

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

MİZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

Sayı / Number / 10: العدد • Yıl / Year / 2020: السنة

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, uluslararası hakemli süreli yayındır. / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، دورية علمية دولية محكمة نصف سنوية.

İzmir Kâtip Çelebi Üniv. İslami İlimler Fakültesi adına Sahibi / The Owner on behalf of the Faculty of Islamic Sciences, Izmir Kâtip Çelebi Üniv. / المالك نيابة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة ازمير كاتب شلي

Prof. Dr. Süddik KORKMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون

Doç. Dr. Mehmet DİRİK

Temel İslam Bilimleri Alan Editörü / Basic Islamic Sciences Section Editor / المحرر المسؤول عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية

Dr. Öğr. Üyesi Eyup AKŞİT

Arapça Yazı Alan Editörü / Arabic Works Section Editor / المحرر المسؤول عن المقالات باللغة العربية

Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KARAŞAHİN

Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Editörü / Social Sciences and Humanities Section Editor / المحرر المسؤول عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK

İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü / Islamic History and Arts Section Editor / المحرر المسؤول عن قسم تاريخ الإسلام وفنونه

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

İngilizce Yazı Alan Editörü / English Works Section Editor / المحرر المسؤول عن المقالات باللغة الإنجليزية

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

Tanıtım Yazıları Alan Editörü / Review Editor / المحرر المسؤول عن المقالات التعريفية (مثل تعريف الكتب والندوات العلمية)

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعداو رئيس التحرير

Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT, Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ, Arş. Gör. Muhammed Taha TOPÇU

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Bilal GÖKKİR, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Hasan KARATAŞ, Üniv. of St. Thomas, • Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. İlhan KUTLUER, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Sukrija RAMIC, Üniv. of Zenica, • Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniv., • Doç. Dr. Sevgi TÜTÜN, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Ali Muhyiddin KARADAĞI, Qatar Üniv., • Prof. Dr. Arthur BUEHLER, Victoria Üniv., • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Samsun Ondokuz Mayıs Üniv., • Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. David JASPER, Üniv. of Glasgow, • Prof. Dr. David THOMAS, Üniv. of Birmingham, • Prof. Dr. Ednan ASLAN, Universität Wien, • Prof. Dr. Enes KARİC, Univerzitet u Sarajevu, • Prof. Dr. Frank GRIFFEL, Yale Üniv., • Prof. Dr. Hamid ALGAR, Üniv. of California, Berkeley, • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniv., • Doç. Dr. Hussin bin SALAMON, Universiti Teknologi Malaysia, • Prof. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Mehmet AKGÜL, Necmettin Erbakan Üniv., • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniv., • Prof. Dr. Mustafa KARA, Uludağ Üniv., • Prof. Dr. Oliver LEAMAN, Üniv. of Kentucky, • Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Parviz MOREWEDGE, SUNY, • Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniv., • Prof. Dr. Ramazan MUSLU, İstanbul Üniv., • Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Dokuz Eylül Üniv., • Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv., • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniv., • Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ, Marmara Üniv., • Prof. Dr. Werner G. JEANROND, Üniv. of Oxford, • Prof. Dr. Wael B. HALLAQ, Columbia Üniv., • Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, İstanbul Üniv.

Arapça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي (اللغة العربية)

Dr. Öğr. Üyesi İzzet MARANGOZLU, Dr. Öğr. Üyesi Necla YASDIMAN DEMİRDÖVEN, Öğr. Gör. Adem ÇALAR

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي

Furkan Selçuk ERTARĞIN

Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف

Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال

Hattat İsmail ÖZTÜRK

Baskı / Printed by / الطباعة

Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, İstanbul • limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir

Tel: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8721) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@ikc.edu.tr

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'ni Tarayan Dizin ve Veritabanları / Indexed and Abstracted by /

الفهارس وقواعد البيانات التي تصنف من خلالها مجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية:

Atla Religion Database (Atla RDB), Sosyal Bilimler Atf Dizini (SOBİAD), İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı, Bielefeld Academic Research Engine (BASE), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), ResearchBib Research Bible Academic Resource Index, Directory of Research Journals (DRJ), Modern Language Association (MLA), CiteFactor Academic Scientific Open Access Journals Index, Directory Of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Matriz de Información para el Análisis de Revistas/Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Idealonline, OpenAIRE.



Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir süreli yayındır.

Yayınlanması için gönderilen çalışmaların her tür sorumluluğu yazarlarına, yayın hakkı *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğümüzden izin almak koşuluyla mümkün olabilir.

Yazım İlke ve Kurallarımız, *dergimizin sonunda yer almaktadır.*

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies is a double-blind peer-reviewed journal published twice a year in December and June

All kinds of responsibility of the submitted works rest on the author(s), and all copyrights belong to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*. Re-publication of the published material in part or as a whole may be possible with the permission of the Editorial Board.

Our Principles and Guidelines can be found at the end of the Journal.

ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية، هي مجلة علمية دولية محكمة وتنشر مرتين في السنة، في شهر حزيران وكانون الأول. المسؤولية التامة عن البحوث المقدمة للنشر تقع على عاتق صاحب البحث. وتؤول كل حقوق النشر لمجلة ميزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية في حالة قبول البحث للنشر. ولا يمكن استنساخ أو إعادة نشر بعض أو كل المواد المنشورة في المجلة دون إذن مسبق من رئاسة تحرير المجلة.

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

İçindekiler

Table of Contents

جدول المحتويات

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

Şîa'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsî'nin İstîbsâr'ı Üzeline

Rejecting The Narrations Which Are Parallel of The Opinions of Ahl Al-Sunnah in Eliminating of Contradictory Ahbâr in Şîa Hadîth Sources: The Case of Al-Tûsî's Al-İstîbsâr

İbrahim KUTLUAY..... 13-55

Zerdüşti Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru

Afterlife Thought in Zoroastrian Sacred Text

Nevfel AKYAR, Süleyman SAYAR 57-83

Cyrus Adler'in Amerikan Yahudiliğine Etkisi

The Impact of Cyrus Adler on American Judaism

İsmail BAŞARAN..... 85-95

Kur'ân-ı Kerim'de Düşünme Vasıtaları Olarak Kalp, Fuâd, Lübb Kavramlarının Filolojik Tahlili

Philological Analysis of the Concepts of Qalb, Fuad, Lubb in the Quran as Media of Thought

Elif OKUR..... 97-121

Sözlü Tercümenin Önemi ve Uluslararası Arenada Sebep Olduğu Krizler

The Importance of Interpreting and the Crises That Caused in the International Arena

Hasan AKREŞ 123-135

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

Savaş Ayetlerinin Meanî İlmi Açısından İhtiva Ettiği Konular: Belağata Dair Bir İnceleme

The Quests of Rhetoric and Semantics in the Verses of Holy Quran about Fighting A Rhetorical Study

Abdelkarim Amin Mohamed SOLIMAN 137-186

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

Seyyid Mâzi'de Şiirsel Yön

The Poetic Image in the Poetry of al-Said Madi

Hisham MOTOWA 187-213

بِلاغَةُ الْإِطْنَابِ فِي دِيْوَانِ عَمْرِؤِ أَبِي رِيْشَةَ التَّكْرَارِ وَالْإِعْتِرَاضِ بِأَسْلُوبِ النَّدَاءِ نَمُوذَجَيْنِ

Ömer Ebu Rişe Divan'ında İtnab Belagatı -Nida Üslubuyla Tekrar ve İtiraz İki Örnek-

Eloquence of Redundancy in the Divan of Omar Abu Risha -Repetition and Objection in the Vocative Case with Two Models-

Mustafa ALMAVAS 215-234

TERCÜME / TRANSLATION / ترجمة

Adibah Binti ABDUL RAHİM, <i>İslam Ahlakı ve Onun Karakter İnşasındaki Önemini Anlamak</i> Tuğrul KÜTÜKCÜ	237-251
--	---------

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Murat ŞİMŞEK, <i>İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik</i> Halis DEMİR	255-261
Ahmet YAMAN, <i>Fetvâ Usûlü ve Âdâbı</i> Yusuf Erdem GEZGİN	263-272

YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر

Yazım İlke ve Kuralları	273-278
Author Guidelines	279-283
قواعد النشر	284-288

Editörden

Cenâb-ı Hakk'a sonsuz hamd, Habib-i Edîbine salâtu selam ederim.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi süreli yayını olan *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'nin onuncu sayısını siz değerli okuyucularımıza takdim etmekten gerçekten mutlu olduğumu ifade etmek istiyorum. Çok değerli araştırmaları, çalışmaları ve bizi tercihleri olmasaydı bu sayının da vücut bulmasının mümkün olmayacağı çok kıymetli yazarlarımıza; engin bilgi ve tecrübeleri ile karşılık beklemezsizin bîbahâ mesailerini harcayarak emek mahsulü bu ilmi yazıları değerlendiren pek muhterem hakemlerimize en kalbi şükranlarımı bu vesileyle bir kez daha arz etmek isterim. Olumsuz etkileri bütün dünyayı saran, her birimizi bir şekilde etkileyen Covid-19 salgını söz konusu olduğunda, yazarlarımızdan hakemlerimize alan editörlerimizden emeği geçen her kademedeki dergi çalışanımıza kadar herkesin sa'y-ü gayretini takdir çok daha fazla önem arz etmektedir. Açık yüreklilikle ifade etmek isterim ki, bütün bu zorluklara rağmen araştırmacıların dergimize gösterdiği iltifat bizleri memnun etmekte; dergimizi ulusal ve uluslararası mecrada alanında ciddi katkılar sunan önemli dergilerden yapma çabamıza destek olmaktadır.

Bütün bunlarla birlikte, Dergimizin onuncu sayısının tamamının ya da en azından bir kısmının, içinden geçtiğimiz bu dönem itibarıyla, genelde salgın hastalıkları, özelde Covid-19 salgınına dini, sosyal ve psikolojik vb. açılardan ele alan ilmi çalışmalardan oluşmasını gönül isterdi. Bu sayıda bu beklentimiz maalesef karşılanmadı ancak bundan sonraki sayılarda bu bağlamda çalışmaları da beklediğimizi dile getirmek isterim. Sağlık bilimleri alanında yapılan çalışmalar kadar sosyal bilimler ve din bilimleri alanlarında da bu konudaki ilmi araştırmalara ihtiyaç olduğu ortadadır.

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'nin elinizdeki onuncu sayısı, sekiz araştırma, bir tercüme ve iki kitap tanıtım yazısı olmak üzere toplam on bir eserden oluşmaktadır. Bu sayının Araştırma Yazıları bölümü, *Kütüb-i Erbaa* musanniflerinden Şeyhu't-Tâife lakaplı Tûsî'nin *el-İstibsâr'ı* özelinde Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e muhalefedinin nedenlerini tarihi, siyasi ve dini arka planını araştırarak ortaya koymayı amaçlayan kıymetli bir araştırma yazısı ile başlamaktadır. İkinci araştırma yazısı, geçmişi milattan önce iki binli yıllara kadar geriye giden Zerdüşti ahiret inancının yapısını en eski ve en son kaynaklarına dayanarak ve karşılaştırmalı olarak ortaya koyan araştırmadır. Üçüncü araştırma yazısı, Amerikan Yahudiliğinde önemli bir yere sahip olan Cyrus Adler'in kamusal alanda, sivil toplum çalışmalarında ve Muhafazakâr Yahudiliğe yaptığı katkıları araştıran bir çalışmadır. Dördüncü yazı, Kur'ân-ı Kerim'deki düşünme eyleminin vasıtaları olan kalp, fuâd, lübb lafızlarına odaklanarak bunların Arap dilindeki kullanımlarını ve İslam'ın onlara yüklediği anlamları incelemektedir. Beşinci yazı, ilmi çalışmalarda ve yabancı dil eğitiminde olduğu kadar uluslararası iletişimde her geçen gün artan ihtiyaç sebebiyle sözlü çevirinin ve tercümanın çeviride doğru sözcüğü uygun yerde kullanmasının önemi, çeviri hatalarının yol açabileceği sorunlar ve tercümanın bunları aşabilmesinin yollarını ele alan bir çalışmadır. Altıncı yazı, Kur'ân-ı Kerim'deki savaş ayetlerini meânî ilmine ait konular bağlamında belağat ve estetik açılarından ele alan; bununla birlikte savaşın anlamını, maksadını ve kurallarını izah etmeyi amaçlayan Arapça kaleme alınmış bir araştırma yazısıdır. Yedinci yazı, Kahire dışında yaşayan şairlere odaklanmakta, özellikle de Seyyid Mâzî'nin şiirsel yönünü ele alan Arapça bir çalışmadır. Sekizinci ve son araştırma yazısı ise Ömer Ebu Riş'e'nin Divan'ında Arap dilinin üç ifade şeklinden olan itnab belağatı konusuna odaklanan Arapça bir yazıdır.

Tercüme bölümümüzde Adibah Binti Abdul Rahim'in *International Journal of Social Science and Humanity*'de yayımlanmış "Understanding Islamic Ethics and Its Significance on the Character Building" başlıklı makalesinin "İslam Ahlakı ve Onun Karakter İnşasındaki Önemini Anlamak" başlığını taşıyan, telif hakkı çevirmen tarafından alınmış, Türkçe çevirisi yer almaktadır. Bu yazı, Müslüman karakterinin İslam ahlâkı ile birlikte oluşması ve gelişmesinin, bunun hayatın hukuk, siyaset, bilim, ekonomi vd. alanlarına uygulanmasının önemine vurgu yapmaktadır.

Kitap Tanıtımları bölümünde değerlendirmesi yer alan ilk kitap, Murat Şimşek'in kaleme aldığı *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik* başlıklı Türkçe telif eseridir. Tanıtım yazısında da ifade edildiği gibi İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik'i araştıranların tanıtımı yapılan kaynaklar, tespitler, iddialar, eleştireler ve yeni çalışma teklifleri ile istifade edecekleri kıymetli bir kitaptır. Tanıtımı yapılan diğer kitap ise

Ahmet Yaman'ın yazarı olduğu *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* başlıklı Türkçe telif eseridir. Başlığından anlaşılacağı üzere fetvâ usulü, klasik fıkıh külliyyatının doğru anlaşılmasının önemi, fetvâ verme konumunda olanların sahip olması gereken donanım ve tavır vb. konularda çalışma yapanlara ve bu alana ilgi duyanlara tavsiye edilen değerli bir kitaptır.

Onuncu sayımızın sonunda, çalışmalarını *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* aracılığıyla okuyucularla paylaşmak isteyen kıymetli yazarlarımıza yazılarını düzenlemede yol gösterecek Türkçe, İngilizce ve Arapça yazım ilkeleri yer almaktadır.

Onuncu sayımızdaki ve önceki sayılarımızdaki yazılara, elektronik ortamda, <http://acikerisim.ikc.edu.tr:8080/xmlui/handle/11469/708> DSpace internet sayfamızdan, <https://dergipark.org.tr/mizan> ve <http://mizanulhak.org> internet adreslerimizden ulaşılabilceğini hatırlatmak isterim. Dergimiz açık erişimde olması sebebiyle, yayınlanan emek mahsulü çalışmalar ilgilileriyle paylaşılabilir ve bu yazılardan kaynak göstermek suretiyle alıntı yapılabilir.

Değerli araştırmalarını yayınlamak için *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*'ni tercih eden değerli yazarlarımıza, emek ve zaman sarfederek bilâ-ücret bu yazıları değerlendiren kıymetli hakemlerimize, başvurudan yayın aşamasına kadar katkılarını sunan aziz arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ şanı yüce Allah'tandır.

Son sözüümüz, âlemlerin Rabbi olan Allah'a (c.c.) hamd olsun.

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Editör

Araştırma Yazıları
Research Papers
البحوث



Şîa'da Hadisler Arasındaki İhtilafı Gidermede Ehl-i Sünnet'in Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alma: et-Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Üzeline

Öz: Şîa hadis kaynaklarında, masum oldukları kabul edilen imamlara isnad edilen *ahbâr*da birbiriyile çelişen pek çok rivayetin bulunduğu bir gerçektir. İhtilaf; söz konusu rivayetleri Kur'an'a arz etme, genelde *takyye*ye hamlederek Âmm'e'nin/Ehl-i sünnet'in görüşüne aykırı olan rivayeti tercih etme; duruma göre zarurete, müstehaplığa ya da kerahete hamletme, te'vil yoluna gitme gibi yollarla giderilmeye çalışılmıştır. *Kütüb-i Erbaa* musanniflerinden Şeyhu't-Tâife lakaplı Tûsî, *el-İstibsâr*'ını ihtilafı rivayetleri gidermeye tahsis etmiştir. Bu sebeple çalışmamızda, Tûsî'nin *el-İstibsâr*'ında ihtilafı giderme yollarından Âmm'e'nin görüşüne uygun olmayan rivayeti esas alma prensibini nasıl, ne nispette ve hangi meselelerde uyguladığı örnek rivayetler üzerinden tahlil edilecektir. Amacımız, Şîa'nın niçin Ehl-i sünnet'e muhalefet etmeye odaklandığının tarihi, siyasi ve dini arka planını tespit ve tetkik etmektir. Çalışmamız *el-İstibsâr*'daki rivayetlerle sınırlıdır. Metot olarak *el-İstibsâr* tarafı Âmm'e'nin görüşüne uygun olduğu için reddedilen rivayetler tespit edilecek ve temsil değeri yüksek yeterli örnek üzerinden mesele tahlil edilip sonuca gidilecektir.

Anahtar Kelimeler: Takyye, Ehl-i Sünnet'e muhalefet, İhtilaf-ı hadîs, el-İstibsâr.

İbrahim
KUTLUAY 

Rejecting The Narrations Which Are Parallel of The Opinions of Ahl Al-Sunnah in Eliminating of Contradictory *Ahbâr* in Shia Hadith Sources: The Case of Al-Tûsî's *Al-İstibsâr*

Abstract: It is a fact that, there are many contradictory narrations called *akhbâr* and attributed to the infallible imams in the canonical hadith sources of Shia. These contradictory was tried to be solved and eliminated by presenting to the Qur'an, preferring the narration which is against the opinion of 'Ammâ / Ahl al-Sunnah, by explaining the opposition narration with dissimulation (*taqiyya*) in general; and its being necessary matters (*daruriyyat*), beloved and recommended thing (*mustahab*), or disapproved (*karâha*) or to comment it in a suitable way. Shayh al-Taîfa al-Tûsî, who is one of authors of the *al-Kutub al-Arbaa*, assigned his hadith book *al-İstibsâr* to resolve these contradictions among narrations. So, in our study, we will analyse the principle which is one of the ways of resolving the conflict by abandoning the narration which is parallel of the opinion of Ahl al-Sunnah and which extent and which matters he applied this method by giving some examples. Our goal is to identify and analyse the historical, political and religious background of why Shia İmâm-ıyya focuses on opposing Ahl as-Sunnah. Our work is limited to narrations taking place in *al-İstibsâr*. As a method, we will scan *al-İstibsâr* and determine the narrations which were rejected because it is a parallel of the opinion of Ahl as-Sunnah and analyse the issue choosing sufficient samples with high representation value.

Keywords: Dissimulation, Contradiction to Ahl al-Sunnah, al-Tûsî, al-Ikhtilaf al-hadith, al-İstibsâr.

** Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: i_kutluay@yahoo.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3149-9556>

Giriş

Şîa¹ ya da daha özel adıyla İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, imâmet doktrinini ve imamın mutlaka Ehl-i beyt'e mensup olması gerektiği inancını dinin asıllarından saymakta ve mezhebin hemen her meselesini bu ilke çerçevesinde yorumlayıp Ehl-i sünnet'ten; Hz. Ali ve soyundan gelen "masum on iki imam anlayışı" ile diğer Şii fırkalardan ayırmaktadır. Zira ilham aldıkları (*muhaddesûn*) ve ilâhî rehberliğe mazhar oldukları kabul edilen on iki imamın sözlerinin Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri gibi bağlayıcı sayıldığı bu mezhepte, hadis kaynakları tabii olarak büyük oranda imamlara atfedilen rivayetlerden (*ahbâr*) oluşmaktadır. İmâmet kaynaklı ayırışma dolayısıyla kendisini Hak fırka ve Hâssa olarak konumlandırıp Ehl-i sünnet'i Âmme diye nitelendiren,² İsnâaşerî olmayan bütün fırka mensuplarını en hafif tabirle fâsık addeden İsnâaşeriyye, imâmet inancını tarih boyunca siyaset malzemesi yapmış ve imâmet ve hilafet mücadelesi içinde olmuştur. Söz konusu mücadelenin temelleri Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından halife seçimine kadar dayandırılmış ve söz konusu mücadele on ikinci imamın gaybetine kadar devam ettirilmiştir. Belli nispette doğru kabul edilebilecek bir görüşe göre, bu dönemde fırka mensuplarının sadece masum imamı meşru halife kabul etmeleri ya da paralel bir halife anlayışı içinde olmaları her devirde dönemin iktidarına tehdit teşkil etmiş ve bu durum kendilerinin kontrol altında tutulmasını ve yer yer baskı uygulanmasını doğurmuştur. Şîasıyla (tarafdarları) birlikte Sünnî toplum içinde yaşayan imamlar, siyasî baskı altında kaldıkları dönemde mezhebî varlıklarını devam ettirebilmek, gelebilecek zararlardan kendilerini ve fırka mensuplarını koruyabilmek için kendilerine yöneltilen sorulara karşı, birbiriyle çelişen görüş ve fetvâlar vermişler ve onların bu fetva ve görüşleri *ahbâr* adıyla, özellikle Ahbârîler tarafından sahîh ve kat'î kabul edilen *Kütüb-i Erbaa*'da yer almıştır. Muhaliflerin ahkâm hususunda hemen her rivayetin karşıtı başka bir rivayetin bulunmasını tenkit etmeleri, Tûsî'yi söz konusu ihtilafı giderme çabası içine itmiş ve o, *Kütüb-i Erbaa*'nın dördüncüsü sayılan *el-İstibsâr fi mâ uhtilife mine'l-ahbâr* adıyla bu konuda bir kitap telif etmiştir.

1 Şîa, bütün Şii fırkaları içine alan şemsiye bir kavramdır. Hemen bütün Şii fırkalar imâmet doktrinini savunduklarından İmâmiyye tabiri, İsnâaşeriyye'yi tam karşılamamaktadır. Bu sebeple erken dönemi ifade ettiğimizde Şîa, gaybet dönemi ile birlikte netleşen fırkayı kastederken İsnâaşeriyye İmâmiyyesi kavramını kullanacağız.

2 Geniş bilgi için bk. Etan Kohlberg, "Some Imâmi Shii Views on the Sahâba," *JSAI* 5 (1985):143-175.

Muhaliflerin söz konusu tenkitlerinin arka planına gelince, Şîî rivayetlerde imamın³ zorunluluğu, “Şayet imam olmazsa ihtilaf edersiniz” şeklinde kurulup her şey imama nispet edilince, gaybetten sonra başta Mu‘tezile ve Zeydiyye âlimleri olmak üzere muhalifler “Siz de aynı duruma düştünüz” diyerek İsnâaşerîleri tenkit etmişlerdir. Bunun üzerine İsnâaşerî âlimleri ihtilafın tabîi olduğuna vurgu yapmışlar ya da ihtilafın aslında hakikî olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴ Bu sebeple Ehl-i sünnet'te olduğu gibi söz konusu ihtilafları birtakım metotlarla gidermeyi konu edinen *ihtilâfû'l-hadis*, İsnâaşerîyye'de de üzerinde ehemmiyetle durulan ilimlerdenidir.⁵ Bu ilimden ilk bahsedinin Hz. Ali olduğu, bu alanda ilk eseri Yunus b. Abdirrahman'ın telif ettiği iddia edilmiştir.⁶ İsnâaşerî âlimleri hadisler arasında görülen ihtilafı gidermede; rivayeti belli usullerle Kur'ân'a arz ederek ona uygun olanı alıp aykırı düşeni terk etme,⁷ tahsîs, Şîa'nın icmâsına uygun olan rivayeti

- 3 Metinde mutlak olarak kullanıldığında *imamla* kastedilen İsnâaşerîyye'ye göre masum sayılan on iki imamdır.
- 4 Bk. Bekir Kuzudişli, “Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/ 1 (2018): 64.
- 5 Şîa'da ihtilâfû'l-hadis ilmi ile ilgili olarak bk. Muhammed İhsânî Fer Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfî'l-hadis* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1385). Ca'fer es-Sâdık, bir hadisin tam olarak kavranıp imamın maksadının bilinmesinin (dirâyet) bin hadis rivayet etmekten daha üstün olduğunu, imamlarının sözlerindeki tezatları bilmeden kişinin fakih olamayacağını, zira bu sözlerin pek çok şekilde yorumunun olduğunu vurgulamıştır. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*, thk. Heyet, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008), 2: 337; 2: 184; Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfî'l-hadis*, 14.
- 6 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abbâs en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010), 428; Lenkerûdî, kitabın adını *Kitâbü ihtilâfî'l-hucec* şeklinde zikretmekte ise de (bk. Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfî'l-hadis*, 26) Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu adda değil, *Kitâbü ihtilâfî'l-hac* adıyla bir eser mevcuttur. İhtilâfû'l-hadise dair yazılmış diğer kitapların isimleri için bk. Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfî'l-hadis*, 28, 29.
- 7 Ca'fer es-Sâdık Allah Resûlünün “Kur'ân'a uygun olanı alınız, muhalif olanı terk ediniz” buyduğuna haber vermiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Kâfî* (Beyrut: Menşûratü'l-fecr. 1428/2007), 1: 40. Şârih Meclisî'ye göre bu hadis zayıftır. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl fi şerhi ahbârî âli Resûl* (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1404/1984), 1: 227. Yine Ca'fer es-Sâdık, “Benden Allah'ın kitabına uygun olan bir söz gelmişse onu ben söylemişimdir; ona aykırı ise o söz bana ait değildir” hadisini Resûlullah'a nisbet etmiştir. Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 41. Ayrıca o, her şeyin Kitâb ve Sünnet'e rücu edeceğini, Kitâb'a uygun olmayan her şeyin (hadis) (aslı olmadığından faydasız) bir süsten (zuhurf) ibaret olduğunu ifade etmiştir. Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 41. Meclisî, bu rivayeti “mechul” olarak değerlendirebilir. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1: 229.

esas alma,⁸ buna aykırı rivayeti *takiyyeye*⁹ hamletme (lafzı hakikî mânaya ircâ), Ehl-i sünnet'in görüşüne muvafık olanı terk etme; rivayeti zarurete, istihbâba, muhayyerliğe ya da kerahete hamletme, nâsîh - mensûh ilişkisi içinde bazı rivayetleri mensûh sayma yahut da uygun bir şekilde te'vil yoluna gitme gibi metotlar uygulamışlardır. Bu çalışmanın Şîa'da ihtilafı gidermede kullanılan metotların hepsini inceleme gibi bir hedefi bulunmamaktadır; zira bunu sınırları kısıtlı olan bir makalede gerçekleştirmek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Şîa'da *ihtilâfü'l-hadîs*le ilgili olarak Tûsî'nin *el-İstibsârı* örneğinde rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesi konusunda bir makale telif edilmiştir.¹⁰ Ayrıca Tûsî'nin *el-İstibsârı* özelinde, *İhtilâfü'l-Hadîs-Takiyye* ilişkisine ve ihtilafı gidermede rivayeti takiyyeye hamletmenin rolüne dair bir yüksek lisans tezi¹¹ hazırlanmıştır. Bununla birlikte Âmme'nin görüşüne muvafık olan rivayeti terk etmenin ihtilafı gidermede nasıl bir kriter olduğu ve bunun arka planında yer alan Şîi paradigma üzerinde yeterince durulmuş değildir. Zikredilen çalışmalardan farklı olarak bu çalışmamızda asıl amacımız "Âmme'nin/Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerinin görüşüne,"¹² "çoğunun görüşüne"¹³ veya "bazı Sünnî mezheplerin görüşüne uygun"¹⁴ denilerek rivayetin terk edilmesi şeklindeki prensibin, riva-

- 8 Ehl-i sünnet'e göre ümmetin fakihleri bir meselede ittifak ettikleri takdirde onların bu icmâi hatadan korunmuş olur. Ne var ki İsnâaşeriyye hatadan korunmayı sadece on dört masuma (Resûlullah, Fâtıma ve on iki imam) hasretmiştir, dolayısıyla mâsumun içinde yer almadığı bir icmâ hüccet sayılmaz. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-'Udde fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Rizâ el-Ensârî el-Kummî, (Kum 1417/1996) 602-603; Y. Vehbi Yavuz, "İcmâ'in Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 (2004): 85-112.
- 9 Bk. Takiyye için bk. Robert Gleave, "The Legal Efficacy of Taqiyya Acts in İmâmî Jurisprudence: Ali al-Karakî's al-Risâla fi al-Taqiyya," *Al-Qantara* 34/ 2 (2013): 415-438.
- 10 Bekir Kuzudışlı, "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı: Tûsî'nin İstibsârı Örneği," *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, derleyen ve çeviren Macit Karagözoğlu, Muhammed Enes Topgöl, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015): 91-132.
- 11 Zeliha Ülkühan Akbay, *İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfü'l-Hadîs-Takiyye İlişkisi: Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibsârı Özelinde*, Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2018. Akbay, Tûsî'nin hadisler arasında görülen ihtilafı gidermede genel olarak rivayeti Kur'ân'a arz, imamın dâhil olduğu Şîa'nın icmâsı, tahsîs ve haml şeklinde temelde dört metodun kullandığını belirtmiştir. O, "haml"i ise müstehap oluşa, fazilete, zarurete, kerahiyete ve takiyyeye haml olmak üzere beş alt başlık altında mütalaa etmektedir. Bk. Zeliha Ülkühan Akbay, "İmâmiyye Şîası'nda İhtilâfü'l-Hadîs-Takiyye İlişkisi: Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibsârı Özelinde," (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2018), 75-84.
- 12 (فَهَذَا مِنَ الْحَرَامِ مُوَافِقَانِ لِمَذَاهِبِ الْعَامَّةِ) Bu kalıbın kullanıldığı bazı örnekleri için bk. bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 153, 171, 210, 211, 453.
- 13 (فَالْوَجْهُ فِي هَاتَيْنِ الرَّوَايَتَيْنِ التَّيْبَةُ لِأَنَّهُمَا مُوَافِقَانِ لِمَذَاهِبِ كَثِيرٍ مِنَ الْعَامَّةِ) Bazı örnekleri için bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 7, 49, 59, 448.
- 14 (فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنْ تَحْمِلَهَا عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّيْبَةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَذَاهِبِ بَعْضِ الْعَامَّةِ) bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 60, 62, 86, 95, 180, 451.

yetler arasındaki ihtilafı gidermede teori ve pratikte nasıl bir işlev gördüğünü tespit etmekten ve imamlardan niçin birbirine zıt görüşlerin nakledilebildiğinin sebeplerini belirlemeye çalışmaktan ibarettir.

Şîa'nın iki önemli kolundan Ahbârîler'e göre *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin tamamının sahih ve kat'i olduğunun, diğer ekol olan Usûlîliğe mensup bazı âlimlere göre aynı şekilde tamamının sahih, bazı Usûlîlere göre ise tamamını kapsayan bir sahihlik görüşünün savunulmadığının bilinmesi gerekir. Bu bağlamda problemlili bir rivayet olarak görülse de *el-Kâfî*'nin gâib imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'ye zamanın sefiri aracılığıyla arz edilerek onun tarafından "*Bu kitap Şîa'mıza kâfidir*" denerek onaylandığına dair Şîi kaynaklarda bazı bilgiler bulunmakta olup bu görüş özellikle Ahbârîler tarafından savunulmaktadır.¹⁵ Ayrıca daha çok Ahbârîler tarafından savunulan bir görüşe göre ise *Kütüb-i Erbaa*, imamların ağızlarından hadis işitmiş talebelerinin oluşturduğu *asıllara/sahîfele*re (el-Usûlül-erbau mie/Dört Yüz Asıl) ve onlardan istifade ile tasnif edilen câmi türü eserlere dayanılarak tasnif edilmiştir, dolayısıyla isnadların dahi zikredilmesi teberrükendir.¹⁶ Meselâ Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahdurü'l-fakîh*'inin mukaddimesinde bu eserinde isnadları hazfettiğini, sahih olduğuna hükmettiği hadisleri kitabına aldığını ve bu eserde yer alan hadislerin kendisiyle Rabbi arasında hüccet olduğunu ifade etmesi,¹⁷ bu sadece kendi görüşü olduğu hâlde, söz konusu eserdeki hadislerin sahih olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. İctihâdî olan böyle bir değerlendirmeye karşı çıkan ve bunların ancak Şeyh Sadûk'u bağladığını ifade eden Şîi âlimler de vardır.¹⁸ Aslına bakılırsa Şeyh Sadûk, kaydettiği

15 Muhammed b. el-Hasan Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şî'a ilâ tahsîli mesâilî's-şerîa*, thk. Abdürrahîm eş-Şîrâzî, (Beyrut: İhyâü't-türâsî'l-Arabî, 1403/1983), 20: 96-104. Sadece *el-Kâfî*'nin değil diğer birtakım kitapların da zamanın imamına arz edildiği iddia edilir. Bk. Muhammed Emîn b. Muhammed Şerîf el-Ahbârî el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye* (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî li câmi'ati müderrisin, 1424/2003), 371; Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şî'a*, 20: 97. Ahbârî âlim Emin el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624), *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan hadislerin *asabenin* (Şîi âlimler topluluğu) güvenilirliklerine dair ittifak ettiği *ashâb-ı icmâ* (dört imama ait üç grup altında altışar kişiden oluşan toplam on sekiz râvî) tarafından nakledildiklerine, bazı râviler zayıf olsa da rivayetlerinin çeşitli karînelerle desteklendiğine, söz konusu kitapların müelliflerine nisbetinin kat'i olduğuna vurgu yapar. Bk. Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 371, 377, 378; *Ashâb-ı icmâ* için bk. İbrahim Kutluay, "Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü," *Marife* 17/1 (2017): 29-50.

16 Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şî'a*, 30: 258; İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 30.

17 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Sadûk, *Men lâ yahdurühül-fakîh* (Müessesetü'l- a'lemî li'l-matbûât, Beyrut 1406/1986), 1: 12.

18 Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis ve tafsîlü tabakâti'r-rüvât* (yy. 1413/1992), 1: 88.

rivayetleri hangi ölçüye göre sahîh kabul ettiğini tasrih etmemiştir. Dolayısıyla sahîh nitelmesi onun kendi görüşünden ibaret kalmakta ve bize rivayetlerini tetkik etme imkânı vermemektedir.

Netice olarak *el-Kâfi* gibi bazı hadis kaynaklarının imamlara arz edildiği ve onların tashihinden geçtiği kesin olmadığı gibi, *asılların*, musanniflerinin imamlardan işittikleri hadislerden oluştuğu ve bunların hepsinin sonraki eserlere sağlam bir şekilde intikal ettiği ve *Kütüb-i Erbaa* öncesinde tasnif edilen câmi türü eserlerde aynen yer aldıkları da isabetli bir görüş değildir. Nitekim neşredilebilen 16 *asılda* yer alan 647 rivayetten 110 civarındaki rivayet, asılların müellifleri kanalıyla daha sonraki eserlere intikal edebilmiş, bir kısmı ise asıl müelliflerinin talebeli aracılığıyla nakledilmiştir.¹⁹

Bu tartışmalar bir yana Şîi kaynaklarda birbirine muhalif rivayetlerin mevcudiyeti bir problem olarak kendisini göstermektedir. Nitekim Tûsî'nin *Tehzibü'l-ahkâm*'ın mukaddimesinde ifade ettiğine göre, hemen her hadisin mukabili ve ona muhalefet eden bir haber bulunmaktadır. Bundan dolayı muhalifler Şîa'ya tenkit yöneltmişler, hatta ihtilafı haberlerin çok olması sebebiyle Şîa'yı bırakıp başka mezhebe geçenler olmuştur.²⁰ Tûsî'ye göre ihtilaf, usûlde (itikadî meselelerde) değil fûru (ibadât ve muâmelât)dadır ve bu tabiidir.²¹ Birbiri ile tenâkuz hâlindeki rivayetlere karşı nasıl hareket edileceğine dair bazı prensipler belirlenmiştir. Şîa'ya göre iki haber çelişirse Âmm'e'ye (Ehl-i sünnet) muhalif olan haber esas alınır. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen ve *el-Kâfi*'de yer alan bir rivayete göre, birbirine iki zıt haberde Kitâb ve Sünnet'e uygun olup Âmm'e'ye muhalif olan rivayetin alınacağı, iki fakîh kendi görüşlerine Kur'ân'dan delil ortaya koyduklarında bile Âmm'e'ye muhalif olan haberin muteber olup diğerine iltifat edilmeyeceği önemli bir prensip olarak vaz edilmiştir.²²

Bu çerçevede Şîa Şâmîle programı vasıtasıyla yaptığımız bir tarama neticesine göre Tûsî *el-İstibsâr*'ında 112 farklı yerde, çelişkili rivayetin Âmm'e'nin tamamının veya bir kısmının görüşüne uygun olduğu için terk edildiğini ifade ederek ihtilafı çözümlenmeye çalışmaktadır. Takıyye ise aynı eserde 170 yerde geçmektedir. Dik-

19 Bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnad* (İstanbul: BSR Yayınları, 2011), 241-241.

20 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm [fi şerhi'l-Mukni'a]*, thk. es-Seyyid Hasan Horsan, (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1944), 1: 2, 3.

21 Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, 1: 3.

22 Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 39, 40; Muhammed Saîd el-Hakîm, *el-Muhkem fi usûli'l-fikh* (yy. 1414/1994), 3: 211. Meclisî, *Mir'âtü'l-'ukûl*, 1: 225.

kate değer bir husustur ki Tûsî her ne zaman birini takıyyeye hamlederek iki rivayet arasındaki ihtilâfı/çelişkiyi gidermeye çalışsa hemen akabinde bunu, "Zira bu rivayetin muhtevası Âmme'nin görüşüne muvafıktır" şeklinde gerekçelendirmektedir. Ayrıca aşağıda ele alacağımız takıyye anlayışının İsnâaşeriyye İmâmiyyesi içinde iki ekolü²³ teşkil eden Ahbâriler tarafından daha fazla savunulduğu anlaşılmaktadır. Zira özellikle bu ekol, yukarıda vurguladığımız üzere, *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin kat'î olduğunu, imamlardan birbirine zıt haber sâdır olmayacağını ileri sürmektedir. O hâlde Şîa hadis kaynaklarındaki birbiri ile çelişen görüş ve rivayetlerin izah edilmesi gerekmektedir. Konunun daha iyi kavranabilmesi için Şîa'da ihtilâf'ül-hadîs - takıyye ilişkisine kısaca değinmemiz faydalı olacaktır.

1. Şîa'da İhtilâf'ül-hadîs - Takıyye İlişkisi

İhtilâf, sözlükte "birbiriyle uyuşmamak, birbirine denk olmamak" anlamına gelmekte olup kudâm'ın zıddı olan *halefe* fiil kökünden türemiştir. Kısaca ihtilaf, *ittifak*ın zıddıdır.²⁴ Hadisler arasında görülen zâhirî ya da hakikî çelişkileri inceleyen muhtelif'ül-hadîs ilmi; ihtilâf'ül-hadîs ve müşkilü'l-hadîs²⁵ gibi isimlerle de anılır. İhtilaf, râviden ya da imamdan kaynaklanır. Râvinin yalancı olması; rivayette tahrifte bulunması, mâna ile rivayette metinde değişiklik yapması, takti ile rivayette bulunması, metni özetlemesi ve metne ilavede bulunması gibi râvi tasarrufları, râvinin Arapça bilgisinin azlığı, hadisi yanlış anlaması, hadiste teâruz vehmetmesi ve karînelerin kaybolması hadiste görülen râvi kaynaklı ihtilaf/çelişki sebeplerindendir.²⁶ İmam kaynaklı sebeplerden bazıları ise nesh, imamın râvinin şartlarını dikkate alması, takıyye uygulaması, beyân ilminin muktezasına göre söz söylemesi ve üslûbü, beyanda tedricilik, teşrî alanı ve onunla alâkalı

23 İsnâaşeriyye içinde erken dönemde hâkim ekol görünümündeki gelenekçiler de denen *Ahbârîlik*, içtihadî savunmalarıyla öne çıkan ve Ahbârîliğe karşı V. (XI.) asırdan itibaren hâkimiyet sağlayarak günümüz de dâhil en yaygın ekol hâline gelen *Usûlîlik* ve fazla tanınmasa da İsfahan mektebinin Hikmet-i ilâhî doktrinini geliştiren ve Allah, peygamber, imamların özellikleri ve âlem konusundaki bazı görüşleriyle Ortodoks Şii'likten ayrı düşen Ahmed b. Zeynüddin el-Ahsâî'nin (1241/1826) kurduğu *Şeyhîlik* olmak üzere üç ana ekolden bahsedilebilir. Geniş bilgi için bk. Moojen Momen, *An Introduction to Shī'ī Islam: The History and Doctrines of Twelver Shī'ism* (Yale University, New Haven 1985), 222-228.

24 Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfi'l-hadîs*, 11.

25 Müşkilü'l-hadîs; anlamını sadece ehlinin bilebildiği, anlaşılması ve açıklanması güç olan lafız ve ifadeleri inceleyen ilim dalıdır.

26 Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfi'l-hadîs*, 19, 32. Bu konu müstakil olarak araştırılmayı hak etmektedir.

ihtiyaçlardır. Şeyh Bahâî (ö. 1031/1622), ihtilaf sebeplerini kizb, nesh, âm ve hâs, muhkem ve müteşâbih, vehm, râvi sözünün hadise karıştırılması ve takıyye şeklinde özetlemiştir.²⁷

İki hadis arasındaki ihtilaf zâhirde ise *cem* ya da *tefkikle* giderilir. Hadis ulemâsı birbiriyle çelişen iki veya daha fazla hadisin arasını önce mümkünse ve uzak bir vecihle bile olsa cem etmeye çalışırlar. İki rivayetten biri genellik, diğeri husûsîlik; bunlardan biri mutlak hükmü takyîd ediyor ve tahsîs ifade ediyor olabilir ya da iki rivayetten biri nâsih, diğeri mensûh olabilir. Hâdisenin birkaç defa yaşanmış olması da değerlendirilir. Rivayetler arasındaki çelişkiyi bu metotlarla gidermek mümkün olmazsa Âmme'nin (Ehl-i sünnet) rivayetine zıt olan ya da imam zamanında yaşayan Sünnî ulemânın benimsediği görüşün²⁸ aksi esas alınır. Tercihle râvinin sika olup olmamasına, çelişkili hadislerdeki râvi sayısına dikkat edilir. Birbirine müteâriz rivayetlerde Ehl-i sünnet'in görüşüne uygunluk arz etmesi hâlinde imama ait söz ve fiilin takıyye gereği hâsıl olduğu değerlendirilerek bu tür haberlerin dikkate alınması da ihtilafli haberler arasındaki çelişkileri gidermede önemli bir unsurdur.

Sâhibü'l-Meâlim adıyla tanınan Hasan b. Zeynüddîn (ö. 1011/1602),²⁹ ilimdeki otoritesini kabul etmekle birlikte Tûsî'nin bazı hususlarda ihtiyaç olmamasına rağmen takıyyeye başvurmasını eleştirmekte³⁰ ise de takıyyeye hamletmenin hadisler arasındaki hakikî ihtilafı gidermede en çok başvurulan metotlardan biri olduğuna dikkat çekmeyi ihmal etmemektedir. Bu itibarla takıyyenin mahiyeti üzerinde kısaca durmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

Takıyye ise sözlükte "bir şeyi korumak, bir şeyden sakınmak" gibi anlamlara gelen *vikâye* kökünden türemiştir.³¹ Terim anlamı bir kimsenin veya grubun zararlarından emin olmak ve inancı sebebiyle onlardan zarar görmemek için, gerçek inancını gizleyerek veya olduğundan başka göstererek çeşitli şekillerde korun-

27 Lenkerûdî, *Esbâbü ihtilâfi'l-hadîs*, 19; krş. Ca'fer es-Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmühû fi il-mî'd-dirâye* (Beirut: Dâru cevâdi'l-eimme, 1433/2014), 85, 86.

28 Sünnî ulemâ da pek çok hususta ihtilaf ettiğinden imamın yaşadığı dönemde yaygın olarak kabul edilen görüş dikkate alınacaktır.

29 İbn Şehîd-i Sâni Hasan b. Zeynüddîn.

30 Muhammed b. Hasan b. eş-Şehîdî's-Sânî Sâhibü'l-Meâlim, *İstiksâü'l-i'tibâr fi şerhi'l-İstibsâr*, thk. Müessesetü âl-i beyt aleyhimüsselâm li-ihyâi't-türâs, (yy. ty.), 1, 402; 7: 34-35.

31 İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 15: 401.

maktır. Şîî müfessir Tabersî (ö. 548/1154), takıyyeyi "Mü'minin canının tehlike-
de olduğu durumda dilin, kalbin taşıdığı inancın aksini izhar etmesi" şeklinde
tanımlamış ve bu tanımları mü'minlerin mağlub, kâfirlerin gâlip olduğu ve kâfirin
talebine uygun bir görüş izhar etmediğinde mü'minin korku içinde yaşayacağı
ve onlarla yaşamasının mümkün olmadığı durumda onların istediği şeyi diliyle
söyleyivermesi ve kalbin taşıdığı inancın aksini dille izhar etmesi" şeklinde taf-
silatlandırmıştır.³²

Şîa âlimleri, takıyyeyi delillendirmek için "Mü'minler, mü'minleri bırakıp da kâfirleri
dost edinmesin. Kim böyle yaparsa, artık onun Allah nezdinde hiçbir değeri yoktur.
Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır..."³³ "Kim iman et-
tikten sonra Allah'ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu hâlde (inkâra) zorlanan
başka- ve kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlardır; onlar için bü-
yük bir azap vardır,"³⁴ "Allah indinde sizin en üstün olanınız, Allah'tan en çok kor-
kanınızdır"³⁵ mealindeki âyetlere referansta bulunmaktadırlar. Şîî ulemâ, mealini
zikrettiğimiz son âyette geçen ve "Allah'tan hakkıyla korkmak" anlamına gelen
"ittekû" fiilini garip bir şekilde "Takıyye uygulayın" şeklinde, « « أَتَقَاتُمْ kelimesini de
"En çok takıyye uygulayanınızdır" diye yorumlamayı tercih etmişlerdir.³⁶ Hâlbuki
âyet, siyaki ve özü itibarıyla Allah Teâlâ nezdinde insanların üstünlük ölçüsünün
ancak Allah'ın emirlerine şuurlu bir şekilde itaat etmelerine bağlı olduğundan
bahsetmekte olup bunun takıyye ile alâkası bulunmamaktadır. Ayrıca Ca'fer
es-Sâdık, Hz. Yûsuf'un kendi tertibi olduğu hâlde kervandakileri suçlayarak "Ey
kervan, siz hırsızınız"³⁷ demesini, Hz. İbrahim'in hasta olmadığı hâlde "Ben has-

32 Ebû Alî Eminüddîn/Emînü'l-İslâm el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân* (Beyrut: Dârul-Murtazâ, 1427/206), 2: 220-221; Takıyye konusunda daha geniş bilgi için bk. Serdar Demirel, *Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks* (İstanbul: Rihle Kitap, 2016).

33 Â-i İmrân 3/28.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ
تَقَاءً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ

34 en-Nahl 16/106.

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ
مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

35 el-Hucurât 49/13. « إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ » Bu konuda delil olarak kullanılan diğer bazı âyetler için bk. el-Mâide 5/2; Gâfir 40/28; el-Fussilet 41/34.

36 Etan Kohlberg, "Takıyye Hakkında Bazı İmâmî-Şîî Görüşler," çev. İbrahim Kutluay, *Marife* 16/1 (2016): 169-170; Michael Ebstein, "Absent yet at All Times Present: Further Thoughts on Secrecy in the Shii Tradition and in Sunni Mysticism," *Al-Qantara* 34/ 2 (2013): 387-413.

37 Yûsûf 12/70.

*tayım*³⁸ demesini takıyyenin dinden olduğunun delilleri arasında zikretmiştir.³⁹ Ayrıca takıyyeye delil olarak imamlardan bazı haberler nakledilmiştir. Öyle ki Küleynî (ö. 329/941) *el-Kâfî*'de "Takıyye Bâbı" adıyla bir bölüm açmış, orada altısı Muhammed el-Bâkır'ın, on yedisi Ca'fer es-Sâdık'ın sözü olarak yirmi üç rivayete yer vermiştir.⁴⁰ Müta nikâhı yapmanın, sarhoşluk verici nebîz içmenin ve iki ayağa mesh etmenin dışında her şeyde takıyye yapılabileceği ve el-Kâim el-Mehdî zuhur edinceye kadar takıyyenin devam edeceği ileri sürülmüştür.

Takıyye beraber Hâricilik, Necedât, İsmâliyye gibi fırkalar tarafından da benimsenmiştir.⁴¹ Şîa, cana zarar gelmesi hâlinde takıyyeye başvurulabileceğine, sahih saymamasına rağmen *Sahîhayn*'i kaynak gösterir.⁴² Böylece o, takıyyenin Asr-ı saâdet'te ve sahâbe asrında mevcut olduğunu savunur. Öyle ki Ammâr b.

38 es-Sâffât 37/89. *Sahîhayn*'da ve diğer hadis kaynaklarında geçen bir rivayette Hz. İbrahim'in üç yerde yalana başvurduğu nakledilmiştir: Hasta olmadığı hâlde "Ben hastayım" demesi, kanunlarına göre evli olmayanlara dokunamayan kralın zorla almasını önlemek için hanımı Sâre'yi "kız kardeşi" olarak tanıtmaması ve kavminin puthanesindeki putları paramparça edip büyüğünü bırakması ve bunu niçin yaptığını soran kavmine "Büyük put yapmıştır" (el-Enbiyâ 20/63) demesi. Bk. Buhârî, "Enbiyâ," 8; Müslim "Fezâil," 154; Tirmizî, "Tefsîr" 21/22. Taberî'nin naklettiğine göre bazı âlimler islah maksadıyla yalana başvurulabileceğini ifade etmişler; bazıları ise ister mutlak ister şaka, isterse ciddi olsun asla yalanı tecvîz etmemişlerdir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, thk. İsmâüd-dîn es-Sabâbitî, (Mısır: Dâru'l-hadis 1413/1993), 7: 302. Yalanı tecvîz etmeyenler bu hadisi izah edebilmek için çeşitli te'villere başvurmuşlardır. Meselâ gerçekte bunların yalan olmadığı, muhatabin anlaması için buna başvurulduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede Hz. İbrahim'in "Ben hastayım" sözünü ise mükellef olmadığı bülûğ öncesinde söylediği kaydedilmektedir. Bülûğ sonrası söylemişse o takdirde kavmine karşı delil getirmek, değişen şeylerin Rab olmayacağını ortaya koymak ya da onları ayıplama (tevbîh) ve onlarla isitihza etmek (tehekküm) içindir. Bu durumda bunların yalana girmediği dile getirilmiştir. bk. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut: İhyâü't-türâsî'l-Arabî, ty), 15: 248. Taberî'ye göre bu sözün anlamı "Akibeti ölüm olan her şey hasta demektir." Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 65. Kâdî İyâz, masum oldukları ve sözlerine itimadı zedeleyeceği için peygamberlerden asla yalan sâdir olmayacağını vurgulamış, dolayısıyla Sâre'ye "kardeşim" demesinin yalan olmayıp "İslâm'da kardeşim" anlamına geldiği şeklinde bir yoruma gitmiştir. Onun ikinci yorumuna göre zâlim kişinin canına ve malına kastedecekse gerçeğin hilâfına bir şey söylenbilir; nitekim fukahâ da bunu tecvîz etmiştir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 15: 124. İkinci yorum, Şîa'nın anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Buradaki asıl problem, Şîa'nın hemen her hususta takıyyeye başvurması ve bunu genelleştirmesidir.

39 Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 133.

40 Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 133.

41 Mustafa Öz, "Takıyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 453; Mehmet Dalkılıç, "Taqiyya (Dissimulation) and Its Being Fundamental Belief in Shi'a Sect," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 195.

42 Buhârî, "İkrâh," 60.

Yâsir'in sadece diliyle dininden döndüğünü ifade etmesinin yanı sıra imâmet hakkı gasbedilen Hz. Ali'nin hakkını arayacak yeterli destekçisi olmadığından ilk üç halifeye biat etmesi takıyye gereğidir. Hz. Hasan'ın Muâviye ile anlaşması; Zeynelabidin ve Muhammed el-Bâkır'ın Emevîler'e ve Ca'fer es-Sâdık'ın Şîilere baskı uygulayan Abbâsî halifesi Mansûr'a isyân etmeyip ilim ve ibadetle iştilal etmeleri (kuûd)⁴³ takıyye ile izah edilmeye çalışılmıştır. Onların Emevî halifelerine karşı isyan etmemeleri ümmetin birliğini düşünmeleri ile de izah edilebilir.⁴⁴ Hz. Hüseyin'in ve Zeyd b. Ali'nin Emevîler'e karşı kıyâm etmeleri ve şehid düşmeleri ise farklı bir tercihi yansıtmaktadır.⁴⁵

İsnâaşeriyye İmâmîyyesi'nde imamların takıyye yaptıklarına ve mezhepte bunun ne kadar önemli olduğuna dair imamlardan birtakım *ahbâr* nakledilmiştir. Meselâ Muhammed el-Bâkır'a atfedilen "*Takıyye benim ve atalarımın dinidir...*"⁴⁶ "*Dinin onda dokuzu takıyyedir, takıyyesi olmayanın dini de yoktur...*"⁴⁷ "*Takıyye, Âdemoğlunun zarurette kaldığı her şeyde caizdir*"⁴⁸ mealindeki rivayetler, imamlar nezdinde takıyyenin önemini ifade etmektedir. Bundan dolayı Şeyh Sadûk'a (ö. 381/991) göre el-Kâim el-Mehdî'nin zuhuruna kadar takıyye yapmak vacip olup takıyyeyi terk etmek, namazı terk etmekle eşdeğerdır. Hatta takıyyeyi terk eden Allah'a, Resûlû'ne ve imamlara âsi olmuş ve İmâmîyye inancından ayrılmış demektir.⁴⁹ Bununla birlikte imamlar tâbilerine Müslüman toplumla kaynaşmalarını tavsiye etmişlerdir. Hatta Kohlberg'e göre, imamlar her ne kadar onlar Şîî toplumun baskı altında olduğu dönemde takıyyeye daha fazla vurgu yapsalar da takıyyeyi dinin bir rûknü saymamışlar, onu Şîilerin tedhit altında olduğu zamanlarla ilgili ve geçici bir tedbir olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁰

43 Etan Kohlberg, "Introduction: Early Shi'ism in History and Research," *Shi'ism*, edit. Etan Kohlberg, (Surrey: Ashgate, 2003): 15.

44 Michael Bufano, "A Reconsideration of the Sunni-Shi'a Divide in Early Islam," (Yüksek Lisans Tezi, Clemson University, 2008), 136.

45 Bk. Lynda Clarke, "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shiism," *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson, (London: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005): 50-55; Ebstein, "Absent yet at All Times Present: Further Thoughts on Secrecy in the Shii Tradition and in Sunni Mysticism," 396.

46 Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 133, 135.

47 Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 133, 135; Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakih*, 2: 128.

48 Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 135.

49 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Sadûk (İbn Bâbeveyh), *el-İtkadât fî dinî'l-İmâmîyye*, thk. Usâm Abdüsseyyid, (yy. 1414/1993), 108.

50 Etan Kohlberg, "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion," *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, edit. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa, (Leiden, 1995): 367-368.

Takiyyenin farz, vâcib, haram ve caiz gibi kısımlarından bahsedilmektedir. Buna göre Hz. Ali'nin Ebû Bekir'in halifeliğini kabul etmesi (vacip bir) takiiye gereği olup bunun sebebi ona karşı kıyam edecek yeterli destekçisinin olmamasıdır. Keza Hz. Hüseyin'in Yezid'e karşı kıyâmı terk etmesi takiiyenin haram türüne girmektedir; bu sebeple o kıyâm etmiştir. Dini ifsat etmesi durumu hariç mü'mini öldürmesine ya da onun ölümüne sebep olarsa bu durumda takiiyenin caiz olmadığı ifade edilmektedir.⁵¹

İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, imamların mâsum olduğunu, dinî konularda hata yapmayacaklarını, dolayısıyla sahih rivayetler arasında ihtilaf olamayacağını savunsalar da Kütüb-i Erbaa'da bazı sahih rivayetler arasında tenâkuz ve teâruz olduğu sabittir. Öyle ki Tûsî, *el-İstibsâr*'ını söz konusu ihtilafları gidermek maksadıyla tasnif ve telif etmiştir. Sünnîlerin bulunduğu ortamda kendisine yöneltilen bir soruya masum imamın asıl görüşünden farklı bir şekilde cevap vermesi ya da Âmme'nin mezhebine uygun olarak amelde bulunması imamlardan aynı konuda farklı hükümler sâdir olmasına ve nakledilmesine yol açtığı anlaşılmaktadır. Durum ne olursa olsun canı ve malı korumak maksadıyla verilen bu ruhsatı diğer Müslümanlara karşı kullanmayı dürüstlük, samimiyet, insanları aldatmama gibi İslâm ahlâkının temel ilkeleriyle bağdaştırmak zordur. Buna rağmen takiiyenin dinî tarafından çok siyasî yönünün ağır bastığı, ağır siyasî baskı altında oldukları dönemde,⁵² Şii'lerin mezhebî varlıklarını devam ettirebilmek için takiiyeye başvurdukları⁵³ ve imamlar tarafından bunun teşvik edildiği söylenebilir. Meselâ taraftarları Muhammed el-Bâkır'a ilk iki halifenin gâsıp olup olmadığına dair sorular yöneltilmişler, imam bunların halifeliğinin meşru olduğunu beyan etmiştir.⁵⁴ Bize göre imamın bunu kesin olarak takiiye gereği yaptığını söylemek mümkün değilse de İsnâaşeriyye'ye göre Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt dışındakilerin halifeliğini gayr-i meşru olduğu "zaruriyyatü'l-mezheb" olduğundan imamın söz konusu sözleri kendisinden mutlaka takiiye gereği sâdir olmuştur. Aynı şekilde biraz daha keskin ifadelerle Ca'fer es-Sâdık'ın "*Dininiz hakkında tedbirli olun, inancınızı takiiye ile gizleyiniz. Zira takiiyesi olmayanın imanı da yoktur. Siz insanlar içinde kuştaki arı gibisiniz. Kuş arının kanadında ne olduğunu bilse onu yer ve ondan bir*

51 Mirzâ Cevâd et-Tebrizî, *İ'tikâdâtünâ* (yy. ty.) 54.

52 Şii'ler, Safevîler dönemine kadar azınlık hâlinde kalmışlardır.

53 Gleave, "The Legal Efficacy of taqiyya Acts in Imâmi Jurisprudence: Ali al-Karaki's al-Risâla fi al-taqiyya," 416.

54 S.H.M. Jafri, *The Origins and Early Development and Shi'a Islam* (Kum: Ansariyan Publication, 2000), 252.

şey kalmaz. İnsanlar da sizin kalbinizdeki inancınızı, Ehl-i beyt sevginizi bilseler sizi dilleriyle (idareye şikâyet ederek) kesinlikle yerler (işinizi bitirirler), gizlide ve açıkta sizi zayıf düşürürler. Allah, bizim velâyetimiz⁵⁵ üzerine olan (velâyetimizi kabul eden) sizlere acısın⁵⁶ mealindeki sözü, onun şîası (tâbileri) hakkında endişelendiğini, onları korumayı öncelendiğini göstermektedir.

Siyasî idarenin egemenliğini ve otoritesini korumak için kendi aleyhine olabilecek her şeyi defetmeyi, bu hususta aynı mezhepten olsun farklı mezhepten olsun fark gözetmeyip onları cezalandırdığı bir dönemde, imamların kendi ashâbına takıyyeyi tavsiye ederek onların şerrinden korunmalarını sağladıkları kaydedilmiştir.⁵⁷ Sonuç itibarıyla belli deliller ve karînelerle de desteklenerek kullanılan takıyye, Şîa hadis kaynaklarında yer alan zıtlığı ve te'vili mümkün olmayan rivayetleri çözümlemede Şîi âlimlerin başvurduğu bir unsur olarak dikkat çekmektedir.⁵⁸

Daha önce de değinildiği üzere Tûsî, zıtlık gördüğü haberler arasını hocası Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) *el-Muknia* adlı eserinin itikada (usûl) dair bölümlerini atlayıp⁵⁹ ahkâmla ilgili rivayetlerin delillerini gösterip şerh ettiği *Tehzibü'l-ahkâm fi şerhi'l-Muknia*'da ve sadece ihtilaflı rivayetlere hasrettiği *el-İstibsâr fi mâ uhtülife mine'l-ahbâr* adlı eserinde kendi metoduna göre ihtilaflı rivayetleri cem etmeye ve aralarındaki zıtlıkları gidermeye gayret etmiştir. Tûsî'nin *Tehzibü'l-ahkâm*'ın mukaddimesinde söz konusu kitabı telif gerekçesini izah ederken verdiği bilgiler, konunun ve tartışmanın boyutlarını yansıtmaya bakımından dikkat çekicidir. İsnâşaerî ulemâ, Ehl-i sünnet âlimlerini bilhassa ahkâma dair pek çok konuda ihtilaf ettikleri için suçlarken kaynaklardaki rivayetlere bakılırsa kendilerinin onlardan daha fazla ihtilafa düştükleri açıktır. Bu durum kaçınılmaz olarak onları, ihtilafın tabii olduğunu savunmaya sevk etmiştir. Ne var ki muhalifler, bunu İsnâşaerî'nin dayandığı aslın (on iki imam doktrini gibi) bâtil olmasına bağlamışlardır. Ancak Tûsî'ye göre, bu hususta şüpheye düşenler, bu meselenin aslını ve kühünü bilmeyen, onu tam kavrayamayanlardır.⁶⁰

55 Siyasî ve dinî otorite anlamında kullanılmaktadır. Bk. Momen, *An Introduction to Shî'i Islam*, 17, 157.

56 Küleynî, *el-Kâfi*, 1: 134.

57 Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî, Şerhu Usûli'l-Kâfi/ Şerhu'l-Kâfi el-Câmi' *Mevlâ Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî maa ta'lik Mirzâ Ebü'l-Hasan eş-Şa'rânî*, thk. Seyyid Ali Âşûr, (Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-Arabî ve Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1429/2008, Şa'rânî'nin ta'likî), 1: 271.

58 Bk. Kuzudışli, "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı: Tûsî'nin *İstibsâr*ı Örneği," 119.

59 Kutluay, Şîa'da Hadis Usûlü, 145; Kuzudışli, Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad, 493-494.

60 Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, 1: 53.

İhtilafı rivayetler üzerindeki ilmî çalışmalar sürekli Şîa'nın gündeminde olmuştur. Şîî âlimlerin, Şîî rivayetlere yöneltilen tenkitleri bertaraf etmek ve ihtilafın tabii-liğini ortaya koymak için Sünnî kaynaklardan örnekler verdikleri görülmektedir. Meselâ Şîî âlim Mâmekânî (ö. 1351/1932), çelişkili hadislerle ilgili Sünnî kaynaklarda geçen iki rivayeti örnek olarak zikreder. Ona göre “*Su iki kulle miktarında ise pislik tutmaz*”⁶¹ rivayeti ile “*Allah suyu temiz yaratmıştır, onu hiçbir şey necis yapmaz; ancak suyun tadı, rengi ve kokusu değişmişse o temizliğini kaybeder*”⁶² rivayetleri arasında zâhirî bir çelişki bulunmaktadır. Ancak bu iki hadisten ilki (kulleteyn hadisi), su en az iki kulle ölçüsünde ise tat, renk ve kokusu değişsin veya değişmesin temiz olduğuna, ikinci hadis ise su iki kulle veya daha az olsa da tat, renk ve kokuda değişme yoksa temiz olduğuna delâlet etmektedir.⁶³

Bu noktada imamların ve tebaasının takıyyeye başvurma sebeplerine de kısaca değinmemiz gerekmektedir. Şîa'nın, Ehl-i sünnet'e mensup idarecilerin baskısı altında kaldıkları, kendi düşüncelerini tam olarak ifade edemedikleri dönemlerde kendilerini ve Şîî toplumu düşmanlarından korumak için gerçek Şîî düşüncenin dışında Ehl-i sünnet'in görüşleriyle örtüşen fikirleri savundukları olmuştur.⁶⁴ Nitekim Şeyh Tûsî'nin *Tehzibü'l-ahkâm*'ında, özellikle *el-İstibsâr*'da yer alan birbirine zıt rivayetler bu şekilde izah edilmiştir. Daha açık bir ifade ile yukarıda da kaydettiğimiz gibi kendisine yöneltilen fikhî bir mesele ile ilgili olarak Sünnî bir topluluk içinde ise ya da cemaatinin arasında Sünnî biri varsa imamın bu soruya Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun olarak cevap verdiği iddia edilmiştir.

Bununla birlikte aslında imamlara iki farklı ve birbirine zıt görüşün atfedilebilmesinin ve bunun Şîa temel hadis kaynaklarında yer alabilmesinin daha ikna edici başka sebepleri olmalıdır. Kanaatimizce farklı rivayetlerin sebebi imamlardan daha ziyade râvilerdir; zira bir meselede birbirine taban tabana zıt iki hüküm varsa bunun biri Ehl-i sünnet kaynaklarından alınmış, diğeri ise Ehl-i sünnet'e muhalefet etmek -ki muhalefet varlığının devamını sağlayıcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir- amacıyla söylemediği hâlde imama atfedilmiş olmalıdır.

61 Sadük, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, 1: 15; Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, 1: 415; Tûsî, *el-İstibsâr*, 1:10.

62 Sadük, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, 1: 15; Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm*, 1: 41; Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 10, 11.

63 Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekânî, *Mikbâsu'l-hidâye fi ilmi'd-dirâye*, thk. Muhammed Rıza el-Mâmekânî, (Beyrut: Müessesetü Âl-i beyt li ihyâi türâr, 1428/2007), 1: 208; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 363-364.

64 Ebstein, “Absent yet at All Times Present: Further Thoughts on Secrecy in the Shii Tradition and in Sunni Mysticism,” 388, 395; Najam Haider, *Shii Islam an Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 44.

Rivayetler arasında nâsîh-mensûh durumu yoksa iki rivayetten biri husus, diğeri umum ifade etmiyorsa, iki rivayet de sabit ve sahihse aralarındaki zıtlığı başka türlü izah etmek mümkün değildir.

Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki birbirine muhalif ve sahih rivayetler, az sayıdaki rivayet istisna, bu şekilde fikhî konularda ve taban taban zıt olmadığı gibi yukarıda vurguladığımız üzere sahih olmak şartıyla iki rivayetten birinin mensûh olması (kabir ziyaretinin ilk safhada yasaklanması gibi), belli bir döneme has olması (cihad zamanı en faziletli amelin cihad olarak ifade edilmesi gibi), kişinin özel durumunun dikkate alınması (anne-babası yaşlı ve bakıma muhtaç ise ona bakacak başka biri de yoksa onların erkek çocuğunun cihadının ebeveyni ile ilgilenmesinin olduğunu ifade edilmesi gibi), coğrafi ve özel şartların gözetilmesi (hudut boylarında yaşayanların düşmana karşı hazırlıklı olmayı bırakıp tarıma ağırlık vermelerinin yasaklanması) gibi yollarla giderilmeye çalışılmıştır.

Burada iki hususa daha dikkat çekmemiz gerekmektedir: Küleynî *el-Kâfî*'nin mu-kaddimesinde birbiriyle çelişen rivayetlere ve bunların nasıl çözümleneceğine dair bilgi aktarmasına bakarak onun kaydettiği her rivayetin sahih olduğunu iddia etmediği, hadisleri Allah'ın kitabına arz etmeyi ve Ehl-i Sünnet'e muhalif olan rivayetin benimsenip uygun olanın ise atılmasını, neticede kendisinde şüphe bulunmayan ve hakkında icmâ olanların alınması öngördüğü söylenebilir. Ancak Meclisî'nin, Küleynî'nin kastettiği görünüşte ihtilaflar değil, gerçek mânadaki ihtilaflar olduğu ifadesi dikkate alındığında meselenin daha derin olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Zira Ehl-i sünnet'in görüşlerine arz suretiyle onlara muhalif rivayeti alma metodunun sonuç verebilmesi için Ehl-i sünnet'in bütün görüşlerinin bilinmesi gerekmektedir. İleride ele alınacağı üzere Sünnî âlimlerin de bazı konularda ihtilaf ettikleri düşünülürken onların bütün görüşlerine vâkıf olmanın pek mümkün olmadığı, dolayısıyla Şîi kaynaktaki rivayetin hangi Sünnî rivayete ve görüşe arz edileceği bir soru işareti olarak karşımızda durmaktadır.

İkinci bir problem, Şîa'da herhangi bir konuda "İmamlardan nakledilen bir hadis bulunmadığında Ehl-i sünnet'in Hz. Ali'den naklettiği rivayetlerin alınması prensibi ile Ehl-i sünnet'e arz etme metodunun çelişip çelişmediğidir. Zira Şîa'ya göre Ehl-i sünnet'e arzın sebeplerinden birisi, Sünnî râvilerin Hz. Ali'den hadis-

65 Küleynî, *el-Kâfî*, 1: 8-9; Daha geniş bir değerlendirme için bk. Kuzudışlı, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, 409.

ler naklettikleri ve onu kötü gösterme adına hep tersini uyguladıkları iddiasıdır.⁶⁶ Üçüncüsü ise Ehl-i sünnet'e arzın mutlak mı, yoksa bazı konularda mı geçerli olduğudur. Şu hâlde Tûsî'nin *el-İstibsâr*'ında Ehl-i sünnet'e muhalif rivayeti esas alarak rivayetler arasındaki ihtilafı kaç şekilde ve nasıl giderdiğini müstakil başlıklar altında ve rivayetler üzerinden söz konusu problemleri de dikkate alarak incelemek faydalı olacaktır.

2. Tûsî'nin Hadisler Arasında Görülen İhtilafı Giderme Yolları

Girişte de değindiğimiz gibi Tûsî, *el-İstibsâr*'ında iki veya daha fazla hadis arasındaki ihtilafı Kur'ân'a arz etme, Şîa'nın genel görüşüne uymayan rivayeti takıyyeye hamlederek Âmme'nin görüşüne muhalif olanı esas alma, zarurete hamletme,⁶⁷ çelişkili iki rivayetten birinin nâsih, diğerini mensûh olduğunu tespit etme; münkatı, mürsel, şâz gibi problemlili rivayetleri terk etme, bu tür rivayetlerin bazılarını müstehaplığa⁶⁸ ve fazilete, bazılarını ise kerahete hamletme,⁶⁹ mecâz ifade ettiğini belirtme⁷⁰ ve te'vil etme gibi yollarla gidermeye çalıştığı görülmektedir.

Hemen belirtelim ki takıyyeye hamletme ile Âmme'nin görüşüne uygun olma, *el-İstibsâr*'da birbiri ile iç içe geçmiş görünmektedir. Mezkûr eserinde Tûsî, metot olarak önce Şîa'nın görüşüne uygun rivayetleri zikretmiş, ardından muhalif olan rivayete yer vermiştir. O, birbirine zıt iki grup rivayetin nasıl anlaşılması gerektiğini ifade sadedinde rivayetten birinin takıyyeye hamledileceğini, zira Âmme'nin görüşüne muvafık olduğunu « فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى التَّقِيَّةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَذَاهِبِ الْعُمَّةِ » kalıbını ya da benzer ifadeleri kullanarak vurgulamıştır. Tûsî'nin takıyyeye hamlederek ihtilafı gidermesine birkaç misâl vermek, ayrıca her konunun akabinde Ehl-i sünnet ulemâsının fıkıh kaynaklarında yer alan ilgili konudaki görüşlerine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

'Ubeyd b. Zürâre, Ca'fer es-Sâdık'ın "*Benden (sıradan) insanların (Âmme'nin) sözüne benzer işittiğiniz şeyler, takıyye gereği söylenmiş sözlerdir; insanların sözüne*

66 Kuzudişli, Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad, 39.

67 Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Hanefî Ebû'l-Meâlî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi fık-hı'n-Nu'manî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004), 1: 365.

68 Örnek için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *el-İstibsâr fi mâ uhtilife mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Ca'fer Şemsüddin, (Beyrut: Dâru't-teâruf li'l-matbûât, 1412/1991), 1: 130.

69 Örnek için bk. Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 190.

70 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 398.

*benzemeyen sözler ise takıyye gereği söylenmemiş demektir*⁷¹ dediğini işitip nakletmiştir Bu rivayetin zâhirinden imamın sözünün farklı bir yönünün ve ağırlığının olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ca'fer es-Sâdık'ın bu rivayette geçen "insanların sözü" ile tam olarak kimi kastettiği belli değilse de bunun Âmmе'nin görüşü olması daha muhtemel gözükmemektedir. Tûsî, *el-İstibsâr*'da bunu açarak "*Hulda* (eşini terk edip gitme) ayrılık (beynûne/talâk) gerçekleşir" sözü, insanların (Âmmе'nin görüşüne) sözüne benzemektedir; bu sebeple onun takıyye gereği söylendiğine hamledilir; zira o talâka delâlet eder" demektedir.⁷²

Şîî râvi Ebû'l-Verd'den nakledildiğine göre, o Muhammed el-Bâkır'a "Ebû Zabyân, Ebû Ca'fer'e Hz. Ali'yi gördüğünü ve onun suyu döküp (çıplak ayakları değil) iki mestinin üstünü mesh ettiğini bana söyledi" demiş, bunun üzerine el-Bâkır, "Ebû Zabyân yalan söyledi. Size imam Ali'nin şöyle dediği ulaşmadı mı? İki mest hakkında Kitâb'ta delil mi mevcut?" diye eklemiştir. Ebû Zabyân imama "Bu iki konuda (ayaklarını yıkamayıp mesh etmeye dair bir) ruhsat var mı?" diye sorduğunda o, "Hayır, ancak düşmana karşı takıyye uygulaman, ayakların için kardan (aşırı soğuk) korkman hariç" şeklinde cevap vermiştir.⁷³ Nitekim Şîî râvi Ali b. el-Yaktîn de takıyye gereği ayakların yıkanabileceğini vurgulamıştır.⁷⁴

Bununla birlikte Zeyd b. Ali, ataları vasıtasıyla Hz. Ali'den abdestle ilgili olarak şu rivayeti nakletmiştir: Hz. Ali abdest alırken Resûlullah (s.a.v.) kendisine abdestte hangi azayı kaç defa yıkaması gerektiğini öğretmiş, abdestte ayakları yıkarken ateşin dokunmaması için ona parmak aralarını da hilallesini emretmiştir. Tûsî, bu rivayetin akabinde yaptığı yorumda bunun Şîa'nın meşhur uygulamasına zıt, Ehl-i sünnet'in görüşüne ise uygun olduğunu vurgulamış ve dolayısıyla bu konuda tereddüt gösterilmemesi gerektiğini hatırlatmıştır. Ayrıca o, isnaddaki bazı râviler Zeydî ve Âmmе'den olduğu için bu rivayeti takıyyeye hamletmiştir.⁷⁵

Zürâre, "Ona (imama) 'iki mest üzerine mesh ederek takıyye mi yapıyorsun?' diye sordum. Buna karşılık o (imam): 'Üç hususta takıyye yapmıyorum: Müskir içmek, iki mest üzerine mesh etmek ve temettü hacında müt'a nikâhı yapmak' diye kar-

71 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 321.

