبدأ تفسير الآيات بالتفسير الإشاري الصوفي.

#### ١. استشهاده بالآيات، ولذلك أمثلة كثيرة، ونكتفي بمثال واحد:

كما هو معلوم لدى المختصين أن الله تعالى أوجز قصة آدم وزوجته وإبليس وإهباطهم من الجنة في سورة البقرة، وذكر جانباً منها، والبديلي يفسر قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ من سورة البقرة بآيات من سورة طه والأعراف فقال: من «زَلَّ» بمعنى أزال،... فإزالته وإغوائه لهما هو قوله: ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾<sup>٦٠</sup> ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾<sup>٦١</sup> فأبى آدم أن يقبل منه ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾<sup>٦٢</sup> ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ وما ظننا أن أحداً يخلف بالله عز وجل كاذباً، فبادرت حواء إلى أكل الشجرة، ثم ناولت آدم حتى أكلها... ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾<sup>٦٣</sup> وقلنا لآدم وحواء وإبليس والحية اهبطوا وانزلوا في الأرض والحال

٥٨ الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦/٢٠٠٥، ج ١، ص ١٣٧.

٥٩ ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٣٧.

٦٠ طه، ١٢٠/٢٠.

٦١ الأعراف، ٢٠/٧.

٦٢ الأعراف، ٢١/٧.

٦٣ الأعراف، ٢٢/٧.

أن بعضهم لبعض عدو...<sup>٦٤</sup>

**٢: استشهاده بالأحاديث:** إن تفسير الآيات بالسنة من أهمّ مناهج التفسير؛ لأن السنة شارحة وموضحة للقرآن،<sup>٦٥</sup> قال الله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)<sup>٦٦</sup> وقد فسّر النبي صلى الله عليه وسلم الآيات بأقواله وأفعاله، - كما نقلت لنا كتب السنة - خاصة في أبواب التفسير.

كما أن البديسي يفسّر الآيات بالآيات فكذلك يفسر بالأحاديث النبوية أيضاً، وهذا المنهج يعدّ من التفسير بالمأثور، وعندما يفسّر البديسي الآيات بالأحاديث لا يذكر سندها، ولا يخرجها، ولا يعزوها إلى من رواها من أئمة الحديث أو إلى كتبهم في الغالب، ولا يشير إلى درجتها، ولا يحكم عليها، بل ينقلها من التفاسير المشار إليها من حفظه، وفي كثير من الأحيان ينقلها بالتصرف والاختصار أو بالمعنى.

يذكر البديسي بعض الأحاديث في فضل السور كغيره من المفسرين أمثال الطبري ت: ٩٢٥/٣١٠) والزنجشري (ت: ٥٣٥/١١٤٤) والبيضاوي (ت: ٦٨٥/١٢٨٦) دون أن يبيّن سندها ومصدرها كما أشرنا آنفاً، ومن ذلك أنه يذكر حديثين في فضيلة سورة البقرة حيث يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن لكل شيء سناماً، وسنام القرآن سورة البقرة، ومن قرأها في بيته نهاراً لم يدخل في بيته شيطان ثلاثة أيام، ومن قرأها فيه ثلاثة ليلة لم يدخلها شيطان ثلاث ليال». <sup>٦٧</sup> وقال أيضاً: «تعلموا البقرة فإن أخذها بركة وتركها حسرة ولن يستطيعها البطلة»<sup>٦٨</sup>

**٣: استشهاده بأقوال الصحابة ومن بعدهم:** يذكر المؤلف أقوال الصحابة رضوان الله عليهم كابن عباس وأبي هريرة عند تفسيره لبعض الآيات خاصة في تفسير سورة الفاتحة، لكنها قليلة نظراً لتفسير الطبري وابن كثير وغيرهم من المفسرين، وأكثر نقله عن ابن عباس رضي الله عنهما،

٦٤ البديسي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ٥٧.

٦٥ ينظر: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (الرسالة)، دار الوفاء - دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٢/٢٠١١، ج ١، ص ٢٩-٣٢.

٦٦ النحل، ٤٤/١٥.

٦٧ الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤/١٩٨٣: ج ٦، ص ١٦٣. قال الهيثمي: "رواه الطبراني وفيه سعد بن خالد الخزاعي المدني وهو ضعيف". ينظر: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العلمي، بيروت، بدون تاريخ، ج ٦، ص ٣١٢.

٦٨ مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار السلام، الرياض، ١٤٢٩/٢٠٠٨، صلاة المسافرين وقصرها، ٢٥٢.

وينقل عن التابعين كالحسن البصري ووهب بن منبه في القصص وخلق الجنّ وخلق آدم عليه السلام ، ونذكر لذلك ثلاثة أمثلة:

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ يذكر حديثاً نبوياً في الغيبة ثم يقول: «عن ابن عباس: الغيبة: إدام كلاب الناس.<sup>٦٩</sup>»

وعندما يناقش البديلي آراء السلف في «المجوس» في سياق الآية ٢٩ من سورة التوبة، هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ يقول: وروي عن علي أنه قال: كان لهم كتاب يدرسونه، فأصبحوا قد أسري على كتابهم، فرفع من بين أظهرهم.<sup>٧٠</sup>

يذكر المفسر من أقوال جعفر الصادق (ت: ٧٦٥/١٤٨) كثيراً، دون أن يبيّن مصادرها، فمثلاً في سياق الآية: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ من سورة الفاتحة: ينقل رأيه فيها ويقول: قال الصادق: أرنا طريق المعرفة والمشاهدة، وأقم قلوبنا، وأدم نفوسنا بخدمتك، وأرنا طريق الهداية للسير فيك حتى يستقيم معك على توحيدك، فالأول دعاء المريدين، والثاني نداء المؤمنين، والثالث صداء العاشقين.<sup>٧١</sup>

**ثانياً: اهتمامه بأسباب النزول:** لقد نزل القرآن الكريم منحماً حسب الحوادث والوقائع وحاجات المسلمين والأسئلة، فبعض الآيات لا تفهم إلا بعد معرفة سبب النزول، ولهذا فإن أسباب النزول لها أهمية بالغة في فهم الآيات،<sup>٧٢</sup> فالبديلي كغيره من المفسرين يشير إلى أسباب نزول الآية ويقف عليها.<sup>٧٣</sup>

ولنذكر مثالين على ذلك: يذكر البديلي سبب نزول آية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾<sup>٧٤</sup> فيقول: روي أنه صلى الله عليه وسلم بعث وليد بن

٦٩ ينظر: البديلي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة: ١١٨؛ الزمخشري، الكشاف، ص، ١٣٠٥.

٧٠ البديلي، جامع التنزيل، (١١٠)، رقم: ١٤٥.

٧١ البديلي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة ١٤؛ يُنظر: السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠١/١٤٢١، ج ١، ص ٣٩.

٧٢ ينظر: أحمد سعد الخطيب، مفتاح التفسير، دار التدمرية، الرياض، ١٤٣١/٢٠١٠، ١، ١٠٦-١٠٧؛ الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن، دار السعادة، إسطنبول، بدون تاريخ، ص ٢٧.

٧٣ ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإلتقان في علوم القرآن، تعليق: مصطفى ديب الغا، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ١٩٩٩/١٤١٦، ج ١، ص ٩٣؛ الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠/١٤٣١، ج ١، ص ٩١-٩٥؛ الخطيب، مفتاح التفسير، ج ١، ص ٥٢٠.

٧٤ الحجرات، ٦/٤٨.

عقبة مصدقاً (جائياً) إلى بني المصطلق، وكان بينه وبينهم إحنة وكدورة: فلما شارف ديارهم ركب أهل هذه الديار لاستقباله، فحسبهم أنهم يقاتلونه، فرجع، وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم قد ارتدوا وامتنعوا عن الزكاة فوردوا مجاورنه وقالوا: نعوذ بالله، فغضب رسول الله فنزلت.<sup>٧٥</sup>

ويقول أيضاً في سبب نزول آية: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا﴾<sup>٧٦</sup>: نزلت في مؤمني بني أسد، قدموا المدينة في سنة جدية، وأظهروا الشهادتين، وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتيناك بالأثقال، لا نقاتلك كما قاتلك بنو فلان، ويريدون الصدقة ويمنون.

**ثالثاً: استشهاده بالإسرائيليات:** الإسرائيليات جمع إسرائيلية نسبة إلى بني إسرائيل، وهو يعقوب عليه السلام، وإنما سُميت إسرائيليّات لمجيء غالبها من ثقافة اليهود وكتبهم وأساطيرهم وأباطيلهم.<sup>٧٧</sup> وهي اصطلاح أطلقه المدققون من علماء الإسلام على القصص والأخبار اليهودية، والنصرانية التي تسرّبت إلى المجتمع الإسلامي بعد دخول جمع من اليهود والنصارى إلى الإسلام أو تظاهروا به بالدخول فيه.<sup>٧٨</sup>

وقد استطرده بعض المفسرين في نقلها مائتين كتبهم بما حول الخلق وقصص الأنبياء والأمم الماضية وبعض أحوال الآخرة مما يوجز فيه القرآن كالتعلي. وقد تابعهم البدليسي في هذا، وأكثر من نقل الإسرائيليات كحاطب ليل بدون تثبت وتنقيد. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّنَا يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾<sup>٧٩</sup> ينقل روايتين إسرائيليّتين ملخصاً من تفسير التعلبي نذكرهما بإيجاز: «قال ابن عباس ووهب وغيرهما: كان في بني إسرائيل رجل صالح وله ابن طفل وكان له عجل فأتى بالعجل إلى غيضة (بستان)، وقال: اللهم اني استودعك هذه العجلة لابني حتى يكبر ومات فلما كبر الابن كان باراً بوالده وكان يصلي ثلث الليل وينام ثلثه ويحدم أمه ثلثاً آخر ويجلس عند رأسها ويحتطب في النهار على ظهره ويبيعه بثلاثة يتصدق ويأكل ثلث الآخر ويعطي الثلث الباقي لأمه، فقالت له أمه: إن أباك ورتك عجلة، فانطلق إليها، وادع إله إبراهيم واسماعيل واسحاق أن يردها عليك وإن من علامتها كذا وكذا، فلما أتى الغيضة فرأها ترعى فصاح وقال ما قالت أمه، فأقبلت حتى قامت بين يديه فقبض بعنقها وقادها قالت له: اركبني قال: ما قالت أمي،

٧٥ البدليسي، جامع التنزيل والتأويل، ج ٤، رقم اللوحة: ١١٦.

٧٦ الحجرات، ١٤/٤٨.

٧٧ ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ١٤٧؛ أبو شهبه، محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٨، ص ١٢-١٤.

٧٨ محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، دار الفتح- التفسير للنشر، أبريل، ١٤٣٦/٢٠١٥، ص، ٢٩١.

٧٩ البقرة، ٦٨/٢.

فجاء بها الفتى الى أمه فقالت له: إنك فقير فانطلق وبع هذه البقرة بثلاثة دنانير ولا تبعها بدون رضائي وكان ثمن البقرة في ذلك اليوم ثلاثة دنانير فانطلق بها الفتى الى السوق، فبعث الله ملكاً ليرى كمال قدرته، فقال له الملك: بكم بقرتك قال: بثلاثة دنانير بشرط رضا أمي فقال له الملك: لك ستة دنانير ولا تستأمر أمك، قال: لا، ولو يعطى بوزنها ذهباً، فأتى أمه واستشارها، قالت له أمه: هذا الرجل ملكٌ قل له: أتبيع هذه البقرة أم لا؟ فقال له الملك: اذهب وقل لها امسكي هذه البقرة؛ فإن موسى بن عمران يشتريها منك ولا تبعها إلا بملء مسكها دنانير قال موسى: إنه أي: الله يقول: إنها بقرة لا فارض ولا بكر أي: لا كبيرة ولا صغيرة.<sup>٨٠</sup>

وكذلك يقول في تفسير قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾: «سبانا معطلا عن الأعمال المذكورة مأخوذاً من يوم السبت الذي فرغ الله فيها عن إيجاد العالم؛ إذ ابتدأه كان يوم الأحد، ويوم الجمعة قد تم فيه خلق آدم وتكوينه بعد العصر»<sup>٨١</sup>. وعلى هذا فإنه يرى أن الله تعالى بدأ بخلق العالم يوم الأحد، وانتهى منه يوم السبت وأتم خلق آدم يوم الجمعة لذلك اتخذوا يوم السبت عيداً ويقفون عن العمل، واتخذت النصراني يوم الأحد عطلة، واتخذ المسلمون يوم الجمعة عيداً ومفرغاً للأعمال ويشغلون بالعبادات تشريفاً لخلقهم على حسب تعبيره. كما أنه يذكر هذا النظر في تفسير "السبت" في الآية: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَتَانِهِمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾<sup>٨٢</sup>.

**الثاني: منهجه في التفسير بالرأي:** إن مناهج المفسرين وتأويلاتهم متعددة، وذلك وفقاً لتعدد الأنظار التي يبني عليها مسار التفسير والتأويل، ويمكن أن نقول أن الصوفية اشتهروا بالتفسير الإشاري، وهو لون من ألوان فهم القرآن الكريم، وتلقى معاني الآيات تلقياً ذوقياً، لا يقل أهمية عن التفاسير السائدة في كل عصر ومصر.<sup>٨٣</sup> والتفسير بالرأي يعد من أقدم مناهج المفسرين، وهو تفسير القرآن بالاجتهاد بعد إلمام المفسر بالعربية ومعرفة معانيها ووجوه دلالاتها مع وقوفه على أسباب النزول وغير ذلك من الأدوات اللازمة للتفسير.<sup>٨٤</sup> وقد أكثر البدليسي من هذا النوع والسبب الأول يعود إلى مصادر تفسيره وسيره على فهمهم؛ لأنها تفاسير بالرأي. والسبب الثاني

٨٠ البدليسي، جامع التنزيل، ج ١، رقم: ٦٧؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ج ١، ص ٢١٥-٢١٦.

٨١ البدليسي، جامع التنزيل، ج ٣، ورق اللوحة: ١٩٨.

٨٢ البدليسي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة: ١٠٩؛

Ayday, Hüsameddin Ali el-Bittisi Ve Cami' u't-Tenzil ve't-Te'vil İsimli Tefsiri, s292..

٨٣ ينظر لنقد التفسير الإشاري إلى: قيس عبد الله محمد، "التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة"،

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/1، ج ١٣، العدد: ٢٥، ص ٩٨-121.

٨٤ ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١ ص ٢٢١.



وهو الأهمّ يعود إلى مشربه الصوفي إذ كان منتسباً إلى فرع النوربخشية من الطريقة الكبروية التي أسسها الشيخ أحمد بن عمر الخوارزمي الشهير بنجم الدين الكبرى (ت ١٢٢١/٦١٨).<sup>٨٥</sup> وقد تأثرت النوربخشية كثيراً بمبادئ فلسفة الإشراق والمشائين، وبنظرية الشيعة الإمامية الإثنا عشرية. ولذلك نجد تفسيره وسائر آثاره تدلّ على ارتباطه بالتقاليد والمشارب المختلفة من علوم الفقه والكلام والتصوف والتاريخ والفلسفة والرياضيات وعلم النجوم. فيناقش البدليسي مراتب الوجود وتطوّر الإنسان الكامل (الأطوار السبعة القلبية)، ومسائل علم المكوّنات وغير ذلك من نظريات المعرفة، ويفسرها وفقاً للمدرسة المشائيّة والإشراقية مستعملاً لغتهما الفلسفية الصعبة المعقّدة. والنتيجة أنّ تفسيره تفسير إشاري صوفي فلسفي.<sup>٨٦</sup> وربما يشرّد عن التفسير الإشاري المقبول، ليدخل إلى دائرة التفسير الإشاري غير المقبول.

والتفسير الإشاري هو: "تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوّف، ويمكن الجمع بينهما وبين الظاهر المراد أيضاً".<sup>٨٧</sup> ومن يقرأ تفسير البدليسي يجد ما فيه من المصطلحات الإشارية الصوفية، ويتنبه إلى أنّه تفسير إشاري فلسفي يصعب فهمه على من لا يعرف مصطلحات القوم. فهو يفسّر الآيات بالتفسير الظاهري ثم ينتقل مباشرة إلى الإشارات الخفية.

**أولاً: آراؤه في التصوف:** لا يمكن أن يستوعب هذا المقال جميع آرائه الصوفية، إلا أنّنا نذكر هنا منها مسألة «وحدة الوجود» فقط. وقد اختلف في معانيها كثيراً؛ والمعنى الذي لا إشكال فيه أن هذه العبارة تعني أن الوجود نوعان: قديم أزلي وهو واجب الوجود وهو الله سبحانه تعالى، قال الله تعالى (ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ<sup>٨٨</sup>) يعني: الثابت الوجود المحقّق. ووجود جائر عرضي ممكن وهو وجود ما عدا الله تعالى من المحدثات الهالكة: قال الله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ<sup>٨٩</sup>) فالوجود واحد؛ لأنّه صفة ذاتية للحقّ سبحانه وتعالى. وممكن وهو العالم المحدث، فصحّ تعدّده باعتبار حقائقه. وقيام الممكن لا يتحقّق إلا بواجب الوجود سبحانه<sup>٩٠</sup>

85 Hamid Algar, "Necmedin-i Kübrâ", s. 498-500.

86 Esmâ Çetin, "Camî't-Tenzîl ve't-Te'vîl Adlı Tefsîr'in Mukaddimesi," s. 63.

٨٧ الزرقاني، مناهل العرفان، ج ٢، ص ٤٣٧؛ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ٣٠٨.

٨٨ الحج، ٦٢/٢٢.

٨٩ القصص، ٨٨/٢٨.

٩٠ ينظر المادة: Ekrem Demirli, "Vahdet- i Vücûd," دائرة المعارف الإسلامية التركية (إيسام)، ج: ٤٢، ص ٤٣١-٤٣٥؛ عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، ١/٤٢٨/٢٠٠٧، ص ٤٤٤.

وقد تابع البديلي القائلين به، وذهب إلى وحدة الوجود وذكره في مواضع عدة، ففي سياق الآية الخامسة والثلاثين من سورة النور، يقول: قال: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) أي: وجود السموات والأرض وظهورهما؛ فإن النور والوجود والظهور ألفاظ مترادفة مفهومها المطابقي الحقيقي ولازمها الذاتي وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره واحد، وهذا يوافق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَوَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>٩١</sup> أي: ذاته ووجوده، وكذا قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>٩٢</sup> هذا حكم صريح وعلم صحيح بأن لله تعالى وجود السموات والأرض وما فيها من الموجودات والكائنات فليس للأشياء وجود سوى الله.<sup>٩٣</sup> على الحقيقة؛ إذاً فالكائنات تقوم بقيوميته سبحانه وتعالى.

حتى أن المفسر أول آيات الأحكام التي ليس لها ارتباط ظاهر بهذه النظرية، فمثلاً عندما يفسر آية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ أَمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ تَفْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>٩٤</sup> يقول: واعلم أن مراتب الوجود ... في العوالم الخمس حتى في عالم الشهود من الأعيان النورية والصور الكونية من الحقائق الإلهية والجواهر المجردة والمادية والأعراض النفسانية والجسمانية والأحوال الروحانية كلها: لله ومن الله وبالله، ولا كائن ولا موجود ولا شاهد ولا مشهود إلا الله، بل كل هو الله، هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم. فمن أضاف شيئاً من الوجود وما يتفرع عليه من الأفعال والأعمال والأحوال والأقوال إلى نفسه فهو مشرك وكافر بالله العظيم لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>٩٥</sup>.

**ثانياً: آراؤه في الفلسفة:** إن الفلاسفة الموقفين بين الدين والفلسفة لهم طريقتان: الأولى: تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع آراء الفلسفة. وهذا إخضاع للنصوص الدينية إلى آراء الفلسفة حتى تسايرها وتتماشى معها. الثانية: شرح النصوص الدينية بالآراء والنظريات الفلسفية، ومعنى هذا أن تطغى الفلسفة على الدين وتتحكم في نصوصه وهذه الطريقة أخطر من الأولى.<sup>٩٦</sup> كما نرى نماذج من التفسير الفلسفي لبعض الآيات والحقائق التي جاء بها القرآن في كتاب أبي نصر

٩١ البقرة، ٢/١١٥.

٩٢ الحديد، ٥٧/٣.

٩٣ البديلي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة: ١٨٨.

٩٤ الأنفال، ٨/٤١.

٩٥ الصفات، ٣٧/٩٦؛ البديلي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة: ١٢٨.

٩٦ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ٣٦٦.

الفارابي (ت: ٣٣٩/٩٥٠) المسمّى بفصوص الحكم<sup>٩٧</sup> وفي رسائل إخوان الصفا، والرئيس ابن سينا (ت: ٤٢٨/١٠٣٧) في رسائله، وقد جرى البدليسي على منوالهم في تفسيره.

كما هو معلوم أنّ الوجود ومسألة قدم العالم وحدوثه من المسائل الفلسفية القديمة التي ناقشها الفلاسفة والحكماء اليونانيون القدماء والمتكلمون المسلمون خلال التاريخ. وقد خاض البدليسي في مسألة خلق العالم ومشكلة قدمه وحركات الأفلاك والشمس والقمر وسائر الكواكب وما يتولّد منها من أيام وشهور وسنين في تفسير آية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>٩٨</sup> فنقل آراءهم وأقوال العلماء وناقشها واستطرد فيها حتى أن القارئ يملّ من مطالعتها، وهذا يدل على علمه بالفلسفة والفلك والطبيعة، ونقل ما ساقه باختصار:

«فللعقلاء والحكماء في حدوث العالم على مقتضى نظر العقل ومرتضى دُرر النقل أقوال أربعة: أحدها: أن العالم الجسماني بحسب الذات والصفات حادثٌ حدوثاً زمنياً. الثاني: أنه قدّم بالذات حادثٌ بالصفات. الثالث: أنه قدّم بالذات والصفات. الرابع: أنه قدّم بالصفات حادثٌ بالذات، وهذا مما لم يقل به أحد...»<sup>٩٩</sup>

ثم إن البدليسي أورد قول أهل المعرفة كحديث، فقال: قال نبيّنا عليه الصلاة والسلام: العقل لإقامة العبودية لا لإدراك سرّ الربوبية.<sup>١٠٠</sup> إذا تقرّر هذا، فاعلم أن العالم وما سوى الله جلّ وعلا مع ما فيه من الأفلاك والعناصر وكلها عليها من الأملاك والجواهر النورية والقواهر العالية الغالية وغيرهما حادثَةٌ وأنّ القديم ليس إلا الذات وصفاته الذاتية، وأنّ الحادث لا بدّ له من مادة، فقال الصوفية وبعض المحققين من الحكماء الإلهية: هي الصور العلمية وهي ليست غير الذات الحق تعالى؛ لأنّ العالم بذاته كما لا يفتقر في إدراك ذاته إلى حقيقة أخرى غير ذاته كذلك لا يفتقر في إدراك صادرة الأولى يعني: أن الإدراك بنفسه في نفسه كما لا يفتقر إلى حقيقة أخرى غير نفسه كذلك إدراك الإدراك لا يفتقر إلى حقيقة صورة أخرى غير ذاته... بل الموجودات بأسرها العيني والجسماني والنفساني والذهني الوهمي الخيالي كلّها إنّما هو علمه تعالى بذاته في ذاته لذاته بأنحاء

٩٧ ينظر: الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تح. محمد حسين آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠٥، ص ١٠١-١٠٢.

٩٨ البقرة، ٢٩/٢.

٩٩ البدليسي، جامع التنزيل، ج ٢، رقم اللوحة: ٤٨ ب.

١٠٠ ليس بحديث بل هو قول أهل المعرفة ينظر: السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، الانتصار لأصحاب الحديث، تحقيق: حمد بن حسين بن حسن الحيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية، ١٤١٧/١٩٩٦، ص ٧٩.

شئى، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، وكذلك خالق الأشياء وموجدها ومخترعها ومبدئها ومبدعها هو في الحقيقة علم الذات بذاته لذاته في ذاته...، فالعلم والوجود والنور والظهور شيءٌ واحدٌ لا اتحادها حقيقة، وهي الظاهر بذاته المظهر لغيره وهذا لا يصدق إلا على الذات الواجب وجوده، فيكون عين الذات بخلاف سائر المفهومات...، فذاته عين العلم وعين الوجود وعين الظهور وعين النور وعين الشهود فحقائق الأشياء مادةٌ بصورةً ليست إلا العلم والنور والوجود: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>١٠١</sup> ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>١٠٢</sup> قال عليه الصلاة والسلام: كان الله ولم يكن معه شيءٌ غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر، أي: (اللوح المحفوظ) كل شيء ثم خلق السموات والأرض<sup>١٠٣</sup>.

**ثالثاً: آراؤه في الكلام:** كما نجد الاتجاه الكلامي في تفسير الزمخشري والإمام الرازي فكذلك نجد في جامع التنزيل للبدليسي، وهذا النوع من التفسير ناشئ من تأثير ذوق المفسر وحلفياته العقديّة والكلامية في تفسيره للقرآن وفهم معانيه وبيان مقاصده. فيناقش البدليسي الآراء الكلامية في موضوع حدوث العالم والإيمان والإسلام والرزق والأجل والهداية والضلالة ورؤية الله وغير ذلك من المواضيع.<sup>١٠٤</sup>

وهنا نلخص ما ذكره مفصلاً في «الإيمان» و«الإسلام» في تفسير الآية الثالثة من سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، حيث يعرفهما ويذكر الفرق بينهما بالآيات والأحاديث والآثار، وهما من أهمّ مباحث علم الكلام كما هو واضح: إذ يقول: «حقيقة الإيمان هي التصديق بالقلب، وليس له معنى سواه، لا في اللغة ولا في العرف ولا الشرع؛ إذ لو كان لاشتهر النقل، كما في الصلاة، والإسلام، والزكاة، والحج، فأصل الإيمان هو الإذعان وقبول القلب، وما ورد في الحديث في جواب جبريل «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره»<sup>١٠٥</sup>. من الله تعالى. فهذا بيان وتفصيل للمؤمن به، فمطلق التصديق ليس بإيمان؛ بل ما يتعلق بأمور مخصوصة هذه، فمن أنكر البعض فهو كافرٌ بالله العلي العظيم، ومن آمن بالله وبما جاء من عند الله فهو مؤمنٌ في الجملة.... فالإيمان قسمان: إجمالي، وتفصيلي، والتفصيلي:

١٠١ النور، ٢٤/٣٥.

١٠٢ الحديد، ٥٧/٣.

١٠٣ البخاري، محمد بن إسماعيل، كتاب الصحيح، دار السلام، الرياض، ٢٠٠٨/١٤٢٩، بدأ الخلق، ١؛ ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب بلبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤، ج ١٤ ص ١١؛ ١٥ ج، ص ٢٤٩؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٣/١٤٢٣، ج ٩، ص ٤.

104 Ayday, Hüsameddin Ali el-Bitlisî ve Cami'ü't-Tenzil ve't-Te'vil İsimli Tefsiri, s. 159.

١٠٥ مسلم، الإيمان، ١.

أكمل، وأنفع، وأفضل، وإن كان الإجمالي لا ينحط عن درجة التفصيلي حقيقةً، وأما الإقرار باللسان فهو من الإسلام كما أوجب الرسول عليه الصلاة والسلام في سؤاله ثانياً بأن «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان وتحتج البيت إن استطعت إليه سبيلاً»<sup>١٠٦</sup>، فصدقه جبرئيل فيها، فمحل الإسلام من الإيمان محلّ الضوء من الشمس، فكلّ شمس ضوءٌ دون العكس؛ إذ الإسلام هو الخضوع والانقياد في الظاهر: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لِمَ تُمُونُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾<sup>١٠٧</sup>، استسلمنا خوفاً من السيف. ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾<sup>١٠٨</sup> ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾<sup>١٠٩</sup> قال عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أدناها إمطة الأذى عن الطريق، وأعلاها لا إله إلا الله، وقال أيضاً: والحياء شعبة من الإيمان»<sup>١١٠</sup>. وعن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال: قال رسول صلى الله عليه وسلم: «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»<sup>١١١</sup>، وروي أيضاً: «الإيمان قول مقول، وعمل معمول، وعرفان بالعقول، واتباع الرسول»<sup>١١٢</sup>، والكل من ثمرات صفة الإيمان الكامل ومكملاتها؛ لأنها من أجزائه، فلإيمان أركانٌ وكذا للإسلام، فمن أحلّ يركنٍ من أركانها فإن كان الأول وهو كلمة الشهادة، والإيمان بالله ومعرفته فبالاتفاق كافراً عند الحق والخلق إن كان باختياره وإلا فهو معذورٌ، وأما احتلال باقي الأركان، فإن كان من الإيمان، فيكفر أيضاً، وإن كان من الإسلام، فمن قال الإيمان مجموع التصديق والإقرار والأعمال الظاهرة كالمحدثين والخوارج، فيقولون: إنه كافراً، فمن تحقّق بالأول، أي: التصديق القلبي، فهو مؤمن عند الخلق والحق، والمخلّ بالأول دون الثاني، فمنافق عند الكل، ومن أحلّ الثالث دون الأولين فهو عاصٍ

١٠٦ مسلم، الإيمان، ١.

١٠٧ الحجرات، ١٤/٢٩.

١٠٨ المجادلة، ٢٢/٥٨.

١٠٩ النحل، ١٠٦/١٦.

١١٠ البخاري، الإيمان، ٢؛ ومسلم، الإيمان، ٥٨، واللفظ لمسلم.

١١١ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار السلام، الرياض، ١٤٢٩/٢٠٠٨، أبواب السنة، ٩؛ والطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥/١٩٩٥، ج، ص ٢٢٦؛ قال السيوطي: أورده ابن الجوزي في الموضوعات فلم يصب. يُنظر: السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: تح: محمد بن لطف الصباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، بدون تاريخ، ص ٦١.

١١٢ الثعلبي، أبو إسحاق أحمد، الكشف والبيان، تح: محمد بن طاهر عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢/١٤٢٢، ج ١، ص ١٤٧؛ الطبرسي، أبو علي بن الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، ٢٠٠٥/١٤٢٦، بدون مكان، ج ١، ص ٥٠.

عند المحققين كافرٌ عند غيرهم، ومن أقام الكل إلا أنه ارتكب الكبائر فهو فاسقٌ عند أهل الحق لا كافرٌ، ولا مؤمنٌ عند الباقرين...<sup>١١٣</sup>

**رابعاً: آراؤه في الفقه:** هذا التفسير غني بالأحكام الفقهية، فعندما يفسر آيات الأحكام يتطرق إلى أقوال الفقهاء فيذكرها، فعلى سبيل المثال عندما يذكر آراء الفقهاء في «الجزية» يناقشها قائلاً: «اتفقت الأمة على جواز أخذ الجزية من أهل الكتاب اليهود والنصارى إذا لم يكونوا عرباً، واختلفوا في الكتابي العربي وفي غير أهل الكتاب من كفّار العجم، فذهب الشافعي إلى أن الجزية على الأديان لا على الأنساب، فتؤخذ من أهل الكتاب عرباً كانوا أو عجماً، ولا تؤخذ من أهل الأوثان بحال، يحتج بأن النبي عليه السلام أخذها من أكيدر دومة، وهو: رجل من العرب يقال له أبو غسان، وأخذ من أهل ذمة اليمن وعامتهم عربٌ، وذهب مالك والأوزاعي إلى أنها تؤخذ من جميع الكفار إلا المرتد. وقال أبو حنيفة: تؤخذ من أهل الكتاب على العموم ولا تؤخذ من مشركي العرب. وأما الجوس فاتفقت الصحابة على أخذ الجزية منهم، روي أن عمر بن الخطاب ؓ أخذ الجزية من الجوس حيث شهد عبد الرحمن بن عوف أن النبي عليه السلام أخذها من مجوس هجر.<sup>١١٤</sup>

**خامساً: آراؤه في النحو والاشتقاق:** كما أنّ المؤلف اهتم اهتماماً بالغاً بالتصوف والفقه والفلسفة وعلم الكلام لم يهمل جانب النحو والاشتقاق والبلاغة<sup>١١٥</sup> ومن أمثلة ذلك:

١. بعد أن فسّر آية: (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ<sup>١١٦</sup>) يُعرب بعض المفردات منها ويقول: «ما» موصولة، وما بعدها صلته، مع الصلة مفعول «يقطعون» وهو جملة فعلية معطوفة على «ينقضون»، و«يفسدون» جملة معطوفة عليها، «أن يوصل» يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من «ما» أو ضميره.<sup>١١٧</sup>

٢. يقول في سياق آية: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً<sup>١١٨</sup>) «إذ» ظرفٌ وضع لزمان ماضٍ، كما أنّ «إذ» ظرفٌ وضع لزمان مستقبل، وهو منصوب بـ«اذكر» أي: «اذكر وقت قول ربك في الماضي للملائكة». ويجوز أن ينصب بـ«قال: أي: «قال اذكر

١١٣ البديلي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ١٨.

١١٤ ينظر: البديلي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ١٤٥.

١١٥ ينظر: تاريخ تطور البلاغة، Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi*, s 17,

١١٦ البقرة، ٢/٢٧.

١١٧ البديلي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ٤٥.

١١٨ البقرة، ٢/٣٠.

وقت قول ربك للملائكة في الماضي»<sup>١١٩</sup>.

٣. كما أنه يعلّل كلمة «اتّأقلتم» في قوله تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتّأقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>١٢٠</sup> ويقول: أصله: تتأقلتم، أدغمت التاء في التاء بعد قلب التاء تاءً، وزيدت الهمزة لامتناع الابتداء بالساكن، أي: تكاسلتم وتباطأتم، يتضمّن معنى الميل والركون والإحلال فعدّى بـ (إلى)، جزء الشرط، أي: ملّتم إلى الدنيا وشهواتها وركنتم إلى جمع حطامها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه أو ملّتم إلى الإقامة بأرضكم ودياركم وقت الأمر بالسفر في سبيل الله.<sup>١٢١</sup>

٤. يشرح المفسر المصطلحات لغةً واصطلاحاً في ثنايا تفسيره، ولنذكر هنا مثلاً:

يشرح المؤلف كلمة "العبادة" ضمن آية: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ويقول: "وَحَقِيقَةُ الْعِبَادَةِ: الْخُشُوعُ، وَالِاسْتِسْلَامُ، وَالْحُضُوعُ، وَالِاسْتِعْظَامُ، يُقَالُ: طَرِيقُ مَعْبُدٍ وَثُوبٌ ذُو عِبْدَةٍ: إِذَا كَانَ مِثْلًا فِي غَايَةِ الضَّعْفِ وَالصَّفَاقَةِ، وَنَهَائِهَا الْإِسْتِهْلَاكُ وَالْفَنَاءُ عَمَّا سِوَى الْمَعْبُودِ، وَالتَّعْبُدُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ: عِبَادَةٌ وَعِبُودَةٌ، وَعِبُودِيَّةٌ، أَمَّا الْأُولَى: فَلطَلْبُ الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الثَّانِي: فَلطَلْبُ النِّجَاةِ مِنَ النَّارِ، وَأَمَّا الثَّلَاثُ: فَلطَلْبُ وَجْهِ اللَّهِ وَابْتِغَاءُ مَرْضَاتِهِ وَرِضَائِهِ، إِنَّمَا هُوَ بِإِسْقَاطِ الشَّرْكِ وَالْغَيْرِ، وَإِنَّمَا كَرُّ الضَّمِيرِ الْمَفْعُولِ؛ لِيشِيرُ إِلَى أَنَّ الْحَقَّ حَقِيقٌ بِأَنْ يَكُونَ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ نَصَبَ عَيْنِكَ؛ لِأَنَّهُ حَاضِرٌ لَدَيْكَ، وَنَاطِرٌ إِلَى كُلِّ مَا يَجْرِي بَيْنَ يَدَيْكَ، وَهَذَا هُوَ غَايَةُ الْإِحْسَانِ؛ إِذِ الْإِحْسَانُ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»<sup>١٢٢</sup>.

### الخاتمة:

تبين لنا أنّ الشيخ حسام الدين علي البدليسي ولد في بدليس أو نواحيها، ولم يعرف تاريخ ولادته بالضبط. والقول الراجح أنّه توفي سنة (١٥٠٤/٩٠٩)، وهو من كبار علماء الصوفية ومشايخهم. وله كتبٌ في التصوف والفلسفة والتفسير، أهمها تفسير «جامع التنزيل والتأويل» الذي مازال مخطوطاً أغلبه وقسمٌ منه تحت الدراسة والتحقيق، جمع في تفسيره هذا بين الرواية والدراية، إلاّ أنّه ركّز على الدراية أكثر، وهو تفسيرٌ إشاريٌّ صوفيٌّ فلسفيٌّ. وعندما يفسر بالرواية يأتي بالأحاديث من حفظه، فلذلك جمع في تفسيره بين الصحيح والضعيف والأخبار الواهية دون عزوها إلى مصدرها. وكثيراً ما يستشهد بأقوال علي وابن عباس وغيرهما من الصحابة وأقوال جعفر

١١٩ البدليسي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ٥٠.

١٢٠ التوبة، ٣٨/٩.

١٢١ ينظر: البدليسي، جامع التنزيل، ج ١، رقم اللوحة: ١٤٩.

١٢٢ البخاري، الإيمان، ٣٦، والتفسير، ٢٦٩؛ مسلم، الإيمان، ١.

الصادق رضوان الله عليهم جميعاً. وينقل من الروايات الإسرائيلية، والأحداث التاريخية، ويركز على جوانب اللغة من الصرف والنحو والإعراب والمسائل البلاغية، وأحياناً يشير إلى أسباب النزول. ويفسر الآيات تفسيراً إشارياً تحت عنوان: «إشارة وتأويل» ويأتي بالاصطلاحات الصوفية التي قد يصعب فهمها على العامة، ويخوض في المسائل الفلسفية ويستطرد فيها مما يُجرح القارئ إلى مطالعة كتب الفلاسفة ومصطلحاتهم ليقف على مراده. ويرى الباحث أنّ هذا التفسير جدير بالبحوث العلمية كعلم الفلك والرياضيات والنجوم والفقهاء والتاريخ.

### المصادر والمراجع

- ابن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب بلبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤/١٩٩٣.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار السلام، الرياض، ٢٠٠٨/١٤٢٩.
- أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- أبو شهيه، محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤٠٨.
- أحمد سعد الخطيب، مفتاح التفسير، دار ابن التدمرية، الرياض، ٢٠١٠/١٤٣١.
- إسماعيل باشا الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، إيضاح المكنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- إسماعيل باشا الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلية في مطبعتها البهية إستانبول، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٥١.
- الأشتياني، عباس إقبال الأشتياني، تاريخ إيران بعد الإسلام: نقله عن الفارسية: محمد علاء الدين منصور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٩م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، ٢٠٠٨/١٤٢٩.
- البديسي، حسام الدين علي بن عبد الله، جامع التنزيل والتأويل، (نسخة السليمانية، شهيد علي باشا، ١٠٩-١١٠-١١١-١١٢)
- البقلي، أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر، عرائس البيان في حقائق القرآن، تح: أحمد



- فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨.
- بورسلي، محمد طاهر، عثمانلي مؤلفري، مطبعة عامره، استنبول، ١٣٣٣هـ.
- البضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار المعرفة بيروت، ٢٠١٣/١٤٣٤.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢٣/٢٠٠٣.
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد، الكشف والبيان، تح: محمد بن طاهر عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢/١٤٢٢.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١م.
- حمدي عبد المجيد السلفي، وتحسين إبراهيم الدوسكي، عقد الجمان في تراجم العلماء والأدباء الكرد، مكتبة الأصالة والتراث، الشارقة، ١٤٢٩/٢٠٠٨.
- الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله، معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣/١٤١٤.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٥/١٤٢٦.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، دار السلام، القاهرة، ٢٠١٠/١٤٣١.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢.
- الزخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشف، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠١٢/١٤٣٣.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠١/١٤٢١.
- السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المرزوي السمعاني التميمي، الانتصار لأصحاب الحديث، تحقيق: حمد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية، ١٩٩٦/١٤١٧.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ١٩٩٩/١٤١٦.

السيوطي، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، بدون تاريخ.

الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (الرسالة)، دار الوفاء - دار ابن حزم، بيروت ٢٠١١/١٤٣٢.

الصابوني، محمد علي، التبيان في علوم القرآن، دار السعادة، إسطنبول، بدون تاريخ.  
الصويركي، محمد علي الصويركي، معجم أعلام الكرد في التاريخ الإسلامي وعصر الحديث، مؤسسة حمدي، السليمانية، ٢٠٠٦.

طاشكبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٥/١٣٩٥.  
الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، ١٩٩٥/١٤١٥.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣/١٤٠٤.  
الطبرسي، أبو علي بن الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم، ٢٠٠٥/١٤٢٦، بدون مكان.

عادل نويهض، معجم المفسرين، قدم له: الشَّيْخُ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٩.

عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، حلب، ٢٠٠٧/٤٢٨ ١.  
عمر كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي، معجم المؤلفين، مكتبة المثني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧/١٤١٨.

الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تح. محمد حسين آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠٥.

فؤاد معصوم، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، دار المدى، دمشق، ١٩٩٨.  
القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري، أجد العلوم، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢/١٤٢٣.

قيس عبد الله محمد، "التفسير الإشاري بين الروعة والبدعة"، Hitit Üniversitesi İlahiyat

- ٢٠١٤ /Fakültesi Dergisi, ١٣, ج١, العدد: ٢٥, ص, ٩٨-١٢١.
- محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، دار الفتح، التفسير للنشر، أبريل، ١٤٣٦/٢٠٢٠.
- مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، دار السلام، الرياض، ١٤٢٩/٢٠٠٨.
- المهشمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العلمي، بيروت، بدون تاريخ.

### المصادر التركية:

- Algar, Hamid. "Necmeddîn-i Kübrâ" الموسوعة الإسلامية التركية .2006. ج: 32 ص 498-500.
- Ayday, Mehmet Selim. "Hüsameddin Ali el-Bitlisi'nin Hakikat-ı Muhammediye ve Hakikat-ı Murtazaviyye ile İlişkilendirdiği Ayetler". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*. 2016. العدد: 4-5 عام: 62-70.
- Ayday, Mehmet Selim. *İşârî Tefsir Geleneği Açısından Hüsameddin Ali el-Bitlisi ve Cami'u't-Tenzil ve't-Te'vil İsimli Tefsiri*. (رسالة دكتورا، جامعة إسطنبول، عام: 2016).
- Başaran, Orhan. *İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihîşt'inin Hatimesi*. (رسالة دكتورا أرضروم، 2000).
- Bayraktar, Mehmet. *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisi*. Biyografi Net, عام: 2006.
- Çetin, Esmâ. "Hüsameddin Ali el-Bitlisi'nin Cami'u't-Tenzil ve't-Te'vil Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve İnceleme", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, .63-88 ص العدد: 43. عام: 2017.
- Çetin, Esmâ. "Hüsameddin Bitlisi'nin Cami'ü't-Tenzil ve't-Te'vil İsimli Eserinden Al-i İmran Suresinin Tahkik ve Tahlili", (رسالة دكتورا، جامعة ساكاريا 2016).
- Çetin, Esmâ. "Hüsameddin Ali el-Bitlisi'nin Türkiye kütüphanelerinde Yazma Halinde Bulunan Eserleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, عام: 2015. العدد: 3. ج 15 ص 149-177.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet- i Vücûd". ج: 42. عام: 2012. ص 431-435.
- Esmâ Çetin, "Nazarî Sufî Tefsir Alanında Bilinmeyen Bir Âlim: Hüsameddin Ali el-Bitlisi," *Turkish Studies*, Winter, 11/5, Ankara, 2016. ص 159-184.
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. إسطنبول: Beyan yay. 2014.

Kırlangıç, Hicabi. *İdris-i Bitlisî Selim Şah-nâme*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Turgay, Nurettin. "Klasik Osmanlı Dönemi Müfessirlerinden Hüsamüddin Ali el-Bitlisî ve Tefsirciliği". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, 145-166 2013 عام ص: İlim Yayma Vakfı, إسطنبول:

# Mollâ Halîl es-Si'irdî'nin “Basîretu'l-kulûb fî kelâmi 'Allâmi'l-ğuyûb” Adlı Eserinin İsrâîliyyât Açısından Yeri

Abdurrahim KIZILŞEKER\*

Geliş Tarihi: 08.08.2018, Kabul Tarihi: 14.11.2018

## Öz

İsrâîliyyât ifadesi; Yahûdi, Hıristiyan ve İslâm dışı daha başka kaynaklardan gelip, başta tefsîr ve hadîs olmak üzere İslâmî ilimler alanına sızan bilgilerin tümü anlamına gelmektedir. Müfessirlerin, Kur'ân'da mücmel olarak ele alınan peygamberlerin kıssalarına ve yaratılışa yönelik geniş çaplı izahat yapma düşüncesi, onları İsrâîliyyâtan yararlanmaya sevk etmiştir.

Birçok İslâmî ilimlere dair telifatı olan Mollâ Halîl es-Si'irdî de kendisinden önceki müfessirlere uyarak “*Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb*” adlı tefsîrinde çeşitli konulara ilişkin isrâîlî haberlere yer vermiştir. Bu haberlerin çoğu da peygamberlerin kıssalarında yoğunlaşmaktadır. Mollâ Halîl, kimi zaman bunları “denildi ki, rivâyet edildi ki” gibi ifadelerle sadece aktarmakla yetinmiş, kimi zaman eleştiriye tabi tutmuş, çoğu zaman da bunların doğruluğunu imâ etmiştir. Bu makalemizde

\* Dr., TOBB Ferdi Yiğit Anadolu İmam-Hatip Fen ve Sosyal Bilimler Lisesi Proje Okulu, (a.rahim1977@hotmail.com).

amacımız, onun tefsîrini esas alarak isrâiliyyâta bakışını zikrettiğimiz muvaceheler çerçevesinde netleştirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, İsrâiliyyât, Mollâ Halîl es-Si'irdî, Basîretu'l-kulûb fî kelâmi 'Allâmi'l-guyûb, Kıssâ.

### The Place of Mollâ Halîl al-Si'irdî's "Basîretu'l-kulûb fî kelâmi 'Allâmi'l-guyûb" in Terms of Israiliyyat

#### Abstract

The expression of Israiliyyat comes from Jewish, Christian and non-Islamic sources, it means all the information leaked into Islamic sciences, especially the commentary and Hadith. The idea of the commentators making a wide-ranging explanation for the stories of the prophets and the creation treated as concise in the Qur'an, led them to benefit from Israiliyyat.

Mollâ Halîl Al-Si'irdî, who has books of many Islamic Sciences, also followed the previous commentaries, in his book named "Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb" and gave the news to the Israiliyyat about various issues. Most of these news is also highly mentioned in the stories of the prophets. Mollâ Halîl sometimes found it enough by telling these "It was said that, it was narrated that" and also sometimes criticized them, most of the time, he implies that they are true. Our aim in this article is to clarify the view of Israiliyyat on the basis of his interpretation within the framework of the confrontations we mentioned.

**Keywords:** Commentary, Israelites, Mollâ Halîl es-Si'irdî, Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb, Story.

#### GİRİŞ

Halîl b. Mollâ Hüseyin b. Mollâ Halid es-Si'irdî, 1164/1750 tarihinde Bitlis'in Hizan ilçesinin Külpik (Süttaş) köyünde doğdu.<sup>1</sup> Babası Mollâ Hüseyin, temel dinî bilgileri öğrettikten sonra onu İbrahim Hakkı Hazretlerinin yanına gönderdi.<sup>2</sup> Mollâ Halîl, daha sonra Kur'an'ı tecvidli Hüseyin el-Karasavî'nin yanında öğrendi.<sup>3</sup> Fıkıh tahsilini Abdurrahman el-Belâkî'nin yanında tamamladı.<sup>4</sup>

1 Heyet, "Mollâ Halîl es-Si'irdî" Mad., *İslâm Âlimleri Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay.), Ty., 18, 126.

2 Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınevi), Ty., 1, 409.

3 Heyet, "Mollâ Halîl Si'irdî" Mad., *Evlîyalar Ansiklopedisi*, (İstanbul Türkiye Gazetesi Yay., 1994), 8, 293.

4 Mehmet Tahir, *Sırat-ı Müstakim*, (İstanbul: 1326/1990), 127/ 5, 377.

Sonrasında farklı yerlerde sarf, kıraat ilmini, Mantık, Akaid ve Minhacu'l-Usûlu okudu.<sup>5</sup> Otuz yıl gibi uzun bir dönemde müderrislik yaptı.<sup>6</sup> Kaynakların çoğu onun 1259/1843 yılında Siirt'te vefat ettiğini belirtmektedir.<sup>7</sup> Mollâ Halîl'in çoğu mahtut olan yirmi altı eserinin içinde tefsîre dair "Basîratu'l-Kulûb fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb" adlı eseri bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Her ne kadar bazı araştırmacılar bu tefsîrine "*Tabsiratu'l-Kulûb fî Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb*" ismini vermişlerse de kendisi tefsîrinin mukaddimesinde başlıkta belirttiğimiz ismi açık bir şekilde belirtmiştir.<sup>9</sup> Eserinin adını Türkçe olarak şöyle tercüme edebiliriz: "Çaybı en iyi bilen Allah'ın keliminde kalplerin basireti".

Elimizde şu an bulunan tefsîr, takdîm ve tahkîkini müellifin torunlarından olan el-Mollâ Sibğatullah ez-Zûkîdî'nin yaptığı ve Nûbihar yayınının mahtut eserden hareketle birinci baskısını 2011 yılında İstanbul'da gerçekleştirdiği tefsîrdir.

Tefsîrinin mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla bazı talebeleri, Mollâ Halîl'den Beyzâvî'nin tefsîrinin çok zor anlaşıldığını söylemeleri ve ibaresi daha kolay anlaşılacak bir tefsîr yazmayı kendisinden talep etmeleri üzerine bu tefsîri yazmıştır.<sup>10</sup> Ayrıca o, bu tefsîrinin, Celâleyn, Kâdî Beydâvî ve Kâdî Beydâvî üzerine yazılan 'İsâm ve Şeyhzâde haşiyelerinin ortak noktalarını aldığı da ifade etmiştir.<sup>11</sup> Zemahşerî, Fahreddin Râzî ve İsmail Hakkı Bursevî gibi âlimlerin tefsîrlerini de kaynak olarak kullandığı yerleri açık olarak gör-

5 Mehmet Tahir, *Sirat-ı Müstakim*, 377.

6 Evliyalar Ansiklopedisi (Heyet), Mollâ Halîl Siirdi Maddesi, 295.

7 Hayrettin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamusu Terâcim Eşheri Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Muste'ribîn ve'l-Müşteşrikîn*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 2, 317.

8 Diğer eserleri için bkz. Ömer Pakiş, *Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu*, (Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1996), 16-39; Mustafa Öncü, *Mollâ Halîl es-Siirdî'nin "Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2013), 25-39; Cüneyt Gökçe, Mollâ Halîl es-Siirdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nahcu'l-Enâm Eseriyle Sınırlı), *Harran Ü.İ.F.D.* 2015, 20/34, 76-96, 82-91.

9 el-Mollâ el-Halîl es-Si'irdî el-Hizânî, *Basîretu'l-Kulûb Fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb*, Takdîm-Tahkîk: el-Mollâ Sibğatullah ez-Zûkîdî, (İstanbul: Nûbihar, 1432/2011), 7.

10 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 7.

11 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 8, 187, 309, 513, 713, 881, 898, 913, 932, 952, 957; varak 27b; varak 29a-29b.

mek mümkündür.<sup>12</sup> Tefsîri, genişlik bakımından Celâleyn tefsîrinden daha uzun, Kâdî Beydâvî'nin tefsîrinden ise daha kısadır. Muhtevasında hadîs, fıkıh, kelam, sarf-nahiv ve meanî ilimlerine dair açıklamalar yer almaktadır. Fatiha sûresinin tefsîrini bitirdikten sonra söz konusu tefsîrinin öz bir tefsîr olduğunu beyitlerle dile getirmektedir.<sup>13</sup> Bu tefsîrinde genelde ilmî, nadir de olsa edebî bir üslûbu kullanmaktadır.<sup>14</sup>

Üzerinde çalıştığımız bu tefsîrine nazaran daha geniş ve Kehf sûresine kadar olan ve aynı adla anılan bir başka tefsîri vardır. Biz çalışmamız gereği tefsîrindeki israiliyyata ilişkin tüm bilgilere ulaşmak için ilkin bahsini ettiğimiz tefsîri esas aldık.

Mollâ Halîl, bu tefsîrinde Kur'an'ı Kur'an'la,<sup>15</sup> hadislerle,<sup>16</sup> sahabe kavliyle<sup>17</sup> ve tabiûnun sözleriyle<sup>18</sup> açıklamaya gayret göstermiştir. Bunun yanında başta Arap dili olmaya üzere fıkıh,<sup>19</sup> kelam<sup>20</sup> ve kıraat<sup>21</sup> gibi İslâmî ilimlerden de istifade etmiştir. Âyetleri tefsîr ederken ilkin kelime izahlarını yapar,<sup>22</sup> irab ile ilgili farklı görüşleri aktarır,<sup>23</sup> kelimelerin lugat anlamlarına değinir,<sup>24</sup> daha önce tefsîrini yaptığı yer için atıfta bulunur,<sup>25</sup> kendisinden yararlandığı alimlerin isimlerini bazen verirken<sup>26</sup> çoğu zaman vermez. Dilde sima' ve kıyas konusunu zikreder.<sup>27</sup> Farklı görüşleri anımsattıktan sonra doğru

12 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 201, 464, 659, 718, 947.

13 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 972.

14 Mustafa Öncü, *Mollâ Halîl es-Süirdî'nin "Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*, 50.

15 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 8, 17, 20, 40, 63, 65, 70, 87, 104, 128.

16 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 23, 53, 63, 70, 85, 93, 110.

17 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 104.

18 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, varak 127b.

19 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 51, 65, 81-82, 91, 114, 167, 185, 274, 330, 343, 386.

20 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 74, Varak 50a.

21 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 7, 61.

22 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 130, 138, 240, 279, 341, 368, 388, 460, 944, 948.

23 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 181.

24 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 811.

25 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 658, 663, 675, 681, 866.

26 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 427, 635, 955, 957.

27 bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, s. 16, 112, 811, 885.



olana dair kanaatini belirtir.<sup>28</sup> Peygamberlerin kıssalarının geçtiği âyetleri izâh etmede kaynağı belirsiz birçok isrâîlî haberlere yer verir. Bu bağlamda isrâîlîyattan kısaca bahsetmekte fayda vardır.

İsrâîliyye kelimesinin cem'î olan "İsrâîliyyât", kelime anlamı bakımından "isrâîlî bir kaynaktan gelen kıssa, bilgi" manasına gelmektedir.<sup>29</sup>

Hadîste uydurmaların ortaya çıkması üzerine, isrâîliyyât denen bazı haberler/bilgiler tefsîr sahasına girmeye başladı. İbn Teymiye, israiliyatı üç gruba ayırır: "Kur'an ve Hadis ile doğru olduğunu bildiğimiz rivayetler. Bunlar sahihtir. Kur'an ve Hadis ile doğru olmadığını bildiğimiz rivayetler. Yukarıdaki iki kısmın dışında kalıp hakkında susulanlar. Bu tür bilgilerin anlatılmasında sakınca -ve çoğu zaman fayda da- yoktur. Bu gibi rivayetleri ne tasdik eder ne de yalanlarız."<sup>30</sup> Belirtmek gerekir ki isrâîlî türü bilgiler farklı başlıklar altında toplanmıştır. Sahîh olan isrâîliyyât, haberin aktarıldığı sened zincirinde bir illetin bulunmamasına ek olarak bu haberin Kur'an ve sünnete de uygun olmasıdır. Zayıf olan isrâîliyyât türü, haberin isnadındaki râvîlerden birinde illet bulunması dolayısıyla sıhhat yönüne halel getirecek durumun oluşmasıdır. Bu arada isrâîliyyât İslâm'a uyup uymaması bakımından da ele alınmıştır. İslâm'a uygunluğunda problem arz etmeyenler, sahîh isnâda dayanan ve itibar edilen hadîs kitaplarında yer alan haberlerdir. İslâm'a aykırılık teşkil eden isrâîliyyât, hem inanç hem de ahlâk ilkeleriyle çatışması sebebiyle kabul edilemezler. Tefsîrlerde geniş bir yer bulan tasdik ve tekzîp edilmeyen isrâîliyyât, İslâm'a herhangi bir zıtlık ve muvafıklık arz etmeyen haberlerdir.<sup>31</sup>

Âlimler İslâm'a uygunluğunda bir problem görülmeyen isrâîlî haberlerin aktarımına cevaz vermişlerdir. Fakat tam tersi haberlerin paylaşılmasına sert tepkide bulunmuşlardır. Ne tasdik edilen ne de yalanlanan haberler konusunda tevakkufu önermişlerdir.<sup>32</sup> Bu türden haberler daha çok peygamberlerin kıssalarına ve tarihî olaylara ilişkindir.

28 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 44, 533, 744, 811, 900.

29 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1990, 13.

30 İbn Teymiye, *Mukaddimetun fî Usûli't-Tefsîr*, Daru'l-Mektebetu'l-Hayat, Beyrut 1980, 42-43.

31 ez-Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 35-41.

32 ez-Zehebî, *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 49-50.

Mollâ Halîl, “Onlar hakkında, onlardan hiçbirine bir şey sorma”<sup>33</sup> âyeti bağlamında isrâîlî bilgilere karşı tarzın ne olması gerektiğine dair teorik olarak şunu söyler: “Onların kıssalarına dair onlara bir şey sorma, çünkü onların bilgileri yoktur, ama sana vahyettiklerimiz, başkasına müracaat etmekten seni alıkoyar.”<sup>34</sup> Fakat onun “*Basîretu'l-Kulûb*” tefsîrini incelediğimizde isrâîliyyata ilişkin haberlere sıklıkla müracaat ettiğine şahit olmaktadır. Dolayısıyla teoriğe uygun bir yaklaşım sergilememiştir.

Onun isrâîliyyat konusunda faydalandığı kaynak, tahminimizce Beydâvî'nin tefsîridir. Bizi bu kanaate götüren ikisinin verdiği bilgiler arasında da bir uygunluğun mevcûdiyetidir.<sup>35</sup> Öte taraftan Mollâ Halîl, bu tefsîrinde rivâyetlerin isnâdını zikretmemiştir. Çok nadir olarak rivâyetler hakkında eleştiri mahiyetinde açıklamalar yapmıştır. Çoğu zaman haberleri vermekle yetinmiştir. Mollâ Halîl, isrâîliyyâta ilgili bilgileri genelde “kîle”,<sup>36</sup> “ruviye”,<sup>37</sup> “fi'l-hadîs”<sup>38</sup> vb. ifadelerini kullanarak vermiştir. Biz, “*Basîretu'l-Kulûb*”daki isrâîliyyâta ilişkin haberleri, Hz. Peygamber'in önceki milletlerden bahsettiği haberler, İslâm'a uygun olmadığını düşündüğümüz isrâîliyyat ve tasdik ve tekzip edilemeyen isrâîliyyat şeklinde ayırıp, bununla alakalı genel tavrını ortaya koymayı düşünmekteyiz.

## 1. HZ. PEYGAMBER'İN ÖNCEKİ MİLLETLERDEN BAHSETTİĞİ HABERLER

Bu tür haberleri isrâîliyyat olarak nitelendirmedik. Zira isrâîliyyat kelimesi bir olumsuzluğu çağrıştırdığından diyebiliriz ki aktarılan haber doğruluğu kati ise zaten isrâîliyyat değildir. Bu başlıkta aktardıklarımız, sahîh sened ve

33 Kehf, 18/ 22.

34 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 436.

35 Örnek olarak yasaklanan ağacın hangi ağaç olduğu için Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, s. 20 ile Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Takdîm: Muhammed Abdurrahmân el-Mür'eşlî, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, 1998), 1, 72'yi; Hz. Mûsâ'nın asası ve vurduğu taşın neliği için *Basîretu'l-Kulûb*, 25 ile *Envâru't-Tenzîl*, 1, 82-83'ü; Harût ve Marût'un kimlikleri için *Basîretu'l-Kulûb*, 35 ile *Envâru't-Tenzîl*, 1, 98'i karşılaştırmız.

36 Örnek olarak bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 24, 35-36, 77, 97, 192, 319, 378, 433, 448, 453, 499-500, 543, 549, 575, 590, 681, 684, 705, 715, 752, 794.

37 Örnek olarak bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 73, 77, 171, 192, 243,-244, 306, 319, 324, 334-335, 343,363, 446, 471, 534, 566, 655.

38 Örnek olarak bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 192, 337, 340, 345, 714, 506, 570, 895.

metinlerle desteklenen haberlerdir. Bu, peygamberin veya sahabenin daha ziyade daha önceki devirlerde yaşamış salih olma sıfatına sahip Yahudi veya Hristiyan şahsiyetlerin hayatlarından öğüt almayı gerektirecek bir haberi nakletmesidir. Yani bunlar hadîs niteliğini taşımaktadırlar.

Mollâ Halîl, Kehf sûresinin 9. âyetinde geçen "ashâbu'l-kehf" ifadesinin dağda bulunan bir mağara olduğunu belirttiğinden sonra "rakîm" kelimesi için "veya" şeklinde lafzı kullanarak şu iki ihtimalden bahseder: "Ayette geçen "rakîm" den kasıt mağaralarının bulunduğu dağdır veya üzerinde isimlerinin ve neseplerinin yazılı olduğu levhanın ismidir. Bu levha, mağaranın kapısına asılmıştı." O, "denildi ki" lafzını kullanarak bir başka ihtimalden de söz eder: "Bunlar üç kişidirler, yağmura yakalanmışlar, bunun üzerine mağaraya çekilmişler, bir kaya parçası mağaranın kapısını kapamıştır. Onlar amellerini zikretmişler, böylelikle kapı açılmıştır."<sup>39</sup> Mollâ Halîl'in, çok kısa bir şekilde bahsettiği son ihtimal, aslında her ne kadar kendisi belirtme de, Hz. Peygamber'in önceki milletlerden ibret almak amacıyla zikrettiği bir olaya dayanmaktadır. Söz konusu olayda bu üç kişiden biri ana-babaya hürmet ve hukuklarına olan riayetini; biri Allah'ın rızasından dolayı insanların iffetine olan saygınlığını; sonuncusu da başkalarının alın terinin karşılığını muhafaza etmesi ve fazlasıyla bunu iade etmesini yad etmiştir. Allah da ihlasla yaptıkları bu amellerinin karşılığında onları içinde buldukları zor durumdan kurtarmıştır.<sup>40</sup>

Yine bir başka örnek için Mollâ Halîl'in, "قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلٌ عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ" "منكم فإني أعدُّه عَذَابًا لَّا أَعْدُّهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ" "Allah, 'Ben onu size indireceğim; bundan sonra içinizden kim inkar ederse, dünyalarda kimseye azap etmeyeceğim şekilde ona azap edeceğim' dedi"<sup>41</sup> âyeti bağlamında naklettiği hadîsi verebiliriz. Bu âyet hakkında öncelikle İbn Abbâs'a dayandırarak şu açıklamayı yapar: Melekler gökten yedi çörek ve yedi büyük balıkla indiler. İsrâîloğulları ondan doyuncaya kadar yediler." Mollâ Halîl sonrasında sözlerini, Hz. İsrâ'ya gökten indiği söylenen sofranın hakkında "ve fi'l-hadîs" şeklinde lafızla ayrıntılı bilgi vermeyi şöyle sürdürür:<sup>42</sup> "Gökten ekmek ve et indi, hainlik etmemeleri ve yarın için hiçbir şey saklamaları emrolundu. Fakat buna muhalefet ettiler,

39 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 433.

40 Bkz. Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Tahkîk: Ebû Süheyb el-Keremîyy, (Riyâd: Beytu'l-Efkârî'l-Devliyye, 1419/1998), İcâre, 12, 2272, 423.

41 Mâide, 5/115.

42 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 192.

sonuçta maymun ve domuzlara çevrildiler”<sup>43</sup> hadîsini sadece Tirmizî de bulabildik. Fakat bu hadîsin garîb olduğu ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere Mollâ Halîl, sahihlik dereceleri birbirinden farklı rivâyetler/hadîsler de olsa âyeti mübeyyen hale getirmek için gayret göstermiştir.

## 2. İSLÂM'A UYGUN OLMAYAN İSRÂİLİYYAT

Bu kısımda yer olan isrâiliyyât haberleri, İslâm'ın bir esasına zıtlık arz edecek niteliktedir. Mesela peygamberlerin ismet sıfatına hâlel getiren haberleri bu bağlamda düşünebiliriz. Bunları –vaaz, ahkâm, akâid vb. hangi konuda olursa olsun- kabul etmek mümkün değildir. Esefle belirtelim ki “*Basîretu'l-Kulûb*” da sözünü ettiğimiz anlayışa aykırı bazı haberlere/bilgilere raslamak mümkündür. Fakat Mollâ Halîl, bazen bu isrâilî bilgileri tenkit etmeden aktarırken bazen de tenkit ederek aktarır.

### 2.1. Tenkîd Etmediği İsrâiliyyât

Mollâ Halîl, “*وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ*” “*Andolsun biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bırakıverdik, sonra o, yine eski haline döndü*”<sup>45</sup> âyeti hakkında iki haber nakleder. Herhangi bir kaynak belirtmeksizin ve bu haberi aktarmak adına bir şiğa zikretmeksizin ilkin Hz. Süleymân'ın tahtının üzerine atılan cesedin neliğine dair şöyle bir açıklama yapar: “Hz. Süleymân, ‘bir gecede yetmiş kadınımla dolaşacağım. Herbiri, Allah yolunda atıyla cihâd edecek bir çocuk doğuracak’ dedi. İnşallah demediği için ancak bir eşi hamile kaldı. Bu eşi de yarım/engelli bir çocuk doğurdu. İşte bu (yarım/engelli çocuk), tahtının üzerine atılan cesettir.” Bu haberin doğruluğu ve tartışılması bir yana bizim için önemli olan ve Mollâ Halîl’in “kile” lafzıyla aktarıp eleştirmediği şu isrâilî bilgidir: “Onun döneminde yaşayan şeytanlardan birisinin adı Sahr idi. Sahr, Hz. Süleymân'ın şekline girdi. Hz. Süleymân'ın yüzüğünü onun eşinden aldı, tahtına oturdu. Kadınlar hariç her şeye hakim oldu. Hz. Süleymân insanlara geldi, ben Süleymân'ım dediyse de bunlar onu inkar ettiler, yanlarından kovdular. Kırk gün bu şekilde geçtikten sonra Sahr, onun yüzüğünü denize attı. Bir balık onu yuttu. Balıkçılar o balığı avladı. Onu, Süleymân'a verdiler. Süleymân

43 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, Tahkik: Beşşâr Ma'rûf, (Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâm, 1996), Babu Süreti'n-Nisâ, 3061, 5, 149.

44 et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, 5, 149.

45 Sâd, 38/34.

yüzüğünü taktı, tahtına geçti, Sahr'ı getirip öldürttü."<sup>46</sup> Mollâ Halîl'in, kîle lafzıyla gelen bu haberi, Allah'tan vahiy alan bir peygamberin makamına hâlel getirdiği halde, eleştirmeden olduğu gibi bırakmıştır. İbn Kesîr ilgili rivâyeti zikrettikten sonra "bütün bunlar isrâîliyyatın en kötülerindendir"<sup>47</sup> der. Şeytan'ın Hz. Süleymân'ın kılığına girmesini asla kabul edemeyiz. Çünkü aksi taktirde hiçbir ilâhî şeriata güven söz konusu olmayacaktır.

Bu arada Mollâ Halîl'in, isrâîliyyatı aktardığında kullandığı sözcüklerden biri, "ruviye" meçhûl fiildir. Ruviye diyerek ya genelde bir hadîsi zikreder ya da hadîs/rivâyet olduğunu belirtmeksizin onu mana olarak verir.<sup>48</sup> Öncelikle belirtelim ki bu şekilde aktardığı tüm haberlerin peygambere dayanıp dayanmadığını, dayanıyorsa sahîhlik ölçütünü belirlemek, makale düzeyinde ulaşmak, bu makalenin sınırlarını aşar. Fakat aktarılan bazı haberlerin aklî ilkelerle çeliştiğinden hareketle bunların peygambere aidiyetinin sorgulanması gerektiğini belirtelim. Mesela Mollâ Halîl'in, Hz. Yûsuf'un kuyuda iken bir peygamberin orada bulunması gerekçesiyle sürüngelerden sadece engerek yılanının yuvasına girmemesi sebebiyle sağır olmasına dair rivâyetini bu bağlamda değerlendirebiliriz.<sup>49</sup> Zira engerek yılanının yaratılışı daha önce nasıl ise bu olaydan sonra da o şekilde olmuştur. Kaldı ki bir yılanın, bir peygambere düşman olabileceğini söylemek doğru değildir.<sup>50</sup>

Son olarak şu örneği verebiliriz. Mollâ Halîl, "وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ، فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ يَا يُونُسَ بْنَ إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ" "Ve sonra İsrailoğulları'nı denizden aşırtdık. Firavun, düşmanca saldırmak için derhal adamlarını ve askerlerini arkalarına düşürdü. Ta ki, suda boğulmaya başlayınca 'İnandım, gerçekten de İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka tanrı yoktur. Ben de ona teslim olanlardanım' dedi"<sup>51</sup> âyeti

46 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 684.

47 Bkz., Ebû'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tahkîk:Heyet, (Kâhire: Mektebetu Evlâdi's-Şeyh, 1421/2000), 12, 91-93; Ayrıca bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmi'd-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Tahkîk: Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid, (Riyâd: Mektebetu'l-Abikân, 1418/1998), 5, 268-270; Muhammed er-Râzî Fahrüddîn, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*, İshrâf: Mektebetu't-Tevzi' ve'd-Dirâse, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425-1426/2005), 9, 5658-5670.

48 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 534.

49 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 334-335.

50 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 343.

51 Yûnus, 10/90.

bağlamında “Cebrâîl, Firavun’un, son nefeste iman etmeden ve rahmet kendisine ulaşmadan ölmesi için yerden aldığı bir çamur parçasını onun ağzına koydu” şeklinde rivâyet olduğu söylenen bir haberi aktarmıştır.<sup>52</sup> Doğrusu Cebrâîl’in, Firavun’un son nefeste imân etmesini engellemek için yaptığı şeye ilişkin aktardığı bilginin, İslâm’ın tebliğ etmedeki gayesine ters düştüğünü belirtmekte fayda vardır. Zira İslâm’ın gayesi, kim olursa olsun/hayatını nasıl geçirmiş olursa olsun, insanların imanlarının kurtulmasına vesile olmaktır. Bu, bir müslüman için temel sorumluluklardan birisidir. Değil Cebrâîl’in, dindarlığı orta derecede olan birinin dahi bunu yapması düşünülemez.

## 2.2. Tenkit Ettiği İsrâîlîyyât

Mollâ Halîl, Sâd sûresinin “(Ey Muhammed!), Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mâbedin duvarına tırmanmışlardı. Davud’un yanına girmişlerdi de Dâvud onlardan korkmuştu. ‘Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu göster’ dediler. (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken ‘Onu da bana ver’ dedi ve tartışmada beni yendi.’ Davud: Andolsun ki, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur. Doğrusu ortakçaların çoğu, birbirlerinin haklarına tecâvüz ederler. Yalnız iman edip de iyi işler yapanlar müstesna. Bunlar da ne kadar az! Dedi. Davud, kendisini denediğimizi sandı ve Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, teobe edip Allah’a yöneldi.’ ‘Sonra bu tutumundan dolayı onu bağışladık. Kuşkusuz yanımızda onun yüksek bir makamı ve güzel bir geleceği vardır. ‘Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah’ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır”<sup>53</sup> âyetleri bağlamında bazı tefsîrlerde geldiği üzere Hz. Dâvûd’un, vezirinin eşiyle evlenmek için onu sürekli ön saflarda savaşa göndermesi meselesini sahîh olarak görmemektedir. Ona göre değil bu meselede (bir insanı öldürtüp, eşiyle evlenmek gibi iğrenç bir günaha) küçük günahların/zellelerin dahi peygamberler hakkında sadır olmadığına ilişkin tevillerin yapılması gerekmektedir.<sup>54</sup> Müfessirlerimizin bazılarının kabul edip Kur’an’daki kıssa

52 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 306.

53 Sâd, 38/20-24.

54 Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, s. 682; “فَلَمَّا أَفْلَقَ قَالَ لَا” “Gece basınca bir yıldız gördü, ‘işte bu benim Rabhim!’ dedi; yıldız batınca, ‘batanları

ile bir arada düşündükleri Tevrat kaynaklı olayın<sup>55</sup> tevhdî açıdan kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bu haber, öncelikle İslâm'ın nübüvvet anlayışına kesinlikle terstir.

Mollâ Halîl'in, bazen isrâîliyyâta ait haberi uzun bir şekilde anlattıktan sonra, başkalarının bu haber hakkındaki endişelerini dile getirmesi kayda değerdir. Bakara sûresinin 102. âyeti<sup>56</sup> bağlamında Hârût ve Mârût olayına ilişkin şöyle bir haber dile getirir: "Allah, Harût-Marût'u Hz. İdrîs zamanında insanları imtihan etmek ve sihrin talimi için gönderdi. Denildi ki insan gibiydiler, şehvet ikisine verildi. Adem oğullarının çokça masiyetine itiraz etmeleri üzerine insanla farkları ortaya çıksın diye imtihan için yeryüzüne gönderildiler. Zühre denilen bir kadınla karşılaştılar. Zühre, iki meleği günaha ve şirke götürdü. Sonra kadın ism-i a'zamı öğrenmesi üzerine gece göğe yükseldi. Ki o iki melek, bu isimle geceleyin semâya yükselirdi, gündüzleri de inerdiler. Allah, Zühre'yi yıldıza çevirdi. İki Meleği de yükselmekten men etti. İki melek Hz. İdrîs'e gittiler. Şefaata talep ettiler. Allah ikisini dünya ve ahiret azabından birini tercih etme arasında serbest bıraktı. Onlar, dünya azabını tercih ettiler. Babil kuyusunda yer ile gök arasında asılı bırakıldılar. Kıyamete kadar azap edildiler. Sihir için gidenlere sihir öğrettiler." Mollâ Halîl'in, kıssayı bu şekilde hikaye ettikten sonra, bazılarının (müfessirlerin) bunu eleştirdiğini, bunun güzel bir tarafının olmadığını dile getirmesi dikkat çekicidir.<sup>57</sup> Harût ve Marût'un Zühre ile alakalı rivâyetleri batıldır, hepsinin akıl, mantık ve İslâmî ölçüler yönünden reddi gerekir. Bunlar İslâm inancına

---

*sevme' dedi."* Mollâ Halîl'in bu âyetin açıklamasında, peygamberlerin masumiyetine zarar gelmemesi adına yaptığı gayreti görebilmekteyiz. O, âyette geçen yıldızın ismini dahi belirlemekten geri kalmadığı halde, peygamberin makamına yakışmayacak velev küçük bir yaşta olsa dahi yıldızla tapmak gibi bir fiilden onları savunacak şu ifadeleri kullandığına şahit olmaktayız: İbrahim, âyette geçen delili aslında, putlara ve yıldızlara tapan ve onları doğru yola irşat etmeyi dilediği sapık kavmine getirmiştir. Bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, s. 206.

55 Bkz. Tevrât; II. Samuel, 11/2-17.

56 "Tuttular, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurdukları sözlere tâbi oldular. Halbuki Süleyman küfre gitmemişti. Fakat asıl o şeytanlar küfre gittiler. Halka sihri ve Babil'de Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Oysa o ikisi: 'Biz sırf imtihan için gönderildik, sakın kâfir olma!' demedikçe hiç kimseye sihir öğretmezlerdi. İşte bunlardan koca ile karısının arasını açacak şeyler öğreniyorlardı. Fakat Allah'ın izni olmadıkça onlar bununla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Onlar kendilerine zarar getirip fayda vermeyen şeyler öğreniyorlardı. Büyüğe müşteri olan kimsenin ahiretten nasibi olmadığını pek iyi biliyorlardı. Karşılığında kendi varlıklarını sattıkları şey ne kötü! Keşke bunu anlasalardı!"

57 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, s. 35-36

aykırılık teşkil eder. Fahreddin er-Râzî, bu rivâyetleri merdûd türünden addeder.<sup>58</sup> Bahsedilen kıssaya baktığımızda, meleklerin Allah'ı cahillikle itham etmeleri, meleklerin masum olmaları, günah işleyen bu meleklerin tevbe ile azap arasında değil de dünya ile ahiret azabı arasında bırakılmaları, zina eden bir kadının yıldız olup semaya yükseltilmesi gibi açılardan İslâm'a aykırılıkların olduğunu görürüz.

Mollâ Halîl, "Kile" şeklinde aktarılan bilgilere de bazen eleştiriler getirmekten imtina etmemiştir. "Kile" sığasıyla garanik meselesini şöyle özetler: "Hz. Peygamber, bir mecliste Necm sûresini *أَفْرَأَيْتُمْ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى* "Ey inkârcılar! Şimdi Lat, Uzza ve bundan başka üçüncüleri olan Menat'ın ne olduğunu söyler misiniz?"<sup>59</sup> âyetine kadar okuyunca onun lisanında 'tilke'l-garanîku'l-ûlâ ve inne şefaatehünne turcâ' 'Bunlar ulu kuğulardır, şefaathleri umulur' sözleri sadır olur. Müşrikler bununla sevindiler, ardından secde ettiler. Cebrail sonra durumu haber verdi. Hâc sûresinin 52. âyetiyle<sup>60</sup> teselli buldu." Mollâ Halîl, öncelikle ele aldığı âyette geçen "temennâ" fiilinin "kırâat" anlamına veya "peygamberin büyük bir aşkla âyetlerin nazil olmasını istemesi" anlamına geldiğini söyleyerek başlar. Ardından haberin merdûtlüğünü belirtir. Çünkü vahiy alan bir peygamberin hem unutmaması/yanılması hem de şeytanın onun okuduklarına bir şeyler karıştırmaması muhaldir. Aksi taktirde peygambere olan güven sarsılacaktır. Mollâ Halîl, hadîs ilmi kriterleri bakımından da bunun problemliliğini dile getirdikten sonra haberin, sahîh kabul edilmesi durumunda da İbn Hacer'in 'Hz. Peygamber'in bunu şuurla ifade etmediği, şeytanın sesini, onun sesine benzeterek söylediği' görüşü çerçevesinde anlamamız gerektiğine yer verir.<sup>61</sup>

Mollâ Halîl'in, tefsîrinde bu örnekler bağlamında yaptığı tenkitleri irdelediğimizde, peygamberler için büyük veya küçük günah anlamına geldiğini düşündüğü herhangi bir haberi onlardan uzaklaştırmak için çaba sarf ettiğini görmek mümkündür. Fakat buna zarar vermediğini düşündüğü haberleri de aktararak zimnen kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bunda da önceki

58 Muhammed er-Râzî Fahrüddîn, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425-1426/2005), 1, 721.

59 Necm, 53/19-20.

60 "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ" "Senden önce gönderdiğimiz hiçbir rasûl ve nebi yoktur ki, bir şeyi arzuladığı zaman, şeytan onun arzusuna vesvese karıştırmamış olsun. Fakat Allah, şeytanın attığını derhal iptal eder, sonra kendi ayetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."

