

SİİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT: 3 • SAYI: 1 • 2016



SIİRT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT 3 • SAYI: 1 • 2016

SAHİBİ/ OWNER: Siirt üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Dekan)

EDİTÖR/ EDITOR: Yrd. Doç. Dr. Necati SÜMER

EDİTÖR YARDIMCILARI: Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Ar. Gör. Ahmet AKTAŞ
Ar. Gör. Yakup ÖZKAN

YAYIN KURULU/ EDITORIAL BOARD: Prof. Dr. İhsan SÜREYYA SIRMA
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Gassan MORTADA
Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BOZYİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BARCA
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Öğr. Gör. Fatih EROĞLAN
Öğr. Gör. Khaled KHALED
Arş. Gör. Mehmet Salih GÜNDÜZ
Arş. Gör. Cengiz KANIK
Arş. Gör. Nurettin YILDIRIM
Arş. Gör. Muhammed Şerif KAHRAMAN

ISSN 2148-385X

GRAFİK TASARIM: TAVOOS

BASKI: Hermes Ofset Ltd. Şti. İskitler Ankara

BASKI TARİHİ: Ekim 2016

ADRES: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kezer Yerleşkesi SIİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: ilahiyatdergi@siirt.edu.tr - sifdergisi@gmail.com

**DANIŞMA KURULU/
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİ.)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (MARMARA ÜNİ.)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (DİCLE ÜNİ.)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ (ULUDAĞ ÜNİ.)
Prof. Dr. Caner TASLAMAN (YILDIZ TEKNİK ÜNİ.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (SİİRT ÜNİ.)
Prof. Dr. Hakan OLGUN (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (NECMETTİN ERBAKAN ÜNİ.)
Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (BİNGÖL ÜNİ.)
Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (SİİRT ÜNİ.)
Prof. Dr. Kasım TURHAN (AFYON KOCATEPE ÜNİ.)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İSTANBUL ÜNİ.)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Metin BOZAN (DİCLE ÜNİ.)
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Musa BAĞCI (DİCLE ÜNİ.)
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (HAKKÂRİ ÜNİ.)
Prof. Dr. Sahip BEROJE (YÜZÜNCÜ YIL ÜNİ.)
Prof. Dr. Seyit AVCI (NİĞDE ÜNİ.)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İSTANBUL ÜNİ.)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (GAZİANTEP ÜNİ.)
Doç. Dr. Mehmet BİLEN (DİCLE ÜNİ.)

**HAKEM KURULU/
ADVISORY BOARD:**

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ
Prof. Dr. Ömer PAKIŞ
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. Abdullah KARAMAN
Prof. Dr. Metin BOZAN
Prof. Dr. Sahip BEROJE
Prof. Dr. M. Şirin ÇIKAR
Prof. Dr. Caner TASLAMAN
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN
Doç. Dr. Mehmet BİLEN
Yrd. Doç. Dr. Vedat TEZCAN
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin SANCAR
Yrd. Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ÜNALAN
Yrd. Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KESKİN
Yrd. Doç. Dr. Azize UYGUN
Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin AYGÜL

3. SAYI HAKEMLERİ:

Doç. Dr. Mustafa KAYA
Doç. Dr. Ousama EKHTIAR
Yrd. Doç. Dr. Abdulghafour ALSAYADY
Yrd. Doç. Dr. Ahmet GEMİ
Yrd. Doç. Dr. Ahmet AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ABDÜLHADİOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Fatih ORHAN
Yrd. Doç. Dr. İbrahim BARCA
Yrd. Doç. Dr. İlyas ERPAY
Yrd. Doç. Dr. İlyas YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Tahirhan AYDIN

İÇİNDEKİLER

- 7-9** EDITÖRDEN
- 11-29** جماليّات أسلوب الإنشاء في شعر ابن خفاجة الأندلسيّ
İbn-i Hafaca el-Endulüsi'nin Şiirlerinde İnşa Uslûbunun Güzellikleri
Ousama EKHTIAR
- 31-64** BUHÂRÎ'NİN "KÂLE BA'DU'N-NÂS" İFADESİ İLE İLGİLİ
TARTIŞMALAR VE BU İFADENİN YER ALDIĞI KONULAR
Discussions on the Expression of "Some people said"
by Bukhari and the Contexts Where It Appears
Hamit SEVGİLİ
- 65-80** مؤسسة بيت المال في النّظام الإسلاميّ
Institutional of the Treasury In Islamic Sheria
Atia ADLAN
- 81-97** 'MEALA FÎRÛZ' ADLI KÛRTÇE KUR'AN MEALİNDE YANLIŞ
MEAL ÖRNEKLERİ
Wrong Meaning Samples in Kurdish Meaning Named 'Meala Fîrûz'
Haşim ÖZDAŞ
- 99-134** أسس الفهم الصحيح وأثرها في فقه الأحاديث النبوية الإمام الشوكاني أنموذجًا
Mazen HARİRİ
- 135-172** SİİRT MEDRESELERİNDE İCÂZETNÂME ÖNCESİ OKUTULAN
KİTAPLAR VE İÇERİKLERİ
The Books and Their Contents that are Tought in Siirt Madrasaahs
Before Taking The Degree
Uğur ERMAN

- 173-177** Fitne - Kardeşlerin Savaşı-
İbrahim BARCA
- 179-182** Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat
İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri
Ahmet AKTAŞ
- 183-191** Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler
Yakup ÖZKAN

EDITÖRDEN

Merhaba değerli okurlar,

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, tecrübeli kadrosu ve her sayısında farklı yazılarıyla sizlerin kütüphanesine girmeyi kendine hedef edinmiştir. Bu çerçevede beşinci sayımızla tekrar karşınızdayız. Dergimizin bu sayısında da yeni ve farklı makaleler ve kitap tanıtımları yer almaktadır.

Dergimizin bu sayısının ilk makalesi, Doç. Dr. Ousama EKHTIAR'a aittir. Yazar, "İbn-i Hafaca el-Endülüsi'nin Şiirlerinde İnşa Üslubunun Güzellikleri" adlı bu çalışmasında, eski geleneksel naslardaki tasviri ve tabiri değerleri keşfetmeye ve İbn-i Hafaca el-Endülüsi'nin şiirlerinden ve hayati tecrübelerinden hareketle dili tanımlamada büyük katkısı olan Arapçanın tatbiki belagatinin, şiir naslarını incelemedeki bilimsel kurallarını ve sistematik özelliklerini açıklamaya çalışmıştır.

Yrd. Doç. Dr. Hamit SEVGİLİ, ikinci makaleyle karşımıza çıkan diğer yazardır. Sevgili'nin çalışmasının adı, "Buhârî'nin 'Kâle Ba'du'n-Nâs' İfadesi ile İlgili Tartış-

malar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular”dır. Yazar, bu makalesinde el-Câmiu’s-Sahîh’te yer alan *bazı insanlar dedi ki... (kâle ba’du’n-nâs)* ifadesi ile ilgili yapılan tartışmalar üzerinde durmuş ve ayrıca bu ifadelerin yer aldığı konulara değinerek bu ifadeden kimin ya da kimlerin kastedilmiş olabileceğini belirlemeye çalışmıştır.

Üçüncü makale, Yrd. Doç. Dr. Atiyya ADLAN’a aittir. Adlan, “İslam’da Beytülmal Müessesesi” adlı bu makalesinde Beytülmal’ın tanımını yaparak bu kurumun şer’i hükümlere uygun olarak devletin gelir ve giderlerini gözettiğinden bahsetmiştir. Yazar, ayrıca bu kurumu oluşturan unsurlardan bahsederek Beytülmal’ı ortaya çıkaran etmenleri ele almıştır.

Bu sayıda yer alan makalelerden biri de Arş. Gör. Haşim ÖZDAŞ’ın “Meala Firûz’ Adlı Kürtçe Kur’an Mealinde Yanlış Meal Örnekleri” adlı çalışmasıdır. Özdaş, bu makalede Meala Firûz Şerha Qur’ana Pîroz” adlı Kur’an-ı Kerim Kürtçe mealde yanlış ifade biçimi, kaynaklarda yer alan yanlış açıklama ve yorumların esas alınmasından veya kaynak dilde var olan mecazî ve birçok edebi kullanımların ve kalıpların göz önünde bulundurulmadan ilgili sözlerin olduğu gibi hedef dile aktarılmasından kaynaklı kimi ayetlerin yanlış tercüme edildiğinden bahsetmiştir.

Mahzen Hariri’nin “Hadisi Anlama İlkeleri ve Hadis Fıkhnına Etkileri” adlı çalışma, bu sayının diğer bir makalesidir. Bu çalışmada yazar, İmam Şawkani örneğinde doğru anlamının temellerinden ve Fıkhi hükümleri çıkarırken doğru görüşe götürecek ölçülerden bahsetmiştir.

Bu sayıdaki diğer bir makale, Arş. Gör. Uğur ERMAN’a aittir. Erman’ın makalesinin adı, “Nahiv Öğretim Metotları ve İbn Haldun’un Görüşüyle İlişkileri”dir. Bu çalışmada Erman, Siirt ve çevresinde mevcut olan ve halen eğitim ve öğretime devam eden medreselerde İcâzete’nâme öncesi okutulan eserlerin hangi konulardan bahsettiğinden ve bu eserlerin içeriğinden söz etmiştir.

Yrd. Doç. Dr. İbrahim BARCA, bu sayının kitap tanıtımı bölümünde, Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN’ın Fitne- Kardeşlerin Savaşı- adlı eserini ele almıştır. Barca, bu çalışmanın sebep ve etkileri bağlamında sahabe döneminin ihtilaflarına ve ihtilafların tahlil ve tespiti noktasında karşılaşılan temel sorunların neler olduğuna ve bu sorunların hangi nedenlerden kaynaklandığı meselesine vurgu yaptığını ifade etmiştir.

Arş. Gör. Ahmet Aktaş, “Şeyhler ve Tarikatlar” isimli kitap tanıtımını yapmıştır. Aktaş bu çalışmada, Osmanlı toplumunda devlet-tarikat ilişkilerinin gelişim ve değişim süreçlerini ele almıştır.

Arş. Gör. Yakup Özkan, Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL’ın Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler” adlı kitabını tanıtmıştır. Özkan, bu kitabın dine felsefi bakışla ilgili muhtelif düşünce gelenekleri arasında metinlere dayalı bir karşılaştırma sunduğunu ortaya koymuştur.

Editör

Yrd. Doç. Dr. Necati Sümer

جمالیات أسلوب الإنشاء في شعر ابن خفاجة
الأندلسي

Ousama EKHTIAR*

*İbn-i Hafaca el-Endülüsi'nin Şiirlerinde İnşa Uslûbunun
Güzellikleri*

Özet

Bu çalışmada, eski geleneksel naslardaki tasviri ve tabiri değerleri keşfetmeye ve İbn-i Hafaca el-Endülüsi'nin şiirlerinden ve hayati tecrübelerinden hareketle dili tanımlamada büyük katkısı olan Arapçanın tatbiki belagatının, şiir naslarını incelemedeki bilimsel kurallarını ve sistematik özelliklerini açıklamaya çalışacağız. Umarız ki, yeni bir belagat teorisini üretmek için, endülüs döneminin şiirlerini ve klasik geleneksel arap naslarını, klasik ve çağdaş belagat çalışmalarını bakış açılarından anlamak için yeniden gözden geçirilmelerinde katkıda bulunmuş olduk.

* Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi Arap Dili Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Aesthetics Organative in Ibn Khafaja Alandalosi Poetry

Abstract

This research attempts to detect the expressive values and pictorial in the old traditional text through the consolidation of Applied rhetoric of the Arabic language because of its impact in the description of the language, and to contribute to the concentration of scientific judgments, and its premises methodology in the study of poetic texts through the poetry of Ibn Khafaja Andalusian and his experience in life, to publicly we can understand Andalusian poetry through the ancient and contemporary rhetorical studies, and reconsider the understanding of the texts of the ancient Arab heritage poetic and rhetorical, to benefit from them in the development of modern rhetorical theory, and the development of old criticism approach.

Keywords

Rhetoric, Context Poetic, Criticism, Ibnkhafaja Alandalosi.

ملخص

حاولنا في هذا البحث الكشف عن القيمة التعبيرية والتصويرية في النصوص التراثية القديمة من خلال لترسيخ البلاغ والتطبيقية للغة العربية لما لها من أثر في وصف اللغة، والإسهام في تركيز أحكامها العلمية، ومنطلقاً منها المنهجية في دراسة النصوص الشعرية من خلال شعرا بنخفاجة الأندلسي وتجربته في الحياة، لأننا نتمكّن منه ما للشعر الأندلسي من خلال الدراسات البلاغية القديمة والمعاصرة، ونعيد النظر في فهم نصوص التراث العربيّ القديم، لنستفيد منها في تطوير نظرية بلاغية حديثة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، السياق الشعري، النقد، ابن خفاجة الأندلسي، الإنشاء.

تمهيد

إنّ للتراث الأندلسي مكانة عظيمة في الأدب العربيّ شعره ونثره، وما زال أكثر كنوز هذا التراث حبيس المكتبات، يحتاج من يُخرجه إلى النور، وتظل الدراسات حول هذا الأدب قليلة، لاسيّما من قبل المشاركة على الرغم من النضج الفني الذي حقّقه الأدب الأندلسي، ومن تطوّر الأدوات النقدية التي تُعيد قراءة النصوص الأدبية لاستكشاف قيم إبداعية كامنة فيها.

ابن خفاجة الأندلسي (451هـ - 533هـ) من أعلام الشعر في الأندلس الذين يُشار إليهم بالبنانو "يُعدُّ رأس مدرسة في الشعر لها أنصارها المعجبون وخصومها التاعون عليها"⁽¹⁾. وقد

استطاع خلال عمره الإبداعيّ المديد أن يُسهم بقدرٍ عظيمٍ في حركة الشعر العربيّ عامّةً، والأندلسيّ على وجه الخصوص.

نبذة مختصرة عن الشاعر

هو أبو إسحاق، إبراهيم بن أبي الفتح، عبد الله بن خفاجة الهواريّ الشُقريّ، وُلد في جزيرة شُقْر (2)، وهي بليدة بينشاطبة وبلنسية، في أسرة على جانب من اليسار، وعلى قسطٍ من العلم والأدب، بدأ علمه في بلده ثم تردّد بينمرسيّة وشاطبة، وهو "حامل لواء الشعر في الأندلس، والإمام فيه غير مدافع" (3).

حين وُلد الشاعر كانت الأندلس تمرُّ بمرحلة تاريخية عصيبة، فقد كثرت الفتن والاضطرابات، بخلاف بلنسية التي كان يحكمها أبو بكر بن عبد العزيز الكاتب، فقد ظلّ لها رغد العيش ونعيم الاستقرار (4)، ففضى ابن خفاجة خلالها طفولته التّاعمة ونشأ مطمئن البال ولم يتخذ زوجاً طيلة حياته، وقد انشغل باللهو في مطلع حياته "ولمّا بلغ سنّ الكهولة، وأدرك من أقطار الشبيبة مأموله، نام، فرأى أنّه مستيقظ، يفكر فيما سلف من بطالته، ويتحسّر على ما فرط من تجرّبه على معصية الله واستطالته، ويتذكّر ما مضى من شبابه، ومن انقضى من أحبابه، ودمعه يباري صواب المزن في انصبايه، ويحكيه في انسجامه وانسكابه" (5) ومن المعروف أنّهم يقصد أحياناً من ملوك الطوائف، وقد "نشأ في أيامهم، ونظر إلى تهافتهم في الأدب وازدحامهم" (6) ولكن ابن الأثير (ت658هـ) يذكر أنّه انتجع تميم بن المعزّ صاحب إفريقيّة في صباه، وهو خير انفرد بروايته (7)، ولكن بعد أن استولى المرابطون على معظم جزيرة الأندلس، وأزالوا معظم ملوك الطوائف اتّصل بولاية المرابطين ومدحهم، وكانت له في أيامهم حظوة (8)

2 شُقْر، بفتح أولها وسكون ثانيها، جزيرة شُقريّ الأندلس، وهي أزه بلاد الله وأكثرها روضة وشجراً وماء. يُنظر: الحموي، ياقوت معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997م، 3/243.

3 ابن الأثير، الضلّة، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، 165/1.

4 ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، حقّق الأجزاء (1-3) كولان وليفي بروفنسال، وحقّق الجزء الرابع د. إحسان عباس، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1980م، 3/303 - 304. ويُظن ابن الأثير القضاعي، الحلة الشّيرازي، تحقيق د. حسين مؤنس، ط1، 129/2.

5 ابن دحية، أبو الخطاب المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وحماد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، دار العلم للجميع، القاهرة، ط1، 1954م، ص117.

6 ابن بسام، أبو الحسن الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1979م، مج3، ق2، ص541.

7 ابن الأثير، الحلة الشّيرازي، 22/2.

8 يظهر ذلك جليّاً في ديوان الشاعر من خلال مقدّمات قصائده التي قالها في مديح وزراء الأمراء و الوزراء والقادة والقضاة في الدولة التي أظنّه. ينظر على سبيل المثال القصائد الآتية في ديوانه: القصيدة الأولى، وقالها في مديح الأمير أبي الطاهر تميم، والقصيدة الثانية، وقالها في مدح الأمير أبي يحيى، والقصيدة الرابعة، وكتب بها إلى ابن عائشة يستدعيه للأندلس.

عُمِّرَ طَوِيلًا، فَبَلَغَ الثَّمَانِينَ، وَقَدْ هَلَكَ مِنْ حَوْلِهِ كُلُّ أَصْحَابِهِ، فَتَرَكَ كُلَّ مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ مَجُونٍ وَتَحَلَّلَ "وَكَانَ يَخْرُجُ فِي جَزِيرَةِ شُقْرٍ، وَهِيَ كَانَتْ وَطَنَهُ، فِي أَكْثَرِ الْأَوْقَاتِ إِلَى بَعْضِ تِلْكَ الْجِبَالِ الَّتِي تَقْرُبُ مِنَ الْجَزِيرَةِ وَحَدِّهِ، فَكَانَ إِذَا صَارَ بَيْنَ جَبَلَيْنِ نَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَا إِبْرَاهِيمُ تَمُوتْ، يَعْنِي نَفْسَهُ، فَيَجِيبُهُ الصَّوْتُ" (9).

جَمَالِيَّاتُ أَسْلُوبِ الْإِنْشَاءِ فِي شِعْرِهِ

اسْتَقَرَّ مِصْطَلَحُ الْإِنْشَاءِ عِنْدَ الْبَلَاغِيِّينَ بِوَصْفِهِ أَحَدَ أَقْسَامِ عِلْمِ الْمَعَانِي، وَقَسَمُوهُ إِلَى نَوْعَيْنِ طَلَبٍ وَغَيْرِ طَلَبٍ، وَالطَّلَبُ: "يَسْتَدْعِي مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ وَقَدْ تَلَطَّبَ لَامْتِنَاعِ تَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِالنَّظَرِ هُنَا، وَأَنْوَاعُهَا كَثِيرَةٌ" (10). وَيُمْكِنُ لِلْمَرْءِ أَنْ يَسْتَشْفَّ قِيَمَةً تَعْبِيرِيَّةً لِهَذَا الْأَسْلُوبِ تَتَحَلَّى "فِي تَمْيِيزِ النَّصِّ بِأَدْوَاتٍ قَادِرَةٍ عَلَى نَقْلِ الْإِنْفِعَالِ بِصُورَةٍ بَارِزَةٍ" (11). أَمَّا أَنْوَاعُ الْأَسْلُوبِ الْإِنْشَائِيِّ فَهِيَ:

أ_ الاستفهام:

ذَهَبَ بَعْضُ الْبَلَاغِيِّينَ فِي تَعْرِيفِ اصْطِلَاحَاتِهِمْ إِلَى اسْتِكْنَاهِ الْقِيَمِ الْجَمَالِيَّةِ فِي هَذَا الْمِصْطَلَحِ، فَفِي "الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك، ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق، فنقش الذهن في الأول تابع، وفي الثاني متبوع" (12). "ومعنى ذلك أن الاستفهام يتعلّق أساساً بحاجة المتكلم الذهنيّة إلى فهم ما يجهله في الواقع الخارجي، فيطلب له تصوّراً في ذهنه، على نحو تتحقّق فيه نسبة شيء إلى شيء أو نفيها، أو تعيين أحد الطرفين أو متعلقاتهما، إن كان عالماً بتلك النسبة، ليحصل من وراء ذلك على الفائدة الدلاليّة المنشودة، الأوّل أطلق عليه السكاكي مصطلح التصديق، والثاني مصطلح التصوّر (13) وعلى ضوء هاتين الوظيفتين للاستفهام تنقسم أدوات الاستفهام إلى ثلاثة أنواع؛ أحدها: يطلب به التصوّر تارةً والتصديق تارةً أخرى، وهي (الهمزة). ثانيها: يطلب به التصديق فحسب، وهي (هل). ثالثها: يطلب به التصوّر فحسب، وهي (ما)،

9 الضُّبِّيُّ، أَحْمَدُ بْنُ عَمِيرَةَ، بُعْيَةُ الْمُتَمَسِّسِ فِي تَارِيخِ رِجَالِ أَهْلِ الْأَنْدَلُسِ، تَحْقِيقُ صِلَاحِ الدِّينِ الْهَوَارِيِّ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، لُبْنَانُ، صِيْدَا، ط1، 2005م، ص198.

10 الْخَطِيبُ الْقُرُوبِيُّ، الْإِيضَاحُ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدِ عَبْدِ الْمَنَعَمِ خَفَاجِي، دَارُ الْكِتَابِ اللَّيْبَانِيِّ، ط5، 1980م، ص227.

11 الدَّيَّانِيُّ، د. فَايزُ، جَمَالِيَّاتُ الْأَسْلُوبِ عِلْمِ الْمَعَانِي، مَدِيرِيَّةُ الْمَطْبُوعَاتِ، جَامِعَةُ حَلَبِ، ط1، 1982م، ص99.

12 السُّكَّاكِيُّ، أَبُو يَعْقُوبَ، مِفْتَاحُ الْعُلُومِ، شَرَحَ نَعِيمُ زَرْزُورٌ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بَيْرُوتَ، ط1، 1983م، ص304.

13 يُنْفِظُ أَبُو حَمِيدَةَ، د. مُحَمَّدُ صِلَاحُ زَكِي، الْبَلَاغَةُ وَالْأَسْلُوبِيَّةُ عِنْدَ السُّكَّاكِيِّ، جَامِعَةُ الْأَزْهَرِ، غَزَّةَ، ط1، 2007م، ص199.

من، أي، كم، كيف، أين، أنى، متى، أيان). وقد جاء توزيع هذه الأدوات في الديوان على النحو الآتي:

الأداة	العدد	ملاحظات
همزة الاستفهام	17	
هل	19	
أين	7	اثنان منهما وردتا في بيت واحد
كيف	12	اثنان في بيت واحد
أنى	9	
كم	30	
متى	5	
ماذا	64	
أي	2	
ما	2	جاءت في التركيب (فيم)
من	2	

لأسلوب الاستفهام فاعليّة تَظْهَرُ من خلال حركته في النَّصِّ الأدبيّ، ويتَّضَحُّ لنا ذلك بعد أن أوردنا الوظيفة التي أُنيطت به، ويظهر أكثره في النُّصوصِ التي تحملُ في تضاعيفها موقفاً فلسفياً من الحياة والوجود، وأحياناً يستخدمها الشَّاعرُ ليثبت حقيقةً يقصد من خلالها لفتَ نظر المتلقّي، مثل استخدام أسلوب الاستفهام في المديح أو الرثاء على السَّواء؛ لأنَّ كلا الأسلوبين فيه تأكيدٌ لقيمٍ إيجابيةٍ يوَدُّ الشَّاعرُ تثبيتها، وتحويلها إلى قناعات نهائية، بينما ينحسرُّ هذا الأسلوبُ في القصائد التي يصفُ فيها الشَّاعرُ الطَّبيعةَ، أو يتماهى فيها مع الطَّبيعة؛ لأنَّه في هذه الحالة يكونُ مصوراً يعكسُ الطَّبيعةَ في شعره بعد أن تعتمَلَ في وجدانه، وفي كلِّ هذه الأحوال فإنَّ الشَّاعرَ يتحدَّثُ عن المستقرِّ من القناعات، فهو يحاكي صورةً، فلا يملك الاستفهام أثناء ورودهِ أيَّ فعاليةٍ في الموقفِ الشَّعريِّ، كما يحدثُ في النُّصوصِ التي

تتحدّث عن المألوم المديح والرثاء، وهذا ما أتضح معنا أثناء تتبّع أدوات الاستفهام التي وردت في شعر الطبيعة، ما عدا القصائد التي خرج فيها من الطبيعة إلى حالة من التأمل الشفيف، وفي هذه الحالة لا تكون الطبيعة إلا متكأً انطلق من بعده ليتحدّث عن موقفه من الحياة واللذة والنهية، وعندما يقف الشاعر موقف المتسائل عن المصير، فذلك السؤال الوجودي تزدحم فيه أدوات الاستفهام؛ لأنّ الأسئلة أكبر من الإدراك، كما في قوله من أبيات "أعدّها لتكتب على قبره" (14) يقول فيها:

خليلي هل من وقفة لتألم * على جدّتي أو نظرة لترحم
خليلي هل بعد الردى من ثنية * وهل بعد بطن الأرض دار مخيم (15)

في هذين البيتين تكررت أداة الاستفهام (هل) ثلاث مرات، وهي كما بيّنا سابقاً لطلب التصديق، وهذا الوجود الكثيف لهذه الأداة لافت للنظر في عمليّة القراءة الأولى، وإذا أنعمنا النظر في البيتين وجدنا أنّ هذه الأداة هي الحامل الفكري لهذين البيتين اللذين ينتميان لمقطعة عدتها ستة أبيات، وبما أنّ هذه المقطعة أعدت لتكتب على قبره - كما بيّن - فإننا نستطيع أن نتكهّن بعمرها الزمني، فهي - لا ريب - كتبت في أواخر أيامه، وربما يكون الوقت أبكر من ذلك بالنسبة لحياته؛ لأنّ الشاعر عاش عدّة سنين وحيداً معتزلاً بالناس، ولكن المهم في القضية أنّ القصيدة تنتمي إلى حقبة التمسك والاستعداد للرحيل الذي شغل بال الشاعر كثيراً، وعبر عنه في كثير من قصائده، ولكن هذه القصيدة كانت وقفةً أخيرةً، فالرجل انتقل من مرحلة التفكير بالفناء إلى الاستعداد للولوج فيه، وتختلف دلالة (هل) في البيت الأوّل عن أخواتها في البيت الثاني، فهو يطلب من خلالها من العابرين والخلان الوقوف لسببين: الأوّل لاستشعار الألم على رحيله، والثاني لإلقاء نظرة الرّحمة عليه، فقد خرج الاستفهام هنا عن أصل وضعه إلى أسلوب مجازي هو (التمني) فزاده إبحاءً وجمالاً؛ لأنّ المقصود هنا ليس الاستفهام الحقيقي، فالعبارة في هذا الاستخدام نجدّها في التركيب الذي يجسّد أمراً غير حاصلٍ وقت الطلب بأسلوب الاستفهام، ولهذا يصبح التركيب كالكلمة الواحدة.

عندما نمضي إلى البيت الثاني تتفجّر الأسئلة الكبرى التي شغلت بال الشاعر، هذه الأسئلة الوجودية التي شغلت البشر على مرّ الحياة، هل بعد الموت عودة؟ وهل بعد دخول

14 ابن خلفان، ديوانه، ص363.

15 المصدر نفسه، ص363.

القبر حياة في منازل جديدة؟ إن (هل) هنا لطلب التصديق، ولكن الشاعر هنا يسأل ذاته أو يسأل البشر والخلائ العابرين قرب قبره؟ أو أن سؤالهم مطلق يُترك للحياة أن تجيب عليه؟ إن هذه الأبيات تلخص موقف الشاعر الوجودي من الحياة، ولكن الغريب في هذه القطعة أنها تعكس موقفاً للشاعر من الحياة لم نجد له صدى في الدراسات حول شعره وحياته منذ عصره حتى الوقت الحاضر، فقد كان الشاعر ماجناً، ثم تنسك وآب، هذا ملخص حياته في الدراسات التي تناولت حياته، أضف إلى ذلك أنه كان دارساً جيداً لثقافة عصره، والمكون الديني جزء مهم منها، وقد بينا ذلك عند حديثنا عن ثقافته. كذلك يأتي الاستفهام في شعره للإنكار "ويراد منه النفي، مع الإنكار على المثبت كيف أثبت ما هو ظاهر النفي، وكان الواجب عليه أن ينفي، أو مع الإنكار على المخاطب قضيتته، وهي باطلة في تصور موجبه الاستفهام" (16) يقول الشاعر:

ويا عجباً لي كيف أجب في الهوى * وإني لمقدام إذا الذم أحمما (17)

إنه يُنكر حصول الجبن في موضع العشق، على الرغم من جسارته في ميادين الحرب، ويستخدم الشاعر أسلوب الاستفهام بوصفه منبهاً أسلوبياً يهدف من خلاله إثارة المتلقي وجذب انتباهه لما سيقى عليه، ويكون المتلقي مدركاً لأبعاد الاستفهام الدلالية:

أفي ما تُؤدي الرياح عرف سلام * ومما يشبُّ البرق نار غرام
وإلا فماذا أزعج الرياح سُحرة * فأذكي على الأحشاء لفح ضرام (18)

ما تنقله الرياح من طيب يحس به كل مشترك في المجال الوجداني للشاعر، ويُدرُّه المتلقي بالمستوى نفسه عندما يُرَاعِي المقام الذي قيلت فيه الأبيات، وقد جاء الاستفهام ليفيد الإنكار؛ فليس بوسع الرياح فعل كل هذا، وليلفت الشاعر انتباه المتلقي لهذا الطيب

16 حنكة، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، ط1، 1996م، 271/1.

17 ابن خفاجة، ديوانه، ص174.

18 المصدر نفسه، ص52.

الذي حملته الرِّيح، فتحملُ أداة الاستفهام دلالة الفجیعة التي تجتاح الشَّاعرَ لفقْدِ الخلان من خلال الإنكار، وخصوصاً في لحظة التَّساؤلِ المرِّ التي تتابُ المتفجِّعَ حينما يتساقطُ الأعباءُ، أو يرحلون، فلا يملك الشَّاعرُ تأويلاً لما اعتراه إلا من خلال هذا الاستفهام الممزوج بالمرارة، فكان هذا الصَّوت القصير (همزة الاستفهام) في سياقه مفتاح النَّص، وأساس فهم الحال النَّفسية للشَّاعر، بل إنَّ صدورَ هذا الصَّوت من الحلق ليظهر شيئاً غير قليل من حشرة انتابته، ويفيد الاستفهام التَّقير "والمراءُ منه حمل المخاطبِ على الإقرار والاعتراف بأمرٍ قد استقرَّ عند العلم به، أو هو أمرٌ باستطاعته معرفته حسياً، أو فكراً، موجباً، أو سالباً" (19)، ولنلاحظ قول الشَّاعر مثلاً:

ألم يُسقيني سلافة ريقه * وطوراً يُحيني بآسِ عذارِ (20)

يصدر عن فهم دلالة التَّقير هنا فهمُ الحال الوجدانية للشَّاعر، ويدلُّ هذا البيُّتُ على حقبة من الصِّبا أسرفَ فيها الشَّاعر في اللهو (ألم يُسقيني سلافة ريقه؟!) كذلك يفيد الاستفهام التَّمني، كما في قوله:

ألا هلَّ إلى أرضِ الجزيرة أوبةٌ * فأسكنَ أنفاساً وأهدأ مضجعاً (21)

هذا البيُّت من قصيدة في سفرٍ له يتشوقُ إلى الوطن، وقد جاء الاستفهام في سياق التَّمني، فالشَّاعرُ هنا يتمنى الإسراعَ بالعودة إلى وطنه، ولا يطرح السؤال عن إمكان تلك العودة.
ب_ الأمر:

هو صيغةٌ من صيغ الإنشاء، وفيه "طلبُ الفعلِ استعلاءً لتبادرِ الذَّهن عند سماعها إلى ذلك، وتوقف ما سواه على القرينة" (22) ويجب أن نعلم أنه: "الاشبهة في أن طلب المتصور على سبيل الاستعلاء، يورث إيجاب الإتيان على المطلوب منه، ثم إذا كان الاستعلاء ممن هو أعلى رتبة من المأمور استتبع إيجابه وجوب الفعل بحسب جهات مختلفة، وإلا لم يستتبعه،

19 حبكة، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، 1/275.

20 ابن خفاجة، ديوانه، ص 110.

21 ابن خفاجة، ديوانه، ص 128.

22 الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 147.

فإذا صادفت هذه أصل الاستعمال بالشرط المذكور أفادت الوجوب، وإلا لم تُقد غير الطلب، ثم إنَّها حينئذ تولد بحسب قرائن الأحوال ماناسب المقام" (23)

الأمر أحد أنواع الإنشاء الطلبي، وأنواعه: "فعل الأمر، والفعل المضارع المتصل بلام الأمر، واسم فعل الأمر، والمصدر النائب عن فعله، وقد وُضعت في الأصل اللغوي لطلب حصول الفعل على سبيل الاستعلاء، فإذا استُخدمت في مقام الاستعلاء فهي جارية على الأصل اللغوي، ومن ثم لا تتعلّق بها دلالات إضافية ذات قيمة بلاغية، ولكنّها قد تستخدم في سياقات أخرى، فتتولد منها بمعونة القرائن الحالية معاني عديدة، كالدُّعاء والالتماس والتدب والإباحة والتهديد، وهي معاني تُعدّ من قبيل المجاز اللغوي، لا من الدلالات الحقيقية لتلك الصيغ" (24).

وقد أحصينا في ديوان ابن خفاجة مئة وأربعة وثلاثين شاهداً من ذلك، ومن الملاحظ أنّ الفعل المضارع المتصل بلام الأمر قد غاب تماماً عن معجم ابن خفاجة الشعري، وجُل استخدامه لصيغة الأمر وردّ في قصائد المديح، وتأتي كلّها في باب الرجاء والدُّعاء؛ لأنّ الشّاعر يتوجّه إلى ممدوحين هم أعلى شأنًا منه؛ من الأمراء والوزراء وقادة الجيوش، ويظهر لنا من خلال مقدمات القصائد التي مهّد ابن خفاجة بها أغلب نُصوصه أنّ هذه القصائد وُجّهت لهؤلاء الرّجال بعد صنيع طيب أسدوه له، أو أنّه يطلب منهم رجاءً ما عنّ له، كقوله:

فأصخّ إلى هزج المديح فإنما * صدحت بأغصان السطور قُمارُ (25)

لم يحتمل فعل الأمر في هذا البيت طلباً مخصوصاً أراد الشّاعر تحقيقه، وهذا الأمر راجع بلا ريب لطبيعة المناسبة التي سبقت من أجلها القصيدة، فهي شكر وثناء على نعيم كان سببه الممدوح، فلا طلب يرجى هنا؛ لأنّ أمر الشّاعر على ما يرام، فخرج فعل الأمر إلى الرجاء، فهو يرجو من الممدوح الإصغاء لهذا النّشيد الذي اشتركت عناصر الطبيعة في صياغته.

يستخدم الشّاعر الأمر لغرض الرجاء إن كان له طلب يرجو تحقيقه، ويستثمر ما في هذه الصيغة، التي تحمل الرجاء من استشارة للسامع، حتى يقع القبول في قلبه، وخصوصاً في باب الشفاعة، كقوله:

23 الشكّائي، مفتاح العلوم، ص 319.

24 أبو حميدة، البلاغة والأسلوبية عند الشكّائي، ص 210.

25 ابن خفاجة، ديوانه، ص 39.

فَانْهَضْأَبَاعِبِدِالإِلْهَبِآمِلٌ*قَدْجَابِدُونَكْكَلْخَرْقِطَامِس
فَاشْفَعْلِمُعْتَرِبِرَجَاعِلْمَالِنَوَى*يَمْدُدْإِلْبَالْخَضْرَاءِرَاحَةًلَامِس(26)

البيتان السابقان من قصيدة كتبَ بها إلى قاض، يسأله الشفاعة لصديق، وطبيعة المسألة التي دُبجت من أجلها القصيدة، ومنزلة المخاطب تجعل المعنى في باب الرجاء أحسن، والتمسه من طريق فعل الأمر.

يخرج الأمر المخرج نفسه في قصيدة يدعو بها القائد ابن عائشة إلى مجلس أنس، وهي آيات من قصيدة عدتها عشرون بيتاً، تحدت في أولها عن المكان الساحر الذي يدعو إليه صاحبه راجياً منه القُدوم، لتواتر بعد ذلك أفعال الأمر فتبلغ أحد عشر فعلاً، يقول:

إِنَّاالنَّجَاةَبَعِيدَةٌ*فَاسْلُكِنَاقَصْدَالطَّرِيقِ(27)
ثُمَّ يَنْزُحُ اسْتِخْدَامَ فِعْلِ الأَمْرِ إِلَى اسْتِخْدَامِ مَجَازِيٍّ لِيَنْسَجَ مِنْ خِلَالِهِ صَوْرًا جَمِيلَةً، كَقَوْلِهِ:

وَأَرْكَبِيَاللَّفْظَالجَلِيدِ*لَوْسِرَإِلَىالمَعْنَىالدَّقِيقِ
وَشُبَّالْوَعِيدِبِمَوْعِدٍ*فَالْمَاءُيُمَزَجُبالرَّحِيقِ(28)

هذا الاستخدام الطريف لأسلوب الأمر هنا يلفت ذهن المتلقي إلى الصورة المنسوجة، فالحث على تذوق المعنى في هذه الصور قامت أفعال الأمر السالفة في القصيدة به خير قيام.

ويفيد الأمر التضح حينما يدعو الشاعر إلى فضائل الأعمال، والتجاوز عنم يُريشون سهام الضعينة والبغضاء، كقوله:

وَأَرَامَالِكَرْيَهَةَبِالْكَرِيمَةِوَأَرْتَشِفْ*صَفْوَالْحَيَاةِمِنَالْعَجَاإِلْأَكْدَرِ(29)

26 المصدر نفسه، ص 230.

27 ابن خفاجة، ديوانه، ص 42، ويُظن على سبيل المثال شواهد أخرى مماثلة في ديوانه: البيت الثاني ص 119، والبيت الرابع ص 159، والبيتان الخامس والسابع ص 176.

28 المصدر نفسه، ص 43.

29 المصدر نفسه، ص 222.

يستعين الشاعِرُ هنا بأسلوبِ الأمرِ الذي يفيدُ الحثَّ في موضعِ المدحِ، وهذا الأمرُ متعلِّقٌ بطبيعةِ الحياةِ في أيّامِ ابنِ خفاجةَ، ولاسيّما في المرحلةِ التي دخل فيها المرابطون الأندلسَ، حين كان يدبِّحُ لهم المدائحَ، ويحثُّهم على المضىِّ في تحريرِ ما استولى عليه الإسبان من الديارِ، وقد كانت (شقر) بلد الشاعِرِ من البلدانِ الأندلسيّةِ التي تعرضت لهذه المحنة العظيمة. يقول:

وَالْبَسْرِدَاءِ السَّيْفِيهِ هُوَ مُطَرَّرٌ * تَحْتَ الْعَاجِجَةِ بِاللَّجِيعِ الْأَحْمَرِ (30)

والتَّوْبِيخُ من المعاني التي تظهرُ لنا من خلال الأمرِ. يقول:

أَعْدِ التَّفَاتِكَوَاذْكَرْهَا خَلَّةٌ * لَا تَسْتَقْلِبْهَا عَلَا كَمِّمِيلا
وَأَصْخَا لِسَجْعِ الْقَرِيضِ فَرَبَّمَا * نَدْبِ الْقَرِيضِ مَنَّا لَوْفَاءَ هَدَبِلا
وَعُجَالِ مَطِيْعِ الْوُدَادِ وَحَيِّهِ * طَلَّلا عَلِ حُكْمِ الزَّمَانِ مُحِيلا (31)

هذه الأبياتُ الثلاثةُ قالها في عتابِ صديقِ نال منه، والشاعِرُ في هذه القصيدةِ ينفثُ زفرات من الغيظِ؛ لأنَّه مفجوعٌ بهذا الصديقِ الذي ما حفظَ عهداً ولا وداً، وإذا تأملنا أفعالَ الأمرِ (أعد، أدكرها، أصخ، عجب، حيّه) في الأبياتِ أدركنا أنَّها تؤدي معنى التوبيخِ، وهذا المعنى نستشفُّه من خلالِ السِّياقِ العامِّ للنصِّ؛ فهو الذي يوجِّهُ الدِّلالةَ، ويسطُّ للمتلقّي مفاتيحَ الفهم.

ج- النَّهْيُ:

هو "طلبُ الكفِّ عن شيءٍ ما مادي أو معنوي، وتدل عليه صيغةٌ كلاميّةٌ واحدة هي: الفعلُ المضارعُ الذي دخلت عليه لا النّهية" (32)، و "الفرقُ بينه وبين الأمرِ، أنَّ الأمرَ طلبُ فعلٍ، أمّا النَّهْيُ فطلبُ تركٍ، ويمكنُ القولُ إنَّ الأمرَ إيجابٌ والنّهْيُ سلبٌ" (33). لا يَحْتَلِفُ تناولُ السِّكاكي لأسلوبِ النَّهْيِ عن الأمرِ، إلا في إشارته إلى معناه الذي هو

30 ابن خفاجة، ديوانه، ص 222، ويُنظر على سبيل المثال شواهد أخرى مماثلة في ديوانه: البيت الحادي عشر ص 228، والبيت التاسع ص 230.

31 المصدر نفسه، ص 205

32 البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، ص 228.

33 قلقلية، عبده، عبد العزيز، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، 1992، ص 157.

النَّهْيُ عَنِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِعْلَاءِ وَالْإِلْزَامِ، بِصِيغَةٍ وَاحِدَةٍ هِيَ لَا الْجَازِمَةَ الَّتِي تَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ، وَإِذَا انْتَفَى شَرْطُ الْاسْتِعْلَاءِ أَوْ عُلُوِّ الْمَرْتَبَةِ، أَفَادَ مَجْرَدَ طَلْبِ التَّرْكِ فَحَسَبَ، ثُمَّ إِنْ اسْتُعْمِلَ عَلَى سَبِيلِ التَّضَرُّعِ، كَقَوْلِ الْمُبْتَهْلِ إِلَى اللَّهِ، لَا تَكْلُنِي إِلَى نَفْسِي، سَمِيالِدَّعَاءٍ، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ فِي حَقِّ الْمَسَاوِي الرَّتَبَةِ لَا عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِعْلَاءِ، سَمِيَ التَّمَاسَاً، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ فِي حَقِّ الْمَسْتَأْذِنِ، سَمِيَ الْإِلْبَاحَةَ، وَإِنْ اسْتُعْمِلَ فِي مَقَامِ تَسْخِطِ التَّرْكِ، سَمِيَ تَهْدِيداً⁽³⁴⁾.

أَحْصَيْنَا فِي شَعْرِ ابْنِ خَفَاجَةَ ثَلَاثَةَ عَشْرَ شَاهِدًا لِلنَّهْيِ، وَهُوَ اسْتِخْدَامُ نَزْرٍ قِيَاسًا إِلَى الْأَنْوَاعِ الْأُخْرَى مِنَ الْإِنْشَاءِ، وَقَدْ وَرَدَ كُلُّهُ فِي بَابِ الْحِكْمَةِ، وَأَكْثَرُهُ فِي مَعْنَى الْإِبْتِعَادِ عَنِ مَحْظُورٍ يَرَاهُ الشَّاعِرُ شَيْنًا أَوْ عَيْبًا، وَقَدْ يَكُونُ هَذَا النَّصْحُ مُوجَّهًا لِفَرْدٍ، كَقَوْلِهِ:

فَلَا تَنْمِ عَيْنُكَ مِنْ حَاسِدٍ * غَضَّ حِرَانًا مِنْ عِنَانِ الْجَمَاحِ⁽³⁵⁾

وَجَاءَ بَعْضُهُ مُوجَّهًا لْجَمْعٍ، كَقَوْلِهِ:

فَلَا يَغْتَرِّبُ بِالْحَلْمِ قَوْمٌ، فَرَبَّمَا * تَصَدَّعَ عَنَسَقُ طِمِنًا لِنَارِ جَلْمَدٍ⁽³⁶⁾

يَقُومُ هَذَا الْبَيْتُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ لِلنَّهْيِ، وَهُوَ مَا يُسَمَّى عَاقِبَةَ الشَّيْءِ، وَيَقِي دِيدُنُ الشَّاعِرِ ابْتِدَاعُ صُورَةٍ جَمِيلَةٍ فِي مَعْرُضِ أَسَالِيبِ الْإِنْشَاءِ، إِنَّهُ يَفْرَعُ لِلخِيَالِ وَهُوَ فِي مَقَامِ النَّاصِحِ مَعْتَمِدًا أَسْلُوبَ النَّهْيِ، وَمِنْ ذَلِكَ وَقَوْلُهُ أَيْضًا:

لَا تَبْخَلَنَّ بِنَفْحَةٍ * وَتَرَا كَمَنْ مَسَّ كَفْتَيْقِ⁽³⁷⁾

انْحِسَارُ هَذَا الْأَسْلُوبِ فِي شَعْرِ ابْنِ خَفَاجَةَ مُرْتَبِطٌ بِكَثِيرٍ مِنَ الْعَوَامِلِ، أَوْلَاهَا: مَذْهَبُهُ الْفَنِّيُّ، فَجُلُّ شَعْرِهِ فِي وَصْفِ الطَّبِيعَةِ، أَوْ الْإِتْكَاءِ عَلَى الطَّبِيعَةِ فِي بَثِّ لَوَاعِجِ نَفْسِيَّةِ دَهْمَتِهِ، وَهُوَ فِي كُلِّ هَذَا مَصُوِّرٌ بَارِعٌ، يَعْتَمِدُ التَّصْوِيرَ طَرِيقَةً يَتَوَسَّلُ مِنْ خِلَالِهَا إِرسَالَ مَا يَرِيدُ مِنْ مَقُولَاتٍ،

34 مفتاح العلوم ، ص320.

35 ديوان ابن خفاجة، ص165.

36 المصدر نفسه، ص195.

37 المصدر نفسه، ص42.

إضافةً إلى أنه مولع بالجمال هائماً به، وثانيها: طريقته في الحياة، هذه الطريقة تحدت عنها من درسوا شعره (38)، وأكدها شعره، فقد كان ابن خفاجة كُفْرَسِ تعدو في ميدانِ مجونٍ، جعل مذهبَه في الحياة اقتناصَ اللذة.

بما أن اللُغَةَ هي الحامل الواقعي لهذه التجربة فإن انحسارَ أسلوبِ النَّهْيِ متعلِّقٌ بهذا السُّلُوكِ الي أشارنا إليه سابقاً، أعني مذهبَ الرَّجُلِ في الإباحة، وهذا الأسلوب لا مكانَ للنَّهْيِ فيه لدى الشاعر، لذلك قلَّ النَّهْيُ في شعره، وانتقلت دلالاته إلى الإباحة؛ لأنه لا يُسْتَعْدَمُ في هذا الموضوع الذي يعكسُ جمالاً هاماً به الشاعر، إنه غيرُ رافضٍ لهذا النهج، لينهى عنه، كل هذه الأشياء مجتمعة أدت إلى انحسار هذا الأسلوب في شعره.

د- التَّمَنِّي:

التَّمَنِّي أصلاً هو: "اللفظ الموضوع له (ليت) ولا يشترط في التَّمَنِّي الإمكان... وقد يُتَمَنَّى به (هل)، كقول القائل: هل لي من شفيح، في مكانٍ يُعَلَمُ أنه لا شفيح له فيه... وقد يُتَمَنَّى به (لو)، كقولك: لو تأتيني فتحدثنِي" (39).

والأصل في التَّمَنِّي: "طلبُ أمرٍ محبوبٍ إلى المتكلم لا يُتَوَقَّعُ حصولُهُ، إمَّا لأنه مستحيل التَّحَقُّقِ واقعاً، وإمَّا لأنه بعيد المنال من وجهة نظره، لأنَّ الأمر قد يتعلَّقُ أحياناً بأفعالٍ ممكنة الحدوث، لكنَّ المتكلم يرى في ضوءٍ مُعْطِيَّاتٍ اجتماعيَّةٍ أو فكريَّةٍ أو حاليَّةٍ عكس ذلك، أي: عدم التَّحَقُّقِ لا يعود إلى الحدث في ذاته، وإنما إلى رؤية المتكلم لهذا الحدث، وبهذا تتجلى رؤية المبدع أكثر ما تتجلى في أسلوب التَّمَنِّي" (40).

وجدنا في ديوان ابن خفاجة اثني عشر شاهداً للتَّمَنِّي توزعت كما يأتي: (ليت) سبع مرَّاتٍ، (ألاً) خمس مرَّاتٍ، وهو استخدامٌ ضئيلٌ عائِدٌ أيضاً إلى طبع الشاعر الذي كان في بلهنيَّةٍ من العيش، فلم يعيش فاقةً كأضراجه من شعراء ذلك الزَّمان، حتَّى يلجج باب التَّمَنِّي، فللرَّجُلِ ضياعٌ يقتات منها، ولذيذُ العيش مبدولٌ له، ولكنَّ هذه الأسباب غير كافية، إذ لم تكن الحال دائماً على ما يرام؛ فقد كانت الأندلسُ تتعرَّضُ لاضطراباتٍ بسبب الهجمات التي شنها الإسبان، ولكنَّ ذلك لم يكن ليُحرِّكَ عند الشاعر حسَّ الأمان، وإذا حاولنا تضيق دائرة الوطن فإن (شقر) مسقط رأس الشاعر استباحها الإسبان، وقتلوا نَفراً من أهلها، وأحرقوا الجزيرة وقاضيها، وظلَّت مسلوياً عشرَ سنين، ولم نشهد في شعر ابن خفاجة أمنياتٍ تخصُّ

38 ابن خاقان، قلايد العقيان في محاسن الأعيان، تحقيق د. حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، 1989م، 2/740.

39 الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 227-228، ويُظنُّ أيضاً: السُّكَّانِي، مفتاح العلوم، ص30.

40 أبو حميدة، البلاغة والأسلوبية عند السُّكَّانِي، ص195.

خلاصَ وطنه من تلك المحن، كلُّ هذه الأشياء تضع إشاراتٍ استفهام حول طبع الشاعِر، كيف كان صدَى العالم الخارجِيّ البعيد عن ذاته في أشعاره؟. المتأمل في استخدام الشاعِر لأدوات الاستفهام يدرك أن لا قاعدة في استخدامها، فمرّة تُستخدم الأداة لتمني الممكن، ومرّة تُستخدم في موضع (لعلّ أو عسى) فتنفيذ المبالغة في الحصول على الطلب، فيبرز الطلب الممكن في صورة المستحيل غير الممكن، كما في قوله:

وَإِنِّي لَلْخَلِيلِ نِثْمًا لِقَاءَهُ* فَيَا لَيْتَ شِعْرِي أَيْنَا وَكَيْفَ نَلْتَقِي (41)

يؤكد الشاعِر في الشطر الأوّل من هذا البيت أن اللقاء ممكن بين الخليلين، وإن أضعف هذا الإمكان بقوله (وإن تك)، هذا الإضعاف أعادَ هذا اللقاء إلى سياقه الحقيقيّ، فصار ضرباً من المستحيل؛ لأنّ أتى الشاعِر بصيغة التمنيّ في مقام الرثاء، ونرى الاستخدام نفسه، كما في استخدامه (ألا) التي دخلت على الماضي، فأفادت التّنديم:

وَقُلْتُ وَجَبَّالُ مَذْنَبُهُ* أَلَا غَفَرَ لِّلْهِمَا أَذْنَابًا (42)

يحدّد الشاعِر في هذا البيت عظيم الذنب الذي اقترفه، ويأتي تمنيّ الغفران دليلاً على إحساس الشاعِر بعظيم الذنب حتى كاد يصيبه القنوط من المغفرة؛ لأنّ (ألا) دخلت على الماضي، وإنّ تكرار كلمة (ذنب) مرّتين في البيت دليل على هيمنة فكرة الخوف على هواجسه، كذلك يستخدم الشاعِر (ألا) لتمنيّ المستحيل في قوله:

فَيَا شَرَّ خَالَ شَبَابًا أَلِقَاءَهُ* يَبْلُغُهُ عَلِيًّا سَأُؤَامُ (43)

لا يحتاج المرء إلى كثير من التأمّل ليدرك أن المطلوب يستحيل الظفر به؛ لأنّ الشّباب قد مضى ولا أوبة له تُرجى، وقد ظلّ الشاعِر يلحّ على هذا المعنى في كثير من قصائد الديوان من دون استخدام أسلوب التمنيّ المباشر بالأداة (ليت)، ولكنّه في كلّ ذلك مدرك استحالة تحقُّق

41 ابن خفاجة، ديوانه، ص 226.

42 المصدر نفسه، ص 117.

43 المصدر نفسه، ص 65.

المراد، ففي العبارة إذن انزياح، فلم يتمنَّ الشاعرُ بأداة التمني الحقيقية التي وضعت لمثل هذا، واستعاضَ عنها بِ(ألا) فأنزلهَا منزلتَهَا.

هـ_ النداء:

أدوات النداء تُستعملُ منها "يا وأيا لنداءِ القريب، وهيا لنداءِ البعيد حقيقةً، نحو: هيا عبد الله، إذا كان بعيداً عنك، أو تقديراً لتباعدك نفسك عنه، نحو: يا إله الخلق، أو لما هو بمنزلة البعيد من نائم أو ساه تحقيقاً، أو بالنسبة إلى جد الأمر الذي ينادى له... (يا وأي والهمزة) لنداء القريب... و(وا) للندبة خاصة" (44). لاحظنا عند دراسة أسلوب النداء في شعر ابن خفاجة أنَّ أدوات النداء في ديوانه قد توزعت على النحو الآتي:

العدد	الأداة
68	يا
6	أيها
1	وا
7	الهمزة
5	نداء بحذف الأداة

نتوقَّف في هذا البحث عند أهمِّ الظواهر الإنشائية المتعلقة باستعماله لبعض أدوات النداء على وجه الخصوص، فمن الملاحظ غياباً ذاتي النداء (أيا) و(هيا) عن شعره، في حين برز استخدام الشاعر لأداة النداء (يا) في نداء الذات الإلهية:

فَرَحْمَا كَيْمَا مَوْلَا يَدْعُوهُ ضَارِعٌ * يَمْدُ السُّعْمَا كِرَاحَةَ رَاغِبٍ (45)

جاء استخدام الأداة (يا) للبعيد، وذلك راجع لعلو منزلة المخاطب، فأنزله منزلة البعيد، على الرغم من قرب الله عزَّ وجلَّ من عباده، ونلمح في هذا الاستخدام دلالة التعظيم في ابتهاله إلى الله، وما كان هذا المعنى ليتحقق لولا استخدام أهل الأداة النداء (يا)، ولا سيما أنَّ النداء موجهٌ إلى الذات الإلهية في لحظة من الوجد الطارئ، حين شعر ابن خفاجة أنَّ العالم من حوله قد

44 الشُّكَاكِيُّ، مفتاح العلوم، ص323.

45 ابن خفاجة، ديوانه، ص217.

أصبح خاويًا، فحققت هذه الأداة هذا الوصالَ الرُّوحِيَّ بينَ الموجودِ والموجدِ عزَّ وجلَّ بعد قطعة بسبب المعاصيدامت زمنًا طويلاً.

مِمَّا يُؤَيِّدُ هذا المذهبَ أَنَّ الشَّاعِرَ لمَ يَستَخدمُ هذه الأداةَ في نداءِ الذَّاتِ الإلهيَّةِ إلا ثلاثَ مرَّاتٍ، من ذلك مرَّتان في بيت واحد حيث يقول:

فَرُحْمًا كِيَامًا نَعْلِيهَا حِسَابٌ * وَزُلْفَا كِيَامًا نَبِيهَا لَمْ آبِ (46)

كان ابن خفاجة عابثًا متنقلًا من ورد الخدِّ إلى دَنْ مُعْتَقٍ، وكان في شببيته "مخلوع الرِّسن في ميدان مجون" (47)، ثُمَّ كَانَتْ لَهُ أُوْبَةٌ عَنِ الْغَيِّ الَّذِي كَانَ سَادِرًا فِيهِ، وَقَدْ وَجَدْنَا لَهُ فِي الدِّيَوَانِ قِصَائِدَ وَمَقْطَعَاتٍ يُظْهِرُ فِيهَا نَدْمًا وَجَزَعًا عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ فِي أَيَّامِ خَلَّتْ (48)، لَكِنَّ هَذِهِ الْأُوْبَةَ لَمْ تَكُنْ عَلَى دَرَجَةٍ عَظِيمَةٍ مِنَ الْإِتْرَامِ، كَفَعَلَ رَابِعَةَ الْعُدُوِّيَّةِ، أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الشُّعْرَاءِ، الَّذِينَ كَانُوا يَهيمون في أودية من الضلالِ ثُمَّ انقلبوا إلى سلوك صوفي أنتجت فناً عظيماً.

لَقَدْ نَدِمَ ابْنُ خَفَاجَةَ عَلَى مَا فَعَلَهُ وَحَسَبُ، وَالطَّامَّةُ أَنَّا وَجَدْنَا لَهُ نِصْوَصًا يَحْنُ فِيهَا إِلَى مَا مَضَى مِنَ الْأَيَّامِ الْخَوَالِي، وَمَا حَنِينُهُ الدَّائِمَ لِلشَّبَابِ إِلَّا حَنِينٌ لَتِلْكَ الْأَيَّامِ؛ فَلَمْ يَكُنْ فِي شَبَابِ الرَّجُلِ سُلْطَةٌ تَفَلَّتَتْ مِنْ يَدَيْهِ غَيْرَ غَوَايَةِ الشَّبَابِ، وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فِي شَبَابِهِ فَارِسًا ضَرْبًا لَهُ صَوْلَاتٌ فِي مَعَارِكِ الْمُسْلِمِينَ ضِدَّ الْإِسْبَانِ لِيَحْنَّ إِلَى زَمَنِ شَبَابِهِ. ولهمزة النداء استعمالاً لطيفة في ديوان ابن خفاجة، فمن ذلك قوله:

أَخْوَانِيوَلَا إِخْوَانِصِدْقٍ * أَصَافِيْعِدْكُمْ إِلَّا الصِّفَاحُ (49)

يعلي الشاعر في هذا البيت من قيمة الأخوة، وهي مشاعر خالصة، وقد استخدم للدلالة على ذلك النداء بالهمزة، فأفاد التصاق الشاعر بإخوانه وقربه منهم، وبينت الهمزة عظم الوشائج التي تربطه بهم، وهذا الالتصاق على المستوى الوجداني؛ لأنه لا ينادي قريباً ماثلاً أمامه؛ فالقرب هنا مجازي.

46 ابن خفاجة، ديوانه، ص 214.

47 ابن خافان، قلاند العقيان في محاسن الأعيان، 740/2.

48 ابن خفاجة، ديوانه، القصائد التي بين الصفحة 77 والصفحة 160.

49 ابن خفاجة، ديوانه، ص 138.

اللافت للانتباه على صعيد أسلوب النداء جماليات حذف أداة النداء في شعره، يبدو ذلك في سياقاتٍ مختلفةٍ تابعة لمقاصد النصِّ الشعريِّ، وقد يكون ذلك في معرض البُشْرى، كقوله:

زَفْتًا بِأَبْكَرِ الْيَكْمَحَاسِنَا* جَاءَ تَكْتَحْمِلُ عُدْرَةَ الْأَبْكَارِ (50)

الشَّاعِرُ متلَهِّفٌ إلى إبلاغ الممدوح بما يزيه له، وما يريد أن يسمعه إيَّاه، ولذلك ناداه بحذف الأداة مراعاة للاقتصاد اللغوي ليصل مباشرة إلى مقصد الرسالة، فحرف النداء يأخذ حيناً زمنياً عند النطق به، لذلك استغنى عنه لأهمية المنادى، وأهمية الخبر الذي يحمله إليه.

كذلك يحذف الشَّاعِرُ أداة النداء في سياق التَّحريض على الحرب، والغاية من ذلك أن يباشرَ فِعْلَ التَّحريضِ المنادى من دون أن يفصلَ بينهما فاصلٌ لغويٌّ يشغلُ بالَ السَّامعِ عن الهدف المنشود، يقول:

فَنَاهِضًا بِأَيْحِيسِيعَ مَتَكَ الصَّبَابُ بِبِكَ الْعَيْسَالِ مَهَارٍ يَفْتَعْنُقُ (51)

إنَّه يرمي إلى استنهاض عزيمة الممدوح، وهذا لا يتحقَّقُ له إلا بقصد الغرض مباشرة، ولأجل هذا الغرض جرى ابن خفاجة في حذفه لأدوات النداء في مواضع أخرى من شعره.

نتائج البحث

كان لأسلوب الاستفهام أثرٌ في حركة النصِّ في شعر ابن خفاجة، ظهر ذلك أكثر ما ظهر في النصوص التي حملت في تضاعيفها موقفاً فلسفياً من الحياة والوجود، واستخدمه الشَّاعِرُ ليثبت حقيقةً يقصد من خلالها لفتَ نظر المتلقي إليها، في حين ظهر جُلُّ استخدامه لصيغِ الأمر في قصائد المديح، وأتى كُله في باب الرِّجاء؛ لأنَّ الشَّاعِرَ توجَّهَ إلى ممدوحين أعلى منه شأنًا، والقارئ لشعر الرَّجُلِ يستشفُّ في أساليبه الإنشائيةً نبطاً من السلوك، اتخذ الإباحة مذهباً في الحياة، وقد لاحظنا بعضاً منه في سياق أساليب الأمر، ووجدنا أن انحسارَ أسلوب التَّهْيِي في شعره مُرتَبِطٌ بكثيرٍ من العوامل، منها مذهبه الفني؛ فجلُّ شعره كان في وصفِ الطَّبيعة، ومنها طريقتة في الحياة القائمة على اقتناصِ اللذة؛ فمذهبُ الرَّجُلِ في الإباحة، اقتضى أن لا

50 المصدر نفسه، ص 39.

51 المصدر نفسه، ص 187.

يكون للنهي مكان بارز في شعره، وكان استخدام التمني ضئيلاً في ديوان ابن خفاجة، وذلك عائد إلى طبع الشاعر الذي كان في بلهنية من العيش؛ إذ لم يعش فاقة كأضرابه من شعراء ذلك الزمان، حتى يلج باب التمني كثيراً، كذلك لاحظنا في استخدامه لأدوات التمني في ديوانه أنه لم يجر على نهج ثابت في استخدامها، فمرة استخدم الأداة لتمني الممكن، ومرة استخدمها في معنى (لعل أو عسى) لتفيد المبالغة في الحصول على الطلب، وكان استخدام الشاعر لأسلوب النداء حياً، سواء في المديح أم الهجاء والرثاء، مع العلم أن هذه الطرق الشعرية تنكئ اتكاءً لافتاً على أسلوب النداء، في نداء الممدوح ونداء المرثي ونداء الحبيب.