«مَا سَمِعَتْ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَمَا سَمِعَتْ مِنِّي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ»

72 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 318.

73 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 77.

74 Muhammed Ali Sâlih el-Muallim, *Takıyye fi fıkhi Ehl-i beyt* (Beyrut: Dârü'l-hedy, 1426/2005), 1: 294.

75 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 67; *el-İstibsâr*'ın şarihî Sâhibü'l-Meâlim ise rivayetin takıyye ile izah edilmesi hususunda Tûsî'ye katılmaz. Bk. Sâhibü'l-Meâlim, *İstiksâü'l-'tibâr fi şerhi'l-İstibsâr*, 1: 433, 434.

şılık verdi.”⁷⁶ Bu rivayete göre imamın bunları caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu rivayette imamın ismi muğlak bırakılıp “ona dedim ki” denilmiştir. Şîa hadis usûlünde, bazı rivayetlerde imamın isminin gizlenip burada olduğu gibi ona zamirle işaret edildiği hadis türüne *muzmar* hadis⁷⁷ denilmektedir. Buna dikkat çekmemizin sebebi, takıyye ve güvenlik gereği imamın isminin gizlenmiş olduğudur. Ayrıca bu rivayette, cemaatinden biri tarafından imama takıyye yapıp yapmadığı sorularak rivayetler tahkik edilmekte; rivayetin ne maksatla söylendiği, onunla amel edilip edilmeyeceği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ancak Zürâre'nin yaptığı gibi, bir uygulamasına bakarak imama maksadını sormak her zaman mümkün olmuş mudur? İmamın takıyye gereği bir söz söylediği veya (abdestte ayaklarını yıkamak gibi) bir amel işlediği nasıl tespit edilecektir? Bunlar önümüzde problem olarak durmaktadır.

Abdestte ayakların yıkanması meselesi, İslâm âlimleri arasında ihtilafıdır. Mesele tafsilatlı olsa da kısaca özetlemek gerekirse cumhur ayakların temizlenmesi ile yıkanmasının kastedildiği görüşündedir; bir grup âlim ise mesh etmenin farz olduğunu savunmuşlardır. Diğer bir grup ise ayakların temizliğinin gusûl ya da mesh şeklinde mükellefin seçimine bağlı olduğunu iddia etmiştir. Bilindiği üzere İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, fikhî adıyla Ca'feriyye, abdestte ayakları yıkama yerine baş gibi mesh etme ile amel etmektedir. Bu konudaki ihtilafın sebebi, abdest ayetinde⁷⁸ geçen (وَأَرْجُلِكُمْ) kelimesinin mansub okunarak (وَأَرْجُلِكُمْ) yıkanılan kollar üzerine atfedilmesi ya da (وَأَرْجُلِكُمْ) şeklinde mecrûr okuyup *memsûh* (mesh edilen) üzerine atfedilmesinden kaynaklanmaktadır. Bazıları Arapların dilinde *mesh* kelimesi ile “yıkamanın kastedildiği”ni ifade etmişlerdir. Âyetin mânası takdim ve tehirle «اغسلوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»⁷⁹ demek olur.⁷⁹

Abdest âyetinde geçen (وَأَرْجُلِكُمْ) kelimesini kıraat imamlarından Nâfi (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), el-Kisâî (ö. 189/805), Âsım (ö. 127/745), Hafs (ö. 180/796) ve Ya'kub el-Hadramî (ö. 205/821) mansûb okumuşlardır.⁸⁰ Buna göre kollar gibi topuklar da dâhil ayakların yıkanması farzdır. Öte yandan bazıları bu

76 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 77.

77 Kutluay, Şîa'da Hadis Usûlü, 259.

78 el-Mâide 5/6.

79 Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1975), 1: 122.

80 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 216.

kelimeyi âyetin başında yer alan (وَأَمْسَحُوا) kelimesine atfederek mecrûr okumuş⁸¹ ve ayakların yıkanmasına değil baş gibi mesh edilmesine gerektiğine hükmetmişlerdir. İkrime (ö. 105/723) ile Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) gelen diğer bir görüşe göre, onların bu âyetten ayakların mesh edilmesi kanaatinde oldukları nakledilmiştir.⁸² Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) de ayakların mesh edilmesi görüşünde olduğu rivayet edilmiştir.⁸³ Ancak Kur'ân'ın en iyi müfessiri olan Allah Resûlü'nün uygulaması, ayakların yıkanması şeklindedir.⁸⁴ Ayrıca "Abdestte ayak topuklarını tam yıkamayanlara yazıklar olsun"⁸⁵ rivayeti, ayakların yıkanmasının farz olduğuna Sünnet'ten bir delildir. Hz. Peygamber'in ayaklarını yıkamadan mesh ettiğine dair bize bir rivayet ulaşmadığı gibi ashâbın çoğunun uygulaması da ayakları yıkama şeklindedir. Nitekim ashâbtan İbn Mes'ûd⁸⁶ ve İbn Abbâs,⁸⁷ Enes b. Mâlik⁸⁸ ile tâbiinden 'Urve,⁸⁹ Atâ⁹⁰ ve (yukarıda zikredilen görüşünden farklı olarak) Hasan-ı Basrî⁹¹ gibi müfessir ve muhaddislerin ayakların yıkanması görüşünde oldukları nakledilmiştir.⁹²

Öte yandan Sünnî râvi Abdü Hayr "Hz. Ali'nin abdest aldığı görüldü. O iki ayağını yıkamayıp mesh etti ve şöyle dedi: 'Resulullah'ın böyle yaptığını, senin benim

81 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, tashîh: Ahmed Habîb Kasîru'l-Âmilî, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî. ty.), 3: 447.

82 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 18.

83 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 2: 99; Ebû Muhammed Muhyis-sünne Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 1: 429.

84 Muvatta', "Salât," 16.

85 Buhârî, "İlim," 3; "Vudû'," 27; Müslim, "Tahâre," 25; Muvatta', "Tahâre," 5.

86 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Yemânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-'Azamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 1: 20.

87 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-eser*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1: 26.

88 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye 1424/2003), 1: 217. Halka bir konuşma yapıp "(Abdest alırken) yüzlerini, ellerinizi ve ayaklarınızı iyi yıkayınız!" şeklinde emreden vâli Haccâc b. Yusuf'a karşı Enes b. Mâlik'e nispet edilen "O doğruyu söylemiyor, ayaklar meshedilir" şeklinde bir rivayet gelmiştir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 217.

89 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 21; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 26.

90 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 25.

91 Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî, *et-Tahûr li'l-Kâsım b. Sellâm*, thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, (Cidde: Mektebetü's-sahâbe, 1414/1994), 1: 392.

92 Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1: 18. « تَمْسَحُ الرَّجُلَيْنِ »

yaptığımı gördüğün gibi görmeseydim ayaklarımı yıkardım. İki ayağın altı (yere temas ettiği için) üst kısmından daha fazla yıkanmayı hak etmektedir” şeklinde nakletmiş; Dârimî (ö. 255/869) ise bu hadisin “...Başlarınızı mesh ediniz ve ayaklarınızı yıkayınız” mealindeki abdest âyeti ile neshedildiğini ilave etmiştir.⁹³ Görüldüğü gibi ayakların yıkanması, çoğunluğun benimsediği görüş olup diğer görüş şâzdir.

Tûsî'nin takıyyeye hamlederek ihtilafı gidermesine diğer bir misâl yaban eşeği, sincap, samur ve çöl tilkisi gibi hayvanların postu üzerinde namaz kılmanın hükmüne dairdir. *el-İstibsâr*'da bu konuda yedi rivayet tahrir edilmiştir. Bunlardan ilk beşi aynı muhtevada ise de altıncı ve yedinci rivayet ilk beş rivayetle çelişiktir. İlk rivayette Zürâre, Ca'fer es-Sâdık'a tilki, çöl tilkisi, sincap vb. hayvanların postu üzerinde namaz kılmanın hükmünü sormuş, imam bunun caiz olmadığını belirtmiştir. Kendisine yazılarak danışılan imamın adının zikredilmeyip kapalı bırakıldığı ikinci rivayette ise “eti yenmeyen hayvanlar” şeklinde genel bir ifade kullanılmıştır. Mukâtil b. Mukâtil'in imam Ebü'l-Hasan Ali er-Rızâ'ya (ö. 203/818) dayandırdığı üçüncü rivayette tilki, samur (kunduz) vb. postu üzerine namaz kılarken secde etmenin caiz olmadığı, et yemediği için sincabın postu üzerine secdenin ise caiz olduğu ifade edilmiştir. Şîî râvi Ebû Ali Râşid'in imam Muhammed el-Bâkır'a nispet ettiği dördüncü rivayette, çöl tilkisi ve sincap kürkü üzerinde namaz kılmanın caiz olduğu belirtilmektedir. Bişr b. Yesâr'ın imamın adını gizleyerek naklettiği beşinci rivayette sincap kürkü ile namaz kılınabileceği, tilki ve samur kürkü ile namaz kılmanın ise caiz olmadığı kaydedilmiştir. Ca'fer es-Sâdık'ın sözü olarak nakledilen altıncı rivayette Halebî, sözü edilen imama yaban eşeği, sincap, samur ve tilki gibi hayvanların postlarının hükmünü sormuş, imam ‘onlar üzerinde namaz kılmak caiz değildir’ demiştir.⁹⁴ Bununla birlikte Ali b. Yaktîn'in imam Ali er-Rızâ'ya isnad ettiği yedinci rivayette ise o, imama yaban eşeği, samur, çöl tilkisi gibi hayvanların kürkünün hükmünü sormuş, imam bunlarda mahzur olmadığını söylemiştir.⁹⁵

Hülâsa ilk beş hadiste eti yenmeyen hayvanların postlarının da temiz olmadığı ilkesinden hareketle sincap, tilki ve samur postu üzerinde veya bunlar kişinin üstünde iken namaz kılmanın caiz olmadığı belirtilmiş, sincap ile çöl tilkisi bu hükümden istisna edilmiştir.⁹⁶ İmamlara nisbet edilen, sincabın caiz olduğuna, samur postu üzerinde ise namazın mekruh olduğuna delâlet eden haberler istis-

93 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî, (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğni li'n-neşr ve't-tevzi', 1412/2000), “Tahâre,” 45.

94 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 382.

95 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 382, 383.

96 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 382.

na edilirse bütün haberlerin müşterek noktası, eti yenmeyen hayvanların post-larıyla namaz kılmanın caiz olmadığıdır; zira bunu hiçbir imam caiz görmemiştir. Ne var ki 6. ve 7. rivayette bunda mahzur olmadığı ifade edilmektedir. Sonuç olarak diğerleri ile tenâkuz içinde olan bu iki haber takiyeye hamledilmiştir.⁹⁷

Aynı şekilde namazda çul, yün (mish) ya da kumaş üzerine secde yapılabilmesi ancak takiyeye durumunda caiz olabilir. Nitekim Ali b. Yaktîn'in naklettiğine göre o, imam Ali er-Rızâ'ya (namazda toprak ya da toprak cinsinden bir şey üzerinde değil de) çul ve elbise üzerine secde eden kişinin secdesinin caiz olup olmadığını sormuş; imam, bu soruya '*Takiyeye gereği bunu yapmışsa bunda bir mahzur yoktur*' şeklinde cevap vermiştir.

Bilindiği üzere Şîa'da namazda secde ancak toprak üzerine yapılırsa makbuldür. Şii biri, canı ve malı tehlikede ise bu şart ve uygulamayı bir süreliğine terk edip "toprak dışındaki şeyler üzerine de secde edilebilir" şeklindeki Ehl-i sünnet'e ait içtihadı taklid edebilir. Zira Ehl-i sünnet fıkıh kaynaklarında toprak cinsinden olmayan şeyler üzerine temiz olmak kaydıyla secde edilebilir; toprak olması ise müstehaptır.⁹⁸

Tûsî'nin zarurete ve müstehaplığa hamlederek ihtilafı gidermesine gelince, o bazı rivayetleri zarurete hamlederek rivayetler arasındaki ihtilafı gidermeye çalışmıştır. Buna keten bezi ve pamuk üzerine mesh etme misâl verilebilir. Dâvud es-Sarmî'nin naklettiğine göre o "imam Ali er-Rızâ'ya keten, pamuk gibi şeyler üzerine takiyeye gereği olmaksızın secde caiz midir?" diye sorduğunda imam bunun caiz olduğunu ifade etmiştir. Keza Ali b. Yaktîn mezkûr imama namazda çul ve elbise üzerine secde etmenin hükmünü sormuş, imam takiyeye gereği ise bunda bir beis olmadığını belirtmiştir. Sa'd b. Abdillâh'tan nakledilen haberde de caiz olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹ Tûsî bunu aşırı sıcak ya da soğuktan kaynaklanan "zarurete hamlı"etmekte, zaruret yoksa caiz olmayacağını ifade etmektedir.

97 Tûsî, *el-Istibsâr*, 1: 383. Meclisî; bu meseleyi ayrıntılı olarak tahlil etmiş, sincap derisi üzerinde namaz kılmanın hükmü ile ilgili olarak Şîa âlimleri arasında ihtilaf vaki olduğunu; Tûsî'nin *el-Mebusut*'ta, Şeyh Sadûk'ın *Fakih*'inde; İbn İdris, İbn Cüneyd, Mürtezâ gibi âlimlerin bunun caiz olduğunu savduklarını, hatta Ebû's-Salâh'ın bu hususta icmaddan bahsettiğini, İbn Hamza'nın ise mehruh olduğu görüşünü benimsediğini belirtmiştir. Meclisî neticede sincap derisi ile namaz kılmanın caiz olmadığını ifade edenlerin görüşünün kerâhiyete, cevaz verenlerin ise takiyeye hamledileceğini ifade etmiştir; zira ona göre Ehl-i sünnet bunun caiz olduğu görüşünde olduğundan bu görüşün zıddı olan kerahiyete hamletmek daha muteberdir. Bk. Meclisî, *Bihârul-envâr*: 80: 225 (Şâmile).

98 Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl=el-Mebusût*, thk. Mehmed Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 1: 208.

99 Tûsî, *el-Istibsâr*, 1: 331.

Tûsî namazda zift, çöl toprağı ve kireç üzerine secde etmenin caiz olduğuna dair rivayetleri zaruretle izah etmektedir. Öyle ki Amr b. Saïd'in imam İmam Ebü'l-Hasan Ali er-Rızâ'dan naklettiğine göre o kendisine "Zift ya da Yemen civarında mevcut olan siyah taş (الْقَبْرِ)، çöl toprağı (الْقَفْرِ) ve kireç (الصَّارُوج) üzerine secde etme!" demiştir.¹⁰⁰ Muallâ b. Huneys, Ca'fer es-Sâdik'in yanında ölü/çöl toprağı ve kireç üzerine secde ederek namaz kıldığını, imamın bunda mahzur olmadığı şeklinde yukarıdaki rivayete muhalif görüşünü nakletmiştir.¹⁰¹Tûsî'ye göre Muallâ b. Huneys'ten gelen yukarıda kaydettiğimiz ikinci rivayet, seçime ve tercihe değil zarurete ya da takıyyeye hamledilir.¹⁰²

Ehl-i sünnet fakihlerine göre, üzerinde necâset ya da onu necis yapan bir madde olmaması şartıyla her şey üzerinde namaz kılınabilir ve bunlar üzerine secde edilebilir. Ebû Bekir en-Nisâbûrî'nin (ö. 319/931) kaydettiğine göre, kabirlerde ölü'nün eti karışacağı için kabir toprağı üzerinde namaz kılınmaz.¹⁰³ Ehl-i sünnet âlimleri pamuk, saman, ot gibi şeyler üzerine, yerin sertliğinin hissedilmesi şartıyla secde edilebileceğini caiz görmüşlerdir.¹⁰⁴

İhtilafı giderme metotlarından biri de "müstehaplığa hamletmek"tir. Nitekim Tûsî, hayız ve nifaslı kadının durumu ile ilgili çelişkili rivayetlerin bir kısmını müstehaplığa hamlederek rivayetler arasındaki ihtilafı gidermeye çalışmıştır. Meselâ Şii râvi Haccâc el-Haşşeb, imam Ca'fer es-Sâdik'a hayız ve nifaslı kadının kocasıyla birlikte yapabileceği hususları sorduğunda imam, kadının uzun bir elbise giyerek kocası ile aynı yatakta yatıp uyuyabileceğini ifade etmiştir. Tûsî'ye göre bu rivayetin iki vechi vardır: İlki onu müstehaplığa, ikincisi ise takıyyeye hamletmektir. Zira bu (kocasının eşiyle bu durumda aynı yatakta uyuyabileceği) Ehl-i sünnet mezheplerinin çoğunun görüşüne uygun düşmektedir.¹⁰⁵ Buna göre kadının sadece ha-

100 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 334.

101 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 333.

102 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 333.

103 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nisâbûrî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ih-tilâf*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, (Riyad: 1405/1985), 1: 183.

104 Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Hanefî Ebü'l-Meâlî, *el-Muhîtu'l-Burhânî fi fikhı'n-Nu'manî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2004), 1: 365.

105 «فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَحَدٌ شَيْئَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى صَرْبٍ مِنَ الْإِسْتِحْبَابِ وَالْأَوْلَى عَلَى الْجَوَازِ وَرَفَعَ الْحَظْرَ وَالثَّانِي أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى صَرْبٍ مِنَ التَّقْيَةِ لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِمَا هَبَّ كَثِيرٌ مِنَ الْعَامَّةِ.

Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 130.

yız gördüğü yeri pistir; bedeninin diğer kısımları ise temizdir.¹⁰⁶ Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerine göre hayız ve nifas hâlinde, aralarında cinsel ilişki olmamak kaydıyla, kocasının eşi ile aynı yatakta uyumasında bir beis bulunmamaktadır.

3. İhtilafı Âmme'nin Görüşüne Muhalif Olan Rivayeti Esas Alarak Giderme

Yukarıda da ifade edildiği gibi Şîa'nın en yaygın kolu olan İsnâaşeriyye İmâmîyyesi'nin kendisini Hâssa ve hak mezhep, İsnâaşeriyye'den olmayanları ise Ehl-i sünnet de dâhil *fâsîdül-mezheb* olarak nitelediği bilinmektedir. Onlara göre Ehl-i sünnet/ Âmme ile Şîa'nın diğer kolları olan Fatahiyye, Nâvusiyye gibi fırkalar bâtil mezhep ve fırkalara girmektedir. İsnâaşeriyye'nin Ehl-i sünnet hakkındaki bu anlayışının hadis usulündeki tezahürü, *Hâssa* olmayanlardan gelen rivayetlerin sahîh olarak değerlendirilemeyeceğidir. Râvinin güvenilir olması hâlinde ise ondan nakledilen rivayet, derece bakımından sahîh ve hasen hadisin bir alt derecesi olan *müvessak* hadis kategorisinde yer almaktadır. İsnâaşeriyye hadis usulüne göre, İsnâaşerî olmayanlar Müslüman kabul edilmekle beraber, adaletin gereklerinden olan iman şartını tam olarak karşılamamaktadırlar. Dikkat çekicidir ki Tûsî'nin takıyyeye hamlettiği rivayetlerin neredeyse tamamında, birbiriy-le çelişen rivayetlerin akabinde muhalif rivayetin "Âmme'nin görüşüne muvafık olması" zikredilmektedir. Bir başka ifade ile bir rivayet Âmme'nin görüşüne uygunsa bu, büyük ölçüde imamdan takıyye gereği sâdır olmuş demektir. Aşağıda farklı konulardan seçtiğimiz birkaç misâl üzerinden meseleyi değerlendireceğiz.

3. 1. Müt'a Nikâhı Yapmak

Tûsî, "Tahlîlü'l-müt'a/müt'a nikâhının helal oluşu" adıyla açtığı bâbın altında müt'aya¹⁰⁷ izin veren âyeti¹⁰⁸ zikrederek bunun caiz olduğunu ifade eden rivayeti Muhammed el-Bâkır'dan, ardından onun Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün sünneti ile caiz olduğuna dair rivayeti Ca'fer es-Sâdık'tan kaydetmektedir. Ne var ki o aynı yerde Hz. Ali'ye dayandırılan merfû bir hadise göre Hayber Savaşı zamanın-

106 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nisâbûrî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ih-tilâf*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf, (Riyad: 1405/1985), 2: 203.

107 Müt'a ile "müt'atü'n-nikâh"ı kastediyoruz. Zira bu kelime "müt'atü't-talâk" ve "müt'atü'l-hac" terkipleriyle de kullanılabilir. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32: 174.

108 en-Nisâ 4/24.

da¹⁰⁹ Allah Resûlü ehlî eşeklerin etlerinin yenilmesini ve müt'a nikâhını haram kıldığını nakletmektedir.¹¹⁰ Görüldüğü gibi Hz. Ali'den nakledilen bu son rivayet, diğerleri ile çelişmektedir. Tûsî, müt'anın helal olduğuna dair haberler Kur'ân'ın zâhirine, hak fırkanın icmâına uygun olduğundan, haram kılındığına dair rivayetin takıyyeye hameledileceğini, Ali'den gelen şâz rivayetle değil diğer rivayetlerle amel edileceğini savunmaktadır.¹¹¹

Ayrıca Tûsî, aynı rivayette geçen ehlî eşek eti yemenin Hayber Savaşı sırasında yasaklanmasının Ca'fer es-Sâdik'a nisbet edilen bir habere göre geçici bir yasak olduğunu savunmakta, bunun aksini ifade eden Ebû Saîd el-Hudrî kanalıyla gelen hadisi ise takıyyeye hamletmektedir. İlginçtir ki ehlî eşek etinin helal olduğu görüşünde olan Tûsî, onun haram oluşuna yönelik rivayetleri, Ehl-i sünnet râvilerin bu konudaki Sünnî görüşü desteklemek için inandıkları şekilde nakletmelerine bağlamaktadır.¹¹² Tûsî'ye göre Kur'ân'da ehlî eşek etinin yenilmesinin haram olduğuna dair bir hüküm bulunmadığından bu rivayet imamdan takıyye gereği sâdir olmuştur. Bu bakış açısına göre "Âyette zikredilmeyen her şeyin helal olması gerekir" şeklindeki bir itiraza ise Şerîf el-Murtazâ (ö. 486/1044) gibi âlimler¹¹³ hükmüne dair hakkında yeterince hadis olan hususları istisna etmektedirler. Ehlî eşek etinin helal olduğuna dair haberler, seçime (muhayyerlik) bağlı olarak değil, takıyye nevinden sâdir olmuştur; zira onlar Ehl-i sünnet'in bu konudaki fikhî görüşlerine¹¹⁴ uygundur.

Yukarıdaki rivayette iki husus dikkatimizi çekmektedir: Bunlardan ilki, Şîa hadis kaynaklarındaki rivayetlerin neredeyse % 90 gibi bir kısmının imamlara ait *ah-bârdan* oluşması, bunlar içinde de yoğunluğu beşinci imam Muhammed el-Bâkır

109 Sünnî âlimler, müt'a nikâhının ne zaman temelli olarak yasakladığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bunlar umretü'l-kazâ, Mekke'nin fethi, Evtâs (Huneyn Gazvesi) yılı, Tebük Gazvesi ve Vedâ hacı şeklinde sıralanabilir.

110 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 149.

111 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 149.

112 Tûsî, *el-İstibsâr*, 4: 25.

113 Ali b. Hüseyin el-Müsevî Şerîf el-Murtezâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtezâ*, nşr. Mehdi er-Recâi, (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-azîm, 1405/1985), 1: 293.

114 Ehl-i sünnet'e göre müt'a nikâhı ve muvakkat nikâh bâtıldır. Mü'minûn sûresinin 7. âyetinde bu tür nikâh, "haddi aşmak" olarak nitelendirilmiştir. Müt'a nikâhıyla alınan kadın, ne memlûke ne de zevce muamelesi görür, o irsiyet hakkından yararlanarak mirastan da pay alamaz. bk. Ebû Bekr Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1406/1986), 2: 272; Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî, *el-lhtiyâr li ta'îlî'l-muhtâr*, ta'lik Mahmûd Ebû Dakîka, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1356/1937), 3: 89. Ehl-i sünnet kaynakları, Resûlullah'ın (s.a.v.) müt'a nikâhını ve ehlî eşeklerin etinin yenilmesini haram kıldığını dair rivayeti Ali'den (r.a.) nakletmişlerdir.

ile altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'a ait rivayetlerin teşkil etmesidir. Onların kaynağı, ya imamların kendileri ya da kendilerinden önceki imamlara atfen söyledikleri sözlerdir.¹¹⁵ Sadedinde olduğumuz rivayette ise Hz. Ali, Resûlullah'ın (s.a.v.) bir uygulamasını haber vermektedir. İkincisi ise bu rivayette olduğu gibi İsnâaşeriyye'nin kendi görüşlerine uymayan rivayetleri şâz şeklinde nitelendirmesidir. Bu durumda onlara göre Şîa kaynaklarındaki isnadların râvileri daha sika, Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetler ise şâz ve güvenilmezdir. Üçüncü problem, Tûsî'nin bu rivayetle ilgili olarak "Onu takıyyeye hamleleriz" demesi, aslında Hz. Ali'nin Kur'ân'a aykırı olan bir görüşü (âyette ehlî eşek eti yeme ile ilgili bir hükmün bulunmamasını) Allah Resûlüne rahatça isnad edebildiği anlamına gelmektedir; bu ise izahı oldukça güç bir yorumdur.

Esasen Resûl-i Ekrem'in Hayber Savaşı esnasında ehlî eşek etinin yenilmesini ve müt'a nikâhını haram kıldığını Ehl-i sünnet hadis kaynakları da nakletmiştir.¹¹⁶ Doğrusu Mekke'nin fethi sırasında zarurete binaen bir süreliğine caiz kılınan müt'a nikâhı, Hayber Savaşı sırasında temelli olarak haram kılınmıştır. İlk görüşüne itibarla İbn Abbâs¹¹⁷ İmrân b. Husayn gibi bazı sahâbiler istisna edilirse¹¹⁸ ki bunlar daha sonra haramlığına kâil olmuşlardır- ashâb, müt'anın haram olduğunu savunmuşlardır. İsnâaşerî âlimler, müt'anın aslında Hz. Peygamber zamanında caiz olduğunu, Hz. Ömer'in halifeliği sırasında bunu yasakladığını, ayrıca müt'anın caiz olduğuna dair Sünnî kaynaklarda bazı hadislerin bulunduğunu ileri sürmektedirler.¹¹⁹ Onlar müt'a uygulamasını, zinadan korumak maksadıyla nikâh gibi caiz olarak değerlendirmekte ve uygulamakta ise de Ehl-i sünnet mezhepleri arasında bu, bâtil nikâh türleri arasında yer almaktadır. Zira bu nikâh türü, evliliği cinsel isteğe indirilmesi ve onun istismara açık olması gibi sebeplerle

115 Şîa'da bunun bir temeli vardır. Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etme ve insanları irşad etme şeklinde iki temel vazifesi olduğunda Ehl-i sünnet ve Şîa âlimleri ittifak hâlinindedir. Şu farkla ki Ehl-i sünnet, onun vefatıyla bu görevlerinin sona erdiğini kabul ederken Şîa, imamlar vasıtasıyla insanların irşadının devam ettiğini savunur. Bk. Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, 147.

116 Ebû Abdîrrahmân b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. Abdülfetâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetü'l-matbûât, 1406/1986), "Nikâh," 33 ; Dârimî, "Edâhî," 23.

117 Onun daha sonra bu görüşünden döndüğü rivayet edilmektedir. Tartışmalar için bk. Dönmez, "Müt'a," 32: 174.

118 Müslim, "Hac," 172.

119 Müslim, "Hac," 145, 172; Meclisi, *Mir'âtü'l-'ukûl fî şerhi ahbârî âli Resûl* (Mürtezâ el-Askerî'nin Mukaddimesi), 1: 221; Momen, *An Introduction to Shi'î Islam*, 182-183.

tenkit edilmiştir.¹²⁰ Mekke'nin fethi sırasında *müt'anü'n-nisâ*¹²¹ bir süreliğine helal kılınıp uygulanmışsa da Resûlullah'ın sağlığında önceki hüküm Sünnet'le neshedilerek Hayber'in fethi ile birlikte kesin olarak haram kılınmıştır.¹²² Müslim'deki müt'a uygulamasına dair rivayetler genel olarak nesh öncesi uygulamanın naklinden; Hz. Ömer'in bu nikâh türünü yasaklaması ise hiçbir kimsenin Allah Resûlü'nün haram kılmadığı bir şeyi haram kılma yetkisi bulunmadığından hareketle bu konudaki neshi hatırlatmaktan ibarettir.

3. 2. Sarhoş Edici İçki/Alkol, Nebîz ve Haşerat Kanı Bulaşan Giysi ile Namaz Kılmak

Tûsî, "Giysiye Bulaşan Hamr ve Sarhoş Edici Nebîz" başlığıyla açtığı bâbta hepsini Ca'fer es-Sâdık'a dayandırarak 11 rivayet kaydetmektedir. İlk dört rivayette giysiye hamr/sarhoşluk edici her türlü içki¹²³ ve sarhoş edici nebîz¹²⁴ bulaşmışsa bulaşan yer yıkanmadıkça namazın caiz olmayacağı, bunların pis olduğu ve nebîzin helal, *hamrın* ise haram kılındığı ifade edilmektedir.¹²⁵

Bunlara karşılık aynı bâbtaki beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci rivayetlerde ise nebîz ve hamrın içilmesinin haram olduğu, elbiseye bulaşmasında beis bulunmadığı belirtilmiştir. Sekizinci rivayette Hüseyin b. Mûsâ el-Hannât, bir kişinin "hamr/şarap" içip onu ağızından tükürüp elbisesine bulaştırmasının hükmünü Ca'fer es-Sâdık'a sormuş, imam bunda mahzur olmadığını ifade etmiştir. Bu rivayetlerin zâhiri, *hamrın* necis olmadığı anlamına gelmektedir.¹²⁶

120 Şehlâ Hâirî, *el-Müt'a ez-zevâcû'l-mü'ekkat 'inde's-Şi'a, hâletü İrân 1978-1982*, trc. Fâdi Hammûd, (Beirut: yy. 1995), 81-83, 116; Dönmez, "Mûta," 180.

121 *Müt'atü'n-nikâh*, geçici evliliği; *müt'atü'l-hac*, aradaki zaman diliminde ihramsız durabilmek üzere hac aylarında önce umre, ardından hac için iki defa ihrama girerek yapılan hacca ifade etmektedir. Dönmez, "Müt'a," 32: 174.

122 Buhârî, "Megâzi," 38; Müslim, "Nikâh," 25-30, 32; Tirmizî, "Nikâh," 28; Nesâî, "Nikâh," 71; Muvatta, "Nikâh," 41.

123 *Hamr*, daha çok üzümden yapılan şarap için kullanılmaktadır. Bk. Nebi Bozkurt, "İçki," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010): 21: 455

124 Nebîz; kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddeleri suda bekletilerek onun tatlandırılması yolu ile elde edilen bir içki çeşidi olup sarhoş etsin veya etmesin aynı adla anılır. Nitekim nebîze şarap (hamr) dendiği gibi, üzüm suyundan elde edilen şaraba da nebîz denmektedir (Mecdüddin Ebû's-Saâdât el-Mübarek İbnül-Esîr, *en-Nihâye fi garîbil-hadis*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Beirut: el-Mektebetü't-zâviye, 1399/1979), 5: 8. Suda bekletilen söz konusu madde(ler) köpürmemişse ve sarhoş etmiyorsa onun helal, değilse haram olduğunda çoğunluk birleşmiştir.

125 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 189-190.

126 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 191.

Tûsî bu konudaki rivayetler arasındaki ihtilafı, Ehl-i sünnet mezheplerinin çoğunun görüşüne uygun olduğu için takıyyeye hamletme ile Kur'ân'ın zâhirine uyan rivayetleri esas alma gibi iki farklı metotla gidermeye çalışmıştır. Bununla birlikte Tûsî'ye göre bu tür haberler, takıyye nev'inden sâdır olmuştur; Tûsî, *hamrın* necis olduğuna dair zikredilen ilk beş rivayetin "*Hamr (alkollü ve sarhoş edici her türlü içecek), kumar, fal okları ve dikili taşlar Şeytan işi pisliktir*"¹²⁷ mealindeki âyete göre Kur'ân'ın zâhirine uygun olduğunu, zira bu âyette *hamrın* pislik şeklinde nitelendirildiğini vurgulamaktadır.¹²⁸

Burada altı çizilmesi gereken bazı hususlar bulunmaktadır: Yukarıda meali zikredilen âyette "rics" kelimesi ile kastedilen, âyetin siyâkından anlaşılacağı üzere haramlıktır. Nitekim leşi, kanı ve domuz etini *rics* (pis) olarak niteleyen el-En'âm sûresinin 145. âyeti buna delâlet etmektedir. Buradaki necislik, "hükmî necâset" olup "hissî necâset" değildir. Bir şeyin haram olması, necis olmasını gerektirmez. Kişinin annesi ve kızkardeşi ile evlenmesi haramdır, ancak onlar necis sayılmaz; zira mü'minin ne dirisi ne de ölüsü necistir.

İkincisi Tûsî tarafından "Ehl-i sünnet mezheplerinin çoğunun görüşüne uygundur" şeklinde gerekçelendirilen sarhoş edici nebîz ve *hamrın* elbiseye temas etmesinde mahzur olmamasına gelince; kan, idrar, irin, dışkı gibi şeylerin yanında *hamrın* kendisi necistir,¹²⁹ hamr idrar gibi olup temas ettiği giysiyi pis yapar ve böyle bir giysi ile namaz kılınmaz.¹³⁰ Ebû Hanîfe (ö. 150/767)¹³¹ ve eş-Şâfiî (ö. 204/820) *hamrın* necis olduğu kanaatindedir; Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân (ö. 136/753)¹³² ise bunun aksini savunmuştur. Netice olarak Ehl-i sünnet fihhına göre, sarhoş edici bütün alkollü içecekleri kapsayan¹³³ ve necâset-i galîza sayılan¹³⁴ *hamrın* temas ettiği giysi, sıvı ise ve avuç ayası kadar kısmı aşmışsa "necâsetten tahâret" gerçekleşmediğinden söz konusu giysiyi temizlemedikçe onunla namaz kılmaz caiz değildir. Necâset-i galîza sayılan madde katı ise bir dirhemi geçme-

127 el-Mâide 5/90.

128 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 191.

129 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serhasî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 1: 95, 97.

130 Serhasî, *el-Mebsût*, 1: 97.

131 Ebû Bekr Alaüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1414/1994), 3: 327.

132 Ebû Osmân (Ebû Abdîrrahmân) Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân el-Medenî et-Teymî.

133 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1985/1405), 1: 303.

134 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 319.

melidir.¹³⁵ Bu durumda Tûsî'nin Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun demesi, affedilen miktar ya da Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân gibi bazı müçtehitlerin görüşlerine itibarla olmalıdır. Ayrıca bu noktada Meclisî'nin (ö. 1110/1698) bu kurala yönelik olarak vurguladığı üzere Ehl-i sünnet'in de pek çok konuda ihtilaf ettiğini düşünürsek onların görüşlerini belirlemek kolay olmayacaktır.¹³⁶

Netice olarak Ca'feriye fıkhına göre içki, âyette açıkça ifade edildiği gibi necistir. Hatta Tûsî, içkinin necisliği hakkında Şîî ulemâ arasında icmâ olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte içkinin temas ettiği elbisenin pis olduğuna dair bağlayıcı bir hüküm bulunmadığından, ayrıca onun pis olmadığını beyan eden haberler mevcut olduğundan İbn Ebî Akil (VI./X. yy.), Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ve müteahhirûn âlimlerinden Muhammed b. Ali el-Âmilî (ö. 1009/1601) gibi âlimler Tûsî'nin bu konuda icmâ olduğu şeklindeki görüşüne katılmamaktadırlar.¹³⁷

Diğer bir misâl yarasa, bit ve pire kanı bulaşan elbise ile ilgilidir. Şîî râvi Dâvud er-Rakkî imam Câ'fer es-Sâdık'a elbisesine bulaşan ve nereye isabet ettiğini aradığı hâlde bulamadığı yarasa idrarlarının hükmünü sormuş, imam ona "Elbiseni yıka!" şeklinde cevap vermiştir. Bu rivayetin zâhirinden yarasa idrarının necis olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki mezkûr rivayete muhalif olarak Gıyâs, Ca'fer es-Sâdık kanalıyla babası Muhammed el-Bâkır'ın "Bit, pire kanı ile haşeratın idrarlarının (namaz kılınan elbiseye temasında) mahzur yoktur" sözünü nakletmiştir.¹³⁸

Tûsî, iki rivayet arasındaki tenâkuzu "(Muhammed el-Bâkır'dan gelen ve bit, pire kanı ile haşeratın idrarlarının elbiseye bulaşmasında namazın sıhhati açısından bir mahzur olmadığına ilişkin) bu rivayet takıyyeye hamledilir; zira o, mezhebin (Ca'feriyye) usûlüne muhaliftir; çünkü biz eti yenmeyen hayvanları açıkladık. Dolayısıyla eti yenmeyen hayvanların idrarı elbiseye bulaştığında onunla namaz kılınmaz. Yarasa, eti yenmeyen hayvanlardandır. Öyleyse yarasanın idrarı elbiseye bulaşmışsa onunla namaz kılınmaz. İlk rivayet bu durumu açık bir şekilde tekit etmektedir"¹³⁹ diyerek çelişkiyi gidermeye çalışmıştır. Bu rivayet Ehl-i sünnet hadis mecmualarından İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*'inde "*Pirelerin kanının elbiseye bulaşmasında beis yoktur*" şeklinde aynı lafızlarla geçmektedir.¹⁴⁰

135 Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1: 242.

136 Meselâ bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 6: 278; 52: 199; 58: 178; 63: 2, 9 (Şâmile).

137 Bk. Kuzudîşli, "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı," 114.

138 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 191.

139 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 189.

140 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/175. «لَا بَأْسَ بِدَمِ الْبَرَاعِيثِ»

3. 3. Tilki Postu Üzerinde Namaz Kılmak

Yukarıda ihtilafı giderme yolları üzerinde dururken yaban eşeği, sincap, samur, çöl tilkisi postu üzerinde namaz kılma meselesini ayrıntılı olarak ele almıştık. Tûsî, tilki postu üzerinde namaz kılma meselesini tahlil ederken bunda bir beis olmadığına dair altı rivayet kaydetmekte ve bunların Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun olması dolayısıyla takıyyeye hamletmektedir. Şöyle ki Cemîl b. Derrâc, Ca'fer es-Sâdık'a tilki postu üzerinde namaz kılmayı sormuş, imam "Post temiz ise bunda mazhur yoktur" demiştir. Hüseyin b. Şihâb da aynı rivayeti nakletmiştir. Keza Abdullah b. Haccâc, ona (imama) tilki postu üzerinde namaz kılıp kılamayacağımı sorduğunda o, tilki postu temiz ise bunda herhangi bir mahzur olmadığını ifade etmiştir.¹⁴¹

Diğer üç rivayette de çöl tilkisi ve sincap postu üzerinde namaz kılma sorulduğunda imam Ali er-Rızâ buna cevaz vermiştir. İmamın isminin tasrih edilmediği bir rivayette ise yukarıdaki rivayetlerin hilafına, tilki ve tavşan postunda ise namaz kılmanın caiz olmadığı ifade edilmiştir.¹⁴²Tûsî'ye göre çöl tilkisi ve sincap postu üzerinde namaz kılmada beis olmadığına taalluk eden bu tür haberlerin seçime (muhayyerlik) bağlı olarak değil takıyye nev'inden sâdır olduğu değerlendirilir.¹⁴³ Zira ona göre tilki postu temizse üzerinde namaz kılınabileceği hükmü, Ehl-i sünnet mezheplerinin tamamının görüşüne uygunluk arz etmektedir ve yukarıda kaydettiğimiz görüşü tekit etmektedir.¹⁴⁴ Nitekim Ehl-i sünnet âlimlerinin ekseriyetine¹⁴⁵ göre tilki eti yenmez,¹⁴⁶ eti yenmeyen hayvanların postu temiz olmadığından onun üzerinde namaz kılınmaz. Ancak tilki ve samur kürkü hakkında hüküm farklıdır; o mekruh olmakla beraber giyilebilir.¹⁴⁷ Bu durumda Tûsî'nin Ehl-i sünnet'in görüşüne muhalif rivayeti esas almasında bir tutarsızlık mevcuttur.

141 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 383.

142 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 384.

143 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 384.

144 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 382.

145 Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel'den haram olduğunu savunurken eş-Şâfîi (Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-eser* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 6: 68) ve Mâlik'ten tilki eti yemenin caiz olduğuna dair bir görüş nakletmiştir. Ebû'l-Muzaffer Yahyâ b. Hübeyra eş-Şeybânî Avnû'd-dîn, *İhtilâfû'l-eimmeti'l-'ulemâ*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1423/2002), 2: 354.

146 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik et-Tahâvî, *Muhtasar ihtilâfû'l-'ulemâ*, Abdullah Nezir Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 3: 192; 5: 273.

147 Mahmûd Muhammed Hitâb es-Sübki, *ed-Dinü'l-hâlîs ev irşâdü'l-halk ilâ dini'l-hak*, thk. Emîn Mahmud Hitâb, (yy. el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye es-Sübkiyye, 1397/1977), 6: 259; 6: 261.

3. 4. Cenaze Namazında Meyyite Fâtiha vb. Sûre ve Dua Okumak

Muhammed b. Müslim, Zürâre, Ma‘mer b. Yahyâ ve İsmâil el-Cûfi gibi Şii râvilerin birlikte naklettiklerine göre imam Muhammed el-Bâkir “Cenaze namazında meyyite herhangi bir sûre ve dua okunmaz; Resûlullah’a (s.a.v.) salavâtla yetinilir” demiştir.¹⁴⁸

Ali b. Süveyd’in imam Ali er-Rızâ’dan naklettiğine göre o, “İmam ilk tekbirde Ümmü’l-kitâb’ı (Fâtiha) okur, ikinci tekbirde Nebî’ye (s.a.v.) ve âline salavât getirir, üçüncü tekbirden sonra mü’min(ler)e dua eder, dördüncü tekbiri aldıktan sonra meyyite dua edersin, beşinci tekbirle birlikte (selam vererek) namazı bitirirsin” demiştir. Üçüncü rivayette Ca‘fer es-Sâdik, babası el-Bâkir kanalıyla Hz. Ali’den rivayetin tamamını nakletmiştir. Buna göre Ali, cenaze namazı kıldığında Fâtiha sûresini okumuş, Nebî’ye (s.a.v.) ve âline salavât getirmiş, mü’minlere ve meyyite dua etmiştir. Görüldüğü gibi yukarıda kaydettiğimiz ikinci ve üçüncü rivayet, ilk rivayete zıttır. Tûsî’ye göre bu son iki rivayet takıyyeye hamledilir; zira o, Ehl-i sünnet mezheplerinin bazılarının cenaze namazında neler okunacağına dair görüşlerine uygun düşmektedir.¹⁴⁹ Sonuç itibariyle Tûsî, Ehl-i sünnet’in görüşüne uyan rivayetlerin takıyye gereği söylendiğini ifade ederek bunlara itibar etmemekte ve rivayetler arasındaki tenâkuzu bu şekilde giderme yoluna gitmektedir.

3. 5. Kocanın Eşini Boşanma Konusunda Muhayyer Bırakması

Tûsî, boşama konusunda kocanın hanımını muhayyer bırakmasının hükmü ile ilgili Ca‘fer es-Sâdik’tan altı rivayet nakletmiştir. Bunlardan ilk beşi, muhayyer bırakılan kadının bâin talakla boş olmayacağına, zira bunun Resûlullah’a (s.a.v.) mahsus olduğuna taalluk etmektedir. Bunlara zıt olarak Zürâre, Muhammed el-Bâkir’a kişinin kendi eşini boşanma konusunda muhayyer bırakmasının hükmünü sormuş, imam bu soruya “Kadın için muhayyerlik, mecliste birbirlerinden ayrılmadan geçerlidir. Birbirlerinden ayrıldıktan sonra muhayyerlik biter” şeklinde cevap vermiştir. Zürâre, imama “Meclis birlikteliği varken kadın kendisini üç kez boşarsa nasıl olacak?” dediğinde Muhammed el-Bâkir, “Aynı mecliste birden fazla boşama olamaz; dolayısıyla kadının iddeti dolmadan kocası, eşine dönme hakkına sahiptir” şeklinde cevap vermiştir. Nitekim Allah Resûlü eşlerini muhay-

148 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 473.

149 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 477.

yer bırakmış, onlar boşanmayı değil nikâhın devamını seçmişlerdir. İmamın ilave olarak "Bu, tek bir talaktı" sözünden, eşleri nikâhın devamını seçseler bile tek bir boşamanın gerçekleşmiş olacağı anlaşılmaktadır. Mezkûr râvi 'onlar evliliği değil boşanmayı seçseler' şeklinde sorduğunda imam "Resûlullah, bu durumda onları tutar mıydı, ne dersin?" şeklinde boşamanın gerçekleşeceğini soru yoluyla ifade etmek istemiştir.¹⁵⁰ Aynı bâbtaki müteakip son iki (altı ve yedinci) rivayette ise temizlik hâlinde ve cimâ etmeden olması şartıyla *bâin talak*ın gerçekleşeceği belirtilmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla söz konusu iki rivayet baştakilerle çelişmektedir.

Özetlemek gerekirse Tûsî, kocasının hanımını boşama konusunda muhayyer bırakması durumunda *bâin talak*ın gerçekleşeceğine yönelik rivayetleri, Ehl-i sünnet'in görüşüne uygunluk arz ettiğinden takıyyeye yormaktadır. O, bunlar takıyyeye hamledilmese dahi Muhammed el-Bâkır'ın Hz. Âişe kanalıyla naklettiği rivayete dayanarak bunun Allah Resûlü'ne mahsus olduğuna hükmedileceğinin ve bununla amel edilemeyeceğinin altını çizmektedir.¹⁵² Tûsî, Ehl-i sünnet'in görüşüne aykırı olan seçilir dese de unutmamak gerekir ki Ehl-i sünnet âlimlerinin el-Ahzâb 28-29'da bahsi edilen *tahyîr* ile ilgili olarak eşlerinin Resûl-i Ekrem'i (s.a.v.) seçmeleri hâlinde talak vaki olmayacağı, dünyayı seçmeleri durumunda bunun bir ve *ric'î talak* sayılacağı ya da bunun *bâin talak* sayılacağı, iki seçeneğin ikisinde de yetkilendirme olduğundan talak vaki olacağı gibi sekiz farklı görüşü bulunmaktadır.¹⁵³

Bu konudaki misâlleri çoğaltmak mümkünse de yukarıda zikredilenlerin yeterli olduğunu düşünmekteyiz. Görüldüğü gibi beş farklı konuda misâl kabilinden zikrettiğimiz rivayetlerde Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun olan haber terk edilmekte, buna aykırı olan diğer(ler)i esas alınmaktadır. Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun olan haberin ise takıyye gereği söylenildiği kabul edilmektedir. Bu noktada Ehl-i sünnet'e muhalefete bu derece vurgu yapılmasının sebepleri önem arz etmektedir.

4. Ehl-i Sünnet'e Muhalif Rivayetin Esas Alınmasının Temel Sebepleri

Yukarıda zikrettiğimiz bilgiler bizi kaçınılmaz olarak şu soruyu yöneltmeye sevk etmektedir: Niçin Ehl-i sünnet'in görüşüne uygun düşen haber terk edilip muhalif olan esas alınmaktadır? Buna dair birkaç temel sebep zikredilebilir:

150 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 318.

151 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 318.

152 Tûsî, *el-İstibsâr*, 3: 318.

153 Mûsâ Şâhin, *Fethu'l-mün'im şerhu Sahih-i Müslim* (yy. Dâru'ş-şurûk, 1423/2002), 6: 100-102.

İlk sebep olarak öncelikle İsnâaşerî âlimlerin kendi mezheplerini hak, diğerlerinin ise bâtil mezhep olduğunu savunmaları gösterilebilir. Hak fırka olmayı ise *aksiyom* olarak kabul ettikleri mezhebî esaslar üzerine bina etmektedirler. Konunun daha isabetli değerlendirilebilmesi için İsnâaşeriyye inanç sisteminin *teolojik* ve *epistemolojik* dinamiklerinin hatırlanması şarttır: İsnâaşeriyye'ye göre her şeyden evvel ümmete rehber ve örnek olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup, imamet ve velâyeti nasla ya da ilahî tayinle belirlenen masum bir imamın varlığı zorunludur. İlk imam Hz. Ali'den sonra imâmet onun ve Fâtıma'nın çocuklarından Hz. Hasan ve Hüseyin'le devam etmiştir. İmâmet Hz. Hüseyin'in soyundan gelen dokuz; Ali, Hasan ve Hüseyin de dâhil edilirse toplamda on iki masum bir imam gelmiştir. Sistemi, masum imamın zorunluluğu üzerine kuran İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde, *muhaddesûndan* olan imamların ilham yoluyla ilâhî bilgiye mazhar oldukları,¹⁵⁴ diğer peygamberlerin ve ataları olan önceki imamların bilgilerinin ve eşyalarının (âsâ-i Mûsâ gibi), ayrıca *Câmia*,¹⁵⁵ *Mushaf-ı Fâtıma*,¹⁵⁶ *Cefr* (Cifr)¹⁵⁷ gibi kitapların sonraki imama intikal ettiği, dolayısıyla onların imam olan babaları hâriç başka birinden ilim öğrenmeye ihtiyaç duymadıkları, en doğru bilgiye bu tür vasıtlarla ulaşabildikleri iddia edilmektedir. Söz konusu iddiaların ise nasların bâtinî te'villeri ve imamlara atfedilen mübalağalı rivayetlerle temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Meselâ zikredilen kitaplarda "imamların sayısının on iki olacağı" kayıtlı olduğu iddia edildiğinden, bu sayede bölünme ve ihtilaflara karşı bir yandan imamların kimliği ve sayısı netleştirilmekte, diğer yandan sonradan ortaya çıkan "çocuk imamlar sorunu" karşısında imamların insanların en bilgilisi olması şartı, peygamberlerin ve önceki imamların bilgisinin kendisine olduğu gibi intikal edeceği teziyle çözülmeye çalışılmaktadır. Şîa'ya göre Resûlullah'ın (s.a.v.) bizatihi Hz. Ali'ye yazdırılmasıyla oluşan ve Ca'fer es-Sâdık'a kadar intikal edip sonra ortadan kaybolan, ancak el-Mehdî el-Kâim'in zuhuruyla ortaya çık-

154 Bk. İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları," *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe Sempozyumu III* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018): 179-212.

155 Yetmiş zira (otuz beş metre) uzunluğunda ceylan derisi üzerine yazılı; ahkâma, helal ve harama dair hükümleri ihtiva eden ve imamların hüküm verirken başvurdukları kitap.

156 En muteber yoruma göre, Kur'an'la alâkası olmayıp Hz. Peygamber'in vefatından sonra Cebra'il'in Hz. Fâtıma'yı teselli etmek amacıyla evine yaptığı ziyaretler sırasında geleceğe dair verdiği haberlerin bunları işiten Hz. Ali tarafından yazılmasıyla oluşan kitap.

157 Genel olarak istikbalde vuku bulacak olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan ilmin adı ise de hakkındaki farklı rivayet ve yorumlardan dolayı mahiyeti tartışmalıdır. Kısaca bir mahfaza içinde saklı "harfler ilmi" olduğu, *cefr-i ebyaz* ve *cefr-i ahmer* şeklinde çeşitlerinin bulunduğu ve imamların bilgi kaynaklarından birini teşkil ettiği söylenebilir.

çak olan *Câmîa*'da ahkâma dair bütün hükümler mevcut olduğu için, zamanın imamının ilhamının yanında bundaki ahkâma bakmak suretiyle en sağlam ve sahîh bilgiye ulaşma imkânı bulunmaktadır. Bunun yanında *Mushaf-ı Fâtıma* ve *Cefr* gibi kendisine intikal eden kitap ve malzeme de düşünülürken zikredilen avantajlara sahip olan imamlar, sahîh bilgiye kolayca ulaşmakta, dolayısıyla onlardan gelen haberlerde tereddüde mahâl kalmamaktadır. Neticede bütün bunlar, imâmeti savunan ve kendilerini *Hâssa*, muhaliflerini *Âmme* olarak niteleyen İmâmîyye İsnâaşeriyyesi'nin diğer mezhep ve fırkalara karşı psikolojik üstünlük vasıtaları olarak işlev görmektedir.

Ne var ki söz konusu itikat ve kabuller, dediğimiz gibi âyetlerin indî tevillerinin yanında imamlara atfedilen abartılı ve gelişen olaylara göre bazı ilavelere maruz kaldığı¹⁵⁸ anlaşılabilir rivayetlerle (ahbâr) sağlanmaya çalışılmaktadır.¹⁵⁹ İmamların sözleri sahih olsa dahi Şîa kaynaklarındaki *ahbâr*ın kâhîr ekseriyetinin kendilerine atfedildiği Muhammed el-Bâkır (ö. 115/733) ve Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefat tarihlerinden *Kütüb-i Erbaa*'nın tasnif edildiği (IV./ X. yy.) döneme kadar arada bir buçuk asırlık bir zaman dilimi ve rivayet dönemi bulunmaktadır. Söz konusu dönemde *Kütüb-i Erbaa* musanniflerine intikal eden birtakım yazılı malzeme varsa da bu kaynaklardaki rivayetlerin belli bir kısmının şifahî ya da yarıya yakını meçhul râviler kanalıyla rivayet edildiği unutulmamalıdır.¹⁶⁰

İsnâaşerî âlimlerin de itiraf ettiği üzere, imamlardan özellikle ahkâma dair hemen her hususta çok sayıda farklı ve birbirine muâz rivayetlerin gelmesi, muhaliflerin ciddi itirazlarına sebep olmuştur. Bunlardan biri olan Zeydî âlim Ebû Zeyd el-Alevî (ö. III./IX. asrın sonu), İsnâaşeriyye'de söz konusu muhalif rivayetlerin;

158 Şîa'da metinlere ekleme yapıldığına dair bk. Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far Ibn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmî Shi'ite Thought* (Princeton: The Darwin Press, 1993), 43. Şîi âlim İbn Kibe, Şîa kaynaklarında yalnızca râvilerin mevcudiyetini ve birbiriyle çelişen rivayetlerin olduğunu kabul etmekle beraber, bu konuda muhalifler tarafından yöneltilen tenkitlere imâmet hakkındaki rivayetlerin mütevâtîr olduğunu vurgulayarak ve benzer ihtilafın Sünnî ulemâ arasında da görüldüğünü ifade ederek cevap vermeye çalışır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin Sadûk (İbn Bâbeveyh), *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-nî'me*, thk. Huseyn el-E'lamî, (Beyrût: Müessesetü'l-alemî li'l-matbûât, 1412/1991), 1: 110; Kuzudîşli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar," 75.

159 Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen "*İslâm beş esas üzerine bina edilmiştir...*" (Buhârî, "İmân, 1, 2; "Tefsîr sûre 3/30; Müslim, "İmân, 19-22; Nesâî, "İmân," 13) mealindeki hadisin Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivayetlerde aynen rivayet edilmesi, daha sonraki rivayetlerde ise "şehâdet getirme" yerine *velâyetin* zikredilmesi dikkat çekicidir.

160 Bk. Kuzudîşli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar," 87.

imamlardan, râvilerden ya da o dönemin âlimlerinden kaynaklanmış olabileceği şeklinde üç ihtimalden söz etmiştir. O, zikredilen ihtimalleri ayrı ayrı değerlendirenerek *Kütüb-i Erba'd*'daki birbirine muarız rivayetlerin imamdanda kaynaklanmasının, ümmeti bir arada tutmak için var olan imamlara yakışmayacağını, ihtilafli rivayetlerin sebebi râviler ise onların imâmet konusundaki rivayetlerde de aynı şeyi yapma ihtimalleri olduğundan bu durumda imâmete dair rivayetlere ve kendilerine güven probleminin gündeme geleceğini, dönemin âlimlerinin buna sebep olması durumunda ise bunun imamlara olan ihtiyacı gereksiz kılacağını ifade etmiş ve bu konuda İsnâaşeriyye'ye ağır tenkitler yöneltmiştir.¹⁶¹

İhtilafı gidermede Ehl-i sünnet'in görüşüne muhalif rivayeti tercih etmelerinin diğer bir sebebi, Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki hadisleri muteber saymalarındır; zira bunlar on civarında sahâbî istisnâ edilirse, Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt imamlarının imâmetini kabul etmeyerek fâsık duruma düşen, dolayısıyla güvenilir olmayan râviler kanalıyla nakledilmiştir.¹⁶² İsnâaşerî âlimleri, ilham alan ve *muhaddesûndan* olan masum imamların görüşlerini ve onlardan gelen rivayetleri sahih kabul etmekte; onlara göre bunlarla çelişen rivayetlerin bir değeri bulunmamaktadır. İlk Ehl-i beyt ve masum imamlar Hz. Peygamber'den sonra hiyerarşide başa yerleştirilmekte ve onlara yakınlığa, destek ve taraftar olmaya göre -sahâbe de dâhil- insanlar sınıflandırılmaktadır. Nitekim Mûsâ el-Kâzım'a (ö. 183/799) nisbet edilen bir habere göre o insanları üç grupta mütalaa etmektedir: Temiz bir soydan gelen kerîm insanlar (Ehl-i beyt), ikincisi Ehl-i beyt'in mü'min destekçileri (Şîa), diğeri ise İmâmiyye inancını benimsemeyen kötüler.¹⁶³

Başka bir sebep Sünnî kaynakların, fâsık râviler tarafından nakledilmelerinin yanı sıra, Şîî hadis kaynaklarının aksine, sıhhatlerine dair bir onayın bulunmamasıdır. Hâlbuki Şîî hadis kaynaklarının otantikliği, imamlar tarafından tasdik edilmiş ve talebeleri tarafından kaydedilmiş *asillara* dayanarak tasnif edilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Şîa'ya göre sahih bilginin kaynağı olan masum imamlar hayatta iken onlara, imamların talebeleri tarafından kaydedilen *asillan* ya da rivayetleri tasdik ettirme imkânı mevcuttu.

161 Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, 1: 109.

162 Bk. İbrahim Kutluay, "İmâmiyye Şîası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi," *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu II* (İstanbul: Ensar Yayınları (2015): 75-114. Şîa itikadına göre on civarında sahâbî âdil, diğeri fâsıktır.

163 Mohammad Ali Amir - Moezzi, "Only the man of God is Human: Theology and Mystical Anthropology to Early Imâmî Exegesis," *Shi'ism*, edit. Etan Kohlberg, (Surrey: Ashgate, 2003), 17-18.

Bununla birlikte başta Tûsî olmak üzere Şîî âlimlerin *polemik* maksadıyla ya da kendi tezlerini destekleyen Sünnî kaynaklardaki bazı rivayetleri muhaliflerini ikna etmek için kullanmalarına ve kendi görüşlerinin hak olduğunu ispat sadedinde muhaliflerin uygulamalarına başvurmaları oldukça dikkat çekicidir.¹⁶⁴ Sahih saymadıkları kaynaklara bu amaçla başvurmaları ve rivayetleri maksatlarına hizmet edecek şekilde kullanmaları ise açık bir tenâkuzdur; zira Sünnî kaynaklar güvenilmez ise bu Şîa'nın görüşlerini destekleyen rivayetler için de geçerlidir. Bunları kendi görüşlerini desteklediği için bile olsa alabildiklerine göre, mezkûr rivayetler içinde güvenilebilecek rivayetlerin ve râvilerin mevcut olduğu sonucu çıkar. Bu durumda sadece Şîa'nın görüşlerine paralellik arz eden rivayetleri güvenilir, diğerlerini gayr-i muteber kabul etmek tutarlı değildir. Çünkü aynı râviler Şîa'nın görüşleriyle çelişen rivayetlerde de yer almaktadırlar. Dahası bir konuda Şîî kaynaklarda birbirine muhalif rivayetlerin mevcudiyeti, ayrıca Sünnî kaynaklarda özellikle ahkâm konusunda Şîa'ya nispetle pek az ihtilafı rivayetin -ki bunların çoğu zâhiri ihtilafıdır-¹⁶⁵ olduğu dikkate alındığında, Şîa kaynaklarındaki birbiriyle zâhirde ya da hakikatte çelişen rivayet ve görüşlerin hangisinin Sünnî rivayetlere arz edileceğini ve ona uygunsuzsa terk edileceğini belirsiz kılmaktadır. Zira söz konusu arz ve mukayese; Şîî kaynaklarda aynı konuda birbiriyle çelişen rivayetlerin mevcut olmaması, Ehl-i sünnet'in ilgili konuda üzerinde ittifak edilen tek bir görüşünün olması hâlinde anlamlı ve fonksiyondur. Üzerinde Şîa'da icmâ olan görüşün esas alınacağına belirtilmesi ise icmânın ne derece sabit olduğu problemi bir yana, bu durum icmâya aykırı rivayet(ler)in Şîa kaynaklarında mevcut olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamakta ve sorun devam etmektedir.

Ehl-i sünnet'in görüşüne muhalif rivayeti esas almanın diğer bir gerekçesi, İsnâaşeriyye'nin kendisini Ehl-i sünnet'e muhalefete göre konumlandırması ya da hâdiseleri gerek Ehl-i sünnet'ten olsun gerekse Hasenî ve Zeydî gruplardan olsun muhaliflerinin görüşlerini de dikkate alarak değerlendirmesidir. İsnâaşeriyye, varlığını devam ettirebilmek ve farkını ortaya koyabilmek için Ehl-i sünnet'e mu-

164 Bk. İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin Muteber Saymadığı Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarını Polemik ve Tenkit Maksatlı Olarak Kullanması," *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı* (İstanbul: Ensâr Yayınları 2019), 457-481.

165 İster âyet kaynaklı olsun ister hadislerdeki farklı rivayetlerden neşet etsin Sünnî müctehid ve âlimlerin ihtilafı, nasların farklı yorumlanması ve muhtelif rivayetlerin mevcudiyetinden kaynaklandığı kadar kendi metodolojilerine uymadığı için o konudaki bir rivayetle amel etmeyip aynı husustaki başka bir nası delil almaları gibi sebeplerden de kaynaklanmaktadır. Görüş ayrılıkları ve içtihat farklılıkları olsa bile bu, farklı görüştekilerin mezhebini bâtil ve kendilerini fâsik şeklinde nitelermeye sebep olmamaktadır.

halefete sarılmakta ve varlığını buna borçlu görmektedir. Daha açık bir ifade ile İsnâaşeriler azınlık psikolojisi ile hareket etmektedirler. Bunun en açık yansımasını, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, İsnâaşerî âlimlerin kendilerine *Hâssa* ve hak fırka sıfatını, Ehl-i sünnet'e ise *Âmme* adını vermelerinde görmek mümkündür. Paradigma böyle oluşturulduğundan kat'i ve sahih saydıkları kaynaklarda bir rivayet Emîru'l-mü'minin Hz. Ali'den bile gelse onu takıyyeye hamlederek veya başka yollarla bir şekilde devre dışı bırakabilmektedirler. Bu çerçevede yukarıda kaydettiğimiz Resûlullah'ın (s.a.v.) eşlerini boşanma konusunda muhayyer bıraktığına dair mü'minlerin annesi Hz. Âişe kanalıyla nakledilen rivayetin, onun yalanlarından olduğu ifadesinin Muhammed el-Bâkır'a nisbet edilebilmesi¹⁶⁶ şaşırtıcı olmamaktadır.

Diğer bir sebep olarak Şi'a'nın tarih boyunca maruz kaldığı baskılar, çektiği acılar, siyasî emellerine engel teşkil ettikleri için rakipleri tarafından Ehl-i beyt'e yapılan zulümler¹⁶⁷ intikam duygusuyla hareket etmeyi ve muhalif olmayı doğurmuştur; zira var olmak ve hâkim grup içinde eriyip gitmemek için muhalif kalmak gerekmektedir.

Netice olarak İsnâaşeriyye'ye göre imâmet meselesinde Hz. Ali'nin ve sonraki dönemde Hüseyin'le devam eden Ehl-i beyt imamlarının yanında yer almayan ve bu doktrini benimsemeyen herkes bâtil yoldadır. Diğer mezhepleri yanlış yolda olmakla itham etme anlayışının Ehl-i sünnet'te de mevcut olduğu ileri sürülürse buna karşı, gulât hariç tutulursa, Ehl-i sünnet içinde yer alan mezheplerin birbirini bâtil olmakla suçlamadığı ya da diğer mezhebin mensuplarını fâsık şeklinde nitilemediği söylenebilir. Gâli fırkalara yönelik tenkitler ise söz konusu fırkaların Kur'ân ve Sünnet'ten, ashâbın ve selef-i sâlihînin yolundan sapmalarının bir sonucudur. Aksi takdirde Kur'ân ve Sünnet'e aykırı inanç ve uygulama içinde bulunsalar bile her fırkanın hak olduğunu iddia etmek gerekir ki bu vâkıya terstir. Sadece kendi mezhebini hak, diğerlerinin bâtil olduğu ön yargısı bir *aksiyom* gibi kabul edilince iddia sahipleri, haklılıklarını ispat edebilmek için pek çok görüşü bâtinî ve indî yorumlarla Kur'ân'a söyletebilme ve nasları keyfî bir şekilde te'vil etme gayreti içine girmekte ve bu durum dinin temelini ve naslara güveni sarsmaktadır. Oysa kıyamete kadar bâkî ve ilahî koruma altında olan Kur'ân, *mübîn* dir ve Allah'ın Resûlü onu ashâbına eksiksiz olarak tebliğ ve tebyîn etmiştir. Hz.

166 Tûsî, *el-İstibsâr*, 1: 318. Bk. Muhakkıkın notu (6. dipnot).

167 İsnâaşeriyye'ye göre aynı akibete uğramamak için büyük gaybete giren on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî hariç, önceki on bir imam katledilmiş ya da zehirlenerek öldürülmüştür.

Peygamber'in davranışlarını ihtiva eden ve Kur'an'ın keyfî yorumlardan korunmasının vasıtalarından birini teşkil eden Sünnet ile Sünnet'in sözlü ifadeleri olan hadisler, ashâb-ı güzîn ve tâbiiler vasıtasıyla büyük ölçüde hem sözlü ve yazılı biçimde, hem de "yaşayan gelenek" olarak sonraki nesillere aktarılmıştır.

Sonuç

Tûsî, Şîî kaynaklarda yer alan ahkâma dair hadisler arasında görülen zâhirî veya hakiki ihtilafı gidermede çeşitli usullere başvurmuştur. Bunlar arasında imamdan takıyye gereği sâdır olduğunu ifade ederek Ehl-i sünnet'in/Âmme'nin görüşüne muhalif olan rivayeti esas almanın ihtilafı çözümlemede belirgin bir rol oynadığı görülmektedir. Rivayetler arasında tercihte, Şîî kaynakta yer alan ve birbiri ile çelişen rivayetlerden Ehl-i sünnet'in görüşüne muhalif olan rivayetin tercih edilmesinin birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bunların belki en önemlisi, sadece kendisini hak fırka olarak kabul ettiğinden Şîa'nın, muhalefeti varlığının ve bunu devam ettirebilmesinin bir şartı olarak değerlendirmesidir. Hz. Ali taraftarları, *nasla* belirlenmiş halife ve imam (velâyet) varken Ali yerine Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesini Hz. Ali'nin hakkının gasbedilmesi şeklinde değerlendirmişlerdir. Hilafet hakkından mahrum bırakılmalarının yanı sıra tarih boyunca siyasî ve dinî gerekçelerle Ehl-i beyt imamlarına ve taraftarlarına zulmedilmesi ve baskılar uygulanması onların düşmanlarından intikam alma arzusunu ve muhalif kalmalarını hep canlı tutmuştur. Bunun en açık tezahürü, pek çok imamın aslında onun ölmeyip gaybete girdiğinin ve ileride rec'at edeceğinin iddia edilmesidir. İmâmeti dinin asıllarından kabul etmeleri ve bunu *zarûriyat-ı mezhep* saymaları; bunu kabul etmeyen sahâbî de dâhil herkesi fâsık, hatta mürtet olarak nitelendirebilmelerine zemin hazırlamıştır. Ehl-i sünnet hadis kaynaklarındaki rivayetler de bundan nasibini almış, onlara göre fâsık olarak değerlendirilen râviler vasıtasıyla nakledildiğinden muteber görülmemiştir. Öyle ki Şîî âlimler bu kaynaklara ancak *polemik* ve kendi haklılığını ispat etme maksadıyla "Sizin kaynaklarınızda da bizim görüşlerimizi destekleyen rivayetler mevcut" diyebilmek için başvurmuşlardır. İsnâaşeriyye'nin, mezhebini üzerine bina ettiği esasların *muhaddesûn*-dan sayılan ve masum kabul edilen imamların ilham alarak ilahî kaynaktan beslenmesi gibi *epistemolojik*, siyasî ve dinî otorite anlamını yükledikleri *velâyet* ve imâmetin nasla belirlendiği, Hz. Ali ve Hasan'dan sonra Hüseyin'le devam eden Ehl-i beyt soyuna ait olması ve onlara itaat edip destek çıkmanın farz sayılması gibi *teolojik* temelleri bulunmaktadır.

Görünen o ki erken dönemden itibaren sistemini imâmet doktrinini üzerine kurgulayan, gelişen siyasî ve dinî olaylara göre ya mevcut rivayetlere eklemeler yaparak ya da kritik noktalarda imamlara onların söylemediği birtakım sözler nisbet ederek bilgileri güncelleyen İsnâaşerî âlim ve râvilerin, neticede sadece kendi mezheplerinin hak olduğu görüşünü imamlara nispet edilen görüşler (ah-bâr) üzerinden sağlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu ise otoritesi tartışmasız olan imama, söylemediği sözlerin nispet edilmesini teşvik etmektedir. Râvi tasarrufları, Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında da görülen bir olgu ise de bunlar itikadî belirleyici bir mahiyette olmayıp muhakkık ve münekkit muhaddisler tarafından tespit edilmiş ve ilgili rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmıştır.

Mevcut imamın vefatından hemen sonra kimin imam olacağı, Şîî fırkalar arasında bölünmelerin temel sebeplerindendir. Durum böyle olunca şayet on iki imamın ad ve vasıfları, *Mushaf-ı Fâtıma*'da, *Cefr* ya da *Câmia*'da kayıtlı olsaydı her imamın vefatından sonra kimin imam olacağı konusunda, kendisini Şîî olarak nitelleyen kesimler arasında derin ihtilafların ve bölünmelerin olmaması gerekirdi. Durum böyle olmamış, Zeynelâbidîn'in (Ali b. Hüseyin) vefatından sonra onun oğulları Muhammed el-Bâkır ve (baba bir) kardeşi Zeyd b. Ali imam olduğunu iddia etmiştir.

Kısaca İsnâaşeriyye kendisini *Hâssa* ve el-Fırkatü'l-muhıkka/hak fırka olarak nitelmiş, bu suretle diğer mezheplerden farkını ve üstünlüğünü ortaya koymak istemiştir. Öyle ki İsnâaşerî olmayan bir râvinin, sika râvide aranan Müslüman olmak, iman, âkıl ve bâliğ olma şartlarından "iman sahibi olma"yı tam olarak sağlamadığının kabul edilmesi, bunun bir sonucudur. İsnâaşeriyye'nin kendisini siyasî ve dinî olarak farklı biçimde konumlandırması, imamlara atfedilen ve *ah-bâr* denilen rivayetlere de yansımış görünmektedir. Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserinin *Kitâbü'l-hücce* bölümünde zikrettiği imâmet, velâyet, Ehl-i beyt, on iki imamın vasıfları, el-Mehdî el-Muntazar gibi konulara dair rivayetlerde Sünnî hadis kaynaklarında görülmeyen bilgiler mevcut olup söz konusu kaynaklar arasında derin farklılıklar göze çarpmaktadır.