61 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 499-500.



müfessirlerin ilgili haberi detaylı bir araştırmaya tabi tutmadan tefsîrlerinde nakletmelerinin payı olduğunu düşünmekteyiz.

### 3. TAsDİK VE TEKZİB EDİLEMİYEN İSRÂİLİYYÂT

Tasdîk ve tekzîb edilemeyen isrâîliyyât türü haberlerin doğruluğu veya yanlışlığı net olmaması hasebiyle, *Basîretu'l-Kulûb*'da en çok bu türden zikredildiğini söyleyebiliriz. *Basîretul-Kulûb*'da yer alan bu türden isrâîlî haberlerin tahlîl ve değerlendirmesini yapma olanağına sahip değiliz. Yalnız burada Kur'an'da en çok ismi geçen Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ'ya ilişkin gelen bazı örneklerle yetineceğiz.

Kur'an, birçok âyette Hz. Âdem ve Havvâ'ya cennette kendilerine yaklaşılması yasaklanan ağaçtan<sup>62</sup> bahsetmektedir. Fakat bu ağacın ne olduğuna ilişkin hiçbir bilgi aktarmamaktadır. Mollâ Halîl, tefsîrinde yasaklanan ağacın buğday veya üzüm veya da incir olduğuna dair bilgi vermektedir.<sup>63</sup> İbn Kesîr, ağacın hangisi olduğunu araştırmanın kişiye fayda vermediğini şöyle açıklar: "Allah ne Kur'an'da ne de sahîh sünnette bu konuyu açıklayacak bir delili bize arz etmemiştir. Bunlardan herhangi bir ağaç olabilir. Bu bir bilgidir ki bilen kişiye fayda vermez, bilmeyene de zarar."<sup>64</sup>

Kur'an'da Hz. Nûh'a ilişkin haberler yer almaktadır.<sup>65</sup> Onun anne ve babasının isimleri, yaptığı geminin hangi ağaçtan yapıldığı, gemiye kaç kişinin bindiği vb. daha pek çok mesele tefsîrlerde açıklanmaktadır. Mollâ Halîl, Hz. Nûh'un babasının ismini, "Nûh b. Lamek b. Müteveşlih b. İdrîs" şeklinde verir.<sup>66</sup> Hz. Nûh'un nesebine dair zikredilen bu habere Tevrat'ta da rastlanmaktadır.<sup>67</sup> Mollâ Halîl, kîle diyerek Hz. Nûh'un inşa ettiği geminin ebatları, kaç kat olduğu, hangi katında neler olduğunu, gemiye binenlerin sayıları hakkında bilgiler aktarır. Geminin uzunluğu 300, genişliği

62 Bakara, 2/35; A'râf, 7/19, 20, 22.

63 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 20.

64 Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tahkik: Sâmi b. Muhammed (Selâme, Dâru Tayyibe, Yy. 1420/1999), 1, 235.

65 Al-i İmrân, 3/33; Nisâ, 4/163; En'âm, 6/84; A'râf, 7/59, 69; Tevbe, 9/70; Yûnus, 10/71; Hûd, 11/25, 32, 36, 42, 45, 46, 48, 89; İbrâhîm, 14/9; İsrâ, 17/3, 17; Meryem, 19/58; Enbiyâ, 21/76; Hâc, 22/42; Mü'minûn, 23/23, 26; Furkân, 25/37; Şu'ârâ, 26/105, 106; Ankebût, 29/14; Ahzâb, 33/7; Saffât, 37/75, 79; Sâd, 38/12; Mü'min, 40/5.

66 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 872.

67 Tevrat, Tekvîn, V/25, 28-29.

50, yüksekliği 30 zira'dır. Gemi üç kat olup, en alt katta hayvanlar, ortada insanlar, en üstte kuşlar bulunmaktadır. Gemiye 80 kişi binmiştir.<sup>68</sup> Burada verilen bilgiler isrâiliyyât olup Tevrat'ta geçen bilgilerden istifade edilerek bir araya getirilmiştir.<sup>69</sup> Öyleki Râzî gemi hakkında verilen bilgilerin kendisini pek tatmin etmediğini ve buna dair bilgi arayışı içinde olmanın boş olduğunu söylemiştir.<sup>70</sup> Alûsî de aynı şekilde gemiye dair ayrıntılara girmemenin daha doğru olduğunu dile getirmiştir.<sup>71</sup>

Kur'ân'da bir bütün olarak anlatılan ve "ahsane'l-kasas" diye ifade edilen hayat hikayesi Hz. Yûsuf'a aittir. Mollâ Halîl, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin isimlerini tek tek sıralar. Hatta hangi çocuğun Hz. Ya'kûb'un hangi eşi veya cariyesinden olduğunu da açıklar. Buna göre Yûsuf'un kardeşleri şunlardır: "Yehûzâ, Revebîl, Şem'ûn, Lâvâ, Yâlûn, Yeşcer, Dîynet. Bunlar, Hz. Ya'kûb'un ilk eşi, teyzesinin kızı olan Leyâdandır. Leyâ ölünce onun kızkardeşi Rahîl ile evlendi. Bundan da Bünyâmîn ve Yûsuf doğmuşlardır. Yine Hz. Ya'kûb'un iki cariyesinden Dân, Yağsûlî Hâd ve Aşîr dünyaya gelmişlerdir."<sup>72</sup> Doğrusu bu bilgiyi ne yalanlayabilir ne de tasdik edebiliriz. Hz. Yûsuf'un ifade ettiğimiz kardeşlerinin isimleri Tevrat'ta da geçmektedir.<sup>73</sup> Hz. Yûsuf'un tahta çıkışı ve Zeliha ile evliliği ve devamında olan olaylar hakkında da şunları kaydeder: "Melik onu inci ve yakutla taçlanan altın tahtın üzerine oturttu. Zira onu Azîz'in yerine -vefattan önce veya sonra atamıştı. H. Yûsuf, Azîz öldükten sonra Züleyha ile evlendi. Züleyha yüzü kör olmuştu. Hz. Yûsuf, ona dua etti. Züleyha, çocuk ömrüne geri döndü. Hz. Yûsuf, onu bakire buldu. Züleyha, Efraim ve Mîşâ adında iki çocuk doğurdu. Sonra Melik öldü. Memleket Hz. Yûsufa kaldı. O, Mısır'da adaleti ikame etti."<sup>74</sup> Örnek mahiyetinde aktardıklarımızın çok daha fazlasını Mollâ Halîl bu tefsîrde dile getirmiştir.<sup>75</sup>

68 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 317.

69 Tevrât, Tekvîn, VI/14-16.

70 Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 6, 3657.

71 Mahmûd Şükrî el-Alûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Beyrût Ty., 12, 50.

72 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 333.

73 Tevrât, Tekvîn, 35/23-27; 35/1, 29.

74 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 343.

75 Bu tefsîrde Hz. Yûsuf'a ilişkin ispatı veya yalanlanması zor olan isrâilî bilgiler için bkz. Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 332-351.

Kur'ân'da ismi sıklıkla geçen ve mücadelesinden bahsedilen peygamberlerden biri de Hz. Mûsâ'dır. Mollâ Halîl tefsîrinde Hz. Mûsâ'nın hayatının farklı merhalelerine ilişkin haberlere yer vermiştir. Mesela, Hz. Mûsâ'nın Medyen'e yeni geldiğinde kuyu başında bulunan Şuayb'ın kızlarının, koyunlarını sulayamaması sebebini ancak on kişinin kaldıracabileceği bir taşa bağlamıştır.<sup>76</sup> Doğrusu bunu kabul etmek Kur'an'ın verdiği mesajı göz önünde bulundurmak anlamına gelmektedir. “وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ” “Medyen suyuna geldiğinde, davarlarını sulayan bir insan topluluğu buldu. Onlardan başka, hayvanlarını sudan alıkoyan iki kadın gördü. Onlara: 'Derdiniz nedir?' dedi. 'Çobanlar ayrılana kadar biz sulamayız. Babamız çok yaşlıdır, onun için bu işi biz yapıyoruz' dediler”<sup>77</sup> âyeti, kızların koyunlarını kuyu başına varmalarını engellemelerinin nedenini orada erkeklerin bulunmasıyla açıklamaktadır. Sonuçta taşı kaldırmaya yönelik bir ima yoktur. Bir başka açıdan sulama işinin kızlar tarafından sürekli yapageldiğini söyleyebiliriz. Hz. Mûsâ olmadan da bunu başarabilmekteydiler. Hz. Mûsâ'nın onlara yardım etmesi sadece onların işini hızlandırmıştır.

Mollâ Halîl'in, yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz Kur'ân ve sünnet tarafından tasdik veya tekzîb edildiğine dair herhangi bir bilgi olmadan zikrettiği haberlerine baktığımızda çoğunun peygamberlerin hayatlarına ilişkin teferruatlı bilgiler, az bir kısmının da öğüt amaçlı hikayeler etrafında dönüp dolaştığını görürüz. Doğrusu, Kur'ân tefsîrlerinde detay vermeye dayalı haberlerin verilmesinin okuyuculara faydasının dokunacağı yönü kesin değildir. Âyetten istinbât edilmesi gereken bir faydanın/dersin/öğüdün önüne geçme gibi tehlikeyi içinde barındırabilir.

## SONUÇ

Tefsîr ilminde isrâîliyyat konusu ilk zamanlardan itibaren bir problem olarak hala önümüzde durmaktadır. Eserlerinde isrâîliyyat türü haberler karşısında çok temkinli yaklaşan müfessirler olduğu gibi gevşek davranan müfessirler de olagelmıştır. Diyebiliriz ki Mollâ Halîl ikinci kısımda yer almaktadır.

Mollâ Halîl'in, Kur'ân'ı tefsîr ettiği “Basîretu'l-Kulûb” adlı eserinde isrâîliyyâtın farklı türlerini görmek mümkündür. Bu türlerin içinde de en çok

76 Mollâ Halîl, *Basîretu'l-Kulûb*, 576.

77 Kasas,28/ 23.

zikredilene tasdik ve tekzip edilemeyen haberlerdir. İsrâîliyyâtta bu tutumu rivâyetlere verdiği önemle alakalıdır. Fakat bununla beraber peygamberlerin masumiyetine hâlel getirdiği müfessirlerce açıklanan bazı isrâîlî haberler karşısında lehte veya aleyhte herhangi bir açıklama yapmadığı durumlar da söz konusudur.

Mollâ Halîl'in böyle davranması yadırganamaz. Zira peygamberler Allah'ın dinini sahih olarak insanlara aktaran yegâne vasitalardır. Zikrettiğimiz şekilde kendileriyle alakalı bir kusur, ayıp veya günah söz konusu olması durumunda insanlığa örneklik teşkil etmeleri ve ilahî mesajları aktarma hususunda bir engel ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla İslâm'ın inanç esaslarına ve nübüvvet anlayışına ters düşen haberleri reddetmek gerekmektedir.

### KAYNAKÇA

- Alûsî, Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve Sebi'l-Mesânî*, Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, Ty.
- Bejdâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasiruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Takdîm: Muhammed Abdurrahmân el-Mür'eshî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh, *Sahîhu'l-Buhârî*. (Tahkîk: Ebû Süheyb el-Keremiyî) Riyâd: Beytu'l-Efkâri'l-Devliyye, 1419/1998.
- Evlîyalar Ansiklopedisi (Heyet), *"Mollâ Halîl Si'irdî Maddesi"*, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay., 1994.
- Gökçe, Cüneyt, *Mollâ Halîl es-Siirdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı* (Nahcu'l-Enâm Eseriyle Sınırlı), Harran Ü.İ.F.D. 20/34, (2015). 76-96, 82-91.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (Tahkik: Sâmi b. Muhammed Selâme). Dâru Tayyibe, Yy. 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. (Tahkik: Heyet). Kâhire: Mektebetu Evlâdi's-Şeyh, 1421/2000.
- İbn Teymiye. *Mukaddimetun fi Usulu't-Tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat. 1980.
- İslâm Âlimleri Ansiklopedisi (Heyet), *"Mollâ Halîl es-Si'irdî Mad."*, İstanbul: Türkiye Gazetesi Yay. Ts.

- Kara, Osman, "Adem'i Şirke Bulaştırmak ya da Âyetleri Metnin Bütünlüğü İçinde Anlamak". Namık Kemal Ü.İ.F.D. Yıl: 2015, c. 1, Sayı: 1, ss. 7-29.
- Öncü, Mustafa. *Mollâ Halîl es-Siirdî'nin "Basîretu'l-Kulûb fî Kelâmi Allâmi'l-Ğuyûb" Adlı Eserinin Arap Dili Açısından İncelenmesi*. (Basılmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Diyarbakır: 2013.
- Pakiş, Ömer. *Mollâ Halîl es-Siirdî ve Tefsîrdeki Metodu*. (Yüksek lisans Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). İstanbul: 1996.
- Pakiş, Ömer. "Mollâ Halîl es-Si'irdî", DİA. Ankara: 2005.
- Râzî. Muhammed Fahrüddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. İshrâf: Mektebetu't-Tevzî ve'd-Dirâse, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1425-1426/2005.
- Si'irdî, el-Mollâ el-Halîl el-Hizânî, *Basîretu'l-Kulûb Fî Kelâmi 'Allâmi'l-Ğuyûb*. Takdîm-Tahkîk: el-Mollâ Sibğatullah ez-Zûkâdî, İstanbul: Nûbihar, 1432/2011.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, Ty.
- Tahir, Bursalı Mehmet. İstanbul: *Sırat-ı Müstakim*. 1326/1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Cami'u'l-Kebîr*. (Tahkîk: Beşşâr Ma'rûf). Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâm. 1996.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâîliyyât fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs*. Kâhire: Mektebetu Vehbe. 1990.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi'd-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*. (Tahkîk: Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid). Riyâd: Mektebetu'l-Abikân. 1418/1998.
- Ziriklî, Hayrettin. *el-A'lâm Kamusu Terâcim Eşheri Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Muste'ribîn ve'l-Müşteşrikîn*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 1984.



# Hemşin-Bilen (Tepan) Köyü'nde Bulunan Ahşap Camii

Nebi BUTASIM\*

Geliş Tarihi: 12. 10. 2018, Kabul Tarihi: 01. 11. 2018

## Öz

İslam mimarisinde caminin ayrı bir önemi vardır. İslam medeniyetinde camiler, mimari yapıların iklim kaynaklı olarak, buldukları yöreye göre hem yapı malzemeleri hem de süsleme özellikleri ile çeşitlilik göstermektedir.

İklim ve yöreye özgü olarak; taş, ahşap, kerpiç gibi çok çeşitli malzemedan olduğu gibi bunların bir arada kullanıldığı camiler de sıklıkla görülebilmektedir. Anadolu coğrafyasında Selçuklu, Artuklu, Akkoyunlu, Osmanlı devri camilerinde her üç yapı malzemesi de görülebilmektedir. Tamamen ahşap (çantı) camiler ise daha çok Karadeniz bölgesinde yapılmıştır. İklimsel nedenlerin yanı sıra ahşap malzemenin çokluğu ve bölge insanının bu malzemeyi rahatça işleyebilmesi nedeniyle bu yapı malzemesinden yapılan konut mimarisi gibi camileri de etkilemiştir.

Bu makalede Karadeniz Bölgesi'nde fazla sayıda görülebilen ahşap camiler içinde Rize ili Hemşin ilçesine bağlı Bilen (Tepan) Köyü'nde bulunan tarihi cami hakkında değerlendirme yapılacaktır. Bilen Köyü Camii bir iki çalışmada kısaca değinilmiş olmasına rağmen, nitelikli ve tümüyle çalışılmamış camiler içinde yer almaktadır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanat Tarihi Anabilim Dalı, (butasimnebi@gmail.com)

Bu çalışma ile tarihi hakkında kesin bilgi olmayan ancak, taş ve ahşabın ahenk içinde kullanılarak inşa edilmiş Bilen (Tepan) Camii'nin tipolojik, yapısal ve süsleme özellikleri tanıtılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Rize, Hemşin, Bilen Köyü Cami, Ahşap, Çantı, Kurtboğazi,

### Wooden Mosque in Hemşin-Bilen (Tepan) Village

#### Abstract

In Islamic architecture, the mosque has a distinctive significance. Mosques in Islamic civilization are diversified due to the nature of the architectural structures due to their nature, as well as the building materials and decorative features according to the locality they are in.

According to geographical obligation, they can be made from a wide variety of materials such as stone, wood and mud brick, as well as mosque used together. In Anatolian geography, all three building materials can be seen in Seljuk, Artuklu, Akkoyunlu and Ottoman era mosques. Wooden mosques were made entirely in the Black Sea region. Due to the multitude of wooden materials and the fact that the people of the region can easily handle these materials, it has also affected in the glass such as residential architecture made from this building material.

In this article, the historical mosque located in the Bilen (Tepan) Village of Rize province of Hamsin county will be evaluated among the wooden houses which can be seen in the Black Sea Region. Bilen Köyü although the mosque is briefly mentioned in one or two works, it is located within the qualified and not fully studied mosques. This study will introduce the typological, structural and decoration features of the Bilen (Tepan) Mosque, which is not known precisely but has been built using stone and wood in harmony.

**Keywords:** Rize, Hamsin, Bilen Köyü Mosque, Wooden, wood technique, Kurtbogazi.

#### GİRİŞ

Cami, İslam mimarisinde en önemli mimari yapı grubu arasında yer almaktadır. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de mescit (Cami) yapanların yüceltilmesi (Tevbe 9/18) ve ibadet ihtiyacını karşılaması gibi nedenlerden dolayı İslam dünyasında cami yapımına ayrı bir önem verilmiştir.

Camiler buldukları bölgenin, yapı malzemesi, kültürel birikimi, coğrafi özelliklerden etkilenmektedirler. İran bölgesinde kerpiç ve tuğla malzeme, Anadolu'da ise taş malzeme kullanımları tamamen hammaddeye bağımlılığı



göstermektedir. Hammaddenin türüne göre hammaddeyi işleyen ustalar da aynı yönde gelişim göstermiştir.<sup>1</sup>

İslam mimarisinde ahşap malzeme kullanımı çok eskilere dayanmaktadır. Özellikle Gazneliler ve Karahanlılar döneminde ahşap direkli camiler olduğu kaynaklarda geçmektedir.<sup>2</sup> Anadolu'da ise özellikle İç Anadolu, Doğu ve Batı Anadolu kesimlerinde taş malzemeye bağlı olarak camiler taş malzemeden inşa edilmiştir. İç Anadolu'da taş malzemenin yanı sıra üst örtüsü ve taşıyıcı unsurları ahşap olan önemli camiler bulunmaktadır. Tamamen ahşap malzemeden yapılmış camiler ise Karadeniz bölgesinde karşımıza çıkmaktadır. Karadeniz Bölgesi'nde ahşap malzemenin çokluğuna bağlı olarak ahşap camiler açısından zengin bir envantere sahiptir.<sup>3</sup>

Karadeniz bölgesinde tıpkı konaklarda olduğu gibi<sup>4</sup>, malzeme açısından üç farklı cami yapılmıştır. Birincisi sadece taştan yapılan camilerdir. Bu camilerin beden duvarları kesme taş malzemeden olup taşıyıcı unsurları ve üst örtüleri ahşaptandır. Bu tür camiler sadece Karadeniz Bölgesine özgü olmayıp İç Anadolu'da da görülebilmektedir.<sup>5</sup> Bir diğer grup ise tamamen ahşap malzemeden inşa edilmiş camilerdir. Samsun Çarşamba Cami tüm birimleri ile tamamen ahşap camilere örnektir. Bir diğer grup iste hem taş hem de ahşap malzemenin bir arada kullanıldığı camilerdir.

Çalışmayı yaptığımız Rize-Hemşin-Bilen Köyü (Tepan) Camii, bu üçüncü grup camiler grubuna girmektedir.

## TARİHÇE

Hemşin Bilen (Tepan) Köyü Camii 11.10.1984 tarihli karar ve Kültür Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından korunması gereken taşınmaz kültür varlığı olarak tescil edilmiştir.

- 1 Ahmet Ali Bayhan, Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2/7, 2009, 58.
- 2 Yılmaz Can, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 9.
- 3 Semavi Eyice, "Cami", *İslam Ansiklopedisi*, 1993, 7: 85; Can, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, 9.
- 4 Şengül Öymen Gür, "Behind the Mountains of Yalnızçam" *Architecture in Northeastern Anatolia*, Murat Ural and Figen Kuzucu (Eds.), Milli Reasürans, 2009, 207.
- 5 Nadide Seçkin, "Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camisi", *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, (Edit: Doğan Kuban), (İstanbul: YKY yayınları, 2012), 145.; İsmet Çalık, "Tarihi Ahşap Çatılı Yığma Taş Camilerin Deneysel Dinamik Karakterleri", *Vakıflar Dergisi*, Sayı 45, (İstanbul: Haziran 2016), 190.

Hemşin Bilen (Tepan) Köyü Camii'nin kesin tarihi bilinmemektedir. Üzerinde inşa tarihini verecek herhangi bir kitabe bulunmamıştır. 1987 yılında Doğu Karadeniz Bölgesi'nde bulunan bazı ahşap camiler üzerine araştırmalar yapan Haşim Karpuz, yapının ilk inşa tarihinin 18. yüzyıl olabileceğini belirtmiştir.<sup>6</sup> Ancak bunu ispatlayabilecek herhangi bir veriden söz etmemektedir. Köy sakinlerinden aldığımız bilgiye göre bundan 20-30 yıl önce camiden alınan ahşap parçası İstanbul Üniversitesi'ne götürülmüş ve orada yapılan değerlendirme sonucu bu ahşap parçasının yaklaşık 500-600 yıl aralığında kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>7</sup>

Köyde bulunan İslam dönemi mezarlarından caminin en erken 18. yüzyıla tarihlendirilebileceğini göstermektedir. Köy içinde yaptığımız saha araştırmasında iki eski mezara rastladık. Bu iki mezardan birinde tarih kısmı toprak altında kaldığı için tarihi saptanamadı. Ancak ikinci mezar taşında 1196/1782 tarihi açıkça görülmektedir. İslami dönem mezar taşı olan bu taş üzerindeki tarih aynı zamanda köyde tespit edilen en eski tarihtir. Sülüs hatlı yazıya sahip olan mezar taşı dikkate alındığında bu tür bir mezar taşının olduğu tarihlerde caminin de olması muhtemeldir. Bu tarihi mezarlar dışında köyde bulunan evlerin neredeyse tamamında tarih bulunmaktadır. Bunlardan en eski olan konak ise Doruk (Koruk) konağıdır. Doruk Konağı üzerinde yaptığımız araştırmada konakta daha eski olan bazı süslemelerin camideki süslemeler ile aynı olduğunu tespit edilmiştir. Evin bir odasının kapısı üzerinde bulunan dört kollu yıldız motifleri camide girişler üzerinde aynen tekrar etmektedir. Oda kapısı üzerinde 1261/1845 tarihi bulunmaktadır.

Bazı araştırmalar bu caminin Yücehisar Köyü'ndeki Ayşe Camii ile aynı olduğunu ve bu nedenle Ayşe Hanım Camii'nin tarihi olan 1799 tarihine tarihlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>8</sup> Aynı zamanda minber aynalı-

6 Haşim Karpuz, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler", 8. Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi, (Kahire: 26 Eylül 1 Ekim 1987), *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4 1989. 40.

7 Bu bilgiyi 2018 yılında köy sakinlerinden 1947 doğumlu Hasan Coşkun vermiştir. Hasan Coşkun camiden aldığı parçayı bizzat kendisinin götürdüğünü ve İstanbul Üniversitesi'nde ağacın yaklaşık 200 yıl yaş çıkarıldıktan sonra 500-600 yıl aralığında kesilip kullanılmaya başlandığının bilgisinin kendisine verildiğini söylemiştir. Hasan Coşkun aynı bilgiyi yerel bir gazeteye de vermiştir. Yerel gazetenin internet sitesinde bu bilgi hala mevcuttur. (bkz. <http://www.kackar53.com/kultur/bilen-koyu-tepan-hakinda-bilinmeyenleri-anlatti-h6871.html>) erişim: 03.07.2018.

8 <https://sebahattinarici.wordpress.com/2014/04/02/orta-ve-dogu-karadenizin-yuzyesell-antik-gorunusu-ile-rize-findikli-arasindaki-hemsin-ve-horim-vadilerinin-dil-kokenleri-antik-tarihi-ekonomik-ve-sosyal-yapilari/>. Erişim: 19.06.2018

ğında yer alan sekizgen geçme süslemenin aynısı Of Bölümlü Mithat Paşa Camii'nin minber aynalığında görülebilmektedir.<sup>9</sup> Yine tavan göbeğinde bulunan S kıvrımlı dikey sarkıtlar 1859 tarihli Çarşamba Porsuk Köyü Camii tavan göbeğinde tekrarlanmıştır.<sup>10</sup>

Yapının tarihçesi ile ilgili bir diğer veri de caminin doğu tarafında bulunan ahşap lokma şebekeli penceresidir. Bu tür pencere Taceddinoğulları dönemi 1420 tarihli Çarşamba-Ordu Köyü Camii penceresinde ve<sup>11</sup> Osmanlı yapısı olarak kabul edilen 1596 tarihli Kavak Bekdemir Camii'nde görülmektedir.<sup>12</sup> Yapıda bulunan ahşap lokma şebekeli pencere diğer birimlere göre daha eski bir görünüm arz ettiğinden yapının tarihçesinin daha eski olabileceği kanısını uyandırmakta ve İstanbul Üniversitesi'nde yapılan analizin doğru olabileceğini göstermektedir.

Cami üzerindeki tek tarih doğu kapısı üzerindeki tamir yazıtıdır. Arapça "Tamiri 1313/1895" yazan tarih sert bir metal ile kazınmış görüntüsü verdiği için daha sonra müdahale edildiğine dair bir kanı uyandırmaktadır. **(Foto 5)** Bu tamir yazıtından Haşim Karpuz 1987 yılındaki bildiriye bahsetmiştir. Ancak yazıtı bizzat görmediği ve başkalarından aktardığı kanısında çünkü Haşim Karpuz bildirisinde 1312 hicri yazıtını vermiştir.<sup>13</sup> Doğu üzerinde bir başka yontma yazıtı daha bulunmaktadır. Kapı sövesi üzerinde bulunan yazıt tam okunamamakla birlikte şunlar tespit edilmiştir. "...1327/1909 ..... Muhammed 1331/1913 ....." Bu yazıtlar da diğer tamir yazıtı gibi basit bir metal ile kazınmış olup daha sonra yapılan basit müdahaleleri göstermektedir. İstanbul Üniversitesi'nin yaptığı ahşap analizinin sonuçları elde olmadığından yapının kesin tarihi üzerinde fikir yürütmek oldukça zor olmakla birlikte elde edilen veriler neticesinde yapının en erken 18. yüzyılın son çeyreğinde inşa edildiği tezi daha ağırlık kazanmaktadır.

## GENEL ÖZELLİKLER

Cami, ahşap (çantı) camiler grubunda yer almaktadır. Cami iki katlı olup alt kat beden duvarları kesme taş malzemeden inşa edilmiştir. Caminin alt

9 Mehmet Yavuz, Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2/6, 2009, 318.

10 Mehmet Yavuz, Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı, 309.

11 Şenler Yıldız (Editör), *Samsun Ahşap Camiler*, Samsun Valiliği Samsun İl Özel İdaresi, Ankara 2012, s. 31.

12 Şenler Yıldız, "Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı", 42.

13 Haşim Karpuz, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler", 40.

katının kesme taştan yapılmasının sebebi arazinin meyilli olması ve dolayısıyla neme açık olmasından kaynaklanmaktadır. Alt katın üzerinde bulunan camiye dıştan günümüzde yapılmış taş merdivenler ile çıkılmaktadır. Caminin harim mekânı ve mahfil kısmı, mihrap hariç, tamamen ahşap olup çantı tekniği ile yapılmıştır. Ahşaplar kurtboğazı denilen yöntem ile birbirine bağlanmıştır. Caminin harim mekânının dıştan L şeklinde bir sundurma çevrelemektedir. L şeklindeki sundurmanın doğu cephesinde alt katta olduğu gibi bir oda bulunmaktadır. Yine caminin cümle kapısının batı tarafından ahşap bir merdiven ile mahfil kısmına çıkılmaktadır. Mahfilin bulunduğu bu bölüm de dıştan L şeklinde bir sundurma ile çevrelenmiş ve doğu kısmında alt katlarda olduğu gibi bir oda müştemilatı bulunmaktadır. Caminin üst örtüsü kırma ahşap çatıdır. Ahşabın üzeri kiremit ile kaplanmıştır. **(Foto 1-2)**

### MEDRESE

Caminin alt katı medrese olarak kullanılmıştır. Dikdörtgen bir alana sahip olan medrese yaklaşık olarak 10.3x9.55 m ölçülerindedir. Asimetrik bir plana sahip olmasının sebebi doğu tarafındaki odadır. Daha sonradan eklendiği iddia edilen bu birimin plan olarak orijinal olduğu ve sonradan restore edildiği anlaşılmıştır. **(Çizim 1)**

Medrese kısmı, kesme taş malzemeden inşa edilmiş olup dersliğin doğuya bakan bölümü ahşaptan yapılmıştır. Buradan ahşap bir kapı ile derslik kısmına giriş yapılmaktadır. Dersliğin batı kısmında 3 adet mazgal pencere ve bir adet ocak bulunmaktadır. Derslik kısmının üst örtüsü tamamen ahşap kaplama olup ahşap üst örtüyü taşıyan ayaklar da ahşap malzemedendir. Bu kısımda bulunan ahşap malzeme üzerinde herhangi bir süsleme ve hareketlilik bulunmamaktadır. **(Foto 6)** Derslik biriminin güney kısmında biri caminin doğu kısmında dışa taşırılmış şekilde üç adet oda yer almaktadır. Odalar derslane kısmından birbirinden ahşap duvarlar ile ayrılmaktadır. Güneybatı kısmında yer alan odanın medrese hocasına ait olduğu belirtilmektedir.<sup>14</sup> Bu odada bir adet ocak bir adet pencere yer almaktadır. Orta odada ise küçük bir pencere olmakla birlikte ocak yer almamaktadır. Dış kısımda bulunan oda ise 3x3 m ölçülerinde olup bir ocak, bir niş ve doğu tarafından açılmış olan bir adet mazgal pencereye sahiptir. Odalarda ve derslane kısmında herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamıştır. Medrese bölümünün üst yapısı ve odalardaki ahşap duvarlar restorasyonda yenilenmiştir.

14 Haşim Karpuz, Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler, 39.

## CAMİ

Harim mekânına günümüzde yapılmış taş merdivenlerle çıkılmaktadır. Harim mekânını L şeklinde saran bir balkon bulunmaktadır. Bu balkonda boydan boya oturaklar bulunup camiye gelenlerin dinlenmesi için oturma yeri olarak yapılmıştır. L şeklinde balkon 55 cm yüksekliğinde ahşap bir korkuluk ile çevrelenmiştir. Korkuluklarda aralıklarla üst kısmı taşıyan ahşap direkler mevcuttur. Ahşap direkler alt kısımda kare şeklinde 12x12 cm boyutlarında olup gövde kısımları yontularak silindirik görünüm kazandırılmıştır. Kare kısımdan silindirik gövdeye geçişte yedi kollu yontma şekiller yer almaktadır. Başlık kısımları ise sarkıtlar ile hareketlendirilmiştir. Sütun gövde ve başlık kısımlarının yüzeylerinde küçük yıldız şekilleri kazınmıştır. L şeklinde balkonun doğu kısmında alt katta olduğu gibi bir oda yer almaktadır. Balkonun güneybatı köşesinde bir adet ahşap merdiven bulunmakta ve bu merdiven ile üst katta bulunan balkona ve oradan basit bir kapı ile mahfile geçiş sağlanmaktadır. **(Foto 1-2)**

Caminin harim mekânı mihrap hariç tamamen ahşap malzemeden inşa edilmiştir. Ahşap malzeme kestane ağacı olup birleşme yerlerinde kurtboğazı denilen yöntem ile birbirine geçirilmiştir. Harim mekânının dış kısmı üst mahfil kısmını taşıyan kirişler boydan boya yivli ve balıksırtı şeklinde ters düz yapılmış baklava motifleri ile hareketlendirilmiştir. Bu baklava motifleri iç kısımda balıksırtı kabartmaları yapılarak ve ara eksenlerde birbirini keşerek taç yaprak motifi oluşturmaktadır. Caminin iki girişi bulunmaktadır. Ana giriş Kuzeyde olup çift kanatlı ve oldukça süslemelidir. Diğer giriş ise doğu tarafında olup süsleme yoktur. Doğu girişinin yanında bulunan pencere lokma şebekeli olup caminin ilk inşasından kalmadır.

### *Kapı*

Harime girişi sağlayan kapı ahşap olup çift kanatlıdır ve 85 cm bir açıklığa sahiptir. Kapı üzerine geometrik ve bitkisel süslemeler işlenmiştir. Kapı üzerinde birbirine geçme yapan sekizgenler mevcuttur. Bu sekizgenler birbirine geçme yapmakta ve ortalarında kare bir şekille dolgulanmaktadır. Kare şekillerin içinde ise gülbezek motifleri yer almaktadır. Ancak sol kapı kanadı üzerindeki karelerin birinin içi çarkıfelek motifi bulunmaktadır. Kapının en alt kısmında bulunan altı adet karenin içi boş bırakılmıştır. Bunun nedeni tam olarak anlaşılamamıştır. Çünkü aynı şekilde camide bulunan birçok birimde bu şekilde bir süsleme eksikliği göze çarpmaktadır. Kapının kemeri yuvarlak kemer olup yine ahşaptandır. Kemerin en kısmı yivlilerle hareketlendirilmiş olup daha sonra yılankavi bir girinti çıkıntı şeklinde ha-

reketlendirme ile yuvarlak kemer kısmına geçilmektedir. Kapı kemeri ve bu kemerin yüzeyi dıştan dışa yivlerle hareketlendirilmiş olup yivlerden sonra aynı şekilde çepeçevre zikzak bir bordür oluşturulmuştur. Bu zikzaklardan sonra ters U şeklinde kemer alınlığı boyunca gülbezek motifleri yer almaktadır. Gülbezek motifleri iç mekânda da olduğu gibi bir büyük bir küçük şeklinde sıralanmaktadır. Kemer alınlığının sol tarafında çarkifelek motifi sağ tarafında ise Süleyman Mührü dediğimiz altı kollu yıldız yer almaktadır. Bu her iki motif de zikzak bir daire içinde olup Süleyman Mührünü tam ortasında yine bir gülbezek motifi yer almaktadır. Kapının yan sövelerinde ters düz şeklinde yapılmış yedi kollu çiçek motifi yer almaktadır. Bu çiçek motifinin arkasında bir sıra şeklinde S kıvrımlı yivli bir sıra bulunmaktadır. S kıvrımlar arasında bir tarafta daha küçük diğer tarafta daha büyük olmak üzere gülbezek motifleri yer almaktadır. **(Foto 3- 4)**

### *Harim*

Caminin harim mekânı 6x8 m boyutlarında dikdörtgen planlıdır. Harim mekânının tabanı kible yönünde 3 m kadar boyunca 30 cm yüksekliktedir. Harim mekânını üç yönden mahfil dolanmaktadır. **(Çizim 2)** Bu mahfili taşıyan ayaklar ahşaptan yapılmış olup dışarıda bulunan ahşap direklere göre daha kalın yapılmıştır. İç mekânda bulunan ahşap direkler üzerinde geometrik ve bitkisel bezemeler dikkat çekmektedir. Ahşap direklerin başlıklarında sarkıtlar yer almaktadır. Kible yönüne göre sağ tarafta olan mahfilin direkleri günümüzde mevcut değildir. Doğu yönde olan bu kısımda bulunan kapı ve minber nedeniyle buradaki taşıyıcı direklerin daha sonradan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Mahfilin bu kısımlarında kirişlerdeki girinti ve girintide yer alan kesilmiş ahşap parçası ile doğuda yer alan kapının dışındaki tamir kitabesi bunu ispatlamaktadır. Harim mekânının mahfil kısmını taşıyan ahşap direkler en altta kare şeklinde olup gövde kısmı silindiriktir. Daha sonra yine kare şeklinde bir başlık ile mahfil kısmını taşımaktadır. Ahşap direklerin başlık kısımlarında her yüzeyde farklı süslemeler yer almaktadır. Mihraba bakan kısımlarında balıksırtı, içleri balıksırtı şeklinde yapılmış ters düz baklava motifleri ve zikzaklar belirli sıralarla dizilmiştir. Direklerin diğer yüzeylerinde ise hayat ağacı motifi ve stilize selvi motifleri ile gülbezek motifleri yer almaktadır. Ahşap direklerin üzerinde bulunan ve mahfili taşıyan ahşap kirişler üzerinde ise yilankavi yatay S süsleme dizeleri arasında yine gülbezek motifleri işlenmiştir. Bu sıra motiften sonra yivli süslemeler ve yine eşkenar dörtgenler balıksırtı şekli verilerek dizayn edilmiştir.

Harim mekânının güneybatı duvarının alt kısmında 30 cm genişliğinde ve batı duvarından mihraba kadar uzanan bir seki bulunmaktadır. Bu sekinin

ne amaçla kullanıldığı kesin olmamakla birlikte kitaplık olarak kullanıldığı kanısı güç kazanmaktadır. Harim mekânının batı cephesinde dört adet pencere açıklığı bulunmaktadır. Pencereler yukarı doğru kazıklı olup köyde bulunan evlerde kullanılan pencereler ile aynıdır. Bu pencereler ahşap lokma şebekeli olan doğudaki ile aynı olmadığından daha sonradan yenilediği anlaşılmaktadır. Harim mekânının tam güney cephesinde bir adet mihrap bulunmaktadır. Mihrap taş malzemedен inşa edilmiş olup çevresi U şeklinde ahşap ile kaplanmıştır. Mihrabın sağ tarafında bir adet ahşap minber yer almaktadır. Minber genel olarak bakıldığında oldukça müdahale görmüş görünmektedir. **(Foto 7-8-9-10)**

### *Minber*

Tamamen ahşap malzemedен inşa edilmiş olan minber, bazı müdahaleler görmüştür. Özellikle minberin kapısındaki süslemeler camide kullanılan süslemelere benzemekle birlikte yan yüzeylerdeki süslemeler kapı üzerinde görülebilmektedir.

Minberin giriş cephesi oldukça yüksek tutulmuş olup kapısı çift kanatlıdır. Çift kanatlı kapının üst kısmı harim mekânına girişi sağlayan kapı gibi yuvarlak kemerli yapılmıştır. Kemer üzerinde cümle kapısında olduğu zikzaklar ve yivli süslemeler bulunmaktadır. Çift kanatlı kapı üzerinde birbirine geçme yapan daireler bulunmaktadır. Bu daire şekillerinin arasında yine dairesel alan içinde gülbezek motifleri işlenmiştir. Kapıyı çevreleyen dikdörtgen çerçeve dört yönden S kıvrımlı devam eden süslemelere sahiptir. S kıvrımlar arasında dış cephede olduğu gibi daire içinde gülbezek motifleri yer almaktadır. Dikdörtgen kapı aralığının üzerinde bulunan minberin taç kısmında oyma şebekeli motif bulunmaktadır. Taç kısmını tamamlayan iki yanda birer ahşap direk yer almakta ve bu direklerin birinde kaba bir palmet diğerinde ise yukarı doğru genişleyen çokgen bir külah yer almaktadır. Birbirine uymayan bu iki elemandan palmet olanının daha eski olduğu anlaşılmaktadır. Minberin batı yüzünde yine kapısında olduğu gibi dairesel şekiller içinde gülbezek motifleri bulunmaktadır. Yan yüzeyde taç kısmını tamamlayan alanda S kıvrımları ile yumuşatılan alanın içinde altı kollu yıldız denilen Süleyman Mührü yer almaktadır. Beş kollu yıldız dıştan daire içine alınmış olup yıldızın tam ortasındaki boşluk yine gülbezek motifi ile dolgulanmıştır. Minberin korkuluğu iki sıra halinde yapılmıştır. Üst sırada dış mekânda ve mahfil kısmında olduğu gibi barok üsluplu S kıvrımlarını anımsatan iri bitkisel süslemeler yer almaktadır. Bunun altında ise dikey ahşap direkler yer almaktadır. Korkuluk altında korkuluk ile aynı düzlemde

devam eden birimde önce düz bir ahşap daha sonraki ince bir zikzak şerit daha sonra S kıvrımlı devam eden şekil ve sonra yine ince zikzak bir şerit yer almaktadır. S kıvrımlı şekiller arasında yine daire şeklinde gülbezeler yer almaktadır. Minberin aynalık kısmı cümle kapısında olduğu geometrik bezemeye sahiptir. Birbirine geçme yapan sekizgenlerden oluşan bu yüzeyde sekizgenlerin kesiştiği orta kare alanın içinde gülbezek ve çarkıfelek motifleri yer almaktadır. Ancak üstten üçüncü sıradaki bir karenin içine altı kollu yıldız da denilen mührü Süleyman yerleştirilmiştir. Aynalık kısımdaki sekizgenlerin aralarında ve mihrabın diğer bazı birimlerinde on altı bölmeli köşeleri yumuşatılmış kare şekiller yer almaktadır. Caminin farklı yerlerinde de rastgele görülen bu şeklin bitmemişlik bir durumu veya daha sonra yapılan müdahalelerden birini gösterdiği düşünülmektedir. Minberin dolap kısmını oluşturan alan ise iki bölmeye ayrılmıştır. Dikdörtgen şeklinde yapılmış bu alanın çevresi S kıvrımlı yivli bir şekille çevrelenmiş olup S kıvrımların arası gülbezeler ile doldurulmuştur. Bölmeyi ikiye ayıran yatay ahşap üzerinde ise zikzaklar ve taç yaprak motifleri yer almaktadır. **(Foto 14-15-16)**

### *Mihrab*

Mihrab kesme taş malzemedен inşa edilmiş olup 2.05x1.42 m ölçülerinde dikdörtgen görünümlüdür. Yarım daire plana sahip olan mihrabın hücre genişliği 60 cm'dir. Hücre girintisi 30 cm derinliğe sahip olup bu şekilde orantılı bir hücre açıklığı ve derinliğine sahiptir.

Mihrabı üç yönden ters U şeklinde ahşap kaplama dolanmaktadır. Kesme taş malzeme ile yapılmış mihraplarda alışık olduğumuz süslemeli kesme taş bordür sıralarının yerini burada ahşap malzeme almaktadır. Mihrabın iki yanında girinti ve çıkıntılar oluşturarak devam eden ahşap kaplamadan imal edilmiş malzeme bu yönüyle taş mihrapların sütuncelerini de anımsatmaktadır. Ahşap kaplama orta üst kısımda sütun başlığı şeklinde süsleme ile son bulmakta ve daha sonra Batılılaşma dönemi mihraplarını anımsatır şekilde silmeli dikdörtgen çıkıntılar ile mahfil korkulukları seviyesine kadar girinti ve çıkıntılar ile devam etmektedir. Ahşap çerçevenin üst kısmında ters yöne bakan S kıvrımları yer almaktadır. Bu S kıvrımlarının arasında üç yapraklı taç yaprak motifi yer bulunmaktadır. Mihrabın hücrelerinde renkli boya ile yapılmış vazodan çıkan çiçek motifi bulunmaktadır. Mihrabın kavsarası üç sıra yatay silmeli olup üste doğru derinliği azalmaktadır. Bu birimlerin içi de renkli boya süslenmiştir. Kavsara aynalığında yaptığımız araştırma sırasında sağ tarafta "Allah" sol tarafta ise "Muhammed" yazısı silik de



olsa okunmaktaydı. Ancak hem hücre içindeki renkli vazodan çıkan çiçek süslemeleri hem de bu yazıların günümüzde bir cami görevlisinin yaptığı boyama işleminden kaldığı anlaşılmakta ve köylüler tarafından da teyit edilmektedir. Mihrab dışarıya taşıntı yapmamakla birlikte harim mekânında içten ve dıştan taş olan ve dış kısımda da ahşap kaplama olmaksızın taş olarak görünen tek birimdir. **(Foto 7-11)**

### *Mahfil*

Caminin mahfiline giriş dıştan bir merdiven ile sağlanmaktadır. Mahfil kısmını çevreleyen birim alt kısımda olduğu gibi L şeklinde bir balkona sahiptir ve bu balkonun korkulukları arasında iç kısımda minberde ve mahfil korkuluklarında yer alan barok üsluplu bitkisel karakterli iri şekiller yer almaktadır. L şeklinde balkonun doğu kısmı alt kısımların devam şeklinde olup bir oda ile son bulmaktadır. Bu odanın tüm ahşap malzemesinin restorasyonda yenilediği görülebilmektedir.

Mahfil harim mekânında bulunan ahşap direkler üzerine oturmaktadır. Harim mekânının U şeklinde dolanan mahfilin ortada, mihraba bakan kısmı, 38 cm kadar çıkıntı şeklindedir. Mahfili taşıyan ve harimi U şeklinde dolanan kirişlerin üzerinde baklava motifleri, zikzaklar ve yivli süslemeler bulunmaktadır. Orta ve minber tarafındaki kirişlerde açıkça görülen bu uygulama sol taraftaki kirişlerde yoktur. Sol taraftaki kirişlerin değiştirildiği açıkça fark edilebilmektedir. Mahfilin çıkıntı yapan kısmı yatay ahşapların belirli uzunluklarla dışarıya taşınması ile elde edilmiştir. Buradaki ahşapların üzeri ters ve düz yivlerle hareketlendirilmiş olup daha sonraki ahşaplar üzerine yivli S kıvrımları mahfil boyunca devam etmektedir. Bu S kıvrımlar diğer birimlerde bulunan S kıvrımlarına göre daha uzatılmış ve dar olup iki ayrı S kıvrımı arasında gülbezek motifleri işlenmiştir. Mahfilin çıkıntı yapan kısmını taşıyan taşıntı yapmış ahşapların ön yüzeyleri de balıksırtı şeklinde süslemeler ile hareketlendirilmiştir. Mahfil korkulukları düz ahşap, barok üsluplu bitkisel karakterli süslemeler ve geometrik düzenleme ile yapılmış oyma şebekeli süslemeler ile çevrelenmiştir. Düz ahşapların daha sonradan yerleştirildiği kanısı ağır basmaktadır. Mahfil üzerinde üst örtüyü taşıyan ahşap direkler mevcuttur. Bu direkler da alt kısımlardakiler gibi kaide, gövde ve başlık şeklinde dizayn edilmiş olup başlık ve kaide kısımlarında geometrik ve bitkisel süslemeler yer almaktadır. Caminin diğer birimlerinde olmayan birbiriyle geçme yapan S kıvrımlar ve yedi kollu çizgisel motif üzerinde sivri uçlu taç yapraklar bulunmaktadır. Bu katta bulunan bu ahşap

direklerin daha eski olduğu yapılan karşılaştırmalar sonucu anlaşılabilir. (Foto 13-17-18-19)

Caminin tavan kısmı da sanat değerine sahip birimlerinden birini oluşturmaktadır. Dikdörtgen zikzaklı ahşap süslemelere sahip tavan kısmı en dıştan S kıvrımlı dikey çıkıntılara sahiptir. Bu çıkıntıların orijinal olup olmadığı bilinmemekle birlikte orta alanda bulunan dikdörtgen süslemelerde müdahale olduğu ve bu nedenle simetrisi kaybolduğu açıktır. Tavanın tam ortasında yine S kıvrımlı dikey üç boyutlu oyma süslemeler bulunmaktadır. Orta kısımda ise yuvarlak ahşap sarkıtlar bir daire oluşturmakta ve bu dairenin içinde de papatya motifine benzer oymalı süsleme tavanın merkezini tamamlamaktadır. (Foto 12)

## DEĞERLENDİRME

Kesin tarihi bilinmemekle birlikte tipolojik ve süsleme özellikleri Karadeniz Bölgesi'nde bulunan diğer camiler ile karşılaştırıldığında ve kesin kanıt sunulması gereken ahşap tarihlendirme göz önüne alındığında, yapının neredeyse 500 yıllık bir geçmişinin olduğu iddia edilebilmektedir. Eldeki veriler, köyde bulunan evlerin 18 ve 19. yüzyıllarda yapılmış olması ve en eski mezar taşının tarihi göz önüne alındığında, yapının en azından 18. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığını ispatlar niteliktedir.

Çantı tekniği ile inşa edilmiş Caminin alt katı medrese olarak kullanılmıştır. Bu kısım arazinin meyilli olması nedeniyle kesme taş malzemenin yapılmıştır. Caminin üst kısmı ise tamamen ahşap olup ahşap geçme tekniği de denilen çantı tekniği ile yapılmıştır. Caminin plan tipoloji ve süsleme özellikleri Karadeniz Bölgesinde bulunan, Yücehisar Köyü'ndeki Ayşe Camii, Of Bölümlü Mithat Paşa Camii, 1859 tarihli Çarşamba Porsuk Köyü Camii, Taceddinoğulları dönemi 1420 tarihli Çarşamba-Ordu Köyü Camii, 1596 tarihli Kavak Bekdemir Camii gibi camiler ile benzerlikler göstermektedir.

Cami ahşap ve taş malzemenin bir arada kullanıldığı ve harim mekânının tamamen ahşaptan yapıldığı ahşap (çantı) camiler grubuna girmektedir. Caminin ahşapları kurtboğazı denilen ve Karadeniz Bölgesi ahşap camilerinde kullanılan teknik ile birbirine geçirilmiştir. Yapıyı incelediğimizde bazı yerlerinde eski çivilere rastladık. Ancak genel olarak dikkat edildiğinde yapıda çivi kullanılmamıştır. Bu çiviler ise sonradan yapının çeşitli tamirlerinde eklenmiştir. Yapı plan ve süsleme açısından 17-19 yüzyıla arasında Karadeniz Bölgesinde bulunan ahşap camiler ile benzerlik göstermektedir. Birçok kez

tamir edildiği anlaşılan yapıda hem yapının elemanları hem de süslemeleri bir karmaşa oluşturacak şekildedir. Yapının hiç beklenmedik yerlerinde çok eski süslemeler görülmekle birlikte bazı süslemelerin yeni müdahaleler ile bozulduğu görülmüştür. Dikkat çeken bir başka detay da genellikle tüm camilerde karşımıza çıkan cami görevlilerinin yapıya müdahaleleridir. Salt ahşaptan yapılmış bu tür camileri daha da göz alıcı hale getirmek için cami görevlisi yapıyı rengârenk boyamıştır. Bir renk cümbüşüne dönen cami izleyenler için farklı bir duygu yaratsa da maalesef yapının süsleme özelliklerine zarar veren bir uygulamadır. Daha sonra boyalar sökülme istendiğinde yapıda bulunan motif ve süslemeler de zarar görmektedir. Bu nedenle iç kısımda boyanmış bazı süslemeler tam olarak ortaya çıkarılamamakta ve eski mi yeni mi olduğu da anlaşılammamaktadır. Ancak dış cephede bulunan bazı kirişler üzerindeki süslemeler boyanmadığından hem anlaşılabilmekte hem de orijinal olup olmadığı ortaya çıkarılabilmektedir.

Cami, 2013-2014 yıllarında DOKA (Doğu Karadeniz Kalkınma Ajansı) tarafından "Ecdat Hatırası Tarihi Bilen Köyü Camii Restorasyonu Projesi" kapsamında restore edilmiştir. Bu restorasyon sırasında doğu kısımda bulunan odanın ahşap malzemesi, batı kısımdaki ahşap duvar ve güney cephenin mahfil düzeyindeki ahşapları ile korkulukların bir kısmı restore edilmiştir. Ancak köylülerin orijinal bazı kısımların rastgele yapıldığını iddia etmeleri ve bu tür restorasyona karşı çıkmaları nedeniyle restorasyon hızlıca bitirilmiştir. Bu nedenle yapı detaylı incelendiğinde, bu restorasyonların hızlıca bitirilmesinden dolayı, camide bitmemişlik ve eksiklikler göze çarpmaktadır.

## KAYNAKÇA

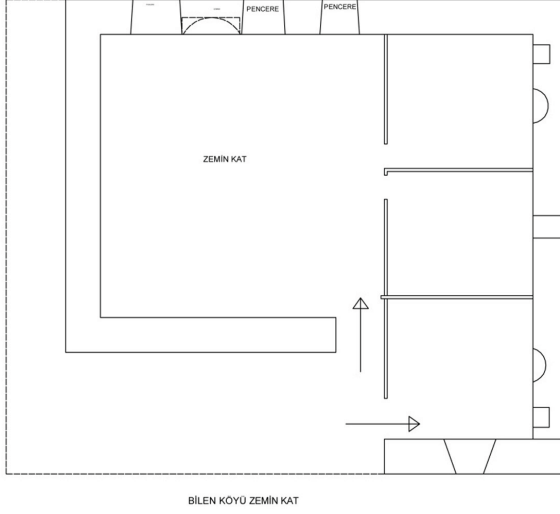
Bayhan, Ahmet Ali. "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 2/7, 2009, ss. 55-84.

Bayhan, Ahmet Ali. "Ordu /Perşembe'den İki Ahşap Çantı Cami Örneği", *TÜBA-KED (Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi)*, 12/2014, Ankara, (2015), 99-107.

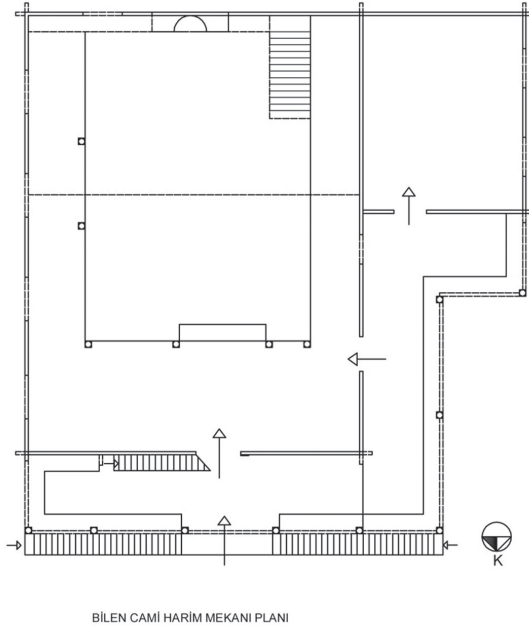
Gür, Şengül Öymen. "Behind the Mountains of Yalnızçam" Architecture in Northeastern Anatolia, Murat Ural and Figen Kuzucu (Eds.), *Milli Reasürans*, 2009, 207-252.

Can, Yılmaz. *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, Samsun, 2004.

- Can, Yılmaz. "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 3 / (2003), 117-134.
- Çalık, İsmet. "Tarihi Ahşap Çatılı Yığma Taş Camilerin Deneysel Dinamik Karakterleri", *Vakıflar Dergisi*, Sayı 45, (Haziran 2016), 189-207.
- Eyice, Semavi. "Cami", *İslam Ansiklopedisi*, 7 (1995),. 56-90.
- <http://www.kackar53.com/kultur/bilen-koyu-tepan-hakkinda-bilinmeyenleri-anlatti-h6871.html> erişim: 03.07.2018.
- <https://sebahattinarici.wordpress.com/2014/04/02/orta-ve-dogu-karadenizin-yuzyesnel-antik-gorunusu-ile-rize-findikli-arasindaki-hemsin-ve-horim-vadilerinin-dil-kokenleri-antik-tarihi-ekonomik-ve-sosyal-yapilari/>. Erişim: 19.06.2018
- Karpuz, Haşim. "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", *Vakıflar Dergisi XXI* (Ankara 1990), 281-298.
- Karpuz, Haşim. Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler, 8. Milletlerarası Türk Sanatı Kongresi, 26 Eylül 1 Ekim 1987 Kahire, Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi 4 (1989), 37-45.
- Nefes, Eyüp. "Samsun/Çarşamba Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Ahşap Camii: Ustacalı Köyü Camii ve Kocakavak Camii", *Vakıflar Dergisi* 38 (Ankara, 2012), 155-163.
- Nefes, Eyüp. "Samsun/Vezirköprü'de Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş Bir Grup Cami, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43, (Samsun 2017), 129-154.
- Seçkin, Nadide. "Beşşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camisi", *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, (Edit: Doğan Kuban), YKY (2012), 145-150.
- Şahin, M. Kemal. "Samsun/Yaycılar-Şeyh Habil Köyü Cami", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2 (2004), 15-36.
- Yavuz, Mehmet. "Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6, (2009), 306-322.



Çizim 1: Bilen Köyü Camii Alt Kat Medrese Planı



Çizim 2: Bilen Köyü Camii Harim Mekânı Planı



Foto 1: Bilen Köyü Camii Kuzeydoğu Cephe



Foto 2: Bilen Köyü Camii Kuzey Cephe



Foto 3: Bilen Köyü Camii Cümle Kapısı Detay



Foto 4: Bilen Köyü Camii Kapısı 6 Kollu Yıldız



Foto 5: Doğu Kapısında Bulunan Tamir Yazısı



Foto 6 : Medresenin Dershane Birimi



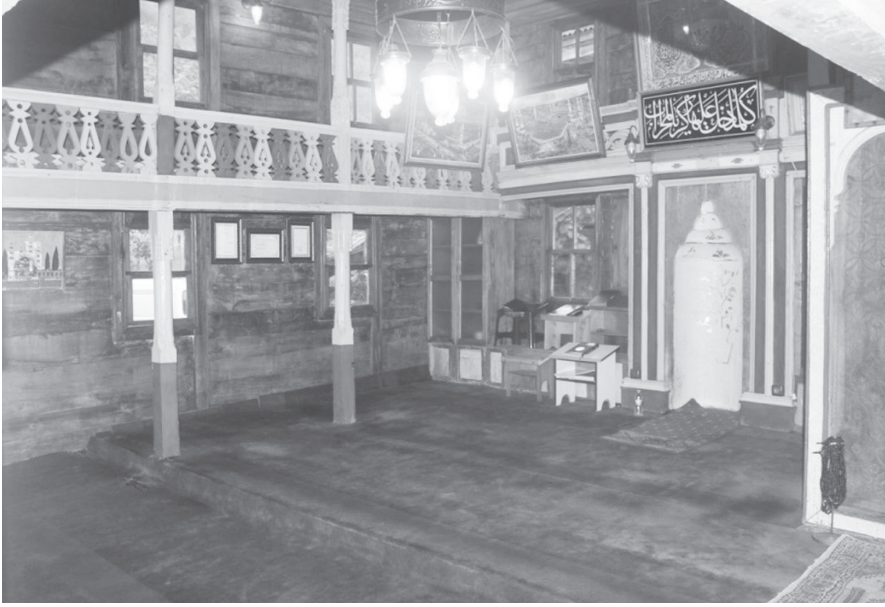


Foto 7: Harim Mekanı

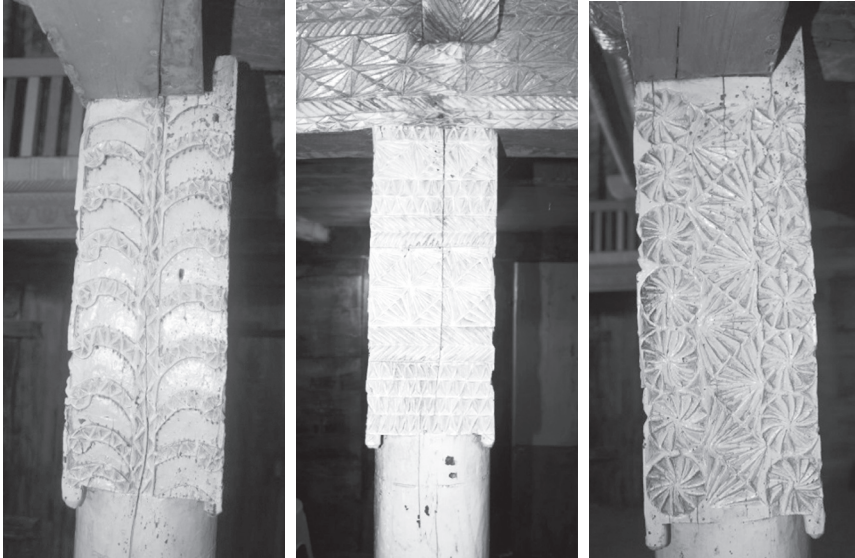


Foto 8-9-10: Mahfili Taşyan Ahşap Direklerdeki Süslemeler



Foto 11: Mihrabı Çevreleyen Ahşap Sütun Başlığı



Foto 12: Tavan Süslemeleri



Foto 13: Mahfil Çıkıntısı



Foto14: Minber



Foto 15: Minber Aynalığındaki Süslemeler



Foto 16: Minber Kapısı



Foto 17-18-19: Mahfilde bulunan Üst Örtüyü Taşıyan Ahşap Direkler



## عن الجمال والخبرة الجمالية\*

Mustafa AGÂH\*\* / Hemn Abdulkhaleq JAMEEL\*\*\*

Geliş Tarihi: 18.07.2018, Kabul Tarihi: 30.10.2018

### الملخص

قدّم التراث الإنساني العديد من الرؤى الجمالية في معالجة قضايا الأدب والفن، واللغة والبلاغة، فضلاً عن قضايا الحياة والدين، وإذا كان تناولنا للجمال في بحثنا هذا شديد الإيجاز؛ فذلك لأنّ مجاله لا يتّجه إلى التفصيل في أمر مفاهيمه، أمّا معاييرهِ فتظلّ مرهونةً بالتذوق الفردي ورفاهة الحسّ ودقته وسلامته، وأمّا الخبرة الجمالية فلها شأنٌ آخر؛ فهي لا تتناول قضية الجمال دلالةً على الأشياء الجميلة والبدیعة، أو أنّها ترادف معنى كلمة الجمال، وإنّما يتناولها باعتبارها منهجاً تحليلياً للدراسات الفنيّة أو الأدبية أو اللغوية...، منهجاً يعالج جماليّة النص الإبداعي من حيث علاقات البنائيّة وخصائص التركيب والتعليقات والمناسبات الأسلوبية من حيث اختيار الكلمات واستعمالها، وبضاهي في ذلك المنهج الواقعي أو النفسي أو الرمزي أو الاجتماعي، تتعلّق الجماليّة بالتجربة الجماليّة، وتوازي ما أطلق عليه بعض الباحثين (المنهج الجمالي) ولكن دائرة الخبرة الجماليّة أوسع وأشمل من المنهج الجمالي الذي يتركز في أساسه على نظرية (الاستطيقا) ويحكم بما ناقده النصوص الأدبية أو البلاغيون... سواء كانت إبداعاً فنياً أو لغوياً أو أدبياً وبأحكام جماليّة حول النص.

\* Bu çalışma, Hemn Abdulkhaleq JAMEEL'ın Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalında, Doç. Dr. Mustafa AGÂH danışmanlığında devam etmekte olan "جمالية تشكيل البديعي في مدائح شوقي النبوية" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, Bingöl, Türkiye, (mkirkiz@hotmail.com).

\*\*\* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Bölümü Doktora Öğrencisi, (hemnabjameel@gmail.com).

الكلمات المفتاحية: الجمال لغةً، مفهوم الجمال، الخبرة الجمالية، الحاجة إلى الجمال، قضية الجمال.

### Güzellik ve Estetik Deneyimi Hakkında

#### Öz

İnsanlık mirası, din ve yaşam sorunlarının dışında edebiyat, sanat, dil ve belâgat gibi alanların sorunlarının çözümünde de estetik vizyon sunmuştur. Estetik olgusunun tüm detaylarına yönelik olmaması nedeniyle çalışmamız, olabildiğince öz olarak düzenlenmiştir. Estetiğin ölçüğü, kişisel duyuların zevk yetisinin yanı sıra zihnin berraklığına, duyarlılığına ve sağlıklı yapısına da bağlıdır. Estetik deneyimin ise farklı bir konumu vardır. Zira estetik deneyim, eşyanın güzelliğine işaret etmesi veya güzellikle eş anlamlı olması nedeniyle estetik olgusunu kapsamamaktadır. Bilakis sanat, edebiyat dil vb. alanlardaki araştırmaların çözümleyici metodu olması yönüyle kapsamaktadır. Herhangi özgün bir metni; kuruluş, oluşum, gerekçelendirilme, kurgu ve üslup uyumu gibi açılarından ele alıp eleştirel gözle analiz ederek inceleyen bir metottur.

Bu metod gerçekçi, psikolojik, sembolik veya sosyolojik metoda benzer. Bu nedenle estetiklik, estetiğin deneyimlenmesine bağlıdır. Ve bazı araştırmacıların estetik metod olarak niteledikleriyle örtüşmektedir. Ancak estetik deneyim, esasında estetik teorisine dayanan estetik yönetime göre daha geniş ve kapsamlıdır. Eleştirmenler ile belâgatçılar da herhangi bir metnin özgünlüğünü, sanatsallığını, estetikselliğini onunla değerlendirirler.

**Anahtar Kelimeler:** Sözlük Açısından Güzellik, Estetik kavramı, Estetik deneyim, Estetik ihtiyacı, Estetik kavramı.

### About Beauty and Aesthetic Experience

#### Abstract

The human heritage has presented many aesthetic visions in addressing the issues of literature and art, language and rhetoric, as well as issues of life and religion, and if we deal with beauty in our research, it is very brief; it is because its field does not go into detail in terms of its concepts, and its standards remain subject to individual taste and well-being. The aesthetic experience is another matter; it does not address the issue of beauty as a sign of beautiful things, or it is synonymous with the meaning of beauty, but deals with it as an analytical approach to artistic, literary or linguistic studies ..., A methodology that addresses the aesthetics of the creative text in terms of constructional relations, structure characteristics, explanations and stylistic events, It is similar to the realist, psychological, symbolic or social approach. This is related to aesthetics, and is analogous to what some researchers call "The aesthetic approach", but the aesthetic circle is wider and more comprehensive than



the aesthetic approach, which is based on the theory of "Aesthetic". And judged by the critic or the rhetorical... whether it is artistic, linguistic, or literary creativity and aesthetic judgments.

**Keywords:** Beauty in Language, The concept of beauty, Aesthetic experience. Need for beauty, Beauty issue

### المدخل

كانت قضيّة الجمال من القضايا التي طالما تناولها الفلاسفة والأدباء في مؤلفاتهم وبحوثهم، وحتى يومنا هذا، لذلك يعدّ مفهوم الجمال من أهم وأقدم المفاهيم التي ظهرت في حقل الأدب والنقد منذ فلاسفة اليونان القدامى، كون الجمال حاجة إنسانية منشودة لا يمكن التغاضي عنه، سواء كان في الطبيعة أو في ما يمثله من فنون، حتى أطلق بعض الفلاسفة على الجنس البشري اسم عبّاد الجمال؛ لأنّ الإنسان حتى في عباداته قديماً، كان يمارسه على نحو الفنون، فالفنّ توأم الجمال ورحمه الذي ينبثق منه بعد الطبيعة.

### الحاجة إلى الجمال

الجمال هبة من الله حيّباها الإنسان وما يحيط به، لأجل إظهار فضله على بني البشر، وبما أنّ الإنسان هو الذائق الأوّل والأوحد للجمال في هذا الكون، وهو مسألة فطرية بالنسبة إليه، أصبح الجمال حاجة إنسانية عظيمة، تمدّ الإنسان بما يحتاجه من وسائل الإدراك وتمنحه وجوداً أكثر حياةً وفعاليّة، إنّه منجمٌ غنيّ للحياة، "فكلّ ما يستجيب للحواس الإنسانية ويسترعي انتباهها ويسعف حاجتها فهو جمال"<sup>١</sup>. والشعور بالجمال يعني الشعور والاستمتاع بالوجود، وأوّل مظاهر الشعور الجمالي إرواء الحاجة، واستعادة الحياة توازنها واستئناف الانسجام الداخلي<sup>٢</sup> وهو معيّن لا ينضب، تتدفّق منه الحياة ويأبى التعاجز والتعود.

والإنسان في حياته يسعى دائماً إلى وضع القيمة الجمالية للأشياء، حتى كأنّه يعيش للجمال، قال أحد الفلاسفة: "لو استطاع أحد أن ينتزع من قلوبنا حبّ الجمال لما بقي للحياة في أعيننا أي سحر"<sup>٣</sup>، وإحساسنا بالجمال في الطبيعة عامّة وفي الفنون خاصّة، إنّما يرجع إلى أنّ الفنون أو الطبيعة الجميلة «تحدث في دوافعنا النفسيّة وما ينطوى فيها من مشاعر وذكريات ونوازع ورغبات،

١ محمد صادق حسن عبدالله، جماليّات اللغة وغنى دلالاتها، (القاهرة، دار إحياء، ط ١، ١٩٩٣) ص ٣٧٢

٢ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، (بيروت، دار الرائد العربي، د. ط، ١٩٧٠)، م ١/ ص ٣٢

٣ يوسف خليل يوسف ومحمد أبو النجاء، الحديث في الفلسفة والأخلاق والمنطق وعلم النفس، (القاهرة، مكتبة غريب، د. ط، د. ت) ص ١٠٩.

ضرباً من النظام أو التوازن والانسجام»<sup>٤</sup>. والآثار الأدبية كغيرها من ضروب النتاج الفني تسدّ الحاجة الإنسانية التي تتعلّق بالنفس ومشاعرها، وتقلّل من أعباء الحياة ومتاعبها، ولا شيء غير الجمال بقادر على أن يجعل العالم بأسره سعيداً؛ لأنّ الجمال قيمة أصيلة ومتجدّدة لدى البشر منذ بدايات وجودهم، أي أنّ قيمة الجمال مرهونٌ بالربط بينه وبين السعادة التي يبتغيها الإنسان في الحياة، فالإنسان كائنٌ شغوف بالجمال بطبعه، ولديه القدرة على إنتاج ما هو جميل، بل والتفاعل معه، وهذا الشغف وهذه القدرة يقفان وراء ما خلفه الإنسان من آثار فنيّة جميلة منذ العصور القديمة حين كان يعيش في الكهوف إلى اليوم، والجمال الفني هو إحدى الطرق التي اخترعها الإنسان في طريقه نحو السعادة<sup>٥</sup>، وهذا الحشد من الآراء والأفكار يوصلنا إلى أنّ موضوع الجمال ليس موضوعاً ثانوياً، أو ترفاً ذهنياً في المعرفة، بل هو من جوهر حياتنا اليومية الحسيّة والوجدانيّة والروحيّة.

### الجمال لغة

تعريزاً للمفهوم، فإنّ الجمال في اللغة: مصدر الجميل والفعل (جَمَل)، والجمال هو الحُسن في الخلق والخلق، الذي هو ضدّ القبح ونقيضه<sup>٦</sup>، وفي المحيط (جَمَل)، ككُرْم، وتحمّل تزَيْن<sup>٧</sup>. والجُمَال بالضمّ والتشديد مبالغة، وهو أجمل من الجميل، والتحمّل تكلف الجميل<sup>٨</sup>. ورجلٌ جُماليّ بالضمّ والياء المشددة، أي: عظيم الخلق<sup>٩</sup>، ومن الألفاظ التي استعملها العرب للتعبير عن الجمال: البهاء، والحسن، والملاحة وأمثالها<sup>١٠</sup>.

ولا يقف الأصل اللغوي للمفردة عند البعد المعنوي الذي هو جمال الأعمال والأفكار فحسب، وإنما يتجاوزها إلى البعد الحسيّ الدال على جريان ماء السمن في الوجه<sup>١١</sup>، فمعنى قولهم «وجه جميل»

٤ ضيف. شوقي، في النقد الأدبي، (القاهرة، دار المعارف، ط ٨، د.ت) ص ٨٤-٨٥

٥ نوروز شوكت محمّد، جماليّات الوصف في خماسيّة مدن الملح لعبدالرحمن منيف، (أطروحة دكتوراه، جامعة السليمانيّة، ٢٠١٢) ص ٢

٦ ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب، (مصر، دار المعارف، د.ط، د.ت) مادّة (جمل)

٧ الفيروز الآبادي، مجد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، (مؤسّسة الرسالة، دمشق، ط ٤) ص ٩٧٩

٨ ابن منظور، لسان العرب، مادّة (جمل)

٩ الجوهري، أبو اسماعيل بن حماد بن نصر، تاج اللغة وصحاح العربية، (بيروت، دار الحضارة العربية، د.ط، ١٩٧٤) ص ٢١٩

١٠ صلاح الدين المنجد، جمال المرأة عند العرب، (بيروت، دار الكتاب الجديد، ط ٢، ١٩٦٩) ص ٥

١١ صالح ملا عزيز، جماليّات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، (رسالة ماجستير، جامعة صلاح

الدين، ٢٠٠٧) ص ٩

كأنما يجري فيه السمن، ويكون اشتقاقه من «الجميل» وهو الشحم المذاب<sup>١٢</sup>. وأصل «الجميل» الودك، وهو دسم اللحم ودهنه الذي يستخرج منه، و«اجتمل الرجل» إذا طبخ العظام ليُخرج ودكها، وتحمّل أي أكل «الجميل» وهو الشحم المذاب<sup>١٣</sup>.

ويبدو من المعنى اللغوي الارتباط بين الحسن والجمال، لكن مع كونهما متشابهان في المعنى، إلا أنّهما مختلفان من حيث الدلالة والتعبير<sup>١٤</sup>، وكذلك من حيث الأحوال والمعاني فالجمال في الأصل للأفعال والأحوال الظاهرة، ثمّ استعمل في الإحساسات والمعاني<sup>١٥</sup>، ويقصدون بالإحساسات، أي ما ندركه بحواسنا عن طريق السمع أو البصر، أو الشم، أو الذوق، أو اللمس، وربما كانت الحواس جميعها مشتركة في إظهاره، ولكل منها ألفاظه، وتعبيراته الخاصة، فالجمال الحسي إذاً تتمثل في الأشياء المادية<sup>١٦</sup>

أمّا الجمال المعنوي فهو يتعلق بالقيم الأخلاقية مثل الصدق، والوفاء، والصبر، والكرم، والشجاعة، والعلم، والحكمة، والحياء، والعفة، وإرادة الخير، والحق، وغير ذلك، وهذه الأشياء لا تدركها الحواس وإنما يشعر بها<sup>١٧</sup>. ويظهر من ذلك أنّ الجمال المعنوي، انفعال داخلي وعاطفة تتباين من فرد إلى آخر، وبما أنّ النفس الإنسانية تنطوي على صراع داخلي يصدر عن الشعور بالجميل والجليل، وإذا كان الجليل يقع في زاوية الهيبة والخضوع، ويرتقي بمرتبة الجمال والجميل إلى حالة الكمال المطلق، فإنّ الجميل ينساق وراء الرغبة والتحبّب للنفس واغتيابها بمظهره<sup>١٨</sup>، والذي يروّع من الجمال قالوا له رائع<sup>١٩</sup>، والجميل غير الجيد، فالجيد ضدّ الرديء<sup>٢٠</sup>، أمّا المنفعة فهي المبدأ

١٢ العسكري، الحسن بن عبدالله بن سعيد أبو هلال، الفروق في اللغة، (دمشق، دار الرسالة العالمية، ط٤، ٢٠١٤، ص ٤٧٠)

١٣ الفيروز الآبادي، القاموس المحيط، ص ٩٧٩

١٤ كمال عبد، جماليات الفنون، (بغداد، دار الحرية، د.ط، ١٩٨٠) ص ٤-٢٣

١٥ العسكري، الفروق في اللغة، ص ٤٦٩

١٦ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، ١م / ص ٣٤

١٧ يعكوب التميمي فاطمة حميد، القيم الجمالية في شعر شعراء الطبقة الثالثة الجاهليين، (أطروحة الدكتوراه، جامعة القادسية، ٢٠١٥) ص ١١

١٨ عزالدين اسماعيل، روح العصر، دراسات نقدية في الشعر والمسرح والقصة، (بيروت، دار الرائد العربي، ط ١، ١٩٧٨) ص ١٩

١٩ الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن اسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسرّ العربية، (دمشق، دار الحكمة، د.ط، ١٩٨٤) ص ٦

٢٠ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ٢٧٥

الأخلاقي الذي يقضي بتحقيق أكبر سعادة ممكنة للإنسان<sup>٢١</sup>.

وسأطرح الموضوع في أربعة محاور، ثلاثة منها موضع مثار الخلاف والآراء المتعاكسة في الجمال، وقد تتبعت في هذه المحاور، آراء فلاسفة اليونان القدامى والإسلاميين ونقاد العرب وفلاسفة الغرب المحدثين، أما في المحور الأخير، فقد تحدثت فيه عن الخبرة الجمالية، والتي تسمى أحياناً الأحكام الصادرة عن الشعور.

### المحور الأول: مفهوم الجمال عند فلاسفة اليونان القدامى

أولاً من الصعوبة العثور على اللحظات التاريخية المحددة التي انبثق فيها التفكير الجمالي، وكذلك الجماليات وُجدت عبر طريق تأريخي طويل، « وقد تعددت النظريات في الجمال، تعددها في الفن، وتأثرت تأثر تلك بالمعرفة وتطور العلم وأسباب الحياة والاجتماع<sup>٢٢</sup> إلا أنه بالإمكان من وقفة تعود بنا إلى مفهوم تتبع الفكر الجمالي وتلمس خصائصه في الفكر الفلسفي الإغريقي بالتركيز على تفكير كل من (سقراط - أفلاطون - أرسطو) للتعرف على حقيقة الجمال وبيان أهميته ومسائله.

رأى سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) أن إعمال العقل باعتباره أساساً للمعرفة سيقود حتماً إلى الفاضل والخير، وهذان العنصران هما معيارا الجمال<sup>٢٣</sup>، الذي يحقق النفع أو الغاية الأخلاقية العليا، والذي يبدأ بالحب ويدفعنا إليه، شيء ينقصنا ولا نملكه، هو الجمال، فغايتنا امتلاك الأشياء الجميلة التي تدفعنا في أن نحب الخير، حتى إذا ما حصلنا عليه نكون سعداء<sup>٢٤</sup>. وعلى هذا الأساس بنى سقراط نظريته الجمالية من ربط الجمال بالخير والنفع والإفادة، وأوجب أن يؤدي الجمال إلى الخير لا إلى اللذة الحسية، - كما كان يراها السفسطائيون - إذا غلب على سقراط الجانب الأخلاقي، فعَدَّ الجميل مرادفاً للنافع والقيم العليا، وانتهى إلى «أنه جاهل في الجميل وأن الأشياء الجميلة صعبة الإدراك»<sup>٢٥</sup>.