المصادر والمراجع

- ابن الأبار، القضاعي الحلة السَّيراء، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة، ط1، د.ت.
- ابن الأبار القضاعي، الصِّلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، د.ت.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية أسسها، وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد، دار القلم، دمشق، ط1، 1996.
- الحموي، ياقوت معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997م.
- أبو حميدة، د. محمَّد صلاح زكي، البلاغة والأسلوبية عند السَّكاكي، جامعة الأزهر، غزّة، ط1، 2007م.
- ابن خاقان، فلائد العقبان في محاسن الأعيان، تحقيق د. حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، 1989م.
- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط5، 1980م.
- ابن خفاجة، الديوان، تحقيق د. سيّد غازي، منشأة الإسكندرية، ط2، 1979م.
- الداية، د. فايز، جماليّات الأسلوب علم المعاني، مديرية المطبوعات، جامعة حلب، ط1، 1982م.
- ابن دحية، أبو الخطاب المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، دار العلم للجميع، القاهرة، ط1، 1954م.
- السَّكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، شرح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.

- الصَّبِيُّ، أحمد بن عميرة، بُغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا، ط1، 2005م.
- قلقيلة، عبده عبد العزيز، البلاغة الاصطلاحية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1992م.
- ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، حَقَّقَ الأجزاء (1-3) كولان وليفي بروفنسال، وحَقَّقَ الجزء الرابع د. إحسان عباس، ط2، دار الثقافة، بيروت، 1980م.

Buhârî'nin “Kâle Ba'du'n-Nâs” İfadesi İle İlgili Tartışmalar ve Bu İfadenin Yer Aldığı Konular*

Hamit SEVGİLİ**

Özet

Buhârî, fıkıh konularına göre tasnife tabi tuttuğu ‘el-Câmiu’s-Sahîh’ adlı eserinde, on dört meselede yirmi beş defa, *bazı insanlar dedi ki... (kâle ba'du'n-nâs)* ifadesini kullanarak karşıt görüştekilere itirazını dile getirmiştir. Buhârî'nin, bu kapalı ifadeyle Ebû Hanîfe'yi kastettiği yönünde yaygın bir kanaat hâsıl olmuş, ayrıca bu ifadenin küçük düşürücü bir tutum olduğu algısı hâkim olmuştur. Bu nedenle bazı Hanefî âlimleri ile Buhârî'yi destekleyenler arasında günümüze dek süren canlı tartışmalar yaşanmıştır. Bu makalede, el-Câmiu’s-Sahîh’te yer alan *bazı insanlar dedi ki... (kâle ba'du'n-nâs)* ifadesi ile ilgili yapılan tartışmalar üzerinde durulacak, ayrıca bu ifadelerin yer aldığı konulara da değinilerek bu ifadeden kimin ya da kimlerin kastedilmiş olabileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Buhârî, Ebû Hanîfe, Kâle Ba'du'n-Nâs.

* Bu makale Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim dalında hazırlanmış Doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Discussions on the Expression of "Some people said" by Bukhari
and the Contexts Where It Appears

Abstract

Bukhari, in his work called 'el-Câmiu's-Sahîh', which was subject to classification according to islamic laws by him, expressed his objections to people of opposing views five times in fourteen issues by using this phrases: *some people said that...(kâle ba'du'n-nâs)*. It is commonly believed that Bukhari intended Abu Hanifa inferring from this uncertain phrases, and also a sense that this phrase has caused of insulting manner has expanded. Therefore, there has been live discussions between Hanafi scholars and supporters of Bukhari until today. In this article, it will be dwelled on the discussions about the phrases '*people said that...(kâle ba'du'n-nâs)*' and also tried to confirm who might have been intending from this phrases inferring the issues that involve this phrases.

Keywords

Bukhari, Abu Hanifa, Kâle Ba'du'n-Nâs.

GİRİŞ

Buhârî, fikhî tercihlerine de yer verdiği "el-Câmiu's-Sahîh" adlı eserine fakihler arasında tartışmalı pek çok meseleyi dâhil etmiştir. Dönemin fikh tartışmaları, Buhârî'nin bâb başlıklarını belirlemede etkili olmuştur.

Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'te yer verdiği, her bir fikh mezhebi ile muhâlefet ettiği pek çok mesele bulunmaktadır. Ancak Buhârî'nin re'y ehline olan muhalefeti daha belirgindir. Buhârî, üç bin dört yüzü mütecâviz bâb başlığı içerisinde cüzi bir yekûn oluşturmakla birlikte, bazı yerlerde "kâle ba'du'n-nâs" tabirini kullanarak farklı görüş sahiplerine itirazını dile getirmektedir. Buhârî'nin bu ifadeyle Ebû Hanîfe ve Hanefî fukahâsını kastettiği yönünde baskın bir kanaat bulunmaktadır. Buhârî'nin bu kapalı ifadeyle neyi amaçladığı hususunda farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu çalışmamızda, öncelikle Buhârî'nin "kâle ba'du'n-nâs" ifadesi ile ilgili tartışmalara yer verilecektir. Daha sonra bu ifadenin yer aldığı meseleler tek tek incelenerek Buhârî'nin bu ifadeyle kim veya kimleri kastetmiş olabileceği tespit edilmeye çalışılacaktır.

I. KÂLE BADU'N-NÂS İFADESİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Buhârî, fıkıh konularına göre tasnife tabi tuttuğu Sahîh'inde on dört meselede yirmi beş defa zikretmiş olduğu *bazı insanlar dedi ki...* (قال بعض الناس) ifadesi ilgili tartışmalar, Sahîh'in yazıldığı günden bu yana canlılığını korumuştur. Buhârî'nin, bu kapalı ifadeden genel anlamda Hanefî fukahâsını, özelde de Ebû Hanîfe'yi kastettiği hususunda hâkim bir kanaat vardır. Bu ifade ile neyin amaçlandığı hususunda ise iki kanaat vardır. Birinci kanaate göre, Ebû Hanîfe ve Hanefî fukahâsını karalama ve küçük düşürme amacını taşımaktadır. İkinci kanaate göre ise, esasında Ebû Hanîfe'ye saygıyı ifade etmektedir.

Birinci kanaate sahip bazı Hanefî âlimleri, Buhârî'nin fıkıh ve hadis yönünü sorgulamaya çalışarak Buhârî'ye yönelik tepkilerini ortaya koymuşlardır. Örneğin Hanefî fukahâsından Şemsuddîn es-Serahsî (ö. 483/1090), Buhârî'nin karşıt cinsten iki kişinin bir koyun yahut inek sütünden içmeleri durumunda aralarında süt hısımlığının gerçekleşeceği şeklinde bir fetvâda bulunduğunu iddia ederken¹, Yine Hanefî fukahâsından Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö. 792/1390), Buhârî'yi 'kıssacı' olarak niteleyerek, Buhârî'yi övenin Ebû Hanîfe'yi yermiş sayılacağını iddia etmiştir.² Ne Buhârî'nin ilmi kişiliği ne de tarihi gerçeklikle uyuşmayan bu iddialara Hanefî âlimler dahi itibar etmemiştir.³ Keza aynı telakkiye sahip olan Hanefî mezhebine mensup bazı Hint âlimleri, bunu imâmlarının lâıyk olduğu makama yakışmayan bir ifade olarak değerlendirerek Buhârî'ye yönelik reddiyeler yazmışlardır. Yine Buhârî taraftarı bazı Hint âlimleri de bunlara cevap mahiyetinde eserler yazarak Buhârî'yi savunmuşlardır. Örneğin Hint Hanefî âlimlerinden Ahmed Alî Sehârenfûrî (ö. h. 1297), *Ba'du'n-Nâs fi Def'i'l-Vesvâs* ismiyle Buhârî'nin eleştirilerine cevap mahiyetinde bir eser kaleme alarak Buhârî'ye karşı sert konuşmuş, yine Hintli âlimlerden Ebû't-

¹ Bk. Şemsuddîn es-Serahsî, el-Mebsût I-XXX, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), XXX, 297. Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. Hamit Sevgili, İmâm Buhârî'nin Fıkıh Anlayışı, (Diyarbakır: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), s.20-23.

² Bkz. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Ekmeluddîn el-Bâbertî, en-Nüketu'z-Zarife fî Tercihi Mezhebi Ebi Hanife, (İstanbul: Ayasofya Süleymaniye Kütüphanesi, 1384), vr. 206b.

³ Bkz. Muhyuddîn Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye I-V, (Kahire: Dâru Hecr, 1413/1993), I, 166-167; Sadruddîn Ali b. Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî, el-İttiba', (Lahor: Mektebetu's-Selefiyye, 1985), s.29-32.

Tayyib Şemsu'l-Hakk el-Azîmâbâdî (ö. h. 1284) ise, buna karşı *Ref'u'l-İltibâs 'an Ba'di'n-Nâs* isimle bir eser yazarak aynı sertlikle kendisine cevap vermiştir.⁴ Bu tartışmalara müdahil olup mutedil bir yol izleyenler de olmuştur. Hanefî mezhebine müntesip olan Abulğânî el-Ğuneymî'nin (ö. h. 1298) *Keşfu'l-İltibâs 'ammâ Evradahu'l-İmâmu'l-Buhârî 'alâ Ba'di'n-Nâs* isimli çalışması buna örnektir.⁵ Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd de *El-İtticâhâtul-Fıkhiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Asri's-Sâlisi'l-Hicrî* adlı eserinde, konuya bir bölüm ayırırken, Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî de *el-İmâmu'l-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen* adlı eserinde meseleye geniş yer vermiştir. Cemâluddîn Kâsımî de *Hayâtul-Buhârî* adlı eserinde bu konuya değinmiştir. Hüseyinî⁶ ve Kâsımî bu konuda ikinci kanaati taşımaktadır.⁷ Kanaatimizce bu ifadeyle Ebû Hanîfe'nin kastedildiği varsayılırsa, bunun Ebû Hanîfe'ye saygının bir ifadesi olduğunu söylemek zordur. Zira Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'te İmâm Şâfi ve İmâm Mâlik'in ismini zikretmesine rağmen İmâm Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmekten imtina etmesi, ayrıca *Târihu'l-Kebîr* ve *Târihu's-Sağîr*'de İmâm Ebû Hanîfe hakkındaki ifadeleri⁸, Buhârî'nin, Ebû Hanîfe hakkında pozitif bir algıya sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

Buhârî'nin 'ba'du'n-nâs' ifadesiyle İmâm Ebû Hanîfe'yi hedef aldığı tezine karşı çıkanlar da olmuştur. Örneğin İbnu't-Tîn, rikâz meselesinde Buhârî'nin 'ba'du'n-nâs' ifadesiyle Ebû Hanîfe'yi kastettiğini belirtirken Bedruddîn Aynî, özellikle Ebû Hanîfe'nin kastedildiği görüşüne itiraz

4 Ebû't-Tayyib Şemsu'l-Hakk el-Azîmâbâdî, *Ref'u'l-İltibâs 'an Ba'di'n-Nâs*, (Kahire: Dâru's-Sahve, 1395/1975), s. 17.

5 Abdulğânî el-Ğuneymî, *Keşfu'l-İltibâs 'ammâ Evradahu'l-İmâmi'l-Buhârî 'alâ Ba'di'n-Nâs*, (Haleb: Mektebu'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1414/1993), s. 59.

6 Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî, *el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen ve Muhaddisen*, (Kahire: Mısru'l-Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', t.y.), s. 193.

7 Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, *Hayâtul-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1412/1992), s.52.

8 İmâm Buhârî, *Târihu's-Sağîr*'de Ebû Hanîfe hakkında İsmâil b. Ar'ara'dan şu aktarımda bulunmaktadır: "Ebû Hanîfe dedi ki, 'Cehm'in (Cehmiyye ekolünün lideri Cehm b. Safvân) karısı bize gelip eşlerimize edep verdi.'" Buhârî, Humeydî'den aktarımda bulunarak İmâm Ebû Hanîfe'nin sünneti bilmediğini belirtmektedir. Buhârî, *Târihu'l-Kebîr*'de de Ebû Hanîfe'yi Murcie olarak tanıtmaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târihu's-Sağîr I-II*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986), II, 41; *et-Târihu'l-Kebîr I-XII*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1986), VIII, 80.

edip bu konuda Sevrî ve Evzâî'nin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir. Aynî, Buhârî'nin *et-Tarîhu'l-Kebîr* ve *et-Tarîhu's-Sağîr* adlı eserlerinde İmâm Ebû Hanîfe hakkında zikrettiği rivâyetlerin İbnü't-Tîn'i böyle bir algıya sevk ettiğini belirtmektedir.⁹ Keşmîrî de 'ba'du'n-nâs' ifadesinden İmâm Ebû Hanîfe'nin kastedildiği iddiasına karşı çıkmaktadır. Keşmîrî, Buhârî'nin bazı yerlerde İsâ b. Ebân'ı bazı yerlerde Şâfiî, bazı yerlerde de Muhammed b. Hasan'ı kastettiğini belirtmektedir. Keşmîrî, 'ba'du'n-nâs' ifadesinin kullanıldığı her yerde Buhârî'nin itiraz amacı taşımadığını, bazı yerlerde 'ba'du'n-nâs' ile aynı görüşü tercih ettiğini, bazı yerlerde de kararsız kaldığını belirtmektedir.¹⁰ Abdülmecîd Mahmûd da bu ifadeyle Ebû Hanîfe'nin kastedildiği tezine karşı çıkmakta, Buhârî'nin bu ifadeyle muâsırî Mâverâünnehir'deki Hanefî mezhebine mensup birini kastettiğini iddia etmektedir.¹¹ Kanaatimizce de Buhârî'nin bu ifadeden muâsırî bazı Hanefîleri kastettiği fikri muhtemeldir. Zira gerek Buhârî'nin 'ba'du'n-nâs' tabirini kullandığı ifadelerle bakıldığında, gerekse 'Kitâbu Ref'i'l-Yedeyn fi's-Salât' ve 'Hayru'l-Kelâm el-Kirâatu Half'e'l-İmâm' adlı eserleri incelendiğinde, bu ifadelerin Buhârî'nin müdâhil olduğu tartışmaların bir yansıması olduğu görülmektedir. Öyle gözüküyor ki, hadis kültürünün tekâmül evresini tamamladığı Buhârî döneminde yaşayan bu kişilerin, mezhep imâmlarının ictihâdlarını sünnete tercih etme algısı Buhârî'nin tepkisine yol açmıştır. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki Buhârî'nin itirazda bulunduğu kişinin, Mâverâünnehir'de Hanefî mezhebine bağlı birisi olduğu fikrini ihtiyatla karşılıyoruz. Zira Buhârî'nin Mâverâünnehir'e dönmeden önce el-Câmiu's-Sahîh'i tamamladığı anlaşılmaktadır. Tabakât kitaplarında Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i tamamladıktan sonra Ahmed b. Hanbel'e tashîh ettirdiği zikredilmektedir.¹² Keza Buhârî'nin el-Câmiu's-

⁹ Bedruddîn Muhammed b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed 'Umer, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), IX, 143.

¹⁰ Muhammed Enver el-Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* I-VI, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), III, 161.

¹¹ Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhâtu'l-Fikhiyye 'inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî*, (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), s. 581.

¹² Kadî Ebû'l-Hüseyn Muhamed b. Ebi Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakatu'l-Henâbile* I-II, Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn, (Mekke: Câmiu Ümmi'l-Kurâ, 1419), I, 257.

Sahih'i vefâtından en az on üç sene önce bitirdiği tahmin edilmektedir.¹³ Hâlbuki Buhârî'nin Bağdat'tan ayrılıp Buhara'ya dönüşü ömrünün sonlarına denk gelmektedir.

Buhârî'nin 'ba'du'n-nâs' ifadesi ile Ebû Hanîfe ve ashâbını hedef aldığı iddiasının doğruluğunu kabul etsek bile, bu ifadenin rencide etme amacını taşımadığı inancındayız. İmâm Şâfiî'nin de 'el-Ümm' adlı eserinde muhâlif görüş sahipleri ve bilhassa Ebû Hanîfe için zaman zaman kullandığı bu ifade tarzı, o devrin ilmi bir geleneği olarak değerlendirilebilir.¹⁴ Ayrıca bu tür ifadelerde niyet okumak yerine meselelerin müzakere edilip tartışılmasının ilme ve ilim ehline daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

II. BUHÂRÎ'NİN BA'DU'N-NÂS İFADESİNE YER VERDİĞİ KONULAR

A. Zekâtı Düşürme

İslâm âlimleri, zekâttan kurtulma niyeti taşımadıkça kişinin *havl* (senenin dolması) öncesi yapacağı tasarrufların câiz olduğu, bu niyetle yapılan tasarrufların ise haram olduğu hususunda görüş birliği içerisinde. Ancak bu durumda tasarrufta bulunulan maldan zekâtın düşüp düşmediği ihtilâflıdır. İmâm Mâlik, bu niyete binaen yapılan tasarrufları, zekâtı düşürücü bir faktör olarak kabul etmezken, İmâm Ebû Hanîfe, niyetin *havl* şartını ihlâl edemeyeceği, dolayısıyla *havl*'in dolmasının bir gün öncesinde dahi bu niyetle yapılan tasarrufların geçerli ve zekâtı düşürücü olduğu görüşündedir.¹⁵ Buhârî, bu konuda İmâm Mâlik ile aynı kanaattir. Buhârî, Kitâbu'l-Hiyel bölümünde oluşturduğu bâb başlığında, öncelikle Hz. Ebûbekir'in (r.a.) Hz. Enes'e (r.a.) gönderdiği mektupta yer verdiği şu hadise yer vermektedir: "(Resûlullâh (s.a.s.), zekât verme korkusuyla ortak toplu olan malın parçalara ayrılması ve parçalar halinde olan malın top-

¹³ Muhammed 'Usâm 'Arâr el-Hüseynî, İthâfu'l-Kârî bi Ma'rifeti Cuhûdi ve 'Amâli'l-'Ulemâi 'alâ Sahîhi'l-Buhârî, (Dimeşk: el-Yemâme li't-Tibâeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1407/1987), 27.

¹⁴ Ali Barakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", (Kayseri: Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-, 1996), 208.

¹⁵ Bkz. Aynî, Umde, XXIV, 167; Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdulmelik, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I- X, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, t.y.), VIII, 314; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I-XIII, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 331; Keşmîrî, Feydu'l-Bârî, VI, 420

lanmasını yasakladı.”¹⁶ Buhârî, akabinde Hz. Peygamber’e (s.a.s.), İslâm’ın esaslarını soran bedevînin hadisine yer verir.¹⁷ Buhârî, daha sonra aynı bâb başlığı içerisinde, *bazı insanlara* (بعض الناس) nistep ettiği, zekâtı düşürme yollarından üç tanesini zikrederek kendilerine itirazını dile getirmektedir:¹⁸

1. **“Bazı insanlar** der ki, “Yüz yirmi deveye iki hıkkâ¹⁹ zekât düşer. (Sahibi) zekâtı düşürmek için sene dolmadan (develeri) helak eder veya hibe eder yahut başka bir hile yaparsa, ona herhangi bir şey gerekmez.

2. **“Bazı insanlar** der ki, ‘Deve sahibi, -zekât vâcib olur korkusuyla- bir gün öncesinden hileye başvurarak, develerini misli develer veya koyunlar yahut sığırlar ya da dirhem karşılığında satarsa, ona zekât gerekmez.’ Öte yandan şöyle derler: ‘Şayet sene dolmadan bir gün yahut bir sene önce zekâtı öderse bu câzidir.’”

Buhârî’ye göre bu uygulama zekâtı düşürmemekte, dolayısıyla bu uygulamaya başvuran kişi hakkında, zekâtı verilmeyen malın kıyâmet gününde sahibi için büyük bir azâb vesilesi olacağını bildiren hadisin²⁰ hükmü geçerliliğini korumaktadır.

Buhârî, *havl* öncesi zekâtı düşürme niyetiyle yapılan hilelerin zekâtı düşüreceği görüşü ile *havl* dolmadan zekât ifasının câiz olduğu görüşü arasında bir tenâkuzun olduğu kanaatindedir. Buhârî’ye göre, *havl* öncesi zekâtın ifası câiz olduğu gibi, sene dolmadan zekâtı düşürme amaçlı yapılan tasarrufların da zekâtı düşürmemesi gerekmektedir.²¹ İbn Battâl, burada tenâkuz iddiasına karşı çıkmaktadır. Zira bu görüş sahiplerinin de zekâtın vücûbiyyetini *havl* şartına bağladıklarını, *havl* öncesi zekâtı ifa etmeyi ise günü gelmemiş müccel borcu ifa etme hükmünde saydıklarını belirtmektedir.²²

¹⁶ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Buhârî, el-Câmiu'l- Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh (s.a.s.) ve Sünenihi ve Eyyâmihis-Sahîh I-IX, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en- Nâsir, (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), Kitâbu'l-Hiyel 3/2955, (IX/23).

¹⁷ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 3/2956, (IX/23).

¹⁸ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 3, (IX/23).

¹⁹ Dört yaşına girmiş deve.

²⁰ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 3, (IX/23).

²¹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XII, 331.

²² Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I- X, (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, t.y.), VIII, 316.

3. “**Bazı insanlar** der ki, ‘Develer yirmiye ulaştınca dört koyun zekât gerekir. Şayet -zekâttan kaçmak veya hile ile zekâtı düşürmek için- yıl dolmadan develeri hibe eder veya satarsa, sahibine herhangi bir şey gerekmez. Keza develeri itlâf edip (kendisi de) ölürse, (geride bıraktığı) malında herhangi bir şey gerekmez.’”

Sahîh Şârihleri, Buhârî’nin bu itirazlarının Ebû Hanîfe’nin şahsına yahut Hanefî fukahâsına yönelik olduğunu ifade etmektedir.²³ Bazı Hanefî fukahâsı, bu görüşlerin Ebû Yûsuf’a ait olduğunu belirtmektedir. Ebû Yûsuf, zekâtın vücûbu, *nisâb* ve *havl* ile tamamlandığını, dolayısıyla *havl* öncesi yapılan tasarrufların, vücûba engel olup sâbit olan bir vâcibi düşürme anlamına gelmediğini savunmaktadır. Ancak Ebû Yûsuf’un bilahare bu görüşlerinden rücû ettiği söylenmektedir.²⁴ İmâm Muhammed ise fakirlerin haklarını iptâl etme amacını taşıdığından bu tür tasarrufları mekrûh saymaktadır.²⁵

B. Rikâz ve Madenlerin Zekâtı

Rikâzda (gömülü mal) zekâtın beşte bir oranında olduğu hususunda İslâm hukukçuları arasında görüş birliği vardır. Ancak madenlerin de rikâz ile aynı hükmü taşıyıp taşımadığı hususu fakihler arasında ihtilâflıdır. Hanefîler, meseleye dil temelli yaklaşarak Arapların rikâz kelimesini bütün madenler için kullandıklarını, dolayısıyla aralarında bir farkın olamayacağını savunurken²⁶ Cumhûr ise, madenlerin rikâz kapsamına dâhil olmayacağı görüşündedir.²⁷ Cumhûr, bu görüşünü Buhârî’nin de delil olarak zikretti-

²³ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi’l-Buhârî, VIII, 314; Aynî, Umde, XXIV, 167.

²⁴ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, el-Kevâkibu’d-Derârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî I-XXV, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1401/1981), XXIV, 75; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, XII, 331; Aynî, Umde, XXIV, 167.

²⁵ Kirmânî, el-Kevâkibu’d-Derârî, XXIV, 75; Aynî, Umde, XXIV, 167.

²⁶ Bkz. Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân el-Med’uvvi bi Şeyhîzâde Mecme’u’l-Enhur fî Şerhi Multaka’l-Ebhur I-IV, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), I, 313; Bedrud-dîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, el-Binâye fî Şerhi’l-Hidâye I-XII, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1400/1980), III, 474-477.

²⁷ Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, el-Muğni I-XV, Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kutub, 1406/1986), II, 153, 157; Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbinî, Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Ma’âni Alfâzi’l- Minhâc I-IV, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1418/1997), I, 82-86; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, el-Hâvi’l-Kebîr

ği, "Sahibinden kaçan hayvanın vereceği zarardan, çölde eskiden kalmış sahipsiz kuyuya düşmeden ve maden ocaklarındaki kazalardan ötürü bir sorumluluk yoktur. Rikâzda ise humus (beşte bir) vardır."²⁸ hadisine dayanmaktadır. Hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.), maden ile rikâzı vâv-ı âtifa (و) ile birbirinden ayırmaktadır. Bu durum ikisi arasında bir muğâyeretin varlığını göstermektedir.²⁹

Bu konuda Cumhur ile aynı görüşü paylaşan Buhârî, oluşturduğu bâb başlığında³⁰, Mâlik ve Şâfiî'nin rikâzda beşte bir zekât olduğu görüşüne yer vermekte, Ömer b. Abdülazîz'in madenlerden kırkta bir oranında zekât aldığıni belirtmektedir. Buhârî, daha sonra Hanefî fukahâsını kastederek bazı insanların (بعض الناس) madenleri de rikâz hükmünde saymalarına karşı çıkmaktadır³¹. Buhârî, 'kendisine bir şey hediye verilen' veya 'çok kazanç elde eden' yahut 'mahsulü çok olan' kişiye de Arap dilinde (أُرْكَزْتُ) ifadesinin kullanıldığını, dolayısıyla meseleye dil temelli yaklaşmanın doğru olmayacağını ifade etmektedir. Buhârî, Hanefî fukahâsının madende beşte bir oranını vâcib kıldıklarını, öte yandan maden bulup saklayan kişinin zekât vermemesinde ise bir beis görmediklerini, bunun ise bir tenâkuz olduğunu iddia etmektedir.³² İbn Battâl, Ebû Hanîfe'nin herkes için aynı cevâzı vermediğini, bilakis Beytü'l-Mâl'de hak sahibi olan muhtaç kimsenin bu hakkına karşılık, bulduğu madenin zekâtını vermeyerek saklamasına cevâz verdiğini belirterek Buhârî'nin tenakuz iddiasına karşı çıkmaktadır.³³ İbn Hacer, tenâkuz iddiasının Tahavî'de geçen, Ebû Hanîfe'nin, kendi evinde maden bulan kimseye zekât düşmediği şeklindeki görüşüne yönelik olabileceğini, bu durumda Buhârî'nin tenâkuz iddiasının yerinde olacağını belirtmektedir.³⁴ Tahavî, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in bu durumda da yi-

fi Fikhi'l-İmâmiş-Şâfiî I-XVIII, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), III, 335; Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, ez-Zehîre I-XIV, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), III, 59, 67.

²⁸ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'z-Zekât 66/1499, (II/129).

²⁹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, III, 364.

³⁰ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'z-Zekât 66, (II/129).

³¹ Bkz. Şeyhîzâde, Mecma'u'l-Enhur, III, 474.

³² Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'z-Zekât 66, (II/129).

³³ İbn Battâl, Şerh Sahîhi'l-Buhârî, III, 556.

³⁴ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, III, 365.

ne beşte bir oranında zekâtı gerekli gördüklerini, kendilerinin de bu konuda *imâmeynin* görüşünü aldıklarını belirtmektedir.³⁵

C. *Nikâh Akdinde Yalancı Şahitlik*

Hâkimin, bilmeden yalancı şahidin şahitliğiyle verdiği hükümlerin hukuki geçerliliği hususu, İslâm hukukçuları arasında tartılmıştır. İmâm Ebû Hanife ile Ebû Yûsuf'un ilk görüşüne göre, hâkimin hükmü zâhiren ve bâtınen geçerlidir. İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik, Hanefî hukukçulardan Ebû Yûsuf'un son görüşü, Muhammed ve Züfer'e göre ise bu tür hükümlerin hukuki geçerlilikleri yoktur. Onlara göre hüküm sağlam delillerle geçerlilik kazanır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), sağlam delile dayanmadan verilen hüküm ateşten bir parça olarak vasıflandırmaktadır. Ebû Hanife, inşâyâ muhtemel yerlerde hâkimin hükmünün inşâ sayılıp verdiği hükmün zâhiren ve bâtınen geçerli olduğunu söyleyerek, bu görüşünü Hz. Ali'ye nispet edilen konuyla ilgili bir uygulamaya dayandırmaktadır.³⁶

Bu konuda cumhûr ile aynı görüşü paylaşan Buhârî, sağlam delile dayanmadan verilen hüküm ateşten bir parça olarak vasıflandıran hadisi³⁷ zikrettikten sonra Ebû Hureyre'den rivâyet edilen "Bâkire izni alınmadıkça, dul kadın ise emri alınmadıkça evlendirilemez."³⁸ hadisini zikretmekte, ayrıca rızası alınmadan evlendirilen Hansa b. Hizâm'ın nikâhının Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından reddedildiğini bildiren hadise yer vermektedir.³⁹ Buhârî, bu konuda Hanefî fukahâsını kastederek şu ifadelerle yer vermektedir: "**Bazı insanlar** der ki, 'Hakikatte bâkire bir kızın (nikâh için) iznine başvurulmamış ve evlendirilmemiş olsa, ancak bir adam hile yolunu tuta-

³⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, Muhtasarü't-Tahavî, Thk. Ebû'l- Vefâ el-Afgâni, (Haydarâbâd: İhyâu'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, t.y.), s. 49.

³⁶ Bkz. Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Umer b. Ali b. Ahmed b. el-Ensârî el-Ma'rûfî bi İbni'l- Mulakkın, et-Tevdih li Şerhi Câmii's-Sahih I-XXXVI, (Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), XXXII, 83, 83; İbn Battâl, Şerhu Sahihî'l-Buhârî, VIII, 323; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XII, 341; Alâaddin Ebûbekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi'ş-Şerâi' I-X, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), IX, 135. Muhammed Emin b. Âbidin, Reddu'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr I-XII, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), VIII, 94.

³⁷ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 10/6967, (IX/25).

³⁸ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 11/6968, (IX/25).

³⁹ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 11/6969, (IX/25).

rak o kadınla kendi rızasıyla evlendiğine dair yalancı iki şahitle mahkemeye başvurursa, hâkim de kadının o adamla nikâhlı olduğuna hükmetse -hâlbuki koca bu şahitliğin batıl olduğunu bilmektedir-, o adamın bu kadınla cinsel ilişkiye girmesinde bir sakınca yoktur. Zira bu sahîh bir evliliklidir.”⁴⁰

Buhârî, burada eleştiriye tâbi tuttuğu *bazı insanların* (قال بعض الناس), dul kadın hakkındaki görüşlerinin de aynı olduğunu belirterek şu ifadelerle yer vermektedir: “Birisini hile yolunu tutarak dul bir kadını nikâhladığına dair yalancı iki şahitle mahkemeye başvurursa, hâkim de kadının bu adamla nikâhlı olduğuna hükmetse -hâlbuki (sözde) koca, bu kadınla kesinlikle evli olmadığını bilmektedir-, nikâh câiz olup adamın bu kadınla birlikteliğinde bir sakınca yoktur.”

Buhârî, henüz bulûğ çağına ermemiş kızların evlendirilmesi ile ilgili olarak da *bazı insanlardan* (بعض الناس) şu aktarımlarda bulunmaktadır: “Birisini, yetim yahut bâkire bir kız çocuğu ile evlenmek istese, çocuk ise bunu kabul etmese, adam hile yoluna başvurarak kendisi ile evlendiğine, kadının da bulûğ çağına erip bu evliliğe râzı olduğuna dair iki yalancı şahit getirirse, hâkim de bu yalancı şahitliği kabul etse -hâlbuki (sözde) koca bunun bâtil olduğunu bilmektedir- o adamın bu kadınla cinsel ilişkiye girmesi câizdir.”

Bedruddîn Aynî, bu görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Hanefî fıkıh kitaplarında mesele şu şekilde izah edilmektedir: “Adamın biri, bir kadının kendi eşi olduğunu iddia eder, kadın ise bunu inkâr ederse, bunun üzerine erkek iki yalancı şahit getirir, hâkim de aralarında nikâhın varlığına hükmederse -hâlbuki ikisi de aralarında nikâhın olmadığını bilmektedir- erkeğin bu kadınla cinsel ilişkiye girmesi, kadının da buna izin vermesi Ebû Hanîfe'ye göre helâl, diğerlerine göre ise helâl değildir.”⁴²

Şâhitlerin yalancı olduğu bilinmeden verilen bu tür hükümlerde hâkim için bir sorumluluk aranmaz. Zira hâkim delil esasından hareketle hüküm ortaya koymaktadır. Hâkimin, bilerek bu yönde hüküm vermesi durumunda ise, Ebû Hanîfe'ye göre de hüküm hem zâhiren hem de bâtinen geçer-

⁴⁰ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 11, (IX/25).

⁴¹ Aynî, Umde, XXIV, 181.

⁴² Kâsânî, Bedâi'u's-Sanâi', IX, 135.

sizdir. Ancak bu tür uygulamaların câiz olduğuna dair fetvâ verilmesinin ne denli tehlikeli sonuçlar doğuracağı da açıktır. İbn Âbidîn bu konuda fetvânın Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre değil, İmâmeyn'in kavline göre olduğunu belirtmektedir.⁴³

D. Şiğâr Nikâhı

İki kadının, mehirsiz olarak biri diğerine mukâbil olmak üzere iki erkeğe nikâhlanması⁴⁴ şeklindeki şiğâr nikâhının hükmü konusunda İslâm âlimleri ihtilaf etmişlerdir. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'ye göre şiğâr nikâhı câiz değildir.⁴⁵ İmâm Ebû Hanîfe, Leys, Ahmed b. Hanbel, İshâk, Ebû Sevr ve Taberî'ye göre ise nikâh geçerlidir. Ebû Hanîfe'ye göre fesâdı mehirден kaynaklanan nikâh akidlerinin feshine hükmedilmeyip bu tür akidler misil mehri ile geçerlilik kazanırlar.⁴⁶

İmâm Buhârî, bu konuda İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Buhârî, "Nikâhta hile bâbı"⁴⁷ başlığı altında öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şiğâr nikâhını yasakladığını bildiren İbn Ömer'in hadisine yer vermekte, akabinde muhâlif görüştekileri kastederek şu ifadelerle yer vermektedir: "**Bazı insanlar** der ki, 'Bir kimse, (mehir vermemek için) hile yaparak şiğâr nikâhı ile evlenirse, bu (akit) câiz, şart ise bâtıldır.' Müt'a nikâhında ise 'Nikâh fâsid şart batıldır.' derler. **Bazıları** ise 'Müt'a da şiğâr da câiz, şart ise bâtıldır.' derler."⁴⁸

Buhârî, müt'a nikâhı gibi şiğâr nikâhının da yasaklanan bir uygulama olduğu, dolayısıyla müt'a ve şiğâr akidleri arasında ayırımı gidilemeyeceği kanaatindedir.

⁴³ İbn Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr, VIII, 95

⁴⁴ Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), s. 457.

⁴⁵ Bkz. Sahnûn b. Saïd et-Tenûhî, el-Müdevvenetü'l-Kübrâ I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), II, 98; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muhtasid I-II, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), II, 57; Şirbinî, Muğni'l-Muhtâc, III, 192; İbn battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 317

⁴⁶ Aynî, el-Binâye, IV, 679; Ebû'l- Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî el-Kudürî, Muhtasarü'l-Kudürî, (Beyrut: Müessesetu'l- Reyyân, 1426/2005), 345; Tahavî, Muhtasar, 171; Ğuneymî, Keşfu'l-İltibâs, s. 87; Abdülmecîd, el-İtticâhâtü'l-Fikhiyye, s. 630.

⁴⁷ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 4, (IX/24).

⁴⁸ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 4/6960, (IX/24).

Buhârî'nin, *bazı insanlara* (بعض الناس) nispet ettiği ilk görüşün Hanefî fukahâsına ait olduğu hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak müt'a ve şîğâr nikâhını câiz görenlerin kimler olduğu hususu ise tartışmalıdır. İbnu'l-Mulakkın, müt'a nikâhında akdin câiz, şartın ise bâtil olduğu görüşünün Ebû Hanîfe'nin bazı ashâbına ait olduğunu belirtmektedir.⁴⁹ Aynî, Ebû Hanîfe'nin ashâbından hiç kimsenin böyle bir şey söylemediğini belirtmektedir.⁵⁰ İbn Hacer'e göre, burada süreli nikâhın câiz, şartın ise bâtil olduğu yönünde Züfer'den aktarılan bir görüşe işaret edilmiş olabileceğini belirtmektedir.⁵¹ Aynî, buna da karşı çıkararak Züfer'in süreli evlilikte nikâhı geçerli, müddet şartını ise geçersiz saydığını; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in ise bunu hiçbir şekilde geçerli kabul etmediğini belirtmektedir.⁵² Ğuneymî, muvakkat nikâh ile müt'a nikâhının akitte kullanılan sigâlar itibariyle birbirlerinden farklılık arz ettiğini, müt'a nikâhının Züfer'e göre de geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁵³

E. Ölüm Hastasının Vârisine Borç İkrârı

İslâm âlimleri, ölümcül hastalığa yakalanan kimsenin borç ikrârının geçerliliği hususunda ihtilâf etmişlerdir. Evzâî, Ebû Sevr, İshâk, İmâm Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü⁵⁴ ile İmâm Şâfiî'nin tercihli görüşüne⁵⁵ göre mutlak şekilde câzidir. İmâm Mâlik de bu görüşü paylaşmakla birlikte töhmet endişesinin bulunduğu durumları istisnâ etmiştir. Örneğin, vârisleri kızı ve amcasının oğlu olan hastanın, kızına borç ikrârını, kızının payını artırma amacı taşımış olabileceği endişesiyle kabul etmezken, amcasının oğluna yapacağı borç ikrârını böyle bir endişenin olmayacağı düşüncesiyle

⁴⁹ İbnu'l-Mulakkın, et-Tevdih, XXXII, 69.

⁵⁰ Aynî, Umde, XXIV, 170.

⁵¹ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XII, 334.

⁵² Aynî, Umde, XXIV, 170.

⁵³ Ğuneymî, Keşfu'l-İltibâs, 87-88.

⁵⁴ İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 342; Bahâuddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Makdisî, el-Udde Şerhu'l-Umde, Thk. Hâlid Muhammed Muharrem, (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1417/1997), 643.

⁵⁵ Şeyhu'l-İslâm Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, Minhetu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî I-X, Thk. Süleymân b. Derî' el-Âzimî, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1426/2005), II, 290; Şîrbîni, Muğni'l-Muhtâc, II, 310; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, V, 376.

câiz görmüştür.⁵⁶ Süfyân es-Sevrî, İmâm Ebû Hanîfe ve İmâm Ahmed b. Hanbel'e göre ise ölüm hastasının vârisine borç ikrârı câiz değildir. Ancak tüm vârislerin bunu doğrulamaları durumunda yapılan borç ikrârı câizdir. İmâm Şâfiî'nin de bu görüşe rücû ettiği rivâyet edilmiştir.⁵⁷

Buhârî'ye göre ise borç ikrârı, mutlak surette -kendisi için ikrârda bulunan kişi ister yabancı olsun- geçerlidir. Buhârî, bu görüşünü "(*Bu paylaşdırma, ölenin*) yapacağı vasiyetten ya da borcundan sonradır."⁵⁸ âyeti ile delillendirmekte⁵⁹, akabinde Kadı Şureyh, Ömer b. Abdulazîz, Tâvus, Atâ b. Ebî Rebâh ve Basra kadısı İbn Üzeyne'nin, hastanın borç ikrârına cevâz verdiklerini belirtmekte, Hasan Basrî'nin "Kişinin tasdik edileceği en doğru an, dünyadan (ayrılışının) son günü ve âhirete (varacağı) ilk günüdür." ifadesine yer vermekte, İbrâhîm (en-Nehâî) ve Hakem'in "Eğer (birisi) vârisini borçtan beri kılsa (vâris) beri olur." görüşlerini aktarmaktadır.

İbn Hacer, Buhârî'nin istidlâlde bulunduğu âyette, vasiyet ve borcun mirâs paylaşımından önce zikredilip aralarında bir ayırma gidilmediğini, ancak bilahare vasiyet hükmünün "vârise vasiyet yoktur." delili ile kaldırıldığını, borç ikrârı hükmünün ise devam ettiğini belirtmektedir.⁶⁰

Buhârî, daha sonra *bazı insanların* (بعض الناس) ölüm döşegindeki hastanın, vârisine borç ikrârını, diğer vârisler için kötü zanna yol açacağı endişesiyle câiz görmediklerini, diğer taraftan istihsânda bulunarak emânet, mudârabe vb. konularda ise ikrârı câiz gördüklerini belirterek bir tenâkuzun varlığına dikkat çekmektedir. Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zandan sakındıran bir hadisine yer vermekte, ayrıca güvenildiğinde ihânet etmenin, münâfikların alâmeti olduğunu belirten bir hadise yer vererek, bunun Müslümanların özelliği olamayacağını vurgulamakta, emânetin ehline tevdi edilmesini emreden âyeti⁶¹ zikrederek, âyette vâris ve yabancı ayırımının yapılmadığını belirtmektedir.

İbnu'l-Mulakkın, Buhârî'nin bu konuda kullandığı *bazı insanlar* (بعض

⁵⁶ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 156-157; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, V, 376.

⁵⁷ Şeyhizâde, Mecme'u'l-Enhur, III, 415-416; Makdisî, a.g.e., 643; İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 156-157; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, V, 376.

⁵⁸ Nisâ 4/11.

⁵⁹ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Vasâyâ 8, (IV/4).

⁶⁰ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, V, 376.

⁶¹ Nisâ 4/58.

الناس) ifadesi ile Ebû Hanîfe'yi,⁶² Kirmânî ise bu ifade ile Hanefî fukahâsını kastettiğini belirtmektedir.⁶³ Bedruddîn Aynî, bu iddialara karşı çıkararak Mâlikîler ve diğer bazı fakihlerin de bu konuda Hanefîlerle aynı görüşü paylaştıklarını vurgulamaktadır.⁶⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere sadece töhmet endişesinin bulunduğu durumlarda, Mâlikîler Hanefîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Süfyân es-Sevrî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ise Hanefîlerle paralellik arz etmektedir. Ancak Buhârî'nin eleştirdiği görüş, her ne kadar Hanefî fukahâsıyla sınırlı değilse de bâb başlığında istihsân kavramına yer vermesi eleştirinin özelde Hanefî fukahâsına yönelik olduğu algısını güçlendirmektedir.

Bedruddîn Aynî, bu görüşlerinde yalnız olmamalarına rağmen eleştirinin Hanefî fukahâsı ile sınırlı tutulmasını şaşılacak bir durum olarak değerlendirmekte, Hanefî âlimleri ile yaşadığı sıkıntıların Buhârî'yi bu tutuma sevk ettiğini belirtmektedir. Aynî, İbn Ömer'den rivâyet edilen "Vâris için vasiyette bulunmak yoktur." hadisinin diğer varyantı olan "Vâris için vasiyette bulunmak ve lehine borç ikrârında bulunmak yoktur." şeklindeki hadisin, Hanefîlerin görüşlerini desteklediğini belirtmektedir.⁶⁵ Azîmâbâdi, hüccet olarak kabul edilen bu rivâyetin, bir kısım Hanefî fukahâsı tarafından da şâz ve zayıf kabul edildiğini, bu konudaki meşhur hadisin "vârise vasiyette bulunmak yoktur". şeklindeki İbn Ömer'in rivâyeti olduğunu belirterek zayıf hadis ile istidlâlden dolayı Hanefî fukahâsını eleştirmektedir.⁶⁶ İbn Hacer, ölüm döşegindeki hasta hakkında, onu ithâm edici muhtemel kötü zandan dolayı "zâhire göre hüküm verme" prensibinin terk edilemeyeceğini, gerçek niyetinin ise Allah'a havâle edileceğini belirtmektedir.⁶⁷

F. Dilsizin Mülâ'anesi

Fıkıh terimi olarak *li'ân*, kocanın karısına zina isnâdında bulunması, ancak dört şâhit getirememesi halinde, karı ile kocanın hâkim huzurunda şer'i

⁶² İbnu'l-Mulakkın, et-Tevdih, XVII, 209.

⁶³ Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derârî, XII, 66.

⁶⁴ Aynî, Umde, XIV, 58.

⁶⁵ Aynî, Umde, XIV, 58.

⁶⁶ Azîmâbâdi, Ref'u'l-İltibâs, 61.

⁶⁷ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, V, 376.

usûle uygun olarak dörder defa yeminle şehâdette bulunduktan sonra kendilerine lânet ve gazap okumalarıdır. Yapılan bu yeminler, koca hakkında hadd-i kazf, karı hakkında ise hadd-i zina yerine geçer ve hâkim tarafından ayrılımlarına hükmedilir.⁶⁸

Dilsiz kimseye *li'ân* işleminin gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceği konusu İslâm hukukçuları arasında ihtilâfıdır. Hanefî fukahâsı, dilsiz kimse hakkında *li'ân* işleminin gerçekleştirilemeyeceğini görüşündedir.⁶⁹ İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve Ebû Sevr ise işâreti ve yazısı anlaşılıp ifade etmeye çalıştığı şeyin bilinmesi durumunda, dilsiz hakkında *li'ân* işleminin gerçekleştirileceği görüşündedir. Dilsiz kimsenin, karısını boşadığını yazması durumunda ise fakihler hemfikirdir.⁷⁰

İmâm Buhârî, bu konuda İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Buhârî, işâretin talâk konusunda geçerli olduğunu belirttikten sonra şunları ifade etmektedir:

“Li'ân ve Allah'ın, *“Eşlerine zina isnâdında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği...”*⁷¹kavli bâbı. Dilsiz kimse, karısına yazı, işâret yahut marûf bir îmâ ile zina isnâd ederse konuşan hükmündedir. Zira Nebî (s.a.s.), ferâizde (zorunlu durumlarda) işâreti câiz kılmıştır. Bu, Hicaz Ehli (Mâlik ve Şâfiî gibi) ve (Hicaz dışındaki bazı) ilim ehlinin (Ebû Sevr gibi) görüşüdür. Allah Teâlâ: *“Meryem, çocuğu gösterdi. Biz beşikteki çocukla nasıl konuşabiliriz? dediler.”*⁷²Dahhâk, (âyette geçen) *remzen*⁷³ ifadesini *işâret* olarak tefsîr etmektedir. **Bazı insanlar**, ‘(Dilsiz için) had ve li'ân yoktur.’ dediler. Daha sonra da ‘Yazı, işâret ve îmâ ile yapılan talâk câizdir.’ dediler. Hâlbuki kazf ve talâk arasında bir fark yoktur. Eğer deseler ki, kazf sadece sözle olur. Denilir ki, talâk da sadece sözle olur. Aksi halde talâk da kazf da bâtil olur. Köle âzâd etmek de aynı şekildedir. Keza sağır da li'ânda bulunur. Şa'bî ve Katâde der ki, ‘Biri si karısına parmak işâreti ile ‘Sen boşsun.’ derse kadın bâin talâkla boş olur.’

⁶⁸ Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 327.

⁶⁹ Serahsî, el-Mebsût, VII, 42; Aynî, el-Binâye, V, 382.

⁷⁰ İbnu'l-Mulakkın, et-Tevdih, XXV, 425, 427.

⁷¹ Nûr 24/6.

⁷² Meryem 19/29.

⁷³ Âl-i İmrân 3/41.

İbrahim (en-Nehâî) der ki, 'Dilsiz kimse, eliyle talâkı (karısının boş olduğunu) yazarsa bu geçerlidir.' Hammâd der ki, 'Dilsiz ve sağır, (talâk hususunda) başıyla işâret ederse bu câzdir (geçerlidir).'⁷⁴

Buhârî'ye göre talâk ve kazf arasında bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla talâk konusunda geçerli olan işâret, kazf konusunda da geçerlidir. Buradan hareketle şârihler, Buhârî'nin *bazı insanlar* (بعض الناس) ifadesi ile talâk hakkında yazı, işâret ve îmâyı geçerli sayıp kazf hakkında geçerli saymayan Hanefî fukahâsını kastettiğini belirtmektedir.⁷⁵ Buhârî, kazfın ancak söz ile olabileceği sorusuna, talâkın da bu hususta kazfa müsâvi olduğunu, dolayısıyla ikisinin de aynı hükme sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Buhârî, Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd'tan, kendi görüşünü destekleyici aktarımda bulunarak eleştirdiği Hanefî fukahâsını ilzâm ettirmeye çalışmaktadır.⁷⁶

Aslında Buhârî'nin eleştirdiği bu görüş Hanefîlerle sınırlı değildir. Zira bu konuda Evzâî ve İshâk'ın görüşleri ile Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivâyet de Hanefîlerin görüşleri ile paralellik arz etmektedir.⁷⁷ Dolayısıyla bazı şârihlerin bu eleştirileri Hanefî fukahâsı ile sınırlandırmalarını önyargılı bir tutum olarak değerlendirmekteyiz.

G. Hibeden Dönüş

Fıkıh terimi olarak hibe, "karşılık şart koşulmaksızın bir malın temlîki"⁷⁸ şeklinde tanımlanır. Hibe, kabzın gerçekleşmesiyle tamamlanır. Dolayısıyla kabz öncesi hibeden rücu etmek câzdir. Ancak kabz sonrası hibeden rücu konusunda fakihler arasında ihtilaf söz konusudur. İmâm Mâlik⁷⁹, İmâm Şâfiî⁸⁰ ve Ahmed b. Hanbel'in⁸¹ de aralarında bulunduğu fakihler, hibeden dönüşü kınayan hadislerle dayanarak kişinin kendi hibesinden

⁷⁴ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu't-Talâk 25, (VII/52).

⁷⁵ Aynî, Umde, XX, 415; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IX, 441; Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derâri, XIX, 217.

⁷⁶ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, IX, 441; Kirmânî, el-Kevâkibu'd-Derâri, XIX, 217.

⁷⁷ İbnu'l-Mulakkın, et-Tevdîh, XXV, 425, 427.

⁷⁸ Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 196; Ali Bardakoğlu, "Hibe", DİA, XVII 421.

⁷⁹ İbn Rüşd, Bidâyetu'l-Müctehid, II, 332; İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VII, 102.

⁸⁰ Şirbîni, Muğni'l-Muhtâc, II, 518-519; İbnu'l-Mulakkın, et-Tevdîh, XVI, 407-408.

⁸¹ İbn Kudâme, el-Muğni, VIII, 277.

dönüşünü câiz görmemişlerdir. Ancak bundan -hibe edilen malın halen mevcut kalması durumunda- babanın çocuğuna yaptığı hibeyi istisnâ etmişlerdir. Şâfiîlerin meşhûr görüşüne göre baba dışındaki asıllar da baba hükmündedir.⁸² Hanefî fukahâsı ise, bu hadislerin varlığını kabul etmekle birlikte, bunların hukuki bir bağlayıcılık içermediği görüşündedir. Hanefilere göre, kabz sonrası ancak, *mevhubun lehin rızası* yahut hâkimin kararıyla kişi hibesinden rucû edebilir. Hibenin kan ve sihrî hısımlar arasında veya ivaz karşılığı yapılmış olması, bağışlanan malda karşı tarafın tasarrufta bulunması, bağışlanan malın helak olması veya taraflardan birinin ölümü durumlarında ise hibeden rucû câiz değildir.⁸³

Buhârî, bu konuda cumhûr ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Buhârî, görüşünü “Bir kimsenin hibesinden veya sadakasından dönmesi helâl değildir.”⁸⁴ şeklinde net bir ifadesiyle ortaya koymaktadır. İbn Hacer, Buhârî’nin bu kadar kesin konuşmasını, Buhârî’ye göre konuyla ilgili güçlü delillerin olmasına bağlamaktadır.⁸⁵ Buhârî, görüşünü farklı varyantlarla İbn Abbâs’tan (r.a.) rivâyet edilen “Hibesinden dönen kusmuğuna dönen köpek gibidir.” hadisi ile Hz. Ömer’den (r.a.) rivâyet edilen benzer bir hadise dayandırmaktadır. Ancak Buhârî, bu genel kaideden bir istisnâ yapmakta, kişinin çocuğuna yaptığı hibeden dönüşünü câiz kabul etmektedir.⁸⁶ Buhârî, daha sonra Ebû Hanîfe’ye ait olduğunu bildiğimiz görüşü yine isim vermeden “*bazı insanlar* (بعض الناس) hibeden rucû hakkının olduğu görüşündedir” diye aktarmaktadır.⁸⁷

Buhârî, konuyla ilgili “Kitâbu’l-Hiyel” bölümünde de şu ifadelere yer vermektedir: “*Bazı insanlar* der ki, ‘Bir kimse, bin veya daha fazla dirhem hibe eder, bu para bu kişinin yanında senelerce kalırsa, adam hileye başvurarak hibeden rucû ederse ikisine de zekât düşmez.’”⁸⁸ Buhârî, akabinde

⁸² Şirbînî, Muğni’l-Muhtâc, II, 518.

⁸³ Aynî, el-Binâye, IX, 227-235; Aynî, Umde, XIII, 203; Muhammed Zekeriyya b. Yahya el-Kandehlevî, el-Ebvâb ve’t-Terâcim li Sahihî’l-Buhârî I-VI, Thk. Veliyyuddîn b. Takiyyuddîn en-Nedvâ, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1433/2012), IV, 116.

⁸⁴ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Hibe 30, (III/164).

⁸⁵ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, V, 235.

⁸⁶ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Hibe 12, (III/157).

⁸⁷ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Hibe 36, (III/166); İbn Battâl, Şerhu Sahihî’l-Buhârî, VII, 157; Aynî, Umde, XIII, 269.

⁸⁸ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Hiyel 14, (IX/25).

bu görüş sahiplerinin Resûlullâh'a (s.a.s.) muhalefet edip zekâtı düşürdüğü belirtmektedir. Buhârî, ardından Resûlullâh'ın (s.a.s.) hibeden dönüşü kıyanayan bu ümmete yakışmayan rezil bir davranış olduğunu belirten hadisine yer vermektedir.⁸⁹

Buhârî'nin, Sahîh'inde re'y ehline yönelttiği en sert eleştirisi, sünnete açıkça muhalefetleri sebebiyle hibe konusunda olmuştur.⁹⁰

H. Şüf'a Hakkının Düşürülmesi

Fıkıh terimi olarak şüf'a, satım veya satım hükmündeki bir akitle alınmış, taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı, müşteriye mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkını ifade etmektedir.⁹¹ Satılan malda paydaş olmanın şüf'a hakkını doğurduğu hususunda fakihler ittifak etmişlerdir. Hanefi fukahâsı, gayr-ı menkûlde irtifâk hakkına sahip olan kimse ile "Komşu, bitişikindeki mala daha çok hak sahibidir." hadisine dayanarak, bitişik komşuluğu da şüf'a sebeplerinden saymakta, ancak ortaklıktan kaynaklanan şüf'a hakkı ile irtifâktan kaynaklanan şüf'a hakkını öncelemektedir.⁹² Bu nedenle bir şekilde paydaş olma yolunu bularak, komşu olan kimsenin şüf'a hakkını düşürme işlemlerine cevâz vermişlerdir.

Buhârî, Kitâbu'l-Hiyel bölümünde re'y ehline nispetle şüf'a hakkının düşürülmesine yönelik dört çeşit hile-i şer'iyye örneğine yer vermektedir:

1. Buhârî, şüf'a hakkı ile ilgili Câbir b. Abdullâh'tan rivâyet edilen "Nebî (s.a.s.), şüf'a hakkını yalnız taksim olunmamış mallarda meşru kıldı. Sınırları çizilip yollar belirlendikten sonra şüf'a hakkı olmaz."⁹³ hadisini aktardıktan sonra re'y ehlini kastederek şu ifadelerle yer vermektedir: "**Bazı insanlar**, şüf'a hakkı komşuluktan doğar dediler. Daha sonra bu görüşlerini geçersiz sayarak şöyle dediler: 'Birisi, bir evi satın almak istese, ancak komşunun şüf'a yoluyla evi satın alacağından endişelenirse, bunu önlemek için öncelikle yüz hisseden birini, daha sonra kalan doksan dokuz hisseyi satın

⁸⁹ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 14/6968, (IX/25).

⁹⁰ Abdülmecid, el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye, 639.

⁹¹ İbrâhim Kâfi Dönmez, "Şüf'a", DİA, XXXIX, 248.

⁹² Şeyhizâde, Mecme'u'l-Enhur, IV, 102.

⁹³ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 14/6976, (IX/27).

alırsa, komşunun sadece ilk yüzde birlik hissede şüf'a hakkı olur. Geri kalan doksan dokuz hissede şüf'a hakkı olmaz. Kişinin böyle bir hileye başvurması câizdir.”⁹⁴

Buhârî, komşuya şüf'a hakkını tanıma konusunda Hanefî fukahâsından farklı düşünse de buradaki esas itirazı, Hanefî fukahâsının komşuluğun şüf'a hakkını doğurduğu görüşüne yönelik değildir. Zira Buhârî'nin kendisi de Hanefî fukahâsının görüşlerini dayandırdıkları hadise yer vermektedir.⁹⁵ Buhârî'nin esas itirazı, Hanefî fukahâsının sünnete dayandırarak şüf'a hakkını tanıdıkları komşunun hakkını hile yoluyla elinden alınmasına yöneliktir.⁹⁶ Buhârî'nin bu konuyu “Kitâbu'l-Hiyel” bölümünde yer vermesi de bunu doğrulamaktadır.

Bedruddîn Aynî, bu görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu iddiasına karşı çıkarak bunun Muhammed Şeybânî ve Ebû Yûsuf arasında ihtilâflı bir mesele olduğunu, Ebû Yûsuf'un buna cevâz verdiğini, Şeybânî'in ise bunu mekrûh saydığını, İmâm Şâfiî'nin de bu konuda Şeybânî ile aynı görüşte olduğunu belirtmektedir.⁹⁷ Kândehevî bu meselenin fakihler arasında ihtilâflı olduğunu, meselenin Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre câiz olmadığını, Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye göre ise helâl olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Ancak meselenin Şâfiî'ye göre helâl olması, Şâfiî'nin komşuya şüf'a hakkını tanımamasından kaynaklandığını unutmamak gerekir.⁹⁹

2. İmâm Buhârî, “Komşu, bitişiğindeki mala öncelikli hak sahibidir.” hadisini aktardıktan sonra şu ifadelerle yer vermektedir: “**Bazı insanlar** şöyle dediler: ‘Üzerinde şüf'a hakkı bulunan evini, şüf'a hakkına sahip kimseye satmak istemeyen kişinin, onun şüf'a hakkını geçersiz kılmak için hileye başvurması câizdir. Şöyle ki, Evi müşteriye hibe eder. Sınırlarını belirleyip kendisine verir. Müşteri de buna karşılık kendisine bin dirhem verir. Böylece şefî'in o evdeki şüf'a hakkı ortadan kalkar.’”¹⁰⁰

İbn Battâl'a göre, İmâm Buhârî'nin buradaki itirazı da, Hanefîlerin sün-

⁹⁴ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 14, (IX/27).

⁹⁵ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'ş-Şuf'a 2/2258, (3/87); Kitâbu'l-Hiyel 14/6977, (IX/27).

⁹⁶ İbn Battâl, Şerhu Sahihî'l-Buhârî, VIII, 328, 329.

⁹⁷ Aynî, Umde, XXIV, 183.

⁹⁸ Kândehevî, el-Ebvâb ve't-Terâcim, VI, 643.

⁹⁹ Şirbinî, Muğni'l-Muhtâc, II, 384.

¹⁰⁰ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 14/6977, (IX/27).

nete dayandıkları komşuya şüf'a hakkının, hile yoluyla iptal edilebileceği şeklindeki görüşlerine yöneliktir.¹⁰¹

3. Buhârî, yine "Komşu, bitişiğindeki mala öncelikli hak sahibidir." hadisini zikrettikten sonra şu ifadelerle yer vermektedir: "**Bazı insanlar** şöyle dediler: 'Müşteri, evin bir hissesini satın alsa ve şüf'a hakkını ortadan kaldırmak istese, o hissesini yemine çekilemeyecek küçük çocuğuna hibe eder.'¹⁰²

İbn Battâl, bu meseleyi şöyle izah etmektedir: "Satıcı başka bir paydaş ile bir evde ortak olsa, üçüncü şahıs satıcıdan payını alıp paydaşın şüf'a hakkını düşürmek için yemine çekilemeyecek küçük çocuğuna aldığı hisseyi hibe etse, mubâh bir iş yapmış olur." Burada, satın alınan malın küçük çocuğa hibe edilmesi, çocuğun (hukuken) yemine çekilemeyeceği nedeniyledir.¹⁰³

4. Buhârî, yine aynı hadisi zikrettikten sonra şu ifadelerle yer vermektedir: "Bazı insanlar şöyle dediler: Yirmi bin dirhem karşılığında bir ev satın alacak kişinin şüf'a hakkını düşürmek için şöyle bir hile yapmasında sakınca yoktur: Yirmi bin dirhem karşılığında evi satın alır ve dokuz bin dokuz yüz doksan dokuz dirhemini nakit olarak verir. Geri kalan kısım için de nakit olarak bir dinar daha verir. Bu durumda, şefî', (şüf'a hakkını kullanmak) isterse, evi yirmi bin dirheme (akdin gerçekleştiği değerle) alabilir. Bunun dışında başka türlü alamaz. Bu evin, başka bir sahibi ortaya çıkarsa, müşteri verdiği dokuz bin dokuz yüz doksan dokuz dirhem ile bir dinarı satıcıdan geri ister. Yoksa akitte anlaşılan miktarı (yirmi bin dirhem) isteyemez. Zira mebî'in başka sahibi çıkınca satıcı ile alıcı arasında bir dinar ile yapılmış olan sarf işlemi bozulmuş olur. Eğer müşteri, bu evin bir ayıbını tespit ederse, bu durumda başka bir hak sahibi ortaya çıkmamış ise, onu satıcıya yirmi bin dirheme iade eder (Yani akitte konuşulan yirmi bin dirhemi, dokuz bin dokuz yüz doksan dokuz artı bir dinar olarak verdiği halde şimdi onu yirmi bin dirhem olarak almaktadır)."

Buhârî, bu açıklamadan sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: "Onlar, Müslümanlar arasında aldatmacaya cevâz verdiler. Hâlbuki Nebî (s.a.s.) şöyle

¹⁰¹ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 328, 329.

¹⁰² Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 14/6978, (IX/27).

¹⁰³

buyurmaktadır: Müslümanın alış-verişinde ne bir gizli kusur, ne bir gayr-ı meşruluk ne de bir gizleme bulunur.”¹⁰⁴

Buhârî, buradaki itirazı da yine hile yoluyla şüf’a hakkının düşürülmesine yöneliktir. Buhârî, bundan sonra kusur nedeniyle mebiin iadesi konusuna yer vermektedir. Buhârî’ye göre, satışı gerçekleştirilen evin başka bir sahibinin ortaya çıkması durumunda müşterinin sadece ödediği miktarı alabilmesi, evde bir kusurun tespiti nedeniyle rüçü hakkının kullanılması durumunda ise, akdin gerçekleştiği yirmi bin dirhem alınması şeklindeki uygulama açık bir tezat oluşturmaktadır. Buhârî’ye göre, ikinci durumda da sadece ödenen miktarın geri alınması gerekmektedir. Hanefilere göre, birinci durumda akid evin satışına bağlıdır. Bu satış ise ev sahibinin ortaya çıkmasıyla fesh edildiğinden müşteri sadece ödediği miktarı geri alabilir. İkinci durumda ise akid sahîh olup müşterinin ayıp gerekçesiyle fesh talebi söz konusudur. Dolayısıyla anlaşılan meblağ üzerinden geri ödeme yapılır.¹⁰⁵

Buhârî’nin her dört itirazı da Hanefî fukahâsına yöneliktir. Zira bu ve benzer meselelere Hanefî kitaplarında rastlayabilmekteyiz.¹⁰⁶ Ancak burada eleştiri noktasında bizzat Ebû Hanîfe’nin olduğunu söylememiz zordur. Zira “hiyel” konusunda Ebû Hanîfe’ye ait bir kitabın var olduğu şeklinde zayıf bir iddia olsa da bu ispatlanabilmiş değildir.¹⁰⁷ Nitekim Sahih şârihlerinden Aynî, Buhârî’nin bu itirazlarının Ebû Hanîfe’ye yönelik olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır.¹⁰⁸ Bu meselelerin Ebû Yûsuf’a ait olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Zira Hanefî fıkıh kitaplarında, Ebû Yûsuf’a ait benzer uygulamalara yer verilmektedir. Hanefî fukahâsından Muhammed ise hile yoluyla hakkın düşürülmesi fikrine karşı çıkmaktadır.¹⁰⁹

Buhârî, çok defa zikrettiği “Ameller niyetlere göredir...” hadisini hem dinen hem de hukuken esas alarak, hile yoluyla hakların düşürülmesi şeklindeki tüm uygulamalara karşı çıkmaktadır. Hanefî fukahâsı ise mahkemeye

¹⁰⁴ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Hiyel 15/6980, (IX/27).