Dinin asılları, yani itikadî konularda olmaması kaydıyla, Tûsî'nin kaynaklarda ahkâma dair farklı ve birbiriyle çelişen rivayet ve görüşlerin bulunmasını tabii karşıladığı dikkat çekmektedir. Bu sebeple o, hocası Şeyh Müfid'in *el-Muknia* adlı eserindeki fikhî hükümlerin hadislerden delillerini göstermek amacıyla kaleme aldığı *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında ahkâma dair rivayetleri toplamayı ve *el-İstibsâr*'ında ise birbiri ile çelişen rivayetlerdeki ihtilafı gidermeyi hedeflemiştir.

el-İstibsâr'ın bütünü dikkate alındığında Tûsî'nin birbiri ile çelişen rivayetleri takıyyeye, mensûh olmaya, zarurete, müstehaplığa ve kerâhete haml gibi yollarla gidermeye çalıştığı, bazen bir rivayeti yorumlayarak çelişkiyi izale etmeye gayret ettiği, bazı rivayetlerin genellik, bazılarının ise hususîlik ifade ettiğine dikkat çektiği görülmektedir. O, takıyyeye hamlettiği rivayetin hemen ardından çoğu kere bunun genel olarak "Âmme'nin (Ehl-i sünnet) görüşüne" ya da "çoğunluğun görüşüne" yahut da "bir kısmının görüşüne" uygun düştüğünü zikrederek böyle bir durumda bunlara zıt olan diğer rivayetlerin kabul edileceğini ileri sürmekte ve Ehl-i sünnet'in fikhî görüşüne muvafık olan rivayetlerin imam tarafından takıyye gereği söylendiğine hükmetmektedir. O, metot olarak önce Hâssa'nın görüşünü yansıtan rivayetleri zikretmekte, akabinde bunlara zıt düşen rivayet(ler)i kaydetmektedir. İlgili rivayetle diğerleri arasındaki teâruza dikkat çekerek bunun sebebinin beyan etmekte ve yukarıda sıraladığımız metotlardan biriyle teâruzu gidermeye çalışmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî, *el-İstibsâr*'da yüz yetmiş civarında diğerlerine muhalif olan rivayeti takıyye ile izah etmeye gayret etmiş, onun Ehl-i sünnet'in görüşüne muvafık olmasını, takıyye gereği sâdır olduğuna delil göstermiştir; bunların sayısı yüz on civarındadır. İmamların takıyyeye başvurmak zorunda kalmalarının temel sebebi, siyasî baskılar altında kalan Şîî toplumun kendi varlığını ve mezhebî kimliğini koruyabilmesi için özellikle Sünnîlerin bulunduğu bir mecliste imamların hâkim siyasî düşünceye ve dinî ekole uygun fetva vermeleridir. Onlar kendi taraftarlarının (şîa) arasında ise asıl görüş ve fetvalarını izhar etmişlerdir. Ayrıca imamların ve Şîî toplumun can ve mallarının tehlike altında olduğu bir zamanda takıyyeye başvurdukları, bunu dinden saydıkları, hatta takıyye uygulamayanların dinden çıkacağı şeklinde ağır hükümler getirdikleri görülmektedir. Ancak Tûsî'nin Şîa'nın yaygın görüşüne uymayan her rivayeti takıyyeye hamletmesi, beraberinde imamlara birbirine taban tabana zıt çok sayıda rivayetin isnad edilebildiği ya da bu rivayetlerin Şîa hadis kaynaklarında mevcut olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. İmamlar ve Şîî toplum üzerinde siyasî baskıların olmasının, imamlardan sâdır olan birbirine zıt hüküm ihtiva eden rivayetleri izah etmede yeterli olup olmadığı da başka bir problemdir. Ayrıca çok sayıda birbiriyle çelişen rivayet, beraberinde ister istemez, Şîî hadis kaynaklarının sıhhati meselesini gündeme getirmektedir. Ancak İsnâaşerî âlimlere göre, fâsik râviler kanalıyla rivayet edilen hadisleri ihtiva eden Ehl-i sünnet kaynakları zaten muteber olmadığından bunu dikkate almaya gerek bulunmamaktadır. Ne var

ki *el-İstibsâr*'daki söz konusu rivayetlerdeki tenâkuzu gidermede Sünnî kaynaklardaki rivayetlere ve Sünnî ulemânın görüşlerine muhalif olma esas alındığına göre, bu durum Şii ulemânın sahih ve muteber saymadıkları kaynaklardaki rivayetlere, hangi amaçla olursa olsun, başvurup onlara itibar ettiklerini göstermektedir; bu ise tutarsızlıktır. Ehl-i sünnet ise bunun aksini savunduğuna ve her iki mezhebin inancı açısından öncelikle kendi kaynakları sahih olduğuna göre, biri Sünnî, diğeri Şii kaynakta yer alan ahkâma dair mütenâkız iki veya daha fazla rivayetin "sahih olmak kaydıyla" birbiri ile çelişmemesi, zahirî çelişkinin çeşitli yollarla giderilebilmesi gerekir. Ancak birbirine tamamen zıt hükümleri ihtiva eden söz konusu iki ya da daha fazla rivayetin mevcudiyeti ve bunun ahkâma yönelik pek çok konuda olması, özellikle imamlara çoğu kere onların söylemedikleri sözlerin atfedildiğini düşündürmektedir. Birbirine muhalif rivayetlerdeki çelişkiyi gidermede takıyyeye hamletme, iksir gibi işlev görse de bunun aynı zamanda sorun ürettiği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm el-Yemânî. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403.
- Akbay, Zeliha Ülkühan. "İmâmîyye Şiası'nda İhtilâfû'l-Hadis-Takıyye İlişkisi: Şeyh et-Tûsî'nin el-İstibsâr'ı Özelinde." Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2018.
- Avnü'd-dîn, Ebü'l-Muzaffer Yahyâ b. Hübeyra eş-Şeybânî. *İhtilâfû'l-eimmeti'l-ulemâ*. Thk. Seyyid Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1423/2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî. *'Umdetü'l-kârî*. Beyrut: İhyâ'ü't-türâsî'l-Arabî, ty.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ud. *Şerhu's-sünne*. Thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Bozkurt, Nebi. "İçki." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21: 455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bufano, Michael. "A Reconsideration of the Sunni-Shi'a Divide in Early Islam." Yüksek Lisans Tezi. Clemson University, 2008.
- Clarke, Lynda. "The Rise and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism." Todd Lawson, edit. *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*. London: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies. 2005, 46-63.
- Dalkılıç, Mehmet. "Taqiyya (Dissimulation) And Its Being Fundamental Belief In Shi'a Sect." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 183-217.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî li'n-neşr ve't-tevzî', 1412/2000.

- Demirel, Serdar. *Takiyye: Şîa Rivayet Kültüründeki Derin Paradoks*. İstanbul: Rihle Kitap, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 174-180, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebü 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî. *et-Tahûr li'l-Kâsım b. Sellâm*. Thk. Meşhûr Hasen Mahmûd Selmân, Cidde: Mektebetü's-sahâbe, 1414/1994.
- Ebü'l-Meâlî, Burhânüddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi fikhî'n-Nu'manî*. Thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Ebstein, Michael. "Absent yet at All Times Present: Further Thoughts on Secrecy in the Shii Tradition and in Sunni Mysticism." *Al-Qantara* 34/ 2, (2013): 387-413.
- Esterâbâdî, Muhammed Emin b. Muhammed Şerîf el-Ahbârî. *el-Fevâidü'l-medenîyye*. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî li câmi'ati müderrisin, 1424/2003.
- Gleave, Robert. "The Legal Efficacy of Taqiyya Acts in Imami Jurisprudence: Ali al-Karaki's al-Risâla fi l-taqiyya." *Al-Qantara* 34/ 2 (2013): 415-438.
- Haider, Najam. *Shîi İslam an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Hâirî, Şehlâ. *el-Müt'a ez-zevâcü'l-mü'ekkat inde's-Şî'a hâletü İrân* 1978-1982. Trc. Fâdî Hammûd. Beyrut: yy., 1995.
- Hubbullah, Haydar. *Dirâsât fi fikhî'l-İslâmiyyi'l-muâsır*. yy., 1432/2011.
- Hûi, Âyetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim el-Müsevî. *Mu'cemü ricâlî'l-hadîs ve tafsilü tabakâtî'r-rüvât*. yy. 1413/1992.
- Hur el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *Vesâilü's-Şî'a ilâ tahsilî mesâilî's-şerîa*. Thk. Abdürrahim eş-Şirâzî. Beyrut: İhyâü't-türâsî'l-Arabî, 1403/1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-eser*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-eser*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- İbn Huzeyme, Ebü Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa A'zamî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1975.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrer b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnül-Esîr, Mecdüddin Ebü's-Saadât el-Mübârek. *en-Nihâye fi garîbil-hadîs*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: el-Mektebetü't-zâviye, 1399/1979.
- Jafri, S.H.M. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*. Kum: Ansariyan Publication, 2000.
- Kâsânî, Ebü Bekr Alâüddin b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kohlberg, Etan. "Taqiyya in Shî'i Theology and Religion." *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Edit. Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa. Leiden (1995): 367-368.
- Kohlberg, Etan. "Some Imâmî Shîi Views on the Sahâba." *JSAI* 5 (1985):143-175.
- Kohlberg, Etan. "Introduction: Early Shî'ism in History and Research." *Shî'ism*. edit Etan Kohlberg. (Surrey: Ashgate, 2003): 1-49.
- Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları." *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu III*. 179-212. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.

- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şıası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi," *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe Sempozyumu II*, Sakarya Üniversitesi. 75-114. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyye İmâmiyye'sinin Muteber Saymadığı Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarını Polemik ve Tenkit Maksatlı Olarak Kullanması," *Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı*. 457-481. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2019.
- Kutluay, İbrahim. "Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü," *Marife* 17/1 (2017): 29-50.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: BSR Yayınları, 2011.
- Kuzudişli, Bekir. "Şia'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'an'a Arzı: Tûsî'nin İstibsârî Örneği," *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Derleyen ve çeviren Macit Karagözoğlu, Muhammed Enes Topgöl. 91-132. İstanbul: Klasik Yayınları 2015.
- Kuzudişli, Bekir. "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/ 1 (2018): 59-92.
- Lenkerûdî, Muhammed İhsânîfer. *Esbâbü ihtilâfî'l-hadis*. Kum: Dâru'l-hadis, 1385.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya' kub. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşûratü'l-fecr. 1428/2007.
- Mâlik, Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyârî. *Muvatta'*. Kahire: Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, 1951.
- Mâmekânî, Abdullah b. Muhammed Hasan. *Mikbâsü'l-hidâye fi ilmi'd-dirâye*. Thk. Muhammed Rıza el-Mâmakânî. Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li İhyâi türâs, 1428/2007.
- Mâzenderânî, Muhammed Sâlih. Şerhu Usûli'l-Kâfi/ Şerhu'l-Kâfi el-Câmi' *Mevlâ Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî maa ta'lik Mirzâ Ebû'l-Hasan eş-Şa'rânî*. Thk. Seyyid Ali Aşûr. Beyrut: Müessesetüt-târîhi'l-Arabî ve Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, 1429/2008.
- Meclîsî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi ahbârî âli Resûl*. Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye. Tahran 1404/1984.
- Meclîsî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Bihârü'l-envârî'l-câmia li-düreri ahbârî'l-eimmetî'l-athâr*. Thk. Heyet. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1429/2008.
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'illî'l-muhtâr*. Ta'lik Mahmûd Ebû Dakîka. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1356/1937.
- Modarressî, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far Ibn Qîba al-Râzî and His Contribution to Imâmîte Shi'ite Thought*. Princeton: The Darwin Press, 1993.
- Moezzi, Mohammad Ali Amir. "Only the man of God is Human: Theology and Mystical Antropology to Early Imâmî Exegesis. *Shi'ism*. edit Etan Kohlberg. 17- 39. Surrey: Ashgate, 2003.
- Momen, Moojen. *An Introduction to Shi' Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University, 1985.
- Muallim, Muhammed Ali Sâlih. *Takiyye fi fıkhı Ehl-i beyt*. Beyrut: Dârü'l-hedy, 1426/2005.
- Muhammed Saïd el-Hakîm. *el-Muhkem fi usûli'l-fıkh*. yy. 1414/1994.
- Murtezâ, Şerîf Ali b. Hüseyin el-Müsevî. *Resâilü's-Şerîf el-Murtezâ*. Nşr. Mehdî er-Recâi. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-azîm, 1405/1985.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abbâs. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü a'lemî li'l-matbûât, 1431/2010.
- Nesâî, Ebu Abdîrrahmân b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *el-Müctebâ mine's-Sünen*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûât, 1406/1986.

- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392/1972.
- Nisâbü'rî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir. *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. Thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. Riyad: 1405/1985.
- Öz, Mustafa. "Takiyye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sadûk, (İbn Bâbeveyh) Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *Men lâ yahdurühül-fakîh*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1406/1986.
- Sadûk, *el-İtikadât fi dîni'l-İmâmîyye*. Thk. Usâm Abdüsseyyid. yy. 1414/1993.
- Sadûk. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. Thk. Huseyn el-E'lamî. Beyrût: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1412/1991.
- Sâhibü'l-Meâlim, Muhammed b. Hasan b. eş-Şehidî's-Sânî. *İstiksâü'l-i'tibâr*. Thk. Müessesetü âl-i beyt aleyhimüsselâm li-ihyâi't-türâs. yy. ty.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alaüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1414/1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Sühbânî, Ca'fer. *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmühû fi ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru cevâdi'l-eimme, 1433/2014.
- Sübki, Mahmûd Muhammed Hitâb. *ed-Dînü'l-hâlî ev irşâdü'l-halk ilâ dîni'l-hak*. Thk. Emîn Mahmud Hitâb. el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye es-Sübkiyye, 1397/1977.
- Şâhin, Mûsâ. *Fethü'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim*. yy. Dâru'ş-şurûk, 1423/2002.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Thk. İsamüddin es-Sabâbitî. Mısır: Dâru'l-hadis, 1413/1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl=el-Mebsût*. Thk. Mehmed Boynuukalin. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 1420/2000.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddin/Emînü'l-İslâm el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmaü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-i'lâm li'l-matbûa, 1995/1415.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik. *Muhtasar ihtilâfû'l-'ulemâ*. Abdullâh Nezîr Ahmed. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Tebrizî, Mirzâ Cevâd. *İ'tikadâtünâ*. yy. ty.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî. *el-İstibsâr fi mâ uhtilife mine'l-ahbâr*. Thk. Muhammed Ca'fer Şemsüddin. Beyrut: Dâru't-teâruf li'l-matbûât, 1412/1991.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Tsh. Ahmed Habîb Kasıru'l-Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî. ty.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-'Udde fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Kum: 1417/1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm [fi şerhi'l-Mukni'a]*. Thk. es-Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1944.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1985/1405.

Zerdüşti Kutsal Metinlerinde Ahiret Tasavvuru*

Öz: Günümüz bulguları açısından değerlendirildiğinde sistematik bir ahiret hayatı sunan en eski materyaller Zerdüştilik içerisinde bulunmaktadır. Söz konusu ahiret hayatı insanın bu dünyada yaptıkları ile şekillenmekte ve dünya hayatı sonrası ödül ve ceza içermektedir. Uhrevi ödül, dönemin yaşayışına uygun olarak, en güzel yiyecekler ve zevkler ile bezenmiştir. Ceza ise bunun aksine türlü işkence ve eziyetlere maruz kalma olarak tasavvur edilmiştir. Zerdüştiliğin en eski kutsal metinlerindeki imalara dayanarak daha sonraki dini metinler içerisinde geliştirilen Zerdüşti düalizmi de ahiret inancına ve doktorinlerine yön vermektedir. Zerdüşti kutsal metinleri daha önceki inançlarda görülmeyen bir husus olarak cismani bir haşır, cennet ve cehennem tahayyül etmiştir. Araştırmamızın amacı, milattan önce iki binli yıllara uzanan Zerdüşti ahiret inancının sistematik yapısını kendi materyallerini temel alarak gözler önüne sermektir. Burada, günümüze ulaşan en eski yazılı kaynakların yanı sıra kutsal olarak değerlendirilebilecek en son kaynaklar da dikkate alınmakta; bu kaynaklardaki ahiret inancına dayalı hususlar konu bazlı tasnif edilerek karşılaştırmalı bir şekilde aktarılmakta ve değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zerdüştilik, Ahiret, Yargılama, Şarkı Evi, Yalan Evi.

Afterlife Thought in Zoroastrian Sacred Text

Abstract: In terms of today's findings, the oldest materials presenting a systematic afterlife exist in Zoroastrianism. The afterlife is shaped by what people do in this world and it includes reward and punishment post world life. Ethereal award is decorated with the most beautiful food and tastes in accordance with the life of the period. On the contrary, the punishment was conceived as being exposed to all kinds of torture and torment. Zoroastrian dualism, which was developed in later religious texts based on the implication of the oldest sacred texts of Zoroastrianism, gives direction to the beliefs and doctrines of the Hereafter. The Zoroastrian sacred texts envisioned a material hashr, heaven and hell as a matter not seen in previous beliefs. The purpose of our study is to reveal the systematic structure of the belief in the Zoroastrian hereafter, which dates back to the two thousand years before Christ, based on its own materials. In our research, besides the oldest written sources that have survived to date, the latest sources that can be evaluated as sacred are taken into consideration, and matters based on the belief in the hereafter in these sources are classified in a comparative way.

Keywords: Zoroastrianism, Hereafter, Judgment, House of Song, House of Falsehood.

Nevfel
AKYAR 

Süleyman
SAYAR 

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR'ın danışmanlığında hazırlanmış "Zerdüştilikte Ahiret İnancı ve Cenaze Törenleri" (U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

E-Posta: nevfelakyar@gmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2712-7576>

*** Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

E-Posta: ssayar1956@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1051-6724>

Giriş

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın karakteristik bir özelliği olan âhîret inancı Zerdüştiliğin de olmazsa olmaz unsurlarındandır. Bu dinlerin yayıldığı bölgenin çok uzağında olmasa da gözlerden uzak kalmış olması, muhtemelen Zerdüştiliğin söz konusu inancının XVIII. yüzyıla kadar göz ardı edilmesine yol açmıştır. Günümüzde özgür irade, ilahî yargı, ilahî adalet, kıyamet, haşir, cennet ve cehennem gibi inanç unsurları ve hatırlarda kalıcı cenaze merasim ve uygulamaları ile dikkat çeken Zerdüştilik, Gatalar'da¹ da bahsi geçen modern âhîret tasavvuru ile çağdaşı inançların önünde yer almaktadır.

Çalışmamızda en eski yazılı kaynak olarak ele alınabilecek olan Zerdüştiliğin kutsal kitabı Avesta,² hepsi bir anda derlenmiş bir kitap değildir. Aksine; sözlü olarak gelen bölümlerin zamanla yazıya geçirilerek farklı zamanlarda birbirlerine eklendiği araştırmacılar tarafından değerlendirilmektedir.³ Avesta'yı Gatalar ve Genç Avesta⁴ olarak iki kısma ayırmak mümkündür.⁵ Genç Avesta olarak ifade edilen (Gatalar dışındaki) bölümler: Yesna, Yeşt, Vendidad, Vispered ve Khorde Avesta'dan oluşmaktadır.⁶

- 1 Avesta'nın Yesna bölümündeki 238 kıtalık 17 ilahiden (Yesna 27.13, 28-34, 43-51, 53) oluşan ve diğer Avesta metinlerinden fonetik olarak ayrıışan pasajlar, Gatalar olarak isimlendirilmektedir. Kısa fakat karmaşık ve muğlak cümlelerden oluşan bu kısımlar "Gatik" olarak tabir edilen, Hindu kutsal kitabı Vedalar'a (Vedik metinlere) fonetik akrabalığı dilbilimciler tarafından kabul edilmiş bir dil kullanmakta ve M.Ö. 2000 - 1000 yılları arasına tarihlendirilmektedir. Kelime çeşitliliği açısından kırsal (pastoral) bir tarza sahip olan bu metinler Zerdüş't'e ya da yakın müritlerine dayandırılmaktadır. Bkz. Martin Haugh, *The Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, ed. E. W. West, 2nd Edition, (London: Trübner & Co., Ludgate Hill., 1878), 170-74; James Hope Moulton, *Early Religious Poetry of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 9; Mehmet Alıcı, *Kadim İnan'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsi Tanrı Anlayışı*, 1. Baskı, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012), 17-19; Haşim Rezi, *Zerdüş Hayat Zaman Mekân*, çev. Erkan Çardakçı (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 15-16; Mary Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 1; Almut Hintze, "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives," *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* içinde, ed. Michael Stausberg vd. (Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 32.
- 2 Avesta'nın "Upastakava" kelimesinden türediği düşünülmele beraber kelime, Pehlevî dilinde Abestak/Apastak Farsçada ise "Avista" olarak geçmektedir. Bkz. Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, 89.
- 3 Maneckji Nusservanji Dhalla, *Zoroastrian Theology From The Earliest Times to the Present Day* (New York, 1914), 77-78, 119-120.
- 4 James Darmesteter, çev., "The Zend-Avesta Part I The Vendidad," *The Sacred Books Of the East* içinde, c. 4, (Oxford: Clarendon Press, 1880), 1-237; James Darmesteter, çev., "The Zend-Avesta Part II," *The Sacred Books of the East* içinde, c. 23, (Oxford: Clarendon Press, 1882), 1-381; L. H. Mills, çev., "The Zend-Avesta Part III," *The Sacred Books of the East* içinde, c. 31, (Oxford: Clarendon Press, 1887), 1-400.
- 5 Boyce, *Textual Sources*, 1.
- 6 Boyce, 2-4; Alıcı, *Kadim İnan'da Din*, 92-93.

Avesta haricinde M.S. VI.-X. yüzyıllar arasında Pehlevî dilinde kaleme alınmış olan Dinkerd, Bundehişn, Dadistan-ı Dînî, Saddar Bundehesh, Ardâvirâfnâme, Minug-i Khired, Wizîdagihâ-i Zâdspram, Pehlevî Rivâyât ve Şayes na Şayest gibi eserler çalışmamızın diğer kaynaklarını oluşturmaktadır.⁷ Ayrıca kralların ve devlet adamlarının yazdırdığı kitabeler de yararlanılacak kaynaklarımız arasındadır.

Zerdüştiliğin en eski metinleri olan Gatalar'ın, ölüm sonrası ödül ve ceza kavramlarını ilk defa tam mânâsıyla ifade eden yazılı metinler olduğu düşünülmektedir.⁸ Söz konusu âhiret inancı Aryanlara has bazı yaratılış teorileri ile birlikte anlamlı hale gelmektedir.⁹ Eliade, eski dine ait kavramları Zerdüş'tün yargı, ceza ve mükâfat gibi unsular ekleyerek zenginleştirdiğini iddia etmektedir.¹⁰ Kendine has düalist teolojiye¹¹ sahip olan Zerdüştilik, insanlara kozmik dünyanın sonunda iyi olan tarafın galip geleceğini inancını aşılama ve ilahî mahkeme, ödül ve ceza gibi kavramları eskatolojisinde önemli bir yere oturtmaktadır.¹²

Zerdüştiler dünyada doğru işler yapan kişilerin ruhlarının âhirette ödüllendirileceğine, kötü işler yapanların ruhlarının ise cezalandırılacağına inanmaktadırlar. Neticede iyilik zafer kazanacak kötülük ise yok edilecektir.¹³ Bu nedenle iman ve amel Zerdüştiliğin kurtuluş doktrininde önemli iki unsuru oluşturmaktadır. Doğru ile yanlış kişinin kendi seçimine veren özgür irade inancı, Zerdüşti ahlak sisteminin temelini oluşturmada ve iman ile amel arasında sıkı bir bağlantı kur-

7 Tahsin Yazıcı ve Mürsel Öztürk, "İran," *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (Ankara: Diyanet Vakfı, 2000), 414; Boyce, *Textual Sources*, 4-5.

8 Gerald Messadie, *Şeytanın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998), 130; Shaul Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," *Encyclopædia Iranica* içinde (New York: Eisenbrauns Inc., 1998), 565-69.

9 Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," 565-69.

10 Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, c. 1, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003), 384.

11 İlahi metinlerde ikiz olarak tanımlanan tanrısal karşıt iki gücün ezeli mücadelesinden oluşan dünya merkezli evren fikri, Zerdüştiliğin kozmogoni ve eskatoloji doktrinlerini oluşturan temel inanç akideleridir. Zerdüş'tün Gatalar'ında tam anlamıyla yer almamasına rağmen söz konusu düalist teoloji Zerdüştiliğin günümüzdeki bütün inanç ve uygulamalarında iyice yer ettiği gibi âhiret inancına da önemli etkileri olmuş yegâne faktör konumundadır. James Hope Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life," *Journal of The Transactions of the Victoria Institute* 47 (1915): 236-37.

12 Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence." 8/6: 565-569

13 A. V. Williams Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," *The Biblical World* 8, sy 2 (1896): 149-50.

maktadır.¹⁴ Zerdüşt'ün dünyadaki görevi insanın doğruyu seçmesine rehberlik etmek ve onu karanlık ve kötülükten kurtarıp sonsuz kurtuluşa erdirmektir.¹⁵

A. Ölümden Sonra Ruhun Durumu

Avesta'ya göre insan, manevî (Mainyu) ve maddî (Gaetha) olmak üzere iki temel unsurdan oluşmaktadır. İnsanın maddî bileşeni vücut (tanu, ten) ölümlü iken manevî tarafı ölümsüzdür.¹⁶ Avesta'ya göre beş manevî bileşen bulunmaktadır.¹⁷ Bunlar insanın doğumu ile bedene yerleşen, hayat veren ve ölüm ile son bulan can (ahu), Ahura Mazda (Ohrmazd) tarafından insanın içine yerleştirilmiş iyi ve kötüyü ayırt etme yetisi olan vicdan (daena), akıl ve mantık yeteneğini yöneten algı, anlayış veya duyu (baodha), insanın yaptıklarının bütün sorumluluğunu üstlenip ceza ve mükâfatı hak eden yeti olan ruh (Ph. Urvan, Far. Ravan) ve Fereh-veşidir (Ph. Ferevehr, Far. Ferveher).¹⁸ Pehlevî metinlere göre ise insanın manevî yönü can (jan), ruh (urvan), koruyucu ruh (farohar) ve bilinç (bod) olarak dört temel elementten oluşmaktadır. Bunlara ilaveten diğer manevî güçler muhake-me (akho), zekâ (khar), akıl (vir), hafıza (hosh), din (dino) ve vicdan (vakş) olarak ifade edilmektedir.¹⁹

Daha çok, kişinin dünyada yaptıklarının hesap verilebilirliği yönünde referans-lar içeren Gatalardan ölüm sonrası ruhun durumu hakkında tam bir bilgi almak mümkün değildir.²⁰ Ancak, diğer kutsal metinlere göre bir kişi öldüğünde ruhu ilahî yolculuğa başlayacağı dördüncü günün sabahına kadar dünyada kalır. Bu inanış Zerdüştilik öncesi kadim bir külte dayanmaktadır.²¹ Zerdüşti kutsal me-

14 Dina G. McIntyre, "Zarathushtra's Paradise, In this World and the Next," erişim 10 Şubat 2018, <http://www.zoroastrian.org.uk/vohuman/Article/Zarathushtras%20Paradise.htm>.

15 Jal Dastur Cursetji Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to The Individual Judgment* (New York: AMS Press, 1926), 1-2.

16 K. E. Eduljee, "Zoroastrianism After Life, Zoroastrian Funeral Customs & Death Ceremonies," erişim 15 Ekim 2017, <https://heritageinstitute.com/zoroastrianism/death/index.htm>.

17 Jivanji Jamshedji Modi, "The Belief about the Future of the Soul among the Ancient Egyptians and Iranians," içinde *Asiatic Papers*, c. 1, (Bombay: Bombay Education Society's Press, 1905), 138.

18 Yesna 26/4-6; Yeşt 13/149; Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 1. Baskı, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 192-93; Maganlal Amritlal Buch, *Zoroastrian Ethics* (Baroda: Mission Press, 1919), 41-42.

19 Maganlal Amritlal Buch, *Zoroastrian Ethics* (Baroda: Mission Press, 1919), 42.

20 Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 153.

21 Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism I* (Leiden: Brill, 1975), 113-14.

tinlerinde bu durum dürüst kişinin ruhu ile günahkâr kişinin ruhu olarak iki ayrı açıdan işlenmektedir.²²

Pehlevî metinler, ruhu bu üç gün ve üç gecede yalnız ve çaresiz olarak tasvir etmektedir. Bu nedenle ölen kişinin ruhunun melek Surûş (Av. Sraoşa, Ph. Sroş)²³ tarafından iblislere karşı korunması için birtakım ritüeller yapılması gerekmektedir.²⁴ Pehlevî metinler bu durumdaki ruhu yeni doğmuş bir bebeğe, kurtlar karşısındaki bir kuzuya veya yolunu kaybetmiş bir gezgine benzetmektedir. Yeni ölmüş bir kişinin ruhu da uhrevi âlemde aynı şekilde kötü iblislerin saldırılarına açık ve korunmaya muhtaçtır.²⁵ Ruh ilk üç gece cesedin yanında oturarak ve tekrar onun bedeninin içine girme arzusuyla Gatalar'dan dualar okuyarak bekler. Bu süre zarfında dünyada yaptıklarını müşahade eder.²⁶

Dürüst kişinin ruhu dünyadaki güzel anılarını izlerken günahkâr kişi ona üzüntü verecek kötü anlarına şahit olur.²⁷ Avesta ile Pehlevî metinler ilk üç gece ile ilgili olarak genelde mutabıktır. Ancak, Pehlevî Rivayat ve Dadestan-ı Dîni'de iyi kişinin ruhunun ona beyaz kıyafet giyinmiş olarak görüldüğü²⁸ ve Dadestan-ı Dîni'de ayrıca ölen kişinin iyilik ve kötülüklerini izlediği, bu süre zarfında yargı-

22 Mary Boyce, "Death (1)," *Encyclopædia Iranica* içinde (New York: Eisenbrauns Inc., 1994), 179-81.

23 Avesta öncesi Ari/Aryan inanışlardaki çoğu tanrısal figür daha sonra tekrar Zerdüşti inanışta yer bulmuşsa da melek Surûş, Gatalar'da da adı geçmesine rağmen ilk kez Genç Avesta metinlerinde bir Yazata veya Ameşa Spenta olarak tanımlanmaktadır. Şehname'de İslâmî literatürdeki Cebrail'in görevlerini üstlenen Surûş; insanlara kulluğu nasıl yapmaları gerektiğini öğretmek, tanrı Ahura Mazda'nın kutsal mesajlarını taşımak, yaşayan ve ölen kişileri dünyadayken iblislere karşı korumak, ilahî mahkemede bulunmak gibi görevleri icra etmektedir. Zerdüşti takviminde her ayın on yedinci günü Surûş'a adanmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 1. Baskı, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 492-94.

24 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 15,26.

25 Manushchir-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," *Sacred Books of the East* içinde, çev. E. W. West, c. 18, (Oxford: Oxford University Press, 1882), 28.2-6; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 19.

26 Hadok Nask 2/1-6, 2/19-24, Behramgore Tehmuras Anklesaria, ed., *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn Transliteration and Translation in English* (Bombay: Feeroze Madressa, 1956), 30.7; Martin Haugh, ed., *The Book Of Arda Viraf*, çev. E. W. West, (London: Messrs. Trübner and Co., 1917), 4.9-11; Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, ed., *Saddar Nasr and Saddar Bundehesh* (Bombay: British India Press, 1909), 99.1.

27 Boyce, "Death (1)," 179-81; Jivanji Jamshedji Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, ed. Joseph H. Peterson, II. Edition, (Bombay: Jehangir B. Karani's Sons, 2011), 61-62.

28 Ervad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, ed., *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik* (Bombay: The Fort Printing Press, 1913), 81-82.

lanma sonucu gideceği yer ile ilgili şüphe ettiği ve Çırvat Köprüsü'nden²⁹ geçişini endişe ile karışık umutla beklediği ifade edilir.³⁰

Diğer taraftan kötü kişinin ruhu da gideceği yer konusunda korkuyla karışık şüphe duymaktadır. Dünyadayken işlediği günahların manevî ızdırabı, yaklaşan azap düşüncesi ruhu üzüntüye sevk etmektedir. İblisler ona saldırarak onu cehennem çukuruna çekmeye çalışmaktadırlar.³¹ Pehlevî Rivayat bu durumdaki ruhu yırtık ve kokuşmuş paçavralara sarılmış olarak betimlemektedir.³² Bu kişinin de, dünyadaki yakınlarının meleik Surûş'a yapacağı dua ve âyinlerle bir miktar rahatlayacağına inanılmaktadır.³³

Ruh ilk gece güzel düşüncelerinden, ikinci gece güzel sözlerinden ve üçüncü gece güzel davranışlarından zevk alırken aynı şekilde kötü düşünce, söz ve davranışlarından üzüntü ve ızdırap duymaktadır.³⁴ Üçüncü gece ayrıca eğer günahları varsa ruha gösterilir ve ruh bu günahların cezasına katlanmak zorundadır.³⁵

Kötü kişinin ruhu bu üç gün boyunca hayattayken işlediği bütün kötülükleri yaşıyormuş gibi izler.³⁶ Kötü düşünce, söz ve davranışlarından ötürü gelecek olan sonsuz azaptan korku ve pişmanlık duyar ve bu durumdan cansız bedenini suçlar.³⁷ İlk gece kötü düşüncelerinden, ikinci gece kötü sözlerinden, üçüncü gece kötü fiillerinden dolayı huzursuz olur fakat iyi düşünce, iyi söz ve iyi davranışları onu mutlu eder ve cesaret verir.³⁸ Bu sayede az da olsa çektiği acılar katlanılabilir hale gelmektedir.

29 Çırvat Köprüsü (Av. Cînuuatô Perətu) "Ayrıncı Köprü" ya da "Toplanma Köprüsü" anlamlarında olup ölenlerin ruhlarının geçmek zorunda olduğu ve bu dünyadan cennete veya âhirete uzandığı düşünülen ilahî yapıdır. Bkz. Ahmad Tafazzoli, "Çinwad Puhl," *Encyclopædia Iranica* içinde (New York: Eisenbrauns Inc., 1991), 594-95; Boyce, *Zoroastrianism I*, 117; James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London: The Hibbert Lectures, 1926), 165.

30 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 4.1-2; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 14.

31 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 25.1-2; E. W. West, çev., "The Bundahish," *Sacred Books of the East* içinde, c. 5, (Oxford: Clarendon Press, 1880), 28.18; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 22-23.

32 Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 85-86.

33 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 8.13; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 26.

34 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 20.1-2.

35 Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 4.4; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 14-15.

36 E. W. West, çev., "The Dinai Mainog-i Khirad," *Sacred Books of the East* içinde, c. 24, (Oxford: Clarendon Press, 1885), 2.158-160.

37 Dhabhar, *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*, 24.2-8.

38 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 25.4.

Üçüncü gecede iblis Vizareşha ile ruh arasında neler geçtiğine dair Avesta'da çok net anlatımlar yoktur. Fakat Pehlevî literatür bu konuda detaylı anlatımlar vermektedir. Vizareşha ve beraberindeki iblisler üç gün ve üç gece boyunca ölen kişinin ruhunu cehennem kapısına çekmek için boynuna halat geçirmeye çalışırlar fakat dürüst kişinin ruhunu tuzaklarına çekmeyi başaramazlar.³⁹

Pehlevî metinlerdeki diğer önemli bir olgu da dürüst kişinin ruhunun, vücudu yırtıcı hayvanlar tarafından tüketilirken, acı çekip çekmediğidir. Dadestan-ı Dînî'ye ve Saddar Bundahish'e göre ruh böyle bir durumda her şeyin farkında olacak fakat acı çekmeyecek, dahası en iyi şekilde tekrar dirileceğinden emin olduğu için bu durumdan zevk duyacaktır.⁴⁰ Pehlevî Rivayat da bu görüştedir. Fakat diğer bazı Pehlevî metinlerde ruhun bu durumdan rahatsız olduğu ve endişe duyduğu hatta bedenini çözünmesini önlemek için çabaladığı aktarılmaktadır.⁴¹ Diğer taraftan kötü kişinin ruhu vücudunun yırtıcı hayvanlarca yok edildiğini ya da çürüdüğünü gördükçe üzüntüsü ve pişmanlığı artar, tekrar dünyaya gelme umudu kalmaz ve çılgınlık atmaya başlar.⁴² Saddar Bundahish'de vücudu yok oldukça ruhun nasıl acı ve izdirap çektiği detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.⁴³

Dördüncü günün sabahında Çinvat Köprüsü'ne kadar gelen ruhların dürüst ve kötü oluşlarına göre yolları ayrılmaktadır.⁴⁴ Ancak dürüst kişinin ruhunun köprüye gelmesi sırasında Surûş, Vayu ve Behram gibi tanrısal figürler, onları cehenneme çekmeye çalışan iblislerle karşı koyabilmeleri için yardımcı olmaktadır.⁴⁵

Avesta'ya göre dürüst kişi bu günde çok güzel kokular duyarken kötü kişi iğrenç kokular duyar.⁴⁶ Diğer taraftan temel inanışa göre kendi vicdanı, dürüst kişiye on beş yaşında güzel bir kız gibi görünerek onu güzel bir şekilde karşılar.⁴⁷ Vendi-

39 West, "The Bundahish," 28.18; Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 63.

40 Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 89; Manushchihri-i Goshnaja-man, "Dadestan-i Denig," 16.1-3; Dhabhar, *Saddar Nasr and Saddar Bundehehsh*, 24.1.

41 Peshotanji Behramji Sanjana, ed., *Denkard, the Acts of Religion*, çev. Ratanshah E. Kohiyar (Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874), 17.36-37; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 17.

42 Manushchihri-i Goshnaja-man, "Dadestan-i Denig," 16.4-5; Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 89-90.

43 Dhabhar, *Saddar Nasr and Saddar Bundehehsh*, 24.2-8.

44 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 11.

45 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.115.

46 Hadok Nask 2/25-32; Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 153-54.

47 Hadok Nask 2/7-9; Anklesaria, *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahishn*, 30.14; Dhabhar, *Saddar Nasr and Saddar Bundehehsh*, 169.

dad'da ise yanında köpeklerle gelen güzel bir kız görünümündeki vicdanı, Çinvat Köprüsü'ndeki yargılama yerinde ona yardımcı olur ve yargılama sonucunda köprü'nün diğer tarafına geçmesini sağlar.⁴⁸ Bu erkek egemen ifadeler eski Aryan mitlerinin bir uyarlaması gibi görünmektedir.⁴⁹ İran Bundahishn'i bunlara ilave-ten iyi kişi için onu karşılayan güzel meyveler ve besili hayvanlarla dolu sulak bahçelerden söz etmektedir.⁵⁰ Avesta'daki bazı bölümlerde ise dördüncü günün sabahında tanrısal figürlerin dürüst kişinin ruhunu karşılamaya geldiği ifadeleri de geçmektedir.⁵¹

Günahkâr kişinin ruhunun durumu da yine yukarıdaki ifadelere neredeyse tamamen zıt olarak anlatılmaktadır. Avesta metinlerine göre İblis Vizareşha günahkâr kişiyi Çinvat Köprüsü'ndeki yargılama yerine getirir.⁵² Ancak Avesta sonrası dinî metinlerde genel kanaate göre kötü kişinin ruhuna vicdanı bu sefer çirkin/berbat bir yaşlı kadın şeklinde görünerek onu yargılanmak üzere götürmektedir.⁵³ Ardavirafname'de bu durum, vicdanının kişiye soğuk, kokuşmuş bir rüzgârla birlikte gelen çirkin/berbat bir dışı yaratık olarak görünmesi şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁴ İran Bundahishn'i ise iyi ruhunkine taban tabana zıt olacak şekilde bu rivayetlere kurak araziler ve zayıf hayvanlar ilave etmektedir.⁵⁵ Moulton'a göre bu çift kutuplu anlatım Magusların⁵⁶ karakteristiğidir.⁵⁷

48 Vendidad 19/29-30.

49 Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 154.

50 Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.15-16.

51 Aogemadaeca 8.

52 Vendidad 19/29; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 38.

53 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 25.5; Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 17.10-12; Dhabhar, *Saddar Nasr and Saddar Bundehehsh*, 169.

54 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 17.10-12.

55 Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.17-19.

56 Maguslar (Magoi, Magu, Mag, Magi, Muğ): Hem Medlere hem de Perslere din adamları yetiştiren boy konumundadır. Bir çeşit şaman, rüya yorumcusu, kâhin vb. olan Magus topluluğu, çoğu dinî ritüeli gerçekleştirebilen babadan oğula geçen ruhbanlığa sahip bir sınıftır. Klasik Zerdüştilikten farklı olan ve daha önceye dayanan Magus geleneği; Haoma âyini yapmak, ateş mabedinde sunularda bulunmak, kanlı kurbanlar adamak vb. birçok dinî âyini içermektedir. Herodot, *Herodot Tarihi*, ed. Azra Erhat, çev. Müntekim Ökmen, 1. Baskı, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973), 1:107; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism II* (Leiden: Brill, 1982), 19-20; George Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of The Ancient Eastern World*, c. 2, (New York: Jhon W. Lovell Company, 1959), 60-67. Herodot, Magusların Hind-Ari topluluklardan olan Medlerin bir boyu olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Herodot, *Herodot Tarihi*, 1:101.

57 Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life," 245.

Ölümden sonra ruh dördüncü günde yargılama aşamasına geçmektedir. Böylece ceza ve mükafat ruhun dünyada yaptıklarına göre verilecektir. Ancak Zerdüşti metinler iki farklı yargılama ve âkibet fikrine sahip gözükmektedir. Bunlar, ölümün akabinde ruhun Çinvat Köprüsü'nden geçerek geçici bir süre cennet ve cehenneime gönderildiği kıyamet öncesi "bireysel yargılama" ile nihai âhireti ifade eden kıyamet sonrası "evrensel yargılama"dır.⁵⁸

B. Bireysel Yargılama

Zerdüşti inancına göre kişi iyiliği veya kötülüğü seçmekte özgürdür. Gatalar, güzel düşünme, güzel söz ve güzel davranışları seçerek sonsuz âhiret mutluluğuna ulaşmayı bilgelik; kötü düşünme, kötü söz ve kötü davranışları seçerek ebediyen azap çekmeyi de aptallık olarak nitelemektedir. Burada insanın en büyük yardımcısı ise kendi vicdanıdır.⁵⁹

Ruhun yargılanması ise vicdanı tarafından getirildiği Çinvat Köprüsü'nün önünde yapılmaktadır.⁶⁰ Bir terazi yardımı ile kişinin günahları ve sevapları âdil bir şekilde tartılır. Pehlevî metinler tartının hassaslığını "bir kıl tanesi ağırlığındaki sevap ve günahı bile ayırt eder", tarafsızlığını ise "ister köylü olsun ister prens olsun herkese eşit davranır" şeklinde ifade ederler.⁶¹ Günah ve sevaplar insanların düşündüklerine, söylediklerine ve yaptıklarına ilahî bir gözle bakan bir baş melek tarafından kaydedilmektedir.⁶²

Gatalar'da Zerdüş'tün Ahura Mazda'ya doğruyu seçen kişi ile yalanı seçen kişinin akibetinin ne olacağını sorması, kişinin yargılanması ile ilgili genel karakteristiği ifade eder. Kişinin dünyadaki bütün davranışları bu mahkemede sorgulanmaktadır.⁶³ Yapılan iyi işler, kişinin sevap hanesine eklenir kötü işler ise günah hanesine eklenir.⁶⁴ Bu ikisinin birbirinden farkı nihai sonucu vermektedir.⁶⁵ Bu nedenle dünyada ne kadar iyi davranışları çoğaltmaya özen gösterirse ruhun kaderi için o

58 Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 153.

59 Yesna 30/2-3.

60 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 13.2, 14.3-4, 20.3; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.118.

61 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.119-122; Maneckji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York: Oxford University Press, 1938), 411.

62 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 411.

63 Yesna 33/1.

64 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 10.1-2; Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 95-97; Dhabhar, *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*, 96-97.

65 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 11.1-2, 12.1-5.

kadar iyi olur.⁶⁶ Ruh, yapılan iyi davranışların ağır gelmesi halinde cennete (Şarkı Evi),⁶⁷ kötü davranışların ağır gelmesi halinde azap çekmek üzere cehenneme (Yalan Evi) gitmektedir.⁶⁸ Sevap ve günahların dengede olması halinde ise tekrar dirilişe kadar ruhlar Hamistagan'da (A'râf) kalırlar.⁶⁹

Amellerin hesabında önemli bir husus ölünün ardından yapılan âyinlerin mahiyeti meselesidir. Pehlevî metinlere göre kişinin ölümünün ardından yapılan dua ve âyinler amellerin hesabına herhangi bir etkide bulunmamaktadır. Arkadaşları ve akrabaları tarafından yapılan bu seremoniler ölenin sadece ilahî yolculuk öncesi acısını hafifletmekte;⁷⁰ gidilecek yeri değiştirmemektedir. Yani Gatalar'a ve sonraki Zerdüşti inanişâ göre ölüm sonrasında kişinin dünyada iken yaptıkları üzerine herhangi bir eksilme ya da ilave yapılamaz.⁷¹

Gatalar'da ruhun yargılanması ile ilgili bir karara varmaya yetecek delil bulunmamaktadır. Ancak ruhların öldüğü gibi mi yoksa öldükten sonraki dördüncü günde mi yargılanacağı hususunda Genç Avesta ve sonraki dinî metinlerde ölümden sonraki dördüncü güne işaret edilmektedir. Gatalar'da ise yargılamanın ölümün hemen ardından başlama eğilimi ağır basmakta ve bunun aksine bir ibare de bulunmamaktadır.⁷²

Gatalar'da yargılama kavramının "Aka" kelimesi ile ifade edildiği görülmektedir.⁷³ Söz konusu kelimenin kullanıldığı ilahî yargılamayı anlatan pasajlar yargılama mekânı olarak düşünülebilecek Çinvat Köprüsü ile bağlantılıdır. "Ayırıcı Köprü" olarak da adlandırılan söz konusu eskatolojik mekânın kötüler için acı ve ızdıraba dönüştüğü ifade edilmektedir.⁷⁴

Hesap gününe dair Zerdüşti teolojideki diğer bir önemli problem de ruhları kimin yargılayacağı meselesidir. Gatalar'daki ilahî yargıç bazen kutsal ruh, bazen

66 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.96-97; Manushchih-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 24.5-6; 25.5-6.

67 Yesna 33/3.

68 Yesna 46/11.

69 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 6.5-7.

70 Moulton, *Early Zoroastrianism*, 312-13.

71 Manushchih-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 8.1-6, 9.1-4.

72 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 53-54.

73 Yesna 48/8, 50/2, 50/4.

74 Yesna 46/11, 50/4, 51/13.

kızıl ateş, bazen Zerdüş, bazen de Ahura Mazda'nın kendisi olmaktadır.⁷⁵ Ancak muhtemeldir ki, Gatalar'da anlatılan yargıç, hem Ahura Mazda'nın dinini yaymakla görevlendirilmiş olan hem de dürüslere rehberlik eden Zerdüş'ten başkası değildir.⁷⁶ Diğer taraftan Gata bölümleri, Zerdüş'tün ölüm sonrası âlemin efendisi olduğu yorumlarına da müsaittir.⁷⁷

Gatalar'da tam manâsıyla ilahî yargılama ve hüküm verme ile ilgili somut verilere ulaşmak mümkün değildir. Ancak Gatalar'da ima edilen konular daha sonraki Avesta metinlerinde ve Pazend-Pehlevî dinî metinlerde detaylı olarak ele alınır. Söz konusu metinler tanrı Ahura Mazda'ya birçok kutsal yardımcı tanımlamış ve onlara spesifik görevler ihdas etmiştir.⁷⁸

Zerdüşti inancında dünya hayatında işlenen sevap ve günahların tamamı manevî âlemdede kaydedilir ve bu kayıtlar ölüm sonrasında ilahî bir terazide tartılarak hükme bağlanır.⁷⁹ Genç Avesta, yapılan doğru ve yanlış işleri kaydetme görevini ateş ile karakterize edilen Aşa Vahişta'ya (En İyi Doğruluk) vermiş gibi görünür.⁸⁰

Yargılama ve hüküm verme yeri ise Gatalar'da da ima edilen ve Hara (Elbruz) Dağı'nın üzerinden geçen Çinvat Köprüsü'dür.⁸¹ Bundahişn yargılamanın Elbruz Dağı'nın ortasında ve Çinvat Köprüsü'nün üzerindeki "Yargılama Zirvesinde" yapıldığını açıkça ifade eder.⁸² Vendidad, yargılama öncesi ve sonrası olayların akışını verir. Bunun yanında güneş ve doğruluk tanrısı Mithra'nın da ilahî mahkemenin başkanı olduğuna atıfta bulunur.⁸³

Mithra, her ne kadar Gatalar'da bahsi geçmese de,⁸⁴ Gatalar sonrası Zerdüşti ilahiyatta birçok görevine ilâveten yalan söyleyenleri ve vaadini yerine getirmeyenleri tespit ederek cezalandırma, yargılama ve hüküm verme gibi tanrısal

75 Yesna 31/19, 47/6, 51/5, 32/6, 31/2.

76 Yesna 33/1, 31/2.

77 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 57.

78 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 60.

79 Visperad 15/1.

80 Yesna 32/6; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 60.

81 Manushchihri Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 20.3.

82 Neil MacKenzie, "Bundahişn," *Encyclopædia Iranica* içinde (New York: Eisenbrauns Inc., 1989), 12.7.

83 Vendidad 19/27-30.

84 Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life," 242.

görevleri üstlenmiş bir Yazata olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁵ O, Genç Avesta ve daha sonraki metinlerde de ruhun Çinvat Köprüsü'ndeki yargılamasını yapmakla görevlidir.⁸⁶ Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Avesta'ya ve diğer dinî metinlere göre ölen kişinin ruhu Mithra'nın önüne varmadan önce, vicdanının ona güzel bir kız veya çirkin bir kadın şeklinde görünmesinden anlaşılacağı üzere, cennete veya cehenneme gideceği kararı verilmiş gibi görünmektedir.⁸⁷ Bunun yanı sıra Mithra'nın yargısı öncesinde günahkâr kişinin ruhunun iblis Vizareşha ve yardımcıları tarafından yakalanıp cehenneme sürüklenmesi de yargılama hususunda soru işareti bırakan diğer bir önemli husustur.

Mithra'ya, öldükten sonra ruhları ibislere karşı koruyan Surûş, Raşnu ve Aştâd yardım eder. Bazı dinî metinlerde bunlar Raşnu, Aştâd ve Zamyazd olmaktadır.⁸⁸ Ayrıca, ruha, Mithra'nın önüne gelmeden önce ilahî varlıklar olan Surûş, Ram ve Behram yol gösterir.⁸⁹ Sözü edilen ilahî figürlerden Surûş'un ilahî mahkemede bahsi geçmese de, Mithra ve Raşnu ile yakın ilişkisi bulunduğu ve Yesna'ya göre onun da mahkemede rolü olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁰

Avesta'da adalet meleği olarak adı geçen Raşnu, Mithra ile yargılama işinde birlikte anılır ama nasıl bir yardımda bulunduğu belli değildir.⁹¹ Avesta sonrası metinlerde ise onun elindeki altın bir terazi ile kişilerin günahını ve sevabını tartma gibi özel görevler icra ettiği ifade edilir.⁹² Adalet ve doğruluk meleği Aştâd ise teziyi denetler.⁹³ Bu denetleme esnasında ruhun dünyadaki makam ve mevkiine bakmaz; sadece sevap ve günahlarının ağırlığını tartarak adaleti yerine getirir.⁹⁴ Mithra en son yargılama ve hüküm verme işini yapar.⁹⁵ Böylece herkese mükemmel bir adalet getirilmiş olur.⁹⁶

85 Sanjana, *Denkard*, IX:20.4; Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 14.3.

86 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 67.

87 Modi, "The Belief about the Future of the Soul among the Ancient Egyptians and Iranians," 143.

88 Tafazzoli, "Çinvad Puhl," 594-95.

89 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.115; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 411.

90 Yesna 57/2; Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 18:26.6.

91 Vendidad 4/54-55.

92 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 5.5; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 119-22.

93 Modi, "The Belief about the Future of the Soul among the Ancient Egyptians and Iranians," 143.

94 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.121-122.

95 Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 14.3.

96 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 84.

C. Evrensel Yargı

Pehlevî dinî metinlere göre Zerdüşti âhiret inancında ödül ve ceza hem ölümün hemen ardından hem de tanrı Ohrmazd'ın galibiyetini ilanından sonra olmak üzere iki kez verilmektedir. Zerdüşti'nin soyundan gelen Saoşyant'ın kötülükle olan mücadelesinin ardından sona eren dünyadaki bütün ölümlerin ruhları tekrar dirilerek ete kemiğe bürünecektir. Söz konusu kıyamet inancı Pehlevîce "Fraš-kart" kelimesi ile ifade edilir.⁹⁷

Gatalar'da ve Genç Avesta'da ifade edilmeyen kıyamet sonrası evrensel eskatoloji Moulton'a göre Magusların etkisi ile Zerdüşti inancına girmiştir.⁹⁸ Bu savı doğrular mahiyette Magusların inanç ve uygulamalarını aktaran Yunan yazarların kendi dinlerine oldukça uzak olan yeniden bedenlenme, dünyanın yeniden restorasyonu ve sonsuza dek yaşam sürme gibi inançlardan bahsetmesi, diriliş doktrininin Magus inancının temel kavramlarından olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.⁹⁹ Nitekim Herodot'un îmalarının yanında¹⁰⁰ Plutarch'ın "İsis ve Osiris" isimli eserindeki Thepompus'un Maguslara dair anılarında, Ehrimen'in yenileceği ve dünyanın yeniden restore edilip tüm insanların bedenleneceği inancı Maguslara atfen aktarılmaktadır.¹⁰¹

Mitolojiye göre on iki bin yıllık dünya dönemi Zerdüşti'nin soyundan gelen Saoşyant'ın kötülük karşısındaki galibiyetiyle bittiği zaman Ahura Mazda, egemenliğini tekrar ilân eder ve sonsuza kadar sürecek güzel günler başlar.¹⁰² Bundan sonra Saoşyant'ın ve yardımcılarının gayreti ile Keyumers ve onun kanından oluşan ilk insandan son ölen kişiye kadar bütün insanlar tekrar bedenlenecek ve haşr olacaklardır.¹⁰³

97 Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence;" Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 153; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 509.

98 Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life," 241.

99 Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 151.

100 Herodot, *Herodot Tarihi*, III:62.

101 Plutarch, *Moralia*, ed. Jeffrey Henderson, çev. Frank Cole Rabbit, c. 5, (Cambridge: Harvard University Press, 2003), İsis and Osiris. 47; Ernst Herzfeld, *Zoroaster and His World*, c. 1, (Princeton: Princeton University Press, 1947), 299.

102 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları* (Samsun: Sidre Yayınları, 1997), 14, 20.

103 Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 16.7; Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 156; Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," 565-69; Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 16-17; Şehristâni, *Milel ve Nihal*, ed. Mehmet Daklıç, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 213.

Kıyamet günü öncelikle Keyumers'in (Gayomart) başını çektiği eski kahramanlar hiyerarşik bir düzen ile tekrar dirilirler. Saoşyant'ın on beş erkek ve on beş genç kızdan oluşan ekibi tarafından hazırlanan, Zerdüş'tün ve Kral Viştasp'ın da dâhil olduğu bu ayaklanma dönemi elli yedi yıl kadar sürer. Bu süre zarfında bütün ruhlar tekrar bedenlenir ve bir arada toplanır. Bir araya gelen akraba üyeler kendilerini, soylarından gelenleri ve atalarını tanır.¹⁰⁴ Burada herkes hayattayken yaptığı iyilikleri ve kötülükleri izler ve günahkâr bir adam tıpkı siyah koyunların arasındaki beyaz koyun gibi rahatça seçilebilir.¹⁰⁵ Daha sonra iyi ve kötüler ayrılır. Kötüler üç gün boyunca acı ve ızdırap çekmek üzere cehenneme geri gönderilir, iyiler ise cennete giderler.¹⁰⁶

Yukarıdaki eskatolojinin devamı olarak da düşünülebilecek bir başka kıyamet tasavvuru aşağıdaki Gata'larda erimiş metale atıfta bulunan ibarelerin Pehlevî metinlerde detaylandırılması ile oluşturulmuştur. Ancak bu durum diğer Avesta metinlerinde geçmemektedir.¹⁰⁷

Sıralanan metinlerde belirsiz îmalardan oluşan metal nehir ile ilgili olarak Pehlevî metinlerde detaylı bir kıyamet senaryosu düzenlenmiştir.¹⁰⁸ Mitolojiye göre cennetten bir yıldız düşecek, dağlar ve tepelerdeki metal bu yıldızın ateşinde eriyerek bir nehir oluşturacak, sonra bütün insanlar bu erimiş metalden oluşan nehrin içinden yürüyerek cennete ulaşacaklardır.¹⁰⁹ İmanlı kişilere bu nehir ılık bir süt nehri gibi gelecek, günahkârlar ise erimiş metal lavın içinden acı çekerek cennete ulaşana kadar günahlarının bedelini ödeyeceklerdir. Fakat sonunda herkes cennete ulaşacak ve sıkıntılı günler sona erecektir.¹¹⁰ Moulton, Çinvat Köprüsü'nün ayırıcılığının yanında bir de erimiş metalden bir nehir düşüncesinin ikilem olduğunu ifade etmektedir.¹¹¹

Zerdüş'ti inancına göre kıyamet vaktinden önce de ruhlar cennet ve cehenneme giderler ancak cennete gidenler tam anlamıyla mutlu değildirler. Çünkü cehen-

104 Sanjana, *Denkard*, VII:11.1-11; Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.7-17.

105 Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.10.

106 Sanjana, *Denkard*, VII:11.2-5; Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.12-13; Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," 565-69.

107 Yesna 30/7, 32/7, 51/9.

108 Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," 565-69.

109 West, "The Bundahish," ss. 30.19-20.

110 Mehmet Alıcı, "Mecûsilik," içinde *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, 4. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 262; Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 150.

111 Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life," 242.

nemde acı çekenleri de görmekte-dirler. Bunun aksi günahkârlar için de geçerli-dir. Ayrıca, kıyamet öncesi ceza ve mükâfat sadece manevî (Mênög) iken kıyamet sonrası ceza ve mükâfat hem maddî (Gētīg) hem de manevî olmaktadır.¹¹² Diğer taraftan kıyamet öncesi eskatolojide cennet ve cehennem arasında bulunan A'râf'ın (Hamistagan) kıyamet sonrası eskatolojide olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü cehenneme giden günahkârlar burada cezalarını çektikten sonra cennete gideceklerdir. Dolayısıyla böyle bir ara mekâna ihtiyaç yoktur.¹¹³

O dönemdeki insanlar ölmezler; ancak daha önce ölüp dirilenlerle birlikte yeni dünyada yaşamaya başlarlar. Burada artık cinsel istek dışında açlık ve susuzluk gibi dünyevî ihtiyaçlar bulunmaz.¹¹⁴ Ancak acımasız, korkunç ve affedilmeyecek günahlar işleyenlerin bu dirilişin bir parçası olmaları mümkün değildir. Onların tekrar dirilip cennete gitmelerine izin verilmez.¹¹⁵

Zikredilen senaryonun yanında yeniden dirilişi ifade eden pasajlar Genç Avesta ve sonraki dinî metinlerde mevcuttur. Zam Yeşt, yeniden dirilişi Dünya'nın Ahura Mazda tarafından yeniden imarı ile açıklamaktadır. Tanrı Ahura Mazda'nın isteğine göre yenilenen Dünya'da ölüm, yaşlanma, çürüme ve bozulma olmayacak; sürekli yaşam ve artma olacaktır.¹¹⁶ Cennette çocuklar on beş, yetişkinler ise kırk yaşındadır. Eşler birliktedir ve karşılıklı cinsel istekleri devam etmektedir; ancak yeni nesilleri olmayacaktır. Bu senaryonun sonunda bütün ruhlar Ohrmazd'ı övmekte, kurtarıcı Saoşyant yardımcılarıyla birlikte kurban sunarak bütün insanlık için Haoma (ıçki)¹¹⁷ hazırlamakta ve böylece cennetteki bütün insanlık ölümsüzlüğe kavuşmaktadır.¹¹⁸

112 Shaul Shaked, *From Zoroastrian Iran to Islam* (Vermont: Variorum, 1995), 84.

113 Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence."

114 Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 157-58.

115 E. W. West, çev., "Shayest La-Shayest," *Sacred Books of the East* içinde, c. 5, (Oxford: Clarendon Press, 1880), 17.7; Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 162-63.

116 Yeşt 19/11, 89.

117 Bir tür mantar bitkisinden elde edilen ıçki olan Haoma (San. Soma), Gatalar'da sarhoş edici pislik (Yesna 32/4; 48/10) olarak nitelendirilmekle birlikte Zerdüşst sonrası Avesta'da (Hom Yeşt) kendine yer bulduğu hatta bir Yazata mertebesi elde ettiği görülmektedir. Haoma, günümüzde Zerdüştilere göre ölümsüzlüğü simgeleyen bir nevi âb-ı hayat olarak kabul edilmekte olup Âteşgedelerde rahipler tarafından Haoma âyinleri yapılmaktadır. bkz. Kürşat Demirci, "ıçki (İslam Öncesi Dinlerde)," içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 457; Zerdüşst, Haoma'ya tolerans göstermiş ya da o yasakladığı halde sonradan Haoma kültü tekrar canlandırılmış olabilir. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 2. Baskı, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 202.

118 Sanjana, *Denkard*, VII:11.6; Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.25-27; Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," 565-69.

Ehrimen'in âkıbeti hakkında eskatolojik veriler çok net olmamakla birlikte bir mitolojiye göre o, kötü güçlerini toplayarak son bir çarpışma daha yapar.¹¹⁹ Sonunda Ohrmazd'ın iyi güçleri kötülerin tamamına karşı galibiyet elde ederek onları esir alır. Ehrimen ve ejderha "Az", kendi saf karanlığına yani cehenneme saklanır.¹²⁰ Ejderha vasıtasıyla eriyen metal akıntısı cehennemi doldurarak Ehrimen'i de yakar ve cehennemi arındırır.¹²¹

Bazı kaynaklarda geçen bu senaryo net değildir. Ortodoks Zerdüştilikte, yaratılmış bir varlık olmayan Ehrimen'in yok edilebileceğine inanmak felsefi açıdan açmazlar içermektedir. Diğer taraftan Dünya'nın ilgasından sonra kötülüğün devam etmesi de eskatolojik kabullere ters düşmektedir. Ehrimen var olmaya devam etse de kötülük yapamayacak kadar güçsüz kaldığı düşünülmektedir. Böylece söz konusu eskatolojinin sonunda Ohrmazd tek hâkim olarak kalmaktadır. Bu da düalist âlemin son bulacağı anlamına gelmektedir.¹²²

D. Ödül ve Ceza

Ölüm sonrasında ruhun alacağı ödül ve çekeceği ceza kişinin dünyada yaptıklarının bir sonucudur. Bu sayede ilahî adalet gerçekleşmiş olacaktır. İlk dönem Aryanların ölümlerini gömmelerinden, ölenlerin ruhlarının yer altı krallığına gideceği inancına sahip oldukları anlaşılmaktadır.¹²³ Nitekim Herodot da kitabında bu yönde bilgiler vermektedir.¹²⁴ Aryanların âhiret inanışlarının M.Ö. X. yüzyıl sonrasında cennetin gökyüzünde olduğu yönünde değiştiği gözlemlenmektedir. Buna dair ipuçları Zerdüşti ve Hindu cenaze merasimlerinin bu dönem içinde açıkta bırakma ve yakma olarak değişmesinden de kolayca elde edilebilmektedir.¹²⁵

1. Şarkı Evi/Cennet

Dünya hayatında güzel düşünen, güzel konuşan ve güzel yaşayanların ödülleri ni almak üzere ebedî olarak yerleşeceği nihaî ikametgâh olarak cennet (Vahişt)

119 Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.29.

120 Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*, 156.

121 Sanjana, *Denkard*, VII:11.7; Anklesaria, *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn*, 30.32; Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 163.

122 Shaked, "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence," 8/6: 565-569.

123 Moulton, *Early Zoroastrianism*, 57; Boyce, *Zoroastrianism I*, 109-10.

124 Herodot, *Herodot Tarihi*, VII.114.

125 Boyce, *Zoroastrianism I*, 113-14.

tasavvuru Zerdüşti ilahiyatında önemli bir yer tutmaktadır. Gatalar'da ve sonraki dinî metinlerde geçen, dürüst kişilerin sonsuza dek yerleşeceği ödül mekânı olarak cennet "Ebedî Işık", "Şarkı Evi", "Mutlu Garotman", "En İyi Düşünce", "İyi Düşünce Evi", "İyi Düşünce Krallığı", "En İyi Dünya", "Ohrmazd'ın Sevinç İçinde Yaşadığı Yer" vb. isimler almaktadır.¹²⁶

Gatalar'da ve Avesta'da bir cennet fikri olmakla beraber genelde üstü kapalı ifadeler kullanılmaktadır. Gatalar'daki öğretilerden oldukça farklı olsalar da cennetle ilgili en kapsamlı bilgiler sonraki metinlerde verilmektedir.¹²⁷ En detaylı tasvirler ise Pehlevî metinlerden Ardavirafname'de geçmektedir.¹²⁸ Gatalar'daki cennet algısı sonraki metinlerin biraz dışındadır. Gatalar'a göre maddî dünya ile ruhî âlem birbirini tamamlar. Maddî kavramlar iyi amaçlar için kullanıldığında doğruya hizmet ederler.¹²⁹ Zerdüş'te göre maddî dünyadaki doğruların ödülü manevî âlemdir. Cennet maddî değil manevî bir iyi var oluş halidir.¹³⁰ Bu düşünceye örnek teşkil edebilecek bölümler Genç Avesta'nın Hadokh Nask bölümünde de yer almaktadır. Buna göre cennet dört iyi var oluş hali olarak ifade edilmiştir.¹³¹

Zerdüşti kozmogonisine göre tanrı Ohrmazd'ın yarattığı ilk Dünya, Ehrimen ve yaratıklarının onu kirleterek şimdiki duruma getirmeden önce cennetin bir prototipidir. "Mino" (Mënög) dönemi olarak da ifade edilen bu manevî dönemin nerede olduğu belli değildir. Bu ideal dönemde evren maddî değil manevîdir ve hareketsizdir. Efsaneye göre mutlak iyilik ve ışıktan oluşmuş olan bu dünyada ilk bitki, hayvan ve insan yaratılmış olup Ehrimen'in karanlık âlemden gelerek onları yok etmesine kadar güzel bir şekilde yaşamaktaydılar.¹³²

Kozmogonik cennetin yok olması ile başlayan iyi ve kötünün savaşı Saoşyant'ın gelmesi ile birlikte iyilerin tarafına dönecek ve sonunda Ehrimen ve yandaşları yok edilecektir. Daha sonra dünyanın tekrar imarı ile birlikte maddî bir cennet

126 Moulton, "The Zoroastrian Conception of a Future Life," 245; Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 155.

127 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 414; McIntyre, "Zarathushtra's Paradise, In this World and the Next."

128 Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 513.

129 Yesna 32/6.

130 Yesna 30/4.

131 Hadokh Nask 2/15.

132 Philip G. Kreyenbroek, "Cosmogony and Cosmology i. In Zoroastrianism," *Encyclopædia Iranica* içinde (New York: Eisenbrauns Inc., 1993), 303-7; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, 499.

tasavvuru oluşturulmaktadır. Ancak bu kıyamet sonrası maddî cennetten başka ölenlerin ruhlarının Çinvat Köprüsü'nden geçerek ulaştığı bir ilk cennet düşüncesi daha vardır.

İyi bir kişi öldüğünde cennete üç aşamada ulaşır. Ölen kişi dürüst ise ilk olarak Humata (Güzel/İyi Düşünce), ikinci adımda Hukta (Güzel Söz), üçüncü adımda Hvarshata (Güzel Davranış) cennetine yerleşir ve sonuncu adımda ise sonsuza kadar kalacağı nurlar içine (Garotman) yerleşir.¹³³ Bunların yıldızlar, ay ve güneşi, sonunda da saf ışığı temsil ettiği değerlendirilmektedir.¹³⁴

Dördüncü adımda kıyamet sonrası gidilen en son cennet ise Pehlevî dilinde “Şarkı Evi” anlamına gelen “Garotman” kelimesi ile ifade edilen cennettir. Garotman genelde insanların altın tahtında ya da minderli yumuşak bir kanepenin üzerine oturduğu, en iyi yiyecek ve içeceklerin bulunduğu yüce bir uhrevî yer olarak tasvir edilmektedir. Buraya gelen ruhlar Vohumen tarafından karşılanır. Oradaki baş melekler kişiyi sevinç ve zevkle karşılar ve ona tanrının ölümsüzlük yemeği ve içkisini sunarlar.¹³⁵ Buradaki insanlar sevdikleriyle bir araya gelir ve müzik ve diğer eğlence biçimlerinin tadını çıkarırlar.¹³⁶

Sonraki metinlerin aksine Gatalar'ın cennete bir yer tahsis etmediğini görmekteyiz. Gatalar'da cennet “İyi Düşüncenin Evi”, “Şarkı Evi” veya “Bilge Rabbin Oturduğu Yer” olarak ifade edilmektedir. Ruh, ölümden sonra ayırıcı köprüden (sırat köprüsünden) geçerek burada ikamet edecektir. Kıyamet, yeniden bedenlenme veya maddî bir cennet fikri Gatalar'dan elde edilememektedir.¹³⁷ Ancak cennetin yeri konusunda Pehlevî metinler dört ayrı bölge belirlemişlerdir. Cennetlerin tamamı ışığın geldiği yer olan göklerde dir. Birbirinden kesin çizgilerle ayrılan bu cennetlerin ilki, dünyaya en yakın bölge olduğu düşünülen yıldızlar bölgesinden ay bölgesine, ikincisi, ay bölgesinden güneş bölgesine ve üçüncüsü, güneş bölgesinden Garotman bölgesine kadar uzanmaktadır. Garotman ise en iyi varlık Ahura Mazda'nın sonsuz ışığında bulunmaktadır.¹³⁸

133 Modi, *Customs of the Parsees*, 62.

134 Jackson, “The Ancient Persian Doctrine of a Future Life,” 154-55.

135 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 415.

136 Manushchihri Goshnajaman, “Dadestan-i Denig,” 31.5-9; William W. Malandra, “Garödmän,” *Encyclopaedia Iranica* içinde (New York: Eisenbrauns Inc., 2000), 317-18.

137 McIntyre, “Zarathushtra's Paradise, In this World and the Next.”

138 West, “The Dinai Mainog-i Khirad,” 7.9-12; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 415-16.

Zerdüşti mitolojisinde ayrıca, cennet ve cehennemden farklı üçüncü bir yer olarak da Hamistagan adında bir mekân tasavvuru vardır.¹³⁹ Burası sevapların ve günahların dengede olması halinde ruhun kıyamete kadar kalacağı bir mekândır. Ruhların mevsimsel sıcaklık ve soğukluktan başka acı çekmediği bir ara mekân (a'raf) olarak tasvir edilmektedir. Burada ruhlar sürekli durağan bir şekilde kıyamet ve nihaî yargılama gününü beklemektedirler.¹⁴⁰

Zerdüşti kutsal metinlerindeki cennet; tereyağı, bal, süt gibi en lezzetli pastoral yiyecekler ve müzikli eğlencelerden oluşmaktadır.¹⁴¹ Cennete giden bir kişinin hareketleri, algısı ve hisleri melekler ve baş meleklerinkinden farksızdır. Burada insanlar için yaşlanma, sıkıntı, zarar ve ölüm yoktur; iştiham, eğlence, zevk, mutluluk ve tatlı bir esinti vardır.¹⁴² Cennetteki ruhların parlaklığı yıldızlar, ay ve güneş gibidir. Oradaki ruhlar altın işlemeli kıyafetler giyer, altın tahtlara ve kilimlere oturur, işlemeli yastıklara yaslanırlar.¹⁴³ Ayrıca cennete giren ruhlara, "Ambrossia" olarak adlandırılan lezzetli tanrısal bir yemek sunulur.¹⁴⁴ Diriliş sonrası cennette sonsuza dek süren bu saâdet ve mutluluk hali, sadece ruhların gittiği kıyamet öncesi cennette dirilişe kadar devam eder.¹⁴⁵ Pehlevî metinlerde yer alan buna benzer ifadeler yazıldığı dönemin mutluluk algısını vermesi açısından da önemlidir.

2. Yalan Evi/Cehennem

Cehennem Avesta'da "Yalan Evi", "Kötü Düşüncenin Evi", "En Kötü Yaşam" olarak geçer.¹⁴⁶ Gatalar cehennem hakkında genelde belli belirsiz îmalarda bulunur. Kötü kişilerin Çinvat Köprüsü'nden geçtiklerinde ruhları ve vicdanları tarafından acı çektirilecekleri ve Yalan Evi'nde ağırılanacakları ifade edilir.¹⁴⁷ Öte yandan, Gatalar'da ifade edilmese de Pehlevî metinler ilahî merhametin adaletten üstün ge-

139 Yesna 31/14; Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 6.9-11; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 12.13-15; Sanjana, *Denkard*, VIII:14.8; West, "Shayest La-Shayest," 6.2-3.

140 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 6.4-12; Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 155; Sanjana, *Denkard*, V:9.2.

141 Boyce, *Zoroastrianism I*, 110.

142 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 7.13-17, 40.30; Sanjana, *Denkard*, V:9.2.

143 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 7.2-3, 8.7, 9.3-4; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.154-156; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 416-17.

144 Hadok Nask 2/38,39; Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 31.12-14; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.152,156.

145 Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 31.25.

146 Yesna 46/11.

147 Yesna 31/20, 46/11, 51/13

leceğini bildirir. Cehennem sonsuza dek sürmez, acı çeken bütün ruhlar sonunda cennete girerler.¹⁴⁸

Cehennem kelimesi Gatalar sonrası metinlerde belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Avesta metinlerinden Zamyad Yeşt'de Yima, kötü ruhu "Kükreyen Cehennem (Duzhangha)" göndermekle tehdit etmektedir.¹⁴⁹ III. yüzyılın en güçlü rahibi Kerdir, kitabelerinde cennet ve cehennem inancının zorunlu olduğunu defaatle ifade etmiştir.¹⁵⁰ Ancak Zerdüşti ilahiyatında cennete nazaran cehennemin temsili oldukça sonraki zamanlara denk gelmektedir.¹⁵¹

Avesta'ya göre cehennemin yeri kuzey bölgelerinde yer yüzeyinin altındadır. Arezur Tepesi yakınlarında iblislerin toplandığı bir geçit bulunmaktadır.¹⁵² Pehlevî metinlere göre cehennem Elbruz Dağı'nın ortasında, yargılama zirvesinin olduğu merkezin altında bulunmaktadır.¹⁵³ Pavry, bu anlatılara en uygun yerin Damavant Dağı'nın zirvesi olduğunu iddia etmektedir. Bu dağ Elbruz uzantılarının en etkileyici zirvesi konumundadır. Aynı zamanda eski bir volkan olan dağın zirvesindeki krater cehennem tabirine uyabilecek niteliktedir.¹⁵⁴

Bazılarında sayısı tam olarak belli olmasa da, genelde kutsal metinlerde cehennem de cennet gibi dört dereceye ayrılmaktadır.¹⁵⁵ Bu dereceler Dushmata (Kötü Düşünce), Duzukhta (Kötü Söz) ve Duzvarshta (Kötü Davranış) cehennemleri ve son olarak "Karanlıkların En Kötüsü"dür.¹⁵⁶

Öte yandan, ortodoks Zerdüşti inancına göre önemli din adamlarından Rahip Kerdir ve Ardaviraf astral seyahat gerçekleştirip cennet ve cehenneme giderek oradan bilgiler getirmişlerdir. Kerdir, bu seyahatten söz ettiği kitabelerinde cen-

148 E. W. West, çev., "Selections of Zadsparam," içinde *Sacred Books of the East*, c. 5 (Oxford: Clarendon Press, 1880), 34; Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 32.6.