وربط أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) الجمال بحقيقة عليا مطلقة، باعتبار أن جمال الموجودات نماذج عن «مثل» في المثل الأعلى، وقد دُعيت هذه النزعة قديماً ب(مثالية الجمال)، أي: الاعتقاد

٢١ يوسف خليل يوسف ومحمد أبو النجا، الحديث في الفلسفة والأخلاق والمنطق وعلم النفس، ص ١٢٥

٢٢ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م ١/ ص ٣٢

٢٣ شكير عبد المجيد، الجماليات، (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط ١، ٢٠٠٤) ص ٤٧

٢٤ عبد الحسن حسن خلف، القيم الجمالية في الشعر الجاهلي، (أطروحة دكتوراه، جامعة القادسية، ١٩٩٠) ص ١٤

٢٥ مارك جيمينيز، ما الجمال، ترجمة؛ شربل داغر، (بيروت، د.ن، ط ١، ٢٠٠٩) ص ٢٢٥

بجمال خالد خال من القبح ليس له شبيهه، وكلّ جميل يشارك فيه بنسبة، وهي بمثابة معنى إلهي كليّ، تشارك فيه الأشياء المحسوسة فتستمد جمالها منه<sup>٢٦</sup>. وهذا يعني أنّ الجمال بالنسبة لأفلاطون مثال وجوهر، لا نصل إليه إلا بالتخلّص من عالم الأشياء المحسوسة أو الدنيويّة<sup>٢٧</sup>. وهو فيض إلهي يرادف الخير، وكلّ ما هو صادرٌ منه يعدُّ خيراً، وهو معنى مطلق مجرد غير قابل للتغيير.

أمّا أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) فكان من أكثر المهتمّين بقضيّة الجمال، وقد اتخذ من مبدأ «النسق والمقدار» مقياساً لتحديد الجمال، وذهب إلى «أنّ الجمال امتياز طبيعيّ يتحقّق إذا توفّرت في الشيء صفات أساسية، مثل التوافق والانسجام والوحدة والتوازن والرشاقة»<sup>٢٨</sup>. وأنكر عالم المثل الأفلاطوني، ورأى الجمال في مبدأ تناسق التكوين، وبهذا المقياس «حدّد أرسطو شروط الإبداع الجمالي، وهي: الوحدة والترتيب والنسبة»<sup>٢٩</sup>، فالجمال بالنسبة لأرسطو هو الانسجام الحاصل من خلال وحدة تجمع في داخلها التنوع والاختلاف في كلّ منسجم ومتّسق، لأنّ «عدم التناسب فساد»<sup>٣٠</sup> وينبغي أن نذكر هنا «أنّ مبدأ التناسب كان من أشهر المبادئ وأقدمها في تفسير ظاهرة الجمال والفنّ حتّى غداً مرادفاً للجمال عبر العصور»<sup>٣١</sup>، بل هو أساسي في الفنّ<sup>٣٢</sup>، وهو المعيار الذي لا يزال يُعمل به وينظر إليه كأساس لمعرفة الجمال وطبيعة الفنون عامّة.

### المحور الثاني: مفهوم الجمال عند فلاسفة العرب المسلمين

إلى جانب فلاسفة اليونان القدامى تناول الفلاسفة المسلمون موضوع الجمال، وعرضوا النظرات الجمالية، بحكم التجارب والاشتغال المعرفي، لكنهم لم يتوصّلوا إلى تأليف نظريّة في الجمال<sup>٣٣</sup>، إلا أنّهم أجمعوا على طرح مفهوم ديني للجمال مرتبطاً بالجانب الروحي، وقد جعلوا العقل أيضاً هو القطب الوحيد الذي يمتلك القدرة على إدراك حقيقة الجمال؛ لأنّ العقل هو الذي يدرك

٢٦ عبد الحسن حسن خلف، القيم الجماليّة في الشعر الجاهلي، ص ١٤

٢٧ جمال سليمان مصطفى، جماليّات النص في شعر كاظم الحجاج، (ماجستير، جامعة صلاح الدين، ٢٠٠٩) ص ٧

٢٨ ضيف، شوقي، في النقد الأدبي، ص ١٦

٢٩ اندريه ريشار، النقد الجمالي، (بيروت، المطبعة البوليسية، ط ١، ١٩٧٤) ص ٤٢-٤٣.

٣٠ منير سلطان، الإيقاع في شعر شوقي الغنائي، (الاسكندرية، منشأة المعارف، ط ١، ٢٠٠٥) ص ١٨٥

٣١ عطية محسن محمد، غاية الفنّ، (مصر، دار المعارف، د. ط، ١٩٩١) ص ١٠

٣٢ جابر أحمد عصفور، مفهوم الشعر، (مصر، المركز العربي للثقافة والعلوم، د. ط، ١٩٨٢) ص ٤٢٢

٣٣ عزالدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، (بغداد، دار الشؤون، ط ٦، ١٩٨٦) ص ٦.

حقيقة الجمال الباطن إذ هو يلامسه حتى يكون مدركاً به ولا يمكن أن يدركه حس أو بصر<sup>٣٤</sup>. ومن خلال هذه المحاور الثلاث - الدين والروح والعقل - فالجمال الإلهي بنية جوهرية، و«أساس الرؤية الإسلامية للجمال»<sup>٣٥</sup> وخصوصاً الصوفية، التي أثرت بشكل واضح في الفلسفة الجمالية عند العرب عامة.

ولقد كان للكندي نظرة خاصة للجمال والجمالية إذ نظر إلى الكون بوصفه إبداعاً أبدعه الله عز وجل، فرأى في ترتيبه وإتقانه وصناعته مظهراً من مظاهر الجمال، فالترتيب عنده علة الكون فهو يضمّ أجزاءً لا بد لها من ترابط في كل واحد يمثل الوحدة بشكل بين<sup>٣٦</sup>. ومن الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق والربط بين الدين والفلسفة والجمال، أبو نصر الفارابي، إذ رأى أن الجمال يكمن في «تحقيق القيم الخيرية في الأشياء الجميلة من خلال بنائها وترتيبها»<sup>٣٧</sup>. وقد اختلفت فلسفة ابن سينا، عن فلسفة الكندي في نظرتيه للجمال فكان ينظر إلى الوحدة من خلال الكل، أما ابن سينا فقد نظر إلى الوحدة من خلال أجزائها، ويقول: «النفس الناطقة إذا استعدت بتصور المعاني العالية على الطبيعة وعرفت أنه كلما قرب من المعشوق الأول فهو أقوم نظاماً وأحسن اعتدالاً وبالعكس أن ما يليه أفوز بالوحدة وتوابعها كاعتدال والاتفاق وما يبعد عنه أقرب إلى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف»<sup>٣٨</sup>.

وأيضاً قريباً من رأي أرسطو ذهب الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) إلى أن لكل شيء جماله وحسنه، فجمال الشيء في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال، وإن كان بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر<sup>٣٩</sup>. وهذا يعني أنه قد تختلف تقديرات الجمال حسب درجات حضور الكمال، ولكن لا بد هناك قيماً جمالية يلتقي فيهما معظم الناس، ثم إن الجمال حين يقارب الكمال المطلق، لا تبقى ثمة خلافات حوله، وعلى

٣٤ الكندي يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، (مصر، مطبعة الاعتماد، د.ط، ١٩٥٠) ص ٢٧٥

٣٥ عبدالله خضر محمد، روائع قرآنية، دراسة في جماليات المكان السردية، (بيروت، دار القلم، د.ط، د.ت) ص ٢٥

٣٦ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص ٢٣٦-٢٣٧

٣٧ نجم عبد حيدر، علم الجمال، آفاقه وتطوره، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، د.ت) ص ٤٥

٣٨ ابن سينا الحسين بن عبد الله بن الحسن علي، رسائل ابن سينا، رسالة في العشق، (مدينة ليدن، مطبعة برلين، د.ط، ١٨٨٩) ج ٣/ ص ١٤-١٥

٣٩ الغزالي، محمد بن محمد أبي حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت، دار هلال، ط ١، ٢٠٠٢) م ٥/ ص ٩-١٠

هذا النحو نبلغ مرحلة، الجمال فيها مطلق، وما المطلق إلا الله سبحانه وتعالى<sup>٤٠</sup>، وبذلك نجد للجمال عند الغزالي مستويين: «ظاهرٌ يدرك بالحواس، وباطنٌ يدرك بالبصيرة أو بالقلب، ولا بدّ من توفّرهما معاً لبلوغ التجربة الجمالية في تمامها»<sup>٤١</sup>. إذ إنّ «القلب أشد إدراكاً من العين، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصورة الظاهرة للأبصار»<sup>٤٢</sup>.

وفرق أبو حيان التوحيدي (ت ٤١٤ هـ) بين عنصرين مما يحصل بهما معرفة الجمال حسب نوعيه، وهما الجمال الأرضي وهو جمال مادّي يدرك بالحواس، نتوصّل إليه بالمعرفة الحسيّة، والجمال الإلهي وهو جمال مثاليّ متعال لا تحصل معرفته إلا بالعقل، وهو ما يتمثّل في المثالية اليونانية كما عند أفلاطون، والتجربة الصوفيّة في الأديان السماوية<sup>٤٣</sup>. أما ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) فقد كان متأثراً بفلسفة الكندي، ويرى الجمال في إحكام صناعة الكون، فالصانع (الله) متقن لصنعه قد رتب أجزاءه فجعله متقناً، فهو بذلك قد ربط الإبداع بالعلة والمصلحة وجعل بعضها سبباً في وجود الآخر شأنه في ذلك شأن الكندي<sup>٤٤</sup>. ومن جانب آخر ربط ابن رشد، الجمال بالفضيلة، كما رآه سقراط، وهو توجه أخلاقيّ يبغي تعزيز دور الخير وإبانة شأن ما هو سام، وهذا يعني أنّ من شأن الجمال في نظر ابن رشد أن يسمو بعواطف الإنسان وفكره، ويهدّب أخلاقه، ويقود ذلك، إلى أنّ (النفعية) برأيه معيار مهمّ في الحكم الجمالي، إذ إنّ الجميل هو الذي يُختار من أجل نفسه لا لمنفعته، وهو ممدوح وخير، ولذيذ من جهة أنّه خير، وإذا كان الجميل هو هذا، فإنّ الفضيلة جميلة لا محالة؛ لأنّها خير، وهي ممدوحة في ذاتها<sup>٤٥</sup>.

ومما تقدّم تبين أنّ الفلاسفة المسلمين كانوا ينظرون إلى الجمال، من خلال تعلّقهم بالخالق بديع السموات والأرض فالجمال هو صفة من صفات الله الثابتة، وهو يمثل صورة الجمال المطلق، وما جمال مخلوقاته إلا صوراً أخرى لبعض معاني جماله اللامحدود. فصفة الجمال والكمال لله عزّ وجل، هو من صفاته الذاتية المطلقة، الذي لا ريب فيه<sup>46</sup>. لأنّ ذاته مصدر الإشعاع

٤٠ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م/١ ص ٣٣

٤١ عبد المجيد شكير، الجماليات، ص ٥٦.

٤٢ الغزالي، إحياء علوم الدين، م/٤ ص ٢٩٨.

٤٣ عبد المجيد شكير، الجماليات، ص ٥٨-٥٩.

٤٤ القرطبي، محمد بن أحمد أبو الوليد ابن رشد الحفيد، رسائل ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، (حيدر آباد، الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، د.ط، ١٩٤٧) ص ٢٣

٤٥ القرطبي، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد أبو الوليد ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، (بيروت، دار القلم، د.ط، ١٩٥٩) ص ٧٢

٤٦ محمود بن الشريف، الحب في القرآن، (بيروت، مكتبة دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت) ص ٩٩-١٠٠

الجمالي بوجوده المطلق أولاً كما أنه طبع خلق السموات والأرض بالجمال في بداعة تصويره لها. وعلى هذا الأساس رأت المدرسة الدينية أن الجمال سبيل السمو إلى الله، فالجمال الذي نراه في الموجودات، يوحي بجمال الله المطلق؛ أما المتصوفة فقد ابتعدوا كثيراً في هذا المضمار، فرأوا في الجمال تجلياً لله في الوجود، منطلقين من فكرة وحدة الوجود<sup>47</sup>، وهكذا انتهى الفلاسفة المسلمون إلى أن الجمال الكامل هو صفة لله وحده، إلى جانب صفات إلهية أخرى، وكل ما في العالم من صور مليحة وهيئات جميلة، فهي من آثار وجوده وقدرته وبراعته، وبعض معاني جماله الفائق، الذي أحسن كل شيء خلقه وتدييره. ومن خلال هذه النظرات نستنتج أن فلاسفة المسلمين كالإغريق ربطوا بين الحب والجمال، إلا أنهم أطلقوا على الحب لفظة «الحبة» التي تجعلنا نحب لكل ما هو جميل لذاته<sup>48</sup>، لا الحب المائل بين جنسين.

### المحور الثالث: مفهوم الجمال عند المحدثين من نقاد العرب، وفلاسفة الغرب

إن نقاد العرب المحدثين لهم وقفة أخرى في تحديد موضوع علم الجمال متأثرين بذلك بأسلافهم من فلاسفة العرب القدامى وفلاسفة اليونان، ومنهم الدكتور شوقي ضيف الذي يرى أن الجمال بحد ذاته موجود في الطبيعة ومتى انتقل من واقعه إلى العمل الفني دخل في حيز الفلسفة الجمالية، إذ يقول: «والجمال حقاً موجود في الطبيعة، ولكن ليس هذا مما يهم أصحاب الفلسفة الجمالية، فهو موجود فيها سواء حوّل الفنّان إلى أعماله أو لم يحوّل، إنما يهتمون به حين ينتقل إلى عمل فنّان»<sup>49</sup>، أما روز غريب فتري أن «الانتاج الفني يصدر عن توازن وانسجام في نفسية الفنّان، والجمال يُعرّف بأنه توازن وانسجام في الخطوط والأصوات والألوان، وأثره في النفس توازن وانسجام، والإنتاج الفني نشاط عقلي قائم على العاطفة والخيال والفكر، والتذوق أيضاً نشاط عقلي ووجداني معاً»<sup>50</sup>، أما أدونيس فيجمع بين الأخلاق والجمال ويدعو إلى أن الأخلاقية الجمالية هي التي تجعلنا نمارس الابداع في الحياة<sup>51</sup>.

ومن فلاسفة المحدثين في عصر النهضة الغربيّة توصل إيمانويل كانط (ت 1804م) في بحث موضوع الجمال الفنّي: إلى تحديد مستويين لتفاعل المخيّلة ونتائجها، الأوّل فيزيقي، عندما تطابق

٤٧ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م ١/ ص ٣٤

٤٨ عبد الحسن حسن خلف، القيم الجماليّة في الشعر الجاهلي، ص ٢٣

٤٩ ضيف، شوقي، البحث الأدبي، مناهجه أصوله مصادره، (القاهرة، دار المعارف، ط ٧، ١٩٧٢) ص

١١٨

٥٠ روز غريب، النقد الجمالي وأثره في النقد العربي، (بيروت، دار العلم للملايين، د. ط، ١٩٥٢) ص ٤٥

٥١ أدونيس، علي أحمد سعيد إسبر، زمن الشعر، (بيروت، د. ن، ط ٦، ٢٠٠٥) ص ٦٤



المخيّلة مع الذهن فنتج جمالاً، والثاني ميتافيزيقي، عندما تطابق المخيّلة مع العقل فتنتج جلالاً، والأفكار الجمالية لا يكافؤها أيّ تصوّر ذهني أو يفسرّها أيّ تعبير لغوي، بل هي تجسيد في أعمال الفنّ، وللروح حالة تجعل العقل يشعر باللذة من خلال كليّة تناغمه<sup>٥٢</sup>. وفرق كانط بين الجميل الطبيعي والجميل الفنيّ، بقوله: إنّ الشيء الجميل، هو الذي يكون من صنع الطبيعة ولا دخل للإنسان فيه، أمّا العمل الجميل، فهو الذي يكون من صنع الفنّان ولا يدّ للطبيعة في صنعه<sup>٥٣</sup>، إلّا أنّ «الفنّان عاملٌ أساس في ترجمة جمال البيئة الطبيعية إلى جماليّات فنيّة»<sup>٥٤</sup>، ولهذا أنّ كل ما هو خارج نطاق الإنسان، لا يتحوّل إلى موضوع من مواضيع الفنّ، إن لم ينعكس في الذات، ففعل به، وتمثّله في صورة ذاتية على نحو من الأنحاء، قد يكون المشهد الطبيعي فنيّاً بحدّ ذاته، أو ينطوي على معالم فن، ولكّنه مستقلّ عن الإنسان، لم يصنعه، ولم يسهم في تكوينه، فإذا تنبّه له ورسمه في لوحة، أو قصيدة، أو لحن، رسماً فنيّاً، يغدو الرسم نفسه فنّاً إنسانياً، والحقيقة أنّ الطبيعة عامرة بمظاهر الفنّ، والحياة نفسها فنّ، بل هي الفنّ في أشهر النظريات الفلسفية حول الفنّ<sup>٥٥</sup>.

وتناول هيغل (ت ١٨٣١م) مفهوم الجمال من خلال فلسفته للفنون الجميلة، وسلك في عرضه لمذهبه الجمالي مسلماً ميتافيزيقياً، إذ بدأ بحثه في (الفكرة)، وفي (المثال)، والفنّ عنده حين يعبر عن المطلق، لا يتعامل بالتصوّرات المجردة، بل هو يجمع إليها العيانات الحسيّة، ومن هنا عرّف الجمال بأنّه؛ تجلّي الفكرة بطريقة حسّيّة<sup>٥٦</sup>. وذهب كلّ من فرويد (ت ١٨٨١م) والعالم الطبيعي تشارلز داروين (ت ١٨٨٢م) إلى «أنّ الأصل في الجمال هو (الحبّ والحاذبيّة الجنسيّة)، على اعتبار أنّ المحبّين هم أقدر على تصوّر الجمال من غيرهم»<sup>٥٧</sup>. بعكس ما ذهب إليه الفلاسفة والحكماء وعلماء الأخلاق.

أمّا كروتشه (ت ١٩٥٢م) الذي يعدّ من ممثلي الفلسفة المثالية الألمانية، فقد تداخلت عنده

٥٢ عبد المجيد شكير، الجماليّات، ص ٦٢-٦٣

٥٣ غازي يموت، الفنّ الأدبي أجناسه وأنواعه، (بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٩٠) ص ٢٢

٥٤ شيخة، محمّد الأمين، التشكيل الأسلوبي في الشعر المهجري الحديث، (الجزائر، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، ٢٠٠٩) ص ٤٩٤

٥٥ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م ١/ ص ٢٢-٢٣

٥٦ أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها (القاهرة، دار قباء، ط١، ١٩٨٨) ص ١٢٤-١٢٥

٥٧ يوسف خليل يوسف ومحمّد أبو النجا، الحديث في الفلسفة والأخلاق والمنطق وعلم النفس، ص ٢٤٨

الرؤيا الجمالية بالرؤيا الفلسفية فهو يجعل من الجمال مدخلاً إلى الفلسفة المثالية في الروح<sup>٥٨</sup>. أما جورج سانتيانا الذي توفي أيضاً في (١٩٥٢م)، فقد قرن الاحساس بالجمال بإثارة اللذة، واختلفت فلسفته في الجمال مع كثيرين، إذ يعدّ الجمال «قيمة أي: أنه ليس إدراكاً لحقيقة واقعة أو لعلاقة، وإنما هو انفعال لطبيعتنا الإرادية التذوقية فلا يكون الموضوع جميلاً إذا لم يولد اللذة في نفس أحد»<sup>٥٩</sup> ومنهم أيضاً سارتر (ت ١٩٨٠م) المهتم بالفلسفة الوجودية، فهو يرى أنّ الجمال «موضوع متخيّل تلعب الإرادة الواعية دوراً فيه، بحيث يصحّ الجمال لا هو تلقائي إبداعي، ولا هو واقعي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وإنما هو يجمع بين التخييل والوعي»<sup>٦٠</sup>.

خلاصة الأمر: أن التقييم الجمالي يظل خاضعاً للإدراك الفردي الصادر عن العقل بمعونة الذائقة الحسية والمعنوية التي تتباين بالضرورة من فرد لآخر، إذ إنّ التذوق يمكن عدّه هبة ربانية يسبغها الخالق على الشعراء وغيرهم لأجل إظهار مقدرتهم الفنية على إدراك جماليات الكون والطبيعة وباقي الأشياء الأخرى. غير أنّ الرغبة النفسية والإثارة الصادرة عن أعماق النفس الإنسانية تغلب - في كثير من الأحيان - على المعيار العقلي الصادر عن الإدراك والفهم، إذ الجمال لا يخضع لمعايير حكمية وعقلية، بقدر ما يصدر في قوتها وشدتها بين الفرد والفرد الآخر.

ومن خلال ما سبق نستنتج مواقف ثلاثة إزاء الجمال ومفهومه، أولاً (الموقف الموضوعي)، أصحاب هذا الاتجاه يرون أنّ القيمة الجمالية أو «صفة الجميل» موضوعية ومطلقة، أي: أنّ الجمال موجود في الأشياء، سواء اكتشفناه، أم لم نكتشفه؛ لأنّها موجودة بذاتها وغير متعلّقة بشيء آخر، والجمال بهذا المعنى غير متّيد بالناظر إليه وذوقه، وعلى هذا النحو تلغى النسبية نهائياً<sup>٦١</sup>، بقطع النظر عن وجود عقل يدركه؛ لأنّه رأى بعض الفلاسفة أنّ الإنسان إذا حذف من الوجود، لم يعد فيه جمال، وبالتالي فإنّ النفس تنزع على الأشياء صفة الجمال أو القبح<sup>٦٢</sup>، وكان سقراط وأرسطو أقدم من يمثّلان هذا الاتجاه، يشاركهما في ذلك هيكل وابن رشد والكندي والغزالي والثاني (الموقف الذاتي) الذي يكمن عنده الجمال في نفس الإنسان و«الجمال حقيقة متعلّقة

٥٨ بينيديتو كروتشه، الجمال في فلسفة الفن، ترجمة، سامي الدروبي (بيروت، المركز الثقافي، ط ١، ٢٠٠٩) ص ١١

٥٩ جورج سانتيانا، الإحساس بالجمال، ترجمة، محمد مصطفى، (القاهرة، مكتبة الأسرة، د.ط، ٢٠٠١) ص ٩٢

٦٠ محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، (بيروت، دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٨٢) ص ٢٣٤

٦١ أميرة حلمي مطر، مقدّمة في علم الجمال، (د.م، دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٧٢) ص ١٠٣-١٠٥

٦٢ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م ١/ ص ٣٣

بنفس من يدركها، وليس خاصة أو موضوعية في الشيء المتسم بالجمال، وهو لذلك حقيقة نسبية متغيرة بتغير ظروف الزمان والمكان، وليس مطلقة أو عامة وثابتة<sup>٦٣</sup>. وبكل وضوح أن مفهوم الجمال عند هؤلاء نسبي في قصده وفي غرضه وليس مطلقاً وهو يختلف من واصل لآخر بحسب ما يراه هو وليس ما عليه حقيقة الموصوف. وكان أصحاب هذا الاتجاه يجعل من الجمال -خاصة في الفن والأدب- غاية لذاته، ويربط الجمال باللذة والسعادة، ومن إفرازات هذا الاتجاه نظرية «الفن للفن» وكان أول من مهد الطريق أمام نشوء هذا الاتجاه هم السفسطائيون الذين زعموا بأن غاية الفن هي اللذة فحسب، وليست له وظيفة أخرى سوى هذه الوظيفة، وأن على الفنان أن يقدم للناس ما يرضيهم ويُسعدهم ويلذهم، حتى ولو كانت هذه اللذة تمويهاً أو خداعاً أو وهماً، مثل المثال الذي يلعب برخامه وإزميله، ومثل الشبل يعبث بكرة من الخشب، وبالتالي فالجمال لعب؛ لذا أطلق الباحثون على نظرية السفسطائيين في الجمال والفن بـ(نظرية الوهم والإيهام الجمالي)<sup>٦٤</sup> وإلى جانب السفسطائيين يمثل هذا الاتجاه أيضاً أفلاطون وجورج سانتيانا وفرويد وداروين

والثالث خروجاً من هذا التعارض ظهرت نظرية وسطية توفيقية، تسمى «النسبية الموضوعية» التي تجمع بين الذاتي والموضوعي، وترى أن القيمة الجمالية ليست قيمة مطلقة ولا هي شعور ذاتي بحت، وإنما هي خاصة بالموضوعات ذات القيمة التي تثير في المتذوق خبرة جمالية، أو تأثيراً شعورياً<sup>٦٥</sup>. ويمثل هذا الاتجاه كل من سارتر وكانظ. ومن هنا ممكن القول: أن الفكر الإنساني لم يكن موفقاً في رصد وضع مقاييس ثابتة للجمال، والسبب في ذلك يعود إلى أن الجمال أمر نسبي، وأنه ليس أمراً محكوماً بنمط واحد أو أنماط عدة بحيث يمكن تشخيص مواطن القبح، أو الحسن وغير ذلك، فكل شخص له وجهته ورؤيته الخاصة تجاه الجمال، فالجمال شيء نسبي وإدراكه يختلف باختلاف الشعور؛ لأنه يتوقف على نظرة الآخرين إليه، إذن فالمعيار ينزاح باتجاه الرائي أكثر منه حقيقة المرئي وجوهره، وهو ليس أمراً منطقياً أو نظرية علمية تقطع بالتجربة عليه، وإنما هو أمرٌ تتداخل فيها المشاعر والوجدانات

٦٣ جمال سليمان مصطفى، جماليات النص في شعر كاظم الحجاج، ص ٩

٦٤ نوروز شوكت محمد، جماليات الوصف في حماسية (مدن الملح) لعبد الرحمن منيف، ص ٢؛ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م ٣٤/١

٦٥ أميرة حلمي مطر، مقدّمة في علم الجمال، ص ١٠٣-١٠٥

### المحور الرابع: الخبرة الجمالية – الاستطيقا-

ظهر مفهوم الجماليات، أو الخبرة الجمالية أو "الاستطيقا" من حيث هي "علم نظريات المعرفة الحسية" بمعناه الحديث في القرن الثامن عشر على يد (الكسندر بوجارتن)، إلا أنه سرعان ما تعيّر هذا المعنى إلى تعبير الجمال وتعليم الأشياء الجميلة<sup>٦٦</sup>، وتحوّلت قضية الجمال من كونها مفهوماً من المفاهيم العامة إلى نظرية ذات أسس وقواعد ذوقية وفكرية، يجعل من الجميل والجمال الفني موضوعاً له<sup>٦٧</sup>، وهو ما عرف فيما بعد بالعلم الذي يدرس انفعالات الإنسان ومشاعره ونشاطاته وعلاقاته الجمالية في ذاته وفي إنتاجه<sup>٦٨</sup>. وموضوع الاستطيقا لا يتناول الجمال الطبيعي، وإنما يتعلّق بالجمال الفني؛ لأنّ في نظره الجمال في الفنّ أرفع مكانة من الجمال الطبيعي؛ لأنّه من إبداع الروح ومن خلق الوعي، وما يكون من إنتاج الروح يحمل طابعها ويكون أسمي من الطبيعة<sup>٦٩</sup>. والخبرة الجمالية عرّفت على أنّها: دراسة حسية أو قيم عاطفية تسمّى أحياناً الأحكام الصادرة عن الشعور، وهي التفكير النقدي في الثقافة والفنّ والطبيعة، الذي يعيننا على ترقية أذواقنا عن طريق تحديده لمعاني الانسجام والنظام والرشاقة في موضوعات الطبيعة والفنّ، وتحديد له لما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل<sup>٧٠</sup>. واستخدمه كانط بمعنى الحساسية، فيقال: الحساسية الترنسندنتالية<sup>٧١</sup>.

هناك مجموعة من العلاقات بين الجمال والجمالية التي يكشفها الفنّان، كونه يمارس ما لديه من قدرة على إدراك العلاقات والتأليف بينهما، «فالجمالية بوصفها مذهباً أدبياً يُستخدم للدلالة على مذهب معيّن في الأدب ويستند إلى رؤية فلسفية»<sup>٧٢</sup>، وهي بهذا المعنى مفهوم أوسع من الجمال، إذ لا تشير الجمالية إلى الجميل فحسب، ولا إلى مجرد الدراسة الفلسفية لما هو جميل، ولكن إلى مجموعة معينة من المعتقدات حول الفنّ والجمال ومكانتها في الحياة<sup>٧٣</sup>. وذهب بعض الدارسين إلى أنّ صلة الجميل بالجمالية هي فنية خالصة، والجمال في الفنّ غير الجميل في الطبيعة؛

٦٦ كمال عبد، جماليات الفنون، ص ٢٠

٦٧ عبدالله خضر حمد، روائع قرآنية، ص ١٨

٦٨ سردار خالد إسماعيل، جماليات التشخيص في شعر شعراء الطبقة الأولى من الجاهليين، (رسالة ماجستير، جامعة صلاح الدين، ٢٠١٥) ص ٤

٦٩ أميرة حلمي مطر، فلسفة الجمال، أعلامها ومذاهبها، ص ١٢٥

٧٠ يوسف خليل يوسف ومحمّد أبو النجا، الحديث في الفلسفة والأخلاق والمنطق وعلم النفس، ص ٩١

٧١ مراد وهبه، المعجم الفلسفي، (القاهرة، دار قباء الحديثة، ط ١، ٢٠٠٧) ص ٢٤٨

٧٢ صالح ملا عزيز، جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، ص ١٧.

٧٣ الشهرزوري، يادكار لطيف، جماليات التلقّي في السرد القرآني، (دمشق، دار الزمان، ط ١، ٢٠١٠) ص ١٧

لأن كل ما هو خارج نطاق الإنسان، لا يتحوّل إلى موضوع من مواضيع الفنّ، إن لم ينعكس في الذات، فتتفاعل به وتتمثّل في صورة ذاتية على نحو من الأنحاء، قد يكون جمال المشهد الطبيعي فنياً بحد ذاته، أو ينطوي على معالم فنّ، ولكنّه مستقلّ عن الإنسان، لم يصنعه، ولم يسهم في تكوينه، فإذا تبّه له ورسمه في لوحة أو قصيدة، أو لحن، رسماً فنياً، يغدو الرسم نفسه فناً إنسانياً<sup>٧٥</sup>، وحينئذ يكون الجمال «في الفنّ أكمل»<sup>٧٥</sup>. وثمة مفهوم يعوّل على التوازن والانسجام والتناسق، لا في المظهر فحسب، بل في أعماق الحياة نفسها، وفي ما خلف الظواهر، فمتى وجدت هذه العناصر في شيء كان جميلاً، قد لا يتنبه الإنسان العادي إليها فيرى الشيء قبيحاً، أو لا يثير فيه أي إحساس، أمّا الفنّان البارِع، أو ذو الثقافة الفنيّة العالية، فيكتشف مكامن الجمال، وتثير فيه لذّة جماليّة، أو تحدوه على التأمل، وهذا الكشف والإثارة من قبل الفنّان سمي بالخبرة الجماليّة... فالشجرة العارية على سفح أجرد، ينفّر منها المزارع، ولكنّها قد تكون أجمل ما يفاجئ الفنّان، وقد يكون أحذب ابن الرومي، يثير الاشمئزاز، ولكنّه شعرياً، صورة جميلة، كذلك أحذب نوتردام لفينكتور هوجو<sup>٧٦</sup>. وبهذا تميّزت الإستطيقا عن الجمال، وأصبح الجمال ذاته ميداناً للاستطيقا.

وبوساطة هذه الخصوصية يمكن التفريق بين الجمال والجماليّة، فالجمال هو ما يثير الانفعال، أمّا الجماليّة فتتعيّن بأثما الفكر الذي يفكر في الانفعال، والفكر بما أنّه يعلو الطبيعة، فإنّ علوّه يبلغ عنه أيضاً عبر انتاجاته، وعبر الفنّ كذلك<sup>٧٧</sup>، والدليل على ذلك تمكّن المبدع في ترجمة «جماليّات العالم الطبيعي إلى إبداع الإنسان الفنّي وإلى قيم جماليّة فعّالة، تحدث في المتلقّي الإحساس بالمتعة والتأثير النفسي»<sup>٧٨</sup>، وربما أكّد هذا الرأي الدكتور عبدالفتاح الديدي بقوله: «إنّ الجمال انفعال وعاطفة تخصّان طبيعتنا الإراديّة والذوقية، ولا يمكن أن يكون الشيء جميلاً بدون أن يحدث متعة أو لذّة لدى أحد الناس»<sup>٧٩</sup>

ويمكن أن نلخص ونوضّح ما قدّمناه، ونقول: إنّ بوجهارتن هو أوّل من حدّد مصطلح (الاستطيقا) ومعناها الإدراك الحسيّ، ثمّ أطلقت على الإدراك الخاصّ بشعور الجمال كما نراه

٧٤ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م٢/ ٢٢-٢٣

٧٥ عزالدين إسماعيل، الأسس الجماليّة في النقد العربي، ص٢٤٦

٧٦ إنعام الجندي، الرائد في الأدب العربي، م١/ ٣٢-٣٣

٧٧ عبدالله خضر حمد، روائع قرآنية، ص١٣٢-١٣٣-١٩٢

٧٨ شيخة، محمّد الأمين، التشكيل الأسلوب في الشعر المهجر الحديث، ص٤٤٦

٧٩ عبد الفتاح الديدي، علم الجمال، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، د.ط، ١٩٩٦) ص٤٠

في الطبيعة وآيات الفنون»<sup>٨٠</sup> وهذا يعني أنّ بوجارتن حدّد مفهوم الجمال بمعرفة الشيء الجميل سواءً في الطبيعة أم في الفن من ناحية خصائصه وحالاته وأنواع الجمال في إطار نظرية الجمال وقوانينها، وهذا من الناحية الفلسفية، أمّا من الناحية السيكلوجية فيعني علم الجمال بالتجربة الجمالية والإمتاع فيها، وملاحظة عملية الإبداع ذاتها.

والناحية السيكلوجية هي التي جعلت من ميدان الجمال علماً دقيقاً وتجريبياً بدءاً بالعالم فخرنر (١٨٠١-١٨٨٧) ومن أهم ميادين هذا العلم هو الإدراك الجمالي<sup>٨١</sup>. إذا مهمة الفنّان إلى جانب الجمال الطبيعي هي كيف يبدع عملاً جميلاً، وأن يكون لفنّه ميزة خاصّة به، بحيث يصنع شيئاً خاصاً به مختلفاً عن الآخرين، أو على الأقلّ كيف يعبر عن مشاعره وانفعالاته، وأن يحرّر من خلجات نفسه وعواطفه، والأدب فنّ جميل، بل هي أرقى الفنون الجميلة التي يتّخذها الفنّانون للتعبير عن تجاربهم الفنية؛ لأنّ الأدب ليس فكرة فحسب ولكنّه «فكرة مصوّرة مزجاة بعاطفة»<sup>٨٢</sup>.

وبما أنّ الفعاليات والأساليب التي تمارس لدى الشعراء سرعان ما تصبح مألوفة، نتيجة ذلك الاستمرار الذي يحدّر وعي المتلقّي ويجعله مأسوراً، فتفقد جماليّته، فهي بحاجة إلى تجاوز هذا الواقع، وهزّ وعي المتلقّي، إذ إنه كلما ألفنا حيلة فنية أو وسيلة جمالية وتعودنا عليها أصبح تلقّيها ميسوراً ومفهوماً لدينا، نقصت تأثيرها وفعاليتها الجمالية، وتقلّصت قيمتها الفنية، بينما توظف المسالك الجديدة في تنبيه الوعي بالحياة والشعور باللّغة، خاصّة إذا تجسّدت في أدوات فنية مستحدثة توظف لدينا المفاجأة المدهشة، والتحدّي الواضح في فكّ مغاليقها وتمتحن قدرتنا على الاستقبال وكفاءتنا في التلقّي، بما يتيح من لذّة اكتشاف الجديد<sup>٨٣</sup>. ومن هنا بدأ محاولة الشعراء عن الجديد دوماً وتحديث أساليبهم، وأنّ لكلّ أديب طريقة خاصّة في عمله الأدبي التي تميّزه عن غيره من الأدباء، وعلى هذا فالأسلوب الأدبي الخاصّ سمة شخصية لا يمكن أخذه ولا نقله ولا تعديله، فالأديب لا يكون أديباً إلا إذا تفرّد بطريقة التفكير والتعبير<sup>٨٤</sup>. إذاً الجمالية الأدبية، ترضي حاجة حسّ ووعي سيكلوجية الفرد المعين باستمتاعه بوجوده، وسروره بنشوة هذا الحسّ، كما نجد هذا الحسّ وهذا السرور في الفنون الأخرى وفي الطبيعة.

٨٠ مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص ٢٤٨

٨١ محمد صالح الضالع، الأسلوبية الصوتية، (القاهرة، دار غريب، د.ط، ٢٠٠٢) ص ١٨

٨٢ ابراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٥٢) ص ٣٤٥

٨٣ جمال سليمان مصطفى، جماليات النص في شعر كاظم الحجاج، ص ١٩.

٨٤ محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، (بيروت، دار نوبار، ط ٤، ٢٠١٠) ص ٢٢٤-٢٢٥-٢٢٧

## الخاتمة

- كما سبق يمكنني أن أوجز أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي هذا:
- ١) رأى بعض الباحثين أن الجمال إدراك أو فعل ينعش الحياة في صورها الثلاث: العاطفة والعقل والإرادة، وتنشأ عنه «لذة الجمال»
  - ٢) ثمة مفهوم يعول على التوازن والانسجام والتناسق، لا في المظهر فحسب، بل في أعماق الحياة نفسها، وفي ما خلف الظواهر. فمتى وجدت هذه العناصر في شيء كان جميلاً، قد لا يتنبه الإنسان العادي عليها فيرى فيها الشيء قبيحاً، أو لا يشعر فيه أي إحساس، أما الفنان، أو ذو الثقافة الفنية، فيكشف مكان الجمال، وتثير فيه لذة جمالية، أو تحدوه على التأمل... وهو المقصود به الخبرة الجمالية.
  - ٣) من هنا، ينبثق موقفان: الأول أن الجمال نسبي، فما هو جميل لدي، قد يكون بشعاً لديك، وما كان ملامح جمال عند الأقدمين، هو ملامح قبح في عصرنا. والثاني أن الخيال ضروري للفن والجمال معاً. إذ لما كان الإنسان غير قادر على صنع النماذج الحية، فقد عمد إلى خياله ليرسم نماذج عنها، مبعث ذلك إذن عجز الإنسان عن الخلق الحقيقي
  - ٤) ينبثق رأي آخر، فهل الجمال في الشيء، أم نابع من ذات المبصر؟ ومن هنا رأى بعض فلاسفة الفن أن الجمال موجود في الأشياء الجميلة سواء اكتشفناه، أم لم نكتشفه؛ والجمال بهذا المعنى غير مقيّد بالناظر إليه وذوقه، وعلى هذا النحو تلغى النسبية نهائياً
  - ٥) قد تختلف تقديرات الجمال حسب الأذواق والمفاهيم، ولكن لا بد أن هناك قيمة جمالية يلتقي فيها معظم الناس، ثم إن الجمال حين يقارب الكمال، لا تبقى ثمة خلافات حوله، وعلى هذا النحو نبلغ مرحلة، الجمال فيها مطلق، وما المطلق إلا الله.
  - ٦) رأى بعضهم أن الجمال في التوازن والانسجام والتناسب والتناسق، ينزّهه آخرون عن كلّ ذلك، كما نزّهوا الفن، والفن والجمال واحد لديهم، لذلك يرفضون أن يقيّد برغبة، أو لذة، أو نفع، أو أي شرط من الشروط.
  - ٧) من الرأي السابق ينبثق رأي آخر وهو أن: الجمال في الفن نوع من الخداع، مثل المثال الذي يلعب برخامه وإزيميله، مثل الشبل يبعث بكرة من الخشب، وبالتالي فالجمال لعب.
  - ٨) وأخيراً رأت المدرسة الدينية أن الجمال سبيل السمو إلى الله، فالجمال الذي نراه في الموجودات "يوحى" بجمال الله المطلق، ولقد ابتعد المتصوفة كثيراً في هذا المضمار، فأروا في الجمال تجلياً لله في الوجود، منطلقين من فكرة وحدة الوجود. وهذه تقريباً كل آراء الفلاسفة والمدارس والمذاهب الجمالية التي توصلنا إليه في ماهية الجمال والخبرة الجمالية.

## المصادر والمراجع

- ابراهيم سلامة, بلاغة أرسطو بين العرب واليونان, (د.د, مطبعة أحمد, ط ٢, ١٩٥٢)
- ابن سينا, علي بن الحسين بن عبد الله بن الحسن, رسائل ابن سينا, رسالة في العشق, (مدينة ليدن, مطبعة برلين, د.ط, ١٨٨٩)
- الجوهري, أبو اسماعيل بن حماد بن نصر, تاج اللغة وصحاح العربية, (بيروت, دار الحضارة العربية, د.ط, ١٩٧٤)
- أميرة حلمي مطر, فلسفة الجمال, أعلامها ومذاهبها, (القاهرة, دار قباء, ط ١, ١٩٨٨)
- أميرة حلمي مطر, مقدمة في علم الجمال, (د.م, دار النهضة العربية, د.ط, ١٩٧٢)
- أندريه ريشار, النقد الجمالي, (بيروت, المطبعة البوليسية, ط ١, ١٩٧٤)
- إنعام الجندي, الرائد في الأدب العربي, (بيروت, دار الرائد العربي, د.ط, ١٩٧٠)
- بينديتو كروتشه, الجمل في فلسفة الفن, , ترجمة, سامي الدروبي (بيروت, المركز الثقافي , ط ١, ٢٠٠٩)
- جابر أحمد عصفور, مفهوم الشعر, (مصر, المركز العربي للثقافة والعلوم, د.ط, ١٩٨٢)
- جمال سليمان مصطفى, جماليات النص في شعر كاظم الحجاج, (رسالة ماجستير, جامعة صلاح الدين , ٢٠٠٩)
- جميل قاسم, مقدمة في نقد الفكر العربي, (بيروت, دار الهلال, ط ١, ١٩٩٦)
- جورج سانتيانا, الإحساس بالجمال, ترجمة, محمد مصطفى, (القاهرة, مكتبة الأسرة, القاهرة, د.ط, ٢٠٠١)
- العسكري, الحسن بن عبد الله بن سعيد أبو هلال, الفروق في اللغة (دمشق, دار الرسالة العالمية, ط ٢, ٢٠١٤)
- الغزالي, محمد بن محمد أبي حامد , إحياء علوم الدين, (بيروت, دار هلال, ط ١, ٢٠٠٢)
- روز غريب, النقد الجمالي وأثره في النقد العربي, (بيروت, دار العلم للملايين, د.ط, ١٩٥٢)
- سردار خالد إسماعيل, جماليات التشخيص في شعر شعراء الطبقة الأولى من الجاهليين, (رسالة ماجستير, جامعة صلاح الدين, ٢٠١٥)
- ضيف, شوقي, البحث الأدبي, مناهجه أصوله مصادره, (القاهرة, دار المعارف, ط ٧, ١٩٧٢)
- ضيف, شوقي, في النقد الأدبي, (القاهرة, دار المعارف, ط ٨, د.ت )
- صالح ملا عزيز, جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني, (رسالة ماجستير, جامعة صلاح



(الدين، ٢٠٠٧)

صلاح الدين المنجد، جمال المرأة عند العرب، (بيروت، دار الكتاب الجديد، ط ٢، ١٩٦٩)  
عبد الحسن حسن خلف، القيم الجمالية في الشعر الجاهلي، (أطروحة دكتوراه، جامعة القادسية،  
١٩٩٠)

الديدي، عبد الفتاح، علم الجمال، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، ١٩٩٦)

عبد المجيد شكير: الجماليات، (دمشق، دار الطليعة الجديدة، ط ١، ٢٠٠٤)  
الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور، فقه اللغة وسرّ العربيّة، دمشق، دار الحكمة،  
د.ط، ١٩٨٤)

عبدالله خضر محمّد، روائع قرآنية، دراسة في جماليات المكان السردي، (بيروت، دار القلم،  
د.ط، د.ت)

عزالدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي، (بغداد، دار الشؤون، ط ٦، ١٩٨٦)  
عزالدين إسماعيل، روح العصر، دراسات نقدية في الشعر والمسرح والقصة، (بيروت، دار الرائد  
العربي، ط ١، ١٩٧٨)

عطية محسن محمد، غاية الفنّ، (مصر، دار المعارف، د.ط، ١٩٩١)

أدونيس، علي أحمد سعيد إسبر، زمن الشعر (بيروت، زمن الشعر، ط ٦، ٢٠٠٥)  
غازي يموت، الفنّ الأدبي أجناسه وأنواعه، (بيروت، دار الحداثة، ط ١، ١٩٩٠)  
التميمي فاطمة حميد يعكوب، القيم الجمالية في شعر شعراء الطبقة الثالثة الجاهليين،  
(أطروحة الدكتوراه، جامعة القادسية، ٢٠١٥)

كمال عبد، جماليات الفنّون، (بغداد، دار الحرّية، د.ط، ١٩٨٠)

مارك جيمينيز، ما الجمال، ترجمة؛ شربل داغر، (دم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩)

الفيروز الآبادي مجد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، (دمشق، مؤسّسة الرسالة، ط ٤، ٢٠١٥)  
شيخة، محمّد الأمين، التشكيل الأسلوب في الشعر المهجري الحديث، (الجزائر، أطروحة دكتوراه،  
جامعة محمد خيضر، ٢٠٠٩)

القرطبي، محمد بن أحمد أبو الوليد ابن رشد الحفيد، رسائل ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي،  
(حيدر آباد، الدكن، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، د.ط، ١٩٤٧)

القرطبي، محمد بن أحمد أبو الوليد ابن رشد الحفيد، تلخيص الخطابة، تحقيق، عبد الرحمن بدوي،  
(بيروت، دار الثقافة، د.ط، ١٩٥٩)

- ابن منظور، محمد بن مكرم أبو الفضل، لسان العرب (مصر، دار المعارف، د.ط، د.ت)  
 محمد زكي العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر ، (بيروت، دار النهضة العربية، د.ط،  
 ١٩٨٢)
- محمد صادق حسن عبدالله، جماليات اللغة وغنى دلالاتها، (القاهرة، دار إحياء، ط ١، ١٩٩٣)
- الضالع، محمد صالح، الأسلوبية الصوتية، (القاهرة، دار غريب، د.ط، ٢٠٠٢)
- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، (بيروت، دار نوبار، ط ٤، ٢٠١٠)
- منير سلطان، الإيقاع في شعر شوقي الغنائي، (الاسكندرية، منشأة المعارف، ط ١، ٢٠٠٥)
- نجم عبد حيدر، علم الجمال، آفاقه وتطوره، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط  
 نوروز شوكت محمد، جماليات الوصف في خماسية (مدن الملح) لعبدالرحمن منيف، (أطروحة دكتوراه،  
 جامعة السليمانية، ٢٠١٢)
- الشهزوري، يادكار لطيف، جماليات التلقي في السرد القرآني، (دمشق، دار الزمان، ط ١، ٢٠١٠)
- الكندي، يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، (مصر، مطبعة الاعتماد، د.ط، ١٩٥٠)
- يوسف خليل يوسف ومحمد أبو النجا، الحديث في الفلسفة والأخلاق والمنطق وعلم  
 النفس، (القاهرة، مكتبة غريب، د.ط، د.ت)

## KAYNAKÇA

- Abdullah, Hıdr Muhammed. *Revâ'iu'l-Kurâniyye, Dirase fi'l-cemaliyyati'l-mekân es-serdi*. Beyrut: Daru'l-kalem, ts.
- Askerî, Hasan b. Abdillâh b. Said Ebu Hilal. *el-Furûk fi'l-luga*. 2. bs. Dımaşk: Dâru risaleti'l-alemiyye, 2014.
- Atiyye, Muhsin Muhammed. *Gâyetu'l-fen*. Mısır: Dâru'l-meârif, 1991.
- Biniditu, Kurutşe. *el-Mücmelu fi felsefeti'l-fen*. 1. bs., trc. Sâmi Durubi, Beyrut: el-Merkezu's-sakafiyu'l-Arab, 2009.
- Câbir Ahmed Usfur. *Mefhumu's-şî'r*. Mısır: el-Merkezu'l-Arabiyyu li's-sakâfeti ve'l-ulum, 1982.
- Cemâl Süleyman Mustafa. *Cemaliyyetu'n-nassi fi şî'ri'l-Kazım el-Haccâc*. Yüksek lisans tezi Salahaddin Erbil: Eyyubi Üniversitesi, 2009.
- Cemil, Kâsım. *Mukaddime fi nakdi'l-fikri'l-Arabiyyi*. 1. bs. Beyrut: Daru'l-hilal, 1996.
- Cevherî, Ebû Nâsr. İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru'l-hadareti'l-Arabiyye, 1974.

- Corç, Santiyana, *el-İhsâsu bi'l-cemâl*. trc. Muhammed Mustafa, Kahire: Mektebetu'l-üsre, 2001.
- Dâli, Muhammed Salih, *el-Uslubiyye es-savtiyye*, Kahire: Dâru garib, 2002.
- Dayf, Şevki. *el-Bahsu'l-edebiyu, menâhicuhu usûluhu mesâdiruh*, 7. Bs. Kahire: Dâru'l-meârif, 1972.
- Dayf, Şevki. *Fi'n-nakdi'l-edebi*. 8. bs. Kahire: Daru'l-mearif, t.s.
- Didi, Abdülfettâh. *İlmu'l-cemâl*. Kahire: Mektebetu'l-encilo, el-Mısriyye 1996.
- Edonis, Ali Ahmed Said İsbir. *Zemenu'si'r*, Beyrut: 6. bs. 2005.
- Emire, Hilmî Matar. *Felsefetü'l-cemâl alâmuhâ ve mezâhibuhâ*. 1. bs. Kahire: Dâru kubbâ, 1988.
- Emire, Hilmî Matar. *Mukaddime fi ilmi'l-cemâl*. y.y.: Daru nahdeti'l-Arabiyye, 1972.
- Endiriya, Rişar. *en-Nakdu'l-cemaliyyu*. 1. bs. trc. Henri Zağib, Beyrut: el-Matbaatu'l-bulisiyye 1974.
- Firuzabadî, Mecduddin b. Yakub, *el-Kâmusu'l-muhit*. 4. bs. Dimaşk: Müessesetür-risale 2015.
- Gâzi Yemût. *el-Fennü'l-edebiyu ecnâsuhu ve envâuhu*. 1. bs. Beyrut: Daru'l-hedaseti, 1990.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid. *Ihyâu ulumiddîn*. 1. Bs. Beyrut: Dâru hilâl, 2002.
- Halef, Abdülhasen Hasan. *el-Kiyemu'l-cemaliyye fi's-şi'ri'l-câhiliyyi*. Doktora tezi, Kadisiye: Kadisiye Üniversitesi, 1990.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarrem Ebu'l-fadl, *Lisanu'l-Arab*, Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebu Ali el-Huseyin b. Abdillâh. *Resâil İbn-i Sînâ, risâle fi'l-aşk*. Liydin: Matbaatu Berlin 1889.
- İbrahim, Selâme. *Belâgatu Aristo beyne'l-arabi ve'l-Yunân*. y.y.: Matbaatu Ahmed, 1952.
- İn'âm, el-Cundî. *er-Râidu fi'l-edebi'l-Arabiyyi*. Beyrut: Dâru raidi'l-Arabiyyi, 1970.
- İzzuddin, İsmail. *el-Üsüsü'l-cemâliyye fi'n-nakdi'l-Arabiyyi*. 6. bs. Bağdat: Dâru's-şuûn, 1986.
- İzzuddin, İsmail. *Ruhu'l-asr, Dirasatun nakdiyye fi ş'i'ri'l-masrahi ve'l-kıssa*. 1. bs. Beyrut: Dâru râidi'l-Arabiyyi 1978.
- Kemâl Abd. *Cemaliyatu'l-funûn*. Bağdat: Daru'l-hürriye, 1980.
- Marik Ciminz. *Me'l-cemâlu*. trc. Şurbi'l-dağir, 1. bs. Beyrut: 2009.
- Kindî, Yakûb b. İshâk, *Resâilu Kindî el-felsefiyye*, Mısır: Matbaatu itimâd, 1950.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed b. Muhamed Ebû Velîd b. Ruşd el-Hafid.

- Resâilu İbn Rüşd, Kitabu semai't-tabii'yyi.* Haydarabad ed-dekn: Matbaatu Daireti'l-mearifi'l-Usmaniyye, 1947.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed b. Muhamed Ebû Velîd b. Ruşd el-Hafid. *Telhîsu'l-hitâbe.* thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Daru's-sekâfe 1959.
- Muhammed Abdulmuttalib. *el-Belağetu ve'l- uslubiyye.* 4. bs. Beyrut: Daru nubâr, 2010.
- Muhammed Sâdık, Hasan Abdullah. *Cemâliyâtu'l-luga ve ğina delâlâtih.* 1. bs. Kahire: Daru ihyâ 1993.
- Muncid, Salahaddin. *Cemalü'l-mer'eti 'inde'l-Arabi.* (Daru'l-kitabi'l-cedîd, Beyrut 2. bs. 1969.
- Munir Sultan. *el-İkâ' fi şî'ri Şavki el-Ğinâi.* el-İskenderiye: Menşetü'l-mearif, 1. bs. 2005.
- Necm Abd Haydar. *İlmu'l-cemâl afakuhu ve tatavuruhu.* Kahire: Mektebetu enclo el-Mısıriyye, 2014.
- Nevruz, Şevket Muhammed. *Cemâliyatu'l-vasf fi humâsiyeti (mudunu'l-mill) li Abdîrrahmân munîf.* Doktora tezi, Erbil: Süleymaniye Üniversitesi 2012.
- Rûz, Garîb. *en-Nakdu'l-cemâliyyu ve eseruhu fi'n-nakdi'l-Arabiyyi.* Beyrut. Daru'l-ilm li'l-melayin, 1952.
- Salih, Mollâ Aziz. *Cemâliyyatu'l-işareti'n-nefsiyyeti fi hitâbi'l-Kur'ân.* Yüksek lisans tezi, Erbil: Salahaddin Üniversitesi, 2007.
- es-Se'alibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebu Mansur. *Fikhu'l-luga ve sirru'l-Arabiyyeti.* Dimaşk: Daru'l-hikme, 1984.
- Serdar, Hâlid İsmâil. *Cemâliyatu'teşhîs fi şî'ri şuarâ'i-t tabakati'l-ulâ mine'l-câhiliyyîn.* Yüksek lisans tezi, Erbil: Selâhaddin Üniversitesi, 2015).
- Şehrezûrî, Yedigâr Latif. *Cemâliyatu't-talakki fi serdi'l-Kur'ân.* 1.bs. Dimaşk: Dâru'z-zeman 2010.
- Şeyha, Muhammed el-Emîn, *et-Teşkîlu'l-uslubi fi'ş-şî'ri'l-mehcerî, el-hadîs.* Doktora tezi, Cezair: Muhammed Haydar Üniversitesi, 2009.
- Şikkîr, Abdülmecid. *el-Cemâliyyât.* 1. bs. Dimaşk: Daru't-tali'a el-cedide, 2004).
- et-Temîmî, Fâtime Hemid Yakub. *el-Kiyemu'l-cemâliyye fi'şî'ri şuarâ'i-t-tabakati'l-sâlise el cahiliye.* Doktora tezi, Kadisiye: Kadisiye Üniversitesi, 2015.
- Uşmâvî, Muhammed Zeki. *Felsefetu'l-cemali fi'l-fikri'l-muasır.* Beyrut: Daru'n-nehdeti'l-Arabiyye 1982.
- Yusuf Halîl Yusuf ve Muhammed Ebû Necâh. *el-Hadîs fi'l-felsefeti ve'l-ahlak ve'l-mantık ve ilmi'n-nefs.* Kahire: Mektebetu garîb t.s.

# Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri\*

Mustafa AGÂH\*\* Sahip AKTAŞ\*\*\*

Geliş Tarihi: 27.09.2018, Kabul Tarihi: 06.11.2018

## Öz

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, hicri 9. asrın ikinci çeyreğinin başlarında dünyaya gelmiştir. Ömrünü, Osmanlı devletine başkentlik yapmış Bursa ve İstanbul gibi iki önemli şehirde geçirmiştir. el-Kirmâstî, ilk tahsilini babası Fakih Hüseyin'den aldıktan sonra, devrin alimlerinden ders almıştır. Ders aldığı alimlerden biri de Hocazâde olarak bilinen Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf b. Sâlih'tir. Henüz gençken telif faaliyetine başlayan el-Kirmâstî, başta belâgat olmak üzere fıkıh, fıkıh usulü, kelim, mantık ve münazara alanlarında yirmiyi aşkın eser yazmıştır. *et-Tebyîn, et-Tibyân, el-Muntehab, el-Muharrer, el-Vecîz, Hidâyetu'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm* bunlardan birkaç tanesidir. Çeşitli medreselerde görev yaptıktan sonra tahrir emirliği, Sahn-ı Semân müderrisliği, Bursa ve İstanbul kadılığı görevlerinde bulunmuştur. Kadılık

\* Bu çalışma, Sahip AKTAŞ'ın Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü TİB Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalında, Doç. Dr. Mustafa AGÂH danışmanlığında devam etmekte olan "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı, Eserleri ve *el-Muntehab* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, (mkirkiz@hotmail.com).

\*\*\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, (s-saktas@hotmail.com).

görevini yaparken hüsn-ü kabul görmüş ve hakperest bir kişilik olarak tanınmıştır. Ömrünün sonlarına doğru telif faaliyetlerine yoğunlaşan el-Kirmâstî, İstanbul Vefa ve Fatih semtlerinde bir medrese, bir mescit ve bir mektep inşa etmiştir. Uzun ve bereketli bir ömür geçiren el-Kirmâstî, 920/1525 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve ve Fatih semtinde yaptırdığı mektebin defnedilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Belâgat, el-Kirmâstî, Hocaazâde, Kadı, Müderris.

### The Life and Works of Yousef b. Hussain al-Kirmastî

#### Abstract

Yûsuf b. Hüseyin al-Kirmâstî was born in the beginning of the second quarter of the Hijri 9<sup>th</sup> century. Al-Kirmâstî spent his life in two important cities Bursa and Istanbul, the capital of the Ottoman Empire. After receiving his first education from his father Fakih Hussein, he took education from the scholars of that period. One of these scholars is Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf b. Sâlih, known as Hocaazâde, an important figure of the period. al-Kirmâstî, who began to write a book when he was still a youngster, has more than twenty works in the fields of Islamic jurisprudence, the principles of Islamic jurisprudence, Islamic theology, logic and debate, especially in the rhetoric. *at-Tabyîn*, *at-Tibyân*, *el-Muntakhab*, *el-Muharrar*, *el-Vejîz*, *Hidâyat al-Marâm fi 'İlmi al-Kalâm* are some of these works. After working in various madrasahs, he worked as the director of Land Registry, the mudarris of Sahn-ı Semân and also as Muslim judge in Bursa and Istanbul. During his job as Muslim judge, he was held in high esteem and he was famous with his honest and aboveboard personality. Towards the end of his life, he focused on his academic publishing and built a madrasa, a masjîd and a school in the districts of Vefa and Fatih, Istanbul. al-Kirmâstî, that lived a long and fruitful life, died in Istanbul in 920/1525 and he was buried in the courtyard of the school, built by him, in Fatih district.

**Keywords:** Rhetoric, el-Kirmâstî, Hocaazâde, Muslim judge, Mudarris

#### GİRİŞ

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, IX. (XV.) yüzyıl ile X. (XVI.) yüzyılın başlarında Bursa ve İstanbul'da yaşamış ve İslâmî ilimlerin birçok alanında eser vermiş önemli bir Osmanlı alimidir. Biyografi kaynaklarında el-Kirmâstî'nin hayatına dair sınırlı bilgiler bulunmaktadır. Ona dair bilgiler, Taşköprizâde'nin aktardığı çerçevede kalmaktadır:<sup>1</sup> “Çağının alimlerinden

1 Diğer kaynaklarda sadece müellifin vefat tarihi ve eserleri konusunda verilen bilgilerde farklılıklar görülmektedir.

ders aldı, bunlardan biri Hocazâde'dir. Dil ilimleri ve şer'î ilimlerde ön plana çıktı. Bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Sahn-ı Semân Medreselerinin birine müderris olarak geçti. İlk önce Bursa'ya, daha sonra da İstanbul'a kadı oldu. Bu görevi esnasında razı olunan ve metodu takdir toplayan bir kişilik oldu. Hakkın kılıçlarından bir kılıç ve Allah'ın emirleri doğrultusunda karar vermede kimseden çekinmedi. ... Onun birçok eseri vardır. Haşiyet-u şerhi'l-Mutavvel li't-Telhûs, Şerhu'l-Vikâye fi'l-fıkh bunlardandır. Ayrıca el-Vecîz isimli fıkıh usûlü ilminde muhtasar bir eseri ve me'âni ilminde bir kitabı bulunmaktadır. Dokuz yüz civarında vefat etmiş ve İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed Han Camisinin yanında yaptırdığı mektebinde defnedilmiştir. Allah ruhunu şad kılsın ve kabrini nurlandırsın."<sup>2</sup> Ona dair yapılan çağdaş çalışmalarda da bu çerçevenin dışına pek çıkılmamaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca hem biyografi kaynaklarında hem de el-Kirmâstî ve eserleriyle ilgili yapılan çağdaş çalışmalarda onun eserlerine dair bir karmaşa söz konusudur. Bu yüzden el-Kirmâstî'nin hayatı ve eserlerinin yeniden ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Bu amaçla hazırlanan bu makalede, el-Kirmâstî ve eserleriyle ilgili tarih ve biyografi kitaplarında, ansiklopedik kaynaklarda yer alan ve onun eserlerinde bulunan kayıtlardan hareketle ulaşılan bilgiler inceleyecektir. İncelemeye tabi tutulan bilgiler arasında eşleştirme ve karşılaştırma yapılarak çıkarımlarda bulunulacaktır. Böylece el-Kirmâstî'nin biyografisinin eksik kalan kısımlarına ışık tutulacak, hayat portresinin eksik kalan kısımlarının çizimi yapılmaya çalışılacak ve eserlerine dair görünürdeki karmaşa çözüme kavuşturulacaktır. Sonuçta müellifin hayatı, tarihsel kronoloji dikkate alınarak yeniden inşa edilmiş olacaktır. Bu doğrultuda sırasıyla müellifin

- 2 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye*, thk. Ahmed Subhi Furat, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 207. Bire bir çevrilerek aktarılan el-Kirmâstî'nin *eş-Şekâik*'teki bu biyografisinden sadece kişiliği ile ilgili kısmı içeren anekdota yer verilmemiştir.
- 3 Bkz. el-Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*, thk. Abfullatîf Kessâb (Mısır: Dâru'l-hudâ li't-tabâ'a, 1984); Mehmet Sami Benli, *Yûsuf el-Kirmâstî Hayatı ve et-Tebyîn Fi'l-Me'ânî Ve'l-Beyân'ı* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996); el-Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin, *Zubdetu'l-vusûl ilâ 'umdeti'l-usûl*, thk. Hamed b. Hamdî es-Sâ'idî (Kuveyt: İdâretu'l-buhûs ve'l-mevsû'âti'l-islâmiyye, t.y.); el-Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin, *el-Vecîz fi'l-usûl*, thk. Abdurrahman Haçkalı (Kahire: Dâr-u ibn-i 'affân, 2008); Cemalettin Gezgiç, *Yusuf el-Kirmasti ve "Risale Fi Akadi'l-Firakin-Naciye" Adlı Eserinin Tahkiki* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi 2009); el-Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin, *Kitâbu'l-vakf*, thk. Meşhûr b. Dahîlullah b. Dâhil el-Hasânî (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu'l-ummu'l-kurâ, 2010); Omar Nassrat, *Yûsuf B. Hüseyin El-Kirmâstî'nin "El-Medârikü'l-Asliyye İle'l-Mekâsidi'l-Fer'iyye"si* (Tahkik ve Tahlil) (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013).

ismi, nisbesi ve doğumu, ailesi, çocukluğu, gençliği ve eğitimi, görevleri, vefatı, hocaları ve öğrencileri ve eserleri konuları işlenecektir.

## 1. MÜELLİFİN İSMİ, NİSBESİ VE DOĞUMU

Adı, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'dir.<sup>4</sup> Yûsuf Efendi<sup>5</sup> olarak bilinmektedir. el-Kirmâstî<sup>6</sup> nisbesiyle şöhret bulan müellifin ismine bazı kaynaklarda er-Rûmî ve el-Hanefî nisbesinin eklendiği görülmektedir.<sup>7</sup> Müellifin vefatından sonra erken dönemlerde yazılmış biyografi kaynaklarında müellif için herhangi bir lakap zikredilmemektedir.<sup>8</sup> Kepecioğlu, el-Kirmâstî'yi Sinaneddin lakabıyla anmaktadır.<sup>9</sup> Müellife ait *Kitâbu'l-Vakf* adlı eserinin istinsah kaydında<sup>10</sup> müelliften "Mevla'l-mevâlî Mevlânâ Sinân b. Hüseyin el-Kirmâstî" diye söz edilmektedir. Bu kayıt, eserin mukaddimesindeki "Yûsuf b. Hüseyin" ile birlikte düşünüldüğünde müellifin "Sinânuddîn" lakabının "Sinân" olarak kısaltılmış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. el-Kirmâstî'nin sınırlı sayıda talikinin yer aldığı Ali Kuşçu'ya ait *Risâle fi'l-isti'âre*

4 Katib Çelebî (Hâcî Halife) Mustafâ b. Abdullah, *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: Merkezû'l-abhâs li't-târîh ve'l-funûn ve's-sekâfeti'l-islâmî, 2010), 3: 430; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*, thk. Abdulkâdir Arnâvût - Mahmûd Arnâvût (Beyrut: Dâru'l-ibni'l-kesîr, 1993), 9: 549.

5 Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevâmi'*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 1: 250; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, haz. Mustafa Tatcı - Cemâl Kurnaz (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), 2: 53.

6 Kirmast (کرماست), Osmanlı döneminde Hudâvendigâr sancağına (Bursa merkezli sancak) bağlı kazanın adıydı. Cumhuriyet döneminde adı, Bursa iline bağlı bir ilçe olarak Mustafakemalpaşa şeklinde değiştirildi. Bkz. Nuri Akbayar, *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001), 101; Mustafakemalpaşa Belediyesi. "Tarihçe", erişim: 4 Ağustos 2018, <http://www.mustafakemalpaşa.bel.tr/ilcemiz/tarihce.html>.

7 İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-muellifin ve âsârû'l-musannifin*, (b.y.: Muesseset-u târihi'l-arabî, t.y.), 2: 563.

8 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 207; Mahmûd b. Suleymân el-Kefevî, *Ketâib-u a'lâmî'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - Huzeyfe Çeker (İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2017), 4: 343; Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku'ş-Şekâik*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 224; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430.

9 Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül v.dğr. (İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009), 4: 109.

10 Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *Kitâbu'l-vakf*, Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, nr. 01868, 78b; Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, *Kitâbu'l-vakf*, thk. Meşhûr b. Dahîlullah b. Dâhil el-Hasânî (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu'l-ummi'l-kurâ, 2010), 360.



eserinin meçhul şarihi mukaddimesinde,<sup>11</sup> el-Kirmâstî'yi "Cemâluddîn" lakabıyla takdim etmektedir. el-Kirmâstî'nin eserlerinin mukaddimesinde kullanmadığı bu lakapların daha sonraları (muhtemelen vefatından sonra) kimi müstensih ve müellif tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Ayvansarayî, el-Kirmâstî'nin babasının adının Hüsvrev olduğunu bildirmektedir.<sup>12</sup> Ancak bu bilginin doğru olması mümkün görünmemektedir. Zira hem müellifin eserlerinde<sup>13</sup> hem de onun biyografisine yer veren kaynaklarda babasının adı Hüseyin olarak geçmiştir.<sup>14</sup>

Bilal Aktan, biyografi kaynaklarında ismi pek geçmeyen ve manzum olarak kaleme alınmış *Vikâye Tercümesi*'nin yazarı olarak bilinen Devletoğlu Yusuf Balîkesrî<sup>15</sup> ile Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin aynı şahıslar olduğunu saptamıştır.<sup>16</sup> Ancak Aktan, bu düşüncesini destekleyecek veriye değinmediği gibi yaptığımız incelemelerde bunu teyit edecek bulgulara da rastlanmamıştır.

Kaynaklarda el-Kirmâstî'nin doğum tarihi ve doğum yerine dair bilgi bulunamamıştır. Vefat tarihi olarak değerlendirilen 920/1514 yılı,<sup>17</sup> öğrenim gördüğü Hocaşâde'nin (838-893/1434-1488) doğum yılı<sup>18</sup> ve ilk eseri olarak değerlendirilen *Usûlu'l-İstîlâhâtî'l-beyânîyye* adlı risalesinin 848/1444'ten önce yazılmış olması<sup>19</sup> dikkate alınınca onun, hicri IX. (XV.) asrın ikinci çeyreğinin başlarında doğmuş olması muhtemeldir. Onun Kirmâstlı (Bursa iline bağlı Mustafakemalpaşalı) olarak şöhret bulması ve sonraki başlıkta değinileceği üzere ailesinin Kirmâstî kasabasından olma ihtimali, onun orada doğmuş olabileceğini göstermektedir.

11 Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, No:11889, istinsah yılı h. 1060, 5. vr., Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 01862, istinsah yılı h. 1060, 61. vr.

12 Ayvansarayî v.dğr., *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, 1: 250.

13 "Eserleri" başlığına bakınız.

14 Dipnot 4'te yer alan kaynaklara bakınız.

15 Devletoğlu Yusuf için bakınız. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 304.

16 Bilal Aktan, *Devletoğlu Yûsuf'un Vikâye Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002), 3-6.

17 Detaylı bilgi için "Vefatı" başlığına bakınız.

18 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 126-127; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 145-146; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 339-340; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 293; Saffet Köse, "Hocaşâde Muslihuddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 207.

19 İlgili başlığa bakınız.

## 2. AİLESİ

Kaynaklarda müellifin ailesine dair fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Kâtib Çelebi, onun Lala Şâhin Paşa'nın (ö. 788?/1386?) soyundan geldiğini belirtmektedir.<sup>20</sup> Bu bilgi doğruysa Lala Şâhin Paşanın el-Kirmâstî'nin babası Hüseyin'in, ya babası ya da dedesi olması gerekir.

Osmanlı devletinin ilk beylerbeyi unvanını alan Lala Şâhin Paşanın, Kirmâstî'de cami ve külliyesi bulunduğu için bu kasabadan olduğu düşünülmektedir. Kaynaklarda Lala Şâhin Paşa'nın, Mehmed adındaki büyük oğlu ve torunları Bâlî ve Hamzazâde'den söz edilmektedir. Ancak Hüseyin adında bir oğlu veya torunu olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Lala Şâhin Paşa'nın vefatından sonra vakfettiği mallarının mütevelliliği, önce oğlu Mehmed'e, sonra torunları Bâlî ve Hamzazâde'ye geçmiştir.<sup>21</sup> Aynı şekilde Yûsuf b. Hüseyin'in oğlu Muhyiddin Çelebi'nin de Lala Şâhin Paşanın vakıflarına mütevellilik yaptığı aktarılmaktadır.<sup>22</sup> Onun bu göreve getirilmiş olması, Lala Şâhin Paşa'yla aralarındaki irsi bağdan kaynaklanmış olabilir. Nitekim onun vakıflarının mütevelliliği, büyük oğlu Mehmed'e ve torunlarına muhtemelen bu gerekçeyle geçmişti. Bu durum, Kâtib Çelebi'nin söz konusu aktarımıyla birlikte değerlendirildiğinde el-Kirmâstî'nin, Lala Şâhin Paşa'nın soyundan geldiği söylenebilir. Bunun yanı sıra babası için "Hüseyin Fakih" kaydına<sup>23</sup> rastlanmaktadır. el-Kirmâstî'nin babası için zikredilen "Fakih" ibaresi ve Lala Şâhin Paşanın soyundan gelmiş olma olasılığı, onun eğitimi ve rahat bir aile ortamında yetiştiği, dolayısıyla da ilk öğrenimini bu ortamda babasından aldığı söylenebilir.

## 3. ÇOCUKLUĞU, GENÇLİĞİ VE EĞİTİMİ

el-Kirmâstî'nin doğum yeri ve tarihiyle ilgili bilgiler konusunda kapalılık söz konusu olduğu gibi, ömrünün çocukluk ve gençlik dönemlerine dair bilgiler konusunda da kapalılık söz konusudur. Ancak ömrünün geri kalan kısmına ait eldeki mevcut verilere dikkat edilince onun ömrünün bu evrelerini, tahsil süreciyle geçirdiği anlaşılmaktadır. Yukarıda değinildiği üzere el-Kirmâstî, ilköğrenimini fakih bir babadan almıştır. Onun Arap

20 Katib Çelebi *Sullemu'l-vusûl*, 5: 243.

21 Detaylı bilgi için bkz. Abdulkadir Özcan, "Lala Şâhin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 77-78.

22 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 3: 209.

23 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2: 200, 3: 45, 239.

dili, fıkıh, fıkıh usulü, kelâm ve mantık alanlarında yazdığı yirmiye aşkın eseri göz önünde bulundurulduğunda, verimli bir öğrenme süreci yaşadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda onun ilim tahsili için Mısır, Horasan veya başka bir İslam beldesine seyahat ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Zaten ömrünün ilk döneminin tekabül ettiği “Sultan II. Murad (824-848/1421-1444, 850-855/1446-1451) dönemi<sup>24</sup> ile Fatih Sultan Mehmet (848-850/1444-1446, 855-886/1451-1481) döneminin<sup>25</sup> ilk yılları, artık Osmanlı medreselerinin olgunlaşma sürecini tamamladığı dönemdir.<sup>26</sup> Nitekim bu dönem, Molla Fenârî (ö. 834/1431), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Hocazâde (ö. 893/1488) gibi önemli simaların boy gösterdiği bir zaman dilimi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>27</sup> Dolayısıyla onun asıl öğrenimini, Bursa ve İstanbul illerinde bulunan medreselerdeki önemli kişilerinden ders alarak sürdürdüğünü söylemek yerinde olacaktır. Nitekim el-Kirmâstî'nin biyografisine yer veren müellifler, neredeyse konsensüs hâlinde onun dönemin en önemli ilmi simalarından olan Mustafa b. Yusuf b. Sâlih Hocazâde'den ilim tahsil ettiğini belirtmektedir.<sup>28</sup> Hocazâde'nin hayat hikayesi incelendiğinde, ilgili çalışmalarda görüldüğü üzere Hocazâde, II. Murad tarafından önce Kestel kadılığına, sonra Bursa Esediye medresesi müderrisliğine getirilmiştir.<sup>29</sup> Onun bu görevlere getirilişi, II. Murad'ın (ö. 855/1451) padişahlığın son döneminde gerçekleştiği varsayılmalıdır. Zira Hocazâde, 838/1434 doğumlu olduğundan<sup>30</sup> II. Murad'ın padişahlığının son yılında 17 yaşını yeni doldurmuştur. Hocazâde'nin tedris faaliyetine 855/1451 yılından itibaren başladığını varsaydığımızda el-Kirmâstî'nin ondan ilim tahsil etmiş olması da bu tarihten sonra gerçekleşmiştir. el-Kirmâstî'nin beyan

24 Halil İnalçık, “Murad II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 164.

25 Halil İnalçık, “Mehmed II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 395.

26 Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 98-99.

27 Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 175, 181-184.

28 Kefevî, *Ketâib-u a'lâmî'l-ahyâr*, 4: 343; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 224; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 9: 549; Ebû'l-Hesânât Muhammed Abdulhay b. Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, (Bejrût: Dâru'l-ma'rife, t.y.), 227; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

29 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 127.

30 Köse, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, 18: 207.

ilminin konularını içeren *Usûlu'l-İstîlâhâtî'l-beyâniyye* adlı eserini 848/1444'den önce veya 850-855/1446-1451 aralığında yazmış olması,<sup>31</sup> onun Hoca-zâde'ye talebe olmadan önce en azından alet ilimlerinde önemli bir merhaleyi aştığını göstermektedir. Bu durum, onun Hoca-zâde'den öğrenim görmesine neden olan temel etkenin, Hoca-zâde'nin birçok telif eserinin bulunduğu<sup>32</sup> akli ilimlerdeki yetkinliğinden yararlanma konusundaki çabası olduğuna işaret etmektedir. el-Kirmâstî, öğrenim sürecinin ileri düzeyini, döneminin seçkin siması olan Hoca-zâde ile geçirerek birçok alanda ilmi yetkinliğe erişmiştir.

#### 4. GÖREVLERİ

Tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Kirmâstî, üç farklı görevde bulunmuştur.<sup>33</sup>

*Tahrir Eminliği:* Osmanlı maliye teşkilatında vergi ve vergi verenlerin sayımı için defterler tutuluyordu. Sayım işi ve sayım defterlerine tahrir denilirken bu işi yapan kimseye de tahrir emini deniliyordu. Tahrir eminliği, o zamanın bürokratik yapısı içerisinde yüksek bir mevki olarak görülüyordu.<sup>34</sup> Bu göreve, geniş hukuk anlayışına ve kanun bilgisine sahip kazaskerlik, kadılık, müderrislik, sancakbeyliği vs. başarılı hizmetleriyle tanınmış dürüst ve önemli şahsiyetler seçilirdi.<sup>35</sup>

el-Kirmâstî'nin yaptığı görevlerden biri, tahrir eminliğidir.<sup>36</sup> Kepecioğlu, onun Hudâvendigâr sancağının nüfus ve emlak tapu defterinin tahrir

31 Daha detaylı bilgi için eserin incelendiği ilgili başlığa bakınız.

32 Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, 138.

33 Müellifin ifa ettiği bu üç göreve yer verilirken oluşturulan sıralama, onun bu görevleri icra tertibini temsil etmemektedir. Zira elimizde onun tüm görevlerinin tertip sırasını içeren bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun Sahn-ı Semân müderrisliği, Bursa kadılığı ve İstanbul kadılığı görevlerinin sıralamasına dair ulaşılan bilgi doğrultusunda yaptığı görevler için bu tertip takip edilmiştir.

34 Mehmet Öz, "Tahrir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 425-426. Bazı araştırmacılar, Osmanlı dönemindeki alimler için (kuruluş dönemi alimlerini dışarda tutarak) "bürokrat ulemâ" yakıştırmasında bulunmaktadır. Bkz. Abdurrahman Atçıl, "'Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı' / Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)", *Osmanlılarda İlim ve Fikir Dünyası İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper, Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 265-279.