¹⁰⁵ İbn Hacer, Fethu’l-Bâri, XII, 366.

¹⁰⁶ Kâsânî, Bedâi’u’s-Sanâi’, IV, 170; Serahsî, el-Mebsût, XIV, 131.

¹⁰⁷ Bkz. Muhammed Ebû Zehre, Ebû Hanîfe Hayâtuhû ve Asruhû-Ârâuhû ve Fikhuhû, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1340), s. 470-490.

¹⁰⁸ Aynî, Umde, XXIV, 183.

¹⁰⁹ Bkz. Kâsânî, Bedâi’u’s-Sanâi’, VI, 172.

intikâl edilen meselelerde, delilin esas olduğunu savunarak bu tür uygulamaların hukuken cevâzına hükmetmişlerdir. Ancak şüf'anın üçüncü şahıstan gelecek muhtemel zararın önlenmesi gayesine matuf olduğunu dikkate aldığımızda, hile yoluyla düşürülen şüf'a hakkının bu ilke ile ters düştüğünü söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

İ. Mükreh'in Tasarrufu

İkrâh, bir kimseyi tehdit etmek suretiyle hukuken yapmakla mükellef olmadığı bir işi yapmaya zorlamaktır.¹¹⁰ Buhârî, ikrâh konusu ve ikrâhın ehliyete etkisi hususuna büyük bir önem atfetmiş, bu konuya Sahîh'inde müstakil bir bölüm ayırmış, ayrıca müteferrik bölümlerde de bu konuya değinmiştir.

Buhârî, şahısların mali haklarının korunmasına yönelik haklı ikrâh çeşitleri dışında, mükrehin yapacağı tasarrufların hiçbir hukuki geçerliliğinin olmadığı görüşündedir. Buhârî, bu konuda farklı görüşe sahip kesimleri iki yerde "Kâle ba'du'n-nâs" (قال بعض الناس) ifadesini kullanarak eleştirmektedir. Buhârî, birinci ifadede tehdit altında bulunan bir kimsenin her türlü tasarrufunun hukuki açıdan geçersiz olduğu kanaatini ortaya koyduktan sonra şu ifadelere yer vermektedir: **Bazı insanlar**, 'Müşteri (ikrâh yoluyla satın aldığı malda) adakta bulunursa bu tasarrufu geçerlidir.' derler. (onlara göre) Tedbir (kölenin hürriyetini kendi ölümüne bağlaması) akdi de aynı şekilde geçerlidir."¹¹¹

Buhârî'nin buradaki eleştirisi Hanefi fukahâsına yöneliktir. Hukuki sözleşmelerde bâtil-fâsid ayırımına giden Hanefi fukahâsı, böyle bir tasarrufun fâsid olduğunu kabul etmekle birlikte, müşterinin bu yolla aldığı malı adaması veya aldığı köleyle tedbîr sözleşmesini yapması şeklindeki fesih kabul etmeyen tasarrufların, zorlama yoluyla olsa dahi hibe ve satışı geçerli ve bağlayıcı kılacağı görüşündedirler.¹¹² Buhârî, Hanefi hukukçuların bu konuda tenâkuza düştüklerini, zira mülkiyet intikali gerçekleşmeden müşterinin adak ve tedbîr akdini geçerli kıldıklarını, hâlbuki ikrâh durumun-

¹¹⁰ Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, s. 241.

¹¹¹ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-İkrâh 4, IX, 21.

¹¹² Şeyhizâde, Mecma'u'l-Enhur, IV, 40.

da mülkiyet intikalinin gerçekleşmesi durumunda, müşterinin tasarrufunun sadece nezir ya da tedbir akdiyle sınırlı olmayacağını, bilakis tüm tasarruflarının geçerli olması gerekeceğini belirtmektedir. Şayet mülkiyet intikali gerçekleşmiyorsa, bu durumda ise nezir ve tedbir sözleşmesinin de caiz olmaması gerektiğini ifade etmektedir.¹¹³

Buhârî, 'ba'du'n-nâs' (قال بعض الناس) ifadesini kullandığı diğer yerde ise, kişinin ikrâh altında gerçekleştireceği harâm eylemlerden dolayı günahkâr olamayacağı, hukuki tasarruflarının da geçersiz olacağı kanaatini ortaya koyduktan sonra şu ifadelere yer vermektedir: "**Bazı insanlar** der ki, 'Eğer denilirse, içki içeceksin veya murdar et yiyeceksin ya da çocuğunu veya babanı veya akrabanı öldüreceğiz. Bunları yapması câiz değildir. Zira buna mecbur değildir.' Daha sonra tenâkuza düşerek dediler ki, 'Eğer babası yahut kardeşini öldürmekle tehdit ederek kölesini satmaya, (sabit olmayan) borç ikrâr etmeye veya hibe etmeye zorlanırsa, kıyâs açısından (bu akidler) bağlayıcıdır. Ancak biz istihsân metodunu kullanarak diyoruz ki, burada bey', hibe ve tüm akitler geçersizdir.' Onlar (**bazı insanlar**), kitâb ve sünnetin dışında akraba ve diğerlerini birbirlerinden ayırdılar. Nebî (s.a.s.) dedi ki, 'İbrâhim karısına 'Bu kız kardeşimdir' dedi.' Yani Allah yolunda (din kardeşim)dir. Nehâî der ki, 'Yemin talebinde bulunan zalim ise yemin edenin niyeti, mazlum ise onun niyeti esas alınır.'"¹¹⁴

Buhârî'nin buradaki eleştirisi, yine Hanefî fukahâsına yöneliktir. Hanefilere göre, kişi başkasını korumak için bir harâmı işleyemez. Dolayısıyla ikrâh halinde yapacağı tasarruflar hukuken geçerlidir. Ancak tehdit, kişinin kendisine yahut istihsânen akrabalarına yönelik olması durumunda, yapacağı tasarrufların hukuki geçerliliği yoktur.¹¹⁵ Buhârî ise akraba yahut diğer din kardeşleri arasında ayırıma gidilemeyeceğini, böyle bir ayırımın Kitâb yahut Sünnet'te herhangi bir dayanağının olmadığını kanaatindedir.¹¹⁶

¹¹³ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XII, 320; Aynî, Umde, XXIV, 154; Muhammed b. Abdülhâdi es-Sindî, Hâşiyetu's-Sindî ala Sahîhi'l-Buhârî I-IV, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), IV, 94.

¹¹⁴ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-İkrâh 7, (IX/21).

¹¹⁵ Aynî, Umde, XXIV, 160; Keşmîrî, Feydu'l-Bârî, VI, 415; İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 308.

¹¹⁶ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-İkrâh 7, (IX/21).

J. Nebîz ve Hamr Kavramlarının Mâhiyeti ve Kapsamı

Buhârî'nin 'ba'du'n-nâs'a (بعض الناس) yönelik eleştiri konularından birisi de nebîz¹¹⁷ kavramının mâhiyeti ve kapsamı hakkındadır. Buhârî, bu hususta oluşturduğu bâb başlığında şu ifadelere yer vermektedir: "**Bazı insanlara** göre, birisi 'Nebîz içmeyeceğim.' diye yemin eder, sonra *tılâ, seker* yahut *asîr* içerse yemini bozulmaz. Zira onlara göre bunlar nebîz değildir."¹¹⁸

Buhârî, başlık altında iki rivâyete yer vererek bunların nebîz sayılacağını ispatlamaya çalışmaktadır.¹¹⁹ Bu bâb başlığının seçilme amacı konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. İbn Battâl'a göre, Ebû Hanîfe'ye reddiye amacı taşımaktadır.¹²⁰ İbnü'l-Müneyyir, İbn Battâl'ın bu değerlendirmesine karşı çıkararak, Buhârî'nin amacının Ebû Hanîfe'nin görüşünü doğrulamak olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Buhârî'nin amacı Ebû Hanîfe'ye itiraz olsaydı, bâb başlığını Ebû Hanîfe'nin görüşünden farklı şekilde oluşturması gerekirdi.¹²¹ Bedruddîn Aynî, bu hususta İbnü'l-Müneyyir ile aynı değerlendirmede bulunmaktadır.¹²² İbn Hacer ise, İbn Battâl'ın değerlendirmelerine katılmaktadır.¹²³ Kanaatimizce de İbn Battâl'ın değerlendirmesi daha doğrudur. Zira, Buhârî'ye göre *nebîz* ve *hamr* kavramlarının mâhiyetini toplu olarak değerlendirdiğimizde, Buhârî'nin bu konudaki görüşlerinin Hanefî fukahâsı ile farklılık arz ettiği, hatta *hamr* konusunda birazdan zikredeceğimiz bâb başlıklarını Hanefî fukahâsına yönelik bir eleştiri olarak ortaya koyduğu anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin, Hanefî fukahâsı ile ihtilaf ettiği diğer bir konu da *hamr* kavramının mahiyeti ve kapsamı hususundadır. Ebû Hanîfe, *hamrı* üzüm suyu ile sınırlamaktadır. Bunun dışındaki içecekler ise sarhoş etmeyecek derecede olması durumunda harâm değildir.¹²⁴ Buhârî'ye göre ise, sarhoş edici her içecek *hamr* sayılır. Buhârî, bu konuda üzüm suyu ve dışındakiler ara-

¹¹⁷ Nebîz, hurma, kuru üzüm, arpa vb. maddelerden elde edilen içeceklerdir. Tıla, kaynatılmış üzüm suyuna denir. Seker, Hurma hoşafı, Asîr ise üzüm suyudur. Bkz. İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VI, 143; Aynî, Umde, XXIII, 309.

¹¹⁸ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nuzûr 21/6685, 6686, (VIII/139).

¹¹⁹ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nuzûr 21, (VIII/139).

¹²⁰ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VI, 144.

¹²¹ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II, 569.

¹²² Aynî, Umde, XXIII, 310.

¹²³ İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II, 569.

¹²⁴ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VI, 39; Aynî, Umde, XXIII, 309.

sında ayırma gitmemektedir. Keza azı ve çoğu arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Buhârî'nin konuya ilişkin oluşturduğu bâb başlıklarından bunu anlamak mümkündür: “*Hamr* üzümden (yapılmakta)dır.”¹²⁵, “*Hamr*in harâm olduğu (âyeti) nâzil oldu. *Hamr*, hurma koruğundan ve hurmadan (yapılırdı).”¹²⁶, “*Hamr*, baldan yapılır ki buna bit’ denir.”¹²⁷, “Aklı örten her içeceğin *hamr* olduğuna dair gelen nasslar.”¹²⁸.

Görüldüğü gibi Buhârî, içkiyi üzüm suyuyla sınırlandırmamaktadır. Bu görüşünü bazı hadislerle destekleyen¹²⁹ Buhârî, ayrıca Hz. Ömer’in (r.a.) bir hutbesinde *hamr*in üzüm, hurma, buğday, arpa ve baldan yapıldığını, aklı örten tüm içkilerin *hamr* olduğunu bildirdiği ifadesine yer zikretmektedir.¹³⁰

Mühelleb, Muhâcir ve Ensâr’dan oluşan Sahâbe’nin huzurunda hutbe okuyan Hz. Ömer’in (r.a.) *hamr* konusundaki açıklamasına, Sahâbeden hiç kimsenin itirazda bulunmamış olmasına dikkat çekerek bu görüşün icmâ (sükûtî icmâ) dönüştüğünü belirtmektedir.¹³¹ İbn Battâl, *hamr*in üzüm ile sınırlı olmadığı görüşü hususunda Sahâbe arasında ihtilâfın olmadığını belirterek bu görüş doğrultusunda Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, İbn Abbâs, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Sa’d, İbn Mes’ûd ve Hz. Aişe’den aktarılan rivâyetlerin bulunduğunu belirtmektedir. İbn Battâl, Nehâî, İbn Ebî Leylâ ve diğer bazı Kûfe fukahâsının da sarhoş eden her içeceği *hamr* olarak kabul ettiğini belirterek Mâlik, Şâfiî, Evzâî, Sevrî, İbnu’l-Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve Hadis ehlinin tamamının bu görüşte olduğunu belirtmektedir.¹³²

K. Gasb Meselesi

Fıkıh terimi olarak gasb, “bir kimsenin mütekavim ve değerli malını sahibinin izni olmaksızın açıkça ahz etmek”¹³³ manasını ifade etmektedir.

¹²⁵ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 2, (VII/105).

¹²⁶ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 3, (VII/105).

¹²⁷ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 4, (VII/105).

¹²⁸ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 5, (VII/106).

¹²⁹ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 2/5580, (VII/105); Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 1/5581, (VII/105); 5/5589, (VII/105); Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 4/5585, (VII/105).

¹³⁰ Buhârî, el-Câmi’, Kitâbu’l-Eşribe 1/5581, (VII/105); 5/5589, (VII/105).

¹³¹ İbn Battâl, Şerhu Sahihi’l-Buhârî, VI, 39.

¹³² İbn Battâl, Şerhu Sahihi’l-Buhârî, VI, 40.

¹³³ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Mu’cemu’t-Ta’rifât, Thk. Muhammed Siddik el-Miñşâvî, (Kâhire: Dâru’l-Fadîle, 2004), s. 136

Buhârî'nin, re'y ehline tavır olarak oluşturduğu Kitâbu'l-Hiyel bölümüne dâhil ettiği meselelerden birisi de gasb konusu ile alakalıdır.

Buhârî'ye göre birisi, bir câriye gasbeder, daha sonra bu câriyenin öldüğünü iddia ederek sahibini cariyenin kıymetini almaya ikna ederse; fakat daha sonra sahibi tarafından bu câriye bulunursa, bulunan câriye sahibine geri verilir. Zira sahibi, câriyesini öldü diye bilerek bedelini almıştır. Sonradan câriyenin ölmediğinin anlaşılması durumunda hüküm asla rücû eder. Bu ise *aymın* yani câriyenin sahibine geri verilmesi demektir.¹³⁴ Gasb eden kişiye ise ödediği bedeli geri ödenir. Bu bedel, semen yerine geçmez. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'nin de görüşü bu yöndedir.¹³⁵ Buhârî, bu konuda 'ba'du'n-nâs' (بعض الناس) ifadesini kullanarak itirazda bulunduğu muhalif görüşten şu aktarımda bulunmaktadır: "**Bazı insanlar** der ki, 'Câriye gasb eden kişinin olur. Zira sahibi câriyenin bedelini almıştır.' Bu konuda şöyle bir hile vardır: 'Câriyesini satmaya yanaşmayan kimsenin câriyesine sahip olmak isteyen kimse, bu câriyeyi gasbeder, daha sonra sahibinin bedeli kabul etmesini sağlamak için câriyenin öldüğünü iddia ederse, başkasına ait bu câriye gasb eden kişiye helâl olur.'" ¹³⁶

Buhârî'ye göre bu kabul edilemez. Zira Nebî (s.a.s.), "(Karşılıklı rıza dışında) birbirinizin malına sahip olmanız harâm'dır ve her bir hâinin kıyâmet gününde kendisi ile tanınacağı bir sancağı olacaktır."¹³⁷ buyurmaktadır. Buhârî, ayrıca kendisine ait olmayan bir hak ile lehine hükmedilen kişi tarafından bunun alınmaması gerektiğini, zira kendisine ait olmayan bu hakkın kendisi için ateşten bir parça olduğunu belirten hadise yer vermektedir.¹³⁸

Buhârî'nin burada itirazda bulunduğu görüş Ebû Hanîfe'ye aittir.¹³⁹ Ebû Hanîfe'ye göre, sahibi şayet iddia ettiği değer üzerinden câriyenin bedelini almış yahut bu değer üzerinden bedelini aldığına dair delil varsa, bu durum câriye sahibinin *ivaza* rıza gösterdiğine delâlet eder. Dolayısıyla bu câriye

¹³⁴ Ğuneymî, Keşfu'l-İltibâs, s. 88.

¹³⁵ Bkz. İbn Battâl, Şerhu Sahihî'l-Buhârî, VIII, 321; Mâverdi, el-Hâvî'l-Kebir, VII, 218; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XII, 338.

¹³⁶ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 11, (IX/25).

¹³⁷ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 11/6966, (IX/25).

¹³⁸ Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Hiyel 11/6967, (IX/25).

¹³⁹ İbn Battâl, Şerhu Sahihî'l-Buhârî, VIII, 321; Aynî, Umde, XXIV, 173; Ğuneymî, Keşfu'l-İltibâs, 88.

kendisine iade edilmez. Ancak bedeli, câriyeyi gasbeden kişinin sözüne göre almışsa, câriye sahibi aldığı bedeli iade edip câriyeyi geri alır. Zira burada câriye sahibinin rızasına delâlet eden bir karine bulunmamaktadır.¹⁴⁰

Hanefî fukahâsı, bu icthâdları ile elbette başkasına ait bir malı hile ile elde etme yolunu açmayı amaçlamamaktadır. Kanaatimizce Buhârî'nin de esas eleştirisi buna yönelik değildir. Buhârî'nin eleştirisi, böyle bir icthâdın doğurabileceği sonuçlara yöneliktir. Neticede böyle bir niyet söz konusu değilse de pratikte durum farklı olmayacaktır. Zira böyle bir icthâdın, Buhârî'nin de belirttiği gibi başkasına ait bir malı haksız bir şekilde elde etme yolunu açabileceği açıktır. Sedd-i zerâi ilkesi ile de bağdaşan Buhârî'nin bu görüşünün toplumsal maslahatın lehine olduğu kanaatindeyiz.

L. Had konusunda Yapılan Resmi Yazışmalar

İslâm âlimleri, hâkimler ve yöneticilerin kendi aralarındaki yazışmalarının genel olarak hukuki geçerliliği hususunda hemfikirdir. Ancak Hanefî fukahâsı, had konularını bu genel uygulamadan istisnâ etmektedir. İmâm Şâfiî'nin görüşlerinden biri de bu yöndedir.¹⁴¹ Buhârî, had konularının istisnâ tutulması hususunda şu ifadelerle yer vermektedir: “**Bazı insanlar** şöyle dediler: ‘Had konuları dışında, hâkimin başka bir hâkime gönderdiği yazılı belgeler geçerlidir.’ Daha sonra (tenâkuza düşerek), ‘Katl, hata ile gerçekleşmişse (hâkimin gönderdiği yazılı belgeler) geçerlidir.’ dediler. Zira iddialarına göre (hataen katl), mâlî bir konudur. Hâlbuki (hataen katl) ancak (hâkim nezdinde) katl sabit olduktan sonra mâlî konuya dönüşür. Hata ve amd arasında (başta had kapsamına girmeleri hususunda) bir fark yoktur.”¹⁴² Buhârî, bu konudaki görüşünü Sahâbe ve Tâbiîn uygulamasından örnekler vererek temellendirmeye çalışmaktadır.

M. Mahkemede Tercümân Sayısı

Fıkıh ıstılâhında tercüman, mahkemelerde ve noterlerde bir dili diğer bir dile çevirmek için kullanılmasına kanunun lüzum gördüğü kimseye denir.¹⁴³

¹⁴⁰ Ğuneymî, Keşfu'l-İltibâs, 89.

¹⁴¹ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 232; İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, XIII, 145; İbnu'l-Mulakkın, et-Tevdih, XXXII, 480; Aynî, Umde, XXIV, 352.

¹⁴² Buhârî, el-Câmi', Kitâbu'l-Ahkâm 15, (IX/66).

¹⁴³ Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 569.

İslâm hukukçuları, mahkemelerde tercümân sayısı konusunda ihtilâf etmişlerdir. Ebû Hanîfe¹⁴⁴ ve Ahmed b. Hanbel'den¹⁴⁵ yapılan bir rivâyete göre mahkemelerde tek tercümân yeterlidir. Bunlar, tercümânlığın haber hükmünde olduğu görüşündedir. İmâm Şâfiî¹⁴⁶ ve Hanbelilerin tercih edilen görüşlerine¹⁴⁷ göre ise hâkim hasmın dilini bilmediğinde, şehâdet konusunda olduğu gibi iki adaletli şahit gerekmektedir. İmâm Mâlik'e göre ise güvenilir tek Müslümanın tercümânlığı yeterlidir. Ancak İmâm Mâlik, iki kişi olmasını daha hoş karşılamıştır.¹⁴⁸

İmâm Buhârî, tekkîşinin tercümânlığını yeterli olduğu kanaatinde dir.¹⁴⁹ Buhârî, bu görüşünü, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından İbrânce'yi öğrenmekle emrolunan Zeyd b. Sâbit'in durumunu delil getirmektedir. Zeyd b. Sâbit kısa bir süre içerisinde bu dili ve yazısını öğrenerek Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Yahudiler arasındaki yazışmalarda görev alıp tercümânlık yapmıştır. Buhârî, ayrıca Hz. Ömer döneminde de bu yöndeki bir uygulamaya örnek vermekte, İbn Abbâs'ın da benzer bir uygulamada bulunduğunu bildirmektedir. Buhârî, bu bilgileri aktardıktan sonra itiraz niteliğinde, **bazı insanların** hâkim için iki tercümânı gerekli gördüklerini söylemektedir.¹⁵⁰

Keşmîrî, Buhârî'nin burada *ba'du'n-nâs* (بعض الناس) ifadesinden İmâm Şâfiî'yi kastettiğini belirtmektedir.¹⁵¹ Kirmânî, Buhârî'nin bazı Hanefî hukukçuları kastetmiş olabileceğini, zira Hanefî hukukçulardan Muhammed b. El-Hasan'ın mahkemelerde iki tercümânı gerekli gördüğünü belirtmektedir.¹⁵² Kanaatimizce Buhârî'nin itirazının farklı görüşte olan her hukukçuya yönelik olduğunu söylemek daha isbetlidir.

Buhârî, daha sonra Ebû Süfyân ile Heraklius arasında geçen diyaloga yer vererek diyalogun tek tercümânla yapıldığını ifade etmektedir.¹⁵³ İbn

¹⁴⁴ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, VII, 12; Aynî, *Umde*, XXIV, 397.

¹⁴⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 84.

¹⁴⁶ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, VII, 84; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 185.

¹⁴⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XIV, 84; Mustafa es-Suyûtî er-Ruheybânî, *Metâlibu Uli'n-Nuhâ fi Şerhi Ğâyeti'l-Müntehâ I-VI*, (Dimeşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961), V, 535.

¹⁴⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 270; Kândehevî, *el-Ebvâb ve't-Terâcim*, VI, 723.

¹⁴⁹ Buhârî, *el-Câmi'*, *Kitâbu'l-Ahkâm* 40, (IX, 76).

¹⁵⁰ Buhârî, *el-Câmi'*, *Kitâbu'l-Ahkâm* 40/7195, (IX, 76).

¹⁵¹ Keşmîrî, *Feydu'l-Bârî*, VI, 496.

¹⁵² Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî*, XXIV, 234.

¹⁵³ Buhârî, *el-Câmi'*, *Kitâbu'l-Ahkâm* 40/7196, (IX, 76).

Battâl, bu rivâyetin konuyla ilişkisini, tercümânlığın milletler nezdinde de haberci konumunda sayıldığını, haber aktarımında tek haberci ile yetinildiği gibi mahkemelerde de bir tek tercümanın yeterli olduğu şeklinde izah etmektedir.¹⁵⁴

N. Had Cezası Uygulanan Kişinin Şâhitliği

Kazf (iffetli kimseye zina iftirasında bulunma) cezası uygulanan kimse, ayrıca güvenilirlik niteliğini kaybetme ve mahkemelerde şâhitliğinin kabul edilmemesi şeklindeki manevi cezaya da çarptırılır. Kâzifin tövbe etmesi halinde ise verilen manevi cezânın kalkmış sayılıp sayılmayacağı hususunda İslâm âlimleri ihtilâf etmişlerdir. İmâm Mâlik¹⁵⁵, İmâm Şâfiî¹⁵⁶ ve Ahmed b. Hanbel'in¹⁵⁷ de aralarında bulunduğu fakihlerin çoğuna göre, kazf cezası uygulanan kimsenin tövbe etmesi durumunda şâhitliği kabul edilmektedir. Hanefî fukahâsına göre ise kazf cezası uygulanan kimse, tövbe etse dahi şâhitliği kabul edilmemektedir.¹⁵⁸ Bu tartışmalar, şu âyetin farklı yorumlanmasına dayanmaktadır: *“İffetli kadınlara zina isnâdında bulunup, bunu dört şâhitle ispatlayamayanlara seksen değnek vurun. Bundan böyle, Onların şâhitliğini ebediyen kabul etmeyin. Onlar, fâsikların ta kendileridir. Ancak, bundan sonra yaptığından ötürü tövbe edip kendini düzeltenler hariç. Zira Allah çok bağışlayıcı, çok merhamet edicidir.”*¹⁵⁹ Âyette geçen istisnânın (إِلَّا الَّذِينَ) fâsikûndan (أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) yapıldığını söyleyen Hanefî fukahâsı, tövbe eden kişinin yalnız fâsiklik damgasından kurtulmuş sayılacağını belirtmektedir. Cumhûr ise şehâdetin kabulünden (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) istisnâ yapıldığını söyleyerek, had cezası uygulanıp tövbe eden kimselerin şâhitliklerinin kabul edileceğini savunmuşlardır. Cumhûr, ayrıca bu konudaki görüşlerine, had cezası uygulanıp tövbe edenlerin şâhitliklerini kabul edeceğini söyleyen Hz. Ömer'e, Sahâbeden hiç kimsenin itiraz etmemesini de delil göstermişlerdir.¹⁶⁰

¹⁵⁴ İbn Battâl, Şerhu Sahihi'l-Buhârî, VIII, 270.

¹⁵⁵ İbn Battâl, Şerhu Sahihi'l-Buhârî, VIII, 17; Aynî, el-Binâye, VIII, 163.

¹⁵⁶ Şirbîni, Muğni'l-Muhtâc, IV, 585.

¹⁵⁷ İbn Kudâme, el-Muğni, XIV, 188.

¹⁵⁸ Aynî, el-Binâye, VIII, 163.

¹⁵⁹ Nûr 24/4-5.

¹⁶⁰ İbn Battâl, Şerhu Sahihi'l-Buhârî, VIII, 17.

İmâm Buhârî, bu konuda cumhûr ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Buhârî, konuyla ilgili oluşturduğu bâb başlığında¹⁶¹ tartışmanın odağını oluşturan âyete yer vermektedir. İbn Hacer, Buhârî'nin oluşturduğu bâb başlığında, hırsızlık ve kazf haddi uygulanan kimselerin şahitliklerini birlikte zikretmesine dikkat çekerek, Buhârî'nin şahitlik konusunda her ikisinin de aynı hükme sahip olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Hırsızlık yapan kimsenin, tövbe etmesi durumunda şahitliğinin kabul edileceği hususunda İslâm âlimleri hemfikirdir.¹⁶² Buhârî, bu hususta yukarıda değindiğimiz Hz. Ömer'in uygulamasına yer vermekte, ayrıca Tâbiünden bazı âlimlerin benzer uygulamalarına yer vererek görüşlerini desteklemektedir. Buhârî, daha sonra Hanefî fukahâsını kastederek, **bazı insanların** (بعض الناس), iftira suçu nedeniyle had cezası yiyen kişinin, tövbe ettikten sonra da şahitliğini kabul etmeyip nikâh akdi ile Ramazan hilalinin görülmesi hususunda ise şahitliğini kabul etmelerini bir tenâkuz olarak görmektedir.¹⁶³

Sonuç

Yaptığımız bu çalışmanın sonucunda, Buhârî'nin "kâle ba'du'n-nâs" ifadesini kullanarak itirazlarını dile getirdiği görüşlerin bir kısmının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı, bir kısmının ise Ebû Hanîfe'ye aidiyetinin tartışmalı olduğunu gördük. Dolayısıyla Buhârî'nin bu ifadeyle sadece Ebû Hanîfe'yi hedef aldığını söylemek önyargılı bir değerlendirmedir. Buhârî'nin eleştirdiği tüm görüşlerin Hanefî fukahâsına aidiyetinden hareketle, Buhârî'nin bu ifadeyle Hanefî fukahâsını hedef aldığı kanaati doğru gibi gözükse de, bu görüşlerin sadece Hanefî fukahâsı ile sınırlı olmadığını unutmamak gerekir. Hatta görüşlerden birinin Hanefî fukahâsına aidiyetinin de tartışmalı olduğunu görmekteyiz.

Bu tespitlerden hareketle Buhârî'nin "kâle ba'du'n-nâs" ifadesiyle Ebû Hanîfe ve Hanefî fukahâsını kastettiğini söylemek mümkün ise de bunun küçük düşürücü bir ifade olduğunu söylemek sağlıklı bir yaklaşım değildir. Kanaatimizce bu tür konularda kimlik tartışmaları içerisine girmek ye-

¹⁶¹ Buhârî, el-Câmi', Kitâbuş-Şehâdât 8, (III/171).

¹⁶² İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, V, 258.

¹⁶³ İbn Battâl, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 17.

rine ahlaki çerçeve içerisinde meselelerin özgürce tartışılması ilme ve ilim adamlarına daha çok katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Abdülmeccid, Abdülmeccid Mahmûd, “el-İtticâhâtü'l-Fıkhiyye 'inde Ashâbi'l-Hadis fî'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicrî”, (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1979).

'Arâr Hüseyinî, Muhammed 'Usâm, “İthâfu'l-Kârî bi Ma'rifeti Cuhûdi ve 'Amâli'l-Ulemâi 'alâ Sahîhi'l-Buhârî”, (Dimeşk: el-Yemâme li't-Tibâ'eti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1407/1987).

Aynî, Bedruddin Muhammed b. Ahmed, “Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l- Buhârî, I-XXV”, Thk. Abdullâh Mahmûd Muhammed 'Umer, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001).

el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye I-XII, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1400/1980).

Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Şemsu'l-Hakk, “Ref'u'l-İltibâs 'an Ba'di'n-Nâs”, (Kahire: Dâru's-Sahve, 1395/1975).

Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Ekmeluddîn, “en-Nüketu'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe”, (İstanbul: Ayasofya Süleymaniye Kütüphanesi, 1384).

Bardakoğlu, Ali, “Buhârî'nin Hukukçuluğu”, (Kayseri: Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum-, 1996).

“Hibe”, DİA, (Ankara:, TDV, 1998).

Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre, “el-Câmiu'l- Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûliillâh (s.a.s.) ve Sünenihi ve Eyyâmihis-Sahîh I-IX”, Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en- Nâsır, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422).

“et-Târîhu's-Sağîr I-II”, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986).

“et-Târîhu'l-Kebîr I-XII”, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1986).

Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, “Mu'cemu't-Ta'rifât”, Thk. Muhammed Sıddik el-Miñşâvî, (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, 2004).

Dönmez, İbrâhîm Kâfi, “Şüf'a”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), Ankara 2010.

Ebû Zehre, Muhammed, “Ebû Hanîfe Hayâtuhû ve Asruhû-Ârâuhû ve Fıkhuhû”, (Kahire: Dâru'l-Fıkrî'l-Arabî, 1340).

- Erdoğan, Mehmet, "Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü", (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013).
- Ferrâ, Kadî Ebû'l-Hüseyn Muhamed b. Ebî Ya'lâ, "Tabakatu'l-Henâbile I-II", Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn, (Mekke: Câmîu Ümmî'l-Kurâ, 1419).
- Ğuneymî, Abdulğani, "Keşfu'l-İltibâs 'ammâ Evradehu'l-İmâmî'l-Buhârî 'alâ Balâi'n-Nâs", (Haleb: Mektebu'l-Metbû'âtî'l-İslâmiyye, 1414/1993).
- Hüseynî, Abdülmecîd Hâşim, "el-İmâmu'l-Buhârî Fakîhen ve Muhaddisen", (Kahire: Mısru'l-Arabiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', t.y.).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, "Reddu'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr I-XII", (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994).
- İbn Battâl, Ebu'l-Hüseyn Alî b. Halef b. Abdulmelik, "Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I-X", (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, t.y.).
- İbn Ebi'l-İzz, Sadruddîn Alî b. Muhammed el-Hanefî, "el-İttiba", (Lahor: Mektebetu's-Selefiyye, 1985).
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Alî, "Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî I-XIII", (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379).
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, "el-Muğni I-XV", Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki ve Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1406/1986).
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, "Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muhtasid I-II", (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982).
- İbnu'l-Mulakkın, Sirâcuddîn Ebû Hafs 'Umer b. Ahmed el-Ensârî, "et-Tevdîh li Şerhi Câmîi's-Sahîh I-XXXVI", (Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008).
- Kandehlevî, Muhammed Zekerîyya b. Yahya, "el-Ebvâb ve't-Terâcim li Sahîhi'l-Buhârî I-VI", Thk. Veliyyuddîn b. Takiyyuddîn en-Nedvâ, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012).
- Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs, "ez-Zehîre I-XIV", (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994).
- Kâsânî, Alâaddîn Ebûbekr b. Mes'ûd, "Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi' I-X", (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986).
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, "Hayâtu'l-Buhârî", (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1412/1992).

- Keşmîrî, Muhammed Enver, “Feydu’l-Bârî ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî I-VI”, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005).
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, “el-Kevâkibu’d-Derârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî I-XXV”, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1401/1981).
- Kudûrî, Ebû’l- Huseyn Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, “Muhtasarü’l-Kudûrî”, (Beyrut: Müessesetu’r- Reyyân, 1426/2005).
- Kureşî, Muhyuddîn Abdülkâdir b. Ebi’l-Vefâ, “el-Cevâhiru’l-Mudiyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye I-V”, (Kahire: Dâru Hecr, 1413/1993).
- Makdisî, Bahâuddîn Abdurrahmân b. İbrâhîm, “el-‘Udde Şerhu’l-Umde”, Thk. Hâlid Muhemmed Muharrem, (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1417/1997).
- Mâverdi, Ebû’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, “el- Hâvi’l-Kebîr fî Fıkhî’l-İmâmi’ş-Şâfi’ I-XVIII”, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1414/1994).
- Ruheybânî, Mustafa es-Suyûtî, “Metâlibu Uli’n-Nuhâ fî Şerhi Ğâyeti’l-Müntehâ I-VI”, (Dimeşk: el-Mektebu’l-İslâmî, 1961).
- Sahnûn, Saîd et-Tenûhî, “el-Müdevvenetü’l-Kübrâ I-IV”, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994).
- Serahsî, Şemsuddîn, “el-Mebsût I-XXX”, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1409/1989).
- Sevgili, Hamit, “İmâm Buhârî’nin Fıkıh Anlayışı”, (Diyarbakır: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015).
- Sindî, Muhammed b. Abdulhâdî, “Hâşiyetu’s-Sindî ala Sahîhi’l-Buhârî I-IV”, (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, t.y.).
- Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân, “Mecme’u’l-Enhur fî Şerhi Multaka’l-Ebhur I-IV”, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998).
- Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb, “Muğni’l-Muhtâc ilâ Ma’rifeti Ma’âni Alfâzi’l- Minhâc I-IV”, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1418/1997).
- Tahavî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, “Muhtasarü’t-Tahavî”, Thk. Ebû’l- Vefâ el-Afğânî, (Haydarâbâd: İhyâu’l-Ma’ârifî’n-Nu’mâniyye, t.y.).
- Zekeriyâ el-Ensâri, Şeyhu’l-İslâm Ebû Yahyâ, “Minhetu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî I-X”, Thk. Süleymân b. Derî’ el-Âzîmî, (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 1426/2005).

مؤسسة بيت المال في النظام الإسلامي

Atia Adlan*

ملخص البحث

بيت المال هو الذي يباشر الإشراف على إيرادات الدولة ونفقاتها وعلى مواردها العامة. وفق أحكام الشريعة الإسلامية. فعن هذه المؤسسة جاء هذا البحث. والبحث يُعنى بإبراز العناصر المكونة لبيت المال، المادية منها والبشرية والتشريعية؛ بما يظهرها ويجليها كمؤسسة كبرى في هيكل النظام الإسلامي. ويهدف البحث إلى إبراز الجانب المؤسسي في بيت المال، وإلى إظهار محاسنه بما يمكن أن يستفاد به في ترشيد الاقتصاد المعاصر. يبدأ البحث بتوطئة فيها تعريف موجز ببيت المال، ثم إجمال لعناصر بيت المال، ثم تفصيل لهذه العناصر في سياق تكون فيه عناصر بيت المال هي ذاتها عناصر البحث.

Institutional of the Treasury In Islamic Sheria

Research Abstract;

The treasury is responsible for the supervision of the state revenues, expenditures and public resources, in accordance with the provisions of Islamic Sharia, About this institution we made this simple research. This re-

*Yrd. Doç. Dr, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku anabilim Dalı Öğretim Üyesi

search is for highlighting the constituent elements of the Treasury, material, human and legislative; to show and elaborate it as a major institution in the structure of the Islamic system. The research aims to highlight the institutional side of the Treasury, and to show the advantages the way it can be utilized in the rationalization of the modern economy. The research begins with a foreword that contains a brief introduction about the Treasury, then a sum up of the Treasury elements, then a breakdown of those elements in a context where the elements of the Treasury are the same elements of the Research.

توطئة

بيت المال هو المؤسسة التي تباشر الإشراف على إيرادات الدولة ونفقاتها وعلى مواردها العامة، وفق أحكام الشريعة الإسلامية، ويمكن تعريفه بأنه: المؤسسة ذات الشخصية المعنوية المستقلة، التي تتولى جمع الفيء والصدقات والأموال العامة المستحقة أو ما في حكمها، وحفظها وإحصاءها، وصرفها في إشباع حاجات ومتطلبات الأمة، على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً، وهو "جهاز مستقل من أجهزة الدولة تابع للخليفة"⁽¹⁾ ومصطلح بيت المال أحياناً يطلق ويراد به المكان الذي تحفظ فيه إيرادات الدولة، وأحياناً أخرى يطلق ويراد به المؤسسة القائمة على مباشرة الإشراف على تلك الإيرادات وكيفية تحصيلها وأوجه إنفاقها، وعلى الموارد الاقتصادية العامة وكيفية توجيهها بما يحقق النمو الاقتصادي والتكافل الاجتماعي.

ولكي نتعرف على بيت المال في صورته المؤسسة لا بُدَّ أن نستعرض عناصر هذه المؤسسة بشيء من التفصيل، وهذا هو ما يُعنى به هذا البحث.

العناصر

باستقراء الأحكام المنظمة لعمل بيت المال يتضح أن مؤسسة بيت المال تتكون من ستة عناصر، ما بين مادية وبشرية وقانونية، هذه العناصر الستة في مجموعها تكون المؤسسة، وهي: الخزانة العامة وفروعها - الجهاز الإداري - الإيرادات - النفقات - الموارد الاقتصادية العامة - حزمة التشريعات.

العنصر الأول: الخزانة العامة وفروعها

إذا أُطلق مصطلح بيت المال أو بيت مال المسلمين وأريد به المكان فهذا هو ما يمكن تسميته بالخزانة العامة وفروعها، وقد وجدت هذه الخزانة في عصر النبوة بالمدينة، وأهم ما كان يميزها أنها كانت بسيطة ببساطة الحياة آنذاك، فكانت في بدايتها في بيت رسول الله I أو في إحدى حجرات نسائه، فقد روى البخاري عن عُبَيْدَةَ، قَالَ: صَلَّيْتُ وَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ الْعَصْرَ، فَسَلَّمْتُ، ثُمَّ قَامَ مُسْرِعًا، فَتَخَطَى رِقَابَ النَّاسِ إِلَى بَعْضِ حُجَرِ نِسَائِهِ، فَفَرَعَ النَّاسُ مِنْ سُرْعَتِهِ، فَخَرَجَ عَلَيْهِمْ، فَرَأَى أَنَّهُمْ عَجِبُوا مِنْ سُرْعَتِهِ، فَقَالَ: "ذَكَرْتُ شَيْئًا مِنْ تَبَرِّ عِنْدَنَا، فَكَرِهْتُ أَنْ يَحْبِسَنِي، فَأَمَرْتُ بِقِسْمَتِهِ" (2)

ثم كان بعد ذلك في المسجد، فقد روى البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَالٍ مِنَ الْبَحْرَيْنِ، فَقَالَ: "انْثُرُوهُ فِي الْمَسْجِدِ" وَكَانَ أَكْثَرَ مَالٍ أَتَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَلْتَمِسْ إِلَيْهِ، فَلَمَّا قَضَى الصَّلَاةَ جَاءَ فَجَلَسَ إِلَيْهِ، فَمَا كَانَ يَرَى أَحَدًا إِلَّا أَعْطَاهُ. (3)

ثم اتَّخَذَتْ لَهُ دَارٌ مَخْصُصَةٌ، جَاءَ فِي الطَّبَقَاتِ الْكُبْرَى لابن سعد: "أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ كَانَ لَهُ بَيْتٌ مَالٍ بِالسُّنْحِ مَعْرُوفٌ لَيْسَ يَحْرُسُهُ أَحَدٌ، فَقِيلَ لَهُ يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَلَا تَجْعَلُ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ مَنْ يَحْرُسُهُ؟ فَقَالَ: لَا يُخَافُ عَلَيَّ، قُلْتُ: لِمَ؟ قَالَ: "عَلَيْهِ قُفْلٌ"، قَالَ: وَكَانَ يُعْطِي مَا فِيهِ حَتَّى لَا يَبْقَى فِيهِ شَيْءٌ، فَلَمَّا تَحَوَّلَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى الْمَدِينَةِ حَوَّلَهُ فَجَعَلَ بَيْتَ مَالِهِ فِي الدَّارِ الَّتِي كَانَ فِيهَا" (4)

ثم وَجِدَتْ لَهُ فُرُوعٌ بِالْأَمْصَارِ، وَكَانَ الْخَلِيفَةُ يُولِي عَلَيْهَا مَنْ يَصْلَحُ لَهَا، وَمِنْ أَمْثَلَةِ ذَلِكَ أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه بَعَثَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ إِلَى الْكُوفَةِ عَلَى الْقَضَاءِ وَبَيْتِ الْمَالِ (5)

العنصر الثاني: الجهاز الإداري

يُعَدُّ الْجِهَازُ الْإِدَارِيُّ لِبَيْتِ الْمَالِ جِهَازًا مُسْتَقْلَلًا، وَهُوَ تَابِعٌ لِلْخَلِيفَةِ مَبَاشَرَةً، وَالرَّئِيسُ الْعَامُّ لَهُ هُوَ الْخَلِيفَةُ ذَاتَهُ، لَكِنْ كَانَ يَوْجَدُ تَحْتَ الْخَلِيفَةِ مَنْ هُوَ مَخْتَصٌ بِمَسْئُولِيَّةِ بَيْتِ الْمَالِ يَدْعَى

2 صحیح البخاری کتاب الأذان باب مَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ، فَتَكَرَّرَ حَاجَةً فَتَخَطَّاهُمْ (1/170) رقم (851)

3 صحیح البخاری کتاب الصلاة باب القسمة وتعليق الفتوى في المسجد (1/91)

4 الطبقات الكبرى - أبو عبد الله محمد بن سعد - ت: إحسان عباس - ط دار صادر - بيروت - لبنان

5 سنن البيهقي الكبرى ط (مكتبة دار الباز) (6/354) - الخراج - أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم - المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة - ط الثالثة 1382 هـ ص 36

صاحب بيت المال(6)، ولقد بدت بوادر الاستقلال مبكراً؛ يدل على ذلك أن الخلفاء كانوا - في كثير من الأحيان - يرسلون إلى الأمصار من يقوم على بيت المال سوى الوالي، من أمثلة ذلك أنَّ عمر رضي الله عنه أرسل إلى الكوفة عمار بن ياسر أميراً وأرسل معه ابن مسعود على القضاء وعلى بيت المال.

وكان هناك داخل هذا الجهاز اختصاصات وظيفية، فمن ذلك أن عمر رضي الله عنه بعث مع ابن مسعود إلى الكوفة عثمان بن حنيف على أرض السواد، أي يكون مسئولاً عن مسحها وتقديرها وفرض الخراج فيها "فمسح عثمان الأرضين، وجعل على جريب العنب عشرة دراهم، وعلى جريب النخل ثمانية دراهم..."(7)

ومن ذلك أيضاً أن عمر رضي الله عنه عين على الحمى - الذي كان يتبع بيت المال لترعى فيه إبل الصدقة وخيل الجهاد - رجلاً يسمى هُنَيْيَاً، وقال له:

يا هُنَيْيَا، ضم جناحك عن الناس، واتق دعوة المظلوم، فإن دعوة المظلوم مجابة وأدخل رب الصُرَيْمَةَ والغُنَيْمَةَ، ودعني من نعم ابن عفان وابن عوف، فإن ابن عوف وابن عفان إن هلكت ماشيتهما رجعا إلى المدينة إلى نخل وزرع... ولولا هذا النَّعْم الذي يُحْمَل عليه في سبيل الله ما حميت على الناس من بلادهم شيئاً"(8)

ومن ذلك أن رسول الله I استعمل مَحْمِيَّةَ بن جُرْء على الخمس، وهو رجل من بني أسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمله على الأخماس(9) وجعل بلالاً على صدقات الثمار وابن عوف على صدقات الإبل والغنم، وقد ذكرت الآية الكريمة من سورة التوبة ضمن مصارف الزكاة: "العاملين عليها" أي: السُّعَاة الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَ قَبْضَ الْأَمْوَالِ مِنَ الصَّدَقَاتِ مِنْ أَهْلِهَا وَوَضَعَهَا فِي حَقِّهَا (10)

العنصر الثالث: الإيرادات:

تُعدُّ إيرادات الدولة الإسلامية أخطر عناصر بيت المال، لذلك جاءت مفصلة تفصيلاً

6 راجع: مؤسسة بيت المال في صدر الإسلام - منير حسن عبد القادر - رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية - ص 77

7 الخراج - أبو يوسف 36

8 "مصنف ابن أبي شيبة (6/ 461)

9 صحيح مسلم (2/ 754)

10 تفسير البغوي معالم التنزيل - البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء - ت: عبد الرزاق المهدي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة:

دقيقاً، وهي أنواع كثيرة، بلغ بعض العلماء بها اثني عشر مورداً⁽¹¹⁾، نذكر أهمها فيما يلي:

أولاً: الفيء: وهو ما تحصّل للمسلمين من عدوهم بغير قتال، فهذا كله في بيت مال المسلمين؛ ودليله قول الله تعالى: (وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كَنْ لَ اللَّهِ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ) (الآيتان 6،7 من سورة الحشر) فمثل هذا يكون فيئاً لا يخمس، وإنما يريد لبيت المال، لينفق حسبما سنبينه.

ويدخل في الفيء أنواع أخرى من الأموال، يقول أبو عبيد في الأموال: "وَأَمَّا مَالُ الْفَيْءِ فَمَا اجْتَنَبِي مِنْ أَمْوَالِ أَهْلِ الذِّمَّةِ مِمَّا صُولِحُوا عَلَيْهِ: مِنْ جَزِيَّةٍ رِئُوسِهِمُ الَّتِي بِهَا حُقِنَتْ دِمَاؤُهُمْ وَحَرِمَتْ أَمْوَالُهُمْ، وَمِنْهُ خَرَاجُ الْأَرْضِينَ الَّتِي افْتَتَحَتْ عَنْوَهُ، ثُمَّ أَقْرَبَهَا الْإِمَامُ فِي أَيْدِي أَهْلِ الذِّمَّةِ عَلَى طَسْقٍ يُؤَدُّونَهُ، وَمِنْهُ وَظِيْفَةُ أَرْضِ الصُّلْحِ الَّتِي مَنَعَهَا أَهْلُهَا حَتَّى صُولِحُوا مِنْهَا عَلَى خَرَاجٍ مُسَمًّى..."⁽¹²⁾

وقد اشتمل هذا النص للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام على الأنواع الآتية:

- 1- الجزية: وهي المقدار الذي يؤخذ من الذمي كل عام؛ ومقدارها معلوم ولكن هناك قدر من الاختلاف في بعض تفاصيله، يقول الإمام أبو يعلى: "واختلف عن أحمد في قدر الجزية على ثلاث روايات. أحدها: أنها مقدرة الأقل والأكثر. فيؤخذ من الفقير المعتمل اثنا عشر درهماً. ومن المتوسط أربعة وعشرون. ومن الموسر ثمانية وأربعون... والثانية: أنها غير مقدرة الأكثر والأقل، وهي إلى اجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان... والثالثة: أنها مقدرة الأقل، غير مقدرة الأكثر، فيجوز للإمام أن يزيد على ما قدر عمر، ولا يجوز أن ينقص منه..."⁽¹³⁾
- 2- الخراج: وهو ما يدفعه أهل الذمة على الأرض التي غنمها المسلمون وأقرهم الإمام عليها لقاء خراج معلوم، على أن تبقى ملكيتها لعموم المسلمين، وقد فرق العلماء بين أرض الخراج التي تدفع خراجاً يكون فيئاً والأرض العشرية التي تدفع العشر أو نصف العشر زكاة مما تخرجه من زروع أو ثمار، يقول الإمام أبو يوسف: "فكل أرض أسلم أهلها عليها وهي

11 راجع: الفتح المبين في بيان الزكاة وبيت مال المسلمين - الحسيني عبد الرحمن بن إدريس - دار ابن عفان القاهرة مصر - ط أولى 2008م

12 كتاب الأموال - أبو عبيد القاسم بن سلام - دار الفكر - بيروت - ص 24

13 الأحكام السلطانية - للقاظمي أبي يعلى الفراء - دار الكتب العلمية - الطبعة: الثانية (ص: 155)

من أرض العرب أو أرض العجم فهي لهم وهي أرض عشر... وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية ولا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل... فأرضهم أرض عشر... وأيما دار من دور الأعاجم قد ظهر عليها الإمام وتركها في أيدي أهلها فهي أرض خراج، وإن قسمها بين الذين غنموها فهي أرض عشر" (14)

ويلتحق بأرض الخراج الأرض التي صلح عليها أهلها، غير أنهم لا يدفون أكثر مما صلحوا عليه، يقول الإمام أبو عبيد ابن سلام: "وَجَدْنَا الْأَثَارَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْخُلَفَاءَ بَعْدَهُ قَدْ جَاءَتْ فِي افْتِتَاحِ الْأَرْضِينَ بِثَلَاثَةِ أَحْكَامٍ: أَرْضٌ أَسْلَمَ عَلَيْهَا أَهْلُهَا فَهِيَ لَهُمْ مِلْكٌ أَيْمَانُهُمْ، وَهِيَ أَرْضٌ عَشْرٌ، لَا شَيْءَ عَلَيْهِمْ فِيهَا غَيْرُهُ، وَأَرْضٌ افْتَتِحَتْ صُلْحًا عَلَى خَرَجٍ مَعْلُومٍ، فَهُمْ عَلَى مَا صَوْلِحُوا عَلَيْهِ، لَا يَلْزِمُهُمْ أَكْثَرُ مِنْهُ، وَأَرْضٌ أُخِذَتْ عَنَوَةً، فَهِيَ الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا الْمُسْلِمُونَ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: سَبِيلُهَا سَبِيلُ الْغَنِيمَةِ... وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ حُكْمُهَا وَالنَّظَرُ فِيهَا إِلَى الْإِمَامِ: إِنْ رَأَى أَنْ يَجْعَلَهَا غَنِيمَةً، فَيُخَمِّسَهَا وَيُقَسِّمَهَا، كَمَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَيْبَرَ، فَذَلِكَ لَهُ، وَإِنْ رَأَى أَنْ يَجْعَلَهَا فَيْئًا فَلَا يُخَمِّسَهَا وَلَا يُقَسِّمَهَا، وَلَكِنْ تَكُونُ مَوْقُوفَةً عَلَى الْمُسْلِمِينَ عَامَّةً؛ فَذَلِكَ لَهُ" (15)

وقد كان الخلاف قد وقع بين الصحابة رضوان الله عليهم في شأن الأرض المغنومة المأخوذة بالسيف عنوة من الكفار، فرأى البعض رأي عمر أن تبقى وقفاً للمسلمين، ويُفَرَّ عليها أهلها على أن يدفعوا خراجاً عنها، يكون فيئاً في بيت مال المسلمين، ورأى آخرون أنها تُخَمِّسُ كسائر الغنائم.

ثانياً: خمس الغنائم: يقول الله عزَّ وجلَّ: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ) (آية 41 من سورة الأنفال) وبمقتضى هذه الآية يجب أن تُخَمِّسَ الغنائم، فَيُرَدَّ الخُمس في بيت مال المسلمين، وتقسَّم الأربعة أخماس الأخرى على المقاتلين، على وفق أحكام مبيَّنة في مواضعها.

ثالثاً: الصدقات: وهي ربع العشر مما بلغ النَّصَاب وحال عليه الحول من الذهب والفضة وسائر الأثمان، وعروض التجارة، ونصف العشر من الثمار والزروع إن كانت تروى بالألات أو العشر إن كانت تروى بماء المطر، والمقادير المبيَّنة في كتب الفروع من السائمة إذا بلغت نصابها؛ حسبما هو مبين في مواضعه، إضافة إلى أنواع أخرى مختلف فيها، ومواضع بيان الأحكام والشروط والضوابط كتب الفروع الفقهية، لكن المهم هنا أن نبين أنها من إيرادات بيت المال.

والذي ينبغي أن نفصل فيه القول - بما يناسب المقام - هو حكم دفعها لبيت المال، يقول الله عزَّ وجلَّ: "خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها" فدللت الآية على أن الزكاة من المهام العظام التي تُنَاطُ في الأصل بنظر الإمام، وقد ذكر الله تبارك وتعالى عُمَّالَ الزكاة في آية مصارف الزكاة فقال: (والعاملين عليها) مما يعني أنَّ الدولة الإسلامية لديها جهاز يجمع الزكاة ويوزعها، وقد دلت السنة العملية على أنَّ الزكاة كانت تدفع لبيت المال؛ "عن ابن سيرين، قال: كانت الصدقة تُدْفَعُ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو من أمر به، وإلى أبي بكر، أو من أمر به، وإلى عمر، أو من أمر به، وإلى عثمان، أو من أمر به، فلما قتل عثمان اختلفوا، فكان منهم من يدفعها إليهم، ومنهم من يقسمها، وكان ممن يدفعها إليهم ابن عمر" (16) والخلاف الذي وقع لا يأتي على الأصل بالإبطال؛ فالذين قالوا بتفريقها لم يقولوا ذلك لأنَّ هذا هو الأصل، وإنما لعارض وقع وهو عدم الثقة في الأمراء الذين جاءوا بعد الراشدين.

ورجح أبو عبيد عدم إجرائها إذا قام صاحبها بتفريقها وذلك في الأموال الظاهرة، يقول أبو عبيد: "فكل هذه الآثار التي ذكرناها من دفع الصدقة إلى ولاة الأمر، ومن تفريقها، هو معمول به، وذلك في زكاة الذهب والورق خاصة، أيَّ الأمرين فعله صاحبه كان مؤدياً للفرض الذي عليه، وهذا عندنا هو قول أهل السنة والعلم من أهل الحجاز، والعراق، وغيرهم؛ لأنَّ المسلمين مؤتمنون عليه كما ائتمنوا على الصلاة. وأما المواشي والحب والثمار، فلا يليها إلا الأئمة، وليس لربها أن يغيبها عنهم، وإن هو فرقها ووضعها مواضعها، فليست قاضية عنه، وعليه إعادتها إليهم. فرقت بين ذلك السنة والآثار، ألا ترى أن أبا بكر الصديق إنما قاتل أهل الردة في المهاجرين والأنصار على منع صدقة المواشي، ولم يفعل ذلك في الذهب والفضة؟" (17)

رابعاً: الخمس من الركاز (18): فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وفي الركاز الخمس" (19)

خامساً: تركة من لا وارث له: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنَا وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ، أَعْقَلُ عَنْهُ وَارِثُهُ..." (20)

سادساً: موارد الدولة من مشروعاتها وأملاكها العامة: ومن أمثلة ذلك الأملاك العامة للدولة

16 كتاب الأموال - أبو عبيد القاسم بن سلام ص 678

17 كتاب الأموال - أبو عبيد القاسم بن سلام ص 685

18 الركاز بكسر الراء وتخفيف الكاف وآخره زاي: المال المدفون، مأخوذ من الركز بفتح الراء، يقال في اللغة: ركز الرمح رُكُزًا وركِزًا: غرزه في الأرض، أما الركز بالكسر فهو: الصوت الخفي. ينظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس، والقاموس المحيظ مادة ركز.

19 متفق عليه صحيح البخاري (6912) وصحيح مسلم (1710)

20 سنن ابن ماجه 879/2

كالحمي وغيره، فلإمام أن يحمي للمصالح العام أرضاً ليست مملوكة لأحد، ولا يجوز له أن يحمي أرضاً مملوكة لأحد رعايا الدولة، ولا أن يحمي أكثر الأراضي، ولا أن يحمي لمصالح خاصة، وما يحميه الإمام من الأرض يكون محلاً لأي نشاط اقتصادي للدولة، وتكون ملكيته تابعة لبيت المال، كالرعي أو الزراعة أو استخراج النفط أو المعادن أو غير ذلك، وما يدره من ربح يكون أحد إيرادات بيت المال.

سابعاً: التوظيف (الضرائب): والأصل عدم جواز فرضها ما دامت هناك موارد للدولة، وليس ثم ما يستدعي فرضها من نفقات ضرورية لا يوجد ما يغطيها من الموارد العامة، وليس للإمام أن يفرض الضرائب ابتداء كمصدر للدخل العام ثم يوجد لها المصارف، وإنما يأتي فرض الضرائب استثناء من الأصل؛ وعليه فلا تفرض إلا إذا فرضتها الضرورة أو الحاجة التي تنزل بالأمة، كأن تدعو الحاجة إلى تجهيز الجيش على نحو معين، ولا يوجد بيت المال ما يكفي لذلك؛ فعندئذ يكون التوظيف على قدر الحاجة، ويكون فرضها على الأغنياء، ولا يجاوزهم إلى غيرهم إلا في الملآت التي تقتضي نفض أكياس الناس.

العنصر الرابع: النفقات

يعتبر هذا العنصر من أهم عناصر بيت المال، ومن أهم مكونات النظام المالي الإسلامي، وهو مليء بالأحكام والتفصيلات والشروط والضوابط، وسوف نختصر في ذلك ونكتفي بما هو ضروري لبيان هذا العنصر من جهة كونه أحد مكونات بيت المال، باعتبار أن الأحكام الفرعية موجودة بتوسع في كتب الفروع.

أولاً: مصارف الزكاة: الأصناف الثمانية المذكورة في سورة التوبة، قال تعالى: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (آية 60 من سورة التوبة) فهذه الأصناف الثمانية هي المستحقة للصدقات، وهناك أحكام تتعلق بهم، موضعها في كتب الفروع.

ثانياً: عطاءات بيت المال لعموم المسلمين: فإن لكل مسلم حقاً فيما أفاءه الله على بيت مال المسلمين، وقد استدل عمر بما نزل في سورة الحشر إلى قوله تعالى: (والذين جاءوا من بعدهم) على أن الآيات محيطة بالمسلمين جميعاً لذلك قال: "ما أحد من المسلمين إلا له في هذا المال حق، أُعْطِيَهُ أَوْ مُنِعَهُ" (21) والبعض تمسك بحديث بريده مرفوعاً: "...

ثم ادّعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفىء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين... " (22)؛ فاستدلّ به على أنه لا يستحق العطاء من الفئ إلا من جامع المسلمين وكان معهم في جهادهم لعدوهم.

ثالثاً: الإفناق على المصالح العامة والمرافق العامة: كتجهيز الجيوش، وبناء المرافق العامة، وغير ذلك؛ ورعاية مصالح الدولة والإفناق عليها؛ فمما لا شك فيه أنّ رعاية هذه المصالح العامة مما توجهه القواعد الشرعية والمقاصد العامة لهذا الدين، وقد سار الخلفاء الراشدون ومن بعدهم على هذا النهج، وهذا مما لا يحتاج إلى دليل؛ لفرط ظهوره.

رابعاً: رعاية الحالات الخاصة: كافتداء أسرى المسلمين، وقضاء ديون المدنيين، وإعالة من لا عائل له، وتزويج من لا يستطيع الزواج، وغير ذلك، عن ابن عباس قال: سمعت عمر حين طعنَ يقول: "وأعلموا أن فكاًك كل أسير من المسلمين من بيت مال المسلمين" (23) وعن جابر، قال: كان رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلم - لا يُصَلِّي على رجل مات وعليه دين، فأتيت بميت، فقال: "أعليه دين؟" قالوا: نعم ديناران، قال: "صَلُّوا على صاحبكم" فقال أبو قتادة الأنصاري: هما عليّ يا رسول الله، فصَلَّى عليه رسولُ الله - صَلَّى الله عليه وسلم - فلما فتح اللهُ على رسوله قال: "أنا أولى بكلِّ مؤمنٍ من نفسه، فمن ترك ديناً فعَلَيْ قِضَاؤُهُ، ومن ترك مالا فلورثته" (24)

خامساً: رواتب وأجور موظفي الدولة وقضاء احتياجاتهم: فقد كانت رواتب الولاة والقضاة وعمال الخراج وغيرهم من بيت مال المسلمين، بل وقضاء حوائجهم الضرورية، كما جاء في الحديث: "من ولي لنا شيئاً، فلم تكن له امرأة فليتزوج امرأة، ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكناً، ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركباً، ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادماً..." (25)

العنصر الخامس: الموارد الاقتصادية العامة للدولة

لكل دولة موارد اقتصادية تصب في خزانة الدولة، وقد كان للدولة الإسلامية موارد اقتصادية

22 رواه مسلم 1375/3

23 كتاب الأموال لابن زنجويه - أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة الخراساني المعروف بابن زنجويه - تحقيق الدكتور: شاكر ذيب فياض - مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - السعودية - ط: أولى، 1406هـ - 1986م (1/ 333) - مصنف ابن أبي شيبة (7/ 673)

24 سنن أبي داود (5/ 231)

25 مسند أحمد (18015) - الأموال لابن زنجويه 593/2

عامة تملكها الدولة، وكان من أبرزها: الحمى، وقد سبق الحديث عنه، ويمكن أن يكون للدولة موارد أخرى عامة مثل حقول النفط والمناجم، والمعالم السياحية، والمعابر والجسور التي تستغل للملاحة الدولية، وغير ذلك، المهم أن وجود موارد عامة كالحمى يؤكد أن فكرة الموارد العامة موجودة في النظام الإسلامي، وهي عنصر من عناصر النظام المالي، وتقع مباشرة تحت إدارة وإشراف بيت المال.