149 Yeşt 19/44.

150 "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht," erişim 13 Ağustos 2017, <http://www.avesta.org/mp/kz.html>; "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab," erişim 13 Ağustos 2017, <http://www.avesta.org/mp/knr.htm>.

151 Philippe Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism," içinde *Encyclopaedia Iranica* (New York: Eisenbrauns Inc., 2003), 154-56.

152 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 418.

153 Anklesaria, *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahishn*, 30.1-2,33; Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 3.1; Sanjana, *Denkard*, V:9.2.

154 Pavry, *Zoroastrian Doctrine of a Future Life*, 80.

155 Hadok Nask 2/33; Anklesaria, *Zand-Akasiḥ Iranian or Greater Bundahishn*, 11; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 418.

156 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.182-183; 7.20-21; Modi, *Customs of the Parsees*, 62.

net ve cehennemin derecelerinden bahis açmamakta; fakat Ardaviraf cennet ve cehennemi dörder dereceli olarak ele almaktadır.¹⁵⁷

Zerdüşti metinlerine göre günahkârların ruhları cehennemde Ehrimen'in emrindeki iblisler tarafından cezalandırılır.¹⁵⁸ İlk bakışta mantıklı görünse de bu durumun düalist teolojiyle çeliştiği kolayca belli olmaktadır. Nitekim Ehrimen'in, Ahura Mazda ile mücadele içerisinde olan bir tanrı iken Ahura Mazda'ya asî olanları cezalandırması onun Ahura Mazda'ya itaat ettiği izlenimini vermektedir. Diğer taraftan Ardavirafname'de Ardaviraf, Surûş ve Azer'in cehennem seyahatini zarar görmeden rahatça yapabilmeleri¹⁵⁹ ve iblislerin seyahat sırasında onlara herhangi bir şekilde sorun çıkartmaması da düalizmin iki karşıt kutuplu yapısına ters düşmektedir. Bu durum Zerdüşti cehennem düşüncesindeki düalizm açısından bir açmaz olarak görülebilir.

Cehenneme ilişkin tasvirler daha çok Avesta sonrası dinî metinlerde yer almaktadır. Kerdir'in astral seyahatindeki anlatılarda Çinvat Köprüsü'nden cennete doğru giderken yılan, kertenkele vb. Ehrimen'in hayvanları (Krafstar) cehennem çukurunda bulunmaktadır. Ancak Kerdir, Ardaviraf'ın aksine cehennemi ziyaret etmemektedir.¹⁶⁰ Ardaviraf ise cennetten daha çok cehennemi ve buradaki kötü ruhlara uygulanan işkenceleri ele almaktadır.¹⁶¹

Ardavirafname'de cehennem; korkunç, karanlık, kokuşmuş ve aşırı derecede dar, derin bir kuyu olarak tanımlanmaktadır. Burada Krafstarların en küçüğü dağlar kadar büyüktür ve hepsi de lanetlenmişlerin ruhunu yiyerek yok eder. Seksen bölüm boyunca, günahkarların işlediği günahların en korkunç cezaları ve işkence yöntemleri anlatılır. Ölenlerin geride kalanlarca dökülen gözyaşlarından oluşmuş nehirlerle sıkıntıya düştükleri ifade edilir.¹⁶² Cinsel suçlar üzerine çok fazla vurgu yapılmasına karşın, Zerdüşti ahlâk tarafından onaylanmayan diğer günahlar üzerinde de durulur.¹⁶³ Boyce, bu tanımlamaların o dönemin bakış açısını yansıttığını ve o dönemin insanların nelerden hoşlandıklarını ve nelerden korktuklarını ifade ettiğini iddia etmektedir.¹⁶⁴

157 Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism," 154-56.

158 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 419.

159 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 18.1-2,14.

160 "Kartir's Inscription at Naqsh-i Rajab"; "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht."

161 Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism," 154-56.

162 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 16.2-7; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 418.

163 Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism," 154-56; Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 54.1.

164 Boyce, *Zoroastrianism I*, 116.

Ardavirafname, genel olarak günahkâr kişinin ruhunun cehennemde çektiği cezalardan bahsetmektedir. Buna göre iblisler cehennemdeki cezalandırmalardan ve işkencelerden acımasızca zevk almaktadırlar. Acı çekmenin derecesi de dünyada işlenen suçun ağırlığı ile aynıdır.¹⁶⁵ Bu cezalar şu şekilde örneklendirilebilir: Bir adamı öldüren kişi cehennemde defalarca öldürülür.¹⁶⁶ Haram olan yiyecek ve içeceklerden yiyen kişiler açlık ve susuzlukla cezalandırılır.¹⁶⁷ Tartıda hile yapan tüccâr pis ve iğrenç şeyleri tartarak onları yemek zorunda bırakılır.¹⁶⁸ Zalim bir kral iblisler tarafından yılanlarla kırbaçlanır.¹⁶⁹ Yalancı ve iftiracıların dilleri iğrenç yaratıklar tarafından kemirilir.¹⁷⁰ Bütün iblisler kurbanına cepheden saldırırken iftira iblisi, insanların arkasından konuşan iftiracı ve dedikoduculara arkasından saldırır.¹⁷¹ Dinden dönmüş bir kişinin kafası aynı kalırken vücudu bir sürüngenin vücuduna dönüştürülür.¹⁷² Suyu, ateşi ve toprağı ölü bir madde ile kirleten kişi o maddeyi sürekli yeme cezasını çeker.¹⁷³ Bu dünyada köpekleri beslemeyen kişi cehennemde köpeklere zorunlu olarak yemek sunar. Fakat köpekler yemek yerine hiç ara vermeksizin onun etini yemeyi tercih ederler.¹⁷⁴ Başkalarının sınır taşlarını çıkararak ve topraklarını gasp eden kişi, parmaklarıyla bir tepe kazma ve sırtında taşlardan oluşmuş bir dağ taşıma cezasını çekmek zorundadır.¹⁷⁵ Sığırlara kötü muamelede bulunan birisi onların ayaklarının altında ezilme cezasını çeker...¹⁷⁶ Özetle, bu gibi insan aklına gelebilecek birçok işkence durumu cehennemde çekilecek cezalar olarak tarif edilmektedir.¹⁷⁷

Diğer Pehlevî metinlerde de cehennem benzer ifadelerle tasvir edilmektedir. Cehennem; Ehrimen, iblisler ve sarhoşların ikametgâhı olarak ifade edilmekte ve soğuk, dolu, yağmur, aşırı sıcaklık vb. bütün kötü atmosferik felaketler ce-

165 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 419.

166 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 21.1-5.

167 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 23.1-9.

168 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 27.1-7; 80.1-7.

169 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 28.1-6.

170 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 29.1-6; 33.1-6; 66.1-6.

171 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.12.

172 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 36.1-7.

173 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 38.1-7; 41.1-8.

174 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 48.1-7.

175 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 49.1-9; 50.1-6.

176 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 75.1-6.

177 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 420.

hennem ile ilişkilendirilmektedir.¹⁷⁸ Genel olarak cehennem karanlık, kokuşmuş, korkunç derin bir çukur olarak anlatılmaktadır. Şeytanlar, iblisler ve en iğrenç varlıklar orada yaşarlar. İçinde hiçbir mutluluk, huzur ve sevinç kııntısı bulunmaz. Orası ceza, acı, sıkıntı ve huzursuzluğun en fazla olduğu yerdir.¹⁷⁹ Ruhlar burada tekrar dünyaya geri dönerek bu sefer güzel işler yapmayı deli gibi arzularlar.¹⁸⁰

Pehlevî metinlerde cehennem kasvetli, yalnız, acı çeken ruhların mekânıdır. Oradaki sıkıntı ve işkencelerden birisi de ruhların yalnızlığıdır. Öyle ki bu yalnızlık, bir atın başındaki birbirine çok yakın ama her biri kendinin yalnız olduğunu hisseden tüylerle tasvir edilmektedir.¹⁸¹ Acı çeken ruhlar acılarını görecektir hiçbir gözün olmadığı ve inlemelerini dinleyecek hiçbir kulağın bulunmadığı duygusu içindedirler. Orada binlerce göz bir aradadır ama her biri başkasının varlığından habersiz, kendisini yapayalnız ve terkedilmiş hissetmektedir.¹⁸²

Ruhun cehennemdeki azabıyla ilgili birbirine yakın tasvirler sunulmaktadır: Çinvat Köprüsü üzerindeki günahkâr kişinin ruhunu Vizareşha ve beraberindeki iblisler boynuna kement atarak yakalar ve zincire vururlar. Ona çeşitli işkenceler yaparak zorla cehenneme götürürler.¹⁸³ Melekler onları iblislere teslim ederler, kendi vicdanları da onları terk eder.¹⁸⁴ Cehenneme götürülen ruhlar tövbe ederler ve hiç doğmamış olmayı yeğlerler.¹⁸⁵ Burada ruhlar üzüntüden ve pişmanlıktan dövünür, ağlar, bağırır, çığlık atar, dişlerini gıcırdatır, saçlarını yolar, kendi etlerini keser ve inleyerek kendilerini parçalarlar; öyle ki her yer gözyaşlarıyla dolup taşar. Ancak cennetteki ruhlar onları görmelerine rağmen onların bu çığlıklarına ilgisizdirler. Cehennemde onlara kimse merhamet etmez. İblisler onlarla alay ederek cehennem derinliklerine çekmeye çalışırlar.¹⁸⁶ Cehennem âdeta bir hapisanedir.¹⁸⁷ Ruhlara en iğrenç yiyecekler getirilip yemeleri emredilir. Ruhlar

178 Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism," 154-56.

179 Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 27.2-4; Sanjana, *Denkard*, V:9.2; West, "The Bundahish," 28.47; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 7.27-31.

180 Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 32.7.

181 Jackson, "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life," 155.

182 Haugh, *The Book Of Arda Viraf*, 54.5-8; West, "The Bundahish," 28.47; Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 421.

183 Manushchihri-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 32.4-7; West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.164.

184 Dhalla, *History of Zoroastrianism*, 418.

185 Sanjana, *Denkard*, 5:9.2.

186 West, "The Dinai Mainog-i Khirad," 2.184-186.

187 West, "Selections of Zadsparam," 30.51.

açlıktan ve susuzluktan hiçbir tadı, güzelliği olmayan berbat, çürümüş yemeği acele ile yerler, fakat bu aceleleri onların açlığını ve susuzluğunu gidermediği gibi onlara eziyet verir.¹⁸⁸ Ehrimen'in yaratıkları olan kocaman Krafstarlar onları sonsuza dek zehirlemek ve yemek için beklerler.¹⁸⁹ Orada çekilen ceza dünyadaki kötülüklerle kıyas dahi edilemez. Çünkü oradaki ceza maddî değil manevîdir, yani ruha verilen ceza vücuda verileden çok daha dehşetlidir.¹⁹⁰

Cehennem tasvirleri de cennet tasvirlerine benzer bir şekilde dönemin ödül ve ceza algısını yansıtmaya açısından oldukça manidardır. Avesta ve sonraki metinlerin, dönemin zenginleri ve aristokratlarının yiyebildiği yiyecekleri, yaptıkları saz eğlencelerini ve sefahatlerini cennet imajı çerçevesinde az çok yansıtmaya gibi, cehennem tasvirlerinin de benzer biçimde dönemin eziyet ve ceza anlayışını günümüze taşıdığı düşünülebilir.

Sonuç

Kökeni milattan önce 2000'li yıllara kadar giden Zerdüştiliğin gerek özgür irade düşüncesi gerekse âhret tasavvuru ile tarihin akışında birçok dinî düşünce ve akıma yön verdiği görülmektedir. Gatalar'ın pastoral ve muğlak dili bir din teşekkülüne izin vermese de Zerdüştilik, Gatalar sonrasında günün doğasına göre sistematik bir din şeklini almış ve Sasanîlerin oluşturduğu İran'daki hâkim devlet otoritesinin de desteği ile İran, Mezopotamya, Anadolu ve Arap coğrafyasında uzun süre etkilerini göstermiştir.

Zerdüş'tün kendisini tam manâsıyla bir peygamber olarak ifade ettiği Zerdüştilik, günümüzdeki somut materyallere göre bağlılarına dünyanın sonunda yeniden diriliş ve sonsuz bir hayat öneren ilk sistematik din hüviyetindedir. Söz konusu âhret hayatı insanın bu dünyadaki maddî ve manevî birleşiminden ve sonsuz hayat doktrininden bağımsız değildir. Öyle ki bu doktrinde cennet fikri o dönemin şartlarına göre insanların en çok gitmek isteyeceği bir yer olarak tasavvur edilmiş, zamanın en güzel yiyecekleri ve zevkleri ile bezenmiştir. Cehennem ise aksine işkence ve eziyet mekânı olarak algılanmış ve bu dinin inananlarının gitmekten korkup kaçacağı bir yer olarak tasvir edilmiştir.

188 Manushchir-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 32.8-9.

189 Gignoux, "Hell i. In Zoroastrianism," 154-56.

190 Manushchir-i Goshnajaman, "Dadestan-i Denig," 27.5-6.

Gatalar'da olmasa da, buradaki îmalara dayanarak daha sonraki dinî metinler içerisinde geliştirilen Zerdüşti düalizmi, âhiret ve ölümle ilgili inanç ve uygulamalara yön veren en önemli inanç doktrini görünümündedir. Gnostik olmayan bu düalizimde ruh ve madde iyi veya kötü şeklinde tasnif edilmemekle birlikte, daha önceki inançlarda görülmeyen bir husus olarak cismanî bir haşır, cennet ve cehennem tahayyül edilmiştir.

Zerdüşti inanişaya göre insan, ruh ve beden olmak üzere temel iki bileşenden oluşmaktadır. Ölümlü olan bedeni terkederek ruh üç gün boyunca dünyada kalır ve daha sonrasında nihai karargâhına varmak üzere manevî bir yolculuğa çıkar. Dünyada kaldığı üç gün boyunca ruh bir nevi uzlet hali ile dünyada yaptıklarıyla başbaşadır. Dünyada kalan yakınları bazı dualar okuyarak ve âyinler tertip ederek onun bu süre zarfında sıkıntı çekmemesini sağlamaya çalışırlar. Bu süre dördüncü günün şafağı ile tamamlanır ve ruh dünyada yaptıklarının karşılığını almak üzere Çinvat köprüsüne gelir. Burada yapılan yargılama sonucunda âkıbeti belli olarak köprünün aşağısındaki cehenneme veya köprünün karşısında bulunan cennete gider.

Zerdüşti metinler söz konusu bireysel eskatolojiyi yeterli bulmayıp bütün âlemin yok olmasını müteakip evrensel bir eskatoloji belirlemişlerdir. Zerdüş soyundan gelen Saoşyant'ın müdahalesiyle gerçekleşecek olan bu âkıbet bütün insanlığın ölüm sonrası dirilişini, dolayısıyla hem maddî hem de manevî haşırını temel almaktadır. Böylece sadece ruh değil yeniden dirilmiş beden de haz ya da cezadan nasibini alacaktır. Bununla birlikte söz konusu metinlerden bütün insanların erimiş metalden oluşan bir nehri geçtiği şeklinde bir âkıbet fikri de elde edilmektedir. Oldukça farklı görünen bu olguların tek bir eskatolojide birleşmesi, Avesta dâhil kutsal metinlerin farklı zamanlarda farklı etkilere maruz kaldığının göstergesi olabilir.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. *Kadim İran'da Din: Monoteizmden Düalizme Mecûsî Tanrı Anlayışı*. 1. Baskı. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- Alıcı, Mehmet. "Mecûsîlik." *Dinler Tarihi* içinde, editör Baki Adam, 4. Baskı, 245-69. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Anklesaria, Behramgore Tehmuras, ed. *Zand-Akasih Iranian or Greater Bundahishn Transliteration and Translation in English*. Bombay: Feeroze Madressa, 1956.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism I*. Leiden: Brill, 1975.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism II*. Leiden: Brill, 1982.
- Boyce, Mary. "Death (1)." *Encyclopædia Iranica* içinde, 7/2:179-81. New York: Eisenbrauns Inc., 1994.

- Boyce, Mary. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Buch, Maganlal Amritlal. *Zoroastrian Ethics*. Baroda: Mission Press, 1919.
- Darmesteter, James, çev. "The Zend-Avesta Part I The Vendidad." *The Sacred Books Of the East* içinde, 4:1-237. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- Darmesteter, James, çev. "The Zend-Avesta Part II." *The Sacred Books of the East* içinde, 23:1-381. Oxford: Clarendon Press, 1882.
- Demirci, Kürşat. "İçki (İslam Öncesi Dinlerde)." *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, 21:456-58. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Dhabhar, Ervad Bamanji Nasarvanji, ed. *Saddar Nasr and Saddar Bundehesh*. Bombay: British India Press, 1909.
- Dhabhar, Ervad Bamanji Nasarvanji, ed. *The Pahlavi Rivayat Accompanying The Dadistan-i Dinik*. Bombay: The Fort Printing Press, 1913.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *History of Zoroastrianism*. New York: Oxford University Press, 1938.
- Dhalla, Maneckji Nusservanji. *Zoroastrian Theology From The Earliest Times to the Present Day*. New York, 1914.
- Eduljee, K. E. "Zoroastrianism After Life, Zoroastrian Funeral Customs & Death Ceremonies." Erişim 15 Ekim 2017. <https://heritageinstitute.com/zoroastrianism/death/index.htm>.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Çeviren Ali Berktaş. C. 1. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Gignoux, Philippe. "Hell i. In Zoroastrianism." İçinde *Encyclopaedia Iranica*, 12/2:154-56. New York: Eisenbrauns Inc., 2003.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Haug, Martin, ed. *The Book Of Arda Viraf*. Çeviren E. W. West. London: Messrs. Trübner and Co., 1917.
- Haug, Martin, *The Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*. Editör E. W. West. 2nd Edition. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1878.
- Herodot. *Herodot Tarihi*. Editör Azra Erhat. Çeviren Müntekim Ökmen. 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.
- Herzfeld, Ernst. *Zoroaster and His World*. C. 1. Princeton: Princeton University Press, 1947.
- Hintze, Almut. "Zarathustra's Time and Homeland: Linguistic Perspectives." *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism* içinde, editör Michael Stausberg, Yuhan Sohrab, Dinshaw Vevaina, ve Anna Tessmann, 31-38. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd., 2015.
- Jackson, A. V. Williams. "The Ancient Persian Doctrine of a Future Life." *The Biblical World* 8, sy 2 (1896): 149-63.
- "Kartir Inscription on the Kabah of Zartusht." Erişim 13 Ağustos 2017. <http://www.avesta.org/mp/kz.html>.
- "Kartir's Inscription at Naqsh-e Rjab." Erişim 13 Ağustos 2017. <http://www.avesta.org/mp/knr.htm>.
- Kreyenbroek, Philip G. "Cosmogony and Cosmology i. In Zoroastrianism." *Encyclopædia Iranica* içinde, 5/3:303-7. New York: Eisenbrauns Inc., 1993.
- MacKenzie, Neil. "Bundahišn." *Encyclopædia Iranica* içinde, 4/5:547-51. New York: Eisenbrauns Inc., 1989.
- Malandra, William W. "Garōdmān." *Encyclopaedia Iranica* içinde, 10/3:317-18. New York: Eisenbrauns Inc., 2000.

- Manushchihri-i Goshnajaman. "Dadestan-i Denig." *Sacred Books of the East* içinde, çeviren E. W. West, C. 18. Oxford: Oxford University Press, 1882.
- McIntyre, Dina G. "Zarathushtra's Paradise, In this World and the Next." Erişim 10 Şubat 2018. <http://www.zoroastrian.org.uk/vohuman/Article/Zarathushtras%20Paradise.htm>
- Messadie, Gerald. *Şeytanın Genel Tarihi*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998.
- Mills, L. H., çev. "The Zend-Avesta Part III." *The Sacred Books of the East* içinde, 31:1-400. Oxford: Clarendon Press, 1887.
- Modi, Jivanji Jamshedji. "The Belief about the Future of the Soul among the Ancient Egyptians and Iranians." *Asiatic Papers* içinde, 1:137-46. Bombay: Bombay Education Society's Press, 1905.
- Modi, Jivanji Jamshedji. *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Editör Joseph H. Peterson. II. Edition. Bombay: Jehangir B. Karani's Sons, 2011.
- Moulton, James Hope. *Early Religious Poetry of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism*. London: The Hibbert Lectures, 1926.
- Moulton, James Hope. "The Zoroastrian Conception of a Future Life." *Journal of The Transactions of the Victoria Institute* 47 (1915): 233-52.
- Pavry, Jal Dastur Cursetji. *Zoroastrian Doctrine of a Future Life from Death to The Individual Judgment*. New York: AMS Press, 1926.
- Plutarch. *Moralia*. Editör Jeffrey Henderson. Çeviren Frank Cole Rabbit. C. 5. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Rawlinson, George. *The Seven Great Monarchies of The Ancient Eastern World*. C. 2. New York: Jhon W. Lovell Company, 1959.
- Rezi, Haşim. *Zerdüş Haya Zaman Mekân*. Çeviren Erkan Çardakçı. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.
- Sanjana, Peshotanji Behramji, ed. *Denkard, the Acts of Religion*. Çeviren Ratanshah E. Kohiyar. Bombay: D. Ardeshir & Co., 1874.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yayınları, 1997.
- Shaked, Shaul. "Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence." *Encyclopædia Iranica* içinde, 8/6:565-69. New York: Eisenbrauns Inc., 1998.
- Shaked, Shaul. *From Zoroastrian Iran to Islam*. Vermont: Variorum, 1995.
- Şehristâni. *Milel ve Nihal*. Editör Mehmet Dalkılıç. Çeviren Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Tafazzoli, Ahmad. "Çinwad Puhl." *Encyclopædia Iranica* içinde, 5/6:594-95. New York: Eisenbrauns Inc., 1991.
- West, E. W., çev. "Selections of Zadsparam." *Sacred Books of the East* içinde, 5:153-88. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- West, E. W., çev. "Shayest La-Shayest." *Sacred Books of the East* içinde, 5:237-407. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- West, E. W., çev. "The Bundahish." *Sacred Books of the East* içinde, 5:1-152. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- West, E. W., çev. "The Dinai Mainog-i Khirad." *Sacred Books of the East* içinde, 24:1-114. Oxford: Clarendon Press, 1885.
- Yazıcı, Tahsin, ve Mürsel Öztürk. "İran." *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, 22:414-16. Ankara: Diyanet Vakfı, 2000.
- Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. 1. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

Cyrus Adler'in Amerikan Yahudiliğine Etkisi

Öz: Cyrus Adler (ö. 1940), Amerikan Yahudiliğinde yaklaşık elli yıl süren, eşine az rastlanır bir yere sahiptir. Amerikan Yahudilerinin en önemli yayın organı olan "The Jewish Publication Society (JPS)"in kurucularından olan Adler, aynı zamanda, "The American Jewish Historical Society" adlı organizasyonda da yer almış ve yirmi yılı aşkın süre bu kurumun başkanlığını yapmıştır. 1906 yılında "The American Jewish Committee" adlı organizasyonun kurulmasında önemli bir role sahip olan Adler, 1929 yılından ölümüne (1940) kadar bu kurumun başkanı olarak görev yapmıştır. Adler, bir Yahudi eğitim kurumu olan "Dropsie College"de 32 yıl boyunca başkan (rektör) olduğu dönemde, bu eğitim kurumunu, Yahudilik eğitimi konusunda Amerika'nın önemli yüksek öğretim kurumları arasına sokmuştur. Muhafazakâr Yahudilerin ana eğitim kurumu olan "The Jewish Theological Seminary"de 25 yıl başkanlık (rektör) yaparken, aynı zamanda "Dropsie College"deki görevini de sürdürmüş, başkanlığını da yaptığı Muhafazakâr Yahudilerin sinagoglar birliği olan "The United Synagogue"un kurulmasında önemli rol üstlenmiştir. Adler, Amerikan Yahudilerinin düzenli olarak yayımladıkları yıllık kitap olan; *The American Jewish Year Book* ve (o yıllarda) Yahudi çalışmalarını ile ilgili tek İngilizce dergi olan *The Jewish Quarterly Review*'in yıllarca tek başına editörlüğünü yapmıştır. Kısacası Adler, çok yönlü bir kişilik olarak, Amerikan Yahudi hayatının birçok sahasında önemli etkiler bırakmıştır. Çalışmamızda Adler'in bu etkileri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cyrus Adler, Amerikan Yahudiliği, Yahudi Eğitimi, Organizatör, Editör.

The Impact of Cyrus Adler on American Judaism

Abstract: Cyrus Adler (d. 1940) holds a unique place in American Judaism for nearly fifty years. Adler, who was one of the founders of the most important publication organization of American Jews, named "The Jewish Publication Society (JPS)", was also among the founders of the organization called "The American Jewish Historical Society" and was the president of this institution for more than twenty years. Adler, who played an important role in the establishment of the organization, which is called "The American Jewish Committee" in 1906, served as the head of this institution until his death between the years of 1929 and 1940. When he was the president (rector) of "Dropsie College", which is a Jewish educational institution, Adler made this educational institution as one of the important higher education institutions of the United States in the field of Jewish education. While he was the president of the Jewish Theological Seminary (JTS), which is the main educational institution of Conservative Jews, for 25 years, at the same time, he continued his duty at "Dropsie College", He played an important role in the establishment of the synagogue union of the Conservative Jews, "The United Synagogue". Adler has been the sole editor of the annual book of *The American Jewish Year Book* that was published regularly by the American Jews, and *The Jewish Quarterly Review*, in those years, which was the only English journal about Jewish studies. Briefly, Adler, as a prominent person with many abilities, has had significant effects on many areas of American Jewish life. In our study these effects of Adler will be emphasized.

Keywords: Cyrus Adler, American Judaism, Jewish Education, Organizer, Editor.



* Dr. Öğretim Üyesi, İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

E-Posta: ibasaran@hotmail.com - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4408-0842>

Giriş

Cyrus Adler, 1863 yılında Arkansas'ta dünyaya geldi ve erken yaşlarda ailesiyle birlikte Amerika'nın doğusuna göç etti. Philadelphia'da büyüyen Adler, Muhafazakâr Yahudilerin en önemli eğitim kurumu olan Jewish Theological Seminary (JTS)'nin¹ kurulmasında önemli liderliği olan ve bu okulun kurucu rektörü olan Rabbi Sabato Morais (ö. 1897)'in² yakın öğrencisi oldu. Adler, güçlü bir şekilde Morais'e bağlılık gösterdi ve Morais'in temsil ettiği gelenekselci Yahudilik anlayışından etkilendi. Fakat Adler, Yahudiliğe güçlü bir şekilde bağlı olması ve Morais'ten eğitimini almış olmasına rağmen asla rabbiliği meslek olarak düşünmedi. Çünkü o dönemde (1880'lerde), rabbilik diplomasını veren ve alternatifi olmayan bir okul vardı, o da Reformist Yahudilere ait olan Hebrew Union College (HUC)'di.³ Adler'in hocası Morais, gelenekselciliğinden dolayı bu okulu tasvip etmiyordu. Diğer taraftan da din adamlığı (*ministry*) gençler için çok cazip gelmiyordu. Bu sebeplerden dolayı Adler, rabbiliği tercih etmedi.⁴

Pensilvanya Üniversitesi'nde⁵ eğitim alan Adler, 1883 yılında bu üniversiteden mezun oldu ve Yahudiliğe hizmet etmek düşüncesiyle, Johns Hopkins Üniver-

- 1 Muhafazakâr hareketin ana omurgası olan ve harekete din adamları (rabbi) yetiştiren yüksek eğitim kurumudur. Kısaca "JTS" şeklinde bilinmektedir. 1886 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde New York Eyaleti'nin New York şehrinde kurulmuş ve ilk defa sekiz öğrenciyle 1887 yılında Mikveh Israel Sinagogu Rabbisi Sabato Morais'in liderliğinde eğitime başlamıştır. Detaylı bilgi için bkz. David Bridger, *The New Jewish Encyclopedia* (New York: Behrman House, 1962), 243. Bkz. S. H. Norwood, E. G. Pollack, *Encyclopedia of American Jewish History* (California: Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008), I, 83.
- 2 Aslen İtalya doğumlu, ailesi Portekiz Sefarad Yahudilerinden olan Morais, Reformist Yahudilerin sert reformlarını reddederek muhafazakâr kanadın öncülüğünü yapmıştır. O, geleneksel Yahudi anlayışı dışlamayan bir kurumun (JTS) gerekliliği konusunda çevresindekileri ikna etmiş ve sonuçta bu kurumun oluşmasında öncülük yapmıştır. Kurucu rektörlük görevine, ölüm tarihi olan 1897 yılına kadar devam etmiştir. Bkz. Pamela S. Nadell, Marc Lee Raphael, *Conservative Judaism in America* (New York: Greenwood Press, 1988), 192.
- 3 Reformist Yahudiler tarafından oluşturulan ve kısaca "HUC" şeklinde anılan bu yüksek dinî eğitim kurumu, Reformist rabbiler, öğretmenler, kantorlar ve dinî kurumlar için toplum liderleri yetiştirmek üzere Isaac Mayer Wise tarafından 1875 yılında Cincinnati (Ohio)'de kurulmuştur. Bkz. Geoffrey Wigoder, *The New Standard Jewish Encyclopedia* (New York: Facts On File, Inc., 1992), 428-429.
- 4 Ira Robinson, *Translating A Tradition: Studies in American Jewish History* (Boston: Academic Studies Press, 2008), 86.
- 5 Amerika'nın ilk üniversitesi olan bu üniversitenin geçmişi, 1740 yılına kadar gitmektedir. Philadelphia şehrinde bulunan bu önemli üniversitenin günümüzde toplam 4,722 öğretim üyesi bulunmaktadır. Bkz. "University of Pennsylvania," erişim 15 Mayıs 2020, <https://www.upenn.edu/about>.

sitesi'nde⁶ "Semitics"⁷ alanında doktora yaptı. Amacı; Amerikan Yahudi toplumunda moda haline gelen Tanah'a yönelik yüksek eleştirileri bertaraf etmek ve bu etkilere karşı Tanah'ı savunmaktı. Adler, 1887 yılında, Profesör Paul Haupt (ö. 1926)'in⁸ danışmanlığında doktorasını tamamlayarak, bir Amerikan eğitim kurumundan "Semitics" alanında doktor unvanı alan ilk kişi oldu.⁹

Amerikan Yahudiliği tarihinde, Yahudiler açısından hayatiyet arz eden birçok kurumun öncülüğünü yapan Adler'in başarısı, yirminci yüzyıl Amerika'sında, toplumsal dengeleri iyi sağlamış olma yeteneğinden kaynaklanmaktadır. Dindar bir Yahudi oluşu, Yahudilik çalışmaları konusundaki liyakati, onu hem Amerikan Hükümeti hem de bilim dünyasında bilinen ve saygı duyulan biri konumuna getirdi. Adler; çalışkan, titiz ve yapıcı bir yöneticiydi. Yaşadığı dönemde geleneksel Yahudilerin ihtiyaçlarını, servet sahibi Amerikan Yahudilerine anlatarak onlardan yardım aldı.¹⁰ Adler 1940 yılında, 76 yaşında hayata veda etti.

1. Adler'in Kamusal Alanda Katkıları

Adler, JTS'in rektörlerinden Ismar Schorsch (1935 -)'un¹¹ "Geçmişine bağlı olmayan ve bugünü kavramayan liderleri olan hiçbir Yahudi toplumu ayakta ka-

- 6 Üniversite adını 19. yüzyıl Maryland'li hayırsever Johns Hopkins'ten almaktadır ve 1876 yılında Baltimore'da (Maryland) eğitime başlamıştır. Günümüzde ABD'nin ve hatta dünyanın önemli üniversiteleri arasındadır. Bkz. "Johns Hopkins University," 15 Mayıs 2020, <https://www.jhu.edu/about/history>.
- 7 Uzun zamandır Batı Asya ve Kuzey Afrika'da konuşulan diller grubundandır. Antik çağda bu diller: İbranice, Ârâmic ve Fenike dillerini içeriyordu. Semitik ailenin en geniş modern üyesi Arapça'dır. Bkz. "Semitic," 15 Mayıs 2020, <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Semitic>.
- 8 Paul Haupt 1858 yılında Polonya'da doğdu. Liseyi bitirdikten sonra Leipzig'e gitti ve 1878 yılında Semitik dillerde doktorasını yaptı. Bu dönemde Asurbilim (Assyriology) Semitik bilginlerin dikkatini çekiyordu ve Haupt kendisini özellikle bu amaca adanmıştı. 1880 yılında Göttingen Üniversitesi'nde özel öğretim üyesi oldu ve 1883 yılında Johns Hopkins Üniversitesi'nde Semitik Diller profesörü olarak atandı. Bu görevini, öldüğü yıl olan 1926 yılına kadar sürdürdü. Amerika'da bulunduğu yıllarda, kendisine Göttingen Üniversitesi'nce ordinarius profesörlük unvanı verilmiş ve bu üniversitede alanında dersler vermiştir. Bkz. Cyrus Adler, "Paul Haupt," *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927): 1.
- 9 Nadell ve Raphael, *Conservative Judaism in America*, 27.
- 10 "Cyrus Adler," erişim 14 Mayıs 2020, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/cyrus-adler>.
- 11 JTS mezunu olan Schorsch, hem JTS hem de Kolombiya Üniversitesi'nden master derecelerini almıştır. Ardından da yine Kolombiya Üniversitesi'nde, "Yahudi Tarihi" konusunda doktora yapmıştır. JTS'nin altıncı rektörü olarak 19 yıl görev yapan Schorsch, 2006 yılında emekliliğe ayrılmıştır. Bkz. Michael Panitz, "Schorsch, Ismar" *EJ*, ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik, (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), XVIII, 165.

lamaz" şeklindeki liderlik tarifine tıpatıp uyan bir kişilikti.¹² Sınırsız enerjisi ve istisnai idarecilik kabiliyetleriyle Adler, birçok farklı grup, bilim adamı, iş adamı, Yahudi ve Hristiyanlar arasında kolayca hareket etme yetisine sahipti. Amerikan Hükümeti delegesi (a commissioner of 1893 Chicago Columbian Exposition) olarak çalıştığı yıllarda Adler, Amerika doğumlu bir Yahudi olarak kendini Amerikan Yahudilerinin lideri olarak görmüştü. O, Amerikan Yahudi toplumunun birçok lider kurumunun mimarları olan, önemli bilim adamı ve entelektüellerden oluşan "Philadelphia Grubu" olarak adlandırılan grubun önde gelen liderlerinden biriydi.¹³

1880'lerin ortasından, özellikle 1890'ların ve 1900'lerin başlarından itibaren Adler, Philadelphia ve New York City'deki kültürel Yahudi organizasyonların birçoğunun oluşturulması ve daha sonra da faaliyetlerin desteklenmesinde, bazen kurucu başkan bazen de müteveli heyeti üyesi olarak önemli görevler üstlenmiştir. Bunların en önemlileri; "The American Jewish Historical Society,"¹⁴ "The Jewish Publication Society of America"¹⁵ ve "The American Jewish Committee (AJC)"¹⁶ adlı organizasyonlardır. AJC'nin diğer üyeleriyle beraber Adler, 1911 yı-

12 Ismar Schorsch, "Foreword," ed. J. Wertheimer, *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America* (New York: Jewish Theological Seminary of America (JTS) Press, 1997), I, vii.

13 Nadell ve Raphael, *Conservative Judaism in America*, 28.

14 1892 yılında New York şehrinde kurulmuştur. İlk olarak, elli yıldan daha fazla Muhafazakâr Yahudiliğin ana eğitim kurumu olan JTS binası içerisinde yer almış ve daha sonra, Waltham (Massachusetts)'de Brandeis Üniversitesi kampüsündeki kendisine ait mekâna taşınmıştır. Kuruluş amacı, Amerikan Yahudiliği ile ilgili bilgi/belge toplamak, katalog oluşturmak, yayınlar yapmak ve materyalleri görüntülemek, Amerikan Yahudiliğinin bilgi merkezi, orijinal kaynak materyalleri arşivi ve kaynak kurumu olarak çalışmak, konferans ve sergilere sponsorluk yapmak, tarihi Yiddiş filmleri ve görsel materyaller hazırlamaktır. Bkz. "The American Jewish Historical Society," erişim 15 Mayıs 2020, <https://www.ajhs.org/>.

15 Kısa adı JPS'tir. JPS, 1888 yılında kurulmuştur ve merkezi Philadelphia (PA)'dır. JPS, 125 yıldır İngilizce konuşan dünyada Yahudi kitaplarının önde gelen yayıncısı olmuştur. Kuzey Amerika'daki en eski kâr amacı gütmeyen, mezhepler üstü Yahudi yayıncısı olan JPS, hem popüler hem de en akademik seviyede yazılmış çalışmaları yayımlamaktadır. Bilimsel çalışmalara erişilebilirlik, JPS'nin mottosu olmaya devam etmektedir. Yayımlanan kitapların yazarları, okurlar ve bağışçılar, Amerikan Yahudi toplumunun tüm yelpazesini temsil etmektedir. 1888'den bu yana, kalıcı değerli kitapların yayımlanmasını kendisine misyon edinen JPS, Tevrat'ın İngilizcesini yayımlamış ve bu kitap son 100 yıldır İngilizce konuşan Yahudiler tarafından en çok okunan İngilizce çeviri olmuştur. Bkz. "The Jewish Publication Society of America," erişim 15 Mayıs 2020, <https://jps.org/about/the-jps-story/>.

16 Kısa adı AJC'dir. 1906 yılında kurulmuştur ve merkezi New York şehridir. Kuruluş amacı, dünyanın herhangi bir yerinde Yahudiler ile ilgili oluşabilecek sivil ve dini hak ihlallerinin önüne geçmektir. Komite, 1830'lu yıllarda Amerika'ya göçmüş olan bir grup Alman Yahudisi tarafın-

İnada, Amerikan Senatosu Dış İlişkiler Komitesi önünde Kishinev katliamı¹⁷ konusunda Amerikan Senatosu'nu bilgilendirmiştir.¹⁸

Ayrıca Adler, Philadelphia'daki Gratz College'in¹⁹ de mütevelli üyesiydi. 1901 yılında kendisinden, JTS'nin yeniden yapılanmasında yönetim kuruluna başkanlık etmesi istendi. Ayrıca Adler, kişisel inisiyatif kullanarak Morais'ten sonra JTS'ye, Solomon Schechter (ö. 1905)'in²⁰ rektör olarak önderlik yapmasını isteyerek, Schechter'in JTS'ye getirilmesinde büyük rol oynamıştı. JTS'in Yönetim Kurulu Başkanlığına getirilmesinden sonra Adler, dört yıl boyunca, JTS'deki bu görevi için haftada üç gün Washington D.C.'den New York'a gelip gitmişti. New York'taki bu görevi esnasında aynı zamanda *Jewish Encyclopedia*'nın²¹ yayın kurulunda da bulunan Adler, hayatı boyunca birçok organizasyonda aktif üye olarak görev almış ve genellikle de bu organizasyonlarda liderlik pozisyonunda olmuştur.²²

dan hayata geçirilmiştir. Alman Yahudileri iyi organize olmuş bir Yahudi grubu olduğundan, Amerikan Yahudileri adına Yahudilerin meseleleri ile ilgili işlerde gerekli tepkiyi göstermek istemişlerdir. Kurucuları arasında, işadamları, hayırsever ve diplomasiye vakıf, Jacob Schiff, Mayer Sulzberger, Louis Marshall, Oscar Straus ve Cyrus Adler gibi Alman asıllı Yahudi toplumunun önde gelenleri bulunuyordu. Bkz. Stephen H. Norwood ve Eunice G. Pollack, *Encyclopedia of American Jewish History* (California: ABC CLIO, 2008), I, 240.

- 17 1903 yılında, o günün Rusya topraklarında (bugün Moldova) meydana gelen ve çocuklar da dahil 41 Yahudinin öldürülmesi ile sonuçlanan olaylara verilen isimdir. Bkz. Monty Noam Penkower, "The Kishinev Pogrom of 1903: A Turning Point in Jewish History," *Modern Judaism* 24/3 (Oct., 2004), 188.
- 18 "Cyrus Adler Papers.," erişim 14 Mayıs 2020, http://dla.library.upenn.edu/dla/ead/ead.html?i=d=EAD_upenn_cajs_PUCJSARCMS26USUSUSPUCJS.
- 19 Gratz College, Kuzey Amerika'da hiçbir Yahudi mezhebi ile bağlantısı olmayan, Yahudi çalışmaları alanında en eski Yahudi yüksek eğitim kurumudur. Gratz College, Philadelphia'nın köklü Yahudi ailelerinden olan Gratz ailesi üyesi Hyman Gratz, Muhafazakâr Yahudiliğin önemli liderlerinden biri olan Sabato Morais ve bir Yahudi üniversitesi kurma niyetinde olan Gratz Mordecai'nin ortak çabalarıyla, İbranicce öğretmek üzere öğretmen yetiştirecek bir okul olarak 1895 yılında kurulmuştur. Bkz. Sara E. Karesh ve Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, (ed.) J. Gordon Melton (New York: Facts On File, Inc., 2006), 184.
- 20 Muhafazakâr hareketin Amerika ayağındaki en önemli mimarlarındanıdır. Harekete fikir ve doktrinleriyle kaynaklık eden, JTS'te Morais'ten sonra rektörlük yapmış Yahudi bilim adamıdır. Bkz. Daniel J. Elazar, Rela Mintz Geffen, *The Conservative Movement in Judaism* (New York: State University of New York Press, 2000), 53.
- 21 1901-1906 yılları arasında yayımlanan 12 ciltlik bu Yahudi Ansiklopedisi, son zamanlarda online olarak herkese açık hale getirilmiştir. *Jewish Encyclopedia*, 15.000'den fazla makale ve illüstrasyon içermektedir. Bkz. "Jewish Encyclopedia," erişim 16 Mayıs 2020, <https://www.library.ucdavis.edu/database/jewish-encyclopedia/>.
- 22 "Cyrus Adler Papers."

2. Adler'in Muhafazakâr Yahudilik ve JTS'deki Rolü

Adler, Solomon Schechter'in Amerika'ya gelip JTS'de görev almasıyla başlayan ve Muhafazakâr Yahudiliğin "heroic age (cesur çağ)"ı olarak kabul edilen dönemin en önemli figürlerindedir. Çünkü 1915 yılı ile II. Dünya Savaşı yılları arasındaki dönem, Muhafazakâr Yahudilik için, bir toparlanma ve dayanışma, kendi kimliğini bulma, kurumlarını oluşturma, dini liderler yetiştirme ve yapısal formlar geliştirme dönemi olmuştur. Adler, 1915 – 1940 yılları arasındaki tüm bu toparlanma dönemi boyunca, Yahudiler tarafından idareciliğine saygı duyulan, eğitilmiş ve donanımlı bir bilim adamı, adanmış bir Yahudi, Schechter kadar karizmatik bir kişiliğe sahip olmasa da iyi bir idareci olan ve bu döneme damgasını vurmuş bir kişidir.²³

Adler'in belki de Amerikan Yahudiliğine en büyük katkısı, onun Amerika'daki her türlü Yahudi eğitime yaptığı hizmetleridir. Yahudi eğitimi konusu, Adler'in hep önceliklerinden birisi arasında yer almıştır. Hatta *The Jewish Quarterly Review* dergisi 1910 yılında ilk yayına başladığında, Solomon Schechter ile beraber Adler, Amerika'nın, dünyada hızla Yahudilerin merkezi haline geldiğini ve büyük ihtimalle ileride, İngilizce konuşulan dünyanın Yahudi eğitimi konusunda bir üssü olacağını, söylemişlerdi.²⁴ Çünkü Adler'e göre, Amerikan Yahudilerinin geleceği, kültürel ve entelektüel yaratıcılığa, dolayısıyla eğitim meselesine direkt bağlı idi.²⁵

Adler, Sabato Morais'in JTS'deki (kurucu) rektörlüğü görevi yıllarında, JTS'de herhangi bir idarî görevde bulunmasa da onun yakın öğrencisi olarak, 1886 yılında JTS'in kuruluşunu desteklemiştir. Morais dönemindeki JTS'de Adler, akademik birikimini kullanma imkânı bularak, 1888 yılında "Biblical Archaeology" dersini vermeye başlamıştır. Adler, hocası olan Morais döneminde JTS'de bu dersi vermeye devam etmiştir.²⁶

Schechter'in JTS'e getirilmesinde önemli rolü olan Adler'in etkileyici birikimi ve başarılı geçmişi, Schechter'in ona güven duymasına vesile olmuş ve okul ile ilgili

23 Herbert Rosenblum, *Conservative Judaism: A Contemporary History* (New York: United Synagogue of America, 1983), 25.

24 David N. Myers, "The Return of the Repressed: Modern Jewish Studies in "JQR," *The Jewish Quarterly Review* 100/3 (Summer 2010): 345.

25 Nadell ve Raphael, *Conservative Judaism in America*, 28.

26 Ira Robinson, "Cyrus Adler: President of the Jewish Theological Seminary 1915 – 1940," ed. J. Wertheimer, *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America* (New York: Jewish Theological Seminary of America (JTS) Press, 1997), I, 106.

birçok konuda onun işini kolaylaştırmıştır. Adler, Schechter'in Amerikan Yahudi toplumu ve genel olarak Amerikan toplumu ile ilişkilerinde bağlantıyı sağlayan kişi olmuştur. Bir yandan JTS'de ders veren Adler, bir yandan da JTS rabbinik öğrencileri ile ilgilenmiş ve mezun olduklarında onların görev alacağı cemaatlerle bağlantı kurarak buralarda rabbi olarak görev almalarını sağlamıştır.²⁷

1914 yılında, Schechter'in, Muhafazakâr Yahudilerin sinagoglar birliği olan "The United Synagogue"²⁸ başkanlığından istifa ettiği zaman bu göreve, doğal olarak en layık olduğu düşünülen Adler geçmiştir. Bu olaydan bir yıl sonra JTS rektörü Schechter öldüğünde Adler, önce rektör vekili, daha sonra 1924 yılından itibaren de JTS'in asil rektörü olmuştur.²⁹ JTS'in rektörlüğü konusunda aslında üniversite hocaları arasından, Louis Ginzberg (ö. 1953),³⁰ Israel Friedlaender (ö. 1920)³¹ ve Mordecai Kaplan (ö. 1983)'in³² adları geçmiştir. Fakat, tümünün şartları tutmasına rağmen, rektörlüğe seçilmemişlerdir. Çünkü üçünün de ılımlı olmayan görüşleri veya halkla ilişkiler konusunda problemleri bulunuyordu. Fakat Adler'in, hem JTS dışı ile geliştirdiği olumlu ilişkileri ve uyumu, hem de JTS'in yönetim kurulunda üyeliği dolayısıyla bürokratik işler konusunda tecrübesi, onun seçilmesinde önemli etkenlerden idi. Diğer taraftan, sağlığında hocası Morais ile saygılı ilişkisi, Schechter ile yakın arkadaşlığı ve Amerikan Yahudileri arasında saygın bir kurum olan "The American

- 27 Jack Wertheimer, "JTS and the Conservative Movement," ed. J. Wertheimer, *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America* (New York: Jewish Theological Seminary of America (JTS) Press, 1997), II, 407.
- 28 Kısa adı US'dur. 1913 yılında, Muhafazakâr hareketin cemaatsel kolu olarak kurulmuştur. Amerika çapında muhafazakâr sinagoglar US'a üyelikleriyle, bu yan kuruluşu desteklemiştir. Bkz. Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century* (New Jersey, Behrman House, 1993), 44 – 45.
- 29 Rosenblum, *Conservative Judaism: A Contemporary History*, 26 – 27.
- 30 Aslen Litvanya doğumlu olan, Louis Ginzberg, yirminci yüzyıl Muhafazakâr Yahudiliğin önde gelen isimlerinden ve JTS'de Talmud hocası idi. 1899 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne geldikten sonra, 1900 yılında The Jewish Encyclopedia'nın rabbani literatürünün editörlüğünü yaptı ve alanıyla ilgili olarak bu ansiklopediye dört yüz madde yazdı. 1903 yılından ölümüne kadar elli yıl JTS'de Talmud profesörü olarak görev yaptı. Bkz. David Golinkin, "Ginzberg, Louis," *EJ*, ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik, (Detroit: Macmillan Reference USA, 2007), VII, 613 – 614.
- 31 Polonya doğumlu olan Friedlaender, JTS'in ikinci rektörü Solomon Schechter döneminde 1904 yılında JTS'de "Professor of Bible olarak görev almış, Muhafazakâr Yahudiliğin önde giden ideoloğu ve en aktif Siyonist sözcüsü olmuştur. Arapça da bilen Friedlaender'in, İslam mezhepleri ve Yahudi-Arap literatürü ile ilgili çalışmaları da mevcuttur. Bkz. Dan Cohn-Sherbok, *Dictionary of Jewish Biography* (New York: Oxford University Press, 2005), 88-89.
- 32 Mordecai Menahem Kaplan, Litvanya doğumlu, Amerika'da ortaya çıkan ve Yahudiliği bir medeniyet olarak gören Yeniden İnşa Hareketinin önderi, ABD'li rabbi ve filozoftur. Kaplan, Amerikan Yahudiliğinin en önde gelen entelektüel liderlerindedir. Bkz. Geoffrey Wigoder, *The Encyclopedia of Judaism* (New York: Macmillan Publishing Company, 1989), 404 – 405.

Jewish Committee”deki liderlik görevi, hiçbir akademik personelde bulunmayan özelliklerdendi ve onun rektörlüğe seçilmesinde en büyük etkendi.³³

Adler’in JTS’deki başarıları arasında, öğrenci azlığı ve ilgisizlik nedeniyle JTS’in yaşadığı finansal problemin çözülmesi ve 1929-1930 yıllarında JTS’in finansmanının sağlanarak binanın inşası da bulunmaktadır. Adler, finansal problemin çözülmesinde bir grup Reformist Yahudiyi ikna etmiş ve onlardan yüklü miktarda finans desteği almıştır. Bu Reformist Yahudiler, JTS’e yardım etmişlerdi. Çünkü onlar; Amerika’ya sonradan göçen ve geleneksel olarak Ortodoks olan yeni nesillerin onların okullarına (HUC) gitmeyeceğini biliyordu. Onlar, JTS’e destek vermek suretiyle, yeni göçmen çocuklarının Amerika ortamında kaybolmasını ve kendi kimliğini yitirerek Amerikanlaşmasını önleyecek, böylelikle geleneksel Yahudi hayat tarzının muhafazasını sağlayacaklardı.³⁴

Adler, JTS’teki görevi esnasında toplumdaki yapıcı rolü sayesinde JTS’i önemli bir yere taşımış ve bu okulu hatırı sayılır Yahudi eğitim kurumu haline getirmiştir. Adler, öldüğü yıl olan 1940 yılına kadar, o yıllarda nispeten genç olan muhafazakâr harekete hizmet etmeyi sürdürmüştür.

3. Adler’in Sivil Toplum Liderliği

Adler, Dropsie College ve JTS’te görev yaptığı sıralarda, aynı zamanda çok sayıda sivil kurum, Yahudi kültürel organizasyonları, bilimsel ve eğitim kurumlarının yönetiminde görev almıştı. “Academy of Natural Sciences of Philadelphia”, “American Academy for Jewish Research”, “American Oriental Society” ve “Philosophical Society of Washington” vb. teşekküller Adler’in idarî görev aldığı kurumların bazılarıydı.³⁵

Bunlara ek olarak Adler, “The Federation of Jewish Charities of Philadelphia, The American Jewish Joint Distribution Committee ve The United Synagogue of America” adlı kurumlarda aktif rol almıştı. Aynı zamanda Adler, kısa süre ayakta kalan “Philadelphia Kehilla”yı kurmuş, “The Free Library of Philadelphia”da 1915 - 1939 yılları, “Philadelphia Board of Public Education”da ise, 1921 - 1925 yılları arasında mütevelli heyeti üyesi olarak görev yapmıştı.³⁶

33 Robinson, *Translating A Tradition: Studies in American Jewish History*, 108 – 109.

34 Gillman, *Conservative Judaism: The New Century*, 43.

35 “Cyrus Adler Papers.”

36 “Cyrus Adler Papers.”

Adler, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcından itibaren, özellikle, "The American Jewish Relief Committee" adına, yardım amaçlı bağış toplama çabalarında önemli rol almıştı. O, daha sonra adı "The Jewish Welfare Board" olan, "Council of the Jewish Agency for Palestine" adlı organizasyonun oluşturulmasından sorumlu kişiydi. Aynı zamanda Adler, AJC'nin delegesi olarak görev yapmış³⁷ ve 1919 yılında Paris'te düzenlenen "Paris Barış Konferansı"na iştirak etmişti. O, II. Dünya Savaşı yıllarında, özellikle bu krizle başa çıkmak için Yahudilere yardım etmek amacıyla kurulmuş birçok organizasyon dizisinde aktif olarak yer almıştı.³⁸

Sonuç

Genel olarak bakıldığında, Cyrus Adler'in Amerikan Yahudi tarihinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Cyrus Adler'in, ufku geniş ve çalışkan biri olduğunu, olayları iyi analiz ettiğini, akademik konularda kendisini net bir şekilde ifade ettiğini ve her zaman kararlı bir tavır sergilediği konusunda herkes hemfikirdi. Adler, ömrünü Amerikan Yahudi toplumunun birliğine vakfetmişti. O, toplum içerisinde yükselen farklı sesleri, yöneticilik tecrübesiyle idare etmesini bilir, Yahudi toplumunun menfaatini düşünerek birleştirici bir rol üstlenir ve toplumun ayrışmasını önlerdi. Bu durumlarda çoğu insan onun Yahudi toplumunun menfaatini en iyi şekilde gözeteyeceğini bilir ve ona güvenirdi.³⁹

Adler, Amerika'da doğup büyümüş ve orada eğitim almıştı. Bu yüzden kendisini ataları gibi göçmen olarak görmüyor ve geleceğinin Amerikan topraklarında şekilleneceğini biliyordu. Bu nedenle Adler, Yahudi çalışmalarının; geleneksel Yeshiva formundan çıkartılarak Amerikan modern sistemine uyarlanması ve batılı anlamda revize edilmesini istiyordu. Adler'e göre bu revize; öncelikle Amerika Birleşik Devletleri'nin Yahudi eğitimi konusunda bir merkez olmasına ve sonrasında da verilecek olan eğitimin, Amerikan günlük yaşamına duyarlı olması hâlinde ancak başarılı olabilirdi. İşte JTS; Adler'in kuruluşunda destek verdiği, bu kriterlere uygun olduğunu düşündüğü bir dinî eğitim kurumu idi.⁴⁰

Çağdaşlarıyla mukayese edildiğinde Adler'in önemi, onun Amerikan Yahudi hayatında daha fazla iz bırakmasından kaynaklanıyordu. Adler; yazar, tarihçi, arke-

37 Nadell ve Raphael, *Conservative Judaism in America*, 28.

38 "Cyrus Adler Papers."

39 George Alexander Kohut, "The Contributions of Cyrus Adler to American Jewish History," *Publications of the American Jewish Historical Society* 33 (1934): 18.

40 Edwin S. Gaustad, "Response," *American Jewish History* 78/3 (March 1989): 395.

olog, folklorist, biyografi yazarı, editör, müze müdürü, kütüphaneci ve yönetici olmak üzere birçok vasfıyla, toplumuna önemli hizmetlerde bulundu. Kişiliğinde pek çok özelliği bir arada bulunduran bir şahsiyet olarak Adler, Amerikan Yahudiliğinin dünyanın en önde giden Yahudiliği konumuna yükselmesinde önemli bir rol oynadı. Çünkü Adler, Amerikan Yahudiliğinin gelişmesi ve şekillenmesinde yön vermiş ve bunu bilinçli bir şekilde kendisine amaç edinmişti. Sonuç olarak, Adler'in Amerikan Yahudi toplumuna yaptığı hizmetler ve bıraktığı eserler onun dâima hatırlanmasını sağlayacaktır.⁴¹

Kaynakça

- Adler, Cyrus. "Paul Haupt." *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927): 1-2.
- Braunstein, Baruch. "Cyrus Adler: A Biographical Sketch by Abraham A. Neuman." *The Journal of Religion* 24/3 (July 1944): 231.
- Bridger, David. *The New Jewish Encyclopedia*. New York: Behrman House, 1962.
- Cohn–Sherbok, Dan. *Dictionary of Jewish Biography*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Elazar, Daniel J. ve Rela Mintz Geffen. *The Conservative Movement in Judaism Dilemmas and Opportunities*. New York: State University of New York Press, 2000.
- Gaustad, Edwin S.. "Response." *American Jewish History* 78/3 (March 1989): 395-398.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, 1993.
- Golinkin, David. "Ginzberg, Louis." *EJ*, VII, ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, 613 – 614.
- Karesh, Sara E. ve Mitchell M. Hurvitz. *Encyclopedia of Judaism*. ed. J. Gordon Melton. New York: Facts On File, Inc., 2006.
- Kohut, George Alexander. "The Contributions of Cyrus Adler to American Jewish History." *Publications of the American Jewish Historical Society* 33 (1934): 17 – 42.
- Myers, David N.. "The Return of the Repressed: Modern Jewish Studies in "JQR." *The Jewish Quarterly Review* 100/3 (Summer 2010): 345-348.
- Nadell, Pamela S. ve Marc Lee Raphael. *Conservative Judaism in America*. New York: Greenwood Press, 1988.
- Norwood, Stephen H. ve Eunice G. Pollack. *Encyclopedia of American Jewish History*. California: Santa Barbara, ABC- CLIO, I, 2008.
- Panitz, Michael. "Schorsch, Ismar." *EJ*, XVIII, ed. Michael Berenbaum ve Fred Skolnik, Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, 165.
- Penkower, Monty Noam. "The Kishinev Pogrom of 1903: A Turning Point in Jewish History." *Modern Judaism* 24/3 (Oct., 2004): 187-225.

41 Baruch Braunstein, "Cyrus Adler: A Biographical Sketch by Abraham A. Neuman," *The Journal of Religion* 24/3 (July 1944): 231.

- Robinson, Ira. *Translating A Tradition: Studies in American Jewish History*. Boston: Academic Studies Press, 2008.
- Robinson, Ira. "Cyrus Adler: President of the Jewish Theological Seminary 1915 – 1940." ed. J. Wertheimer, *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America*. I, New York: Jewish Theological Seminary of America (JTS) Press, 1997, 103 – 161.
- Rosenblum, Herbert. *Conservative Judaism: A Contemporary History*. New York: United Synagogue of America, 1983.
- Schorsch, Ismar. "Foreword." ed. J. Wertheimer, *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America*. I. New York: Jewish Theological Seminary of America (JTS) Press, 1997, vii.
- Wertheimer, Jack. "JTS and the Conservative Movement." ed. J. Wertheimer, *Tradition Renewed: A History of The Jewish Theological Seminary of America*. II. New York: Jewish Theological Seminary of America (JTS) Press, 1997, 403 – 443.
- Wigoder, Geoffrey. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. New York: Facts On File. Inc., 1992.
- Wigoder, Geoffrey. *The Encyclopedia of Judaism*. New York: Macmillan Publishing Company, 1989.

Web Siteleri:

- University of Pennsylvania. "About." Erişim 15 Mayıs 2020. <https://www.upenn.edu/about>.
- Johns Hopkins University. "History." Erişim 15 Mayıs 2020. <https://www.jhu.edu/about/history/>.
- Urban Dictionary. "Semitic." Erişim 15 Mayıs 2020. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Semitic>.
- Jewish Virtual Library. "Cyrus Adler." Erişim 14 Mayıs 2020. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/cyrus-adler>.
- "American Jewish Historical Society." Erişim 15 Mayıs 2020. <https://www.ajhs.org/>.
- The Jewish Publication Society (JPS). "The JPS Story." Erişim 15 Mayıs 2020. <https://jps.org/about/the-jps-story/>
- University of Pennsylvania. "Cyrus Adler Papers." Erişim 14 Mayıs 2020. http://dla.library.upenn.edu/dla/ead/ead.html?id=EAD_upenn_cajs_PUCJSARCMS26USUSUSPUCJS.
- University of California. "Jewish Encyclopedia." Erişim 16 Mayıs 2020. <https://www.library.ucdavis.edu/database/jewish-encyclopedia/>.

Kur'ân-ı Kerîm'de Düşünme Vasıtaları Olarak Kalp, Fuâd, Lübb Kavramlarının Filolojik Tahlili

Öz: Kur'ân-ı Kerim'i doğru anlamak onun kullandığı kelimeleri doğru anlamaktan geçer. Bu kelimelerin iyi anlaşılabilmesi için Kur'ân-ı Kerim'in nüzül döneminin bilinmesi gerekir. Bunun için o dönemde yaşamış Arapların hayatını, düşünme tarzlarını, eşyaya bakış açılarını, olayları anlama biçimlerini bilmek gerekir. Böyle bir bilgiyi de onların kelimelerindeki dilsel müfredatı araştırmakla elde edebiliriz. Kur'ân'da düşünme anlamında pek çok kavram kullanılmıştır. Bunun gibi düşünme eylemini gerçekleştiren vasıtalar da çeşitlidir. Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan düşünme vasıtaları olarak kalp, fuâd, lübb lafızları incelenecektir. Bu lafızların Arap dilindeki kullanımı ve İslâm'ın onlara hangi manâyı yüklediği, klasik Arapça sözlükler temel alınarak, yer yer şiirler ve âyetler verilerek aralarındaki nüanslar anlaşılmasına çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalp, Fuâd, Lübb.

Philological Analysis of the Concepts of Qalb, Fuad, Lubb in the Quran as Media of Thought

Abstract: To understand the Holy Quran correctly, it is necessary to understand the words it uses correctly. To understand these words well, it is necessary to know the period when the Quran came. In this context, it is necessary to know the life of Arabs who lived in that period, their way of thinking, their point of view, and how they understood the events. We can do this by researching the words used by the Arabs. Many concepts are used in the Qur'an in terms of thinking. There are also varieties of tools for thinking like this. In this study, as the means of thinking used in the Qur'an, the words of "qalb", "fuad" and "lubb" will be examined. Use of these words in Arabic and the meaning that Islam gives it will be understood with the help of classical Arabic dictionaries, poems and verses.

Keywords: Qalb, Fuad, Lubb.

Giriş

Düşünme, anlama, akıl yürütme, muhâkeme etme, tedbir alma, tercih yapma, karar verme gibi yetiler insana mahsus özelliklerdir. Nitekim Allah (c.c.) insanı söz konusu yetilerle donanımlı bir varlık olarak yaratarak onu diğer varlıklardan üstün kılmıştır¹. Bu bağlamda akıl sahibi olan her insan vahyin muhatabı olarak, dinin emrettiklerinden ve nehyettiklerinden sorumlu tutulmuş, vahy, insan ve âlem arasındaki etkileşim de bu şekilde kurulmuştur.

Allah (c.c.), Kur'ân-ı Kerim'de, çeşitli ifadelerle insanlardan söz konusu yetilerini kullanmalarını istemektedir. "Düşünmezler mi?"², "aklınızı kullanmayacak mısınız?"³, "görmez misin?"⁴, "ibret almıyor musunuz?"⁵ gibi soru formundaki hitaplar, Kur'ân'ın sürekli vurguladığı ve pek çok bağlamda kullandığı lafızlar olarak öne çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle Kur'ân-ı Kerim, insana bahşedilen melekeleri kullanma sorumluluğunu insana yüklemiştir. İslâm'ın mükellefiyet anlayışı da buradan kaynaklanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de insanı diğer yaratılmışlardan ayıran doğrudan ya da dolaylı bir şekilde düşünebilme yetisini ifade eden, birbirinden farklı kelimeler yer almaktadır. Tedebbür, tefekkür, ta'akkul, tafakkuh, tefehhüm, tezekkür, nazar, basar, ru'yet ve i'tibâr bu türden kelimelerdir. Zikrettiğimiz kelimelerin tamamı düşünme eylemine işaret etmek suretiyle ortak bir anlam içeriğine sahiptir.

Öte yandan düşünmeye teşvik eden Kur'ân âyetlerine bakıldığında düşünme eyleminin insanları hem mükellef kıldığı hem de Allah (c.c.)'a kulluğa götürecektel temel bir vasıta olduğu görülecektir. Nitekim Allah (c.c.) insanlara yeryüzünün yaratılışından, dağlardan, ırmaklardan, meyvelerden, gece ve gündüzden,⁶ kıssalardan,⁷ içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan ve infak gibi hayırlardan,⁸ dünya hayatının geçiciliğinden,⁹ ölüm ile uyku arasındaki ilişkiden¹⁰ ve verdiği nimet-

1 İsrâ (17), 70.

2 Mü'minûn (23), 68.

3 Mü'minûn (23), 80.

4 Hac (22), 18.

5 Hûd (11), 24.

6 Ra'd (13), 3; Âl-i İmrân (3), 191.

7 A'râf (7), 176.

8 Bakara (2), 219.

9 Yûnus (10), 24.

10 Zümer (39), 42.

lerden¹¹ örnekler sunarak bu unsurlar üzerinden yapılacak derin bir düşünmeyle insanların tutarlı bağlantılar kurmasını amaçlamaktadır.

Hiç kuşkusuz eylemler belirli vasıtalarla gerçekleşir. İnsanlar da bu gerçekliği, yaşadıkları coğrafya, örf, gelenek, görenek gibi çeşitli öğelerle kendilerine göre biçimlendirirler. Buna binâen düşünme eyleminin gerçekleşebilmesi için de benzer vasıtaların olması gerekecektir. Nitekim bu makalede düşünme vasıtalarından kalb, fuâd ve lübb lafızları tahlil edilerek, söz konusu düşünme eyleminin hangi şekillerde veya satırlarda gerçekleştiği izah edilmeye çalışılacaktır. Bu paralelde düşünme vasıtaları kalb, fuâd ve lübbün gerçekleştiği mekân olarak değerlendirilen sadr lafzını da çalışmamızın son kısmında, ayrı başlık altında ele alacağız. Buna karşılık çalışmamızın sınırları ve hacmi gereği göz, kulak gibi doğrudan akıl anlamını içermeyen düşünme vasıtalarını çalışmamıza dâhil etmeyeceğiz.

1. Düşünme Vasıtası Olarak “Kalb”

Kalb (قَلْبٌ) lafzı, Arapçada kullanıldığı forma göre birbiriyle bağlantılı farklı anlamlara gelmektedir. K-l-b (قَلْبٌ) fiilinin mastarı olan kalb, en temel anlamda bir şeyi bir yönden diğer yöne çevirmek, döndürmek anlamlarına geldiği gibi dönüştürmek manâsında da kullanılmaktadır.¹² İnsanın kalbinin bu adı alması çokça değişmesinden dolayıdır¹³ ki şu beyitte de kalbin bu değişiminden bahsedilmektedir:

مَا سُمِّيَ الْقَلْبُ إِلَّا مِنْ تَقَلُّبِهِ وَالرَّأْيُ يُصَرِّفُ وَالْإِنْسَانَ أَطْوَارَ

*'Kalb çokça evrilip çevrildiğinden dolayı bu adla isimlendirilmiştir,
Zira düşünce insanı halden hale çevirir durur.'*¹⁴

11 Rûm (30), 21; Nahl (16), 11.

12 Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamid Hindavi, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003) 5/171; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1956), 1/205; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 5/13; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davudi, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, Beirut: ed-Dâru's-Şamiyye, 2009), 681; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/94; Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâr Beyrut, 1955), 1/685.

13 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 681.

14 Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (y.y.: Dârü'l-hidâye) 4/70.

Çoğulu kulûb (قُلُوبٌ) olan kalb lafzından türeyen kal-le-be (قَلَبٌ) fiili ise, bir şeyi araştırmak ve onun akıbetine bakmak manâsına gelmektedir.¹⁵ Yine kalb, akıl¹⁶ ve bir şeyin özü¹⁷ anlamında da kullanılmaktadır ki esasında bizim de çalışmamıza kalbin bu anlamı konu olmuştur.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere kalb (قَلْبٌ) lafzı farklı kalıplarla birlikte değişik anlamlara gelebilmektedir. Bir şeyin özü, hâlis olan kısmı anlamında hurmanın içindeki beyaz ve yumuşak olan kısmı ifade etmek ve aynı zamanda nesebi sahih olan Arapları nitelerek için de kullanılmaktadır.¹⁸ Nitekim Hz. Peygamber "كَانَ عَلِيٌّ قُرَشِيًّا قَلْبًا" "Ali, hâlis bir Kureyşliydi."¹⁹ hadisi ile bu kelimeyi Hz. Ali'nin nesebinin Kureyş içerisinde sahih olduğunu ve Kureyş kabilesine has bir kişi olduğunu anlatmak için söylemektedir. Ebû Vecze'nin beytinde de bu kullanıma rastlamaktayız:

قَلْبٌ عَقِيلَةٌ أَقْوَامٍ ذَوِي حَسَبٍ، يُرْمَى الْمَقَانِبَ عَنْهَا وَالْأَرَاجِيلُ

'O soylu bir kabile reisinin hatunu, halis bir Arap,
Yola düşer süvari ve yayalar korumak için onu.'²⁰

Lafzın hakiki manâsını içeren diğer kullanımlarına baktığımızda, çevrilip kıvrılmasından dolayı burma bileziğe ve kum üzerinde kıvrıla kıvrıla giden beyaz yılan kulb (قُلْبٌ),²¹ isabet ettiği kişiyi yatağında kıvrandıran hastalığa kalebe (قَلْبَةٌ) ve kulâb (قُلَابٌ),²² koyunları yemek istediği için onları dolaştırmasından dolayı kurda kılıb (قَلِيبٌ), kılâb (قَلَابٌ), killebv (قَلُوبٌ)²³ denildiğini görmekteyiz. Yine suyu hiç-

15 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/685.

16 Cevherî, *es-Sihâh*, 1/204; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/687; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 4/70; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğâni, *Kâmûsu'l-Kur'ân*, thk. Abdulaziz Seyyid el-Ehl, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1983), 388.

17 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 3/421; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/205; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/13; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 1/373; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/688; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 4/70.

18 Cevherî, *es-Sihâh*, 1/205; Zemaşşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 2/95; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/688; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 4/70.

19 İbnü'l-Esir, Mecdüddin, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, t.y.), 4/96.

20 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/688.

21 Cevherî, *es-Sihâh*, 1/205; Zemaşşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 96; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/688; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 4/71.

22 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 3/421; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/205; Zemaşşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 95; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/17; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/687.

23 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 3/421; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/205; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/18; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/689.

bir zaman tükenmeyen kuyuya kalib (قَلِيبٌ),²⁴ madenlerin şekil verilmek için içine döküldüğü kalıba kâlib (قَالِيبٌ)²⁵ denilmektedir.

Cahiliyede kalb lafzı sevgi, nefret, acı, hüzn, korku, sevinç, mutluluk gibi vicdani duyguların gerçekleştiği yer anlamında yaygın bir kullanıma sahiptir.²⁶ İmruül-kays'ın (ö. 540) *Muallaka*'sındaki bir beytinde bu anlamda kullanılmıştır:

وَأَنْتِ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلُ؟²⁷ أَعْرَكَ مِئْيَ أَنْ حُبِّكَ قَاتِلِي

"*Senin aşkına ölmem ve ne emredersem kalbimin onu yerine getirmesi seni böyle şımarttı, değil mi?*"²⁸

İslâm öncesi dönemin önemli şairlerinden biri olan Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609) *Muallaka*'sında kalb lafzı, hidayet ve dalâletin mekânı olarak akıl manâsında kullanılmaktadır:²⁹

وَمَنْ يُؤْفِ لَا يُذَمَّمُ وَمَنْ يُهْدِ قَلْبُهُ إِلَىٰ مُطْمَئِنِّ الرَّبِّ لَا يَتَجَمَّعُ³⁰

"*Kim vefakâr olursa kınanmaz*

Kiminde kalbi içini rahatlatacak bir iyiliğe yöneltirse tereddüde düşmez."³¹

Beyitte şair, aklın melekesini iyiliğe ve kötülüğe götüren bir vasıta olarak irade göstermesi anlamında kalbe yüklemektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ise kalb lafzı ruh, akıl, göğüsteki bir uzuv, re'y, çevirmek, dolaşmak, pişmanlık, hile yapmak şeklinde Türkçeye çevrilse de kimi zaman içerdiği anlam bakımından bunlardan çok daha farklı manâları kastedebilmektedir. Hac

24 Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 3/421; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/206; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/17; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, thk. Zühayr Abdulmuhsin Sultân, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 3/730; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 682; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/689.

25 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/688; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 4/73.

26 Âdil Abdulcebbar Zâ'id, *Mu'cemu elfâzi'l-'ilm ve'l-ma'rife fi'l-lugati'l-'arabiyye*, (Beirut: Mektebetü Lübnân, 1997), 206.

27 İmruülkays b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr, *Dîvân*, şrh. Abdurrahman el-Mustavî, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 33.

28 Komisyon, *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları-*, çev. Nurettin Ceviz vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 33.

29 Zâ'id, *Mu'cemu elfâzi'l-'ilm ve'l-ma'rife*, 206.

30 Zühayr b. Ebî Sulmâ, *Dîvân*, şrh. Hamdû Tammâs, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 70.

31 Komisyon, *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları-*, 85.

sûresinin 46. âyetinde, *فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ*, “*Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir.*” denilmektedir. Burada kalb lafzı ile göğüste ki uzuv olan kalp kastedilmektedir. Ahzâb sûresinin 10. âyetinde ise kalb lafzı, doğrudan kalp şeklinde tercüme edilmiş ama tefsirlerde anlamının “ruh” olduğu ifade edilmiştir. *وَإِذْ رَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ* “*Korkudan gözler kaymış, kalpler ağızlara gelmişti.*” âyetinden ruhtan kinâye yapılan kalbin, korkunun şiddetiyle göğüsten çıkacak gibi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ölüm anında ruhunun bedeninden ayrılması gibi kişi korktuğunda ciğeri şişer bu yüzden kalbi boğaza doğru yükselir ve bu durum nefes almaya engel olduğundan kişinin ölmesine neden olabilir. *“وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ”*, “*yürekler boğazlara gelmişti*” ifadesi, Araplarda korkan kimse için söylenen “انتفخ سحره”, “*ciğeri şişti*” ifadesiyle benzer anlamdadır. Ciğer ve kalbin birbirine yakın iki organ olmasından dolayı bu benzetme yapılmaktadır.³²

Kalb lafzı Kur’ân-ı Kerim’de re’y (görüş, düşünce) manâsında da kullanılmaktadır. *“سَنَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى”* “*Sen onları birlik içinde sanırsın, oysa kalpleri dağınıktır.*”³³ âyetinde zikredilen “*kalpleri dağınıktır*” ifadesindeki kalplerden kasıt fikirlerdir; dolayısıyla âyetin manâsı “görüşleri farklıdır” olarak anlaşılmaktadır. Zira âyette kastedilen anlam, ehl-i bâtılın,³⁴ dışarıdan birlik içinde gözükseler dâhi aralarında görüş birliği olmadığı, inançlarının ve isteklerinin farklı olduğudur.³⁵

En’âm sûresi 110. âyette *“وَنَقَلْنَا أَعْيُنَهُمْ وَابْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ”* “*O’na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi (mûcize gösterdikten sonra da) yine onların gönüllerini*

32 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî Neccâr-Abdulfettâh İsmâil Çelebi, (Mısır: Dârü’l-Mısriyye, t.y.), 2/324; Ebû’s-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.y.), 18/178; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâr Sahnûn, 1997), 21/280.