35 Sevgi Işık v.dğr., *Kuyûd-ı Kadîme Arşiv Kataloğu*, (Ankara: Tapu ve Kadastro Genel M - dürlüğü Yay., 2012), 8.

36 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 3: 45; 4: 109; Işık v.dğr., *Kuyûd-ı Kadîme Arşiv Kataloğu*, 8.

eminliğini yaptığını kaydeder.<sup>37</sup> Kaynaklarda Bursa merkezli Hudâvendigâr sancağı<sup>38</sup> için ilk defa bu ismin (Hudâvendigâr sancağı ismi) 889/1484 ve 891/1486 yıllarına ait Bursa Kadı Sicil defterlerindeki hüküm suretlerinde geçmektedir.<sup>39</sup> Bu itibarla onun 889/1484 yılı veya sonrasında yılların birinde veya birkaçında bu görevi yerine getirdiği düşünülebilir.

*Müderreslik*: el-Kirmâstî, öğrenim sürecini Hocaîade'den<sup>40</sup> ilim tedris ederek ikmale erdirdikten sonra çeşitli medreselerde görev yapmaya başlamıştır.<sup>41</sup> Ancak onun bu görevleri ne zaman yaptığına ve görev yaptığı medreselerin hangileri olduğuna dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak el-Kirmâstî'nin Tahrir Eminliği görevinden bahsedilirken bir kimsenin böyle bir görevi yapabilmesi için geniş hukuk anlayışına ve kanun bilgisine sahip; kazaskerlik, kadılık, müderreslik, sancakbeyliği vs. görevlerinden birini yerine getirmiş olması gerekiyor, denilmiştir. O bu görevlerden bir kısmını hiç yapmamışken bir kısmını da kadılık ve Sahn müderresliği gibi görevinden sonra yerine getirmiştir. O halde el-Kirmâstî, Sahn-ı Semân medreselerinden önceki müderreslik görevlerini 889/1484 yılından önce yapmış olmalıdır.

el-Kirmâstî, Bursa veya İstanbul'da o dönem için var olan medreselerde görev yaptıktan sonra Sahn-ı Semân Medreselerinde görev yapmaya başlamıştır.

Fatih Sultan Mehmed, İstanbul fethettikten sonra pay-i tahtı İstanbul'a taşımıştır. Ardından İstanbul'u devletin merkezi (başkent) yaptığı gibi ilim şehri de yapmak istemiştir.<sup>42</sup> Kendi adıyla anılan camiyle birlikte etrafına Sahn-ı Semân adı verilen medreseleri inşa ettirmiştir.<sup>43</sup> 875/1470'te yapımı

37 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 3: 45; 4: 109.

38 Sancak, Osmanlı devletinde askeri ve idari bir terim olarak bayrak veya bunun temsil ettiği askeri birlik ve bunların oluşturduğu idari bölge anlamında kullanılmıştır. Bkz. İlhan Şahin, "Sancak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 97-98.

39 Feridun Emecen, "Hudâvendigâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 285.

40 İleride "hocaları" başlığı altında tanıtılacaktır.

41 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 207; Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 224; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227.

42 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Eğitim*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 84.

43 Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 532.

tamamlanan medreselerle Osmanlı medreselerinde yeniden yapılanmaya gidilmişti. Buna göre medreselerde yedili bir derecelendirme yapılmış ve Sahn Medreseleri bu sistemin en tepesinde yer almıştır. İcazet alan bir müderris görev almaya en alt dereceli medreseden başlayarak yukarıya doğru belli bir sistem içerisinde terfi ederdi.<sup>44</sup> İşte el-Kirmâstî, Fatih döneminde oluşturulan bu medrese sisteminin en üst derecesi sayılan Sahn Medreselerinde görev yapmıştı. Bu görev, o günün şartlarında 500 akçeli kadrolar olarak değerlendirilen Edirne, Bursa gibi illerde kadılık yapma imkânı sunmaktadır.<sup>45</sup>

el-Kirmâstî'nin bu görevi, Baltacı'nın 900/1495'ten önce Sahn-ı Semân'da görev yaptığı kaydı<sup>46</sup> dışında hangi yıl ve yıllarda görev yaptığı dair bilgi elde edilememiştir. Ancak Sahn medreselerinin yapımı 875/1470'de tamamlandığına göre onun bu görevi söz konusu tarihten sonra yapmış olması gerekiyor. Taşköprizâde, Molla İbrahim Paşa'nın (ö. 905/1499) Rumeli Kazaskeri olarak görevlendirildiğinde el-Kirmâstî'nin İstanbul'da olduğunu aktarmaktadır.<sup>47</sup> Molla İbrahim Paşa'nın biyografisi incelenince onun 890/1485 yılında Rumeli Kazaskeri olarak görevlendirildiği görülecektir.<sup>48</sup> O dönemde bir kimsenin Bursa statüsündeki illere kadı olabilmesi için Sahn Medreselerinde görev yapması gerekiyor. Bir alt başlıkta görüleceği üzere o, 900/1495 yılı civarlarında Bursa kadılığı yapmıştır. Anlatılan veriler çerçevesinde onun Sahn-ı Semân medreselerinde 890-900/1485-1495 yılları arasında<sup>49</sup> görev yaptığı söylenebilir.

*“Altıncı medresenin (Sahn Medreselerinin altıncısının) müderrisi Sinân Kirmâstî olup yevmiyesi elli akçe iken ilk defa Mevlâ Ahaveyn, 894/1489 senesinde yevmiye seksen akçe ile müderris olmuştur.”*<sup>50</sup> Uzunçarşılı'ya ait bu kayıt

44 Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 1: 116-119; 1: 131-132; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Eğitim*, 77-88; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1: 35-36.

45 İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, 174.

46 Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2: 649.

47 Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 205.

48 İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 101; Münir Aktepe, *“Çandarlı İbrahim Paşa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 214.

49 Onun bu görevi, söz konusu aralığın tamamında, bir kısmında, ilk tarihin öncesinden başlayarak yaptığı vs. şeklinde bir yargıda bulunmak için elimizde gerekli veri bulunmamaktadır.

50 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: TTK Yayınları,

ile “Müellifin İsmi, Nisbesi ve Doğumu” başlığında değinildiği üzere “Sinân” ifadesinin el-Kirmâstî'nin “Sinânuddîn” lakabının kısaltılmış hâli olabileceğine dair değerlendirmemizle birlikte düşünüldüğünde, Sinân Kirmâstî'nin, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî olması muhtemel görünmektedir. Bu olasılıkta müellifimiz el-Kirmâstî, 894/11489 yılına kadar Sahn Medreselerinde müderrislik yapmaktaydı.

*Kadılık:* Müellifin icra ettiği görevlerden biri de kadılıktır. el-Kirmâstî, önce Bursa sonra İstanbul'da kadılık yapmıştır.

*Bursa Kadılığı:* Onun biyografisine yer veren bütün kaynaklar, onun önce Sahn-ı Semân Medreselerinde müderrislik yaptığını, sonra da Bursa'da kadılık yaptığını bildirmektedir.<sup>51</sup> Fakat onun ne zaman ve ne kadar süreyle bu görevi ifa ettiğine değinilmemektedir. Taşköprizâde'deki bir anlatıya göre el-Kirmâstî, Bursa kadısıyken 869/1465 yılında Edirne kadılığından azledilip bir müddet sonra Yıldırım Beyazıt vakıflarına müteveli tayin olunan Molla İbrahim Paşa (ö. 905/1499) ile hesap konusunda tartışmış ve ardından Fatih Sultan Mehmed tarafından Molla İbrahim Paşa bu görevinden azledilmiştir.<sup>52</sup> Ancak Molla İbrahim Paşanın biyografisini incelediğimizde onun 873/1468 yılında Amasya'ya II. Beyâzid'in lalası olarak görevlendirildiğini ve Fatih'in 877/1473 yılında Akkoyunlu hükümdarına yönelik yaptığı seferde onun hâlâ bu görevinde olduğu görülmektedir.<sup>53</sup> Yapımına 867/1463'te başlanan Sahn-ı Semân medreseleri ise 875/1470'te tamamlanmıştır. el-Kirmâstî Bursa kadılığını, Sahn-ı Semân'daki müderrislik görevinden sonra yaptığna göre Taşköprizâde'deki anlatının<sup>54</sup> hiç olmazsa el-Kirmâstî'nin o esnada Bursa kadılığı yapıyor olduğu kısmının doğru olmaması gerekir.

Öyleyse o, bu görevi ne zaman yapmıştır? Bu soruya ancak onun Bursa kadılığı tecrübesinden sonra takdir görüp İstanbul kadılığına atanmış olduğu varsayımıyla<sup>55</sup> bir tahmin yürütmek mümkün görünüyor. Bir alt

2014), 12.

51 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 207; Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 224; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehab*, 9: 549; Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed ez-Ziriklî, *Âlâm*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, t. y. ), 8: 227.

52 Anlatının detayları için bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 203

53 Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, 100-101.

54 Uzunçarşılı da Molla İbrahim Paşa'nın biyografisine bakıldığında söz konusu anlatının mümkün olmadığını belirtmiştir. Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, 102-103.

55 Sahn-ı Semân Müderrisliği, Bursa kadılığı ve İstanbul kadılığı şeklinde devam eden benzer bir pratik için bakınız. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 50.

başlıkta görüleceği üzere o, 901/1496 yılında İstanbul kadılığına atanmıştır. Kepecioğlu'nun oluşturduğu Bursa kadıları listesinde<sup>56</sup> el-Kirmâstî'nin ismi olmamakla birlikte 900/1495 ve 901/1496 yıllarında kimsenin ismi görünmemektedir. Dolayısıyla az önce temas edilen varsayım doğrultusunda onun Bursa kadılığını, 899-901/1494-1496 yılları aralığında yapmış olabileceği söylenebilir.

*İstanbul Kadılığı*: el-Kirmâstî'nin önce Bursa, sonra İstanbul kadılığına getirildiği ifade edilmiştir.<sup>57</sup> İstanbul kadılığı, Osmanlı devletinin bürokratik yapısı içerisinde, defterdarlığın üstü, beylerbeyliğiyle eşit ve kazaskerliğe geçişi sağlayan üst düzey bir görevdir.<sup>58</sup> Katib Çelebî, onun biyografisine yer verirken onun 901/1495 yılında İstanbul kadısı olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup> Yine Alâuddîn Kâsım b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâlî'nin (ö. 912/1506) biyografisine yer verirken el-Cemâlî'nin, 901/1495 yılında el-Kirmâstî'nin yerine İstanbul kadılığına getirildiğini aktarmaktadır.<sup>60</sup> Yani el-Kirmâstî, 901/1495 yılında başladığı İstanbul kadılığından aynı yıl içerisinde ayrılmıştır.

## 5. VEFATI

el-Kirmâstî'nin biyografisine yer veren kaynaklar onunla ilgili genelde birbirine yakın bilgileri tekrarlarlarken söz konusu vefat tarihi olunca farklı tarihlere yer vermektedirler. el-Kirmâstî'ye yakın dönemde yaşamış olan Taşköprizâde (ö. 968/1561), el-Kefevî (ö. 990/1582) ve Mecdî (ö. 999/1591), onun vefat yılı için kesin bir tarih vermek yerine 900/1495 civarlarında vefat ettiğini aktarırlar.<sup>61</sup> el-Kirmâstî'nin biyografisine yer veren daha sonraki yazarların vefat yılı olarak belirledikleri 899/1494<sup>62</sup> veya 900/1495<sup>63</sup> yılına

56 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2: 262.

57 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 207; Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 343; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 224; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 9: 549; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227; Ziriklî, *Alâm*, 8: 227.

58 Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 1: 142.

59 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430

60 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 20.

61 Taşköpderizâde, *eş-Şekâik*, 208; Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 344; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 224; Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1623.

62 İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 9: 549; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 4: 109; Abdullah Mustafâ el-Merâğî, *el-Fethu'l-mubîn fi tabakâti'l-usûliyyin*, (Mısır: Matba'at-u Abdulhamîd Ahmed, t.y), 3: 58.

63 Mehmed Süreyyâ, *Sicilli Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmânî*, (Westmead: Gregg



dair gerekçesi ve temellendirilmesi yapılmayan bilgi, sanki söz konusu müelliflerin aktardığı; “(في حدود التسعمئة) dokuz yüz sınırlarında” kaydını netleştirmeye yönelik bir çaba gibi görünmektedir.

Katib Çelebî, el-Kirmâstî'nin 906/1500 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.<sup>64</sup> Sonraki dönem müelliflerinden İsmâil Paşa ve Ziriklî, onun bu verisini teyit etmektedir.<sup>65</sup> Ancak el-Kirmâstî'nin kaynaklarda adı *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel veya Hâşiyetu'ş-Şerhi'l-Mutavvel li't-Telhîs* olarak geçen eseri, incelendiğinde onun bu eserinin me'ânî ve beyân kısımlarını farklı dönemlerde yazdığı ve söz konusu eserinin me'ânî kısmını II. Bayezid'in oğlu Ahmed'e ithaf ettiği görülmektedir. Müellif, söz konusu eserinin mukaddimesinde II. Bayezid'in oğlu Ahmed'i Osmanlı Devleti'nin dokuzuncu sultanı olarak nitelemektedir.<sup>66</sup> Osmanlı tarihi kaynaklarına bakılınca II. Bayezid'in yaşlanıp hastalandığı demlerde Atik (Hadım) Ali Paşa (ö. 917/1511) gibi önemli devlet adamlarının tavsiyeleri doğrultusunda tahtını bir ara oğlu şehzade Ahmed'e devretmeye niyetlendiği ve bu yüzden onu İstanbul'a çağırıldığı görülmektedir. Fakat daha sonraları Atik Ali Paşa'nın şehit edilmesi ve yeniçerilerin tahtın Yavuz Sultan Selim'e devredilmesine yönelik destek girişimleri sonucu II. Bayezid bu düşüncesinden vazgeçmiş ve onun yerine Osmanlı'nın dokuzuncu sultanı olması için Yavuz Sultan Selim'de karar kılmıştır. Değinen olaylar 917-918/1511-1512 yıllarında gerçekleşmiştir.<sup>67</sup> Bu veri, el-Kirmâstî'nin bu tarihlerde hayatta olduğunu göstermektedir. Müellifin vefat tarihi için biyografi kaynaklarında bu tarihe yakın olarak iki yıl; 912/1506<sup>68</sup> ve 920/1514<sup>69</sup> zikredilmektedir. Birincisinin imkânsızlığı aşıkarken ikincisi muhtemel görünmektedir. Dolayısıyla Bursalı Mehmed

International Puplichers, 1971), 4: 653.

64 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; 5: 243; Katib Çelebî/Hâcî Halîfe Mustafâ b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 1: 136, 343, 859; 2: 2014.

65 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563; Ziriklî, *Alâm*, 8: 227.

66 ... فائق الأنام في الحقائق تاسع آل عثمان أسكنهم الله تعالى في نعيم الجنان لجهدهم في إعلاء كلمة... ”الإيمان السلطان أحمد أحمدي الخصائل محمددي الشمائل ... V. Sultan Koleksiyonu, No: 00283, vr . 2a.

67 Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul: Matba'a-i 'Âmire, 1341/1923), 201-203; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*, haz. Necdet Öztürk (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991), 367-375; Feridun Emecen, “Selim I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 46: 408.

68 Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 1: 250.

69 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 54.

Tahir'in 920/1514 verisi, zikredilen yıllar içerisinde en tutarlı yıl olarak belirmektedir.

Vefat tarihine dair bu çeşitliliğe karşın ulaşılan kaynakların tümü, el-Kirmâstî'nin İstanbul'da vefat ettiğini ve Fatih camisi civarında yaptırdığı mektebin/medresenin avlusuna defnedildiğini kaydetmiştir.<sup>70</sup>

## 6. ÇOCUKLARI

el-Kirmâstî'nin tespit edebildiğimiz kadarıyla Mustafâ, Muhyiddin, Muhammed/Mehmed ve Abdullah isimli dört çocuğu bulunmaktadır.

**Mustafâ b. Yûsuf el-Kirmâstî:** Mustafâ Çelebi olarak bilinmektedir. Dönemin alimlerinden olan Hızır Şâh oğlu Derviş Mehmed'in<sup>71</sup> kızı Hundî Paşa ile evliydi. Hızır Çelebi ve Hüseyin Çelebi adında iki oğlu vardı.<sup>72</sup> Oğullarının her ikisi de babaları gibi dönemin Bursa alimlerindendi. Mustafa Çelebi, 925/1519 yılında vefat etmiştir.<sup>73</sup>

Kütüphane kayıtlarında Mustafâ b. Yûsuf el-Kirmâstî adına *Risâle fi ba'd-i gazevât-i Resûlillâh ve fedâil-i'cihâd*<sup>74</sup> isimli küçük hacimli bir risale bulunmaktadır. Bu risalenin müellifinin oğlu Mustafâ Çelebi olması muhtemel görünmektedir.<sup>75</sup>

**Muhyiddîn b. Yûsuf el-Kirmâstî:** Kaynaklarda hakkındaki bilgi yok denecek kadar azdır. Muhyiddin Çelebi olarak bilinmektedir. 919/1513

70 Taşkoprizâde, *eş-Şekâik*, 208; Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 344; Mecdî, *Hadâiku'ş-Şekâik*, 224; Katib Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; İbnu'l-İmâd, *Şezârâtu'z-zehab*, 9: 549; Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevâmi'*, 1: 250; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 54; İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2: 563; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 4: 109; Zirikî, *'Alâm*, 8: 227.

71 Derviş Mehmed ve babası Hızır Şah dönemlerinin büyük alimlerindendi. Bkz. Taşkoprizâde, *eş-Şekâik*, 95-96, 168-169.

72 Mehmed Süreyyâ, el-Kirmâstî'nin Hüseyin Efendi adında bir torunu olduğunu aktarmıştır. Ancak zikredilen şahsın aynı kişi mi ya da farklı bir kişi mi olduğu tespit edilememiştir. Bkz. Mehmed Süreyyâ, *Sicilli Osmânî*, 4: 653.

73 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 2: 182; 3: 239.

74 Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, No: 00719, t.y., vr. 1b-3b.

75 Risale, Yavuz Sultan Selim'e ithaf edilmiş, Sultan Selim ise 918-926/1512-1520 yıllarında padişahlık yapmıştır. (Emecen, "Selim I", 46: 420) Mustafa Çelebi de 925/1519 yılında vefat etmiştir. Mevcut veriler, söz konusu risalenin ona ait olmasına engel bir durumun olmamasına karşın, müellif isminin tamamen örtüşmesi ve o dönemde benzer isimle bir başkasına rastlanılmamış olunması, risalenin Mustafa Çelebi'ye ait olduğu tezini daha güçlü kılmaktadır.

yılında Lala Şahin Paşa'nın Bursa ve Kirmastı'da (Mustafakemalpaşa'da) yaptırdığı imaretlerinin vakıf mütevelliliğini yapmıştır.<sup>76</sup>

**Muhammed/Mehmed b. Yusûf el-Kirmâstî:** el-Kirmâstî'nin bu oğlunun varlığına dair tespit edilen tek kayıt, *Tebyîn* adlı eserinin ferağ kaydında geçmektedir. Eserin ferağ kaydında yer alan;

وقد وقع الفراغ عن تحرير هذه النسخة الشريفة على يد ابن مؤلفها محمد ... في اليوم السابع  
عشرة من شهر جمادى الآخرة سنة ٨٨٩<sup>77</sup>

şeklindeki bu kayıt, el-Kirmâstî'nin Muhammed/Mehmed? adında bir oğlunun olduğunu ve onun 889/1484 yılında hayatta olduğunu göstermektedir.<sup>78</sup>

**Abdullah b. Yusuf el-Kirmâstî:** Hayatına dair bilgi bulunmamaktadır. el-Kirmâstî'nin Hüsrev Efendi adında müderrislik ve kadılık yapan torunundan söz edilmiştir. Ancak Nev'îzâde'de aktarılan bu bilgilerde Hüsrev Efendi'nin babasının ismi zikredilmemiştir.<sup>79</sup> İsmâil Paşa, Hüsrev Efendi'nin biyografisine yer verirken ismini, Hüsrev b. Abdullah olarak kaydetmiştir.<sup>80</sup> Bu veriler esas alındığında el-Kirmâstî'nin Abdullah isminde bir çocuğunun daha olduğu söylenebilir.

## 7. HOCALARI VE ÖĞRENCİLERİ

### 7.1. Hocaları

Geriye zengin bir miras bırakan el-Kirmâstî, ciddi bir öğrenim sürecinden geçmiş olmalıdır. Aynı şekilde kişisel kabiliyeti ve gayretinin yanı sıra önemli şahsiyetlerden ders almış olmalıdır. Kaynakları incelediğimizde el-Kirmâstî'nin hayatının diğer kesitlerine dair olan ketumluk burada da geçerlidir. Onun öğrenim sürecine ve kimlerden ders aldığına dair neredeyse hiç bilgi yoktur. Öğrenim hayatıyla ilgili kaynaklarda, Taşköprizâde menşeli

76 Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, 3: 209.

77 Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan Koleksiyonu, No: 00347, vr. 84.

78 Yaptığımız incelemelerde Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Koleksiyonu, No: 00299 (vr. 173) ve İstanbul Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No: 01393 (vr. 198) yazma nüshalarının müstensihisi olarak karşılaştığımız Muhammed b. Yûsuf el-Kirmâstî'nin müellifin oğlunun olması mümkün görünmemektedir. Zira bu nüshaların ilkinin istinsah yılı 1004/1596, ikincisinin 1005/1597 olarak kaydedilmiştir. Bu yıllar ile müellifin *et-Tebyîn* eserindeki 889/1484 istinsah yılı arasında epeyce bir zaman bulunmaktadır.

79 Nev'îzâde 'Atâî, *Hedâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 16-17.

80 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 1: 345.

olduğunu düşündüğümüz, onun çağının alimlerinden ders aldıktan sonra Hocazâde'den öğrenim gördüğü<sup>81</sup> bilgisi dışında başka bir bilgiye rastlanmamıştır. Bazı çağdaş çalışmalarda karşılaşılan el-Kirmâstî'nin Musannifek olarak bilinen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şârûdî'den (ö. 875/1470) öğrenim gördüğü bilgisinin<sup>82</sup> kaynağı, teyit edilememiştir.

*Hocazâde* (ö. 893/1488): Adı, Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf b. Sâlih'tir. Hocazâde olarak bilinir. 838/1434 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası dönemin zengin tüccarlarından Yûsuf Efendi'dir. Babasının ticarete yönelmesini istediği Hocazâde, bunun yerine ilme yönelmeyi tercih etti. Babası bu durumdan hoşnut olmadığı için öğrenim hayatında sıkıntılar yaşadı. Döneminin alimlerinden Ayasuluk kadısının oğlu Mehmed'den usûl, belâgat derslerini aldı. Sonra Bursa Sultaniye Medresesinin müderrisi Hızır Bey'den ders görüp yanında muidlik<sup>83</sup> yapmaya başladı. İlmi yeteneği sayesinde hocasının dikkatini çeken Hocazâde, hocası tarafından II. Murad'a takdim edildi. Sultan, onu ilk önce Kestel kadılığına daha sonra Bursa Esediye Medresesi müderrisliğine getirdi.<sup>84</sup>

Fatih Sultan Mehmed tahta çıkınca padişahın huzuruna çıkan Hocozâde, orada cereyan eden tartışmada Molla Zeyrek (ö. 903?/1497-98?) ve Molla Seyyid Ali'ye (ö.?) verdiği cevaplarından dolayı padişahın ilgisini çekti. Fatih, bu olaydan sonra onu kendisine hoca olarak görevlendirdi. Burada padişahla birlikte 'İzzeddîn ez-Zencânî'nin (ö. 660?/1262?) *el-'İzzî fi't-tasrîf* kitabını okuyan Hocazâde, bu kitaba bir şerh yazdı. Fatih tarafından kazasker olarak görevlendirilen Hocazâde, bir müddet sonra Bursa Sultâniye medresesi ve Sahn-ı semânda müderrislik yaptı. Ardından Edirne ve İstanbul kadılığına getirildi. Fatih döneminde son olarak İznik kadılığı ve oradaki medreselerde müderrislik görevini yaptı. II. Bayezid döneminde ise Bursa Sultaniye Medresesine ve Bursa müftülüğüne tayin edildi. Buradayken felç

81 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 206; Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 343; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 224; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zehab*, 9: 549; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

82 Bkz. Kirmâstî, *el-Vecîz*, "Dirâse", 35.

83 Muid, müderrisin derslerini tekrarlayıp izah eden, müzakereci ve müderris yardımcısı anlamında kullanılmaktaydı. Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 1: 113.

84 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 126-127; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 145-146; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 293; Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", 18: 207.

geçiren Hocazâde 893/1488 yılında vefat etti ve burada defnedildi.<sup>85</sup>

el-Kirmâstî, Molla Sirâceddîn, Kâdızâde Kutbuddîn Mehmed gibi birçok öğrenci yetiştiren Hocazâde, aynı zamanda birçok eser de kaleme almıştır. *Tehâfutu'l-felâsife*, *Hâşiye 'alâ Şerh-i Hidâyeti'l-hikme li Mevlânâzâde*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf li's-Seyyid ve Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tevâli' li'l-İsfehânî* bu eserlerinden bazılarıdır.<sup>86</sup>

## 7.2. Öğrencileri

Başta Sahn-ı Semân Medreseleri olmak üzere uzun bir süre birçok medresede müderrislik yapan el-Kirmâstî'nin onlarca öğrencisinin olması kaçınılmazdır. Ancak kaynaklarda ona öğrencilik yapan kişilerden sadece el-Mevlâ Şu'ayb'in ismi geçmektedir. Müellife dair çalışması bulunan Benli, her ne kadar Kemalpaşazâde'yi (ö. 940/1534) onun öğrencisi olarak ansa<sup>87</sup> da bu durumu teyit edecek bir bilgiye rastlanmamıştır.

*el-Mevlâ Şu'ayb* (ö.?): et-Turâbî nisbesiyle şöhret bulan el-Mevlâ Şu'ayb'in doğum ve ölüm tarihine dair bilgi bulunmamaktadır. Doksan yılı aşkın ömür sürdüğü aktarılan et-Turâbî'nin tedris hayatına ilk önce döneminin alimlerinden ders alarak başladığını, daha sonra sırayla el-Kirmâstî'nin, Hüsâmzâde'nin ve 'Alâuddîn Ali el-'Arabî'nin hizmetine girerek ilim tahsil ettiği belirtilmektedir. et-Turâbî, Tahsil hayatını tamamladıktan sonra Sultan II. Bayezid tarafından ilk olarak sarayda kölesinin eğitimi için, daha sonraları Filipe Medresesinde ve Edirne'deki el-Halebiyye Medresesinde görevlendirilmiştir. Son olarak da günlük 45 akçeyle vaiz olarak görevlendirilmiş ve vefat edene kadar bu görevini sürdürmüştür. Kaynaklar onu, sünnete riayet eden, salih, iyiliksever, neşeli ve duygusal biri olarak betimlemektedir.<sup>88</sup>

85 Taşkoprizâde, *eş-Şekâik*, 127-138; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 145-158; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 339-340; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 293; Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", 18: 208.

86 Taşkoprizâde, *eş-Şekâik*, 138; Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 158; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 339-340; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 293; Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 18: 208-209.

87 Benli, *Yûsuf el-Kirmâstî Hayatı ve et-Tebyîn Fi'l-Me'âni Ve'l-Beyân'ı*, 57.

88 Taşkoprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1975), 251. Taşkoprizâde'nin Ahmed Subhi Furat tarafından tahkik edilen aynı eserinde el-Mevlâ Şu'ayb'in hocaları arasında el-Kirmâstî ismi geçmemektedir. Taşkoprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye*, thk., Ahmed Subhi Furat, 418-419.

## 8. ESERLERİ

Yapılan araştırmalar neticesinde el-Kirmâstî adına kayıtlı 25 telif eser tespit edilmiştir. Ayrıca onun tarafından İstanbul'da Vefa semtinde bir medrese ve yine İstanbul'da Fatih semtinde bir mescit ve bir mektep inşa ettirilmiştir. Onun bu eserleri, aşağıda belâgat, fıkıh usûlü ve fıkıh, kelim, mantık ve münazara, Kirmâstî Medresesi başlıkları altında sırayla incelenecektir.

### 8.1. Belâgat

el-Kirmâstî'nin Belâgat alanında 8 eseri tespit edilebilmiştir. Bu eserlerinden sadece *et-Ta'lik 'ale'r-Risâle fi'l-isti'âre li 'Alî Kuşçu* olarak isimlendirilen risalenin, müellife nispetini teyit eden metin içi kayda rastlanmamıştır. Müellif, bu alandaki eserlerinin çoğunu birbirine yakın tarihlerde yazmış olsa da bu alanda telif ettiği muhtemel ilk eseri; *Usûlu'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye* (848/1444'den önce veya 850-855/1446-1451 aralığında yazılmış) ile yine muhtemel son telifi; *el-Hâşiye 'alel Mutavvel'* in me'ânî kısmı ve ihtisarı (917-918/1511-1512 yıllarında veya sonrasında yazılmış) yazım tarihleri dikkate alındığında bu eserlerin geniş bir zaman diliminde yazıldığı söylenebilir.

#### *a- er-Risâle fi usûli'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*

el-Kirmâstî'nin isimlendirmedeği bu risalesi, kütüphane kayıtlarında *er-Risâle fi kevâidi'l-beyaniyye* olarak geçmektedir. Kaynaklar, el-Kirmâstî'ye ait bazı risalelerden söz etmekte<sup>89</sup> ise de bu isimle bir risalesinin varlığına değinmemişlerdir. *Usûlu'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*'nin tespit edilen her üç nüshasında (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No: 02226, t.y., vr. 1-16; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, No: 01794, t.y., vr. 1-27; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 03753, t.y., vr. 1b-21b) da risale, el-Kirmâstî'ye nispet edilmiştir. Tespit edilen her üç nüshada eserin telif tarihine dair kayda rastlanılmamıştır. Ancak müellifin Fatih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği bu eserinde, benzer durumun söz konusu olduğu diğer eserlerindeki; *Osmanlının yedinci sultanı, sekizinci sultanı veya dokuzuncu sultanı* gibi bir kayda yer vermemiş olması, eserin Fatih'in sultan olmadan önce veya sultanlığa ara verdiği dönemde yazılıp ona ithaf edildiğini akla getirmektedir. Bu takdirde eserin ya 848/1444 yılından önce<sup>90</sup> veya 850-855/1446-1451 yılları

89 Katib Çelebi, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430.

90 Zira Fatih Sultan Mehmed ilk olarak 848/1444 yılında tahta geçmiştir. Bkz. Halil İnalcık, *"Mehmed II"*, 28: 395.

arsında<sup>91</sup> telif edilmiş olması gerekiyor. el-Kirmâstî'nin 838/1434 doğumlu Hocazâde'ye öğrenci olduğu bilgisiyle beraber düşünüldüğünde ikincisi daha muhtemeldir. Risalenin telifi için öngörülen yıllar itibariyle müellifin telif ettiği ilk eseri olması, muhtemeldir.

Beyân ilminin temel konularını alan risale Timur Aşkan tarafından tahkik edilmiş olup henüz neşredilmemiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله الذي هدانا إلى البيان الواضح والفصيح وللصلاة على الرسول المؤيد بالمعجز البارع البليغ ... وبعد: فلما أراد الفقير الذليل إلى الغني الحميد يوسف بن حسين الكرماسي غفر الله لهما مع من دعا لهما وللمؤمنين أجمعين الإشارة إلى أصول الاصطلاحات البيانيات ...

*b- el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*

Kaynaklarda eserin ismi, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*<sup>92</sup> ve *Hâşiyetu's-Şerhi'l-Mutavvel li't-Telhîs*<sup>93</sup> olarak geçmektedir. el-Kirmâstî, eser için bir isim zikretmemektedir.

el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *et-Telhîs* adlı eserine yazılan en önemli şerhlerden biri, et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel* adlı eseridir. el-Kirmâstî, söz konusu eserinde *el-Mutavvel*'in me'âni ve beyân kısımlarına şerh yazmıştır. Farklı zaman dilimlerinde yazdığı şerhinin beyân kısmını, İstanbul'un fethinden sonra (857/1453 yılından sonra) yazıp Fatih Sultan Mehmed'e ithaf etmiş, me'ânî kısmını ise takriben 917-918/1511-1512 yıllarında yazmış ve II. Bayezid'in oğlu şehzade Ahmed'e ithaf etmiştir.<sup>94</sup> Eserin iki nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, No: 00888, t.y., vr. 11b-133a; Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan V. Sultan, No: 00283, vr. 1b-142a, 143b-238a.) tespit edilebilmiştir. İlk nüsha beyân kısmını, ikinci nüsha ise me'ânî kısmını içermektedir.<sup>95</sup> Ancak ikinci nüshanın sonuna, daha önce

91 Zira bu aralık, Fatih Sultan Mehmed'in yaşı itibariyle padişahlığa ara verdiği müddettir. Bkz. İnalçık, "Mehmed II", 28: 395-396.

92 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 9: 549; Zirikli, *Alâm*, 8: 227.

93 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 208; Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 344.

94 "Vefatı" başlığında bu konuya daha detaylı değinilmiştir.

95 Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, No: 00039, t.y., vr. 1b-39b verili nüshada, *Haşiye-i Kirmasti Ala El-Telhîs* adıyla el-Kirmâstî adına bir eser bulunmaktadır. Eser üzerinde yapılan incelemede eserin, et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) *el-Mutavvel* adlı eserinin me'ânî kısmının birinci bab ve ikinci bab arasındaki kısma yazılan şerh olduğu görülmüştür.

yazılmış olan beyân kısmı da dibacesindeki ithaf amaçlı övgüler hafifletilerek eklenmiştir.<sup>96</sup> Eserin me'âni kısmının başı şöyledir:

الحمد لله الذي خلق الإنسان علمه البيان بدقائق المعاني وذرائع البرهان وعرفهم طرق إعجاز القرآن ... وبعد: فلما كان علم البلاغة جليل القدر عظيم الخطر لنوط كل سعادة بها ... وكان شرح الفاضل التفتازاني لتلخيص صاحب الإيضاح أعظم ما صنّف فيها ... فأراد الضعيف الذليل إلى القويّ الجليل يوسف بن حسين الكرماسيّ ... أن يكون ممّن بذل الطاقة فيما ...

Eserin beyân kısmının başı şöyledir:

الحمد لله الذي منح الإنسان بالإحسان ما لم يمنح غيره من فصل البيان حتّى تميّز عنده سحر بلاغة القرآن مصدّقاً به تنزيل خطاب الرحمان ... وبعد: فلما كان علم البيان من جملة ما يحصل به البلاغة المؤدّية إلى معرفة القرآن ... وكان شرح سعد الدين التفتازاني أسكنه الله تعالى في وسط جنانه ... حاول يوسف بن حسين الكرماسيّ أن يذلل صعابه ...

c- et-Tebyîn

Eserin ismi, kaynaklarda *Tebyîn fi'l-me'ânî ve'l-beyân*<sup>97</sup> ve *et-Tibyân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*<sup>98</sup> olarak rastlanılsa da el-Kirmâstî'nin "فسمّى المختصر عند"

Ayrıca metnin sonundaki şu; "تمّت هذه الرسالة بعون الله وحسن توفيقه.", ibareden metnin başka bir metnin eksik kopyası olmadığı, aksine bu haliyle planlanıp yazılan bir metin olduğu kanaatine varılmıştır. el-Kirmâstî'nin *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* adlı eserinin me'ânî kısmına dair yazmış olduğu şerhler karşılaştırıldığında iki metinde yer alan ilgili bölümlerin aynı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla el-Kirmâstî'nin Selimiye Kütüphanesi'nde yer alan bu metni ilk önce yazdığı, daha sonra *el-Mutavvel*'in me'ânî kısmını bir bütün olarak şerh etmek istediğinde bu kısmı olduğu gibi kullandığı söylenebilir. Eserin başı şöyledir:

اسمه علياً. فهذا أوّان الشروع في المقصود بعون الله المعبود، منه العون في الأوّلى واليوم الموعود. باب لأحوال الإسناد الخبري. قوله وهو ضمّ كلمة أو ما يجرى مجراها ممّا ليس من المركبات الواقعة ...

Nüshanın "اسمه علياً" ibaresiyle başlamış olması, eserin baş tarafının eksik olduğuna işaret etmektedir. "علياً" ibaresi de sanki eserin ithaf edildiği ismi, yani *el-Medâriku'l-asliyye ile'l mekâsidi'l-fer'iyye* eserinde takdim edildiği Atik Ali Paşa'yı (ö. 917/1511) akla getirmektedir. Dolayısıyla bu eser, *el-Medârik*'te olduğu gibi 906/1501 yılında veya sonrasında yazılmış olmalıdır. Eserin telif yılına dair bu çıkarım için "*el-Medâriku'l-asliyye ile'l-mekâsidi'l-fer'iyye*" başlığına bakınız.

96 İkinci nüshanın beyan kısmının sonunda yer alan 907/1501 yılı, bu nüshanın istinsah yılı olması imkansızdır. Zira me'ânî kısmı, şehzade Ahmed'in Osmanlı devletinin dokuzuncu sultanı olarak görülmeye başlandığı dönemde yazılıp ona ithaf edilmiştir. Öyleyse söz konusu tarih, daha önce yazılmış olan bu kısmın kendisinden istinsah edildiği nüshada yer alan yılın olduğu gibi kayda geçirilmesinin sonucudur.

97 Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 343; *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellileri*, 2: 53.

98 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 2: 563.



ibaresinden anlaşılacağı üzere eser için tercih ettiği ad, *et-Tebyîn*'dir. *Telhîs* geleneğini yansıtan eser, giriş (temel kavramlar), iki fen/ilim (me'ânî, beyân) ve hatimeden (bed'î) oluşmaktadır. Eserin iki nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, No: 00347, istinsah tarihi h. 889, vr. 1b-84a; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 02780, t.y., vr. 1b-96a) tespit edilebilmiştir. Telif tarihi belirtilmemekle birlikte gerek bu eserin ve şerhi *et-Tibyân*'ın dibacesinde geçen "فسمى المختصر عند اختتامه" ibareden ve gerekse *el-Muntahab* adlı eserin dibacesinde geçen "بعد ما ألفت من علم البلاغة كتاب التبيين مع شرحه المسمى بالتبيان" ibareden, el-Kirmâstî'nin bu eserini, şerhi *et-Tibyân*'la birlikte telif ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *et-Tebyîn*, *et-Tibyân*'ın telif tarihi için belirtilen 888/1483 yılında yazılmıştır. Eser, Mehmet Sami Benli tarafından 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yûsuf el-Kirmâstî Hayatı ve *et-Tebyîn Fi'l-Me'ânî Ve'l-Beyân*'ı adıyla doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله الذي منح الإنسان بالإحسان علم المعاني والبيان حتى تميّز عنده سحر بلاغة القرآن مصدقاً به تنزيل خطاب الرحمان ... وبعد: فلما كان بعلم البلاغة يحصل معرفة إعجاز القرآن أراد العبد الضعيف يوسف بن حسين الكرماسي غفرالله له ... أن يجمع قواعد علمي البلاغة على وجه لم يحط بها غيره ...

*d- et-Tibyân*

Kaynaklarda eserin ismi *et-Tibyân fi şerhi't-Tebyîn*<sup>99</sup> ve *el-Beyân fi şerhi't-Tibyân*<sup>100</sup> olarak geçmekte ise de müellif eserini, *et-Tibyân* olarak adlandırmıştır. Bir önceki eserin şerhi olarak yazılan *et-Tibyân*'ın biri müellif nüshası olmak üzere üç nüshası tespit edilmiştir. (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 02987, h. 888, vr. 1b- 234b; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 02857, t.y., vr. 1b-202b; Topkapı Kütüphanesi, Ahmed III, No: 01701, t.y., vr. 1b-251a.) Ferağ kaydında müellif nüshası olduğu belirtilen Esad Efendi nüshası 888/1483 yılında yazılmıştır. Eser, Fehd b. Muhammed b. Fehd el-'Ammâr tarafından İmam Muahmmmed b. Su'ûd Üniversitesi'nde 1421/2001 yılında tahkik edilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله الذي منح الإنسان المعاني والبيان حتى تميّز عنده سحر بلاغة القرآن مصدقاً به تنزيل خطاب الرحمان ... وبعد فلما كان بعلم البلاغة يحصل معرفة إعجاز القرآن التي بها يكون بها خاتم

99 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

100 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563.

الرسالة وما ينتمي إليه من الذين بين الأديان، أراد العبد الضعيف يوسف بن حسين الكرماسي أن يجمع قواعد علمي البلاغة وهما المعاني والبيان ...

e- *el-Muntehâb*

Kaynaklarda ismi *Kitâbu'l-muntahab mine'l-me'ânî*<sup>101</sup> ve *el-Muntahab mine't-Tibyân*<sup>102</sup> olarak ifade edilmektedir. Müellif, eserini el-Muntehab olarak isimlendirmiştir. Belâgatın temel konularını ve kurallarını özet bir şekilde inceleyen eserin iki nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No: 02283, İstinsah tarihi h. 920, vr. 1b-54b; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Ahmed III, No: 01705, t.y., vr. 1b-94a) tespit edilebilmiştir. Eserin telif tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte müellifin 888/1483 yılında telif edilen *et-Tebyîn* ve *et-Tibyân* adlı eserlerinden sonra yazılmıştır. Zira müellif bu eserini, diğer iki eserinin özünü içermesi gayesiyle onlardan sonra yazdığını belirtmiştir.<sup>103</sup> Eser tarafımızdan tahkiki yapılmış olup henüz neşredilmemiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله رب العالمين والصلاة على مصطفى النبيّ وعلى آله الأصفياء الطاهرين ... وبعد: فإنّ يوسف بن حسين الكرماسي ... بعد ما ألف من علم البلاغة كتاب التبيين مع شرحه المسمّى بالتيان، أراد انتخاب صفوة الأصول وزبدة القواعد لقلّة اهتمام الطالب بتحصيل تحقيق المطالب، وسمّاه عند الاختتام بإذنه تعالى منتحبًا، ... ورتبه على مقدّمة وفتين وخاتمة.

f- *el-Muhtâr*

Eser, kaynaklarda *Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân*,<sup>104</sup> *el-Muhtâr mine'l-me'ânî*<sup>105</sup> ve *İkdâr-u Vâhibu'l-kuder*<sup>106</sup> olarak anılmıştır. Bu birbirinden tamamen farklı isimler onun iki ayrı esermiş gibi algılanmasına yol açmıştır. Ancak *İkdâr-u Vâhibu'l-kuder* ve *Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân* ismiyle kütüphane kayıtlarında

101 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

102 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563.

103 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No: 02226, İstinsah yılı h. 920, vr. 1b; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Ahmed III, No: 01705, t.y. vr. 1b.

104 Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1623; İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563; Zirikli, *Alâm*, 8: 227.

105 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

106 Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 136; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53. Sonraki dipnotta zikredilen kütüphane kayıtlarında eser her iki isimle de geçmektedir.

yer alan 11 nüshanın tümü<sup>107</sup> üzerinde yapılan incelemede, iki eserin de aynı olduğu görülmüştür. Bu isim farklılığı veya iki ayrı eser algısı, müellifin eserini adlandırırken kullandığı “وَسَمَّاهُ عِنْدَ اِخْتِتَامِهِ بِاِقْدَارِ وَاهَبِ الْقَدْرِ” ifadesindeki “İkdâr-u Vâhibu'l-kuder” ibaresinin kimileri tarafından eserin ismi olarak görülmesinden kaynaklanmıştır. *el-Muhtâr*, önceki eseriyle aynı konuları içermekle birlikte onlara nispetle daha kısadır. Zira müellif bu eserde daha öz bir eser yazma niyetiyle şevâhid, deliller ve kurallara yer vermediğini belirtmiştir.<sup>108</sup> Eserin ismi, aktarılan ibarede görüldüğü üzere *el-Muhtâr*'dır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 04415 nüshasının ferağ kaydına göre 890/1485 yılında yazılmıştır. Eserin 889/1484 yılında meydana gelen Boğdan zaferinden<sup>109</sup> sonra II. Bayezid'e ithaf edilmiş olması,<sup>110</sup> bu veriyi desteklemektedir. Eser, Leylâ 'Alî 'Ammâr tarafından 2013 yılında Libya'daki Câmî'atu'l-Merkib'de Yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>111</sup> Eserin başı şöyledir:

اللَّهُمَّ مِنْكَ الْأَمْرُ وَإِلَيْكَ رَبِّ يَسَّرْ وَلَا تَعَسَّرْ وَبِكَ نَسْعِينِ<sup>112</sup> الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَعَثَ لَصَلْحِ عِبَادِهِ فِي النَّشْأَتَيْنِ نَذِيرًا ... وَبَعْدَ: فَلَمَّا كَانَ بَعْلَمِ الْبَلَاغَةِ يُعْرِفُ إِعْجَازَ كِتَابِ اللَّهِ ... أَرَادَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ يَوْسُفَ بْنَ حَسِينِ الْكِرْمَاسْتِيَّ تَأَلِيفَ مُخْتَصَرٍ فِيهَا عَلَى الْمَسَائِلِ مَقْتَصِرًا فِي الْقَوَاعِدِ بَدُونِ الشُّوَاهِدِ وَالِدَّلَائِلِ لِيَسْهَلَ ...

107 Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazid, No: 05958, t.y., vr. 1b-73a; Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazid, No: 05359, t.y., vr. 1b-49a; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 04415, telif yılı h. 890, vr. 1b-40a; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 03574, t.y., vr. 10b-37b; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, No: 00617, t.y., vr. 41b-123; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 03755, t.y., vr. 1b-48a; Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, No: 02364, t.y., vr. 182b-205a; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 03048, istinsah yılı h. 1011, vr. 11a-62b; Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, No: 03509, t.y., vr. 1b-28b; Topkapı Kütüphanesi, Ahmed III, No: 01686, t.y., vr. 1b-48b; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, No: 01052, t.y., vr. 1b-94b.

108 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 04415, vr. 1b. Katib Çelebi, el-Kirmâstî'nin bu eserinin el-Kazvî'nin *et-Telhis'*indeki şevâhid ve örneklerinin hazfedilmesiyle yapılan bir çalışma olduğunu belirtmektedir. (Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1623) Ancak eser, içerik itibariyle onun *el-Muntehab* adlı eserini daha çok andırmaktadır.

109 Şerafettin Turan, “II. Bayezid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 235.

110 Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 04415, vr. 2a.

111 Dar Almandumah, “el-Keşşâf”, erişim: 4 Eylül 2018, <http://thesis.mandumah.com/Record/227648/Details>.

112 Buraya kadar olan kısım, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 04415 nüshası dışındaki diğer nüshalarda bulunmuyor.

g- *Muhtasaru'l- Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*

Kütüphane kayıtlarında *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* olarak geçen eser, müellifin daha önce değinilen aynı isimdeki eserinin ihtisar edilmiş halidir. Eserin yedi nüshası tespit edilmiştir.<sup>113</sup> Nüshaların dördü hem me'ânî hem beyan kısmını içerirken üçü sadece me'ânî kısmını içermektedir. el-Kirmâstî'nin söz konusu ihtisarlarından bazısında me'ânî kısmının ayrı halde bulunmuş olması, bu eserinin me'ânî ve beyân kısımlarının ayrı zamanlarda telif edildiğine işaret etmektedir. Beyân kısmının sadece ihtisarların bir arada bulunduğu nüshalarda yer almış olması, onun me'ânî kısmından sonra ihtisar edilip devamına eklendiğini akla getirmektedir. Bu takdirde her iki ihtisar, *el-Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* eserinin me'ânî kısmının yazıldığı düşünülen 917-918/1511-1512 yıllarında veya sonrasında telif edilmiştir. Eserin me'ânî kısmının başı şöyledir:

الحمد لله الذي علمنا خواص تراكيب كتابه بتعليم البلاغة المعانية المستعذبة، وفهمنا أقسام الكنايات والمجازات فيها... وبعد: فهذا ما قصده يوسف بن حسين الكرماسي المحتاج إلى الله الغني من اختصاره ما حرره أولاً على وجه التفصيل من الحواشي على شرح سعد الدين التفتازاني... قوله افتتح كتابه بعد التيمّن بالتسمية ...

Eserin beyân kısmının başı şöyledir:

الحمد لله رب العالمين والصلاة على سيد المرسلين... وبعد: فهذه ما أراد يوسف الفقير الكرماسي من إخراج بعض المباحث المودعة في حواشيه على شرح التلخيص لسعد الملة التفتازاني... قوله الفن الثاني علم البيان، أقول لما كان علم البيان من جملة ما يحصل به الفصاحة المعتمدة في البلاغة عند صاحب التلخيص، ظهر كون الفن الثاني من فني البلاغة علم البيان ...

h- *el-Hâşiye 'ale'l-Misbâh*

Eser, Seyyid Şerîf'in (ö. 816/1413) *el-Misbâh fî şerhi'l-Miftâh* adlı eserinin

113 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No: 02193, t.y., vr. 1b-89b (me'ânî, beyân); Byz. Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, No: 02797, t.y., vr. 1b-125b (me'ânî, beyân); Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, No: 00529, t.y., vr. 30b-141b (me'ânî, beyân); İstanbul Ragıp Paşa Yama Eser Kütüphanesi, No: 01234, t.y., vr. 1b-80b (me'ânî, beyân); Byz. Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, No: 02798, istinsah yılı 999., vr. 1b-92b (me'ânî); Byz. Devlet Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, No: 02843, t.y., vr. 63b-151b (me'ânî); Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa, No: 00383, t.y., vr. 1b-62b (me'ânî). 02193 nolu Şehid Ali Paşa nüshasının hattı, müellif hattını anımsatmaktadır. Karşılaştırma için müellif hattı olduğuna dair ferağ kaydına not düşülen şu; "Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, No: 02987, h. 888, vr. 1b- 234b ve Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 00561, telif yılı h. 894, vr. 1b-205b" eserlere bakılabilir.

dibacesinden başlayarak “Mekâsîdu'l-Haber” konusuna kadar olan kısma eklenen birtakım haşiyeleri içermektedir. Bazı kaynaklarda *Hâşiye 'ale'l-Hâşiyetu's-Seyyîd li'l-Mutavvel*<sup>114</sup> olarak anılan eser ile el-Kirmâstî'nin bu eseri kastedilmiş olmalıdır. Telif tarihi belli olmayan eserin, tek nüshası; (Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, No: 00529, vr. 1b-27b) tespit edilebilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله على ما هدانا إلى دلائل التنزيل ودقائقه باطلاعنا على وجوه المعاني وذرائعه ... وبعد:  
فهذه ما جمع يوسف بن حسين الكرماسي مما سنح له في شرح الشريف الجرجاني رحمه للمفتاح  
من حلّ المعضلات ... قوله نحمدك اعلم أنّ قوله نحمدك إما إخباراً ...

1- et-Ta'lik 'ale'r-Risâle fi'l-isti'âre li 'Alî Kuşçu

Kaynaklar, her ne kadar bu adla müellife ait bir risaleden söz etmese de onun bazı risalelerinin olduğuna değinmektedir.<sup>115</sup> Risale, *Risâle fi mebhâhisi'l-'alâka* adıyla Süleymaniye Kütüphanesinde (Reşid Efendi, No: 00989, t.y., vr. 11b-14a) yer almaktadır. Metnin ilk sayfasında bismelenin üstünde müellife aidiyet kaydı yer almaktadır. Risale, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Risâle fi'l-isti'âre* adlı eserine<sup>116</sup> eklenen sınırlı sayıdaki ta'liklerle oluşturulmuştur. Byz. Devlet, Beyazıd, No: 11889, t.y., vr. 1b-5a'da müellifin risâlesiyle aynı metne sahip ve herhangi bir kimseye aidiyeti belirtilmeyen bir nüsha daha bulunmaktadır.

Risale üzerine müellifi belli olmayan bir şahıs tarafından yapılmış bir şerh de bulunmaktadır. Bu şerhin tespit edilebilen nüshaları; Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, No:11889, t.y., vr. 5b-21a; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 01862, istinsah tarihi h. 1060, vr. 60b-86b. Şerhin dibacesinde “وبعد فقد وردت إلي إشارة ممن لا أستطيع ... إلى أن أشرح الرسالة التي علقها” “البحر النحرير والسيد الخطير جمال الدين يوسف بن الحسين الكرماسي ... على المجاز والاستعارة.” ibaresi, söz konusu risalenin el-Kirmâstî'ye aidiyetini teyit etmektedir. Risalenin adlandırılması bu ibare dikkate alınarak yapılmıştır. Risalenin başı şöyledir:

الحمد لله ذي المنّ والإحسان، والصلاة على رسوله المؤيد ببراعة المعاني وفصاحة البيان وعلى آله

114 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2: 563.

115 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430.

116 Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fi'l-İsti'âre'si*, (Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 25-46.

الكرماء وأصحابه العظماء الذين يهتدى من بأبهم يقتدى. واعلم أن اللفظ الموضوع المستعمل مفردًا كان، أو مركبًا ...

Belâgat alanında el-Kirmâstî'ye ait yukarıda değinilen eserler dışında ayrıca *Hâşiye 'alâ Muhtasarü'l-me'ânî*,<sup>117</sup> *Hâşiyetü'l-Muhtasar*,<sup>118</sup> *Haşiyet-u Şerh-i Miiftâh*<sup>119</sup> ve *Kitâb fi'l-me'ânî*<sup>120</sup> adlı eserlerden söz edilmektedir. Bu eserler, muhtemelen müellife ait başka eserler değil, kayıtlara ismi yanlış geçirilen yukarıdaki eserlerdir.

## 8.2. Fıkıh Usûlü ve Fıkıh

el-Kirmâstî adına dördü fıkıh usûlü, beşi Fıkıh (ameli fıkıh) olmak üzere dokuz eser bulunmaktadır. Bunlardan *Risâle fi'l-cihâd* adlı eserin müellife aidiyeti kuşkulu görünmektedir. Müellife aidiyeti sorunlu görünmeyen eserlerden *Şerhu'l-Vikâye'* nin metni tespit edilememiştir. Usûle dair eserlerini 892/1487 yılından itibaren yazmaya başlamıştır. Diğerlerinin telif tarihine dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

### a- el-Muharrer (Usûlu'l-ahkâm)

el-Kirmâstî'nin fıkıh usûlü'ne dair kaleme aldığı, en kapsamlı eseridir. Eserin sadece bir nüshası (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 00561, telif tarihi h. 894, vr. 1b-205b) tespit edilebilmiştir. Söz konusu nüshanın ilk sayfasında/iç kapağında (1a) eserin adına dair "*Usûlu'l-ahkâm*" kaydı yer almaktadır. Ancak eserin ikinci sayfasının (1b) kenarında (eser metninin başladığı ilk sayfada) tashih kaydıyla yapılan ilavede eserin ismi, *el-Muharrer* olarak belirtilmiştir. Elde edilen bu tek nüsha, müellif hattıyla 892/1487 yılında yazılmıştır. Eser, Medine İslam Üniversitesinde Abdullatîf b. Şelva b. Sa'îdan eş-Şâmânî (eserin ilk 96 varakı-1425/2005 yılında) ve İbrahim Muhammed b. Abdilhalîm (eserin kalan kısmı-1424/2004 yılında) tarafından *Usûlu'l-ahkâm* adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.<sup>121</sup> Eserin başı şöyledir:

117 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563.

118 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430.

119 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

120 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 208

121 el-Câmi'atu'l-islâmiyye bi'l-Medîne, "el-Ebhâsu'l-ilmîyye", erişim: 4 Eylül 2018, <http://thesis.iu.edu.sa/home/Index1?label=الأصول&name=&major=&degree=&STATUS=&type=>.

{ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا } [سورة الكهف، ١٧/١٠]. الحمد لله الذي أقدر عباده المجتهدين ... وبعد: فهذا ما أراد ه العبد الضيف يوسف بن حسين الكرماسي ... بتيسير ميسر كل شيء من جمع أصول الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين ... سمي عند اختتامه بلطفه تعالى نافعاً بإذنه محرراً وهو حسبي ونعم الوكيل. المقدمة ...

#### b- Zubdetu'l-Vusûl ilâ 'umdeti'l-usûl

Müellifin fıkıh usûlü'ne dair yazdığı eserlerinden biri de *Zubdetu'l-Vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*'dür.<sup>122</sup> el-Kirmâstî'nin bazı kaynaklarda *el-Vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*<sup>123</sup> olarak anılan eserinin söz konusu eseri olması, muhtemeldir.<sup>124</sup> 892/1487 yılında telif edilen eserin iki nüshası (Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 00152, telif yılı h. 892, vr. 1b-79a; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Ahmed III, No: 01270, istinsah yılı h. 893, vr. 1b-69a) tespit edilebilmiştir. Önceki eseri (*el-Muharrer*) ile aynı yılda yazılmış olan bu eserin ona nispetle daha az hacimlidir. Ondan ihtisar edilip edilmediğine dair kayıt bulunmamaktadır.<sup>125</sup> Eser, iki kez tahkik edilmiştir. İlk olarak 2000 yılında Hamd b. Hamdî ed-Sâ'idî tarafından tahkik edilmiş ve 3 cilt olarak İdâretu'l-buhûsi'l-mevsû'âti'l-islâmiyye kurumunca bastırılmıştır. Daha sonra 2008 yılında Abdurrahman Haçkalı tarafından tahkik edilerek *Dâr-u sâdır*'da bastırılmıştır. Eserin başı şöyledir:

{ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا } [سورة الكهف، ١٧/١٠]. الحمد لله الذي هدانا إلى ما به نظام المعاش والمعاد من الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين ... وبعد: فهذا مختصر في علم الأصول الجامع بين المنقول والمعقول ... مرتباً على عشرة فصول، مسمى زبدة الوصول إلى عمدة الأصول ... لمن دعا مؤلفه يوسف بن حسين الكرماسي ...

122 Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 954; Ziriklî, *Alâm*, 8: 227; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

123 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2014.

124 Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2014.

125 Katib Çelebî, müellifin aynı esere bir şerh yazdığını belirtmiştir. (Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 954) Katib Çelebî'nin müellifin yukarıda geçen eserini kastetmiş olması muhtemeldir. Zira usule dair diğer eserleri, daha muhtasardır. Ancak müellif, bu eserini 892/1487 yılının son aylarında yazdığı (Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eserler Kütüphanesi, No: 00152, telif yılı h. 892, vr. 79a) için aynı yılda beş aylık bir süre zarfında yazılan önceki eserinin (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 00561, telif yılı h. 894, vr. 205b) onun şerhi olması zor görünmektedir.

c- *el-Vecîz*

el-Kirmâstî'nin *Kitâbul-vecîz fi'l-usûl*,<sup>126</sup> *el-Vecîz fi ihtisar-i Zubdetu'l-vusûl*,<sup>127</sup> *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*<sup>128</sup> ve *el-Vecîz*<sup>129</sup> isimleriyle bilinen eseri, fıkıh usûlü'ne dair konular içermektedir. Müellif eserini *el-Vecîz* olarak isimlendirmiştir. *el-Vecîz*'in müellifin bir önceki eserinin özeti olduğu belirtilmiştir.<sup>130</sup> Türkiye kütüphanelerinde onlarca nüshası<sup>131</sup> bulunan eser, 894/1489 yılında telif edilmiştir. Kütüphanelerdeki nüshalarının bolluğundan eserin oldukça ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. *el-Vecîz*, 'Omer b. Hüseyin el-Âmidî (ö.1200/1785) tarafından şerh edilmiştir.<sup>132</sup>

Eserin iki ayrı tahkikli neşri bulunmaktadır.<sup>133</sup> Eser, ilk olarak 'Abdullatîf Kessâb tarafından tahkik edilerek 1984 yılında Dârû'l-hudâ yayınevinde bastırılmıştır. Eser daha sonra Mustafâ Mahmûd el-Ezherî tarafından tahkik

126 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

127 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563; Ziriklî, *'Alâm*, 8: 227.

128 İbnü'l- 'Îmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 9: 549.

129 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 208; Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 343; Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 2001; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 227.

130 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430; Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 954, 2001, 2014.

131 Örnek için birkaç tanesini zikretmek gerekirse; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, No: 00365, telif yılı h. 894, vr. 1b-47b; Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, No: 07897, t.y., vr. 1b-37b. Eser, kütüphane kayıtlarında bazen *Risâle fi'l-fikh* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade, No: 00575/1, istinsah yılı h. 1182, vr. 2b-45b.) bazen de *Zubdetu'l-usûl ilâ 'ilmi'l-usûl* (Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, No: 01087, t.y., vr. 9b-45b) olarak kaydedilmiştir.

132 Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, No: 00506, istinsah yılı h. 1174, vr. 1b-223b; Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Emanet Hazinesi, No: 00715, istinsah yılı h. 1286, vr. 1b-361b. Bu ikinci nüsha kütüphane katalogunda yanlışlıkla el-Kirmâstî'ye nispet edilmiştir. el-Âmidî'nin bu eseri de İlyâs Yahyâ ve Musâ Kîta tarafından 2009 yılında Medine İslam Üniversitesinde "*el-Vasît şerhu'l-Vecîz fi Usûli'l-fikh li-Omer b. el-Huseyin el-Âmidî dirâse ve tahkîk*" adıyla doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Bkz. Câmî'atu'l-medîneti'l- 'âlemiyye, "es-Sîretu'z-zâtiyye li'l-muhâdır", erişim: 4 Eylül 2018. [http://studentform.mediu.edu.my/index.php/admin/cv\\_details/35;](http://studentform.mediu.edu.my/index.php/admin/cv_details/35;) Omar Nassrat, *Yûsuf B. Hüseyin El-Kirmâstî'nin "El-Medârikü'l- Asliyye İle'l-Mekâsidi'l-Fer'iyye"si (Tahkik ve Tahlil)*, s. 16.

133 Eserin Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından da 1990 yılında Kahire'de tahkiki yapıp el-Mektebu's-sekâfî'de bastırıldığı söylenmiştir. Ancak ilgili tahkike ulaşılamamıştır. Bkz. el-Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin, *Zubdetu'l-vusûl*, "Dirâse", 1: 41; Omar Nassrat, *Yûsuf B. Hüseyin El-Kirmâstî'nin "El-Medârikü'l- Asliyye İle'l-Mekâsidi'l-Fer'iyye"si (Tahkik ve Tahlil)*, s. 16.



edilerek 2007 yılında Dâr-u İbn-i 'Affân Yayınevi'nde bastırılmıştır. Eserin başı şöyledir:

{ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا } [سورة الكهف، ١٧/١٠].<sup>134</sup> نحمد الله<sup>135</sup> على ما هدانا إليه من أصول الأحكام، ونصلي على نبينا سيد الأنام ... وبعد: فهذا ما قصده أضعف عباد الله يوسف بن حسين الكرماسي من تحرير أصول الحنفية ... وسمّاه عند اختتامه بلطفه تعالى وجيزاً وسأله أن يجعل بالقبول جديراً ورثته على مرصد عشرة.

#### *d- el-Medâriku'l-asliyye ile'l-mekâsidi'l-fer'iiyye*

Müellifin fıkıh usûlüne dair yazdığı bir diğer eseri, *el-Medâriku'l-asliyye ile'l-mekâsidi'l-fer'iiyye*'dir.<sup>136</sup> Eser, fıkıh fsûlü'nün bütün konularını mukayeseli bir şekilde işlemiştir. Atik Ali Paşa'ya ithaf edilen eserin 906/1501 yılında veya sonrasında yazılmıştır.<sup>137</sup> Altı nüshası tespit edilen eser,<sup>138</sup> Omarr Nassratt tarafından 2013 yılında “Yûsuf B. Hüseyin El-Kirmâstî'nin “El-Medârikü'l-Asliyye İle'l-Mekâsidi'l-Fer'iiyye”si (Tahkik ve Tahlil), adıyla Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans Tezi olarak tahkik etmiştir. Eserin başı şöyledir:

134 Bu kısım bazı nüshalarda yoktur.

135 'Abdullatîf Kessâb'ın tahkik ettiği metinde “نحمد الله” yerine “الحمد لله” ifadesi geçmektedir. Kirmâstî, *el-Vecîz* “Tahkîk”, 1.

136 Zirikli, *Alâm*, 8: 227; İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 2: 563; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53. İlk iki kaynakta eserin ismindeki “ile'l-mekâsidi'l-fer'iiyye” ibaresi, “bi'l-mekâsidi'l-fer'iiyye” şeklinde yer almaktadır.

137 Eserin dibacesinde ithaf edildiği Ali Paşa (Atik Ali Paşa), vezir olarak anılmıştır. (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, No: 05374, istinsah yılı h. 909, vr. 1b) Atik Ali Paşa (ö. 917/1511), ise Mesih Paşa'nın ölümünden sonra 906/1501 yılında veziriazam olmuştur. (Bkz. Mehmed İpşirli, “Atik Ali Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 65.) Onun daha önce vezirlik yaptığına dair kayıt bulunmamaktadır. Bu veri, esas alınca müellifin söz konusu eserini 906/1501 yılında veya sonrasında yazmış olması muhtemel görülmektedir.

138 Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, No: 05374, istinsah yılı h. 909, vr. 1b-39b; Byz. Devlet Kütüphanesi, Veliyuddin Efendi, No: 15985, t.y., vr. 1b-53b; Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, No: 02143, vr. 98b-125b; Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, No: 00349, istinsah yılı h. 1157, vr. 1b-49b; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 00784, istinsah yılı h. 954, vr. 1b-39b; Bursa İnebey Kütüphanesi, Hüseyin Çelebi, No: 00288, istinsah yılı h. 985, vr. 1b-50b.

{ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبِّيْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا } [سورة الكهف، ١٧/١٠].<sup>139</sup> الحمد لله الذي بنى الأحكام الشرعية على الأدلة التفصيلية ... وبعد: فهذه رسالة من علم الأصول للأحكام العملية ... ربها أضعف عباد الله يوسف بن حسين الكرماسي ... وسمها عند اختتامها بتوفيق واهب القدر بالمدارك الأصلية إلى المقاصد الفرعية.

#### e- *Kitâbu'l-Vakf*

Eserde vakf ve vakıf mallarına dair konuları işlenmiştir. Eserin ismi kaynaklarda *Kitâbu'l-vakf*,<sup>140</sup> *Risâle fi'l- vakf*<sup>141</sup> ve *Şerh-u kitâbi'l-Vakf*<sup>142</sup> olarak geçmektedir. Eserin dibacesindeki ve ferağ kaydındaki ibarelerden isminin, *Kitâbu'l-Vakf* olduğu anlaşılmaktadır. *Kitabu'l-Vakf*'ın dibacesinde eserin müellifi "Yûsuf b. Hüseyin (يوسف بن حسين)" olarak geçmiş iken istinsah kaydında "Sinân b. Hüseyin el-Kirmâstî (سينان بن حسين)" olarak geçmiştir. Eserin aidiyeti noktasında problemlili görünen bu husus, "Sinân" ibaresinin el-Kirmâstî'nin "Sinânuddîn" lakabının kısaltılarak isminin yerine kullanılmış olduğu varsayılarak çözülebilir. Altı nüshası tespit edilen<sup>143</sup> *Kitâbu'l-vakf*, 2010 yılında Ummu'l-kurâ Üniversitesinde Meşhûr b. Dahîlullah b. Dâhil el-Hasânî tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله حامي العدل والإحسان، ماحي الظلم والطغيان ... وبعد: فلما كان الأحكام الفرعية العملية بعد الأصلية العلمية ... جمع الفقير الذليل إلى الغني الجليل يوسف بن حسين ... ما يتعلق بأقسام الموقوف وأقسام الموقوف عليه ... كتاب الوقف الباب الأول ...

#### f- *er-Risâletu'r-rehniyye fi'd-dâri'l-meşğûle*

Risalenin ismi kaynaklarda<sup>144</sup> ve kütüphane kayıtlarında *Risâle fi'r-rehn* olarak geçmektedir. Müellifin risale için tercih ettiği isim ise *er-Risâletu'r-*

139 Bu kısım bazı nüshalarda yoktur.

140 Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2: 1470.

141 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563; Ziriklî, *Alâm*, 8: 227.

142 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

143 Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, No: 01868, istinsah yılı h. 923, vr. 1b-78b; Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, No: 00981, istinsah yılı h. 957, vr. 1b-76b; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, No: 00981, istinsah yılı h. 1053, vr. 18b-61b; Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, No: 01049, t.y., vr. 113b-180b; Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, No: 00384/2, istinsah yılı h. 1006, vr. 174b-241b; Kütahya Vahit Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No: 00142, istinsah yılı h. 1078, vr. 1b-62b.

144 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563.

*rehniyye fi'd-dâri'l-meşğûle'dir.*<sup>145</sup> Ameli fikhın rehin konusunda yazılmış olan risalenin iki nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, No: 01657, t.y., vr. 1b-16b; Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, No: 00446, t.y., vr. 150b-161a) tespit edilebilmiştir. Eser, 2010 yılında Hasan Özer tarafından *Kirmastîzâde ve Rehn Adlı Eseri* ismiyle tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>146</sup> Eserin başı:

الحمد لله الهاديّ إلى الصراط المستقيم ... وبعد فقد طال النزاع بين العلماء العظام، والأئمة الكرام في أنّ رهن دار فيها متاع الراهن ... فلما كان ما عند الفقير الكرماسيّ القول بالفساد مع الضمان والاختصاص بالمرتهن عند موت الراهن في الدين المقابل بالرهن أراد ...

#### g- Şerhu'l-Vikâye

el-Kirmâstî'nin kaynaklarda *Şerh-u Vikâye*,<sup>147</sup> *Şerhu'l-Vikâye*,<sup>148</sup> *el-Himâye fi şerhi'l-Vikâye*,<sup>149</sup> *Hâşiyet-u Şerhi'l-vikâye*<sup>150</sup> veya İlmi fıkıhdan Vikâyeye şerhi kaydıyla<sup>151</sup> söz edilen eseri, Hanefi mezhebinin mütûn-u erbaa veya mütûn-u selâse diye anılan fıkıh metinlerinden *el-Vikâye*'ye<sup>152</sup> yazılan şerhtir. el-Kirmâstî'nin ameli fıkıha dair yazdığı bu eserinin yapılan incelemelerde herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Ancak İstanbul Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesindeki 01460 numarada kayıtlı mecmuanın içindeki *Risâle fi'l-kâdi'l-ma'zûl* (vr. 84b-86a) adlı risaledeki 86a sayfasındaki kayda göre bu risalenin metni müellifin söz konusu eserinden aktarılmıştır.

#### g- Risâle fi'l-kâdi'l-ma'zûl<sup>153</sup>

Eser, el-Kirmâstî'nin azledilmiş kadı ve onun azledilmeden önce

145 تمت الرسالة الرهنية في الدار المشغولة بظهور فساد رهنها والضمان بلاكها ... بتحرير الفقير الكرماسيّ: "رحم الله لمن النظر فيه ... تم". Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, No: 01657, t.y., vr. 16b.

146 Hasan Özer, "Kirmastîzâde ve Rehn Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15, (Nisan 2010), 495-528. Özer'in müellif için kullandığı "Kirmâstîzâde" ifadesi yanlış bir kullanım olmakla birlikte biyografi kaynaklarında bu tanımlamayı destekleyecek herhangi bir veriye de rastlanmamıştır.

147 İbnu'l-İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 9: 549; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

148 Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 208; Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430.

149 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 2: 563.

150 Kefevî, *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr*, 4: 344; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 227.

151 Mecdî, *Hadâiku's-Şekâik*, 224.

152 Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 106.

153 Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 859.

verdiği hükümlerin, örnekler üzerinden değerlendirildiği küçük hacimli bir risalesidir. Eserin sonunda yer alan kayda göre « هذا ما نقل عن شرح ... . المولى الفاضل الكرماسي للوقاية قدس سره العزيز . » bu risale, müellifin *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinden ilgili yer alıntılanarak oluşturulmuştur. Eserin tek nüshası (İstanbul Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, No: 01460, t.y., vr. 84b-86a) tespit edilebilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وصحبه أجمعين . وبعد: فاعلم أنه إذا عُزل القاضي، فقال لرجل أخذت منك ألفاً، ودفعتها إلى فلان قضيتُ بها عليك، فقال الرجل أخذتها ظلمًا، فالقول قول القاضي . وكذلك إذا قال ...

#### *h- Risâle fi'l-cihâd*

Kaynaklarda *Risâle fi'l-cihâd*<sup>154</sup> ve *Risâle fi fedâil-i cihâd*<sup>155</sup> olarak yer alan bu eserin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir. Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey koleksiyonunda 00719 numarayla *Risâle fi ba 'd-gazavât-i resulillâh ve fedâil-i' cihad* adıyla Mustafâ b. Yûsuf el-Kirmâstî'ye ait bir risale bulunmaktadır. Bu şahsın “Çocukları” başlığında değinildiği üzere el-Kirmâstî'nin Mustafa Çelebi adındaki oğlunun olması kuvvetle muhtemeldir. Risalede Hz. Muhammed'in (asm) gazveleri ve cihadın fazileti işlenmiştir. Mehmed Tahir, el-Kirmâstî'ye ait “Hayber” adında bir metin ve *Risâle fi fedâil-i' cihâd* adlı eserinden söz etmiştir.<sup>156</sup> *Risâle fi ba 'd-gazavât-i resulillâh ve fedâil-i' cihad* adlı risale ise her iki içeriği de barındırmaktadır. Bu veriler, oğul el-Kirmâstî'nin eserinin, baba el-Kirmâstî'ye yanlışlıkla nispet edildiğini akla getirmektedir.

### **8.3. Kelam**

el-Kirmâstî'nin adına kelâm alanında dört eser tespit edilmiştir. Bunlardan ikisinin müellife aidiyeti, metin içi kayıtlardan teyidi mümkünken *el-Hâşiye 'ale'l-Şerhi'l-Mevâkıf* ve *el-Hâşiye 'ale'l-Metâli'u'l-enzâr li't-Tevâli'u'l-envâr* için böyle bir olanak bulunmamaktadır.

154 Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 859; İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârîfin*, 2: 563.

155 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

156 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53.

*a- Hidâyetu'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*<sup>157</sup>

Eser, bilgi bahsinden başlayarak ilâhiyat bahislerinin sonuna kadar olan kelimeler konularını içermektedir. Eserin yazma nüshası olarak sadece “Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, Cod. Arab. 133, istinsah tarihi h. 1223, vr. 1b-169b” nüshasına erişilebilmiştir. Eser, 2013 yılında İbrâhîm Hâmîd Mahmûd Nûruddîn tarafından Kâhire Üniversitesinde yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله الحيّ القادر على ممكن الأشياء، العالم بمخفّيات جميع الأشياء ... أمّا بعد فلما كان علم الكلام أصل العلوم الشرعيّة وأساسها ... أراد الفقير الدليل إلى الغنيّ الجليل يوسف بن حسين الكرماسيّ ... أن يقرّر مطالب ذلك العلم الجليل بتلخيص هو الحقّ من الدليل على المذهب الحقّ الجميل ... ويسمّيّه ... بهداية المرام في علم الكلام ...

*b- Risâle fi 'akâidi'l-firkati'n-nâciye*<sup>158</sup>

Kelam konularının genel hatlarıyla işlendiği bu eser, kütüphane kayıtlarında *Risâle fi 'ilmi'l-kelâm* ve *Risâle fi 'akâidi'n-nâciye* adlarıyla yer almıştır. Eserin iki nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 02306, t.y., vr. 1b-45a; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No: 02261, t.y., vr. 1b-33a), tespit edilebilmiştir.<sup>159</sup> Eser, Cemalettin Gezgiç tarafından 2009 yılında Marmara Üniversitesi SBE'de “Yusuf el-Kirmasti ve *Risale Fi Akaidi'l-Firakin-Naciye* Adlı Eserinin Tahkiki” adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على سيّد المرسلين وعلى آله وصحبه الطيبين. وبعد فهذه عقائد الفرقة الناجية من الفرق الإسلاميّة مع الإشارة إلى عقائد المخالفين منهم ومن غيرهم، فرتبّه يوسف بن حسين الكرماسيّ على مقدّمة ومسائل.

*c- el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*

Eser, Aduddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine, Seyyid Şerîf'in (ö. 816/1413) yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı şerhin haşiyesidir. Eserde

157 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 53; İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifin*, 2: 563.

158 Zirikî, *Alâm*, 8: 227.

159 *Risâle fi Akâidi'l-Firaki'n-Nâciye* adıyla “Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, No: 06 Hk 1574/2, t.y., vr. 33b-35a” el-Kirmâstî adına kayıtlı risale, içerik bakımından müellifin söz konusu eseriyle örtüşmediği gibi risaleyi ona nispet eden metin içi kayıtlara da rastlanmamıştır.

Şerhu'l-Mevâkıf'in girişinden başlanarak nübüvvet konularının sonuna kadar olan kısımlar, şerh edilmiştir. *Ta'lik 'alâ şerhi'l-Mevâkıf fi'n-nubuvtâ*<sup>160</sup> ve *Havâşî 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*<sup>161</sup> olarak el-Kirmâstî'ye nispet edilen eserin bir nüshasına (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, No: 01136, t.y., vr. 1b-260a) ulaşılmıştır.<sup>162</sup> Henüz tahkiki yapılmayan eserin müellife aidiyeti, metin içi kayıtlardan teyit edilememiştir. Ancak söz konusu nüshanın çeşitli yerlerinde müellife aidiyet kaydı bulunmaktadır. Eserin başı şöyledir:

الحمد لله على صفاته الأزليّة ... وبعد فهذه ما سنح لي من توجيه كلام الشريف وتقريره ما أمكن ... في شرح المواقف، فقدّر ما قدّر لي من ذلك يرجى أن يجعله الله لوجهه الكريم للثواب الآجل. ... قوله: ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام ... اعلم أنّ ههنا أموراً ...

*d- el-Hâşiye 'ale'l-Metâli'u'l-enzâr li't-Tevâli'u'l-envâr*

Eser, Kâdî Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Tevâli'u'l-envâr* eserine, Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) yazdığı *Metâli'u'l-enzâr* adlı şerhe yapılmış haşiyedir. Eser, *Metâli'u'l-enzâr*'ın başından başlayarak ilahiyat konularının sonuna kadar olan kısmı şerh etmiştir. Eserin tek nüshası (Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, No: 00231/2, t.y., vr. 27b-139a) tespit edilebilmiştir. Eserin müellife aidiyetine dair zikredilen kütüphane kaydı dışında başka bir veri elde edilememiştir. Eserin başı şöyledir:

بسم الله الرحمن الرحيم. قوله: الحمد لله الذي توحد بوجود الوجود ودوام البقاء، اختار الاسميّة في التحميد على الفعلية ليدلّ بالمعدول على الدوام والثبات، وعلقه على الله، وهو اسم الذات المخصوص أولاً، وعلى وجوب الوجود ثانياً ...