العنصر السادس: حزمة التشريعات

لا بد لكل مؤسسة من مجموعة من التشريعات، ما بين مواد دستورية، ومواد قانونية، ولوائح تنفيذية، ومؤسسة بيت المال تتمتع بالسعة والعمق والأصالة والإحاطة في تشريعاتها التي تنظم سير العمل فيها، فهناك التشريعات الدستورية الكبرى، وهي تمثل قواعد عامة، مثل: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) ومثل: (المؤمنون تكافأ دماؤهم) ومثل: (قل الأنفال لله والرسول) وهناك المواد القانونية الشرعية: مثل أحكام الزكاة وأحكام الغنائم والأحكام المبينة لمصارف الزكاة والفقى وخمس الغنائم، وهناك اللوائح التنظيمية، مثل رسائل عمر إلى عماله في شأن الخراج أو الحمى أو الصدقات، كوصيته لهني الذي استعمله على الحمى. وتفصيلات هذه الأحكام تطلب من مظانها في كتب الفروع، لكننا نريد فقط أن نخرج منها بمجموعة من السياسات العامة لبيت المال، تعد ثمرة من ثمرات هذه الأحكام، فلا شك أن مجموعة التشريعات تنتج مسارات وسياسات للمؤسسة.

السياسات العامة لبيت المال

1- الإسراع في صرف أعطيات الناس، وعدم تأخير مستحقات الأفراد من بيت المال؛ حتى ولو لأجل التدبير؛ فتلک كانت سنة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده، خرج ابن زنجويه في الأموال عن الحسن: كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري "إذا أتاك كتابي هذا، فأعلمني يوماً من السنة لا يبقى في بيت مال المسلمين درهم، حتى يكتسح اكتساحاً، حتى يعلم الله أنني قد أديت إلى كل ذي حق حقه" قال: الحسن: فأوسع الله عليه، فأخذ صفوها، وترك كدرها، حتى أحقه الله بصاحبيه" (26)

وروى البيهقي في سننه: "قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَرْقَمِ: "أَفْسِمُ

بَيْتَ مَالِ الْمُسْلِمِينَ فِي كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً، أَقْسَمَ مَالِ الْمُسْلِمِينَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ مَرَّةً، ثُمَّ قَالَ: "أَقْسَمَ بَيْتَ الْمَالِ فِي كُلِّ يَوْمٍ مَرَّةً"، قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَوْ أَبْقَيْتَ فِي مَالِ الْمُسْلِمِينَ بَقِيَّةً تُعَدُّهَا لِنَائِبَةٍ أَوْ صَوْتٍ، يَعْنِي خَارِجَةً، قَالَ: فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لِلرَّجُلِ الَّذِي كَلَّمَهُ: "جَرَى الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِكَ، لَقَنَنِي اللَّهُ حُجَّتَهَا وَوَقَّانِي شَرَّهَا، أَعَدُّ لَهَا مَا أَعَدَّ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَاعَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (27)

وفي هذه السياسة جملة عظيمة من الفوائد، منها أن يجري المال في أيدي الناس؛ مما يشجعهم على ممارسة الأنشطة الاستثمارية الخاصة، ومنها تقليل فرص سوء الاستغلال لحقوق الناس من أي موظف، ومنها أن تكون الدولة قدوة للرعية في التخلص من حقوق العباد.

وهذه السياسة بطبيعة الحال تخص حقوق الأفراد، أما الأموال التي تقيم بها الدولة مشاريعها وترعى بها المصالح العامة وتجهز بها الجيوش فهذه لها طريقة أخرى في التعامل تحددها حاجة الدولة.

2- المال في بيت مال المسلمين ملك للمسلمين، والخليفة وكيل عنهم في التصرف في هذا المال، ولا يسمى المال العام؛ حتى لا تستبد الدولة بالتصرف فيه، ولأجل أن يكون تصرفها فيه على وفق الأحكام الشرعية، لذلك رفض أبو ذر تسمية معاوية لهذا المال بمال الله، مع أن المال مال الله، لأن تسمية الخليفة للمال هنا تسمية سياسية اقتصادية، سواء قصد أم لم يقصد، ويترتب عليها أحكام، سواء تأخرت أو تعجلت، فمال الله يعني الملكية العامة، يعني المال العام؛ ويترتب عليه تفويض الدولة في التصرف فيه، وبعد حوار رضخ الخليفة معاوية لرأي أبي ذر وسماه مال المسلمين؛ "فهذا الحوار يدل على أن التسمية ليست مسألة شكلية وإنما هي تكييف سياسي واقتصادي، فإذا كان المسلمون الأوائل ممثلين في أبي ذر، رفضوا التسمية بمال الله، ورأوا أن تسمى باسم مال المسلمين، فإن هذا يدل على أنها ليست مملوكة للدولة، وإنما لجماعة المسلمين، والتكييف على هذا النحو له معطاته، فيمن يتخذ القرار، وفيمن يراقب" (28)

3- أن مبدأ تخصيص الإيرادات هو الغالب والأصل في سياسة بيت المال؛ فالزكاة لها مصارف محددة بينها الآية الكريمة من سورة التوبة في سياق يفيد الحصر، فلا يصح صرفها في غير ما وردت بذكره الآية، وخمس الغنائم جاءت آية الأنفال ببيان المواضع التي ينفق فيها،

وحتى آيات الحشر التي ذكرت الفئ؛ فبرغم أنها جاءت محيطة بالمؤمنين؛ مما حدا بأمير المؤمنين عمر أن يتجه إلى تعميم العطاء من الفئ، إلا أنها وضعت إطاراً عاماً يحكم الاجتهاد في إنفاق الفئ ويجعل للاجتهادات حدوداً لا تتجاوزها.

ومبدأ تخصيص الإيرادات يحول دون استبداد الدولة بالتصرف في المال، ويرشد التصرف، ويحقق أعلى معدل للتكافل الاجتماعي وللعدالة الاجتماعية.

4- التحري الشديد في تولية المسؤولين والموظفين في هذا الجهاز الخطير، من جهة الخبرة ومن جهة الأمانة "فَيَنْبَغِي إِسْنَادَ الْإِشْرَافِ إِلَى مَنْ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ اعْتِمَادًا تَامًا لِيَتِمَّكَنَ مِنَ الْإِحَاطَةِ بِكُلِّ مَا يَجْرِي فِي الْبَلَاطِ وَالْإِجَابَةِ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ فِي أَيِّ وَقْتٍ يَطْلُبُ إِلَيْهِ ذَلِكَ وَعَلَى الْمَشْرِفِ نَفْسَهُ أَنْ يَعِينَ لَهُ نَائِبًا أَمِينًا قَوِيًّا فِي كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمَدِينَةٍ لِمُرَاقَبَةِ الْأَعْمَالِ وَالْإِشْرَافِ عَلَى تَحْصِيلِ الْخَرَاجِ وَمَعْرِفَةِ كُلِّ كَبِيرَةٍ وَصَغِيرَةٍ تَقَعُ..." (29)

5- الرفق بالناس في استيفاء ما عليهم تجاه بيت المال، ومراعاة حال من عجز منهم، "فَعَنْ جَسْرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، قَالَ: شَهِدْتُ كِتَابَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِيِّ بْنِ أَرْطَاةَ، قُرِئَ عَلَيْنَا بِالْبَصْرَةِ: "أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ، إِنَّمَا أَمَرَ أَنْ تُؤْخَذَ الْجَزْيَةُ مِمَّنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَاخْتَارَ الْكُفْرَ عُنُوًّا وَخُسْرَانًا مُبِينًا، فَضَعَّ الْجَزْيَةَ عَلَى مَنْ أَطَاقَ حَمْلَهَا. وَخَلَّ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ عِمَارَةِ الْأَرْضِ؛ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ صَلَاحًا لِمَعَاشِ الْمُسْلِمِينَ، وَقُوَّةً عَلَى عَدُوِّهِمْ، وَأَنْظُرْ مَنْ قَبْلَكَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، قَدْ كَبُرَتْ سُنُّهُ، وَضَعُفَتْ قُوَّتُهُ، وَوَلَّتْ عَنْهُ الْمَكَاسِبُ، فَأَجْرٌ عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ مَا يُصْلِحُهُ. فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، كَانَ لَهُ مَمْلُوكٌ كَبُرَتْ سُنُّهُ، وَضَعُفَتْ قُوَّتُهُ، وَوَلَّتْ عَنْهُ الْمَكَاسِبُ، كَانَ مِنَ الْحَقِّ عَلَيْهِ أَنْ يَقُوَّتَهُ أَوْ يُقْوِيَهُ، حَتَّى يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا مَوْتٌ أَوْ عِتْقٌ، وَذَلِكَ أَنَّهُ بَلَّغَنِي أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ مَرَّ بِشَيْخٍ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، يَسْأَلُ عَلَى أَبْوَابِ النَّاسِ، فَقَالَ: مَا أَنْصَفْنَاكَ إِنْ كُنَّا أَحْذَنَّا مِنْكَ الْجَزْيَةَ فِي شَبِيبَتِكَ، ثُمَّ صَيَّعْنَاكَ فِي كِبَرِكَ. قَالَ: ثُمَّ أَجْرَى عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ مَا يُصْلِحُهُ" (30)

وقد أوصى عمر رضي الله عنه في وصيته بأهل الذمة: أن يُوفِّي لهم بعهدهم ولا يُكَلَّفوا فوق طاقتهم وأن يُقَاتَلَ مِنْ وَرَائِهِمْ (31)

6- الحيولة دون استئثار الأغنياء بالانتفاع بمراد الدولة، فإن الأغنياء لهم أموال كثيرة، وإمكانات ضخمة، وإذا فتح الباب لهم لينتفعوا بالمراد العامة فسوف تكون دولة بينهم ويحرم

29 سياسة نامة أو سير الملوك - نظام الملك - دار الثقافة - قطر - الطبعة الثانية، 1407 هـ (ص: 99)

30 الأموال لابن زنجويه (1/ 169)

31 الخراج - أبو يوسف ص 37

منها الضعفاء؛ لذلك شدّد عمر على عامله على الحمى ألا يدخل فيه نَعَمَ ابن عفان وابن عوف، فعن زيد بن أسلم، عن أبيه، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: استعمل مؤلّي له يدعى هنيئاً على الحمى، فقال: "يا هنيئاً اضمم جناحك عن المسلمين، واتق دعوة المظلوم، فإن دعوة المظلوم مستجابة، وأدخل رب الصريمة، ورب الغنيمة، وإياي ونعم ابن عوف، ونعم ابن عفان، فإنهما إن تهلك ماشيتهما يرجعا إلى نخل وزرع..." (32)

7- تقديم الحافظ الاقتصادي وتشجيع الاستثمار الخاص: ومن صور ذلك إحياء الموات، فمن أحيأ أرضاً كانت ميتة وليست مملوكة لأحد؛ فهي له خالصة، وإن احتجزها وحجرها ولم يتم بإحيائها فليس له عليها من سلطان بعد مرور ثلاثة أعوام وهي تحت يده، فعن هشام بن عروة، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أحيأ أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق" (33)

والموات أرض ليست مملوكة لأحد ولا عامرة ولا منتفع بها، "فإذا لم يكن في هذه الأرضين أثر بناء ولا زرع ولم تكن فينا لأهل القرى ولا مسرحاً ولا موضع مقبرة ولا موضع محتطبهم ولا موضع مرعى دوابهم وأغنامهم، وليست بملك لأحد ولا في يد أحد فهي موات" (34) ومن صور الإقطاع؛ فللسلطان أن يُقطع أرضاً لمن يحييها ويستثمرها بالزراعة أو غير ذلك من ألوان النشاط الاقتصادي الخاص "فقد جاءت هذه الآثار بأن النبي صلى الله عليه وسلم أقطع أقواماً وأن الخلفاء من بعده أقطعوا، ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاح فيما فعل من ذلك؛ إذ كان فيه تألف على الإسلام وعمارة الأرض، وكذلك الخلفاء إنما أقطعوا من رأوا أن له غناء في الإسلام ونكاية للعدو" (35)

واشترط العلماء ألا يضر الإقطاع بأموال الأفراد؛ إذ الأصل أنه: "ليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق" (36) ولا بأموال أو أوقاف عوام المسلمين.

والأصل في الإقطاع - بعد فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفائه - ما روي عن ابن طاوس، عن أبيه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عادي الأرض لله ولرسوله، ثم هي

32 صحيح البخاري (71 / 4)

33 الموطأ (833) سنن الترمذي (1378) ابوداود (3073) النسائي (5729) الدارقطني (4506)

34 الخراج - أبو يوسف ص 63

35 الخراج - أبو يوسف ص 62

36 الخراج - أبو يوسف ص 65

لكم"، قال: قلت: وما يعني، قال: "تقطعونها الناس" (37) وقول عمر: لنا رقاب الارض (38) وهذه الكلمات ضابطة لأهم أحكام الأقطاع، يقول أبو عبيد: "حديث النبي صلى الله عليه وسلم في عادي الأرض هو عندي مُفسَّرٌ لما يصلح فيه الإقطاع من الأرضين ولما لا يصلح، والعادي كل أرض كان لها ساكن في آباد الدهر فانقضوا فلم يبق منهم أنيس، فصار حكمها إلى الإمام، وكذلك كل أرض موات لم يحيها أحد، ولم يملكها مسلم ولا معاهد، وإياها أراد عمر بكتابه إلى أبي موسى: إن لم تكن أرض جزية ولا أرضا يجري إليها ماء جزية، فأقطعها إياه، فقد بين أن الإقطاع ليس يكون إلا فيما ليس له مالك، فإذا كانت الأرض كذلك فأمرها إلى الإمام" (39)

نتائج البحث

نخلص من هذا البحث بجملة هامة من النتائج:

- 1- بيت المال كان مؤسسة مكتملة العناصر، وأن إدارة هذه المؤسسة كانت إدارة مؤسسية، وفق تشريعات متنوعة.
- 2- يمكن الاستفادة من فقه بيت المال في بناء اقتصاد إسلامي قوي، وتحقيق عدالة اجتماعية.
- 3- مؤسسة بيت المال أنموذج يدل على اشتمال النظام الإسلامي على مؤسسات رشيدة.

ثبت المراجع

- 1- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1 (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ).
- 2- حزب التحرير، أجهزة دولة الخلافة في الحكم والإدارة، ط1 (بيروت: دار الأمة، 2005م).
- 3- ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر)

37 كتاب الأموال - أبو عبيد ص 347

38 كتاب الأموال - أبو عبيد ص 354

39 كتاب الأموال - أبو عبيد ص 354

- 4- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م).
- 5- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، ط3 (القاهرة: المطبعة السلفية ومكنتها، 1382هـ).
- 6- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة "الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار"، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ).
- 7- مسلم (الإمام)، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- 8- أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، (بيروت: دار الفكر).
- 9- أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية).
- 10- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط1 (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م).
- 11- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2 (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986م).
- 12- ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد، كتاب الأموال، تحقيق: شاکر ذيب فياض، ط1 (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986م).
- 13 - الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004م).
- 14- أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، ط1 (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009م).
- 15- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م).
- 16- رفعت السيد العوضي، الاقتصاد الإسلامي: المراكز التوزيع الاستثمار - النظام المالي.
- 17- نظام الملك، الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي الوزير، سياسة نامه أو سير الملوك، ط2 (الدوحة: دار الثقافة، 1407هـ).
- 18- مالك بن أنس (الإمام)، الموطأ: برواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط2 (بيروت: المكتبة العلمية).

- 19- الترمذی، أبو عیسی محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: أحمد محمد شاکر وآخرین، ط2 (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م).
- 20 - البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء - تفسير البغوي معالم التنزيل - ت: عبد الرزاق المهدي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الأولى ، 1420 هـ
- 21- عدوان منير حسن عبد القادر - مؤسسة بيت المال في صدر الإسلام - رسالة ماجستير بجامعة النجاح الوطنية
- 22 الحسنی عبد الرحمن بن إدريس - الفتح المبين في بيان الزكاة وبيت مال المسلمين - دار ابن عفان القاهرة مصر - ط أولى 2008م

‘Meala Fîrûz’ Adlı Kürtçe Kur’an Mealinde Yanlış Meal Örnekleri*

Haşim ÖZDAŞ**

Özet

“Meala Fîrûz Şerha Qur’ana Pîroz” adlı Kur’an-ı Kerim Kürtçe mealde yanlış ifade biçimi, kaynaklarda yer alan yanlış açıklama ve yorumların esas alınmasından veya kaynak dilde var olan mecazî ve daha pek çok edebi kullanım ve kalıpların göz önünde bulundurulmadan, ilgili söz veya sözcükleri olduğu gibi hedef dile aktarılması neticesinde kimi âyetler yanlış tercüme edilmiştir. Bu makalede ilgili tercüme hatalarına örnekler üzerinden temas edilecek ve doğru olduğunu düşündüğümüz alternatiflerine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler

Kürtçe Meal, Meala Fîrûz Şerha Qur’ana Pîroz, mecazî ifadeler, tercüme hataları, meal yanlışları

* Bu makale, *Kur’an’ın Kürtçe Çevirilerinde Karşılaşılan Problemler ‘Meala Fîrûz Şerha Qur’ana Pîroz’ Örneği*, adlı yüksek lisans tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

** Araştırma Görevlisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. (hasimozdas@gmail.com)

Wrong Meaning Samples in Kurdish Meaning Named ‘Meala Fîrûz’

Abstract

In Kurdish meaning of Qur’an named “MealaFîrûzŞerhaQur’anaPîroz” some verses have been mistranslated as a result of wrong explanandum, basing on false statements contained in the source and comments or by not taken into consideration the metaphorical and many more literary usage and patterns in the source language or transferred the words by much the same to the target language. In this article, to be contacted to related translation errors through examples and sporadic will be given place to alternatives which we thought it was right.

Keywords

Kurdish meaning, MealaFîrûz Şerha Qur’anaPîroz, figurative expressions, translation errors, meaning wrongs

Giriş

Birçok meal çalışmasında olduğu gibi büyük zahmetlere katlanılarak ve büyük emekler verilerek hazırlanan Kur’an-ı Kerim Kürtçe meallerde de bazı yanlış meal örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. İlmi bir çalışmada insanın hata yapması doğaldır ve normal karşılanabilir. Ancak meselemeal (Kur’an tercümesi) olunca, buna dikkat çekmek ve yapılan hatanın düzeltilmesi için uyarılarda bulunmak önemli bir husustur.

Mehmet Demirdağ (Mele Muhammed GarsiFarqîni) tarafından hazırlanan ve 2003 yılında Nûbihar Yayınevi tarafından tek cilt halinde yayımlanan “MealaFîrûz Şerha Qur’anaPîroz” adlı Kürtçe mealde de bazı âyetler yanlış tercüme edilmiştir. Daha sonraları yapılacak meal çalışmalarında aynı hataların tekrarlanmaması için bu tercüme hatalarını ele almak istedik.

Meal örneklerini verirken sûrelerin Mushaf tertibine riayet ettik. Verdiğimiz örneklerde âyetin Arapçası, Kürtçe meali ve Türkçe tercümesini beraber verdik. İlgili Kürtçe meal bölümlerinin Türkçe çevirisi tarafımızdan yapıldığını belirtmek isteriz.

YANLIŞ BAZI MEAL ÖRNEKLERİ**Bakara, 2/78**

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ...

"*Hin jiwanbenenexwendî ne, jipiştirêbêviyênderewînkitebênizanin.../ Onlardan bazıları okur yazar değiller, yalankitabın beklentilerinden başka bir şey bilmezler...*"

"Emâni" sözcüğü, müfessirler tarafından farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. İbn Abbas ve Mücâhid'e (ö. 103/721) göre, ümniyye'nin çoğulu olan "emâni"; yalan anlamındadır. Ferrâ (ö. 207/822) da, bu görüştedir. Diğer bazıları ise, okumak anlamında olduğunu belirtmişler. Birinci yaklaşıma göre "أُمِّيُونَ" sözcüğüyle kastedilen, o kitabı yani Tevrat'ı derinlemesine bilmeyen kişilerdir. Ebu Müslim el-İsfahânî(ö. 502/1108) de, bu anlamın tercih edilmesinin daha isabetli olduğunu belirtir. Ayrıca tefsir kaynaklarında belirtildiği üzere, buradaki istisna, istisna-i munkati'dir. Yani onların ettikleri ümniyeler, kitaptan ayrı bir şeydir.¹

Âyetin mealinde yapılan çeviri hatası, ümniyye sözcüğüne verilen anlamın doğru veya yanlış olmasından öte, "beklenti" ve "yalan" sözcüklerinin kitaba izafet edilmesidir.

Bu nedenle âyetin meali şöyle olmalıdır: "*Hin jiwanummî (nexwendî) ne², jibilîbêviyênpuç, jikitebêtîşteki din nizanin.*"

Âl-i İmrân, 3/79

...وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ

"... "*Hûn bihindayînaxwe ya kitêbê û bidersdayînaxwe, bibin merivênkûrzanaxana û hikmetperwer./Siz kitabı öğretmeniz ve ders vermenizle derin ve hikmetli kimseler olun.*"

Kürtçede, öğretmek anlamındaki "تُعَلِّمُونَ" ibaresi, "bin kirin/öğretmek" ve

¹ EbûHayyan Muhammed b. Yusuf El-Endelüsî, *Tefsîrül-babri'l-muhit*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Ali Muhammed Mi'ved, vd., (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), c. I, s. 442; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Mefatihu'l-gayb (Tefsîrül-kebir)*, (Beyrut Daru'l-Fikir, 1981), c. III, s. 149

² Bu arada "Ümmi, anasından doğduğu gibi kalmış, bir şey öğrenememiş kişidir. Her insanın ümmi olduğu konular vardır. Peygamberimiz okuma yazma bilmediği için ümmi idi (Arâf 7/157 ve Ankebût 29/48). Buradakiler de okudukları kitabın içinde ne olduğunu öğrenmedikleri için ümmi sayılmışlardır." (Abdülaziz Bayındır'ın henüz yayınlanmamış Kur'an'ı Kerim Mealinden alınmıştır)

“تَدْرُسُونَ” da “*xwendin/okumak*” şeklinde karşılamak mümkündür. Dolayısıyla çeviride geçen, “*hındayınaxwe/kendine öğretmesi*” ve “*dersdayınaxwe/kendine ders vermesi*” kullanımının “تَعْلَمُونَ” ve “تَدْرُسُونَ” fiillerini karşılayamamaktadır. Hatta bu ifade kalıbını, bu çeviri dışında başka yerde görmek neredeyse imkânsızdır. Öyle görünüyor ki mealde İbn Âmir, Hamza, Asım, Kisaî ve Halef’in “تَعْلَمُونَ” kıraati ile birlikte diğer bazılarının “تَعْلَمُونَ” şeklindeki kıraati³ de tercümeyle yansıtmaya çalışıldığından, böyle garip, hatta yanlış bir çeviri örneği ortaya çıkmıştır. Ancak “تَعْلَمُونَ” kıraati esas alındığında, “*hındayınaxwe/kendine öğretmesi*” şeklinde tercüme edilmesi imkân dâhilinde değildir. “تَعْلَمُونَ” kıraati esas alındığını düşünecek olsak yine de böyle bir çeviri mümkün değildir. Zira Kürtçede, “عَلَّمَ-يُعَلِّمُ” “*hîn kirin/öğretmek*”; “تَعَلَّمَ-يَتَعَلَّمُ”, “*hînbûn/öğrenmek*” ve “عَلِمَ-يَعْلَمُ” ise “*zanîn/bilmek*” şeklinde karşılanır.

Kanaatimizce, Yüce Allah’ın aynı âyetin ilk bölümünde “*Allah bir kimseye Kitap, hikmet ve peygamberlik versin, o da tutsun halka; Allah’tan önce bana kul olun*” ile aynı sûrenin 80. âyetinde ise “*O kişi, meleklere ve peygamberleri Rab edinmenizi isteyemez. Müslüman olmanızdan sonra, kâfir olmanız mı isteyecek?*”⁴ buyurması, “رَبَّائِينَ” sözcüğünün “*Rabbe kul olmak*” şeklinde tercüme edilmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü her iki yerde de sadece Allah’a kul olma gerekliliğinden söz edilmektedir. Dolayısıyla kendisine kitap, hikmet ve peygamberlik verilen birinin onlara söyleyeceği “*Rabbe kul olun*” olmalıdır.

Buna göre âyetin meali şöyle olmalıdır: “*Lêbelê (jiwan re dêwihabîbêje:) Jiberku hûn kitêbêhîn dîkin û dixwîninjiRebb (Perwerdigarêxwe) re bibin bende./Ancak (onlara öyle der) Kitabı öğretmeniz ve okumanız nedeniyle sadece Rabbe kul olun.*”

Nisâ, 4/46

مَنْ الذِّينَ هَادُوا يُحْرِقُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لِيًّا
بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ...

“*Hîn jiewênbûnecihû, peywan ji ciyên wan diguberinin û dibêjinku: “Me*

³ Bkz. İbnÂşûr Muhammed b. Muhammed, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, (Tunus:ed-Dar et-Tûnisîyeli'n-Neşr, 1984), c. III, s. 295.

⁴ Her iki âyetin meali, Abdülaziz Bayındır'ın henüz yayınlanmayan Kur'an'ı Kerim Mealinden alınmıştır.

biḥist ū bēemri kir ū tu bibizeku tu qetnebizi” ū *bizimanēxor (dibējin;)* “*Tu hay ji me be – me bajo*” ū *tana li dīndixin.../Yahudi olanlardan bazıları, sözleri yerlerinden değiştiriyorlar ve diyorlar ki: “Duyduk ve isyan ettik ve duy ki hiç duymayasın” ve yamuk dille (diyorlar) “Bizi gözet-bizi güüt” ve dine saldırırlar. ...*”

Âyetiyukarıdaki gibi çevirmenin kabul edilebilir hiçbir tarafı yoktur. Çünkü âyet, Yahudilerden bir grubun sözü tahrif ettiklerinden söz etmektedir. Sözü tahrif etmek ise: “İki tarafa yüklenebilecek anlamlar taşıyan bir sözü yalnız bir tarafa çekmektir.”⁵ Diğer bir ifadeyle, bir kelimde tahrifin olabilmesi için, kelimenin veya sözün iki anlama geliyor olması gerekir. Aksi takdirde sözü edilen tahrif, meydana gelmez.

Ancak ne gariptir ki tefsir kaynaklarında “غَيْرَ مُسْمَعٍ” ve “رَاعِنًا”⁶ örneklerinde bu husus belirtilirken, “عَصَيْنَا” örneğinde buna hiç değinilmemiştir. Hâlbuki üç misal de, tahrife örnek olarak verilmiştir.

Bu mealde de tahrifin bu özelliği, hiç dikkate alınmamıştır. Şöyle ki, “عَصَيْنَا” örneğinde “*bēemri kir/isyan ettik*”, “غَيْرَ مُسْمَعٍ” misalinde “*tu bibizeku tu qetnebizi / duy ki hiç duymayasın*” şeklinde çevrilmiş ve “رَاعِنًا” örneğinde ise “*Tu hay ji me be – me bajo/ Bizi gözet-bizi güüt*” tire (-) işareti kullanılarak sözcüğün iki anlama geldiği belirtilmeye çalışılmıştır.

Bu âyetle ilgili olarak önemine binaen Abdulaziz Bayındır’ın şütespitini paylaşmak istiyoruz:

“Âyette geçen üç cümleden her birinin, birbirine zıt iki anlamı vardır.

1. “سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا” cümlesinin bir anlamı “*dinledik ve sıkı tuttuk*” diğeri ise “*dinledik ve isyan ettik*” şeklindedir. Çünkü (asâ=عصى); hem isyan, hem de değneği tutar gibi tutma anlamına gelir. Ulaşabildiğimiz tefsir ve meallerde bu inceliğin tespit edilemediği görülmektedir. Eğer “سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا” “*Dinledik ve boyun eğdik*” deselerdi onu tahrif, yani başka anlama çekme imkânı olmayacağından daha iyi ve daha doğru olurdu.

2. “وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ” cümlesinin bir anlamı, “lütfe dinle, sana söz söylemek had-

⁵ Rağıb el-İsfahâni Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *Müfredat elfâzi'l-kur'an*, “حرف” maddesi, thk.Sefvan Adnan Davûdi, 3. bs.(Beyrut:Darü'l-Kalem Dimâşk ile ed-Dar eş-Şamiyye, 2002), s. 228.

⁶ Bkz. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşâf ân hakaikiğavamidi't-tenzili ve uyün'il-ekavili fi vuhûci't-te'vili*, thk.: Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcut vd., (Riyad:Mektebetü'l-Âbikan, 1998), c. II, s. 87.

dimize değil ama...” diğeri ise “dinle, söz dinlemez adam” şeklindedir. Eğer sadece “dinle” anlamına gelen, “اسْمَعُ” ifadesi kullanılıyorsa başka anlama çekilemezdi.

3. “رَاعِبًا” cümlesinin anlamlarından biri “bizi güt” diğeri “bizi gözet” şeklindedir. “Bizi güt” sözünde bir iğneleme vardır. Yani “*Sen bizi hayvan güder gibi gütmek istiyorsun, öyleyse güt.*” demiş olurlar. Dillerini biraz eğer, aynı harfini uzatarak rainâ derlerse “*bizim çoban*” demiş olurlar. Eğer “انظُرْنَا” deselerdi “bizi gözet” dışında başka anlama çekilemezdi.⁷

Buna göre ilgili âyetşöyle çevrilmeli: “*Hin ji Cihûyanbêjeyanjiçihênaw antebrîf dîkin (menawandiguberinin) û dibêjin: semî'narwe 'esayna, wesme' xeyremusme'in û ra'îna. Zimanêxwexwar dîkin û pê dev diavêjîndîn. ...*” ve dipnotta Yahudilerin tahrif ederek kullandıkları sözcüklerin iki anlamına da yer verilmelidir.

Nisâ, 4/81

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِي تَقُولُ...

“*Ew (êndirû) dibêjin: (Karê me) peyrewî ye.*” *Vêcagawaji cem te dertên, destekîjwanbi şev tiştê tu dibêjîdiguberîne. Xuda, tiştêewbi şev diguberinîndiniwîse. ...*”

“*Vêcagawaji cem te dertên, destekîjwanbi şev tiştê tu dibêjîdiguberîne/Yanından çıktıklarında, onlardan bir grup dediğini geceleyin değiştiriyorlar.*” ifadesinden onların, Hz. Peygamberin sözlerini çarpıttıkları anlaşılmaktadır. Hâlbuki âyette, münafıkların böyle bir tavır içinde olduklarından söz edilmemekte, aksine verdikleri sözden caydıkları ve Hz. Peygamberin yanından ayrıldıklarında başka düşüncelerin peşine düştükleri ve değişik şeyler tasarladıklarından bahsedilmektedir.

Bu nedenle, tasarlamak anlamındaki “بَيَّتَ” ifadesini, yanlış anlaşılmaya mahal bıraktığından “*diguberîne*” şeklinde çevirmek, uygun düşmemektedir. Zira Araplar, geceleyin, olumlu ve olumsuz tarafı etraflıca düşünülen bir iş veya durum için, “هَذَا أَمْرٌ مَبِيَّتٌ” derler. Yani: “bu, düşünülmüş ve tasarlanmış bir iştir.” Nisa sûresinin 108. âyetinde geçen “يَبْتَئُونَ” fiili de bu anlamdadır.⁸

⁷ Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, 2. bs. (İstanbul: Süleymaniye Vakıf yay. 2007), s. 131-132.

⁸ Râzî, *Tefsîrül-kebir*, X, 200; ZeccâcEbûİshâkİbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî, *Meânî'l-kur'an ve irabuhû*, thk.AbdülcelilAbduhŞelebi, (Beyrut:Âlemül'l-Kütübî, 1988), c. II, s. 101.

Şairin şu sözü de: “أَتُونِي فَلَمْ أَرْضَ مَا بَيْتُوا وَكَانُوا أَتُونِي لِأَمْرِ نَكَرٍ”, buna örnektir.⁹ Ayrıca âyette geçen “تَقُولُ” ibaresi, hem Hz. Peygambere hem de münafıklara raci olabileceğinden doğa olarak iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır.¹⁰

Mâide, 5/103

مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ...

“Xuda, ne deva gohqelaştî û ne â (jipûtan re) gorikiri û ne a duzika li pey hevmetine û ne jiberanêkupiştî deh berxjêçêbûne serbest berdane, (li ser wan) pêwîstnedêraye û pê ferman nekiriye.../Allah, ne kulağı yarık deveyi ve ne de (putlara) kurban edilen ve ne de peş peşe iki karın dişi doğurarı ve ne de on kuzunun kendisinden meydana geldiği koçu serbest bırakmış, (onlara) gerekli kılmamış ve onunla emretmemiştir. ...”

Âyette geçen “behîra, sâibe, vesîle ve hâm” sözcükleri, Cahili Arap toplumunun din adına kendilerine haram kıldıkları en’âm türündeki hayvanları ifade etmektedir.

Bu hayvanları muhtelif tanrılara adamak, Arap toplumunda bir adetti. Bunları sayılarına, cinsiyetlerine ve soylarına göre seçerlerdi. En’âmsûresinin 138.-139., 143.-144. ve Nahlsûresinin 35. ve 116. âyetlerinde, bu yanlış uygulamaya atıfta bulunmaktadır.

Dilciler ve müfessirler, bu hayvanları farklı şekillerde tanımlamışlar.¹¹ Bu da, yukarıdaki kavramların tercüme edilmesini zorlaştırmakta hatta imkânsızlaştırmaktadır. Bu nedenle mealde, kavramların orijinaleri verilmesi ve gerekli görülmesi halinde dipnotta açıklama yapılmalıdır.

Hûd, 11/114

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ

“Û tu, jîherdûalêroyê ve û demekêjîşewêlimêjbike. Bêgumanbaşînebaşîyan

⁹ Zeccâc, *Meâni'l-kur'an*, II, 81; Ebu UbeydeMa'mer b. Müsenna et-Teymî, *Mecazül-kur'an*, thk. Muhammed Fuat Sezgin, (Kahire:Mektebetü'l-Hancî, ts.), c. I, s. 132.

¹⁰ Râzî, *Tefsîrül-kebir*, c. X, s. 201.

¹¹ Bkz. EbûCa'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'ül-beyân ân te'viliyi'l-kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî, (Kahire:Merkezü'l-Buhûsive'd-Dirasâti'l-Ârabiyye'l-İslamiyyebiDarihacer, 2001),c.IX, s. 31-39; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrül-kur'ani'l-bakim (Tefsîrül-menar)*,(Kahire:Daru'l-Menar, 1947), c. VII, s. 202-203.

dibin. Evva han şiretek e jiêñşiretadipejirînin./Ve sen, gündüzün iki tarafında ve gecenin bir bölümünde namaz kıl. Şüphesiz iyilikler kötülükleri giderir. Bu öğütleri kabul edenler için bir öğüttür."

Hûd sûresinin 114. âyetinde geçen ve "gecenin gündüze yakın zamanları" anlamındaki "رُفَعَا مِنَ اللَّيْلِ" ibaresini, "demekejişevê/gecenin bir bölümünde" şeklinde tercüme etmek hatalıdır. Zira "رُفَعَا" bilindiği üzere, yakın anlamındaki "رُفَعَا" çoğuludur. Yani kelime, gecenin gündüze yakın vakitleri anlamındadır. Çoğul da en az üç olmalıdır. Dolayısıyla "demekejişevê" ifadesi, sadece biri gösterdiğinden hatalıdır.¹²

Yûsuf, 12/24

...وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ...

"Sond be wê dil kirî; wîjîdilkirêlêegerkunîşanaperwerdekarêxwenedita (wêpê re bikira).../Andolsun o onu arzulamıştı; o da onu arzulamıştı, fakat Rabbinin göstergesini görmeseydi (onunla yapardı)..."

Kimi müfessirlere göre, âyetin "لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ" bölümü, bağımsız bir cümledir, cevabı ise hafzedilmiştir. Mealde ise "wêpê re bikira/onunla ilişkiye girerdi" şeklinde, takdir edilmiştir.

Taberî(ö. 310/922) ve Zeccac (ö. 311/923), "هَمَّ بِهَا" ifadesinin lamsız ve şart edatı olan "لولا"dan önce gelmesini delil göstererek, cevap olamayacağını ve cevabın mahzuf olduğunu¹³, diğer bazıları ise, şâyet "kastetme" vuku bulmamışsa, "Eğer Rabbinin burhanını görmeseydi" ifadesi, faydadan hali bir duruma geleceğini iddia etmişler.¹⁴İbnAtıyye (ö. 541/1147) de, selef âlimlerinin görüşlerine ve Arapçaya aykırılığı iddiasıyla, "هَمَّ بِهَا" ifadesinin, "لولا"ya cevap olamayacağını söylemiştir.¹⁵

Ancak Zeccac'ın bu iddiası temelsizdir. Çünkü "لو" ve "لولا"nın cevabı

¹² Bu âyetle ilgili Türkçe meallerdeki hatalar için bkz. Fatih Orum, "Bir Âyetin Başına Gelenler", *Kitap ve Hikmet Dergisi* Temmuz Eylül sayı. 10, İstanbul 2015, s. 30-39.

¹³ Bkz. Zeccac el-Bağdâdî, *Meâni'l-kur'an*, III, 101-102; Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîmSemîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûm fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed el-Harrat, (Dimaşk:Darü'l-Kalem, ts.), VI, 468; Taberî, *Cami'u'l-beyân*, c. XIII, s. 86-87.

¹⁴ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, c. XVIII, s. 120.

¹⁵ İbnAtıyye Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Müharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-âzîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut:Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), c. III, s. 235.

olumlu olduğunda, her ne kadar “*lam*” ile gelmesi yaygın ise de, iki şekilde de gelmesi caizdir. Bir de Arapçada, önemli ifadeleri önceleme kuralı vardır. Yani takdim ve tehir, cümledeki öneme binaen yapılmaktadır. Benzer bir kullanım “*إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا*” (Kasas, 28/10) âyetinde de mevcuttur. “*هَمَّ بِهَا*” ifadesinin cevap olması halinde faydadan hali olur iddiasına karşılık ise, şöyle bir cevap verilmektedir:

“*Hız. Yûsuf’un, onu istememesi, kadınlara karşı isteksiz veya iktidarsız olmasından değil; aksine Allah’ın nişaneleri onu bu işten engellemiştir.*” Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de, cevabın hazfedilmesi çokça görülen bir şeydir. Ancak burada, cevap olacak bir ifadenin varlığı, mahzup bir cevabı takdir etmeye engeldir. Çünkü asıl olan hazfın olmamasıdır.¹⁶

Bir de Hz. Yûsuf’un, “*Allah’a sığmırım. O benim sahibimdir. Bana iyi bir makam verdi. Çünkü yanlış yapanlar umduğuna kavuşamazlar.*” (Yûsuf, 12/23) demesi ve Allah Teâlâ’nın, “*Bu, kötülüğü ve çirkinliği ondan uzaklaştırmamız içindir.*” (Yûsuf, 12/24) şeklinde buyurması, Hz. Yûsuf’un kadına karşı isteme duygusunu yaşamadığını göstermektedir.

Özetle mealimizde, yanlış tercih sonucunda bir hataya düşülmüştür. Bizce âyetin mealı, şöyle olmalıdır: “*Birastîpîrekêewji dil dixwest. EgerYûsuf, nişana Perwerdegarêxwenedîta, dêwîjîewbixwesta.*”

Ra’d, 13/31

...أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا...

“... *Vêcamaênbawerî anîne hêjî (jîbawerîanînanawanêkuXudasalixêwan daye kuewbawerînaynin) bêhêvînebûne (û nîzanînkû) beraegerXudabixwazewêhemûmîrovânbigîhînerêya rast?/Îman edenler hala (Allah’in haklarında iman etmeyeceklerini bildirdiği kişilerin iman etmelerinden) ümidini kesmediler mi (ve bilmiyorlar mı ki) gerçekten Allah dilerse tüm insanları doğru yola iletecektir?...*”

Mealde verilen anlam, İbnAtıyye’nin tefsirinde muhtemeldir şeklinde yer almaktadır.¹⁷ “*م*” edatı, yanlış tercüme edilerek “*benüz*” anlamı verilmiştir.

Mücahid, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 117/735) başta ol-

¹⁶ Râzî, *Tefsîrül-kebir*, c. XVIII, s. 120-121; İbnÂşûr, *et-Tahrîrve’t-tenvîr*, c. XII, s. 252-253.

¹⁷ Bkz. İbnAtıyye, *el-Müharrarül-vecîz*, c. III, s. 313.

mak üzere müfessirlerin cumhuruna göre, âyette geçen “يُنَاسِ” fiili, bilmek anlamındadır. Arapların Naha’ kabilesi kelimeyi, bu anlamda kullanmıştır. Buna karşın Kisâî (ö. 189/805), fiilin “*umut kesmek*” anlamında olduğunu ve Arapların “يُنَاسِ” fiilini, bilmek anlamında kullandıklarına hiç şahit olmadığını belirtmiştir.¹⁸

Ayrıca, değişik gramer tahlillere bağlı olarak, âyete farklı anlamlar yüklenmiştir. Mesela fiile, bilmek anlamı verenlere göre, “أَنْ” harfi, müşebbehe harflerden olan “*enne*”den tahfif edilmiştir.¹⁹ Ümidini kesmek anlamını verenlere göre ise “أَنْ لَوْ يَشَاءُ” bölümü, “آمَنُوا”ya bağlıdır.²⁰ Ancak “أَنْ” harfinin konumu ve kullanımı bu anlamı desteklediğini söylemek pek mümkün değildir. Çünkü muhaffef “أَنْ=en”in haberi mutasarrıf fiil olması halinde, şu dört “لَوْ, لَ, سَ, قَدْ” harften birisi, harfin kendisi ile haberi arasında fasıla olarak gelmesi gerekir.²¹ Yani âyette “لَوْ” in fasıla olarak gelmesi, “يُنَاسِ” fiilinin, “*bilmek*” anlamında olduğunu gösterir.

Kimilerine göre ise, “أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا” cümlesi mahzup bir kasemin cevabıdır. Bu durumda “أَنْ=en”, kaseim ile kaseim edilen şey arasında bağlantı görevini üstlenmektedir.²² Ancak Arapça dil grameri açısından böyle bir ihtimalin söz konusu olması, âyete de bu şekilde anlam verilebileceği anlamına gelmemelidir. Çünkü bu şekilde anlam verilmesi, cümlede bazı şeyleri, -örneğin “*kâfirlerin iman etmelerinden*” vb.- takdir etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu da bir sonraki bölümünün öncesiyle olan bağlantısını zayıflatmaktadır. Şöyle bir meal: “*MabawermendnizaninkuegerXwedêbixw estadêmirootevbianîna ser riya rast.*” bizce daha isabetlidir.

İsrâ, 17/13

وَكُلِّنَا نِسَانَ الْأَرْمَنَاءِ طَائِرَةً فِي عُرْقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا

“*Û me her mirovi para wi (jixweşi û nexweşiyê) kiriyesitüyêwi de (para wi jixweşi û nexweşiyê her pê re ye jênaqete). Emêrojaqiyametêjê re kitêbek*

¹⁸ Râzî, *Tefsîrül-kebir*, c. XIX, s. 54-55.

¹⁹ Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrül-masûn*, c. VII, s. 53, 55.

²⁰ Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrül-masûn*, c. VII, s. 52.

²¹ Bkz. İbnHişâm Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah el-Ensârî, *Şerhûkatrî'n-neda ve bellî's-seda*, (Dimaşk:Darü'l-Hayr, 1990), s.154-155.

²² Bkz. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrül-masûn*, c. VII, s. 52.

derinin kuwêvekirrastêwêbê./Ve biz her kişiye (hayır ve şerden) payını boynuna koyduk (hayır ve şerden payına düşen hep onunladır ondan ayrılmaz). Biz kıyamet gününde ona bir kitap çıkartırız ki açık bir şekilde onunla karşılaşır.”

“*Tair*” sözü, her ne kadar kişinin payına düşen anlamında kullanılsa da²³ burada, yapıp ettiklerini onun ayrılmaz parçası kıldık anlamındadır. Yani gerdanlık veya demir halkalarının boyundan ayrılmadığı gibi, kişinin ameli/yapıp ettiği de öyle ondan ayrılmaz hale gelir.²⁴ “*وَنُخْرِجُ*” ile başlayan cümlenin, “*أَلْزَمْنَا*” fiiline atfedilmesi de, “*tair*” diye tabir edilen amellerin kıyamet gününde detaylı bir şekilde kişinin karşısına çıkacağı büyük-küçük, kişinin tüm ettiklerinin sayılıp ona göre hesaba çekileceğini bildirmektedir.²⁵

Mealimizde ise “*tair*” ibaresi, “*par/pay*” şeklinde çevrilmiş ve parantez içinde şu bilgilere: “*hayır ve şerden payına düşen hep onunladır ondan ayrılmaz*” yer verilmiştir Bu da, âyetin “*وَنُخْرِجُ*” ile başlayan bölümünün, âyetin başıyla olan irtibatını kesmiştir.

İsrâ, 17/78-79

أَمِ الصَّلَاةِ لِلذُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا

“*Tu jidanênivro (demarojjinîvêasimanberbirojawa dibe) heyatariti-yaşevêlimêj ke û xwendina (limêja) sibê (pêkbîne). Bêgumanxwendinaserêsisibê (ferişte) lêdihêwirin. Ê bin jişevêjîhişyarbibe-rabepê (bixwendinê) jixwe re limêjêsunetbike. Dibe perwerdekarête, te bişîne-bigîhîneciyekîpesindayî./Sen öğle vaktinden (güneşin semanın ortasından batı tarafına kaymasıyla) gecenin karanlığına kadar namaz kıl ve sabah okumasını (namazını yerine getir). Şüphesiz (melekler) sabah okumasına toplanırlar. Ve gecenin bazı bölümlerinde de uyan-kalk onunla (okumayla) kendine sünnet namazları kıl. Umulur ki Rabbin, seni övülen bir yere gönderir-ulaştırır.”*

Sabah namazının ilk vaktini bildiren İsrâsûresi 78. âyetindeki “*قُرْآنِ الْفَجْرِ*” ifadesini, “*xwendina (limêja) sibê (pêkbîne)/sabah (namazının) okumasını gerçekleştirir.*” ve aynı âyetin devamı olan “*إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا*” ifadesinin

²³ Bkz. İbnÂşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, c. XV, s. 46.

²⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 398.

²⁵ Bkz. İbnÂşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, c. XV, s. 48.

de “*Bégumanxwendinaserêsibê (ferište) lêdihêwirin./Şüphesiz (melekler) sabah okumasına toplanırlar*” şeklinde tercüme edilmesi hatalıdır.

Çünkü “قرآن” sözcüğü burada kavram olarak değil; toplanma bir ayara gelme yani “ışıkların toplanması ve aydınlığın artık gözle görülür bir duruma gelmesini” ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle burada sözü edilen vakt, imsak vakti ile birlikte sabah namazının ilk vaktini bildiren Bakara 187. âyetinde geçen zaman dilimini göstermektedir.

Ayrıca bu âyeti, Hûd 114. Âyeti ile birlikte ele almak gerekir. Aksi takdirde namazların cem edilmesi ve vakitlerinin belirlenmesinde yanlış veya eksik bir sonuca varmak kaçınılmaz olur.

Aynı sûrenin 79. âyetinde geçen “نَافِلَةٌ لَّكَ” ifadesine de, “*limêjêsunet/sünnet namazı*” şeklinde meal verilmesi de isabetli değildir. Âyete bu mealin verilmesi, gece namazı olarak tabir edilen namazların Hz. Peygambere farz olmadığı tezinden yola çıkılarak verilmiş olmalıdır. Bu anlam, her ne kadar bazı müfessirlerce benimsenmiş ise de, kanaatimizce doğru değildir. Çünkü “تَهَجَّدُ” sözcüğü emir formunda geldiği için vücüb ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle, “نَافِلَةٌ” sözcüğüne, “*sünnet namazı*” anlamı verilmesi, hatalıdır.

Tâ-Hâ, 20/96

قَالَ بَصْرُيْمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي

“Got: “*Tiştêwanneditmindit; vécaminçengekijirêçaqasidgirtvécaminwê (axê) avite (navxişrêhelandi) û canêminwuhajimin re xweşnişan da./Dedi ki: “Onların görmediklerini gördüm; elçinin izinden bir avuç toprak aldım ve onu (toprağı) (erimiş ziyinetin içine) attım ve nefsim bunu bana hoş gösterdi.”*”

Yukarıdaki meale baktığımızda, “قَبْضَةٌ” kelimesine, “*çengek/bir avuç*”, belirlilik takısı alan “*rasûl*” sözcüğüne, “*qasid/elçi*” anlamı verildiği, “فَنَبَذْتُهَا” fiilinde geçen “ها” zamiri de, nesne “*ew*” formunda gösterilmesi gerekirken, “*wê*” özne olarak çevrildiği ve daha sonra parantez içinde şu açıklamaya “*(navxişrêhelandi/erimiş ziyinetin içine)*” yer verildiği görülmektedir.

Bu âyetin mealinde, zincirleme bir hatanın var olduğunu görmekteyiz. En başta, “*er-rasûl*” sözcüğüne verilen anlamın hatalı olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira Kur’an-ı Kerim’de “*er-rasûl*” sözcüğü, belirlilik takısı al-

miş hali Yûsuf 50. âyeti dışındaki tüm kullanımlarında, hep peygamber olan rasûller kastedilmiştir. Yûsuf sûresindeki kullanımında ise, 45. âyette “فَأَرْسَلْنَا” (*beni elçi olarak gönderin*) karinesinin delaletiyle, gönderilen kişinin kralın elçisi olduğu anlaşılmaktadır. Yani, âyetin iç bağlantıları, “*er-rasûl*” sözcüğünün burada, peygamber olan rasûl olmadığını, dolayısıyla peygamber olmayan bir elçi olduğunu göstermektedir.

Tâ-Hâsûresi 96. âyette geçen “*er-rasûl*” sözcüğünde ise maksadın normal elçi, diğer bir ifadeyle Hz. Cebrail olduğunu gösteren dilsel hiçbir karine yoktur.²⁶ Çünkü “*rasûl*” sözcüğü, sürenin başından ilgili âyete kadar, sadece bir yerde “رَسُولًا” (Tâ-Hâ, 20/47) tesniye formunda geçmektedir. Bu ifadede de maksadın, Hz. Musa ve Hz. Harun olduğu ortadadır.

“قبض” sözcüğünün anlamına dair ise, bazı tefsir kaynaklarında, şu efsanevi hikâyeye yer verilmektedir: “Hz. Musa'nın Tur'a gitme zamanı geldiğinde, Allah Teâlâ, hayat atı olan Hayzûm'un binicisi Cebrail'i, Hz. Musa'yı götürmesi için gönderir. Samiri de o atı görür ve der ki, bunda bir iş olmalı ve izinden bir avuç toprak alır. Hz. Musa, olayı kendisine sorduğunda, o şöyle cevap verir: 'Görüşmeye gittiğin günde, sana gönderilen atın izinden aldım.' Samiri, muhtemelen gelen kişinin, Hz. Cebrail olduğunu da bilmiyordu.”²⁷ Diğer bazılarında ise, “*Tur'a gitme*” yerine “*denizin yarıldığı gün*” şeklinde ufak bir değişikliklerle aynı hikâyeye yer verilmektedir.

Ebû Müslim el-İsfahânî, müfessirlerin bu anlattıklarının Kur'an'dan bir dayanağının olmadığını belirtir.²⁸ Âlûsî, (ö.1270/1854) aşağıdaki gerekçelerden dolayı, Ebu Müslim'in görüşünü desteklediklerini bildirmektedir. Bu gerekçelerden birincisi, Cebrail'in adı daha önceki âyetlerde geçmediği için, “*er-rasûl*” kelimesini ona hamletmenin uzak bir ihtimal olduğu, ikincisi, “*atın izinden*” anlamı verilmesi halinde, cümlede bir takdir söz konusu olacaktır. Çünkü âyette, “أَنَّ الرَّسُولَ” terkihi geçmektedir. Hâlbuki kelimada asıl olan, takdirin olmamasıdır. Üçüncüsü, toplum içinde sadece Samiri'nin, Hz. Cebrail'i görmesi ve onu tanınması pek uzak bir ihtimaldir. Son olarak, aldığı toprağın böyle bir özelliğe sahip olduğu nerden biliyordu?²⁹

²⁶ EbûHayyan, *Babru'l-mubît*, c.VI, s. 255.

²⁷ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 104, 106; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, c. XVI, s. 253.

²⁸ Râzî, *Tefsîrül-kebir*, c. XXII, s. 111.

²⁹ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, c. XVI, s. 254.

Alûsî, bu itirazlara cevap verir, ancak verdiği cevapların iknadan uzak olduğunu belirtmemiz gerekir.

Endülüslü ünlü müfessir EbuHayyan (ö. 745/1344) ve Fahrettin Râzî (ö.606/1210), yukarıdaki gerekçelerden dolayı, Müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne aykırı da olsa, Ebu Müslim'in görüşünün doğruya daha yakın olduğunu belirtirler.³⁰

Bu durumda “*er-rasûl*” kelimesinden maksat, Hz. Musa ve “قَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ” ifadesi ise elçinin yani Hz. Musa'nın takip ettiği yol ve emirleri olduğu ortaya çıkar. Yani “daha önceleri senin getirdiğin öğretilerden bazılarını aldım, ancak halkın bilmediği bir şeyi bildiğimden, onları bıraktım. Tüm olay bundan ibarettir.”³¹ Dolayısıyla Hz. Musa'nın, Samiri'ye “*senin derdin ne?*” (Tâ-Hâ, 20/95) şeklindeki sorusu, O'nun bu işe neden başvurduğunu anlamaya yöneliktir.³²

Aslında sadece bu âyete değil, aynı sûrenin 87. ve 88. âyetlerine de kimi rivayetlerden yola çıkılarak yanlış anlam verilmiştir.

Hac, 22/52

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

“*Her qasid û pêxemberê me beriya te şandiye, her gavadixwendpelid (tiş-teki) davêtnavxwendinarwî; vêcaXudatiştêpeliddavêje- tevlixwendinarwî dike, radike- dibe, paşêjiXudaâyetênxwezexmbicîh dike. Xuda baş zana ye têrhikmetdar e./Senden önce gönderdiğimiz tüm peygamber ve elçilerde, her okuduğunda şeytan okuduğuna (bir şey) katıyordu; Allah şeytanın okuduğuna kattığı-karıştırdığı şeyleri, kaldırıyor-götürüyor, sonra da Allah âyetlerini sağlamlaştırıyor. Allah iyi bilendir pek hikmetlidir.*”

Müfessirlerin genel yaklaşımı, “*temenan*”nın “*okumak*” anlamında olduğudur. Dilciler de onlara uyarak kelimeye aynı anlamı vermişler.³³ “*Temenna*” ve “*ümniyye*” sözcüklerine yüklenen “*xwendin/okuma*” anlamı, ilk

³⁰ Bkz. Râzî, *Tefsîrül-kebir*, c. XXII, s. 110; EbûHayyan, *Babru'l-muhit*, c. VI, s. 255.

³¹ Bkz. ÂlûsîMahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhul-meâni fi tefsîri'l-kur'ani'l-âzimve's-seb'îl-mesani*, (Beyrut:Darûlhyai't-Türasi'l-Ârabî, ts.), c. XVI, s. 254.

³² Bkz. EbûHayyan, *Babru'l-muhit*, c. VI, s. 255.

³³ İbnÂşûr, *et-Tabrîrve't-tenvîr*, c. XVII, s. 299.

bakışta masum görülebilir. Ancak bu mananın arka planında, birçok tefsir kaynağında da yer alan yalan ve uydurma ürünü Garânîk³⁴ olayı yatmaktadır. Dolayısıyla âyete yukarıdaki şekilde meal vermek, hem Kur'an-ı Kerim'in korunmuşluğuna hem de Hz. Peygamber'in tebliğ ve elçilik görevlerine gölge düşürmektedir.

İbnÂşûr'un (ö. 1973) dediği gibi, Mekke'de ilk nazil olan Necmsûresi ile bir bölümü Mekke'nin son dönemlerinde ve diğer bölümü ise Medine'nin ilk dönemlerinde nazil olan Hac sûresi arasında bağlantı kurmak, ne de gariptir!³⁵

Saffât, 37/93

فَرَأَىٰ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ

“*Vêcaberêxwe da wanbidestêraste li wan da./Onlara yöneldi ve sağ eliyle onları vurdu.*”

Müfessirlerin yaygın kanaati اليمين “*el-yemin*” sözcüğünün, mecazen “güç” ve “*kuvvet*” anlamında olduğudur.³⁶ Dolayısıyla “*yemin*” sözcüğünü, “*bidestêraste li wan da/sağ eliyle onları vurdu*” şeklinde lafzîolarak tercüme etmenin isabetli olmadığını söylemek mümkündür.

Aynı sûrenin 28. âyetini تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ “*Gotin: “Bêguman hûn hey ji rast ve dihatine me./Dediler: “Şüphesiz siz hep sağdan bize geliyordunuz.”*” şeklinde tercüme etmek de doğru değildir. Çünkü âyet, kıyamet gününde tabii olanlar önderlerine, siz din ve hakikat namına en güçlü şekilde gelip bizleri kandırıyordunuz,³⁷ anlamındadır.

Aynı sorun Zümersûresinin 67. âyetininmealinde de “*Wanrûmeta-Xudaçewabêjayîwî ye negirt. Rojaqiyametêzemîntevdidestêwî de ye û asîman-jîbidestêwîyêrastêpêçayî ne./ Onlar Allah'a, hak ettiği gibi saygı göstermediler. Kıyamet gününde yeryüzü tamamıyla O'nun elindedir ve göklerde O'nun sağ eline dolanmışlardır.*” görmek mümkündür.

³⁴ Taberî, *Cami'ül-beyân*, c. XVI, s. 603-609.

³⁵ Bkz. İbnÂşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, c. XVII, s. 306.

³⁶ Bkz. Taberî, *Cami'ül-beyân*, c. XIX, s. 524-526; Zeccâc, *Meâni'l-kur'an*, c. IV, s. 302; Râzî, *Tefsîr'ül-kebir*, c. XXVI, s. 134; Muhammed b. Muhammed el-İmadiEbüssuûd, *İrşadü'l-akli's-selîm ilamezaya'l-kur'ani'l-kerim*, (Beyrut: Darü'lhyait-Türasi'l-Ârabî, ts.), c. VII, s. 188.

³⁷ Bkz. Taberî, *Cami'ül-beyân*, c. XIX, s. 524-526.

Sonuç

“MealaFîrûz Şerha Qur’anaPîroz” adlı Kur’an-ı Kerim Kürtçe mealde, bazı âyetlerin yanlış tercüme edildiği görülmektedir. Buhataların da bazen sehiv sonucu, yanlış ifade biçimi veya dikkatsizlik sonucu meydana çıktığı, bazen de kaynaklarda yer alan yanlış açıklama ve yorumların esas alınmasından veya kaynak dilde var olan mecazî ve daha pek çok edebi kullanım ve kalıpların göz önünde bulundurulmadan, ilgili söz veya sözcükleri olduğu gibi hedef dile aktarılması sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah b. Mahmud el-Hüseynî, *Rûbu'l-meâni fi tefsiri'l-kur'anî'l-âzîmve's-seb'i'l-mesani*, (Beyrut: Darûlİhyai't-Türasi'l-Ârabî, ts.).
- Bayındır, Abdülaziz, *Kur'ân Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, 2. bs. (İstanbul: Süleymaniye Vakfı yay. 2007).
- _____, *Kur'an-ı Kerim Meali*. (Yayımlanmamıştır)
- EbuHayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî (ö. 745/1344), *Tefsîrül-babri'l-mubît*, thk. Âdil AhmedAbdülmevcüd, Ali Muhammed Mi'ved, vd., (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993).
- Ebu Ubeyde, Ma'merb. Müsenna et-Teymî, *Mecazül-kur'an*, thk. Muhammed Fuat Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.).
- Ebüsüûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî, *İrşadül-akli's-selim ilamezaya'l-kur'anî'l-kerim*, (Beyrut: Darûlİhyai't-Türasi'l-Ârabî, ts.).
- İbnÂşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tünisî, *et-Tabrîrve't-tenvir*, (Tunus: ed-Dar et-Tünisiyyeli'n-Neşr, 1984).
- İbnÂtıyye, Abdülhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Müharraru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-âzîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).
- İbnHişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî (ö. 761/1360), *Şerhûkatrî'n-neda ve belli's-seda*, (Dimaşk: Darü'l-Hayr, 1990).
- Orum, Fatih, “Bir Âyetin Başına Gelenler”, *Kitap ve Hikmet Dergisi* Temmuz Eylül sayı. 10, (2015), s. 30-39.
- Rağîb el-İsfahânî Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *Müfredat elfazi'l-kur'an*,

- thk.:Sefvan Adnan Davûdî, 3. bs.(Beyrut: Darü'l-Kalem Dimaşk ile ed-Dar eş-Şamiyye, 2002).
- Râzî,Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefatihul-gayb (Tefsirü'l-kebir)*,(Beyrut: Darü'l-Fikir, 1981).
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-kur'ani'l-hakim(Tefsirü'l-menar)*,(Kahire: Daru'l-Menar, 1947).
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. İbrahim, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*,thk. Ahmet Muhammed el-Harrat, (Dimaşk: Daru'l-Kalem, ts.).
- Taberî, EbuCa'fer Muhammed b. Cerîr, *Cami'ul-beyân ân te'vili'te'vili'l-kur'an*, thk.: Abdullah b. Abdülmühsin, (Kahire: Merkezü'l-Buhûsive'd-Dirasâti'l-Ârabiyyeve'l-İslamiyyebiDarîHecer, 2001).
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf ân hakaikigavamidi't-tenzili ve uyûn'ilekavili fi vuhûci't-te'vili*, thk. Şeyh Adil Ahmet Abdülmevcut vd.,(Riyad: Mektebetu'l-Âbikan, 1998).
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî el-Bağdâdî, *Meâni'l-kur'an ve İrabubû*, thk.:AbdülcelilAbduhŞelebî, (Beyrut:Âlemü'l-Kütübî, 1988).

أسس الفهم الصحيح وأثرها في فقه الأحاديث النبوية الإمام الشوكاني نموذجًا

Mazen Hariri*

إعداد

الدكتور مازن حسين حريري

أستاذ الفقه المقارن المشارك بقسم الشريعة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية- دبي.

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

يعالج البحث قضية بالغة الأهمية وشديدة الخطورة في آن واحد: هي قضية الفهم التي طالما شكلت نقطة خلاف بين الناس - عالمهم وجاهلهم- بحيث تسكتشف أسس الفهم الصحيح، ومعايره المؤدية إلى سداد الرأي في استنباط الحكم الفقهي، من خلال عَلم من أعلام الأمة الإسلامية -هو الإمام محمد بن علي الشوكاني- له أثر بارز في تصحيح الفهم وتسديد الرأي؛ نتيجة لمؤهلاته وإمكانياته العلمية والعملية، وطبيعة نشأته، وما امتلكه من صفات ميزته من كثير من الآخرين، وجعلته أكثر تفهّمًا ومرونة واستنارة في مجتمع متمسك بالتقليد والجمود.