33 Haşr (59), 14.

34 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (y.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 23/292; İbn Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme, (y.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 8/75.

35 Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman b. Cum’a ed-Damiriyye, Süleymân Müslim el-Hareş, (y.y.: Dâr Tayyibe, 1997), 8/81; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb* (y.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.y.), 29/511; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil ve esrârü’t-te’vil* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, t.y.), 5/201; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 8/75; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 28/106.

ve gözlerini ters çeviririz." denilmektedir. Kalb lafzı burada, bir halden başka bir hale geçmek, evirip çevirmek manâsında kullanılmıştır.³⁶ Hem gönlün hem de gönülde bilgi ve duyguların oluşmasına yardımcı olan gözlerin, olayların hakikatini idrak edemeyecek hale dönüştürülmesidir.

Bunların yanı sıra hile yapmak, arkadan iş çevirmek, dolanmak, dolaşmak, pişmanlık anlamları için de kalb lafzının kullanıldığını görmekteyiz. Aşağıdaki âyetler bu kullanımlara birer örnek teşkil etmektedir.

Hile yapmak, arkadan iş çevirmek manâsında kullanılması: لَقَدْ ابْتَعُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَفَلَّوْا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ "Aslında onlar daha önce de fitne çıkarmak istemişler ve senin işlerini altüst etmeye çalışmışlardı. Nihayet onlar istemeseler de hak yerini buldu ve Allah (c.c.)'ın iradesi galip geldi." Tevbe sûresi 48. âyette "فَلَّوْا لَكَ الْأُمُورَ" ifadesi, fitne çıkarmak amacıyla gizli gizli iş çevirmek, hile yapmak manâsında kullanılmaktadır.

Dolanmak, dolaşmak manâsında kullanılması: وَتَقَلَّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ "Ve secde edenler arasında dolaşmanı da (görüyor)."³⁷

Pişmanlık manâsında kullanılması: وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا "Çok geçmeden adamın ürünleri (felâketlerle) kuşatıldı. Sahibi, çardakları yere çökmüş haldeki bağı uğruna yaptığı masraflardan ötürü çırpınmaya başladı." Kehf sûresi 42. âyette geçen "يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ" tabiriyle kişinin pişmanlıktan ötürü ellerini çırpması ifade edilmektedir.³⁸

Kalb lafzının akıl, ilim ve anlayış anlamında kullanılması ise çalışmamızın odak noktalarındandır. Kur'an-ı Kerim'de إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ "Kalbi olan kimse için bunda büyük ibret vardır."³⁹ âyetinde kalb lafzının akıl anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim meşhur Arap dili âlimi Ferrâ (ö. 207/822), Arapların "kalbin nereye gitti?" diye sorduklarında aslında "akıl nereye gitti" demek istediklerini söylemektedir.⁴⁰ Yani âyetteki "kalbi olan kimseler" den kasıt düşünüp ibret alan kimselerdir.⁴¹ Bazı müfessirler

36 İsfahâni, Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an, 682.

37 Şuarâ (26), 219.

38 İsfahâni, Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an, 682.

39 Kâf (50), 37.

40 Ferrâ, Meâni'l-Kur'an, 3/80.

41 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/687.

Âyetlerde bazı kalplerin düşünme faaliyetini gerçekleştirememeleri, akletme kabiliyetinden mahrum bırakılmaları, üzerlerine çekilen örtülerle, mühürlerle, kilitlerle ifade edilmektedir:

En'âm sûresinin 25. âyetinde *وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ* "Onlardan seni Kur'an okurken dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne örtüler çektik, kulaklarına da ağırlık verdik." şeklinde mecazen kalbin üzerine çekilen örtü "أَكِنَّةً" lafzı ile ifade edilmiştir. Bu lafız "bir şeyin içinde saklandığı örtü"⁴⁸ manâsına gelen "كِنَانٌ" lafzının çoğul halidir. Bununla kastedilen, müşriklerin Kur'an'ı duymaya tahammül edememeleri sebebiyle sanki onların Kur'an'ı anlamaya mani olması için kalplerini kaplayan ve oraya hidayetin girmesini engelleyen bir örtü varmış gibi olmasıdır.⁴⁹ "Örtülü kalp" tabiriyle kişinin anlayışına engel olduğuna, "akleden kalp" ifadesiyle de kişinin anlayışının yerinde olduğuna işaret edilmektedir.⁵⁰

Kalplerin mühürlenmesinden bahseden, *رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ* "Geride kalanlarla beraber olmayı yeğlediler de kalpleri mühürlendi; artık anlayıp kavrayamazlar." Tevbe sûresinin 87. âyetindeki "طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ" istiâresi, Bakara sûresinin 7. âyetinde "خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" şeklinde geçmektedir. Araplar sert bir şeyin üzerinde iz bırakıldığında "طُبِعَ" fiilini kullanırken, daha yumuşak bir madde üzerinde iz bırakmayı ifade etmek için "خَتَمَ" fiilini kullanır, buda iki kullanım arasında manâ bakımından tesir farkı olduğunu göstermektedir.⁵¹

Muhammed sûresinin 24. âyetinde ise kalbin kilitlenmesi, *أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا* "Kur'an'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?" şeklinde "قُلُوبِ أَقْفَالِهَا" istiâresi ile ifade edilmektedir. Bununla kastedilen, onların kalplerinin/akıllarının hiçbir öğüt verenin öğüdüne açık olmayan, içlerine hiçbir uyarıcının uyarısının girmediği kilitlenmiş kapılar gibi olmasıdır. Nitekim kendini düşünce dağınıklığıyla niteleyen bir kişinin "kalbim kilitli" demesi, Arap dilinde kullanılan bir anlatım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵²

Zemahşerî (ö. 538/1144), âyetteki "قُلُوبِ" kelimesinin nekra gelmesinin iki ihtimali olacağını söylemektedir. İlki; nekranın sıfatlanmasının marifenin sıfatlan-

48 İsfahânî, Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an, 727.

49 Radî, *Telhîsu'l-beyân*, 150-151.

50 İlhan Kutluer, "Düşünme," *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/53.

51 Radî, *Telhîsu'l-beyân*, 75.

52 Radî, *Telhîsu'l-beyân*, 286.

masından daha uygun olduğudur. Böylece manâ, “katı veya karanlık kalplerde kilitler vardır” olarak anlaşılabilir. İkinci ihtimal, nekranın umumilik ifade etmesinden dolayı bunun “تَبَعِيضٌ” “ba’ziyyet” ifade ettiğidir, böylece manâ “bazı kalplerin üzerinde kilitler vardır” şeklinde anlaşılabilir. Bazı kalplerden kasıt, mü-nafıkların kalpleridir.⁵³

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210), bu görüşe kendi görüşünü ekleyerek nekralı-ğın sebebinin kalplerde bulunan inkâra dikkat çekmek için olduğunu, kalbin ârif olmadan ma’rûf olamayacağını söylemektedir. Eziyet eden, acımasız bir kimse için “bu insan değil, bir canavar!” denildiği gibi kalpler hakkında da “bu kalp de-ğil, bir taş! denilmesinin, kalbin yaratılış amacından uzaklaşıp marifetten yoksun kalmasından kaynaklandığını ifade etmektir. Ayrıca Râzî, izafetli bir biçimde “عَلَى قُلُوبِهِمْ” değil de, izafetsiz olarak “عَلَى قُلُوبٍ” gelmesinin sebebinin; bu kalplerin on-lara ait değilmiş gibi, onlara hiçbir fayda vermeyeceğini anlatmak için kullanıldığını söylerken, “أَقْفَالُهَا” kelimesinin izafetli gelmesini ise, bu kilitlerin sadece o kalplere ait küfür ve inat kilitleri olarak yorumlamaktadır.⁵⁴

2. Düşünme Vasıtası Olarak “Fuâd”

Fuâd (فُوَادٌ) kızarmak, olgunlaşmak anlamına gelen fe-e-de (فَادَ) fiilinden türemiş-tir. Çoğul hali ef’ide (أَفَادَةٌ) şeklinde gelir. Lafzın yanıp tutuşmaya delalet etmesin-den dolayı Araplar, etin kızarmasını da bu fiille ifade etmektedir.⁵⁵

Fuâd (فُوَادٌ) lafzı devamlılık bildiren “فُعَالٌ” veznindedir. İçinde barındırdığı devam-lılık vasfı, manevi anlamda, muhabbetin verdiği hararetle, kalpteki yanma hissisi-nin sürekli bir hal alması şeklinde kendini göstermektedir.⁵⁶ Bu bağlamda fuâd, kalb anlamına da gelmektedir.⁵⁷ Ancak kalbe fuâd denilebilmesi için onun mu-habbetin şiddetiyle kızarması, aşk ve imanın ateşiyle arınarak saflık ve duruluğa ulaşması gerekir.⁵⁸

53 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/328.

54 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/56.

55 Cevherî, *es-Sihâh*, 2/518; İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi'l-luga*, 4/469; İsfahânî, *Müfredâtü elfâ-zî'l-Kur’ân*, 646; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/328.

56 Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fi kelimâti'l-Kur’âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), 9/8.

57 Cevherî, *es-Sihâh*, 2/517; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur’ân*, 646; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/328.

58 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 9/8.

Ayrıca fuâd lafzının Araplar tarafından kalb anlamının yanında akıl anlamında da kullanıldığı İslâm öncesi dönemin şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın şu beytinde görülmektedir.⁵⁹

وَلَا سَاهِي الْفُؤَادِ وَلَا عَيْيِّ الِ
لِسَانِ، إِذَا تَشَاجَرَتِ الْخُصُومُ

'Ne akıl fayda eder ne de bir söz

Düşmanlar arasında husumet baş gösterirse'⁶⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de ise fuâd (فُؤَادٌ), sorumlu tutulan,⁶¹ doğrulayan ve yalanlayan;⁶² meyleden,⁶³ hâlden hâle dönüşen,⁶⁴ gönüldeki yakıcı ateş,⁶⁵ bomboş kalma⁶⁶ nitelikleri ile karşımıza çıkmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى "Gözün gördüğünü gönül yalanlamadı."⁶⁷ ve كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ "Oysa biz onu senin gönlüne iyice yerleştirmek için böyle yaptık."⁶⁸ âyetleri gibi on altı yerde geçen, meallerde kalp ve gönül olarak tercüme edilen fuâd, salt bir kalp anlamında değil, değişim ve dönüşümlerle olgunlaşmış sükûna ermiş bir kalp anlamında kullanılmaktadır. Zira kalp ilk mertebede değişkendir. Sıkıntı ve değişim onda son bulduğunda, kalp nazar ve idrak için hazır hale gelir. Yaşadığı imtihanlar, tecrübeler ve zorluklardan sonra faydalı bir tefekkür ve tahayyül, dünyası ve ahireti için hayırlı bir öngörü elde eder. Bu mertebede ona fuâd adı verilir.⁶⁹

İsrâ sûresinin 36. âyetinde fuâd، وَالْفُؤَادُ كُلُّ، وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur." şeklinde sorumlulukla nitelenmiştir. Âyetten, değişken bir kalbin sorumluluk taşıyamayacağı, bu yüzden sorumlulu-

59 Zâyid, *Mu'cemu elfâzi'l-'ilm ve'l-ma'rife*, 206.

60 Züheyr b. Ebî Sulmâ, *Dîvân*, 63.

61 İsrâ (17), 36.

62 Necm (11), 20.

63 İbrâhîm (14), 37.

64 En'âm (6), 110.

65 Hümeze (104), 7.

66 İbrâhîm (14), 43.

67 Necm (53), 11.

68 Furkân (25), 32.

69 Mustafavî, *et-Tahkik*, 9/9.

gün göz, kulak ve fuâda ait olduğu anlaşılmaktadır. Bundan sonra o, ya doğru yola meyledip hayra ve felaha gidecek, ya da şerre ve dalalete sürüklenecektir.⁷⁰

Müfessirlerin âyetteki fuâd lafzı hakkındaki görüşlerine baktığımızda; Celâleyn lafza kalp manâsı verirken⁷¹ Râzî, onunla akli ilimlere işaret edildiğini ifade etmektedir.⁷² İbn Âşûr ise fuâd'ın gizli (bâtînî) duyguların tümünü kapsadığını ve aklın bu gizli duyguların içinde yer aldığını, akıldan daha geniş kapsamlı olduğunu söylemektedir.⁷³

Ahkâf sûresinin 26. âyetinde, inanmayanların kendilerine verilen fuâd gibi nimetleri amacına uygun kullanmayıp, onları dünya ve lezzetlerini istemek için kullandıkları, *وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ* "Onları kulak, göz ve gönüllerle donattık. Onlara kulakları da gözleri de gönülleri de hiçbir fayda sağlamadı. Çünkü onlar Allah (c. c.)'ın âyetlerini inkâr ediyorlardı." şeklinde ifade edilmektedir. Müfessirler, insana verilen bu nimetlerin amacını; "Rablerinin öğütlerini işitmeleri için kulaklar, Allah (c.c.)'ın delillerini görsünler diye gözler, kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri akletmeleri ve mârifetullah için kendilerine fuâdlar verildiği" şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁴ Aynı şekilde Secde sûresinin, *وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ* "Sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!" şeklindeki 9.âyeti de gerektiği gibi tefekkür edip akletmeyen fuâdın, dünyanın geçici nimetlerine ve lezzetlerine de meyledebileceğine işaret etmektedir.⁷⁵

Hümeze sûresinin 6 ve 7. âyetlerinde ise eğer kişinin öngörüsü fesad ve dalalet üzere olursa onu, fuâda işleyen bir ateşe sürükleyeceği ifade edilmektedir. *نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ* "O, Allah (c.c.)'ın, gönüllere işleyen tutuşturulmuş ateşidir." âyetlerinde geçen "الْأَفْئِدَةَ" lafzını bazı müfessirler "kalpler" olarak yorumlarken,⁷⁶

70 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 9/9.

71 Mahallî-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 1/369.

72 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/341.

73 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/101.

74 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/131; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 28/5; Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 8/87; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 26/28.

75 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 9/9.

76 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/ 599; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/530; Mahallî-Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 1/821.

bazıları lafza daha özel bir manâ vererek “*kalplerin ortaları*” şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁷ Böylelikle kalbin bütününün kastedilmediğini, fuâdın, kalbin ortasındaki bir kısım olduğunu vurgulamaktadırlar. Müfessirler âyette “الْأَفْتَدَةَ” lafzının seçilmesini, fuâdın bedendeki en latif, acısı en şiddetli olan kısım olmasına⁷⁸ ve içinde küfrü, bozuk inançları, kötü niyetleri barındırmasına bağlamaktadır.⁷⁹

İbrâhim sûresinin 43. âyetinde Allah (c.c.) zalimlerin hesap günündeki hallerini anlatırken, yine bu lafzı kullanarak, هَوَاءَ وَأَفْدَتُهُمْ هَوَاءَ “*Gönülleri bomboş olarak kendilerine bile dönüp bakamaz durumda...*” ifadesiyle onların korku dolu hallerini gözler önüne sermiştir. Nitekim Araplar korkak kimse için “يراعةٌ جوفاءٌ” “*içi boş kalmış*” tabirini kullanmaktadır. Âyette “*gönüllerin bomboş kalmasıyla*” kastedilen, içinde buldukları korku sebebiyle kalplerinde sabır ve metanetin kaybolmasıdır. Aynı şekilde Kasas sûresinin 10.âyetinde Musa'nın annesinin korku ve kaygısı, فَؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا، “*Musa'nın annesinin gönlü boş olarak sabahladı*” şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁰

3. Düşünme Vasıtası Olarak “Lübb”

Lübb (لُبٌّ) bir şeyin özü, içi, çekirdeği, katkısız ve saf hali manâlarında kullanılan çoğul hali elbâb (الْأَلْبَابُ) ve lübûb (لُبُوبٌ) şeklinde gelen bir lafızdır.⁸¹

Lübb bir yerde ikamet etme, o yerden ayrılmama, muhabbet, bağlılık ve itaat manâlarını da barındırmaktadır. Bu manâlar “safılık, arınma, tercih etme” gibi esas manâdan hareketle şekillenmektedir. Örneğin; hurmanın özü “لُبُّ النَّخْلَةِ”, ceviz ve bademin kabuğunun içinde kalan kısım ise “لُبُّ الْجَوْزِ وَاللَّوْزِ” tabirleriyle anlatılırken; lübb lafzını insan için kullandığımızda şüphelerden arınmış bir anlayış ve akıl anlaşılmaktadır. Eşya içinse lübb, onun saf, katkısız halini ifade etmekte-

77 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9/199; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30/231.

78 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/288; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 5/337; Mahallî-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 1/821; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9/199; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30/231.

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/802; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/288; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 5/337; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9/199; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30/231; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/541.

80 Radî, *Telhîsu'l-beyân*, 132-133.

81 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 4/65; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 15/243; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/216; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/199; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 2/155; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/729.

dir.⁸² Lafzın sebat etme manâsına binaen Ferrâ; eşini seven bir kadının sevgisinde kararlı olduğunu ve asla sevgisinin değişmeyeceğini anlatmak için “امْرَأَةٌ لَبَّةٌ” ifadesinin kullanıldığını söylemektedir.⁸³ Bu lafzın Arap kelimelerindeki kullanımına baktığımızda şairlerin şiirlerinde lafız akıl ve kalp manâsında kullandığını görmekteyiz.⁸⁴ Aşağıda beytini verdiğimiz Câhiliye şairlerinden Zühre b. Ebî Sülmâ lafız kalp manâsında kullanmaktadır.⁸⁵

وَكُلُّ مَحَبٍِّ أَعْقَبَ النَّأْيُ لِبُهُ
سَلَوٌ فَوَادٍ، غَيْرَ لِبِكَ مَا يَسْلُو

'Her sevenin kalbi, sevgiliden uzaklığını tadınca teselliyi bulur
Senin teselliyi bulmayan kalbin hariç...'⁸⁶

Muhadram şairlerinden Lebîd b. Rebîa'nın ise bir beytinde, lübb lafzını “ذِي لُبِّ” terkihiyle akıl manâsında kullandığını görüyoruz:⁸⁷

أَرَى النَّاسَ لَا يَدْرُونَ مَا قَدَرُ أَمْرِهِمْ
بَلَى : كُلُّ ذِي لُبِّ إِلَى اللَّهِ وَاسِلٌ

'İnsanların kendi kıymetlerini bilmediklerini görüyorum
Bilakis, her akıl sahibi Allah (c.c.)'a muhtaçtır'⁸⁸

Cürcânî de lübbü “kutsal nurla aydınlanıp, kuruntu ve hayal kabuğundan arınmış akıl” olarak tanımlamaktadır.⁸⁹ Daha önce de söylediğimiz gibi bu lafız saflık, arınma ve tercih etme anlamlarını barındırdığı için mutlak manâda akıl ve kalp değildir, bunlardan daha özel bir anlam taşır. Aynı zamanda bu lafızdan türeyen ilbâb (إِلْبَابٌ) da tam olarak bir yerde ikame etmekten daha özel bir manâ ifade eder. Lebbün (لَبٌّ) lafzı ise bu manâları kapsayan masdardır. Arapların lebbeyk (لَبَّيْكَ) sözü, “senin yanında, huzurunda seçilmiş saf bir makamı tercih ettim” manâ-

82 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 10/172.

83 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/199.

84 Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 4/65; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avaz Mur'ib, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 15/243; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/216; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/199; Zemahşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 2/155; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/729.

85 Zâyid, *Mu'cemü elfâzi'l-ilm ve'l-ma'rife*, 206.

86 Zühre b. Ebî Sülmâ, *Dîvân*, 47.

87 Zâyid, *Mu'cemü elfâzi'l-ilm ve'l-ma'rife*, 205.

88 Lebîd b. Rebîa el-Âmirî, *Dîvân*, şrh., Hamdû Tammâs, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 85.

89 Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 142; İbrâhim Mustafa v.d, *el-Mu'cemü'l-vasît*, thk. Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye, (Kahire: Dâru'd-Da've, 1960), 160.

sında bu lafızdan türemiştir.⁹⁰ Ferrâ ise lebbeyk sözüne "*sana itaatte sebat edeceğim, yani sana sürekli ibadet edeceğim*" manâsını vermektedir.⁹¹

Kur'ân-ı Kerîm'de ise lübb lafzı on altı defa çoğul şekliyle ulu'l-elbâb (أُولُوا الْأَلْبَابِ) olarak zikredilmiştir. *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ* "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda ulu'l-elbâb için elbette ibretler vardır."⁹² âyetinde Allah (c.c.)'ın ulu'l-elbâbı yarattıklarından ibret alacak olanlar şeklinde nitelendirmesi bu kullanıma örnektir.

Ulu'l-elbâb tabirinin geçtiği âyetleri incelediğimizde müfessirler lübb lafzının akıl anlamını tercih etmekte ve ulu'l-elbâb tabirine "*akıl sahipleri*" anlamını vermektedir.⁹³ İbn Âşûr, lübbün bir şeyin özü ve kalbi manâsında olduğunu ve aklın insan-daki en faydalı şey olmasından dolayı bu lafzın, âyetlerde akıl olarak yorumlandığını söylerken;⁹⁴ Râzî de lübbün asıl manâsından yola çıkarak, onun "*her kabuğun içindeki öze inebilen ve sözün zahirinden, onun asıl manâsına intikal edebilen akıl*" olduğunu,⁹⁵ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise onun, "*tüm açıklığıyla eşyanın hakikatini idrak eden zeki, kâmil bir akıl*" olduğunu belirtir.⁹⁶ Râgıb el-İsfahânî (ö. 400'lü yıllar) ise lübbün akıldan daha özel bir manâ taşıdığını onun, "*kirlerden ve lekelerden arınmış bir akıl*" olduğunu dolayısıyla her lübbün bir akıl, fakat her aklın bir lübb olmadığını söyler.⁹⁷ Âlûsî, kâfirlerin de akıl sahibi olduklarını ancak tezekkür etmedikleri için deli hükmünde olduklarını söyleyerek bu görüşü desteklemektedir.⁹⁸

Müfessirler, âyetlerin bağlamına göre ulu'l-elbâb tabirinin; Allah (c.c.)'ın emir ve yasaklarını akleden, tedebbür edip Allah (c.c.)'ın yarattığı göklerden, yerden ve onlar için hazırladığı rızıklardan öğüt alan kimseler⁹⁹ ve alışlagelmiş olana taraf-tarlık etmekten yani atalarının dinine uymaktan ve her türlü çelişkidenden uzak olan

90 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 10/173.

91 Cevherî, *es-Sihâh*, 1/216; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, 5/199; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/731.

92 Â-i İmrân (3), 190.

93 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/211; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/11; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/137; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, 1/160; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azim*, 1/701; Mahallî-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 1/57; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 3/42; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/64.

94 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/64.

95 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/32.

96 İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azim*, 2/184.

97 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 733.

98 Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 3/139.

99 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/580.

kimseler¹⁰⁰ için kullanıldığını söylemektedir. Aynı zamanda ayakta dururken, otururken, yatarken Allah (c.c.)'ı zikreden, göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür eden,¹⁰¹ Hak gözüyle yaratılmışlara bakan,¹⁰² akıllarının gerektirdiğini yapıp bunlar üzerinde kafa yorarak hakikati gören¹⁰³ ve ilim sahibi olup bu ilmiyle amel eden kimseler¹⁰⁴ için de kullanıldığını ifade etmektedir. Aynı şekilde bu tabirin geçtiği Bakara sûresinin 269. âyetinde de *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ* "O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak ulu'l-elbâb düşünürler." şeklinde ifade edilerek tezekkür faaliyeti ulu'l-elbâb'a has kılınmıştır.

İnsanın Allah (c.c.)'ın hikmetini düşünüp öğüt alması ve bu hikmetin yol göstericiliğine vakıf olması insandaki lübbün düzeyi ve gücü ölçüsündedir.¹⁰⁵ Bu da bize her insanda eşit seviyede lübb olmadığını göstermektedir. Aklın mükemmelleşmesine göre lübbün seviyesi belli olur. Zahiri akıl kemale erdikçe lübb halini alır. Bu yüzden Allah (c.c.), Bakara sûresindeki "Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde... aklını işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır."¹⁰⁶ âyetini "akleden bir topluluk için" ifadesi ile bitirirken Âl-i İmrân sûresindeki "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda ulu'l-elbâb için elbette ibretler vardır."¹⁰⁷ âyetini ise "halis akıl sahipleri için" ifadeleriyle bitirmektedir.¹⁰⁸

Âyetler gösteriyor ki öğüt alma, tezekkür, hidayet ve takva ancak "ulu'l-elbâb" olanlar yani içlerinde arınmayı gerçekleştirenler içindir. Bu kimseler saf, duru bir akla ve kalbe sahiptirler. Ayrıca lübb, imanın olduğu yer olarak kabul edildiğinden, bu kimselerin imanlarının kalplerinde ikamet ettiği ve sebat bulduğu anlaşılmaktadır.

Düşünce vasıtalarından sonra genel olarak bu vasıtaların mekânı olarak çokça kullanılan "sadr" kavramını ele almak yerinde olacaktır.

100 Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/186; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/139.

101 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/152.

102 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/176.

103 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/494. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/580.

Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 3/186; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/139.

Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2/152.

Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/176.

104 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/343.

105 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/64.

106 Bakara (2), 164.

107 Âl-i İmrân (3), 190.

108 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/456.

4. Düşünme Vasıtalarının Mekânı Olarak "Sadr"

Sadr (صَدْرٌ), sözlükte göğüs, her şeyin en üst kısmı, başı, ilki ve ayrılmak, geri dönmek manâlarına gelmektedir.¹⁰⁹ Örneğin "ışın başı" sadru'l-emr (صَدْرُ الأَمْرِ) tabiriyle, "kanalın önü" sadru'l-kanât (صَدْرُ الْقَنَاةِ) tabiriyle ifade edilmektedir. "صَدْرَتْ" صَدْرًا cümlesinde olduğu gibi lafız "عن" harfi cer-i ile kullanıldığında cümle "develer sudan geri döndü" manâsına gelmektedir.

Mâzî ve muzârî fiillerinin kendisinden türedikleri lafza denilen masdar (مَصْدَرٌ) kelimesi ise aslen "sudan geri gelmek" manâsında masdar, ism-i zaman ve ism-i mekândır.¹¹⁰ Bu manâların yanı sıra sadr lafzı Araplar tarafından farklı formlarda kullanımıyla göğüs anlamını barındıran değişik manâlara gelmektedir. Örneğin, göğsü ve omuzları örten kadın giysisine, başörtüsüne¹¹¹ ve devenin göğsüne konulan hasıra¹¹² bu lafızdan türeyen sîdâr (صِدَارٌ), insanın göğsünden yukarı kısmına¹¹³ ve kısa gömlek, kısa zırha¹¹⁴ sudre (صُدْرَةٌ), devenin yükünü ortalamaya yarayan ve alttan bağlanıp hörgücü dengeleyen ipe¹¹⁵ tasdir (تَصْدِيرٌ) denilmektedir. Yine devenin acıkıp karnının boşalmasından dolayı kayışı bozulduğunda (صَدَّرَ عَنْ بَعِيرِكَ) "devenin hörgücünü dengele" denilir. Böylelikle devenin göğsünün arkasından bir ip bağlanılarak hörgüç düzeltilir. Bu lafız otururken göğsü düz tutmayı da ifade etmektedir.¹¹⁶ Ayrıca güçlü bir göğse sahip olduğu için aslana musadder (مُصَدَّرٌ) denildiği gibi güçlü bir adamı ifade etmek için de bu lafız kullanılmaktadır.¹¹⁷

109 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/383; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/94; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/709; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/337; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, 2/552; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 477; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/445.

110 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 477.

111 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/383; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/94; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/337; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, 2/552; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 477; Zemahşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 1/540; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/447.

112 Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/94; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/710; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/337; İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 477.

113 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/383; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/94; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/709; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/446; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12/295.

114 Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/94; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/709; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/447; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12/298.

115 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/383; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/710; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/337; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, 2/552; Zemahşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 1/540; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/448.

116 Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 12/95; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/448.

117 Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 2/383; Cevherî, *es-Sihâh*, 2/710; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 3/337; İbn Fâris, *Mücmelü'l-luga*, 2/552; Zemahşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 1/540; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*,

Kur'ân'ı Kerim'de ise sadr lafzı göğüs, geri dönmek ve ayrılmak¹¹⁸ manâlarında kırk altı kez geçmektedir. Kur'ân'ı Kerim'in birçok âyetinde kalplerin mahalli olarak "göğüsler" kelimesi kullanılmıştır. Hac sûresi 46. âyette "göğüslerdeki kalpler" ifadesiyle bu hususa açıklık getirilmiştir. *أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ* "Yeryüzünde hiç dolaşmıyorlar mı ki ibret almış kalplere yahut işitmiş kulaklara sahip olsunlar! Şu bir gerçek ki gözler körleşmez, fakat göğüslerdeki kalpler körleşir." şeklindeki âyette göğüslerdeki kalpler diye nitelenmesinin sebebi, Arapların bildiği manâyı tekid etmek içindir.¹¹⁹ Aynı üslup Âl-i İmrân sûresi 167. âyette, *يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ* "Kalplerinde olmayanı ağızlarıyla söylüyorlardı" şeklinde kullanılmaktadır.

Âl-i İmrân sûresinin 154. âyetinde, *وَلِيَّبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ* "Bu, Allah (c.c.)'ın içinizde olanı ortaya çıkarması ve kalplerinizdeki şüpheyi gidermesi içindir. Allah (c.c.) göğüslerde olanı bilir." şeklinde sadr lafzı *وَاللَّهُ* kalıbıyla karşımıza çıkmaktadır. Allah (c.c.)'ın, insanların açığa vurduğu ya da gizlediği her şeyi bildiğini ifade eden bu kalıp Kur'ân'da on iki kez geçmektedir. Arap kelimelerinde *صُدُورٌ* (صُدُورٌ) lafzının gizli hisler için kullanılmasına binaen "بِذَاتِ الصُّدُورِ" kavramı, "göğüslere eşlik eden ve onlardan ayrılmayan sır ve gizlilikler" olarak anlaşılmaktadır.¹²⁰ Bir hadiste, *"الْإِنَّمَّ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ"* "Günah göğsünde bulunan şeydir"¹²¹ diye buyrulması buna delalet etmektedir.

Âlûsî, âyetin tefsirinde sadrı İslâm'la, kalbi ise imanla açıklamış, *"وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ"* âyetinde ki kalplerden kastın inançlar olduğunu, bununla inançların temizlenmesinin kastedildiğini söylemiştir. Zira birçok âyette kalp imanla, sadr ise İslâm'la zikredilmektedir. Bazı âlimler buna binaen sadrın İslâm'ın merkezi, kal-

4/446. İncelediğimiz sözlüklerde ve kimi eserlerde sadr kelimesinin kalp ve akıl anlamında kullanıldığı bir şiire rastlamadığımız için önceki kelimelerde takip ettiğimiz lafzın sözlükteki, şiirdeki ve Kur'ân'daki anlamı şeklinde sıraladığımız metodu burada takip etmeyip direk ayetlerdeki kullanıma geçeceğiz.

118 Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Riyad, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999, c. 4, s.1066.

119 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/658; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/391; Mahallî-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 1/440; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/223; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/74; Ebüssüüd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/111; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/167; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17/290.

120 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/384; Ebüssüüd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/102; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/40.

121 Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.y.), "Tefsîrül-Birr ve'l-İsm", 5.

bin ise imanın merkezi olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'da "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ" "Allah (c.c.) bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiştir"¹²² ve "أَفَمَنْ شَرَحَ" "Allah (c.c.) kimin gönlünü İslâm'a açmışsa"¹²³ âyetlerinde bu manâ açıkça görülmektedir. Buna binaen Âlûsî âyetin manâsının, "Bu İslâm'ınızı (teslimiyetinizi) denemek, imanınızı kusurlardan ayırıp temizlemek için" şeklinde anlaşılabilceğini söylemiştir.¹²⁴

Hûd sûresinin 5. âyetinde "göğüslerini бүkerler" manâsında "تَنَّى" fiiliyle kullanılan sadr lafzı, müşriklerin göğüslerindeki gizlemelerini ifade etmek için söylenmektedir. "أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونَ ضُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا أَلَا إِنَّهُمْ يَنْتُونَ ضُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ أَنَّهُ عَلَيْهِمُ الْبَاتُ الصُّدُورِ" *Bakınız! Onlar içlerindeki ondan gizlemek için sırtlarını dönerler (bükerler). Bilesiniz ki elbiselerine бүründükleri zaman dahi Allah (c.c.) onların gizlediklerini de açığa çıkardıklarını da bilir; çünkü O göğüslerin içini bilendir.*" şeklindeki âyette göğüslerin бүkülmesi mecâzi bir kullanımdır. Burada kastedilen Allah (c.c.)'a ve Resulüne düşmanlıklarını içlerinde dürüp saklamalarıdır. Zira münafıkların bir araya geldiklerinde Müslümanların onları duymalarından ve onları fark etmelerinden kaçındıkları için, konuşmalarını birbirlerine sırtlarını dönerek yapmaları, böyle yaptıkları takdirde sırtları arka arkaya eğilince kalplerinin örtüldüğünü ve böylece kötülüklerini gizlediklerini zannetmeleri bunun göstergesidir.¹²⁵

Kur'ân'da kalplerin mahalli olarak ifade edilen sadr, kalbi içinde bulundurup onu koruyan kale konumundadır. Kalp nasıl canlılardaki hayatın ve gücün kaynağı ise, sadr da bu kaynağı barındıran yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakîm et-Tirmizî (ö. 279/892)'nin tasnifine göre sadr kalbin en dış kısmıdır, kalp sadrın içinde bulunur. Fuâd kalbin içidir, lübb de fuâdın içidir, özüdür ve imanın merkezi de orasıdır.¹²⁶

Sadr ve kalp âyetlerini incelediğimizde sadrın ve kalbin kendilerine nispet edilen şeyler açısından farklılık gösterdiklerini görmekteyiz. Nitekim âyetlerde iman,¹²⁷

122 Mücâdele (58), 22.

123 Zümer (39), 22.

124 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/97.

125 Radî, *Telhîsu'l-beyân*, 102.

126 Bkz., Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2017).

127 Mücâdele (58), 22.

mutmainlik,¹²⁸ huşû,¹²⁹ hidayet,¹³⁰ sapmak,¹³¹ katılık,¹³² sağlamlık,¹³³ körlük¹³⁴ ve mühürlenmek¹³⁵ kalbe nispet edilen şeyler, sadra nispet edilen şeyler ise; gizlemek,¹³⁶ açığa vurmak,¹³⁷ daralmak,¹³⁸ genişlemek, ferahlamak¹³⁹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sadr ve kalp, aydınlığın ve sıcaklığın, kandil ve lambaya nispet edilmesindeki gibi bazı durumların nispetinde ortaklıklar. Örneğin; Kur'ân'da kin¹⁴⁰ ve kibri¹⁴¹ içlerinde bulundurma durumu ikisi içinde söz konusudur.¹⁴²

En'âm sûresinin 125. âyetinde, *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ* "Allah (c.c.) kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğse çıkıyormuş gibi göğsüne darlık ve sıkıntı verir." şeklinde sadr, "şerh-i sadr" ve "dıyk-ı sadr" tabirleriyle ifade edilmektedir. "Şerh-i sadr" ifadesiyle, göğsün hakkı kabule açılması,¹⁴³ Allah (c.c.) tarafından ona ilahi bir nur, sekinet ve huzurun yayılması¹⁴⁴ kastedilmektedir. Aynı şekilde *أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ* "Senin göğsünü açıp genişletmedik mi?"¹⁴⁵ ve *رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي* "Rabbim! göğsüme genişlik ver"¹⁴⁶ âyetlerinde de sadr bu tabirle nitelendirilmiştir. Râzî, bu âyetlerde kalp lafzının yerine sadr lafzının seçilmesinin nedenini, *الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ* "İnsanların göğüslerine vesvese sokan"¹⁴⁷ âyetiyle açıklamaktadır. Âyette vesveselerin mahalli olarak sadr belirtilmektedir.

128 Bakara (2), 260.

129 Hadîd (57), 16.

130 Tegâbün (64), 11.

131 Saf (61), 5.

132 Hadîd (57), 16.

133 Şuarâ (26), 89.

134 Hac (22), 46.

135 Bakara (2), 7.

136 Mü'min (40), 19.

137 Kasas (28), 69.

138 Hûd (11), 12.

139 Tâhâ (20), 25.

140 Hicr (15), 47; Haşr (59), 10.

141 Mü'min (40), 56; Mü'min (40), 35.

142 Mustafavî, *et-Tahkik*, 6/251-252.

143 Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, 4/107.

144 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 449.

145 İnşirâh (94), 1.

146 Tâhâ (20), 25.

147 Nâs (114), 5.

Dolayısıyla göğüsteki bu vesveselerin yok edilip göğsün hayırla dolması onun şerh edilmesi anlamına gelir.¹⁴⁸ Nitekim Tirmizî de bu bağlamda şöyle der: Şeytan ve nefis kuruntu ve vesveselerle sadra taarruz etmeye çalışır. Sadr inançsızlık, şirk ve kuşku ile dolduğunda Hakk'ın nurunu sığdıramayacak şekilde daralır. Kişi eğer âcizliğini bilip Rabbine yönelirse şeytanın ve nefsin kötülükleri kendisinden uzaklaştırılır. Ve sadr İslâm'ın nuruyla genişler.¹⁴⁹

Sadrın nefsin hüznle kaplanmasını ifade eden "الضَيْقُ" lafzıyla birlikte kullanılması ise, nefsin razı olmasını ifade eden "الشَّرْحُ" lafzıyla kullanılması gibi yaygın bir istiairedir.¹⁵⁰ "الضَيْقُ", genişlemenin zıttı olan "daralma" manâsına gelmektedir. "Göğsüm daralıyor, dilim dolaşılıyor; onun için bu elçilik görevini Hârûn'a yükle."¹⁵¹ âyetindeki gibi bu kelime kullanıldığı yerlerde üzüntü anlamı vermektedir.¹⁵²

Râgıb el-İsfahânî, "Akli olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır."¹⁵³ âyeti gibi kalbin zikredildiği bütün âyetlerde akla ve ilme işaret edildiğini, وَيَشْفِ صُدُورَ وَمُؤْمِنِينَ "Ve inananların göğüslerine su serpsin"¹⁵⁴ âyetindeki gibi sadrın zikredildiği bütün âyetlerde hem akıl ve ilme hem de şehvet, heva ve öfke gibi nefsânî duygulara işaret edildiğini, dolayısıyla nefsânî duygulara şifa vermenin kastedildiğini ifade eder.¹⁵⁵

Sadr (صَدْرٌ) lafzı, göğüs manâsının yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de iki defa muzârî kalıbında geri dönmek, ayrılmak manâsında da kullanılmaktadır:

Kasas sûresinin 23.âyetinde "Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (hayvanlarımızı) sulayamayız; babamız da çok yaşlıdır, dediler." şeklinde lafız Hz. Mûsâ'nın Medyen'de hayvanlarını sulamak isteyen iki kadınla karşılaştığı konuşmasında "حَتَّى يُصَدِّرَ الرَّعَاءُ" şeklinde muzari sîgasında gelmektedir. Aynı kullanım mahşer günü insanların hesapları görüldükten sonra cennet

148 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/209.

149 Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 30.

150 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/408.

151 Şuarâ (26), 13.

152 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 514.

153 Kâf (50), 37.

154 Tevbe (9), 14.

155 İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 477-478.

ve cehennem için oradan ayrılmasını anlatan Zilzâl sûresi 6. âyette *يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ* "İşte o gün insanlar yaptıkları kendilerine gösterilsin diye (buldukları yerden) farklı gruplar halinde çıkarlar." şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu iki âyette sadr lafzı "وَرَدٌ" nin zıttı olarak "إِنصِرَافٌ", "رُجُوعٌ", "geri dönmek", "ayrılmak" manâlarındadır.¹⁵⁶ Lafza karanlıktan, nura, dış âleme yönelmeyi ifade eden "çıkarmak" ve "çıkarılmak", "بَرَزٌ" ve "أَبْرَزٌ" manâları da verilmektedir.¹⁵⁷ Nitekim bazı müfessirler "يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ" âyetindeki "يَصُدُّرُ" fiilini, insanların defnedildikten sonra kabirlerden çıkarılması olarak yorumlamaktadır.¹⁵⁸

Sonuç

Anlama, düşünme, akıl yürütme ve bu zihinsel özelliklere bağlı olarak da ilâhi iradenin isteği doğrultusunda bir hayat nizamı oluşturabilme kudreti, insan dediğimiz "eşref-i mahlûkât"ın ilahi vahye muhatap olabilmesi ile açıklanabilir. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve dünya imtihanında başarılı olup hem dünyasını hem de ahiretini kazanca dönüştürmesini sağlayan tüm yapıp etmelerinin temel sebebi; onun akıl yürütebilmesi, tercih yapabilmesi yani zihinsel faaliyetleridir. İşte insanı insan yapan bu türlü ayrıcalıklı faaliyetler, birtakım vasıtalarla gerçekleştirilmektedir.

Kur'ân'da düşünme vasıtaları arasında zikredilen kalb, fuâd, lübb lafızlarının anlam alanına baktığımızda hem cahiliye Arapları hem de İslâm âlimleri tarafından kalp ve akıl manâlarında kullanıldığını görmekteyiz. Bu kullanım Kur'ân çevirilerine de yansımakta, âlimler âyetlerde geçen bu lafızlara kimi zaman lafza özel bir manâ vermekte, kimi zaman da kalp veya akıl manâsını tercih etmektedir. Ancak bu lafızlar birbirlerinin yerinde kullanılsalar bile ifade ettikleri manâ itibariyle kendilerine has özellikler içermektedir.

Öte yandan düşünme vasıtaları olan kalb, fuâd ve lübbün gerçekleştiği mekân olarak sadr lafzı kullanılmaktadır. Sadr, "her şeyin üst kısmı" manâsından hareket-

156 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8/502; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/596; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve es-rârü't-te'vil*, 4/175; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/461; Mahallî-Süyyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 1/818; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7/8; Âlûsî, *Rûhu'l me'âni*, 20/60; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 40/493.

157 Mustafavî, *et-Tahkîk*, 6/253.

158 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/189; Âlûsî, *Rûhu'l me'âni*, 20/60; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 40/493.

le kalbin üstünde bulunup, onu çevreleyen ve koruyan bir katman olarak ifade edilmektedir.

Sadrın altında bulunan kalp ise “çevrilmek, dönmek” manâsından hareketle değişken bir yapıya sahiptir. Kalp, Araplar tarafından akıl manâsında da kullanılmış ve bu manâ Kur'ân'ın tefsirine de yansımıştır. Aynı zamanda Kur'ân'da geçen “*akleden kalpler*” ifadesi, kalbin; düşünme faaliyetini gerçekleştiren bir araç olduğunu göstermektedir.

Kalbin çevrelediği alt katman olan fuâd ise “kızarmak ve olgunlaşmak” manâsına binaen değişken olan kalbin yanıp olgunlaşarak sükûnete eren kısmıdır. Şunu da diyebiliriz ki fuâd; demirin ateşte iyice ısıtılarak daha sağlam çeliğe dönüşmesi gibi, yaşadığı imtihanlar ve zorluklar neticesinde iman ateşiyle yanarak daha da sabitleşip, sakinleşen bir kalbin halini de ifade etmektedir. Bu lafzın da âlimler tarafından akıl ve kalp manâsında yorumlandığını görmekteyiz.

En alt katman olan, “her şeyin özü” manâsına gelen ve insanın kalbinin özünü ifade eden lübb ile arınmış bir akıl ve kalp kastedilmektedir. Lübb lafzının Arap kelimelerinde akıl ve kalp şeklinde kullanıldığını, incelediğimiz müfessirler tarafından ise akıl manâsının tercih edildiğini görmekteyiz. Ancak müfessirler lafza akıl manâsını verirken, onun “her şeyin özü” manâsını dikkate alarak salt bir akıl değil de duruluğa ulaşmış kâmil bir akıl olarak yorumlamaktadır. Bu kavram Kur'ân'da sadece “*أُولُوا الْأَلْبَابِ*” şeklinde kullanılmaktadır. Kur'ân çevirilerine baktığımızda; çoğunda bu tabirin Türkçeye “akıl sahipleri” olarak çevrildiğini görmekteyiz. Halbuki Kur'ân'da kalp sahipleri (أُولُوا الْقُلُوبِ) ya da akıl sahipleri (أُولُوا الْعُقُولِ) yerine bu iki manâyı da içinde barındıran “*أُولُوا الْأَلْبَابِ*” tabiri kullanılmıştır. Bu da vermek istenen manâyı genişletmekte, hayrın ve salâhın bulunmasında akıl ve kalp birlikteliğinin önemini belîğ bir şekilde ifade etmektedir.

Bu manâ itibarıyla akıl ve kalp her lafızda farklı dereceleri ifade etmektedir. Ancak bu lafızların Kur'ân çevirilerinde aynı manâda birbirlerinin yerine kullanılması ya da mutlak akıl olarak kullanılması manâlar arasındaki nüansları yansıtmamaktadır. Her lafzın ihtivâ ettiği manâ incelikleri göz önünde bulundurulmadan ve bu lafızlar arasındaki nüanslar yansıtılmadan Kur'ân'ın muradı doğru anlaşılacaktır.

Kaynakça

- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesâni*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- el-Âmirî, Lebîd b. Rebîa. *Dîvân*. Şrh. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2004.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ: *Me'âli-mü't-tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman b. Cum'a ed-Damîriyye-Süleymân Müs-lim el-Hareş. y.y.: Dâru Tayyibe, 1997.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve Esrârü't-te'vil*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Kahire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1956.
- el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazilet, t.y.
- ed-Dâmeğânî *Hüseyn b. Muhammed. Kâmûsu'l-Kur'ân*. Thk. Abdulaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1983.
- Ebüsüûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Thk. Muhammed Avaz Mur'ib. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Abdulhamid Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yûsuf Necâti- Muhammed Ali Nec-câr-Abdulfettâh İsmâil Çelebî. Mısır: Dâru'l-Misriyye, tsz.
- el-Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzeli b. Abdilkâdir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhi-Tâhir Ahmed ez-Zâvî. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mücmelü'l-luga*. Thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Hucr İmruülkays, b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr. *Dîvân*. Şrh. Abdurrahman el-Mustavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2004.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. y.y.: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1955.
- el-İsfahânî, Râgîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvan Adnan Davudi. Dimeşk: Dâru'l Kalem; Beyrut: ed-Dâru'ş-Şamiyye, 2009.

- Komisyon. *Yedi Askı-Arap Edebiyatının Harikaları-* Çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme." *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994: 10/53-57.
- el-Mustafavî, Hasan. *et-Tahkik fi kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahih*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf. *Telhisu'l-beyân fi (an) mecâzâtî'l-Kur'ân*. Thk. Ali Mahmûd Mukallid. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, t.y.
- er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb*. y.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- es-Süyûtî, Celâleddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî-Celâleddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, t.y.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Kalbin Anlamı*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayygrup Yayıncılık, 2017.
- Zâyid, Âdil Abdulcebbar. *Mu'cemu elfâzi'l-ilm ve'l-ma'rife fi'l-lugati'l-arabiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. y.y.: Dârü'l-hidâye, t.y.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- Züheyr b. Ebi Sulmâ. *Dîvân*. Şrh. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Sözlü Tercümenin Önemi ve Uluslararası Arenada Sebep Olduğu Krizler

Öz: İnsan, iletişimle var olan bir varlık olduğundan çeviri çalışmaları insanla eşdeğer bir tarihe sahiptir denilebilir. Nitekim tarihi araştırmalar ve arkeolojik incelemeler sonucunda çevirinin çok eski tarihlere dayandığını söyleyebiliriz ayrıca oldukça önemsenen bir etkinlik olduğunu net bir şekilde görebiliriz. Ülkelerarası iletişim her geçen gün geliştiği ve uluslararası ilişkilerin önem kazandığı günümüz dünyasında çeviriye olan ihtiyaç daha da artmış, buna bağlı olarak da yabancı dil öğrenimine büyük bir talebin oluşmasına neden olmuştur. Bu talebi karşılayabilmek amacıyla da ülkelerin yabancı dil eğitimi her geçen gün daha fazla gelişmektedir. Bu günlerde yabancı dil eğitiminde klasik yabancı dil öğretim yöntemlerinden yararlanıldığı gibi çeviri işleminden de faydalanmaktadır. Bu bağlamda çeviri, yabancı dil eğitiminde bir yöntem olmuştur. Türkiye’de son yıllarda mültecilerin akımından sonra çeviri eğitimi ve özellikle en önemli çeviri dallarından olan sözlü çeviri eğitimi daha fazla önem kazanmıştır. Sözlü çeviri çeşitleri ve yöntemlerinin gelişimi ise zamanın gelişimine ve ilerlemesine bağlıdır. Bunun nedeni ise hızlı globalleşen dünyanın akışıdır. Bu amaçla sözlü çevirinin eğitimi, geliştirme yöntemleri ve yetenekli çevirmen yetiştirilmesi önemli bir hal almıştır. Bu çalışmada sözlü çevirinin önemi, tercümanın, doğru sözcüğün uygun yerde kullanmasının önemini ve çeviri hataları çok büyük sorunlara yol açabilme ihtimali ayrıca çevirmenin bu zorlukları aşabilmesi için ne yapacağını ve bu bağlamda da kendisini nasıl geliştirmesi gerektiği konuları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Sözlü Tercüme, Eğitim, Uluslararası, Krizler.

The Importance of Interpreting and the Crises That Caused in the International Arena

Abstract: Since the human being is existed with communication, it can be said that translation studies have the same old history of communication. When we look at the results gained from the historical researches and archaeological studies, we can clearly see that the translation is very old and important activity. Foreign language studies have gained a great importance in our World, because communication between countries is growing very fast. For this reason, foreign language teaching methods and approaches are being developing more and more all over the World. Nowadays, traditional foreign language teachings methods as well as translation process are utilized and translation has begun to be considered as a tool in foreign language teaching. In recent years, after the currents of the refugees in Turkey the education of translations and especially interpretation, which is one of the most important translation branches, has gained more importance. Today, interpreting in general is one of the most important translation branches of the world and the mainly reason of this importance is the fast development and globalizing. Therefore, interpreting and its development methods has become a major branch of education. In this study, we will discuss the importance of interpreting and how the translator uses the correct word in the appropriate place, and the problems and difficulties that can cause a big problem and some solutions for these problems..

Keywords: Language, Interpreting, Education, International, Crises.



* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı. E-Posta: hasan.akres@batman.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4740-9180>

Giriş

Tercüme sözcüğü Arapçadan alınmış geniş anlamlı bir kavramdır. Arap Lügatlerinde mefhumu ve tanımlamaları geniş olan tercüme birden fazla anlam taşımaktadır. İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab* adlı sözlüğüne göre; (المُتَرْجِمُ وَالتَّرْجُمان) "kelimeleri dili açıklayan"¹ manasına kullanılmaktadır. Burada verilen bir diğer bilgidir; Heraklios'a göre tercüman; lafzı "cim harfinin ötre ve üstün okunuşuyla, cümleyi bir dilden başka bir dile çevirmektir ve cem'i (تَرْجُمان)'dır."² Kamûsu'l-muhit'te yer alan tanımlamada ise (التَّرْجُمان): "dili açıklayandır."³ el-Cevheri ise, *Sihâh* adlı sözlüğünde şu şekilde açıklamıştır: (تَرْجَمَ كَلَامَهُ) "kelamı beyan etti ve açıkladı."⁴ Yazara göre bu sözcüğün iki tür söylenişi vardır (تَرْجُمان) ve (تَرْجُمان).

Tercüme sözcüğü çok geniş anlamlı bir terim olup hem yazılı hem de sözlü tercüme kapsamaktadır. Birçok dilde sözlü ve yazılı çeviriyi ifade etmek için aynı sözcük kullanılmıştır; ancak son zamanlarda özellikle toplumsal çevirinin yaygınlaşmasıyla bir ayırım yapılması gereği duyulmuştur. Sözlü tercüme, bilişsel içeriklerin kazanılmasına dayalı olan fikri ve yaratıcı bir etkinliktir. İlgili bilişsel içerikler, tercüman tarafından seçilen farklı yollarla aktarılmaya çalışılır. Bu bağlamda içeriklerin tam olarak iletilmesi de zorunludur.

Sözlü - sözel çeviri, yazılı çeviriden oldukça farklıdır. Nitekim bu ayrımı belirtmek üzere sözlü çeviri yapan çevirmene "tercüman" denilirken yazılı metinleri çevirene ise "mütercim" denilir. Bu tercüme, oldukça kısıtlı bir zaman diliminde dinleme, anlama, analiz ve mesajın iletilmesi gibi belli başlı yönlerle yazılı çeviriden ayrılır. Yani anlık çevirmen, dilediği şekilde cümleleri kurması ve gerekirse yeniden oluşturması için genişletilmiş bir zaman dilimine sahip değildir. Ayrıca onun mesajı bir an önce iletilmesini bekleyen dinleyiciler bulunmaktadır. Anlık çevirmen (tercüman), kendisinden mesajı teslim alan dinleyicilerle muhatap olurken yazılı çevirmen (mütercim) derlediği ifadeleri inceleyecek olan okurlarla yüzleşmektedir. Bunun dışında yazılı ve anlık çevirmenler arasındaki başka farklar da vardır.

- 1 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sâdir, 1999), 229.
- 2 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 229.
- 3 Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed Firûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Dâru İhyâ'id-Durûsi'l-Arabî, 2005), 1428.
- 4 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1928.

Şüphesiz ki, sözlü çeviri insanlığın farklı dillerde konuşuyor olmasından kaynaklı olarak her zaman ve mekânda baş göstermiştir. Çeşitli diller arasında iletişim kurulması için sözlü çeviriye ihtiyaç duyulmuştur, yıllar önce ve kısa bir zaman dilimi öncesine kadar genellikle yabancı dil bilen üst düzey diplomatlar, politikacılar, askeri yetkilileri ve sorumlularla sınırlı kalmıştır. Dünyada yaşanan değişim ve uluslararası kuruluşlardaki gelişim ile birlikte sözlü çeviride uzman dilbilimcilerin varlığına duyulan ihtiyaç katlanarak artmıştır.⁵ Bu dalın uzmanlar tarafından yapılmadığı takdirde ciddi sorunlara yol açacağı kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu makalede hatalı çevirinin yarattığı krizler ele alınacaktır. Yapılan literatür taramasında, ülkemizde akademik olarak çeviri hakkında bazı çalışmalar yapıldığı ancak çevirinin ülkelerarası bağlamda ortaya çıkardığı krizleri ele alan herhangi bir çalışma olmadığı görülmüştür. Bundan ötürü bu çalışmanın, alana önemli katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

1. Sözlü Tercüme Çeşitleri

Sözlü çeviri, tercümanın ana dilinde duyduğu sözleri hedef dile aktarmasıdır veya başka bir kaynak dilden ifadeleri hedef dile iletmesi demektir. Yukarıda belirttiğimiz gibi yazılı çeviriden tamamen farklıdır. Yazılı çevirinin kendi içinde bölümlere ayrılmasına benzer olarak sözlü çeviri de farklı kategorilerde incelenir. Bu kategorileri şu başlıklar altında sıralamak mümkündür:

1.1. Fısıltı Tercüme (*Whispered Interpreting*)

Ardıl çeviriye benzer; ancak bu türde çevirmen kulaklık veya mikrofon kullanmaz. Çevirmen, çeviri talebinde bulunan şahsın kulağına fısıltılarla ve oldukça sakın bir üslupla gerekli sözleri aktarır. Çevirinin bu türü, ses tellerine baskı yapması açısından zor kabul edilir. Çevirmen, konuşmacıyı etkilememek için kısık ve sakın bir ses tonuyla isteğini anlatmak durumundadır. Fısıltı çevirisi, daha çok ikili görüşmeler ve mahkeme salonları gibi alanlarda kullanılır.⁶

5 Francesca Gaiba, *The Origins of Simultaneous Interpretation* (Canada: University of Ottawa Press, 1998), 20.

6 Kilian Seeber, *Simultaneous Interpreting* (New York: Routledge, 2015), 80; Carmen Valero-Garcés ve Anne Martin, *Crossing Borders in Community Interpreting: Definitions and Dilemmas* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2008), 6.

1.2. Refakat Tercüme (Accompany Translate)

Bu çeviri türünde çevirmen, konuşmaları için farklı bir dile tercüme isteyen kişi veya kişilere ister iş toplantılarında isterse turistik seyahatlerde olsun tercümanlığını yaptığı kişi ile birlikte olur. Bu aşama, sözlü çevirinin diğer kategorileriyle karşılaştırıldığında biraz zordur. Çünkü tercüman, tek bir yolculukta pek çok mesele ile yüz yüze gelecektir. Üstelik çevirinin konusu seyahatten önce genelde belirlenmemiş olmaktadır.⁷ Söz gelimi bir elçinin sokaklarda gezerek bazı malzemeler satın aldığını varsayalım. Elçi, bu durumda seyyar satıcı ve dükkânlardan, sokakta dolaşan vatandaşlardan farklı konularda çok sayıda soru alacaktır. Elçiye yöneltilen sorular arasında siyaset, ekonomi ve iki ülke arasındaki ilişkilere dair hususların yer alması olasıdır. Dolayısıyla tercümanın yetenekli ve usta olup bütün işlem ve koordinasyonların sorumluluğunu alabilecek kapasiteye sahip olması gerekmektedir.

1.3. Ardıl Tercüme (Consecutive Interpretation)

Bu tür bir çeviride konuşmacı cümlesini her bir ögeyi söyleyerek tamamen bitirdikten sonra yaklaşık 1-5 dakika kasıtlı olarak duraksar. Böylelikle kendi sözlerini çevirmesi için tercümana fırsat tanır. Ardıl çeviri, küçük çaplı toplantılarda ve mahkeme gibi yerlerde kullanılır. Bu çeviri bellek ve tutulan notlar yardımıyla yapılan bir çeviri türü olması nedeniyle daha resmi bir çeviri türüdür.⁸ Ardıl çeviri, sırayla konuşmayı sağladığı için konuşmacı ve tercümanı mutlu eden bir tarzdir. Ancak tercüman, konuşmacının sözlerinden oluşan bütünü aklında tutmalı ve eksiksiz bir biçimde çevirmelidir. Tercüman, konuşmacının sözlerini zihninde tam bir şekilde tutmak amacıyla kısa notlar alması uygun bir davranış olacaktır.⁹

1.4. Simultane Tercüme (Simultaneous Interpretation)

Anlık çeviri, 1-2 saniye arasında değişen oldukça çok az bir zaman farkıyla konuşmacının sözünü, çeviri yapılmak istenen hedef dile aktarma işlemidir. Tercüman, sözü hedef dile aktarmasının ardından peşi sıra gelen cümleyi hemen çevirmek

7 Halil İbrahim Balkul, "Sözlü Çeviride Kullanılan Teknolojik Araçların Sınıflandırılması," *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 15 (Haziran 2019): 400.

8 Abdülkadir Çakır, "Sözlü Çeviri ve Çeşitleri," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 3/1 (Haziran 1994): 16.

9 Ayfer Altay, "Simultane Çeviri Eğitiminde Bir Yöntem," *Hacettepe Çeviri Bilim ve Uygulamaları Dergisi* 1/1 (Haziran 1991): 252.

üzere dinlemeye koyulur. Aslında simultane yani eş zamanlı çeviri kavramı, mutlak olarak kullanılırsa yanlıştır. Çünkü tercüman, konuşmacının sözünü anlamadan çeviriye başlamaz.¹⁰ Simultane çeviride tercüman, açıklama veya yorum getiremez. Sözü, olduğu gibi aktarmalı ve herhangi bir eksik veya fazlalık olmadan çevirmelidir. Yaptığı çeviride konuşmacının sözüne ait genel anlamı vermelidir. Bu yönüyle simultane çeviri, tercümanın sağlıklı ve yeterli surette çeviri işlemini gerçekleştirebilmesi için yüksek zihni ve dilsel becerilere sahip olmasını gerektirdiğinden çevirinin en zor türü olarak değerlendirilir.¹¹

2. Sözlü Tercümenin Önemi

Sözlü tercüme, şüphesiz ki bulunduğumuz çağda uluslararası etkileşimde önemli bir rol oynamaktadır. Hatta daha doğru bir tabirle, uluslararası bağlayıcılığı bulunan bir köprü haline gelmiştir. İnsanlar, topluluk biçiminde yaşamaya başladığı andan itibaren ortak bir uzlaşma aracına ihtiyaç duymuş, bunun için birçok iletişim aracı bulmuştur. Bu araçlar içerisinde dil, insanlar arasında uzlaşmayı sağlayan en etkili ve en önemli araç olmuştur. "Dil, insanlar arasında duygu ve düşüncelerini anlatmaya yarayan, bireyin sosyal ve bilişsel gelişiminde etkili olan; aynı zamanda zihinsel gelişimin göstergesi ve anlamanın aracıdır."¹²

Toplum çevirmenliği, ana hatlarıyla bir toplum içinde konuştukları dilden dolayı sosyal hizmetlere ulaşmada zorluk çeken insanlar için yapılan çeviri hizmetidir.¹³ Toplum çevirmenliğinde en fazla kullanılan sözlü çeviri türlerinin ardıl çeviri ve diyalog çevirisi olduğunu ifade etmek mümkündür. Fakat fısıltı çevirisine de zaman zaman başvurulduğu da görülmektedir. Sözlü tercüme, ülkemizde son yıllarda diğer tercüme çeşitlerine göre daha fazla önem kazanmıştır. Bu önem, bilhassa 2011 yılında ülkelerindeki iç savaş nedeniyle Suriye'den milyonlarca göçmenin ülkemize göç etmesiyle bir kez daha net bir biçimde hissedilmiştir.

Toplum çevirmenliği uygulamalarının sıklıkla sağlık/ tıp (hastaneler ve bütün sağlık kurumları) ve hukuk (mahkeme, cezaevi, polis, gümrük vb.) alanlarında

10 Mevard Demoki, "Styles and Modes of Oral Translation: Consecutive Translation as a Case Study," *Câmiatü'l-Kudsil-Meftuha Dergisi* 2 (Sonbahar 2018): 42.

11 Altay, "Simultane Çeviri Eğitiminde Bir Yöntem," 252.

12 Murat Özbay ve Deniz Melanlıoğlu, "Türkçe Eğitiminde Kelime Hazinesinin Önemi," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2008): 31.

13 Şehnaz Tahir ve Ebru Diriker, "Community Interpreting in Turkey," *H.Ü. Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 14 (Aralık 2004): 75.

daha fazla kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu durumda mütercim, çeviri süreci ve bu sürecin doğru bir şekilde yürütülmesinde önemli bir rol oynamaktadır; çünkü mütercim burada kültürün ve dilin aracı olarak görülmektedir. Alıcıya metnin tefsiri, tevili ve metinde barınan bilgileri ana dilden hedef dile kusursuz bir şekilde taşımakla mükelleftir.¹⁴ Mütercimin bir sözcükte bile hata yapması büyük sorunlara yol açabilmektedir. Bu yanlış çeviri, mahkemenin gidişatını ya da hâkimin kararını etkileyebileceği gibi hastanelerde hastanın hayatını riske sokabilecek niteliktedir.

Ülkemizde sözlü çeviri genel olarak aşağıdaki alanlarda kullanılmaktadır:

- Siyasi bağlantılarda
- Muhtelif konferanslarda
- Ticari anlaşmalarda
- İş yemekleri ve bu tarz görüşmelerde
- Doktor-hasta iletişimini sağlamak amacıyla hastanelerde
- Mahkeme duruşmalarında
- Turizm faaliyetlerinde ve benzer sektörlerde de kullanılmaktadır.

3. Çevri Hataları ve Bunun Yarattığı Krizler

Sözlü çeviri, tamamıyla insan zekâsına dayalı bir biçimde gerçekleştirilmesinden dolayı kuşkusuz zor bir iştir. Anlık çeviri yapan çevirmen aynı zaman diliminde pek çok konu ile etkileşim içerisinde olup çok sayıda terim ve deyim uygun bağlamda kullanmak durumundadır. Anlık çevirmenlerin nerdeyse tamamı sözlü çeviri sırasında çeşitli yanlışlara düşmüştür. İnsan akli, mekanik bir aygıt olmadığı için çevirmenlerin anlık çevirideki yanlışları gelecekte de sürecektir. Dolayısıyla çevirmenin yanlış yapması olasıdır; ancak zeki ve başarılı bir çevirmen, hatalarını görerek onları düzeltip olayı en hafif hasarla atlattırılmalıdır. Bilindiği gibi çoğu zaman yanlışları düzeltme imkânımız bulunmaktadır; fakat sözlü çeviriye ilişkin durum diğerlerinden oldukça farklıdır. Zira sözlü anlık çeviri sırasında özellikle büyük çaplı uluslararası platformlarda gerçekleşiyorsa ortaya çıkan bir yanlış çok büyük sorunlara yol açabilmektedir.¹⁵

14 Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (Dimâşk: Matbaatü Lisanü'l-Arab, 2008), 76.

15 Zaineb Alsaati, *Türkçede ve Arapçada Simultane Çevirinin Geliştirme Yöntemleri* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018), 33.

3.1. Amerikan Devlet Başkanı Jimmy Carter'ın Polonya Krizi

1976 yılında o dönem Amerikan başkanı olan Jimmy Carter, resmi bir ziyaret için bulunduğu Polonya'da yerel halka yaptığı konuşma sırasında "When I left the United States" "Amerika Birleşik Devletleri'nden bu sabah ayrıldım" şeklinde bir cümle kurdu ancak bu ifade "when I abandoned the United States" "Amerika Birleşik Devletleri'ni bu sabah terk ettim" biçiminde çevrildi. Dinleyiciler, durumu fark ederek tercümanın bu açık hatasına oldukça gülmüştü. Üstelik tercümanın hatası, bunla sınırlı kalmamıştı, Jimmy Carter'ın Polonyalılara yönelik olarak söylediği "happy to grasp at Poland's private parts I was" "Buraya geleceğe dair hedef ve isteklerinizi öğrenmeye geldim" cümlesini "Polonyalıların vücutlarına dair arzularım var"¹⁶ şeklinde çevirmişti. Böylelikle olay gittikçe karmaşıklaşıp içinden çıkılmaz bir hal almıştı. Bu bağlamda teorik olarak böylesi büyük yanlışların asla yapılmaması gerektiğini, buna karşın pratikte zaman zaman karşımıza çıktığını ifade edelim.

3.2. İkinci Dünya Savaşı ve Nükleer Bomba

1945 yılında II. Dünya Savaşı sürerken Amerika Birleşik Devletleri, Japonya'nın teslim olmasını da içeren çeşitli Postdam açıklamasını ilan etti. Japon Başbakan Kantaro Suzuki, basın toplantısında açıklamaya "no comment" "sessizce tartışıyoruz" şeklinde cevap vermesine rağmen "refusing or ignoring the declaration" "Biz onları önemsemiyoruz" biçiminde İngilizceye çevrildi. Bu büyük çeviri hatası nedeniyle insanın tüylerini diken diken eden, insanlığı derinden sarsan hadiseler yaşandı. ABD, nükleer bombayı Hiroşima ve Nagazaki kentlerine atarak tarihin gördüğü en büyük katliamlardan birine imza attı. Hiroşima'da 140 bin ve Nagazaki'de 74 bin kişi nükleer bomba sebebiyle hayatını yitirdi.¹⁷

3.3. Rusya Başbakanı, Elçileri Diri Diri Gömmekle Tehdit Ediyor

1956 yılında Batı Avrupa devletlerinden birçok elçiyi karşılamak üzere Moskova'daki Polonya Büyükelçiliği'nde gerçekleştirilen bir törende yapılan çeviri, çatışma fitilini yakmış ve Rusya liderliğindeki Doğu bloğu ile Batı devletleri ara-

16 Bennett Melville, *The Big Book of Senior Moments: Humorous Jokes and Anecdotes as a Reminder* (New York: Skyhorse, 2015), 172.

17 Stephen Bochner, *Cultures in Contact: Studies in Cross-Cultural Interaction* (New York: Pergamon Press, 2013), 108.

sında var olan soğuk savaşı uzatmak amacıyla kullanılan araçlardan biri haline gelmişti. Tercüman, Nikita Kruşçev'in sözlerini aşağıdaki cümlelerle çevirmişti:

"Whether you like it or not, history is on our side. We will dig you in"

Kruşçev'in sözlerinin doğru çevirisi şu şekildeydi: "*Siz hoşlansanız da hoşlanmasanız da tarih bizim yanımızda yer alacaktır. Komünizm, kapitalizm önünde direnecektir.*" Oysa tercüman tarafından diplomatlara açıklanan yanlış çeviri şöyle yapılmıştı: "*Siz hoşlansanız da hoşlanmasanız da tarih bizim yanımızda yer alacaktır. Sizleri diri diri gömeceğiz.*" Söz konusu yanlış çeviri, gazete manşetlerine ve dergi kapaklarına yansdı, haberlerin başlıca konusu oldu. Sovyetler Birliği ile Batı arasındaki soğukluğun artmasına yol açtı.

Kruşçev, kendisini zor bir konuma sokan çeviri hatasını yıllar geçtikten sonra Yugoslavya'da 1963 yılında yaptığı bir konuşmada açıkladı. Kruşçev ilgili konuşmasında şunları söylüyordu: "Günlerden bir gün Batı Avrupa devletlerinden elçiler topluluğuna "We will dig you in" demiştim. Ama tercümanın belirttiği gibi "Sizi gömeceğiz" şeklindeki akla gelen ilk anlamı, literal anlamı kastetmemiştim. Anlatmak istediğim kapitalist Burjuvazi sınıfının kendi kendini bitirip komünizmin onları yenecek olmasıydı." Kruşçev, açıklamasını güçlendirmek için Komünist Manifesto'da yer alan burjuvazinin fiillerinin, "kendi mezarını kazmak" anlamına geldiğine dair Karl Marks'ın sözlerinde atıf yapmıştı. Buna rağmen harfi harfine yapılan çeviri, Amerikalıların akıllarına takılıp kaldığından Komünizm ve onun temsilcilerine yönelik düşmanlığı arttırdı. Bunun sonucu olarak da Rusya'nın Batı Avrupa'ya karşı nükleer bir saldırı gerçekleştirme ihtimalinden duyulan korkular artarak büyüdü.¹⁸

3.4. Çin Başbakanı: "Nice Zarar Vardır ki Aslında Yarardır."

Çin Başbakanı Zhou En-lai, Richard Nixon'un 1972 yılındaki Çin ziyareti sırasında "Fransa'da yaşanan olaylardan bahsederken "Fransa'da devrimin etkilerini değerlendirmek üzere vakit hala çok erken" anlamında, "It is too early to tell" şeklinde bir ifade kullandı. Ancak tercüman; bu cümleyi Çin felsefesini yansıtan, terim olarak kullanılan bilgece bir deyim olarak açıkladı. Bunun üzerine toplantıda hazır bulunan Çinliler, coşkuya kapılarak Çin Başbakanı'nın sözlerini övdüler. Bu yan-

18 Rex Dale Matthews, *Timetables of History for Students of Methodism* (US: Abingdon Press, 2007), 208.

Işta ilişkin Amerikalı emekli diplomat ve Nixon'un tarihi Çin ziyaretinde özel tercümanı olarak ona eşlik eden Charles Freeman, yanlış anlaşılan ve farklı çevrilen ifadenin "kötü olaylardan biri" olduğunu değerlendirmektedir.¹⁹

3.5. Ahmedî Nejat: "İsrail Haritadan Silinecek."

2006 yılında o dönem İran Cumhurbaşkanı olan Mahmut Ahmedî Nejat, hakkında bir iddia gündeme geldi. İran lideri, bazı çevirmenlerin çevirisine göre "*İsrail haritadan silinecek*." demişti. Ancak daha sonra Cumhurbaşkanı'nın "اسرائیل باید از صفحه ی تاریخ محو شود" "*Kudüs'ü işgal eden rejimin tarihin sayfalarından silinmesi gerekiyor*" demiş olduğu ortaya çıktı.²⁰

3.6. Cumhurbaşkanı Erdoğan ile ABD Başkanı Donald Trump ile İlk Görüşmelerinde: (Terör İfadesinin Çevrilmemesi)

Cumhurbaşkanı Erdoğan ile ABD Başkanı Donald Trump ile ilk görüşmelerinde çeviri hataları damga vurdu. Çevirmen, Erdoğan'ın "*YPG-PYD terör örgütünün hangi ülke tarafından olursa olsun muhatap olarak alınması bu konuda küresel düzeyde varılan mutabakata kesinlikle uygun değildir*." ifadelerini İngilizceye çevirirken "*terör örgütü*" ifadesi kullanmadı ve "*muhatap alınması*" sözlerini ise "*düşünülməsi*" şeklinde çevirerek aktardı. Çeviri esnasında yaşanan bir diğer ciddi hata ise Erdoğan'ın "*Terör örgütleriyle mücadele*" başlığında kullandığı ifadelerle ilgili yapıldı. Erdoğan, "*Terör örgütleriyle ilkeli ve kararlı mücadele konusunda geçmişte yaşanan hataları telafi edecek adımların devamının geleceğini ümit ediyoruz*." dediği halde, söz konusu ifadeler çevirmen tarafından "*Prensip dâhilinde terörist örgütlere karşı bütün dünyada yapılan mücadelede, biz geçmişte yaptığımız hataları tekrarlayamayacağız, bu yolda beraberce çalışmaya devam edeceğiz*." şeklinde çevrildi. Yanlış çevrilen bu ifadeleri ise Donald Trump başıyla onayladı.²¹

4. Sözlü Tercüme Yönelik Bazı Çözümler

Her meslek grubunda olduğu gibi tercümanlıkta da tercüman adaylarının bir takım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu bağlamda tercüman adaylarının

19 Douglas Brinkley and Luke A. Nichter, *The Nixon Tapes: 1971–1972* (New York: Mariner Books, 2014), 398-399.

20 Jahan News, ظریف: ما کی گفتیم که اسرائیل را نابود می کنیم؟ / حتی احمدی نژاد هم چنین حرفی زده, Erişim Tarihi: 27 Mayıs 2020, <http://www.jahannews.com/news/660371>.