#### 8.4. Mantık ve Münazara

Mantık ve münazara alanında el-Kirmâstî adına kayıtlı iki eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin ona aidiyetine dair eserin metninin başlangıcında veya eserin iç kapağında bulunan kayıt dışında bir bilgiye ulaşılamamıştır.

160 İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin*, 2: 563.

161 Katib Çelebî, *Sullemu'l-vusûl*, 3: 430.

162 Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, No: 17615/12, istinsah yılı h. 894, vr. 24b-59b verili nüsha, ilgili kütüphanenin kayıtlarına göre el-Kirmâstî ait *el-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* adlı eser olarak görünmektedir. Ancak nüsha üzerinde yapılan incelemelerde ona aidiyeti teyit eden bir veriye rastlanmadığı gibi bu nüsha ile önceki nüsha, metin bakımından karşılaştırıldığında farklı oldukları görülmüştür.

*a- el-Hâşiye 'alâ Hâşiyet-i Şerhi'ş-Şemsiyye*

Ali b. Ömer el-Kazvîni'nin (ö. 675/1277) mantık ilmine dair *er-Risâsetu'ş-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye* adlı eseri, Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) tarafından *Tahrîru'l-kavâidi'l-manyikiyye fi şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye* adıyla şerh edilmiştir. er-Râzî'nin bu eserine de Seyyid Şerîf (ö. 816/1413) bir haşiye yazmıştır.<sup>163</sup> el-Kirmâstî adına kayıtlı görünen bu eserde Seyyid Şerîf'in haşiyesinin mukaddime kısmının başından başlayarak "Mantığın Konusu" başlığının sonuna kadar olan kısım, şerh edilmiştir. Eserin el-Kirmâstî'ye ait olup olmadığına dair veri, eserin tespit edilen tek nüshasının (Byz. Devlet Kütüphanesi, Beyazıd, No: 03158, t.y., vr. 1b-28b) iç kapağında yer alan kayıtlardır. Eserin başı:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. قوله: وأما المقالات فتلاث إلى آخره، فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون الثلاث الثاني زائداً دون الثلاث الأول، قلت: لأنَّ المقام مقام الإجمال والتفصيل، فلا بدَّ أن يجمل الكلام أولاً ثمَّ يفصل ثانياً كما فعل ذلك الإجمال والتفصيل في المقدمة والخاتمة. ...

*b- el-Muhtasar fi 'ilmi'l-munâzara*

Eser, münazara usul ve adabına dair konuları içeren küçük hacimli bir risaledir. Eserin tek nüshası (Süleymaniye Kütüphanesi, Servili, No: 00281, t.y., vr. 83a-87b) tespit edilebilmiştir. Eserin el-Kirmâstî'ye aidiyetine dair veri, risalenin başında yer alan kayıttan ibarettir. Eserin başı şöyledir:

الحمد لمن ما شاء فعل، ولا يُسأل عما يفعل، لا مانع لأمره، ولا تخلف في حكمه، أمره لا يناقض، وحكمه لا يعارض، من الداعي قريب، وعن السؤال مجيب، ... فهذا مختصر في علم المناظرة، ويسمى علم الخلاف وعلم الجدل ...

### 8.5. Kirmastî Medresesi

Müellifimiz Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî tarafından yaptırılmıştır.<sup>164</sup> Ne zaman yapıldığı belli olmayan medrese, İstanbul Vefa semtinde Mimar Ağa Mescidi'nin arkasında dokuz hücre olarak yapılmıştır. Bugün varlığını yitirmiş olan bu medrese, 960/1552-53 yılına kadar yirmili medreseler statüsündeyken bu tarihten sonra otuzlu medreseler statüsüne çıkarılmıştır. Medresede ders veren müderrisler arasında müellifin torunu Hüsrev Efendi

163 Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürçânî*, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1984), 149-150.

164 Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2: 54.

de yer almaktadır. el-Kirmâstî ayrıca Fatih'te bir mescit ve bir mektep inşa ettirmiştir.<sup>165</sup>

## SONUÇ

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî, X/XV. yüzyıl ile X/XVI yüzyılın başlarında Osmanlı devletinde ilmi olgunlaşmanın meydana geldiği bir dönemde yaşamıştır. Devrin en önemli ilmi simalarından olan Hocazâde'den ders almıştır. Erken yaşta telif faaliyetine girişmiş ve çeşitli alanlarda yirmiyi aşkın eser telif etmiştir.

el-Kirmâstî adına kayıtlı görünen eserlerinden yedi tanesi hariç diğerlerinin müellife aidiyeti, metin içi ve metin dışı kayıtlardan teyit edilmiştir. *Şerhu'l-vikâye* adlı eserinin ise herhangi bir nüshası, tespit edilememiştir. el-Kirmâstî'ye ait bir eser olarak zikredilen er-*Risâle fi'l-cihâd*'ın kendisine ait olmayabileceği değerlendirilmiştir. Ayrıca ilk eseri olduğu düşünülen *Usûlu'l-İstîlâhâtî'l-beyânîyye* 848/1444'ten önce veya 850-855/1446-1451 yılları arasında yazılmıştır. Eserin tahmini telif yılı ile el-Kirmâstî'nin vefat yılı olarak değerlendirilen 920/1514 arasındaki geniş zaman dilimine yayılan üretken bir ömür geçirdiği görülmüştür.

el-Kirmâstî, tahrir eminliği, müderrislik ve kadılık olmak üzere üç farklı görevde bulunmuştur. İstanbul'da bir medrese, bir mektep ve bir mescit inşa eden el-Kirmâstî, 920/1514 yılında İstanbul'da vefat etmiş ve Fatih semtindeki mektebinin avlusuna defnedilmiştir.

## KAYNAKÇA

- 'Atâî, Nev'îzâde. *Hedâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Akbayar, Nuri. *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001.
- Aktan, Bilal. *Devletoğlu Yûsuf'un Vikâye Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin)*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.
- Aktepe, Münir. "Çandarlı İbrahim Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 213-214. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

165 Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, 1: 281-282.



- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Eğitim*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Atçıl, Abdurrahman. "Osmanlı Devleti'nin Ulemâsı' / Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)". *Osmanlılarda İlim ve Fikir Dünyası İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. Ed. Ömer Mahir Alper, Mustakim Arıcı. 265-282. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ayvansarayî, Hüseyin Efendi. - Sâtî' Efendi, Alî. - Besîm Efendi, Süleymân. *Hadîkatü'l-Cevâmî'*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. 2 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyetu'l- 'ârifin esmâu'l-muellifin ve âsârü'l-musannifin*, 2. Cilt. b.y.: Muesseset-u târihi'l- 'arabî, t.y.
- Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-Rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 106-108. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Benli, Mehmet Sami. *Yûsuf el-Kirmâstî Hayatı ve et-Tebyîn Fi'l-Me 'ânî Ve'l-Beyân'ı*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1996.
- Emecen, Feridun. "Hudâvendigâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 285-286. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Emecen, Feridun. "Selim I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 407-414. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerîf Cürcânî*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1984.
- Hadîdî. *Tevârih-i Âl-i Osman (1299-1523)*. Haz. Necdet Öztürk. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Işık, Sevgi. - Kadioğlu, Songül. - Yıldırım, Mehmet. *Kuyûd-ı Kadîme Arşiv Kataloğu*. Ankara: Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Yay., 2012.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezarâtu'z-zeheb fi ahbâr-i men zeheb*. Thk. Abdulkâdir Arnâvût - Mahmûd Arnâvût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ibni'l-kesîr, 1993.
- İnalçık, Halil. "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- İnalcık, Halil. "Murad II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 164-172. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- İpşirli, Mehmed. "Atik Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 64-65. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Katib Çelebî (Hâcî Halife) Mustafâ b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Haz. Şerafettin Yaltkaya. 2. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Katib Çelebî/Hâcî Halife Mustafâ b. Abdullah. *Sullemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. Thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvûd. 5 Cilt. İstanbul: Merkezu'l-abhâs li't-târîh ve'l-funûn ve's-sekâfeti'l-islâmî, 2010.
- Kefevî, Mahmûd b. Suleymân. *Ketâib-u a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ-i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. Thk. Saffet Köse - Murat Şimşek - Hasan Özer - Huzeyfe Çeker. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetu'l-irşâd, 2017.
- Kepecioğlu, Kâmil. *Bursa Kütüğü*. Haz. Hüseyin Algül v.dğr. 4 Cilt. İstanbul: Ebru Matbaacılık, 2009.
- Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin. *Kitâbu'l-vakf*, thk. Meşhûr b. Dahîlullah b. Dâhil el-Hasânî. Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu'l-ummi'l-kurâ, 2010.
- Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin. *el-Vecîz fi usûli'l-fıkh*. Thk. Abfullatîf Kessâb. Mısır: Dâru'l-hudâ li't-tabâ'a, 1984.
- Kirmâstî, Yûsuf b. Hüseyin. *Zubdetu'l-vusûl ilâ 'umdeti'l-usûl*, Thk. Hamed b. Hamdî es-Sâ'idî. 3. Cilt. Kuveyt: İdâretu'l-buhûs ve'l-mevsû'âti'l-islâmîyye, t.y.
- Köse, Saffet. "Hocazâde Muslihuddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 207-209. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Leknevî, Ebû'l-Hesânât Muhammed Abdulhay b. Abdilhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, t.y.
- Lutfî Paşa. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1341/1923.
- Mecdî Efendi, Mehmed. *Hadâiku's-Şekâik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Mehmed Tahir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri I-III*. Haz. Mustafa Tatcı - Cemâl Kurnaz. 3 Cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009.

- Merâğî, Abdullah Mustafâ. *el-Fethu'l-mubîn fi tabakâti'l-usûliyyin*. 3 Cilt. Mısır: Matba'at-u Abdulhamîd Ahmed, t.y.
- Nassrat, Omar. *Yûsuf B. Hüseyin El-Kirmâstî'nin "El-Medârikü'l-Asliyye İle'l-Mekâsidi'l-Fer'iyye"si (Tahkik ve Tahlil)*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, 2013.
- Öz, Mehmet. "Tahrir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 425-429. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan, Abdulkadir. "Lala Şâhin Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 77-78. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özer, Hasan. "Kirmastîzâde ve Rehn Adlı Eseri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (Nisan 2010): 495-528.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicilli Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmânî*. 4 Cilt. Westmead: Gregg International Publishers, 1971.
- Şahin, İlhan. "Sancak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 97-99. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye*. Thk. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1975.
- Turan, Şerafettin. "II. Bayezid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 234-238. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Unan, Fahri. "Sahn-ı Semân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 532-534. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Çandarlı Vezir Ailesi*. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: TTK Yayınları, 2014.
- Yıldız, Musa. *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle Fi'l-İsti'âre'si*. Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Zirikli, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *'Alâm*, 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, t.y.

### İnternet Kaynakları

- Câmi'atu'l-islâmiyye bi'l-Medîne. "el-Ebhâsu'l-'ilmiyye". Erişim: 4 Eylül 2018. <http://thesis.iu.edu.sa/home/Index1?label=الأصول&name=&major=&degree=&STATUS=&type=>

Câmi'atu'l-medîneti'l-'âlemiyye. "es-Sîretu'z-zâtiyye li'l-muhâdır". Erişim: 4 Eylül 2018. [http://studentform.mediun.edu.my/index.php/admin/cv\\_details/35](http://studentform.mediun.edu.my/index.php/admin/cv_details/35).

Dar Almandumah. "el-Keşşâf". Erişim: 4 Eylül 2018. <http://thesis.mandumah.com/Record/227648/Details>.

Mustafakemalpaşa Belediyesi. "Tarihçe". Erişim: 4 Ağustos 2018. <http://www.mustafakemalpaşa.bel.tr/ilcemiz/tarihce.html>.

# Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ve et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Tanıtım ve Tahlili\*

Esat ÖZCAN\*\* - Hidayet AYDAR\*\*\*

Geliş Tarihi: 31.08.2018, Kabul Tarihi:08.11.2018

## Öz

Tefsir, Allah Teâlâ'nın kelâmı olan Kur'ân'ı açıklama ve yorumlama faaliyetidir. Tefsir faaliyetleri, Hz. Peygamber'le başlamış, ondan sonra sahabe, tâbiîn ve diğer alimler tarafından sürdürülmüş ve bu konuda yüzlerce eser meydana getirilmiştir. Bu eserlerin bir kısmı, Kur'ân'ın sadece bir bölümünü ihtiva ederken bir kısmı da Kur'ân'ın tamamını ele almıştır. Aynı şekilde bu çalışmaların bir kısmı kısa ve özet olurken bir kısmı da uzun ve ayrıntılı olmuştur. Tefsir faaliyeti, ya Hz. Peygamber, sahabe, tâbiîn, diğer alimlerin görüşleri ile İsrâiliyât denilen ve Ehl-i Kitap'tan yapılan nakillerle ya da değişik ilimlerin verileri vasıtasıyla yapılmaktadır.

Bu iki yöntemi kullanarak bir tefsir meydana getiren alimlerden birisi de hicri 700, miladi 1301 yılında, Dimaşk'ta vefat eden Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî'dir. Ezdî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* olarak isimlendirdiği tefsirinde Kur'ân'ı baştan sona kadar ele almakta; ancak sadece tefsire ihtiyaç duyduğunu düşündüğü kelime ve

\* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri doktora öğrencisi olan Esat Özcan'ın "Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdî ve et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin Metodu" isimli devam etmekte olan doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğr. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, (esatozcan75@gmail.com).

\*\*\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, (hidayetaydar@yahoo.com).

ayetleri tefsir ederek kısa ama özlü bir tefsir ortaya koymaktadır. Müfessir, tefsirinde kendisinden önce yazılmış olan tefsirlerin bir özetini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Rivayet, Dirayet, Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*

### Hidir b. Abd al-Rahman al-Azdi and Introduction and Evaluation Of His Interpretation al-Tibyan fi Tafseer al-Qur'an

#### Abstract

Qur'anic Interpretation is an attempt to explain and interpret the kalam (speech) of Allah. The activities on Interpretation began in the time of the Prophet, then the sahaba (companions of the Prophet), the tabiin (those who were the students of the sahaba) continued these activities, resulting in a great number of works on Qur'anic Interpretation. While some of these works include only a part of Qur'an, some deal with all the Qur'an. Similarly, some of the works are short and condense; on the other hand, some are long and detailed. Interpretation can done either through the narrations transmitted from the Prophet, sahaba and tabiin, or through Israiliyyat (narratives originating from Jewish and Christian traditions), or through information obtained from a variety of science in Islamic tradition.

One who used these two approaches to pen a Qur'anic Interpretation is Hidir b. Abd al-Rahman al-Azdi, who died in 1301 in Dimashq. Al-Azdi deals with the Qur'an from the beginning to the end in his Interpretation, entitled as *al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. He, however, interprets only the words and verses which, to him, need to be explained. Therefore, his Interpretation is short, but contains sufficient information regarding the verses. In the process of interpretation, he provides a summary of what the previous Qur'anic commentators wrote on the related verses.

**Keywords:** Qur'an, Dıraya, Rıwaya, Hidir b. Abd al-Rahman al-Azdi, *al-Tibyan fi tafseer al-Qur'an*

#### GİRİŞ

Kur'ân, anlaşılın ve gereğince amel edilsin diye indirilmiştir. Bu husus, bir ayette şöyle açıklanmaktadır: “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ” “Bu Kur'ân, ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.” (Sâd 38/29). Bu ve buna benzer birçok ayet, buna işaret etmektedir.<sup>1</sup>

1 Hidayet Aydar, “Türkler'de Kur'ân Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 160.

Ayrıca Kur'ân, kıyamete kadar gelecek bütün insanlara hitap eden, son ilahi kitaptır. Bunun için yüce Allah, Kur'ân'ın muhataplarına onu anlama sorumluluğunu yüklemekte ve anlamaya çalışmayanları ise kınamaktadır. Bu durum bir ayette şu şekilde bildirilmiştir: “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا” (en-Nisâ 4/82). Bu ve buna benzer ayetler, Kur'ân'ı anlama işinin bütün insanların görevi olduğunu göstermektedir.

Kur'ân, aslında sarih ve mübindir. Ancak herkesin bilgi seviyesi ve anlayış kabiliyeti aynı değildir. Bundan dolayı onun iyice anlaşılması için işin uzmanlarınca tefsir ve teybin edilmesi gerekmektedir. İnsanlar tarafından yazılan eserlerin daha iyi anlaşılması için izaha ihtiyaç duyuluyorsa, Yüce Allah tarafından gönderilen ve çok belîğ olan Kur'ân'ın anlaşılması, elbette daha fazla izaha ihtiyaç duyacaktır.<sup>2</sup>

Hiz. Peygamber, Kur'ân'ı tebliğ ve teybin etme göreviyle gönderilmiştir. Bir ayette: “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ...” “Ey Peygamber, sana Rabbin tarafından indirilene bildir. Böyle yapmazsan, peygamberlik görevini yapmış olmazsın...” (el-Mâide 5/67). buyrulmaktadır. Hiz. Peygamber, Yüce Allah'ın bu emrini çeşitli vesilelerle yerine getirmiş ve Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğini sahabeye öğreterek onun ilk müfessiri olmuştur.<sup>3</sup>

Kur'ân'ı açıklama işini, bizzat Kur'ân'ın kendisi de yapmaktadır. Bu husus, pek çok ayette beyan edilmiştir. Nitekim bir ayette: “ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ” “Sonra onu açıklamak da bize düşer.” (el-Kiyâme 75/19). buyrulmaktadır. Bu ve buna benzer ayetler, Kur'ân'ın kendi kendini tefsir ettiğini göstermektedir. Ayrıca inen bazı ayetlerin anlamı ancak sonra gelen ayetlerle vuzuha kavuşması da bu durumu gözler önünde sermektedir.<sup>4</sup>

Hiz. Peygamber, “أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ” “Kur'ân'ı i'rab ediniz (anlayarak okuyunuz) ve onun garîp lafızlarını araştırınız.”<sup>5</sup> buyurmak suretiyle bütün Müslümanları Kur'ân'ı anlama ve anlatmaya davet etmiştir. Bu görevin çok önemli olduğunu fark eden sahabede de Hiz. Peygamber'den

2 Aydar, “Türkler'de Kur'ân Çalışmaları”, 162.

3 Aydar, “Türkler'de Kur'ân Çalışmaları”, 161; Abdülhamit Birşık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara. TDV Yayınları, 2011), 40: 284.

4 Aydar, “Türkler'de Kur'ân Çalışmaları”, 161.

5 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-şâhihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2: 477.

sonra bu göreve eğilmiş ve tefsir çalışmalarını yürütmüşlerdir.<sup>6</sup> Kur'ân'ın nüzulüne şahit olan, ona konu olan, soruları üzerine ayetlerin indiği sahabe, Kur'ân'ı anlama ve açıklama konusunda diğerlerinin önüne geçmişlerdir. Sahabe, hem Hz. Peygamber'in Kur'ân tefsiriyle ilgili sözlerini nakletmiş hem de onun gösterdiği şekilde Kur'ân'ı tefsir ederek sonraki nesillere yol göstermişlerdir. Sahabe döneminde başlayan tefsir faaliyeti, sonradakilere hem örnek olmuş hem de yol göstermiştir.<sup>7</sup>

Sahabeden sonra tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn döneminde tefsir bir hayli genişlemiş, dirayet yorumları çoğalmış ve lügavî yorumlarla hareketlilik kazanmıştır.<sup>8</sup>

Onları takip eden asırlarda Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn'in koyduğu prensiplerden hareket edilerek bazı yeni metotlar geliştirilmiş, Kur'ân'ın yorumlama işi daha sistemli bir hale getirilmiş ve tefsirde tedvin hareketi başlatılmıştır. Bu döneme kadar hadis ilmi içinde yer alan tefsir rivayetleri, bu dönemden itibaren hadisten ayrılarak müstakil bir ilim haline gelmiştir.<sup>9</sup> Bu tefsir geleneği daha sonra gelen âlimler tarafında sürdürülmüş ve belli bir müddet sonra bu konuda eserler yazılmaya başlanmıştır.<sup>10</sup>

Kur'ân, farklı yöntemlerle tefsir edilmeye çalışılmıştır. Kimisi Hz. peygamber, sahabe ve daha sonraki âlimlerden gelen rivayetlere ağırlık vererek rivayet yolunu seçmiş, kimisi de bu rivayetlere bilgisini de katarak dirayet yöntemini tercih etmiştir. Dil yönüne, ahkâm yönüne ve tasavvufî yönüne ağırlık vererek Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışanlar da olmuştur. Ayrıca bu sistemler belli bir ölçüde kullanılarak karma yöntemle tefsirler de kaleme alınmıştır.<sup>11</sup>

## 1. HIDİR B. ABDİRRAHMAN EL-EZDÎ

### 1.1. *Hayatı ve İlmî Şahsiyeti*

Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî, Rebülevvel 617 (Mayıs 1200) senesinde dünyaya geldi ve Zilhicce 700 (Ağustos 1301) senesinde vefat etti. Künyesi

6 Birşık, "Tefsir", 40: 282.

7 Aydar, "Türkler'de Kur'ân Çalışmaları", 163.

8 Birşık, "Tefsir", 40: 285.

9 Birşık, "Tefsir", 40: 284.

10 Aydar, "Türkler'de Kur'ân Çalışmaları", 165.

11 Aydar, "Türkler'de Kur'ân Çalışmaları", 165; Birşık, "Tefsir", 40: 287.



Ebü'l-Kasım ve İbn 'Abdân olan Ezdî, devlette kâtip olarak çalıştığı için el-Kâtip, hadisleri senet zinciriyle rivayet eden âlimlerden olduğundan dolayı el-Müsnid lakapları ile anılmıştır. Bunlardan başka Şemsüddin ve eş-Şeyhu'l-Asîl lakapları da onun için kullanılmıştır. Ezdî'nin tam adı, Hıdır b. Abdîrrahman b. Hıdır b. Hüseyin b. Hıdır b. Hüseyin b. Abdillâh b. 'Abdân el-Ezdî ed-Dımaşkî'dir.<sup>12</sup>

Ezdî, Dımaşk'ta yaşadı.<sup>13</sup> Ezdî'nin yaşadığı dönemde Dımaşk'ta, 658 (1260) senesine kadar Eyyûbîler, daha sonra Memlûkler iş başında idi. Söz konusu dönemde Dımaşk şehrinde Müslümanlarla birlikte Hristiyan ve Musevîler ile diğer din mensupları da yaşamaktaydı.<sup>14</sup> İlgili dönemde Dımaşk'ta yaygın olan itikâdî mezhep Eş'arîlik iken<sup>15</sup> ameli mezhep ise Şâfîlik idi.<sup>16</sup>

Ezdî, ilim ve irfan sahibi bir aileye mensuptur. Ataları hadis ilmiyle uğraşmış ve bu ilim geleneğini nesilden nesile aktarmışlardır. Ezdî de ailesindeki

12 Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 52: 474; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-İber fi haberî men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Se'îd b. Besyûnî Zeğlûl, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3: 407; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mu'cemü's-ş-şüühî'l-kebir*, thk. Muhammed Habîb el-Heyle, (Tâif: Mektebetü's-Sadîk, 1408/1988), 1: 221; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*, thk. Ali Ebû Zeyd v.dğr., (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418/1998), 2: 313; Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa et-Türkî, (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâs, 1420/2000), 13: 210; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf ez-Zâhirî el-Hanefî İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, (Kahire: Dârü'l-Kütüb, ts.), 8: 197; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf ez-Zâhirî el-Hanefî İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin - Said Abdülfettâh Aşûr, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 5: 224; Ebü'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf ez-Zâhirî el-Hanefî İbn Tağrîberdî, *ed-Delîlü's-şâfi*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1998), 1: 316; Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâût, (Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 7: 797.

13 Bk. Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, 52: 474; Safedî, *A'yânü'l-aşr*, 2: 313-314; Safedî, *el-Vâfi*, 8: 210; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 5: 224; Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*, (İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2013), 2: 113.

14 Ramazan Şeşen, *Selahattin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlûkler*, (İstanbul, İsar Yayınları, 2007), 413; Nâsır Muhammed Ali el-Hâzimî, *"el-Hayâtü'l-ilmîyye fi Dımaşk fi'l-aşri'l-Eyyûbî"*, (Yüksek Lisans Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1421/2000), 1: 47.

15 Abdurrahman b. Salih b. Salih el-Mahmud, *Meoḳfu İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1995), 149.

16 Şeşen, *Eyyubiler-Memlûkler*, 283.

bu ilim geleneğini inkıtaya uğratmamış ve oğlunu Abdurrahman'ı alim ve muhaddis olarak yetiştirerek söz konusu geleneği sürdürmüştür.<sup>17</sup>

Ezdî, daha küçük bir çocukken babası tarafından büyük alimlerin hadis ders halkalarına götürülmüş ve onlardan hadis alması sağlanmıştır. Böylece çok erken yaşlarda ilim tahsil etmeye ve hadis ezberlemeye başlayan Ezdî, hem hadiste hem de başta tefsir olmak üzere diğer ilimlerde bilgisini geliştirmiştir.<sup>18</sup>

Hadis dersleri verdiği bildirilen Ezdî, rızkını temin etmek amacıyla kamuda çalışmıştır. Değişik yerlerde ve görevlerde bulunduktan sonra devlet işini bırakmış ve kendisini ilme vermiştir.<sup>19</sup>

## 2.2. Eserleri

### et-Tibyân fi tefsîrî'l-Kur'ân

Ezdî'nin söz konusu eseri bir tefsirdir ve günümüze oluşan tek eseridir. Tefsiri daha sonra ele alıp inceleyeceğimiz için burada sözü fazla uzatmayacağız.

### Enîsü'l-münkati'în

Kaynaklarda Ezdî'nin *Enîsü'l-münkati'în* adıyla altı ciltlik bir eseri olduğu bildirilmekte; ancak eserin içeriği ve yazmalarıyla ilgili herhangi bir bilgi verilmemektedir.<sup>20</sup> Bazı araştırmacılar, eserin isminden yola çıkarak bunun

17 Bk. Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 1: 95; 1: 252; 1: 272; 1: 273; 34: 309; Kemâlüddin Ömer b. Ahmed İbn el-'Adîm, *Bugyetü't-taleb fi târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 6: 2943; Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ensârî el-Merâkişî, *ez-Zeylû ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla*, thk. İhsan Abbas v.dğr., (Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012), 3: 505; Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî İbn Manzûr, *Muhtaşaru târîhi Dimaşk*, thk. Rûhiye en-Nehhâs v.dğr., (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1984), 7: 346; 7: 105; 7: 108; 8: 75; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 26: 183; 36: 539; 39: 189; 41: 185; 43: 76; 44: 287; 45: 170; 47: 317; 52: 474; Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şeyh Şu'ayb el-Arnâut v.dğr., (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1: 74; 1: 472.

18 Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûh*, 1: 221; Mustafa b. Abdullâh Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*, (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1: 341; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin: Esmâ'ül-müellifin ve âsârul-muşammifin*, (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 1: 345; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 2: 113.

19 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52: 474; Zehebî, *el-'İber*, 3: 407; Zehebî, *Mu'cemü's-şüyûh*, 1: 221; Safedî, *A'yânü'l-aşr*, 2: 313-314; Safedî, *el-Vâfi*, 13: 210; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi*, 5: 224.

20 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 341; Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin*, 1: 345; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 2: 113.

tasavvufla ilgili olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>21</sup> Ezdî'nin bir hadis alimi olduğu göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu eserin züht ile ilgili hadislerin toplandığı bir eser olma ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim aynı ismi taşıyan ve hocası Mu'âfî'ye ait olan eser, züht ile ilgili hadislerin yer aldığı bir eserdir. *el-Fihrisü'ş-şâmile li't-türâsi'l-Arabiyye*'de bir mecmua'nın içinde, müellifi bilinmeyen *Enîsü'l-münkati'în* adlı bir yazmanın olduğu bildirilmekte ve ilgili yazmanın Ezdî'ye nispet edilen eser olma ihtimali üzerine durulmaktadır.<sup>22</sup> Ancak söz konusu yazmanın bir mecmuanın içinde olması, hacminin küçük olduğunu göstermektedir. Oysaki Ezdî'ye nispet edilen eserin hacimli bir eser olduğu bildirilmektedir.<sup>23</sup>

### 3. ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN TANITIM VE TAHLİLİ

#### 1.1. et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân'ın İsmi ve Ezdî'ye Aidiyeti

Tefsirin ismi ve Ezdî'ye nispeti konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Nitekim tarih ve tabakât eserlerinde tefsir, bu isimle anılmış<sup>24</sup> ve tefsirin hem mukaddimesinde hem ferağ kaydında söz konusu isim, açıkça belirtilmiştir.<sup>25</sup>

Tefsir, bütün tarih ve tabakât eserlerinde Ezdî'ye nispet edildiği gibi, eserlerin isimlerini veren fihristlerde de ilgili eserin ona ait olduğu belirtilmiştir.<sup>26</sup>

21 Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 2: 113; Neclâ bint Selim b. Selim es-Sâ'idî, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli'l-Kitâb ilâ nihâyeti Süreti Âl-i İmrân*", (Doktora Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 2007), 53; Bedriye Halef el-Harisî, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Süreti'l-Vâka ilâ Nihâyeti Süreti'n-Nâs*", (Yüksek Lisans Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1432/2011), 32.

22 Bk. Komisyon, *el-Fihrisü'ş-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-mahtû: el-Hadîsü'n-nebeviyyü'ş-şerîf ve 'ulûmihi ve ricâlih*, (Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1991), 1: 263.

23 Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 341; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 345; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 2: 113.

24 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 341; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, (Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1417/1997), 296; Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1: 345; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev. Hasan Mahmud İsmail, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslami, 2008), 11: 458; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin min şadri'l-İslâm ve hattâ'l-âşri'l-hâdir*, (Beirut: Müessesetü Nüveyhid es-Sikâfiyye, 1409/1988), 1: 172; Ömer b. Ridâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1: 671; Ali Şevâh İshak, *Mu'cemü muşannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Dârü'r-Rifâ'i, 1404/1984), 2: 153; Komisyon, *el-Fihrisü'ş-Şâmil*, 1: 421; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 1: 113.

25 Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Süleymaniye Nuruosmaniye Ya - ma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Koleksiyonu, nr. 34 NK 244, 2a; 363b.

26 Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 341; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 296; Bağdâdî,

Ayrıca tefsirin bulunan tek nüshasının üzerinde de onun Ezdî'ye ait olduğu açıkça kaydedilmiştir.

## 1.2. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân'ın Mahtût Nüshaları*

### Süleymaniye Kütüphanesindeki Nüshası

Tefsirin tek yazması olan Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshadan birkaç varak düşmüştür.<sup>27</sup> Nüshanın dış ve iç kapağı birinci varakta, fihrist ikinci ve üçüncü varakta yer almaktadır. Dördüncü varakta ise ikinci bir iç kapak bulunmaktadır. Tefsir, beşinci varakta başlamakta ve üç yüz elli altıncı varakta sonlanmaktadır. Son varakta ise Tâhâ Sûresi 20/5. (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى/Rahmân, Arş'a kurulmuştur.) ayetinin tefsiriyle ilgili birkaç yorum ve Hint bint 'Utbe'nin (Ebû Süfyân'ın hanımı) Hz. Peygamber'e biatını aktaran hadis yer almaktadır.

Toplam 357 varaktan oluşmakta olan yazmada, tefsirin yer aldığı varak sayısı 351 varaktır. Tefsir varakları ilk varığa 2 rakamı verilmek suretiyle Arapça rakamlarla numaralandırılmıştır. Numaralandırma, söz konusu varakların düşüşünden sonra yapıldığından olacak ki varakların düştüğü yerlerde kesintiye uğramamaktadır. Varak numaralandırmasında, 269'dan 280'e atlanmaktadır. Bu durum, tefsirin 11 varak daha fazla gözükmesine neden olmaktadır. Bundan dolayı tefsirin son varığında 363 rakamı yer almaktadır.

Söz konusu nüshanın kapağında kitabın adı, müellifin ismi ve vefat tarihi yazılmaktadır. Ancak vefat tarihi 773 olarak kaydedilmektedir. Yazmada sol taraftaki sayfaların ilk kelimesi, sağ sayfaların dibine yazılmakta, sol sayfaların son kelimeleri ise, sonraki sayfalarda tekrarlanmaktadır. Ayetlerin başında, kırmızı mürekkeple 'Kavlühü' yazılmaktadır. Ayet bölümleri ise tefsirden ayrılması için genellikle iki kırmızı yuvarlak içine alınmaktadır. Sûrelerin başladığı ilk sayfanın hamişinde, ilgili sûrenin bütün fasılları verilmektedir. Hamişte ayrıca bazı haşiyeler de yer almaktadır. Yazmada tefsir, iki kısma ayrılmaktadır. el-Fâtiha-el-Kehf arası birinci kısmı, Meryem-en-Nâs arası ise ikinci kısmı oluşturmaktadır. Yazmanın sonunda "*et-Tibyân*

*Hediyetü'l-ârifin*, 1: 345; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 11: 458; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin*, 1: 172; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 671; İshak, *Mu'cemü muşannefâti'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2: 153; Komisyon, *el-Fihrisü's-şâmil*, 1: 421; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 1: 113.

27 Tefsiri düşen ayetler, en-Nisâ Sûresi'nin 4/1-4/50 ayetleri ile aynı sûrenin 4/93. ayeti ile el-Mâide Sûresi'nin 5/3. ayetine kadar.

*fî tefsîri'l-Kur'ân* kitabının istinsahı, pazartesi yirmi bir Recep yedi yüz yirmi altı yılında, Dımaşk'ta nihayete erdi." notu düşülmüştür. Nüshanın hattı çok güzel değilse de okunaklıdır. Ancak rutubetten dolayı bazı sayfaların bozulması, söz konusu sayfaların okunmasını zorlaştırmıştır.

### **Hindistan'ın Tûnik Kütüphanedeki Nüshası**

Tefsirin Hindistan'ın Tûnik Kütüphanesinde bulunduğu belirtilen başka bir yazmasından bahsedilmekte ve söz konusu yazmanın hicri on ikinci yüzyılda yazıldığı, el-Fâtiha-el-Hac arasını kapsadığı ve 260 varaktan oluştuğu belirtilmektedir. Ancak tefsirin el-Fâtiha-Âl-i İmrân kısmını tahkik eden Neclâ bint Selim es-Sâ'idî ile el-En'âm-el-Enfâl kısmını tahkik eden Semîre bint İdris b. İsa Fellâte, söz konusu nüshayı elde ettiklerini ve ilgili yazmanın bu tefsire ait olmadığını tespit ettiklerini belirtmektedirler.<sup>28</sup>

## **2. ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN'IN TAHKİKİ**

Tefsir, Ümmülkurâ Üniversitesi (Mekke) Külliyyetü'l-Benât öğrencileri tarafından tahkik edilmiş; ancak en-Nisâ ve el-Mâide sûrelerinin tefsirinden bazı varakların düşmesinden dolayı söz konusu iki sûrenin tefsirini ihtiva eden bölüm, tahkik edilmemiştir. Yapılan tahkik çalışmaları şunlardır:

Neclâ bint Selim b. Selim es-Sâ'idî, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti Sûreti Âl-i 'İmrân*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Semîre bint İdris b. İsa Fellâte, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti'l-En'âm ilâ nihâyeti Sûreti'l-Enfâl*" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Sâmiye Cirişî İmbârek er-Redâdî, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti't-Teve hattâ âhiri Sûreti Meryem*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Vefâ bint Dahîlullah b. Abid el-Hattâbî, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti Tâhâ ilâ nihâyeti Sûreti Sebe*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Nevâl bint Muhammed Ahmed Ebû Süleyman, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti Fâtır ilâ âhiri Sûreti'r-Rahmân*" (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Bedriye Halef Ahmed el-Hârisî, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti'l-Vâkı'a ilâ nihâyeti Sûreti'n-Nâs*" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

28 Sâidî, "*et-Tibyân: Fâtiha-Âli İmrân*", 59; Semîre bint İdris b. İsa Fellâte, "*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti'l-En'âm ilâ âhiri Sûreti'l-Enfâl*" (Yüksek Lisans Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1430/2009), 51.

### 3. *ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN'IN MUKADDİMESİ*

Tefsirin mukaddimesinde, önce Allah'a hamd edilmekte, Hz. Peygamber'e salat getirilmektedir. Ardından tefsirin yazma nedenine geçilmekte ve bu nedenin bir dostun isteği ve ısrarlı talebi olduğu beyan edilmektedir. Ezdî, mukaddimedede tefsiri kendi bilgisine göre yazdığını; ancak hata yapmamak için birçok tefsir kitabını yanında bulundurduğunu ve Yüce Allah'tan yardım dileyerek yazmaya başladığını bildirmektedir. Nüzul sebeplerine, cümle iraplarına değindiğini, tekrarlardan kaçındığını ve bir sonuca varmak için değil sadece bilgi vermek amacıyla ayet, kelime ve harf sayılarını aktardığını bildirmek suretiyle tefsirinin metoduyla ilgili bilgiler vermektedir. Daha sonra bazı peygamber kıssalarını ve evliya hikâyelerini aktardığını, bazı harflerin iştikakına değindiğini, nebî, rasûl ve indirilen kitap sayılarını verdiğini, bazı müfessirlerden bahsettiğini ve nâsîh-mensûh ayetlere dikkat çektiğini beyan etmektedir.<sup>29</sup>

Ezdî, eserini *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* olarak isimlendirdiğini ve 'Peygamber sayıları'; 'Allah'ın indirdiği kitapların sayısı'; 'Kur'ân'ın sûre, ayet, kelime ve harf sayıları'; 'harflerin iştikakı'; 'harflerin mahreçleri'; 'Kur'ân'ın mertebeleri'; 'Ebî Câd<sup>30</sup> hakkındaki ihtilaflar'; 'Kur'ân'ın yedi harf üzerine inmesi' ve 'bazı müfessirler' başlıkları altından ilgili konularla alakalı biraz bilgi vermektedir. En son 'القول في الاستعاذة' diyerek istiazenin tefsirini yapmaktadır.<sup>31</sup>

### 4. *ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN'IN ÖZELLİKLERİ*

Tefsirde her sûrenin başında, ilgili sûrenin Mekke, Medine, Basra, Kûfe ve Şamlılara göre ayet sayıları verilmekte ve ilgili sûrenin kaç kelime ve harften oluştuğu belirtilmektedir. Daha sonra ilgili sûrenin faziletiyle alakalı bir hadis zikredilerek sûrenin tefsirine geçilmektedir.

Ezdî tefsirinde bazen bir başlık açmakta ardından tefsire kaldığı yerden devam etmektedir. Söz konusu başlıkların çoğu, kıssalarla ilgilidir. Ancak

29 Ezdî, *et-Tibyân*, 1a.

30 Ebi Câd, Ebcediyye ve Cemel harfleri, قرشت, ثخذ, كلمن, سعنص, حطي, هوز, حطي, عبط ve اجد, هوز, حطي, كلمن, سعنص, قرشت, ثخذ kelimelerinde bulunan harflerdir. Söz konusu kelimeler, harflerden sonra kelimeleri öğretmek için oluşturulmuştur. Daha sonra ilgili kelimelerdeki her harfe bir rakam verilerek, tarihleri göstermek için kullanılmıştır. Bk. Muhammed b. Ahmed b. İsmail el-Mukaddem, *Fıkhü eşrâti's-sâ'a*, (Kahire: ed-Dârü'l-Âlemiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008), 215.

31 Ezdî, *et-Tibyân*, 1a-4b.

ara sıra kıssa dışındaki konular için de başlık açılabilir. <sup>32</sup> Başlıklar herhangi bir kıssa söz konusu değilse de genellikle 'Kıssatu' ile başlamakta <sup>33</sup> zaman zaman farklı bir başlık da olabilmektedir. <sup>34</sup> Kimi zaman başlık yerine ilgili ayetler tefsir edildikten sonra "söz konusu ayetler, şu konu hakkındaydı." denilmektedir. <sup>35</sup> Tefsirde Hz. Peygamber dahil bütün peygamberlerin isimlerinden sonra 'aleyhi's-selâm' yazılmaktadır. <sup>36</sup>

Ezdî, mukaddimede tefsirinin uzun olmaması için tekrarlardan kaçınacağını belirtmiş ve bu beyanına sadık kalarak sadece tefsire ihtiyaç duyduğunu düşündüğü kelime ve ayetleri tefsir etmiştir. Ayrıca benzeri ile ilgili bilgi verilen kelime, ayet, kıssa ve konuları tekrar etmemiş ve okuyucuyu söz konusu bilginin geçtiği yerlere yönlendirmiştir. Ne var ki tekrarların olmaması için birçok kelime ve ayeti tefsir etmeyen Ezdî, zaman zaman tekrarlara düşmüş, hatta aynı sayfa içinde tekrarlar söz konusu olmuştur. <sup>37</sup>

##### 5. *ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN'IN KAYNAKLARI*

Ezdî, tefsirinin mukaddimesinde tefsirini yazarken çok sayıda tefsir eserlerini yanında bulundurduğunu bildirmekte; ancak söz konusu eserlerin isimlerini belirtmemektedir. Tefsirde de kaynak eserlerine birkaç yer dışında atıf yapmayan Ezdî, zaman zaman kaynak eserlerin müelliflerinin isimlerini vermektedir. <sup>38</sup>

Ezdî'nin tefsir yaparken atıf yaptığı veya sadece müelliflerinin isimlerini zikrettiği kaynakları şunlardır: Mukâtil b. Süleyman'ın (150/767) *et-Tefsîru'l-kebir*'i, Ferâhidî'nin (175/791) *el-'Ayn*'ı, Sibeveyh'in (194/713) *el-Kitâb*'ı, Ferrâ'nın (207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû 'Ubeyde'nin (209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Ahfeş el-Evsat'ın (215/831) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (276/889) *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı, Taberî'nin (310/922) *Câmi'u'l-beyân* ve *târîhu'r-rusûli ve'l-mülûk*'ı ve Zeccâc'ın (311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı.

32 Ezdî *et-Tibyân*, 72a.

33 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 24a; 34a.

34 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 54a; 99a.

35 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 209a.

36 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 23a; 284b.

37 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 72a.

38 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 27b; 301b.

## 6. ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN'IN METODU

### *Rivayet Metodu*

Tefsirde rivayet metoduna başvurulmakta ve bu kapsamda hadislerden, nüzul sebepleri ve kıraatlerle ilgili rivayetlerden yararlanılmaktadır. Ayrıca sahabe, tâbiîn etbâu't-tâbiîn ve diğer müfessirlerin görüşlerine yer verilmektedir.

#### *a. Hadisle Tefsiri*

Ezdî, hadisle tefsir yaparken çoğu zaman yararlandığı hadisleri zikretmeden hadislerin mefhumuna göre tefsir yapmaktadır. Bu durum, tefsirde hadisle tefsirin çok az olduğu vehmine neden olmaktadır. Mesela, el-Bakara Sûresi 2/214. (... *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ...*) Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız... ayetinin tefsirinde Cennet'in zorluklarla çevrelenmiş olduğunu bildirmekte; ancak söz konusu bilgiyi hadisten aldığı beyan etmemektedir. Oysa ki verdiği bilgi, bir hadiste yer almaktadır. Hadis şöyledir: "Cennet zorluklarla, Cehennem ise şehvetlerle çevrelenmiştir."<sup>39</sup> Müfessirimiz, kaynak aldığı hadislere atıf yaparken hadislerin sıhhatiyle ilgi herhangi bir bilgi vermediği gibi her türlü hadisle tefsir yapmaya çalışmaktadır.<sup>40</sup> Ayrıca hadislerin senetlerini vermemekte ve hadislerin tahricine temas etmemektedir.

#### *b. Nüzul Sebepleriyle Tefsiri*

Ezdî, nüzul sebebi rivayetleriyle tefsir yaparken bazen rivayetleri vermekle yetinmekte ve herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Bazen de rivayetleri tenkit etmekte ve rivayetler arasında tercihte bulunmamaktadır. Mesela, Yûnus Sûresi 10/11. (... *وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقَضَيْتُمْ إِلَيْهِمْ أَجْلَهُمْ...*) Eğer Allah, insanlara onların hemen hayra kavuşmayı istedikleri gibi, şerri de acele verseydi, elbette onların ecellerine hükmolunurdu... ayetin nüzul sebebi ile ilgili iki rivayet aktarmakta ve ikinci olarak aktardığı rivayeti, ayetin siyaki gerektiriyor diye tercih etmektedir. Tercih ettiği rivayet, "وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ... *وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ...*/Hani onlar, Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'ân) senin katından inmiş hak (kitap) ise..." (el-Enfâl 8/32) diyen Nadr b. Haris hakkında nazil olduğunu bildiren rivayettir.<sup>41</sup>

39 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenu't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 4: 274.

40 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 33a; 238a; 255a.

41 Ezdî, *et-Tibyân*, 118b-119a.



### c. Kıraatlerle Tefsiri

Ezdî, tefsirinde kıraatleri ve kıraatlerin i'rap ve anlam üzerindeki etkilerini irdelemektedir. Mesela, eş-Şu'arâ Sûresi 26/13. (وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي) فَارْسِلْ إِلَى هُرُونَ/ Göğsüm daralır. Akıcı konuşamam. Onun için, Hârûn'a da peygamberlik ver.) ayetinin tefsirini yaparken 'يَضِيقُ' ve 'يَنْطَلِقُ'nun merfû' ve mansûb olarak okunduğunu bildirmekte, ardından merfû' kıraate göre söz konusu kelimelerin 'inne'nin haberine, mansûb kıraate göre ise 'en'in silasına ('en'in başına geldiği fiil) matuf olduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup> el-Mâide Sûresi 5/112. ayetindeki 'يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ' ifadesinin 'سْتَطِيعُ رَبُّكَ' olarak da okunduğunu, birinci kıraatin 'Rabbin yapabilir mi' anlamına geldiğini, ikinci kıraatten ise 'Rabbine dua edebilir misin' anlamı çıktığını belirterek kıraate göre anlamda meydana gelen değişikliğin üzerinde durmaktadır.<sup>43</sup> Neredeyse bütün kıraatleri toplayan tefsir, kıraat konusunda çalışacakların başvurabilecekleri bir kaynak mesabesinde. Tefsirde kıraatlerin sıhhat durumlarından ve genellikle kıraat imamlarından ve onların râvîlerinden bahsedilmemektedir.

### Dirayet Metodu

Tefsirde dirayet metodunda ağırlıklı olarak dilsel yöntem kullanılmaktadır. Zaman zaman fikhî ve mezhebî yöntemlerle de tefsirler yapılmaktadır.

### a. Lügat İlmiyle Tefsiri

Tefsir, lügat ilmi bakımından çok önemli bir eserdir. Tefsirde Kur'ân'da geçen birçok kelime ve ibare tahlil edilmekte, kelimelerin kökleri ve manaları hakkında bilgiler verilmekte ve kelime kullanımlarıyla ilgili Arap dilinden deliller getirilmektedir. Mesela, el-Fâtiha Sûresi 1/5. (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) [Allah'ım!] Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.) ayetini tefsir ederken 'نَعْبُدُ' kelimesinin boyun eğmenin son noktası anlamına gelen 'عبادة' kökünden türemiş olduğunu bildirmekte, ardından Arapların 'طَرِيقٌ مُعَبَّدٌ' (kullanıma elverişli ve çokça kullanılan yol) sözünü delil olarak getirmektedir.<sup>44</sup>

### b. Nahiv İlmiyle Tefsiri

Ezdî, tefsirinde nahiv ilmine de çok büyük önem vermektedir. Öyle ki neredeyse her ayetin irabını yapmakta ve kelimeleri nahiv ilmi açısından

42 Ezdî, *et-Tibyân*, 205a.

43 Ezdî, *et-Tibyân*, 75b.

44 Ezdî, *et-Tibyân*, 6b. Ayrıca bk. 9a; 9b; 13a; 27a.

değerlendirmektedir. Zaman zaman nahiv kurallarına yer vermekte ve bazen ancak gramerle ilgili eserlerde bulunabilecek çok detaylı açıklamalarda bulunmaktadır. Mesela, el-Fâtiha Sûresi'nin 1/7. (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...) ayetini tefsir ederken ayetin irabından sonra şu uzun değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Eğer 'ellezîne' mu'rab mı? mebni mi? denilirse, cevap: 'ellezîne' de müfredi (ellezî) gibi mebnîdir. Eğer neden çoğul mebnî, ikil mu'rab oldu denilirse, cevap: ikil (olmak), onu harfe benzer olmaktan çıkarmıştır (harften uzaklaştırmıştır). Çoğul da böyledir (harfe benzer olmaktan uzaklaşmıştır). Ancak çoğul, müfrede daha fazla benzer. Çünkü irabı, müfred gibi sondadır, müfredler gibi sigaları farklı ve çoğul yapılabilir. Bunun için çoğul da müfred gibi mebnî olmuştur. Tesniye (ikil) ile müfred arasında ne irapta ne sigada ne de çoğul (yapma)da bir benzerlik vardır. O müfrede benzemeyen, tek başına müstakil bir sigadır. Bunun için mu'rab olmuştur."<sup>45</sup>

#### c. Sarf İlmiyle Tefsiri

Tefsirde kelimelerin anlamları ve yapıları sarf ilminin verileriyle de açıklanmaya çalışılmaktadır. Ancak söz konusu ilme, lügat ve nahiv ilimleri kadar yer verilmemektedir. Mesela, el-Bakara Sûresi 2/16. (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا) ...إِشْتَرُوا/İşte onlar, hidayete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir...) ayetinin tefsirinde 'اشْتَرُوا' kelimesinin aslının 'اشْتَرِيُو' olduğunu ve 'ya' hareketli, öncesi fethalı olduğu için 'elif'e dönüştüğünü, iki sakin harf (elif ve vav) yan yana geldiğinden dolayı 'elif'in düştüğünü belirterek sarf ilminin verilerinden istifade etmektedir.<sup>46</sup>

#### d. Belagat İlimleriyle Tefsiri

Tefsirde lügat, sarf ve nahiv ilimlerine verilen önem, belagat ilimlerine verilmemektedir. Ancak az da olsa iltifât sanatı, isti'âre ve mecazî isnâd ile bazı ayetler yorumlanarak söz konusu ilimlerden de istifade edilmektedir. Mesela, en-Nisâ Sûresi 4/64. (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا) ...أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ.../Biz her peygamberi sırf, Allah'ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik. Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileyseydi...) ayetinin tefsirinde belagat

45 Ezdî, *et-Tibyân*, 8a-8b.

46 Ezdî, *et-Tibyân*, 10a. Ayrıca bk. 5a; 6b; 8a; 111a.

ilmine müracaat edilmekte ve 'واستغفرت' yerine 'واستغفر' nin getirilmesinin, iltifat olduğu bildirilerek söz konusu ilmin verileri kullanılmaktadır.<sup>47</sup>

*e. Fıkıh ve Fıkıh Usulü İlimleriyle Tefsiri*

Ezdî, herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan ahkâm ayetlerini tefsir etmekte ve ilgili ayetlerden istinbât ve istihrâç edilebilecek fikhî hükümleri kısa kısa belirtmektedir. Ancak zaman zaman ahkam ayetlerini sadece bir mezhebe göre tefsir etmektedir. Mesela, el-Bakara Sûresi 2/222. (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ.../Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın...) ayetinin tefsirinde 'حَتَّى يَطْهُرْنَ' 'temizleninceye kadar' ifadesini Şâfiîlere uygun olarak boy abdesti olarak yorumlarken,<sup>48</sup> aynı sûrenin 2/197. (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ.../Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur.) ayetinin tefsirinde ise Hanefîlere uygun olarak ihramın niyet ve telbiye olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> Ezdî, zaman zaman isim vererek Sünni mezheplerin görüşlerini de vermekte; ancak herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Mesela, el-Enbiyâ Sûresi 21/79. (فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) 'Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümranlık ve ilim vermiştik...' ayetini tefsir ederken şunları bildirmektedir: "(hayvanların, bir tarlaya zarar verme konusunda) zararın tazmin edilebilmesi için Hanefiler çobanın varlığını, Şâfiî ve Mâlikîler ise zararın gece yapılmış olmasını şart koşmaktadırlar."<sup>50</sup>

Ezdî, Fıkıh Usulü âlimlerinin delil olduğunda ittifak ettikleri kitap, sünnet, icmâ' ve kıyası benimsemektedir.<sup>51</sup> Ayrıca örf, sahabe sözü delillerini de kullanmaktadır. Mesela, Âl-i İmrân Sûresi 3/93. (كُلِّ الطَّعَامِ كَانَ جَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ) 'Tevrat indirilmeden önce,

47 Ezdî, *et-Tibyân*, 62b. Ayrıca bk. 151a.

48 Ezdî, *et-Tibyân*, 38a. Bu konudaki Hanefî ve Şâfiîlerin görüşleri için bk. Ebü'l-Fadl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, (Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937), 1: 28; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hafîbü's-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ m'arifeti ma'âni elfâzı'l-minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1: 281.

49 Ezdî, *et-Tibyân*, 37b. Bu konudaki Hanefî ve Şâfiîlerin görüşleri için bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 28; Hafîbü's-Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1: 281.

50 Ezdî, *et-Tibyân*, 182b.

51 Ezdî, *et-Tibyân*, 149a.

İsrail'in [Yakub'un] kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrâiloğullarına helâl idi...) ayetini tefsir ederken 'الطَّعَامِ'in mahiyetiyle ilgili iki görüş ileri sürdükten sonra, örfe göre bunun yenilen her şeyi kapsadığını iddia ederek, söz konusu delili kullanmaktadır.<sup>52</sup> en-Nûr Sûresi 24/2. (الرَّائِيَةَ وَالزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ/Zina eden kadın ve zina eden erke - ten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.) ayetinin tefsirinde ise Abdullah b. Abbas'ın cezaya hazır bulunması gereken kişi sayısının, 4-40 arasında olması gerektiğini söylediğini bildirerek sahabe sözüyle fikhî bilgi aktarmaya çalışmaktadır.<sup>53</sup>

#### f. Kalam İlmiyle Tefsiri

Ezdî, kalam konularında hem Eş'arî hem de Selefilere göre yorumlar yapmaktadır. Mesela, Sâd Sûresi 38/75. ( قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي... ) Allah, "Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu" dedi...) ayetindeki 'Allah'ın ellerini', kuvveti ve kudreti olarak tefsir ederek Eş'arîler gibi yorumlamaktadır.<sup>54</sup> Çünkü Selefi anlayışta bu tür ayetler, olduğu gibi kabul edilir ve yorumlama yoluna gidilmez.<sup>55</sup> el-Bakara Sûresi 2/3. ( وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا نَزَّلَ إِلَيْكَ وَمَا نَزَّلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ )/Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.) ayetinin tefsirinde ise imanın, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve azalar ile amel olduğunu belirterek bu sefer Selefi anlayışa göre yorum yapmaktadır.<sup>56</sup> Eş'arîlere göre amel ile ikrar, imanın bir cüzi değildir.<sup>57</sup> Ezdî, zaman zaman Mutezile'ye reddiyelerde bulunmaktadır. Mesela, el-En'âm Sûresi 6/1. ( الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ )/Hamd, gökleri ve

52 Ezdî, *et-Tibyân*, 54a.

53 Ezdî, *et-Tibyân*, 194a.

54 Ezdî, *et-Tibyân*, 252a.

55 Bk. Muhammed b. Halil Hasan Herrâs, *Şerhu'l-Akâdeti'l-Vâsitiyye*, (Huber: Dârü'l-Hicre, 1415/1994), 115.

56 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 8a; 9a; Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *el-İmân li-bni Teymiyye*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, (Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996), 304.

57 Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-ze'ye ve'l-bida'*, thk. Hamûde Ğarâbe, (y.y., 1955), 123.

yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur.) ayetinin tefsirinde karanlığın aydınlıktan önce zikredilmesinin nedenleri üzerinde dururken, bunun Kaderiye dediği Mutezileye reddiye teşkil ettiğini; çünkü onların hayrın Allah'tan, kötülüğün ise başkasından olduğunu söylediklerini, ayette ise karanlık öne alınarak ve Allah'a nispet edilerek onların görüşlerinin yanlış olduğu belirtilmek istendiğini bildirmektedir.<sup>58</sup>

### 7. ET-TİBYÂN FÎ TEFSİRİ'L-KUR'ÂN'DAN ETKİLENEN MÜFESSİRLER

Tefsirin sadece bir mahtût nüshasının bulunması, yakın zamana kadar tahkik edilmemesi ve halen basılmaması onun bilinmediğini dolayısıyla ondan etkilenen herhangi bir yazarın bulunma ihtimalinin düşük olduğunu göstermektedir. Ancak az da olsa Ezdî'den etkilenen ve ondan nakilde bulunan müellifler olmuştur. Nitekim *Mevâhib-i 'Aliyye* adlı Farsça tefsirin yazarı Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifî (910/1504) ile *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirin yazarı İsmail Hakkı Bursevî (1127/1715), tefsirlerinin birçok yerinde *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'a atıf yaparak ondan nakillerde bulunmaktadır.<sup>59</sup>

Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Hererî, *Hadâiku'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin birçok yerinde *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'a atıf yaparak ondan nakiller yapmakta;<sup>60</sup> ancak yapılan nakillerin tamamı birebir *Rûhu'l-beyân*'da bulunması, söz konusu nakillerin *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'dan değil, *Rûhu'l-beyân*'dan yapıldığını göstermektedir.

*et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ın, Tefsîrî Mehmet Efendi olarak meşhur olan Muhammed b. Hamza Ayıntâbî tarafından *Terceme-i Tefsîri Tibyân* adıyla Türkçe (Osmanlıca)ye tercüme edildiği iddia edilmiş;<sup>61</sup> ancak son yapılan bir araştırma, söz konusu iddianın gerçeği yansıtmadığını ortaya koymuştur.<sup>62</sup>

58 Bk. Ezdî, *et-Tibyân*, 76b.

59 Bk. Kemâlüddin Hüseyin Kâşifî, *Mevâhib-i 'Aliyye*, (Tahran: Kitâpîrûşiyu Çâphâne-i İkbâl, ts.), 2: 367; 2: 370; Ebû'l-Fidâ İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 4: 239; 5: 296.

60 İlk nakil, Hûd Sûresi 11/59. ayetinin tefsirinde, son nakil ise el-Kehf Sûresi 18/83. ayetinin tefsirinde yapılmaktadır. Bk. Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Hererî, *Hadâiku'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru Tûki'n-Necât, 2001), 13: 133; 17: 29.

61 Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri*, 2: 613.

62 Bk. Recep Arpa, "Ayıntâbî Mehmet Efendi'nin Tibyân Tefsiri: Telif Mi Tercüme Mi?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35, (2016), 67-76.

## SONUÇ

İlmin revaçta olduğu ve pek çok alimin yetiştiği bir dönemde, şehirde ve bir ilim ailesinde dünyaya gelen Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî, küçüklüğünden itibaren ilim tahsiline başlamış ve eğitimini tamamladıktan sonra hem eğitim alanında hem de diğer alanlarda çalışmaya başlamıştır.

Sosyal hayatta aktif bir şekilde çalıştığından sadece iki eser telif edebilmiştir. Bunlardan, muhtemelen züht ile ilgili hadislerin toplandığı ve altı ciltlik olduğu belirtilen *Enîsü'l-münkatı'in* adlı eseri, günümüze ulaşamamıştır. Diğer eseri ise tefsir alanındadır ve günümüze ulaşmıştır.

*Et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri, daha önce yazılmış olan tefsirlerin bir özeti mahiyetindedir. Müfessir söz konusu tefsirinde hem rivayet hem dirayet yönteminden yararlanmıştır. Tefsirde ayetler, öncelikle lügat ve nahiv ilimleriyle tefsir edilmiş, az da olsa sarf ve belagat ilimlerinden istifade edilmiştir. Aynı şekilde kelimeler ve fıkıh ilimleri ile de yorumlar yapılmaya çalışılmıştır.

Rivayet yönteminde ise hadislerden; sahabe, tâbiîn, etbâu't-tâbiîn ve diğer müfessirlerin görüşlerinden yararlanılmıştır. Ayrıca bolca nüzul sebeplerine başvurulmuş ve her türlü nüzul sebebi aktarıldığı gibi sahabenin tefsir mahiyetindeki birçok yorumları da nüzul sebebi olarak verilmiştir. Neredeyse bütün kıraatlere değinilen tefsirde, kıraatlerin sıhhat durumlarından ve genellikle imam ve râvîlerinden bahsedilmemiştir. Yine bu bağlamda bolca İsrâiliyât'a başvurulmuş ve söz konusu rivayetlerin İsrâiliyât olduğuna, dolayısıyla onlara güvenilemeyeceğine dair herhangi bir uyarı yapılmamıştır.

Ezdî, tefsirin kısa olması için, bazı kelime ve ayetleri tefsir etmemiş ve tekrardan kaçınmak için bir kere tefsir ettiği kelime ve ayetleri, bir daha tefsir etmeyerek okuyucuyu önceki izahatlara yönlendirmiştir. Buna rağmen tekrardan kurtulamamış, özellikle kıssalarda tekrarlar söz konusu olmuştur. Tefsir ancak lügat, nahiv, sarf ve belagat ilimlerine vakıf olanlar tarafından anlaşılabilir bir üslupla telif edilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Arpa, Recep. "Ayıntâbî Mehmet Efendi'nin Tibyân Tefsiri: Telîf Mi Tercüme Mi?" . *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35. (2016): 55-96.
- Aydar, Hidayet. "Türkler'de Kur'ân Çalışmaları" . *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 159-235.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri*. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsâru'l-muşannifîn* 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 281-294. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Hasan Mahmud İsmail. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslami, 2008.
- Bursevî, Ebü'l-Fidâ İsmail Hakki b. Mustafa. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, t.y.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Medine: Mektebetü'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1417/1997.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Luma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamûde Ğarâbe. y.y., 1955.
- Ezdî, Hıdır b. Abdirrahman. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Nuruosmaniye Koleksiyonu, 34 NK 244: 2a-363b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Fellâte, Semîre bint İdris b. İsa. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti'l-En'âm ilâ âhiri Sûreti'l-Enfâl*. Doktora Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1430/2009.
- Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah en-Neysâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Harisî, Bedriye Halef. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli Sûreti'l-Vâkı'a ilâ nihâyeti Sûreti'n-Nâs*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1432/2011.
- Hatîbü's-Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti ma'ânî elfâzı'l-minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Hâzîmî, Nâsır Muhammed Ali. *el-Hayâtü'l-ilmiyye fi Dımaşk fi'l-'aşri'l-Eyyûbî*. Yüksek Lisans Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 1421/2000.
- Herrâs, Muhammed b. Halil Hasan. *Şerhu'l-Akâidetü'l-Vâsi'iyye*. Huber: Dârü'l-Hicre, 1415/1994.

- Hererî, Muhammed el-Emin b. Abdullah. *Hadâ'ıku'r-revhi ve'r-reyhân fi revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tûkî'n-Necât, 2001.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan. *Târîhu Dımaşk*. thk. 'Amr b. Ğarâme. 80 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-'Adîm, Kemâlüddin Ömer b. Ahmed. *Bugyetü't-taleb fi târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî. *Muhtaşaru târîhi Dımaşk*. thk. Rûhiye en-Nehhâs v.dğr., 29 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1984.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf ez-Zâhirî el-Hanefî. *el-Delîlü's-şâfi*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1998.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf ez-Zâhirî el-Hanefî. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin - Said Abdülfettâh Aşûr. 13 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, ts.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf ez-Zâhirî el-Hanefî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Ķâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyüddin Ahmed b. Abdilhalim. *el-Îmân li-bni Teymiyye*. thk. Muhammed Nasruddin el-Elbânî. Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-'Îmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. thk. Mahmûd el-Arnâût. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İshak, Ali Şevâh. *Mu'cemu muşannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Riyad: Dârü'r-Rifâ'î, 1404/1984.
- Kâşifî, Kemâlüddin Hüseyin. *Mevâhib-i 'Aliyye*. 4 Cilt. Tahran: Kitâpürüşiyu Ğâphâne-i İkbâl, ts.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer b. Rıda. *Mu'cemü'l-müellifin*. 4 Cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Komiyon. *el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-'Arabiyi'l-mahtût: el-Hadîsü'n-nebeviyyü's-şerîf ve 'ulûmihi ve ricâlih*. 3 Cilt. Amman: Müessesetü 'Âli'l-Beyt, 1991.
- Mahmud, Abdurrahman b. Salih b. Salih. *Mevkıfu İbn Teymiyye mine'l-Eşâ'ire*, Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1995.



- Merâkişî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ensârî. *ez-Zeylû ve't-tekmile li kitâbeyi'l-Mevşûl ve's-Şıla*. thk. İhsan Abbas v.dğr., 5 Cilt. Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012.
- Mevsilî, Ebü'l-Fadl Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Halebî, 1937.
- Mukaddem, Muhammed b. Ahmed b. İsmail. *Fıkhü eşrâti's-sâ'a*. Kahire: ed-Dârü'l-Âlemiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2008.
- Nüveyhüd, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min şadri'l-İslâm ve hatta'l-aşri'l-hâdır*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhüd es-Sikâfiyye, 1409/1988.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *A'yânü'l-aşr ve a'vânü'n-naşr*. thk. Ali Ebû Zeyd v.dğr., 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1418/1998.
- Safedî, Selahaddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût - Mustafa et-Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sâidî, Neclâ bint Selim b. Selim. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti Süreti Âl-i İmrân*. Doktora Tezi, Ümmülkurâ Üniversitesi, 2007.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*, 3 Cilt. y.y., ts.
- Şeşen, Ramazan. *Selahattin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlûkler*. İstanbul: İsar Yayınları, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenu't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haberi men gaber*. 4 cilt. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Se'îd b. Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemü's-şüyûhi'l-kebîr*. 2 Cilt. thk. Muhammed Habîb el-Heyle. Tâif: Mektebetü's-Sadîk, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. thk. Şeyh Şu'ayb el-Arnâût v.dğr., Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. 52 Cilt. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993.



# Arap Gramerinde Terim Sorunu: Cümle-Kelâm Örneği

Şahin ŞİMŞEK\*

Geliş Tarihi: 05.09.2018, Kabul Tarihi: 16.11.2018

## Öz

İlk dönem Arap dilcileri terimleri daha çok örnekler üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Sonraki yüzyıllarda mantık ilminin yaygınlaşması ile birlikte dilcilerin de tanımlara olan ilgileri artmıştır. Arap gramerinde cümle/kelâm teriminin tüm dilcilerce kabul edilen bir tanımı bulunmasa da ilk dönem klasik dilcilerin büyük çoğunluğu cümleyi/kelâmı “en az iki kelimedenden oluşan ve tam yargı bildiren bağımsız kelime grubu” şeklinde tanımlamış ve bu iki kavramın aynı anlamda olduğunu ifade etmişlerdir. Cümle ile kelâmın eş anlamlı olmadığını söyleyen son dönem klasik dilcilerin çoğu, “tam yargı bildirme ve bağımsız olma” özelliğini taşıyan kelime gruplarına kelâm, aynı özellikte olmayan şart, kasem, sıla ile haber ve sıfat gibi irâbta mahalli olan kelime gruplarına da cümle demişlerdir. Modern dönemde ise yukarıdaki iki görüşü benimseyen dilciler olduğu gibi, “en az iki kelimedenden oluşan ve tam yargı bildiren bağımsız kelime grubu” anlamında sadece cümle kavramını, aralarında isnad bağı bulunsun veya bulunmasın geriye kalan tüm kelime grupları için de kelâm kavramını kullanan dilciler de bulunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Arap grameri, terim sorunu, kelâm.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı (sahinsimsek21@gmail.com)

## Term Issue in Arabic Grammar: Sentence-Remark (Kalam) Example

### Abstract

Arab linguists tried to explain terms via examples. With prevalence of logic science in subsequent centuries, the linguists' interests in definitions increased. Although there is no definition of sentence/remark accepted by all Arab linguists, great majority of classical linguists of the first period defined sentence/remark as "an independent word group consisting of at least two words and stating a full judgement", and they stated that both terms have the same meaning. Great majority of last epoch classical linguists, who said that sentence and remark are not synonym, defined the word groups conveying properties of "full judgement and being independent" as remark, and the local word groups in i'rab such as condition, oath, relative, adverbial and adjective clauses which are not in the same category as sentences. In modern era, however, there were linguists adopting both views above; and they only used sentence as "an independent word group consisting of at least two words and expressing full judgement"; and remark for the rest of the word groups whether attributing any bonds between them or not.

**Keywords:** Arabic grammar, term issue, sentence.

### GİRİŞ

Istılâh (الإصطلاح) kelimesi, "فسد" sözcüğünün zıddı olarak kullanılan "صلح" kök harflerinden türetilmiş olup sözlükte "bozukluğu gidermek, ittifak etmek ve fikir birliği içinde olmak" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Türkçedeki "terim" in karşılığı olan mustalah (مصطلح) kelimesine bu anlamın kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Terimin Arapça kaynaklardaki bazı tanımları şu şekildedir: "Istılâh (terim), sonradan kazandığı anlamla bir şeyi ifade eden ibaredir."<sup>2</sup>, "Istılâh, maksadı ifade etmek için, sözcüğü, sözlük anlamının dışında bir anlamda kullanmaktır."<sup>3</sup>, "Istılâh, bir ilim veya sanat dalında özel anlamda kullanılan kelimedir."<sup>4</sup>

1 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, "slh" *Lisânu'l-Arap*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâder, 1414/1994), 2: 516-517.

2 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Mişâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 27.

3 Ebu'l-Bekâ' Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1998), 129.

4 Komisyon, "slh" *el-Mu'cemu'l-vecîz*, (Kahire: Dâru't-Tahrîr, 1989), 368.

Terimler yapıları ve anlamları bakımından bir dilin genel kelimelerinden ayrılırlar. Dillerin bilimsel değeri biraz da terimleriyle ölçülür. Terimler bir dilin kültür ve medeniyet dili olarak gelişmişliğinin temel göstergelerindendir. Eğitim öğretim hayatında da oldukça büyük öneme sahip olan terimler, bir dilde bilim ve sanat dallarının bel kemiği durumundadır. Birçok alanda konular, terimlerden yola çıkılarak hedef kitleye kazandırılmaya çalışılmaktadır.<sup>5</sup>

Terimlerin özellikleri ise şu şekilde özetlenebilir: Terimler, bilimsel kavram olarak tek karşılığı bulunan kelimelerdir. Terimlerin anlamları sabittir ve cümle içinde de olsa değişik anlamlarda kullanılamazlar. Terimlerin bildirdiği anlam yoruma açık değildir ve karşılıkları kavramı net, açık ve kesin bir biçimde bildirirler. Terimler halkın söz varlığında yer almaz ama halk ağzında kullanılıp da sonradan terim özelliği kazanmış kelimeler de vardır.<sup>6</sup>

Terimlerin net, açık ve kesin bir anlama delalet etmemesi veya birden fazla kavrama karşılık gelmesi ya da aynı anlamda birden fazla terimin kullanılması kargaşa ve kapalılığa sebep olmaktadır. Bu da öğretim sürecini olumsuz etkilemektedir.<sup>7</sup> Arap gramerinde de aynı sebeplerden ötürü bir terim sorunundan bahsedilebilir. Örneğin çalışmamızın konusunu teşkil eden cümle ve kelâm kavramlarına bakıldığında bu iki kavramın bazen aynı anlamda bazen de farklı anlamlarda kullanıldığı ve net bir şekilde tanımlanmadığı görülmektedir. Oysa nahiv ilminin (sentaks) cümle bilgisi olması hasebiyle klasik dilcilerin öncelikle “cümle” kavramını hem şekil hem de anlam açısından net bir şekilde belirleyip nahvî tahlilleri ona göre yapmaları gerekirdi. Ancak klasik nahiv kitaplarına bakıldığında cümlelerin nahivciler için başlangıç noktası olmadığı, nahiv âlimlerinin çabalarını kelime ve âmil-mamûl ilişkisine yoğunlaştırdıkları, cümleyi ve cümlelerin irâbını ikinci plana ittikleri görülmektedir. Öte yandan nahivcilerin nahiv ilminden bahsederken, nahvin cümle içerisinde kullanılmayan müfret kelimeler için söz konusu olamayacağını, zira irâbın, kelimelerin birbirlerinden etkilenmesiyle ortaya çıkan bir şey olduğunu ifade ettikleri görülmektedir.<sup>8</sup> Klasik dilcilerin bu

5 Salim Pilav, “Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 16 (2008): 267.

6 Pilav, “Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi”, 268; Ali Tevfik el-Hamad, “el-Mustalah el-Arabî şurûtuhi ve tevhîduh”, *Mecelletu Câmiati'l-Hâil*, 2/1 (2005): 3.

7 'Alâ et-Temîmî, “İşkâliyetu gumûdi'l-mustalah”, <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=12620> (Erişim: 20.06.2018).

8 Ebu'l-Fetih Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, 4. Baskı (Kahire: el-Heyetu'l-Misriyye li'l-Kitâb, ts.),

yaklaşımı modern dilciler tarafından eleştirilmiş, nahivcilerin şekille ilgilenerek ibarenin mana bütünlüğünü ihmal ettikleri dile getirilmiştir.<sup>9</sup> Bazı çağdaş dilciler ise klasik dilcilerin cümleyi ihmal ettiklerini, ancak müfret bir kelime veya belli bir irâb çeşidi söz konusu olduğu zaman cümleye dağınık bir şekilde değindiklerini savunmuşlardır. Örneğin, mevsûl isimlerden bahsedilirken, mevsûl isimlerden sonra gelen zarf veya câr-mecrûrun fiile taalluk etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Çünkü mevsûl ismin sırası cümle olmak zorundadır. Aynı şekilde hâl, sıfat ve haber olan cümlelere de irâb vesilesiyle değinmişlerdir.<sup>10</sup>

### 1. KLASİK DİLCİLERDE CÜMLE VE KELÂM TERİMLERİ

Cümle, “الجملة” “جمل” kök harflerinden türetilen bir kelime olup sözlükte, “toplamak, bir araya getirmek, yağın erimesi, akıcı olmak, güzel olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>11</sup> Kelâm “الكلام” ise “كلم” kök harflerinden türetilen bir kelime olup sözlükte, “lafız, konuşmak, kelime grubu, yara, sert ve kayalık arazi” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>12</sup>

Terim olarak cümlenin, klasik olsun çağdaş olsun tüm dilcilerin üzerinde ittifak ettikleri bir tanımı bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Bu durum büyük ölçüde cümle teriminin tam olarak neyi kapsadığından ve kelâm terimi ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Zira bazı klasik dilciler cümle terimi yerine kelâm terimini kullanmış, bazıları da her iki terimi aynı anlamda kullanmışlardır. Diğer bir kısmı ise bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu ve aralarında umûm-husûs ilişkisi bulunduğunu savunmuşlardır. Bu konu ileride daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

2: 332; Muhammed Hamâse Abdullatif, *el-'Alâmetu'l-i'râbiyye fi'l-cumleti'l-Arabiyye beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs*, (Kahire: Kulliyetu Dâru'l-'Ulûm Câmîiatu'l-Kâhire, 1984), 17-18; Şahin Şimşek, *Arap Gramerinde İrâbta Mahalli Olan ve Olmayan Cümleler* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 25.

9 İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahv*, (Kahire: y.y., 1992), 26-36.

10 Mehdi el-Mahzûmî, *Fi'n-nahvi'l-Arabî nakdun ve tevcih*, (Beyrut: Dâru Râid el-Arabî, 1986), 33-35; Muhammed Hân, “el-Cumle ve'l-kelâm bahsun fi't-turâs”, *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye*, 3/6 (2012): 191.

11 İbn Manzûr, “cml”, 11: 126-128.

12 İbn Manzûr, “klm”, 12: 523-525.

13 Muhammed Yezîd Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisîne'l-muhdesîn fi dirâseti'l-cumleti'l-Arabiyye*, (Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Muhammed Haydar, 2015), 10-11.

Kelâm lafzı –açık bir şekilde tanımı yapılmamış olsa da- ilk dilcilerden itibaren terim olarak yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin Sîbeveyhi (ö. 180) *el-Kitâb*'da “هذا بابُ الاستقامة من الكلام والإحالة” şeklinde bir başlık açarak hem gramer hem de anlam açısından doğru veya muhal olan cümleleri incelemiştir. Sîbeveyhi söz konusu başlık altında, bazı cümlelerin doğru ve güzel, bir kısmının imkânsız (muhal), bir kısmının da kurallı ama anlam açısından yalan, diğer bir kısmının ise kurala uygun olmasına rağmen anlam açısından kabih/çirkin olduğunu ifade ederek bunları örneklerle açıklamıştır.<sup>14</sup> Sîbeveyhi cümle ile ilgili tüm bu detayları aktarırken cümle yerine kelâm terimini kullanmıştır.<sup>15</sup> Bir başka yerde ise “tam yargı bildiren” kelime grubuna kelâm denildiğini dolaylı olarak şu şekilde açıklamıştır:

”لَوْ قُلْتُ: فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ حَسَنَ السُّكُوتِ، وَكَانَ كَلَامًا مُسْتَقِيمًا كَمَا حَسَنَ وَاسْتَعْنَى فِي قَوْلِكَ: هَذَا عَبْدُ اللَّهِ“

(Eğer ‘Orada Abdullah vardır.’ desen, bunun üzerine sükût (kelâmın, söylendiğinde muhatabın zihninde soru işareti bırakmayacak açıklıkta ve yeterlikte olması) etmek güzel olur ve bu düzgün bir kelâm olmuş olur. ‘Bu Abdullah’ tır.’ sözünün kendi kendine yetip üzerinde sükût edilmesinin güzel olması gibi.)<sup>16</sup>

Sîbeveyhi’nin kelâmın/cümlenin telifine dair en açık ifadeleri mûsned ve mûsned ileyh başlığında geçmektedir. O, konuşmacının söz konusu iki unsura mutlaka ihtiyaç duyduğunu, iki unsurun birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini açıkça ifade ederek kelâmın/cümlenin temel unsurlarının mûsned ve mûsned ileyh olduğunu dile getirmiştir. Sîbeveyhi’ye göre kelâm mübtedâ-haber, fiil-fâil ve bunların yerine geçen unsurlardan oluşmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca Sîbeveyhi’nin كَلَام ile قَوْل arasındaki farkı belirtmek üzere kullandığı ifadeler de kelâmın tam yargı bildiren cümleleri ifade ettiğini göstermektedir.<sup>18</sup> Sîbeveyhi’nin konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir:

14 Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1988), 1: 25-26.

15 Sîbeveyhi kelâm lafzını Arap dili, isim, harf ve şiire karşılık gelen nesir gibi başka anlamlarda da kullanmıştır. Bk. Nevâr Ubeydî, “Mustalahu’l-cumle mine’t-te’sîsi ilâ te’vîli’l-mefhûm”, *Haaviyyât Câmî’ati Kalmâ*, 12 (2015): 465-466.

16 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2: 88.

17 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 23.