The Roots of Proper Understanding and their Impact on prophetic Hadeeth Jurisprudence: Imam Shawkani as an Example

This research discusses a very important and critical issue: the issue of understanding and righteous conclusions which, for a long time, has been a point of dispute among knowledgeable and ignorant people to discover the roots of proper understanding and its criteria that lead to appropriate elicitation of jurisprudential rules by examining one of the preeminent thinkers of Islam – Mohammad bin Ali Alshawkani – who has a significant impact in correcting understanding and righteous conclusion because of his scientific and practical qualifications and skills, his nature and education, and his qualities that distinguished him and enabled him to be more understanding and flexible in a strict and traditional society.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

أهمية الموضوع:

إن الفهم الصحيح نعمة من الله سبحانه وتعالى، يمن بها على من يشاء من عباده، ولا أجنب الصواب إن قلت إنه من الحكمة التي يؤتيها الله من يشاء من عباده: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269]. ومن المعهود لدى أهل العلم أن التنوع في الفهم يؤدي أحياناً إلى اختلاف في الرأي، وتباين في الحكم، وهذا أمر طبيعي يتفق مع الفطرة البشرية وتنوع البيئات والمشارب، واختلاف الثقافات والمدارس، وتفتح العقول والمدارك، وتشعب وجهات النظر، وغير ذلك من الأسباب التي يكتسبها الإنسان وتتبدى آثارها في فهمه ونظرته للأمور والقضايا، وتنعكس جليةً في الأحكام من حيث الدقة والشمول والاستقصاء وما إلى ذلك مما نجده في كثير من الأحكام التي قد وصل الخلاف في بعضها إلى حد التباين.

وقد تنبه كثير من العلماء والسلف الصالح إلى هذا الأمر، وعملوا على ضبطه ما أمكن، وتضييق المسافات بين الرؤى والفهم، وتسديد الأحكام وتصحيح الأخطاء الناتجة عن الفهم المغلوط، ولاسيما فيما يتعلق بالنصوص الشرعية، وجعلوا كثيراً من حلقات علمهم ودروس

فقههم ومجالس الفتوى أو القضاء لديهم، وسلوكهم وتصرفاتهم ميداناً للتنبيه على أهمية الفهم الصحيح وأثره في دقة الأحكام وصوابها.

والإمام محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ) يعدُّ ((واحداً من علماء التجديد المجتهدين المحيين لما اندرس من العلم، وذلك بالدعوة إلى كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ قولاً وفعلاً. كما يعتبر رائداً من رواد التحرر من التقليد والجمود، منطلقاً بفكر اجتهادي حركي دعوي بعيداً عن التعصب والغلو)) (1).

ولذلك اعتنى العلماء والباحثون بالشوكاني عناية فائقة، واهتموا بإنتاجه العلمي وأثاره وموافقته اهتماماً بالغاً، فدرست كتبه وحُققَت مؤلفاته وحُللت شخصيته، وكتب عنه في مختلف المجالات؛ مفسراً وفتياً وأصولياً ومفكراً وتربوياً وعقدياً وأديباً وشاعراً (2).

ولا شك أن عالماً مجدداً مجتهداً حارب التقليد وقارَعَ المتعصبة في زمانه، وتعرض لأنواع الأذى والبلاء نتيجة صدعه بالحق الذي يراه، كانت له أسسه ومعايير ومؤهلاته التي انطلق منها وتميز بها عن غيره، وبزَّ بها أقرانه، فكتب الله له الحماية والتوفيق والرفعة، وأذن سبحانه لكتبه بالانتشار والذيع والاهتمام.

الإشكالية والمنهج:

ومن هذا المنطلق يحاول الباحث -وفق منهج استقرائي تحليلي- التعرف على تلك الأسس والمعايير التي تسهم في تصحيح الفهم، ويستكشف من شخصية الشوكاني المؤهلات التي جعلته مؤثراً في معالجة الخلل الناشئ عن الفهم، وتصحيح المسار المعوج، ولاسيما إذا كانت البيئة مغلقة ولا تقبل الرأي الآخر -إلا من رحم الله-.

ولما كانت آراء الشوكاني ومنهجه في النظر إلى القضايا وفهمها منتشرة في معظم مصنفاته إن لم نقل في جميعها، فقد اقتصر هذا البحث في المطلب الثاني منه على استعراض عدد من اجتهاداته الفقهية في كتابه (نيل الأوطار) للتعرف على طريقتة العملية في الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف، وما اعتمد عليه في استنباط الأحكام الفقهية التي هي ثمرة الفهم الصحيح للدليل، ولاسيما إذا عرفنا -إضافة لما سبق- أنه برع في خدمة الحديث النبوي الشريف، وأنه درَّس كتب السنة الستة في الجامع الكبير بصنعاء بعد أن كانت ممنوعة فيه منذ زمن، وترجم أقواله إلى أفعال، فعمل بالسنة وأظهر كل ما هو ثابت لديه بالاجتهاد في بيئة غلب عليها التعصب والجمود وضيق الأفق.

1 أحمد بن محمد العليمي، الإمام الشوكاني محدثاً، ص 126-127.

2 انظر: إسماعيل بن علي الأكو، هجر العلم ومعاقله في اليمن: 2278/4.

خطة البحث:

وقد اقتضت دراسة هذا الموضوع أن تكون مكونة من هذه المقدمة، ومطلبين: الأول: أسس الفهم الصحيح ومؤهلاته عند الشوكاني، والثاني: أثر أسس الفهم الصحيح عند الشوكاني في فقه الأحاديث النبوية الشريفة في كتابه (نيل الأوطار). وخاتمة: احتوت أهم نتائج البحث.

ولابد في البدء من التذكير بشيء من سيرة الشوكاني مما له مسيس صلة بطبيعة البحث، أما التفصيل فقد تناوله كثير من الباحثين مما يجعل التخفف منه هنا مقبولاً.

فهو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، ثم الصنعاني، ولد في شهر ذي القعدة سنة 1173هـ، بهجرة شوكان(3)، ونشأ في ظل الدولة الزيدية القاسمية التي تنسب إلى الإمام القاسم بن محمد (967-1029هـ)، وعاصر أربعة من أئمتهم(4).

((وفي ظل الحكم الزيدي عاصر الشوكاني مذهبية وسلاجية وجموداً على أقوال العلماء والأئمة، دونما بحث عن الدليل من قبل أرباب التعصب والمقلدين، فكان للشوكاني أدواره الإيجابية في تشخيص ظاهرة التعصب، ومحاربتها بقلمه، وتدريسه، وفتاواه...)) (5).

نشأ الشوكاني في أسرة ((عُرفت بالصلاح والتقوى والنجابة، وكان لها في اليمن منزلة كبيرة، فمنها علماء وأدباء ولكثير من أبنائها أياد طولى في الدعوة والإصلاح والتدريس والإفتاء، وعلى رأسهم والده العلامة الزاهد علي بن محمد الشوكاني)) (6).

وفي صنعاء حفظ الشوكاني القرآن، وعدداً من المتون والمختصرات والمنظومات في علوم شتى، كما طالع كثيراً من كتب التاريخ والأدب صغيراً، وهو في الكتاب، ثم شرع في الطلب وأخذ عن والده، وعن علماء بلده مختلف العلوم، وكانت دروسه تبلغ في اليوم واللييلة نحو ثلاثة عشر درساً: منها ما يأخذه عن مشايخه، ومنها ما يأخذه عنه تلامذته، واستمر على ذلك مدة(7).

3 انظر: محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع، ص 732. والهجرة تبعد عن صنعاء شرقاً نحو خمسة عشر كيلو متراً تقريباً. (إسماعيل الأكوخ، هجر العلم ومعاقلة (2249/4).

4 هم: الإمام المهدي عباس بن الحسن بن القاسم (1131هـ-1189هـ)، والإمام المنصور علي بن المهدي عباس (1151هـ-1224هـ)، والإمام المتوكل على الله أحمد بن علي بن المهدي عباس (1170هـ-1231هـ)، والإمام المهدي عبد الله بن المتوكل على الله أحمد بن علي (1208هـ-1251هـ).. انظر: الشوكاني، البدر الطالع، ص 94-95، ص 321-322، ص 384، ص 462-469؛ و محمد زيار، نشر العرف لبلاء اليمن بعد الألف 16/2.

5 (عبد الغني قاسم، الإمام الشوكاني حياته وفكره، ص 140.

6 (أحمد حافظ الحكمي، الإمام محمد بن علي الشوكاني أدبياً وشاعراً، ص 314.

7 انظر: المصدر ذاته، ص -732 735.

تولى القضاء العام في مدينة صنعاء، وهو في سن السادسة والثلاثين من عمره عام 1209هـ، (8).

وله مؤلفات كثيرة ونافعة، ذكر معظمها في كتابه (البدر الطالع) أثناء ترجمته لنفسه، وبلغ عددها ستة وتسعين كتاباً ورسالة (9)، فصلها بعض الباحثين (10).

وتتلمذ على العديد من المشايخ، وله الكثير من التلاميذ، ترجم الشوكاني لكثير منهم في (البدر الطالع)، وذكرهم في مؤلف خاص هو: (الإعلام بالمشايخ الأعلام والتلامذة الكرام). توفي الإمام الشوكاني ((حاكماً بصنعاء في جمادى الآخرة سنة 1250هـ/1834م، عن ست وسبعين سنة وسبعة أشهر، وقبره بمقبرة خزيمة المشهورة بصنعاء)) (11).

المطلب الأول

أسس الفهم الصحيح ومؤهلاته عند الشوكاني

للفهم الصحيح أسس متنوعة ومؤهلات عديدة منها ما يعود إلى شخصية الفرد وطبيعة نشأته وبيئته، ومنها ما يرجع إلى حياته العلمية ومنهجه العلمي، ومنها ما يعود إلى طبيعة عمله، أو حياته العملية.

ومن خلال الاطلاع على حياة الشوكاني، وكتبه نستطيع استنباط أبرز هذه الأسس والمؤهلات التي لها أثر - كبير أو صغر - في تصحيح الفهم وضبطه عنده، وفيما يأتي بيان ذلك:

أولاً: أسس ومؤهلات شخصية، بيئية.

لا شك أن المؤهلات الشخصية والمميزات الفطرية كالذكاء وصفاء الذهن والنباهة وسرعة الحفظ ونحو ذلك، لها أثر كبير في تصحيح الفهم وضبطه لدى أي إنسان، كما أن التنشئة التي يحصل عليها المرء في بيئته لها أثر بالغ في النبوغ واستقامة العقل، أو العكس. والقارئ لسيرة الشوكاني ونشأته العلمية، وبيئته التي أخذ منها، يقف على كثير من هذه المؤهلات التي ترتقي بفهمه للقضايا، وتجعل رأيه أكثر صواباً وسداداً، ومنها:

8 انظر: الشوكاني، قطر الولي، ص 63؛ البدر الطالع، ص 741.

9 انظر: البدر الطالع، ص 736-739.

10 كالدكتور عبد الغني قاسم، فقد ذكر أسماء هذه المؤلفات، وبلغ عددها (278 مؤلفاً) مخطوطاً ومطبوعاً. انظر: الإمام الشوكاني حياته وفكره، ص 194-229.

11 (محمد زبارة، نيل الوطر 302/2). وقد ذكر القاضي محمد علي الأكوح في مقدمته لتحقيق كتاب النقصار للشجني ص 21: أن قبر الإمام نقل إلى مكان آخر

في صنعاء؛ بسبب توسعة شارع الزبير المعروف، الذي أخذ جزءاً من المقبرة. انظر: هجر العلم ومعاقله: 2252/4.

1. الذكاء والنجابة:

فقد حبا الله الإمام الشوكاني نعمة الذكاء الفطري منذ نعومة أظفاره، ومنحه القدرات الذاتية التي أهّلته لما صار إليه من نباهة ومنزلة علمية عظيمة، ومما يدل على ذكائه الخارق، ونبوغ الفطري ثقة تلاميذه وأترابه بعلمه، ودقة أخذه عن العلماء، فكانوا يأخذون عنه ما لم ينته من قراءته على مشايخه، بل أخذوا عنه من العلوم ما لم يقرأه على أحد من العلماء كالحكمة والهيئة وغيرهما، يقول عن نفسه: ((وكثيراً ما يقرأ على مشايخه فإذا فرغ من كتاب قراءة أخذه عنه تلاذمته؛ بل ربما اجتمعوا على الأخذ عنه قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب على شيخه...؛ بل أخذوا عنه في فنون دقيقة لم يقرأ في شيء منها كعلم الحكمة، التي منها علم الرياضي والطبيعي والإلهي، وكعلم الهيئة وعلم المناظر وعلم الوضع)) (12).

2 الفطرة السليمة ورجاحة العقل:

إن سلامة الفطرة ميزة يتفاوت فيها الناس، ورجاحة العقل مَلَكة من الله ينمّيها الإنسان ويغذيها باكتساب المعرفة والدُّربة والمحاكمة السليمة وما إلى ذلك، مما يرتقي بالتفكير ويعين على سداد الرأي. وتظهر هاتان الصفتان بوضوح عند الشوكاني من خلال حديثه عنهما والتنبيه إلى أهميتهما، وإيلائه العناية الفائقة بهما، وتكرار الحديث عنهما في أكثر من موضع. فمثلاً عند حديثه عن المتعصبين يقول: ((ولو نظر ذلك المتعصب بعين الإنصاف، ورجع إلى عقله، وما تقتضيه الفطرة الأصلية؛ لكف عن فعله، وأقصر عن غيه وجهله)) (13). فالعقل الراجح والفطرة السليمة كفيلا ببرد المرء عن الجهل والتمادي في الغي والخطأ. وكرر هذه الرؤية عند حديثه عن أنه لا حجة إلا لله، ولا حكم إلا منه، ولا شرع إلا ما شرعه، وأن اجتهادات المجتهدين ليست حجة على أحد...، فبيّن أن الفطرة السليمة والعقل الصحيح لهما أثر في معرفة الحق وضبط الفهم، وإن لم يكن طالب العلم قد تمرس في العلم وتعمق فيه، وضرب لذلك مثلاً واقعياً حدث معه في أول مسألة بحثها فقال:

((وإني أخبرك أيها الطالب عن نفسي -تحدثاً بنعمة الله سبحانه، ثم تقريباً لما ذكرت لك من أن الأمر كامن في طبائع الناس، ثابت في غرائزهم، وأنه من الفطرة التي فطر الله الناس عليها- أنني لما أردت الشروع في طلب العلم، ولم أكن إذ ذاك قد عرفت شيئاً منه...، فكان أول بحث طالعت: بحث كون الفرجين من أعضاء الوضوء في (الأزهار وشرحه)...، فلما طالعت هذا البحث قبل الحضور عند الشيخ، ورأيت اختلاف الأقوال فيه؛ سألت والدي رحمه

12 البدر الطالع، ص 735-736.

13 أدب الطلب، ص 32.

الله عن تلك الأقوال أيها يكون العمل عليه؟ فقال: يكون العمل على ما في الأزهار، فقلت: صاحب الأزهار أكثر علماً من هؤلاء؟ قال: لا، قلت: فكيف يكون اتباع قوله دون أقوالهم لازماً؟ فقال: اصنع كما يصنع الناس، فإذا فتح الله عليك، فستعرف ما يؤخذ به وما يترك، فسألت الله عند ذلك أن يفتح علي من معارفه ما يتميز لي به (الراجح من المرجوح)) (14).

3. الهمة العالية، والجد والاجتهاد:

ومن الأسس والمؤهلات الشخصية عند الشوكاني، التي لها أهمية بالغة في الفهم الصحيح، وتعدُّ من وسائله: الهمة العالية، والجد والاجتهاد، فقد كان متمثلاً بهذه الصفات، ناصحاً غيره بها، يقول: ((وينبغي لمن كان صادق الرغبة، قوي الفهم، ثاقب النظر، عزيز النفس، شهم الطبع، عالي الهمة، سامي الغريزة، أن لا يرضى لنفسه بالدون، ولا يقنع بما دون الغاية، ولا يقعد عن الجهد والاجتهاد المبلغين له أعلى ما يراد، وأرفع ما يستفاد)) (15). فالجد والاجتهاد وعلو الهمة، وإخضاع الآراء للمناقشة والمحاكمة وعدم الاستسلام لها، والطموح إلى التميز الصحيح أمور لا بد للمرء من الأخذ بها إذا أراد أن يخوض معترك العلم والاجتهاد. وقد أكد ذلك الشوكاني مرة أخرى شعراً مبيناً ما على طالب العلم الأخذ به والابتعاد عن غيره فقال:

سددت الأذن عن داعي التصابي فلا داعٍ لدي ولا مجيب
وأنفقت الشيبية غير وإنٍ لمجد الشيب فليهن المشيب (16)

4. الأسرة والبيئة:

تهيأت للشوكاني بيئة علمية مميزة أسهمت في تنمية مداركه وتكوينه العلمي وصلاح فهمه ودقة نظره وآرائه. فقد ولد لأسرة اشتهرت بالعلم والفضل والصلاح، ونشأ في كنف والده العالم الفاضل القدوة والأسوة، الذي أعانه على طلب العلم، والقيام بما يحتاج إليه، بحيث لم يكن له شغلة بغير الطلب (17)، ((فكان الوالد هو المدرسة الأولى؛ وفي بيئته العلمية ومحيطه الفقهي تتلمذ الابن الذي كان على درجة عالية من الذكاء والنجابة، فبعد أن قرأ القرآن وختمه على جماعة من معلمي الأَوْلاد جوَّده على جماعة من مشايخ القرآن بصنعاء، وعلى عادة الدراسة وتقاليدها في زمنه وإلى عهد قريب؛ فقد حفظ التلميذ متن الأزهار ومختصرات عديدة في مختلف فروع اللغة والأدب والفقه والحديث وغيرها قبل شروعه بمرحلة الطلب)) (18)، و

14 المصدر ذاته، ص 29.

15 المصدر ذاته، ص 113.

16 أدب الطلب، ص 120.

17 انظر: البدر الطالع، ص 480-486، ص 740.

18 (حسين بن عبد الله العمري، الإمام الشوكاني رائد عصره، ص 25-26. وقد ذكر الشوكاني المتن والمختصرات التي حفظها في هذه الفترة في كتابه البدر

((كان كثير الاشتغال بمطالعة كتب التواريخ ومجاميع الأدب من أيام كونه بالمكتب، فطالع كتباً عدة ومجاميع كثيرة)) (19).

شيوخه:

وفي البيئة الصناعية التي كانت زاخرة بالعلماء والأدباء شرع الشوكاني في طلب العلم، وقيض الله له مشايخ أفاضاً، زودوه بمختلف العلوم والوسائل التي مكنته من خلع ريقه التقليدي والسير في طريق الاجتهاد المطلق، ومن أبرز مشايخه الذين تأثر بهم:

1- والده علي بن محمد الشوكاني، وقد سبقت الإشارة إليه.
2- العلامة عبد القادر بن أحمد بن عبد القادر الكوكباني (1135-1207هـ)، ذكر الشوكاني فضائله الجمّة، ومدح علمه وتبحره واجتهاده، وقال عنه: ((وبالجملّة فلم تر عيني مثله في كمالته، ولم آخذ عن أحد يساويه في مجموع علومه، ولم يكن بالديار اليمينية في آخر مدته له نظير)) (20).

3- العلامة الحسن بن إسماعيل المغربي (1140-1208هـ)، ترجم له الشوكاني، وذكر علمه الغزير وتواضعه وزهده وتقشفه، وجميع فضائله، وأنه كان يحثه على العلم حتى يصل درجة الاجتهاد، وأن لا يكدر مزاجه بما يصرفه عن التعلم والإنتاج العلمي، وكان يقبل عليه إقبالاً زائداً، ويعينه على الطلب بكتبه (21).

4- العلامة أحمد بن محمد بن أحمد القابلي الحرازي (1158-1227هـ)، وصفه الشوكاني بأنه شيخ الفروع بلا منازع، وقد اعتمد الناس عليه في الفتوى، وتفرد في معرفة الفقه. لازمه الشوكاني في الفروع نحو ثلاث عشرة سنة، وانتفع به وتخرج عليه (22).

ثانياً: أسس ومؤهلات علمية منهجية.

1. الإخلاص، وحسن القصد:

لعل أول ما ينبغي ذكره في أسس الفهم ومؤهلاته: هو الإخلاص وحسن القصد؛ لما في ذلك من كبير أهمية، إذ إن المُخلص في طلبه العلم -أيّاً كان- يرجو السداد والتوفيق من الله تبارك وتعالى، وكل إنسان لا يستصحب النية الصالحة، ولا يخلص في علمه، لا بد أن تفوته أمور أو يتساهل في قضايا مما يجعل رؤيته أقل دقة وفهمه فيه بعد عن الصواب، ويحيد

الطالع: ص 732.

19 البدر الطالع، ص 372.

20 البدر الطالع، ص 368-375.

21 البدر الطالع، ص 209-211.

22 المصدر ذاته، ص 111-112.

عن لطف الإدراك، وإصابة كبد الحقيقة. وقد بين الله تعالى ذلك في أكثر من آية، منها قوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]. وقوله جل وعز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: 29]. فتقوى الله سبيل الإخلاص المؤدي إلى حسن القصد وسداد الرأي. يقول الشوكاني: ((فأول ما على طالب العلم: أن يحسن نيته، ويصلح طويته، وتصور أن هذا العمل الذي قصد له، والأمر الذي أراده؛ هو الشريعة التي شرعها الله سبحانه لعباده، ويجرد نفسه من أن يشوب ذلك بمقصد من مقاصد الدنيا، أو يخلطه بما يكدره من الإيرادات التي ليست منه كمن يريد الظفر بشيء من المال، أو يصل به إلى نوع من الشرف، أو البلوغ إلى رئاسة من رئاسات الدنيا، أو جاه يحصله به، فإن العلم طيب لا يقبل غيره، ولا يحتمل الشركه)) (23).

وتأتي أهمية هذا الأساس الذي يعد أحد أبرز أسس الفهم الصحيح، المعين على صواب الرأي، من كونه ذاتي المنشأ والاكتساب والتصرف، لا يحكمه إلا صدق صاحبه مع نفسه التزاماً منه بما أمر الله تعالى.

2. التدرج في طلب العلوم:

من المعلوم أن العلم لا يكتسب مرة واحدة، بل يحتاج إلى وقت وجهد، إلا أن بعض النفوس أحياناً تحسن الظن بقليل ما اكتسبت، وتوهم أنها بلغت من العلم ما يؤهلها لإبداء الرأي، مما يجعلها عرضة للزلل والخطأ، وهذا ما لا يحسن بطالب العلم. وقد تنبه الشوكاني إلى خطر هذه الظاهرة، فدعا إلى التدرج والتروي في اكتساب العلم والمعرفة حتى يتمكن المرء من الاطلاع على كثير مما هو بحاجة إليه في ما يستقبل من أمره. وجعل الشوكاني من سيرته في طلب العلم مثلاً للآخرين، وبين أنه بدأ طلب العلم بحفظ القرآن الكريم، ثم حفظ المتون والمختصرات، وأنه لما شرع في الطلب أخذ يقرأ العلوم على المشايخ متدرجاً ((مبتدئاً بما هو أقربها تناولاً منتهياً إلى ما هو النهاية للمشتغلين بذلك الفن وذلك القطر))، وعندما أرشد الطلاب -على مختلف طبقاتهم- إلى ما ينبغي دراسته من علوم، كان يوصي بالبدء بالمختصرات ثم الشروح، مع تخير الأسهل أولاً (24)، وبصدد ذلك يقول: ((ثم يشتغل

23 أدب الطالب، ص 21-22.

24 أدب الطالب، ص 122 وما بعدها، وانظر: البدر الطالع، ص 732.

بعد ذلك بدرس شرح مختصر من شروحه (25) على شيخ من الشيوخ، ثم يرتقي إلى ما هو أكثر منه فوائد وأكمل مسائل، ثم يكب على مطالعة مؤلفات المحققين من أهل ذلك الفن)) (26).

ومعلوم ما في هذا الأمر من فوائد عظيمة تساعد في مجملها على تصحيح الفهم وتسديده.

3. الدقة في التلقي:

و مما يميز الشوكاني في طريقة تعلمه، عدا ما ذكر سابقاً، من كثرة حفظه وولعه بالقراءة منذ صغره قبل شروعه في الطلب، وإطلاعه على كتب كثيرة، أنه كان يقرأ على مشايخه قراءة تمحيص وتحقيق وتدقيق، مع ما يستوجبه ذلك من عناية واهتمام وكّد دون كلل أو ملل، وهذا له أهمية بالغة في تصحيح الفهم.

كما أن طبيعة تعلمه ودراسته على بعض المشايخ كانت أقرب إلى المناظرة والأبحاث الجامعية، فقد ذكر ذلك عندما ترجم لشيخه عبد القادر بن أحمد حيث قال: ((وكانت القراءات جميعها يجري فيها من المباحث الجارية على نمط الاجتهاد والإصدار والإيراد ما تشد إليه الرحال، وربما انجر البحث إلى تحرير رسائل مطولة... وكنت أحرر ما يظهر لي في بعض المسائل، وأعرضه عليه، فإن وافق ما لديه من اجتهاده في تلك المسائل قرّظته تارة بالنظم الفائق وتارة بالنثر الرائق. وإن لم يوافق كتب عليه، ثم أكتب على ما كتبه، ثم كذلك، فإن بعض المسائل التي وقعت فيها المباحثة حال القراءة اجتمع ما حررته وحرره فيها إلى سبع رسائل)) (27).

ومن وسائله التي تكسبه الدقة في التلقي والدراسة، وتسهم في ترسيخ المعلومة، أنه كان يدرس بعض العلوم على أكثر من شيخ، فقد درس النحو والصرف على ثلاثة شيوخ، و درس (شرح الأزهار) في الفقه الزيدي على أربعة شيوخ. وهذا أسلوب مميز من أساليب التعليم الإسلامي، يَمَكِّن الدارس من الإتقان في فهم العلوم وحفظها، كما أنه كان يحرص على تحضير الدروس قبل حضوره إلى مجلس الدرس (28).

25 يقصد علم الفقه، ويصح أن يطبق ما أُرشد إليه على أغلب العلوم.

26 أدب الطلب، ص 157-158.

27 البدر الطالع، ص 370.

28 انظر: أدب الطلب، ص 29، سيد محمد صديق خان، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، ص 310؛ عبد الغني قاسم، الإمام الشوكاني حياته

وفكره، ص 177؛ صالح محمد صغير، محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية، ص 111.

4. دراسة أصول الحديث الشريف، وتطوير المهارات في علومه، وبذل غاية الوسع من أجله:

ومما يدل على دقته وبراعته في التعلم -الذي له أبلغ الأثر في فهم الحديث خاصة- أنه ((أتقن دراسة مراجع الحديث - رواية ودراية- التي يهتم بها أهل السنة كصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن الترمذي، وسنن ابن ماجه وغيرها)) (29).

وأنه كان يطور قدراته ومهاراته في علوم الحديث، ويواصل الطلب فيها حتى يصل إلى التمكن من هذا العلم، ويؤلف في خدمته الكتب العديدة التي من أبرزها: (نيل الأوطار)، ولعلنا نلاحظ تطوره في علم الحديث من خلال المثال الآتي:

ذكر في رسالته (العقد الثمين وإثبات وصاية أمير المؤمنين) أحاديث ضعيفة وموضوعة في إثبات الوصية العامة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، دون الإشارة إلى درجتها (30)، لكنه في كتاب (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) ذكر أن الأحاديث في وصايا علي بن أبي طالب كلها موضوعة، ونص على وضع أو ضعف عدد من الأحاديث التي سبق أن أوردتها في العقد الثمين (31).

وتعليل ذلك واضح بالعودة إلى سيرة الشوكاني وتاريخ تأليف كتبه، فهذا راجع إلى أن رسالته (العقد الثمين) من أوائل ما كتب وصنف، حيث فرغ من تأليفها سنة 1205هـ، أما كتابه (الفوائد المجموعة) فهو من أواخر تصانيفه، حيث فرغ من تأليفه سنة 1248هـ، أي بعد الرسالة -العقد الثمين- بثلاث وأربعين سنة (32).

((ولعل الشوكاني عندما ألف الرسالة لم تنضح بعد ثقافته في علوم الحديث، ثم لما نضجت وأخذ خبرة ودراية بطرق الحديث وأسانيدها، والتمييز بينها، ومواطن الضعف والقوة فيها، ألف كتابه الفوائد المجموعة في آخر حياته، وأورد فيه الكثير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وانتقدها بما يدل على علمه بالحديث، ومن ضمنها أحاديث في فضائل علي عليه السلام التي أوردتها في الرسالة المذكورة، وفي بعض كتبه)) (33). ولم يجد في ذلك حرجاً؛ لأن الحق أحق أن يتبع، والرجوع إلى الحق خير من التماذي في الباطل.

فالاستمرار في طلب العلم -ومنه علم الحديث خصوصاً- والوصول إلى التمكن فيه،

29 الإمام الشوكاني حياته وفكره، عبد الغني قاسم، ص 178.

30 الرسالة مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل اليمنية، الرسالة الثانية، ص 4-10.

31 انظر: الفوائد المجموعة، ص 369، 424.

32 انظر: عبد الله نومسوك، منهج الإمام الشوكاني في العقيدة، ص 117، 129.

33 (عبد الله نومسوك، منهج الإمام الشوكاني في العقيدة، ص 129).

وبذل غاية الوسع وجل الوقت في سبيل تحصيله وحفظه؛ أساس مهم وأداة ضرورية في صحة الفهم وسداد الرأي، يقول الشوكاني: ((فإن طالب الحديث لا يكاد يبلغ من هذا الفن بعض ما يريده إلا بعد أن يفني صباه وشبابه وكهولته وشيخوخته فيه، ويطوف الأقطار، ويستغرق بالسماع والكتب الليل والنهار)) (34).

5. التمييز بين الصحيح والسقيم من الأحاديث:

الذي لا يستطيع التمييز بين الحديث الصحيح والحسن والضعيف، ويعرف الموضوع من غيره لا شك أنه لن يستقيم فهمه في المسألة المراد الاستدلال عليها بالأحاديث. يقول الشوكاني في مقدمة كتابه (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة) (35): ((فلما كان تمييز الموضوع من الحديث على رسول الله ﷺ من أجلّ الفنون وأعظم العلوم، وأنبأ الفوائد من جهات أكثر تعدداها، ولو لم يكن منها إلا تنبيه المقصرين في علم السنة على ما هو مكذوب على رسول الله ﷺ كما وقع لكثير من المصنفين... فيكون لمن بين لهؤلاء ما هو كذب من السنة أجز من قام بالبيان الذي أوجبه الله، مع ما في ذلك من تخليص العباد من معرفة العمل بالكذب، وأخذ على يدي المعترضين لما ليس من شأنهم من التأليف والاستدلال والقييل والقال)).

6. أخذ كل علم عن أهله:

وهذا منهج علمي قويم، وركيزة أساسية في الفهم الصحيح، يقول الشوكاني بعد الحث على أخذ كل فن عن أهله، كائناً ما كان: ((وأما إذا أخذ العلم عن غير أهله، ورجح ما يجده من الكلام لأهل العلم في فنون ليسوا من أهلها، وأعرض عن كلام أهلها؛ فإنه يخبط ويخلط، ويأتي من الأقوال والترجيحات بما هو أبعد درجات الإلتقان، وهو حقيق بذاك، فإن من ذهب يقلد أهل علم الفقه فيما ينقلونه من أحاديث الأحكام، ولم يقتد بأئمة الحديث، ولا أخذ عنهم، واعتمد مؤلفاتهم كان حقيقاً بأن يأخذ بأحاديث موضوعة، مكذوبة على رسول الله ﷺ، ويفرع عليها مسائل ليست من الشريعة؛ فيكون من المتقولين على الله بما لم يقل، المكلفين عباده بما لم يشرعه؛ فيضل ويضل)) (36).

وإذا كان هذا مطلوباً في كل العلوم، فطلبه في علم الحديث أبلغ وأرجى نفعاً، والشوكاني يريد من طالب العلم ومن غيره أن يرجع في علم الحديث إلى أهله وأصحاب الخبرة فيه، وأن لا

34 المصدر ذاته، ص63.

35 ص3.

36 أدب الطلب، ص67..

يسلموا بكل ما هو موجود عند الفقهاء ومن لا خبرة له بهذا الفن، وقد ذكر عدداً من العلماء المتبحرين في الفقه كالجويني والغزالي، والتفسير كالزمخشري والفخر الرازي، فإنهم إذا أرادوا أن يتكلموا في الحديث يوردون الموضوعات فضلاً عن الضعاف (37).

والحقيقة أن الشوكاني بذلك يضع يده على أساس مهم في تسديد الفهم وضبطه، وهو الرجوع إلى أهل الاختصاص في أي علم من العلوم، ولا سيما علم الحديث، قبل أن يستعين به استدلالاً أو استشهاداً أو استنباطاً أحكام.

7. الأخذ عن المشايخ المتميزين، والتأثر بالعلماء المصلحين:

وإن الشوكاني وهو يدعو إلى الإتيان، وأن يُؤخذ كل فن عن أهله، حرص على تلقي العلم عن علماء أجلاء لهم فيه باع طويل، وخبرة واسعة في التربية، وأثر كبير في ترسيخ أسس الفهم وتصحيحه؛ لأن أكثرهم -مع علمهم وفضلهم- كان يدعو إلى الاجتهاد وترك التقليد، وكان يدعو إلى التمسك بالدليل من الكتاب والسنة.

ولم يتأثر الشوكاني بمشايخ عصره -الذين نُموا عنده مهارات متعددة في العلم والتدريس والإفتاء والقضاء والاجتهاد والتحرر من التقليد، وأعانوه على تسديد الفهم- فحسب؛ بل تأثر بالمصلحين ممن سبقوه على هذا الطريق، فقد كان لهم الأثر الواضح في تشكيل معارفه ومناهج إصلاحه، عبر اطلاعه على علومهم ومؤلفاتهم، وهم: محمد بن إبراهيم الوزير (775هـ-840هـ)، والحسين بن أحمد الجلال (1014هـ-1084هـ)، وصالح بن مهدي المقبلي (1047هـ-1108هـ)، ومحمد بن إسماعيل الأمير (1099-1182هـ).

فقد كان كثيراً ما يذكرهم، ويمتدح علمهم وصبرهم على نتائج الصدع بالحق، ومواجهة المجتمع المتعصب، يقول الشوكاني عن هؤلاء العلماء مبتدئاً بآبَن الوزير: ((فإنه قام داعياً إلى الدليل في ديارنا هذه في وقت غريبة، وزمان ميل من الناس إلى التقليد، وإعراض عن العمل بالبرهان؛ فناله من أهل عصره من المحن ما اشتملت عليه مصنفاته... ولم يضره ذلك شيئاً؛ بل نشر الله من علومه، وأظهر من معارفه ما طار كل مطار.

ثم جاء بعده - مع طول فصل وبعد عهد- السيد العلامة الحسين بن أحمد الجلال، والعلامة صالح بن مهدي المقبلي، فنالا من المحن والعداوة من أهل عصرهما ما حمل الأول

37 انظر: أدب الطلب، ص 64-65. قال محقق الكتاب: قال اللكوي في الأحاديث الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة (تح: عبد الفتاح أبو غدة، ص 29-30): ((لا عبرة للأحاديث المنقولة في الكتب المبسوطة مالم يظهر سندها، أو يعلم اعتماد آرياب الحديث عليها، وإن كان مصنفها فقيهاً جليلاً يعتمد عليه في نقل الأحكام، وحكم الحلال والحرام. ألا ترى إلى صاحب الهداية من أجلّة الحنفية، والرافعي شارح الوجيز من أجلّة الشافعية -مع كونهما ممن يشار إليه بالأمان، ويعتمد عليه الأماجد والأماثل- قد ذكرا في تصانيفهما ما لا يوجد له أثر عند خبير بالحديث يستفسر)).

على استقراره في هجرة الجراف (38) منعزلاً عن الناس، وحمل الثاني على الارتحال إلى الحرم الشريف والاستقرار فيه حتى توفاه الله فيه، ومع هذا فنشر الله من علومهما، وأظهر مؤلفاتهما، ما لم يكن لأحد من أهل عصرهما ما يقاربه فضلاً عن أن يساويه.

ثم كان في العصر الذي قبل عصرنا هذا السيد العلامة محمد بن إسماعيل الأمير، وله في القيام بحجة الله، والإرشاد إليها، وتنفيذ الناس عن العمل بالرأي، وترغيبهم إلى علم الرواية ما هو مشهور معروف، فعاداه أهل عصره، وسعوا به إلى الملوك... ولم يظفروا منه بطائل، ولا نقصوه من جاه ولا مال، ورفع الله عليهم وجعل كلمته العليا، ونشر له من المصنفات المطولة والمختصرة ما هو معلوم عند أهل هذه الديار، ولم ينتشر لمعاصريه المؤذين له المبالغين في ضرره بحث واحد من المباحث العلمية، فضلاً عن رسالة، فضلاً عن مؤلف بسيط. فهذه عادة الله في عباده)) (39).

وممن تأثر بهم الشوكاني في علم الحديث بالذات الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773هـ-852هـ)، وكتابه (نيل الأوطار) خير شاهد على ذلك؛ ففيه النقل الكثيرة المستفادة من كتاب ابن حجر (فتح الباري).

8. تنوع المعرفة تساعد في صحة الفهم:

ومن المكملات العلمية التي تفيد في صحة الفهم وشفاء الذهن: الاطلاع على علوم شتى وتنوع المشارب، مما يضيف على المخزون العلمي سعة أفق وعمق نظر وجودة في المحاكمة ومرونة وقرناً من الصواب، وفي أهمية ما تقدم يقول الشوكاني: ((ومما يزيد من أراء هذه الطبقة العلية-طبقة العلماء- علواً، ويفيده قوة إدراك، وصحة فهم، وسبلان ذهن؛ الاطلاع على أشعار فحول الشعراء ومجديهم، والمشهورين منهم باستخراج لطائف المعاني ومطربات النكات...)) (40).

وكان يرى أن على طالب علم الحديث أن يبدأ بتعلم النحو ومدارسته لما له من الأهمية في فهم الأحاديث، ومن ثم عليه أن يدرس علم مصطلح الحديث؛ ليكون قادراً على استكناه ما في الأحاديث والإفادة منها (41).

ومن هذه الرؤية الشاملة لما يتوجب على طالب العلم أن يأخذ به ليكون صحيح الفهم

38 من ضواحي صنعاء الغربية، ومع توسع المدينة أصبحت جزءاً منها.

39 أدب الطلب، ص 37-38.

40 المصدر ذاته، ص 137.

41 انظر: أدب الطلب، ص 132، 134.

دقيق النظر، أنه كان يعيب على من يطعن في علم من العلوم وهو لا يدري عنه شيئاً، إذ قال: ((وإني لأعجب من رجل يدعي الإنصاف والمحبة للعلم، ويجري على لسانه الطعن في علم من العلوم لا يدري به ولا يعرفه، ولا يعرف موضوعه ولا غايته ولا فائدته، ولا يتصوره بوجه من الوجوه، وقد رأينا ممن عاصرنا رأيناه يشتغل بالعلم، وينصف في مسائل الشرع، ويقنتدي بالدليل، فإذا سمع مسألة في فن من الفنون التي لا يعرفها كعلم المنطق والكلام والهيئة ونحو ذلك، نفر منه طبعه، ونفر غيره، وهو لا يدري ما تلك المسألة ولا يعقلها قط، ولا يفهم شيئاً منها، فما أحق من كان هكذا بالسكوت والاعتراف بالقصور، والوقوف حيث أوقفه الله، والتمسك في الجواب إذا سئل عن ذلك بقوله: لا أدري، فإن كان ولا بد متكلمًا أو قادمًا فلا يكون متكلمًا بالجهل، ولا عائبًا لما لا يفهمه)) (42).

وإن مما يؤثّر في محدودية الفهم، والوقوع في الزلل أحياناً في رأي الشوكاني: الاقتصار على مؤلّف واحد أو أكثر في مذهب ما، وترك مواطن الأدلة في مجاميع الحديث كالأهميات وما يلتحق بها، وأن هؤلاء هم أهل العلم وأربابه، الذين يعرفون صحيحه من فاسده (43). فموسوعية المعرفة عند الشوكاني، واطلاعه على علوم مختلفة، وفنون شتى أثرت ثقافته ونوعتها، ساعده ذلك على أن يكون ذا فهم صحيح، مكّنه من هجر التعصب والتحرر من ريقه التقليد بلا دليل أو قناعة علمية.

ثالثاً: أسس ومؤهلات عملية تطبيقية.

تميزت حياة الشوكاني العملية بالجد والمثابرة والنشاط في ميادين متنوعة، علمية وسياسية واجتماعية وغير ذلك، ومن هذا كله يمكن التعرف على أسس ومؤهلات عملية متعددة كان لها أثر كبير في صحة الفهم وتسديد الرأي عنده، ومن هذه الأسس والمؤهلات ما يأتي:

1. مباشرته للإفتاء، وتولييه القضاء:

فقد تصدر للإفتاء وهو في سن مبكرة، يقول عن نفسه: ((وكان في أيام قراءته على الشيوخ، وإقراءته لتلامذته يفتي أهل مدينة صنعاء؛ بل ومن وفد إليها بل ترد إليه الفتاوى من الديار التهامية، وشيوخه إذ ذاك أحياء. وكانت الفتيا تدور عليه من عوام الناس وخواصهم، واستمر يفتي من نحو العشرين من عمره فما بعد ذلك)) (44).

وقد تقدم الحديث عن توليه القضاء العام، وهو في سن السادسة والثلاثين من عمره حتى

42 المصدر ذاته، ص 138-139.

43 المصدر ذاته، ص 104-105.

44 البدر الطالع، ص 735-736.

توفي رحمه الله(45)، وعَدَّ ذلك ابتلاءً؛ لشدة ورعه وإدراكه لعظم ما أُنيط به، قال في البدر الطالع: ((وابتلي بالقضاء في مدينة صنعاء بعد موت من كان متولياً للقضاء الأكبر بها)) (46).

وإن مباشرة الفتيا والقضاء لهما أثر كبير في تفتح الذهن، ورجاحة العقل؛ حيث التواصل مع المسائل المختلفة وجزئياتها وأدلتها، والاتصال بالناس وواقعهم ومشكلاتهم، والاستعداد الدائم للإجابة عن الأسئلة، والرد على المعارضين، وحل المشاكل بين الخصوم، والاطلاع على حججهم وخدعهم أحياناً، ومخالطة أهل العقل والتدبير والتخطيط؛ ومعلوم أن كل ذلك يساعد في صحة الفهم وتسديد الرأي، ويستوجهه، ولاسيما عندما تكون هذه الأمور لدى عالم كبير كالشوكاني، الذي دام عمله هذا منذ صباه حتى وفاته.

2 الدعوة إلى الاجتهاد والأخذ بالدليل من الكتاب والسنة:

إن سد باب الاجتهاد والقول بالتقليد الذي ليس فيه حجة لقائله، فيه من البلايا والرزايا ما لا يعلم بها إلا الله تعالى، ولست هنا بصدد بيان ذلك تفصيلاً، لكن لا بد من بيان أن التقليد دون تدبر ومدارسة واطمئنان والاقتصار عليه من أكبر معوقات الفهم الصحيح، ولعلم الشوكاني بخطر التقليد فقد ذمه وحاربه في كتبه ومجالسه وقضائه وفتياه، ولم يقصّر في ذلك أبداً، حتى ناله من الإيذاء والعنت بسبب موقفه هذا ما ناله(47).

يقول حائثاً على الاجتهاد، وإعمال العقل والفكر في فهم الكتاب والسنة: ((إن الله تعبد جميع هذه الأمة بما في الكتاب والسنة، ولم يخص بفهم ذلك من كان من السلف، دون من تبعهم من الخلف...، فالفهم الذي خلقه للسلف خلق مثله للخلف، والعقل الذي ركبته في الأموات ركب مثله في الأحياء، والكتاب والسنة موجودان في الأزمنة المتأخرة كما كانا في الأزمنة المتقدمة))، وقد بين أن جميع العلوم التي يستعان بها على فهم الكتاب والسنة موجودة، وأن الوقوف على الحق والاطلاع على ما شرعه الله لعباده قد سهله الله على المتأخرين ويسره(48).

وفي ضرورة الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يقول الشوكاني: ((اتفق المسلمون سلفهم وخلفهم، من عصر الصحابة إلى عصرنا هذا—وهو القرن الثالث عشر من البعثة المحمدية—

45 راجع ص4 من هذا البحث.

46 ص740.

47 راجع رسالته: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص91-151، وكتبه الأخرى ككتاب أدب الطلب، ففيها كثير من ذلك.

48 انظر: أدب الطلب، ص28، 39، 101-102، والحقيقة أن أغلب كتبه تحت على ضرورة التمسك بالدليل من الكتاب والسنة.

أن الواجب عند الاختلاف في أي أمر من أمور الدين بين الأئمة المجتهدين، هو الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ((49)).

فالمسلم مأمور بذلك قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، وهذه الدعوة إلى الرد إلى الكتاب والسنة ذات أهمية كبيرة في صحة الفهم وسداد الرأي؛ لأنه لا يتبين الخطأ من الصواب إلا بذلك. يقول الشوكاني:

((وليس أحد من العلماء المجتهدين والأئمة المحققين بمعصوم، ومن لم يكن معصوماً فهو يجوز عليه الخطأ، كما يجوز عليه الصواب،... ولا يتبين صوابه من خطئه إلا بالرجوع إلى دليل الكتاب والسنة، فإن وافقهما فهو مصيب، وإن خالفهما فهو مخطئ، ولا خلاف في هذه الجملة بين جميع المسلمين)) (50).

ولعلم الشوكاني بأهمية هذا الأمر فقد كان يدعو إلى العمل بكتاب الله وسنة رسوله، وكان يتحين فرص وجوده في المجالس ومجامع الناس، فيعرض المسائل ويذكر الأقوال فيها ثم يبين الضعيف والقوي من الأدلة، يقول عن ذلك: ((ثم كنت بعد التمكن من البحث عن الدليل والنظر في مجاميعه؛ أذكر في مجالس شيوخي، ومواقف تدريسهم، وعند الاجتماع بأهل العلم؛ ما قد عرفته من ذلك، لاسيما عند الكلام في شيء من الرأي مخالف للدليل، أو عند ورود قول عالم من أهل العلم قد تمسك بدليل ضعيف وترك الدليل القوي...، فكانت إذا سمعت بشيء من هذا؛ لا سيما في مواقف المتعصبين، ومجامع الجامدين تكلمت بما بلغت إليه مقدرتي...)) (51).

3. الإنصاف وترك التعصب:

الإنصاف وترك التعصب من أهم صفات العالم أو الباحث عموماً؛ لأنه بدون الإنصاف لا يمكن الوصول إلى الحق الذي هو مطلوب كل باحث عنه، والإنصاف هو من أهم أسس صحة الفهم وتسديده، وإخراجه عن كل ما يكدره ويعوقه.

والشوكاني عندما كان يدعو إلى الاجتهاد والعمل بالدليل من الكتاب والسنة قد أزم نفسه بهذا الخلق العظيم، وجعله منهجاً يسير عليه، فطبقه في بحوثه وتأليفه ومناظراته (52)،

49 الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية، رسالة شرح الصدور في تحريم رفع القبور، ص3.

50 المصدر ذاته، ص5.

51 أدب الطلب، ص39.

52 راجع كتابه أدب الطلب، ففي كثير من فقراته يشير إلى ذلك.

وكان يُرَغَّب طالب العلم في التمسك بالإنصاف، فيقول: ((وليس المطلوب ههنا إلا ما نحن بصدد من تنشيط طالب العلم، وترغيبه في التمسك بالإنصاف، والتحلي بحلية الحق، والتلبس بلباس الصدق، وتعريفه بأن قيامه في هذا المقام كما أنه سبب الفوز بخير الآخرة؛ هو سبب الوصول إلى ما يطلبه أهل الدنيا من الدنيا، وأن له الثأر على من خالفه، والظهور على من ناوأه في حياته وبعد موته، وأنه بهذه الخصلة الشريفة - التي هي الإنصاف - ينشر الله علومه، ويظهر في الناس أمره، ويرفعه إلى مقام لا يصل إلى أدنى مراتبه من يتعصب في الدين، ويطلب رضا الناس بإسقاط رب العالمين)) (53).

وفي موضع آخر عندما يحث الشوكاني طالب العلم على الإنصاف، وعدم التعصب لمذهب من المذاهب، ولا عالم من العلماء، يذكر أن المنصف أعلم الناس؛ لأنه بالإنصاف ابتعد عن معوقات الفهم الصحيح، فيقول: ((وإنما كان -المنصف- أبصر الناس بالحق إذا اختلف الناس؛ لأنه لم يكن لديه هوى ولا حمية ولا عصبية لمذهب من المذاهب أو عالم من العلماء؛ فصفت غريزته عن أن تتكدر بشي من ذلك، فلم يكن له مأرب ولا مقصد إلا مجرد معرفة ما جاء به الشارع)) (54).

وإن كل ما ذكره الشوكاني من آثار التعصب وعدم الإنصاف، من هوى وحمية وعصبية، هي أمراض تشوش الفهم، ومعوقات تحدد من قدرة العقل في الوصول إلى الحق والحقيقة، أو تمنع المرء من الاعتراف بالحق والصواب إذا توصل إليه

4. وسائل أخرى:

ومن الوسائل العملية التطبيقية ذات الصلة المباشرة بصحة الفهم ما يأتي:

- ((أنه أدخل دراسة علم الحديث النبوي، وكتب السنة المحمدية كالأهميات الست وغيرها إلى الجامع الكبير بصنعاء، بعد أن كانت ممنوعة منذ عهد، وكانت هذه أكبر خطوة خطاها الإمام بقيامه بالتدريس في بحبوحة الجامع.

- أن الإمام ترجم أقواله إلى الأفعال، فعمل بالسنة، فأظهر التأمين والضم والرفع، وكل ما هو ثابت لديه، وتبعه الجيل المستنير بمن فيهم تلامذته؛ بعدما كان محروماً في الجامع.

- ومما حققه: انتشار كتب السنة في الوسط الصناعي وغيره مثل دمار وصعدة، وصارت في متناول اليد بالنسخ والنقل والشرح والتعليق، من غير ما حرج ولا مشقة.

53 ()أدب الطلب، ص45.

54 ()المصدر ذاته، ص30، وقد ذكر جملة من أسباب التعصب وترك الإنصاف، راجع الصفحات ص31، 45، 49، 50، 103-104، 108، 109.

- إعلان اجتهاده بما صح لديه بالدليل من القرآن والسنة المحمدية، وكان هذا القيد من القيود المبهمة التي حطمها، ومزق إهابها كل ممزق، ويتمثل هذا الاجتهاد في أمرين:
الأول: في الفتوى...، وقد تصدر للفتوى وهو في شبابه وصدر حياته، وكان يفتي باجتهاداته، وما صح لديه بالدليل،... فكانت ترد إليه الأسئلة من كل حذب وصبوب، ويجب عليها بما صح لديه، ولا يتقيد بالمذهب الزيدي ولا بغيره، ولا يخاف في الله لومة لائم.
الثاني: أنه بث أفكاره وآراءه واجتهاداته في كتبه التي ألفها)) (55).

المطلب الثاني

أثر أسس الفهم الصحيح عند الشوكاني في فقه الأحاديث النبوية الشريفة في كتابه (نيل الأوطار)

تمهيد:

يعدُّ (نيل الأوطار) من أبرز كتب الشوكاني في الحديث، وهو شرح لكتاب منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لمجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية (590هـ- 652هـ)، وإنَّ المنهج الذي رسمه الشوكاني لنفسه في هذا الشرح له مميزات عديدة، وفوائد عظيمة لها أهمية كبيرة، وارتباط وثيق بصحة الفهم وأثره في استنباط الأحكام الفقهية من الأحاديث المشروحة.

ومن سمات هذا المنهج ما يأتي:

أولاً: ((بيان حال الحديث وتفسير غريبه، وما يستفاد منه بكل الدلالات)) (56). وذكر بعض القواعد العامة عن حجية الأحاديث من حيث الورد، والتزامه بها (57).

ثانياً: الإشارة إلى طرق وأحاديث أخرى في الباب مما لم يذكر في المنتقى (58).
أورد الشوكاني في شرحه المنتقى طرقاً وألفاظاً أخرى لأحاديث الباب، بالإضافة إلى ذكر مزيد من الأحاديث المرتبطة بالباب مما لم يتضمنها المنتقى، فأسهم بذلك في إثراء الأدلة الشرعية التي تضمنها المنتقى، مع بيان حال ما أضافه من أحاديث من حيث الصحة والضعف (59).

ثالثاً: استنباط الأحكام الفقهية، والتمسك بالدليل الشرعي في الترجيح:

55 محمد علي الأكوح، مقدمة كتاب (التقصير) للشحني، ص 22-23.

56 نيل الأوطار: 1/12.

57 انظر: المصدر ذاته: 1/23-22.

58 المصدر ذاته: 1/12.

59 انظر: أحمد العامري، اختيارات الشوكاني الفقهية، ص 66 بتصرف.

كان اجتهاده قائماً على الأخذ بأرجح الأدلة، وكان منهجه في ذلك الرد إلى الكتاب والسنة في كل شيء، مبتعداً عن التعصب لمذهب بعينه، فهو لا يرى جواز التقليد (60). لذلك تم اختيار هذا الكتاب للتعرف على بعض المسائل الفقهية التي نبين من خلالها أثر أسس الفهم الصحيح في استنباط الشوكاني للأحكام الفقهية من الأحاديث النبوية الشريفة، والمعايير التي اعتمدها في ذلك، دون التوقف عند آراء الآخرين إذ القصد بيان هذه الفكرة فحسب. وفيما يأتي توضيح ذلك:

المسألة الأولى: استعمال آنية الذهب والفضة (61):

تحدث الشوكاني عن هذه المسألة عند شرحه حديث حذيفة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا تلبسوا الحرير، ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة)) (62).

بدايةً بين الشوكاني إجماع العلماء على صحة الحديث، ثم نقل عن النووي انعقاد الإجماع على تحريم الأكل والشرب وسائر الاستعمالات في إناء ذهب أو فضة، ثم أشار إلى رواية عن داود تفيد التحريم في الشرب فقط، وإلى قول قديم للشافعي -تراجع عنه بعد- بالكراهة دون التحريم، ثم عن ابن المنذر إلا عن معاوية بن قرة الإجماع على تحريم الشرب في آنية الذهب والفضة.

وبعد أن عرض الآراء في فهم هذا الحديث واستنباط الحكم منه قال: ((ولا شك أن أحاديث الباب تدل على تحريم الأكل والشرب، أما سائر الاستعمالات فلا، والقياس على الأكل والشرب قياس مع فارق؛ فإن علة النهي عن الأكل والشرب هي التشبه بأهل الجنة حيث يطاف عليهم بآنية من فضة، وذلك مناط معتبر للشارع كما ثبت عنه لما رأى رجلاً متختمًا بخاتم من ذهب فقال: (ما لي أرى عليك حليّة أهل الجنة!) (63)، وكذلك في الحرير وغيره وإلا لزم تحريم التحلي بالحلي والافتراض للحرير لأن ذلك استعمال، وقد جوزه البعض من القائلين بتحريم الاستعمال)).

60 وهذا ما أكده تلميذه محمد بن الحسن الشجني في: التفتار، ص 73.

61 انظر: نيل الأوطار: 82/1-84.

62 متفق عليه: أخرجه البخاري، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، رقم (5426)، ومسلم كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء... رقم (2066).

63 قال الشوكاني في (نيل الأوطار 83/1): ((أخرجه الثلاثة عن بريدة))، و العبارة المذكورة لم يخرجها غير الترمذي في كتاب اللباس، باب ما جاء في الخاتم الحديد، رقم (1785)، وقال عنه: هذا حديث غريب. أما أبو داود والنسائي فقد أخرجاه من حديث بريدة؛ لكن بدون تلك الزيادة التي استدل بها الشوكاني. ينظر: أبو داود، كتاب الخاتم، باب ما جاء في خاتم الحديد، رقم (4223)؛ والنسائي، كتاب الزينة، باب مقدار ما يجعل في الخاتم من الفضة، رقم (9508).

وقد رد حكاية النووي للإجماع على تحريم الاستعمال؛ لأنها لا تتم مع مخالفة داود والشافعي وبعض أصحابه، ونبه إلى أنه لا يخفى على المنصف ما في حجية الإجماع من النزاع والإشكالات التي لا مخلص منها.

ثم خلص إلى أن الأصل الحل، فلا تثبت الحرمة إلا بدليل يسلمه الخصم، ولا دليل في المقام بهذه الصفة، فالوقوف على ذلك الأصل المعتضد بالبراءة الأصلية هو وظيفة المنصف الذي لم يخبط بسوط هيبة الجمهور، ولا سيما وقد أيد هذا الأصل حديث ((ولكن عليكم بالفضة فاعبوا بها لعباً)) (64).

ويشهد له ((أن أم سلمة جاءت بجلجل من فضة فيه شعر من شعر رسول الله ﷺ)) (65).

ثم أكد ما خلص إليه بالرد على بعض مما يقال في علة تحريم الاستعمال، كالقول: إن العلة في التحريم: الخيلاء أو كسر قلوب الفقراء؛ ويرد عليه جواز استعمال الأواني من الجواهر النفيسة، وغالبها أنفس وأكثر قيمة من الذهب والفضة، ولم يمنعها إلا من شد. وذكر قولاً آخر بصيغة التضعيف، قيل: العلة: التشبه بالأعاجم، وفي ذلك نظر؛ لثبوت الوعيد لفاعله، ومجرد التشبه لا يصل إلى ذلك.

فالشوكاني يرى تحريم الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة كما يتضح ذلك من الحديث صراحة؛ لكنه يرجح إباحة بقية الاستعمالات، وهنا يظهر أثر الأسس العلمية المنهجية في هذا الرأي، فقد اعتمد في تصويب فهمه للحديث على ما يأتي:

- العمل بالبراءة الأصلية؛ لأن النبي ﷺ خص الأكل والشرب بالمنع، ولم يذكر بقية الاستعمالات، فيدل ذلك على الإباحة.

- أنه أيد فهمه هذا بنصوص أخرى تدل على جواز الاستعمال، وتعضد قاعدة البراءة الأصلية.

- أنه لم يكتف بالاطلاع على حجج الفقهاء المانعين؛ بل فندها ورد عليها، ورد على ما يقال في علل تحريم الاستعمال.

64 أخرجه: أحمد2/334، 378؛ أبو داود، كتاب الخاتم، باب ما جاء في الذهب للنساء، رقم(4236)، قال في عون المعبود 190/11: وإسناده صحيح. و البيهقي في الكبرى4/140، أخرجه من حديث أبي هريرة، وحسن إسناده الهيثمي في مجمع الزوائد5/147.

65 الحديث في البخاري: كتاب اللباس، باب ما يذكر في الشيب، رقم(5897)، لكن ليس باللفظ الذي أورده الشوكاني؛ وكان في الرواية سقطاً كما قال ابن حجر في الفتح1/365: ((وقد ذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين... ولغظه: أرسلني أهلي إلى أم سلمة بقدح من ماء فجاءت بجلجل من فضة فيه شعر الخ... فكانه سقط على رواة البخاري قوله: فجاءت بجلجل، وبه ينتظم الكلام ويعرف منه أن قوله: من فضة بالفاء والمعجمة، وأنه صفة للجلجل لا صفة القدح الذي أحضره عثمان بن موهب)).

- كما ردَّ الإجماع المنقول في تحريم الاستعمال؛ لأنه لا يتم مع مخالفة البعض، والشوكاني لا يجعل الإجماع ضابطاً يعينه على الفهم؛ لما في حجية الإجماع من النزاع والإشكالات(66).

المسألة الثانية: قراءة الجنب والحائض القرآن(67).

تحدث الشوكاني عن هذه المسألة عند شرحه حديث علي عليه السلام قال: ((كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقضي حاجته، ثم يخرج فيقرأ القرآن، ويأكل معنا اللحم، ولا يحجبه وربما قال: لا يحجزه من القرآن شيء ليس الجنابة)) (68).

وذكر من خرَّج الحديث، واكتفى بنقل الأقوال المختلفة في تصحيحه أو تضعيفه؛ ثم ذكر الأقوال المختلفة في حكم قراءة القرآن للجنب، وما احتج به القائلون بالتحريم، وأدلتهم وهي: حديث الباب. وحديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ((لا يقرأ الجنب، ولا الحائض شيئاً من القرآن)) (69). وحديث: ((اقرأوا القرآن ما لم يصب أحدكم جنابة فإن أصابته فلا، ولا حرفاً واحداً)) (70).

ويبدو أن الشوكاني لا يرى التحريم، ويُستشف ذلك من تصديده للرد على أدلة القائلين به بما يأتي:

- إن حديث الباب ليس فيه ما يدل على التحريم؛ لأن غايته أن النبي صلى الله عليه وآله ترك القراءة حال الجنابة، ومثله لا يصلح متمسكاً للكرهية، فكيف يستدل به على التحريم؟

- وأما حديث ابن عمر ففيه مقال لا ينتهز معه للاستدلال(71).

- وأما حديث ((اقرأوا القرآن...)) فهو غير مرفوع بل موقوف على علي عليه السلام، إلا أنه أخرج أبو يعلى من حديث علي قال: ((رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله توضأ، ثم قرأ شيئاً من القرآن ثم قال:

66 انظر رأيه مفصلاً في إرشاد الفحول، ص135.

67 انظر: نيل الأوطار، 1/265-267.

68 اللفظ عند أحمد1/84، 107، وأخرجه بالفاظ قريبة: أبو داود، كتاب الطهارة، باب في الجنب يقرأ القرآن، رقم(229)، الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرجل يقرأ القرآن على كل حال ما لم يكن جنباً، وقال أبو عيسى: حديث حسن صحيح، والنسائي، كتاب الطهارة، باب حجب الجنب من قراءة القرآن، رقم(265)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم(594).

69 أخرجه: الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن، رقم(131)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة، رقم(596).

70 أخرجه الدارقطني في سننه1/118، وقال: هو صحيح عن علي. وقد ذكره ابن حجر في الدرر1/86، والزبلي في نصب الرابة1/195، واكتفيا بتخرجه من الدارقطني ولم يعلقا عليه بشيء.

71 نقل الترمذي في سننه1/236 عن البخاري ما يفيد تضعيف أحد رواة الحديث عندما يتفرد بالرواية عن أهل الحجاز وأهل العراق، وقال البيهقي في الكبرى1/89: ((قال محمد بن إسماعيل البخاري فيما بلغني عنه: إنما روى هذا إسماعيل ابن عياش عن موسى بن عقبة، ولا أعرفه من حديث غيره، وإسماعيل منكر الحديث عن أهل الحجاز وأهل العراق)).

هكذا لمن ليس بجنب، فأما الجنب فلا، ولا آية)) (72)، فإن صح هكذا صلح للاستدلال به على التحريم.

- وقد أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما ((أنه لم ير في القراءة للجنب بأساً)) (73) ويؤيده التمسك بعموم حديث عائشة رضي الله عنها ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يذكر الله على كل أحيانه)) (74). وبالبراءة الأصلية حتى يصح ما يصلح لتخصيص هذا العموم، ولنقل عن هذه البراءة.