21 Seda Taş, *Çeviri Üzerine Gözlemler* (İstanbul: Hiber Yayın, 2019), 106.

mesleklerini icra edebilmeleri için mesleki beceri ve yeteneklerle donanımlı hale gelmelidirler. Zira yalnızca yabancı dil bilen bir kişinin tercümanlık mesleğini yapabilmesi mümkün değildir. Çünkü tercümanlık mesleği, yabancı dilin yanında genel kültür, metin analiz kabiliyeti, metot ve yöntem bilgisi, analitik ve diyalektik düşünme yeteneğine sahip olmakla mümkündür.²² Şüphesiz ki sözlü çeviride sıfır hata yapmak kaçınılmazdır. Ancak bu çeviri türünün neden olduğu hataları asgariye indirilmesi hususunda farklı öneriler dillendirilmiştir. Bu öneriler arasında bilinmesinin ve uygulanmasının yararlı olduğunu düşündüğümüz çözümler aşağıda maddeler halinde özet bir şekilde açıklanacaktır.

4.1. Çevirmen Sözlü Çeviriye Başlamadan Yazılı Çeviriyi Uygulamış Olmalıdır

Sözlü çeviri, çeviri türlerinin uç noktasıdır. Tercüman; hız, zamanla yarışma, ekonomik, siyasi ve kültürel bağlamı anlama ve terminolojiyi bilme gibi pek çok beceriye sahip olmalıdır. Ayrıca ilgili diller hakkında bir genel hâkimiyete sahip olması gerekmektedir. Sözlü çeviride saniyeler dahi büyük bir rol oynamaktadır. Tercüman, bazen çevirisini düzenleyebilmek için saniyelere ihtiyaç duyabilmektedir, bazen de saniyeler kazanmak amacıyla konuşmanın yavaşlamasını talep etmektedir. Burada yapılan hata kolaylıkla düzeltilemez. Tercümanın ağzından çıkan kelimenin geri dönüşü yoktur. Dolayısıyla tercümanın sözlü çeviriyi genel hatlarıyla bilmesi ve yüksek derecede yetkinlik kazanması gerekmektedir. Çünkü işin bütün yükü, tercümanın zihni becerilerinde olacaktır. Sözlü çeviride bir kelimenin anlamının araştırılması veya sözlüğe başvurulması gibi bir durum söz konusu olamaz. Tercümanın ihtiyaç duyduğu bu becerilerin, yazılı çeviriyi büyük bir zaman diliminde uygulamış olmadan elde edilmesi mümkün görünmemektedir. Ve sözlü çeviri yeteneğine sahip tercümanlar, genelde yazılı çeviri yetenekleri ortaya çıktıktan sonra keşfedilmişlerdir.²³

4.2. Sözlü Çeviride Kişisel Beceri

Genel kişisel başarı becerileri ile anlatılmak istenen, kişinin karşılaştığı sorunları çözme yeteneği ve yaşanan krizleri yönetebilme özelliğidir. Çeviride genel olarak kişisel başarı için çevirmenin bıkmadan usanmadan saatler boyunca çeviriyi

22 Nesrin Şevik ve Mehmet Gündoğdu, "Çeviri Eğitiminde Çevirmen Adayı Öğrencilerin Edinmesi Gereken Temel Becerilere Bir Üst Bakış," *İhlara Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2018): 88.

23 Alsaati, *Türkçede ve Arapçada Simultane Çevirinin Geliştirme Yöntemleri*, 34.

sürdürmesi gerekir ki bunun için de yüksek bir yeteneğe sahip olması gerekir. Ayrıca çevirmenin aralıklarla karşılaştığı hoş olmayan bir durumda veya benimsemediği bir görüş dile getirilirken olumsuz duygularını ve başarısızlık algısını yönetebilmesi gerekir. Bunlara ilave olarak çevirmen sözlü çeviride hareketsiz bir kâğıtla değil, canlı insanlarla muhatap olduğundan çevirmenin sözlerini başka bir dile çevirdiği şahısla güçlü bir iletişim kurma becerisini elinde bulundurması, onun ses tonu ve vücut dili ile anlatmak istediğini kavraması kaçınılmazdır.

4.3. Sözlü Çeviriye Başlamadan Hedef Dilin Kültürüne Hâkim Olmak

Dil ile kültür birbiriyle yakından ilişkili iki kavramdır. Dil kültürle yaşar, kültür de dil ile gelişir ve birikir.²⁴ Dil bir kültürün ürünü olarak düşünülebilir. Bir toplumun dili, o toplumda yaşayan bireylerin genel kültürünün yansıtır.

Her dilde kullanılan dua-beddua, atasözü ve deyim gibi kalıplar, toplumların kültürel değerlerini, dini inançlarını ve yaşam biçimlerini anlamak açısından önemli bir yere sahiptirler. Çünkü bu kalıplar toplumların örf, adet ve inanç bakımından zaman içerisinde geçirdikleri değişim ve dönüşümleri yansıtmakta büyük rol üstlenirler. Tercüman sözlük çeviriye başlamadan hedef dilin kültürel yapısına sahip olması gerekmektedir, Çoğu ifadelerin yapısı ve söyleniş tarzı kültürle bağlantılıdır. Mütercim doğru terminolojiyi doğru yerde kullanabilmesi için geniş bir kültür yelpazesine sahip olması gerekmektedir. Diğer durumda yanlış kelimeyi yanlış yerde kullanabilir. Kaynak ve hedef dilin kültür, tarih ve dil yapılarına aşina olmasının yanında çeviriye konu olan mekân ve olayları da bilmelidir.

Sonuç

Dünyada küreselleşmenin etkisiyle yabancı dile olan ilgi artmakta, bu da sözlü çeviriye daha fazla önemli hale getirmektedir. Söz konusu bu durum, dil bilime dair çalışmalara yeni boyutlar kazandırmaktadır. Küreselleşmeye paralel olarak çeviri çalışma ve araştırmaları da ilerleme kaydetmektedir. Hayatın farklı alanlarında genel biçimde yaşanan değişimlere ayak uydurmak arzusu ve dilin toplumdaki birlik ve iletişimde en önemli öge olmasına bağlı olarak çeviri çalışmaları genişlemektedir.

24 Günay Doğan. "Roman Çözümlemesine Toplum Dilbilimsel Bir Yaklaşım," *Dil Dergisi* 35 (Bahar 1995): 15.

Türkiye diğer Ortadoğu ülkelerine nazaran son yıllarda mülteci akını sonrası sözlü çeviriye daha fazla önem vermeye başlamıştır, ancak bu önem sözlü çeviri için yeteri kadar üzerinde durulmayan bir konudur. Hastanelerde, mahkemelerde hatta alışveriş esnasında sözlü çevirinin yeteriz olması bunun bir kanıtıdır.

Çoğu zaman tercümanın sadece yabancı dile hâkim olması düşünülür fakat sözlü çeviriye başlamadan önce zorlukları aşabilmesi için çeviri yapacağı alandaki konulara ve terminolojiye hâkim olması, bu bağlamda da kendisini sürekli geliştirmesi gerekmektedir. Çünkü Mütercim, kendini çeşitli eğitimlerle geliştirmeden, hedef ve kaynak dillerde önemli bir mesafe kat etmeksizin sözlü çeviri yapar hale gelemmez. Çevirmenin uzun süreli pratiğe de ihtiyacı vardır ve hedef dilin kültürüne iyi derecede hâkim olmalıdır.

Çeviri hataları çok büyük sorunlara yol açabilmektedir. Çeviri alanına göre bu sorunlar ticari ilişkileri bozabilmekte, hukuki sorunlara neden olabilmekte ve taraflar arasında anlaşmazlıklar doğurabilmektedir. Hatta siyasi alandaki çeviri hataları politik sıkıntılar da yaratabilmektedir.

Kaynakça

- Alsaati, Zaineb. *Türkçede ve Arapçada Simultane Çevirinin Geliştirme Yöntemleri*. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018.
- Altay, Ayfer. "Simultane Çeviri Eğitiminde Bir Yöntem." *Hacettepe Çeviri Bilim ve Uygulamaları Dergisi* 1/1 (1991): 251-259.
- Balkul, Halil İbrahim. "Sözlü Çeviride Kullanılan Teknolojik Araçların Sınıflandırılması." *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (Haziran 2019): 391-406.
- Bochner, Stephen. *Cultures in Contact: Studies in Cross-Cultural Interaction*. New York: Pergamon Press, 2013.
- Brinkley, Douglas and Nichter, Luke A. *The Nixon Tapes: 1971-1972*. New York: Mariner Books, 2014.
- Çakır, Abdülkadir. "Sözlü Çeviri ve Çeşitleri." *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi* 3/1 (Haziran 1994): 13-18.
- Demoki, Mevard. "Styles and Modes of Oral Translation: Consecutive Translation as a Case Study." *Câmiatül-Kudsi'l-Meftuha Dergisi* 2 (2018): 16-42.
- Doğan, Günay. "Roman Çözümlemesine Toplum Dilbilimsel Bir Yaklaşım." *Dil Dergisi* 35 (1995): 5-24.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. Dimaşk: Matbaatü Lisanü'l-Arab, 2008.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-Luğa*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Firûzâbâdi, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *el-Ğâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Dâru İhyâ'id-Durûsü'l-Arabî, 2005.

- Gaiba, Francesca. *The Origins of Simultaneous Interpretation*. Canada: University of Ottawa Press, 1998.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sâdir, 1999.
- Jahan News. ظرف: ما کی گفتیم که اسرائیل را نابود می‌کنیم؟ / حتی احمدی‌نژاد هم چنین حرفی نزده. Erişim Tarihi: 27 Mayıs 2020, <http://www.jahannews.com/news/660371/>.
- Matthews, Rex Dale. *Timetables of History for Students of Methodism*. US: Abingdon Press, 2007.
- Melville, Bennett. *The Big Book of Senior Moments: Humorous Jokes and Anecdotes as a Reminder*. New York: Skyhorse, 2015.
- Özbay, Murat ve Melanloğlu, Deniz. "Türkçe Eğitiminde Kelime Hazinesinin Önemi." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/1 (2008): 31-45.
- Seeber, Kilian. *Simultaneous Interpreting*. New York: Routledge, 2015.
- Şevik, Nesrin ve Gündoğdu, Mehmet. "Çeviri Eğitiminde Çevirmen Adayı Öğrencilerin Edinmesi Gereken Temel Becerilere Bir Üst Bakış." *İhlara Eğitim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018): 79-89.
- Tahir, Şehnaz ve Diriker, Ebru. "Community Interpreting in Turkey." *H.Ü. Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 14 (2004): 73-92.
- Valero, Carmen. Martin, Anne. *Crossing Borders in Community Interpreting: Definitions and Dilemmas*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 2008.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

المَحْصُ: تُطَلِّقُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ مِنْ قَنَاعَةٍ تَتَلَخَّصُ بِأَنَّ الْفَهْمَ اللُّغَوِيَّ وَالبَلَاغِيَّ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، الْمُحِيطَ عَمَّا يُوَاقِعُهُ السِّيَاقِيُّ، وَالمَدْرِكُ بِحَالٍ وَظُرُوفٍ تَزُولُهُ، هُوَ السَّبِيلُ الْأَمَلُّ، بَلِ الرَّجِيذُ، لِقَهْمِ آيَاتِ اللَّهِ وَالْوُقُوفِ عَلَى مُزَادِهَا، فَكَمْ مِنْ شُبُهَاتٍ وَاختِلَافَاتٍ أَثَرَتْ حَوْلَ بَعْضِ آيَاتِ الْقُرْآنِ، قَدْ بُنِيَتْ عَلَى مَعَالِطَاتٍ - بِقَصْدٍ أَوْ بَعْدَ قَصْدٍ - لَا يَجْلُهَا، وَلَا يَكْتَشِفُ زَيْفَهَا إِلَّا الاستِعَانَةُ بِالتَّحْلِيلِ اللُّغَوِيِّ وَالبَلَاغِيِّ. فَالْقُرْآنُ خَطَابٌ لُغَوِيٌّ يَسْمَلُ بِجَانِبِ المَقْصِدِ الشَّرْعِيِّ المَقْصِدِ الفَنِيِّ وَالبَيَانِيِّ، بَلِ إِنَّ المَقْصِدَ البَيَانِيَّ وَالفَنِيَّ هُوَ الْأَسَاسُ، فَهُوَ الفُنُّ المَصْأَغُ بِهَ المَقْصِدِ الشَّرْعِيِّ، وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ دِرَاسَةَ البَيِّنَةِ اللُّغَوِيَّةِ وَالبَلَاغِيَّةِ لِلخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ أَصْلٌ كَلَّمٌ لِعَمَلِ يَقُومُ عَلَى الْقُرْآنِ أَوْ يُعْتَرَفُ مِنْ فَضْلِهِ، وَتُعَدُّ آيَاتُ الْقِتَالِ مِنْ أَكْثَرِ الآيَاتِ الَّتِي تَعَرَّضَتْ هَذِهِ الشُّبُهَاتِ، وَتَلِكِ الاختِلَافَاتِ مِنَ المَسْلَمِينَ وَالأَعْدَاءِ عَلَى السَّوَاءِ؛ وَذَلِكَ لِخُطُورَةِ مَوْضُوعِهَا، وَكثْرَتِهَا، وَتَعَرُّقِهَا بَيْنَ السُّورِ، وَطُولِ الفَتْرَةِ الزَّمَنِيَّةِ وَاختِلَافِ المُنَاسِبَاتِ الَّتِي تَرَلَّتْ فِيهَا هَذِهِ الآيَاتِ. وَتَتَأَدَّلُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ البَلَاغِيَّةُ وَالجَلْبَائِيَّةُ لِمَبَاحِثِ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ، مُحَاوَلَةً عَلَى طَرِيقِ هَذَا التَّحْلِيلِ الكَشْفِ عَنِ مَعْنَى الْقِتَالِ وَمَقَاصِدِهِ وَضَوَائِطِهِ، إِضَافَةً إِلَى الكَشْفِ عَنِ الجَوَانِبِ الجَلْبَائِيَّةِ لِلنَّظْمِ الْقُرْآنِيِّ فِي تَلِكِ الآيَاتِ، وَقَدْ جَاءَتْ الدِّرَاسَةُ فِي مُقَدِّمَةٍ وَخَمْسَةِ مَبَاحِثٍ، وَهِيَ: ١- الْأَسْلُوبُ الحَثْرِيُّ، ٢- الْأَسْلُوبُ الإنشَائِيُّ، ٣- التَّقْدِيمُ وَالتَّأخِيرُ، ٤- أُسْلُوبُ الشَّرْطِ، ٥- أُسْلُوبُ الفَصْرِ. وَتَوَصَّلَتِ الدِّرَاسَةُ إِلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ النَتَائِجِ، مِنْ أَهْمِهَا تَحْدِيدُ مَفْهُومِ الْقِتَالِ فِي الْقُرْآنِ، وَتَأَكِيدُ قُدْرَةَ الدِّرَاسَةِ البَلَاغِيَّةِ عَلَى تَحْلِيلِ النِّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَالكَشْفِ عَنِ مَفَاهِيمِ الْقُرْآنِ وَجَمَالِيَّاتِهِ. وَالكَلِمَاتُ الفَتَاخِيَّةُ: مَبَاحِثُ، عِلْمُ الْمَعَانِي، آيَاتِ الْقِتَالِ، دِرَاسَةٌ، بِلَاغِيَّةٌ.

Savaş Ayetlerinin Meanı İlimi Açısından İhtiva Ettiği Konular: Belâğata Dair Bir İnceleme

Öz: Bu çalışmada, Kur'an'ın bağlam gerçeğini tam olarak kavraması, onun nüzuhi sırasındaki hal ve koşulları idrak etmiş, Kur'an metnini lügavi ve belâğî açıdan anlamayı hedefleyen bir anlayışın, Kur'an ayetlerini doğru anlamak ve maksatlarına vakıf olmak için en sağlam belki de tek yol olduğu şeklinde özetlenebilecek bir kanaatten yola çıkılarak hazırlanmıştır. Bazı Kur'an ayetleriyle ilgili ileri sürülen nice şüpheler ve ihtilaflar vardır ki, bunların tamamını -kastılı ya da kasıtsız olarak- yanlış anlamalar üzerine bina edilmiştir. Bu yanlış anlamaların giderilmesi ve hakikatin ortaya çıkarılması ancak lügavi ve belâğî tahlilden yardım almakla mümkündür. Kur'an, lügavi bir hitap olup hüküm koyma amacını ihtiva etmeyen yani sıra sanatsal ve beyânî amacı da içeren bir kitapdır. Hatta beyânî ve sanatsal maksat esas olup hüküm koyma maksadı bu belâğî ve sanatsal maksadın içinde sunulmuştur. Buradan hareketle, Kur'an'ın lügavi ve belâğî yapısını incelemek, Kur'an temelli veya ondan istifade ederek ortaya çıkan bütün ilimler için vazgeçilmez bir asıldır. Savaş ayetleri, bu türden şüphelere en fazla konu olan ayetlerden kabul edilmektedir. Bu ihtilaflar Müslümanlar içinde olduğu gibi, benzer şekilde düşmanlar içinde de mevcuttur. Bunun sebebi, bu konunun çok büyük önem arz etmesi, savaş ayetlerinin çok olması ve sureler arasında dağınık bulunması, zamansal sürecin uzun olması ve bu ayetlerin inmiş olduğu münasebetlerin farklı olmasıdır. Bu çalışmada, savaş ayetlerinin meani ilmine ait mevzular çerçevesinde belâğat ve estetik açılarından incelemekte ve bunu yaparken savaşın anlamını, maksadını ve kurallarını izah etmeye gayret etmektedir. Ayrıca ilgili ayetlerdeki Kur'an nazımının estetik yönlerini de oraya çıkarmaya çalışmaktadır. Çalışma bir mukaddime ve beş bölümden oluşmaktadır: 1- Haberi Üslup. 2- İnşâ Üslup. 3- Takdim-Tehir. 4- Şart Üslubu. 5- Kasr Üslubu. Çalışma bir takım sonuçlara ulaşmaktadır; bunlardan en önemlisi, Kur'an'da savaş kavramını tanımlamak ve retorik çalışmanın Kur'an metnini analiz etme ve Kur'an ve estetiği kavramlarını ortaya koyma yeteneğini teyit etmesine ilişkindir. Araştırmanın ulaştığı belli başlı sonuçlar şunlardır: Kur'an'da savaş mefhumunun sınırlarını belirlemesi; Kur'an metnine dair söz konusu belâğî araştırmanın gücünün vurgulanması ve Kurani mefhumların ve onların güzelliklerinin ortaya konulması söz konusu sonuçların en önemlilerindedir.

Anahtar Kelimeler: Tema, Meânî İlimi, Savaş Ayetleri, İnceleme, Belâğat.

The Quests of Rhetoric and Semantics in the Verses of Holy Quran about Fighting A Rhetorical Study

Abstract: This study depends on a conviction that linguistic and rhetorical understanding of the text of the holy Quran, knowing the reality of its context and also knowing the field and circumstances of its revelation, is the only and the best way to understand the miracles of Allah and conceive their target. There are so many difference and disputes about the meaning of these verses. They were based on lies whether intended or not. These disputes can only be resolved and these lies can be discovered only through linguistic and rhetorical analysis. Quran is a linguistic text that include the legal purpose in addition to the arts of expression. These ways of expressive art are abasic thing. Its through these expressions that we can understand the legal goal. This means that understanding the linguistic and rhetorical construction of the holy Quran is the origin of all sciences that are based on Quran or treat its virtues. The verses about fighting were the most that caused many differences and arguments whether from Muslims themselves or enemies. This controversy was because of the dangerous topic these verses handle. It is also because of the fact that the verses about fighting are various and in different "Swar" or chapters among the reasons of these disputes is the long-time span and the differend occasions of revelation of these verses. This research handles the rhetorical and aesthetical analysis of the quests of rhetoric in the verses about fighting trying to discover the meaning of fighting abttle, the targets of fighting and the rules that govern and control it in addition to discovering the aesthetical sides in these verses of the holy Quran. This study included an introduction and five quests or section, they are: 1- The affirmative or the style of predicate. 2- Interrogative or essay style. 3- Delaying of predicate or beginning with it. 4- Conditional style. 5- Restriction or abbreviation style. The study reached a set of results, the most important of which is defining the concept of fighting in the Qur'an, and confirming the rhetorical study's ability to analyze the Qur'anic text and reveal the concepts and aesthetics of the Qur'an.

Keywords: The Quests of Rhetoric, Semantics in the Verses, Holy Quran, Fighting A Rhetorical Study.

Abdelkarim
Amin Mohamed
SOLIMAN 

المقدمة: تعريف علم المعاني:

عِلْمُ الْمَعَانِي هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُقَوِّمُ بِدِرَاسَةِ التَّرَاكِيِبِ دَاخِلَ النَّصِّ الْإِبْدَاعِيِّ، وَقَدْ قَدَّمَ السَّكَّاكِيُّ تَحْدِيدَهُ الْمَعْرِيَّ فِي قَوْلِهِ: "إِعْلَمُ أَنَّ عِلْمَ الْمَعَانِي هُوَ تَتَبُّعُ حَوَاصِّ تَرَكَيبِ الْكَلَامِ فِي الْإِفَادَةِ، وَمَا يَنْصِلُ بِهَا مِنَ الْاسْتِحْسَانِ وَغَيْرِهِ، لِيُحْتَرَزَ بِالْوُقُوفِ عَلَيْهَا مِنَ الْخَطِّاءِ فِي تَطْبِيقِ الْكَلَامِ عَلَى مَا يُفْتَضِي الْحَالُ ذِكْرُهُ"^١، وَيَهْدَفُ عِلْمُ الْمَعَانِي كَمَا يَتَبَيَّنُ مِنَ التَّعْرِيفِ إِلَى (الاحْتِرَازِ عَنِ الْخَطِّاءِ فِي مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ)، وَيَعُدُّ عِلْمُ الْمَعَانِي مِنْ أَدَقِّ عُلُومِ الْبَلَاغَةِ وَأَوْسَعِهَا؛ فَمَبَاحِثُهُ تَكْشِفُ أَهْمِيَّةَ الْمَلَاءِمَةِ وَالتَّنَاسُبِ بَيْنَ الْكَلَامِ فِي مَعَانِيهِ وَدَلَالَتِهِ وَبَيْنَ الْمُتَلَقِّينَ لَهُ وَالْمَوْجَّهَ لَهُمْ، كَمَا تُبَيِّنُ لَنَا وَتُوَكِّدُ تَبَايُنَ مُسْتَوِيَّاتِ الْكَلَامِ، فَلَيْسَتْ كُلُّ الْخِطَابَاتِ عَلَى دَرَجَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْبَلَاغَةِ؛ بَلْ تَخْتَلِفُ وَتَتَفَاوَتْ فِيهَا دَرَجَةُ الْفَصَاحَةِ حَسَبَ قُدْرَةِ الْكَلَامِ عَلَى التَّأْتِيرِ فِي الْمُتَلَقِّي وَرَبِطِهِ بِصَاحِبِ الْقَوْلِ، كَمَا أَنَّ أَسَالِيبَ عِلْمِ الْمَعَانِي هِيَ بَابُ الْوَلُوجِ لِمَنْ أَرَادَ التَّمَكُّنَ مِنْ مَعْرِفَةِ وَجْهِ الْفَصَاحَةِ وَمَسَالِكِ الْبَلَاغَةِ فِي اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ.

أَهْمِيَّةُ الْمَوْضُوعِ:

١. واقع الأُمَّة الإسلامية واتِّساع أشكال الصِّراع والقتال بين المسلمين بعضهم البعض، وربط الجميع قاتلهم بمفهوم القتال في الإسلام، حتَّى بات مفهوم القتال في الإسلام مُشَوِّهًا ومُلتَبَسًا، بل ومُنْفَرًا.
٢. انتشار الإسلامو فويبا، وذلك الرِّبط الظَّالم بين الإسلام والإرهاب، والتَّوظيف المنحرف لآيات القتال للتَّدليل على ذلك.
٣. شغلت آيات القتال حيِّزًا كبيرًا مِنَ الْقُرْآنِ، وَصَلَ إِلَى زُهَاءِ نِصْفِ الْقُرْآنِ الْمَدِينِيِّ، وَنَزَلَ فِي شَأْنِهِ سُورٌ كَامِلَةٌ؛ كَسُورَةِ "الْأَنْفَالِ"، وَ"التَّوْبَةِ"، وَ"الْأَحْزَابِ"، وَ"الْفَتْحِ"، وَتَمَّيَّتْ بِهِ سُورَةٌ كَامِلَةٌ، وَهِيَ سُورَةُ "مُحَمَّدٍ"، فَالْبَعْضُ يَسَمِّيْهَا سُورَةَ "الْقِتَالِ"، أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ الْآيَاتِ الْمَبْثُوثَةَ فِي سُورِ "البَقْرَةِ"، وَ"آلِ عِمْرَانَ"، وَ"النِّسَاءِ"، وَ"المَائِدَةِ"، وَ"الحِجِّ"، وَ"الحَشْرِ"، وَ"المَتَحْنَةِ"، وَ"الصَّفِّ"، وَغَيْرِهَا مِنَ السُّورِ.

١ أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي الشَّكَّاكِي، مِفْتَاحُ الْعُلُومِ، تَحْقِيقُ: عَبْدِالْحَمِيدِ هِنْدَاوِي، (بِيْرُوت: ط ١)، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠، ٢٤٧.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

٤. الكشف عن جمالية النصِّ القرآني في أشدِّ الموضوعات احتياجاً للعقلانية، ومُحَرِّدًا من الخيال.
 ٥. الطَّابع التَّطْبِيقِي لِلدِّرَاسَةِ، فالدِّرَاسَةُ تقوم على العمل التَّطْبِيقِي، وهو في رأيي أكثر ما نحتاجه لدراسة الخطاب الإبداعي بشكل عام.
- أَهْدَافُ الدِّرَاسَةِ: تقوم هذه الدِّرَاسَةُ على التَّحْلِيلِ الْبَلَاغِي لآيَاتِ الْقِتَالِ، مُحَاوَلَةً الْكَشْفِ عَنْ أَمْرَيْنِ هَامَّيْنِ.
- الأول: الوصول إلى تحديد المفهوم الواضح والصَّحيح لمعنى القتال في الإسلام، ومقاصده، وضوابطه.
- الأخر: الكشف عن الجوانب الجمالية للنَّظْمِ الْقُرْآنِي فِي تِلْكَ الْآيَاتِ.

الدِّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ:

- ”آيات الجهاد في القرآن، دراسة موضوعية وتاريخية وبيانية“، كامل سلامة الدَّقس، طبعة دار البيان، الكويت.
- ”النَّظْمُ الْقُرْآنِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ“، ناصر بن عبد الرحمن بن ناصر الحنين، مكتبة التوبة، الرياض، طبعة أولى ١٩٩٦. وهذه الدراسة فيما أرى قد قصرت الكاتب تقصيراً عجبياً في التَّطْبِيقِ الْبَلَاغِي، فالكتاب الذي وصل حجمه ٦٦٩ صفحة لم يتناول الباحث فيه من علم البيان إلا ثلاثة تشبيهات، واستعارتين، وكنائتين فقط، وفي علم البديع لم يتناول الباحث التَّكْرَارَ وهو أهمُّ فنونِ البديع في آيات القتال، وعندما تناول الطِّبَاق، تناول آية واحدة، وهي، آية ٢٤/ الأنفال.
- ”آيات القتال في سورة الأنفال دراسة تحليلية“ للدكتور، عبد الحقَّ عبد الدائم القاضي، وهو بحث منشور في مجلَّة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية ٢٠٠٦م، العدد الثالث عشر ٢٧٤ هجرياً. وهو دراسة في تحليل وتفسير فكر السُّورة، وليس في التَّحْلِيلِ الْبَلَاغِي.
- ”ألفاظ الجهاد في القرآن دراسة دلالية“، للباحثة، تهاني جبر شعث، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بَعْرَة، عام ٢٠١١م. وبالاطِّلاع عليها تبين عدم التفات الدِّرَاسَةِ إِلَى الْجَانِبِ الْبَلَاغِي.

منهج الدراسة: اتبع الباحث في دراسته المنهج الاستقرائي والتحليلي والوصفي لملائمته لطبيعة الموضوع، ومن أهم ما قام به الباحث تطبيقاً لذلك:

١. حصر آيات القتال واستقصاؤها.
٢. النظر والتدبر الموضوعي في مجمل آيات القتال، واستخلاص أهم الموضوعات التي طرحتها، مع الاستعانة بكتب التفاسير وخاصة ذات المنهج البلاغي.
٣. تحليل هذه النصوص من خلال عرضها على مباحث علم المعاني.
٤. الاعتماد على السياق القرآني للكلمة في مجملتها، وللاية مع ما قبلها وما بعدها.
٥. الاستعانة بمنهج التحليل النصي، بالنظر إلى آيات القتال كنص خطابي متكامل.

مباحث الدراسة:

تتناول دراستي هذه التحليل البلاغي الخمسة مباحث من علم المعاني، هي: ١- الأسلوب الخبري. ٢- الأسلوب الإنشائي. ٣- التقديم والتأخير. ٤- أسلوب الشرط. ٥- أسلوب القصر. محاولةً بهذا التحليل الكشف عن معنى القتال ومقاصده وضوابطه، إضافة إلى الكشف عن الجوانب الجمالية للنظم القرآني في تلك الآيات التي تمثل موضوعاً متكاملًا لا يمكن فهم بعض آياته بمعزل عن أخواتها.

المبحث الأول: الأسلوب الخبري:

عرّف البلاغيون الخبر بأنه أسلوبٌ يحتملُ مضمونه الصدق أو الكذب لذاته، أو بأنه ما يتحقق مدلوله في الخارج بدون التطق به، أو أنه القول المقضي بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي أو بالإثبات^٢، وللخبر ضربٌ واعتباراتٌ تتعلّقُ بحال المخاطب الذي يُلقي عليه الخبر، وهي كما ذكرها السكاكي ثلاثة.

٢ انظر: عبدالقاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، (جدة: ط ٣، دار المدني، ١٩٩٢)، ٥٢٩. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، نحابة الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: نصر الله حاجي مفتي أوغلي (بيروت: ط ١، دار صادر، ٢٠٠٤)، ٧٤. السكاكي، مفتاح العلوم، ٢٥٢.

مَبَاحُثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

الأول: الخبر الابتدائي: وهو أن يَتَوَجَّهَ الْخِطَابُ لِمُخَاطَبٍ لَا يَرْتَابُ فِي الْخَبْرِ، وَلَا يَتَشَكَّكُ فِيهِ، وَلَا يُنْكِرُهُ، وَهُوَ بِمَوْقِفِهِ هَذَا لَيْسَ بِحَاجَةٍ إِلَى أَنْ تُؤَكِّدَ لَهُ هَذَا الْخَبْرَ.

الثاني: الخبر الطلبي وهو أن يَتَوَجَّهَ الْخِطَابُ لِمُخَاطَبٍ مُتَرَدِّدٍ فِي قَبُولِ الْخَبْرِ، وَيَطْلُبُ الْوَصُولَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ وَالْوَقُوفَ عَلَى حَقِيقَتِهِ، فَيُسْتَحْسَنُ تَأَكِيدُ الْكَلَامِ الْمَلْفَى إِلَيْهِ؛ لِيَتِمَّكَنَ مِنْ نَفْسِهِ، وَيَتَخَلَّصَ مِنْ شَكِّهِ فِيهِ.

الثالث: الخبر الإنكاري: وهو أن يَكُونَ الْمُخَاطَبُ مُنْكَرًا لِلْخَبْرِ الَّذِي يُرَادُ الْقَاوَةُ إِلَيْهِ، مُعْتَقِدًا خِلَافَهُ، فَيَجِبُ تَأَكِيدُ الْكَلَامَ لَهُ بِمُؤَكِّدٍ أَوْ مُؤَكِّدِينَ أَوْ أَكْثَرَ، حَسَبَ حَالِهِ مِنْ الْإِنْكَارِ قُوَّةً وَضَعْفًا.

ويهدف الخبر إلى تحقيق أحد غرضين: أحدهما: إفاضة المخاطب الحكم الذي تحمله الجملة، ويسمى ذلك الحكم فائدة الخبر، والآخر: إفاضة المخاطب أن المتكلم عالم بالحكم، ويسمى ذلك الحكم فائدة الخبر. وبجانب هذين الغرضين توجد أغراض بلاغية أخرى تتوالد من رحم السياق والنظم.

وكما تنوعت حالات الخبر، تنوعت حالات المسند إليه، طياً وإثباتاً، وتعريفاً وتنكيراً، وتقديماً وتأخيراً، وكذلك تنوعت حالات المسند بالمثل، وسأحاول في الآتي تحليل الأسلوب الخبري مراعيًا هذه الأحوال وأغراضها.

يقول تعالى: {أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَّيْتُمْ سَوَآمِعَ وَبِيعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ، الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ}٣. ورد المسند في الآيات الثلاث اسم موصول؛ لأن الآية تستحضر المؤمنين بجمل معلومة الانتساب إليهم، وهي: «ظلموا»، و«أخرجوا من ديارهم بغير حق»، و«الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر» وقد عدلت الآية عن التصريح باسم «المؤمنين» لما في الآيات من تقرير بحق المؤمنين في رد الاعتداء الواقع عليهم، والعدول عن التصريح بالاسم الصريح إلى الاسم

الموصول يحمل نوعاً من التّطويل في الكلام، يحتاجه هنا المقام، فالله عزّوجلّ- لم يعط المؤمنين الإذن بالقتال فقط، بل أراد أن يوضّح ويكرّر سبب إعطائه هذا الإذن، الذي هو تقييل في حقيقته على الله وعلى نفوس عباده، فتجاوز الأمر في ذلك من ذكر السبب إلى تكراره، وإلى الحديث عن فلسفة القتال أو المدافعة. فالمدافعة كما تُعلن الآية سنة كونية يُقصد منها حماية أهل الحقّ، ولما تكفل الله بِنصرة من ينصره من أهل الحقّ؛ جاء بالاسم الموصول في الآية الثالثة ليعبّد ويذكر صفات أهل الحقّ الذين ينصرهم الله، فهم يقيمون الصلّاة، ويؤتون الزّكاة، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ومن ثمّ كان الإسناد إلى الاسم الموصول أكثر مناسبة لسياق الآيات وأوقع.

وبجانب هذا التّمييز للمقاتلين المؤمنين الذي بدأت به الآيات الثّلاث يأتي ختامها بالخير التّوكيديّ، ففي الأولى جاء الإذن بالقتال مقروناً بالوعد بالنصر في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ فهذا وعدٌ بالنصر وتأكيدٌ لتحقيقه، فقد بدأ الوعد بإنّ، ثمّ زاد من تأكيد ذلك بإدخال اللام الزّائدة على الخبر «لقديرٌ»، ليس هذا فحسب بل قدّم الجارّ والمجرور «على نصرهم» على الخبر «لقديرٌ» توكيداً واهتماماً بالمقدّم وهو النّصر ليزيد من ثقة المؤمنين، ويوطّن نفوسهم، وتُتمّ الثّانية بالتّوكيد في قوله: «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ» قسمٌ من الله بِنصرته لمن نصر دينه وأولياءه، حضّاً للمؤمنين على القتال وتبنيّنا لهم، ويعقب هذا القسم توكيدٌ خبريٌّ آخر في قوله: «إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» المقام مقام تدافع وتقاتل بين أهل الحقّ وأهل الباطل، لذا جاء اسم الله «القوي» دلالةً على نصرهم و«عزیز» أي: لا يقوى أحدٌ على غلبته، وتُتمّ الثّالثة بالقصر في قوله: «وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» فتمكينُ المؤمنين ونصرهم مرجعها أولاً وأخيراً إلى حكمة الله وتقديره، وفيه «تأكيدٌ للوعد بإظهار أوليائه وإعلاء كلمتهم»^٤.

ومن الأسلوب الخبريّ قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ، وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ، فَإِن انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ

٤ أبو السعود محمد بن محمد العماديّ، تفسير أبي السعود المسّمى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، (القاهرة: دار المصحف. دت)، ١٠٩/٦.

مَبَاحٌ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَهُوا فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ، الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ عَتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ^٥. امتزج في هذه الآياتِ الأسلوبُ الخبريُّ بالإنشائيِّ، وتداخلتا المقاتلين في ساحاتِ القتالِ، وقد جيءَ بالأسلوبِ الخبريِّ في نهاياتِ الآياتِ عقبَ الإنشائيِّ مُؤكِّدًا أو مُفصِّلًا. فالآيةُ الأولى تُختتمُ بالخبرِ الطَّلبيِّ «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» المُؤكِّدِ «يَا» فاللهُ يُؤكِّدُ-هنا- للمقاتلين في سبيله، بأنَّهُ لم يفرضِ القتالَ حُبًّا في الدِّمَاءِ، وانتقامًا لمن لا يُؤمنُ به، بل يفرضُ القتالَ صوتًا للحقِّ، ودفاعًا عَنِ الدِّينِ وأهله، وردعًا للظالمِ عَن ظلمه، فاللهُ عزَّ وجلَّ لا يُحِبُّ المعتدين الجائرين أيا كانت ديانتهُم، وتيأثمُ، فحُسْنُ النِّيَّةِ لَا يُبْرِئُ الظُّلْمَ. وهذا الخبرُ المُؤكِّدُ يقطعُ الطَّرِيقَ على المُتَّهَمِينَ الإسلامَ حَقْدًا بأنَّهُ دينٌ دماءٍ، قد انتشرَ بِحَدِّ السَّيْفِ، وبترهيبِ النَّاسِ، وأيضًا الجاهلين والمتطرفين من أتباعه، الذين يطالبون بقتل كُلِّ من لم يدخلِ الإسلامَ. فرفضُ الله للظُّلْمِ والظَّالِمِينَ، ورفضه لممارسة الظُّلْمِ على أيِّ من عباده جليًّا الرأبيِّ فيه، مقطوعُ الحُكْمِ به، ولما كان الخطابُ موجَّهًا للمؤمنين اكتفى الأسلوبُ القرآنيُّ بالخبرِ الطَّلبيِّ وليس الإنكاريِّ، وأكَّدَ هذا الخبرُ بأكثرِ من مُؤكِّدٍ؛ لأنَّ السِّبَاقَ لا يحملُ إنكارًا ولا جُحودًا، وإمَّا يعملُ على إزالةِ أيِّ شكٍّ، ومَنعِ أيِّ خِلافٍ، فالمؤمنون لا يُنكروا عدلَ الله، ولا يَشْكُونُ في بُغْضِهِ للظُّلْمِ والظَّالِمِينَ، وإمَّا الخوفُ والحذرُ من أنْ تُحَرِّكَ بعضُهُم شهوةَ الانتقامِ أو أنْ تدفعَهُم حَمِيَّةُ المعركةِ إلى الإسرافِ في إعمالِ آلةِ القتلِ دُونَ تفریقِ بين مَنْ يُقاتِلونَهُم، ودونَ مُراعاةِ لطوائفِهِم، ولذلك أَكثرتِ الآيةُ من ذكرِ مُسَبِّباتِ القتالِ، وبيانِ الحكمةِ منه فقال: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» وَبَيَّنَّ-أيضًا- مَنْ نقاتلُهُ في قوه: «الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» أي: «الَّذِينَ يتجاوزونكم القتالَ دُونَ المحاجزين»^٦، و{ لَا تَعْتَدُوا } بابتداءِ القتالِ أو بِقِتالِ مَنْ تُهَيِّئُ عَن قِتالِهِ، وَعِلَّةُ ذَلِكَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»، وقوله: { وَقَاتِلُوهُمْ } والسَّبَبُ في ذلك: { حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ }. يعني: أَنَّ القتالَ قد فُرِضَ كي لا يعلو الشِّرْكُ ويفرضُ ظلمَهُ وباطلَهُ على النَّاسِ، فالإسلامُ دينُ سلامٍ لا قتالٍ، فالسَّلَامُ هو القاعدةُ، والقتالُ هو الاستثناءُ.

٥ البقرة، آيات ١٩٠-١٩٤.

٦ جار الله محمود بن عمر الرَّخْمَشْرِي، الكشاف عن حقائق التَّنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التَّأويل، (القاهرة: مكتبة الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٩٦٦)، ٣٤١/٢.

وَتَحْتَمُّ الْآيَةُ الثَّانِيَةُ بِالْخَيْرِ الْإِبْتِدَائِيِّ { كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ } أَي: أَنَّ قِتَالَ الْكَافِرِينَ، وَقَتْلَهُمْ، وَرَدَّ ظُلْمِهِمْ، وَأَخَذَ الْحَقُّ أَمْرًا طَبِيعِيًّا تَقْبَلُهُ الْعُقُولُ وَلَا تُنْكِرُهُ، وَتَرْتَاخُ إِلَيْهِ النَّفُوسُ وَلَا تَنْفِرُ مِنْهُ، فَهُوَ يُوَافِقُ الْفِطْرَ، وَمِنْ ثَمَّ كَانَ الْخَيْرُ الْإِبْتِدَائِيُّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى آيَةٍ مُؤَكِّدَةٍ.

وَيَتَوَجَّهُ الْحَدِيثُ فِي الْآيَةِ الثَّالِثَةِ { فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَفْوٌ رَحِيمٌ } إِلَى الْمُؤْمِنِينَ بَيَّانَ مَقْصَدِ الْقِتَالِ { فَإِنْ انْتَهَوْا } فَالِإِذْنُ بِالْقِتَالِ وَالْأَمْرُ بِهِ مَرْهُونٌ بِرَدِّ الظُّلْمِ وَوَقْفِ اعْتِدَاءِ الْكَافِرِينَ، فَإِذَا تَوَقَّفُوا وَانْتَهَوْا عَمَّا يَكِيدُونَ فَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ الْكُفَّ الْفَوْرِيُّ عَنِ الْقِتَالِ وَالْمِيلُ إِلَى السَّلَامِ، وَالْآيَةُ لَمْ تُطَلِّ فِي أَمْرِ الْمُؤْمِنِينَ بِوَقْفِ الْقِتَالِ، فَالْمُؤْمِنُونَ يَقَاتِلُونَ بِأَمْرِ مِنَ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِهِ، لِذَا لَا يُوْجَدُ أَقْوَى أَثْرًا فِي نَفْسِهِمْ، وَأَقْطَعُ أَمْرًا فِي أَعْمَالِهِمْ مِنْ ذِكْرِ أَوْامِرِ اللَّهِ، وَالْأَمْرُ—هِنَا— يَأْخُذُ شَكْلًا بِلَاغِيًّا رَائِعًا، وَهُوَ بِذِكْرِ وَتَوْكِيدِ صِفَاتِ اللَّهِ وَأَسْمَائِهِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالصَّفْحِ وَالْعَفْوِ، وَالْأَخِذَةَ بِالرِّفْقِ وَالرَّأْفَةِ، لَمْ تَقُلِ الْآيَةُ «تَوَقَّفُوا» وَإِنَّمَا اكَتَفَتْ بِتَأْكِيدِ اسْمِي اللَّهِ «الْعَفْوُ وَالرَّحِيمُ» فَكَانَ الْآيَةُ تَجَسُّدُ الْأَمْرِ مِنْ خِلَالِ ذِكْرِ هَذَيْنِ الْأَسْمَاءِ.

وَتَأْتِي الْآيَةُ الرَّابِعَةُ فِي السَّبِيحِ التَّكَامُلِيِّ لِمَعَانِي الثَّانِيَةِ وَالثَّالِثَةِ، وَمِنْ ثَمَّ حُتِمَتْ بِالتَّوَكِيدِ فِي أَسْلُوبِ الْقَصْرِ. فَالْقِتَالُ لَيْسَ هَدَفًا فِي ذَاتِهِ فِي شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ، وَإِنَّمَا هُوَ وَسِيلَةٌ تَهْدَفُ إِلَى كَبْحِ جَمَاحِ الظُّلْمِ وَوَادِّ فِتْنَةِ الظُّلْمِ الَّتِي تَعْصَفُ بِالْمَجْتَمَعِ، وَتُعْرِضُ الْأُمَّةَ لِلْأَخْطَارِ وَالضَّيَاعِ، وَتَقْضِي عَلَى الْإِسْتِقْرَارِ، وَتَذَهَبُ بِالْأَمْنِ، وَتُضَيِّعُ الْحَقُوقَ، فَالْقِتَالُ فِي الْإِسْلَامِ رَدٌّ لِلْعُدْوَانِ، وَلَيْسَ عُدْوَانًا، فَإِذَا مَا انْتَهَى الظُّلْمُ عَنْ ظُلْمِهِ، وَالبَاغِي عَنْ بَغْيِهِ، تَوَقَّفَ الْمُسْلِمُونَ عَنْ قِتَالِهِ، فَلَيْسَ لِلْإِسْلَامِ عُدْوَاتٌ إِلَّا عَلَى الْبُغَاةِ الطُّغَاةِ، أَمَّا مَا عَادَهُمْ فَلِيَنْعَمُوا بِأَمْنٍ وَسِلَامٍ الْإِسْلَامِ، يَقُولُ: { فَإِنْ انْتَهَوْا فَضِلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ } أَي: فَلَا تَعْدُوا عَلَى الْمُتَهَيِّئِينَ؛ «لَأَنَّ مُقَاتَلَةَ الْمُتَهَيِّئِينَ عُدْوَانٌ وَظُلْمٌ»^٧.

وَتَأْتِي الْآيَةُ الْخَامِسَةُ «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ» فِي أَسْلُوبِ خَبَرِيٍّ إِبْتِدَائِيٍّ، حَيْثُ جَاءَ الْمَسْنَدُ إِلَيْهِ مَعْرِفَةً بِ(ال)، لِأَنَّهُ يُرَادُ مِنَ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ الْحَقِيقَةُ نَفْسُهَا، فَالشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ، وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ بَيْنَ النَّاسِ، فَهَذِهِ حَقَائِقُ يَقْرَرُهَا الْقُرْآنُ، وَأَصُولٌ وَحُدُودٌ مَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ أَنْ يَتَجَاوَزَهَا، لِذَلِكَ كَانَ الْإِعْتِدَاءُ بِالْمَثَلِ، وَالْجِزَاءُ مِنْ

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

جنس العمل، ليتحقق بذلك كمال العدل: {فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ}. هكذا تأتي دِقَّةُ اللَّفْظِ الْقِرَائِيِّ بِلَاغَةً وَمَعْنَى فِي تَشْكِيلِ مُجْمَلِ النَّصِّ، فَكُلُّ كَلِمَةٍ تَدْفَعُ دَفْعًا لَمَّا يَجَاوِزُهَا، وَكُلُّ آيَةٍ تَأْخُذُ بِرَقَبَةٍ أُخْتَهَا. تَلِكُ الْحَقَائِقُ الَّتِي تَفَرِّزُهَا الْآيَاتُ اسْتَوْجَبَتْ تِلْكَ الْحُدُودَ، وَتِلْكَ الْحُدُودُ تَفْرِضُ الْإِتْرَامَ، وَالْإِتْرَامُ يُحَقِّقُ التَّقْوَى وَيَحَقِّقُ بِهَا، «وَاتَّقُوا اللَّهَ» وَبِتَقْوَى اللَّهِ تَتَحَقَّقُ الْمَعِيَّةُ، «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» تَأْكِيدٌ بِالْخَيْرِ الطَّلَبِيِّ أَنَّ اللَّهَ لَا يَفَارِقُ عِبَادَةَ الْمُتَّقِينَ وَلَا يَتَخَلَّى عَنْهُمْ، فَهُوَ يَأْخُذُ بِيَدِهِمْ وَيُرِيدُهُمْ، وَيَرْفَعُ ذِكْرَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

ومن الأسلوب الخبري قوله تعالى: {فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا} ^٨ فالآية تتكوّن من جملتين صيغتا في أسلوب شرط استدلاويّ كِلا ركنيه جملة خبريّة، الركن الأوّل: {فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ} أي: إن تجنّبكم الكُفّارُ فعلاً بترك السّلاح، وقولاً بلقاء السّلم وعدم إبداء العداوة والكيد، فإذا تمّ تحقّق هذا وجب تحقّق الركن الثّاني، وهو توقّف المؤمنين عن قتلهم وقتالهم، فهؤلاء الذين أعلنوا السّلام والخضوع لمبدأ الصّلح الإسلاميّ، لم يجعل الله للمؤمنين عليهم سبيلاً، بل لهم السّلام والأمان، يقول أبو حيّان عن الآية: {إذا اعتزّلوكم بانفراذهم عن قومهم الذين يُقاتلونكم فلا تقتلوههم} ^٩، وعلى عكس الموقف من السّلام تأتي الآية الثّانية {فَإِنْ لَمْ يَعْتَرِفْوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا} ^{١٠} فالآية كسابقتها مع اختلافٍ في ترتيب أفعال الاعتزال، فالآية السّابقة قدّم «فَلَمَّ يُقَاتِلُوكُمْ» على «أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ»؛ لأنّ سياق الآية الحديث عن السّلام، والسّلام له مُتطلّباتٌ يجب تحقّقها والتّأكد منها، فجديّة السّلام تتطلّب من الرّاعبين فيه تقديم الفعل على القول لإثبات حسن النّيّة وصدق الموقف، أمّا هذه الآية فأمر الكُفّارِ مُختلفٌ، فهم مُصرون على القتال، لذلك لا تليّن نفوسهم ولا تميل إلى السّلام ولو بالقول، لذا تقدّم القول على الفعل «وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ» على «وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ»، هذا العناد وذلك التكبّر في الضّلال لا تنفع معه الرّحمة، ولا تواجّه الشّفقة، بل

٨ النساء، آية ٩٠.

٩ أبو حيّان، البحر المحيط، ٣/٣٣١.

١٠ النساء، آية ٩١.

علاجه النَّاجِ الشَّدَّةُ والاستِصالُ «فَحَذُّوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ»، ثُمَّ حَتَمَ الْآيَةَ بِالْأَسْلُوبِ الْخَبْرِيِّ الْمَتَّخِذِ مِنْ اسْمِ الْإِشَارَةِ مَسْنَدًا إِلَيْهِ «وَأَوْلَاكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا»، أَوْلَاكُمْ إِشَارَةٌ فِيهَا تَعْيِينٌ مَعَ نَوْعٍ مِنَ الْإِحْتِقَارِ لِشَأْنِ هَؤُلَاءِ، يَقُولُ أَبُو السُّعُودِ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ: {وَأَوْلَاكُمْ} أَي: الْمَوْصُوفُونَ بِمَا عَدَدَ مِنَ الصِّفَاتِ الْقَبِيحَةِ، {جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا} أَي: جَعَلْنَا لَكُمْ حُجَّةً وَاضِحَةً فِي الْإِقْبَاعِ بِهِمْ قِتْلًا، وَسَبَبًا لظُهُورِ عَدَوَاتِهِمْ وَانْكَشَافِ حَالِهِمْ فِي الْكُفْرِ وَالْعَدْرِ وَإِضْرَارِهِمْ بِأَهْلِ الْإِسْلَامِ، أَوْ تَسَلُّطًا ظَاهِرًا حَيْثُ أَذِنَّا لَكُمْ فِي أَخْذِهِمْ وَقَتْلِهِمْ^{١١}

ومن ماء هذه الآيات تأتي آيات سورة الممتحنة، وهي بمثابة دستور إسلامي في معاملة مَنْ لَا يَدِينُ بِالْإِسْلَامِ، يَقُولُ تَعَالَى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}^{١٢} مَا أَعْظَمَ هَذَا الرَّدَّ الْقَرَأَنِي الْعَظِيمَ عَلَىٰ أَعْدَاءِ الْإِسْلَامِ مِنَ الدَّاخِلِ وَالخَارِجِ الَّذِينَ يَدَّعُونَ بَطْشَ الْإِسْلَامِ وَتَجَبَّرَهُ عَلَىٰ غَيْرِ أَتْبَاعِهِ، وَالْإِفْتِرَاءَ بِأَنَّهُ نُشِرَ بِالسِّيفِ، وَأَنَّهُ لَا يُقَرَّرُ وَلَا يَحْتَرَمُ حَقُوقُ مَنْ يَخَالِفُهُ وَلَا يَسْتَنْظِلُ بِرَأْيِهِ؛ فَالْآيَةُ بَدَأَتْ بِالنَّفْيِ «لَا يَنْهَاكُمُ» وَهِيَ دَقَّةٌ قَرَأَنِيَّةٌ فَلَمْ يَذْكَرِ الْأَسْلُوبَ «لَمْ يَنْهَاكُمُ»؛ لِأَنَّ «لَمْ» تُحِيلُ الْمَعْنَى إِلَى الْمَاضِي، وَمَنْ تَمَّ يَقَعُ الصَّحَابَةُ فِي مُخَالَفَةِ هَذَا (النَّهْيِ)؛ أَمَّا «لَا يَنْهَاكُمُ» فَالْتَّهْمُ فِيهَا لِلْحَالِ وَالْإِسْتِقْبَالِ مُنْذُ نَزُولِ الْآيَةِ، وَتَبْلِيغِ الرَّسُولِ الصَّحَابَةَ بِهَا، وَبَعْدَ دَقَّةٍ «لَا يَنْهَاكُمُ» تَأْتِي دَقَّةٌ قَرَأَنِيَّةٌ مُبْهِرَةٌ تَأْخُذُ بِاللُّبِّ الْبَلِيغِ حَيْثُ نَجَدَ الْأَسْلُوبَ الْقَرَأَنِيَّ يَأْتِي بِالْأَسْمِ الْمَوْصُولِ «الَّذِينَ» عُدُولًا عَنِ التَّصْرِيحِ بِلَفْظِ «الْكَافِرِينَ» الَّتِي هِيَ صِفَةٌ وَحَالٌ مَنْ كَانُوا يَعِيشُونَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فِي مَكَّةَ، وَتَأْتِي بِلَاغَةُ الْإِسْتِعْمَالِ مِنْ كَوْنِ الْمَقَامِ مَقَامَ تَفْرِيقٍ وَتَمْيِيزٍ بَيْنَ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْكُفَّارِ؛ طَائِفَةُ مُسَالِمَةِ، وَأُخْرَى مُقَاتِلَةِ مُعَادِيَّةٍ، بِهَذَا التَّنَوُّعِ بَيْنَ الْمَسَالِمِ وَالْمَعَادِي صَارَ اسْتِعْمَالُ لَفْظِ الْكَافِرِينَ مُلْتَبَسًا وَغَيْرَ مُمَيِّزٍ، فَهِيَ صِفَةٌ مُشْتَرَكَةٌ تَجْمَعُ الطَّائِفَتَيْنِ، فَهَمَا فِي الْكُفْرِ سَوَاءٌ، وَإِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ فِي كَيْفِيَّةِ تَعَامُلِهِمَا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، لِذَا كَانَ الْأَسْمُ الْمَوْصُولِ

١١ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٢/٢١٤-٢١٥.

١٢ الممتحنة، الآيات ٨-٩.

أنسب للسياق، خاصةً أنَّ ما بعده يحمل معنى التفسير والتَّمييز، فالآية تذكر بعد الاسم الموصول ما يُدلُّ على الفئة، فمن أثر السَّلامِ فله السَّلام، ومن اختار الحرب والعداوة فعليه جزاءٌ اختياره؛ فالله يأمر المسلمين بالبرِّ والقسط بالكافرين مَن لا يحملون السِّلاحَ ضِدَّهم ولا يكيِّدون لهم؛ لأنَّ الله عدلٌ، ومن عدله عدمُ إيذاء المسلم وعدم الإساءة إليه، وعدم إلحاق الضَّرِّ به في نفسه وماله. وتذكر الآية الثَّانية صفات الفئة المعادية التي عادت المسلمين فقتلتهم وأخرجتهم من بيوتهم، وساعدوا في ذلك، فهؤلاء هم العدوُّ الذي لا يجب الخضوع له، أو اللِّين معه، أو الرِّفق به، ومَن يُخالف من المسلمين هذا الموقف فيؤالي هؤلاء، فقد خالف أمر الله، وصار منهم، فمن والى ظالماً فهو ظالمٌ، ومن أعان ظالماً فهو ظالمٌ، وهذا ما جعل الآية تُحتَمُّ بِقَاعِدَةِ تَعَامُلِيَّةٍ عَقْدِيَّةٍ وَاضِحَةٍ لِلأُمَّةِ، أنَّ مَن يُوالِ أعداءَ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ فهو منهم، قد صار بمُوالاةِهِ عَدُوًّا بالتَّبَعِيَّةِ.

ومن الأسلوب الخبريِّ قوله - تعالى -: {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} ١٣ إِنَّ المتأمل لآيات القتال في القرآن الكريم يجدها تُؤسِّسُ للمسلمين مبادئ عامة، يتكوَّن منها قانونٌ موضوعيٌّ للقتال لأُمَّة تريد لنفسها العيش في عزَّة وكرامة. فالآية التي بين أيدينا تعمل على إثارة الرُّوح المعنويَّة للمسلمين وتثير حفيظتهم، وتستنهض همهم، وتلهب حميتهم، وتحزِّبهم على القتال فقد جاءت الآية عقب الحديث عن المتخلفين، وتبدأ الآية بالأسلوب الخبريِّ الطَّلبيِّ {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ لِتُؤَكَّدَ للمجاهدين المسلمين أنَّ جهادهم تجارةٌ رابحةٌ مع الله، وحيء بالمسند جملةً فعليَّةً في صورة الماضي {اشْتَرَى} لتُنفِذَ معنى الماضي تأكيداً أنَّ ذلك حُكْمٌ قد تمَّ واستقرَّ من قبل ولا مجالٍ لِلتَّشْكِيكِ فِيهِ، وقد بدأت الآية بالأثمن والأعزَّ على الإنسان، وعلى الله، وهي «النَّفْس». فالنَّفْسُ أعلى ما يملك الإنسان، لذا كان الجهاد بها أعلى درجات الجهاد، يليه الجهاد بالمال، وخاصةً لمن لا يستطيع الجهاد بالنَّفْسِ، ثمَّ يَتَّبِعُ الخبرَ الطَّلبيِّ خبرٌ طَّلبيٌّ آخرٌ مُؤكِّدٌ في قوله: {بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةُ} فالسِّبَاق تحفيزيٌّ إثاريٌّ يشحذ النُّفوسَ ويقوي الرُّوحَ المعنويَّةَ للمسلمين، لذلك كان

الأسلوب الخبري المؤكّد أنسب وأوقع للنفس، فكلُّ نفسٍ مجاهدةٍ بنفسها ومالها تتشوّقُ لمعرفة مكانة المجاهد ودرجته، وهنا يأتي قوله تعالى: «بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ» خبرٌ مؤكّد، مع تقديم الخبر على المبتدأ لأهمّيّة الإشارة إليه، وقصّره عليه، وتخصّيصه لهم، ومراعاة لتشوّقِ نفوس المجاهدين إلى ذلك، ولإعلاء مكانته وعظم درجته عند ربّه، يقول أبو السّعود في تفسير قوله - تعالى -: {بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ} مُبَالَغَةٌ فِي تَقْرِيرِ وُصُولِ التَّمَنِّيِّ إِلَيْهِمْ وَاحْتِصَاصِهِ بِهِمْ، كَأَنَّهُ قِيلَ بِالْجَنَّةِ الثَّابِتَةِ لَهُمُ الْمُخْتَصِّصَةِ بِهِمْ^{١٤}.

وتستمرُّ توكيدات القرآن على مكانة المجاهدين في سبيل الله، فمع توكيد هذا المقام وتلك الدرجة العالية في جناته، يأتي إقرار الله تعالى بأنّه قد وعد بدخول الجنّة كلّ من جاهد في سبيله عبر كُتبه المتتالية ورسله المتعاقبين، من التّوراة والإنجيل والقرآن، «وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا» توكيد بالمفعول المطلق مع وصفه بالحقّ، هذا التأكيد يُطمئن القلوب، ويسكّن النفوس ويُسعد الأرواح. ويبيّح هذا التوكيد توكيد آخر في صورة أسلوب إنشائي «وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنْ اللَّهِ؟» استفهام تقيريّ، أي: ليس هناك أوفى من الله بعهده، لذا على المجاهدين وذويهم أن يسعدوا ويستبشروا بتلك التجارة الرابحة مع الله {فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ} أمرٌ بالبشرى يؤكّد لهم صدق موقفهم وربحان تجارتهم، تشريفًا لهم وزيادة لسرورهم، يقول أبو السّعود في تفسير قوله - تعالى -: {فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ} «فَاسْتَبْشِرُوا» التّفاتٌ إلى الخطاب تشريفًا لهم على تشريف، وزيادة لسرورهم على سرور، أي: سرّوا نهائية السرور وافرحوا غاية الفرح بما فرّتم به من الجنّة، وأما قيل «ببَيْعِكُمْ» مع أنّ الابتهاج به باعتبار أدائه إلى الجنّة؛ لأنّ المراد ترغيبهم في الجهاد الذي عبّر عنه بالبيع^{١٥} وتحتّم الآية بأسلوب خبري كما بدأت في قوله: {وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ} جاء المسند إليه اسم إشارة لإفادة كمال العناية بتمييزه وتعيينه، أي: أنّ هذه الدرجة الرّفيعّة والمقام المحفوظ في جنّات الله هو مقام خاصٌ للمجاهدين ومُعَيَّنٌ لهم، كما يحمل اسم الإشارة دلالة القرب بين القائل والسّامع.

ويهتمُّ القرآن برفع الروح المعنويّة للمقاتلين المسلمين فيدعوهم إلى الثّبات والصّبر، ويبيّئهم بتأييد الله ونصره، يقول تعالى بأسلوب خبري: {وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا

١٤ أبو السّعود، تفسير أبي السّعود، ١٠٥/٤.

١٥ أبو السّعود، تفسير أبي السّعود، ١٠٦/٤.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

اللَّهُ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّدَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ، بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ، وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ {١٦} الآياتُ فِي جُمْلَتِهَا حَدِيثٌ مِنَ الْقَائِدِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِلَى جُنُودِهِ يَحَاوِلُ مِنْ خِلَالِهِ رَفْعَ مَعْنَوِيَّاتٍ مُقَاتِلِيَّةٍ، وَرَفْعَ مَعْنَوِيَّاتِ الْمَقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ مُرْتَكَزَاتِ آيَاتِ الْقِتَالِ، فَهِيَ مِنْ عُنَاصِرِ وَأَسَاسِ بِنَاءِ وَتَكْوِينِ الْجُنْدِيَّةِ قَبْلَ الْمَعَارِكِ وَفِي أَثْنَائِهَا، فَبَعْدَ ضَرْبِ الْمَثَالِ وَالشَّاهِدِ الْمُحَقِّقِ عَلَى نَصْرِ اللَّهِ لِلْمُسْلِمِينَ فِي بَدْرِ فِي أَسْلُوبِ خَبْرِيٍّ مُؤَكَّدٍ يَقْطَعُ عَلَيْهِمُ التَّلَجُّجَ وَحَيْرَةَ الْجَوَابِ، يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِلَى الْمَقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ بِالسُّؤَالِ التَّقْرِيرِيِّ: «أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ؟» فَهُوَ سُؤَالٌ لَا يَبْحَثُ عَنِ الْجَوَابِ، إِنَّمَا يَعْمَلُ عَلَى إِقْرَارِ وَتَأْكِيدِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ، فَاللَّهُ عَزَّوَجَلَّ يُؤَيِّدُ بِجُنْدِهِ مَنْ يَنْصُرُهُ، وَقَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ وَصَحَّ، ثُمَّ يُقَرَّرُ الْقِرَاءَنُ حَقِيقَةَ الْمَسْئُولِ عَنْهُ بِالْجَوَابِ «بَلَى» فَبِقِيْنَا حَدَثَ أَنَّ أَيْدِ اللَّهِ الْجَاهِدِينَ بِجُنْدٍ مِنْ عِنْدِهِ فَنَحْنُ أَمَامَ مَعَادِلَةٍ مَتَى تَحَقَّقَ رَكْنُهَا الْأَوَّلُ (مُقَدِّمَاتُهَا) تَحَقَّقَ الرِّكْنُ الثَّانِي (النَّتَائِجُ) فَمَتَى تَحَقَّقَ الْإِيمَانُ وَالتَّقْوَى وَالصَّبْرُ فِي قُلُوبِ الْمَقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ أَيَّدَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِنَصْرِهِ وَبِجُنْدِهِ، فَلَا رَيْبَ فِي ذَلِكَ وَلَا شَكَّ، وَفِي سِيَاقِ التَّوَكُّدِ يَأْتِي أَسْلُوبُ الْقَصْرِ «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ» تَأْكِيدًا لِلْخَيْرِ بِأَنَّ ذَلِكَ التَّأْيِيدَ وَهَذِهِ الْجُنْدَ الْمُرْسَلَةَ هِيَ بَشْرَى طَيِّبَةٌ وَخَيْرٌ سَائِرٌ، يَرْبِطُ اللَّهُ بِهِ عَلَى قُلُوبِ الْمَقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ {وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ} ثُمَّ تُحْتَمُّ الْآيَةُ بِالتَّوَكُّدِ أَيْضًا بِأَسْلُوبِ الْقَصْرِ فِي قَوْلِهِ: {وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ}. فَالآيَاتُ تَتَسَلَّلُ فِيهَا التَّوَكُّدَاتُ فِي الْأَسْلُوبِ الْخَبْرِيِّ كَحَلْقَةٍ مُتَّصِلَةٍ مُتْرَابِطَةٍ لِيُتَحَقَّقَ هَدُوءُهَا وَمَقْصَدُهَا وَهُوَ تَطْمِينُ قُلُوبِ الْمَقَاتِلِينَ، وَالرِّبْطُ عَلَيْهَا، وَتَثْبِيْتُهَا فِي قِتَالِهَا لِأَعْدَائِهَا، وَرَفْعُ مَعْنَوِيَّاتِهِمْ لِيُتَحَقَّقَ لَهُمُ النَّصْرُ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ، وَقَدْ عَدَّدَ اللَّهُ وَصَفَ ذَاتَهُ جَلَّ وَعَلَا فِي آخِرِ الْآيَةِ «الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» دُونَ غَيْرِهَا مِثْلَ (الْقَوِيَّ، الْمَتِينِ، الشَّدِيدِ) لِأَنَّ السِّيَاقَ يَتَحَدَّثُ عَنِ رَفْعِ مَعْنَوِيَّاتِ الْمَقَاتِلِينَ الَّذِينَ يَدْفَعُونَ عَنِ عَرَّةِ الْإِسْلَامِ، لِذَا كَانَ الْعَزِيزُ أَنْسَبَ، كَمَا أَنَّ الْآيَةَ تَتَكَلَّمُ عَنِ الْقِتَالِ وَالْإِمْدَادِ، وَهِيَ يَحْتَاجَانِ تَدْبِيرًا وَتَخْطِيطًا وَتَنْظِيمًا وَإِحْكَامًا، وَهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى الْحِكْمَةِ، وَمَنْ تَمَّ كَانَ الْوَصْفُ بِالْعَزِيزِ الْحَكِيمِ أَدَقُّ

وأبلغ، وفي ذلك يقول صاحب البحر المحيط: حَصَرَ كَيْنُونَةَ النَّصْرِ فِي جِهَتِهِ، لَا أَنَّ ذَلِكَ يَكُونُ مِنْ تَكْثِيرِ الْمُقَاتِلَةِ، وَلَا مِنْ إِمْدَادِ الْمَلَائِكَةِ، وَذَكَرَ الْإِمْدَادَ بِالْمَلَائِكَةِ تَقْوِيَةً لِرَجَاءِ النَّصْرِ لَهُمْ وَتَثْبِيثًا لِقُلُوبِهِمْ، وَذَكَرَ وَصْفَ الْعِزَّةِ وَهُوَ الْوَصْفُ الدَّلُّ عَلَى الْعَلْبَةِ، وَوَصَفَ الْحِكْمَةَ وَهُوَ الْوَصْفُ الدَّلُّ عَلَى وَضْعِ الْأَشْيَاءِ مَوَاضِعَهَا: مِنْ نَصْرِ وَحُدْلَانٍ^{١٧}.

وكما استعمل القرآن الأسلوبَ الخبريَّ في الحديث عن إعداد الجنديَّة المسلمة وتهيئتها ورفع معنوياتها، استعمله أيضا في الحديث عن إعداد الجيش وتنظيمه، والإعداد العملي والنَّفسي للحرب، فقد عرض القرآن لتنظيم صفِّ المقاتلين المسلمين في شكل أصولٍ عامَّةٍ، ومن هذه الأصول حديثُ القرآن عن وحدة الصَّفِّ، فالاتحاد يضمن صلابةَ الجيش ورسوخَ أقدامه وشجاعةَ أفراده، ويُلقِي في الوقتِ ذاته الرُّعبَ في قلوب أعدائه يقول-عزَّ وجلَّ-
{إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ}^{١٨}. فالآيةُ في سياقها تتحدَّثُ عن رفع الهِمَمِ وإثارة الحماسة وغرس الشَّجاعة والجرأة في قلوب المقاتلين، لذا جاء الأسلوبُ خبريًّا طلبيًّا يُوَكِّدُ اللهُ فيه أهميَّةَ وحدة الصَّفِّ شكليًّا وعقديةً، فهذه الوحدة ممَّا يُحِبُّها اللهُ، ويرضى عن أصحابها، ثم يأتي الخبرُ في صورة جملةٍ خبريةٍ طويلةٍ لتبرز الاهتمامُ بهذا الخبرِ والتَّنبيةُ إلى قيمته، ليس هذا فحسب، بل يأتي المفعولُ في جملة الخبر اسماً موصولاً ليزيد من التَّمييزِ والتَّعْيِينِ لهؤلاء المتَّحِدِينَ الَّذِينَ يُحِبُّهُمْ اللهُ في قتالهم أعدائه، ثم يزيد من جمال خبره وتوكيد ذلك، التَّشْبِيهُ الَّذِي تُحْتَمُّ بِهِ الْآيَةُ: «كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ». فالمسلمون جسدٌ واحدٌ وبناءٌ واحدٌ، أيُّ ضعفٍ في أيِّ جزءٍ منه يُضعفُ البنيانَ كُلَّهُ، لذا على الجميع التَّكَاتُفُ والتَّلاحُمُ لِيُظَلَّ هذا البناءُ قويًّا عصياً على اختراق الأعداء له.

وكما دعا القرآن إلى وحدة الصَّفِّ دعا-أيضاً-إلى وحدة القيادة ووجوب السَّمْعِ والطَّاعَةِ لها، فخلافاً الجُنْدِ مع القادة، وخلافاً القادة فيما بينهم في أثناء المعارك إنذاراً بالهزيمة، وسببٌ للفشل، يقول-تعالى-: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ

١٧ أبو حيان، البحر المحيط، ٣/٣٣٦.

١٨ الصَّفِّ، آية ٤.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

الصَّابِرِينَ^{١٩} يتعاقبُ الأسلوبُ الخبريُّ والإنشائيُّ في الآيتين ويتداخلان، ما بين نداء في «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، وأمر في «وَاتَّبِعُوا»، و«اذْكُرُوا»، و«وَأَطِيعُوا»، والنهي في «لا تَنَارَ عُوا»، والتوكيد في «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» هذا التنوعُ في الأساليبِ والتداخلُ بينها يُناسِبُ سياقَ الآيةِ ويُعَبِّرُ عن مقامها ويُراعي طبيعتها، ففي المعارك تتعالى الأصواتُ وتتداخلُ، يأمرُ القادةُ جنودهم، وَيَنْهَوْتُهُمْ وتتلاقى السيوفُ، وتصطدمُ الرماحُ، وتضطربُ القلوبُ، كما يُناسِبُ هذا التنوعُ مقصدَ الآيتين اللتين تدعوان إلى الاستماع إلى القيادة والالتفافِ حولها والطاعة لأوامرها، وقد حُتِمَتِ الآيةُ بالأسلوبِ الخبريِّ التوكيديِّ الَّذِي يتحدَّثُ عن قيمة الصبرِ والثباتِ عليه في الشدائد، والذي يُؤكِّدُ معيَّةَ الله الملازمةَ لعباده المجاهدين في سبيلةِ والمعتصمين بدينه «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» فالنصر على الأعداء يحتاج إلى عوامل لتحقيقها، أهمها العقيدة القتالية، فالمسلمون يقاتلون في سبيل الله ونصرة الحق، لا يتبعون عرضاً دنيوياً ولا يظلمون غيرهم من الأمم، وبجانب الإيمان هناك العوامل المادية والتنظيمية، فالجهدُ حُطَّةٌ وحُدَّةٌ تحتاج إلى انضباطٍ وطاعةٍ من الجند لقادتهم، فإذا ما تحققت العقيدة السليمة، والعُدَّةُ الجيدة لمواجهة العدو فالنصر حليفُ المسلمين بفضل الله وتأبيده.

وكما اهتمَّ القرآن بالحديث عن وحدة الصَّفِّ، وطاعة الجند للقادة، اهتمَّ أيضاً بالحديث عن تطهير الجيش الإسلامي من الخائنين المرتابين، عناصر الفتنة والخذلان، يقول -تعالى- كَشَفًا لِلْمُنَافِقِينَ وَرِبْطًا عَلَى قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ: {وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاتَهُمْ فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ أَعُدُّوا مَعَ الْقَاعِدِينَ، لَوْ حَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا حَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبِيعُونَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ هُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ، لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِمَّ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُم كَافِرُونَ} ^{٢٠} تُسَمَّى سورة التَّوْبَةِ الْفَاضِحَةَ لِأَنَّهَا فَضَحَتِ الْمُنَافِقِينَ الَّذِينَ لَمْ يَخْرُجُوا لِلْقِتَالِ مَعَ النَّبِيِّ فِي غَزْوَةِ «تَبُوكَ». فالآيات ما بين (٤٢-١١٧) تتعرَّضُ لهؤلاءِ المنافقين وتكشفُ تعليلاتهم الرَّافِئَةَ، وتُسَرِّهُمُ خَلْفَ ادِّعَاءِ الْإِسْلَامِ، وتردُّ على هذه العِلَلِ والتبريراتِ الرَّافِئَةِ، وتؤكِّدُ للمقاتلين المسلمين خطورة هؤلاء على الجيش وعلى الأمة، فهم كالجنود الخائنين والجواسيس والجنباء الذين لا يقاتلون عن عقيدة، ولا يُحَرِّكُهُم الانتماءُ لِلْأُمَّةِ ولا الخوفُ عليها، فهؤلاء أشدُّ خطراً

١٩ الأنفال، الآيات ٤٥-٤٦.