18 İbn Cinnî de Sîbeveyhi’nin كَلَام ile قَوْل arasındaki farkı belirtmek için kullandığı ifadelerden hareketle kelâmın, “kendi kendine yeten bağımsız cümleler” anlamında olduğunu dile getirmiştir. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 19-20.

“Bil ki *kultu* Arapçada, ancak kendisi ile bir şey hikâye edilsin diye bulunur. *Kavl*'dan sonra ise ancak kelâm olan bir sözü hikâye edebilirsin *kavl* olanı değil. Örneğin, ‘Zeyd ayrılmaktadır dedim.’ gibi.”<sup>19</sup>

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşıldığı gibi Sîbeveyhi kelâmı örnekler üzerinden açıklamaktadır. Onun kelâmın tanımına dair açık ifadeleri bulunmamaktadır. Zaten gramerciler hicri ilk üç asırda tanımlarla pek ilgilenmemişlerdir. Ancak kelâmı ilgili açıklamaları bir bütün olarak düşünlüğünde onun kelâmı, “iki unsurdan oluşup tam bir anlam ifade eden” kelime grubu şeklinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Cümlenin ilk dönemde bu şekilde tasavvur edilmiş olması, ilk dilcilerin gelişmiş bir dil anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.

Kelâm kavramının Sîbeveyhi'den sonraki ilk dilcilerde ne anlama geldiği ve terim olarak ne ifade ettiği büyük ölçüde belli olsa da kavramın örnekler üzerinden açıklanma geleneği devam etmiştir. Kelâm kavramının terim olarak net bir şekilde tanımlanması hicri dördüncü yüzyıla rastlamaktadır. Bu bağlamda en net tanım, “Kelâm, tam bir anlam ifade eden bağımsız lafızlardır.”<sup>20</sup> şeklinde İbn Cinnî'ye (ö. 392) ait olan tanımdır.

Hicri beşinci yüzyıla gelindiğinde, kelâm lafzının sözcük, sözcük grubu, tam bir yargı bildiren cümle ve müned ile müned ileyhten oluştuğu halde tam bir yargı bildirmeyen cümleler gibi geniş anlamda kullanıldığını gören dilciler çoğu “كلام” ile “كلمة”<sup>21</sup> arasındaki farkı belirtmek üzere kelâma dair çok sayıda tanımı ortaya koymuşlardır.<sup>22</sup> Örneğin Semânî'nî (ö. 442),<sup>23</sup> “كلام”

19 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 122.

20 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 18.

21 İlk dönemde nahiv kitaplarında yaygın bir şekilde kullanılan *كلمة* kavramı *كلمة* lafzının çoğuludur. Arapça kelime türlerini ifade eden *ism-i cins* olduğu da söylenmiştir. Terim olarak ise her ne kadar bazen tam veya eksik yargı bildiren cümleler için kullanılmışsa da daha çok Arapça kelime türlerini ifade etmek için kullanılmıştır. Harîrî bu kavramı, şart cümlesi gibi tam bir yargı bildirmeyen cümleler için kullanmıştır. Bk. Ebû Muhammed Kasım b. Ali el-Hârîrî, *Şerhu Mulhati'l-i'râb*, thk. Fâiz Fâris, (İrbid: Dâru'l-Emel, 1991), 2-3; Yûhannâ Mirzâ el-Hâmis, *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyi mine'n-neş'eti ile'l-istikrâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 2: 524-528.

22 Hâmis, *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyi*, 2: 526-528.

23 Ömer b. Sabit es-Semânî'nî, Ceziretu İbn Ömer'e (Cizre) bağlı Semânî'nî beldesine nispetle bu ismi almıştır. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan es-Semânî'nî, nahiv ilmini İbn Cinnî'den öğrenmiştir. Bağdat'ta ders halkası oluşturan es-Semânî'nî'nin dersine genelde avam kesimi iştirak ederken çağdaşı İbn Berhân'nun ders halkasına ise havâstan kişilerin iştirak ettiği rivayet edilmektedir. Âmâ olan Semânî'nî'nin derin bir nahiv bilgisine sahip



ile “كَلِمٌ” arasındaki farka değinirken kelâmın en az iki kelimededen oluşmasının ve tam bir anlam ifade etmesinin gerekli olduğunu dile getirirken,<sup>24</sup> Saymerî<sup>25</sup> kelâmın, tam bir yargı bildiren ve eksik yargı bildiren olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade etmiştir.<sup>26</sup> Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471) ise dilcilerin kelâm kavramını hem her üç kelime türünü barındıran kelime grupları hem de müfred kelimeler için kullandıklarını ifade ederek bunun yanlış bir kullanım olduğunu belirtmiştir. Cürçânî, زيدٌ منطلقٌ ve خرجَ عمروٌ gibi kelime gruplarının her üç kelime türünü (isim, fiil, hârf) içermedikleri halde tam bir anlam ifade eden birer kelâm/cümle olduklarını; buna mukabil زيدٌ ve خرجَ gibi kelimelerin tam bir anlam ifade etmediklerini belirterek bu görüşün yanlışlığını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>27</sup> Dolayısıyla Cürçânî de kelâmın en az iki kelimededen oluşan ve tam bir anlam ifade eden kelime grubu anlamına geldiğini ifade etmiş olmaktadır. Ancak yukarıda verilen kelâm tanımlarına bakıldığında Cürçânî'nin dilcilere nispet ettiği görüşün tüm dilciler için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda verilen tanımlardan hareketle hicri beşinci yüzyılda kelâm kavramının üç farklı anlamda kullanıldığı söylenebilir:

a- Kelâm, tam bir yargı bildiren kelime grubunu ifade etmektedir.

b- İster tam bir anlam ifade etsin, ister eksik bir anlam ifade etsin kelâm, aralarında isnad bağı bulunan tüm kelime gruplarını ifade etmektedir.

olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ömer b. Sabit es-Semânîni, *el-Fevâid ve'l-kavâid*, (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2003), (Muhakkikin önsözü).

24 Semânîni, *el-Fevâid ve'l-kavâid*, 5-6.

25 Tam adı Abdullah b. Ali b. İshak olan es-Saymerî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Tabakat kitapları onun Mısır'a yerleştiğini ve iyi bir dilci olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Nerede doğduğu ve hangi tarihte vefat ettiği kesin olarak belli olmasa da hocalarının vefat tarihinden yola çıkarak onun beşinci yüzyılın başlarında vefat ettiği tahmin edilmektedir. es-Saymerî'nin hocaları arasında Ebu'l-Hasan er-Rummânî, Ebû Abdullah en-Nemirî (ö. 385) ve Ebû Saîd es-Sîrâfî bulunmaktadır. es-Saymerî'nin *et-Tabsira ve't-Tezkira* adında bir nahiv eseri bulunmaktadır. Bk. Cemaluddin Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammede Ebu'l-Fadl, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 2: 123; Salih Muhammed Kâbil el-'Atîbî, *İhtiyârâtu's-Saymerî en-nahviyye fî kitâbi't-Tabsira ve't-tezkira* (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 2008), 18-19.

26 Hâmis, *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyî*, 2: 529.

27 Abdulkâhir el-Cürçânî, *Kitâbu'l-Muktesid fî şerhi'l-İdâh*, thk. Kâzım Bahr, (Bağdat: Dâru Reşid, 1982), 1: 68.

c- Kelâm, ister mürekkebe olsun ister müfred olsun tüm Arap kelâmı için kullanılmaktadır.

Bu sonuca göre uzun bir geçmişi olmasına rağmen kelâm kavramının hicri beşinci yüzyıla kadar terim olarak tüm dilcilerin üzerinde ittifak ettikleri net bir tanımının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Özellikle de bazı dilcilerin müfred kelimeler için bile kelâm kavramını kullanmaları, “cümle bilgisi” olan nahiv ilmi açısından sıkıntılı bir durum arz etmektedir.

Hicri altıncı yüzyılda ise Harîrî (ö. 516) “كلام” ile “كَلِمَة” arasındaki farkı açıklarken kelâmı şu şekilde tanımlamıştır: “Kelâm, üzerinde sükût etmenin güzel olduğu, tam bir anlam ifade eden ve iki kelimedenden oluşan sözdür.”<sup>28</sup> Böylece Harîrî, Semânî'nin kelâm için belirlediği iki şarta, “üzerinde sükût etmenin güzel olduğu, yani söylendiğinde muhatabın zihninde, soru sormasını gerektirecek herhangi bir kuşku bırakmayan” anlamında üçüncü bir şart daha ilave etmiş olmaktadır. Harîrî'nin verdiği örneklerden onun kelâm kavramı ile mübtedâ-haber gibi, aralarında isnad bağı bulunan kelime gruplarını kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, صَة (Sus!) ve مَة (Vazgeç!) gibi<sup>29</sup> fâilin müstetir (gizli özne) olduğu ve zahiren tek kelimedenden oluşan lafızları da kelâm/cümle olarak kabul etmektedir.<sup>30</sup> Aslında Harîrî'nin dile getirdiği sükût tabiri, başta Sîbeveyhi olmak üzere ilk dilcilerde de görülmektedir.<sup>31</sup> Aradaki fark ise Harîrî'nin sükût tabirine doğrudan tanımda yer vermesi, ilk dilcilerin ise tam bir anlam ifade eden örnekleri açıklama bağlamında söz konusu tabiri kullanmalarındadır.

Kelâm lafzının terim olarak tanımı noktasında en önemli gelişme hicri altıncı yüzyıl âlimlerinden İbnü'l-Haşşâb (ö. 567)<sup>32</sup> ile birlikte yaşanmıştır.

28 Hârîrî, *Şerhu Mulhati'l-i'râb*, 2-3.

29 Aslında bu durum diğer nahivciler için de geçerlidir. İlk dönemden itibaren müsned ve müsned ileyhten bahseden dilciler, her iki unsurun açık bir şekilde ibarede yer alması gerektiği gibi bir şart koşmamışlardır. Dolayısıyla cümlenin temel unsurları olan müsned ve müsned ileyhten birinin mahzûf veya müstetir (gizli) olması onu tam bir yargı bildiren bağımsız cümle olmaktan çıkarmaz.

30 Hârîrî, *Şerhu Mulhati'l-i'râb*, 2-3.

31 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2: 88; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 17.

32 Abdullah b. Ahmed b. Haşşâb en-Nahvî, zamanının en büyük dilcilerinden biri olmasının yanı sıra hadîs, felsefe ve mühendislik gibi farklı bilimlerde de öne çıkmış olan bir şahsiyettir. Nahiv ilmini İbnü'l-Cevâlikî'den alan İbnü'l-Haşşâb farklı ilimlerde çok sayıda eser vermiştir. Aynı zamanda iyi bir hattat da olan İbnü'l-Haşşâb'ın çok sayıda temel kaynağa sahip olup onları istinsah ederek para kazandığı rivayet edilmektedir. Aşırı

İbnü'l-Haşşâb, “كَلِمٌ” kavramının aralarında isnad bağı bulunmayan müfred lafızları, “كَلَامٌ” kavramının ise aralarında isnad bağı bulunan kelime gruplarını ifade ettiğini belirterek “كَلَامٌ” ile “كَلِمٌ” arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koymuş ve bu kavramlarla ilgili anlam kargaşasını ortadan kaldırmıştır.<sup>33</sup> İbnü'l-Haşşâb'dan sonra gelen dilcilerin büyük çoğunluğu da onun görüşünü benimsemişlerdir. Böylece, daha önce farklı anlamlarda kullanılan kelâm kavramı, aralarında isnad bağı bulunan kelime gruplarını ifade ederken, “كَلِمٌ” kavramı ise sadece müfred kelimeler için kullanılmıştır. Kelâm kavramı günümüze kadar yaklaşık olarak aynı anlamla kullanılmaya devam ederken, “كَلِمٌ” kavramı ise yerini büyük ölçüde “كَلِمَةٌ” kavramına bırakarak tedavülden kalkmıştır.<sup>34</sup> Ayrıca hicri üçüncü asırdan itibaren cümle kavramının da kelâm kavramı ile birlikte ve dilcilerin kahir ekseriyetine göre aynı anlamda kullanıldığı unutulmamalıdır. Bu konuya ileride değinilecektir.

Sonuç olarak –istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa- klasik dilcilerin kelâm kavramını, “müsned ile müsned ileyhten oluşup yargı bildiren bağımsız kelime veya kelime grubu” şeklinde tanımladıkları anlaşılmaktadır. Bazı dilcilerin tanımda yer verdikleri sükût tabirine ise ayrıca yer vermeye gerek olmadığı kanaatindeyiz. Zira tam yargı bildiren cümle zaten bu özelliكتedir. Buna göre, nahiv ilminin konusunu teşkil etmesi hasebiyle cümleye yeteri kadar ilgi göstermemiş olsalar da klasik dilcilerin kelâm/cümle terimini doğru bir şekilde tasavvur edip tanımladıkları söylenebilir.

Klasik dilcilerin kelâm terimini hangi anlamlarda kullandıklarını ve nasıl tanımladıklarını kısaca açıkladıktan sonra şimdi de cümle teriminin ilk defa hangi dilci tarafından kullanıldığına, nasıl tanımlandığına ve kelâm terimi ile olan ilişkisine değinmek istiyoruz.

Daha önce de değinildiği gibi ilk dönemden itibaren, “müsned ile müsned ileyhten oluşup yargı bildiren bağımsız kelime veya kelime grubu” anlamında kelâm kavramı yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ancak hicri üçüncü yüzyıldan itibaren kelâm kavramının yanında -ve aynı anlamda- cümle

derecede cimri olduğu ifade edilen İbnü'l-Haşşâb'ın vakur biri olmadığı ve ahlaki ilkelere riayet etmediği söylenmiştir. Bk. Selahaddin b. Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 17: 11.

33 Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Haşşâb, *el-Murtecel fi şerhi'l-Cumel*, thk. Ali Haydar, (Dımaşk: y.y., 1972), 4-5.

34 Hâmis, *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyi*, 2: 526-528.

kavramı da terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Araştırmacıların büyük çoğunluğu cümle kavramını terim anlamında kullanan ilk kişinin Müberred (ö. 285) olduğu kanaatindedir.<sup>35</sup> Müberred cümle kavramını terim olarak çokça kullanmıştır. Örneğin, “*Kavl*’dan sonra cümle hikâye edilir/aktarılır.”<sup>36</sup> ifadesinde olduğu gibi. Daha önce de geçtiği üzere Sibeveyhî bunu, “*Kavl*’dan sonra ancak kelâm olan bir sözü hikâye edebilirsin.”<sup>37</sup> şeklinde dile getirmişti. Müberred’in burada cümle kavramını terim olarak kelâm ile eşanlamlı kullandığı açıktır. Bir başka yerde ise fiil-fâil ile mübtedâ-haberî kastederek (الجملة) ve (الجملة) kavramlarını kullanmıştır: “Fiiller fâilleri ile birlikte cümle olurlar. Cümleler nekire olan kelimelerden sıfat, marifelerden ise hâl olurlar. Çünkü yef’alu fâilun’a benzer ve onun gibi nekradır. Nitekim مررتُ برَجُلٍ زيداً مررتُ برَجُلٍ ضاربٍ زيداً dediğin gibi مررتُ برَجُلٍ ضاربٍ زيداً de diyebilirsin. (...) مررتُ برَجُلٍ demen de bu cümleler gibidir. Eğer رَجُلٌ kelimesinin yerine marife bir kelime koysaydın cümle hâl olurdu. Cümlelerin hükmü bu şekildedir.”<sup>38</sup> Fâil konusuna değinirken fâilin neden merfû olduğunu açıklamaya çalışan Müberred, fâilin fiil ile birlikte üzerinde sükût edilmesi güzel olan ve muhatap için tam bir anlam ifade eden bir cümle oluşturduğunu ifade ederek cümleyi daha net bir şekilde tanımlamıştır.<sup>39</sup>

Müberred ile birlikte terim anlamı netleşmeye başlayan cümle kavramı hicri dördüncü yüzyıldan itibaren dilciler tarafından daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Kullanımdaki gelişimin yanı sıra anlam açısından

35 Bazı araştırmacılar cümle kavramını terim anlamında kullanan ilk kişinin Ferrâ (ö. 207) olduğunu savunmaktadırlar. Buna delil olarak da Ferrâ’nın bazı âyetlerin tahlilinde kullandığı “cümle” lafzını gösterirler. Söz konusu araştırmacılara göre Ferrâ, “cümle” lafzını terim anlamında kullanmıştır. Fakat araştırmacıların büyük çoğunluğu, Ferrâ’nın ilgili âyetlerin tahlili bağlamında kullandığı cümle kavramıyla “söz öbeğini” kastettiği kanaatindedir. Ferrâ’nın “فجملة الكلام” tabirini kullanmış olması da onun sözlük anlamı kast ettiğini ortaya koymaktadır. Bizim de kanaatimiz cümle kavramını terim anlamında kullanan ilk kişinin Müberred olduğu yönündedir. Bk. Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Maâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettah İsmail, (Mısır: Dâru’l-Misriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 2: 195; Sâlim, *Cuhûdu’d-dârisîne’l-muhdesîn fi dirâseti’l-cumleti’l-Arabiyye*, 18; Abdulhalim Abdullah, “el-Mustalahü’n-nahviyyu ‘inde’l-Ferrâ mustalahâtu’l-cumle enmûzecen”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2014): 76.

36 Ebu’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhalik Adîme, Beyrut: Âlemu’l-Kutûb, ts.), 1: 365.

37 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1: 122.

38 Müberred, *el-Muktedab*, 4: 123.

39 Müberred, *el-Muktedab*, 1: 8.

da gelişimini sürdürmüştür. Örneğin İbn Serrâc (ö. 316), “الجملة المفيدة على” “ضميرين إما فعل وفاعل وإما مبتدأ وخبر. (Tam bir anlam ifade eden cümleler iki kısma ayrılır: Ya fiil ve fâilden oluşur ya da mübtedâ ve haberden.)<sup>40</sup> diyerek “الجملة المفيدة” tabirini kullanmıştır.<sup>41</sup> Yine İbn Serrâc, “Fâil olarak merfû olan isim, fiil ile birlikte üzerinde sükût edilebilen ve muhatap için tam bir anlam ifade eden bir cümle oluşturur.”<sup>42</sup> diyerek cümlenin tam bir anlam ifade eden ve üzerinde sükût edilebilen nitelikte olması gerektiğini dile getirmiştir. Ebu'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384) ise terim olarak cümleyi net bir şekilde tanımlayarak şu ifadeleri kullanmıştır: “Cümle, tam bir anlam ifade etmek üzere mevzu ile mahmûldan (Müsned-müsned ileyh) oluşan terkiptir.”<sup>43</sup> İbn Serrâc'dan sonra gelen diğer dilciler de cümleyi genel anlamda bu şekilde anlamış, kelâm kavramı ile birlikte ve aynı anlamda kullanmışlardır. Dilciler, kelime çeşitlerinden bahsederken kelâm tabirini kullanırken nahvî tahlillerde daha çok cümle kavramını kullanmışlardır.<sup>44</sup> Hicri yedinci yüzyıla kadar devam eden bu durum, kelâm ile cümlenin eşanlamlı olmadığını savunan İbn Mâlik (ö. 672) ile birlikte değişmiştir. Yedinci yüzyıldan itibaren bazı dilciler kelâm ile cümlenin eşanlamlı olmadığını savunmuşlardır. Bu konu ileride daha detaylı ele alınacaktır.

### 1.1. Cümle ile Kelâm Terimlerinin Eşanlamlı Olduğunu Savunan Klasik Dilciler

Bu grupta yer alan dilcilerin bir kısmı, “en az iki kelimedenden oluşan ve tam bir anlam ifade eden bağımsız terkipler” anlamında sadece “kelâm” kavramını kullanmış ve “cümle” kavramına değinmemişlerdir. Diğer bir kısmı ise, “en az iki kelimedenden oluşan ve tam bir anlam ifade eden bağımsız terkipler” anlamında hem kelâm hem de cümle terimini kullanarak eşanlamlı olduklarını açıkça belirtmişlerdir.<sup>45</sup>

40 Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1996), 1: 64.

41 Fatime Davûd, “Mefhûmu'l-cumleti'l-Arabiyye mine'l-manzûri'l-vasfi ile'l-manzûri'l-vazîfi”, *Şarkiyat Mecmuası*, 21(2012): 3.

42 İbn Serrâc, *el-Uşûl*, 1: 74-75.

43 Ebu'l-Hasan İsa b. Ali er-Rummânî, *Kitâbu'l-Hudûd fi'n-nahv*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî, (Amman: Dâru'l-Fikr, 1984), 68.

44 Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-nahv*, thk. Mazın Mubarek, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 48-49; Ebû Ali el-Fârisî, *el-İdâhu'l-'adudî*, thk. Hasan Şâzilî, (Riyad: Câmiatu Riyâd, 1969), 9-10.

45 Hâmis, *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyî* 2: 528; Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisine'l-muhdesin fi*

Daha önce de değinildiği gibi başta Sîbeveyhi olmak üzere ilk dilciler sadece kelâm kavramını kullanırken, Müberred ile birlikte aynı anlamda cümle kavramı da kullanılmaya başlanmıştır. Böylece Müberred'den önce iki kavram bulunmadığı için teradüf problemi bulunmazken, cümle ile kelâm kavramlarını birlikte ve aynı anlamda kullanan Müberred ve sonraki dilciler de bu iki kavramın eşanlamlı/müteradif olduğunu açıkça ifade etmemişlerdir. Cümle ile kelâmın müteradif olduğunu açıkça ifade eden ilk dilci Ebû Ali el-Fârisî'dir (ö. 377).<sup>46</sup> Fârisî'nin konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir: "Bu başlık üç kelime türünden oluşan bağımsız kelâm ile ilgilidir. Nahivciler buna cümle derler."<sup>47</sup> er-Rummânî de "Tam bir anlam ifade eden kelâm, cümlenin ta kendisidir."<sup>48</sup> diyerek kelâm ile cümlenin eşanlamlı olduğunu dile getirmiştir. İbn Cinnî ise Ebû Ali el-Fârisî'nin açıklamalarına benzer bir şekilde, "Kelâm, tam bir anlam ifade eden bağımsız lafızlardır ki nahivciler ona cümle derler."<sup>49</sup> diyerek kelâm ile cümlenin eşanlamlı olduğunu ifade etmiştir.

Hicri dördüncü yüzyılda olduğu gibi beşinci ve altıncı yüzyılda da dilciler, ya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde kelâm ile cümlenin eşanlamlı olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Abdulkâhir el-Cürçânî kelâm ile cümlenin eşanlamlı olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Bil ki isim, fiil ve harf tek başına olduklarında kelime 'الكلمة' diye isimlendirilirler. زيد خرج örneğinde olduğu gibi bunlardan ikisi bir araya gelip tam bir anlam ifade edince buna kelâm ve cümle denir."<sup>50</sup> Zemahşerî'nin (ö. 538) konuyla alakalı açıklamaları ise şöyledir: "Kelâm, biri diğerine isnad edilmiş iki kelimedenden oluşan terkiptir. Bu terkip زيد أخوك ve بشرٌ صاحبك örneklerinde olduğu gibi ya iki isimden veyahut da زيد ضرب بكرٌ ve انطلق بكرٌ örneklerinde olduğu gibi bir isim ve bir fiilden oluşur ve cümle diye isimlendirilir."<sup>51</sup> İbn Haşşâb, Ebu'l-Bekâ el-'Ukberî (ö. 616), İbnü'l-Habbâz (ö. 639) ve İbn Hâcib (ö. 646) gibi dilciler

*dirâseti'l-cumleti'l-Arabiyye*, 11.

46 Hâmis, *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyî* 2: 528; Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisine'l-muhdesin fi dirâseti'l-cumleti'l-Arabiyye*, 22.

47 Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilü'l-askeriyât*, thk. Ali Câbir el-Mansûrî, (Bağdat: Câmîiatu Bağdad, 1982), 83.

48 Rummânî, *Kitâbu'l-Hudûd*, 78.

49 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 18.

50 Abdulkâhir el-Cürçânî, *el-Cumel*, thk. Ali Haydar, (Dimaşk: y.y., 1972), 40.

51 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bûmelham, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993), 23.

de cümle ile kelâmın eşanlamlı olduğunu söylemişlerdir.<sup>52</sup> İbn Mâlik sonrası dilcilerden ise Nâzirulceyş (ö 678)<sup>53</sup> ve İbn Fellâh el-Yemenî (ö. 680) gibi bazı dilciler cümle ile kelâmın aynı anlamda olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>54</sup>

Hem kelâm hem de cümle için verilen tanımlara bakıldığında kelâm ile cümlelerin aynı anlamda olduğunu ifade eden klasik dilcilerin cümlelerin/kelâmın anlamını netleştirmek için iki şartı öne sürdükleri görülür: Birincisi tam bir anlam ifade etmesidir (üzerinde sükût edilmesi güzel olan) ki Sîbeveyhi ve Müberred bunu açıkça ifade etmişlerdir. İkincisi ise bağımsız olması, yani başka bir unsura ihtiyaç duymamasıdır ki İbn Cinnî bunu açıkça dile getirmiştir. Diğer klasik dilciler de bu iki şartı aynı veya benzer ifadelerle dile getirmişlerdir.<sup>55</sup>

Buna göre mûsned ile mûsned ileyten oluştuğu halde tam bir yargı bildirmeyen ve başka unsurlara ihtiyaç duyan kelime grupları cümle/kelâm kapsamına girmemektedir. Dolayısıyla yedinci yüzyıldan itibaren kelâm ile cümle arasında ayırımı gidilmesinde etkili olan ve İbn Mâlik gibi dilcilerin cümle diye isimlendirdikleri şart, kase, sıla vb. kelime grupları cümle/kelâm kapsamına girmemektedir. Bu tip terkiplere mecazi anlamda cümle denilse de bunlar isim tamlaması ve sıfat tamlaması gibi bağımsız olmayıp başka unsurlara ihtiyaç duyan kelime grupları kapsamına girmektedir. Nitekim İbn Cinnî, kelâm ile kavî (القول) arasındaki farka değinirken kelâmın tam bir anlam ifade eden ve üzerinde sükût edilmesi güzel olan bağımsız cümleler olduğunu, kavî kavramının ise kişinin bir konudaki görüşü ve müf-

52 İbnü'l-Haşşâb, *el-Murtecel*, 27; Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî, *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*, thk. Abdülilâh Nebhân, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 41-42; Ahmed b. Hüseyin b. Habbâz, *Tevcihu'l-lume'*, thk. Fayız Zeki Muhammed Deyâb, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 62; Cemaluddin Ebû Ömer Osman b. Ammar b. Hâcib, *Munteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 17.

53 Dil âlimi, Kurrâ ve devlet adamı. Halep'te dünyaya gelen Muhammed b. Yusuf Nâzirulceyş, Kahire'ye yerleşip Ebû Hayyân el-Endülüsî, Celal el-Kazvînî ve Tâc et-Tebrîzî gibi âlimlerden ders alır. Daha sonra askerlik işlerine bakan "Divanu'l-ceyş" in başına geçer. Cömert, onurlu, muttaki ve merhametli bir insan olan Nazirulceyş'nin Mısır'da etkili devlet adamlarından biri olduğu rivayet edilmektedir. Arapça ile ilgili *Şerhu't-Teshîl* ve *Şerhu't-Telhîs* adlı eserleri bulunmaktadır. Bk. Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Bugyetu'l-vu'ât fi tabâkâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Saydâ: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 1: 275-276.

54 Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisine'l-muhdesîn fi dirâseti'l-cumleti'l-Arabiyye*, 18.

55 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2: 88; Müberred, *el-Muktedab*, 1: 8; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 17-18; Abdulkâhîr el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktesid*, 1: 68; Semânî, *el-Fevâid ve'l-kavâid*, 5-6.

red lafızlar için kullanıldığını söyleyerek bağımsız olmayan ve tam bir anlam ifade etmeyen kelime gruplarının cümle/kelâm kapsamına girmediğini şu şekilde dile getirmiştir: “Buña göre قام زيد dememiz kelâm olur. Eğer şart koşarak إن قام زيد desen ve إن edatını eklersen tam olanı eksiltmiş olursun. Böylece bu, kavlı olur kelâm olmaz. Bunun eksik bir ifade olduğunu ve tam bir anlam ifade etmek için şartın cevabını beklediğini görmüyor musun?”<sup>56</sup>

Suyûtî (ö. 911), Nâzirulceş’e dayandırdığı bir görüşte İbn Cinnî’nin görüşüne benzer bir açıklamada şunları ifade etmektedir:

“Zikredilen terkiplere cümle demek mecazi bir tabirdir. Zira bunların her biri önceden cümle idi. Geçmiş halleri dikkate alınarak yetişkin insanlara yetim denildiği gibi bu terkiplerin de önceki halleri göz önünde bulundurulurken bunlara cümle denilmiştir.”<sup>57</sup> Ayrıca Suyûtî, Allame Kâfiyecî’nin (ö. 879) de isnad barındıran her terkinin cümle sayılamayacağını ifade ettiğini dile getirmiştir.<sup>58</sup>

Ebû Ali el-Fârisî de mübtedâya haber olan cümlelerin dört kısma ayrıldığını, bunlardan birinin de şart ve cevaptan oluşan cümle olduğunu ifade ederek, إن تكرمه يكرمك زيد إن تكرمه يكرمك cümlesinde زيد kelimesinin mübtedâ, إن تكرمه يكرمك cümlesinin ise haber olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup> Bu açıklamadan Ebû Ali el-Fârisî’nin ayrı ayrı değil de şart ve cevaptan oluşan söz öbeğinin tamamını cümle olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İlk dönem dilcilerde “en az iki kelimedenden oluşan ve tam bir anlam ifade eden müstakil/bağımsız terkipler” anlamında cümle ile kelâm eşanlamlı olarak kabul edilse de kelâm kavramının ayrıca birden fazla cümleden oluşan kelime grupları için de kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>60</sup> Nitekim İbn Cinnî, kelâmın bir cümleye karşılık geldiği gibi birçok cümleden oluşan söz öbeklerini de kapsayan ism-i cins (tür isim) mesabesinde olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>61</sup> İbn Cinnî’de olduğu gibi İbn Yaîş (ö. 643) de kelâm ile cümlelerin aynı anlamda olduğunu ifade ettikten sonra, “Kelâm, tam bir anlam ifade

56 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 18-20.

57 Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ şerhu Cem’i’l-cevâmi’*, thk. Ahmed Şemsuddin, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), 1: 64.

58 Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’*, 1: 64.

59 Fârisî, *el-Îdâhu’l-’adûdî*, 43-46.

60 Fakat bu, cümle ile kelâmın eşanlamlı olmadığını göstermez. Zira aynı dilciler kelâm ile cümlelerin eşanlamlı olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 18.

61 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 27-28.



eden cümlelerden ibarettir. Kelimenin (الكلمة) tüm müfredleri kapsayan bir isim-i cins olduğu gibi kelâm da cümle için isim-i cins mesabesindedir. İsim ve fiil cümlesinin her biri kelâma nisbetle nevi (النوع) mesabesindedir.”<sup>62</sup> diyerek cümle ile aynı anlamı ifade eden kelâmın aynı zamanda birçok cümleden oluşan söz öbekleri için de kullanıldığını ifade etmiştir. Hem İbn Cinnî hem de İbn Yaîş’in açıklamalarından cümle ile kelâmın aynı anlamda olmadığı sonucu çıkmamaktadır. Zira bu anlamdaki kelâm kavramının sözlük anlamında (söz, söz öbekleri) kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

### 1.2. Cümle ve Kelâm Terimlerinin Eşanlımlı Olmadığını Savunan Klasik Dilciler

İbn Mâlik öncesi nahivciler kelâm ve cümleyi aynı manada kullanıp aralarında bir fark görmezken, İbn Mâlik ve sonraki nahivcilerin çoğu kelâm ve cümlelerin birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Kelâm ile cümlelerin eşanlımlı olmadığını savunanların başında gelen İbn Mâlik *Teshîlu'l-fevâid* adlı eserinde şöyle demektedir: “Kelâm tam bir anlam ifade edip bizzat kendisi kastedilen ve aralarında isnad bağı bulunan terkiplerdir.”<sup>64</sup> İbn Mâlik, tanımında geçen “bizzat kendisi kastedilen” ifadesini ise şu şekilde açıklamıştır: “Bizzat kendisi kastedilen demekle, sıla veya muzaf iley olan cümleler gibi, başkası için kastedilen terkipler tanımın kapsamından çıkmış olur. Zira bu tip cümlelerdeki isnad bizzat kendisi için kastedilmemiştir. Aksine başka bir unsur için kastedilmiştir. Dolayısıyla bu, kelâm değil kelâmın bir parçası olur. Örneğin *قَامُوا الَّذِينَ قَامُوا وَقَمْتُ حِينَ قَامُوا* ibarelerinde geçen *قَامُوا* cümlesi gibi.”<sup>65</sup>

Kelam ile cümlelerin aynı anlamda olmadığını savunan bir başka dilci ise Radiyuddîn el-İsterâbâdî’dir (ö. 688). Radî, İbn Hâcib’in “Kelâm, aralarında isnad bağı bulunan ve iki kelimeden oluşan terkiptir.”<sup>66</sup> şeklindeki tanımını

62 Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya’îş b. Ali b. Ya’îş, *Şerhu'l-Mufassal*, (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l İlmîyye, ۲۰۰۱), 1: 72, 75.

63 Kerim Hüseyin Nâsîh el-Hâlidî, *Binâu'l-cumleti'l-Arabyye*, (Amman: Dâru Safâ, 2005), 14-15.

64 Cemaluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lî'l-makâsid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 3.

65 Cemaluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-fevâid ve tekmi'lî'l-makâsid*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî, (Kahire: Dâru Hecer, 1990), 1: 7-8.

66 Radiyyuddîn Muhammed b. Hasan el-İsterâbâdî, *Şerhu'r-Radî lî Kâfiyeti İbn Hâcib*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî-Yahya Beşir Mustafa, (Riyâd: Câmîatu'l-İmâm Muhammed

açıklarken şöyle demektedir: “Musannif’in, ‘bizzat kendisi kastedilerek aslı isnadla bir araya gelen terkipler’ demesi gerekirdi. (...) Böylece ‘bizzat kendisi kastedilen’ kaydı ile cümle olarak gelen haber, sıfat, hâl, muzaf ileyh ve benzerlerini tanım dışı bırakmış olacaktı. Aynı şekilde sıla, şart ve kase m cümleleri de tanım dışı kalacaktı. Zira bunlar şartın cevabı ile kasemin cevabını pekiştirmek için gelen cümlelerdir. Dolayısıyla şart ile kasemin cevabında gelen cümleler kelâm olurken, şart ile kase m cümlelerinin kendileri kelâm olmamaktadır. Kelâm ile cümle arasındaki fark ise şu şekildedir: Cümle, ister bizzat kendisi kastedilsin isterse de –yukarıda geçen haber vb. cümlelerde olduğu gibi- başkası için kastedilmiş olsun, aralarında aslı isnad bulunan terkiplerdir. Kelâm ise bizzat kendisi kastedilip aslı isnad bağı ile bir araya gelen terkipleri ifade etmektedir. Sonuç olarak her kelâm cümledir ama her cümle kelâm değildir.”<sup>67</sup>

Cümle ile kelâm terimleri arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyan ve bu konuda en geniş değerlendirmeyi yapan İbn Hişâm (ö. 761), cümle ile kelâmın birbirinden farklı oluşundan bahsederken şunları söylemiştir: “Kelâm, bizzat kendisi kastedilerek söylenen ve tam bir yargı bildiren (müfid) şeydir. Müfid olmasından kastımız, üzerinde sükût edilmesi güzel olan dır. Cümle ise قام زيد gibi fiil ve fâilden, زيد قائم gibi mubtedâ ve haberden veya اللصُّ ضربَ اللصِّ ووطنته قائماً وكان زيد قائماً وأقائم الزيدان gibi bu ikisinin hükmünde olan şeylerden ibarettir. Böylece kelâm ve cümlelerin, çoğu insanın zannettiği gibi aynı anlamda olmadığı ortaya çıkıyor. Mufassal’ın yazarından da (Zemahşeri) kelâm ve cümle’nin aynı anlamda olduğu anlaşılıyor. Zira o, kelâmı tarif ettikten sonra ‘kelâma cümle de denilir’, diyor. Doğrusu ise cümle kelâmdan daha geneldir, çünkü cümlelerin aksine kelâmın şartı tam bir yargı bildirmesidir. Bundan dolayı nahivcilerin şart cümlesi, cevap cümlesi, sıla cümlesi dediklerini duyarsın, oysa bu cümlelerin hepsi tam bir yargı bildirmiyor, dolayısıyla kelâm değillerdir.”<sup>68</sup>

Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816) cümleyi, زيد قائم örneğinde olduğu gibi ister tam bir anlam ifade etsin veya إن يكرميني örneğinde olduğu gibi tam bir anlam ifade etmemiş olsun, biri diğerine isnad edilmiş iki kelimedenden ibaret sayar. Zira إن يكرميني cümlesi, cevabı gelmeden tam bir anlam ifade etmez.

b. Suûd el-İslâmiyye, 1966), 1: 16.

67 İsterâbâdi, Şerhu’r-Radi li Kâfiyeti İbn Hâcib, 1: 18-19.

68 Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Hişâm, Mugni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’ârîb, thk. Mâzın Mubarek, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 2: 419-120.

Dolayısıyla o, cümlelerin kelâmından daha genel olduğunu ifade ederek kelâm ile cümlelerin aynı anlamda olmadığını dile getirmiştir.<sup>69</sup>

Yukarıda dört dilciden yapılan alıntılardan şu sonuca varılabilir: Hicri yedinci yüzyıl ve sonraki dilcilerin çoğu, aralarında isnad bağı bulunan tüm terkiplerin aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini görünce bir ayrıma gitme gereği duydular. Zira aralarında isnad bağı bulunan bazı kelime grupları bağımsız olup tam bir anlam ifade ederken, diğer bir kısmı ise ya tam bir anlam ifade etmemekte ya da başka bir unsura bağlı bulunmaktadır. Dilciler bu sorunu gidermek için “aralarında isnad bağı bulunup tam bir anlam ifade eden bağımsız kelime grupları”na hem kelâm hem de cümle denildiğini; “ister tam bir anlam ifade edip bağımsız olsun isterse de tam bir anlam ifade etmeyip bağımsız olmasın, aralarında isnad bağı bulunan kelime grupları”na da sadece cümle denildiğini ifade etmişlerdir. Buna göre irâbta mahalli olan (yani başka bir cümlelerin unsuru olan) cümleler ile tam bir yargı bildirmeyen ve üzerinde sükût edilmesi güzel olmayan sıla, şart ve kase cümleleri kelâm teriminin kapsamına girmemektedir. Bu tür söz öbekleri için sadece cümle terimi kullanılabilir. Buna mukabil “aralarında isnad bağı bulunan ve tam bir anlam ifade eden bağımsız kelime grupları” için hem cümle hem de kelâm terimi kullanılmaktadır. Bunu iki örnek üzerinden açıklayalım: *وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ* (Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır.)<sup>70</sup> âyetinde iki isnad bulunmaktadır. Bu da ayette iki cümle olduğu anlamına gelmektedir. Birincisi mübtedâ olan *وَاللَّهُ* Lafza-i Celâl ile haber olan *حِسَابٍ بِغَيْرِ حِسَابٍ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ* kelimelerinden oluşan cümledir. Görüldüğü gibi bu cümle tam yargı bildiren bağımsız bir cümledir. İşte buna hem cümle hem de kelâm denilir. Âyette, *يَرْزُقُ* fiili ile müstetir (gizli) fâilinden oluşan bir cümle daha bulunmaktadır. Ancak bu cümle mübtedâyaya haber olduğu için bağımsız bir cümle değildir. Dolayısıyla buna kelâm değil sadece cümle denir. Yine *إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا* (Eğer Allah’a saygıda kusur etmezseniz O size bir temyiz kabiliyeti verir.)<sup>71</sup> âyetinde de şart ve cevap cümleleri birlikte düşünüldüğünde tam yargı bildiren bağımsız bir söz öbeği olduğu için buna kelâm denilebilir. Fakat şart cümlesi olan *إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ* (Eğer Allah’a saygıda kusur etmezseniz ...) terkibi tek başına düşünüldüğünde, üzerinde sükût edilmesi güzel olan tam bir anlam ifade etmediği görülmektedir. Dolayısıyla buna kelâm değil, cümle denir.

69 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 70.

70 en-Nûr, 24/38

71 el-Enfâl, 8/29.

## 2. ÇAĞDAŞ DİLCİLERDE CÜMLE VE KELÂM TERİMLERİ

Klasik dilcilerde olduğu gibi çağdaş dilcilerde de nahiv terimi olarak cümle farklı şekillerde algılanmıştır. Çağdaş dilcilerin cümleyi farklı şekillerde algılamalarında etkili olan sebeplere bakıldığında, çağdaş dilcilerin klasik dilcilerden yararlanırken farklı dil ekollerine dayandıkları ve Batı'da gelişen modern dilbilimlerinden etkilendikleri görülmektedir. Bu etkilenmenin sonucu olarak cümlenin hem kurallarında hem de mefhumunda birtakım değişiklikler meydana gelmiştir.<sup>72</sup>

Klasik dönemde olduğu gibi modern dönemde de cümlenin, tüm dilcilerin üzerinde ittifak ettikleri bir tanımı bulunmamaktadır. Cümlenin tanımı konusunda çağdaş dilcilerin iki gruba ayrıldıkları söylenebilir. Birincisi cümle ile kelâm arasında herhangi bir ayırım öngörmeyen dilcilerdir ki bu dilcilerin bir kısmı cümle ile kelâmın aynı anlamda olduğunu açıkça ifade ederken, diğer kısmı ise “tam yargı bildiren bağımsız kelime veya kelime grubu” anlamında sadece cümle terimini kullanıp kelâm kavramına değinmemişlerdir. İkincisi ise cümle ile kelâmın farklı olduğu yönünde görüş belirten dilcilerdir.

Klasik dilcilerden farklı olarak, Batı'da gelişen modern dilbilimlerinden etkilenen bazı dilciler, cümle kavramını daha geniş anlamlı kullanıp, terime ayrıca bir önem vererek cümlenin mefhumunda değişim öngörmüşlerdir.<sup>73</sup>

### 2.1. Cümle ve Kelâm Terimlerinin Eşanlamlı Olduğunu Savunan Çağdaş Dilciler

Çağdaş dilcilerin büyük çoğunluğu kelâm ile cümle kavramlarının terim olarak aynı anlamda olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı çağdaş dilciler kelâm ile cümleyi birlikte ve aynı anlamda kullanıp bu iki terimin eşanlamlı olduğunu ifade ederken, diğer bazıları ise ilk dönem dilcilerin aksine kelâm anlamında sadece cümle terimini kullanıp kelâm kavramına değinmemişlerdir. Bu gruptaki dilcilerin ortak noktası Arapçada tam ve eksik yargı bildirmek üzere iki tür cümlenin/kelâmın bulunduğunu kabul etmemeleridir. Cümle ile kelâmı aynı anlamda kullanan bazı dilciler cümleyi şu şekilde açıklamışlardır:

72 Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisîne'l-muhdesîn fî dirâseti'l-cumleti'l-Arabîyye*, 129; Ahmed Muctebâ es-Seyyid Muhammed, “el-Cumletu 'inde'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn el-kudâmâ ve'l-muhdesîn mefhumûhâ ve mukevvimâtuhâ”, *Mecelletu Câmiati Sebâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, 13/2 (2014): 9.

73 Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisîne'l-muhdesîn fî dirâseti'l-cumleti'l-Arabîyye*, 129.

Abbas Hasan: “Kelâm veya cümle, iki ya da daha fazla kelimedenden oluşup tam ve bağımsız bir anlam ifade eden terkiplerdir. Örneğin, فَازَ أَقْبَلَ صَيْفٌ، فَازَ أَقْبَلَ طَالِبٌ نَبِيٌّ، لَنْ يُهْمَلَ عَاقِلٌ وَاجِبُهُ gibi. Kelâmda iki şeyin bulunması gerekir. Bunlar terkip ve bağımsız anlamdır. Eğer sadece أَقْبَلَ veya فَازَ desek bu kelâm olmaz. Zira bu bir terkip değildir. Eğer، فَازَ فِي يَوْمِ الْحَمِيرِ أَوْ لَنْ يُهْمَلَ وَاجِبُهُ أَوْ أَقْبَلَ صَبَاحًا desen bu da kelâm olmaz. Zira burada bir terkipten bahsedilse de bu terkip, konuşmacı veya dinleyici için yeterli olan tam ve bağımsız bir anlam ifade etmemektedir. Tam bir anlam ifade eden terkipte her iki kelimenin açıkça yer almasına gerek yoktur. İki kelimedenden biri açık öbürü gizli olabilir. Örneğin misafire، تَفَضَّلَ demen gibi. Bu söz iki kelimedenden oluşan bir terkiptir. Biri açıkça görülen تَفَضَّلَ diğeri ise gizli olan أَنْتَ kelimesidir.”<sup>74</sup>

İmîl Bedî Yakub: “Cümle veya kelâm, iki ya da daha fazla kelimedenden oluşup tam ve bağımsız bir anlam ifade eden terkiplerdir. Örneğin، الصَّدَقُ الْبَدِيءُ وَفِيهِ مَنَاجِدٌ وَفِيهِ مَنَاجِدٌ وَفِيهِ مَنَاجِدٌ gibi. Kelâmda iki şeyin bulunması gerekir. Bunlar terkip ve bağımsız anlamdır.”<sup>75</sup>

Muhammed Hamâse Abdullatif: “Tek bir kelimedenden oluşsa bile, üzerinde sükût edilmesi güzel olan ve tam bir anlam ifade eden her söz cümledir.”<sup>76</sup>

İbrahim Enîs: “Cümle, dinleyiciye kendi kendine yeten bir anlamı aktaran en kısa sözdür. Bu, ister bir kelimedenden isterse de kelime dizisinden oluşmuş olsun. Hâkim, zanlılardan birine, suç işlerken yanında kim vardı? diye, sorar o da ‘Zeyd’ diye cevap verirse, en kısa şekliyle tam anlam ifade eden bir söz söylemiş olur.”<sup>77</sup>

‘Abduh er-Râcihî: “Nahivcilerin tanımıyla cümle, iki veya daha fazla kelimedenden oluşup tam ve bağımsız bir anlam ifade eden kelime grubudur.”<sup>78</sup>

Yukarıda verilen tanımlara bakıldığında Abbas Hasan ile İmîl Bedî Yakub’un tanımında hem cümle hem de kelâm kavramına yer verdikleri, Muhammed Hamâse Abdullatif, İbrahim Enîs ve ‘Abduh er-Râcihî’nin ise sadece cümle kavramına yer verdikleri görülmektedir. Bunlar nahvî tahlillerde de terim olarak kelâm kavramını kullanmamaktadırlar. Verilen tanımlardan

74 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), 1: 15-16.

75 İmîl Bedî Yakub, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 5: 106.

76 Abdullatif, *el-'Alâmetu'l-i'râbiyye fi'l-cumle*, 57.

77 İbrahim Enîs, *Min esrâri'l-luga*, (Kahire: Mektebetu'l-Ancelo, 1978), 277-288.

78 'Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî*, (İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, 2000), 83.

yola çıkararak kelâm ile cümle diye bir ayrım öngörmeyen çağdaş dilcilerin terim olarak cümlede aradıkları şartlar şu şekilde belirlenebilir:

- a- Tam bir anlam ifade etmesi,
- b- Bağımsız olması,
- c- En az iki kelimededen oluşması,

Muhammed Hamâse Abdullatif ile İbrahim Enîs'in "en az iki kelimededen oluşması" şartına katılmadıkları görülmektedir. Âmil teorisini reddeden, dolayısıyla da ibarede takdire (varsayım) gerek duymayan bu iki dilciye göre, tam ve bağımsız bir anlam ifade etmesi halinde cümle tek bir kelimededen de oluşabilir. Buna göre cümlede, 'terkip'ten anlaşılan isnad şartı da aranmamaktadır.<sup>79</sup> Cümlelerin "en az iki kelimededen oluşması" gerektiğini ifade eden diğer dilciler ise her iki kelimenin ibarede açıkça yer almasına gerek olmadığını, kelimelerden birinin gizli de olabileceğini ifade etmişlerdir.

Kanaatimizce bu konudaki ihtilaf lafzi bir ihtilafın ötesine geçmemektedir. Zira cümlelerin tek bir kelimededen oluşabileceğini söyleyen dilcilerin de مَنْ بِالْبَابِ؟ (Kapıda kim var?) sorusuna verilen زَيْد cevabının aslında زَيْد بِالْبَابِ (Kapıda Zeyd var.) şeklinde olduğunu bilirler. Bu tür cümlelerin geçek anlamda tek bir kelimededen oluştuğunu söylemelerinin asıl sebebi, irâb yaparken takdir ve te'vîle başvurmaktan kaçınmaktır. Çünkü âmil teorisi konusunda klasik dilcilerin fikrini benimseyen çağdaş dilciler irâb yaparken bu vb. yerlerde takdir ve te'vîle başvururlar.

Abbas Hasan'ın cümleyi açıklarken sarf ettiği "Eğer sadece أَقْبِلْ veya فَازْ desek bu kelâm olmaz. Zira bu bir terkip değildir. Eğer، فَازْ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ أَوْ لَنْ، desen bu da kelâm olmaz. Zira buradâ bir terkipten bahsedilse de bu terkip, konuşmacı veya dinleyici için yeterli olan tam ve bağımsız bir anlam ifade etmemektedir." sözleriyle, bu ifadelerin bağlamdan kopuk bir şekilde söylenmiş olmasını kastettiği kanaatindeyiz. Zira متى فَازْ أمّى؟ gibi bir soruya cevaben söylenen فَازْ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ cümlesinin tam bir anlam ifade eden bağımsız bir cümle olduğu açıktır.

## 2.2. Cümle ve Kelâm Terimlerinin Eşanlamlı Olmadığını Savunan Çağdaş Dilciler

Cümle ile kelâmın aynı anlamda olmadığını ifade eden çağdaş dilcileri iki gruba ayırmak mümkündür.<sup>80</sup> Birinci grup, klasik dilcilerde olduğu gibi

79 Abdullatif, *el-'Alâmetu'l-i'râbiyye fî'l-cumle*, 61-62; Enîs, *Min esrâri'l-luga*, 210-211.

80 Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisîne'l-muhdesîn fî dirâseti'l-cumleti'l-Arabiyye*, 153.

“üzerinde sükût edilmesi güzel olan ve tam bir anlam ifade eden bağımsız kelime grupları”na hem cümle hem de kelâm, isnadın temel unsurlarını (müsned-müsned ileyh) barındırdığı halde tam bir anlam ifade etmeyen ya da bağımlı olan kelime gruplarına da sadece cümle denildiğini ifade etmişlerdir. Buna göre cümle daha genel olup her kelâma cümle denilebileceği ancak her cümleye kelâm denilemeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Abdusselam Harun, Mustafa el-Galâyîni, Muhammed İbrahim ‘Ubâde, Mâzin Mubârek, Muhammed Süleyman Abdullah el-Aşkar, Muhammed Semîr Necîb el-Lubedî ve Ahmed el-Haşimî gibi dilciler cümle ile kelâmın aynı anlamda olmadığını söylemişlerdir. Bu dilciler cümle ile kelâmı klasik dilcilerle aynı veya yakın bir şekilde tanımlamışlardır. Konuyla ilgili yapılan bazı tanımlar şu şekildedir:

Abdusselam Harun cümlelerin kelâmdan daha genel olduğunu ifade ettikten sonra cümleyi şöyle tanımlamıştır: “Cümle, isnad ile bir araya gelen sözlerdir. Bu sözler ister tam bir anlam ifade etsin ister eksik bir anlam, bizzat kendisi kastedilsin veya başka bir unsur için kastedilmiş olsun; ister fiil-fâilden, isterse de mübtedâ-haberden oluşsun.”<sup>81</sup>

Mustafa el-Galâyîni: “Kelâm, kendi kendine yeten ve tam bir anlam ifade eden cümlelerdir. كَلِمَةٌ مَخَافَةُ اللَّهِ، فَازَ الْمُتَّقُونَ، مِنْ صَدَقَ نَحَا gibi. Eğer cümle, kendi kendine yetip tam bir anlam ifade etmiyorsa ona kelâm denmez. Örneğin، إِنَّ تَجْتَهَدُ فِي عَمَلِكَ gibi. Cevabı açıklanmadığı ve de bilinmediği için bu cümle eksik yargı bildirir. Eğer cevabını zikreder ve إِنَّ تَجْتَهَدُ فِي عَمَلِكَ تَنْجَحُ desen o zaman kelâm olur.”<sup>82</sup>

Ahmed el-Hâşimî: “Kelâm, Arapça vaz’ ile konulmuş olup üzerinde sükût edilmesi güzel olan ve tam bir anlam ifade eden mürekkep lafızlardır. (...) Cümle ise bizzat kendisi kastedilmese de bir tür anlam ifade eden ve aralarında isnad bağı bulunan kelime gruplarıdır.”<sup>83</sup> Bu gruptaki diğer dilciler de cümle ve kelâmı benzer şekilde tanımlamışlardır.

Yukarıda verilen tanımlara bakıldığında kelâmda “isnad ve tam yargı” şartı aranırken cümlede sadece “isnad” şartının arandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu dilcilerin aynı görüşteki klasik dilcilerden farklı bir şey dile getirmediği söylenebilir.

81 Abdusselam Muhammed Harun, *el-Esâlibu'l-inşâ'iyye fi'n-nahvi'l-Arabî*, (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001), 25

82 Galâyîni, *Camiu'd-durusi'l-Arabiyye*, (Dımaşk: Muessetu'r-Risâle, 2012), 1: 26-28.

83 Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidu'l-esâsiyye li luğati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.), 9-11.

Kelâm ile cümlelerin aynı anlamda olmadığını söyleyen ikinci grup dilciler ise aynı görüşteki klasik dilcilerden farklı düşünerek kelâmın daha genel olduğunu savunmuşlardır. Buna göre cümlede “isnad ve tam yargı” şartı aranırken kelâmda ise sadece “tam veya eksik yargı bildirme” şartı aranmıştır. Bu ayrım temelde isnada dayanmaktadır. Ayrıca klasik dilcilerden farklı olarak sıfat ve isim tamlaması gibi kelime gruplarını da kelâma dâhil etmişlerdir.<sup>84</sup> Bu fikri ilk defa ortaya atan kişi Gotthelf Bergstrasser<sup>85</sup> (ö. 1933) isimli Alman şarkiyatçıdır. Gotthelf Bergstrasser 1929’da Mısır Üniversitesinde (şimdiki Kahire Üniversitesi) verdiği konferansların *et-Tetavvur’-n-nahvî li lugati’l-Arabî* adıyla kitap haline getirilen eserinde ifade etmiştir.<sup>86</sup> Gotthelf Bergstrasser cümle ile kelâmı şu şekilde açıklamıştır: “Kelâmın çoğu cümledir. Cümle ise mûsned ile mûsned ileyhten oluşur. Eğer her ikisi isim veya isim hükmünde ise isim cümlesi; eğer mûsned fiil veya fiil hükmünde bir kelime ise cümle fiil cümlesi olmaktadır. Bazı kelâm türleri cümle değildir. Aksine müfred, sıfat tamlaması, isim tamlaması ve isnad içermeyen atıf gibi kelime grupları şeklindedir. Nidâ buna örnek olarak verilebilir. Çünkü *يا حسن* cümle veya cümle çeşidi değildir ama buna rağmen kelâmıdır. Bağlı -sız olması ve -açık olsun gizli olsun- başka bir unsura ihtiyaç duymaması açısından da cümleye benzer.”<sup>87</sup>

Tanımdan da anlaşıldığına göre Bergstrasser cümle ve kelâm konusunda klasik nahivcilerden farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Klasik dilciler hem kelâm hem de cümlede isnad şartını arayıp aralarındaki farkı tam ve bağımsız bir anlam ifade etmeye bağlarken, Bergstrasser tam ve bağımsız bir anlam ifade etmeyi ayırıcı bir şart olarak kabul etmeyip, taksimatı temelde isnad üzerinden yapmıştır. Bergstrasser’e göre aralarında isnad bağı bulunmayan

84 Abdullatif, *el-‘Alâmetu’l-i-râbiyye fi’l-cumle*, 48-50; Sâlim, *Cuhûdu’d-dârisîne’l-muhdesîn fi dirâseti’l-cumleti’l-Arabîyye*, 153.

85 Sami dilleri uzmanı Alman şarkiyatçı. Heidelberg (1923) ve Münih (1926) üniversitelerinde Sâmi dilleri ve İslâmî ilimlerle ilgili dersler okuttu. Kahire Üniversitesi’ne misafir profesör olarak ilk gidişinde Arap dilinde nahvin gelişimi ve ikinci gidişinde ise (1932) Musul halk ağızları üzerine konferanslar verdi. Bergstrasser’in Arap ve Sâmi dilleri, Ârâmîce ve lehçeleri, Arap edebiyatı, İslâm ilimleri ve Türk dili üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Bk. Cengiz Kallek, “BERGSTRASSER Gotthelf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 497-498.

86 Abdullatif, *el-‘Alâmetu’l-i-râbiyye fi’l-cumle*, 48-52; Sâlim, *Cuhûdu’d-dârisîne’l-muhdesîn fi dirâseti’l-cumleti’l-Arabîyye*, 158.

87 Gotthelf Bergstrasser, *et-Tetavvuru’-n-nahvî li Lugati’l-Arabî*, thk. Ramazan Abduettevâb, (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1994), 125.



ve herhangi bir anlam ifade eden tüm bağımsız kelime ve kelime grupları şibh-i cümle olarak isimlendirilip kelâm kapsamına girmektedir. Buna Nidâ, zarf, tahzîr, izafet, sıfat tamlaması, tek başına kullanılan مَرْحَبًا vb. kelime ve kelime grupları dâhildir. Bu tür kelime ve kelime gruplarında herhangi bir kelimeyi takdir etmeye (var saymaya) gerek yoktur.<sup>88</sup> Bu açıklamalardan, Bergstrasser'ın şibh-i cümle kavramını da klasik dilcilerden farklı kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>89</sup>

Bergstrasser'den etkilenen çağdaş dilcilerden Abdurrahman Eyyub, aynı düşünceyi kelâm terimine değinmeden şöyle açıklamıştır: “Bize göre Arapçada cümleler, isnad içeren ve içermeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. İsnadî cümleler isim cümlesi ile fiil cümlesinden ibarettir. Gayri isnadî cümleler ise nidâ, ni'me ve bi'se cümleleri ile taaccub cümleleri gibi kelime gruplarını kapsamaktadır. Nahivcilerin bu tür kelime gruplarını fiil cümlesi şeklinde tevil etmelerinden hareketle bunları fiil cümlesi olarak kabul etmemiz mümkün değildir.”<sup>90</sup> Yine modern dilcilerden Muhammed Hamâse Abdullatif, Muhammed Abdussamed Azîme ve Halil Amâyıra benzer görüşleri dile getirmişlerdir.<sup>91</sup>

## SONUÇ

Her bilim, sanat ya da meslek dalının oldukça önemli unsurları olan terimler, eğitim öğretim faaliyetlerinde de hayatî derecede önem taşımaktadır. Terimlerin net, açık ve kesin bir anlama delalet etmemesi veya birden fazla kavrama karşılık gelmesi ya da aynı anlamda birden fazla terimin kullanılması kargaşa ve kapalılığa sebep olmaktadır. Bu da eğitim öğretim sürecini olumsuz etkilemektedir. Arap gramerinde de aynı sebeplerden ötürü bir terim sorunundan bahsedilebilir. Nitekim çalışmamıza konu olan

88 Bergstrasser, *et-Tetavvuru'n-nahvî*, 125-126.

89 Klasik dilcilere göre harf-i cer ve mecrûru ile zaman ve mekân zarfları şibh-i cümleleri oluştururlar. Şibh-i cümle Arapçada pek çok yönden kolaylık sağlayan, kısa ve öz cümle kullanımını ortaya koyan ve harf-i cer ve zarfların etkinliğini gösteren bir üsluptur. Takyîd, takdim-tehir vb. konularda belagat açısından da önemli bir fonksiyon icra etmektedirler. Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 2: 484; Ahmed İsmail Hasan Ali, *Belâgatü'l-kuyûd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâsetun tatbikiyye fi sûreteyi'n-nisâ ve'l-mâide*, (Kahire: Daru'r-Râyâ, 2011), 215.

90 Abdurrahman Eyyub, *Dirâsâtun nakdiyye fi'n-nahvî'l-Arabî*, (Kuveyt: Muessetu's-Sabâh, ts.), 29.

91 Abdullatif, *el-'Alâmetu'l-i'râbiyye fi'l-cumle*, 97; Sâlim, *Cuhûdu'd-dârisine'l-muhdesîn fi dirâseti'l-cumleti'l-Arabîyye*, 159-161.

cümle-kelâm kavramlarının da terim olarak, klasik olsun çağdaş olsun tüm dilcilerin üzerinde ittifak ettikleri bir tanımı bulunmamaktadır. İbn Mâlik öncesi dilciler cümle ile kelâmı aynı anlamda kullanırken, İbn Mâlik sonrası klasik dilcilerin büyük çoğunluğu bu iki kavramın aynı anlamda olmadığını ifade etmişlerdir. İlk dilcilerin, cümle-kelâm tanımında “tam yargı” ve “bağımsız olma” hususlarına vurgu yaptıkları görülmektedir. Cümle ile kelâmın aynı anlamda olmadığını dile getiren İbn Mâlik sonrası klasik dilciler ise cümlede “isnad”ı yeterli bularak “tam yargı bildirme” ve “bağımsız olma” şartlarını aramamışlardır

Çağdaş dilcilerin büyük çoğunluğu kelâm ile cümle kavramlarının terim olarak aynı anlamda olduğunu ifade etmişlerdir. Bir kısmı ise cümle ile kelâmın aynı anlamda olmadığını dile getirmiş ve klasik dilcilerde olduğu gibi “üzerinde sükût edilmesi güzel olan ve tam bir anlam ifade eden bağımsız kelime grupları”na hem cümle hem de kelâm, isnadın temel unsurlarını (müsbed-müsned ileyh) barındırdığı halde tam bir anlam ifade etmeyen ya da bağımlı olan kelime gruplarına da sadece cümle denildiğini ifade etmişlerdir. Kelâm ile cümlelerin aynı anlamda olmadığını söyleyen bazı çağdaş dilciler ise aynı görüşteki klasik dilcilerden farklı düşünerek kelâmın daha genel olduğunu savunmuşlardır. Buna göre cümlede “isnad ve tam yargı” şartı aranırken kelâmda ise sadece “tam veya eksik yargı bildirme” şartı aranmıştır. Günümüzde cümle teriminin kullanımı yaygınlaşmış bulunmakta, kelâm terimine ise kültürel mirasa ait bir kavram olarak genellikle cümleden bahsedilirken kısaca değinilmektedir.

## KAYNAKÇA

Abdullah, Abdulhalim. “el-Mustalahü'n-nahviyyu'inde'l-Ferrâmustalahâtü'l-cumle enmûzecen”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (2014): 71-98.

Abdullatif, Muhammed Hamâse. *el-'Alâmetu'l-i'râbiyye fi'l-cumleti'l-Arabiyye beynel'l-kadîmi ve'l-hadîs*. Kahire: Kulliyyetu Dâru'l-'Ulûm Câmîiatu'l-Kâhire, 1984.

Ali, Ahmed İsmail Hasan. *Belâgatu'l-kuyûd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâsetun tatbikiyye fi sûreteyi'n-nisâ ve'l-mâide*. Kahire: Daru'r-Râyâ, 2011.

'Atîbî, Salih Muhammed Kâbil. *İhtiyârâtü's-Saymerî en-nahviyye fi kitâbi't-Tabsire ve't-tezkire*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Ummi'l-Kurâ, 2008.

Cürcânî, Abdulkâhir. *el-Cumel*. Thk. Ali Haydar. Dimaşk: y.y., 1972.

- Cürcânî, Abdulkâhir. *Kitâbu'l-Muktesid fi şerhi'l-Îdâh*. Thk. Kâzım Bahr. Dâru Reşîd li'n-Neşr, Bağdat: 1982.
- Cürcânî, Seyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddîk Mînsâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Davûd, Fatime. "Mefhûmu'l-cumleti'l-Arabiyye mine'l-manzûri'l-vasfî ile'l-manzûri'l-vazîfî". *Şarkiyat Mecmuası*, 21 (2012): 1-22.
- Enîs, İbrahim. *Min esrâri'l-luga*. Kahire: Mektebetu'l-Ancelo, 1978.
- et-Temûmî, 'Alâ. "İşkâliyetu gumûdi'l-mustalah". <http://www.m-a-arabia.com/vb/showthread.php?t=12620> (Erişim: 20.06.2018).
- Eyyub, Abdurrahman. *Dirâsâtun nakdiyye fi'n-nahvi'l-Arabî*. Kuveyt: Muessetu's-Sabâh, ts.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Îdâhu'l-'adudî*. Thk. Hasan Şâzilî. Riyad: Câmiatu Riyâd, 1969.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Mesâilu'l-askeriyât*. Thk. Ali Câbir el-Mansûrî. Bağdat: Câmiatu Bağdad, 1982.
- Ferrâ, Ebû Zekerîya Yahya b. Ziyâd. *Maâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülfettâh İsmail. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Galâyînî, Mustafa. *Camiu'd-durusi'l-Arabiyye*. Dimaşk: Muessetu'r-Risâle, 2012.
- Gotthelf, Bergstrasser. *et-Tetavvur'n-nahvî li lugati'l-Arabî*. Thk. Ramazan Abdu'ttevvâb. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994.
- Hâlidî, Kerim Hüseyin Nâsîh. *Binâu'l-cumleti'l-Arabiyye*, Amman: Dâru Safâ, 2005.
- Hamad, Ali Tevfik. "el-Mustalah el-Arabî şurûtuhu ve tevhîduh". *Mecelletu Câmiati'l-Hâlîl*, 2/1 (2005): 1-23.
- Hâmis, Yûhannâ Mirzâ. *Mevsûatu'l-mustalahi'n-nahviyyî mine'n-neş'eti ile'l-istikrâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Hân, Muhammed. "el-Cumle ve'l-kelâm bahsun fi't-turâs". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye*. 3/6 (2012): 189-198.
- Hârîrî, Ebû Muhammed Kasım b. Ali. *Şerhu Mulhati'l-i'râb*. Thk. Fâiz Fâris. İrbid: Dâru'l-Emel li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1991.
- Harun, Abdusselam Muhammed. *el-Esâlîbu'l-inşâiyye fi'n-nahvi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2001.

- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 3. Baskı. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- Hâşimî, Ahmed. *el-Kavâidu'l-esâsiye li lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Fetih Osman. *el-Hasâis*. 4. Baskı. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyye li'l-Kitâb, ts.
- İbn Hişâm, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah. *Mugni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. Thk. Mâzın Mubarek. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn Mâlik, Cemaluddin Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Teshîli'l-fevâid ve tekmi'lî'l-makâsid*. Thk. Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed Bedevî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mâlik, Cemaluddin Muhammed b. Abdullah. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmi'lî'l-makâsid*. Thk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukerrem. "klm". *Lisânu'l-Arap*. 12: 522-525. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1414/1994.
- İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. Thk. Abdulhüseyin el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1996.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-mufasssal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l İlmiyye, 1991.
- İbnü'l- Habbâz, Ahmed b. Hüseyin. *Tevcîhu'l-lume'*. Thk. Fayız Zeki Muhammede Deyâb. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- İbnü'l-Hâcib, Cemaluddin Ebû Ömer Osman b. Ammar. *Munteha'l-vusûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Murtecel fi şerhi'l-Cumel*. Thk. Ali Haydar. Dımaşk: y.y., 1972.
- İsterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasan. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbn Hâcib*. Thk. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî, Yahya Beşir Mustafa. 4 Cilt. Riyâd: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1966.
- Kallek, Cengiz. "BERGSTRESSER Gotthelf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 497-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ' Eyyub b. Musa el-Hüseyinî. *el-Kulliyât*. Thk. Adnan Deriş, Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1998.
- Kıftî, Cemaluddin Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Thk. Muhammede Ebu'l-Fadl. 4. Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.

- Komisyon, "slh" *el-Mu'cemu'l-vecîz*. Kahire: Dâru't-Tahrîr, 1989.
- Mahzûmî, Mehdî. *Fî'n-nahvî'l-Arabî nakdun ve tevcih*. Beyrut: Dâru Râid el-Arabî, 1986.
- Muhammed, Ahmed Muctebâ es-Seyyid. "el-Cumletu 'inde'n-nuhât ve'l-lugaviyyîn el-kudâmâ ve'l-muhdesîn mefhumûhâ ve mukevvimâtuhâ". *Mecelletu Câmiati Sebhâ li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, 13/2 (2014): 5-17.
- Mustafa, İbrahim. *İhyâu'n-nahv*. Kahire: y.y., 1992.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Thk. Muhammed Abdulhalık Adîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Pilav, Salim. "Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi". *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 16 (2008): 267-276.
- Râcihî, 'Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. İskenderiye: Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, 2000.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan İsa b. Ali. *Kitâbu'l-Hudûd fî'n-nahv*. Thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Amman: Dârul-Fikr, 1984.
- Safedî, Selahaddin b. Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâût. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sâlim, Muhammed Yezîd. *Cuhûdu'd-dârisîne'l-muhdesîn fî dirâseti'l-cumleti'l-Arabiyye*. Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Muhammed Haydar, 2015.
- Semânîni, Ömer b. Sabit. *el-Fevâid ve'l-kavâid*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2003.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *Bugyetu'l-vu'ât fî tabâkâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Saydâ: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman. *Hem'u'l-hevâmi' şerhu Cem'i'l-cevâmi'*. Thk. Ahmed Şemsuddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şimşek, Şahin. *Arap Gramerinde İrâbta Mahalli Olan ve Olmayan Cümleler*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Ubeydî, Nevâr. "Mustalahu'l-cumle mine't-te'sîsi ilâ te'vîli'l-mefhûm". *Havliyyât Câmi'ati Kalmâ*, 12 (2015): 463-479.
- 'Ukberî Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin. *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâ ve'l-i'râb*. Thk. Abdülilâh Nebhân. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.

Yakûb, İmîl Bedî. *Mevsû'atu 'ulûmi'l-lugati'l-Arabiyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. Thk. Mazın Mubarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb*. Thk. Ali Bûmelham. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.

## المحسنات في شعر الشافعي

Ahmet TEKİN\* - Lewend ALİ\*\*

Geliş Tarihi: 05. 07. 2018, Kabul Tarihi: 14. 10. 2018

### الملخص

يتناول هذا البحث أمورا متعلقة بالإمام الشافعي رحمه الله، تمّ التركيز على فنّ محدّد من فنون البلاغة العربية ألا وهو المحسنات البديعية في شعر الشافعي المجموع في ديوانه؛ ويحاول هذا البحث تسليط الضوء على الجانب الأدبي من حياة الإمام الشافعي من خلال المنحى البلاغي البديعي في ديوانه ليضيء جانباً من جوانب الأدب في هذا العلم، وعمدنا إلى ذكر الفنون البديعية الواردة في البحث بذكر تعريف كل فنّ بديعي ورد في ديوان الشافعي، ثم قمنا بإيراد مثال واحد عنه - على الأقل - من الديوان ليتبين لنا احتواء الديوان على الفنون البلاغية البديعية، والمقدرة البلاغية عند الشافعي وليثبت لنا البحث في نهاية المطاف أنّ الشافعي ليس فقط إماماً وفقهياً ومجتهداً وموسوعة في العلوم الشرعية بل هو عالم بالعربية وعلم من أعلامها وأحد فرسان الفصاحة من أرباب البلاغة والبيان، وأن ديوانه مصدر بلاغي ثري، يحوي نبعاً بديعياً عذباً يستساغ فهمه وقراءته، مستخدمين المنهج الوصفي التحليلي.

**الكلمات المفتاحية:** البلاغة، علم البديع، المحسنات البديعية اللفظية، المحسنات البديعية المعنوية، ديوان الشافعي.

### Şâfiî'nin Şiirlerinde Lafzı Güzelleştiren Sanatlar

#### Öz

Bu çalışmada Şâfiî'nin edebî yönünü ortaya çıkarmak amacıyla onunla ilgili bazı hususlar ele alınmıştır. Bu bağlamda Şâfiî'nin Divân'ındaki şiirleri, belagat ilminin alt disiplinlerinden olan bedî' ilmi açısından incelenmiştir. Buna binaen Şâfiî'nin divanında ele aldığı şiirler tahlil edilerek onun edebî yönü ortaya konma-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (anadoluplatformu@hotmail.com).

\*\* Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı (lwnda449@gmail.com).

ya çalışılmıştır. Dolayısıyla önce lafzı güzelleştiren sanatlara değinilmiş, kısımları ortaya konulmuş ve bahse konu sanatlardan her birinin tanımı yapıldıktan sonra Şafi'î'nin divanından onunla ilgili en az bir örnek verilmiştir. Bu mütevazı çalışmanın gayesi; Şafi'î'nin, Divân'ının belagatın bed'î kısmını ihtiva ettiği gerçeğinin anlaşılmasını sağlamak ve Şafi'î'nin belğat alanındaki yetkinliğini ortaya koymaktır. Bununla birlikte İmam, fakih, müçtehit, şer'î ilimlerde ansiklopedi olarak bilinen Şafi'î'nin aslında Arapçada da âlim, feshat alanında at koşturan belagat ve beyan erbabından olan bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktır. Bunun dışında onun divanının da belagat açısından istifadesi kolay gayet zengin bir kaynak olduğunu ifade etmektir. Bütün bunları yaparken analitik metod kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Belagat, Bed'î, Lafzı güzelleştiren sanatlar, güzelleştiren sanatlar, Şafi'î şiirleri.

### Stylistic Figures Of Speech In Shafi'î S Poetry

#### Abstract

In this study, some important points revealing Shafi'î's literary aspect are dealt with. Shafi'î's poems are examined in terms of al-badi' which is a sub-discipline of rhetoric (al-balaghah). Therefore we tried to set forth his literary aspect through analysing the poems in his diwan. Accordingly we mentioned about the stylistic figures of speech first and then put forth the kinds of these arts and defined each of them giving at least one exam of the art in question from his diwan. The aim of this humble study is to prove that Shafi'î's diwan is comprising al-badi' part of Arabic rhetoric and reveal his competence in the field of rhetoric. In addition to this we aimed to reveal that Imam al-Shafi'î who is known as an encyclopedic scholar in the Islamic sciences is also an important scholar in the field of Arabic language and rhetoric as well as in the Islamic jurisprudence. Also we expressed that his diwan is a useful source of rhetoric. As a result, we reached that Shafi'î was not only a jurisprudent but also a mighty figure in the fields of language and rhetoric.

**Keywords:** Shafi, Rhetoric, Aesthetic, Poetic arts

#### التمهيد:

مَّا لَا شَكَّ فِيهِ أَنَّ الْبَلَاغَةَ مِنْ أَهَمِّ أَرْكَانِ عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ، وَهِيَ مِنَ الْأَهْمِيَّةِ بِمَكَانٍ؛ لَذَا أَقْبَلَ عُلَمَاءَ الْإِسْلَامِ عَلَى فُنُونِ الْبَلَاغَةِ يَدْرُسُونَهَا وَيَبْحَثُونَ فِيهَا وَيَكْتُبُونَ عَنْهَا صَفْحَاتٍ وَمِنْهُمْ مَنْ طَبَّقَهَا عَمَلِيًّا عَلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كَالزُّمَخْشَرِيِّ فِي تَفْسِيرِهِ، وَلَا عَجَبَ أَنْ نَرَى الْفَصَاحَةَ وَالْبَلَاغَةَ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ مِنْ فُقَهَاءٍ وَمُفَسِّرِينَ وَمُحَدِّثِينَ، وَعَلَى رَأْسِ هَؤُلَاءِ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ الَّذِي خَصَّصْنَا



له هذه الصفحات لبيان ما في ديوانه من بلاغة عربية وما لهذه البلاغة من جمال وروعة وسحر يجذب النفوس، ويأسر العقول، وقد كتب عن بعض الجوانب الأدبية عند الشافعي؛ كالحديث عن السجع والتوازي، والاستعارة، وغيرها من الفنون البلاغية، والحقّ أنّ الديوان يستحقّ أن يدرس دراسة بلاغية معمّقة متأنّية دراسة تشمل البيان والبديع والمعاني فهو منحجم بلاغي، ونيح ثروة غنيّ، يستحقّ التأمل فيه؛ للوقوف على ما فيه من جواهر واستخراج ما به من درر والآلئ.

محمد بن إدريس الشافعي الإمام: [١٥٠-٢٠٤]

### ولادته:

« محمد بن إدريس الشافعي الإمام: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان بن أد بن أدد. وهاشم هذا الذي في نسب الشافعي ليس هو هاشم جد النبي صلى الله عليه وسلم ذاك هاشم بن عبد مناف فهاشم هذا هو ابن أخي ذاك.

ولد فيما حكاه الشافعي عن نفسه أنه قال: ولدت بغزة سنة خمسين ومائة، وُحملت إلى مكة وأنا ابن سنتين، قال: وكانت أُمي من الأزدي، وغزة من بيت المقدس على ثلاث مراحل»<sup>١</sup>.  
وفاته: «محمد بن إدريس الشافعي المطلبي الفقيه يكنى أبا عبد الله، توفي في سلخ رجب سنة أربع مأتين بمصر، ودفن غربي الخندق في مقابر قريش»<sup>٢</sup>.  
ديوانه: لعلّه من الحكمة الحديث عن ديان الشافعي - ولو حديثا موجزا- شكلا ومضمونا وبلاغة.

### من حيث الشكل:

طبع الديوان مرّات عدة، ولعلّ من أهمّها تلك التي حقّقها الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، وقد تجاوز عدد صفحاته المئة، ومن ميزاتهما أنّه مهّد للديوان بحديث مسهب عمّا يتعلق بالجانب العلمي للشافعي، واكتفى بشرح بعض المفردات.

ومن الطبقات أيضا تلك التي أعدها وقام بالتعليق عليها والتقديم لها: محمد إبراهيم سليم،

١ الحموي، ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله الرومي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المحقق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ج: ٦، ٢٣٩٣.

٢ الحموي، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ٦، ٢٤١٤.

وقد تجاوز عدد صفحاته المئة، ومن ميزاتهما أنه مهّد للديوان بحديث موجز عن المكانة العلمية للشافعي، ولم يكتفِ بشرح المفردات، بل شرح الأبيات أيضاً.