أما فيما يتعلق بقراءة الحائض القرآن فظاهر كلام الشوكاني أنه يجوز؛ لأن حديث ابن عمر السابق، وحديث جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لا تقرأ الحائض ولا النفساء من القرآن شيئاً)) (75). كلاهما لا يصلحان للاحتجاج بهما على التحريم - كما يرى بعض الفقهاء؛ لضعفهما كما وضّح ذلك تفصيلاً، فلا يصار إلى القول بالتحريم إلا للدليل.

فالشوكاني الذي يرى جواز قراءة القرآن للجنب والحائض على ما يبدو، اتخذ من الأسس العلمية التي تظهر بقوة في علمه الواسع بعلوم الحديث سبيلاً لدقة فهمه للنصوص - حسب ما يرى - ووسيلة للرد على الآخرين، وإثبات صحة رأيه، فاعتمد في ضبط فهمه للأحاديث الواردة في المسألة على الآتي:

- معرفة درجة هذه الأحاديث صحة أو ضعفاً. فما كان ضعيفاً لا يصلح للاحتجاج به، وما كان صحيحاً فلا بد أن يكون صريحاً في الدلالة على المطلوب.

- عضد فهمه بحديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي في البخاري، وأيده أيضاً بعموم حديث عائشة رضي الله عنها.

- وأيده بالتمسك بالبراءة الأصلية.

المسألة الثالثة: إذا رؤي الهلال في بلد هل يلزم بقية البلاد الصوم (76)؟

بحث الشوكاني هذه المسألة عند شرحه الحديث الآتي:

عن كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام فقال: ((فقدمت الشام فقضيت حاجتها

72 أخرجه أحمد 1/110، وأبو يعلى في مسنده 1/300. قال الهيثمي في مجمع الزوائد 1/2276: ورجاله ثقات.
73 أورده البخاري جزءاً من عنوان باب في كتاب الحيض، حيث قال: ... وقال إبراهيم: لا بأس أن تقرأ الآية، ولم ير ابن عباس بالقراءة للجنب بأساً. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله في كل أحيانه... انظر: فتح الباري 1/485.

74 أورده البخاري، جزءاً من عنوان باب في كتاب الأذان، وهو: باب هل يتبع المؤذن فاه ههنا وههنا وهل يلفت في الأذان؟... وقالت عائشة: كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر الله على كل أحيانه. وأخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها، رقم (373).

75 أخرجه الدارقطني 2/87. قال الشوكاني في نيل الأوطار 1/267: ((الحديث فيه محمد بن الفضل، وهو متروك ومنسوب إلى الوضع، وقد روي موقوفاً، وفيه يحيى بن أبي أنيسة، وهو كذاب)).

76 انظر: نيل الأوطار 4/217-219.

واستههل عليّ رمضان وأنا بالشام، فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس، ثم ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأينا ليلة الجمعة، فقال: أنت رأيتة؟ فقلت: نعم، وراه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكننا رأينا ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه، فقلت: ألا تكفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ)) (77).

وقد ذكر أنه تمسك بحديث كريب هذا من قال: إنه لا يلزم أهل بلد رؤية أهل بلد غيره، ووجه الاحتجاج به هو: أن ابن عباس رضي الله عنهما لم يعمل برؤية أهل الشام، وقال في آخر الحديث: هكذا أمرنا رسول الله ﷺ، فدل ذلك على أنه قد حفظ من رسول الله ﷺ أنه لا يلزم أهل بلد العمل برؤية أهل بلد آخر.

ولم يقبل الشوكاني هذا الفهم، ورجح أنه إذا رآه أهل بلد لزم أهل البلاد كلها، على أنه لا تراعى الرؤية فيما بعد من البلدان كخراسان والأندلس، وقد ناقش الرأي الآخر على النحو الآتي:

إن الحججة إنما هي في المرفوع من رواية ابن عباس؛ لا في اجتهاده الذي فهم عنه الناس، والمشار إليه بقوله: (هكذا أمرنا رسول الله ﷺ) هو قوله: (فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين)، والأمر الكائن من رسول الله ﷺ هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما بلفظ: ((لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفتروا حتى تروه، فإن غمَّ عليكم فأكملوا العدة ثلاثين)) (78).

- إن الأمر السابق لا يختص بأهل ناحية على جهة الانفراد؛ بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين، فالاستدلال به على لزوم رؤية أهل بلد غيرهم من أهل البلاد أظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم؛ لأنه إذا رآه أهل بلد فقد رآه المسلمون فيلزم غيرهم ما لزمهم.

- التقييد بدليل العقل: فإنه لو سلم توجه الإشارة في كلام ابن عباس إلى عدم لزوم رؤية أهل بلد لأهل بلد آخر لكان عدم اللزوم مقيداً بدليل العقل، وهو أن يكون بين القطرين من البعد ما يجوز معه اختلاف المطالع، وعدم عمل ابن عباس برؤية أهل الشام مع عدم البعد الذي يمكن معه الاختلاف هو عمل بالاجتهاد، وليس بحجة.

- العمل بخبر الواحد وشهادته في الأحكام الشرعية: فلو سلم عدم لزوم التقييد بالعقل

77 أخرجه: مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن لكل بلد رؤيتهم وأنهم إذا رأوا الهلال ببعد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم، رقم (1087)، أحمد 1/306، وغيرهما.

78 أخرجه: البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا...، رقم (1906)، مسلم، كتاب الصيام، باب

وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفتن لرؤية الهلال...، رقم (1080)، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

فلا يشك عالم أن الأدلة قاضية بأن أهل الأقطار يعمل بعضهم بخبر بعض وشهادته في جميع الأحكام الشرعية، والرؤية من جملتها، وسواء أكان بين القطرين من البعد ما يجوز معه اختلاف المطالع أم لا، فلا يقبل التخصيص إلا بدليل.

- إن حديث كريب لا يصلح للتخصيص: ولو سلم صلاحية حديث كريب هذا للتخصيص فينبغي أن يقتصر فيه على محل النص إن كان النص معلوماً، أو على المفهوم منه إن لم يكن معلوماً؛ لوروده على خلاف القياس، ولم يأت ابن عباس بلفظ النبي ﷺ، ولا بمعنى لفظه حتى ننظر في عمومته وخصوصه وإنما جاءنا بصيغة مجملة أشار بها إلى قصة: هي عدم عمل أهل المدينة برؤية أهل الشام - على تسليم أن ذلك المراد-، ولم نفهم منه زيادة على ذلك حتى نجعله مخصصاً لذلك العموم، فينبغي الاقتصار على المفهوم من ذلك الوارد على خلاف القياس وعدم الإلحاق به، فلا يجب على أهل المدينة العمل برؤية أهل الشام دون غيرهم، ويمكن أن يكون ذلك في حكمة لا نعقلها.

ويلاحظ أن الشوكاني لم يعتمد في تصحيح فهمه للحديث على مناقشته صحة أو ضعفاً، فالحديث صحيح عنده، إلا أنه اعتمد على الأسس العلمية المنهجية، و المحاكمة العقلية من خلال ما يأتي:

- تقديم المرفوع من حديث رسول الله ﷺ على قول الصحابي وفهمه.
- فهمه للغة الحديث التي تفيد أن الخطاب في قوله ﷺ: تصوموا... تروا... هو لكل من يصلح له من المسلمين، وأنه لا يختص بأهل ناحية على جهة الانفراد.
- التقييد بدليل العقل.
- العمل بخبر الواحد وشهادته في الأحكام الشرعية.
- عدم صلاحية حديث كريب لتخصيص الحديث المرفوع عن رسول الله ﷺ.

المسألة الرابعة: حكم الأضحى (79)

تحدث الشوكاني عن هذه المسألة عند شرحه حديث جابر رضي الله عنه قال: صليت مع رسول الله ﷺ عيد الأضحى، فلما انصرف أتيت بكبش فذبحه، فقال: ((بسم الله والله أكبر، اللهم هذا عني وعمن لم يضح من أمتي)) (80). وحديث أبي رافع ((أن رسول الله ﷺ كان إذا ضحى اشترى كبشين سمينين أقرنين أملحين، فإذا صلى وخطب الناس أتى بأحدهما وهو قائم

79 انظر: نيل الأوطار 5/125-127.

80 أخرجه: أحمد 3/356، 362، أبو داود كتاب الضحايا، باب في الشاة يضحى بها عن جماعة، رقم (2810)، الترمذي كتاب الأضاحي، لم يعنون للباب رقم (1521)، وقال عنه: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

في مصلاه، فذبحه بنفسه بالمدينة ثم يقول: اللهم هذا عن أمتي جميعاً من شهد لك بالتوحيد، وشهد لي بالبلاغ، ثم يؤتى بالآخر فيذبحه بنفسه، ويقول: وهذا عن محمد وآل محمد، فيطعمهما جميعاً المساكين، ويأكل هو وأهله منهما،...)) (81).

وبعد أن خرَّج الحديثين قال: ((وقد تمسك بحديثي الباب وما ورد في معناهما من قال: إن الضحية غير واجبة بل سنة، وهم الجمهور))، ثم تابع سرده أدلة القائلين بعدم الوجوب ورده عليها، وهي:

ما أخرجه أحمد عن ابن عباس مرفوعاً: ((أمرت بركعتي الضحى، ولم تؤمروا بها، وأمرت بالأضحى ولم تكتب عليكم)) (82)، وذكر تخريج الحديث بألفاظ قريبة عند كل من البزار وابن عدي والحاكم وأبي يعلى، ثم بين أن في إسناده عند أحمد وأبي يعلى جابراً الجعفي، وهو ضعيف جداً، وفي إسناده عند البزار وابن عدي والحاكم ابن جناب الكلبي وهو ضعيف أيضاً، ونقل تصريح الحافظ ابن حجر بأن الحديث ضعيف من جميع طرقه (83).

كما أنه ذكر تخريج الدارقطني للحديث، وكذلك البزار بغير الألفاظ السابقة عن أنس، ثم ذكر أن في إسناده عبد الله بن محرز، وهو متروك.

ومن الأدلة ما أخرجه البيهقي عن أبي بكر وعمر أنهما كانا لا يضحيان؛ كراهة أن يظن من رأهما أنها واجبة (84). ثم قال: ((وكذلك ما أخرج عن ابن عباس وبلال وأبي مسعود وابن عمر، ولا حجة في شيء من ذلك)).

وبعدها أورد أدلة القائلين بوجوب الأضحية والردود عليها وناقش هذه الردود متوصلاً من خلال ذلك إلى أن حكم الأضحية الوجوب، وفيما يأتي تلخيص ذلك:

استدل من قال بالوجوب بقول الله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾ [الكوثر: 2]، والأمر للوجوب.

وبحديث ((من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا)) (85)، ووجه الاستدلال به أنه

81 أخرجه: أحمد/391، الحاكم في المستدرک/425، البيهقي في الكبرى/259/9، الطبراني في الكبير/311/1، وأخرج نحوه ابن ماجه عن أبي هريرة، كتاب الأضاحي، باب أضاحي رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم (3122).

82 أخرجه: أحمد/317.

83 فبعد أن ذكر ابن حجر طرق الحديث المتعددة قال: ((فتلخص ضعف الحديث من جميع طرقه، ويلزم من قال به أن يقول بوجوب ركعتي الفجر عليه، ولم يقولوا بذلك)). تلخيص الحبير 118/3.

84 البيهقي في الكبرى/9-265، قال ابن حجر في تلخيص الحبير 145/4: ((روى مثل ذلك عن ابن عباس وأبي مسعود البدرى وهو في سنن سعيد بن منصور عن أبي مسعود بسند صحيح)).

85 أخرجه: أحمد/321، ابن ماجه كتاب الأضاحي، باب الأضاحي واجبة هي أم لا؟ رقم (3123)، الحاكم في المستدرک/422، الدارقطني/277/4، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

لما نهى من كان ذا سعة عن قربان المصلى إذا لم يضح دل أنه قد ترك واجبًا، فكأنه لا فائدة من التقرب مع ترك الواجب.

وبحديث مخنف بن أبي سليم أنه رضي الله عنه قال بعرفات: ((يا أيها الناس! على أهل كل بيت أضحية في كل عام وعتيرة)) (86). وبين الشوكاني أن في الحديث مجهول، وأنه ضعيف المخرج. وأجيب عنه بأنه منسوخ لقوله رضي الله عنه: ((لا فرع ولا عتيرة)) (87). قال الشوكاني: ((ولا يخفى أن نسخ العتيرة على فرض صحته لا يستلزم نسخ الأضحية)).
واستدلوا أيضًا بقوله رضي الله عنه: ((من كان ذبح قبل أن يصلي فليذبح مكانها أخرى، ومن لم يذبح حتى صلينا فليذبح باسم الله)) (88).

وبحديث جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من كان ذبح قبل الصلاة فليعد)) (89). قال الشوكاني: ((والأمر ظاهر في الوجوب، ولم يأت من قال بعدم الوجوب بما يصلح للصرف كما عرفت)).

فأسس الفهم الصحيح لدى الشوكاني حاضرة في هذه المسألة أيضًا من خلال معاييره التي اعتمدها في فقهه للأحاديث، واستفادته وجوب الأضحية منها، وألخصها فيما يأتي:

- تأييد فهمه بأحاديث أخرى تدل على وجوب الأضحية غير أحاديث الباب.
- بيان ضعف الأحاديث التي استدلت بها القائلون بعدم الوجوب في مقابل صحة الأحاديث التي استدلت بها القائلون بالوجوب.
- استخدام القواعد اللغوية الأصولية، حيث وردت الأحاديث الدالة على الوجوب بصيغة الأمر، وكذلك الآية القرآنية، والأمر يدل على الوجوب ما لم تكن هناك قرينة تصرفه إلى غير الوجوب، ولا وجود لهذه القرينة هنا.

- تحرير محل النزاع في الأحاديث التي استدلت بها القائلون بعدم الوجوب، فقد بين أن محل النزاع: من لم يضح عن نفسه، ولا ضحى عنه غيره، فلا يكون عدم وجوبها على من

86 أخرجه أحمد5/76، أبو داود، كتاب الضحايا، باب ما جاء في إيجاب الأضاحي، رقم(2788)، الترمذي، كتاب الأضاحي، ولم يعنون للباب، رقم(1518)، وقال عنه: حسن غريب، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الأضاحي، باب الأضاحي واجبة هي أم لا؟ رقم(3125)، وقد فسر عدد من رواة الحديث العتيرة: بأنها الذبيحة التي تذبح في رجب. فقالوا: أتدرون ما العتيرة هي التي يسميها الناس الرجبية.

87 أخرجه البخاري، كتاب العقيدة، باب الفرع، رقم(5156)، وفي باب العتيرة، رقم(5157)، مسلم، كتاب الأضاحي، باب الفرع والعتيرة، رقم(1976)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، والفرع كما قال الشيخان: أول التناج كانوا يذبحونه لظواغيتهم، والعتيرة في رجب.

88 أخرجه البخاري، كتاب العيدين، باب كلام الإمام والناس في خطبة العيد وإذا سئل الإمام عن شيء وهو يخطب، رقم(942)، مسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم(1960)، عن جندب بن سفيان البجلي رضي الله عنه.

89 أخرجه البخاري، كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، رقم(911)، وفي غير موضع، مسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها، رقم(1962)، عن أنس رضي الله عنه.

كان في عصره من الأمة مستلزماً عدم وجوبها على من كان في غير عصره منهم. ولهذا فلا دلالة فيها على عدم الوجوب.

المسألة الخامسة: الحجّر على المبذر(90).

بحث الشوكاني هذه المسألة عند شرحه حديث عروة بن الزبير: ((ابتاع عبد الله بن جعفر بيعة فقال علي رضي الله عنه: لآتين عثمان فأحجّر عليك، فأعلم ذلك ابن جعفر الزبير، فقال: أنا شريكك في بيعتك، فأتى عثمان رضي الله عنه قال: تعال احجر علي هذا، فقال الزبير: أنا شريكه، فقال عثمان: أحجر على رجل شريكه الزبير؟!)) (91).

قال الشوكاني: وقد استدلل بهذه الواقعة من أجاز الحجر على من كان سيئ التصرف، وذكر من قال به من العلماء ومن خالف أيضاً. مع ذكر إجابة المخالفين عن هذه القصة: بأنها وقعت عن بعض من الصحابة والحجة إنما هو إجماعهم، والأصل جواز التصرف لكل مالك من غير فرق بين أنواع التصرفات، فلا يمنع منها إلا ما قام الدليل على منعه. ثم رد عليهم بقوله:

((ولكن الظاهر أن الحجر على من كان في تصرفه سفه كان أمراً معروفاً عند الصحابة مألوفاً بينهم، ولو كان غير جائز لأنكره بعض من اطلع على هذه القصة، وكان الجواب من عثمان رضي الله عنه على علي عليه السلام بأن هذا غير جائز، وكذلك الزبير وعبد الله بن جعفر لو كان مثل هذا الأمر غير جائز، لكان لهما عن تلك الشركة مندوحة)).

وقد تعجب الشوكاني من ذهاب العترة إلى عدم الجواز مطلقاً، وهذا إمامهم وسيدهم أمير المؤمنين علي رضي الله عنه يقول بالجواز مع كون أكثرهم يجعل قوله حجة متبعة يجب المصير إليها، وتصلح لمعارضة المرفوع.

ثم انتقد جماعة من الزيدية يجزمون في مؤلفاتهم بحجية قول علي رضي الله عنه إن وافق ما يذهبون إليه، ويعتذرون عنه إن خالف (بأنه اجتهاد لا حجة فيه)!!، كما يقع منهم ومن غيرهم إذا وافق قول أحد من الصحابة ما يذهبون إليه، فإنهم يقولون: لا مخالف له من الصحابة فكان إجماعاً. ويقولون إن خالف ما يذهبون إليه: قول صحابي لا حجة فيه، وهكذا يحتجون بأفعاله صلى الله عليه وآله إن كانت موافقة للمذهب، ويعتذرون عنها إن خالفت بأنها غير معلومة الوجه الذي لأجله وقعت؛ فلا تصلح للحجة، ويبيّن أن هذا من المزالق التي يتبين عندها الإنصاف والاعتساف.

90 نيل الأوطار/5/276-279.

91 أخرجه: الشافعي في مسنده/1/384، عبد الرزاق في مصنفه/8/267، البيهقي في الكبرى/6/61، الدارقطني في سننه/4/231.

وصدق الشوكاني فإن التعصب من أبرز معوقات الفهم الصحيح. ثم أورد جملة من الأدلة التي تؤيد جواز الحجر على من كان بعد البلوغ سيئ التصرف منها: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ [النساء: 5] وذكر ما قاله المفسرون فيها بما يؤيد استدلاله.

و ((رده ﷺ صدقة الرجل الذي تصدق بأحد ثوبيه)) (92)، و ((أن رسول الله ﷺ رد البيضة على من تصدق بها ولا مال له غيرها)) (93)، و ((برده ﷺ عتق من أعتق عبداً له عن دبر ولا مال له غيره)) (94) كما أشار إلى ذلك البخاري، وترجم له بقوله: باب من رد أمر السفية والضعيف العقل، وإن لم يكن حجر عليه الإمام.

ومن جملة ما استدل به على الجواز قول ابن عباس رضيهما الله عنهما وقد سئل: متى ينقضي يتم اليتيم؟ فقال: ((فلعمري إن الرجل لتنتب لحيته وإنه لضعيف الأخذ لنفسه ضعيف العطاء منها، فإذا أخذ لنفسه من صالح ما يأخذ الناس فقد ذهب عنه اليتيم)) (95).

ويبدو أن الأسس العلمية والعملية كان لها الأثر الأكبر في قول الشوكاني بجواز الحجر على السفية، فكانت معايير التي اعتمدها في صحة فهمه للأحاديث ما يأتي:

- سياق القصة الذي يدل بمجرد العقل الصحيح على أن الحجر على السفية لو لم يكن معلوماً عند الصحابة لما طالب به علي رضي الله عنه، ولأنكره الصحابة.

- مناقشة المخالفين وبيان تناقضهم وتعصبهم لأقوال مشايخهم، وإن خالفت مناهجهم وما ألزموا أنفسهم به.

- تعضيد فهمه بأدلة أخرى من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

- نبذ التعصب، والخروج من رقة التقليد الأعمى.

المسألة السادسة: اتخاذ الحاجب (96).

92 أخرجه: أحمد/3، 25، أبو داود، كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله، رقم (1675)، الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الركعتين إذا جاء الرجل والإمام يخطب، رقم (511)، ولم يذكر قصة التوبين، وقال: حسن صحيح. والنسائي، كتاب الجمعة، باب حث الإمام على الصدقة في خطبته يوم الجمعة، رقم (1719)، أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

93 أخرجه: أبو داود، كتاب الزكاة، باب الرجل يخرج من ماله، رقم (1673)، ابن حبان/8، 165، والحاكم في المستدرک/1، 573، وصححه ابن خزيمة/4، 98 من حديث جابر رضي الله عنه.

94 أخرجه: البخاري، كتاب البيوع، باب بيع المزايدة وقال عطاء أدركت الناس لا يرون بأساً ببيع المغانم فيمن يزيد، رقم (2141) وفي غير موضع؛ مسلم، كتاب الزكاة، باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة، رقم (997)، من حديث جابر أيضاً؟

95 أخرجه: مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن ولا يسهم...، رقم (1812)، أحمد/1، 308، وذكره ابن حجر في الفتح/3، 83، وقال: ((وهو وإن كان موقوفاً فقد ورد ما يؤيده)).

96 انظر: نيل الأوطار/8، 301-305.

بحث الشوكاني هذه المسألة عند شرحه حديث عمرو بن مرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((ما من إمام أو والٍ يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلة (97)

والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنته)) (98).

وذكر حديثين آخرين في الباب: الأول: عن أبي مريم الأزدي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((من تولى شيئاً من أمر المسلمين، فاحتجب عن حاجتهم وفقيرهم، احتجب الله دون حاجته)) (99).

والآخر: عن ابن عباس رضي الله عنه بلفظ ((أما أمير احتجب عن الناس فأهمهم احتجب الله عنه يوم القيامة)) (100).

وقد نقل قول جماعة من العلماء: إنه ينبغي للحاكم أن لا يتخذ حاجباً، وذهب آخرون إلى جوازهم، وحمل الأول على زمن سكون الناس واجتماعهم على الخير وطواعيتهم للحاكم. وقال آخرون: بل يستحب الاحتجاب حينئذ لترتيب الخصوم، ومنع المستطيل ودفع الشر.

فالشوكاني الذي يقول: ((ولا شك في أنه يكره دوام الاحتجاب إن لم يكن محرماً لما في حديث الباب)). يرى جواز الاحتجاب؛ وقد رد على الداودي الذي أنكر ما أحدثه القضاة من شدة الاحتجاب، وإدخال بطائق من الخصوم وأن ذلك لم يكن من فعل السلف، بقوله: ((صدق لم يكن من فعل السلف، ولكن من لنا بمثل رجال السلف في آخر الزمان، فإن الناس اشتغلوا بالخصومة لبعضهم بعضاً، فلو لم يحتجب الحاكم لدخل عليه الخصوم وقت طعامه وشرايه وخلوه بأهله وصلاته الواجبة وجميع أوقات ليله ونهاره، وهذا مما لم يتعبد الله به أحداً من خلقه، ولا جعله في وسع عبد من عباده)).

ثم ذكر أدلة تثبت أن المصطفى صلى الله عليه وسلم كان يحتجب في بعض أوقاته، ويتخذ حاجباً، ومن هذه الأدلة:

97 الخلة بالفتح: الحاجة والفقر. (النهاية في غريب الحديث والأثر/2/72).

98 أخرجه: أحمد/4/231، الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في إمام الرعية، رقم(1332). قال عنه أبو عيسى: حديث غريب، وقد روي من غير هذا الوجه.

99 أخرجه: أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفتوى، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية والحجبة عنه، رقم(2948)؛ الترمذي بنحوه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في إمام الرعية، رقم(1333)، البيهقي في الكبرى/10/101، قال الحافظ في الفتح/13/143: ((إن سنده جيد)).

100 أخرجه: أحمد/5/238، الطبراني في الكبير/20/150 عن معاذ بن جبل. قال ابن حجر في تلخيص الحبير/4/189: ((قال ابن أبي حاتم عن أبيه في العلل: هذا حديث منكرو)).

حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ((أنه كان بواباً للنبي صلى الله عليه وسلم لما جلس على فُفِّ البئر (101) في القصة المشهورة)) (102)، وإذا جعل لنفسه بواباً في ذلك المكان وهو منفرد عن أهله خارج عن بيته، فبالأولى اتخاذه في مثل البيت وبين الأهل.

وقد ورد في قصة حلفه صلى الله عليه وسلم أن لا يدخل على نسائه شهراً ((أن عمر استأذن له الأسود لما قال له: يا رباح استأذن لي)) (103)، فذلك دليل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يتخذ لنفسه بواباً، ولولا ذلك لاستأذن عمر لنفسه، ولم يحتج إلى قوله: استأذن لي.

ولم يكتف الشوكاني بذكر الأحاديث التي تؤيد رأيه فقط، بل أورد ما يخالف هذا في الظاهر، وهو ما ثبت في الصحيح ((في قصة المرأة التي وجدها تبكي عند قبر فجاءت إلى بابه فلم تجد عليه بواباً)) (104)، وقال: والجمع ممكن:

أما أولاً: فلأن النساء لا يحجبن عن الدخول في الغالب؛ لأن الأمر الأهم من اتخاذ الحاجب هو منع دخول من يخشى الإنسان من اطلاعه على ما لا يحل الاطلاع عليه. وأما ثانياً: فلأن النفي للحاجب في بعض الأوقات لا يستلزم النفي مطلقاً، وغاية ذلك أنه لم يكن له صلى الله عليه وسلم حاجب راتب.

ونقل قول ابن بطال في الجمع بينهما: إنه صلى الله عليه وسلم إذا لم يكن في شغل من أهله، ولا انفراد بشيء من أمره رفع حجابيه بينه وبين الناس، وبرز لطلاب الحاجة.

كما احتج بدليل الواقع وما تفرضه أحوال المتخصصين من ضرورة اتخاذ الحاجب الذي ينظم أمرهم، ويُقدِّم الأسبق فالأسبق؛ كي يتحقق العدل فقال: ((ومن العدل والتثبت في الحكم أن لا يُدخِل الحاكم جميع من كان ببابه من المتخصصين إلى مجلس حكمه دفعة واحدة إذا كانوا جمعاً كثيراً، ولا سيما إذا كانوا مثل أهل هذه الديار اليمينية، فإنهم إذا وصلوا إلى مجلس القاضي صرخوا جميعاً فيتشوش فهمه ويتغير ذهنه فيقل تدبره وتثبته، بل يجعل ببابه من يرقم الواصلين من الخصوم الأول فالأول، ثم يدعوهم إلى مجلس حكمه كل خصمين على حدة، فالتخصيص لعموم المنع بمثل ما ذكرناه معلوم من كليات الشريعة وجزئياتها مثل:

101 قف البئر: هو الدكة التي تجعل حول البئر. (النهاية في غريب الحديث والأثر 4/91).

102 أخرجه: البخاري كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، رقم (7096).

103 أخرجه: مسلم، كتاب الطلاق، باب في الإيلاء واعتزال النساء وتخييرهن...، رقم (1479)، ابن حبان 497/9، عن عمر بن الخطاب رضي الله

عنه.

104 أخرجه: البخاري، كتاب الأحكام، باب ما ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له بواب، رقم (7154)، مسلم، كتاب الجنائز، باب في

الصبر على المصيبة عند الصدمة الأولى، رقم (926)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

نهى الحاكم عن القضاء حال الغضب والتأذي بأمر من الأمور، وكذلك أمره بالثبوت والاستماع لحجة كل واحد من الخصمين، وكذلك أمره باجتهاد الرأي في الخصومة التي تعرض)).
 فالأسس والمعايير العلمية والعملية، كان لها أثر في تصحيح الفهم عند الشوكاني، وأن يقول في هذه المسألة بجواز اتخاذ الحاجب، من خلال الآتي:
 - تأييد فهمه بأحاديث أخرى تدل على جواز الاحتجاب.
 - الجمع بين الأحاديث المتعارضة.
 - كليات الشريعة وجزئياتها التي تدل على ضرورة اتخاذ الوسائل التي تساعد على تحقيق العدل بين المتخاصمين، والامتناع عن كل الأحوال التي تؤدي إلى الظلم والجور في الحكم، ومنها الحاجب الذي ينظم أمور المتخاصمين.
 - فقه الواقع ومعرفة أحوال الناس، وما يصلحهم أو يضرهم.
 الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبع هداهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:
 فقد وفق الله تعالى لإلقاء نظرة على قضية بالغة الأهمية وشديدة الخطر في آن واحد: هي قضية الفهم التي طالما شكلت نقطة خلاف بين الناس - عالمهم وجاهلهم - من خلال علم من أعلام الأمة الإسلامية له أثر بارز في تصحيح الفهم وتسديد الرأي؛ حيث إن شخصيته تعدُّ نموذجية في هذا المجال - حسب ما يرى الباحث - نتيجة لمؤهلاته وإمكاناته العلمية والعملية، وطبيعة نشأته، وما امتلكه من صفات وطبائع ميزته من كثير من الآخرين، وجعلته أكثر تفهمًا ومرونة واستنارة في مجتمع شديد التعصب، متمسك بالتقليد والجمود.
 ومن نتائج هذا البحث ما يأتي:

1- إن الأسس والمؤهلات التي تؤثر في صحة الفهم وتسديد الرأي -عمومًا- كثيرة ومتنوعة، بعضها ذاتية كالمؤهلات الشخصية والمميزات الفطرية، وبعضها الآخر مكتسبة علمية وعملية:

أ- فالعلمية تتعلق بالتنشئة الأسرية الواعية، والتأسيس العلمي الصحيح والمتدرج، والأخذ عن العلماء المتميزين مع مراعاة الدقة في التلقي، وتحقيق المسائل ودراستها دراسة نقد وتمحيص.

ب- والعملية تتعلق بالاجتهاد والتمسك بالدليل من الكتاب والسنة، وهذا يقود إلى الإنصاف وترك التعصب، والخروج من رقة التقليد الأعمى، ثم العمل بالعلم، مع التأكيد في

كل ما سبق على الإخلاص، وحسن القصد، المؤثران في استجلاب فتوحات رب العالمين، وتوفيقه إلى صحة الفهم ولطف الإدراك.

2- لوحظ أن عدد الأسس والمؤهلات العلمية المنهجية -بحسب هذا البحث- ضُعب الأسس والمؤهلات الشخصية البيئية، وضعف الأسس والمؤهلات العملية التطبيقية أيضاً، وهذا يدل على أهمية البناء العلمي والمنهجي في صحة الفهم، ودقة الاستنباط.

3- كما لوحظ أن الأسس العلمية لها حضورها وأثرها الأكبر في فقه الشوكاني للأحاديث النبوية الشريفة، فقد كانت أكثر المعايير المؤثرة في آرائه وترجيحاته علميةً منهجيةً، وهذا لا يلغي أثر بقية الأسس، بل هي ضرورية للفهم، ولا تكتمل الأسس العلمية ولا تستقيم إلا بها.

4- أنه من خلال التعرف على طريقة الشوكاني في استنباط الأحكام الفقهية من الأحاديث النبوية، وترجيح ما يراه من أقوال، يمكن استنتاج أبرز المعايير وأهم المرتكزات التي يمكن الاعتماد عليها في تصحيح الفهم للأحاديث النبوية الشريفة على النحو الآتي:

- الدراسة الواعية لمراجع الحديث الشريف، وتطوير المهارات في علومه، ومعرفة الصحيح من السقيم.

- تعضيد الفهم للمسألة بأدلة أخرى من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

- الاستناد إلى كليات الشريعة وقواعدها العامة، والاستعانة بالقواعد الأصولية والفقهية.

- الاطلاع على حجج المخالفين والرد عليها، مع المناقشة العلمية والمحكمة العقلية لبعض الأقوال والأدلة.

- ضرورة الاهتمام باللغة العربية؛ لأنها لغة النصوص الشرعية.

- إدراك أهمية فقه الواقع، ومعرفة أحوال الناس، ما يصلحهم وما يضرهم.

التوصية:

حبذا لو قامت الجهات التربوية في البلاد العربية والإسلامية بتدريس أسس ومعايير الفهم الصحيح، في مقرر دراسي مستقل يسهم في غرس أصول النظر والتفكير بما يصحح الفهم، ويسدد الرأي، ويقاوم الأفكار المنحرفة والآراء المتطرفة التي تفت في عضد الأمة وتشوش فكرها وتشوه تاريخها.

وختاماً أسأل الله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يسدده ويجعله مقبولاً مفيداً لكل من يطلع عليه، آمين.

المصادر والمراجع

- أحمد أحمد غالب العامري، اختيارات الشوكاني الفقهية - قسم العبادات-، رسالة دكتوراه غير منشورة في الفقه المقارن من جامعة أسيوط، مصر (2001م).
- أحمد بن حافظ الحكمي، الإمام محمد بن علي الشوكاني أديباً وشاعراً (المطابع الأهلية للأوفيسست، الرياض، د.ت).
- أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، سنن البيهقي الكبرى (تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط1414هـ-1994م).
- أحمد بن حنبل الشيباني، مسند أحمد (مؤسسة قرطبة، مصر، د.ت).
- أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى (تح: د. عبد الغفار البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1411هـ-1991م).
- أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى (تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1404هـ-1984م).
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني:
الدراية في تخريج أحاديث الهداية (تح: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، د.ت).
- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (تح: السيد عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ط1384هـ-1964م).
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري (تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، ط1407هـ-1986م).
- أحمد بن محمد العليمي، الإمام الشوكاني محدثاً (دار ابن حزم، بيروت، ط1424هـ-2004م).
- إسماعيل بن علي الأكوخ، هجر العلم ومعاقلة في اليمن (دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1416هـ-1995م).
- حسين بن عبد الله العمري، الإمام الشوكاني رائد عصره دراسة في فقهه وفكره (دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1411هـ-1990م).
- سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير (تح: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ط2 1404هـ-1983م).
- سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود (تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت).

- سيد محمد صديق خان القنوجي، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (المطبع الصديقي، بهوبال، الهند، ط1299هـ).
- صالح محمد صغير مقبل، محمد بن علي الشوكاني وجهوده التربوية (دار الجيل، بيروت، مكتبة جدة، جدة، ط1409هـ-1989م).
- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق (تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2 1403هـ).
- عبد الغني قاسم غالب الشرجبي، الإمام الشوكاني حياته وفكره (مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ط1-1408 1988م).
- عبد الله نومسوك، منهج الإمام الشوكاني في العقيدة (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 1414هـ-1994م).
- عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية (تح: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ط1357هـ).
- علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد (دار الريان، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1407هـ).
- علي بن عمر الدارقطني، سنن الدار قطني (تح: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، ط1386هـ-1966م).
- المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (تح: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ط1399هـ-1979م).
- محمد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان (تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2 1414هـ-1993م).
- محمد بن حسن الغماري، الإمام الشوكاني مفسراً (دار الشروق، مكة المكرمة، ط1 1401هـ-1981م).
- محمد بن الحسن الشجني، التقصار في جيد زمان علامة الأقاليم والأمصار شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني (تح: محمد بن علي الأكوغ، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ط1 1411هـ-1990م).
- محمد عبد الرحمن المباركفوري تحفة الأحوذني (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت).
- محمد زبارة، نشر العرف لنبلاء اليمن بعد الألف (القاهرة، 1376هـ).

- محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک علی الصحیحین (تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 1411هـ-1990م).
- محمد بن علي الشوكاني:
أدب الطلب ومنتهى الأرب (تح: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ودار المعراج الدولية، الرياض، ط 1 1415هـ).
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (تح: محمد سعيد البدری، دار الفكر، بيروت، ط 1 1412هـ-1992م).
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (تح: د. حسين بن عبد الله العمري، دار الفكر، دمشق، ط 1 1419هـ-1998م).
- الرسائل السلفية في إحياء سنة خير البرية (مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط 1 1411هـ-1990).
- السيبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (تح: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت. ط 1 1405هـ).
- العقد الثمين وإثبات وصاية أمير المؤمنين، رسالة مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل اليمنية (إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، ط 1 1348هـ).
- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية (تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط 1 1380هـ-1960م).
- قطر الولي على حديث الولي (تح: د. إبراهيم إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط 1 1979م).
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار (دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، د.ت).
- محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي (تح: أحمد محمد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت).

Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri*

Uğur ERMAN*

ÖZET

Bu makalede Siirt ve çevresinde mevcut olan ve halen eğitim ve öğretime devam eden medreselerde İcâzetnâme öncesi okutulan eserlerin hangi konulardan bahsettiğinden ve bu eserlerin içeriğinden bahsedilmektedir. Bu medreselerde okutulan eserlerle ilgili takip edilen somut bir müfredat olmadığından bazı eserlerin müellifi ile ilgili bilgiler yöre medreselerinde ders veren müderrislerle yapılan görüşmeler sonucu elde edilmiştir. İcâzetnâme öncesi okutulan bazı eserlerin sadece şerhi okutulması sebebiyle eserin yalnızca şerhinden bahsedilmiştir. Bu meyanda mezkûr medreselerden mücâz olan “İbrahim Harrânî” nin *“Tuhfetül-İbrâni'l-Medresiyye fi Terâcimi Ba'di Musannefi'l-Kütübü'd-Dirâsiyye”* adlı eserden azami derecede istifade edilmiştir. İcâzetnâme öncesi okutulan eserlerin içeriğinden bahsederken eserlerin müelliflerinin doğum yeri, doğum-ölüm tarihi hakkındaki gerekli bilgiler okuyucunun istifadesine sunulmuştur.

* Bu makale Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belâğâtı dalında hazırlanmış Yüksek Lisans öncesi sunulan seminer çalışmasından türetilmiştir.

** Arş. Gör., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu çalışmanın hayırlara vesile olması ve bu hususta yapılan çalışmalara kaynak olması temennisıyla...

Anahtar kelimeler:

Siirt, Medrese, İcâzetnâme, Mücâz.

The Books and their Contents that are Tought in Siirt
Madrasaahs Before Taking The Degree

Abstract

The boks and their contents that are toughtin Siirt madrasaahs before taking the degree.In this article it is mentioned about the Works and their contents which are avaible and still tought in Siirt and its environment thar are ongoing education and instruction in madrasas before diploma(degree). As there isn't any fallowing concrete cirriculum about these works which are tought in this madrasas about some works information thar are tought in madrasashs are get after having interview with the teacher who give lecture in this local madrasahs. As some studies are tought only as an explanatory work book before diplomaniti is meantioned about the explanatory of studies. From that it is benefited from the studies İbrahim Harrani "*Tuhfetül-İbva'ni'l-Medresiyye fi Terâcimi Bâdi Musannefi'l-Kütübü'd-Dirâsiyye*" who graduated from the mentioned madrasashs. While mentiaing about the contents of the studies which are tought before diploma. Its affred to the readers benefited from the neccessony information about the aouthous the studies like the birth place date of birth and death af the outhor of the studies. May all these studies be conducue to favar (chartly) and be soure of to studies doen in this field.

Keywords

Siirt, Madrasahs, degree, graduate.

1.GİRİŞ

Müslümanların eğitim ve öğretim serüveni Hz. Muhammed(a.s)'ın Hırâ mağarasında ilahi emirleri tebliğ etme görevi verilmesi ve “Oku. Yaratan Rabbinin adıyla oku.”¹ âyeti önderliğinde başlamıştır. Bu zaviyeden hareketle ilk öğretmen Cebrail(as.), ilk öğrenci de Hz. Muhammed (a.s) olmuştur. Bu eğitim ve öğretimin ilk basamağı da “okumak” olarak be-

¹ Kur'an-ı Kerim, İkrâ, 96/1.

lirlenmiştir. Böylece Hz. Peygamber(a.s) döneminde eğitim ve öğretim vahiy önderliğinde başlamış, en başta Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde yoksul sahâbilerin barınması için yapılan² ve bunun akabinde düzenli bir eğitim sistemi için “Suffe” adıyla bir eğitim kurumu vücuda getirilmiştir.

Hz. Peygamber(as.)'ın vefatını müteakiben İslam dininin tebliği ve Hz. Peygamber'in bıraktığı ilim mirası ve bunu gelecek nesillere aktarma işi sahâbilere kalmıştı. Onlar da bu işi kendi asli vazifelerinden addederek tebliğ ve ilim tahsili konusunda canhıraşâne gayretler sarf etmişlerdir. Hulefâ-ı Râşidîn devrine girildiğinde islâmi fetihler artmış, İslam dininin sınırları genişmiş ve bu duruma paralel olarak da ilmi merkezler çoğalmıştır. Bu dönem de tedrisat camilerde icra edilmiştir.³

Emevîler devrine gelindiğinde devletin sınırları oldukça genişlemiş, tedrisât özel eğitim kurumlarında yapılmaya başlanmıştır. Bu tedrisatın yapıldığı yerlere artık bilinen adıyla “Medrese” denilmiş ve hocasına da “Müdderris” denilmiştir. Keza saraylarda da tedrisat yapılmış ve saraylarda “müeddib” denen öğreticiler önderliğinde eğitim ve öğretime devam edilmiştir. Bu dönemde yapılan reformlar sonucu Arapça bürokrasi dili olmuş, buna paralel olarak Arap dili büyük bir gelişim kaydetmiştir.⁴

Abbâsîler devrine gelindiğinde ise Bağdat ilim merkezi haline getirilmiş, Kûfe, Basra, Medine, Dımaşk gibi ilim merkezlerinde bulunan âlimler buraya akın etmişlerdir. Bunun yanında halifelerin âlimlere önem ve özen göstermesi de ilmi faaliyetlerin gelişmesine olumlu katkılarda bulunmuştur. Özellikle halife Mansur'un “Beytu'l Hikme” adlı kütüphaneyi tesis etmesi, daha sonra halifeler Mehdi, Hârûn Reşîd ve Me'mûn'un bu ilmi gelişmelere katkı sunmaları ve bu ilmi kültürel hareketleri daha da genişletmeleri, Yunanca-Süryânice-Sanskritçe-Pehlevîce gibi dillerden çeviriler yapılması ve bunu müteakiben değişik alanlarda ve çok sayıda yeni eserlerin meydana getirilmesi sonucu İslam medeniyeti dünya medeniyetiyle kay-

² Mustafa Baktır, “Suffe”, TDVİA, c. XXXVII, s.469

³ İhsan Süreyya Sırma, “Müslümanlarda Eğitimin Tarihi Süreci İçerisinde Medreseler”, Ed. Fikret Gedikli, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum, (Muş 2012), c.I, s.56.

⁴ Ramazan Şeşen, *İslam Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: İsar Yayınları, 2012) s.78-79.

naşmış ve evrensel bir medeniyet halini almıştır.⁵ Bu devirde eğitim yine evlerde, camilerde, saraylarda ve özel eğitim kurumu olan Beytu'l Hikme 'de yapılıyordu. Harun Reşid ve Me'mûn devrinde Bizans'a yapılan fetihler sonucu ele geçirilen kitaplar Helenistik mekteplerin hocaları vasıtasıyla tercüme ettirilmiştir⁶. Bütün bu gelişmeler medreselerin müfredatı üzerinde bir takım değişikliklerin yapılmasına sebep olmuştur. Nitekim bu devirde medreselerde Astronomi, Coğrafya, felsefe, Tıp vs. gibi pozitif ilimler de müfredata dâhil edilmiştir.⁷

Selçuklular devrinde ise Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nişâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan bunun yanında Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Âmül, Musul, Cizre ve Rey gibi şehirlerde Nizâmiye medreseleri inşa edilmiştir.⁸ Selçuklular Şii Fâtîmî devletinin menfi propagandasına bu medreselerle baş koymuştur. Nizâmülmülk 'ün İran ve Aşağı Mezopotamya'da yaptığını Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî Yukarı Mezopotamya, Suriye ve Mısır'da gerçekleştirmiş, böylece medrese sistemi batıya doğru yayılmıştır. Bahsedilen medreselerde özellikle büyük medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra tıp, riyâziye ve hey'et gibi ilimler de okutulmaktaydı. Bazı medreselerin bünyesinde bir dârüt-tıbb vardı. Derslerin müfredatı hocaya göre değişmekteydi. Aynı hoca bazen Arap dili, edebiyat, şiir, hitabet, hadis, fıkıh, ahkâm, kelâm, mantık, geometri, ensâb, siyer gibi konularda bilgi sahibi olabilmekteydi.⁹ Ancak mezkûr medreseler özellikle alt ilimlerine yani nahiv ve sarfa ayrı bir ehemmiyet vermişlerdir. Zira şiir, resmi belge, kitap, konuşma metinleri ve mektup yazabilmemin ilk şartı sarf ve nahiv bilmektir.¹⁰

Osmanlı devleti zamanında ise medreseler altın çağını yaşamıştır denebilir. Bu devirde daha çok medreselerde dinî eğitim verilmiştir. Osmanlı

⁵ Şeşen, age., s.167.

⁶ Şeşen, age., s.169.

⁷ Şeşen, age., a.y.

⁸ Nebi Bozkurt, "Medrese", TDVİA, XXVIII, 324.

⁹ Nebi Bozkurt, a.g.md., s.326.

¹⁰ George Makdisî, *İslamın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, Trc. Hasan Tunçay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları 2007), s.145.

medreselerinde Arapça ve dini ilimler ağırlıklı bir müfredât söz konusuydu.¹¹ Felsefe, Matematik, Astronomi, Fizik bilgileri “Cüz’iyyât” adı altında yardımcı ders olarak okutulmuştur. Ancak bazı medreseler dini ilimlerin dışındaki derslere hoş bakmamış ve pozitif ilimlerin okutulmasını yasaklamışlardır. Ayrıca Osmanlılarda medrese eğitimi hiç değişikliğe uğramadan X. Asırdan XX. Asra kadar gelmiş, okutulan dersler, uygulanan eğitim metodu güncellenmemiştir. Medreselerde eğitim alanında reformlar ancak XVI. Asırda yapılabilmektedir.¹²

Osmanlı devleti II. Meşrutiyet’in ilanından sonra parçalanma sürecine girmiş, medrese karşısında Rüştüye, idadiye, sultaniye ve azınlık okulları gibi farklı eğitim kurumları kurulmuştur. Bu da medrese-mektep çekişmesini doğurmuştur. Neticede “İslah-ı Medâris”, “Medâris-i İlmiyye” Nizamnamesi adı altında kanun ve yönetmelikler yayımlanarak medreselerin müfredatında birçok değişiklik yapılmıştır.¹³ Netice itibariyle bu ıslahların hiç biri kurulan idealleri gerçekleştirememiş ve Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile medreseler kapatılmıştır. Medreseler kapatılmasına rağmen şarkta yer alan medreseler bu geleneği zor da olsa devam ettirmiş ve bu gelenek günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Medreseler, tarihi kökenleri çok eskilere dayanan, döneminin eğitim-öğretim ihtiyaçlarına cevap veren, döneminin bilginlerini yetiştiren, bünyesinde ilk orta ve bugünkü tabiriyle lisans eğitimini ihtiva eden eğitim-öğretim kurumları olduğu verdiğimiz bilgilerden varestedir. Medreseler eğitim kurumları olduğundan her dönem farklı bir müfredata sahip olabilmektedir. Tarihsel süreçte buralarda sürdürüle gelen eğitimin içerik ve yöntemi takip edilen tarz ve üslup, konjonktürel olarak farklılaşabilmiştir. Bu da farklı müfredatın takip edilmesine sebep olmuştur. Hatta zaman zaman medreselerin İslam düşüncesine aykırı görüşlerin egale edilmesi, be-

¹¹ Osmanlı medreselerinde okutulan ders kitapları ve medrese yapısı için bkz. Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Bursa 2008), c.17, sayı: 1, s. 25-46.

¹² Şeşen, s.644-645.

¹³ Osmanlı'nın son döneminde Medreselerdeki bu ıslah çalışmaları ve ders programları hakkında geniş bilgi için bkz. *Mustafa Öcal, Osmanlı Devletinin Son Döneminde Medrese İslahatları Üzerine Bir Değerlendirme*, Ed. Fikret Gedikli, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum, (Muş 2012), c.I, s.56.

lirli bir fikhî mezhebi desteklemek amacıyla kurulduğunu iddia edenler bile olmuştur.¹⁴ İşte bu medreselerin her halükârda eğitim ve öğretim hususunda takip etikleri bir metot ve müfredat vardı. Bu müfredat zaman zaman yöreden yöreye değişiklik arz edebiliyordu. Bu meyanda Siirt ve yöresinde mevcudiyetini halen devam ettiren medreselerin de yazılı değil şifahi olarak takip ettikleri bir müfredat söz konusudur.¹⁵ Bu müfredat Arapça alet ilimlerinin öğrenciye kolaylık ve suhuletle öğretme gayreti çerçevesinde belirlenmiştir. Siirt ve çevresinde varlığını devam ettiren medreseler şifahi olarak bu müfredatı değiştirebilmektedirler

2. SİİRT MEDRESELERİNDE İCÂZETNÂME ÖNCESİ OKUTULAN KİTAPLAR

Siirt medreseleri günümüzde de varlığını sürdüren ve Arapça Dil eğitimi alanında kendisinden bahsettiren, belirli bir eğitim ve öğretim usulü olan medreselerdir. Yöredeki bu medreselerin sayısı altmışı bulmaktadır.¹⁶ Bu medreselerde dersler bugünün öğretim görevlileri diyebileceğimiz müderrisler tarafından verilmektedir. Bu medreselerde birçok âlim yetişmiştir. Medreseye kabul edilecek öğrencilerin belirli şartları vardır. Bu şartlar olgunlaştığı zaman ve sunulan şartlara haiz olan öğrenciler bu medreselerde ders görebilmektedirler.¹⁷ Medreseye belirli şartlarda kabul edilen öğrencilerin şartları ihlal etmeleri halinde medreseden kayıtları silinmekte-

¹⁴ Şakir Gözüdok, “*Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler*”, Ed. Fikret Gedikli, Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum, (Muş 2012), c.I, s.87-130.

¹⁵ Siirt çevresinde eğitime devam eden medreselerde eğitim ve öğretim metodu hakkında geniş bilgi için bkz. Uğur Erman, *Siirt Medreselerinde Arapça Dil Eğitimi*, Atatürk Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Erzurum 2013), s. 61-63.(Adı geçen tezde yer alan Siirt medreselerindeki eğitim metodu ile alakalı ders, müzakere, ibare ezberleme gibi yöntemler hakkında elde edilen bilgiler, halen bu medreselerde ders veren Müderris Abdülbaki YAHYAĞLU tarafından e-posta aracılığıyla tarafımıza gönderilen bilgilerden elde edilmiştir. Bu bilgiler tarafımızca herhangi bir değişiklik yapılmadan okuyucunun istifadesine sunulmuştur.)

¹⁶ Siirt ve çevresinde eğitim ve öğretim veren medreseler hakkında bilgi için bkz. Uğur Erman, *Özellikli Yöresel Kur'an Kursları: (Tillo Örneği)*, Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu -I (30 Mart - 01 Nisan 2012, Ankara), 2013, cilt: I, s. 276-277.

¹⁷ Siirt ve çevresindeki medreselere öğrenci kabul edilme süreci ile ilgili bilgi için bkz. Uğur Erman, *Özellikli Yöresel Kur'an Kursları: (Tillo Örneği)*,s.280-281.

dir. Mezkûr medreselerde öğretim usûlü olarak genellikle ezber, mütalaa, müzakere usulü takip edilmektedir. Bu öğretim usulü uygulanırken Siirt ve çevresindeki medreselerde sıra kitapları takip edilmektedir. Siirt ve çevresindeki medreselerde bugünkü modern eğitim kurumlarında diploma dediğimiz “İcazetname” elde etme hakkı kazanılıncaya dek takip edilen kitapları şöyle sıralamak mümkündür.

2.1. Emsile

Arapça kelimelerin çekim kılavuzu olarak hazırlanmış bir sarf kitabıdır. Özellikle Osmanlı Medreselerinde ve günümüzde bazı öğretim kurumlarında Arapça derslerinde ilk okutulan ve ezberletilen eserdir. Emsile’den sonra usûlen yine sarf hakkında binâ ve maksût kitapları takip edilir. Emsile’nin müellifi bilinmemekle beraber bazı şerhlerinde -teberrüken olsa gerek- musannifin Hz. Ali (R.A) olduğu ifade edilmiştir. Arapçada kullanılan tüm kelime kalıplarını ve çekimlerini anlatan bu kitaba Arapça ve Türkçe olmak üzere çok sayıda şerh yazılmıştır.¹⁸

2.2. Binâ

Daha çok Binâ diye tanınan bu eser, fiillerin mazi ve müzâride gösterdiği ses, yapı ve mana değişikliği esas alınarak Arapça öğrenmek isteyenlere temel sarf bilgisi vermek için hazırlanmıştır. Mevcut kaynaklarda yazarına rastlanmayan kitabın Şerhu’l-Mufassal’a yapılan bir atfından dolayı 538’den (1143) sonra yazıldığı iddia edilmiştir.

Arapçadaki fiil kalıplarının sülâsiden sūdâsiye doğru ve dildeki işlevlik sırasına göre mastarlarıyla birlikte verilmesi, ayrıca her kalıbın müteaddî ve lâzım manalarına işaret edilmesi kitabın en belirgin özelliklerindedir. Fiillerde görülen söz konusu değişiklikleri 35 bâbda ele alan kitap 18 bâbda sülâsi mücerred ve mezîd fiilleri, kalan 17 bâbda da rubâi mücerred ve mezîd fiili kalıplarını vermekte ve “aksâm-ı semâniyye” ve “aksâm-ı seb’a” bilgisiyle son bulmaktadır.¹⁹

Arap ülkeleri dışında İslam âleminde, özellikle Osmanlı-Türk dünya-

¹⁸ *Mukayyed Sarf Cümlesi*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi tsz.), s.236-256.

¹⁹ *Mukayyed Sarf Cümlesi*, s.210-235.

sında yüzyıllar boyu okutulan ve Arapça öğreniminde temel bir merhale kabul edilen kitap, sarf cümlesi olarak bilinen kitapçıklar grubuyla birlikte veya müstakil olarak birçok defa basılmış ve üzerine sayısız şerhler yazılmıştır.

2.3. *Maksûd*

Müellifi bilinmemektedir. Kitapta önce sarf ilminin önemine işaret edilmiş, daha sonra sülâsî mücerred ve rubâî mücerred fiillerin vezinleriyle rubâî mücerred veznine mülhak altı bâb tanıtılmış, ardından sülâsiye mezîd rubâî, humâsî ve sūdâsî fiil kalıpları ile (toplam on dört kalıp) rubâî mücerrede mezîd üç fiil kalıbı ele alınmıştır. “Mastardan türeyen kipler” başlığı altında masdar, masdar çeşitleri ve mastardan türeyen mâzî, müzâri, emir ve nehiy, ism-i fâil ve ism-i mef’ûl kip ve kalıplarının kuruluş ve çekimleri açıklanmıştır. “Sahih fiillerin çekimi” başlığıyla sahîh fiillerin mücerred ve mezîd kalıplarının mâzî, müzâri, emir ve nehiy kiplerinin mâ’lûm ve meçhul şekilleriyle ism-i fâil ve ism-i mef’ûllerinin çekimleri anlatılmıştır. “Notlar” (Fevâid) başlığını taşıyan bölümde geçişsiz (lâzım) bir fiili geçişli (müteaddî), geçişli bir fiili geçişsiz yapmanın yolları, hangi fiil kalıplarının (bab) geçişlilik veya geçişsizlik bildirdiği, fiil kalıplarının ifade ettiği istek, işteşlik (müşâreket) ve dönüşlülük (mutâvaat) gibi diğer anlamlar, isim ve fiillerdeki zâid harfler ve bu harflerden bazılarının bildirdiği mânalarla bir kelimedeki zâid harfleri belirlemenin yolları açıklanmıştır. “İlletli fiillerle sahîh fiillerden hemzeli ve muzaaf olanlar” başlıklı bölümde söz konusu fiillerle bunların çekimleri esnasında meydana gelen i’lâl, ibdâl ve idğâm gibi değişiklikler ve kuralları açıklanmıştır.²⁰

2.4. *Tasrifu'l-İzzî (el-İzzî fi't Tasrif)*

Sarf ilmi ile ilgili bir eserdir. Zencân doğumlu İzzü'd-din Ebu'l-Fedâil İbrahim b. Abdulvehhâb (ö.655/1257) tarafından kaleme alınmıştır.²¹

Eser, Sarf ilmi ile ilgili olup beş fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl; ma-

²⁰ Kazım Çeçen, “*el-Maksûd*”, TDVİA, c. XXVII, s.453; *Mukayyed Sarf Cümlesi*, s.178-209.

²¹ İbrahim el-Harrânî, *Tuhfetul İbrâni'l Medresiyye fi Terâcimi Baldi Musannif'il Kutub'id-Dirâsiyye*, (byy., 1427), s.4.

zi mâ'lûm, mâzi meçhûl, müzâri mâ'lûm, müzâri meçhûl, emr-i hâzır, emr-i gâib, nehy-i hâzır, nehy-i gâib, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl'den bahseder. İkinci fasıl ise, muzaaf fiil hakkındadır. Üçüncü fasıl mu'tell fiiller hakkındadır. Müellif mu'tell fiilleri de yedi çeşide ayırmıştır. Birincisi; mu'tellü'l-fa, ikincisi; mu'tellü'l-ayn, üçüncüsü; mu'tellü'l lâm, dördüncüsü; mu'tellü'l-ayn ve'l-lâm, beşincisi; mu'tellü'l-fâ ve'l-ayn, altıncısı; mu'tellü'l-fâ ve'l-lâm, yedincisi; mu'tellü'l-fa ve'l-ayn ve'l-lâm'dır. Dördüncü fasılda ise, mehmûz fiillerden bahsedilmiştir. Beşinci fasıl ise, ism-i zamân, ism-i mekân, ism-i âlet, masdar-ı merre, masdar-ı nev'i'den oluşmaktadır.²²

2.5. Avâmil

2.5.a. Avâmil-i Birgivi

Nahiv ilmine dair olan bu eser, Balıkesir 929/1523 doğumlu Muhammed b. Ali b. İskender Muhyiddin (ö. 981/1573) tarafından kaleme alınmıştır. Arapça küçük bir risâle olup el-Avâmilü'l-cedîde diye de bilinmektedir. İlki İstanbul'da (1234) olmak üzere çeşitli yer ve zamanlarda kırk civarında baskısı yapılmıştır.²³

2.5.b. Avâmil-i Cürcânî (100 Amil)

Nahiv ilmi ile alakalı olan bu eser, Cürcân doğumlu Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed Ebubekir el-Cürcânî (ö. 471-474/1078-1081) tarafından telif edilmiştir.²⁴

Eserde Nahiv ilmine konu olan yüz amil işlenmiştir. Bunlardan doksan bir tanesi semâ'i, yedisi kıyasî, iki tanesi manevî âmildir. Kitap on üç kısmından oluşmaktadır. Birincisi; harf-i cerler, ikincisi; fiile benzeyen harfler, üçüncüsü; leys manasına gelen mâ ve lâ, dördüncüsü; sadece ismi nasb eden harfler, beşincisi; fiili müzârîyi nasb eden edatlar, altıncısı; fiili müzârîyi cezm eden edatlar, yedincisi; şart edatları, sekizincisi; isimleri temyiz üzere nasb eden âmiller, dokuzuncusu; isim fiiller, onuncusu; nâkıs fiiller, on birincisi; ef'âl-i mukârebe, on ikincisi; medh ve zemm fiilleri, on

²² el-Harrâni, s.4-5; *Mukayyed Sarf Cümlesi*, s.124-176; Abdülkerim Özeydin, "İzzeddin ez-Zencânî", TDVİA., XLIV, 253.

²³ el-Harrâni, s.6-9; Emrullah Yüksel, "Birgivi" TDVİA., c.VI.,193.

²⁴ el-Harrâni, s.10-13.

üçüncü kısım ise ef'âlü'l kulüb konusundan bahsetmektedir.²⁵ Eser kıyasî ve manevî amiller bahsi ile son bulmaktadır.²⁶

2.6.Zurûf

Nahiv ilmi ile alakalıdır. Eser Kürtçe ve Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu eser medreselerde okutulmakla birlikte yazarı tam olarak belli değildir. Ancak hâl-i hâzırda bu medreselerde ders veren müderrislerden elde ettiğimiz bilgiye göre eserin yazarının Molla Yunus isimli bir zat olduğu söylenilmektedir. Kitapta zarfların kısımları, zarflar hakkındaki genel kurallar, zarf, cümle ve câr-ı mecrûr'un hükümleri, tam ma'rife, tam nekre ve tam olmayan ma'rife ve nekreden sonra geldiğinde terkipte ne olacağı, zarf ve câr-ı mecrûr'un müteallik olduğu amiller, zarfın çeşitleri gibi konular işlenmiştir.²⁷ Eser, nahiv ilminin konusu, irâb ve mebnî bahisleri ile son bulmaktadır.²⁸

2.7.Terkîb

Nahiv ilmüne dair yazılan bu eser de Molla Yunus tarafından kaleme alındığı iddia edilmiştir.²⁹ Eser öğrencilerin terkip bilgilerini geliştirmek amacıyla yazılmıştır. Eser mebnî konusu ile başlamaktadır. Daha sonra müellif, manevî ve lafzî izâfet, failin kısımları, irâbta mahalli olan ve mahalli olmayan cümleler, bedel'in kısımları, atif harfleri, ma'rifeler “ قبل ” ve “ بعد ” kelimelerinin irâbtaki halleri gibi konulardan bahsetmiştir. Eser “Mef'ûller” bahsi ile son bulmaktadır.³⁰

2.8.Sa'dullahî's-Sağîr

Nahiv ilminin konularından bahseden bir eserdir. Konum bakımından avâmîl ile aynıdır. Bu kitapta avâmîl kitabı anlaşılır bir dille açıklanmıştır. Sa'dullâh el-Burdeî tarafından kaleme alınmıştır. Eser harf-i cer-

²⁵ Abdulkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed Ebubekîr el-Cürçânî, *Avâmîli'l-Cürçânî*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2016), s.11-26.

²⁶ el-Cürçânî, s.25-26.

²⁷ *Ez-Zurûf*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2015), s.7-66.

²⁸ *Ez-Zurûf*, s.18-20.

²⁹ Molla Yunus, *et-Terkîb*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2015), s.25

³⁰ Molla Yunus, s.25-55.

ler konusuyla başlamaktadır. Daha sonra müellif, fiile benzeyen harfler, leyse'ye benzeyen harfler, ismi nasb eden harfler, müzâri fiili nasb eden ve cezm eden harfler, isim fiiller, nakıs fiiller gibi konulardan bahseder.³¹ Eser Cürçânî'nin "Avâmil" adlı eserle aynı içeriğe sahiptir.