٢٠ التوبة، آيات ٤٦-٤٨.

على الجيش المسلم من الأعداء. ولخطورة القضية وأهميتها كشفها أطال القرآن في عرضها، وفي الآيات السابقة نجد القرآن استعمل الأسلوب الشرطي المبدوء بالأداة «لو» التي تُفيد تعليقاً ما امتنع بامتناع غيره على سبيل القطع^{٢١}. أي: امتناع حدوث الجواب لامتناع وقوع الشرط، فقد امتنعت جملتها عن الثبوت، فقد قطع القرآن هنا باستعمال «لو» فكرة الخروج للقتال لدى هؤلاء المنافقين، فهذه الفكرة لم تراوذهم ولم تخطر ببالهم، لأنهم لا يؤمنون بجذوى القتال، ولا يؤمنون بالإسلام من الأصل، ليس هذا فحسب بل إن «لو» تؤكد أنهم في حال خروجهم - وهذا ممتنع - سيكونون خطراً وبيلاً على الجيش الإسلامي بتخاذلهم وفتنتهم التي ستعوق حركة الجيش وتنال من وحدته وقوته، ولهذا جاء جواب «لو» أسلوب قصر في شكل الاستثناء «مَا زَادُوكُمْ إِلَّا حَبَالًا» أي: ما أورتوكم إلا فساداً وشرّاً^{٢٢} أفاد القصر أن هؤلاء المنافقين لاخير مطلقاً في خروجهم مع المقاتلين المسلمين، بل إن خروجهم لا يحمل للمسلمين إلا الشر والفتنة، ولهذا عطف الآية على جواب «لو» بجملة «وَلَا وَضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ» والعطف تأكيد لخطورة خروج هؤلاء المنافقين بذكر تعدد أضرارهم، فهم لا يتوقفون عن فتنة المسلمين وإثارة الخلاف بينهم، وإلقاء الرعب في قلوبهم، و«إفساد نياتهم في مغزاهم»^{٢٣} ويرى صاحب التحرير والتنوير أن في قوله: {وَلَا وَضَعُوا خِلالَكُمْ الْفِتْنَةَ} تمثيلاً لحال المنافقين حين يبذلون جهدهم لإيقاع التخاذل والخوف بين رجال الجيش، وإلقاء الأخبار الكاذبة عن قوة العدو، بحال من يُجهد بغيره بالسبب لإبلاغ خبر مهم أو إيصال تجارة لسوق^{٢٤}، وهذه الفتنة التي بينغيها المنافقون تزداد خطورتها مع انتشارها بين أفراد الجيش، ذلك لأن الناس في أوقات الشدائد سريعة التأثر والأضطراب، ولذلك يأتي قوله - تعالى - : {وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ هُمْ كَقَدَمِ الْخَبَرِ شَبِهَ الْجَمَلَةَ لِلتَّنْبِيهِ وَالاهْتِمَامِ، وَجِيءَ بِحَرْفِ الْجَرِّ (فِي) الَّذِي يَدُلُّ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ حَرْفِ الْجَرِّ (مِنْ) فَلَمْ يَسْتَعْمِلْ مِثْلًا: وَمِنْكُمْ سَمَاعُونَ هُمْ، أَوْ وَمِنْهُمْ سَمَاعُونَ «لِئَلَّا يُتَوَهَّم تَخْصِصُ السَّمَاعِينَ بِجَمَاعَةٍ مِنْ أَحَدِ الْقَرِيبِينَ دُونَ الْأُخْرَى؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ أَنَّ السَّمَاعِينَ هُمْ فَرِيقَانِ:

٢١ السَّكَاكِي، مفتاح العلوم، ٣٥٤.

٢٢ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٧١/٤.

٢٣ الرَّمَّحَشْرِي، الكشاف، ١٩٤/٢.

٢٤ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مجلد ٦، ٢١٦/١٠.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

فَرِيْقٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَفَرِيْقٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ»^{٢٥} ، وجاءت «سَمَاعُونَ» بصيغة المبالغة للدلالة على تأكيدِ خطورة هذه الفتنة، فهي ثَلَاثِي قَبُولًا بَيْنَ فِتْنَةٍ مِنَ الْجِيْشِ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْهَا، وَيَأْخُذُونَ بِهَا وَيَشِيعُونَهَا بَيْنَ الْجُنْدِ الْمُسْلِمِينَ، وَتُحْتَمُّ الْآيَةُ بِالْأَسْلُوبِ الْخَبْرِيِّ الَّذِي يُؤَكِّدُ فِسَادَ هَوْلَاءِ وَظَلَمَهُمُ لِلْمُسْلِمِينَ وَلَا نَفْسِهِمْ» وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ».

وَتَتَّخِذُ الْآيَةُ الْثَلَاثَةَ سِيَاقَ سَابِقَتَيْهَا، وَهُوَ تَوْكِيدُ خَطَرٍ وَضَرِّ هَوْلَاءِ الْمُنَافِقِينَ: «لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ»، فَلَقَدْ مَعَ الْمَاضِي تُفِيدُ تَحَقُّقَ وَقُوعِ هَذَا الْفِعْلِ مِنْهُمْ، وَفِي سِيَاقِ التَّوَكِيدِ نَلَاظِحُ كَثْرَةُ أَعْمَالِ الْمَاضِي فِي الْآيَةِ. فَالْآيَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ مَتَوَسِّطَةُ الطَّوْلِ جَاءَ بِمَا أَرْبَعَةُ أَعْمَالٍ فِي صُورَةِ الْمَاضِي لِتُفِيدَ تَوْكِيدَ مَا تَتَحَدَّثُ عَنْهُ. وَفِي ذَاتِ السِّيَاقِ وَالْمَوْضُوعِ جَاءَتْ آيَاتُ سُورَةِ الْأَحْزَابِ^{٢٦}، لِتُؤَكِّدَ خَطَرَةَ هَوْلَاءِ الْمُنَافِقِينَ الْمُتَحَاذِلِينَ الْخَائِنِينَ عَلَى وَحْدَةِ الصَّفِّ الْإِسْلَامِيِّ، فَهَمُ ثَلَمَةٌ فِي بُنْيَانِ الْأُمَّةِ يَجِبُ الْإِنْتِبَاهُ إِلَيْهِ وَالْحَذَرُ مِنْهُ، لَقَدْ كَانَ الْقُرْآنُ قَاطِعًا فِي حَقِّ هَوْلَاءِ، فَمَا يَجِبُ أَنْ نَتْرَكَ الْخَائِنِينَ يَعْثُونَ بِمَصِيرِ الْأُمَّةِ، بَلْ وَجِبَ فَضْحُهُمْ وَالتَّحْذِيرُ مِنْهُمْ، فَهَوْلَاءِ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، تَكْشِفُهُمُ الشَّدَائِدُ وَتَعْرِيبُهُمُ الْأَزْمَاتُ، فَتَكْشِفُ نَوَايَاهُمْ الْخَبِيثَةَ ضِدَّ الْإِسْلَامِ وَأَهْلِهِ.

المبحث الثاني: الأسلوب الإنشائي "الطلبِي":

يَسْتَدْعِي الْأَسْلُوبُ الطَّلْبِيُّ مَطْلُوبًا لَا مَحَالَةَ، وَيَسْتَدْعِي فِيْمَا هُوَ مَطْلُوبُهُ أَنْ لَا يَكُونَ حَاصِلًا وَقْتَ الطَّلْبِ، وَهُوَ الَّذِي يَسْتَدْعِي إِمْكَانِيَّةَ حُصُولِ الْمَطْلُوبِ، وَمِنْ أَسَالِيْبِهِ: الْاسْتَفْهَامُ، وَالْأَمْرُ، وَالنَّهْيُ، وَالنِّدَاءُ. وَسَوْفَ أَعْرُضُ هُنَا دَلَالَاتِ الْاسْتَفْهَامِ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ، لِتَمَيِّزِ دَلَالَاتِ الْاسْتَفْهَامِ وَانْحِرَافِهَا عَنِ الدَّلَالَاتِ الْأَوَّلِيَّةِ فِي تِلْكَ الْآيَاتِ.

الاستفهام:

هُوَ طَلْبُ الْحُصُولِ عَلَى جَوَابٍ مِنَ الْمَسْئُولِ بِأَدْوَاتٍ وَضِعِيَّةٍ مَخْصُوصَةٌ، وَهِيَ: الْهَمْزَةُ، وَأَمٌّ، وَهَلْ، وَمَا، وَمَنْ وَأَيٌّ، وَكَيْفٌ، وَأَيْنَ، وَأَيُّ، وَمَتَى، وَأَيَّانَ. فَالْحُصُولُ عَلَى جَوَابٍ هُوَ الْوَضِيعَةُ

٢٥ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مجلد ٦، ١٠/٢١٨.

٢٦ الأحزاب، آيات ١٢-٢٠،

التَّحْوِيَّةُ الْمَوْضِعِيَّةُ لِهَذِهِ الْأَدْوَاتِ الطَّلِبِيَّةِ^{٢٧} غَيْرَ أَنَّ هَذِهِ الْأَدْوَاتِ قَدْ تَأْتِي فِي سِيَاقٍ لُغَوِيٍّ انْحِرَافِيٍّ يَمِيلُ بِهَا عَنْ مَعْنَاهَا النَّحْوِيَّ اللَّغَوِيَّ إِلَى مَعْنَى آخَرَ، وَلَا يَكُونُ الْمَقْصَدُ أَنْذَاكَ السُّؤَالَ، إِنَّمَا يَكُونُ دَلَالَةً مَغَايِرَةً يَفْتَضِيهَا سِيَاقُ السُّؤَالَ، وَمَقَامٌ وَرُودِهِ.

يَكَادُ يُجْمَعُ الْبَلَاغِيُّونَ عَلَى أَنَّ الْهَمْزَةَ أُمَّ الْبَابِ فَهِيَ “تَهْدَفُ إِلَى تَعْيِينِ الثَّبُوتِ أَوْ الْإِنْتِفَاءِ فِي مَقَامِ التَّرْدُدِ”^{٢٨}؛ وَلِهَذَا يَقُولُ عَبْدُ الْقَاهِرِ عَنْهَا: وَمِنْ أَبْيَنِ شَيْءٍ فِي ذَلِكَ ”الاسْتِفْهَامُ بِالْهَمْزَةِ“؛ فَإِنَّ مَوْضِعَ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: “أَفَعَلْتَ؟“، فَبَدَأْتَ بِالْفِعْلِ، كَانَ الشُّكُّ فِي الْفِعْلِ تَفْسِيهِ، وَكَانَ عَرَضُكَ عَنِ اسْتِفْهَامِكَ أَنْ تَعْلَمَ وَجُودَهُ، وَإِذَا قُلْتَ: “أَأَنْتَ فَعَلْتَ؟“، فَبَدَأْتَ بِالِاسْمِ، كَانَ الشُّكُّ فِي الْفَاعِلِ مَنْ هُوَ، وَكَانَ التَّرْدُدُ فِيهِ^{٢٩}.

وَقَدْ جَاءَ الْاسْتِفْهَامُ بِالْهَمْزَةِ الْأَكْثَرُ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ مُتَوَافِقًا مَعَ سَيْطَرَةِ الْهَمْزَةِ عَلَى الْبَابِ، فَالسُّؤَالَ بِالْهَمْزَةِ يَأْخُذُ مَسَارًا بَيْنَ التَّصْدِيقِ وَعَكْسِهِ، وَقَدْ وَرَدَتْ صِيغَتَا السُّؤَالَ بِالْهَمْزَةِ الْمَثْبُوتِ وَالْمَنْفِيِّ، وَالْمَلَاحِظُ عَلَى دَلَالَةِ السُّؤَالَ فِي الْآيَاتِ يَجِدُ انْحِرَافَهَا عَنْ مَعْنَاهَا اللَّغَوِيَّ إِلَى مَعْنَى دَلَالِيٍّ آخَرَ، وَمِنْ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ الْوَارِدَةِ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ:

١- **الاستكثار:** وحاصله راجعٌ إلى “تنبيه السامع على وجه فساد ذلك الشيء حتى يرجع إلى نفسه فيخجل ويرتدع عنه”^{٣٠}. وقد جاء ذلك المعنى في قوله -تعالى-: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^{٣١}. يرى أبو السعود أنّ الخطاب في السُّؤَالَ لِأَحَدٍ فَرِيقَيْنِ: الْخِطَابُ إِمَّ لِلْمَشْرِكِينَ عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِفَاتِ وَهُوَ الْمَتَبَادَّرُ مِنْ تَخْصِصِ ذِكْرِ الْإِيمَانِ بِجَانِبِ الْمَشْبَهِ بِهِ، وَإِنَّمَا لِيَعْضَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُؤَثِّرِينَ لِلْسِّقَايَةِ وَالْعِمَارَةِ عَلَى الْهَجْرَةِ وَالْجِهَادِ وَنَظَائِرِهِمَا وَهُوَ الْمُنَاسِبُ لِلْإِكْتِفَاءِ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ بَيَانِ عَدَمِ مُسَاوَاتِهِمْ عِنْدَ اللَّهِ لِلْفَرِيقِ الثَّانِي، وَبَيَانِ أَعْظَمِيَّةِ دَرَجَتِهِمْ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى وَجْهِ يُشْعِرُ بَعْدَمِ حِرْمَانِ الْأَوَّلِينَ بِالْكَلْبِيَّةِ^{٣٢}،

٢٧ السكاكي، مفتاح العلوم، ٤١٨.

٢٨ السكاكي، مفتاح العلوم، ٤١٨.

٢٩ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١١١.

٣٠ الرازي، تحفة الإيجاز في دراية الإعجاز، ١٨٤-١٨٥.

٣١ التوبة، آية ١٩.

٣٢ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٥٢/٤.

ومقصد السؤال في الآية هو التَّوْبِيحُ فإذا أخذنا بتَّوَجُّهِ الْخِطَابِ لِلْمَشْرِكِينَ كان المقصدُ مِنَ السُّؤَالِ: «توبيخاً للمشركين، ومدارُهُ على إنكارِ تشبيهه أنفسهم من حيث اتِّصَافِهِمْ بِوَصْفِيهِم المذكورين مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الشِّرْكِ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ حَيْثُ اتِّصَافِهِمْ بِالْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ»، وإذا أخذنا بتَّوَجُّهِ الْخِطَابِ إِلَى بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ الْمُؤَثِّرِينَ لِلسَّقَايَةِ وَالْعِمَارَةِ عَلَى الْجِهَادِ، كَانَ الْمَقْصِدُ مِنَ السُّؤَالِ هُوَ تَوْبِيحُ هَؤُلَاءِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يُسْتَوُونَ بَيْنَ الْعِبَادَتَيْنِ، وَيَكُونُ الْمَعْنَى: «أَجْعَلْتُمْ أَهْلَ السَّقَايَةِ وَالْعِمَارَةِ فِي الْفَضِيلَةِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ أَجْعَلْتُمُوهُمَا فِي ذَلِكَ كَالْإِيمَانِ وَالْجِهَادِ وَشَتَّانَ بَيْنَهُمَا»^{٣٣}.

وإذا نظرنا للسؤال نجد صيغته تتركب من (الهمزة، والفعل، وضمير الفاعل) هذا التركيب يجعل الثقل الدلالي على الفعل؛ لأن «مركز الثقل الإنتاجي يختلف تبعاً للبعد المكاني للدوال، بحيث يتحدّد هذا المركز فيما يلي الهمزة»^{٣٤}، ومن ثمّ فالشكُّ المطروح في السؤال ليس في الفاعل، وإمّا في قيامه بهذا الفعل، فالله عزّوجلّ لا يقبل من الصّحابة قيامهم بهذا الفعل، فلا يجوز أن نسوّي بين الجهاد في سبيل الله بسقاية الحجيج وغيره، وصيغة السؤال بهذا التركيب وفي هذا السّياق ليس المقصد منها جواباً بالنفي أو بالإثبات؛ لأنّها تحمل معنى التّوكيد، ودلالة القطع به، وقد زاد من هذه الدلالة التّوكيدية إقراراً الله تعالى بعدم استواء الفعلين في قوله: «لا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ» ثمّ يزيد هذا القطع وهذا التّقرير بحكمه في آخر الآية، على مَنْ يَفْعَلُ هَذَا بِالظَّالِمِ فِي قَوْلِهِ: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ». فالسؤال يوبّخ مَنْ يسوي بين الجهادِ وهذه الأمور، ويُنكِرُ عَلَيْهِ قَوْلَهُ وَمَوْقِفَهُ.

ومثلاً هذا السؤال الاستنكاري ورد في قوله -تعالى-: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ} ^{٣٥}، يتشكّل السؤال في الآية من (الهمزة، والفعل، والضمير)، وبهذا لا يتوجّه الشكُّ إلى الفاعل «الَّذِينَ آمَنُوا»، لأنّه من الطّبيعيّ أَنْ غَيْرَ الْمُؤْمِنِينَ يَهْتَمُّونَ بِالْأَرْضِ، وَإِمَّا يَتَوَجَّهُ إِلَى الْفِعْلِ «رَضِيتُمْ»، فالله -عزّ وجلّ- لا يقبل لعباده المؤمنين أن يتركوا الجهاد،

٣٣ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٥٢/٤.

٣٤ محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة ثانية، (القاهرة: ط٢، لوجمان، ٢٠٠٧)، ٢٨٧.

٣٥ التوبة، آية ٣٨.

ويكنوا إلى الدنيا ومتاعها، والله ليس بحاجة إلى جوابٍ على سؤاله، فجوابه مقروءٌ من تكوين السؤال، وقد أكد السيِّاق ذلك بجملةِ القصر التَّالية لصيغة السؤال في قوله: {فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ} هذا التَّكوين للسؤال مع هذا السِّباق عدلاً بالسؤال عن معناه اللُّغويِّ إلى المعنى البلاغيِّ، فهو لا يقصد جواباً بل استنكاراً لمن يخالف الدَّعوة الجهاديَّة في الإسلام، وتأخذه الدنيا بمتاعها، ويرى أبو حيان أنَّ السؤال في {أَرْضَيْتُمْ} نوعٌ من الإنكارِ التَّعجبِ، أي: «أَرْضَيْتُمْ بِالنَّعِيمِ العَاجِلِ فِي الدُّنْيَا الرَّائِلِ، بدل النَّعِيمِ الباقِي»^{٣٦}، ويوجد في الآية بجانب هذا السؤال سؤالٌ استنكاريٌّ آخرٌ في قوله: {مَا لَكُمْ} ومعناه «الإنكار والتفريع، أي: مَا لَكُمْ تَتَنَاقَلُونَ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا»^{٣٧}، وهو ما قاله الرَّمخشيُّ^{٣٨}.

٢- النَّصْحُ وَالإِشْرَادُ، وَالوعظُ وَالاعتبار: جاء في قوله -تعالى-: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ هُمْ إِبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ}، يأتي سياق الآية في سردِ موقفِ بني إسرائيلِ مِنَ الجِهَادِ مَعَ نَبِيِّ اللَّهِ - عليه السلام - وهو حَدَثٌ لم يره الصحابة ولم يطلعوا عليه، لذا كان السؤال بمعناه النَّحويِّ في هذا السِّباق عبثاً، وهنا يأتي دورُ التَّحريحِ البلاغيِّ، فالقرآنُ يُحْتُ النَّبِيَّ وَأُمَّتَهُ عَلَى النَّظَرِ وَالاعتبارِ مِمَّنْ سَبَقَهُمْ مِنْ بني إسرائيلَ، فهذا الموقفُ التَّاريخيُّ يُعِينُ المسلمِينَ فِي تَحْدِيدِ مَوْقِفِهِمْ مِنَ الجِهَادِ، وَيُرْشِدُهُمْ إِلَى أَهْمِيَّتِهِ، وَيُحْدِثُهُمْ مِنْ مَعَبَّةِ الخُذْلَانِ وَالتَّكاسُلِ عنه، فالسؤالُ يقصدُ تَقْدِيمَ النَّصْحِ وَالإِشْرَادِ، وَإِعْطَاءَ الموعظةِ وَالاعتبارِ.

٣- التَّذْكِيرُ وَالتَّهْدِيدُ: ورد في قوله -تعالى- {أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ}، يذهب أبوالسَّعود إلى أَنَّ السؤالَ لِلتَّوْبِيخِ عَلَى مَا أَقْدَمُوا عَلَيْهِ مِنَ العَظِيمَةِ مَعَ عِلْمِهِمْ بِسُوءِ عَاقِبَتِهَا، وَفُرِيَّ بِالتَّأْيِ عَلَى الِاتِّفَاتِ لِزِيَادَةِ التَّفْرِيعِ وَالتَّوْبِيخِ، أي: أَلَمْ يَعْلَمُوا بِمَا سَمِعُوا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِنْ

٣٦ أبو حيان، البحر المحيط، ٤٤/٥.

٣٧ أبو حيان، البحر المحيط، ٤٣/٥.

٣٨ الرَّمخشي، الكشاف، ١٨٩/٢.

٣٩ البقرة، آية ٢٤٦.

٤٠ التوبة، آية ٦٣.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

فَتُونِ الْقَوَارِعِ وَالْإِنذَارَاتِ^{٤١}، وحاول أبو حيان أن يربط مقصد السؤال بالضمير الموجه إليه السؤال في قوله: «ألم تعلموا»، وقد دار مع القراءات في ذلك، فراه يقول: «أي: ألم يعلم المنافقون، وهذا استفهام معناه التوبيخ والإنكار.. قيل: ويحتمل أن يكون خطاباً للمؤمنين، فيكون معنى الاستفهام التقرير، وإن كان خطاباً للرسل، فهو خطاب تعظيم، والاستفهام فيه للتعجب»^{٤٢}، غير أنه عاد وقال: «والأولى أن يكون الخطاب للسامع»، وهو عندي الأنسب الذي يقتضيه السياق، فالآيات السابقة واللاحقة تحدت عن المنافقين وإيذائهم للنبي، وتقدم للمؤمنين كيفية التأكد من نفاق هؤلاء، وكشف ما تخفيه قلوبهم، وعلى هذا يكون الاستفهام موجهاً للمنافقين، والسؤال هنا ليس في تشكيك علم المنافقين ومعرفة بعقاب من يعادي الله، وإنما هو في تذكير وتهديد هؤلاء المنافقين وتوعدهم جزاء فعلهم، وعاقبة أمرهم، وخزيهم أمام الخلائق بخلودهم في نار الجحيم، وهو في ذات الوقت تذكير وتهديد لكل من يسير سيرتهم ويسلك نهجهم.

٤- التوبيخ: ويُقصدُ به لوم وعتاب المسؤول على قيامه بفعل غير مقبول وغير مرحب به لدى السائل، أو ترك المسؤول لفعل كان عليه القيام به كما يرى السائل، وقد جاء في قوله - تعالى - {أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ} ^{٤٣}، يقول أبو السعود: في قوله: {أَلَمْ يَعْلَمُوا} «أي: المنافقين أو من عاهدتهم الله، والهزمة للإنكار والتوبيخ والتهديد»^{٤٤}، لا أوافق أبا السعود في تضمين السؤال معنى الإنكار، فسياق الآية مع أخواتها التاليات واللاحقات هو إقرار بخيانة المنافقين للمسلمين، وفضخ لهم أمام المؤمنين لينكشف أمرهم ويذبح فكرهم فيتم الحذر منهم، ومن ثم فالآية لا تُنكر نُكرانهم لمعرفة علم الله بحالهم، إنما تويجهم وتعريةهم وتؤثر بحقيقتهم وواقعهم، ويتفق أبو حيان مع أبي السعود في تضمين الهزمة معنى التوبيخ فيقول عن الهزمة: «استفهام تضمن معنى التوبيخ والتقرير»^{٤٥}، وما أميل إليه أن السؤال للتوبيخ فقط، وليس للتهديد كما ضمنه أبو السعود،

٤١ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٧٨/٤.

٤٢ أبو حيان، البحر المحيط، ٦٦/٥.

٤٣ التوبة، آية ٧٨.

٤٤ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٦٦/٤.

٤٥ أبو حيان، البحر المحيط، ٧٥/٥.

وليس للتقريع كما ضمنه أبوحيان، فدلالة السؤال بهذا السياق وذلك العرض، ليس المقصد منه التساؤل عن مدى علم المنافقين بقدرة الله على معرفة ما في سرائرهم، فهذا مما لا شك فيه، وإنما يقصد السؤال إلى لوم هؤلاء التُّعَسَاءِ، وتوبيخهم على نفاقهم لرسول الله، والكذب عليه، والفرق بين مقصد التوبيخ والتهديد، أن التهديد يحمل عقاباً، بينما يكتفي التوبيخ بكشف الكاذب ولومه.

٥- التقرير: ويراد به «حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقرَّ عنده العلم به^{٤٦}، وقد ورد في قوله - تعالى: {إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ}»^{٤٧}، للإمام الزركشي نُكْتَةٌ في حقيقة الاستفهام التقريري في كتابه الزائغ البرهان، حيث يقول: وَحَقِيقَةُ اسْتِفْهَامٍ أَنَّهُ اسْتِفْهَامٌ إِنكَارٍ، وَالْإِنْكَارُ نَفْيٌ، وَقَدْ دَخَلَ عَلَى الْمَنْفِيِّ، وَتَفْيُّ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ، وَالَّذِي يُقَرَّرُ عِنْدَكَ أَنَّ مَعْنَى التَّقْرِيرِ الْإِثْبَاتُ قَوْلُ ابْنِ السَّرَّاجِ: فَإِذَا أَدَخَلْتَ عَلَى «لَيْسَ» أَلْفَ اسْتِفْهَامٍ كَانَتْ تَقْرِيراً، وَدَخَلَتْ مَعْنَى الْإِيجَابِ فَلَمْ يَحْسُنْ مَعَهَا «أَحَدٌ»؛ لِأَنَّ «أَحَدٌ» إِذَا جُوزَ مَعَ حَقِيقَةِ النَّفْيِ؛ لَا نَقُولُ: لَيْسَ أَحَدٌ فِي الدَّارِ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى يَبُورُ إِلَى قَوْلِكَ: أَحَدٌ فِي الدَّارِ^{٤٨}. وفي آيتنا جاءت الهمزة للاستفهام الإنكاري، ثم جئى بـ«لن» النافية فأحالت النفي إلى إيجاب فصار تقريراً، فقد أنكرت الهمزة تشكك المؤمنين في كفاية إمداد الله لهم بهذا العدد من الملائكة، وأقرت كفايته، و«لما كان السؤال ليس حقيقياً، جاء «جواب الله» بلى» قاطعا للشك والمماراة في هذا الأمر»^{٤٩}.

٦- التخصيص: وهو أن يحض المتكلم المخاطب على فعل أمر أو ترك أمر، وورد ذلك في قوله - تعالى: {أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ}٥٠. يُحْتَمَلُ فِي (أَلَا) أَنْ تَكُونَ نَتَاجَ جَمْعِ حَرْفَيْنِ، هُمَا: هَمْزَةُ اسْتِفْهَامٍ وَلَا النَّافِيَةِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ حَرْفًا وَاحِدًا يُفِيدُ

٤٦ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط ٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ٢/٣٣١.

٤٧ آل عمران، آية ١٢٤.

٤٨ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٢/٣٣٣-٣٣٤.

٤٩ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مجلد ٣، ٤/٧٣.

٥٠ التوبة، آية ١٣.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

التَّحْضِيضَ، ومعناه - هنا- الحِضُّ «فهي حرفٌ حِضٌّ على قِتَالِهِمْ»^{٥١}، وعلى احتمال الاستفهام ذهب البيضاويُّ إلى أنَّه للإنكار، على انتفاء مقاتلة المشركين في المستقبل، يقول: «تَحْرِيزٌ على القتال لأنَّ الهمزة دخلت على النَّفي للإنكار فأفادت المبالغة في الفعل»^{٥٢}، وذهب صاحب الكشَّاف إلى أنَّه تقريرٌ على نفي ترك المؤمنين مقاتلة من نكث عهده، وقال: «ومعناه الحِضُّ عليها على سبيل المبالغة»^{٥٣}، وبهذا نجُمع بين كون «ألا» حرفًا للتَّحْضِيضِ أو استفهَامًا يقصد التَّحْضِيضَ، يذهبُ أبوالسُّعود إلى أنَّ الهمزة في قوله - تعالى-: {أَلَا تَقَاتِلُونَ} والتي نَفَتْ مُقَاتَلَتَهُمْ إِنَّمَا هي للإنكار والتَّوْبِيخِ، وهي تَدُلُّ تَحْضِيضَ هُوَلاءِ على المقاتلة عن طريق حَمَلِهِمْ على الإقرارِ باتِّقَائِهَا، كَأَنَّهُ أَمْرٌ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَعْتَرَفَ بِهِ طَائِعًا لِكَمَالِ شِنَاعَتِهِ^{٥٤}، ويقول القرطبيُّ عنها: «توبيخٌ وفيه معنى التَّحْضِيضِ»^{٥٥}.

٧- النَّهْيِ: ورد في قوله - تعالى- {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ}^{٥٦}، قال الطَّبْرِي عن الآية: «استفهامٌ بأم، لسبوق كلام هو به متصل»^{٥٧}، فأم هنا منقطعة بمعنى بل الاتقالية، تحمل معنى الاستفهام لما بعدها حتَّى قال عنها الرَّخْشَرِيُّ وَالْحَقْفِيُّونَ: «إِنَّمَا لَا تَفَارِقُ الدَّلَالَةَ عَلَى الاستفهام بعدها»^{٥٨}، وهي منقطعة ومعنى الهمزة فيها للإنكار^{٥٩}، وقال القرطبيُّ: «أم» بمعنى بل والميم زائدة وأصلها «أحسبتم»^{٦٠}، وعلى هذا الاستفهام يكون المقصد البلاغيُّ منه النَّهْيُ عن سهولة دخول الجنَّة، فلمَّا أصاب المسلمين القرُحُ يومَ أُحدٍ واعتراهم الوهن، ولم يروا نصر الله، بيَّن الله خطأ هذا الشُّعُور، وأكَّدهم أنَّ الجنَّةَ لا ينعم بدخولها إلا من بذل نفسه في نُصرة دين الله،

- ٥١ أبو حيان، البحر المحيط، ١٨/٥.
 ٥٢ ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشَّيرَازِي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، إستانبول: دار سَعَادَات، دت، ٣٩٧/١.
 ٥٣ الرخشري، الكشاف، ١٧٧/٢.
 ٥٤ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٤٨/٤.
 ٥٥ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (طبعة دار الكتب المصرية، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ٨٧/٨.
 ٥٦ آل عمران، آية ١٤٢.
 ٥٧ الطبري، جامع البيان، ٢٤٧/٧.
 ٥٨ ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، مجلد ٣، ١٠٥/٤.
 ٥٩ الرخشري، الكشاف، ٤٦٦/١.
 ٦٠ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢٢٠/٤.

«والاستفهام المقدم بعد أم مستعمل في التعليل»^{٦١}، وقال الرازي: (أَمْ) مُنْقَطِعَةٌ، قَالَ أَبُو مَسْلِمٍ فِي (أَمْ حَسِبْتُمْ): إِنَّهُ تَهْيِيٌّ وَقَعَ بِحَرْفِ الاسْتِفْهَامِ الَّذِي يَأْتِي لِلتَّبْكِيتِ، وَتَلْخِصُّهُ: لَا تَحْسَبُوا أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمْ يَتَّعْ مِنْكُمْ الْجِهَادُ^{٦٢}.

ومن النهي قوله - تعالى - حَصًّا عَلَى مُفَاتَلَةِ قَادَةِ الْكُفْرِ: {أَتَحْسَبُونَهُمْ فَأَلَلَهُ أَحَقُّ أَنْ تَحْسَبُوهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ}^{٦٣}، ذهب الزمخشري^{٦٤}، وأبوحيان^{٦٥} إلى أَنَّ الاسْتِفْهَامَ فِي قَوْلِهِ: «أَتَحْسَبُونَهُمْ» لِلتَّقْرِيرِ وَالتَّوْبِيخِ، وَأَرَانِي لَا أَمِيلُ إِلَى هَذَا؛ فَالتَّقْرِيرُ يَحْمِلُ قِطْعًا بِخَوْفِ جُمْلَةِ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَهَذَا مَا لَمْ تَقْطَعْ بِهِ الْآيَةُ، وَفِي التَّقْرِيرِ أَيْضًا عُلُقٌ لِانْفِتَاحِ النَّصِّ وَخَاصَّةً فِي مِثْلِ هَذِهِ الْمَوْضُوعَاتِ الدَّائِمَةِ الْحُدُوثِ، فَمَلَاقَاةُ الْمُشْرِكِينَ وَأَعْدَاءِ الدِّينِ لَا تَنْقَطِعُ وَلَا تَتَوَقَّفُ، كَمَا أَنَّ الْقَوْلَ بِتَقْرِيرِ خَوْفِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ فِيهِ قَدْخٌ فِي شِجَاعَةِ الصَّحَابَةِ، وَفِي امْتِنَانِهِمْ لِأَمْرِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَا أَرَاهُ أَنَّ مَقْصِدَ الاسْتِفْهَامِ هُوَ النَّهْيُ عَنِ هَذَا الْخَوْفِ وَليْسَ الْإِقْرَارُ بِهِ، فَالاسْتِفْهَامُ جَاءَ فِي سِيَاقِ آيَاتٍ تُقَرُّ بِوُجُوبِ قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ النَّكَاتِينَ لِعُهُودِهِمْ، وَتَشَدُّدِ بِنِيرَةٍ عَالِيَةٍ فِي هَذَا، تُحْرِكُ بِهَا النُّفُوسَ، وَتُلْهِبُ الْحَمِيَّةَ، فَكَأَنَّنَا أَمَامَ قَائِدٍ يَخَاطَبُ جُنْدَهُ فِي الْمَعْرَكَةِ، يَحْرِضُهُمْ عَلَى عِدْوِهِمْ وَيَجْرِّوهُمْ عَلَى قِتَالِهِ، هَذَا الْقَائِدُ لَنْ يَقُولَ لَجُنُودِهِ أَنْتُمْ جَبْنَاءُ فَهَذَا ضَرَرُهُ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِ، وَلَكِنْ سَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْخَوْفِ مِنَ الْعِدْوِ، وَهَذَا مَا أَرْجَحُهُ هُنَا، فَالاسْتِفْهَامُ يَنْهَى الْمُؤْمِنِينَ فِي ذَلِكَ الْمَوْقِفِ وَفِي غَيْرِهِ مِنَ الْمَوَاقِفِ عَنِ الْخَوْفِ مِنْ أَعْدَاءِ الدِّينِ الْخَائِنِينَ لِعُهُودِهِمْ، وَلَا يُقَرُّ فِيهِمْ هَذَا الْخَوْفُ.

٨- التَّعْجِبُ: وَهُوَ عَلَى صَوْرَتَيْنِ:

أ- تَعْجِبُ مَمْزُوجٌ بِحُضٍّ: جَاءَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ

٦١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، مجلد ٣، ٤/١٠٦.

٦٢ الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، طهران: دار الكتب العلمية، ط ٢، دت، ٩/٢٠. انظر أيضا: أبو حيان، البحر المحيط، ٣/٧٢.

٦٣ التوبة، آية ١٣.

٦٤ الزمخشري، الكشاف، ٢/١٧٨.

٦٥ أبو حيان، البحر المحيط، ٥/١٨.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ^{٦٦}، في الآية سؤالان، الأول: من نبي الله إلى بني إسرائيل جوابًا على طلبهم الإذن بالقتال في سبيل الله، يتعجب فيه من تخاذلهم وتراخيهم عن القتال إذا ما أُذِنَ لهم، وفُرضَ عليهم، يأتي هذا التعجب مزوجًا بالحض على القتال، فهذا التعجب يأتي في سياق الاستنهاض لهم، وإثارة همهم، وقد أجاب بنو إسرائيل على هذا بسؤال تعجبي أيضًا، يتعجبون فيه من ظن نبي الله بهم في قوله: {وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا} فهُمْ يَسْأَلُونَ مُتَعَجِّبِينَ: لَا مَانِعَ لَنَا مِنَ الْقِتَالِ.

ب- التَّعَجُّبُ الْمَمْرُوجُ بِالْإِنْكَارِ: جاء في قوله -عز وجل-: {كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ^{٦٧}}. يكون الاستفهام تعجيبًا حين يكون الغرض منه إثارة العجب عند من يُخاطَبُ بِهِ وَيَتَلَفَّأُ، ومنه ما يكون صادرًا من الله - عز وجل - إذ ليس من صفاته سبحانه أن يتعجب تعجب استغراب واستبعاد، نظرًا إلى سابق علمه تعالى بكل ما يحدث من عباده قبل حدوثه من عباده، وإحاطة علمه بخلقهم^{٦٨}، وإذا نظرنا إلى الاستفهام في هذه الآية وجدناه تعجيبًا يحمل معنى الإنكار والتوبيخ، فالله يثير بين المسلمين الاستغراب ممن يحفظ عهدًا لهؤلاء المشركين الذين خانوا عهودهم ونكثوا بها، مُؤَيِّدًا لَهُ وَمُؤَيِّبًا.

المبحث الثالث: التقديم والتأخير:

قال عنه الشيخ عبد القاهر: هو بابٌ كثيرُ الفوائد، جُمُ المحاسن، واسِعُ التَّصَرُّفِ، بَعِيدُ الْعَايَةِ، لَا يِرَّالُ يَفْتَرُ لَكَ عَنْ بَدِيعِهِ، وَيُقْضِي لَكَ إِلَى لَطِيفِهِ، وَلَا تَرَّالُ تَرَى شِعْرًا يَرُوقُكَ مَسْمَعُهُ، وَيَلْطَفُ لَدَيْكَ مَوْعِدُهُ، ثُمَّ تَنْظُرُ فَتَجِدُ سَبَبَ أَنْ رَاقَكَ وَلَطَفَ عِنْدَكَ، أَنْ قُدِّمَ فِيهِ شَيْءٌ، وَحُوِّلَ اللَّفْظُ عَنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ^{٦٩}. وسأحاول في الآتي الكشف عن مواضع التقديم وأغراضها في آيات القتال.

٦٦ البقرة، آية ٢٤٦.

٦٧ التوبة، آية ٧، ٨.

٦٨ حبتكة، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية، ٢٧٨/١.

٦٩ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ١٠٦.

أولاً: تقديم المبتدأ والخبر:

وهو من أكثرها شيوعاً في القرآن، وله عدّة أغراضٍ بلاغيةٍ، وردّ بعضها في آيات القتال، منها:

١- العناية والاهتمام: جاء في قوله -تعالى- {وَكَايِنٍ مِنْ نَجِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ} ٧٠. اختلف القراء في ضبط الفعل "قاتل" فقد قرأ نافع وابن كثير والبصريان بضم القاف وكسر التاء من غير ألفٍ، وقرأ الباقون بفتح القاف والتاء وألف بينهما ٧١. وقال الأخفش عن الأولى إنها أحسن الوجهين؛ لأنه قد قال -تعالى-: {أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ} ٧٢، وعن الثانية إنها أكثر؛ لأنهم يجعلون (قتل) على (ربيون) ٧٣. وقال الزجاج: وثقرأ قاتل معه، وقاتل معه، فمن قرأ قاتل، المعنى: إنهم قاتلوا وما وهنوا في قتالهم، ومن قرأ قاتل، فالأجود أن يكون "قتل" للنجي - عليه السلام -، والمعنى: كآين من نجي قاتل ومعه ربيون فما وهنوا بعد قتله؛ لأن هؤلاء الذين وهنوا كانوا توهّموا أن النجي - صلى الله عليه وسلم - قاتل، فأعلم الله - عز وجل - أن الربانيين بعد قتل تبّيهما ما وهنوا، وجائز أن يكون القتل للربانيين، ويكون ما وهنوا، أي: ما وهن من بقي منهم ٧٤.

والقراءة التي يُعرب فيها (معه) حبراً مقدّماً هي القراءة (قتل)، والتقديم هنا تقديم للمعية واهتمام بها؛ لأنها معية النبي، فالذي يكون بمعيته لا يجب أن يضعف، وهذا الاهتمام لا يزول مع التوجيهات النحوية والقرائية الأخرى فلو كان القتل على (ربيون) كان الظرف مقدّماً على نائب الفاعل، وكذلك إذا كان على قراءة (قاتل)، لأن الظرف (معه) يبقى مقدّماً على الفاعل.

٧٠ آل عمران، آية ١٤٦

٧١ الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، بيروت: دار الكتب العلمية، دت، ٢٤٢/٢.

٧٢ آل عمران، آية ١٤٤.

٧٣ سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط، معاني القرآن، تحقيق: هدى محمود فزاعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ١،

١٩٩٠، ٢٣٥/١.

٧٤ أبو إسحاق إبراهيم بن سري الزجاج، معاني القرآن، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب،

١٩٨٨، ٤٧٦/١.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

ومنه قوله - تعالى -: {وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا} ٧٥. فقد تقدّم الخبر {في قُلُوبِهِمْ} على المبتدأ {مَرَضٌ} لإلهتمام بهذه القلوب التي صارت حاضنة لهذه الأمراض وتأتي أن تعادرها.

٢- التَّقْوِي والتَّكْيِد: وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ - تَعَالَى -: {فَعِنْدَ اللَّهِ مَعَانِمٌ كَثِيرَةٌ} ٧٦. وهي كما يذهب أبوالسُّعُودِ تَعْلِيلٌ لِلنَّهْيِ عَنِ إِبْتِعَاءِ مَا لَيْسَ فِيهِ مِنَ الْوَعْدِ الضَّمِيمِي كَأَنَّهُ قِيلَ: لَا تَبْتَعُوا مَا لَهُ فَعِنْدَ اللَّهِ مَعَانِمٌ كَثِيرَةٌ يَعْنِي كُمُوهَا فَيُعْزِلُكُمْ عَنِ ارْتِكَابِ مَا ارْتَكَبْتُمُوهُ ٧٧. وَقَدْ حَمَلَ تَقْدِيمَ الْخَبَرِ "عِنْدَ اللَّهِ" تَوْكِيدَ هَذِهِ الْعِنْدِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ كَانُوا فِي عَقْلَةٍ عَنْهَا فَتَسَرَّعُوا، أَوْ قَدْ يَتَسَرَّعُونَ، فَجَاءَ الْخَبَرُ فِي سِيَاقِ الْوَعْدِ وَالضَّمَانِ لَهُمْ، وَهَذَا مِمَّا يَجْتَنِبُ إِلَى تَأْكِيدِ فَأَكَّدَ بِالتَّقْدِيمِ.

٣. التَّخْصِيصُ: وَهُوَ تَخْصِيصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ وَقَصْرُهُ عَلَيْهِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ - تَعَالَى -: {وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا} ٧٨، قُدِّمَ الْخَبَرُ {لِللَّهِ} عَلَى الْمُبْتَدَأِ {جُنُودٌ} وَفِي ذَلِكَ تَخْصِيصٌ بِالْقَصْرِ، فَلَا جُنُودَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرَةٌ عَلَى تَحْقِيقِ الْفَتْحِ وَالنَّصْرِ إِلَّا جُنُودَ اللَّهِ، فَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَهُوَ رَدٌّ عَلَى الْمُتَكَبِّرِينَ وَالْمُتَحِيرِينَ، فَالْمَعْنَى، "لَا اعْتِدَادَ بِمَا يَجْمَعُهُ الْمُلُوكُ وَالْفَاتِحُونَ مِنَ الْجُنُودِ لِغَلَبَةِ الْعَدُوِّ بِالنِّسْبَةِ لِمَا لِلَّهِ مِنَ الْعَلَبَةِ لِأَعْدَائِهِ وَالنَّصْرِ لِأَوْلِيَائِهِ" ٧٩، فَقَدْ حَصَرَتِ الْآيَةُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةَ لِلجُنُودِ الْقَادِرَةِ عَلَى تَحْقِيقِ النَّصْرِ بِبَيْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

٥. الْإِهْتِمَامُ وَالتَّنْبِيهُ وَالتَّحْذِيرُ: فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ هُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ} ٨٠. فَقَدْ قَدَّمَ الْخَبَرَ {فِيكُمْ} إِهْتِمَامًا بِالْمُخَاطَبِينَ وَتَنْبِيهًُا إِلَى ظَرْفِيَّتِهِمُ لِلسَّمَاعِينَ، وَتَحْذِيرًا مِنَ السَّمَاعِينَ لِلْمُنَافِقِينَ، وَهُمْ التَّمَامُونَ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ حَدِيثَ الْمُؤْمِنِينَ فَيَنْقُلُونَهُ إِلَيْهِمْ أَوْ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ لِلْمُنَافِقِينَ وَيُطِيعُوهُمْ.

٧٥ الأحزاب، آية ٤.

٧٦ النساء، آية ٩٤.

٧٧ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٢١٨/٢.

٧٨ الفتح، آية ٤.

٧٩ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٥١/٢٦.

٨٠ التوبة، آية ٤٧.

٦- التَّخْصِصُ وَالتَّشْوِيقُ وَرِعَايَةُ الْفَاصِلَةِ: اجتمعت هذه المعاني التي تُمثِّلُ الجانبين المعنويَّ واللفظيَّ في قوله - تعالى - {الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ} ^{٨١}. قَدِّمَتِ الْآيَةُ الْخَبَرَ «الَّذِينَ» عَلَى الْمَبْتَدَأِ {أَجْرٌ عَظِيمٌ} تُمَيِّزًا وَتُخْصِصِيًّا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَحْسَنُوا مِمَّنْ اسْتَجَابَ لِدَعْوَةِ اللَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابُوا وَهُمْ الَّذِينَ أَجَابُوا الرَّسُولَ لِلْقِتَالِ ثَانِيًا فِي غَزْوَةِ أَحَدٍ بَعْدَ حُصُولِ التَّفْرِقَةِ ^{٨٢}. فَالتَّقْدِيمُ جَاءَ تَخْصِصًا هَؤُلَاءِ الْمُسْتَجِيبِينَ لِلْقِتَالِ بِالْأَجْرِ الْعَظِيمِ وَهُوَ الْجَنَّةُ، وَتَشْوِيقًا لِلْمُسْنَدِ إِلَيْهِ الَّذِي قَصَرَ عَلَيْهِ «أَجْرٌ عَظِيمٌ» فَهُوَ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى الَّذِي يَسْتَحِقُّونَهُ لِجَابِتِهِمْ وَإِحْسَانِهِمْ وَتَقْوَاهُمْ، بِالإِضَافَةِ إِلَى هَذَا الْجَانِبِ الْمَعْنَوِيِّ لِلتَّقْدِيمِ «هَذَا جَانِبٌ لَفْظِيٌّ جَمَالِيٌّ تَمْظَهَّرُ فِي التَّنَاسُبِ اللَّفْظِيِّ فِي رِعَايَةِ الْفَاصِلَةِ» ^{٨٣}.

٧- التَّخْصِصُ وَالْحُثُّ وَالتَّحْضِيزُ: فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى - {وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ} ^{٨٤}. قَدِّمَتِ الْآيَةُ الْخَبَرَ «عَلَيْكُمْ» لِإِظْهَارِ الْوُجُوبِ، أَيْ: فَوَاجِبٌ عَلَيْكُمْ نَصْرُهُمْ ^{٨٥}، فَالتَّقْدِيمُ جَعَلَ نَصَرَ الْمُسْلِمِينَ قَاصِرًا عَلَى إِخْوَانِهِمْ، فَالتَّنَاصُرُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ ضِدَّ الْمَشْرِكِينَ حَقُّ الْأُخُوَّةِ وَفَرْضُ الدِّينِ «فَالنَّصْرُ أَصْبَحَ مَقْصُورًا عَلَيْكُمْ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْزَامِ وَالْوُجُوبِ، وَفِي هَذَا حُثٌّ عَلَى مُنَاصَرَةِ الْمُؤْمِنِينَ، ذَلِكَ مَا أَفَادَةَ تَقْدِيمُ الْخَبْرِ، وَلَيْسَ لِّلْاهْتِمَامِ» ^{٨٦}.

ثَانِيًا: تَقْدِيمُ مُتَعَلِّقِ الْخَبْرِ عَلَيْهِ:

وَرَدَ تَقْدِيمُ مُتَعَلِّقِ الْخَبْرِ عَلَيْهِ فِي كَثِيرٍ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ، وَالْعَالِبُ مَجِيئُهُ فِي صُورَةِ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ أَوْ الظَّرْفِ، وَلِمَجِيئِهِ أَغْرَاضٌ بِلَاغِيَّةٌ، وَمِمَّا وَرَدَ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ أَفَادَةُ التَّقْوِيَّةِ وَالتَّوَكُّيدِ قَوْلُهُ - تَعَالَى - {هُمُ لِلْكَافِرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ} ^{٨٧}. الضَّمِيرُ (هُم) مَبْتَدَأٌ وَاسْمُ التَّفْضِيلِ (أَقْرَبُ) خَبْرُهُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي الْآيَةِ الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ {لِلْكَافِرِ} وَالظَّرْفُ {يَوْمَئِذٍ} عَلَى الْخَبْرِ اسْمُ التَّفْضِيلِ {أَقْرَبُ} {

٨١ آل عمران، آية ١٧٢.

٨٢ أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٩م، ١/١٩١.

٨٣ أبو القاسم عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٥م، ٣٣١/٢.

٨٤ الأنفال، آية ٧٣.

٨٥ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٨٠.

٨٦ عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ٢٠٠٣/٣.

٨٧ آل عمران، آية ١٦٧.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

وَهُمَا مُتَعَلِّقَانِ بِهِ، وَتَأَخَّرَ عَنْهُ- أَيْضًا- الْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ { مِنْهُمْ } وَهَذَا مِنْ حُصُوصِيَّاتِ اسْمِ التَّفْضِيلِ عَنِ غَيْرِهِ مَنِ الْعَوَامِلِ حَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ حَرْفًا جَرٍّ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ لَيْسَ أَحَدُهُمَا مَعْطُوفًا عَلَى الْآخَرِ، وَقَدْ عَلَّلَ أَبُو السُّعُودِ ذَلِكَ الْجَوَازَ الْخَاصَّ (بِأَفْعَلٍ) بِقَوْلِهِ: وَعَدَمَ جَوَازِ تَعَلُّقِ حَرْفَيْنِ مُتَّحِدَيْنِ لَفْظًا وَمَعْنَى بَعَامِلٍ وَاحِدٍ بِلَا عَطْفٍ أَوْ بَدَلِيَّةٍ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا عَدَا أَفْعَلِ التَّفْضِيلِ مِنَ الْعَوَامِلِ لَا تَحَادٍ حَيْثِيَّةٍ عَمَلِهَا، وَأَمَّا أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ فَحَيْثُ دَلَّ عَلَى أَصْلِ الْفِعْلِ وَزِيَادَتِهِ جَرَى مَجْرَى عَامِلَيْنِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: قُرْنُهُمْ لِلْكَفْرِ زَائِدَةٌ عَلَى قُرْبِهِمْ لِلْإِيمَانِ، وَقِيلَ: تَعَلَّقَ الْجَارَّيْنِ بِهِ لِشَبَهِهِمَا بِالظَّرْفَيْنِ، أَيْ: هُمُ لِلْكَفْرِ يَوْمَ قَالُوا مَا قَالُوا أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ^{٨٨}. ذَلِكَ أَنَّ طَوِيلَتَهُمْ قَدْ انْكَشَفَتْ فِي هَذَا الْيَوْمِ، وَتَبَيَّنَ لِلْمُسْلِمِينَ أَنَّ هَؤُلَاءِ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ يَنْتَظِرُونَ الْإِيمَانَ، وَمَا ظَهَرَ مِنْهُمْ مَا يُؤْذِنُ بِكُفْرِهِمْ، فَلَمَّا جَاءَ هَذَا الْيَوْمَ وَتَحَادَلُوا عَنِ نَصْرَةِ الْمُسْلِمِينَ، وَانْفَصَلُوا عَنْهُمْ وَقَالُوا فِي الْمُسْلِمِينَ مَا قَالُوا ابْتَعَدُوا عَنِ الْإِيمَانِ الْمَظْنُونِ بِهِمْ، وَصَارُوا أَقْرَبَ لِلْكَفْرِ، وَقِيلَ: هُمْ فِي مَوْقِفِهِمْ هَذَا أَقْرَبُ لِنُصْرَةِ أَهْلِ الْكَفْرِ عَنِ أَهْلِ الْإِيمَانِ؛ لِأَنَّ "تَقْلِيلَهُمْ سَوَادَ الْمُسْلِمِينَ بِالْإِنْخِرَالِ تَقْوِيَّةٌ لِلْمَشْرِكِينَ"^{٨٩}. هَذَا بِجَانِبِ التَّنَاسُبِ الْهِنْدَسِيِّ لِتَرْكِيْبِ الْجُمْلَةِ لِصُورَتِهَا الْمَعْنَوِيَّةِ؛ فَتَقْدِيمُ (لِلْكَفْرِ) لِتَجَاوُزِ الْمَبْتَدَأِ، يَنْسَجِمُ مَعَ شِدَّةِ قُرْبِهِمْ لِلْكَفْرِ وَتَمَكُّنِهِمْ فِيهِ، وَتَقْدِيمُ ظَرْفِ الزَّمَانِ يُظْهِرُ انْكَشَافَهُمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ وَيُؤَكِّدُ الْحُكْمَ عَلَيْهِمْ، وَتَأَخَّرَ الْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ (الْإِيمَانَ) وَجَعَلَهُ بَعْدَ الْخَبَرِ يَنْتَاسِبُ مَعَ ابْتِعَادِهِمْ عَنِ الْإِيمَانِ"^{٩٠}. يَتَبَيَّنُ مِنْ هَذِهِ التَّخْرِيجَاتِ لِتَرْكِيْبِ الْآيَةِ دَوْرُ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي التَّوَكِيدِ.

ثَالِثًا: تَقْدِيمُ خَبَرِ الْأَفْعَالِ النَّاسِخَةِ وَمُتَعَلِّقِهِ: وَمِنْهُ:

أ- تَقْدِيمُ خَبَرِ كَانِ الْمَفْرَدِ عَلَى اسْمِهَا: فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: { وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ }^{٩١}.
فَقَوْلُهُ: (حَقًّا) خَبَرٌ مُقَدَّمٌ^{٩٢}، وَيَرَى أَبُو حَيَّانَ أَنَّ فِيهِ تَبَشِيرًا لِلرَّسُولِ وَأَمْتِيَّةً بِالنَّصْرِ وَالظُّفْرِ^{٩٣}

٨٨ أبو السُّعُودِ، تَفْسِيرُ أَبِي السُّعُودِ، ١١٠/٢.

٨٩ الزَّمْخَشَرِيُّ، الْكَشَافُ، ٤٣٧/١.

٩٠ عَوْنٌ، بِلَاغَةُ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، ٣٨٣/٢.

٩١ الرُّومُ، آيَةٌ ٤٦.

٩٢ مَوْقِفُ الدِّينِ بْنِ عَيْشٍ، شَرْحُ الْمَفْصَلِ، بَيْرُوتُ: عَالَمُ الْكُتُبِ، الْقَاهِرَةُ: الْمُنْتَهَى، دَت، ١١٣/٧.

٩٣ أَبُو حَيَّانَ، الْبَحْرُ الْحَيْطُ، ١٧٨/٧.

، وفي لفظ {حَقًّا} مُبَالَغَةً فِي التَّحْتِمِ وَتَكْرِيمِ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِظْهَارًا لِفَضِيلَةِ سَابِقَةِ الْإِيمَانِ حَيْثُ جَعَلَهُمْ مُسْتَحَقِّينَ النَّصْرِ وَالظُّفْرَ، وَتَأْخِيرُ اسْمِ كَانَ يَعُودُ لِكَوْنِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ فَاصِلَةً، وَلِلْاهْتِمَامِ بِالْجُزْءِ إِذْ هُوَ مَحْطُّ الْفَائِدَةِ^{٩٤}. إِنَّ فِي التَّقْدِيمِ -هُنَا- «تَوْكِيدًا لَوَعْدِهِمْ بِالنَّصْرِ وَتَقْوِيَةً لِمَا ضَمَنَ هُمْ مِنْ اسْتِحْقَاقِ النَّصْرِ عَلَى أَعْدَاءِ اللَّهِ»^{٩٥}.

ب- تَقْدِيمُ حَبْرٍ كَانَ شِبْهَ الْجُمْلَةِ عَلَى اسْمِهَا: وَمِنْ أَغْرَاضِهِ الْوَارِدَةُ: -

١- الْاهْتِمَامُ: فِي مِثْلِ قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَصْعَوْا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا} ^{٩٦}. تَتَحَدَّثُ هَذِهِ الْآيَةُ عَنِ صَلَاةِ الْخَوْفِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ خُبْرٌ كَانَ شِبْهَ الْجُمْلَةِ «بِكُمْ» عَلَى اسْمِهَا «أَدَى» لِلْاهْتِمَامِ بِالْمَخَاطِبِينَ، فَهَذَا التَّخْفِيفُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةً بِهِمْ وَاعْتِنَاءً مِنَ اللَّهِ بِأَمْرِهِمْ.

٢- الْاهْتِمَامُ وَالتَّشْوِيقُ: فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {فَدَكَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ التَّقَاتَا} ^{٩٧}. قَدَّمَتْ الْآيَةُ الْخَيْرَ «لَكُمْ» اعْتِنَاءً بِالْمَقْدَمِ وَتَشْوِيقًا إِلَى الْمُؤَخَّرِ ^{٩٨}، وَقَدْ زَادَ مِنْ هَذَا التَّشْوِيقِ تَنْكِيرُ اسْمِ كَانَ «آيَةٌ» لِمَا يَحْمِلُهُ مِنْ تَفْخِيمٍ وَهَوِيلٍ، فَالْمَشْوَقُ إِلَيْهِ عَظِيمٌ يَسْتَحِقُّ أَنْ يُؤَخَّرَ فَيَحْدُثُ لِلنَّفْسِ شَوْقًا لِمَعْرِفَتِهِ، وَالتَّنْكِيرُ جَعَلَ النَّفْسَ تَنْتَظِرُ مَا بَعْدَهُ لِأَنَّهُ مَجْهُولٌ وَهِيَ تَبْحَثُ عَمَّا يُفَسِّرُهُ وَهُوَ «فِي فِئْتَيْنِ التَّقَاتَا» وَهَذَا التَّفْسِيرُ الْمُؤَخَّرُ قَوَى إِثَارَةَ النَّفْسِ وَهَيَّجَهَا إِلَيْهِ ^{٩٩}.

د- تَقْدِيمُ مُتَعَلِّقٍ حَبْرٍ كَانَ: وَمِنْ أَغْرَاضِهِ الْوَارِدَةُ:

١- الْاهْتِمَامُ وَالتَّنْبِيهُ وَرِعَايَةُ الْفَاصِلَةِ: وَجَاءَ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ} ^{١٠٠}. تَقَدَّمَ مُتَعَلِّقُ الْخَيْرِ «عَلَيْكُمْ» عَلَى خَيْرٍ لَيْسَ «أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» لِلْاهْتِمَامِ بِالْمُؤْمِنِينَ وَالْخَوْفِ عَلَيْهِمْ، كَمَا فِيهِ تَحْذِيرٌ

٩٤ أبو حيان، البحر المحيط، ٧/١١٣.

٩٥ عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ٢/٤٦٢.

٩٦ النساء، آية ١٠١.

٩٧ آل عمران، آية ١٣.

٩٨ محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، بيروت: دار الفكر، دت، ١/١٩٠.

٩٩ عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ٢/٤٧٠.

١٠٠ النساء، آية ١٠٠.

مَبَاحُثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

للمؤمنينَ مِمَّا يَضْمُرُهُ لَهُمُ الْكَافِرُونَ فَوَجِبَ لَهُمُ الْحَذَرُ، كَذَلِكَ رَاعَى التَّقْدِيمُ الْفَاصِلَةَ لِمَا فِيهِ مِنْ تَنَاعُمٍ صَوْتِيٍّ وَإِقَاعِيٍّ مُجَبَّبٍ إِلَى النَّفْسِ وَمُؤَثِّرٍ فِيهَا.

٢- التَّوَكُّيدُ وَرِعَايَةُ الْفَاصِلَةِ: فِي قَوْلِهِ -عَزَّ وَجَلَّ-: {وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا} ١٠١. قَدَّمَ الْجَارَ وَالْمَجْرُورَ {عَلَى كُلِّ شَيْءٍ} عَلَى الْخَبَرِ {قَدِيرًا} لِيَدُلَّ عَلَى تَوْكِيدِ عُمُومِ قُدْرَةِ اللَّهِ، فَقُدْرَةُ اللَّهِ لَا يُعْجِزُهَا شَيْءٌ، وَلَا تَخْتَصُّ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ، كَمَا رَاعَى التَّأخِيرُ وَحَدَّةَ الْفَاصِلَةِ وَتَمَاثُلَهَا مُحَقِّقًا بِذَلِكَ التَّرَابُطَ التَّصْيِّيَّ وَالْإِيقَاعَ الصَّوْتِيَّ.

٣- الْاهْتِمَامُ وَرِعَايَةُ التَّنْظِمِ: فِي قَوْلِهِ - جَلَّ شَأْنُهُ-: {وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا} ١٠٢. قَدَّمَتِ الْآيَةُ الْخَبَرَ {عَلَى اللَّهِ} اهْتِمَامًا بِذَاتِ اللَّهِ الْقَادِرَةِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَأَحْرَتِ الْاسْمَ {يَسِيرًا} مُرَاعَاةً لِلتَّنْظِمِ، فَالآيَاتُ السَّابِقَةُ وَاللَّاحِقَةُ تُحْتَمُّ بِالتَّنْوِينِ الْمَفْتُوحِ الْمَسْبُوقِ بِجَرَفِ الْمَدِّ الْيَاءِ، وَهُوَ مِمَّا يَخْلُقُ تَنَاعُمًا صَوْتِيًّا يَزِيدُ مِنْ وَقَعِ الْآيَاتِ وَجَمَالِيَّاتِهَا وَتَشَابُهِهَا.

رَابِعًا: تَقْدِيمُ خَبَرِ إِنْ عَلَى اسْمِهَا:

أ- خَبَرٌ إِنْ لَا يَتَقَدَّمُ إِلَّا عَلَى اسْمِهَا، وَلَيْسَ لِلْخَبَرِ الْمَقْدَّمِ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا نَوْعٌ وَاحِدٌ وَهُوَ شَبَهُ الْجُمْلَةِ، وَمَا كَانَتْ إِنْ تُفِيدُ التَّوَكُّيدَ، كَانَ الْغَرَضُ الْأَوَّلُ مِنْ تَقْدِيمِ خَبَرِهَا التَّوَكُّيدَ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيَبْطِئَنَّ} ١٠٣. مِمَّنْ خَرَجَ مَعَ الْمُسْلِمِينَ لِلْقِتَالِ مَنْ أَقْسَمَ عَلَى الْبُطْئِ وَانْتَوَاهُ؛ وَلِذَلِكَ قَدَّمَتِ الْآيَةُ خَبَرَ إِنْ الْجَارَ وَالْمَجْرُورَ {مِنْكُمْ} تَنْبِيْهًا لِعَسْكَرِ الْمُسْلِمِينَ لِلتَّعَرُّفِ عَلَى هَؤُلَاءِ الْمُنْبَاطِئِينَ عَنِ الْقِتَالِ، وَتَأْكِيدًا عَلَى وَجُودِ هَؤُلَاءِ الْمُنَافِقِينَ بَيْنَ صَفُوفِ الْمُقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ.

ب- تَقْدِيمُ خَبَرِ أَنْ: جَاءَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ} ١٠٤. قَدَّمَ خَبَرَ أَنْ «اللَّهُ» عَلَى اسْمِهَا «خُمُسَهُ» تَعْظِيمًا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَفَصْلًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ كَمَا فِيهِ تَخْصِيصٌ وَتَنْبِيْهُ إِلَى ضَرُورَةِ الْأَدَاءِ وَعَدَمِ التَّهَاوُنِ فِي هَذَا الْحَقِيقِيِّ، يُعَلِّقُ أَبُو حَيَّانَ عَلَى بِلَاغَةِ الْآيَةِ

١٠١ الأحراب، آية ٢٧.

١٠٢ الأحراب، آية ١٩.

١٠٣ النساء، آية ٧٢.

١٠٤ الأنفال، آية ٤١.

قائلاً: وانظرُ إلى حُسنِ هذا التَّركيبِ! كيفَ أفردَ كَيُونَةَ الحُمسِ لله، وفصلَ بينَ اسمِهِ تعالى وبينَ المعاطيفِ بقوله «حُمسُهُ» لِيُظهِرَ استِبدادَهُ تعالى بِكَيُونَةِ الحُمسِ، ثُمَّ أَشْرَكَ المعاطيفَ مَعَهُ على سَبِيلِ التَّبَعِيَّةِ لَهُ، وَلَمْ يَأْتِ التَّركيبُ فَأَنَّ لله، ولِلرَّسولِ، ولِذِي القربى، واليَتَامَى، والمساكينِ، وابنِ السَّبِيلِ حُمسُهُ^{١٠٥}.

ج- تقدِيمُ مُتعلِّقِ خَبَرٍ إِنَّ: جاءَ في قولِهِ -عَزَّ وَجَلَّ-: {فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ}^{١٠٦}. قَدِّمَتِ الآيَةُ الظَّرْفَ «هنا» على عامِلِهِ الخَبَرِ «قَاعِدُونَ»؛ وذلك «لإظهارِ الاهتمامِ بالمكانِ من جِهَةِ التزامِهِ وعدمِ مُغادرتِهِ ويُعلنون ذلك على سبيلِ الاستهانةِ باللهِ ورسولِهِ وعدمِ المبالاةِ بهما»^{١٠٧}، كما راعى التَّقْدِيمُ وحدةَ الفاصلةِ.

خامساً: بلاغةُ تقدِيمِ المفعولِ على فِعْلِهِ: وَمِنْ أَغْرَاضِهِ الوَارِدَةُ:

١- التَّوكِيدُ: جاءَ في قولِهِ -تَعَالَى-: {فَضَّلَ اللهُ المَجاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى القَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللهُ الحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ المَجاهِدِينَ عَلَى القَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا}^{١٠٨}. فكلمَةُ “كُلًّا” المفعولُ الأوَّلُ للفعلِ وعد، و“الحُسْنَى” المفعولُ الثَّانِي، ويهدفُ التَّقْدِيمُ إلى إظهارِ الاهتمامِ بعمومِ المَجاهِدِينَ، فكلا الفريقينِ مستحقَّ للجنَّةِ بِإيمانِهِ وَجِهَادِهِ؛ فَكُلًّا تَعْنِي: “القَاعِدِينَ وَالمَجاهِدِينَ، وَقِيلَ: وَكُلًّا مِنْ القَاعِدِينَ غَيْرِ أوَّلِي الضَّرَرِ وَأوَّلِي الضَّرَرِ وَالمَجاهِدِينَ”^{١٠٩}، وقد جاءَ التَّقْدِيمُ توكِيدًا بِهذا الوعدِ الذي قطعَ اللهُ بِهِ، وهذا طَمَأْنِينَةٌ لمن منعتهم ظروفُهُم عَنِ الجِهَادِ، وترضيَّةٌ لمن قد يُدَاخِلُهُ الشُّكُّ في استحقاقِهِ هذا الجزاءِ الكَرِيمِ، فكلا الفريقينِ مُستحقَّ رضوانِ اللهِ وَجَنَّتَهُ.

٢- الاهتمامُ وَرِعايَةُ القاصِلَةِ: وذلك في مِثْلِ قولِهِ تَعَالَى: “فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا”^{١١٠}، هذه الآيَةُ في يهودِ بني قُرَيْظَةَ الذينِ عاونوا الأحزابَ، وكان الحُكْمُ فيهِم قَتْلَ

١٠٥ أبو حيان، البحر المحيط، ٤/٤٩٤-٤٩٥.

١٠٦ المائة، آية ٢٦.

١٠٧ البيضاوي، تفسير البيضاوي، ١/٤٢٢.

١٠٨ النساء، آية ٩٤.

١٠٩ أبو حيان، البحر المحيط، ٣/٣٤٦.

١١٠ الأحزاب، آية ٢٦.

الرِّجَالِ وَسَبَى الْأَوْلَادِ وَالنِّسَاءِ، وَقَدْ قَدِّمَتِ الْآيَةُ الْأَهَمَّ فِالْأَهَمِّ وَالْأَوْقَعَ فِالْأَوْقَعِ. فَالرِّجَالُ أَكْثَرُ جُرْمًا وَتَأْتِيرًا، وَلِذَا قُدِّمُوا فِي التَّرْتِيبِ، وَالْآيَةُ جَمَلَةٌ فَعَلِيَّةٌ؛ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ اسْمِيَّةً لَكَانَ الْوَاجِبُ فِي فَرِيقِ الرَّفْعِ، وَالْحَامِلُ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ شِدَّةُ الْاهْتِمَامِ بِيَانِ الْمَفْعُولِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا ذَكَرَ حَالَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ وَأَنَّهُ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ، فَلَوْ قَالَ: (تَقْتُلُونَ) إِلَى أَنْ يَسْمَعَ السَّمِيعُ مَفْعُولَ (تَقْتُلُونَ) يَكُونُ زَمَانًا، وَقَدْ يَمْنَعُهُ مَانِعٌ فِيفِوئُهُ فَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُمْ هُمُ الْمَقْتُولُونَ. أَمَّا قَوْلُهُ: «تَأْسُرُونَ فَرِيقًا» فَجَاءَ عَلَى الْأَصْلِ «لِذَوَالِ مُوجِبِ التَّقَدُّمِ إِذَا عَرَفَ حَالَهُمْ وَمَا يَجِيءُ بَعْدَهُ يَكُونُ مَصْرُوفًا إِلَيْهِمْ، وَلَوْ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: «وَفَرِيقًا تَأْسُرُونَ» فَمَنْ سَمِعَ فَرِيقًا زَيْمًا يَظُنُّ أَنَّهُ يُقَالُ فِيهِمْ يُطْلَقُونَ، أَوْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَيْهِمْ، فَكَانَ تَقْدِيمُ الْفِعْلِ هُنَا أَوْلَى»^{١١١}.

سادسًا: تَقْدِيمُ الظَّرْفِ عَلَى الْفِعْلِ:

جَاءَ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى - : {هُنَالِكَ أُبْتَلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا}^{١١٢}. هُنَاكَ ظَرْفٌ مَكَانٍ "أَي: فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ الَّذِي حُوصِرَ فِيهِ الْمُسْلِمُونَ"^{١١٣}، وَقُدِّمَ الظَّرْفُ لِأَهْمِيَّتِهِ، فَقَدْ تَقَدَّمَ الظَّرْفُ اهْتِمَامًا بِمَكَانِ الْوَاقِعَةِ وَمَا حَدَثَ فِيهَا، فَتَذَكَّرُ الْمَكَانَ وَجَعَلَهُ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ، يُعِيدُ إِلَى الْأَذْهَانِ كُلِّ مَا دَارَ فِيهِ وَحِيكَ عَلَيْهِ مِنْ أَحْدَاثٍ وَمَشَاهِدٍ، فَهُوَ يَشْبَهُ مَا يُسَمَّى فِي السِّيْنِمَا بِالْفَلَاشِ بَاكٍ، فَهِيَ لِحْظَةٌ اسْتِرْجَاعٍ، فَالْمَكَانُ كَأَنَّهُ الْعَدْسَةُ أَوِ الْكَامِيرَا الْجَامِعَةُ الَّتِي نَنْظُرُ فِيهَا لِنَسْتَرْجِعَ مَا كَانَ.

سابعًا: تَقْدِيمُ الْجَارِّ وَالْمَجْرُورِ عَلَى الْفِعْلِ: وَمِنْ أَغْرَاضِهِ الْوَارِدَةُ:

١- الْاهْتِمَامُ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى - : {أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ}^{١١٤}، فَالْجَارُّ وَالْمَجْرُورُ «فِي الْفِتْنَةِ» مُتَعَلِّقٌ بِالْفِعْلِ الَّذِي بَعْدَهُ «سَقَطُوا» وَقَدْ قُدِّمَ عَلَيْهِ لِلاَهْتِمَامِ

١١١ الرازي، التفسير الكبير، ٢٥/٢٠٦.

١١٢ الأحزاب، آية ١١.

١١٣ أبو حيان، البحر المحيط، ٧/٢١١.

١١٤ التوبة، آية ٤٩.

به؛ لأنَّه المقصودُ مِنَ الجملة^{١١٥}، وعليه مبناها، فقد وافق الانحرافُ اللُّغويُّ داخلَ الجملةِ انحرافَ نُفوسِهِم عَنِ الفِطْرَةِ السَّليمةِ، ومُخالفَتها لِمَا حدَّرَ اللهُ مِنْهُ.

٢- التَّخْصِيصُ ورِعايَةُ النِّظْمِ الفَاصِلَةِ: في قَوْلِهِ - عَزَّ وَجَلَّ-: {أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الرِّيَّةِ الظَّالِمِ أَهْلِهَا واجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا واجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا} ^{١١٦}. فقد تَقَدَّمَ المَفْعُولُ الثَّانِي «لَنَا» على المَفْعُولِ الأوَّلِ «وَلِيًّا» مَرَّةً، و«نَصِيرًا» مَرَّةً أُخْرَى، وقد أَفَادَ هذا التَّقْدِيمُ تَخْصِيصَ الوَلِيِّ والنَّصِيرِ الذي يقصدونه من دعائِهِم، بالإضَافَةِ إلى رِعايَةِ الفَاصِلَةِ، فكلُّ مِنْهُمَا على رَأْسِ جُمْلَةٍ.