### من حيث المضمون:

«... كان «ديوان الشافعي» كنزا من كنوز الأدب، ونبعا صافيا يستقي منه الأبناء والآباء دروس الحكمة، وألوان التجارب الحياتية يقدّمها إمام كان كالشمس للدينا، وكالعافية للناس!».<sup>٣</sup>

«ومن يتتبع ديوانه يجد أنّه كان يميل إلى المقطعات دون القصائد، وأنّ شعره من السهل الممتنع، فلا تكاد تعثر فيه على غريب، ومن أجل هذا سهل الاستدلال به والاقتراب منه».<sup>٤</sup>

«لقد اختار أفضل الشعر، وأشرف أبوابه وأسمائها ممّا لا يزري به، ولا يحطّ من قدره».<sup>٥</sup>

### من حيث البلاغة:

يلاحظ القارئ ديوان الشافعي احتواءه على الفنون البلاغية من بيان وبديع ومعان، وسنعمل في هذا البحث لإظهار الجانب البديعي، رغبة في إظهار المقدرة البلاغية والبيانية لدى الشافعي المبتوثة بين ثنايا الديوان.

المقدرة التي قال عنها الإمام أحمد: «كان الشافعي من أفصح الناس، وكان مالك يعجبه قراءته لأنه كان فصيحاً»<sup>٦</sup>

ولمّا كان الشافعي قد قصد في شعره السهولة والوضوح، وسلك في أكثره سبيل الارتجال فإنّه لم يقل في كلّ القوافي، بل غادر القوافي الصعبة فلم يسلكها، واكتفى بالقول في الحروف الجيدة، التي لا تقف أمام العذوبة والرقّة والسرعة والارتجال».<sup>٧</sup>

### البلاغة:

٣ الشافعي، محمد بن إدريس، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، إعداد وتعليق وتقديم: محمد إبراهيم سليم، القاهرة، مكتبة ابن سينا، د.ت، ٨.

٤ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٨.

٥ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٩.

٦ ابن عسّاك، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، المحقق: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ج: ٥١، ٣٧٢.

٧ الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الشافعي، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط: ٢، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، ص: ٢٦.

**لغة:** «البليغُ الفصيحُ، يَبْلُغُ بَعْبَارَتِهِ كُنْهَ ضَمِيرِهِ»<sup>٨</sup>.

«بلغ - بلاغة الرجل: صار فصيحًا يبلغ بعبارة كنه ضميره، فهو بليغ، ج بلغاء»<sup>٩</sup>.

**اصطلاحاً:** تنقسم إلى بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم.

يقول الخطيب القزويني: «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته ومقتضى الحال مختلف فإن مقامات الكلام متفاوتة فمقام التنكير يبين مقام التعريف ومقام الإطلاق يبين مقام التقييد ومقام التقديم يبين مقام التأخير ومقام الذكر يبين مقام الحذف ومقام القصر يبين مقام خلافه ومقام الفصل يبين مقام الوصل ومقام الإيجاز يبين مقام الإطناب والمساواة وكذا خطاب الذكي يبين خطاب الغبي وكذا لكل كلمة مع صاحبها مقام إلى غير ذلك كما سيأتي تفصيل الجميع وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقتها للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدم مطابقتها له»<sup>١٠</sup>.

«**بلاغة المتكلم:** هي ملكة في النفس يقتدر بها صاحبها على تأليف كلام بليغ مطابق لمقتضى الحال، مع فصاحته في أي معنى قصده وتلك غاية لن يصل إليها إلا من أحاط بأساليب العرب خبراً وعرف سنن مخاطبتهم في منافعهم، ومفاجراتهم، ومدحهم، وهجائهم وشكرهم، واعتذارهم، ليلبس لكل حالة لبوسها «ولكل مقام مقال»<sup>١١</sup>.

**البديع:**

لغة: «[ بدع ] ب د ع : أبدع الشيء اخترعه لا على مثال والله بديع السماوات والأرض أي مُبدعُهُما و البديعُ المبتدعُ و المُبتدِعُ أيضاً»<sup>١٢</sup>.

**اصطلاحاً:** «تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد إحرازه لمعاني البلاغة وأنواع الفصاحة،

٨ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين أبو طاهر، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص: ٧٨٠.

٩ رضا، أحمد، معجم متن اللغة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧ - ١٣٨٠ هـ، ص: ٣٣٩.

١٠ القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، بيروت، دار إحياء العلوم، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص: ١٣.

١١ الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، بيروت، المكتبة العصرية، ص: ٤٢.

١٢ الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥ - ١٩٩٥، ص: ٧٣.

ووضوح دلالتة، وجودة مطابقتها، ثم إنه على رشاقتها ضربان، لفظي، ومعنوي»<sup>١٣</sup>.  
 «والبديعي يبحث عن وجوه تحسين الكلام بعد رعاية مطابقتها لمقتضى الحال ووضوح  
 الدلالة»<sup>١٤</sup>.

### نبذة عن المحسنات البديعية:

«والمحسنات البديعية المعنوية التي آثرها [السكاكي] على غيرها ووقف عندها في كتابه تبلغ  
 عشرين نوعاً، هي: المطابقة، والمقابلة، ومراعاة النظر، والمزاوجة، والمشاكل، والإيهام، واللف  
 والنشر، والجمع، والتفريق، والتقسيم، والجمع مع التفريق، والجمع مع التقسيم، والجمع مع التفريق  
 والتقسيم، وتأکید المدح بما يشبه الذم، والتوجيه، والاعتراض، والالتفات، والاستتباع الذي سماه  
 الفخر الرازي الموجه، وسوق المعلوم مساق غيره لنكتة كالتويخ، وتقليل اللفظ ولا تقليله مما  
 يدخل في بعض صور الإيجاز والإطناب.

أما المحسنات البديعية اللفظية التي أوردتها فهي: الجناس، ورد العجز على الصدر، والسجع،  
 والقلب، والاشتقاق، والترصيع»<sup>١٥</sup>.

والحق أنّ المحسنات البديعية تشمل غير ما ذكر آنفاً؛ كالإرصاد والمبالغة؛ لأنّ ما ذكر آنفاً  
 هو جلّها وأهمّها.

### المحسنات البديعية المعنوية:

**الطباق:** «المطابقة: الجمع بين الضدين عند غالب الناس، سواء كانت من اسمين أو من  
 فعلين أو غير ذلك»<sup>١٦</sup>.

«هو الجمع بين الضدين أو المعنيين المتقابلين في الجملة»<sup>١٧</sup>.

١٣ العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، الطراز لأسرار البلاغة  
 وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ، ج: ٣، ص: ١٣٧.

١٤ التّوّاجي، محمد بن حسن بن علي بن عثمان، الشفاء في بديع الاكتفاء، تحقيق ومراجعة: الدكتور محمود  
 حسن أبو ناجي، بيروت، دار مكتبة الحياة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣ هـ، ص: ٣٧.

١٥ عتيق، عبد العزيز، علم البديع، بيروت - لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت، ص:  
 ٤٣.

١٦ الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزاري، خزنة الأدب وغاية الأرب، عصام شقوي،  
 بيروت، دار ومكتبة الهلال-دار البحار، الطبعة الأخيرة: ٢٠٠٤م، ج: ١، ص: ١٥٧.

١٧ قاسم، الدكتور محمد أحمد، ديب، الدكتور محيي الدين، علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني»، طرابلس  
 - لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣ م، ص: ٦٥.

ويكون الطباق غالباً بين اسمين أو فعلين وأحياناً بين مختلفين.

ومن أمثله من قول الشافعي:

أَصْبَحْتُ مُطْرَحاً فِي مَعَشَرٍ جَهْلُوا	**	حَقَّ الْأَدِيبِ فَبَاعُوا الرَّأْسَ بِالذَّنْبِ <sup>١٨</sup>
إِنِّي رَأَيْتُ وَقُوفَ الْمَاءِ يَفْسُدُهُ	**	إِنْ سَاحَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يَجْرِ لَمْ يَطْبِ
وَالشَّمْسُ لَوْ وَقَفَتْ فِي الْفَلَكَ دَائِمَةً	**	لَمَلَّهَا النَّاسُ مِنْ عُجْمٍ وَمِنْ عَرَبٍ <sup>١٩</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «الرَّأْسَ وَالذَّنْبَ» طباق بين اسمين.

والمحسن البديعي في قوله: «طَابَ وَلَمْ يَطْبِ» بين فعلين، وهو طباق سلب؛ لأنه جمع بين

مثبت ومنفي.

والمحسن البديعي في قوله: «عُجْمٍ وَعَرَبٍ» طباق بين اسمين.

ويقول الشافعي:

دَعِ الْأَيَّامَ تَفْعَلْ مَا تَشَاءُ	**	وطب نفساً إذا حكَمَ القضاءُ
وَلَا تَجْزَعْ لِحَادِثَةِ اللَّيَالِي	**	فما لحواثِ الدنيا بقاءُ
وَكُنْ رَجُلًا عَلَى الْأَهْوَالِ جَلْدًا	**	وشيمتكِ السماحةُ والوفاءُ
وَإِنْ كَثُرَتْ عَيْوبُكَ فِي الْبَرَايَا	**	وَسِرْكَ أَنْ يَكُونَ لَهَا غَطَاءُ
تَسْتَرِّ بِالسَّخَاءِ فَكُلُّ عَيْبٍ	**	يغطيه كما قيل السَّخَاءُ
وَلَا تَرُجِ السَّمَاةَ مِنْ بَخِيلٍ	**	فَمَا فِي النَّارِ لِلظَّمَانِ مَاءُ
وَرِزْقُكَ لَيْسَ يُنْقِصُهُ التَّائِي	**	وليس يزيدُ في الرزقِ العناءُ
وَلَا حُزْنٌ يَدُومُ وَلَا سُورٌ	**	وَلَا بؤْسٌ عَلَيْكَ وَلَا رِخَاءُ
وَمَنْ نَزَلَتْ بِسَاحَتِهِ الْمَنَائِي	**	فَلَا أَرْضٌ تَقِيهِ وَلَا سَمَاءُ
وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ وَلَكِنْ	**	إِذَا نَزَلَ الْقَضَا ضَاقَ الْفَضَاءُ

ومن الطباق في هذه القصيدة:

السماحة وبخيل؛ طباق بين اسمين.

النَّارِ وَمَاءٍ؛ طباق بين اسمين.

يُنْقِصُ وَيَزِيدُ؛ طباق بين فعلين.

١٨ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٤.

١٩ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٢٦.

حُزْنٌ وَسُرُورٌ؛ طباق بين اسمين.

بؤس ورخاء؛ طباق بين اسمين.

أرض وسماء؛ طباق بين اسمين.

واسعة وضاق؛ طباق بين مختلفين.

**جمالية الطباق:** «جمالية هذا المحسن البديعي راجعة في بعض النواحي إلى أنه يجمع الأضداد، ويلمّ شتات المتناقضات في موضع واحد، فيحدث في الذهن ضرباً من الانتقال السريع بين الضدّ وضده والشيء ومقابله»<sup>٢٠</sup>.

**المقابلة:** «وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر، بما يقابل ذلك على الترتيب»<sup>٢١</sup>.  
مثاله من قول الشافعي:

فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ، وَمِنْهُمْ سَعِيدٌ \*\* وَمِنْهُمْ قَبِيحٌ، وَمِنْهُمْ حَسَنٌ<sup>٢٢</sup>

فالبيت فيه مقابلة جميلة؛ فشقيّ ضدّه سعيد، وقبيح ضدّه حسن؛ لذا نكون أمام محسن بديعي اسمه المقابلة.

**جمالية المقابلة:** «إنّ المتلقي حين يدرك التقابل بين المعنيين الأولين في المقابلة يعدّ نفسه لتلقي تقابل آخر، فإذا ما تحقّق له ذلك أحسّ بشيء من المتعة. كما تنطوي المقابلة على قدرة فائقة على تمييز الأشياء وبيانها»<sup>٢٣</sup>.

**مراعاة النظر:** «تسمى التناسب والائتلاف والتوفيق أيضاً وهي أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه لا بالتضاد»<sup>٢٤</sup>.

« - أسماؤها:

٢٠ العاكوب، عيسى علي، المفصل في علوم البلاغة العربية، حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ص: ٥٦١.

٢١ السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، المحقق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، بيروت - لبنان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ج: ٢، ص: ٢٣١.

٢٢ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٤٣.

٢٣ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٦٣.

٢٤ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: ٣٢٣.

من أسمائها الواردة في كتب البلاغة: التناسب والائتلاف والتوفيق والمؤاخاة.<sup>٢٥</sup>

مثاله من قول الشافعي:

والأسدُ لولا فراقُ الأرض ما افتزست      \*\*      والسَّهْمُ لولا فراقُ القوسِ لم يصب  
والشمس لو وقفت في الفلكِ دائمةً      \*\*      لَمَلَّهَا النَّاسُ مِنْ عُجْمٍ وَمِنْ عَرَبِ

فالتناسب واضح بين الأسد والأرض والافتزاس، وكذلك بين السهم والقوس، والشمس والفلك، فقد جاءت الألفاظ في المقاطع الثلاثة ملائمة للمعنى المقصود في كل مقطع ومناسبة له.<sup>٢٦</sup>

ومثاله من قول الشافعي أيضا:

فباعوا الدين بالدنيا \*\* فما رَحَّتْ تجارتُهُمْ<sup>٢٧</sup>

فكلمة البيع جاءت ملائمة ومناسبة للتجارة.

**جمالية مراعاة النظر:** «أبرز عناصر هذه الجمالية هو الانسجام والتساوق والتناغم».<sup>٢٨</sup>

**اللف والنشر:** «هو ذكر متعدد مفصل أو مجمل، ثم ذكر ما لكل من آحاده بلا تعيين، اتكالا على أن السامع يرد إلى كل ما يليق به لوضوح الحال»<sup>٢٩</sup>

مثاله من قول الشافعي:

الدَّهْرُ يَوْمَانِ ذَا أَمْنٍ وَذَا خَطَرٍ \*\* وَالْعَيْشُ عَيْشَانِ ذَا صَفْوٍ وَذَا كَدْرٍ<sup>٣٠</sup>

لا يخفى ما في البيت من لف ونشر لطيف؛ فالدهر دهران (يومان) ثم شرع ببيانهما وهما؛ أَمْنٌ وَخَطَرٌ.

وكذلك الْعَيْشُ عَيْشَانِ: صَفْوٌ وَكَدْرٌ.

«فقد ذكر المتعدد على وجه الإجمال في قوله: «الدهر دهران والعيش عيشان» ثم جاء بالنشر مفصلاً في قوله «ذَا أَمْنٍ وَذَا خَطَرٌ» وقوله: «ذَا صَفْوٍ وَذَا كَدْرٍ»، وهذا ليس هدفه توضيح

٢٥ قاسم وديب، علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني»، ص: ٩١.

٢٦ علوان، نعمان شعبان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد الثاني، ٢٠١١، المجلد: ١٩، ص: ٩٤٩.

٢٧ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٣٩.

٢٨ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٦٥.

٢٩ المراغي، أحمد بن مصطفى، علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»، د. ت، ص: ٣٣٠.

٣٠ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٧٢.

مفاهيم للدهر والعيش، فهذه من الأمور المقررة عقلا لكنّها ليست مقررة سلوكا وفعلا، ولذلك استعمل أسلوب اللف والنشر لهذه الغاية السلوكية».<sup>٣١</sup>

ومنه أيضا قول الشافعي في شروط تحصيل العلم فقال:

أخي لن تنال العلم إلا بستة \*\* سأنبئك عن تفصيلها بيان

ذكاء وحرص، واجتهاد، وبلغة \*\* وصحبة أستاذ، وطول زمان<sup>٣٢</sup>

حيث جاء اللف مشتملا على عدد وهو العدد ستة ثم جاء النشر موضّحا ومفصّلا لهذا العدد في قوله ذكاء وحرص، واجتهاد، وبلغة، وصحبة أستاذ، وطول زمان.<sup>٣٣</sup>

ومنه أيضا قول الشافعي:

ثَلَاثٌ هُنَّ مُهْلِكَةُ الْأَنَامِ \*\* وداعيةُ الصحيحِ إلى السَّقَامِ

دَوَامٌ مُدَامَةٌ وَدَوَامٌ وَطِءٌ \*\* وإِدْخَالُ الطَّعَامِ عَلَى الطَّعَامِ ٣٤

حيث جاء اللف مشتملا على عدد وهو العدد ثلاثٌ ثم جاء النشر موضّحا ومفصّلا لهذا العدد في قوله:

دَوَامٌ مُدَامَةٌ، وَدَوَامٌ وَطِءٌ، وَإِدْخَالُ الطَّعَامِ عَلَى الطَّعَامِ.

**جمالية اللف والنشر** «من جماليات هذا الفن أنّه يضاعف فعالية الذهن، إذ ينثر أمامه مجموعة أشياء يتصل بكلّ منها شيء، لكنّه ييهّم عليه أوّل الأمر نسبة الشيء إلى أصله، فيدعه يلهث وراء هذه المعرفة، حتى إذا استطاع الذهن تحصيل العلاقة بين كلّ فرد من أفراد المتعدّد والشيء المتّصل به أدركته بمحة التعرّف ولذة التوصل».<sup>٣٥</sup>

**التقسيم:** « قال السكاكي هو أن تذكر شيئا ذا جزأين أو أكثر ثم تضيف إلى كل واحد من أجزائه ما هو له عندك».<sup>٣٦</sup>

مثاله من قول الشافعي:

وَالنَّاسُ يَجْمَعُهُمْ نَمَلٌ، وَبَيْنَهُمْ \*\* فِي الْعَقْلِ فَرْقٌ وَفِي الْأَدَابِ وَالْحَسَبِ

٣١ علوان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، ص: ٩٥٤.

٣٢ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٣٨.

٣٣ علوان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، ص: ٩٦٠.

٣٤ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٢٧.

٣٥ العاكوب، المفصّل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٧٩.

٣٦ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: ٣٣٥.



«فكأنه يقول: الناس مجتمعون ومتفرقون، مجتمعون في الجنس والشمل، ومفترقون في العقل والآداب والحسب».<sup>٣٧</sup>

جمالية التقسيم» تتمثل في التقسيم جمالية الجمع بين شيئين أو أكثر في حكم من الأحكام، ثم بيان ما يخص كل واحد منها على انفراد مما يتصل بذلك الحكم العام».<sup>٣٨</sup>

**المذهب الكلامي:** «عبارة عن احتجاج المتكلم على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع المعاند له فيه، لأنه مأخوذ من علم الكلام الذي هو عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية وهو الذي نسبت تسميته إلى الجاحظ».<sup>٣٩</sup>

مثاله من قول الشافعي:

قالوا سكتُ وقد خوصمتُ قلتُ لهم	**	إنَّ الجوابَ لبابِ الشرِّ مفتاحُ
والصمتُ عن جاهلٍ أو أحمقٍ شرفُ	**	وفيه أيضاً لصونِ العرضِ إصلاحُ
أما ترى الأسدَ تخشى وهي صامتةٌ؟	**	والكلبُ يخشى لعمرى وهو نباهُ،

الشافعي يريد أن يقنع المستمع أن الصمت خير من الرد على الأحمق، وإثبات هذه الفكرة وإقناع المخاطب بما يورد أدلة عقلية من الواقع وهي حالة الصمت عند الأسود وما يرافقها من هيبة ووقار، وحالة التكلم عند الكلاب وما يصطحبها من خزي وعار.

ونلاحظ المذهب الكلامي في هذه قصيدته التي يقول فيها:

ما في المقام لذي عقل وذو أدب	**	مِنْ رَاحَةِ فَدَعِ الأَوْطَانَ وَاغْتَرِبِ
سافر تجد عوضاً عمّن تفارقه	**	وَأَنْصِبِ فَإِنَّ لِدَيْدِ العَيْشِ فِي النَّصَبِ
إني رأيتُ وقوفَ الماءِ يفسدهُ	**	إِنَّ سَاحَ طَابَ وَإِنْ لَمْ يَجْرِ لَمْ يَطِبِ
والأسدُ لولا فراقُ الأرضِ ما افترست	**	وَالسَّهْمُ لولا فراقُ القوسِ لم يصبِ
والشمس لو وقفت في الفلكِ دائمةً	**	لَمَلَّهَا النَّاسُ مِنْ عُجْمٍ وَمَنْ عَرَبِ
والتبرُّ كالتربُّ مُلْقَى في أمَاكِنِهِ	**	وَالعُودُ فِي أرضِهِ نوعٌ مِنَ الحطَبِ
فإن تغرَّبَ هذا عزٌّ مطلبُهُ	**	وَأَنْ تَغَرَّبَ ذَاكَ عَزٌّ كَالذَّهَبِ

٣٧ علوان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، ص: ٩٤٦.

٣٨ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٨٤.

٣٩ العدواني، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، البغدادي ثم المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقدم وتحقيق: الدكتور حنفي محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، ص: ١١٩.

٤٠ الشافعي، الجوهر النفي (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٤٣.

«فقد أورد الإمام الشافعي حجة منطقية تدل على صحّة ما أوردته في الحَضّ على السفر والترحال تتمثل في ستّة مواطن.

الأولى: أن وقوف الماء يفسده ولا يصلحه إلا الحركة.

الثانية: لولا فراق الأسد مواطنها لما افترست.

الثالثة: لولا فراق القوس للسهم لم يصب.

الرابعة: لو لم تتحرّك الشمس وتنتقل من مكان إلى مكان لملّها الناس.

الخامسة: الذهب لا تعرف قيمته، إلا إذا انتقل من مكانه.

السادسة: عود البخور لا تعرف قيمته ورائحته إلا إذا نقل من مكانه وحرق في النار.<sup>٤١</sup>

**جمالية المذهب الكلامي:** «إنّ استخدامه في الشعر يضفي عليه روعة وجلالا؛ إذ يجمع بين التخييل الذي يقوم عليه الشعر والإقناع الذي تتوسله الخطابة والنثر.»<sup>٤٢</sup>

**العكس:** «وأما العكس والتبديل - فهو أن يقدم في الكلام أحد جزئيه ثم يؤخر ويقع على

وجوه».<sup>٤٣</sup>

**العكس والتبديل؛** وهو أن يقدم في الكلام جزء ثم يؤخر.»<sup>٤٤</sup>

مثاله من قول الشافعي:

العبدُ حرٌّ إن قَنَعَ \* \* والحُرُّ عبدٌ إن طمَعُ<sup>٤٥</sup>

فذكر العبد الفاجر، ثم عكس فذكر الحرّ، فالعبد، وهذا ما يسمّى العكس والتبديل.

**جمالية العكس:** «يساعد على جلاء الفكر وتصوير دقائق المعاني، ويحقّق جمالية التقابل

بين المعاني».<sup>٤٦</sup>

**الإرصاد:** «الإرصاد، ويسمّيه بعضهم: التّسهيم؛ وهو أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو من

٤١ علوان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، ص: ٩٥٠.

٤٢ العاكوب، المفضّل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٩٥.

٤٣ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، الطبعة: الأولى، ج: ٧، ص: ١٢٠.

٤٤ الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشر، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ج: ٤، ص: ٥٩٣.

٤٥ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٩٧.

٤٦ العاكوب، المفضّل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٧٢.

البيت ما يدل عليه إذا عرف الروي»<sup>٤٧</sup>.

مثاله من قول الشافعي:

تَسْتَرُّ بِالسَّخَاءِ فَكُلُّ عَيْبٍ \*\* يَغْطِيهِ كَمَا قَبِلَ السَّخَاءُ<sup>٤٨</sup>

فالقارئ لأول البيت يدرك بالبداهة أنّ القافية ستكون كلمة السخاء.

**جمالية الإرصاء:** «تنهض جمالية الإرصاء - فيما يبدو لنا - على إثبات مؤشر دلالي في

صدر الكلام يومي إلى آخره، ويسهم في تحديده»<sup>٤٩</sup>.

**المبالغة:** «المبالغة أن يدعي لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حداً مستحيلًا أو مستبعدًا

لغلا يظن أنه غير متناه في الشدة أو الضعف وتنحصر في التبليغ والإغراق والغلو»<sup>٥٠</sup>.

إذا ما كنت ذا قلب قنوع فأنت ومالك الدنيا سواء<sup>٥١</sup>

فهو يدعي أن القنوع يضاهي مالك الدنيا، ولا يخفى على كل ذي بصر وبصيرة ما في العبارة

من المبالغة.

### المحسنات البديعية اللفظية:

**الجناس:** «التجانس في أصل الوضع هو التماثل والتشابه، يقال جناس الشيء (الشيء)

إذ ماثله وشابهه»<sup>٥٢</sup>.

«فالجناس في لغة العرب: كالجنانسة، مصدر: جناس الشيء الشيء: إذا اتحد معه في الجنس

أو شاكله في بعض خواصه، يقال: هذا يجانس هذا أي: يشاكله، وفلان يجانس البهائم ولا

يجانس الناس: إذا لم يكن له تمييز ولا عقل. فالمادة إذا تدور حول الاتحاد والمشاكله.

والجناس في الحقيقة فن واسع من فنون البديع لم يُعهد في فن منها أن كثرت تعاريفه، واتسعت

٤٧ السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ج: ٢، ص: ٢٣٥.

٤٨ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٠.

٤٩ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٥٦٧.

٥٠ القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص: ٣٤٠.

٥١ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٠.

٥٢ ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، الجامع

الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، المحقق: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، ١٣٧٥هـ،

ص: ١٩٩.

مسائله، واختلفت صورته<sup>٥٣</sup>.

«التجنيس أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها»<sup>٥٤</sup>.

«وقد عرف ابن الأثير الجناس: بأنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى»<sup>٥٥</sup>.

وأرضُ الله واسعةٌ ولكن \*\* إذا نزلَ القضا ضاقَ الفضاءُ<sup>٥٦</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «القضاء والفضاء» هو جناس؛ جناس غير تام، لاختلاف اللفظين في نوع الحرف، ونوعه لاحق؛ لاختلاف اللفظين في مخارج الحروف. ومنه أيضا قول الشافعي:

والتَّبَرُّ كالتُّرْبِ مُلَقًى في أَمَاكِنِهِ \*\* والعودُ في أرضه نوعٌ من الحطب<sup>٥٧</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «التَّبَرُّ - التُّرْبُ» هو جناس؛ جناس غير تام، لاختلاف اللفظين في ترتيب الحروف.

**جمالية الجناس** يقول الجرجاني: «فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلا إذا كان وقع معنييهما من العقل موقعا حميدا، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيدا»<sup>٥٨</sup>.  
**وجمالية الجناس** أيضا أنه: «يعيد على ذهن المتلقّي الصورة اللفظية نفسها مع اختلاف الدلالة»<sup>٥٩</sup>.

**ردّ العجز على الصدر:** ردّ الأعجاز على الصدور وهو الذي سماه المتأخرون التصدير، وقد قسمه ابن المعتز ثلاثة أقسام الأول ما وافق آخر كلمة في البيت آخر كلمة في صدره، أو كانت مجانسة لها كقول الشاعر:

٥٣ البيان والبديع، مناهج جامعة المدينة العالمية، جامعة المدينة العالمية، ص: ٤٨٧.

٥٤ عتيق، عبد العزيز عتيق، علم البديع، ص: ١٩٥.

٥٥ البيان والبديع، ص: ٤٨٩.

٥٦ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٠.

٥٧ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٢٦.

٥٨ الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، أسرار البلاغة في علم البيان، المحقق: عبد الحميد هندراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص: ١٠.

٥٩ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٦٣٩.

يلفي إذا ما كان يوم عرمم ... في جيش رأى لا يفل عرمم

والثاني ما وافق آخر كلمة من البيت أول كلمة منه كقول الآخر:

سريع إلى ابن العم يشتم عرضه ... وليس إلى داعي الندى بسريع

والثالث ما وافق آخر كلمة من البيت بعض كلماته في أي موضع كان، كقول الشاعر:

سقى الرمل جون مستهل غمامه ... وما ذاك إلا حب من حل بالرمل<sup>٦٠</sup>

مثاله من قول الشافعي:

ولا تَجَزَعُ لِحَادِثَةِ اللَّيَالِي	**	فما لحوادث الدنيا بقاء
تَسْتَرُّ بِالسَّخَاءِ فُكْلٌ عَيْبٌ	**	يغطيعه كما قيل السخاء
ولا تر للأعادي قطّ ذلاً	**	فإن شماتة الأعداء بلاء <sup>٦١</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «لِحَادِثَةِ وَلِحَوَادِثِ» ردّ للعجز على الصدر.

« فرد العجز على الصدر في قوله «حَادِثَةٌ-حوادث فاللفظان يجمعهما اشتقاق واحد، وكلاهما في الحشو، [الكلمة] الأولى في الشطر الأول والثانية في الشطر الثاني.

وقوله:

تَسْتَرُّ بِالسَّخَاءِ فُكْلٌ عَيْبٌ \*\* يغطيعه كما قيل السخاء

اللفظان المكرران المتفقان في اللفظ والمعنى السخاء والسخاء

وكذلك المحسن البديعي في قوله: «السَّخَاءِ-السَّخَاءِ» أحدهما في آخر البيت، والثاني في الشطر الأول.

ومنه قوله:

ولا تر للأعادي قطّ ذلاً \*\*فإن شماتة الأعداء بلاء

اللفظان المكرران المتفقان في اللفظ والمعنى «الأعادي-الأعداء»، الأولى في الشطر الأول والثانية في الشطر الثاني، وكلاهما من الحشو، إلا أن الأولى جمع كثرة، والثانية جمع قلة.

وتظهر بلاغة هذا الأسلوب من خلال دلالة أول الكلام على آخره، وارتباط أوله بآخره مما

يزيد المعنى قوة وتأكيذاً.<sup>٦٢</sup>

٦٠ العدواني، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ص: ١١٦.

٦١ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٠.

٦٢ علوان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، ص: ٩٤٢.

**السجع:** «اتفاق اللفظ في آخر الجمل بالحرف الواحد».<sup>٦٣</sup>

«السجع»: هو توافق الفاصلتين في الحرف الأخير من (النثر) وأفضله: ما تساوت فقره - وهو ثلاثة أقسام:

أولها - (السجع المطرف) وهو ما اختلفت فاصلته في الوزن، واتفقتا في التقفية.

ثانيها - (السجع المرصع) : وهو ما اتفقت فيه ألفاظ إحدى الفقرتين أو أكثرها في الوزن والتقفية.

ثالثها - (السجع المتوازي) : وهو ما اتفقت فيه الفقرتان في الوزن والتقفية».<sup>٦٤</sup>

(السجع المطرف) مثاله من قول الشافعي:

فَدَعُ عَنْكَ سَوَاءَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا \*\* حَرَامٌ عَلَى نَفْسِ التَّقِيِّ ارْتِكَابَهَا<sup>٦٥</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «فإنها وارتكابها» هو سجع مطرف.

(السجع المرصع): مثاله من قول الشافعي:

الدَّهْرُ يَوْمَانِ ذَا أَمْنٍ وَذَا خَطَرٍ \*\* وَالْعَيْشُ عَيْشَانِ ذَا صَفْوٍ وَذَا كَدْرٍ<sup>٦٦</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «خطر وكدر» هو سجع مرصع.

(السجع المتوازي): مثاله من قول الشافعي:

فَطُوبَى لِنَفْسٍ أُولِعَتْ قَعْرَ دَارِهَا \*\* مَغْلَقَةَ الْأَبْوَابِ مَرَحِيَّ حِجَابِهَا<sup>٦٧</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «دارها وحجابها» هو سجع متواز.

**جمالية السجع:** «جمالية السجع ترجع أساسا إلى التوافق والتوقع».<sup>٦٨</sup>

**الترصيع:** « وهو أن تكون أجزاء البيت مسجوعة»<sup>٦٩</sup>

٦٣ الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الرسائل الأدبية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣ هـ، ص: ٣٤٣.

٦٤ الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص: ٣٣٠، بتصرف.

٦٥ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٦.

٦٦ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٧٢.

٦٧ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٧.

٦٨ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٦٤٩.

٦٩ ابن الرشيد العباسي، عبد الله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم، البديع في البديع، دار الجيل، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ص: ٤٤.

مثاله من قول الشافعي:

لَقَلْعُ ضِرْسٍ وَضَرْبُ حَبْسٍ	**	وَنَزْعُ نَفْسٍ وَرُدُّ أَمْسٍ
وَقَرُّ بَرْدٍ وَقَوْدُ فَرْدٍ	**	وَدَبْعُ جِلْدٍ يَغْيِرُ شَمْسٍ
وَأَكْلُ ضَبِّ وَصَيْدُ ذُبِّ	**	وَصَرْفُ حَبِّ بِأَرْضِ خَرَسٍ
وَنَفْحُ نَارٍ وَحَمَلُ عَارٍ	**	وَبَيْعُ دَارٍ بِرَيْعِ فِلَسٍ
وَبَيْعُ خَفِّ وَعَدْمُ إلفٍ	**	وَضَرْبُ إلفٍ بِجَلِّ قَلَسٍ <sup>٧٠</sup>

ويلاحظ أن هذه الأبيات تضمّنت ترصيعاً حيث اتّفقت ثلاثة مقاطع من البيت الثاني والثالث والرابع والخامس أي في قوله: وَقَرُّ بَرْدٍ، وَقَوْدُ فَرْدٍ، وَدَبْعُ جِلْدٍ إلى قوله: وَبَيْعُ خَفِّ، وَعَدْمُ إلفٍ، وَضَرْبُ إلفٍ» وهو من ترصيع الموازنة حيث يكون البيت أو الفصل مقسوماً كلمتين من غير زيادة عليها وأن تكون الثانية من كل قسم على وزن الثانية من القسم الذي قبلها والقسم الذي بعدها». <sup>٧١</sup>

وواضح الترصيع في كل الأبيات السالفة.

**التصرّيع:** «التصرّيع مبادرة الشاعر القافية ليعلم في أول وهلة أنه أخذ في كلام موزون غير منثور، ولذلك وقع في أول الشعر»<sup>٧٢</sup>

«التصرّيع على ضربين: عروضي، وبديعي، فالعروضي عبارة عن استواء عروض البيت وضربه في الوزن والإعراب والتقفية، بشرط أن تكون العروض قد غيرت عن أصلها لتلحق بالضرب في زنته.

والبديعي استواء آخر جزء في الصدر، وآخر جزء في العجز في الوزن والإعراب والتقفية».<sup>٧٣</sup>

مثاله من قول الشافعي:

قَعْتُ بِالْقَوْتِ مِنْ زَمَانِي \*\* وَصَنْتُ نَفْسِي عَنِ الْهَوَانِ<sup>٧٤</sup>

فالمحسن البديعي في قوله: «زماني وهوان» تصرّيع فقد جاء في أول بيت من القصيدة.

٧٠ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٨٣.

٧١ علوان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، ص: ٩٥٦.

٧٢ ابن رشيق، الحسن القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، المحقق: محمد يحيى الدين عبد الحميد، دار الجليل، الطبعة: الخامسة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ج: ١، ص: ١٧٤.

٧٣ العدواني، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، ص: ٢٠٥.

٧٤ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ١٣٩.

فقد اتفق آخر جزء من الصدر وهو « زمني » وآخر جزء من العجز وهو « الهوان » في الوزن.

وأيضاً مثاله من قول الشافعي:

دَعِ الْأَيَّامَ تَفَعَّلَ مَا تَشَاءُ\*\* وطب نفساً إذا حكمَ القضاءُ

فقد اتفق آخر جزء من الصدر وهو « تَشَاءُ » وآخر جزء من العجز وهو « القضاء » في الوزن.

**الموازنة:** «هي أن تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التقفية».<sup>٧٥</sup>

مثاله من قول الشافعي:

أَنَا إِنْ عَشْتُ لَسْتُ أَعْدَمُ قُوتًا\*\* وَإِذَا مِتَّ لَسْتُ أَعْدَمُ قَبْرًا<sup>٧٦</sup>

فالكلمتان: « قُوتًا وَقَبْرًا » متساويتان في الوزن دون القافية وهذا ما يسمّى الموازنة.

**جمالية الموازنة:** «تحقق الموازنة موسيقية عالية، أساسها التناظر الإيقاعي في مواضع محدّدة، ويضفي ذلك على الكلام روعة وبهاء».<sup>٧٧</sup>

#### الخاتمة:

بعد هذه الجولة السريعة في ديوان الإمام الشافعي وإحالة النظر فيه تبين لنا ما يأتي:

- الشافعي عالم من علماء العربية.
- يعدّ من أرباب البلاغة والبيان.
- ديوان الشافعي مليء بالبلاغة العربية بفنونها الثلاثة البيان والبديع والمعاني.
- أسفر البحث عن عدّة محسنات بديعية معنوية أودعها الشافعي ديوانه؛ منها: الطباق، والمقابلة، ومراعاة النظير، واللف والنشر، وحسن التقسيم، والمذهب الكلامي، والعكس، والإرصاد، والمبالغة.
- أسفر البحث عن عدّة محسنات بديعية لفظية أودعها الشافعي ديوانه؛ منها: الجناس، وردّ العجز، السجع، والتصريع، والترصيع، والموازنة.
- فيعدّ الشافعي حقاً عالماً من علماء العربية وفصيحا من فصحاء العرب الأتقاح وبلغا من بلغائها.

٧٥ المرآغي، علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»، ص: ٣٦٤.

٧٦ الشافعي، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، ص: ٦٦.

٧٧ العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية، ص: ٦٥١.



## المصادر والمراجع

- ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، المحقق: مصطفى جواد، مطبعة المجمع العلمي، ١٣٧٥هـ.
- ابن الرشيد العباسي، عبد الله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم، البديع في البديع، دار الجليل، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ابن رشيقي، الحسن القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، الطبعة: الخامسة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج: ١.
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ج: ٥١.
- البيان والبديع، مناهج جامعة المدينة العالمية، جامعة المدينة العالمية.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناي بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الرسائل الأدبية، بيروت، دار ومكتبة الهلال، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، أسرار البلاغة في علم البيان، المحقق: عبد الحميد هندراوي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الأزراي، خزانة الأدب وغاية الأرب، عصام شقيمو، بيروت، دار ومكتبة الهلال-دار البحار، الطبعة الأخيرة: ٢٠٠٤م، ج: ١.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله الرومي، معجم الأديباء = إرشاد الأرب إلى معرفة الأديب، المحقق: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ج: ٦.
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥ - ١٩٩٥.
- رضا، أحمد، معجم متن اللغة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧ - ١٣٨٠هـ.
- السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، المحقق: الدكتور عبد الحميد هندراوي، بيروت - لبنان، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ج: ٢.

- الشافعي، محمد بن إدريس، الجوهر النفيس (ديوان الإمام الشافعي)، إعداد وتعليق وتقديم: محمد إبراهيم سليم، القاهرة، مكتبة ابن سينا، د.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس، ديوان الشافعي، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط: ٢، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- الصعدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشر، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج: ٤.
- العاكوب، عيسى علي، المفصل في علوم البلاغة العربية، حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- عتيق، عبد العزيز، علم البديع، بيروت - لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
- العدواني، عبد العظيم بن الواحد بن ظافر ابن أبي الإصبع العدواني، البغدادي ثم المصري، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: الدكتور حفي محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- علوان، نعمان شعبان، قراءة بلاغية في ديوان الإمام الشافعي، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد الثاني، ٢٠١١، المجلد: ١٩.
- العلوي، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني الطالبي الملقب بالمؤيد بالله، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ، ج: ٣.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين أبو طاهر، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- قاسم، الدكتور محمد أحمد، ديب، الدكتور محيي الدين، علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني»، طرابلس - لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.
- القزويني، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، بيروت، دار إحياء العلوم، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- المرافي، أحمد بن مصطفى، علوم البلاغة «البيان، المعاني، البديع»، د.ت.
- النواجي، محمد بن حسن بن علي بن عثمان، الشفاء في بديع الاكتفاء، تحقيق ومراجعة: الدكتور

محمود حسن أبو ناجي، بيروت، دار مكتبة الحياة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣ هـ.  
النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مفيد قمحية  
وجماعة، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، الطبعة: الأولى، ج: ٧.  
الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق  
وتوثيق: د. يوسف الصميلي، بيروت، المكتبة العصرية.

## KAYNAKÇA

‘Advanî, b. Ebî'l-İsba'. *Tahrîru 't-tahbîr fî sina 'âti 'ş-şi 'r ve 'n-nasr ve Beyân İ'câci'l-Kur'ân*. (Thk: Hefnî Muhammed Şeref). el-Cumhûriyyeti'l-'Arabîyyet'i-Muttahide. el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmî, Lucnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâm, ts.

‘Akûb, ‘isâ ‘Alî. *el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâgeti'l-'Arabîyye*. Haleb, 1421-2000.

Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrâhîm el-Huseynî el-'Alevî et-Tâlibî el-Mueyyed-Billâh. *et-Tirâz li esrâri'l-belâge ve 'ulûmi hekâiki'l-i'câz*. el-Mektebetu'l'Asriyye. Beyrut, 1423.

‘Atîk, Abdulazîz. *‘İlmu'l-Bed'î*. Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabîyye. Beyrut, ts.

Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *er-Resâilu'l-Edebiyye*. Dâru'l-Hilâl. Beyrut, 1423.

Curcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâga*. (Thk: Abdulhemid Hindâvî). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye. Beyrut, 1422-2001.

Dîmaşkî, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Huseyn eş-Şâfî. *Târîhu Dîmaşk*. (Thk: Amr b. Ğarame el-Amrevî). Dâru'l-Fikr. Beyrut, 1415-1995.

Fîyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. (Thk: Komisyon). Muessesetu'r-Risâle. Beyrût, 2005.

Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-Belaĝe fî'l-Me'ânî vel-Beyâni ve'l-Bed'î*. (Thk: Yusuf Samîlî). el-Mektebetu'l-'Asriyye. Beyrut, ts.

İbnu'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Câmi'u'l-Kebîr fî Sina'ati'l-Manzûm mine'l-Klâm ve'l-Mensûr*. (Thk: Mustafa Cevad). Matba'atu Mecme'i'l-'İlmî. y.y., 1375.

İbnu'l-Mu'tezz, Ebû'l-'Abbâs 'Abdullâh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer

- el-Mütevekkil-Alellah el-Abbâsî. *el-Bedî' fî'l- Bedî'* Dâru'l-Cîl, 1410-1990.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Ezdî el-Mesîlî *el-Kayrevânî. el-'Umde fî Mehâsini's-Şî'r ve âdâbih.* (Thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid). Dâru'l-Cîl, 1401-1981.
- Dîb, Muhammed Ahmed Kâsım-Muhyiddîn. *'Ulûmu'l-Belâge.* (el-Bed'î vel-Beyân ve'l-Me'ânî). el-Muessesetu'l-Hedîse li'l-Kitâb. Trablus-Lübnan, 2003.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. 'Umer b. Ahmed eş-Şâfî. *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâge.* (Thk: Behîc Ğazavî). Dâru İhyâi'l-'Ulûm. Beyrut, 1419-1988.
- Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. 'Umer b. Ahmed eş-Şâfî. *el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâge.* (Thk: Muhammed Abdulmu'în el-Hefâcî). Dâru'l-Cîl. Beyrut, ts.
- Merâġî. Ahmed b. Mustafa. *Ulûmu'l-Belâge. (el-Bed'î vel-Beyân ve'l-Me'ânî).* Basım Yeri Yok. Tarih Yok.
- Nevâcî. Muhammed b. Hasan b. 'Alî b. 'Usman. *eş-Şifâ fî Bed'î'l-İktifâ.* (Thk: Mahmud Hasan Ebû Nâcî). Dâru Mektebeti'l-Hayat. Beyrut. 1403.
- Nuveyrî. Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb.* (Thk: Komisyon). Dâru'l-Kutubil-'İlmiyye. Beyrut. 1424-2004.
- Râzî. Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârû's-Sihâh.*(Thk: Mehîd Hatır). Mektebetu Lübnan Nâşîrûn. Beyrut. 1415-1995.
- Rîda Ahmed. *Mu'cemu Metni'l-Luga.* Dâru Mektebeti'l-Hayat. Beyrut. 1377.
- Sa'îdî. Abdulmute'âl. *Buġyetu'l-Îdâh li Telhîsi'l-Miftâh. fî Ulûmi'l-Belâge.* Mektebetu'l-Adâb. 1426-2005.
- Subkî. Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî el-Mısrî. *'Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh.* (Thk: Abdulhemid Hindâvî). el-Mektebetu'l-'Asriyye. Beyrut. 1423-2003.
- Şâfî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Cevheru'n-Nefs/Dîvânû's-Şâfi'î* (Nşr: Muhammed İbrâhîm Selîm). Mektebetu İbn Sînâ. Kahire. Tarih Yok.
- Şâfî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Dîvânû's-Şâfi'î.* (Muhammed Abdulmun'im el-Hefâcî). Mektebetu Kulliyâti'l-Ezheriyye. Kahire. 1405-1985.
- Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî Şihâbuddîn el-Baġdâdî. *Mu'cemu'l-Udebâ.* (Thk. İhsân Abbâs). Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. Beyrût. 1414-1993.

# İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I (Sefer, Hastalık ve Zaruret Örneği)\*

Muammer VURAL\*\*

Geliş Tarihi: 24.09.2018, Kabul Tarihi: 17.10.2018

## Öz

Şerî hükümlerde aslolan, her yer ve zamanda, bütün mükellefleri kapsayan umumî hükümler olmasıdır. Ancak bazı özel durumlar mükelleflerin vazifelerini/yükümlülüklerini yerine getirmelerine engel olmakta ya da çok büyük zorluklarla karşılaşmalarına sebep olmaktadır. İşte mükellef için küllî hükümlerin bir kısmını yapmaya engel olan ya da zorlaştıran bu durumlar ortaya çıktığında İslâm, mükelleflerin içerisinde buldukları bu özel durumlarda yapabilecekleri daha kolay hükümler vaz'etmiştir. İşte her yer ve zamanda bütün mükellefler için iptidaen meşru kılınan asıl hükümlere "azimet"; bazı durumlarda kulların özürlerinden dolayı, onlardan zorluğu kaldırmak için meşru kılınan istisnai hükümlere de "ruhsat" denir.

Mükelleflerin sorumluluklarını yerine getirmesine engel olan ya da zorlaştıran şey normalin üstünde bir meşakkatin bulunmasıdır. Bu meşakkat de sefer/yolcu-

\* Bu çalışma, İslam Hukukunda Azimet ve Ruhsat adlı Yüksek Lisans Tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı (muammer.vural@atauni.edu.tr).

luk, hastalık, zaruret, ikrah ve hacet gibi bazı sebeplerle ortaya çıkmaktadır. Bu sebeplerin hepsini incelemek bir makalenin sınırlarını fazlasıyla aşacağından dolayı bunlardan ikrah ve hacet mevzuunu başka bir çalışmada ele alacağız. Biz bu çalışmada sefer, hastalık ve zaruret gibi bazı ruhsat sebeplerini ve bu sebeplerle sabit olan bazı ruhsat örneklerini detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Azimet, ruhsat, sefer, hastalık, zaruret.

## Reasons Of Resolution In The Islamic Law And Some Examples Of Permission I (Travel, Illness And Obligation)

### Abstract

The essential thing in the Sharia provisions is that there are common provisions covering all obligants at any time and place. However, some special circumstances prevent obligants from fulfilling their obligations or cause them to face great difficulties. When these conditions, which prevented or made it difficult for the obligant to make a part of the provisions, Islam made it easier for obligants to do so in these special cases. Namely,, the main provisions which are first legitimized for all obligants at any place and time are called as "permission". In some cases, the exceptional provisions which are justified to remove the difficulty due to the people's apology are called "resolution".

What prevents or makes it difficult for obligants to fulfill their responsibilities is that there is a difficulty above normal. This difficulty occurs due to reasons such as travel, illness, obligation, coercion and necessity. Since studying all of these reasons will exceed the limits of an article, we will consider the issue of coercion and necessity in another study.

In this study, we will examine some resolution reasons such as travel, illness and necessity and some examples of resolution which are fixed for this reasons.

**Keywords:** Permission, resolution, travel, illness, obligation.

## GİRİŞ

### 1. KUR'ÂN VE SÜNNETTE KOLAYLIK PRENSİBİ

İslâm şeriatı, önceki şeriatlara göre herkes için taşıdığı umumî kolaylığının yanında, özel durumlar için hususî kolaylıklar da taşımaktadır. Dolayısıyla İslâm hukukunda hükümler, mükelleflerin durumuna ve onların içinde bulunduğu şartlara göre değişebilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın kulları için zorluk değil, kolaylık dilediğini, kimseye gücünden fazla yük yüklediğini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in onların üzerlerindeki ağır yüklerini, sırtlarındaki zincirleri atmamakla görevlendirildiğini bildiren âyetler mevcuttur.<sup>1</sup>

1 Bkz. Nisa, 4/28; Hacc, 22/78; Bakara, 2/185,

Hız. Peygamber (s.a.v.) de gerek sözleriyle, gerek uygulamalarıyla, gerekse tutum ve davranışlarıyla kolaylığı teşvik etmiştir. O'nun hayatında kolaylık tarafını tercih ettiğine dair çok sayıda örnek mevcuttur.<sup>2</sup>

Âyet ve hadîslerde genel olarak ruhsat ve kolaylık ifade eden nassların yanında, bazı özel konularda/durumlarda da ruhsat ve kolaylık ifade eden nasslar mevcuttur.

İnsan hayatı her zaman normal seyri içinde devam etmeyip elinde olan veya olmayan sebeplerle zaman zaman farklılıklar göstermektedir. İnsan hayatındaki bu değişikliklerin bir kısmı onun bazı yükümlülüklerini yerine getirmesi hususunda normalin üstünde bir meşakkatle karşılaşmasına sebep olmaktadır. İşte bu durumda Şarî' mükellefin daha kolay yapabileceği ve bu durumlara has, istisnaî bazı hükümler meşru kılmıştır ki, özel sebeplerle meşru kılınan bu hükümlere ruhsat denilmektedir. Şarî'in kendileri bulunduğu ruhsat hükümler meşru kıldığı sebeplerin ortak özelliği normalin üstünde meşakkat içermeleri olup bunların başlıcaları sefer, hastalık, zaruret, ikrah ve hacettir. Başka bir ifade ile belli başlı ruhsat sebepleri bunlardır. Biz bu makalemizde ruhsat sebeplerinden sefer, hastalık, zaruret konularını ve bunlar sebebiyle meşru kılınan bazı ruhsat örneklerini inceleyeceğiz.

Âyet ve hadîslerde teyemmüm konusunda kolaylık içeren birtakım hükümler vardır. Su bulunmadığında teyemmümü emreden nassların yanında, su bulunsa bile, ölüm, hasta olma, susuz kalma korkusu vb. sebeplerle de teyemmüm edilebileceğine ruhsat veren naslar da bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Hasta ve yolcuların namazları<sup>4</sup> ve oruçları<sup>5</sup> hakkında da bir kısım ruhsatlar verilmiştir.<sup>6</sup>

2 Bkz. Muhammed b İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh* (İstanbul: ts.), Edeb, 80; Ebu'l Hüseyin Müslimb. Haccâc, *es-Sahîh* (Beyrût, ts.), "Cihad", 6, 7, 8; Buhârî, "İman", 29; "Edeb", 80; Müslim, "İlim", 7; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Beyrût, Dâru İbn Hazm, 1418/1997), "Sünne", 6; "Edeb", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût, 1988, ts.), 2: 386; 5: 266; 6: 116, 233.

3 Bkz. Maide, 5/6; Nisa, 4/43; Buhârî, "Teyemmüm", 9; Ebû Abdirrahman Ahmet b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrût, 1992), "Tahâret", 202; Ahmed, 4: 434; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, Tah. : M. Fuad Abdalbâkî (Beyrût, ts.), "Tahâre", 93.

4 Hastanın namazı için bkz. Buhârî, "Taksîru's-Salât", 19; Ebû Dâvûd, "Salât", 179. Yolcunun namazı için bkz. Nisa, 4/101; Bkz. Salâtu'l-Müsâfirin, 4; Ebû Dâvûd, "Salât", 270.

5 İlgili ayetler için kz. Bakara, 2/184-185, ilgili hadîsler için bkz. Müslim, "Siyâm", 88-110; Nesai, "Siyâm", 51; İbn Mâce, "Siyâm", 10-12.

6 Bu konular daha daha sonra ilgili başlıklarda incelenecektir.

İbadetlerle ilgili bu ruhsatların yanında, zaruret/ızdırar halinde, ölme-  
yecek kadar, murdar etten yeme ve içki içmeye de ruhsat verilmiştir.<sup>7</sup>

Ruhsat ve azimet terimleri genellikle birbirlerinin karşıtı olarak kulla-  
nıldıkları için, ruhsatın daha iyi anlaşılması amacıyla, ruhsatla birlikte azi-  
metin de tarifine yer vermek istiyoruz.

## 2. AZİMET VE RUHSATIN TANIMI

Lügatte “gayret etmek, sabretmek, yemin etmek, bir işi işlemeye kastet-  
mek, sıkı bir şekilde emretmek, kesinleştirmek, kesinlikle kalbi bağlamak,  
önem vermek” manalarında kullanılmaktadır.<sup>8</sup>

A-z-m (ع-ز-م) kökünden olan azîmetin (عزيمة) istilahta birçok tarifi yapılmış-  
tır. Hanefi usûlcülerinin meşhurlarından ve sonrakilerin genellikle ken-  
dilerini takip ettikleri Pezdevî, Serahsî ve Semerkandî'nin birbirine çok ya-  
kın olan tarifleri şöyledir: “Azîmet, herhangi bir arızî sebebe bağlı kalmak-  
sızın iptidaen meşru olan asıl hükmün ismidir.”<sup>9</sup> Malikilerden Şatıbî'nin  
tarifi de Hanefilerin bu tarifine yakındır.<sup>10</sup>

Şâfiî ve Hanbelîlere göre bir hükmün azîmet olabilmesi için delile mu-  
halif olarak sabit olmaması gerekir.<sup>11</sup>

7 Bkz. Bakara, 2/173; Maide, 5/3. Ayet ve hadislerdeki çok sayıda ruhsat örnekleri için bkz. Mehmet Özbek, *Kur'ân'ı Kerîm'de Kolaylık Prensibi* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1984), s. 10-15; s. 42-64; Cemal Ağbal, *Hadislerde Ruhsat ve Suhulet*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1986), s. 24-30; s. 45-86; Muhammed Şerif Rahmunî, *er-Ruhasu'l-Fikhiyye mine'l-Kur'ân ve's-Sunneti'n-Nebeviyye* (Tunus, Müessesâtü Abdilkerim, ts.), s. 135-164.

8 Bkz. Ebu'l Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût, 1968), 12: 399-401; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tacü'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye* (Mısır, 1377), 5: 1985; Rağıb el-İsfehânî, *Mu'cemu Mufredâti Elfâzi'l-Kur'ân* (Mısır, ts), s. 346; Âsim Efendi, *Kâmus Tercemesi* (İstanbul, 1305), 4: 400.

9 Fahu'l-İslâm el-Pezdevî, *Usûlü Fahri'l-İslâm* (Beyrût, Dâru'l-kitabî-arabiyyi, 1414/1994), 2: 543-545; Şemsüddîn es-Serahsî, *Usûl* (İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984), 1: 117; Alaüddîn Ebubekr Muhammed b. Ahmet es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* (Katar, Yeni Doha Matbaası, 1404/1984), 55; Celâlüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed el- Habbâzî, *el-Muğnî fi Usûli'l-Fıkh* (Mekke,1403), 83.

10 Ebû İshâk İbrahim eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm* (Beyrût: Darul-fikr, ts.), 1: 209.

11 Şafii ve Hanbelîler'in azimet ve ruhsat tarifleri için bkz. Nasruddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcü'l-Usûl* (Beyrût, 1982), 1: 120; Tacuddîn Abdülvehhab İbnü's Sübkî, *Cem'ul-cevâmi' fi usûli'l-fıkh* (Celâl şerhi ve Haşiyesi ile birlikte), (Beyrut, Dâru'l-fikr, ts.) 1: 119-123; Muhammed b. Ahmed (Celâleddîn el-



Çağdaş hukukçulardan Hudarî, Hallâf, Zekiyüddin Şa'bân ve Zuhaylî, azimeti "Allah'ın bütün mükellefleri ve bütün durumları kapsayacak şekilde iptidaen meşru kıldığı asıl ve genel hüküm" şeklinde tarif etmektedirler.<sup>12</sup>

Azimet tariflerinden çıkan sonuca göre, herhangi bir mazeret sebebiyle sonradan meşru olan ârizî ve cüzî hükümler azîmet kapsamına girmemektedir.<sup>13</sup>

Ruhsat lügatte, "ucuz olmak, hafif olmak", "yumuşak olmak, mülayim olmak" vs. manalarına gelmektedir.<sup>14</sup> R-h-s (ر-خ-ص) kökünden isim olan ruhsat (رخصة) kolaylık, yumuşaklık, serbest bırakmak, kolaylaştırmak, hafifletmek gibi gibi manalara gelmektedir.<sup>15</sup>

İstılâhta azîmetin olduğu gibi ruhsatın da birçok tarifi yapılmıştır. Pezdevî, Serahsî, Neseî, Abdulaziz el-Buhârî, İbn Melek gibi Hanefî hukukçuları tarafından yapılan en meşhur tarife göre ruhsat, "muharrim sebep (haram kılan delil) bulunmakla birlikte kulların özürlerinden dolayı mübah kılınan hükümdür."<sup>16</sup>

---

Mahallî, *Şerhu'l-Celâl 'alâ metni Cem'î'l-Cevâmî'* (Beyrut, Dâru'l-fikr, ts.), 1: 119-123; Muvaffukuddîn İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nazar ve Cünnetü'l-Münâzir fi Usûli'l-Fikhi alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.), 1: 173; Abdulkadir b. Ahmed b. Mustafa (İbn Bedrân), *Nüzhetü'l-Hâtiri'l-Âtir Şerhu Kitâbi Ravzati'n-nâzir ve Cünnetü'l-Münâzir* (Beyrût, Beyrût: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.), 1: 172.

- 12 Bkz. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fikh* (İstanbul, İslam Kitabevi, 1984), 138; Vehbe ez-Zuhaylî, *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk, 1986), 1: 109; bkz. Muhammed Hudarî Bey, *Usûlü'l-Fikh* (Beyrût, 1969), s. 66-67; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 222.
- 13 Bu hususta geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Halit Çalış, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi-Azimet Ruhsat İlişkisi-* (Konya, Yediveren Kitap, 2004), 63-70; Muammer Vural, *İslam Hukukunda Azimet ve Ruhsat* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997), 17-19.
- 14 Bkz. Cevherî, *Tacü'l-Luga*, 3: 1041; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 40; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi* (İstanbul, y.y., 1305), 2: 1178.
- 15 Cevherî, *Tacü'l-Luga*, 3: 1041; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 40; Asım Efendi, 2: 1178; bkz. Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli no: 690, vr. 38a; Serahsî, *Usûl*, 1: 117; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, 1: 171.
- 16 Bkz. Pezdevî, *Usûl*, 2: 545; Serahsî, *Usûl*, I, 117; Alaüddîn Abdülazîz b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî* (Beyrût, Dâru'l-kitabi'l-arabiyyi, 1414/1994), 2: 545; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseî, *Keşfü'l-esrâr ale'l-Menâr* (İstanbul, 1986), 1: 300; Abdullatîf b. Abdilaziz b. Frişte (İbn Melek, İbn Frişte İzzeddîn), *Şerhu Menâri'l-envâr* (İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, 1965), s. 194.

Semerkandî ruhsatı, “sonradan meydana gelen bir özürden dolayı, özür sahiplerine bir kolaylık olması için, aslî durumdan kolaylığa doğru değişen şeyin ismi”<sup>17</sup> diye tarif etmiştir.

Şâfiî hukukçuları da ruhsatın tarifinde, “hükümün özürden dolayı, delilin hilafına ve zorluktan kolaylığa değişerek sabit olmasını”;<sup>18</sup> Hanbelîler, “hükümün delile muhalif olarak sabit olmasını” ölçü almışlardır.<sup>19</sup> Ruhsat hükümleri aslî hükümler olmayıp, Şâri’in mükelleflerden zorluğu ve sıkıntıyı kaldırarak, kolaylık için meşru kıldığı istisnai hükümlerdir.<sup>20</sup>

Azîmet ve ruhsatın devamlı birbirinin mukabilinde bulunup bulunmaması hususunda fıkıh usûlcülerinin görüşleri farklılık arz etmektedir.<sup>21</sup> Bazı usûlcüler, sadece karşılığında ruhsat bulunan hükümleri azîmet olarak kabul ederken,<sup>22</sup> bazıları da karşılığında ruhsat bulunup bulunmamasına bakmaksızın bütün aslî hükümler için azîmet tabirini kullanmaktadırlar.<sup>23</sup> Ruhsat terimi de bazen azîmet karşıtı olarak kullanıldığı gibi, bazen de o şeyin caiz olduğunu bildirmek için kullanılmaktadır.<sup>24</sup>

17 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 55.

18 Beyzâvî, *Minhâc*, 1: 120; İbnü's-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'*, 1: 119-123; el-Mahallî, *Şerhu'l-Celâl*, 1: 119-123.

19 İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 1: 173; İbn Bedrân, *Nüzhëtü'l-Hâtır*, 1: 172. Ayrıca bkz. Çalış, *İslamda Kolaylaştırma İlkesi*, 70-78; Vural, *Azîmet ve Ruhsat*, 19-22.

20 Bkz. Hüseyin Halef el-Cebbûrî, *Ahkâmu'r-ruhas fi's-Şerâti'l-İslâmiyye* (Mekke, Mektebetü'l-Menâre, 1408/1988), s. 12; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *er-Ruhasu's-Şer'iyye ve isbatuha bi'l-kıyas* (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990), s. 42; Salih b. Abdillâh, *Ref'ul-harec fi's-Şerâti'l-İslâmiyye Devabituhû ve Tatbikâtuhû* (Mekke, 1403), s. 145-146.

21 Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvahid b. Abdulhamid es-Sivâsî el-İskenderî (İbnü'l-Hümâm), *Kitâbü't-Tahrîr fi Usûli'l-Fıkh* (Mısır, 1350), 2: 229.

22 Sa'düddîn Taftazânî, *Hâşiyetu Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* (Mısır, 1316), 2: 9; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh* (İstanbul, İslam Kitabevi, 1979), s. 37; bkz. Ebu Abdillâh b. Abdisselâm b. Hamdûn el-Bennânî, *Hâşiyetu Allame Bennânî ala'l-Celâl ala Metni Cem'il-Cevâmî'* (Beyrût, Dâru'l-fıkr, ts.), 1: 124.

23 Fahrettin Atar, *Fıkh Usûlü* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), s. 130; Fahrettin Atar, “Azîmet”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: Çağ Yayınları, 1994), 1:197; bkz. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 229. Azîmet ve Ruhsat mukayesi için bkz. Halit Çalış. “Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), s. 409-416.

24 Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed er-Rafî, *Fethu'l-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, (y.y., ts.), 2: 431. Ruhsatın tarifi, kısımları ve ilgili bazı hükümler için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Ruhsat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 207-210.

### 3. RUHSAT SEBEPLERİ

Ruhsatın birçok sebebi vardır. Fıkıh usûlü kitaplarında bunlar genişçe incelenmektedir. Bir kısım kavâid kitaplarında şeriattaki kolaylık sebepleri yedi tane olarak sayıldığı gibi<sup>25</sup> bu sayıyı artıranlar da vardır.<sup>26</sup> Yukarda da belirttiğimiz gibi ruhsat sebeplerinin sayısı hakkında farklı şeyler söylenip; meşakkat, zarûret, hâcet, maslahat gibi sebepler örnek olarak verilmektedir. Ancak diğer sebeplerin de meşakkat kapsamına girmesi mümkündür. Bunun için bazı hukukçular ruhsat sebebi olarak sadece meşakkati zikredererek konuyu buna göre incelemektedirler.<sup>27</sup> Bazı âlimler; “meşakkat teysiri celbeder”<sup>28</sup> kaidelerini incelerken, şeriattaki birçok ruhsatın bu kaideden çıkarılmış olduğunu ifade etmektedirler.<sup>29</sup>

Biz bu çalışmamızda, önce genel manada ruhsat sebebi olarak kabul edilen meşakkati inceleyip sonra da sefer, hastalık ve zarûret gibi daha özel ruhsat sebeplerini inceleyeceğiz. Ruhsat sebeplerinden olan ikrâh ve hâcet konusunu ise bir başka makalede inceleyeceğiz

#### 1.1. Genel Olarak Meşakkat ve Ruhsata Etkisi

Meşakkat kelimesi masdar olarak, bir kimseyi sıkıntıya sokmak, ona zorluk vermek; isim olarak ise mihnet, zorluk, güçlük ve yorgunluk manalarına gelmektedir.<sup>30</sup>

Meşakkatin bulunduğu yerde ruhsat vardır. Mecelle’de bu husus; “meşakkat teysiri celbeder.”<sup>31</sup> ve “bir iş dıyk/zîk oldukça müttesi olur.”<sup>32</sup> şeklinde ifade olunmuştur. Yani zorluk, kolaylık sebebidir, darlık ve meşakkat

25 Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi kavâ'idi ve furû'i Fıkhî's-Şâfiyye*, (Beyrût, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1910.), s. vı; Sırâcuddîn Ömer b. İbrahim ei-Misrî (İbn Nüceym), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Suriye, 1986), s. 84; bkz. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 218; İbrahim Kafi Dönmez, “Hükmü'r-Ruhsa”, *Mecelletü Mecma'il-Fıkhî'l-İslâmî* (Cidde, 1994), s. 260.

26 Bkz. Mustafa Baktır, *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*, (Ankara, Akçağ Yayınları, ts.), 213.

27 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 218.

28 Mecelle, mad., 17; bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 84.

29 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84; Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle* Yayına hazırlayan Ali Himmet Berki. İstanbul, Hikmet Yayınları, 1982), 20.

30 Bkz. Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 3: 906.

31 Mecelle, mad. 17; bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84.

32 Mecelle, mad. 18.

olunca ruhsat tanınması lazım gelir.<sup>33</sup> Ancak meşakkatin ruhsat sebebi olabilmesi için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bunların bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

1- Meşakkat ve zorluk, nassın mevcut olmadığı durumlarda muteberdir. Dolayısıyla hilafına nass bulunduğu zaman meşakkat itibara alınmaz.<sup>34</sup> Yani meşakkat var diye nassın hilafına hüküm verilemez. İmâm Ebû Hanife ve İmâm Muhammed'e göre, harem bölgesinde hayvanların otlatılması ve otlarının koparılmasının haramlığı bu gerekçedendir.

2- Meşakkatin kolaylık sebebi olabilmesi için şer'î teklîf dışında olması, meşakkatin bizzat bu teklîf kendisinde bulunmaması gerekmektedir. Şer'î teklîf bizzat kendisindeki meşakkatin kolaylık sebebi olması söz konusu değildir. Mesela, cihaddaki meşakkat, hadler uygulanırken duyulan acı, devlete başkaldıran ve isyan edenlerin öldürülmelerindeki meşakkatler bu hükümlerin hafifletilmesi için sebep olamazlar.<sup>35</sup>

3- Meşakkatin umumi ve devamlı, yani yerleşik (mutekarrir) olması gerekir. Nadiren meydana gelen şeyde bulunan meşakkat ruhsat sebebi olamaz. Bundan dolayı müstehaze<sup>36</sup> kadının her farz namaz için abdest alması gerekir.<sup>37</sup>

Öte yandan meşakkat, ruhsata sebep olma açısından, hakîkî ve vehme dayalı (hayalî) meşakkat olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hakîkî meşakkat, mükellefin ona sabredemeyeceği meşakkattir. Ruhsatın söz konusu olduğu yerlerde bulunan meşakkatlerin büyük çoğunluğu bu kısımdandır. Hastalık, sefer vb. mevcut ve muayyen sebebi olan meşakkatler böyledir.<sup>38</sup> Vehimler ise birçok hallerde isabetli olmadığı için vehim durumunda gerçek anlamda bir meşakkat bulunmamaktadır. Bundan dolayı vehme dayalı meşakkatler üzerine hüküm bina edilemez ve bunlar ruhsat sebebi olamaz.<sup>39</sup>

33 Berki, *Açıklamalı Mecelle*, s. 20.

34 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 92-93; bkz. Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhul-kavâ'idî'l-fikhiyye* (Dimeşk, Daru'l-Kalem, 1993-1414), s. 157;

35 Bkz. Zerkâ, *Şerhul-kavâ'idî'l-fikhiyye*, s. 157.

36 Müstehâze; hayız ve nifasın dışında, hastalıktan dolayı kendisinden kan gelen kadın.

37 Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyetü'z-Zarûreti'ş-Şeriyye Mukâreneten Maa'l-Kânûni'l-Vadiyye* (Beyrût, 1982), 199-200.

38 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 231; Cebbûrî, *Ahkâmu'r-ruhas*, s. 71.

39 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1: 232-233.

Meşakkatler, mutad olup olmama açısından de iki kısma ayrılmaktadır. Mutad olan meşakkat, insana zararı dokunmadan, kendisine tahammül olunabilecek tabii meşakkattir.<sup>40</sup> Mutat olmayan meşakkat, insanın normal durumlarda tahammül edemeyeceği meşakkattir.<sup>41</sup>

Meşakkatler, ibadetlerden ayrılıp ayrılmaması yönünden iki kısma ayrılmaktadır. Bir kısmı genellikle ibadetlerden ayrılmazken, diğer bir kısmı ayrılmaktadır.<sup>42</sup>

Genel manada meşakkati ve ruhsat sebebi olmasını inceledikten sonra, kendilerinde meşakkat bulunduğu için ruhsata sebep olan bazı özel durumları incelemek istiyoruz. Başka bir ifadeyle umumi manada meşakkatten sonra, kendilerinde meşakkat bulunduğu için, sefer, hastalık ve zaruret ruhsat sebebi oluşlarına geçmek istiyoruz.

## 1.2. Diğer Ruhsat Sebepleri

Özel manada ruhsat sebeplerinden birisi seferdir/yolculuktur.

### 1.2.1. Sefer

Sözlük anlamıyla herhangi bir mesafeye gitmeyi ifade eden sefer veya müsaferet<sup>43</sup> istilâhta muayyen bir mesafeye gitmek demektir.<sup>44</sup> Hükümlerde kolaylaştırmayı gerektiren sefer uzunluk ve kısalık açısından iki kısımdır:

Uzun seferin ölçüsü Hanefilere göre üç gün üç gecelik bir mesafedir.<sup>45</sup>

40 Zuhaylî, *Nazariyye*, s. 196.

41 Zuhaylî, *Nazariyye*, s. 199.

42 Meşakkat çeşitleri ve bu sebeple meydana gelen ruhsat örnekleri için bkz. Ebû Muhammed İzzeddîn b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-Ahkâm fi Mesâlihî'l-En'âm* (el-Kavâ'idü'l-kübâ) (Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1428/2007), 2: 13-14; Ebu'l-Abbas Şihabüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Envâru'l-Burûk fi Esrâri'l-Furûk* (Mısır, y.y., 1347), 1: 118-119; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 1.; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 90-91; Zuhaylî, *Nazariyye*, s. 200-202; Baktır, *Zarûret Hali*, s. 215-216; Vural, *Azîmet ve Ruhsat*, s. 55-61.

43 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihâli* (İstanbul, Bilmen Yayınevi, ts.), s. 173; Hamza Aktan, "Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri", *Seferilik ve Hükümleri* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 1996), s. 227.

44 Bilmen, *İlmihâl*, s. 173; Aktan, "Seferilik ve Hükümleri", s. 228.

45 Ebubekr Ahmet b. Ali el- Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût, Dâru'l-fikr, 1414/1993), 1: 244; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrût, Dâru'l-marife, 1414/1993), 1: 235; Alaüddîn b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, (Beyrût, Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1402/1982), 1: 93; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Mehmed (Muhammed) (Dâmad Efendi), *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mültaka'l-ebhur* (Beyrut: Daru't-türası'l-arabiyyi, ts.), 1: 161; Bilmen, *İlmihâl*, s. 173; Elmalhî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul, Eser Neşriyat, ts.), 1: 629.

Diğer mezheplere göre ise, 16 fersah veya 48 millik bir mesafedir.<sup>46</sup> Bu da yaklaşık olarak 90 km.dir. Seferde namazın kısaltılabilmesi, orucun yenilebilmesi, mestler üzerine bir gün bir geceden fazla mesh edilebilmesi için yolculuk mesafesinin en az bu kadar olması gerekmektedir.<sup>47</sup>

Kişinin bulunduğu şehirden çıkıp bir yere gitmesi kısa bir seferdir. Kişi bulunduğu yerden 90 km den daha az bir mesafeye yolculuk yaptığı zaman cemaatı terk edebilir, binek üzerinde namaz kılabilir, teyemmüm edebilir.<sup>48</sup>

Seferi ruhsat sebebi olarak kabul eden İslam hukukçuları bu seferin ölçüsü hakkında farklı kriterler benimsemişlerdir. Şimdi kısaca bu kriterlere yer vermek istiyoruz.

#### 1.2.1.1. Seferde Zaman ve Mesafe Kriteri

Seferde zaman veya mesafe kriterinden hangisinin esas alınacağı hususunda İslâm Hukukçuları iki yol takip etmişlerdir. Hanefi hukukçuları zaman kriterini;<sup>49</sup> Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuları ise mesafe kriterini esas almışlardır.<sup>50</sup>

Mesafe kriterini esas alan hukukçulara göre eskiden olduğu gibi bugün de 16 fersah = 48 mil veya 90 km. sefer mesafesidir. Bu mesafe hangi araçla gidilirse gidilsin, seferle ilgili hükümler geçerli olur. Ancak zaman kriterini esas alan Hanefiler, önceden karada normal yürüyüş ölçüsü olan yaya yürüyüş veya deve yürüyüşüne göre üç gün üç gecelik mesafede sefe-

46 İmâdüddîn b. Alî b. Muhammed b. Alî el-Herrâsî (Kiyâ el-Herrâsî), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût, y.y, 1983), 1: 62; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrût, y.y, 1990), 5: 64; Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mülhezzeb* (Beyrut, Dâru'l-fikr, ts.), 6: 263.

47 Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84.

48 Bkz. Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84.

49 Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 235; Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 1: 93; Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 1: 161; Yazır, *Hak Dini*, 1: 629; Bilmen, *İlmihâl*, s. 174; bkz. Aktan, "Zaman ve Mesafe Kriteri", s. 229-230; Ahmet Aydın, *İslâm'da Sefer ve Seferiliğe Ait Hükümler* (İstanbul, y.y., 1985), s. 21.

50 Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 263; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût, Dâru'l-fikr, 1987), 2: 227; İbn Kudâme, *Muvaffakuddîn, el-Muğnî*. (Beyrût, Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1972), 2: 94; bkz. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (İbn Rüşd), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Beyrut, Daru'l-marife, 1406/1986), 1: 167; Bilmen, *İlmihâl*, s. 174; Aydın, *İslâm'da Sefer*, s. 20-21. Ayrıca sefelik mesafesi hakkında bkz. Suat Erdem, "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sy. 18, 2011, 111-128.

rilik hükümlerini geçerli sayıyorlardı ki,<sup>51</sup> bu da yaklaşık olarak 90 km. dir. Buharlı ve motorlu araçların normal ulaşım vasıtası olmasından sonra, bu hususta Hanefi alimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bir görüşe<sup>52</sup> göre sefer mesafesi (90 km) hangi vasıtayla gidilirse gidilsin, seferlilik gerçekleşir.<sup>53</sup> Diğer görüşe göre ise bugünkü vasıtalarla üç günlük mesafeye yolculuk yapılırsa seferlilik ancak o zaman gerçekleşir.<sup>54</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır bugün karada trenin, denizde vapurun, normal vasıta olduğunu kabul ederek bir kişinin yolcu sayılıp, sefer ruhsatlarından faydalanabilmesi için trenle gidiyorsa onunla; vapurla gidiyorsa, vapurun normal seyri ile on sekiz saatlik bir mesafe gitmesinin gerektiğini ifade etmektedir.<sup>55</sup> Ancak, Elmalılı, otomobilin normal vasıtadan süratli olduğunu; uçağın da umumi vasıtalarından olmadığını kaydederek bu ikisinin seferde ölçü alınamayacağını belirtmektedir.<sup>56</sup> Yine de denizde geminin muteber sayıldığı gibi, uçağın da hava yolunda yegâne muteber vasıta sayılmasının kıyasa ve ihtiyata uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Karada tren, denizde vapurun mutat olduğu yerlerde yaya veya yelkenli gemi ile giden yolcunun ölçü birimi kendi vasıtasıdır. Çünkü bunlar şeriatın kabul ettiği tabii ve normal ölçü birimlerindedir. Diğerlerinin de bunlar gibi kabul edilmesi bunların, karayolunun temel araçları olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.<sup>58</sup>

Bu konuda müstakil bir risale yazan eski Erzurum müftülerinden Osman Bektaş, karada mutat vasıtanın tren olduğunu belirtirken;<sup>59</sup> yine bu konuda müstakil bir kitap yazan Ahmet Aydın, uçak, tren, otobüs veya vapur gibi vasıtalarından hangisiyle yolculuk yapılıyorsa onun normal seyriyle senenin en kısa günlerine göre üç günlük bir mesafe için yola çık-

51 Bkz. Aktan, "Zaman ve Mesafe Kriteri", s. 230.

52 Zamanımızdaki çoğunluğun görüşü bu yöndedir.

53 Bkz. Bilmen, *İlmihâl*, s. 174.

54 Bkz. Yazır, *Hak Dini*, 8: 11-22, 9: 5-13; Osman Bektaş, *Risâletü's-Sefer* (Erzurum, 1990), s. 1; Aydın, *İslâmda Sefer*, s. 21, 54-55; Aktan, "Zaman ve Mesafe Kriteri", s. 230. Elmalılı'nın bu risâlesi tefsirinin 8. ve 9. ciltlerinin baş kısımlarında yayınlanmıştır.

55 Bkz. Yazır, *Hak Dini*, 1: 629-630.

56 Yazır, *Hak Dini*, 1: 630; bkz. Aydın, *İslâmda Sefer*, s. 86-96.

57 Yazır, *Hak Dini*, 1: 630.

58 Yazır, *Hak Dini*, 1: 629-630.

59 Bektaş, *Risâletü's-Sefer*, s. 1-4.

makla seferi olunacağını, bundan aşağısı ile seferî olunamayacağını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Günümüz İslam hukukçularından Hamza Aktan ise, mesafe kriterini esas alanların delillerinin daha sağlam olduğunu belirterek bu kriteri esas almanın daha isabetli olabileceğini ifade etmektedir.<sup>61</sup>

### 1.2.1.2. Seferle İlgili Bazı Ruhsatlar

Seferlikle ilgili, bir kısmına yukarıda değindiğimiz, müstakil çalışmalar<sup>62</sup> olduğu için biz bu konuyu çok geniş olarak incelemeyeceğiz. Sadece seferlilikle ilgili bazı meseleleri azîmet ve ruhsat yönünden değerlendireceğiz. İnceleyeceğimiz bu meselelerden birincisi seferde/yolculukta namazın kısaltılmasıdır.