2.9. *El-Âcurrûmiyye*

Nahiv ilmi ile ilgili konulardan bahseden eser, Fas 672/1273 doğumlu Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Davûd Ebu Abdillâh İbn-i Âcurrûm es-Sinhâcî(ö.723/1323) tarafından kaleme alınmıştır.³²

Müellif eserde kelamın kısımları, ismin alametleri, i'râb ve binâ, Gayr-ı munsarîf, nekre ve ma'rife, zamir, alem, mevsûl, merfûât, nâkıs fiiller, harfler, leyse'ye benzeyen fiiller, mukârebe fiilleri, fiile benzeyen harfler, cinsini nefyeden Lâ, ef'âlu'l-kulûb, mansûbât, münâdâ, mef'ûl-u Leh, mef'ûl-u maah, temyiz, müstesna, mecrûrât, fiillerin i'râbı, nevâsıh, cevâzım, na't, atıf, te'kîd, bedel, fiillerin amelini yapan isimler, tenâzu', taaccüp ve vakıf gibi nahiv ilmine ait konuları işlemiştir.³³

2.10. *Şerhu'l-Âcurrûmiyye li'l-Ezherî*

Nahiv ilmi ile alakalı olup Âcurrûmiyye adlı eserin şerhidir. Eser, Cürce/Mısır 838/1434 doğumlu Zeynu'd-din Halid b. Abdullah b. Ebî Bekr B. Muhammed B. Ahmed el-Curcâvî(ö.905/1499) tarafından kaleme alınmıştır. İçerik olarak Âcurrûmiyye ile aynıdır.³⁴

2.11. *Mütemmimetü'l-Âcurrûmiyye*

Eser, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Hüseyin el-Mâlikî el-Endelûsî er-Reî'nî(ö. 954/1547) tarafından telif edilmiştir.³⁵

Kitap, kelimah bahsi ile başlar. Sonra ismin alametleri ile devam eder. Sonra i'râb, bina, gayr-ı munsarîf, isim, ma'rife ve nekre konuları ile devam

³¹ Sa'dullâh el-Burdeî, *Sa'dullâhî's-Sağîr*, Thk. İbrahim el-Harrânî-Muhammed ed-Diyârbekrî, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2016), s.29-61.

³² Harrânî, s.14-16.

³³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Davûd Ebu Abdillâh İbn-i Âcurrûm es-Sinhâcî, *el-Âcurrûmiyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2016)s.7-68.

³⁴ Harrânî, s.17-19.

³⁵ Harrânî, s.20-22.

eder. Daha sonra merfûât konusu ve bu konunun altına giren mübtedâ, haber, fâil vs. konular işlenir. Sonra, mübtedâ ve habere dâhil olan amiller işlenir. Bu amiller sıra ile nâkıs filler, mukârebe fiilleri, leyse ye benzeyen harfler, fiile benzeyen harfler ve ef'âl-i kulûb'tür. Daha sonra mansûbât konusu işlenir. Sonra mecrûrât konusuna geçilir. En sonunda ise; fiilin îrâbı, fiili nasb eden edatlar, cezm eden edatlar, atıf, te'kîd, bedel, isim fiil, tenâzu', taaccüp ve vakıf konuları işlenir.³⁶ Müellif eserde genellikle ayetlerden nadiren hadislerden istişhâdda bulunmuş, muhalefet olan nahvî meselelerde ibn-i Mâlik'in görüşlerini benimsemiştir.³⁷

2.12. el-Muğni

Ahmed b. Hasan b. Yusuf Fahreddin Ebu'l -Mekârim el-Çârperdi(ö. 746/1346)'nin nahiv ilmiyle alakalı muhtasar bir eseridir. Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır; Birinci bölümde müellif, isimlerden ismin kısmı olan İrâb ve Binâ konularını işlemiştir. İkinci bölümde fiiller ve kısımları ve hükümleri konusundan; Üçüncü bölümde ise harfler, harflerin kısımları, manaları ve kullanılışından bahsetmektedir.³⁸

2.13. Şerhu'l Muğni

Bedruddin Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-Meylânî (ö.811/1408)'in kaleme aldığı nahiv ilmiyle alakalı bir eserdir.³⁹

Müellif önce kelime ve kelam konuları işlendikten sonra kitabı üç baba ayırmıştır. Birincisi; isim bâbı, ikincisi; fiil bâbı, üçüncüsü de; harf bâbıdır. İsim bâbı on beş kısımdan oluşur. Birincisi; cins isim, ikincisi; alem, üçüncüsü; mu'rab konusudur.⁴⁰ Mu'rab isim başlığı altında ise merfûât, mansûbât ve mecrûrât konuları işlenmiştir. Müellif merfû' ismi de asıl ve asla benzer diye ikiye ayırmıştır. Asıl merfû fâil ve benzerleri de beş kısma ayrılmış-

³⁶ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Hüseyin el-Mâlikî el-Endelûsî er-Rei'nî, *el-Mütemmimetü'l Âcurrümiyye*, (byy, tsz.), s.2-54.

³⁷ er-Rei'nî, s.1.

³⁸ Ahmed b. Hasan b. Yusuf Fahreddin Ebu'l Mekârim el-Çârperdi, el-Muğni, Hâşemî yay.,; Harrânî, s.23-25.

³⁹ İbrahim Harrânî, s.26-27.

⁴⁰ Bedruddin Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-Meylânî, *Şerhu'l Muğni*, Thk. Muhammed Can, (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2014), s.4-44.

tır. Bunlar mübtedâ, haber, kâne'nin ismi, inne'nin haberi, leyse manasındaki mâ ve lâ'nın isimleridir.⁴¹ Eserde mansûb isim de asıl ve aslın benzeri diye ikiye ayrılmıştır. Müellife göre asıl mansûb mef'ûl'dür. Mef'ûl de beş kısımdır. Mef'ûl'ün bih, mef'ûl-ü mutlak, mef'ûl-ü fih, mef'ûl -ü mah ve mef'ûl -ü lehtir. Aslın benzeri olan mef'ûller ise; yedi kısma ayrılmıştır. Bunlar hal, temyiz, müstesna, kâne'nin haberi, inne'nin ismi, cinsini nefyeden lâ'nın ismi, leyse manasındaki mâ ve lâ'nın haberleridir.⁴² Mecerûr isim ise; izâfe ile mecerûr ve cer harfleri diye ikiye ayrılır.⁴³ Kitabın dördüncü babında müellif, mu'rab isme tabi olan isimlerden bahseder. Müellife göre bunlar da beş kısımdır: Te'kid, sıfat, bedel, atf-ı beyân, atf-ı nesak. Kitabın altıncı kısmında mebnî isimden bahsedilir.⁴⁴ Müellif kitabın Yedinci kısmında; müsennâdan, sekizinci kısımda; mecmu' isimden, dokuzuncu kısımda; ma'rife isimden, onuncu kısımda; nekre isimden, on birinci kısımda; müzekker isimden, on ikinci kısımda; müennes isimden, on üçüncü kısımda; musağğar isimden, on dördüncü kısımda; mansûb isimden, on beşinci kısımda ise fiile benzeyen isimlerden bahseder ki bunlar da masdar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zamân, ism-i mekân, ism-i âlet, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i tafdil'dir.⁴⁵

Eserde Fiil bâbı ise, on bir bölümden oluşur. Birincisi; mâzi fiil, ikincisi; müzâri fiil, üçüncüsü; emir fiil, dördüncüsü; nehiy, beşincisi; müteaddî ve gayr-ı müteaddî fiil, altıncısı; bina malum fiil ve bina meçhul fiil, yedincisi; ef'âl-i kulûb, sekizincisi; nâkıs fiiller, dokuzuncusu; mukârebe fiilleri, onuncusu; medh ve zemm fiilleri, on birincisi ise; taaccüb fiillerinden oluşur.⁴⁶

Harf bâbı ise, yirmi dört bölümden oluşur. Birincisi; cer harfleri. İkincisi; fiile benzeyen harfler, üçüncüsü; atıf harfleri, dördüncüsü; nefy harfleri, beşincisi; tenbîh harfleri, altıncısı; nidâ harfleri, yedincisi; tasdik harfleri, sekizincisi; istisna harfleri, dokuzuncusu; hitâp harfleri, onuncusu zâid harfler, on birincisi; tefsir harfleri, on ikincisi; kendisinden sonra gelen ke-

⁴¹ el-Meylânî, s.71-97.

⁴² el-Meylânî, s.98-154.

⁴³ el-Meylânî, s.155-173.

⁴⁴ el-Meylânî, s.174-200.

⁴⁵ el-Meylânî, s.201-339.

⁴⁶ el-Meylânî, s.340-311.

limeyi mastara çeviren harfler, on üçüncüsü; tahdîd(teşvik) harfleri, on dördüncüsü; takrîb harfleri, on beşincisi; istikbâl harfleri, on altıncısı istihâm harfleri, on yedincisi; şart harfleri, on sekizincisi; illet harfleri, on dokuzuncusu; red've men' ifade eden harfler, yirincisi; lâmlar, yirmi birincisi; sâkin halde bulunan te'nîs tâ'sı, yirmi ikincisi; te'kîd nûn'u, yirmi üçüncüsü; ha-i sekte, yirmi dördüncü bölümde ise tenvîn konusundan bahsedilmektedir.⁴⁷

2.14. *Sutûr*

Molla Abdulhakim ed-Dirşevî(ö.?)tarafından kaleme alınan bu eser Beyan ilmi ile ilgili konuları içerir.

Kitap beyân ilmi ile alakalıdır. Kitabın yazılış amacı, Sa'dîni'nin kitabının dibâcesindeki mecazları açıklayıp⁴⁸, öğrenciyi beyan ilminde az da olsa bilgi sahibi kılmaktır. Kitap önce mecâzın ne olduğunu sonra, mecâzın kısımları olan mecâz-ı mürseli, istiâre-i musarrahayı⁴⁹, istiâre-i mekniyyeyi⁵⁰, istiâre-i tahyîliyyeyi⁵¹, teşri, tecrîd konusunu kısaca açıklar. Müellif daha sonra dibâceyi uygulamalı olarak şerh eder.⁵²

2.15. *Şerh-u Tasrîfi'l-İzzî (Sa'dîni)*

Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî(ö.791/1389) tarafından İzzî isimli esere şerh olarak yazılmıştır. Eserin asıl adı "Tedrîcu'l Edânî ila Kırâati Şerhi's Sa'd alâ Tasrîfi'z Zencânî"dir.⁵³

Eser konu olarak İzzî ile aynı içeriği ihtiva etmektedir. Kitapta İzzî'de anlatılan kurallar geniş bir şekilde ele alınır. Eksik yönleri tamamlanır. İzzî'de zikredilmeyen kurallar zikredilir. Sarf ilminin konuları detaylı bir şekilde ele alınır.⁵⁴ Eser yöredeki medreselerde "Sa'dîni" olarak isimlendirilmektedir.

⁴⁷ el-Meylânî, s.412-569.

⁴⁸ Molla Abdulhakim ed-Dirşevî, *Sutûr*, (İstanbul: el-Mektebetu'l Mahmûdiyye, 1933), s.4.

⁴⁹ Abdulhakim ed-Dirşevî, s.6.

⁵⁰ Abdulhakim ed-Dirşevî, s.7.

⁵¹ Abdulhakim ed-Dirşevî, s.8.

⁵² Abdulhakim ed-Dirşevî, s.8-39.

⁵³ İbrahim Harrânî, s.28-37.

⁵⁴ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî, *Tedrîcu'l Edânî ila Kırâati Şerhi's Sa'd alâ Tasrîfi'z Zencânî*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, tsz.), s.220.

2.16. *Hallu Meâkidu'l-Kavâid El-Lâti Sebetet Bi'd'-delâili ve'ş-Şevâhid*

Ahmed b. Muhammed b. Ârif Şemsu'd-din Ebu's-Senâ İbn-i Ebi'l-Berekât er-Rûmî ez-Zilî et-Tökâdî (ö.1006/1597) tarafından kaleme alınmıştır.⁵⁵

Kitap dört bâbtan oluşur. Birinci bâb; cümle ve ahkâmları hakkında, ikinci bâb; cârr ve mecrûr hakkında, üçüncü bâbta ise, yirmi bir değişik kelimenin kullanıldıkları mana sayısına göre işlendikten sonra bu kelimeler sekiz bölümde ele alınır. Dördüncü bâbta ise, isti'mâlde devamlı karşılaşılan bazı seçkin ibarelerin açıklanması işlenmiştir.⁵⁶

2.17. *Kavâidu'l İ'râb*

Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360) tarafından nahiv ilmi ile alakalı muhtasar bir eserdir.⁵⁷

Müellif eserde Arapça 'da cümle ve şibh-i cümle, i'râbı güç bazı müfretlerle edatların i'râb halleri ve yaygın i'râb hatalarına dair konulardan bahsetmektedir. Birinci bâbta cümle ve hükümleri, üçüncü bölümde ise yaklaşık yirmi harfin irabı hakkında bilgi vermektedir.⁵⁸

2.18. *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ*

Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö.761/1360) tarafından nahiv ilmüne dair kaleme alınan bir eserdir.⁵⁹ Eserde genellikle Kur'ân ayetlerinden istişhâd edilmiş zaman zaman Arap şiiri ve hadisten de deliller getirilmiştir.

Kitabın ilk konusu kelime, ismin alametleri, mu'rab ve mebni isim konuları işlenmiş daha sonra fiil konusu geniş bir şekilde işlenmiştir. Harf konusu ele alınıp kelimeler ve irap konuları çok geniş ve kapsamlı bir şekilde işlenir. Müzâri fiili raf', nasb ve cezm eden âmiller ele alınır, ma'rife ve

⁵⁵ İbrahim Harrânî, s.38-39.

⁵⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ârif Şemsu'd-din Ebu's-Senâ İbn-i Ebi'l-Berekât er-Rûmî ez-Zilî et-Tökâdî, *Hallu Meâkidu'l-Kavâid el-Lâti Sebetet bi'd-Delâili ve'ş-Şevâhid*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, tsz.), s.94-95.

⁵⁷ İbrahim Harrânî, s.40-47.

⁵⁸ Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Kavâidu'l İ'râb*, (İstanbul: byy, 1377/1968), s.2, 14.

⁵⁹ İbrahim Harrânî, s.40-47.

nekre konuları işlenir. Mübtedâ, haber, nevâsıh, fâil, nâibu'l-fâil, tenâzu', mef'ûller ve müteallikâtı, hâl, temyiz, müstesna, hurûf-u cer, izâfe, fiilin amelini yapan yedi şey (masdar, isim fiil, ism-i fâil, emsile-i mübâlağa, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl), tevâbi' (sıfat, te'kid, atf-ı nesak, bedel, atf-ı beyân), taaccüb ve vakıf konuları işlenmiştir.⁶⁰ Yöredeki medreselerde mezkûr eser “Şerhu'l Kıtır” olarak bilinmektedir.

2.19. *El-Behcetü'l-Mardıyye Fi Şerhi'l-Elfiyye*

Kitap nahiv ilmi ile ilgili olup Elfiye metninin şerhidir. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfî (ö. 911/1505) tarafından telif edilmiştir.⁶¹ Yöredeki medreselerde ‘Suyûtî’ olarak isimlendirilmektedir. Kitapta öncelikle kelâm, mu'rab ve mebni konuları işlenir. Sonra ma'rife, nekre, ibtidâ, nevâsıh, fâil, nâib-i fâil, iştiğâl, müteaddî, lâzım, tenâzu', mef'ûlât, istisnâ, hâl, temyiz, hurûf-u cer, izâfe, mütekelim yâ'sına izâfe edilen isim, i'mâl-i masdar, ism-i fâil ve ebniyetü'l masâdır, ebniyetü'l esmâi'l-fâilîn ve'l-mef'ûlîn, i'mâl-ü sıfatı'l- müşebbehe, taaccüb, medh ve zemm fiilleri, ism-i tafdîl, tevâbi', nidâ ve müteallikâtı, istiğâse, nudbe, terhîm, ihtisâs, tahzîr, iğrâ, esmâü'l-ef'âl ve'l-esvât, te'kid nûnları ve gayr-i munsarıf konuları işlenir. Bir çok öğrenci kitabı buraya kadar okur ve bir üst kitaba geçer. Kitapta daha sonra i'râb-ı fiil, müzâri fiili cezm eden edatlar, lev(لو) ve emmâ(ما) bahisleri, el-ihbâru billezi, esmâü'l adet, kem/kezâ/keeyin(-كم - كأي - كذا) konuları, hikâye (i'râb-ı mahkî), te'nîs, maksûr ve memdûd konuları, cem-i teksîr ve cem-i tasğîr, vakıf, imâle ve tasrîf konuları işlenir.⁶²

2.20. *Kâfiyetu İbn-i Hâcib*

Müellifi Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbn-i Hâcib (ö. 646/1249)'tir. Nahiv ilmüne dair yazılmıştır.⁶³ Eserde sırasıyla kelime/kelam, i'râb, gayr-ı munsarıf, merfûât, mansûbât, mecrûrât,

⁶⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellûs-Sedâ*, (İstanbul: Fatih Enes Kitabevi, tsz), s.336-342.

⁶¹ İbrahim Harrânî, s.59-73.

⁶² Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfî, *el-Behcetü'l-Mardıyye Fi Şerhi'l-Elfiyye*, (İstanbul: el-Mektebetü'l Hanefiyye, 1426/2005), s.726-728.

⁶³ İbrahim Harrânî, s.74-80.

mebni, ma'rife, nekre, aded, müzekker, müennes, tesniye, cem', mastar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, fiil çeşitleri (Mukârebe/Nâkisa/Taaccüb/Medh/Zemm) konularıyla ilgili bilgiler verilir ve harfler konusyla eser hitama erdirilir.⁶⁴

2.21. *el-Fevâidu'd-Diyâiyye (Molla Câmi)*

Nahiv ilmine dair kaleme alınan bu eser Câm / Horasan 817/1414 doğumlu Ebu'l Berekât Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Herevî el-Câmî(ö.898/1492) tarafından kaleme alınmıştır. Müellifin ismi Molla Cami diye şöhret bulmuştur.⁶⁵ Eser İbn-i Hâcib'in "Kâfiye" adlı eserinin şerhidir.

Kitap üç bâbtan oluşur: İsim bâbı, fiil bâbı ve harf babı. Kitabın başında nahiv ilminin temel konusu olan kelime ve kelâm konuları işlenir. Daha sonra isim bâbına geçilir. Bu bâbta havâssü'l isim, mu'râb, i'râb çeşitleri, âmil, gayr-ı munsarîf konuları işlenir.⁶⁶ Bu aşamadan sonra müellif zikredilen bâbı üç kısma ayırır. Merfûât, mansûbât ve mecrûrât. Merfûât kısmında sırasıyla fâil, tenâzu', nâib-i fâil, mübtedâ ve haber konuları işlenir.⁶⁷ Mansûbât kısmında ise; mef'ûller, münâdâ, terhîm, tahzîr, hâl, temyîz, müstesnâ gibi konular işlenir.⁶⁸ Mejrûrât kısmında ise; İzâfe, harf-i cerlerle mejrûr isim konuları işlenir.⁶⁹ Daha sonra tevâbi' (na't, atıf, te'kid, bedel, atf-ı beyân), mebni isimler (zahir, ism-i işâret, ism-i mevsûl, esmâu'l-ef'âl ve'l-esvât, mürekkebât, kinâyât ve bazı zarflar), ma'rife ve nekre isimler, müzekker ve müennes isimler, müsennâ, maksûr ve memdûd isimler, mecmu' isim, cem-i teksir, masdar, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl konuları işlenir.⁷⁰ Kitap çok uzun olduğu için öğrenci buraya kadar okur.

Fiil bâbında ise; mâzi ve müzâri fiili nasb eden âmiller, mâzi ve müzâri

⁶⁴ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbn-i Hâcib, *Kâfiyetu İbn-i Hâcib*, Thk. Salih Abdulazim eş-Şair, (Kahire: Mektebetü'l Âdâb, 2010), s.1-56.

⁶⁵ İbrahim Harrânî, s.81-106.

⁶⁶ Ebu'l Berekât Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Herevî el-Câmî, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye Şerhu Kâfiyeti İbn-i Hâcib*, (İstanbul: Salah Bilici kitabevi, tsz.), s.3-55.

⁶⁷ Molla Cami, s.56-89.

⁶⁸ Molla Cami, s.90-182.

⁶⁹ Molla Cami, s.186.

⁷⁰ Molla Cami, s.200-336..

fiili cezm eden âmiller, fiil-i şart, cezâü'ş-şart, binâ meçhûl, müteaddî ve gayr-ı müteaddî, ef'âl-i kulûb, ef'âl-i nâkısa, ef'âl-i mukârebe, fiil-i taac-cüb, medh ve zemm fiilleri gibi konular işlenir.⁷¹

Harf bâbında ise; cer harfleri, file benzeyen harfler, atıf harfleri, tenbîh harfleri, nidâ harfleri, icâb harfleri, ziyâde harfleri, tefsir, masdar, tahdîd, istifhâm, şart, red harfleri, ta-ı te'nîs, tenvîn ve nûn-u te'kid konuları işlenir.⁷²

2.22. er-Risâletü'l Esîriyye (Îsâgucî)

Esîru'd-din el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal el-Ebherî es-Semerkindî(ö. 663/1264) tarafından telif edilen bu eser Mantık İlmi ile ilgili konuları ihtiva eden bir eserdir. Eserin asıl adı Er-Risâletü'l Esîriyye olsa da Îsâgucî ismiyle şöhret bulmuştur.⁷³ Eser üzerine çok sayıda şerh yapılmış olup Molla Fenârî'nin el-Fevâidü'l-Fenâriyye'si ile Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî el-Kâhîrî'nin el-Muttala' adlı şerhi bunların en meşhurlarıdır. Fenârî'nin şerhi üzerine yapılan hâşiyeler arasında Kul (Kavil) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Muhammed b. Hıdır'ın şerhi Kıl Ahmed ve Burhâneddin b. Kemâleddin b. Hâmid'in el-Fevâidü'l-Burhâniyye'si önemlidir.⁷⁴

2.23. Muğni't-Tullâb

Eser Muhammed b. el-Hâfız Hasan el-Mânîsâvî(ö. 1222 /1807) tarafından telif edilmiştir. Mantık ilmini ihtiva eden konuları içeren eser, Îsâgucî metninin şerhidir.⁷⁵

Kitap dört bölümden oluşur. Birinci bölümde mebdâi't-tasavvûrât'tan bahsedilir. Bunlar Îsâgucî diye tabir edilen usûl-ü hamse (cins, fasıl, nev'î, hasse, a'râdu'l-âmm)'nin ta kendisidir.⁷⁶ İkinci bölümde; makâsıdu't-tasavvûrât'tan bahsedilir. Bunlar kavli-i şârih yani, had ve resm bölümüdür. Kavli-i şârih dört kısımdır: A) Hadd-i tam B) Hadd-i nâkis C) Resm-i tâm D) Resm-i nâkis.⁷⁷

⁷¹ Molla Cami, s.337-385..

⁷² Molla Cami, s.386-420.

⁷³ İbrahim Harrânî, s.106-109

⁷⁴ Abdülkuddûs Bingöl, "Îsâgucî", TDVİA, XXII, 488.

⁷⁵ İbrahim Harrânî, s.110.

⁷⁶ Eser Muhammed b. el-Hâfız Hasan el-Mânîsâvî, *Muğni't-Tullâb*, (İstanbul: Hâşemî yayınları.2014), s.40-77.

⁷⁷ Hasan el-Mânîsâvî, s.78-84.

Üçüncü bölümde ise, mebâdii't-tasdikât'tan bahsedilir. Bunlar kazâyâ, aks ve tenâkuz konularıdır.⁷⁸ Dördüncü bölümde ise, mekâsüdü't-tasdikât'tan bahsedilir. Bunlar, sûrete göre kıyâs ve maddeye göre kıyâs konularıdır. Müellif, sûrete göre kıyâsı da ikiye ayırır: A) Kıyâs-ı iktirâni B) Kıyâs-ı istisnâi.⁷⁹ Maddeye göre kıyâs ise, san'at-ı hamse denilen beş kısma ayrılır. Bunlar: Burhân, Cedel, Hitâbet; Şiir ve Muğâlata konularıdır.⁸⁰ Müellif eseri bir Hâtîme ile sonlandırır.⁸¹

2.24. es-Süllemü'l Münevrek

Abdurrahman b. Seyyid Muhammed es-Sağır b. Muhammed b. Âmir el-Ahderî ez-Zâbî el- Mağribî el-Mâlikî (ö. 983/1585) tarafından Mantık ilmi hususunda yazılmış manzûm bir eserdir.⁸²

Müellifin Hutbetu'l Kitap(önsöz) ile başladığı mezkûr eseri şu bölümleri ihtiva eder: Mantık ilmi ile ilgilenmenin cevâzı,⁸³ hâdis ilmin çeşitleri, delâlet-i vad'iyye çeşitleri, elfâz bahsi,⁸⁴ elfâzın manalara nispeti bahsi, küll-külliyet, cüz'-cüz'iyet konuları,⁸⁵ muarriyat, kazâyâ ve hükümleri,⁸⁶ tenâkuz, aks-i müstevî, kıyâs,⁸⁷ eşkâl,⁸⁸ kıyâs-ı istisnâi, levâhıku'l-kıyâs,⁸⁹ hüccetin kısımları⁹⁰ ve hatime⁹¹.

Siirt ve çevresinde bulunan medreselerde mezkûr eserin Allâme Ahmed ed-Demenhûrî'ye ait "Îzâhu'l Mübhem fi Maâni's Süllem" adlı şerhi de okutulmaktadır.⁹²

⁷⁸ Hasan el-Mânîsâvî, s.85-125.

⁷⁹ Hasan el-Mânîsâvî, s.129-154.

⁸⁰ Hasan el-Mânîsâvî, s.155-173.

⁸¹ Hasan el-Mânîsâvî, s.174.

⁸² İbrahim Harrânî, s.111-113.

⁸³ Abdurrahman b. Seyyid Muhammed es-Sağır b. Muhammed b. Âmir el-Ahderî ez-Zâbî el- Mağribî el-Mâlikî, *es-Süllemü'l Münevrek*, (İstanbul: Hâşemî yayınları.2011), s.6.

⁸⁴ Abdurrahman el-Ahderî, s.6.

⁸⁵ Abdurrahman el-Ahderî, s.7..

⁸⁶ Abdurrahman el-Ahderî, s.8.

⁸⁷ Abdurrahman el-Ahderî, s.9-10.

⁸⁸ Abdurrahman el-Ahderî, s.11.

⁸⁹ Abdurrahman el-Ahderî, s.12.

⁹⁰ Abdurrahman el-Ahderî, s.13.

⁹¹ Abdurrahman el-Ahderî, s.14.

⁹² Bkz. Allâme Ahmed ed-Demenhûrî, *Îzâhu'l Mübhem fi Maâni's Süllem*, Thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrût: Mektebetu'l Maarif, 1416/1996).

2.25. *el-Fevâidu'l Fenâriyye (Fenâri)*

Şemsuddîn Ebi'l- Fedâil Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rûmî el-Fenârî (ö. 834/1431) tarafından kaleme alınan bu eser Îsâgûcî metninin şerhidir.⁹³ Yöredeki medreselerde Fenârî diye bilinen bu eser, lâfız ve delâlet konuları ile başlar. Daha sonra külliyyât-ı hamse (cins, nev', fasıl, hasse, a'radu'l-âmm) konuları,⁹⁴ kavî-i şârih,⁹⁵ kazâyâ ve hükümleri başlığı altında tenâkuz ve aks konuları,⁹⁶ kıyâs başlığı altında ise burhân, cedel, hitâbet, şiir ve muğâlata⁹⁷ konuları işlenmiştir.

2.26. *Kavî-i Ahmed*

Şihâbuddîn Ebi'l Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer b. Hıdır ed-Dımeşkî el-Hanefî el-Umerî(ö.785/1383) tarafından ele alınan bu eser, Mantık ilmi ile ilgili olup Fenârî şerhinin haşiyesidir. Eser Fenârî ve Muğni't-Tullâb ile aynı konuları ihtiva eder.⁹⁸

2.27. *er-Risâletü'l Adudiyye (er-Risâletül Vad'iyye)*

Adudu'ddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffar b. Ahmed el-Îcî eş-Şirâzi(ö. 756/1355) tarafından kaleme alınan mezkûr eser, Vad' ilmi ile alakalı konuları ihtiva eder.⁹⁹

Kitap üç bölümden oluşur. Bunlar; Mukaddime, Taksîm ve Hâtîme bölümüdür. Mukaddime bölümünde, mevdû-u leh konusu işlenir.¹⁰⁰ Taksîm bölümünde, lafzın medlûlu konusu işlenir.¹⁰¹ Hâtîmede ise, bazı tenbîhlerden oluşan on iki hatırlatma yapılıır.¹⁰²

⁹³ İbrahim Harrânî, s.114-122.

⁹⁴ Şemsuddîn Ebi'l- Fedâil Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rûmî el-Fenârî, *el-Fevâidu'l Fenâriyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2012), s.16-34.

⁹⁵ Şemsuddîn el-Fenârî, s.35-43.

⁹⁶ Şemsuddîn el-Fenârî, s.44-60.

⁹⁷ Şemsuddîn el-Fenârî, s.61-79.

⁹⁸ İbrahim Harrânî, s.123-124; Eserin Fenâriyye metniyle beraber basıldığı eser için bkz. Şemsuddîn Ebi'l- Fedâil Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rûmî el-Fenârî, *el-Fevâidu'l Fenâriyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2012).

⁹⁹ İbrahim Harrânî, s.125-129.

¹⁰⁰ Adudu'ddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffar b. Ahmed el-Îcî eş-Şirâzi, *er-Risâletü'l Adudiyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2012), s.7.

¹⁰¹ Adudu'ddîn el-Îcî, s.8.

¹⁰² Adudu'ddîn el-Îcî, s.8-10.

2.28. *Şerhu'r-Risâleti's-Semerkandiyye*

li'l Usâm/er-Risâleti'l Îsâmiyye li Hilli Dekâiki's Semerkandiyye

Usâmuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arab Şâh el-İsferâyînî el-Hanefî el-Eş'ârî(ö. 951/1544) tarafından kaleme alınmış bir eserdir. Beyân İlmi ile alakalı konuları ihtiva eden eser, Ebu'l Kasım İbrahim el-Leysî es-Semerkandî'nin "Ferîde" diğer ismi ile "er-Risâletü's Semerkandiyye/er-Risâletü't-Terşihîyye" adlı metninin şerhidir.¹⁰³

Kitap üç bölümden meydana gelir. Birinci bölümde; mecâzın çeşitleri altı kısımda açıklanmıştır. Birinci kısımda; mecâz-ı müfret konusu, ikinci kısımda; istiâre-i musarraha'nın asliyye ve tebeiyye kısımları, üçüncü kısımda; istiâre-i tahkikiyye ve istiâre-i tahyiliyye, dördüncü kısımda; istiârenin karîneleri, beşinci kısımda; geniş bir şekilde terşih konusu, altıncı kısımda ise, mecâz-ı mürekkep konusu işlenmiştir.¹⁰⁴ Kitabın ikinci bölümünde; istiâre-i mekniyye'den bahsedilmiş olup bu konu dört kısımda ele alınmıştır. Birinci kısımda; selefeye göre istiâre-i mekniyye, ikinci kısımda; Sekkâki'ye göre istiâre-i mekniyye, üçüncü kısımda; Hatîb'e göre istiâre-i mekniyye, dördüncü kısımda ise istiâre-i mekniyye'deki müşebbeh'in bazı hükümlerinden bahsedilmiştir.¹⁰⁵ Kitabın üçüncü bölümünde istiâre-i mekniyye'nin karîneleri anlatılmıştır. Müellif üçüncü bölümü de beş kısma ayırmıştır. Birinci kısımda; "tahyîl" in selefeye ve Hatîb'e göre tarifi, ikinci kısımda; Zemahşerî'nin tahyîl hakkındaki görüşü, üçüncü kısımda; Sekkâki'nin istiâre-i mekniyye hakkındaki görüşü, dördüncü kısımda; istiâre-i mekniyye'nin karînesi hakkında bir konu ele alınmış, beşinci kısımda ise terşih konusu¹⁰⁶ ele alınmıştır.

2.29. *er-Risâletü'l Velediyye fi Âdâbi'l Bahsi ve'l Münâzara*

Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşi el-Hanefî (Saçaklızâde)(ö.1150/1737) tarafından Münâzara ilmi ile ilgili konulardan bahseden bir eserdir.¹⁰⁷

¹⁰³ İbrahim Harrânî, s.131-134.

¹⁰⁴ Usâmuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arab Şâh el-İsferâyînî el-Hanefî el-Eş'ârî, *er-Risâleti'l Îsâmiyye li Hilli Dekâiki's- Semerkandiyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2012), s.34-118.

¹⁰⁵ Usâmuddîn Arab Şâh el-İsferâyînî, s.119-137.

¹⁰⁶ Usâmuddîn Arab Şâh el-İsferâyînî, s.138-154.

¹⁰⁷ Harrânî, s.135-137.

Kitap üç bâbtan ve bir Hâtîme'den müteşekkildir. Birinci bâb, ta'rif hakkındadır. Bu babın bünyesinde üç fasıl vardır. Birinci fasıl; suğrânın men'i hakkındadır. İkinci fasıl; tarifi ibtâli hakkındadır. Üçüncü fasıl ise, tarife itiraz ve bu itirazın ortadan kaldırılması hakkındadır.¹⁰⁸ İkinci bâbta ise taksîm konusu işlenmiştir. Bu bâb da altı fasıldan meydana gelmektedir. Birinci fasılda; küllinin cüz'iyâtlarına taksîmi işlenmiştir. İkinci fasılda taksîm'in hasrına itiraz konusu işlenmiştir. Üçüncü ve dördüncü fasıllar ise taksîm'e itiraz hakkındadır. Beşinci fasıl; küllün cüz'lerine taksîmi, altıncı fasılda ise münâzara ve beyân ilmindeki mecazlar karşılaştırılır.¹⁰⁹

Üçüncü bâb ise, tasdik ve bu manaya gelen nâkıs mürekkepler hakkındadır. Bu bâb üç makaleden oluşur. Birinci makale; men' hakkındadır. Bu makale de dokuz fasıldan oluşur.

- a- Senedli ve senetsiz men'
- b- Muallilin - sâil davasını men ettiğinde - yapması gerekenler
- c- Muallil davasını ispatladığı zaman sâilin yapması gerekenler
- d- Sâilin, muallilin delilini men etmesinin zarar vermediği durumlar
- e- İptal suretinde olan men'in hükmü
- f- Gasp
- g- Takrîb'in men'i
- h- Hakikat ve mecâzın men'i
- i- Delili men' edildiğinde muallilin yapması ve yapmaması gerekenlerden bahsedilmiştir.¹¹⁰

Müellif ikinci makalede Muâraza konusunu işler. Bunu da iki kısma ayırır: Müddeâ'da muâraza ve mukaddimedede muâraza. Bu makalenin bünyesinde tek bir fasıl vardır. O fasılda da muâraza'nın ikinci kısmını açıklamaktadır.¹¹¹

Üçüncü makalede ise, Nakz konusu işlenmektedir. Bu makale de altı fasıldan meydana gelmektedir.

- a- Nakd-i meksûr

¹⁰⁸ Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî el-Hanefî, *er-Risâletül Velediyye fi Âdâbi'l Bahsi ve'l Münâzara*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2012), s.18-34.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî, s.35-57.

¹¹⁰ Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî, s.58-82.

¹¹¹ Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî, s.83-90

- b- Delilin uzunluk vs. sebepler dolayısıyla nakdi (eleştirilmesi)
 c- Delilin lügat vs. ilimlerin kurallarına uygun düşmemesi durumu
 d- Mürekkebi-nâkıs'ın kazıyye'ye mukayyed kalması durumundaki hükmü

e- İlzâmî ve cedelî cevap

f- Nakil konularından bahsedilmiştir.¹¹²

Müellif eserini iki hatime ile bitirir. Birinci hatime bölümünde, sâil(soru soran) ve muallil arasındaki münâzaranın sonucunu işler. Bu hâtîme'nin bünyesinde ayrıca men ve nakdin hülâsasını konu alan bir fasıl vardır.¹¹³ İkinci Hâtîme'de ise münazaranın adabından bahsedip kitabı sonlandırır.¹¹⁴

2.30. *el-Habıyyetü'l Halıyye*

Eser Siirt yöresinin yetiştirdiği nadir âlimlerinden olan Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Halid b. el-Hâc Hasan b. eş-Şeyh İzzu'd-din b. el-Hâc Hüseyin Ağa b. Molla Yusuf b. eş-Şeyh Musa b. Mâhin eş-Şafî el-Hîzânî el-İsi'rdî(ö.1259/1843) tarafından¹¹⁵ Münâzara İlmi ile ilgili konuları ihtiva eder. Müellif bu eserde münazaranın temel konularını işler. Eser manzûm bir eser olup recez vezninde yazılmıştır. Kitap yüz üç beyitten oluşur.¹¹⁶

2.31. *Abdulğafûr*

Nahiv ilimi ile alakalı konuları içeren bu eser Molla Câmî' adlı eserin şerhi olup Radiyyu'd-dîn Abdulğafûr b. Salah el-Lârî el-Ensârî(ö. H.912/1507) tarafından kaleme alınmıştır. İçerik olarak Suyûtî'nin "Câmî" eseri ile aynı konuları içermektedir. Kitabın yazarı vefat ettiği için tamamlanamamıştır. Esvât bahsine kadar yazılabiliştir.¹¹⁷

¹¹² Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşî, s.91-104.

¹¹³ Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşî, s.105-108.

¹¹⁴ Muhammed b. Ebi Bekr el-Mar'âşî, s.109-110.

¹¹⁵ Harrânî, s.138-150.

¹¹⁶ Molla Halil b. Molla Hüseyin el-Umerî eş-Şâfî el-İsi'rdî, *el-Habıyyetü'l Halıyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2013).

¹¹⁷ Radiyyu'd-dîn Abdulğafûr b. Salah el-Lârî el-Ensârî, *Abdulğafûr*, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1282), s.217.

2.32. *Tahrîru'l Kavâidi'l Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*

Eser Kutbu'd-dîn Muhammed b. Muhammed Ebu Abdillâh er-Râzi (ö. 766/1365) tarafından Mantık ilmi alanında telif edilmiş olup Necmuddîn Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî el-Kazvîni(ö.275) Şemsiyye metninin şerhidir.¹¹⁸

Kitap bir mukaddime, üç makale ve bir hâtimedden meydana gelir. Müellif eserin Mukaddimesini iki bahisten teşekkül ettirmiştir. Birinci bahiste; mantığın mahiyeti ve mantığa duyulan ihtiyaç, ikinci bahiste ise mantığın konusu ele alınır.¹¹⁹ Makalelere gelince birinci makale müfredât hakkındadır. Dört fasıldan oluşur.

- a- Elfâz
- b- Müfred maâniler
- c- Küll ve cüz' konuları
- d- Ta'rîfler¹²⁰

İkinci makalede ise müellif, kazâyâ ve hükümlerine değinir. Bu makale bir mukaddime ve üç fasıldan oluşur. Mukaddimedeki kazıyye'nin tarifi ve kısımları üzerinde durulur. Birinci fasılda kazıyye-i hamliyye işlenir. Bu fasılda da dört bahis vardır.

- a- Kazıyye-i hamliyye'nin cüz'leri ve kısımları
- b- Mahsûrât-ı Erbaa
- c- Kazıyye-i ma'düle ve kazıyye-i muhassale
- d- Kazâyâ-yı müveccehe¹²¹

Müellif ikinci makalenin ikinci faslında, Şartıyye'nin kısımlarını işler.¹²² Üçüncü fasılda ise kazâyâ'nın hükümlerini ele alır. Bu fasılda da dört bahis vardır.

- a- Tenâkuz
- b- Aks-i müstevî
- c- Aksü'n-nakd
- d- Şartıyye'nin telâzümünden bahseder.¹²³

¹¹⁸ Harrâni, s.158-161.

¹¹⁹ Kutbu'd-dîn Muhammed b. Muhammed Ebu Abdillâh er-Râzi, *Tabrîru'l Kavâidi'l Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2015). s.16-57.

¹²⁰ Kutbu'd-dîn er-Râzi, s.58-154.

¹²¹ Kutbu'd-dîn er-Râzi, s.155-205.

¹²² Kutbu'd-dîn er-Râzi, s.206-220.

¹²³ Kutbu'd-dîn er-Râzi, s.221-255.

Müellif üçüncü makalede ise, kıyâs konusunu ele alır. Bu makalede de beş fasıl vardır.

- a- Kıyâsın tarifi
- b- Karışık kıyâslar
- c- Kazıyye-i şartıyye-i mukterine
- d- Kıyâs-ı istisnai
- e- Kıyâsa mülhak olan konular işlenmiştir.¹²⁴

Müellif kitabın hâtıme kısmında iki konudan bahseder. Bunlar, kıyâsın maddeleri ve ilimlerin cüz'lerinden bahsederek kitabı sonlandırmıştır.¹²⁵

2.33. *Telhîsu'l Miftâh*

Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî (ö. 739/1338) tarafından kaleme alınan bu eser Arap Dili ve Belâğâtı'nın ana unsurları olan Meâni-Beyân-Bedi' ilmini ihtiva eden konuları içerir.¹²⁶ Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) Sekkâkî'nin "Miftâhu'l-ulûm" adlı eserinin belâğâta dair üçüncü bölümünü ihtisar ederek bu eseri te'lif etmiştir. Siirt medreselerinde bu eserin şerhi olan Sa'duddîn et-Taftazânî'nin "Muhtasarü'l Meâni" adlı şerhi okutulduğundan sadece şerhin içeriği hakkında bilgi vereceğiz.

2.34. *Muhtasarü'l Meâni*

Eser Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî et-Taftazânî(ö. 791/1389) tarafından kaleme alınmıştır.

Kitap "Telhîsu'l-miftâh" metninin şerhi olup Meâni/Beyân/Bedi' ilimlerini konu almaktadır. Kitap bir mukaddime, üç sanat(fen) ve bir hatimedden meydana gelmiştir. Müellif mukaddimedede müfretteki fesâhât, kelâmdaki fesâhât, mütakellimdeki fesâhât, kelâmda belâğât, mütakellimde belâğât ve belâğât ilimlerinin münhasır olduğu meâni, beyân ve bedi' konularını işler.¹²⁷ Kitapta fen başlığı altında işlenen konulara gelince, birinci fende; meâni

¹²⁴ Kutbu'd-din er-Râzî, s..256-305.

¹²⁵ Kutbu'd-din er-Râzî, s.306-315.

¹²⁶ Harrânî, s.162-168.

¹²⁷ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî et-Taftazânî, *Muhtasarü'l Meâni*, (Kum/İran: Dâru'z Zehâir, tsz.), s.1-21.

ilminin tarifi, mütekellimin sıdkı ve kizbi üzerine tenbîh konularını işler.¹²⁸
Bu fen sekiz bölümden oluşur.

1- İsnâd-ı haberi'nin halleri hakkındadır. Bu kısmın bünyesinde haberin amaçları, kısımları ve mecâz-i Aklî'nin kısımları hakkında bilgi verilmektedir.¹²⁹

2- Müsnedü'n ileyh'in halleri hakkındadır. Bu kısımda müsnedü'n ileyh'in hazfedilmesi ve zikredilmesi, ma'rife olması, nekre olması, vasfı, te'kid edilmesi, atf-ı beyân/bedel ve atf-ı nesak ile beyanı, fasl zamiri ile ayrılması, takdîmi, te'hîri, ibarenin zâhirinin gerektirdiği mananın hilâfına te'vili, ism-i zâhirin zamir yerinde kullanılması, zamirin ism-i zahirin yerinde kullanılması, iltifat, güzel üslup, müstakbeli mazi ile tabir etme ve kalb konuları işlenir.¹³⁰

3- Müsned'in halleri hakkındadır. Bu kısımda müsned'in terki, zikri, müfred olması, fil olması, isim olması, fiilin mef'ûl ile kayıtlanması, fiilin şartla kayıtlanması, fiilin nekre olması, tahsisli ve ta'rifli olması, müsned'in cümle olması, te'hîri, takdîmi ve bu hallerin müsned ve müsnedün ileyh'e has olmadığına dair tenbîh konuları yer alır.¹³¹

4- Fiilin müteallikâtı hakkındadır. Bu kısımda mef'ûlün hazfı, mef'ûl ve benzerinin fiile takdîmi ve bazı ma'mûlât'ın diğer bazı ma'mûlât'a takdîmi konuları işlenir.¹³²

5- Kasr hakkındadır. Bu kısımda kasrın kısımları ve kasrın yolları işlenmiştir.¹³³

6- İnşâ hakkındadır. Bu kısımda temennî, istifhâm, emir, nehy, nidâ ve inşâ'nın geçmiş hükümlerde haber gibi olduğuna tenbîh konuları yer almaktadır.¹³⁴

7- Fasl ve vasl hakkındadır. Bu kısımda fasl ve vasl'ın tarifleri, i'râb hükümünde ortaklıktan dolayı vasl, bu hükümde ortaklık olmadığı için fasl, i'râbta mahalli olmayan eşyalarda vavdan başka harflerle atıf, hükümde bir-

¹²⁸ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.24-29.

¹²⁹ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.30-39.

¹³⁰ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.30-92.

¹³¹ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.96-118.

¹³² Sa'duddîn et-Taftazânî, s.119-130.

¹³³ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.131-146.

¹³⁴ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.147-165.

lik olmadığına fasl, tam ayrılık olduğu için fasl, tam ittisâl olduğu için fasl, tam ayrılığa benzerliğinden dolayı fasl, tam ittisâla benzerliğinden dolayı fasl, vehmin defi için vasl, cümle tam ayrılık ve tam ittisâlin arasında olduğu için vasl, hal cümlesinin vavla zü'l-hâl'e rabt edilmesi ve rabt edilmemesi konuları işlenir.¹³⁵

8- İcâz, itnâb ve musâvât hakkındadır. Bu kısımda icâz, itnâb ve musâvâtın tarifleri, çeşitleri, ibhâmdan sonra izâh, âmmdan sonra hâssı zikretme, tekrîr, iğâl, tezyîl, tekmîl, tetmîm ve ittirâd konuları yer alır.¹³⁶

Müellif İkinci fen başlığı altında Beyân ilmini konu alır. Beyan ilminin tarifinden sonra delalet çeşitlerini lafziyye-akliyye ve vaz'iyeye diye üç kısma ayırarak bu ilmin kısımlarını sekiz bölümde inceler.¹³⁷

1- Teşbih konusu işlenmiştir. Bu bölümde teşbihin tarifi, vecihleri, teşbih edatı, maksadı, kısımları ve teşbihin üst mertebeleri işlenmiştir.¹³⁸

2- Hakikat ve mecâz konusu işlenmiştir. Bu bölümde hakikat ve mecâzı, müfredin tarifleri, kısımları, mecâz-ı mürsel, istiâre, istiârenin kısımları, mecâz-ı mürekkeb konuları işlenir.¹³⁹

3- İstiâre-i mekniyye ve istiâre-i tahyîliyye konuları işlenmiştir.¹⁴⁰

4- Hakikat, mecâz, istiâre-i mekniyye ve istiâre-i tahyîliyye'nin bazı bahisleri işlenmiştir.¹⁴¹

5- İstiârenin şartları işlenmiştir.¹⁴²

6- Mecâz lafzının kullanıldığı başka bir mana ele alınmıştır.¹⁴³

7- Kinâye hakkındadır. Bu bölümde kinâye'nin tarifi ve kısımları işlenmiştir.¹⁴⁴

8- Hakikat, mecâz, kinâye, tasrîh, istiâre ve teşbihin mertebeleri işlenmiştir.¹⁴⁵

¹³⁵ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.167-197.

¹³⁶ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.197-217.

¹³⁷ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.217-223.

¹³⁸ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.223-259.

¹³⁹ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.260-287.

¹⁴⁰ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.288-291.

¹⁴¹ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.292-303.

¹⁴² Sa'duddîn et-Taftazânî, s.304-305.

¹⁴³ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.306.

¹⁴⁴ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.307-313.

¹⁴⁵ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.314.

Müellif üçüncü fen başlığı altında Bedi' ilmini ele alır. Eser iki kısım ve iki hâtimedden meydana gelir. Bu ilmi tarif ettikten sonra müellif, birinci kısımda manevi güzellikleri işler. Ayrıca mutâbaka, murââtü'n-nazir, irşâd, müşâkele, müzâvece, aks, rucû', tevriye, istihdam, leff u neşr, cem ve tefrik, taksim, tefrikte cem, taksimde cem, hem tefrik hem taksimle cem, tecrîd, makbul mubâlağa, ta'lil, tefrî', zemme benzeyen medhin te'kidi, medhe benzeyen zemmin te'kidi, istitbâ' idmâc, tevcîh, ciddiyet kastedilen şaka, tecâhül-i arif ve ittirâd konuları işlenir.¹⁴⁶

Müellif ikinci kısımda ise lafzi güzellikleri işler. Bu kısımda cinâs, secî', muvâzene, kalb, teşrî' ve lazım olmayan şeylerin lüzumu konuları işlenir.¹⁴⁷

Müellif hâtimeyi de iki kısma ayırır. Birinci hatimede şiir çalmaları vs. konulardan bahseder. Bu bölümde iktibâs, hall ve akd ve telmîh konuları işlenir.¹⁴⁸

İkinci hâtime ise güzel giriş, güzel gelişme ve güzel sonuçlandırma konularını kapsar.¹⁴⁹

2.35. *Cevheretü't-Tevhid*

Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî (ö. 1041/1631) akaide dair manzum eseridir. Eser 144 beyit şeklinde manzum olarak yazılmıştır. Eserde ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyât konuları işlenilir.

Giriş beyitlerinde her Müslümanın bilmesi gereken ana akâid konularından bahsedilir. Birinci bölümde Allah'ın varlığı konusuna hudûs delili ile temas edilir.¹⁵⁰ Sonra iman ile İslâm'ın tarifi ve iman - İslâm ilişkisi üzerinde durulur,¹⁵¹ daha sonra Allah'ın selbî ve subûtî sıfatlar sıralanır.¹⁵² Allah'ın sıfatlarının kadim, İlâhî isimlerin tevkîfî oluşuna, Kur'ân'ın hudûstan tenzih edilmesi gerektiğine işaret edilir.¹⁵³ Ayrıca kulların fillerini Allah'ın ya-

¹⁴⁶ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.315-348.

¹⁴⁷ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.349-366.

¹⁴⁸ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.367-385.

¹⁴⁹ Sa'duddîn et-Taftazânî, s.386-396.

¹⁵⁰ Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî, *Cevheretü't-Tevhid*, (İstanbul: Hâşemî Yayınları, 2011), s.4-7.(1 ila 17. beyitler arası.).

¹⁵¹ el-Lekânî, s.7-8.(18 ila 22. beyitler arası.).

¹⁵² el-Lekânî, s.8-10.(22 ila 37. beyitler arası.).

¹⁵³ el-Lekânî, s.11-12(38 ila 44. beyitler arası.).

rattığını, kulun kesb yetisiyle sorumlu olduğunu ifade eder. Ayrıca mutezilenin aslah ideolojisini reddeder, rüyetullâh'ın mümkün olduğunu ifade edip kaza ve kadere imanın vücûbiyetinden bahsederek ilâhiyyât konuları tamamlanır.¹⁵⁴

Nübüvât bahsinde peygamberlerin vasıfları, peygamberliğin mûcize ile ispatı, Allah tarafından korundukları, Hz. Muhammed'in mûcizeleri, insanların en üstünü olduğu, miraç mucizesine ima edilmesi gerektiği, Hz. Âişe'yi kazftan tenzîh etmek gerektiğini, ashabın en hayırlı çağ olduğunu, hilafet sırasına göre sahabilerin fazilet sırasının olduğu gibi konuları işler.¹⁵⁵

Eserin sem'ıyyât kısmında ise meleklere iman, ruhun ölüm meleklere tarafından kabzedileceği, ruhun ve aklın mahiyeti, mizan, arş, Kürsî, sırat, cennet cehennem, şefaât, haşır, rızk, kötü hasletler, devlet başkanının adil olması gerektiği vs. gibi diğer konular üzerinde durulur.¹⁵⁶

2.36. *Tuhfetü'l Mürîd Ala Cevhereti't-Tevhîd*

Eser İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî el-Mısırî (ö.1277/1860) tarafından kaleme alınmış olup Kelam/akâid ilmi ile ilgili konuları içermektedir. Lakânî'nin "Cevheretu't-Tevhîd" isimli eserinin şerhidir.¹⁵⁷ Eserde işlenen kelâmî konularda Eş'ârî mezhebi esas alınmıştır.

Eser Eserde hamd, salât ve besmele konuları geniş bir şekilde açıklandıktan sonra tevhîd ilmi de denilen akâid ilminin tarifi, konusu ve hükmü, din, irşâd, seyf, hak, sıdk, risâlet, Peygamber(a.s)'ın isimleri, Rab, ilim gibi kavramların manalarını genişçe ele almıştır.¹⁵⁸ Daha sonra müellif, akâid ilmini öğrenmenin icmâli ve tafsîli delilleri, mukallidin akaitteki durumu, recâ-tama-sevâb kavramlarının manası, ihlâs dereceleri, fetret ehlinin kurtuluşu, marifet ve ilim arasındaki fark, vâcip ve câiz konuları, taklît konusu, ulemânın ilk vacibin ne olduğu konusundaki ihtilâfları, nefsin halleri, ulvî âlem, Allah'tan başka her şeyin hâdis olduğu konularına değinmiştir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ el-Lekânî, s.13-14.(45 ila 54. beyitler arası.).

¹⁵⁵ el-Lekânî, s.15-19.(55 ila 89. beyitler arası.).

¹⁵⁶ el-Lekânî, s.22-32.(90 ila 144. beyitler arası.).

¹⁵⁷ İbrâhim Harrânî, s.172.

¹⁵⁸ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî el-Mısırî, *Tuhfetü'l Mürîd Ala Cevhereti't-Tevhid*, (Beyrût: Dâru'l Kutubi'l İlmîyye, 1403/1983), s. 1-20.

¹⁵⁹ el-Bâcûrî, s.21-43

Bilahare müellif; imanın kısımları, meleklerle ilgili bilinmesi gerekenler, mü'minin kısımları, İslam ve imanın mügâyir olduğu, namaz ve orucun hac esnasında hangisinin daha efdâl olduğu konusu, meleklerin imanının sabit olduğu konusu, imanın artıp eksilmesi konusundaki ihtilaf, Allah'ın vücûd, beka, kıyam, ilim, sem', basar, vahdaniyet, kudret, irâde, kelâm, sonradan yaratılmışlara benzememesi gibi sıfatları, sıfatların kadîm olması, ilmin Allah'a taallukunun delilleri, sem-basar-kelam sıfatlarının Allah'a taalluku, Allah'ın isim ve sıfatlarının kadim olması meselesi, Sabûr- Şekûr ve Halîm isimlerinin manaları, selef ve halefin müteşâbih ayetler hakkındaki görüşleri, Kur'an'ın mahlûk olması ile ilgili imtihan edilenler, Allah'a nispeti muhâl olan şeyler, Allah hakkında caiz olan şeyler, Ef'âl-i ibâd konusu, Allah'ın va'd ve va'di, saadet ve şekavet mevzuu, kesb, hayır ve şer konuları, kaza ve kadere razı olma, ru'yetullah, konularına değinir.¹⁶⁰ Daha sonra müellif, peygamberler bahsine geçer. Bu bölümde de Peygamberlere emânet ve sıdkın vâcipliği, Peygamberler hakkında muhâl olan şeyler, enbiyâ hakkında nikâh, nübüvvet bahsi, ulu'l-azm peygamberler, Meleklerin tarifi, Peygamberlerin ismet vasfı, Hz. Peygamberin(sav) in bazı mucizeleri, ceylan olayının uydurma olduğu meselesi, İsrâ ve mi'râc mucizesine değinir. Sonra meleklerin tanımını yapar ve ye'cûc ve me'cûc olayını anlatır.¹⁶¹

Müellif daha sonra İslam tarihinde vuku bulan İfk kıssası, Bedir gazvesi, Uhud gazvesi, Hudeybiye barışını anlatır. Sahabi ve tabiinin faziletlerine değinir.¹⁶² Daha sonra sırasıyla; müctehit imamlar, fûrû'larda taklit, veli kimdir, kerametın ispatı, duanın kabul şartları, ketebe ve hafaza melekleri, ölümün vücûdî olup olmadığı, maktûlun ecelini tamamladığı, ruh meselesi, akıl, kabir suâli, öldükten sonra diriliş bahsi, cesedi çürümeyenler, hesap, büyük ve küçük günahlar, kıyamet günü, amel defteri, mizan, sırat, arş, Kürsî, levh, kalem, cennet ve cehenneme iman, havd, şefa'at-i uzmâ, rızık, tevekkül, acele tevbe ve rüknü, Hz. Ebubekir'e bey'at mevzuu, halifeye bey'at ne zaman terk edilir bahsi, emri bi'l ma'rûf nehy-i ani'l münker bahsi, gıybet, gıybetin caiz olduğu yerler, kibir, hased¹⁶³ gibi konular işlendikten sonra tasav-

¹⁶⁰ el-Bâcûri, s..44-119.

¹⁶¹ el-Bâcûri, s.120-141.

¹⁶² el-Bâcûri, s.142-149.

¹⁶³ el-Bâcûri, s.150-208.

vuf, sünnet ve bid'at, ihlâsın fazileti, şeytan, nefis ve hevânın bütün fitnelerin menşei olduğu¹⁶⁴ konularına değinerek Hâtîme ile kitabı bitirir.¹⁶⁵

2.37. *Cemu'l-Cevâmi'*

Eser Fıkıh Usûlü konularını ihtiva eden bu eser Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki (ö. 771/1370) tarafından telif edilmiştir.¹⁶⁶

Kitap önce fıkıh usulünün tarifini yaparak “mükaddimât” üzerine konuşmakla başlar. Daha sonra müellif bir takım “mes'ele” başlığı altında bazı usul meseleleri üzerinde durur. Bunlar: el-hüsni'l-me'zûn meselesi, câzü't-terkeleyse bivâcibin meselesi, el-Emru bi vahidin min eşyâin meselesi, Ferdü'l-kifâye meselesi, öğle vaktinin tümünün edâ vakti olması meselesi, vacibin kendisi olmadan tamamlanmadığı maktûr meselesi, mutlak emir mekrûha şamil olmaz meselesi, Mühallâ teklifin cevâzı meselesi, şer'i şartın husûlü, teklifin sıhhati için şart olmaması meselesi, ancak fiille teklif olur meselesi, teklif sahih olup memura eserinin malum olması meselesi.¹⁶⁷

Bu mesâilden sonra hâtîme diye bir konu gelir. Hâtîmeden sonra Birinci kitap gelir. Bu kitabın konusu; Kitap (Kur'an) ve Ekvâl mebahisi hakkındadır. Bu kitapta şu kısımlar yer alır.

a- el-Mantûk ve'l Mefhûm: Bu başlığın altında müellif mefhûm'un hüccet oluşu, Ebu ayan ve Âmidî'nin bu konudaki görüşleri, muhkem ve müteşâbih konuları, lügatlerin Cumhur ve İbn-i Fûrek'e göre tevkîfi oluşu, lafız ve mana, iştikâk, müterâdif, müşterek, müsterekin aynı anda iki manaya ıtlâkının sahih olması meselesi gibi konuları işlenmiştir.

b- Hakikat ve Mecâz Bahsi: Müellif bu başlık altında mu'rab, lafız ya hakikattir ya da mecazdır konusu ve kinaye konularını işler.

c- Harfler: Müellif bu başlık altında bir takım harfler ve manalarını işler.

d- Emir: Müellif bu başlık altında emrin hâs sığasının varlığı hakkındaki ihtilafa değinir. Emrin mahiyetin talebi için olduğuna değindikten son-

¹⁶⁴ el-Bâcûrî, s.209-216.

¹⁶⁵ el-Bâcûrî, s.217.

¹⁶⁶ İbrahim Harrânî, s.185-191.

¹⁶⁷ Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübki, *Cemu'l Cevâmi'*, (Beyrût: Dâru İbn-i Hazm, 1426/2005), s.5-10.

ra Râzi, Şîrâzî ve Kadı Abdulcabbâr'a göre emrin kazayı gerektirdiği konusuna değinir. Sonra emr-i nefî meselesi ile peş peşe olmayan iki emir meselesini açıklar.

e- Nehiy ve Amm meselesi

f- Tahsîs ve Muhassîs: Müellif bu başlık altında amelde hass müteahhirse Âmmın nehy olacağını ifade eder.

g- Mutlak ve Müfid: Müellif bu başlık altında mutlak ve müfidin âmm ve hâss gibi olduğuna değinir.

h- Zâhir ve Müevvel

ı- Mücmel ve Beyân

i- Nesh Meselesi

j- Hâtîme¹⁶⁸

Müellif, Birinci kitapta bu konulara değindikten sonra ikinci kitaba geçer. İkinci kitabın konusu Sünnet'tir.¹⁶⁹ Müellif daha sonra Âhâd haberle fetva ve şehâdatta amelin vâcib olduğunu, aslın fer'i tezkîbinin mervîyi düşürmeyeceğini, mecnûn ve kâfirin rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini, sahâbinin tarifini, mürsel hadisin manayla nakli meselesini ve sahâbi kavlinin hüccet olması meselesini işlemiştir.¹⁷⁰

Müellif Üçüncü kitapta ise, İcmâ bahsine değinir. Sahih icmânın mümkün olduğunu ispatlamaya çalışır ve bu kitabı Hâtîme ile bitirir.¹⁷¹

Müellif dördüncü Kitapta ise, Kıyâs bahsini işler. Bu kitabın alt bölümlerinde İllet yollarına, asl ile fer' arasındaki münâsebetin mefsede ile bozulacağına değindikten sonra bu kitabı iki hatime ile bitirir.¹⁷²

Müellif beşinci kitapta ise, İstidlâl konusunu işler. Bu kitabın alt bölümlerinde istikrâ, ıstîshâb, Hz. Peygamber(a.s)'in nübüvvetten önceki ibadeti, istihsân, ilham, sahâbinin diğer sahabeye karşı kavlinin delil olmayacağı bahsine değinir. Hatime bölümünde ise Yakîn/kesin bilginin şeklen zail olmayacağı konusuna değinir.¹⁷³

¹⁶⁸ Tâcuddîn es-Sübkî, s.11-32.

¹⁶⁹ Tâcuddîn es-Sübkî, s.33.

¹⁷⁰ Tâcuddîn es-Sübkî, s.33-40.

¹⁷¹ Tâcuddîn es-Sübkî, s.41-43.

¹⁷² Tâcuddîn es-Sübkî, s.44-56.

¹⁷³ Tâcuddîn es-Sübkî, s.57-60.

Altıncı kitapta ise müellif, teâdül ve tercih konusunu işler.¹⁷⁴ Yedinci kitapta ise, İctihâd konusunu işler.¹⁷⁵ Bu kitabın alt bölümlerinde; akliyyât'larda isabet edenin tek şahıs olabileceğini, taklit, vakîânın sübûtu, taklîdu'l-fuzûli, tefrî' ve tercih yapabilenin fetva verebileceği, usûl-u dinde taklit konularına değinir.¹⁷⁶ Hatime bölümünde ise, Tasavvufun başlangıcı konusuna değinerek kitabı bitirir.¹⁷⁷

2.38. el-Verakât

Eser İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri (ö. 478/1085) tarafından kaleme alınmış Fıkıh Usulü dalında yazılan bir eserdir.¹⁷⁸

Eserde fıkıh usulü kâideleri Kısa ve öz bir şekilde anlatılmıştır. Müellif bu kitapta Usûlü'l-fıkhın tarifi, hükümlerin çeşitleri¹⁷⁹, fıkhın tarifi, ilim-zan ve şek arasındaki farklar¹⁸⁰, kelâmın kısımları¹⁸¹, emir¹⁸², nehiy¹⁸³, âmm ve hâss¹⁸⁴, mücmel ve mübeyyen¹⁸⁵, zahir ve müevvel¹⁸⁶, fiiller¹⁸⁷, İkrâr¹⁸⁸, nesih¹⁸⁹, icmâ¹⁹⁰, haberler¹⁹¹, kıyâs¹⁹², hazr ve ibâhe¹⁹³, tertîbu'l edille¹⁹⁴, müftî'nin

¹⁷⁴ Tâcuddîn es-Sübki, s.61-64.