#### 1.2.1.2.1. Seferde Namazın Kısaltılması

Yolculukta namazın kısaltılmasının caizliği hususunda ittifak olmakla birlikte, bu kısaltmanın hükmünün farz, vâcib, sünnet olması ile azîmet-ruhsat olması hususunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hatta aynı imamdan değişik rivâyetlerin bulunmasının yanında yine aynı mezhebe tabi olan alimler arasında da farklı görüşlere rastlanmaktadır.<sup>63</sup>

Hanefîlerin çoğunluğu seferde namazı kısaltmanın ruhsat olduğunu ifâde ederek, bunu -ıskat ruhsatı<sup>64</sup> diye isimlendirdikleri- mecâzî ruhsatın

60 Aydın, *İslâmda Sefer*, s. 98.

61 Aktan, "Zaman ve Mesafe Kriteri", s. 235.

62 Mesela bkz. Dede, Nusret, "Fıkıhta Yolcuya Sağlanan Kolaylıklar", *Dergiabant*, (Güz 2017), c. 5, sy. 10, s. 98-110.

63 Bkz. Ebu'l-Velîd Süleyman b. Hallâf el-Bâcî, *Kitâbü'l-Müntekâ Şerhu Muvattâi İmâm Mâlik* (Beyrût, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye), 2: 248; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1: 166, Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntakâ'l-ahbâr min ahâdisi Seyyidi'l-ehyâr* (Beyrût, ts.), 3: 227; Davut Yaylalı, "Seferlilik Hükümleri". *Seferlilik ve Hükümleri* (İstanbul, Ensar neşriyat, 1997), s. 248-249.

64 Hanefî usûlcülerin bu kısma "ıskat ruhsatı" adını vermelerinin sebebi şudur: Bu kısımda azîmet hüküm, aslında meşru olmakla birlikte, ruhsat mahallinde sebebin hukuki sonuç doğurma özelliğini kaybetmesinden dolayı, kulların bir kısmından azîmet hüküm tamamen düşmüştür. Kısaca burada, ruhsat hüküm, azîmeti düşürerek (ıskat ederek) onun yerine geçtiği için "ıskat ruhsatı" ismini almıştır. Bkz. Serahsi, *Usûl*, 1: 120-121; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 588; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 89-90; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 304-305; Muhammed Emin Hüseyin el-Buhârî Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr alâ Kitâbi't-Tahrîr* (Mısır, y.y., 1350), 2: 232; İbn Emîrî'l-Hac, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr* (Beyrût, Beyrût, y.y., 1983), 2: 151; İbn Abdîşşekur, *Muhibbullah, Müsellemü's-sübût*, (Bulak, el-Matbaatü'l-emirîyye, 1322.), 1: 118; Vural, *Azîmet ve Ruhsat*, s. 43-45.



ikinci kısmından kabul etmektedirler.<sup>65</sup> Zira namazı vâcib (farz) kılan sebep yolcu olmayanlar hakkında dört rekât kılmayı gerektirdiği gibi, yolcular hakkında iki rekât kılmayı gerektirmektedir.<sup>66</sup> Bu görüş sahiplerine göre seferde dört rekâtlık farz namazın iki rekâtı düşerek farz olarak sadece iki rekât kalmıştır.<sup>67</sup>

Bazı Hanefî hukukçuları da namazın önce iki rekât olarak meşru kılındığını belirterek seferde namazı kısa kılmanın ruhsat değil, azîmet olduğunu ifade etmektedirler.<sup>68</sup>

Seferde namazın kısaltılması konusunda İmâm Mâlik'ten farklı rivâyetler gelmiştir. Kendisinden seferde namazın kısaltılmasının farz olduğu görüşü rivâyet edilse de,<sup>69</sup> onun meşhur görüşüne göre sünnettir.<sup>70</sup>

Şâfiî mezhebi, bu hususta mükellefe muhayyerlik tanıyarak isteyen seferde namazını tam kılabilceğini isteyen kısıltabileceğini kabul etmektedir.<sup>71</sup> Ancak Şâfiî'nin meşhur görüşüne göre yolculuk üç merhaleye ulaşırsa, namazı kısaltmak tam kılmaktan üstündür.<sup>72</sup>

Hanbelîler de seferde namazı kısaltmanın ruhsat olduğunu kabul etmektedirler. Kişi diğer ruhsatlarda olduğu gibi bu hususta da ruhsattan istifade edip etmemekte muhayyerdir.<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel'in meşhur görü-

65 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr, 39 a-b; Pezdevî, *Usûl*, 2: 592-594; Serahsî, *Usûl*, 1: 122; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 592-593; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 232; Mehmed b. Ferâmûz (Molla Hüsrev), *Mir'âtü'l-usûl u'l-Usûl Şerhu Mirkâtî'l-Vusûl* (Mısır, h. 1258), 2: 397. Ruhsatın kısımları hakkında geniş bilgi için bkz. Çalış, *Kolaylaştırma İlkesi*, 124-139; Vural, *Azimet ve Ruhsat*, s. 36-55.

66 Serahsî, *Usûl*, 1: 122; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 593; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 202; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 232.

67 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr, 39 a-b.

68 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 58.

69 Bâcî, *el-Müntekâ*, 2: 248.

70 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1: 166; bkz. Bâcî, *el-Müntekâ*, 1: 248 Mustafa Baktır, "Seferlilik Hükümleri". *Seferlilik ve Hükümleri* (İstanbul, Ensar neşriyat, 1997), s. 7, 332.

71 Ebû İshâk Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut, Dâru'l-fikr, ts.), 4: 334; Nevevî, *el-Mecmu Şerhu'l-Mühezzeb*. (Beyrut, Dâru'-fikir, ts.), 4: 334-335; Raffî, *Fethu'l-A'ziz*, 4: 428-430; Muhammed Hatib eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâ'ni elfâzi'l-Minhâc* (İstanbul, y.y., 1958), 1: 263.

72 Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc* (İstanbul, y.y., 1958), 1: 271; Nevevî, *el-Mecmû*, 4:334-336; el-Mahallî, *Şerhu'l-Celâl*, 1: 121.

73 İbn Kudâme, *Muvaffikuddîn*, *el-Muğni*, Beyrût, 1972, 2: 107-108; İbn Kudâme, *Şemsuddîn el-Makdîsî*, *eş-Şerhu'l-Kebir* (Beyrût, 1972), 2: 90-91.

şüne göre, yolcu isterse dört rekâtlı farz namazı iki rekât kılar, isterse tam kılar. Ayrıca Onun bu hususta tevakkuf ettiği de rivâyet olunmaktadır.<sup>74</sup>

Seferde namazı kısaltmanın ruhsat olup vâcib olmadığı görüşünde olanlar, Nisâ sûresi'nin 101. âyetinde geçen “*Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur...*” ifadesinin namazı kısaltmanın ruhsat olduğuna; vacip/farz olmadığına delalet ettiğini ifade etmektedirler.<sup>75</sup>

Seferde namazı kısaltmanın ruhsat olduğunu gösteren çok sayıda hadîs bulunsa<sup>76</sup> da bu hususta kendisi ile en çok istidlal edilen, şu hadistir: Hz. Ömer, Hz. Peygamber'e “*Biz emin olduğumuz halde de mi (namazı) kısaltacağız*” diye sorduğunda, Resûlullah (sav) “*Bu, Allah'ın size tasadduk ettiği bir sadakadır. Onun sadakasını kabul ediniz*”<sup>77</sup> şeklinde cevap vermiştir. Hanefîler bu hadîsi delil getirerek namazı kısaltmanın vâcib olduğuna hükmederken, diğer mezhep mensupları da aynı hadîsle namazı kısaltmanın caiz olduğuna delil getirmektedirler.<sup>78</sup>

Namazın seferde iki rekât kılınmasının azîmet olduğunu kabul edenlere göre namazı tam kılmak ruhsat olmayıp, sünnete muhalefet ve isâettir/kötülüktür.<sup>79</sup> Çünkü iki rekât olarak farz kılınan namaz yolcu hakkında aynen kalırken yolcu olmayanlar hakkında daha sonra değişerek dört rekât haline gelmiştir. Fakat bu değişme zorluktan kolaylığa değil, kolaylıktan zorluğa olduğu için ruhsat diye isimlendirilemez.<sup>80</sup> Bu görüşü savunanlar, şu hadisleri delil göstermektedir:<sup>81</sup>

74 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 107.

75 Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrût, Dâru'l-marife, ۱۳۹۳), 1: 179-180; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 108; İbn Kudâme, Şemsuddîn, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2: 100.

76 Bkz. Ebu'l Hüseyin b. Haccâc b. Müslim, *es-Sahih* (Beyrut, Dâru'l-kitabi'l-arabiyyi, 1427/2016), “*Salâtu'l-Müsâfirîn*”, 4; Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (Ebû Dâvûd), *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrût, Dâru İbn Hazm, 1418/1997), “*Salât*”, 270.

77 Müslim, “*Salâtü'l-Müsâfirîn*”, 4; Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 270.

78 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 108; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 2: 100; bkz. Cemalüddîn Muhammed Abdullah b. Yusuf ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li Ehadîsi'l-Hidâye* (yy., 1973), 2: 190-192.

79 Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 1: 91; Alauddîn Muhammed b. Ali el-Haskefi, *Dürrü'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar* (İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984), 2: 124, Muhammed Emin İbn Abidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-Muhtar ala'd-Dürrü'l-Muhtar* (İstanbul, Kahraman Yayınları 1984), 2: 124.

80 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 57-58; bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-senâi'*, 1: 91; İbn Abidîn, *Reddî'l-Muhtar*, 2: 124.

81 Serahsî, *el-Mebûsât*, 1: 239-240; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 57-58; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2:

1-Hz. Aişe'den gelen: "Namaz (önce) ikişer rekât olarak farz kılındı. Sonra sefer namazı olduğu gibi bırakıldı. Hazar (ikamet) namazında artış oldu."<sup>82</sup>

2-Hz. Ömer'den gelen: " Yolcunun namazı... nebinizin lisanı üzere iki rekât olarak tamdır, kısaltma değildir."<sup>83</sup>

3-İbn Abbas'tan gelen:"Allah, namazı Nebiniz (s.a.v.)in lisanı üzerine mukimlik halinde dört, yolculukta iki ve korku halinde bir rekât olarak farz kıldı."<sup>84</sup>

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî alimlerinin bu meselede ısrarla üzerinde durdukları husus, seferde namazın kısaltılmasının azîmet veya ruhsat ismini almasından ziyade, kısaltmanın muhakkak vâcib olmasıdır. Zira buna azîmet diyenler de, ruhsat diyenler de kısaltmanın vâcib olduğu hususunda birleşmekle birlikte, konuyla ilgili nasların çokluğundan dolayı bunu azîmet veya ruhsat diye isimlendirmede zaman zaman farklı kanaatler ortaya çıkmaktadır.<sup>85</sup> Azîmet diyenlere göre bu, azîmet olarak vâcibtir. Ruhsat diyenlere göre de mecâzî ruhsat olup, azîmetini düşürerek onun yerine geçen bir iskat ruhsatıdır.<sup>86</sup>

Hanefîlerin her iki görüşüne göre de kişi seferde öğle namazını dört rekât kıldığı zaman, sabah namazını dört rekât kılmış gibi olur,<sup>87</sup> bu ise caiz değildir.<sup>88</sup> Çünkü her iki görüşe göre de, namazı dört rekât olarak kılan yolcunun son iki rekâtı nafilidir.<sup>89</sup> Nafilenin kasten farza katılması ise, helal olmadığından dolayı farzı tamamlamadan önce nafilayı eda etmek farzı

188-190; Kemaluddîn Muhammed b. Abdilvahid İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Beyrût, Dâru'l-fikr, ts.), 2: 32-33; bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3: 228.

82 Buhârî, "Taksiru's-Salât", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 1, 2, 3; Ebû Dâvûd, "Salât", 270.

83 İbn Mâce, *es-Sünen*, "İkametu's-Salât", 73; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2: 189; bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3: 228.

84 Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 6; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3: 228.

85 Bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, 2: 33; Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-enhur*, 1, 161.

86 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 357-358; Serahsi, *Usûl*, 1: 122; Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr el-Özkendi (Kâdîhân), *Fetâvâ Kâdîhân (el-Fetâva'l-Hâniyye)* (Mısır/Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310), 1: 151; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2: 33; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiye* (Mısır/Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310), 1: 147.

87 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr, 39 a-b.

88 Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 397.

89 Serahsî, *Usûl*, 1: 122; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 593; bkz. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Kitâbü'l-Kudûrî* (İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, ts.), s. 20; Ebu'l-Hasan Burhanuddîn Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi* (Beyrût, Dâru'l-ihyâi't-türâsî'l-arabiyyi, ts.), 1: 80; Abdulganî b. Talîb el-Meydanî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (İstanbul, ts.), 1: 107.

ifsat eder. Binaenaleyh bu durumda kişi birinci tahiyata oturmadan dörde tamamlarsa namazı fasit olur.<sup>90</sup> Çünkü onun farz olarak kılması gereken namaz iki rekât, iki rekâttan sonraki ka'de/oturuş da onun farz olan son oturuşudur (onun için ka'de-i âhiredir). Bu oturuşu yerine getirmeden namazını dörde tamamlayan yolcu namazın farzlarından birini terk ettiği için namazı bozulur. Ancak ikinci rekâttan sonra teşehhüt miktarı oturup daha sonra namazı dörde tamamlarsa farzı yerine getirdiği için namazı tamdır.<sup>91</sup> Lakin selamı geciktirdiği için isâet/kötülük yapmış (müsî') olur.<sup>92</sup>

Yukarıda bir kısmı verilen naklî ve akli deliller yanında Hz.Peygamber (s.a.v.)'in bütün seferlerinde namazı kısaltması<sup>93</sup> ve tam kılmaması bu görüşün üstünlüğünü göstermektedir. Zira eğer tam kılmak üstün olsaydı Resûlullah (s.a.v.) onu ancak bazen terk ederdi. Çünkü O, amellerden ancak üstün olanını tercih ederdi. Sadece ümmetine ruhsatı öğretmek için ef-dal olanı ancak bir iki kere terk ederdi. Yoksa devamlı olarak onun üstün olanı terk etmesi düşünülemez.<sup>94</sup>

#### 1.2.1.2.2. Seferde Orucun Yenilmesi

Sefer ruhsatlarından biri de seferde, daha sonra tutulmak üzere orucun yenilebilmesidir. Bakara suresi 185. âyette; "...Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin..." buyurularak oruç emredilmektedir. Ayetteki "men" (her kim) lafzı, umum ifade ettiği için hastayı ve yolcuyla da kapsamaktadır.<sup>95</sup> Dolayısıyla Ramazan ayına yetişen yolcu oruç tutma emrine muhataptır.<sup>96</sup> Ancak âyetin devamında gelen; "... Kim de hasta veya yolcu olursa..." kısmıy-

90 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 357. Serahsî, *Usûl*, 1: 122; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 593; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 397; bkz. Kudûrî, *el-Kitâb*, s. 20; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 81; Halebî, İbrahim b. Muhammed, *Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: İslam Kitabevi, 1984), s. 48-49; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiye*, 1: 147; Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-ehur*, 1: 162; Meydanî, *el-Lübâb*, 1: 107.

91 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 357; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 81, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Beyrût, Dâru'l-fikr, 1411/1990), 3: 15.

92 Merğînânî, *el-Hidâye*, 1: 80-81, Aynî, *el-Binâye*, 3: 15; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 49; Hindiye, 1: 147; Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-ehur*, 1: 162; Haskefî, *Dürrü'l-muhtâr*, 2: 124; Meydanî, *el-Lübâb*, 1: 107. Karşılaştırma için bkz. Çalış, *Kolaylaştırma İlkesi*, 101-105.

93 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 357; Şâh Velîyyullâh ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa* (Beyrut, Dâru'l-marîfe, 1418/1997), 2: 42; Şevkanî, *Neylû'l-evtâr*, 3: 229.

94 Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Senâi'*, 1: 92; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3: 229; Baktır, "Seferilikte Azimet-Ruhsat", s. 328-329.

95 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 582.

96 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 295.

la, oruç tutma hükmü müsait günlere yetişinceye kadar tehir edilmiştir.<sup>97</sup> Bu âyet yolculukta orucu yemenin ruhsat olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla misafir, oruç tutmakla yeme arasında muhayerdir.<sup>98</sup> Dilerse azîmet tarafını alarak orucunu tutar, dilerse ruhsattan istifade ederek yolculuk esnasında orucunu yer, sonra kaza eder.

Sebeb tamam olduktan sonra onun hükmü geriye kalsa bile bu hükmü hemen yerine getirmek sahihtir. Bundan dolayı vadeli borcu hemen ödemek sahih olduğu gibi<sup>99</sup> misafirin sefer halinde, hastanın da hastalık halinde oruçlarını eda etmeleri sahihtir. Bu hallerinde oruçlarını eda ederlerse, ramazan orucunu eda etmiş olurlar.<sup>100</sup> Ayrıca misafir ve hasta ramazanda oruç tutmayıp kaza edecek günlere de yetişmeden ölürse, ramazandan önce ölmüş gibi kendisine bir şey lazım gelmez.<sup>101</sup>

Hanefîlere göre ramazanda yolculuk, kişiye meşakkat verip onu zayıf düşürerek zarar vermediği müddetçe orucun tutulması evladır.<sup>102</sup> Seferde oruç tutmanın kendisine zarar vermesi durumunda ise kişinin oruç tutması haram, orucunu bozarak tutmaması vâcibtir.<sup>103</sup> Birçoğuna kaynakçada yer verdiğimiz Hanefî kaynaklarında bu hususta farklı görüşe rastlayamadık.<sup>104</sup>

Mâlikî mezhebinde bu hususta farklı görüşler mevcuttur. İbnü'l- Arabî, Kurtubî, İbn Rüşd ve Zühaylî, İmâm Mâlik'in seferde oruç tutmanın yemeden üstün olduğuna hükmettiğini belirtmişlerdir.<sup>105</sup> Kurtubî'nin bir başka ifadesine göre ise Mâlikî mezhebinin asıl görüşünün her hangi bir üstünlük değil, mutlak muhayerlik olduğu yönündedir.<sup>106</sup>

97 Bakara, 2/185.

98 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr. 38b; Serahsî, *Usûl*, 1: 119; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 395; Muhammed Emin Huseynî (Emir Padişah), *Teyşîru't-Tahrîr alâ Kitabi't-Tahrîr (et-Tahrîr ile birlikte)* (Mısır; y.y., 1350), 2: 229; Muhammed b. Nizamiddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-Rehamût Şerhu Müsellemi's-Sübût* (Bulak, el-Matbaatü'l-emiriyye, 1322), 1: 117.

99 Serahsî, *Usûl*, 1: 119.

100 Bkz. Serahsî, *Usûl*, 1: 119; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 582; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 395.

101 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr., 38b; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 583.

102 Pezdevî, *Usûl*, 2: 583-584; Serahsî, *Usûl*, 1: 119; İbn Abdışşekur, *Müsellemü's-sübût*, 1: 118, Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, Çev. Heyet. (İstanbul, Bilimevi Bas. Yay., 2006), 3: 175.

103 Zuhaylî, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, 3: 175.

104 Kaynakçada isimlerine yer verdiğimiz Hanefî kitaplarının ilgili yerlerine bakılabilir.

105 Ebubekr Muhammed b. Abdillâh (İbnü'l-Arabî), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrût, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988), 1: 114-115; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 280.

106 Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 280.

Kaynaklarda Şâfiîlerin bu husustaki görüşü hakkında farklı bilgiler yer almaktadır.<sup>107</sup> Ancak Şâfiî mezhebindeki asıl görüşe göre, oruç tutmakla kişi zarar görmediği müddetçe oruç efdal, oruç sebebiyle zarar görürse yemek/oruç tutmamak daha üstündür.<sup>108</sup>

Hanbelîlere göre ise seferde orucu yemek daha üstün olup;<sup>109</sup> her hangi bir sıkıntı ve zorluk olmasa da orucu bozmak sünnet, tutmak mekruhtur.<sup>110</sup>

Şimdi de bu görüşlerin dayandığı naklî ve aklî delilleri inceleyelim:

Orucun üstün olduğu görüşünü benimseyenler, oruç tutmamaya ruhsat veren âyetin devamında gelen "...Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır..."<sup>111</sup> kısmının umum olmasının bunu açıkça ifade ettiğini delil getirmektedirler.<sup>112</sup>

Seferde orucu yemenin üstün olduğu görüşünü kabul edenler ise ilgili âyetin devamında gelen Bakara suresi 185. âyetin "...Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez..." bölümü<sup>113</sup> ve "Seferde oruç tutmak iyilik değildir"<sup>114</sup> hadîsi ile istidlal etmektedirler.<sup>115</sup>

Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen şu hadîsi şerif ise seferde oruç tutup-tutmama hususunda muhayerlik olduğunu göstermektedir:<sup>116</sup> "Biz Resûlullah (s.a.v.)'ın ashabı ile beraber Ramazan'da yolculuk yapıyorduk. Bizden bir kısmımız oruç tutuyorduk, bir kısmımız yiyorduk. Bazımız namazı tam kılıyor, bazımız ise namazı kısaltıyorduk. Oruç tutan tutmayanı, tutmayan da tutanı, namazı kısaltan tam kılanı, tam kılan da kısaltanı ayıplamıyordu"<sup>117</sup>

107 Bkz. *Usûl*, 2: 584; Serahsî, *Usûl*, 1: 119; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 114-115; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 280.

108 Şîrâzî, *el-Mühhezzeb*, 6: 260; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Vecîz fî Fıkhi'l-Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî* (İstanbul, y.y., 1318), 1: 62; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6: 261.

109 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 1: 296; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 280.

110 Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 3: 175; Baktır, *Seferilikte Azimet-Ruhsat*, s. 333; Yaylalı, "Seferilik Hükümleri", s. 265.

111 Bakara, 2/184.

112 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 251; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 115; Yazır, *Hak Dini*, 1: 655.

113 Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 280.

114 Müslim, "Sıyâm", 92; Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 43.

115 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 1: 296.

116 İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, 1: 296.

117 Ebubekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beirut, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.) 4: 410; bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 115; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 280.

Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, oruç tutmanın, tutmamaktan daha üstün olması için orucun kişiye zarar vermemesi gerekir. Şâyet oruç tutmak yolcuya veya hastaya zarar verirse bu durumda orucu yeme ruhsatından istifade etmek daha üstündür.<sup>118</sup> Çünkü hastalıkta ve yolculukta meşakkatin bulunması bu kişilerden o günlerde oruç tutmanın vâcib olduğu hükmünü kaldırmıştır. Bu Allah Teâlâ'nın bir ikramıdır. Yolcu ve hasta kendisine zarar veren bir meşakkatle beraber acele ederek oruç tutmak suretiyle kendisine yapılan bu ikramı reddetmiş olur. Allah'ın ikramını reddetmek ise bir iyilik olmayacağından bu durumda oruçta ısrar etmek iyilik değil aksine kötülük olur.<sup>119</sup>

Hasta ve yolcu oruç tutmaya devam ettiğinde, öleceğinden korkarsa orucunu yemesi gerekir.<sup>120</sup> Kişi hasta ve yolcuya tanınan oruç tutmama ruhsatını<sup>121</sup> ve orucun kendisine zarar verdiğini bildiği halde oruca devam eder ve ölürse günahkâr olur.<sup>122</sup> Çünkü kişinin oruç tutma adına sağlığını tehlikeye atarak canına kıyma hakkı yoktur.<sup>123</sup> Kaldı ki bu kişi Allah Teâlâ'nın sorumlu tutmadığı bir iş sebebiyle kendisini tehlikeye atmaktadır.<sup>124</sup> Allah, bu durumda olan kişinin orucunu tehir ettiği halde o, kendisinin ölümüne sebep olacak bir şekilde oruç tutmakla haram işlemiştir. Bu şekilde oruç tutarak kendi ölümüne sebep olmak düşmanla savaştığı kılıcıyla kendisini öldürmek gibidir ki bu da haramdır.<sup>125</sup> Hâlbuki yolcu hakkında meşru olan; ya orucunu tehir etmesi veya kendisine zarar vermeyecek kolay bir şekilde tutmasıdır. Acele edip kendini helake götürecektir bir şekilde oruç tutması ise, meşru olmadığından böyle hareket etmekle meşru olanı değiştirmiş olmaktadır.<sup>126</sup> Mazeret olmadığı halde meşru olanı değiştirmenin haram/günah olacağı ise açıktır. Kendisine zarar verme pahasına da olsa

118 Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr. 38b; Pezdevî, *Usûl*, 2: 583-584; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 395.

119 Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, vr. 39b.

120 Serahsî, *Usûl*, 1: 119- 120; Neseî, *Keşf*, 1: 303; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 586.

121 Ensârî, *Fevâtihu'r-rehamût*, 1: 118.

122 Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 303; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 201; Molla Husrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 395.

123 Pezdevî, *Usûl*, 2: 586-587.

124 Ensârî, *Fevâtihu'r-rehamût*, 1: 118.

125 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 586.

126 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 586.

meşru olanı değiştirmenin günah olacağı ise açıktır. Hatta burada günaha sebep olan iki husus bulunmaktadır; birincisi meşru olanı değiştirme, ikincisi ise kendine zarar verme.<sup>127</sup>

### 1.2.2. Hastalık

Ruhsat sebeplerinden biri de hastalıktır. Âyet ve hadislerde teyemmüm konusunda kolaylık içeren bir takım hükümler vardır. Bunlardan bir kısmı su bulunmadığı zaman teyemmümü emreden nasslar olduğu gibi, bir kısmı da su bulunduğu halde ölüm veya hastalık korkusundan dolayı teyemmüme ruhsat veren nasslardır. Teyemmüm âyeti olarak meşhur olan Maide suresinin 6. âyeti<sup>128</sup> ile Nisa suresinin 43. âyetlerdeki hastalık ve sefer kayıtlarının, suyu bulmaya veya kullanmaya mani olan özürleri; tuvaletten gelmek veya kadına dokunmanın abdesti veya guslü icap ettiren sebepleri; suyu bulamamanın da, bunların yerine teyemmümün sahih olmasının şartını göstermektedir.<sup>129</sup>

Bir yolculuk esnasında Resûlullah (s.a.v.) cemaata namaz kıldırdıktan sonra bir sahabinin cünüp olup, suyu da olmadığından dolayı, namazı kılmadığını öğrendiğinde, “(Şu) yeryüzündeki temiz toprağa bak, o sana yeter.”<sup>130</sup> buyurarak su bulunmadığında teyemmüme ruhsat verildiğini bildirmiştir.

Ayrıca su bulunsa bile, ölüm, hasta olma, susuz kalma korkusu vs. gibi sebeplerle de teyemmüm edilebileceğine ruhsat verilmiştir. Câbir (r.a.)’dan rivâyet edildiğine göre bir seferde başına taş değip yaralanan bir sahabe ihtilam olmuştu. Bu sahabe arkadaşlarına kendisi için teyemmüm ruhsatı olup olmadığını sorduğunda onlar, “suyu kullanabildiğini, bu yüzden teyemmüm

127 Karşılaştırmak için bkz. Çalış, *Kolaylaştırma İlkesi*, s. 108-111.

128 Teyemmüm âyeti olarak meşhur olan Maide suresinin 6. âyeti mealen şöyledir: “Ey iman edenler namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın, hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut ta kadınlara dokunmuşsanız (cinsi birleşme yapmışsanız) ve bu halde su bulamamışsanız, temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; Fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz.” Bkz Nisa, 4/43

129 Yazır, *Hak Dini*, 3: 1588-1589. Bu ayetin nüzul sebebi için bkz. Buhârî, “Teyemmüm”, 1; Müslim, “Hayz”, 108; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 123.

130 Buhârî, “Teyemmüm”, 9; Nesâî, “Tahâret”, 202; Ahmed, 4: 434;



ruhsatından faydalanamayacağını” söylediler. Bu sahabi de su ile yıkandı ve bundan dolayı hastalanarak öldü. Bu olay Resûlullah (s.a.v.)’e intikal edince şöyle buyurdu: “O adamı öldürdüler Allah da onları öldürsün. Dikkat ediniz ve bilmediğiniz şeyi sorunuz. Zira bilmezliğin şifası sormaktır. O adamın teyemmüm edip suyu yaraya dokundurması kâfi idi.” Atâ, Resûlullah’tan şöyle bir rivâyetin ulaştığını da ilave eder: “Yaranın üzerine bir bez sarması, üzerine meshetmesi ve vücudunun kalan yerini yıkaması kâfidir.”<sup>131</sup>

Hasta ve yolcuların namazları ve oruçları hakkında da bir kısım ruhsatlar verilmiştir. Hasta bir sahabînin Hz. Peygamber’den nasıl namaz kılması gerektiğini sorması üzerine Resûlullah (s.a.v.) ona cevaben, “*Ayakta, gücün yetmezse oturarak, ona da gücün yetmezse yan yatarak kıl*”<sup>132</sup> buyurarak, namazı ayakta kılmaya gücü yetmeyenlerin oturarak, ona da gücü yetmezse yan yatarak kılabileceğini bildirmiştir.

Namazda olduğu gibi oruç hususunda da hasta ve yolculara bazı kolaylıklar tanınmıştır. Bakara suresinde geçen “...Sizden kim hasta olur veya sefer üzere bulunursa, diğer sayılı günler orucunu tutar...”<sup>133</sup> ayetin zahirine göre hastalığın zarar verip vermemesine bakılmaksızın hasta ismini alan herkesin daha sonra kaza etmek üzere orucunu yemesi caiz olduğu belirtilmekle beraber,<sup>134</sup> Ramazanda orucu yeme ruhsatına sebep olan hastalığın ölçüsü hakkında farklı görüşler mevcuttur.<sup>135</sup>

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre, orucu mübah kılan hastalığın ölçüsü, oruç sebebiyle hastalığın artması veya iyileşmesinin gecikmesi suretiyle sahibinin zarar görmesidir.<sup>136</sup> Oruç sebebiyle zarar görmekten korkmayan kimsenin orucunu tutması gerekir.<sup>137</sup>

Vehbe Zuhayli, bazı doktorlara göre, oruç tutmamayı mübah kılan hastalıklardan birkaçını şöyle sıralamaktadır: Şiddetli kalp hastalığı, ciğer

131 İbn Mâce, “Tahâre”, 93. Ayrıca bkz. Baktır, *Zarûret Hâli*, s. 34-35; 39-40.

132 Buhârî, “Taksîru’s-Salât”, 19; Ebû Dâvûd, “Salât”, 179.

133 Bakara, 2/184.

134 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 243; İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Müctehid*, 1: 295; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5: 63; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 110.

135 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 243-244; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5: 63; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 110

136 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 244; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5: 63; İbn Kudâme, Şemsüddîn, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 3: 16; bkz. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 110; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84.

137 Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 244; bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5: 64.

iltihabı, ciğer veremi, kanserler, had safhadaki böbrek iltihabı, idrar yollarında taş bulunan ve düşürmekte olanlar, damar sertliği, şiddetli şeker hastalığı gibi hastalıklardır. Bu hastalık, diş ağrısı, parmak ağrısı, çıban vb. hastalıklarda olduğu gibi, kişinin oruç tutması halinde kendisine zarar veremeyecek hastalıklardan ise orucunu bozmasına ruhsat verilemez.<sup>138</sup>

Yukarıda da değinildiği gibi hastalığın, ramazan orucunu bozmayı mübah kılmasının yanında başka ruhsatlara da sebep olması da söz konusudur. Şöyle ki, hasta, farz namazlarını durumuna göre oturarak, yan yatarak ve ima ile kılabilir.<sup>139</sup> Cemaatten hasıl olacak faziletin elde edilmesiyle birlikte cemaatten geri kalabilir.<sup>140</sup> Hac ve umrede şeytan taşlamak için vekil tayin edebilir.<sup>141</sup>

### 1.2.3. Zarûret

Ruhsat sebeplerinden biri olan zaruret lügatte ihtiyaç, uzaklaştırma imkanı olmayan zorluk ve meşakkat manalarına gelmektedir.<sup>142</sup>

Istılâhî manada zarûretin birçok tarifi yapılmıştır. Bunlardan bazıları zarûret halinin sanki açlık ve susuzluktan dolayı ölüm tehlikesi ile karşı karşıya kalmakla sınırlı olduğu fikrini ihsas ettirmektedir. Cessâs'ın yapmış olduğu tarif buna güzel bir örnektir. O zarureti, "yemeyi terk etmekten dolayı, canına veya bazı organlarına bir zarar gelmesinden korkmak" diye tarif etmektedir.<sup>143</sup>

Mahmesani zarûret halini "kişinin dinini, canını, malını, aklını veya neslini helak olmaktan koruma zorunda kaldığı hal" diye tarif etmektedir.<sup>144</sup>

138 Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 3: 176 ve dipnot: 3. Hastalık sebebiyle tanınan daha fazla ruhsat örnekleri ile benzer ve farklı değerlendirmeler için bkz. Çalış, *Kolaylaştırma İlkesi*, s. 111-115.

139 Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84

140 Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84

141 Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 77; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 84.

142 Bkz. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, 2: 490; Baktır, *Zarûret Hâli*, s. 11.

143 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 181. Başka zaruret tarifleri için bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2., 252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 74; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul, Matbaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330), 179.

144 Mahmesani, Subhi, *Felsefetü't-Teşri fi'l-İslâm*, (yy., 1952), s. 206. Diğer tarifler için bkz. Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fikh*, (İst., ts.), s. 45; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Bağdat, y.y., 1969), s. 84; Abdülkerîm Zeydân, *Halâtu'z-zarure fi Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrût, y.y., 1988), s. 10 vd; Cemil Muhammed b. Mubarek, *Nazariyyetu'z-zarûretu'ş-Şerîyye*, Mısır, y.y., 1988, s. 21-30.

Mekasid-i şer'îyyenin hepsini içine aldığından dolayı, Mahmesani'nin bu tarifinin, zarûret tariflerinin en kapsamlısı olduğu söylenebilir.

### 1.2.3.1. Zarûretin Ruhsata Etkisi

Ruhsata sebep olan şeylerden en açık olanı zarûrettir. Çünkü genel olarak ruhsat sebebi kabul edilen meşakkat en fazla kendisini zarûrette göstermektedir. Bundan dolayı her nerede zarûret bulunursa orada ruhsat söz konusu olmaktadır.<sup>145</sup> "Zarûretler yasak olan şeyleri mübah kılar."<sup>146</sup> kaidesinde olduğu gibi zarûretin ruhsat sebebi olduğunu ifade eden küllî kaideler de mevcuttur.<sup>147</sup>

Şimdi zaruret sebebiyle sabit olan bazı ruhsatları inceleyebiliriz.

### 1.2.3.2. Zarûretle İlgili Bazı Ruhsat Örnekleri

#### 1.2.3.2.1. İzdırâr Halinde Murdar Et Yemek

Bazı yiyecek ve içeceklerin haram kılındığı Kitap ve Sünnetle sabittir. Murdar hayvan eti/meyte, kan, domuz eti, içki vb. şeyler bunlardandır. Dolayısıyla bir müslümanın zarûret olmaksızın haram olan bu şeylerden istifade etmesi caiz değildir. Ancak zarûret halinde buna ruhsat vardır. Yani ızdırâr halinde bulunan kimsenin bunlardan istifade etmesinin caiz olduğunu ifade eden âyetler mevcut olduğu için bu durumda murdar etten yemenin caizliği hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmayıp hemen herkes darda kalan kimsenin ölmek için böyle bir etten yiyebileceğini söylemektedir.<sup>148</sup>

Bakara suresi 173. âyette: "Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini, ve Allah'tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayıcıdır çokça merhametlidir" buyrulmakta ve Maide suresi 3. âyette, haram kılınan etler sayıldıktan sonra "...Kim gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden) yiyebilir. Çün-

145 Bkz. Cemil Muhammed, *Nazariyye*, s. 245; Udeh, Abdülkadir, *Mukayeseli İslâm Hukuku* trc. Ali Şafak, (Ankara, Rehber Yayınları, 1990), 2: 165-168.

146 Mecelle, mad. 21; bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 94; Hâdimî, Ebû Saïd Muhammed b. Mustafa, *Mecâmi'u'l-Hakâyık* (Dâru't-tibaati'l-arabiye, 1288), s. 323.

147 Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 94; Mustafa b. Muhammed Güzelhisari, *Menâfi'u'd-dekâik fi-Şerhi Mecâmi'il-Hakâyık*, (Dâru't-tibaati'l-arabiye, 1288), s. 323.

148 Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 252-253; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* (Beyrût, y.y., 1992), 4: 425; bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 177-178; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 82-83; Kurtubî, *el-Cami'*, 2: 224-228.

*kü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*" buyrulmaktadır. En'am suresi 119. âyette ise, "...Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığınızın dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır." şeklinde buyrulmaktadır.

Bu âyetler zarûret halinde murdar etten yemenin caiz olacağını açıkça gösterdiği gibi,<sup>149</sup> *Eşbâh-Nezâir ve Kavâid kitaplarında* yer alan : "Zarûretler memnu (haram) olan şeyleri mübah kılar."<sup>150</sup> kaidesi de bu ve benzeri âyetlerin içerdiği manalardan çıkarılmıştır.<sup>151</sup>

İslâm hukukçularının çoğunluğu zarûret halinde murdar etten yeme-yi yine bu durumda içki içmeyi ruhsat olarak kabul etmelerine rağmen,<sup>152</sup> Kiyâ el-Harrâsî gibi bazı alimler de bu durumda olan kişinin laşeden yemesinin ruhsat olmayıp, vâcib olan bir azîmet olduğunu belirtmektedir.<sup>153</sup> Gazâlî, İbn Kudâme, Âmidî ve İbn Bedrân gibi hukukçular ise ızdırâr halinde meyteden yemenin bir yönüyle azîmet, bir yönüyle de ruhsat olduğunu kabul etmektedirler.<sup>154</sup> Bunlardan Gazâlî, İbn Kudâme ve İbn Bedrân göre, darda kalan kimsenin murdar hayvanın etinden yemesinden dolayı ceza gerekmemesi açısından ruhsat; onu yememesinden dolayı cezanın vâcib olması açısından ise azimettir.<sup>155</sup> Âmidî ise ızdırâr halinde murdar etten/laşeden yemenin, canı korumanın vâcibliği yönünden azîmet olduğunu; meytenin haramlık sebebi olan ondaki pislik cihetinin devam etmesi yönünden ise ruhsat olduğunu söylemektedir.<sup>156</sup>

#### 1.2.3.2.2. Iızdırâr Halinde İçki İçmek

Iızdırâr halinde meyteden yemenin caizliği hususunda ittifak edilmesine rağmen içkinin caizliğinde ihtilaf edilmiştir. Hanefîler ızdırâr halinde

149 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 177-178; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 81-82; Kurtubî, *a.g.e.*, 2: 224-225.

150 Mecelle, mad. 21, bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 94; Hadimi, Mecami, 323.

151 Yazır, *Hak Dini*, 1: 591.

152 Pezdevî, *Usûl*, 2: 590; Serahsî, *Usûl*, 1: 121-122; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 232; Yazır, *Hak Dini*, 1: 591.

153 Kiyâ el-Herrâsî, *ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 42.

154 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (Bulak, el-Matbaatü'l-emiriyye, 1322), 1: 98-99; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 1: 174; Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed es-Sa'lebî (el-Âmidî), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrût, 1985), 1: 114.

155 Gazâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 98-99; İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 1: 174; İbn Bedrân, *Nüzhëtü'l-Hâtır*, 1: 174-75.

156 Âmidî, *el-İhkâm*, 1: 114.

içkinin içilmesine ruhsat verildiğini kabul etmektedirler.<sup>157</sup> İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî, içkinin açlık ve susuzluğu artıracığını belirterek susuzluktan dolayı içkinin içilemeyeceğini ifade etmekte,<sup>158</sup> meyte ile içki arasında farklı şekilde hüküm vermelerini da Allah'ın, içkiyi mutlak olarak, meyteyi ise zarûretin bulunmaması şartıyla haram kıldığına bağlamaktadırlar.<sup>159</sup>

İzdirâr halinde meyteden yemenin ruhsatlığını kabul eden alimlerden bir kısmı onun vâcib olduğunu söylerken bir kısmı da vâcib olmayıp mübah olduğunu söylemektedirler.<sup>160</sup> Hanefîlerden büyük çoğunluk bu durumda ruhsatın ıskat ruhsatı olduğunu, dolayısıyla azîmet hüküm olan haramlığın kalktığını, ruhsat hükmün onun yerine geçtiğini böylece meyteden yemenin mübaha dönüştüğünü, hatta ölmek için vâcib hale geldiğini, ifade etmektedirler.<sup>161</sup> Pezdevî, Serahsî, İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev vb. Hanefî hukukçuları bu görüştedir.<sup>162</sup>

Diğer görüşe göre ise bu durumda meyteden yemek ve içki içmek mübah hale gelmeyip, zarûret halinde küfür kelimesini söylemeye ve başkasının malını yemeye ruhsat verildiği gibi burada da canı korumak için meyteden yemeye ruhsat verilmiştir.<sup>163</sup>

Ruhsatı hüküm açısından kısımlara ayıran Mâlikî ve Şâfiî hukukçuları da bu meseleyi vâcib olan ruhsata misal vermektedirler.<sup>164</sup>

Bu görüş ayrılığına konuyla ilgili nassların farklı yorumlanması ve buna bağlı olarak farklı aklî izahların yapılması sebep olmaktadır. Haramlık hük-

157 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 181-182; bkz. Çalış, *Kolaylaştırma İlkesi*, s. 124.

158 Şâfiî, *el-Üm*, 2: 253; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 181; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 83; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 228.

159 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 83; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2: 228.

160 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 590; İsmail Hakkı İzmirî, *Hâşiyetü'l-İzmirî alâ Mirâti'l-usûl Şerhi Mirkâtü'l-Vusûl*, Kahire, y.y., 1258, 2: 396.

161 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 590; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 232; Güzellhisarî, *Menâfi'u'd-Dekâik*, s. 266.

162 Pezdevî, *Usûl*, 2: 590; Serahsî, *Usûl*, 1: 121-122; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 2: 232; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 396,

163 Bkz. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 590; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, s. 202; İzmirî, *Hâşiyetü'l-İzmirî*, 2: 396.

164 Bkz. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. (Riyad, Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Yayınları, 1400), 1: 154; Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer (İbnü'l-Hâcib), *Muhtasarü'l-Müntehâ*, (Taftazânî şerhi ile birlikte) (Mısır, 1316), 2: 7, Nevevî, *el-Mecmû'*, 4: 336; Şihabüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl* (Mısır, Matbaatü'l-hayriyye, 1306/1888), s. 41.

münün devam edip sadece ruhsat verildiğini söyleyenler, Bakara 173. ve Maide 3. âyetleri şu şeklide yorumlamaktadırlar: Kimi, zarûret, açlık halinde kendisini günahkâr edecek şeye meyletmeksizin bu zikredilen haramları yemek-içmek zorunda bırakırsa (mecbur ederse) Allah ğafurdur, kendisine haram kılınanlardan yediği için onu bağışlar, bu hususta kendilerine ruhsat vermekle dostlarına merhamet eder.<sup>165</sup> Zira bu âyetlerde zarûretten sonra mağfiretin zikredilmesi burada haramlığın bulunduğunu göstermektedir. Ancak, Allah Teâlâ kullarına merhamet ettiği için bu durumda haramları yemelerinden dolayı onlardan muahezeyi/ikabı kaldırmıştır.<sup>166</sup>

Bu görüş sahipleri aklen de şu açıklamayı yapmaktadırlar: Bu şeylerin haramlığı kendilerinde bulunan pislik ve zarar sıfatlarından dolayıdır. Bu sıfatlar da zarûret halinde yok olmadığı için, ilgili maddeler önceden olduğu gibi haram olarak kalmakla birlikte zarûretten dolayı bunlardan faydalanmaya ruhsat verilmiştir.<sup>167</sup>

Zarûret halinde haramlığın düşüp onun yerini mübahlık hükmünün aldığı söyleyen hukukçular, “...*Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığımız dışında, haram kıldığı şey...*”<sup>168</sup> ayeti ile istidlal ederek, bu şeylerin normal zamanlarda haram kılınmış olup ızdırâr halinde mübah olduğunu; dolayısıyla ızdırâr halindeki mübahlığın aynen ihtiyar halindeki haramlık gibi âyet ile sabit olduğunu ifade etmektedirler.<sup>169</sup>

Bu görüş sahipleri aklen de görüşlerini şu şekilde açıklamakta ve diğer gruba cevap vermektedirler: Meyte ve içkinin haramlık sebebi akli ve bedeni, bunlarda bulunan pislikten korumaktır.<sup>170</sup> Ancak kişi zarûret halinde bunları yiyip içmediği zaman öleceğinden korkarsa cüz’ü (aklı sarhoşluktan-bedeni hastalıktan) koruma uğruna küllü (canını) kaybetmesi söz konusu olmaktadır. Parça uğruna bütünü kaybetmek doğru olmadığından dolayı bunları haram kılan (muharrim) sebep, zarûret halinde düşerek bu şeylerden yiyip içmenin haramlık hükmü (bu halde) mübahlığa dönüşmektedir.<sup>171</sup>

165 Bakara, 2/173; Maide, 5/3.

166 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 590; İzmirî, *Hâşiyetü'l-İzmirî*, 2: 396.

167 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 591; İzmirî, *Hâşiyetü'l-İzmirî*, 2: 397.

168 En'am, 6/119.

169 Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 591; İzmirî, *Hâşiyetü'l-İzmirî*, 2: 397.

170 Pezdevî, *Usûl*, 2: 590-591; Serahsî, *Usûl*, 1: 121-122; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 590-591.

171 Pezdevî, *Usûl*, 2: 590-591; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 591; bkz. Molla Hüsrev,

Bu ihtilafın pratiğe yansıyan yönü şudur: Mesela içki içmek veya murdar etten yemek zorunda kalan bir kimse bunlardan faydalanmayarak ölürse ızdırâr halinde de bunların haramlığının devam ettiğini savunan görüşe göre günahkâr olmaz.<sup>172</sup> Izzırâr halinde haramlığın kalkıp bunların mübah hale geldiğini, hatta ölmek için bunlardan faydalanmanın vâcib olduğunu kabul eden görüşe göre ise, burada haramlığın düştüğünü bildiği halde yemeyip ölen kişi günahkâr olur.<sup>173</sup> Ancak bu durumda bunların mübah hale geldiğini bilmediğinden dolayı yemeyip ölen kişi günahkâr olmaz. Çünkü burada haramlığın düştüğünde gizlilik bulunduğu için kişi mazur sayılır.<sup>174</sup>

Bunu şu şekilde de açıklayabiliriz: Birinci görüşe göre haramlık devam edip, sadece ölmek için faydalanma ruhsatı verilmiştir. İkinci görüşe göre ise haramlık devam etmeyip bilakis haramlık hükmü ruhsat mahallinde mübahlığa dönüşmüştür. Dolayısıyla birinci görüşe göre haramlık devam ettiği için kişi, haramı işleme ruhsatından faydalanmayarak öldüğü için günahkâr olmaz iken, ikinci görüşe göre haramlık hükmü devam etmeyip ruhsat mahallinde mübahlığa dönüştüğü için kişi mübah olan bir şeyden faydalanmayarak ölümüne sebep olduğu için günahkâr olmaktadır.

#### 1.2.3.2.3. Zarûret/Izzırâr Halinde Haram Olan Şeylerden İstifade Etmenin Miktarı

Zarûret halinde mübah kılınan şey diğer haller gibi olmayıp, zarûret miktarıdır. Bu durum Mecelle'de; "zarûretler kendi miktarlarınınca takdir olunur"<sup>175</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Darda kalan (muzdar) kimsenin meyte vb. şeylerden ölmeyecek kadar yiyebileceği hususunda hukukçular arasında ihtilaf olmamakla birlikte<sup>176</sup> doyuncaya kadar "yemenin helal olup olmadığı hususunda" görüş ayrılığı vardır.<sup>177</sup> Ölmeyecek kadar yemenin caiz

*Mir'âtü'l-usûl*, 2: 397.

172 Pezdevî, *Usûl*, 2: 590; Serahsî, *Usûl*, 1: 121-122; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, II, 232; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 396.

173 Debusî, *Takvîmü'l-edille*, vr. 41b; Pezdevî, *Usûl*, 2: 590-596; Serahsî, *Usûl*, 1: 121-122; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 2: 396.

174 Molla Hüsrev, *Mirat*, 2: 396; Emir Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, 2: 232; Güzellhisarî, *Menâfi'u'd-Dekâik*, s. 266.

175 Mecelle, mad. 22; bkz. Hâdimî, *Mecami'*, s. 318; Mahmesanî, *Felsefetü'teşri'*, s. 208.

176 Bkz. Şâfiî, *el-Üm*, 2: 252; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 182; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 82; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 595.

177 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 182-183; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 82-83.

olduğunu kabul eden Hanefîler, bu görüşlerini şöyle açıklamaktadırlar: Bu haramların mübah hale gelişi zarûretten dolayıdır. Zarûretler de kendi miktarlarıyla takdir olduğuna göre<sup>178</sup> ölmeyecek kadar yemekle zarûret zail olduğu için, bundan sonra doyuncaya kadar yemek caiz olmaz.<sup>179</sup>

İbnü'l-Arabî, İmâm Mâlik'ten naklen, zarûretin haramı kaldırıp, onu mübaha dönüştürdüğünü gerekçe göstererek, bu durumda haram olan şeylerden doyuncaya kadar yenilebileceğini söylemektedir.<sup>180</sup>

Şafîî ve Hanbelîlerde ise bu hususta biri caiz, diğeri de caiz olmama yönünde iki rivâyet vardır.<sup>181</sup>

## SONUÇ

İslâm hukukunda hükümler, mükelleflerin durumuna ve onların içinde bulunduğu şartlara göre değişebilmektedir. İslâm hukukçuları bütün mükellefler için geçerli olan küllî ve aslî hükümlere "azîmet", bir kısmı için geçerli olan istisnâ ve cüz'î hükümlere de "ruhsat" ismini vermişlerdir.

İslâm hukukçuları tarafından yapılan azîmet ve ruhsat tariflerinin birleştikleri ortak nokta, azîmetin delile uygun, kesinlik ifade eden, aslî ve küllî hüküm oluşu, ruhsatın ise, genel kurala aykırı olarak özel durumlar için meşru kılınan ve azîmete göre daha kolay olan istisnai hüküm oluşudur.

Azîmet ve ruhsat terimleri genellikle birbirinin mukabilinde kullanılmakla birlikte, bazen karşılığında ruhsat bulunmasa da aslî hükümler için azîmet denildiği gibi, karşılığında azîmet bulunmasa da kolaylık içeren hükümlere ruhsat denilmektedir.

Hanefîlerin çoğunluğu, seferde namazı kısaltmanın uyulması vacip olan ruhsat olduğunu kabul ederken, bir kısmı da namazın önce iki rekât olarak meşru kılındığını belirterek, seferde namazı kısa kılmanın ruhsat değil, azîmet olduğunu ifade etmektedirler. Azîmet diyenlere göre namazı kısaltma azîmet olarak vâcib; ruhsat diyenlere göre de ruhsat olarak vaciptir.

İmâm Mâlik'ten seferde namazın kısaltılmasının farz olduğu görüşü rivâyetinin yanında, onun meşhur görüşüne göre seferde namazın kısaltılması sünnettir.

178 Mecelle mad, 22; bkz. Hâdimî, *Mecami'*, s. 318.

179 Bkz. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 182-183; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 95; Yazır, *Hak Dini*, 1: 591.

180 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 82.

181 Bkz. Şafîî, *el-Üm*, 2: 252; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 182; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8: 595.



Şâfiî mezhebinde, isteyen seferde namazını tam kılabilceğini, isteyen kısıltabileceğini kabul edilmekle birlikte, Şâfiî'nin meşhur görüşüne göre yolculuk üç merhaleye ulaşırsa, namazı kısaltmak tam kılmaktan üstündür.

Ahmed b. Hanbel'in meşhur görüşüne göre, yolcu isterse dört rekâtlı farz namazı iki rekât kılar, isterse tam kılar. Ayrıca Onun bu hususta tevakuf ettiği de rivâyet olunmaktadır.

Hanefîlere göre Ramazanda yolculuk, kişiyi zayıf düşürerek zarar vermediği müddetçe orucun tutulması evladır. Şâyet oruç tutmak yolcuya veya hastaya zarar verirse bu durumda orucu yeme ruhsatından istifade etmesi daha üstündür. Hasta ve yolcu oruç tutmaya devam ettiğinde, öleceğinden korkarsa orucunu yemesi gerekir. Kişi hasta ve yolcuya tanınan oruç tutmama ruhsatını ve orucun kendisine zarar verdiğini bildiği halde oruca devam eder ve ölürse günahkâr olur.

İmâm Mâlik'in seferde oruç tutmanın yemeden üstün olduğuna hükmettiği rivayet edilmekle birlikte, mezhebin asıl görüşünün, mutlak muhayyerlik olduğu da kaynaklarda yer almaktadır.

Şâfiî mezhebindeki asıl görüşe göre, seferde oruç tutmakla kişi zarar görmediği müddetçe oruç tutmak efdal, oruç sebebiyle zarar görürse oruç tutmamak daha üstündür.

Hanbelîlere göre ise seferde orucu yemek daha üstün olup; her hangi bir sıkıntı ve zorluk olmasa bile yolculukta orucu bozmak sünnet, tutmak mekruhtur.

İzdirâr halinde meyteden yemenin ruhsatlığını kabul eden âlimlerden bir kısmı onun vâcib olduğunu söylerken, bir kısmı mübah olduğunu söylemektedirler. Hanefîlerin büyük çoğunluğu bu durumda ruhsatın iskat ruhsatı olduğunu, dolayısıyla azîmet hüküm olan haramlığın kalktığını, ruhsat hükmün onun yerine geçtiğini böylece, meyteden yemenin mübaha dönüştüğünü, hatta ölmek için vâcib hale geldiğini, ifade etmektedirler. Diğer görüşe göre ise izdirâr halinde meyteden yemek ve içki içmek mübah hale gelmeyip, canı korumak için meyteden yemeye ruhsat verilmiştir.

Mâlikî ve Şâfiî hukukçuları izdirâr halinde meyteden yemeyi vâcib olan ruhsata misal vermek suretiyle bu durumda meyteden yemenin vâcib olduğunu kabul etmektedirler.

Özetle söylemek gerekirse, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bizzat kendisi hem insanlar içerisinde iken hem de tenhada bulunduğu ruhsatlardan isti-

fade etmiştir. O, ruhsatların durumuna göre bazen azîmeti işlemiş ve işleyenleri medh etmiş; bazen de ruhsattan istifade etmiş, etmeyenleri de asiler diye niteleyerek kınamıştır. Yolculuk esnasında namazını kısaltarak kıldığı ve bunu sadaka diye isimlendirdiği gibi, yine yolcuyken bazen orucunu tutmuş, bazen de yemiştir.

İslâm hukukçuları tarafından da azîmet ve ruhsattan hangisi ile amelin daha üstün olduğu konusu tartışılmış olmakla beraber, çoğunluk, mutlak olarak azîmet ve ruhsattan birinin diğerine daha üstün olduğunu kabul etmek yerine, ilgili meseleye ve mükellefin durumuna göre hüküm vermek daha isabetlidir. Çünkü hepsinin kendi mahallinde üstünlüğü olup; zannı galip eğer azîmet tarafında ise azîmeti, ruhsat tarafında ise ruhsatı almak daha evladır.

Hükmü nasslarla kesin olarak belirlenmemiş meselelerde ise kişi kendi durumunu daha iyi bileceğinden nefsinin fakihidir; dolayısıyla ruhsattan faydalanma hususunda kendi fetvasını daha isâbetli verebilir. Bu durumda birinin ruhsattan faydalanması daha isabetli olurken, diğerinin azîmete göre amel etmesi daha üstün olbilir. Hükmü nasslarla belirlenmiş olan bazı meselelere gelince, onların bir kısmında, azîmete göre davranmak üstün, hatta vâcib olurken; bir kısmında da ruhsatı tercih etmek daha uygun, hatta vâcib olmaktadır.

## KAYNAKÇA

Abdulazîz el-Buhârî, Alauddîn Abdulazîz. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî I-IV (Usûlü Fahri'l-İslâm Pezdevî ile birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyi, 1414/1994.

Abdulgaki, MuhammedFuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehresli Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: İslam Kitabevi, 1984.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned I-VI*. Beyrût: Daru'l-Fikr, ts.

Aktan, Hamza. "Seferilikte Zaman ve Mesafe Kriteri". *Seferilik ve Hükümleri* Ed. Editör/İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz. 227-238. İstanbul: Ensar neşriyat, 1997.

Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm (Şerhul-kavâ'idil-küllîye)*. İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330.

Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Ebî Ali. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm I-IV*. Beyrût: y.y., 1985.

- Ansary, Sabri Şakir. *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları y.y., 1958.
- Asım Efendi. *Kamus Tercemesi I-IV*. İstanbul: y.y., 1305.
- Atar, Fahreddîn. "Azîmet". *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi I*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1994.
- Atar, Fahreddîn. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Aydın, Ahmet. *İslâm'da Sefer ve Seferiliğe Ait Hükümler*. İstanbul: y.y., 1985.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye I-X*. Beyrût: Dâru'l-fikir, 1411/1990.
- Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef, *Kitabu'l-Münteka Şerhu Muvoattai İmâm Mâlik I-VII*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Baktır, Mustafa. "Azîmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Baktır, Mustafa. *İslâm Hukukunda Zarûret Hali*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Baktır, Mustafa. "Seferilikte Azîmet-Ruhsat". *Seferilik ve Hükümleri* Ed. Editör-İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz. 325-336. İstanbul: Ensar neşriyat, 1997.
- Bektaş, Osman. *Risâletü's-sefer*. Erzurum: y.y., 1990.
- Bennânî. *Hâşiyetu Bennânî alâ Şerhi'l-Celâl alâ Metni Cem'î'l-cevâmi' I-II*. Beyrût: Dâru'l-fikir, ts.
- Beyhakî, Ebubekr Ahmed. *es-Sünenü'l-Kübrâ I-XI*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Bezvâvî, Kadı Nasruddîn Abdullah b. Ömer. *Minhâcü'l-Usûl I-IV (Nihâyetü's-Sûl ile birlikte)*. Beyrût: y.y., 1982.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Yay., ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *es-Sahih*. Beyrut, el-Mektebetü'l-asriyye, 1432/2011.
- Büyük Haydar Efendi Efendi. *Usûlü Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1326.
- Cebbûrî, Hüseyin Halef. *Ahkâmu'r-Ruhasi fi'Şeriatil-İslâmîyye*. Mekke: Mektebetü'l-Menâre, 1408/1988.
- Cemil, Muhammed b. Mübarek. *Nazariyyetu'z-Zarûreti's-Şer'îyye ve Hudûduhâ ve Davâbitühâ*. Mısır: y.y., 1988.
- Cessâs, Ebubekir Ahmet b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân I-III*. Beyrût: Dâru'l-fikir, 1414/1993.

- Cevherî, İsmail b. Hammad. *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye I-VI*. Mısır: y.y., 1377.
- Çalış, Halit. "Amel Açısından Azîmet Ruhsat Mukayesesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996): 409-416.
- Çalış, Halit. *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi-Azimet Ruhsat İlişkisi-*. Konya: Yediveren Kitap, 2004.
- Dâmad Efendi, Abdullah b. Muhammed. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mültaka'l-ebhur I-II*. Beyrut: Daru't-türasi'l-arabiyyi, ts.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille*. Laleli, 690: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Dede, Nusret, "Fıkıhta Yolcuya Sağlanan Kolaylıklar", *Dergiabant*, c. 5, sy. 10, (Güz 2017): 98-110.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahman. *Hüccetüllâhi'l-bâliğa I-II*. Beyrût: Dâru'l-marife, 1418/1997
- Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa* (Beyrut, 1418/1997)
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve 8. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Hükmü'r-Ruhsa", *Mecelletü Mecm'ai'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Cidde: (1415/1994): 243-282
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Ruhsat", . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 207-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Davud I-V*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. İstanbul: y.y., ts.
- Emir Padişah, Muhammed Emin el-Huseynî. *Teyşîru't-Tahrîr alâ Kitabi't-Tahrir I-IV (et-Tahrir ile birlikte)*. Mısır: y.y., 1350.
- Ensârî, Muhammed b. Nizamiddîn. *Fevâihü'r-Rahamût Şerhu Müsellemi's-Sübût I-II (Müsellemü's-Subût ve el-Müstesfâ ile birlikte)*. Bulak: el-Matbaatü'l-emiriyye, 1322.
- Erdem, Suat. "İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* sy. 18, (2011), s.111-128.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Vecîz fi Fıkhi'l-Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î I-II*. İstanbul: y.y., 1318.

- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl I-II*. Bulak: el-Matbaatü'l-emiriyye, 1322.
- Güzelhisarî, Mustafa b. Muhammed. *Menâfi'u'd-Dekâik fi Şerhi Mecâmi'i'l-Hakâik*. Dâru't-tibaati'l-arabiye, 1288.
- Habbâzî, Celâluddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed. *el-Muğni fi Usûli'l-Fıkh*, Mekke: y.y., 1403.
- Hâdimî, Ebû Said Muhammed b. Mustafa. *Mecâmi'u'l-Hakâyık*. Dâru't-tibaati'l-arabiye, 1288.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul: Güray Matbaası, 1981.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmü Usûli'l-Fıkh*. İstanbul: İslam Kitabevi, 1984.
- Haskefî, Alauddîn Muhammed b. Ali. *Dürrü'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-ebşâr I-VIII (Reddü'l-Muhtâr ile birlikte)*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiye I-VI*. Mısır/Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310.
- Hudarı Bey, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. Beyrût: y.y., 1969.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzuddîn. *Kavâ'idü'l-Ahkâm fi Mesalihi'l-Enâm (el-Kavâ'idü'l-kübrâ) I-II*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1428/2007.
- İbn Abdışşekûr, Muhibbullah. *Müselle mü's-Sübût I-II (el-Müstasfâ ile birlikte)*. Bulak: el-Matbaatü'l-emiriyye, 1322.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Hâşiyetu Reddi'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr I-VIII*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Bedrân, Abdulkadir b. Mustafa Dimeşkî. *Nüzhetü'l-Hâtiri'l-Âtır Şerhü Kitâbi Ravzati'n-nâzır ve Cenneti'l-Menâzır I-II (Ravzatu'n-nâzır ile birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.
- İbn Emiri'l-Hac. *et-Takrîr ve't-Tahbîr I-III*. Beyrût, y.y., 1983.
- İbnü'l-Hâcib. *Muhtasarü'l-Müntehâ I-II (Taftazânî şerhi ile birlikte)*. Mısır: y.y., 1316.
- İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*. Beyrût, el-Mektebetü'l-asriyye, 1426/2006.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahim Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Şam: Dâru'l-fıkr, 1986.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğni I-XII*. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1972.

- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *Ravzatu'n-nâzir ve Cennetü'l-menâzir fi Usûli'l-Fıkhi alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel I-II* (Nüzhetü'l-Hatır ile birlikte). Beyrût: Dâru'l-fikri'l-arabî, ts.
- İbn Kudâme, Şemsuddîn el-Makdîsî. *eş-Şerhu'l-Kebir I-XII* (el-Muğnî ile birlikte). Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1972.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr. *Lisânu'l-Arab I-XXV*. Beyrût: y.y., 1968.
- İbn Melek, Abdullatîf b Abdilaziz b Frişte, *Şerhu Menâri'l-envâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahim Hanefî. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Suriye: y.y., 1986.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed Hafid. *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid I-II*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1406/1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebubekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân I-IV*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvahid. *Kitabu't-Tahrir fi usûli'l-fıkh I-II* (*Teysiru't-Tahrir ile birlikte*). Mısır: y.y., 1350.
- İbnü'l-Hümâm, Kemaluddîn Muhammed b. Abdilvahid. *Fethü'l-kadîr. I-X*, Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü's Sübkî, Tacuddîn Abdülvehhab. *Cem'ü'l-cevâmi' I-II* (*Celâl şerhi ve Haşiyesi ile birlikte*). Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İsfehânî, Râğıb. *Mu'cemu Mufredâti Elfâzi'l-Kur'ân*. Mısır: y.y., ts.
- İzmirî, İsmail Hakkı. *Hâşiyetü'l-İzmirî ala Mirâti'l-usûl Şerhi Mirkâti'l-Vusûl I-II*. Kâhire: y.y., 1258/1836.
- Kâdîhan, Mahmud Özcendî, *Fetâvâ Kâdîhan I-VI*. Mısır/Bulak: el-Matbaaatü'l-kübra'l-emiriyye- 1310.
- Karafî, Şihabüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi'l-usûl*. Mısır: Matbaatü'l-hayriyye, 1306/1888.
- Karâfî, Şihabüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Envâru'l-burûk fi esrâri'l-Furûk I-IV* (*Tehzibu'l-Furûk ile birlikte*). Mısır: y.y., 1347.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku I-III*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri I-III*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1992.

- Kâsânî, Alâuddîn Ebubekr b. Mesûd. *Bedâiu's-Senâi fî Tertîbi's-Şerâi I-VII*. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-arabiyyi, 1402/1982.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr el-Özkendî. *Fetâvâ Kâdîhân I-III (el-Fetâva'l-Hindiyye'nin I-III ciltlerinin kenarında)*. Mısır/Bulak: el-Matba'atü'l-kübra'l-emîriyye, 1310.
- Kiyâ el-Herrâsî, İmâmuddîn b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân I-IV*. Beyrût: y.y., 1983.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Kitâbü'l-Kudûrî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (el-Kurtubî). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân I-XX*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1987.
- Mahallî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Celâl alâ Metni Cemi'l-cevâmi' I-II (Bennânî hâşiyesiyle birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Mahmesânî, Suphi. *Felsefetu't-Teşrî fi'l-İslâm*. Y.y., 1952.
- Açıklamalı Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Yayına hazırlayan Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhanuddîn Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi I-IV*. Beyrût: Dâru'l-ihyâi't-türâsî'l-arabiyyi, ts.
- Mevsûlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li Ta'lîlî'l-Muhtâr I-V*. İstanbul: y.y., 1980.
- Meydanî, Abdulganî. *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb I-IV*. İstanbul: Dersaadet Kitabevi, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtu'l-Uşûl Şerhu Mirkati'l-Vusûl I-II (İzmirî hâşiyesi ile birlikte)*. Kahire: y.y., 1258.
- Muhammed Hüsni, *er-Ruhasu ve Esbâbu't-Terahhus fi'l-Fıkkhi'l-İslâmî*, Mısır/Kahire: Daruttibaatil-muhammediye, 1987/1407.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahih* Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyi, 1427/2016.
- Nemle, Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed. *er-Ruhasu's-Şer'iyye ve isbatuha bi'l-kıyas* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1410/1990),
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünen*. Beyrût: Dâru'l-marife, 1428/2007.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *el-Menâr (İbn Melek'le birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.

- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr ala'l-Menâr I-II*. İstanbul: y.y., 1986.
- Pezdevî, Fahu'l-İslâm. *Usûlu Fahri'l-İslâm I-IV* (Abdulazîz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr isimli şerhi ile birlikte*). Beyrût: Dâru'l-kitabi'l-arabiyyi, 1414/1994.
- Rahmunî, Muhammed Şerif, *er-Ruhasu'l-Fikhiyye mine'l-Kur'ân ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Tunus: Müessestâü Abdilkerim, ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr) I-XXX*. Beyrût: y.y., 1990.
- Salih b. Abdillâh b. Humeyd. *Ref'u'l-Harac fi's-Şerâti'l-İslâmiyye Zevâbituhû ve Tatbikâtuhû*, Mekke, 1403.
- Semerkandî, Alaüddîn. Şemsu'n-Nazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl*. Katar: Yeni Doha Matbaası, 1404/1984.
- Serahsî, Şemsüddîn. *Kitabu'l-Mebcut I-XXX*. Beyrût: Dâru'l-marife, 1414/1993.
- Serahsî, Şemsüddîn. *Usûl, I-II*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi Kavâidi ve Furûi Fikhi's-Şâfiyye*. Beyrût: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1411/1990.
- Şa'ban, Zekiyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlu'l-Fık)*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *el-Ümm I-VIII*. Beyrût: Dâru'l-marife, 1393.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrahim Gırnatî. *el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm I-IV*. Beyrût: Darul-fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylü'l-Evtâr Şerhu Müntaka'l-Ahbâr min Ahâdîsi Seyyidi'l-Ehyâr I-VIII*. Beyrût: y.y., ts.
- Şirâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb, I-XX (el-Mecmu ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Kitâbu't-Telvîh I-II (Tavzih ile birlikte)*. yy., 1310.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Hâşiyyetu alâ Şerhi'l-Kâdî Adud ala Muhtasari'l-Müntehâ I-II (Şerh ve metin ile birlikte)*. Mısır: y.y., 1316.
- Udeh, Abdülkadir. *Et-teşriul-cinaiyyül-islamiyyü Mukarinen Bil-kanuni'l-vazi Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşeri Hukuku, I-IV*. Çev. I. Ruhi Özcan-Ali Şafak, II-IV Ali Şafak. Ankara: Rehber Yay., 1990.



- Vural, Muammer. *İslam Hukukunda Azîmet ve Ruhsat*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1997.
- Yaylalı, Davut. "Seferilik Hükümleri". *Seferilik ve Hükümleri* Ed. Editör/İsmail Kurt-Seyid Ali Tüz. 247-282. İstanbul: Ensar neşriyat, 1997.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1993-1414.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecz fi Usûli'l-Fıkh*. İstanbul: İslam Kitabevi, 1979.
- Zeylaî, Cemaluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf. *Nasbu'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye*. I-IV. yy., 1973.
- Zuhaylî, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi I-X*. Çev. Heyet. İstanbul: Bilimevi Bas. Yay., 2006.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûli Fıkhî'l-İslâmi I-II*. Dımaşk: y.y., 1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *Nazariyyetu'z-Zarûreti's-Şeriyye Mukâreneten Maa'l-Kânûni'l-Vad'iyye*. Beyrût: y.y., 1982.



# İslam Öncesi Arap Mitolojisi

İbrahim USTA, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 224 s.

**Zeynep ÖZKANLI\***

**Geliş Tarihi: 14. 11. 2018, Kabul Tarihi: 19. 11. 2018**

Din, dil, edebiyat, felsefe ve tarih gibi konuların, dayandığı en eski kaynak olma özelliği taşıyan mitler, ait oldukları milletlerin fikrî, sosyal ve kültürel değerlerini de yansıtmaları sebebiyle büyük bir öneme sahiptir. İlkel toplumların geçmiş ve gelecek ile bağ kurma, içinde yaşadıkları dünyayı tanıma ve tanımlandırma çabasından doğan mitler, doğudan batıya hemen hemen her kültürde var olmuştur. Buna rağmen mitoloji dendiğinde aklımıza ilk gelen Yunan ve Roma'dır. Bunun sebebi bu iki millete ait mitolojik malzemelerin özellikle günümüz batı edebiyatına ve sanatına kaynaklık etmesidir. Öyle ki edebiyatta yenileşmenin batı etkisi ile başladığı Arap edebiyatında dahi Yunan mitolojik unsurlarını görmek mümkündür. Nitekim 1932 yılında Apollo Grubu adı ile ortaya çıkan edebiyat oluşumuna ismini veren de Yunan mitolojisinde, ışığın ve sanatın tanrısı Apollon'dur. Bu bağlamda zengin bir kültüre sahip olan Arap toplumlarının da mitolojik bir geçmişinin var olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak Arap Mitolojisi alanında müstakil bir çalışmanın yapılmamış olması Araplarda

\* Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (zeynepozkanli@yahoo.com).

mitolojinin var olmadığı algısını yaratmıştır. Bu bağlamda “Araplarda mitolojinin olmadığı anlayışını irdelemek” ve “Arap mitolojisi ile alakalı hiçbir kaynağın olmamasından doğan boşluğu doldurmak” (s.7-8) olarak iki önemli amaca hizmet etmesi hasebiyle, “İslam Öncesi Arap Mitolojisi” adlı kitap büyük bir öneme sahiptir.

Yazar, Giriş kısmında Mitoloji ilminin ortaya çıkmasını etkileyen sosyal ve kültürel faktörlere değinerek, Arap coğrafyasının sınırlarından ve tarihi dönemlerinden bahsetmiştir(s.9-12). Bu bilgilere ek olarak Arap mitolojisinin yok denecek kadar az olmasını bazı sebeplere bağlamıştır;

*“Mitoloji denildiğinde akla ilk gelenin Yunan mitolojisi olmasının birtakım sebepleri vardır. Gerek uygarlıklar beşiği olarak kabul gören Anadolu ve gerekse insan ırkının anavatanı olarak kabul görülen Mezopotamya gibi bölgelerde, geçmişe ışık tutacak bilgi ve belgeleri ortaya çıkaracak olan tablet veya bilimum yazılı gereçlerin henüz kazı yapılmaması sebebiyle ortaya çıkmaması; buna ek olarak da Sâmi ve Âri ırklarının düşünce dünyasının farklılıkları bu sebeplerin başında gelenlerdendir. Diğer sebepler arasında da Âri ırklarda hayal dünyasının çok geniş olması ve buna karşın Sâmi ırklardaki görselliğe verilen ehemmiyet, Arap ırkının yazıya yakın bir zamanda geçmiş olması gibi maddeleri zikretmek mümkündür (s.10).”*

Eserin birinci bölümü “Tanım, Kapsam ve İçerik Açısından Mitoloji” ve “Ustûre / Esâtîr Kelimesinin Etimolojik Kökeni Üzerine” adlarını taşıyan iki başlıktan oluşmuştur. İlk başlık altında mitolojinin tanımına, bölümlerine, işlevlerine, mitlerin ortaya çıkışı ile ilgili bir takım teorilere, mitolojinin diğer edebi türler ile ilişkisinden doğan efsane, masal ve destana dair bilgilere yer verilmiştir. (s.13-23) İkinci başlık altında ise mitoloji kelimesinin doğu dillerindeki anlamına değinildikten sonra, özellikle bu kelimenin Arap dilindeki karşılığına dair doğulu ilim adamlarının yorum ve görüşlerine yer verilerek açıklamalarda bulunulmuştur. (s.24-27) Yukarıda bahsi geçen bilgiler bağlamında, yazarın eserini kaleme alırken yalnız mitolojiye dair belli bir bilgi birikimi olan kesimi değil aynı zamanda bu alana dair hiçbir bilgisi bulunmayan okuyucularını da düşündüğünü söyleyebiliriz.

Eserin ikinci bölümü iki temel başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan ilki Arapların yaşam tarzı, siyasi ve idari yapıları, toplumsal ve kültürel değerleri ile dini inanışları hakkında bilgilere yer verilen “Arap kimdir/ Nedir?” İkincisi ise Arapların Mısır, Sümer, Asur, Keldânî, Yunan ve Roma gibi milletler ile olan ilişkilerine dair bilgilerin verildiği “Arapların diğer milletlerle ilişkileri” adlarını taşır (s.30-40).

Eserin üçüncü bölümünde, Arap düşüncesinin başlangıcı hakkında bilgilere yer verilmiştir(s.41-52).Yazarın bu bölümde müsteşriklerin “Araplar, akli da midesi de boş bir millettir” şeklindeki iddiasını, birtakım sebepler çerçevesinde, çeşitli çıkarımlara ve kıyaslamalara yer vererek reddetmiştir.

“Arap Mitolojisi Figürleri” başlığını taşıyan, eserin dördüncü bölümünde ise yazar kahramanlar, kâhinler, tanrılar, cin ve inanışları (cinlerin yerleşim yerleri ve cin hikâyeleri) tabiatüstü varlıklar, hayvanlar, kutsal yıldız ve gezegenler son olarak kutsal yer ve mekânlara dair bilgilere yer vermiştir (s.53-208).

Sonuç bölümünde(s.210-211), Arap mitolojisinin Yunan mitolojisine nispeten daha zayıf olduğu ifade edilerek, bu durum bazı sebeplere bağlanmıştır;

1-Arap toplumunun yazıya geç bir dönemde geçmiştir ve bunun bir sonucu olarak atalarının haberlerini kayıt altına alamamışlardır.

2-Eski Arap hayatını tasvir eden eserlere gerekli önem gösterilmemesi neticesinde bazıları yok olmuştur.

3-Tedvin sürecine denk gelen kabileler arası savaşlarda, bu kabilelere ait olan birtakım rivayetlerin taassup sebebiyle değiştirilmiş veya yok edilmiştir.

4-Bazı Arap topluluklarına dair mitler, diğer topluluklara yayılmayarak zaman içerisinde unutulmuştur.

5-İbn Haldun gibi bazı âlimlere göre mitoloji ile iştilal etmek faydasız görülmüş ve bu sebepten ötürü bu ilim dalına gerekli ihtimam gösterilmemiştir.

## 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

Latin Alfabesi ve Osmanlıca ile Telif Edilmiş İslâmî Literatürü Tanıtan  
Bibliyografik Kaynaklar / Nusrettin BOLELLİ

Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler / Hayati AYDIN

المنهج النبوي في التأسيس للمدنية والتطور الحضاري / ثامر حتاملة

İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı:  
Tarihsel Bir Analiz / Ali BALTACI

Nûr Sûresi 31. Ayette Geçen “Ğayri uli'l-irbeti” İfadesi Bağlamında  
Muhanneslik Olgusu / Emrullah ÜLGEN

حسام الدين علي البدليسي ومنهجه في تفسيره المسمى بجامع التنزيل والتأويل / نعيم دونر

Mollâ Halîl es-Si'irdî'nin “Basîretu'l-kulûb fi kelâmî 'allâmî'l-ğuyûb”  
Adlı Eserinin İsrâîliyyât Açısından Yeri / Abdurrahim KIZILŞEKER

Hemşin-Bilen (Tepan) Köyü'nde Bulunan Ahşap Camii / Nebi BUTASIM

عن الجمال والخبرة الجمالية / هيمن عبدالخالق - مصطفى آكاه

Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'nin Hayatı ve Eserleri /  
Mustafa AGÂH - Sahip AKTAŞ

Hıdır b. Abdirrahman el-Ezdî ve et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirinin  
Tanıtım ve Tahlili / Esat ÖZCAN - Hidayet AYDAR

Arap Gramerinde Terim Sorunu: Cümle-Kelâm Örneği / Şahin ŞİMŞEK

المحسنات في شعر الشافعي / Ahmet TEKİN - Lewend ALİ

İslam Hukukunda Ruhsat Sebepleri ve Bazı Ruhsat Örnekleri-I  
(Sefer, Hastalık ve Zaruret Örneği) / Muammer VURAL

İslam Öncesi Arap Mitolojisi / Zeynep ÖZKANLI

12

Bandrol Uygulamasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğin 5. Maddesinin İkinci Fıkrası Çerçevesinde Bandrol Taşınması Zorunlu Dégildir.