¹⁷⁵ Tâcuddîn es-Sübki, s.65.

¹⁷⁶ Tâcuddîn es-Sübki, s.65-72.

¹⁷⁷ Tâcuddîn es-Sübki, s.72-74.

¹⁷⁸ İbrahim Harrânî, age., s.173.

¹⁷⁹ İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri, *el-Verakât* (Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahalli eş Şafii, Şerhu'l Verakât fi Usûli'l Fıkh İçinde), (İstanbul: Hâşemî Yayınları 2013), s14-17.

¹⁸⁰ Cüveynî, s.16.

¹⁸¹ Cüveynî, s.18.

¹⁸² Cüveynî, s.20.

¹⁸³ Cüveynî, s.22.

¹⁸⁴ Cüveynî, s.23-25.

¹⁸⁵ Cüveynî, s.26.

¹⁸⁶ Cüveynî, s.27.

¹⁸⁷ Cüveynî, s.28.

¹⁸⁸ Cüveynî, s.29.

¹⁸⁹ Cüveynî, s.33.

¹⁹⁰ Cüveynî, s.35.

¹⁹¹ Cüveynî, s.36.

¹⁹² Cüveynî, s.38.

¹⁹³ Cüveynî, s.40.

¹⁹⁴ Cüveynî, s.41.

şartları¹⁹⁵, müsteftî'nin şartları¹⁹⁶ ve ictihât¹⁹⁷ konularını işler. Siirt ve çevresindeki medreselerde -edindiğimiz şifahi bilgilere ve müşahedelerimize göre- Cüveynî'nin mezkûr eserine Celâluddîn el-Mahallî(ö.864) tarafından yazılan “*Şerhu'l Verakât fi Usûli'l Fıkıh*” adlı eseri okutulmaktadır.

SONUÇ

Genelde İslâm dünyasında özeldir Siirt 'de birçok âlimin yetişmesinde payı olan en etkin eğitim kurumu medreseler olmuştur. Yöredeki medreseler halkın her türlü ihtiyacına cevap verebilecek ve ihraz ettiği içtimaî mevkiin gereklerini karşılayabilecek kapasitede ilim adamı yetiştirmeyi hedeflemektedir. Medresede Arapça dil eğitiminin kalitesinin artırılması için müderrislerin sahalarında kalifiye eleman olmasına dikkat edilmekte, öğrencilerin de arzu edilen seviyeye ulaşabilmesi için liyakatli kimseler arasından seçilmesine özen gösterilmektedir.

Siirt medreselerinde halen devam etmekte olan medrese eğitiminde İcâzetnâme öncesi okutulan eserler bahsedilenlerden ibarettir. Makalemizde zikrettiğimiz eserler Siirt, Diyarbakır ve Bitlis yörelerinde halen eğitime devam etmekte olan medreselerde okutulan ve neticede diploma niteliği taşıyan icazetname öncesi sıra ile takip edilen eserlerdir. Takip edilen bu müfredat medreselere göre değişiklik arz edebilmektedir. Çünkü medreseleri bu anlamda bağlayan belirli bir yönetmelik bulunmamaktadır.

Yaptığımız araştırmada okutulan bazı temel eserlerin şerhlerinin okutulduğunu, bu şerhler seçilirken öğrencilerin genel seviyesinin dikkate alındığını, hangi eserin okutulacağına buna göre karar verildiğini tespit ettik. Öğrencilerin belirlenen kitapları belirli bir sürede bitirme zorunluluğu olduğunu tespit ettik. Müfredatta genel olarak âlet ilimlerine ağırlık verildiğini gözlemledik. Ayrıca yöredeki medreselerin müfredatı belirleme, değiştirme ve geliştirme konusunda bir araya gelmeye başladıklarını, müfredatın geliştirilmesi ve medreseler arası ortak bir müfredatın takip edilebilmesi için toplantılar ve çalışmalar yapıldığını gözlemledik.

¹⁹⁵ Cüveynî, s.41.

¹⁹⁶ Cüveynî, s.42.

¹⁹⁷ Cüveynî, s.43.

Yaptığımız araştırma öncülüğünde medreselerin müfredatı ve takip edilen sıra kitapları ile ilgili bir takım tavsiyelerde bulunmak istiyoruz.

Yöredeki medreselerde görevli olan müderrisler her yıl bir araya gelmelidirler. Belirlenen müfredatın verimli olup olmadığı ile ilgili görüş alışverişinde bulunmalı ve bu konuda çalıştaylar düzenlemeleri gerekmektedir. Bu müfredat belirlenirken sadece bir kaç medreseden değil halen mevcut olan bütün medrese müderrislerinin görüşleri alınmak suretiyle okutulacak kitaplar belirlenmelidir. Tedavülde olup müfredatta tekrar niteliğinde olan bazı eserlerin değiştirilmesi veya kaldırılması görüşülmelidir. Müfredat sadece âlet ilimlerine indirgenmemelidir. Bunun yanında tefsir, hadis, kelimeler metinleri de aslı dersler olarak okutulmalıdır. Müfredat belirlenirken öğrencilerin ihtisaslaşacak alanları belirlenmelidir. Yani Tefsir, hadis, fıkıh, kelimeler gibi Temel İslam Bilimleri bölümlerinin açılıp, Arapça ilmi seviyesi belirli bir düzeyde olan öğrencilerin yapılacak sınavla ihtisaslaşacağı alanlar belirlenmelidir. Bu müfredat belirlenirken Diyanet İşleri Başkanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü ve İlahiyat Fakülteleri'nden yardım ve destek alınmalıdır.

Yöredeki medreselerin kamuoyu üzerinde büyük bir tesiri olması hasebiyle medresede okuyan öğrencilerin halkın dini, psikolojik ve sosyolojik problemlerini anlayabilmesi için din psikolojisi, din sosyolojisi gibi derslerle ilgili -müfredata dâhil edilmeden- bilirkişiler tarafından hizmet içi eğitim kursları düzenlenmelidir. Medreselerde Nahiv, Sarf gibi âlet ilimlerinin yanı sıra İslam tarihi, fıkıh usulü, Tahrîc ilmi, Ulûmu'l-Şer'î gibi dersleri de aslı dersler gibi önemsenerek okunmalıdır. Güncel fıkhi meselelerle ilgili dersler yapılarak öğrencilerin toplumun sorunlarından haberdar olması sağlanmalı ve toplumun gündeminde yer alan meselelere çözüm bulmaya gayret etmeleri teşvik edilmelidir. Yöredeki medreselere bu anlamda teknik imkânlar sunulmalı ve öğrencilerin üst düzey deneyimler elde edebilmesi için gerekli teknolojik destek verilmelidir. Yöredeki medreseler her ne kadar Kur'ân kursu adı altında hizmet verseler de bunun ötesinde medreseler kurumsal bir kimliğe kavuşturulmalıdır. Medreselerde uzun yıllar devam eden eğitimi başarıyla tamamlayan ve icazet sahibi hocaların emekleri zayi edilmemeli ve bu kişilerin Diyanet İşleri Başkanlığı şemsiyesi altında dini yüksek ihtisâs kurslarına tabi tutulduktan sonra Kur'ân kursu öğreticisi olarak atanması sağlanmalıdır. Yöredeki medreselerde takip edilen eğitim ve öğre-

tim usûlü yeniden bu medreselerde ders veren müderrisler tarafından gözden geçirilmelidir. Geçmişte yaşanan tecrübelerden istifade edilerek uygulanabilir, verimli, toplam kalite yönetimini sağlayan bir müfredat belirlenmeli ve uygulamaya konulmalıdır. Bununla beraber yörede eğitim ve öğretime devam eden medreseler, koordineli bir çalışma yaparak ortak bir müfredat etrafında toplanmalıdırlar. Medreseler yeni anayasa değişikliğindeki hak ettikleri mevkielemlerini alabilmeleri ve kendileri için en uygun statüyü belirlemeleri için ortak çalışma yapmaları gerekmektedir.

Kaynakça

- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2013.
- Baktır, Mustafa, “*Suffe*”, TDVİA.
- Bingöl, Abdülkuddûs, “*İsâgucî*”, TDVİA.
- Bozkurt, Nebi, “Medrese”, TDVİA, XXVIII, 324.
- Çeçen, Kazım, “el-Maksûd”, TDVİA.
- Erman, Uğur, *Sıirt Medreselerinde Araçça Dil Eğitimi*, Atatürk Üniversitesi SBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2013.
- Erman, Uğur, *Özellikli Yöresel Kur'an Kursları: (Tillo Örneği)*, Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu -I (30 Mart - 01 Nisan 2012), Ankara, 2013,
- el-Harrânî, İbrahim, *Tuhfetü'l İhvâni'l Medresiyeye fi Terâcimi Ba'di Musannif'îl Kutub'id-Dirâsiyye*, 1427.
- el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Ebubekir, *Avâmili'l-Cürcânî*, Hâşemî yay., İstanbul 2016.
- Ez-Zurûf*, Hâşemî yay., İstanbul 2015.
- el-Burdeî', Sa'dullâh, Sa'dullâhi's-Sağîr, İbrahim el-Harrânî- Muhammed ed-Diyârbekrî (thk.) Hâşemî yay., İstanbul 2016.
- es-Sinhâcî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Davûd Ebu Abdillâh İbn-i Âcurrûm, *El-Âcurrûmiyye*, Hâşemî yay., İstanbul 2016.
- er-Reî'nî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Hüseyin el-Mâlikî el-Endelûsî, *Mütemmimetü'l Âcurrûmiyye*, byy, tsz.
- el-Çârperdi, Ahmed b. Hasan b. Yusuf Fahreddin Ebu'l Mekârîm, el-Muğnî, Hâşemî yay.
- el-Meylânî, Bedruddîn Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî, Şerhu'l Muğnî, Muhammed Can(thk.), Şefkat yay., İstanbul 2014.

- ed-Dirşevî, Molla Abdulkhakim, Sutûr, el-Mektebetu'l Mahmûdiyye, İstanbul 1933.
- el-Herevî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî, Tedricu'l Edânî ila Kırâati Şerhi's Sa'd alâ Tasrifî'z Zencânî, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- et-Tökâdî, Ahmed b. Muhammed b. Ârif Şemsu'd-din Ebu's-Senâ İbn-i Ebi'l-Berekât er-Rûmî ez-Zilî, Hallu Meâkidu'l-Kavâid el-Lâti Sebetet bi'd-Delâilî ve'ş-Şevâhid, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî, el-Behcetü'l-Mardiyye Fi Şerhi'l-Elfiyye, el-Mektebetu'l Hanefiyye, İstanbul 1426/2005.
- el-Herevî, Ebu'l Berekât Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Câmî, El-Fevâidu'd-Diyâiyye Şerhu Kâfiyeti İbn-i Hâcib, Salah Bilici kitabevi, İstanbul tsz.
- el-Mânîsâvî, Muhammed b. el-Hâfız Hasan, Muğni't-Tullâb, Hâşemî yay., İstanbul 2014.
- el-Ahderî, Abdurrahman b. Seyyid Muhammed es-Sağîr b. Muhammed b. Âmir ez-Zâbî el-Mağribî el-Mâlikî, es-Süllemü'l Münevrek, Hâşemî yay., İstanbul 2011.
- ed-Demenhûrî, Ahmed, İzâhu'l Mübhem fi Maânî's Süllem, Ömer Fârûk et-Tabbâ'(thk.), Mektebetu'l Maarif, Beyrût 1416/1996.
- el-Fenârî, Şemsuddîn Ebi'l- Fedâil Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rûmî, el-Fevâidu'l Fenâriyye, Hâşemî yay., İstanbul 2012.
- el-Ensârî el-Mısrî, Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ, Fatih Enes Kitabevi, İstanbul tsz.
- el-İcî, Adudu'ddîn Ebu'l Fadl Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffar b. Ahmed eş-Şîrâzî, er-Risâletü'l Adudiyye, Hâşemî yay., İstanbul 2012.
- el-İsferâyînî, Usâmu'ddîn İbrahim b. Muhammed b. Arab Şâh el-Hanefî el-Eş'ârî, er-Risâletü'l İsmâmiyye li Hilli Dekâiki's- Semerkandiyye, Hâşemî yay., İstanbul 2012.
- el-Mar'âşî, Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanefî, Er-Risâletü'l Velediyye fi Âdâbi'l Bahsi ve'l Münâzara, Hâşemî yay., İstanbul 2012.
- el-İsîrdî, Molla Halil b. Molla Hüseyin el-Umerî eş-Şâfî, el-Habiyetü'l Halîliyye, Hâşemî yay., İstanbul 2013.
- el-Lârî, Radiyyu'd-dîn Abdulğafûr b. Salah el-Ensârî, Abdulğafûr, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1282.
- er-Râzî, Kutbu'd-dîn Muhammed b. Muhammed Ebu Abdillâh, Tahrîru'l Kavâidi'l Mantikiyye fi Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye, Hâşemî Yay., İstanbul 2015.

- et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah el-Fârisî el-Herevî, Muhtasarü'l Meânî, Dâru'z Zehâir, Kum/İran tsz.
- el-Lekânî, Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim, Cevheretü't-Tevhîd, Hâşemî yay., İstanbul 2011,
- el-Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Mısırî, Tuhtetü'l Mürîd Ala Cevheretü't-Tevhîd, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrût 1403/1983.
- es-Sübki, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, Cemu'l Cevâmî', Dâru İbn-i Hazm, Beyrût 1426/2005.
- el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbü'rî, el-Verakât, Hâşemî yay., İstanbul 2013.
- Gözüdok, Şakir, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum, Fikret Gedikli (ed.), Muş 5-7 Ekim 2012.
- Hızlı, Mefail "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Bursa 2008, c.17, sayı: 1.
- İbn-i Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebi Bekr b. Yûnus, Kâfiyetü İbn-i Hâcib, Salih Abdulazim eş-Şair(thk.), Mektebetü'l Âdâb, Kahire 2010.
- ibn-i Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî, Kavâidu'l İ'râb, byy, İstanbul 1377/1968.
- ibn-i Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısırî, Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sedâ, Fatih Enes Kitabevi, İstanbul tsz.
- Makdîsî, George, İslâmın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler, Hasan Tuncay Başoğlu(trc.), Klasik Yay., İstanbul 2007.
- Molla Yunus, et-Terkîb, Hâşemî yay., İstanbul 2015.
- Mukayyed Sarf Cümlesi, Salah Bilici Kitabevi Yay., İstanbul tsz.
- Öcal, Mustafa, "Osmanlı Devletinin Son Döneminde Medrese Islahatları Üzerine Bir Değerlendirme" Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum, Fikret Gedikli (ed.), Muş 5-7 Ekim 2012.
- Özaydın, Abdülkerim, "İzzeddin ez-Zencânî", TDVİA.
- Sırma, İhsan Süreyya, "Müslümanlarda Eğitimin Tarihi Süreci İçerisinde Medreseler", Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum, Fikret Gedikli (ed.), Muş 5-7 Ekim 2012.
- Şeşen, Ramazan, İslam Medeniyeti Tarihi, İsar yay., İstanbul 2012, s.78-79.
- Yüksel, Emrullah, "Birgivi" TDVİA

Fitne - Kardeşlerin Savaşı-

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, Beyan yay. 2015, ss. 159
İbrahim BARCA*

İslam dünyası, bugüne değin her seviyede kendisinden etkilenmiş ve etkilenmeye devam ettiği önemli bazı tarihsel dönemeçlerden geçmiştir. Bu dönemeçlerden belki de en önemlisi ve tesir bakımından en uzun süreli olanı; Hz. Peygamber sonrası Ashâb arasında meydana gelen ihtilaf ve anlaşmazlıklar ile bunların sonucunda çatışma ve savaşlara sahne olan ilk fitne dönemidir. Ortaya çıktıkların-

* Yrd. Doç Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

da büyük oranda siyasi karakterli olan bu ilk fitne ve/veya fitneler döneminin ihtilaf ve anlaşmazlık konuları, zamanla akidevi ve ameli boyutlar kazanarak müstakil mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuş ve böylece bugüne kadar sorunlara gebe olan varlığını sürdürmeye devam etmiş ve etkisini korumuştur. Bu yüzden İslam tarihinin hemen hemen her döneminde ve Müslümanların yaşadığı değişik coğrafyalarda o dönemde yaşananlara benzer kardeş kavgaları yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Böyle giderse de Müslüman dünya daha birçok kardeş kavgalarına yani fitnelere sahne olabilir.

Sözü edilen dönemdeki ihtilaf, çatışma ve savaşların bütününe veya bazısına dair farklı kaygı ve amaçlarla Müslüman veya Müslüman olmayan ilim adamları tarafından birçok eser telif edilmiş ve birçok bilimsel çalışma yapılmıştır. Tanıtım için seçtiğimiz “Fitne Kardeşlerin Savaşı” adlı eser de Türkiye’de yapılmış bu türden çalışmalardan birisidir. Ancak bu dönem ile ilgili yapılan çalışmalar ve telif edilen eserlerin çoğunluğunda ideolojik kaynaklı bir taraf tutma eğilimi ve eleştirel bir bakış açısı ve tahlilden yoksunluk göze çarpmaktadır. Tarafsızlık, dönem ve olaylarını eleştirel bir bakış açısıyla ele alma iddiası taşıyan çalışmaların birçoğu ise şüpheyle karşılanmaktan kurtulamamıştır. Şimdiden “Fitne Kardeşlerin Savaşı”nın ise sözü edilen özellikteki eserlerden farklı bir eser olduğu söylenebilir.

2015 yılında Beyan yayınları tarafından basılan eserin yazarı, İslam tarihinin ilk dönem siyasi tarihi, özellikle de bu dönemdeki iktidar ve muhalefet ilişkisi, muhalif gruplar ve muhalefetin nedenleri üzerine yapmış olduğu çalışmalarıyla tanınmış Prof. Dr. Adnan Demircan Hoca’dır. O, ömrünün neredeyse otuz yılını dersler vermek, bilimsel çalışma ve etkinliklerde bulunmak gibi değişik vesilelerle bu dönemi, dönemin olay-olgularını anlamak ve anlatmak ile geçirmiştir. Bu yüzden eser, adeta onun bu konudaki bilgi, çıkarsama ve tecrübelerinin bir neticesi ve hülasası hükmünde sayılabilir.

Adnan Demircan Hoca, bu çalışmasını sebep ve etkileri bağlamında dönemin ihtilaflarına ve ihtilafların tahlil ve tespiti noktasında karşılaşılan temel sorunların neler olduğuna ve bu sorunların hangi nedenlerden kaynaklandığına hasretmiştir. Eser, bu yönüyle ülkemizde İslam tarihindeki olay ve olguları kendisine konu edinen bildik eserlerden ayrılmaktadır. Çün-

kü adeta o, eserinde bir tarihi olayın kendisinden önceki bazı olay ve/veya olayların sonucu ve kendisinden sonraki bazı olay ve/veya olayların sebebi olduğunu gösterirken aynı zamanda olayları okuma, anlama, anlamlandırma, tanıma ve tanımlamanın da kendi içinde böylesi bir nedenselliğe bağlı olduğunu uygulamalı olarak ortaya koymuştur. Az sonra bahsi geçecek olan birinci bölüm, eserin bu özelliğini açıkça göstermektedir.

Eserde, Ashâb arasında yaşanmış ihtilaflar karşısında tarafsız olamayan Şii tarih kurgusu ile bu ihtilaflara iştirak etmiş olan her sahabeyi/sahabe sıfatı uygun görülen herkesi -sırf sahabe oldukları için- temize çıkarmaya çalışan Sünni tarih kurgusunun ortaya çıkardığı tarihsel anlam ve anlamlandırma yanlışlarının düzeltilmesi; eserin yazılma gerekçesi olarak vurgulanmıştır. Yine bu meyanda, dönemin fitne denilen olaylarını önyargılardan uzak bir şekilde anlama ve çözümlemenin Müslümanların bugün yaşadıkları sorunları daha iyi anlamaları ve değerlendirmelerini sağlayabileceği ifade edilmiştir. Okuyucusuna bu gerekçeleri hissettiren eser, sözü edilen olaylar karşısında bildik tavırları değişmeyen ortalama bir Şii veya Sünni-yi memnun etmeyecek gibi görünse de onların bu kitaptan istifade etmesini engelleyecek -eserin bu tanıtım yazısında da zikredilen bazı özelliklerinden dolayı- bir şüphe ile de karşılaşmayacak galiba.

“Fitne Kardeşlerin Savaşı” bir önsöz, giriş ve üç bölüm ile bir sonsözden ibarettir. Hacimcepek büyük olmayan ancak içerik bakımından oldukça yoğun olan eserin önsözünde eserin yazılma gerekçeleri, içeriği, ne tür bir eser olduğu ve eserde hangi metod ve yaklaşımların izlendiği, eserin yeri ve önemi ile eserin bu haliyle ortaya çıkmasında katkısı olanlara teşekkür gibi hususlar yer almıştır.

Girişten itibaren Adnan Demircan Hoca'nın bir yöntem oluşturma ve bunu uygulamaya çalıştığı görülmektedir. Çünkü o, hemen daha girişte Hz. Peygamber'e iman edenlerin eski gelenek, inanç ve toplumsal yapılarından bağımsız düşünülmemeyeceği; halifeler döneminin tek başına ele alınamayacağını aksine bu dönemin öncesindeki Hz. Peygamber dönemi ile sonrasındaki Emevi dönemiyle ilişkisinin olduğu ve Raşid Halifeler kavramının Sünni savunmacı kurgunun bir ürünü olduğu gibi çıkarımlarla bilindik tarihsel olay ve olgulara yeniden ve farklı bir gözle bakılmasını sağlamaya çalışmıştır. Böylece ilk bölüme hazırlık yapılan eserin yine giriş kıs-

mında dönemin önemli olayları kısaca tasvir edilerek ikinci bölüme hazırlık yapılmış gibi.

Sahabe döneminde karşılaşılan ihtilafların nesnel bir yaklaşımla ele alınmasının mümkün olup olamayacağı sorusuna cevap aranan bölümde şu alt başlıklar yer almaktadır: Dönemi Araştıranların Sorunları, Bilginin Kaynaklarından Doğan Sorunlar, Kaynaklarda Yer Alan Bilginin Kapsamından Kaynaklanan Sorunlar, Bilgiye Yaklaşımdan Kaynaklanan Sorunlar, Olgulara Bakışımız, Olgulara Nasıl Bakmalı? Bu bölüm tarihsel bir olay olan sahabe dönemi olaylarının ele alınıp incelenmesinde bilimsel manada sebep sonuç ilişkisi kurabilmenin teorik olarak imkânını tartışmış, çerçevesini belirlemiş ve nasıllığını ortaya koymuş.

Bir önceki bölümde sınırları belirlenen çerçevede dönemin önemli ihtilafları ve çatışmaları ortaya konulup işlendiği ikinci bölümün alt başlıkları şunlardır: Bir Siyasi Cinayet (Hz. Osman'ın Katli), Hz. Osman'a Yöneltilen Eleştiriler, Siyasi Bölünme, İç Savaş, İkinci Siyasi Cinayet) Hz. Ali'ye Suikast. Bu bölümde ilk dönem ihtilaf ve anlaşmazlıklarıyla ilgili olan olay ve olgular oldukça kısa ve sadece amaca hizmet edecek ayrıntılarla serdedilmiştir. Bu durum yazarın da belirttiği gibi bir bütün olarak çalışmanın bir yöntem ortaya koyma ve bunu uygulama denemesi olmasından kaynaklanmıştır. Olayları rivayetleriyle uzun uzadıya anlatmak onun bu amacını sekteye uğratabilirdi.

Son bölüm olan üçüncü bölümde “Fitne Yıllarında İslam Dünyası” başlığı altında ikinci bölümde işlenen fitneyi meydana getiren olay ve olguların sebepleri incelenmiştir. Fitnenin sebebi olarak genel manada siyaset, fetihler, toplum, ekonomi ve bireysel tutum ve tercihler gibi unsurlar açıklanmıştır. Örneğin siyaset genel sebebi altında halifelerin Kureys'ten seçilmesi, halifelerin iktidara geliş süreçleri, bazı halifelerin Müslümanlar tarafından öldürülmesi, sorunları çözmeye yönelik politikaların yetersizliği, siyasi sistemin sorunun çözümünde yetersiz kalması gibi alt sebepler zikredilmiş ve örneklerle bu sebepler açıklanmıştır. Aynı bölümdeki “Fitnenin Getirdikleri ve Götürdükleri” başlığı altında ise İslam bünyesinde derin izler bırakan dönemin fitne diye tasvir edilen olaylarının sonuç ve etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. İslam dünyasında ayrılıkların oluşması ve günümüze kadar bu ayrılıkların devam etmesi önemli bir sonuç olarak ortaya çıkmak-

tadır. O dönemde meydana gelen elim hadiseler, büyük günah işleyenlerin hükmünün ne olacağı, yaşananların kader olup olmadığı, imamet ile hilafetin gerekliliği ve şartları etrafında gelişen tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu tartışmalar ise sonuçta Harici, Şii, Mütezili, Mürcii ve Ehl-i sünnet gibi ayrılığın en büyük ve somut göstergeleri olan farklı mezhep ve bakış açılarını doğurmuştur. Yani, dönemin salt siyasi ihtilafları zamanla dini tartışmalar ve temellendirme girişimleri eşliğinde ağırlıklı olarak dini olan bir hüviyet de kazanmıştır. Ayrılıkların sürdüğü dönem sonunda Müslümanlar Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle artık bir hanedan sistemi altında yaşamaya başladılar. Ancak bu yönetim sistemi de mevcut ayrılıkları gidermediği gibi beraberinde yeni ayrılık ve sorunları getirmiştir. Adnan Demircan Hoca'nın da ifade ettiği gibi Hz. Osman'ın evinde kuşatılarak veya Hz. Ali'nin namaz esnasında öldürülmeleri Müslümanların sorunlarını çözmemiş, yönetimin bir ailenin mülkü olması yeniliği ise ümmetin sorunlarını katmerleştirerek artıran bir süreci başlatmıştır.

Eserin sonuç kısmında, Müslümanların kendi tarihleriyle mutlaka yüzleşmeleri gerektiği, bunun için de zihinsel pranga ve önyargılardan kurtulmanın gerekliliği vurgulanmıştır. Altı çizilen diğer önemli bir husus ise dönemin kavgalarının dini kavramları yorumlama sorunu etrafında gelişmeye yip tarafların zaman zaman dini argümanlar kullandığı görülse de aslında aralarındaki görüş ayrılıklarının siyaset kaynaklı olduğudur.

Sonuç olarak tanıtımını yapmaya çalıştığımız "Fitne Kardeşlerin Savaşı" adlı eser için, adeta bir müsteşrik gibi kendisini İslami kaygulardan azade hissetmeyen, mensubu bulunduğu geniş aile İslam ümmetine karşı sorumluluğunun farkında, dünü yalnızca hakikat ortaya çıksın diye bugün ve gelecek için anlama ve anlamlandırma gayreti içinde olan ve özellikle İslam tarihi tüm dönem, olay ve olgularıyla ilgili yapılacak çalışmalara yol ve yöntem katkısı sunmaya çalışan çağdaş bir Doğulu müverrih ve münevverin kaleminin ürünü olduğu söylenebilir.

Şeyhler ve Şahlar Osmanlı Toplumunda Devlet-Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim Süreçleri

Zekeriya IŞIK, Çizgi Yayınları, Aralık 2015, s: 405
Ahmet AKTAŞ*

Tarikat/dini gruplar ile siyaset arasında çoğu zaman yakın ilişkiler olagelmıştır. Bu ilişki tarzı her iki tarafın da kendi konumlarını güçlendirme çabalarının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarikatlar faaliyet yürüttükleri coğrafyalarda rahat hareket etmek adına egemen güç olan devlet ile yakın ilişkiler içinde olmuşlardır. Yaşanan bu ilişkilere egemen güç tarafından bakıldığında, özellikle egemenliğin tam anlamıyla sağlanamadığı geçiş dönemlerinde tarikat/dini gruplarla yakın ilişkiler kurmak suretiyle egemenliğin pekiştirilmesi yoluna gidilmiştir. Ancak bu ilişki çoğu zaman fay hatları üzerine kuruludur. Taraflardan birinin di-

* Arş. Gör. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ğeri için tehdit oluşturmaya başlamasıyla bu kırılğan ilişkilerde aksamalar meydana gelebilmektedir. İlişkilerin karşılıklı çıkara dayanmaları, belli durumlarda düşmanlığa sebep olabilmektedir. Öte yandan taraflardan birisinin kendi varlığının devamı için diğerine ihtiyaç duymadığı durumlarda bu ortaklık sona erebilmektedir. Gerek tarikatların gerekse siyasi oluşumun gücü paylaşma konusundaki isteksizlikleri çatışmayı ortaya çıkaran bir başka faktör olmaktadır. Her iki taraf da birbirlerini sürekli kontrol altında tutma gayesi taşımaktadırlar.

Bu çalışma, Osmanlı toplumunda devlet-tarikat ilişkilerinin gelişim ve değişim süreçlerini ele almaktadır. Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, *Osmanlı Toplumunda Tarikatları Devleştirme Politikaları* ele alınırken; ikinci bölümde *Osmanlı Toplumunda Tasfiye (Modernleşme) Dönemi Devlet ve Tarikat İlişkileri* ele alınmıştır.

Bu kısa girişten sonra bölümlerde ele alınan hususları ele alabiliriz. *Osmanlı Toplumunda Tarikatları Devleştirme Politikaları* isimli birinci bölümde, devletin tarikatlarla olan ilişkilerinde onlara yaklaşımı ele alınmıştır. Osmanlı imparatorluğu bu tarikatları birer ideolojik aygıt olarak kullanarak egemenliğini pekiştirmeye çalışmıştır. Osmanlının kuruluş safhasında deyim yerindeyse kader ortaklığı ettiği tarikatların başıboş bırakılması yeni kurulan imparatorluğun bekası açısından mümkün değildir. Bu kontrol altında tutma zorunluluğunu şöyle açıklamak açıklanmaktadır; Birincisi, Tarikatların başıboş bırakıldığında ne tür sonuçları ortaya çıkacağı Şeyh Bedrettin İsyânında görülmüştür. İkincisi, toplumun özellikle kırsal kesimleri üzerinde derin etkileri olan bu yapılanmaları karşılıklarına almanın sakıncalı olmasıdır. Üçüncüsü, devletin egemenliğinin tüm ülke sathına yayılması açısından tarikatların fonksiyonel olması. Dördüncüsü, bu örgütlü yapıları sistemin karşısına alıp onlarla çatışmak yerine enerjisini ve güçlerini sistemin içerisine çekerek devletin oluşturmak istediği ideolojik algıyı meşrulaştırmak daha doğru bir tercih olması. Sayılan bu hususlar çerçevesinde devlet tarikatları sürekli bir kontrole tabi tutmuştur. Zira farklı dönemlerde belli bir etki gücüne sahip olan tarikat şeyhlerinin yönetime karşı isyan girişimleri, bu yapılar karşı sürekli bir kontrol durumunda olmayı gerektirmiştir. Beylikten imparatorluğa geçişte, fetihlerin gerçekleşmesinde ve fethedilen yerlerin İslamlaşmasında önemli fonksiyonlar üstlenmiş olan tarikatların gücü, Osmanlı için kontrol altında tutulması gereken bir güç olmuştur.

Osmanlı Devleti yukarıda sayılan gerekçelerden hareketle tariaktları

kontrol etmek adına çeşitli politikalar yürüttüğü görülmektedir. Osmanlı'nın uyguladığı yöntemlerden biri, tarikatlara belirli imkanlar sağlamak yoluyla onları kontrol altında tutmak olmuştur. Bu politika çerçevesinde birçok tarikat ve tekkenin kurulmasına müsaade etmiş ve tarikat liderlerinin göz önünde olması için payitahtta tekkeler kurmuş ve onları bu tekkelere yerleştirmiştir. Öte yandan bu tekkelerin devlete bağlılığını arttırmak adına vakıf arazileri tahsis edilmiş, yıkık ve virane olan tekke ve zaviyeler onarılarak bu kurumlar kontrol edilmeye çalışılmıştır.

İzlenen bir diğer yol ise, devletin tekke'nin merkezine şeyh atamak yoluyla müdahale etmesidir. Bu yöntemle devlete karşı isyana girişebilecek potansiyelde olan şeyhler yerinden alınarak onun yerine nispeten daha zararsız şeyhler atamak yoluyla tarikatlar devlet kontrolünde tutulmaya çalışılmıştır.

Bir başka yöntem ise devletin tarikat ve tekkelere belli başlı misyonlar yüklemek yoluyla kontrol etmesidir. Tarikatlara resmi ideolojinin muhafızı olma misyonunu yüklenmesi, savaşlarda onların manevi güçlerinden faydalanma gibi askeri misyon yüklenmesi, sosyal, ekonomik ve kültürel birer araç olarak misyonlar yüklenmesi yoluyla tarikatlar kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır.

Kitabın ilerleyen sayfalarda, devletleştirme politikalarına karşı tarikatların ontolojik ve ideolojik itirazları ele alınmıştır. Osmanlı'nın resmi ideolojisinin hassalaşmasına, tasavvuf ve tarikat çevrelerine karşı otoriter bir tutum benimsenmesine yol açan operasyonel gelişmelere değinildiği bölüm ile devam edilmiştir. Birinci bölümün sonunda devlet-tarikat ve siyaset ilişkilerinin daha iyi anlaşılabilmesi için dikkat edilmesi gereken hususlar aktararak bölüm sonlandırılmıştır.

İkinci bölümde ise Osmanlı toplumunda tasfiye döneminde devlet ve tarikat ilişkileri ele alınmıştır. Modernleşme ile birlikte dinin resmi ideoloji içerisindeki yeni konumuna işaret edilerek ortaya çıkan yeni din ve ideoloji tasavvuru ele alınarak başlanmıştır. 19. yy'da Osmanlı'yı etkisi altına alan modernleşme; merkezileşme, sekülerleşme ve kapitalleşme gibi ne dinin ne de geleneğin tanımadığı süreçleri Osmanlı coğrafyasına enjekte etmeye başlayınca Osmanlı'da mevcut durum değişmeye başladı.

Modern dönem Osmanlı devletinde değişen şartlara karşı yeni politikalar üretilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte bazı tarikat ve tekkelerin yasaklanması yoluna gidilmiştir. Tarikatların tasfiye edilmesi yönündeki politi-

kaların ele alındığı ikinci bölümde uygulanan politikalar ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Eğitim ve kültür politikaları yoluyla Kızılbaz ve Bektaşî çevrelerin tasfiye edilmesi, ele alınan bir diğerkonudur. *Devlet ve tarikat ilişkilerinin değişim süreci* başlığı altında, merkezi tekke uygulaması, şeyh atamalarında imtihan uygulaması, sosyo-ekonomik yollarla tasfiye politikası, vakıflara el konulması yoluyla tasfiye çalışmaları, tarikatlara vergi yükümlülüğü getirilmesi, tarikatların ideolojik ve ontolojik dünyalarına yönelik tasfiye politikalar, vb. uygulamalar devletin tarikatları kontrol altında tutmak için başvurduğu yöntemlerin başlıcaları olarak ele alınmıştır.

Tarikat ve devlet ilişkilerinin, arşiv belgeleri ve kroniklere dayanarak ele alındığı bu çalışma, gerek tarihsel süreçte din siyaset ilişkisini gerekse günümüzde sürdürülen devlet-dini grup ilişkilerinin anlaşılır kılınmasında önemli doneler sunmaktadır. Bu çalışma ile devlet-tarikat ilişkilerinin sadece günümüzün bir ilişkisi olmadığı arşiv belgeleriyle kanıtlanmıştır. Tarikat ve siyasal erkin kendi çıkarları doğrultusunda kimi zaman stratejik işbirliğine gittikleri, çıkarların çatıştığı durumlarda da bu kırılğan ilişkinin keskin bir düşmanlığa dönüşebildiğini gösterilmiştir.

Nitekim Osmanlıda devlet ve tarikatların kendi egemenliklerinin sağlatılması adına birbirlerinden faydalandıkları görülmektedir. Ancak tarikatların aşırı güçlenmesi hiçbir zaman istenilen bir durum olmamıştır. Bu yüzden devlet tarikatları sürekli kontrol altında tutmak için farklı politikalar uygulamıştır.

Ülkemizde son yıllarda yaşanan devlet-dini grup çatışmasında da aynı gerekçeler ön plana çıkmaktadır. Osmanlıda aşırı güçlenen dini liderlerin isyana kalkışmaları gibi günümüzde de benzer süreçler yaşatılmak istenmektedir. Bu tür olumsuzlukların ortaya çıkmaması için devlet, dini grup ve tarikatları karşısına almak yerine onların enerjilerini kendi ideolojisi doğrultusunda kullanma yoluna gitmelidir.

Bu çalışma ülkemizde süren devlet-tarikat ilişkilerini anlamak isteyenlerin rahatlıkla faydalanabileceği bir çalışmadır. Kitabın en önemli özelliklerinden biri şüphesiz arşiv belgelerine dayanıyor olmasıdır. Kitap, son yıllarda araştırmaların yoğunlaştığı Tarikat- Siyaset ilişkisi konularına ışık tutması açısından da önem arz etmektedir.

Kıta Avrupası Din Felsefesi ve Mistik Gelen-Ekler -Kesişen Yollar-

Recep ALPYAĞIL, İz Yayıncılık, 2016, s. 186
Yakup ÖZKAN*

Bu yazıda, *din felsefesi* hakkında Türkçe yazılmış bir kitabı tanıtacağız. Bu kitap, dine felsefî bakışla ilgili muhtelif düşünce gelen-ekleri arasında *metinlere* dayalı bir *karşılaştırma* sunar. Bunlardan biri, *Kıta Avrupası din felsefesi*, diğeri de *mistik gelen-eklerdir*. Gelenek ifadesinin *Gelen-ek* biçiminde kullanımı yazarın tercihidir. Yazar, ti-reyle yazılan *gelen-ek*'i özel bir muhtevada kullanır.

Bir *önsöz*, bir *giriş* ve beş *temel bölüm*den oluşan bu eserin önsözünde, Alpyağıl, *Kıta Avrupası felsefesi* ile özellikle Alman ve Fransız felsefelerince temsil edilen ve *Hegel*, *Husserl* ve *Heidegger* üçlüsünde en yetkin örneklerini bu-

* Siirt Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü Arş. Görevlisi

lan bir felsefe tarzının kastedildiğini söyler. Yazara göre, Kıta Avrupası felsefesi düşünürlerinin din felsefesi konusundaki önemi, *neredeyse hiç çalışılmamıştır*. Dahası, *İlahiyat Fakültelerindeki din felsefesi araştırmalarının büyük bir bölümü*, “Analitik felsefe” bağlamında yapılmaktadır. Bununla birlikte Alpyağıl’a göre, *felsefi kelâm tartışmaları* da, tarihsel bağlamından öteye gidememektedir. Ona göre bu son iki durum, bu sahadaki eksikliği çok daha bariz bir hâle getirmektedir. Alpyağıl’a göre Türkçede, *Kıtasal felsefeyi başarılı bir şekilde yeniden söylemek*, ancak onu yeni alanlara *-ek-lemekle* mümkün olacaktır. Yazar, *din felsefesi çalışmaları için bu -ek-sahaların*, klasik felsefe (*metafizik*), felsefi kelâm ve mistik gelenekler olduğunu söyler ve bu çalışmasında, üçüncüyü tercih eder. Çünkü ona göre *mistik gelenekler*, Kıta Avrupası din felsefesi çalışmaları için, çok geniş imkânlar vaat eder.

Giriş kısmında yazar, evvelâ, günümüz Batı felsefesinin, hem felsefe yapma yöntemleri hem de ele aldıkları konuların farklılıkları itibarıyla, *Analitik felsefe* ve *Kıta Avrupası felsefesi* olarak iki ana geleneğe ayrılmış olduğunu söyler. Alpyağıl, bu kısmı üç temel bölümde ele alır. Birincisi, *Analitik felsefe ve Analitik Din felsefesi* şeklindedir. Burada ilkin yazar, *Analitik felsefenin* ne anlamda kullanıldığını ve genel özelliğini ifade eder. *Analitik felsefenin*, günümüzde, İngilizce konuşulan dünyadaki (*İngiltere, Amerika, Kanada, Avustralya, vb.*) felsefe bölümlerinde yapılan hâkim felsefe türü için kullanıldığını ifade eden Alpyağıl’a göre *Analitik felsefe*, daha ziyade önermelerin anlamının ve doğruluklarının onaylanabileceği yollar ile ilgilenmektedir. *Bu anlamıyla felsefe*, kullandığımız dil ve düşüncemizin önkoşullarının *analitik* olarak incelendiği bir sahadır. Yazarın da kabul ettiği M. Dummett’in ifadesine göre *Analitik felsefeyi oluşturan gelenek içinde*, ana mesele olarak ontolojiden ziyade epistemoloji, edebiyattan ziyade bilim ve felsefe tarihinden ziyade meta-felsefe öne çıkmıştır.

Alpyağıl, *Analitik felsefenin* bakışına örnek olarak, Türkiye’de de uzun yıllar felsefe dersleri vermiş olan H. Reichenbach’ın Hegel eleştirisine dair bir sözüne, yer verir. Yazara göre *Analitik felsefecilerin çoğunluğu*, hem işlediği konular hem de felsefe yapma tarzı nedeniyle Hegel’e pek itibar etmemişlerdir. Onlar için bu, felsefeden çok bir edebiyattı. Alpyağıl’a göre *bu eleştiri süreci*, Analitik felsefe geleneğinin Hegel’in felsefe yapma biçiminden gittikçe farklılaşmasına ve nihayetinde kopmasına neden olmuştur.

Bir süre sonra da *Analitik felsefe* İngiltere’de Hegel etkisinde gelişen felsefe yapma biçimine karşı, *dışlayıcı bir hâkimiyete* dönüşmüştür. Ve en nihayetinde, R. Williams’ın deyişine göre *Çağdaş İngilizcede ve İngiltere’de akademik felsefe*, mantık ve bilgi kuramıyla kısıtlı kalmış, felsefenin anlamını buna özgü tutma, genel ahlaksal sistemlerle ilişkisini bir hata olarak görme eğilimi yaygınlaşmıştır

Giriş kısmının anlatılmasına devam ediyoruz. Yazar, *Analitik felsefe* için *dört dönem* zikreder. Alpyağıl, *Analitik felsefenin*, genellikle yirminci yüzyılın başlarında yer alan üç filozofla başlatıldığını belirtir: G. Frege, B. Russell ve G. E. Moore. Yazara göre, *Russel* ve Moore’un kendi dönemlerinde, İngiliz üniversitelerinde hâkim olan Hegelci idealizme yönelik eleştirileri ve geliştirdikleri realist felsefe bu geleneğin başlangıcını oluşturur. Alpyağıl, *bu sürecin*, daha sonraları Analitik felsefenin ilk dönemi olarak görüleceğini ifade eder. Bu dönemde Moore’un da katkısıyla, felsefe faaliyetlerinde *dil tablilinin*, belirleyici bir unsur olduğunu anlatan yazara göre, *Russel*, dünyanın çözümlenebilir mantıksal bir yapısının olduğunu ve bunun matematiktekine benzer bir açık ve seçiklikle anlaşılabilirliğini savunmuştur. Alpyağıl’a göre Wittgenstein’in *Tractatus* adlı eseri, mantıksal atomculuğun en olgun evresini temsil eder.

Alpyağıl’a göre Analitik felsefenin ikinci dönemi, *-yaklaşık 1925-1945 yılları arası- mantıksal pozitivistizmdir*. Bu tarz anlayışın merkezi noktasını, *anlamın kriterinin doğrulanabilirliği* oluşturur. Bu görüşe göre, *bir cümle sadece analitik veya ampirik olarak doğrudur*. Buna göre geleneksel metafizik, etik, estetik ve din/teoloji, *anlamsız* cümlelerden oluşur. Yani bu cümleler, ne doğru ne de yanlıştır, sadece anlamsızdır. Bunlar, bu nedenle saçmadır. Böylece denilebilir ki, mantıksal pozitivistizm açısından doğrulanabilirlik ölçütünü sadece bilim sağlamaktadır. Yazara göre *Analitik felsefenin* üçüncü döneminde –ki İkinci Dünya savaşı sonrasına tekabül eder– belirleyici olan *dil analizidir*. Alpyağıl, *dördüncü dönemde* önemli değişimin olduğunu söyler. Bu dönem 1960’lardan sonra oluşur. Bu yeni dönemde, *din felsefesi* Analitik felsefenin başlıca konularından birisi hâline gelmiştir.

Girişte ikinci başlık, *Kıta Avrupası Felsefesi ve Kıta Avrupası Din Felsefesidir*. Burada evvelâ, *Kıta Avrupası Felsefesi* için genel bir tasvir ve kısa bir tarihçe söz konusu edilir. Ve ayrıca, bu felsefenin en önemli düşünürle-

rinin isimleri, zikredilir. Yazarın söz konusu ettiği tasvir, tarihçe ve isimlere göre *Kıtasal felsefe*, büyük ölçüde birbirinden bağımsız bir dizi entelektüel akımdır. Bu ifadelere göre denilebilir ki, *tek bir homojen Kıta Avrupası geleneği* yoktur. Dolayısıyla burada daha çok, birbirleriyle az veya çok ilişkili olan düşünce akımlarının bir *çeşitliliği* söz konusudur. Yazara göre aslında, *bu felsefi çeşitlilik*, Kıtasal felsefenin ayırt edici yönüdür. Alpyağıl, Kıtasal felsefenin bir başka özelliğinden daha söz eder. Ona göre Kıta felsefesinde, *kavramlar*, varoluşun karşısında değildir. Yani *felsefi kavramlar canlıdır*, bir *yaratım*, bir *süreç* ve bir *olay* teşkil ederler. Dahası *felsefe yaşamın içinde yapılır ve sanat, siyaset, bilim, toplumsal sorunlar vb. felsefeye dışsal olarak görülemezler*.

Alpyağıl, ikinci olarak *Kıtasal din felsefesini* tasvir etmeye çalışır. Yazar Kıtasal din felsefesinin tanımında bir birlikten söz edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre Kıtasal felsefede, Analitik felsefede olduğu gibi, felsefenin bir alt disiplini olarak din felsefesi yoktur, ama daha çok din hakkında söylenen bir felsefe düzeyi vardır. Bu açıdan, yazara göre günümüzde nerdeyse tamamen Analitik felsefenin etkisine girmiş olan din felsefesi disiplininin Kıtasal felsefe ile etkileşime girmesinin bazı zorlukları vardır. Alpyağıl, *kıtasal felsefe paralelinde* yapılacak olan din felsefesinin amacının *gündeme yeni sorular getirebilmek* olduğunu söyler. Ona göre kıtasal felsefede, ortaya konan birikim ve sunulan modeller, *din felsefesinin sorunlarını* yeniden yapılandırmada kullanılabilir. Yazar, kıtasal din felsefesi ile ilgili tasvire ve isimlere yer verdikten sonra onu karakterize eden iki soruna işaret eder. İlki, *onto-teolojidir*. İkincisi ise *negatif teolojidir*. Ona göre Heidegger, Adorno, Lacan, Kristeva, Foucault, Habermas, Derrida, Marion vb. gibi birçok Kıtasal düşünür negatif teolojiye ilgi duymuştur.

Girişte üçüncü başlık, *Kıta felsefesi ve Bu Çalışmaya Yön Veren Bazı Tasavvurlardır*. Bu başlık altında da iki ana başlık söz konusu edilir. Bunlardan biri *gelen-ek* kelimesi, diğeri de “*ve*” bağlacı üzerinedir. İlk başlık şöyledir: *Gelen-ek’in “-ek”i ve Kıta Felsefesinde “-ek’in Tehlikeli Mantiği*”. Burada yazar, bu kullanımla neyin kastedildiğini anlatır. Alpyağıl, bu kitabının temel mantığının neredeyse tamamen, *gelen-ek* kelimesinde yer alan *-ek* ifadesine yüklediği mana üzerine kurulu olduğunu söyler. Yazar, *-ek* ifadesini nasıl kavramsallaştırdığını üç aşamalı olarak ele alır. İlki, etimolojik çö-

zümleme ve bazı kavramsal çıkarımlardır. Burada yazar, *gelenek* kelimesinin öyküsünü anlatır. Ona göre Türkçede *gelenek* kelimesinin ilk kullanıldığı yer, 1942 tarihli *Felsefe ve Gramer Terimleri* adlı eserdir. Bir süre sonra, *gelenek*, her alanda kullanılan yaygın bir Türkçe kelime hâlini almıştır. Yazara göre bugünden bakıldığında *gelenek* kavramının kökü bize, *geçmiş ile gelecek arasındaki ilişkinin mahiyetine* dair birçok imada bulunur. Bunlar arasındaki en önemli ima, *geçmiş ile geleceğin iç içeliğidir*: gelen-ek, *geçmişten gelenin*, *gele-ceğe dönük bir ek-inin* olduğunu söylemektedir. Alpyağıl'a göre tireyle yazılan *gelen-ek*, basitçe geçmişte kalan ve bugüne zorla taşınmak isteneni değil, kopmaksızın devam eden çoklu bir bütünü ifade eder. Bu bütün içinde, *geçmişini yenileme*, *geçmişe*, *geçmişe rağmen karşı çıkma imkânları* vardır. Bu anlamıyla *gelen-ek-in* önemine vurgu yapmak, asla *gelenekselci* olmak demek değildir. Yazara göre vurgulanmak istenen, felsefecinin öyle ya da böyle, üzerinde yer aldığı coğrafyanın birikimini dikkate almak durumunda olduğudur. Ona göre zaten sağlıklı bir felsefe elbette *evrensellik ve yerellik arasında yolunu bulacaktır*.

Tiresiz olan gelenek'in öyle ya da böyle sorgusuz benimsenen, basitçe gücü kendinden nakledilen bir otoriteyi ima ettiğini ifade eden Alpyağıl'a göre bu, herhangi bir temele dayalı olmayan düşünme tarzı olarak anlaşılabilir. Ona göre bunun içine, her türden dinsel, siyasal ve ideolojik tutum girer. Ama *gelen-ek* böyle değildir. Çünkü bunda, vurgulanır ki, *geçmişten bugüne intikal eden*, *tekrar eden*, *devam eden*, *uzanan*, *kalan*, *gelen bir ek* vardır. Bu ekin kesintiye uğraması, sahici düşünmenin de kesintiye uğraması demektir. Yazara göre bu tutum kıtasal felsefenin tavrıdır. Analitik felsefede ise geçmişten bir şey kabul etmeme tutumu vardır. Buna örnek olarak, yazar, ikinci kuşak Analitik felsefe içinde yer alan ve 1933 üniversite reformu sonrasında ülkemizde uzun yıllar felsefe okutan H. Reichenbach'ın şu tavrını verir: *Çalışmalarını yeni felsefede sürdürenler, geriye bakmazlar; onların tarihten öğrenecekleri fazla bir şey yoktur*.

Yazara göre ülkemizdeki düşünce hayatına yönelik basitçe yapılacak bir gözlem bile, felsefe alanında, *geçmişle şimdi arasında* çok bariz bir kopuşun yaşandığını gösterecektir. Ona göre bu kopuşun maliyeti çok ağır olmuştur. Alpyağıl şöyle der: *Bugün, Türkçe felsefe yapan akademilerdeki insafli her felsefeci kendi kendine şunu sormaktadır: Batılı felsefecileri tekrar etmenin ötesin-*

de, **özgün bir felsefe** yapabiliyor muyum? Dünya felsefe sahnesinde, Türkçe felsefe yapıp da adı anılan hangi filozofumuz vardır? Yazara göre bu soruların yanıtı şimdilik olumsuzdur. Alpyağıl'a göre bu olumsuzluğun ana nedeni, gelen-ekten kopmuş olmaktır.

Alpyağıl, **Girişte**, son olarak “ve” bağlacını inceler. Başlık şöyledir: *Türkçe Felsefe Çalışmalarında “Ve” Bağlacını Yeniden İkame Edebilmenin İmkânı ve Kıta Felsefesindeki Potansiyellikler*. Yazar, dil bilginlerinin Türkçeyi aslında “bağlama edatı tanımayan bir dil” olarak kabul ettiklerini söyler. Ona göre en eski Türkçe metinlerindeki bağlamalardan çoğunun edatsız yapıldığını görürüz. Tarihsel süreç içinde, Türkçeye başka dillerden *bağlama edatları ek-lenmiş*, bu bağlaçların zamanla Türkçenin kendi malı hâline gelmiş olduğunu belirten yazara göre, Osmanlıcanın kendisi de, bu eklemeli yapının bir ürünü olarak büyük bir edebiyat ve felsefe dili olmuştur. Bu ifadelerden sonra Alpyağıl, dil tasfiyesinden ve N. Ataç ve başkalarının “ve” bağlacına ilişkin takındığı olumsuz tutumlardan söz eder. Sonrasında yazar, Kıta Avrupası felsefesi çalışmalarında *Ve*'nin nasıl ele alındığını incelemeye geçer. Bunun sonrasında ise yazar, kendi düşünce gelen-ekimizden bazı örneklerle, *Ve harfinin* etimolojik tahlilini ve bazı kavramsal çıkarımlarını ele alır. Ve en sonunda Alpyağıl, *mülemmâ düşünce* ve metinlerarasılık kavramlarını ele alır.

Birinci bölüm Hegel üzerinedir. İlgili konu, *Ontolojik Bir Bağlaç Olarak Ve'nin Düşünürü Hegel* başlığı altında incelenir. Burada, Hegel'in felsefesinde *Ve*'nin işlevi ele alınır. Şimdi ilkin diyebiliriz ki, yazara göre Hegel (1770-1831), hem Kıta Avrupası felsefesi hem de Kıtasal din felsefesi için son derece önemlidir. Başka bir deyişle, Hegel, söz konusu felsefeler için bir hareket noktasını oluşturur. Daha başka bir ifadeyle, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl felsefesi –*olumlu veya olumsuz*– bir şekilde Hegel'den iz taşır. Yazar'a göre Hegel, “*din felsefesi*” kavramsallaştırmasının da sahibidir. Bu bölümde Alpyağıl, Hegel felsefesinin Tanrı tasavvurları açısından “*Teist, Panteist, Ateist, Panenteist*” vb. gibi birbiriyle çelişen adlandırmalara konu olduğuna değinir. Yazara göre *bu farklılaşma*, en temelde Hegel felsefesinin çoklu yapısıyla ilgilidir. Ona göre *adlandırmadaki bu farklılaşma*, “*ve*” **bağlacının sentezleme gücüyle** kavramsallaştırılabilir. Buna göre söylenebilir ki yazar, *Ve*'nin Hegel'in felsefesindeki *ontolojik rolünü* anlatmaya çalışır.

Anlaşıldığına göre *Ve*, Hegel'in felsefesinde, *çokluk arasında ontolojik sentezlemeyi* oluşturan bir şeydir. Bu yönde Alpyağıl, Kıtasal din felsefesinin ana karakterini "*ve*" ile düşünmenin oluşturduğunu ifade eder. Buna ilâve olarak, Alpyağıl'a göre *Ve*'nin bu yapısını en iyi *mistikler* kavramıştır. Yazar şöyle devam eder: *Bu yönün, başından itibaren Hegel'i mistiklere yakınlaştıran bir husus olduğunu zannediyoruz.* Öyleyse şu soru doğar: Hegel, bir mistik miydi? Yazarın yanıtı, *hem evet hem de hayırdır.*

Hegel ve Alman Mistisizmi ve İslam Mistisizmi başlığı altında Alpyağıl, Hegel'in söz konusu mistik düşüncelerle olan ilgisine değinir. Yine Yazar, Hegel'e ait olan *Tarih Felsefesi* adlı eserdeki *İslam, İslam bilim ve felsefesi ve Osmanlı* ile ilgili ifadelerden söz eder. Ayrıca o, Hegel'in Mevlana ile ilgili ifadelerinden bahseder. Alpyağıl'a göre Hegel meşhur *Enzyldopaedie* adlı eserinde Mevlana'dan "*Mükemmel Mevlana*" olarak söz eder ve onun bir gazeline yer verir. Yazara göre Hegel, *ve* ile bütün bir düşünce tarihini belli bir *thema* (system) hâlinde toparlayabilmiştir. Son olarak ifade edebiliriz ki Alpyağıl'a göre Hegel yorumcuları (*yazarın yorumları da dahil olmak üzere*), Hegel'i, Mevlana'nın Mesnevi'de anlattığı fil gibi değerlendirmektedirler.

İkinci bölümün başlığı *Onto-Teo-Lojik Tanrı Tasavvurunu Eleştirmek: Heidegger Ve Mevlana Ve...* biçimindedir. Bu bölümde, başlıkta verilen iki ismin ve Morion'un *Metafizik'in yapısına* ve *Tanrı anlayışına* olan eleştirisi ele alınır. Alpyağıl'a göre günümüz Kıtasal din felsefesinin en temel kavramsallaştırmalarından birisi *onto-teo-lojidir*. Ona göre bu tabirin mucidi, Heidegger (1889-1976)'dir. Bu ifade, *metafiziksel girişimin doğasını betimlemek* içindir. Bu tabirle, Heidegger, *tamamen Varlığın mantığına göre anlaşıl-mış olan felsefecilerin Tanrı'sına olan eleştirel tavrı* anlatır. Burada, Tanrı'nın sadece *nedenlerin nedeni* olarak görülmesine bir eleştiri vardır. Çünkü Tanrı, hak ettiği yerde değildir. Tanrı'nın önemi, sadece ilk nedeni tamamlama açısındandır. Çünkü filozof, sistemi için bir başlangıca ihtiyaç duyar. İşte bu nedenle, teoloji metafizik alanına alınır. Yazarın anladığına göre böylesi bir Tanrı tasavvuru hem sıradan bir dindarın hem de felsefenin Tanrı tasavvurunu daraltmıştır. Alpyağıl, Heidegger'den konuyla ilgili bir atıfa şöyle yer verir:

Causa sui, Felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu Tanrı'nın önünde ne dua edebilir ne de bu Tanrı'ya kurban sunabilir. Causa sui'nin

önünde insan, ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir. Causa sui olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etme zorunda kalan tanrı-sız düşünce bu nedenle, belki de ilahi Tanrı'ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, İlahi Tanrı'ya, onto-teo-loji'nin kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.

Bu ifadelerden sonra yazar, aynı doğrultuda kıtasal din felsefecisi Morion'un eleştirilerine yer verir. Ona göre Marion, Heidegger ile aynı eleştirel ufuk içinde görülür. Özetle denebilir ki Morion'a göre salt felsefi kategoriler Tanrı'yı anlamak için yetersizdir. Alpyağıl, Morion'un eleştirisine yer verdikten sonra aynı yönde olarak Mevlana'nın eleştirisine geçer. Ona göre Mevlana'da, çağdaş felsefenin, metafiziğin Tanrı tasavvuruna yönelttiği eleştirilerin izlerini bulmak mümkündür. Yazara göre Batı felsefesinin varlık tasavvurunu kıyasıya eleştiren Heidegger'le Mevlana arasında derinlemesine bir yakınlık söz konusudur. Yazar, Mevlana'nın, *İlk neden* fikrine yönelik eleştirisini ihtiva eden ifadelerine yer verir. Bir alıntıdaki son ifadeler şöyledir: "...Allah sıfatlarıyla kadimdir, evveli yoktur. İletî ülä misali gibi batıl ve saçma değildir."

Üçüncü bölümün başlığı *Foucault Ve Mevlana: "Dışarının Düşüncesi" İle "Aşk Sarhoşluğu"nu Birlikte Düşünmek* olarak yer alır. Bu bölümde söz konusu iki isim, *aşk sarhoşluğu* konusunda aynı ufuk içerisinde düşünölmeye çalışılır. Evvelâ, Foucault ele alınır. Sonra onun Mevlana'ya ek-lenebileceği, ifade edilir. Bu bölümdeki incelemede, iki isim arasında bazı bakımlardan benzerliklerin ve yakınlıkların olduğu söz konusu edilir.

Dördüncü bölümün başlığı *Metinlerinin-Arasında Deleuze'ü "Tanrı'nın Sarhoşu" Olarak Okumak* biçimindedir. Alpyağıl burada, söz konusu düşünürün *ıçkinlik düzlemi* kavramını ele alır. Yazara göre Deleuze'ün felsefesindeki çoklu katmanlar *ıçinde* veya *arasında* derin bir evetleme, mistiklere benzer olumlayıcı bir yön vardır.

Beşinci bölüm *Tanrı'nın İz'inde Ol-uş-mak: Derrida Ve Bir Ortaçağ Sufisi hayret Vadisinde* şeklindedir. Bu bölümde, Derrida'nın *İz kavrayışı* ve Ferideddin Attar'ın Tanrı ile ilgili ifadeleri söz konusu edilir. Buradaki tartışmalar ve ifadeler negatif teoloji çerçevesindedir.

Sonuç olarak bu eser, *Kıta Avrupası din felsefesi* kavrayışlarına yeni bir

oluşum vermeyi denemektedir. Bu deneme, söz konusu felsefenin *mistik gelen-eklere* ek-lendirilmesi ile gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Eser, *bu iki gelen-ek* arasında –çokluğu yok etmeyerek- bir tür birlik bulmaya çaba göstermektedir. Yani, bu ikisinin kesişen yolları gösterilmeye çalışılmaktadır. Denebilir ki, her iki düşünce gelen-eki de, kendini donmuş olarak gösteren kavramsal yapıya karşıdır. Yine Tanrı'nın salt *İlk neden* olarak alınmasını her iki anlayış da eleştirir. Her iki düşünce gelen-ekinde de bir tür negatif teoloji anlayışı vardır. Her ikisi de kategorilerin Tanrı fikrini kuşatamayacağını ve tüketemeyeceğini savunur. Ve ayrıca, Tanrı'nın sırf kavramsal alınmasına, her ikisi de şiddetle karşıdır. Bu kitabın, bazı Tanrı kavrayışlarındaki tıkanıklığı açmaya yönelik yeni bir oluşum için çaba gösterdiği söylenebilir. Bu çaba ise değerli olarak görülebilir.

SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır.
2. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, makale ve kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Dergi'nin yayın dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerde de çalışmalar yayınlanabilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
5. SİÜİF Dergisi'nde aynı yazara ait birden fazla araştırma makalesi yayınlanmaz. Diğer bölümlerde yer alabilecek aynı yazara ait birden fazla yazının yayınlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergi'ye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayınlanması talebiyle SİÜİF Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayın hakkı SİÜİF Dergisi'ne aittir.
8. Teslim edilen makalelerin yayına kabulüne yönelik değerlendirmelerde şu kriterler dikkate alınır:
 - a. Çalışmanın bilimsel ve özgün olması; alana katkıda bulunması
 - b. Çalışmanın, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması
 - c. Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması
 - d. Çalışmada kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olması
 - e. Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru kullanılması
 - f. Makalenin amaç ve içeriğine bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların olması