ثامناً: تقديمُ المفعولِ على الفاعلِ: ومِنَ أَعْرَاضِهِ:

١- الِاهْتِمَامُ ورِعايَةُ النِّظْمِ: في قَوْلِهِ - سُبْحَانَهُ وتعالى -: {إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ القَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ} ^{١١٧}. تحملُ الآيَةُ تسليَةً للمُؤْمِنِينَ لِمَا أَصَابَهُم يَوْمَ أُحُدٍ، ولذلك تَضَرَّبُ لَهُم مِثْلاً لِمَا أَصَابَ الكَافِرِينَ يَوْمَ بَدْرٍ، وقد تَقَدَّمَ المَفْعُولُ في الجُمْلَتَيْنِ، الضميرُ «كُمْ» في الأوَّلِي؛ لأنَّ الخِطَابَ موجَّهً للمُسلِمِينَ، و«القَوْمَ» في الثَّانِيَةِ؛ لأنَّهُم المِثَالُ، وقد جاء التَّقْدِيمُ بين الجُمْلَتَيْنِ مُراعاةً للأهَمِّ، كما جاء تَقْدِيمُ «القَوْمَ» على «قَرْحٌ» اهْتِمَامًا ببيانِ ما أَصَابَ هؤُلاءِ المُشْرِكِينَ مِن هزيمةٍ وحُسرانٍ مِن قَبْلِ، كذلك جاء التَّقْدِيمُ مُراعياً للنِّظْمِ «حيثُ قَدَّمَ المَفْعُولُ في هذه الجُمْلَةِ تَناسُبًا معَ تَقْدِيمِ المَفْعُولِ ضميرِ المُخاطَبِينَ على الفاعلِ في الجُمْلَةِ السَّابِقَةِ في صَدْرِ الآيَةِ، فَحَقَّقَ التَّوَازَنَ بينَ الجُمْلَتَيْنِ» ^{١١٨}.

٢- الحِفَّةُ والإيجازُ ورِعايَةُ النِّظْمِ: في قَوْلِهِ - تعالى -: {إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ} ^{١١٩}. وفي الآيَةِ تَقْدِيمُ ثلاثَةِ مَفْعولاتٍ على فواعِلِها، وهي: ضميرُ المُخاطَبِينَ «كُمْ» على «حَسَنَةٌ»،

١١٥ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٢٢١/١٠.

١١٦ النساء، آية ٧٤.

١١٧ آل عمران، آية ١٤٠.

١١٨ عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ٦٣٥/٢.

١١٩ آل عمران، آية ١٢٠.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

وعلى "سيئة"، وعلى "كيدهم"، وهذا التقديم راعى النظم، وحقق نوعاً من التناسق اللفظي والصوتي داخل الآية، وبه "تمَّ الإيجازُ يجعل الضمائر مُقدِّمةً مُتَّصلةً، فهذا الإيجازُ لا يتمُّ لو تأخَّرت مُنفصلةً، كما زُوعي في هذا التقديم والتأخير جانب الحِفَّة في اللفظ" ١٢٠.

تاسعاً: تقديم الجارِّ والمجرورِ على الفاعلِ:

للفاعلِ مُتَّابِعَةٌ فعليه في الرتبة داخل الجملة الفعلية، ولكن قد يُقدِّم الظرفُ أو الجارُّ والمجرورُ على الفاعلِ، ويكونُ التقديمُ لتحقيقِ نكاتٍ بلاغيةٍ ولطائفٍ جماليةٍ منها :

١- الاهتمام: وذلك في قوله - تعالى - : { وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ } ١٢١. في تقديم المجرورِ «عَلَيْكُمْ» على الفاعلِ «الْأَرْضُ» اهتماماً بالمخاطبينَ لِمَا حَلَّ بِهِمْ حَيْثُ أَطْبَقَتْ عَلَيْهِمُ الْهَرِيمَةُ، وتلاشى أمانهم النَّصْرُ، وفَرَ الجميعُ إِلَّا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاةٍ قَلِيلَةٍ مِنْ صَاحِبِهِ الْمُؤْمِنِينَ.

٢- الاهتمام ورعاية النظم: في قوله - تعالى - : { وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ } ١٢٢. في الآية تقدُّمُ المجرورِ «عَلَيْهِمْ» على الفاعلِ مَرَّةً على «الْأَرْضُ» وأخرى على «أَنْفُسِهِمْ»؛ وذلك للاهتمام بمن يعودُ عليهم الضميرُ وهم هؤلاء الثَّلَاثَةُ؛ لِيُبَيِّنَ لَنَا حَيْرَتَهُمْ وَظُهُرَ حَسْرَتَهُمْ فِيمَا آلَ إِلَيْهِ مَصِيرُهُمْ بَيْنَ الْأَهْلِ وَالصَّحْبِ، وفي قرارِ أَنْفُسِهِمْ حَيْثُ غَلَبَهُمُ النَّدَمُ، وبالإضافة للاهتمام بالمقدم تحقُّقٍ من خلال المزاوجة في التقديم التناسُبِ برعاية النظم.

٣- حُسْنُ النَّظْمِ: هذا الغرضُ اللفظيُّ نجدُه في قوله - تعالى - : { وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ } ١٢٣. تقدُّمُ الجارِّ والمجرورِ «به» على الفاعلِ «قلوبكم» وبمقارنة هذه الآية بقوله - تعالى - : { وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ } ١٢٤. نجدُ أنَّه في آية

١٢٠ عون، بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، ٢/٦٤٥.

١٢١ التوبة، آية ٢٥.

١٢٢ التوبة، آية ١١٨.

١٢٣ الأنفال، آية ١٠.

١٢٤ آل عمران، آية ١٢٦.

الأَنْفَالِ قَدَّمَ الْمَجْرُورَ عَلَى الْفَاعِلِ، وَأَجْرَ فِي آلِ عِمْرَانَ، وَفِي آلِ عِمْرَانَ ذَكَرَ الْمَجْرُورَ «لَكُمْ» وَهُوَ مُتَعَلِّقُ الْبُشْرَى، وَخُذِفَ فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ، فَالْتَّقْدِيمُ وَالْحَذْفُ الدِّي فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ قَابِلُهُ تَأْخِيرٌ وَذَكَرَ فِي آيَةِ آلِ عِمْرَانَ، وَهَذَا مَا عِبَّرَ عَنْهُ الْكِرْمَانِيُّ بِالْإِزْوَاجِ بَيْنَ الْغَائِبِيِّ فِي الْأَنْفَالِ وَبَيْنَ الْمَتَاخِطِيَيْنِ فِي آلِ عِمْرَانَ^{١٢٥}، وَقَدْ فَسَّرَ صَاحِبُ مَلَائِكِ التَّأْوِيلِ سَبَبَ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّ آيَةَ آلِ عِمْرَانَ لَمَّا تَقَدَّمَ هَذِهِ الْآيَةُ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَيَأْتِيكُمْ مِنْ قَوْرِهِمْ}، وَالْإِخْبَارُ عَنْ عَدُوِّهِمْ، فَاخْتَلَطَ ذِكْرُ الطَّائِفَتَيْنِ وَضَمَّهُمَا كَلَامًا وَاحِدًا، فَجُرِدَتْ الْبِشَارَةُ لِمَنْ هَدَى مِنْهُمَا، وَأَتَتْهُمَا لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، فَجِيءَ بِضَمِيرِ خِطَابِهِمْ مُتَّصِلًا بِإِلَامِ الْجَرِّ الْمُقْتَضِيَةِ الْاسْتِحْقَاقِ، فَقِيلَ: {بُشْرَى لَكُمْ}، وَبَيَّنَّ أَنَّ قُلُوبَهُمْ هِيَ الْمَطْمَئِنَّةُ بِذَلِكَ فَقَالَ: {وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ}، فَقَدِّمَتْ الْقُلُوبُ عَلَى الْمَجْرُورِ اعْتِنَاءً وَبِشَارَةً لِيَمْتَنَّا أَهْلَهَا مِمَّنْ لَيْسَ لَهُمْ نَصِيبٌ. أَمَّا آيَةُ الْأَنْفَالِ فَلَمْ يَتَقَدَّمْ فِيهَا ذِكْرُ لِعَبْرِ الْمُؤْمِنِينَ فَلَمْ يُخْتَجْ إِلَى الضَّمِيرِ الْخِطَابِيِّ لَكُمْ^{١٢٦}.

عَاشِرًا: تَقْدِيمٌ شَبِيهِ الْجُمْلَةِ عَلَى الْمَفْعُولِ: وَمِنْ أَغْرَاضِهِ الْوَارِدَةُ:

١- الْإِهْتِمَامُ بِالْمَتَقَدِّمِ: فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى - {سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا قَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ}^{١٢٧}. قَدِّمَتْ الْآيَةُ شَبَهَ الْجُمْلَةِ "فِي قُلُوبِ" عَلَى الْمَفْعُولِ بِهِ "الرُّعْبَ"؛ لِأَنَّ الْقُلُوبَ هِيَ مَحَلُّ الْخَوْفِ أَوِ الثَّبَاتِ، يَقُولُ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ عَنْ قَوْلِهِ - تَعَالَى - {سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ}: هَذَا مِنَ النِّعَمِ الْجَلِيلَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ أَمِيرَ النَّفْسِ هُوَ الْقَلْبُ فَلَمَّا بَيَّنَّ اللَّهُ - تَعَالَى - أَنَّهُ رَاطَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَعْنَى أَنَّهُ قَوَّاهَا وَأَزَالَ الْخَوْفَ عَنْهَا ذَكَرَ أَنَّهُ أَلْفَى الرُّعْبَ وَالْخَوْفَ فِي قُلُوبِ الْكَافِرِينَ فَكَانَ ذَلِكَ أَعْظَمَ نِعْمٍ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمُؤْمِنِينَ^{١٢٨}.

١٢٥ محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، البرهان في مُتَشَابِهَةِ الْقُرْآنِ، تَحْقِيقُ: أَحْمَدُ عَزَّالْدِينِ عَبْدِ اللَّهِ خَلْفَ اللَّهِ، بَيْرُوتُ:

دار صادر، ط ٢، ٢٠١٠م، ١٥١.

١٢٦ أحمد بن إبراهيم بن الزبير، مَلَائِكِ التَّأْوِيلِ، تَحْقِيقُ: سَعِيدُ الْفَلَاحِ، لُبْنَانُ: دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، ط ١، ١٩٨٣م،

٣١٥/١.

١٢٧ الأنفال، آية ١٢.

١٢٨ الرازي، التفسير الكبير، ١٥/١٣٩-١٤٠.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

٢-الاهتمام والتخصيص والقصر: في قوله - تعالى-: {إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ} ١٢٩، قَدَّمتِ الآيةُ الجارَّ والمجرورَ ”مِنَ الْمُؤْمِنِينَ“ على المفعولِ بِهِ ”أَنْفُسَهُمْ“ للاهتمامِ بِالمَقْدَمِ ولتقريبِهِ في الرتبةِ لِيُنَاسِبَ قُرْبَهُ في المعنى، فهؤلاءِ صَفْوَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَقْرَبُهُمْ إِلَيْهِ، كما أَنَّ الآيةَ تَصِفُ لَنَا عَقْدًا أو مَبَايَعَةً قَدْ تَمَّ بَيْنَ طَرَفَيْنِ، بَيْنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَبَيْنَ عِبَادِهِ الْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ وَلِذَلِكَ جَاءَ تَقْدِيمُ الطَّرْفَيْنِ عَلَى مَا تَمَّ الاتِّفَاقُ عَلَيْهِ، فَقَدْ اشْتَرَى اللَّهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ عَن رِضَى وَعَن إِقْبَالٍ، فَلَوْ تَأَخَّرَ الجارُّ والمجرورُ، وَصَارَتْ ”إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى أَنْفُسَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَمْوَالَ الْمُؤْمِنِينَ“ لَفَقَدَتْ الآيةُ بِلَاغَتَهَا اللُّغَوِيَّةَ وَالدَّلَالِيَّةَ، فَقَدْ يَظُنُّ البعضُ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ هَذَا الشِّرَاءَ وَأَجْبَرَهُمْ عَلَى بَيْعِهِمْ، فَجَاءَ التَّقْدِيمُ لِيزِيلَ هَذِهِ الشُّبُهَةَ، وَقَدْ وَافَقَ هَذَا التَّقْدِيمُ تَقْدِيمَ الجِزَاءِ ”بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ“ فَهَذَا الإِيمَانُ وَهَذِهِ المَتَاجِرَةُ الرَّابِحَةُ مَعَ اللَّهِ جَزَاؤُهَا عَظِيمٌ، وَهُوَ تَخْصِيصُ الجَنَّةِ لَهُمْ، فَالجَنَّةُ دَارُ الصَّالِحِينَ.

الحادي عشر: بلاغة التقديم والتأخير بين الظرف والجار والمجرور:

جاءَ في ذلكِ قولُهُ - تعالى-: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} ١٣٠. حيثُ قَدَّمَ {بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ} عَلَى {فِي سَبِيلِ اللَّهِ}، وَجَاءَ عَكْسُ ذَلِكَ في قولِهِ - تعالى-: {الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَغْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ} ١٣١. إذا نظرنا في آية الأنفال نجد أنه ”مَقْصُودٌ فِيهَا مَعَ المَدْحِ تَعْظِيمُ الوَاقِعِ مِنْهُمْ مِنَ الإِيمَانِ وَالهَجْرَةِ وَالجِهَادِ بِالأَمْوَالِ وَالأَنْفُسِ.. وَتَفْخِيمُ فَعْلِهِمُ المَوْجِبِ لِمَوْلَاةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا فَقَدْ ذَكَرَ الأَمْوَالَ وَالأَنْفُسَ تَبْيِهُهَا عَلَى مَوْقِعِهَا مِنَ النُّفُوسِ حيثُ بذلوا ذلكَ مَعَ حَبِّهِمْ لَهُ“ ١٣٢، وَهُوَ يَنَاسِبُ سِيَاقَ الآيَاتِ، فَقَدْ تَقَدَّمَ عَلَى الآيَةِ ذِكْرُ المَالِ وَالفِدَاءِ وَالعَنِيمَةِ،

١٢٩ التوبة، آية ١١١.

١٣٠ الأنفال، آية ٧٢.

١٣١ التوبة، آية ٢٠.

١٣٢ ابن الزبير، ملاك التأويل، ٥٨١/١.

فَقَدَّمَ ذِكْرَ الْمَالِ^{١٣٣}، فَلَاهْتِمَامٌ بِالْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ لِمَا لَهَا مِنْ مَوْجِعٍ فِي النَّفْسِ، وَالتَّنَاسُبُ الْمَعْنَوِيُّ مَعَ الْمَقَامِ الَّذِي ذُكِرَتْ فِيهِ الْآيَةُ هُمَا الْغُرْضَانِ الْبَاعِثَانِ عَلَى التَّقْدِيمِ.

أَمَّا فِي آيَةِ التَّوْبَةِ فَإِنَّ الْمَقَامَ هُوَ الْمَفَاضِلَةُ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْهَجْرَةِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِالْمَالِ وَالنَّفْسِ وَبَيْنَ السِّقَايَةِ وَعِمَارَةِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَبَيَانُ أَنَّ الْأَوَّلَ أَفْضَلُ، فَظَهَرَتْ بِذَلِكَ فَضِيلَةُ تَقْدِيمِ الْمَجْرورِ “فِي سَبِيلِ اللَّهِ”، “فَلَاهْتِمَامٌ بِالتَّنْصِيبِ عَلَى تَخْصِيبِ الْإِخْلَاصِ قَدَّمَ هَذَا الْمَجْرورَ”^{١٣٤}، وَهَذَا التَّقْدِيمُ يَنَاسِبُ سِيَاقَ الْآيَاتِ، فَقَدْ تَقَدَّمَ فِي الْآيَةِ ذِكْرُ الْجِهَادِ، فَقَدَّمَ فِي الْآيَةِ ذِكْرَ الْجِهَادِ^{١٣٥}، وَبِذَلِكَ فَلَاهْتِمَامٌ وَالتَّنَاسُبُ مَعَ الْمَقَامِ هُمَا سَبَبُ تَقْدِيمِ مَا قُدِّمَ وَتَأْخِيرِ مَا أُخِّرَ فِي الْآيَتَيْنِ.

المبحث الرابع: تقييد الفعل بالشرط (أسلوب الشرط):

يَعْمَلُ الشَّرْطُ عَلَى رَبْطِ حُكْمِ جُمْلَتَيْنِ رَبْطًا شَرْطِيًّا بِحَيْثُ تَصْيِيرُ الْجُمْلَتَانِ عَلَى هَيْئَةِ جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهُوَ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ، وَقَدْ نَبَّهَ الْبَلَاغُونَ إِلَى أَدَوَاتِ الشَّرْطِ وَمَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِهَا، حَيْثُ وَقَفُوا فِي دِرَاسَاتِهِمْ وَمَلَا حِظَاتِهِمْ عَلَى وَفُوعِ بَعْضِ شَرَاحِ النُّصُوصِ فِي أَخْطَاءِ الْفَصْلِ وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ بَعْضِهَا؛ لِذِقَةِ الْفُرُوقِ الدَّلَالِيَّةِ بَيْنَهَا، مُكْتَفِينَ فِي شُرُوحِهِم بِالذَّلَالَاتِ الشَّرْطِيَّةِ الْعَامَّةِ لِهَذِهِ الْأَدَوَاتِ، وَفِي الْآتِي عَرَضٌ لِأَدَوَاتِ الشَّرْطِ الْوَارِدَةِ فِي آيَاتِ الْقِتَالِ.

١- إن: وهى للشرط في الاستقبال؛ والأصل فيها الخلو عن الجرم بوقوع الشرط^{١٣٦}. وهذا هو جوهر الفرق بينها وبين (إذا) فالشرط بأن يأتي مع المشكوك في وقوعه مستقبلا، أو ما كان نادر الوقوع، والشرط إذا يأتي مع الأمر المحقق الوقوع، أو ما كان مرجح الوقوع، يقول الزركشي: وإنما أشرط فيما تدخل عليه إن “أن” كون مشكوكا فيه؛ لأنها تفيده الحث على الفعل المشروط لاستحقات الجزاء، ويمتنع فيه لامتناع الجزاء، وإنما يحث على فصل ما يجوز

١٣٣ الكرماني، البرهان في متشابه القرآن، ٢٠٥. ومثل هذا التخریج انظر: بدر الدين بن جماعة، كشف المعاني في

المتشابه من المثاني، تحقيق: عبدالجواد خلف، القاهرة: دار الوفاء، ط ١، ١٩٩٠م.

١٣٤ ابن الزبير، ملاك التأويل، ٥٨٢/١.

١٣٥ الكرماني، البرهان في متشابه القرآن، ٢٠٥.

١٣٦ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٤٦.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

أَلَّا يَبْعَ، أَمَّا مَا لَا يُدُّ مِنْ وَفُوعِهِ فَلَا يُحْتُّ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا امْتَعَ دُحُولٌ “إِذَا” عَلَى الْمَشْكُوكِ إِذَا لَحِظْتَ فِيهِ الظَّرْفِيَّةَ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ التَّزَامُ الْجُزْءِ فِي زَمَانٍ وَجُودِ الشَّرْطِ، وَالتَّزَامُ الشَّيْءِ فِي زَمَانٍ لَا يَعْلَمُ وَجُودَ شَرْطٍ فِيهِ لَيْسَ بِالتَّزَامِ^{١٣٧}. وَلَمَّا كَانَتْ (إِنْ) أُمَّ الْبَابِ فِي أَدْوَاتِ الشَّرْطِ لَذَا تُوسِّعُ فِي اسْتِعْمَالِهَا، فَجَدُّ اسْتِعْمَالَهَا تَجَاوَزَ الْمَشْكُوكَ مِنْهُ إِلَى غَيْرِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ، وَالتَّادِرُ إِلَى غَيْرِ التَّادِرِ، وَلَا سِيَّمَا حِينَمَا يَتَرَدَّدُ الشَّرْطُ بَيْنَ احْتِمَالَيْنِ أَوْاحْتِمَالَاتٍ مُتَعَدِّدَاتٍ^{١٣٨}، وَهَذَا التَّجَاوُزُ فِي الْاسْتِعْمَالِ لَا يَخْلُو مِنْ فَائِدَةٍ بِلَاغِيَّةٍ كَمَا يَرَى السَّكَاكِيُّ: ”فَإِذَا اسْتُعِمِلَتْ فِي مَقَامِ الْحَزْمِ، لَمْ تَخُلْ مِنْ نُكْتَةٍ: وَهِيَ إِمَّا التَّجَاهُلُ لِاسْتِدْعَاءِ الْمَقَامِ إِثَاءً، وَإِمَّا أَنَّ الْمُخَاطَبَ لَيْسَ بِحَازِمٍ^{١٣٩}. وَقَدْ أَدَّى تَجَاوُزُ اسْتِعْمَالِ “إِنْ” مِنَ الْمَشْكُوكِ فِيهِ إِلَى الْحُزْمِ بِهِ إِلَى تَنَازُعِهَا مَعَ إِذَا، وَحِينَئِذٍ يَغْلُطُ الْكَثِيرُ فِي التَّمْيِيزِ بَيْنَهُمَا، وَهَذَا مَا سَجَّلَهُ الرَّمَحْمَشِيُّ فِي قَوْلِهِ: “وَلِلْجَهْلِ بِمَوَاقِعِ (إِنْ) وَ(إِذَا) يَزِيغُ كَثِيرٌ مِنَ الْخَاصَّةِ عَنِ الصَّوَابِ فَيَغْلُطُونَ”^{١٤٠}.

وَمَّا وَرَدَ فِي مَقَامِ الْحَزْمِ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاضِي بَعْدَ ”إِنْ“ قَوْلُهُ - تَعَالَى -: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا}^{١٤١}. جَاءَ فِعْلُ الشَّرْطِ فِي صِيغَةِ الْمَاضِي “اقْتَتَلُوا” دَلَالَةً عَلَى نُذْرَةٍ وَقُوعِ الْقِتَالِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَاسْتِبْعَادِ ذَلِكَ، إِشَارَةً لِمَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ وَاقِعُ الْمُسْلِمِينَ، وَيَزِيدُ الْأَسْلُوبُ مِنْ تَأْكِيدِ تِلْكَ النُّذْرَةِ بِاسْتِعْمَالِهِ كَلِمَةِ “طَائِفَةٌ” مَعَ تَنْكِيرِهَا. فَالطَّائِفَةُ أَقْلٌ مِنَ الْفِرْقَةِ، {فَإِنْ بَغْتِ إِحْدَاهُمَا} نُذْرَةٌ أُخْرَى تَسْتَدْعِي الْفِعْلَ الْمَاضِي، وَهِيَ “الْبَغْيُ” بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَهُوَ غَيْرُ مُتَوَقَّعِ الْحُدُوثِ، يَقُولُ الرَّازِيُّ: “الطَّائِفَتَانِ مُؤْمِنَتَانِ وَلَكِنَّ هُنَا خَطَأٌ فِي الْفَهْمِ أَوْقَعَ هَذَا الْقِتَالِ، فَإِنْ بَانَ لَهُمْ أَوْ لِأَحَدِهِمَا الْخَطَأُ وَاسْتَمَرَّ عَلَيْهِ فَهُوَ نَادِرٌ، وَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ قَدْ بَعَى. وَحِينَئِذٍ فَإِنْ قَوْلُهُ “فَإِنْ بَعَتْ” فِي غَابَةِ الْحُسْنِ”^{١٤٢}.

وَمِنْ هَذَا الْمُنْطَلِقِ جَاءَ الْمَاضِي بَعْدَ ”أَنْ“ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ

١٣٧ الزركشي، الرهبان في علوم القرآن، ٢٠١/٤.

١٣٨ حبيكة، البلاغة العربية، ٣٨٢/١.

١٣٩ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٤٦.

١٤٠ عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٧٧.

٢٠٠٥م، ١٧٨/١-١٧٩.

١٤١ الحجرات، آية ٩.

١٤٢ الرازي، التفسير الكبير، ١٢٧/٢٧.

لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} ^{١٤٣}. جيء بالماضي للشك في ميل الكافرين إلى السلام مع المسلمين بسهولة، فلن يُنْبِئ هؤلاء عن المسلمين إلا بأس المسلمين وشدهم، ويؤكد ذلك استخدام "جرح" دون الفعل "مال" مثلا مع إضافته لواء الجماعة لما يدل على الإذعان والخضوع، وما يزيد من صحة هذه الدلالة مجيء المضارع بعد "إن" في الآية التالية لها في قوله {وإن يُريدوا أن يخذعوك فإنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ} ^{١٤٤}. فالمقام اختلف لأنه يتكلم عن خديعة ومُخادعة الكافرين للإسلام، والكيد للمسلمين وهذا كله لا يتوقَّف ولا ينتهي، وهذا المعنى يناسبه المضارع لدلالته على التجدد والاستمرار، وهذا ما يحمله المضارع بعد "إن" في قوله - تعالى - : {وإن يُريدوا خيانتك فقد خَانُوا اللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} ^{١٤٥}، فالمضارع هنا لاستمرار خيانة الكفار للمسلمين وعدم توقُّفهم عن تلك العداوة.

ومن استعمال الماضي بعد «إن» قوله - تعالى - : {فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإنَّ الله غفورٌ رحيمٌ، وقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ} ^{١٤٦}، لا يمكن تخريج (إن) هنا بالقلَّة والتُّدرُّ؛ لأنَّ القتال مع أعداء الإسلام لا ينتهي، ولكن يمكن النَّظْرُ إلى خطورة القضية، فالقتال يحمل قتلاً وأسراً وتدميراً للحياة ووسائلها، ومن ثمَّ فلا مجال للشكِّ والظنِّ، بل لا بُدَّ من التَّنبُّت واليقين، ولهذا فضَّلَ الأسلوب القرآني صيغة الماضي القاطعة الحُكم، فالإسلام يُقدِّرُ قيمة الحياة، ويرفع شعار السلام، ويحافظُ على الأمن، لذلك لا يبدأ بالقتال ولا يدعو إليه بدون حقٍّ، فلا يبدأ المسلمون بالقتال حتى يبدأ أعداؤهم به، ولهذا أتبع الشرط بقوله تعالى: {كذلك جزاء الكافرين} فقد سمى الرَّد بقتلهم بالجزاء، وبالمثل جاء الماضي «انتهوا» بعد (إن) ليؤكد للمسلمين عدم الكفِّ عن قتلهم هؤلاء المعتدين حتى يتوقَّف هؤلاء بالفعل وليس بالقول، وأن يبدأ هؤلاء المعتدون بذلك حتى لا يطمعوا في حال المسلمين، وقد زاد من التوكيد في ذلك بتكرار هذه الصيغة بعدها {فإن انتهوا}.

١٤٣ الأنفال، آية ٦١.

١٤٤ الأنفال، آية ٦٢.

١٤٥ الأنفال، آية ٧١.

١٤٦ البقرة، آيات ١٩١، ١٩٢، ١٩٣.

٢- إذا: تُستخدمُ إذا للشرط في الاستقبال، والأصلُ فيها القطعُ بوقوع الشرط وهو التُّكْنَةُ في تغلبِ لفظِ الماضي معه على المستقبلِ في الاستعمالِ، ليكونَ الماضي أقربَ إلى القطعِ من المستقبلِ في الجملة، نظرًا إلى اللَّفْظِ^{١٤٧}. قد يتوهمُ البعضُ تناقضًا في كلامِ السكاكيِّ بين كونها للاستقبالِ، وغلبةِ الماضي على شرطها، وأظنُّ أنَّ السكاكيَّ تنبَّه إلى هذا، فأدخلَ كلمةً فكَّت هذا التناقضَ وأوضحت إدراكَه له، وهي (نظرًا إلى اللَّفْظِ) فهذا يعني أنَّ الشرطَ يأتي بعد إذا «ماضيًا» لفظًا «مضارعًا» للاستقبالِ معنى، يقول - تعالى -: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }^{١٤٨}. فقد جاءَ فعلُ الشرطِ «لَقِيتُمْ» ماضيًا لفظًا لكنَّه للاستقبالِ معنى، فالملاقاةُ-أي: القتال- بين المسلمين وأعدائهم انتهت، وعلى المسلمين أن يثبتوا كلما لاقوا عدوا، فليس المقصودُ ما كان، إنما ما سيكون، وجرى بصورة الماضي لِيُفِيدَ تحقُّقَ وقوعِ الشرطِ، فعدواةُ المشركين وقتلهم للمسلمين بات أمرًا مُحَقَّقًا مقطوعًا به.

٣- لو: تفيدهُ «لو» امتناعُ وقوعِ الجوابِ لامتناعِ حُدُوثِ الشرطِ، فقد «امتنعتْ جُمَلُهَا عَنِ الثَّبُوتِ، وَلَزِمَ أَنْ يَكُونَ فِعْلَيْتَيْنِ، وَالْفِعْلُ ماضٍ»^{١٤٩}. وقد يَسْتَعْمِلُ البليغُ المضارعَ لغرضِ بلاغيِّ، وقد جاءت لو في آياتٍ خاصَّةٍ بكشفِ موقفِ المنافقين من القتالِ في صفوفِ المسلمين، ومُضَمَّنَةً للمسلمين من خُذْلانِ هؤلاءِ المنافقين لهم، وداعيةً إلى تطهيرِ صفوفِ المسلمين من مثل هؤلاءِ الخونة، يقول - تعالى -: { لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشَّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ }^{١٥٠}، تفضح الآيةُ موقفَ المنافقين الذين لم يخرجوا مع الرسولِ في غزوةِ تبوك، لشدةِ الحرِّ، وبُعدِ المكانِ، وقوَّةِ العدوِّ، فهؤلاءِ لا تُخْرِجُهُمْ إِلَى الْقِتَالِ عَقِيدَةٌ، بل مُصْلِحَةٌ دُثْيُويَّةٌ رَخِيصَةٌ، ولذلك جاءَ الأسلوبُ بلو الذي يُخَالِفُ شَرْطُهَا الْحَادِثَ وَالْمُمْكِنَ، فلو كانتِ الحربُ لِمَتَاعِ الدُّنْيَا أو كانت سهلةً ميسورةً ما استبطأوا الخروجَ، ووترتَّبَ على هذا الشرطِ الممتنعِ شرطٌ آخر على سبيلِ الحُجَّةِ الكاذبةِ والتَّبريرِ

١٤٧ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٤٧.

١٤٨ الأنفال، آية ٤٥.

١٤٩ السكاكي، مفتاح العلوم، ٣٥١.

١٥٠ التوبة، آية ٤٢.

الملفَّقِ الذِّي يَحْتَلِقُهُ هَوْلَاءُ {لَوْ اسْتَطَعْنَا حَرْجَنَا} أَى: اَمْتَنَعَ خُرُوجَنَا لَامْتِنَاعِ الْاِسْتِطَاعَةِ، وَيُدْحِضُ الْقِرَاءَانَ هَذِهِ الْحُجَّةَ الْبَاطِلَةَ بِنَفْسِ الْأَسْلُوبِ الشَّرْطِيِّ، وَبَعَيْنِ الْأَدَاةِ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتَهُمْ فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ} ١٥١. فلو هنا تأتي في سياقٍ حِجَاجِيٍّ اسْتِدْلَالِيٍّ بُرْهَانِيٍّ، فَقَدْ اَمْتَنَعَ الْمُنَافِقُونَ مِنَ الْخُرُوجِ لِانْتِفَاءِ الْإِرَادَةِ لَدَيْهِمْ، فَلَوْ كَانُوا صَادِقِينَ فِي الْخُرُوجِ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً.

ثُمَّ يُعْمَدُ الْقِرَاءَانَ فِي فَضْحِهِمُ بِالْأَسْلُوبِ نَفْسِهِ مَوْكِدًا عَدَمِ فَائِدَةِ هَوْلَاءِ الْمُنَافِقِينَ لِلجَيْشِ الْإِسْلَامِيِّ فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {لَوْ حَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْعُونَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ هُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ} ١٥٢، يَتَوَجَّهُ الْخَطَابُ لِلْمُسْلِمِينَ بَعْدَ الْحَزَنِ وَالْأَسَى لِعَدَمِ خُرُوجِ هَوْلَاءِ الْمُنَافِقِينَ، فَضَرُّ هَوْلَاءِ أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمْ، وَيَأْتِي هَذَا الشَّرْطُ الْاِمْتِنَاعِي الْقَطْعِي لِلرَّبْطِ عَلَى قُلُوبِ الْمُقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ وَتَحْذِيرِهِمْ مِنْ حُطُورَةٍ مِثْلِ هَوْلَاءِ بَيْنَهُمْ، فَلَا خَيْرَ فِيهِمْ وَلانْفَعَ مِنْ خُرُوجِهِمْ مَعَكُمْ لِفَسَادِ عَقِيدَتِهِمْ وَخَبَاثَةِ طَوْبَتِهِمْ، فَيَجِبُ الْحَذَرُ مِنْهُمْ وَعَدَمُ الْاِسْتِمَاعِ إِلَيْهِمْ.

نُلاحِظُ مِنْ هَذِهِ الشُّوَاهِدِ وَشَوَاهِدٍ أُخْرَى لَمْ نَثَبْتَهَا فِي الْبَحْثِ اِرْتِبَاطَ (لَوْ) بِحَالِ الْمُنَافِقِينَ كَشَفًا وَقَضْحًا وَتَحْذِيرًا فَقَدْ اِرْتَبَطَتْ بِهِمْ فِي سَبْعَةِ مَوَاضِعَ، فَقَدْ قَطَعَ الْقِرَاءَانُ بِ (لَوْ) اِمْتِنَاعَ وَتُفُوعَ الْخَيْرِ مِنْ هَوْلَاءِ الْمُنَافِقِينَ لِلْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ، فَأَوْجَبَ بِذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْحَذَرَ مِنْهُمْ وَعَدَمَ الْاِطْمِنَانِ إِلَيْهِمْ وَالْوَثُوقَ فِيهِمْ.

٤- مَنْ: وَهِيَ تُسْتَعْمَلُ لِتَعْمِيمِ أُولَى الْعِلْمِ ١٥٣، وَجَاءَتْ مَنْ فِي ثَلَاثِ آيَاتٍ مِنْ آيَاتِ الْقِتَالِ: الْأُولَى: فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} ١٥٤. فَقَدْ عَمَّ الْجَوَابُ كُلَّ مَنْ قَامَ بِالْفِعْلِ، فَكُلُّ مَنْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَذَلِكَ تَحْفِيزٌ لِلْمُسْلِمِينَ وَزَرْعٌ حُبِّ الْجِهَادِ فِي قُلُوبِهِمْ وَرَفْعٌ لِرُوحِ الْمُقَاتِلِينَ وَحَثٌّ لَهُمْ عَلَى الْإِقْبَالِ عَلَى قِتَالِ أَعْدَائِهِمْ بِقُلُوبِ جَسُورَةٍ مُؤْمِنَةٍ بِعَظَمَةِ مَا تَقُومُ

١٥١ التوبة، آية ٤٦.

١٥٢ التوبة، آية ٤٧.

١٥٣ السكاكي، مفتاح العلوم، ٤٥٠.

١٥٤ النساء، آية ٧٤.

مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

به وبِعِظْمَةِ أَجْرِهِ عِنْدَ اللَّهِ، وَالثَّانِيَةِ: قَوْلُهُ - تَعَالَى - فِي حُكْمِ الْفِرَارِ مِنْ مَوَاجِهَةِ الْعَدُوِّ: {وَمَنْ يُؤْمِرْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِعَضْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ} ١٥٥. وَالثَّلَاثَةُ: تَتَخَدُّثُ عَمَّنْ يُؤَالِي أَعْدَاءَ الْإِسْلَامِ، فَمَنْ يَسْفُكُ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَيَسْتَحِلُّ حُرْمَاتِهِمْ فَقَدْ صَارَ مِنَ الظَّالِمِينَ، يَقُولُ - تَعَالَى -: {وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} ١٥٦. يَسْتَعْرِقُ الْحُكْمَ - هُنَا - كُلُّ مُسْلِمٍ يُؤَالِي أَعْدَاءَ الْإِسْلَامِ، فَالْمُسْلِمُ لَا يُعِينُ أَبَدًا قِتْلَةَ إِخْوَانِهِ وَلَا يُؤَالِيهِمْ، وَمَنْ يُخَالِفْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَظَلَمَ إِخْوَانَهُ.

المبحث الخامس: القصر:

هو تخصيصُ الموصوفِ عندَ السَّماعِ بوصفٍ دونَ ثانٍ ١٥٧، ومن صورهِ: النَّفْيُ والاستثناءُ، والقصرُ بتماماً.

أولاً: النَّفْيُ والاستثناء:

يأتي مع مخاطبٍ تعتقدُ أَنَّهُ مخطئٌ، وتراه يُصِرُّ ١٥٨. مثل قوله - تَعَالَى -: {فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ} ١٥٩. يأمرُ اللهُ نبيَّهُ بالقتالِ، ولما كان أمرُ القتالِ صعباً على النَّفسِ لما يَحْمِلُهُ من موتٍ وإصاباتٍ، خَفَّفَ اللهُ عَنْهُ، وَرَفَقَ بِهِ، وَهَوَّنَ عَلَيْهِ، وَبَيَّنَّ مُخَاطَبًا لَهُ أَنَّكَ لَا تَمْلِكُ النَّاسَ وَلَا تَمْلِكُ إِجْبَارَهُمْ عَلَى الْقِتَالِ، فَلَسْتَ مَكْلَفًا إِلَّا عَن نَفْسِكَ، فَقَدْ قَصَرَ الْقِرَاءُ الْإِجْبَارَ فِي الدَّعْوَةِ إِلَى الْقِتَالِ عَلَى نَفْسِ النَّبِيِّ تَخْفِيفًا عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِزْلَةً لِشِبْهَةِ جَبْرِهِ لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى عَنِ إِمْدَادِ الْمُسْلِمِينَ بِالْمَلَائِكَةِ فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ: {وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ} ١٦٠، وَهُوَ قَصْرٌ عَلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي (بُشْرَى)

١٥٥ الأنفال، آية ١٦.

١٥٦ الممتحنة، آية ٩.

١٥٧ السكاكي، مفتاح العلوم، ٤٠٠.

١٥٨ السكاكي، مفتاح العلوم، ٤٠٥.

١٥٩ النساء، آية ١٢٦.

١٦٠ آل عمران، آية ١٢٦.

فقد قصرت الآية الموصوفَ على الصَّفة، أي: ”ما جعل إمدادكم بنزول الملائكة عياناً لشيءٍ من الأشياءِ إلَّا للبشرى لكم بأنَّكم تُنصرون“^{١٦١}. كذلك قصرت الآية النَّصرَ على قدرة الله وإرادته، فلن يتحقَّق النَّصرُ لكم إلَّا برضا الله عنكم وتأيدِهِ لكم، وهو من قَصَرَ الخبرِ على المبتدأ، والموصوفِ على الصَّفة، لقد حملت الآية أسلوبيين للقصر، وهما يناسبان سياقاً ماتحدَّثُ عنه، فالمقام قتالٌ وهو أوَّلُ قتالٍ بينَ المسلمين وأهل قريش، وفرَّقُ العدَدَ والعدَّةَ والعتادِ لصالحِ المشركين، لذلك يحتاج المسلمون إلى ما يُتَّبِطُّهم ويربِّطُ على قلوبهم، ويرفعُ من معنوياتهم في ساحةِ القتالِ فجاءت هذه البشرى وجاء هذا التأكيدُ بأنَّ النَّصرَ لاصِلَةٌ له بالعددِ والبالعتادِ وإتِّمَّ علاقتهُ بقدرةِ الله وإرادته، فوجب التَّوكلُ على الله، والاعتمادُ عليه، والتَّفَقُّه به.

ثانياً: القصر ب(إنما):

جاء في قوله - تعالى - {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ}^{١٦٢}. يرى التَّحويون بوجوب تأخير المحصور في كلِّ قَصْرٍ بـ «إلَّا» و«إنما»^{١٦٣}. فما أُريدَ حصره أو القصرُ عليه أو تخصيصه يجب تأخيرهُ فيكون بعد (إلَّا) في النَّفي والاستثناء، ويكون في آخرِ الجملةِ المصدرِ بـ (إنما)، فكما أنَّ الاختصاصَ مع (إلَّا) يقع في الذي تَوْخَّزُهُ يقع الاختصاصُ مع «إنما» في المؤخَّرِ دونَ المقدَّمِ^{١٦٤}. وفي الآيةِ قصرَ القرآنِ مفهومَ الأخوةِ (الخبر) على المسلمين (المبتدأ) دونَ غيرهم، وللأخوةِ حُفُوقٌ وعليها واجباتٌ تُلزمُ جميعَ المسلمين باتِّباعِها والالتزامَ بها، ومن أهمِّها الحفاظُ على النَّفسِ والمالِ والعرضِ، وهذا ما يناسبُ سياقَ الصُّلحِ الذي تحدَّثُ عنه الآيةُ السَّابِقةُ لها «فالمسلمُ أخوالمسلم لا يظلمُهُ ولا يُسْلِمُهُ»^{١٦٥}، فلا عدوانَ ولا قتالَ بين المسلمين، بل تجمعهم المحبَّةُ، ويشمَلُهُم الإيثارُ.

١٦١ أبو السعود، تفسير أبي السعود، ٨٠/٤.

١٦٢ الحجرات، آية ١٠.

١٦٣ عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق،

محمد محي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ط٦، ١٩٧٤م، ١٢٩/٢.

١٦٤ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٣٤٥.

١٦٥ متفقٌ عليه، صحيح البخاري رقم ٢٣١٠، صحيح مسلم رقم ٢٥٨٠.

مَبَاحُثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

وَمِنَ الْقَصْرِ «بِأَمَّا» قَوْلُهُ - تَعَالَى -: {فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ} ١٦٦، وَيُكْرِرُ الْمَعْنَى نَفْسَهُ فِي السُّورَةِ نَفْسِهَا فِي قَوْلِهِ - تَعَالَى -: {وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ} ١٦٧، يَتَوَجَّهُ الْخَطَابُ فِي الْآيَتَيْنِ إِلَى الْأُمَّةِ مِنْ خِلَالِ نَبِيِّهِمْ، مُحَاوَلًا الْإِجَابَةَ الْمَرْضِيَّةَ وَالْمُرِيحَةَ لِبَعْضِ التَّسْأُولَاتِ الَّتِي قَدْ تَمَوَّرَ فِي صُدُورِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ يَتَلَقَّظُ بِهَا الْبَعْضُ حَوْلَ الْمَتَعِ الدُّنْيَوِيَّةِ الَّتِي تُحِيطُ بِالْكَافِرِينَ مِنْ كَثْرَةِ الْمَالِ وَالْوَلَدِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي يُعَانِي الْمَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِنَ الْفَاقَةِ وَالضَّيْقِ «فَاعْلَمْ اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ تِلْكَ الْأَمْوَالَ وَالْأَوْلَادَ وَإِنْ كَانَتْ فِي صُورَةِ التَّعَمَّةِ فَهِيَ لَهُمْ نِقْمَةٌ وَعَذَابٌ، وَأَنَّ اللَّهَ عَذَّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا بِأَنْ سَلَبَهُمْ طَمَآنِينَةَ الْبَالِ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ لَمَّا أَكْتَسَبُوا عِدَاوَةَ الرَّسُولِ وَالْمُسْلِمِينَ كَانُوا يَحْذَرُونَ أَنْ يُعْرِىَ اللَّهُ رَسُولَهُ بِهِمْ فَيَسْتَأْصِلَهُمْ» ١٦٨، فَالْآيَتَانِ تَسِيرَانِ فِي طَرِيقِ الْمَعَالِجَةِ النَّفْسِيَّةِ، وَالتَّهْيِئَةِ الرَّوْحِيَّةِ، وَرَفْعِ الرُّوحِ الْمَعْنَوِيَّةِ لِلْمُقَاتِلِينَ الْمُسْلِمِينَ، كَمَا تَعْمَلَانِ عَلَى تَأْكِيدِ دِمِّ الْمَنَافِقِينَ، وَبَيَانِ عِلَّةِ هَذِهِ التَّعَمِّ، وَكَشْفِ سَبَبِ صَبْرِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، فَكُلُّ هَذَا اسْتِدْرَاجٌ لِهَوْلَاءِ الْمَنَافِقِينَ لِيَضَاعَفَ اللَّهُ مِنْ عَذَابِهِ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ.

نتائج البحث: بعد سياحتنا مع آيات القتال تكشفت لنا مجموعة من النتائج، من أهمها ما يلي:

١- تَبَيَّنَ مِنَ التَّحْلِيلِ الْبَلَاغِيِّ لِلآيَاتِ أَنَّ نَوْعَ الْقِتَالِ فِي الْقُرْآنِ، هُوَ الْقِتَالُ الدِّفَاعِيُّ، وَأَنَّ مَقْصِدَهُ وَضَوَابِطَهُ تُدَلِّلُ عَلَى ذَلِكَ، فَمَقْصِدُهُ رُدُّ الظُّلْمِ، وَالدِّفَاعُ عَنِ الْمُسْتَضْعَفِينَ، وَتَأْمِينُ سَبِيلِ الدَّعْوَةِ، وَالْحِفَاطُ عَلَى حَيَاةِ وَحُقُوقِ أَتْبَاعِهَا، وَمِنْ ضَوَابِطِهِ حِفْظُ أَرْوَاحِ وَحُقُوقِ الْمُسَالِمِينَ مِنْ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ بِمَنْ يَنْتَمُونَ لِأَقْوَامٍ مُشْرِكَةٍ يِقَاتِلُونَ الْمُسْلِمِينَ، وَمِنْهَا عَدَمُ التَّعَرُّضِ بِالصُّرِّ لِلنِّسَاءِ وَالشُّبُوحِ وَالْأَطْفَالِ، وَمِنْهَا الْاِعْتِدَاءُ بِالْمَثَلِ، وَمِنْهَا الْجُنُوحُ إِلَى السُّلْمِ. فَالْقِتَالُ فِي الْقُرْآنِ ضَرُورَةٌ فَرَضَهَا أَعْدَاءُ الْأُمَّةِ، وَلَيْسَ هَدَفًا يُسْعَى إِلَيْهِ.

١٦٦ التوبة، آية ٥٥.

١٦٧ التوبة، آية ٨٥.

١٦٨ ابن عاشور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ١٠/٢٨٦.

٢- تَبَيَّنَ من خلال الدِّراسة أن مُواجهة القرآنِ وتَحذِيرَهُ من مُناقضاتِ الأُمَّة لا تَقِلُّ مِساحةً، ولا شِدَّةً، عن مُواجهة أعدائها من الخارج، في الحفاظ على الدَّعوة، وأتباعها، بل إنَّ القرآنَ قد أَكثَرَ من الحديثِ الكاشفِ عن هؤلاء المنافقين، وصفاتهم، وخطورتهم، وكيفية التَّعاملِ معهم، وعدم الاستناد إليهم، وألَّا نَسندَ إليهم أعمالاً قِباديَّةً، وجمع بينهم وبين أعداءِ الأُمَّة في جُلِّ الآياتِ.

٣- الدِّقَّةُ القرآنيَّة في استعمال وتوظيف الأسلوبِ الخبريِّ بما يخدم الموضوع ويُنسِقُ مع السِّياق، وقد برزت الدِّقَّةُ بشكلٍ مُدهشٍ في التَّصريح بالأسماءِ والعُدول عنها، وبخاصَّة إلى الأسماءِ الموصولة، بما يضمن التَّفصيلَ والفصلَ في آنٍ.

٤- تَدَاخُلُ الأسلوبِ الخبريِّ والإنشائيِّ في جُلِّ آياتِ القتالِ، وذلك يعودُ لِطبيعةِ الموضوعِ، ويتفاعلُ معه، فالحديثُ عن القتالِ يحتاجُ إلى تحديدِ المفاهيمِ، وتخطيطِ المنهجِ، ورسمِ الصُّوابعِ، كما يحتاجُ إلى شَحذِ الهِمَمِ، ورفعِ المعنويَّاتِ، وضربِ الأمثلةِ، وهو ما يفرض بدوره التَّمائِجَ بينَ الأسلوبينِ الخبريِّ والإنشائيِّ.

٥- بُروزُ الاستفهامِ، وتعدُّدُ أدواته، مع انحرافِ دلالاته عن المعنى اللُّغويِّ إلى المعنى البلاغيِّ، وتنوُّعُ مقاصدهِ ممَّا أضفى نَوْعًا من التَّنبيهِ وحالَةً من الإثارة على هذه الصِّبغِ داخلِ الآياتِ.

٦- الكثرةُ اللَّافِتةُ للنَّظرِ للتَّقديمِ وللتَّأخيرِ في الآياتِ، وتنوُّعُ صُورِهِ، وتعدُّدُ أغراضِهِ بما يَتَناعَمُ مع السِّياقِ، ويخدمُ المعنى العامَّ للآيةِ أو مجموعِ الآياتِ.

٧- شغلتِ الجملةُ الشَّرطيَّةُ حيزًا كبيرًا وهامًا في آياتِ القتالِ، لِما تملُّكُهُ من قُدرةٍ حِجاجيَّةٍ وِبُرْهانيَّةٍ، تتوافَقُ وتلك الطَّبيعة الجدليَّةِ بينَ مُكوِّناتِ المجتمعِ الإسلاميِّ قديمًا وحديثًا، في علاقاتها، وفي عقيدتها، وفي فهمها للقتالِ ومقاصدهِ في القرآنِ، وفي مدى إقبالها عليه ونفورها منه.

٨- الدِّقَّةُ البلاغيَّةُ والدِّلاليَّةُ لاستعمالِ القرآنِ للمضارعِ والماضي مع أدائي الشَّرطِ “إنَّ”، و“إذا” بما يتلائمُ ويُنسِقُ مع السِّياقِ النَّصبيِّ للآياتِ.

٩- ارتباطُ “لو” الشَّرطيَّةِ في آياتِ القتالِ بِحالِ المنافقينِ وموقفِهِم من القتالِ مع المسلمين إيمانًا به، وحُزورًا له. فقد قطعَ القرآنُ بِ (لو) امتناعِ وُقوعِ الخيرِ من هؤلاءِ المنافقينِ للإسلامِ والمسلمينِ، فأوجبَ بِذلكَ على المسلمينِ الحَذَرَ منهم وعدمَ الاطمئنانِ إليهم أو الوثوقِ فيهم.

Abdelkarim Amin Mohamed SOLIMAN
مَبَاحِثُ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي آيَاتِ الْقِتَالِ دِرَاسَةٌ بِلَاغِيَّةٌ

المصادر

- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. البحر المحيظ تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠١م.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. تفسير أبي السعود المسمّى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. القاهرة: دار المصحف، دت.
- أبو موسى، محمد. من أسرار التّعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب. بيروت: دار الفكر، دت.
- الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة. معاني القرآن تحقيق: هدى محمود فُرَاعَة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م.
- الإسكافي، الخطيب. دُرَّةُ التَّنْزِيلِ وَعُرَّةُ التَّأْوِيلِ فِي بَيَانِ آيَاتِ الْمُتَشَابِهَاتِ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْعَزِيزِ تحقيق: محمد مصطفى أيدين. مكة المكرمة: معهد البحوث العلميّة، ٢٠٠١م.
- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث، دت.
- ابن الجوزي، جمال الدّين أبي الفرج عبد الرحمن. فنون الأفتان في عيون علوم القرآن تحقيق: حسن ضياء الدّين عتر. بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، ١٩٨٧م.
- ابن الزبير، أحمد بن إبراهيم. ملك التّأويل تحقيق: سعيد الفلّاح. لبنان: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التّحرير والتّنوير. تونس: دار سِحنُون. دت.
- ابن هشام، عبد الله جمال الدّين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله. أوضح المسالك إلى آليّة ابن مالك تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، ط٦، ١٩٧٤.
- ابن يعيش، موفق الدين. شرح المفصل. بيروت: عالم الكتب، القاهرة: المتنبّي. دت.
- حبنكة، عبد الرحمن حسن. البلاغة العربيّة، أسهها وعلومها وفنونها. دمشق: دار القلم. ٢٠٠٧م.
- البيضاوي، ناصر الدّين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشّيرازي. أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل. إستانبول: دار سَعَادَات. دت.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. دلائل الإعجاز تحقيق وتقديم: محمود محمد شاكر. جدّة: دار المدني، دت.
- الجزري، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي. النشر في القراءات العشر. بيروت: دار الكتب العلميّة، دت.
- الرازي، فخر الدّين محمد بن عمر بن الحسين. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز تحقيق: نصر الله حاجي مفتي أوغلي. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. التّفسير الكبير. طهران: دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، دت.
- الرّجّاج، أبو إسحاق إبراهيم بن سري. معاني القرآن تحقيق: عبدالجليل عبده شلي. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- الرّزكشي، بدر الدين محمد عبد الله. الثّرهان في علوم القرآن تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار التراث، ١٩٤٤هـ-١٩٨٤م.

- الرَّخْشَرِيُّ، جار الله محمود بن عمر. الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل. القاهرة: مكتبة الحلبي، الطّبعة الأخيرة، ١٩٦٦م.
- السّكاكي، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي. مفتاح العلوم. تحقيق: عبد الحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلميّة. ٢٠٠٠م.
- الصّابوني، محمد علي. صفوة التّفاسير. بيروت: دار الفكر، دت.
- الصّاوي، أحمد. حاشية الصّاوي على تفسير الجلالين. مصر: المكتبة التجاريّة الكبرى. ١٩٣٩م.
- الصّعدي، عبد المتعال. بُغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة. القاهرة: مكتبة الآداب. ٢٠٠٥م.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل القرآن تحقيق: محمود محمد شاكر. مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م.
- العُكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. التّبيان في إعراب القرآن تحقيق: محمد علي البجاوي. بيروت: دار الجليل، ١٩٨٧م.
- عبد المطلب، محمد. البلاغة العربيّة قراءة ثانية. القاهرة: لوجمان. ٢٠٠٧م.
- عون، أبو القاسم. بلاغة التّقديم والتّأخير في القرآن. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. طبعة دار الكتب المصريّة. دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.
- الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر. البرهان في مُتشابه القرآن تحقيق: أحمد عزّ الدّين عبد الله خلف الله. بيروت: دار صادر، ٢٠١٠م.

Kaynakça

- Abdulmuttalib Muhammed. *el-Belâğatü'l-'arabiyye kırd'a sâniye*. Kahire: Luncimen, 2007.
- el-Ahfeş el-Evsat, Saïd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Hude Mahmut Kurrae. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- el-Âlûsi, Şehâbeddin Seyyid Mahmûd. *Rûḥu'l-me'âni fi tefsîri'l-Ḳur'ân ve's-seb'îl-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, t.y.
- Avn, Ebû'l-Kâsim. *Belâğatü't-takdîm ve't-te'hîr fi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Medari'l-İslâmî, 2003.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzi. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. İstanbul: Dâr Saadet, t.y.
- el-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimaşkı. *en-Neşr fi'l-kırd'âti'l-'aşr*. Beyrut: Dârül-kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- el-Curcânî, Abdulkahir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delîlü'l-i'câz*. thk. Mahmut Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-Medeni, 1992.
- Ebu Hayyan el-Endelusi, Muhammed b. Yusuf. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. Adil Ahmet, Abdulmevcut vdğr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebu Musa, Muhammed. *Min esrari't-ta'bîri'l-Ḳur'ânî, dirase tahlîliyye li sûreti'l-Aḫzâb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatü'l-'arabiyye ususuha ve 'ulûmuhâ ve fûnûnühâ*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sihnûn, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Fûnûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Hasan Ziyâuddin Attar. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-Islamiyye, 1987.
- el-İskâfî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Esbehâni. *Dürratü't-tenzil ve gurretü't-te'vil*. thk. Muhammed Mustafa Aydın. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2001.
- İbn Yaîş, Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Mufassal*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- İbnü'z-Zübeyir, Ahmet b. İbrahim. *Melâku't-te'vil*. thş. Abdulgani Muhammed Ali el-Fâsi. Lübnan: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- el-Kermânî, Mahmut b. Hamza b. Nasr. *el-Burhân fi müteşâbihî'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmet İzzettin Abdullah Halfullah. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Muhammed el-Ensârî. *el-Câmi' li-aḫkâmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Tab'etü Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1967.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımuftüoğlu. Beyrut: Dâru Sadır, 2004.
- er-Râzî. *Mefâtiḥu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebir)*. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- es-Saidî, Abdülmüteâl. *Buğyetü'l-i'zâh li-Telḥisi'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Kahire: Mektebetü'l-Edeb, 2005.
- es-Sâvî, Ahmed. *Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1939.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf Muhammed b. Alî. *Miftâḥu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

- et-Taberi, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'l- Kur'ân*. thk. Mahmut Muhammed Şakir. Mısır: Dâru'l-Mearif, 1969.
- el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fi i'râbi'l- Kur'ân*. thk. Muhammed Ali el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.
- ez-Zemahşeri, Cârullah Mahmut b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haķâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-aķâvil fi vucûhi't-te'vil*. Kahire: Mektebetu'l-Halbi, 1966.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ez-Zerkeşi, Bedrettin Muhammed Abdullah. *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhamed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

الملخص: تهدف المقالة إلى إلقاء الضوء على شعراء الأقاليم في جمهورية مصر العربية وهم الشعراء الذين لا يسكنون في القاهرة، وذلك بسبب عدم اهتمام النقاد بمجّولاء الشعراء على الرغم من درجة الإبداع الشعري العالية التي يتميز بها الشعر الذي يدعه شعراء الأقاليم. وموضوع المقالة هو الصورة الشعرية عند الشاعر السيد ماضي، والمقالة تنقسم على قسمين: قسم نظري وقسم تطبيقي. في القسم النظري تمت معالجة مصطلح الصورة الشعرية في التراث البلاغي العربي، وفي القسم التطبيقي تم التعريف بالشاعر وأعماله المنشورة، ثم بدأت التحليل البلاغي للصور الشعرية في قصيدة «أنت تغادرنى كل مساء»، وأتمت المقالة بخاتمة عرضت فيها النتائج التي توصلت إليها في المقالة والتوصيات. وقد تم اختيار قصيدة «أنت تغادرنى كل مساء»؛ بسبب اشتغال القصيدة على العديد من السمات الأسلوبية الفارقة كتوظيف الاستفهام والحوار في القصيدة، تلك السمات التي أكسبت القصيدة خصوصيتها في الإبداع الشعري الخاص بالشاعر.

الكلمات المفتاحية: الشعر، الصورة الشعرية، الخيال الشعري، السيد ماضي.

Seyyid Mâzi'de Şiirsel Yön

Öz: Makale, Mısır Arap Cumhuriyeti'ndeki Kahire dışındaki bölgelerin şairlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Bunun nedeni, diğer bölge şairlerinin kaleme aldıkları şiirlerden ayrılan yüksek şiirsel yaratıcılıklarına rağmen eleştirilenlerin bu şairlere ilgi göstermemesidir. Makalenin konusu, şair Seyyid Mâzi'nin şiirsel yönüdür. Makale teorik ve uygulamalı olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Teorik bölümde sanatsal şekil terimi Arap belagat geleneğinde ele alınmıştır. Uygulamalı bölümde ise şair ve yayınlanmış eserleri tanıtılmıştır. Ardından ise "Her Akşam Terk Ediyorsun Beni" şiirindeki şiirsel yönler belagat açısından analiz edilmiştir. Araştırma, ulaşılan sonuçların ve bazı önerilerin yer aldığı sonuç bölümüyle sona ermektedir. "Her Akşam Terk Ediyorsun Beni" şiiri birçok farklı stilistik özellik barındırdığından seçilmiştir. Bunlar şaire has şiirsel yaratıcılık konusunda şiire özgünlüğünü veren özelliklerdir.

Anahtar Kelimeler: Şiir, Şiirsel hayal gücü, Şiirsel İmge, Seyyid Mâzi.

The Poetic Image in the Poetry of al-Said Madi

Abstract: The article aims at shedding light on poets who live outside Cairo because critics do not pay due attention to those poets. Critics do so despite the high degree of poetic creativity that distinguishes poetry published by regional writers. This article is about the poetic image of the poet (al-Said Madi). The article is divided into two parts: a theoretical section and an applied section. In the theoretical section, the term artistic image in the Arab rhetorical heritage was discussed. In the applied section, the poet and his published works were introduced. Then, the researcher started the rhetorical analysis of the poetic images in the poem "You leave me every evening." The article ended up with a conclusion. The conclusion included the results and recommendations of the article. The poem "You Leave Me Every Evening" was chosen because it contains many distinctive stylistic features. Those stylistic features that have given the poem its speciality in poetic creativity of our poet.

Keywords: Poetry, the Poetic Imagination, the Poetic Image, El-Said Madi.

تمهيد

شغل الشعر العربي مكانة مائزة في تاريخ الأدب العربي عبر عصوره المختلفة، ولم يفقد الشعر هذه المكانة حتى عصرنا الحالي على الرغم من إطلاق بعض الباحثين على العصر الحالي عصر الرواية، وذلك بعد أن ربطت الناقدة أيان رايت بين المدينة والرواية؛ فوسائل الاتصال المسموعة والمرئية وجدت في الرواية غايتها المنشودة، فالمسلسلات المرئية والمسموعة ساعدت بصورة كبيرة على تسليط الضوء على الرواية، إلا أن الشعر لم يفقد بريقه ولم يفقد مكانته بعد.

والتابع لحركة النقد العربي يجد احتفاء كبيرا بكبار الشعراء في الماضي والحاضر على حد سواء، فما زالت الدراسات النقدية والأكاديمية تهتم بالشعر القديم على نحو لافت للنظر - الأمر الذي لا يمكننا الاعتراض عليه- وأما الشعر الحديث فإن معظم الدراسات تهتم في المقام الأول بالشعراء الكبار مثل أدونيس وأحمد عبد المعطي حجازي - الأمر الذي يجب أن يعاد النظر فيه لوجود الكثير من الإبداعات الشعرية التي لم تأخذ حقها من النقد والدراسة - ففي الواقع يوجد الكثير من الشعراء المصريين لهم من الإبداع الشعري ما يستحق الالتفات إليه مثل الشاعر المصري السيد ماضي^١، غير أن إقامة الشاعر بعيدا عن القاهرة كانت سببا في عدم دراسة الإبداع الشعري لشعره بالصورة التي يستحقها، وقد اخترت قصيدة « أنت تغادرنى كل مساء »^٢ موضوعا لهذه المقالة؛ وذلك بسبب اشتغال القصيدة على العديد من السمات الفارقة، تلك السمات التي أكسبت القصيدة خصوصيتها في الإبداع الشعري الخاص بالشاعر.

وقد عالجت المقالة الصورة الشعرية في هذه القصيدة الطويلة بوصفها ظاهرة أسلوبية لافتة للنظر، فالقصيدة التي تنتمي للشعر الحر مقسمة على مقاطع لا يكاد يخلو كل مقطع فيها من صورة شعرية كلية لها خصوصيتها.

وقد توجد الصور الشعرية بصورة وافرة في نص شعري لشاعر ما دون أن تتحول لسمة أسلوبية فالعبرة هنا بالكيف لا بالكم، فالصورة الشعرية لكي تتحول إلى سمة أسلوبية يجب أن تعكس بصمة الشاعر التي تميزه عن غيره وذلك من خلال عدولها عمّا هو معتاد ومألوف.

١ شاعر مصري معاصر ولد عام ١٩٥٦ في مدينة بركة السبع بمحافظة المنوفية.

٢ نشرت القصيدة في ديوان يحمل الاسم نفسه من قبل الهيئة العامة لقصور الثقافة في عام ٢٠٠٣ ضمن سلسلة بؤرة الأدبية.

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

والمقالة تنقسم على قسمين: قسم نظري يتم فيه معالجة مصطلح الصورة الفنية في التراث البلاغي العربي وقسم تطبيقي نحل فيه الصور الشعرية في القصيدة، وأنهت المقالة بخاتمة عرضت فيها نتائج المقالة.

ولم تلتزم المقالة بمنهج واحد لا تحيد عنه، ففكرة المنهج أكثر التصاقاً بالعلوم الطبيعية التجريبية، فالمناهج الجامدة لا تتناسب مع طبيعة الأدب؛ حيث إن الظواهر الأدبية غير قابلة للترويض والآنحصر داخل النماذج الخاصة بالمناهج العلمية، ومن هنا أدت فكرة المنهجية دوراً كبيراً في الدراسات الأدبية. إن المنهجية التي أقترحها لهذه الدراسة تركز على محاور ثلاثة هي: الإحصاء والتحليل النحوي والتحليل البلاغي.

تمهيد نظري - الصورة الشعرية

يعد مصطلح الصورة الشعرية من أهم المصطلحات التي عالجهما النقاد في دراساتهم في العصر القديم والعصر الحديث على حد سواء، وقد «ظل لمفهوم الصورة الشعرية حضوره الطاعني في عقلية الناقد العربي قديماً وحديثاً، وقد يحضر هذا المفهوم دون التصريح باسمه الاصطلاحي فالصورة الفنية مصطلح حديث، صيغ تحت وطأة التأثير بمصطلحات النقد الغربي والاجتهاد في ترجمتها.»^٣

ففي التراث العربي والغربي على حد سواء يتم ربط الشعر بالقدرة على التصوير والوصف؛ فقد روي أن زهيراً (٥٢٠ - ٦٠٩ م) الشاعر الجاهلي الكبير قد منع ابنه كعباً من قول الشعر ولم يسمح له إلا بعد أن استوت قدراته الشعرية وأجاد الوصف والتشبيه، فالقدرة على التشبيه هي العتبة الأولى للدخول في عالم الشعر، وقد يدعو الشاعر على نفسه كدعوة ذي الرمة (ت ١١٧ هـ) بأن يقطع الله لسانه إذا فقد القدرة على التشبيه^٤، وكذلك حسان بن ثابت (ت ٤٠ هـ) الذي طلب من ابنه أن يصف له طائراً لسهه فلما وصفه وأجاد الوصف أقسم بأن ما قاله ابنه هو الشعر عينه.^٥

٣ جابر عصفو، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٢) ١١، ٧.

٤ دعا الشاعر بقوله إذا قلت كأن فلم أجد وأحسن فقطع الله لساني

٥ عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ١٠٤.

وقد عرض الدكتور عبد الغفار مكاوي للعلاقة بين الشعروالتصوير مدلا بأقوال متعددة للنقاد على مر العصور بداية من أرسطو الذي يعتبر الشاعر مثله مثل المصور و«لعل أقدم نص نعرفه في تاريخ الأدب والنقد الغربي عن هذه العلاقة الساحرة الغامضة بين الشعر والفنون التشكيلية هي العبارة المنسوبة إلى سيمونديس الكيوس (٥٥٦ ق.م-٤٦٨ ق.م.) (Simonides) في بلاد اليونان التي يقول فيها إن الشعر صورة ناطقة أو رسم ناطق وإن الرسم أو التصوير شعر صامت»^٦، وقد ظل معنى هذه العبارة حاضرا في كتابات العديد من النقاد الغربيين والفلاسفة المهتمين بموضوع الجمال، ففي القرن السابع عشر يؤكد الشاعر والنقاد (الإنجليزي) جون درايدن (Dryden John) (١٦٣١-١٧٠٠) على هذه العلاقة حيث يساوي بين الاستعارات الشعرية التي يستعملها الشاعر والألوان التي يستخدمها الرسام، فلقد «كانت الصورة ومازالت هي جوهر الشعر الثابت ووسيلته التي لا يستغني عنها في الكشف عن الحقائق الشعرية والإنسانية التي تعجز اللغة العادية و اللغة العلمية عن الكشف عنها وتوصيلها»^٧، فاللغة الشعرية لغة تصويرية في المقام الأول، والقدرة على التصوير هي التي تفرق بين شاعر وآخر، ولم يكن هذا الأمر غائبا عن النقاد العرب القدامى فابن المقفع (ت ١٤٢ هـ) يعرف البلاغة في القرن الثاني الهجري بأنها كشف ما غمض من الحق وتصوير الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق، التعريف الذي يورده أبو الهلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) في كتابه ثم يعلق عليه بقوله «والذي قاله صحيح لا يخفى موقع الصواب فيه على أحد من أهل التمييز وذلك أن الأمر الظاهر الصحيح الثابت المكشوف ينادي على نفسه بالصحة ولا يحوج إلى التكلف لتصحيحه حتى يوجد العي فيه خطيبا وإنما الشأن في تحسين ما ليس بحسن وتصحيح ما ليس بصحيح بنوع من الاحتيال والتخييل»^٨، فالتعليق السابق لأبي الهلال العسكري يعكس فهما عميقا لماهية الشعر باحتيالاته وخيالاته، فالنص الشعري عنده لا يمكن النظر إليه إلا من خلال منظور خاص، وذلك على خلاف غيره من النصوص. والأمر نفسه سنجد عند ابن طاطبا

٦ عبد الغفار مكاوي، «القصيدة وصورة الشعر والتصوير عبر العصور»، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١١٩،

(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٠)، ١٥.

٧ مكاوي، القصيدة وصورة الشعر والتصوير عبر العصور، ٣٠.

٨ أبو الهلال العسكري، ديوان المعاني تحقيق: أحمد حسن بسح، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤)،

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

(ت ٣٢٢ هـ) في كتابه «عيار الشعر» فالشاعر عنده مثله مثل النساج والنقاش حيث يصف الشاعر بقوله «ويكون كالنساج الحاذق الذي يفوف وشيه بأحسن التفويت ويسديه وينيره ولا يهلهل شيئاً منه فيشينه، وكالنقاش الدقيق الذي يضع الأصباغ في أحسن تقاسيم نقشه»^٩، فالشاعر نساج ينسج بالكلمات ونقاش يرسم ويلون بالألفاظ، وقد شبه قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) مادة الشعر بأنها مثل الخشب للنجارة والفضة للصياغة^{١٠}.

ولعل أقدم هذه المقولات الدقيقة حول ماهية الشعر مقولة الجاحظ (١٥٩ هـ-٢٥٥ هـ) بأن الشعر ضرب من النسيج وجنس من التصوير، فالشعر عند الجاحظ يقوم على دعامين أساسيتين وهما النسيج والتصوير، وعلى هذا وجود الشعر بجودة نسيجه وبجودة صورته، أما المعنى الذي يحتويه هذا النسيج فقيمته تتلو قيمة التصوير، فالمعنى عند الجاحظ مطروح في الطريق، «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيز اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك، فإنما الشعر صياغة، وضرب من التصوير»^{١١}.

فالجاحظ يضع معايير جودة الشعر فيسقط أول ما يسقط معيار المعنى الذي لا يتفاضل عن طريقه عربي على أعجمي أو بدوي على قروي، فالأمر عنده معقود على الوزن، ثم على اختيار الألفاظ التي سيمتلئ بها وعاء الوزن المختار، تلك الألفاظ التي ينبغي أن تكون سهلة المخارج سلسلة في جريانها مثل الماء الوافر، ثم يضع الجاحظ بعد ذلك معيار الطبع فالشاعر الجيد هو الذي يقول شعره طبعاً لا تصنعاً فيربط هنا بين الشعر والشاعر، وبعد الشروط السابقة يختم الجاحظ هذه المعايير بالمعيار الخاص بجودة السبك، فالشعر قائم على الصياغة والتصوير.

إن هذا الموقف الخاص بالجاحظ لم يجد قبولا عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) أحد أهم النقاد في القرن الثالث الهجري الذي يميل إلى ترجيح اللفظ على المعنى، فالمعنى مقدم على اللفظ عنده.

٩ ابن طباطبا، عيار الشعر تحقيق: عباس عبد الساتر (بيروت: دار المکتب العلمية لبنان، ط٢، ٢٠٠٥)، ١١.

١٠ ارجع إلى قدامة بن جعفر، نقد الشعر تحقيق: كمال مصطفى، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٢، ١٩٦٣)، ١٧.

١١ أبو عثمان الجاحظ، الحيوان تحقيق: عبد السلام هارون، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٥)،

وفي القرن الخامس الهجري يتطور مفهوم الصورة الشعرية على يد واحد من أهم أعلام البلاغة العربية وهو الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٠٠هـ - ٤٧١ هـ)، وذلك عن طريق معالجته للنصوص في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»، ويظل عمل الشاعر عنده مثل النساج و الصباغ معا حيث يقول « وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تُعمل منها الصورُ والنقوشُ. فكما أنك ترى الرجل قد يهتدي في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه إلى ضرب من التخيير والتدبير في أنفاس الأصباغ وفي مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها وترتيبها إياها إلى ما لم يتهدد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب؛ كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيها معاني النحو»^{١٢}، فالفرق بين شاعر وشاعر هو الفرق في الصياغة والتصوير أي في النظم، ذلك النظم الذي يتوخى معاني النحو، ويجب أن نشير هنا إلى أن الجرجاني حدد هذه المعاني بأنها المعاني الخاصة بالقواعد التي يبنى عليها النظام اللغوي، وهذه المعاني هي التي ستتج فيما بعد المعنى اللغوي العام، ولكنها ليست هي ذلك المعنى العام، فالجرجاني يزاوج هنا بين الشكل والمضمون، فالتشكيل الخاص بالنص لا يمكنه أن يكون حرا طليقا ولكنه محدد وفق إطار عام واسع ورحب، ذلك الاتساع هي الذي يسمح للشاعر أن يظهر قدراته في الأداء الشعري، فالأصباغ المستعملة يقابلها الألفاظ عند الشاعر التي تنسج من خلالها الصور الشعرية، فالأمر معقود هنا على عملية التوليف بين الألفاظ بعد اختيارها، عبر تقديم بعضها وتأخير بعضها، تلك الحركة التي تتم على المستوى السطحي تعكس حركة أخرى على المستوى الأعمق الخاص بالمعاني التي تدور في العقل، فالألفاظ تنتظم وفق النظام النحوي ليتدخل الشاعر هنا فينظمها هو بطريقته الخاصة وفق ما يشعر به من احساس، فيحدث هنا تفاعل بين نظامين: النظام الأول نظام النحو الذي ينتج المعنى والنظام الثاني هو نظام النحو الشعري الذي ينتج الإحساس بذلك المعنى، وعلى الناقد أن يتوخى معاني النحو، حيث يتسع النظام النحوي العربي بما له من خصائص تكسبه مرونة لا نجد لها في غيره من الأنظمة النحوية الخاصة باللغات الأجنبية.

١٢ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤)، ٨٧.

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

والملاحظ أن الجرجاني استخدم كلمة «معاني» في صورة الجمع، فالنظام النحوي العربي يسمح بإنتاج معان متعددة، والأمر هنا يرجع إلى الشاعر الذي يستطيع تطوير هذا النظام النحوي لإنتاج معان توافق إحساسه وانفعاله بالموضوع الذي يعرضه.

وفي موضع آخر في الدلائل يستخدم الجرجاني صيغة «سبيل الصيغة والتصوير» فالمعنى الذي يقصده الشاعر أو بالأحرى يريد الشاعر إيصاله للقارئ لا بد للوصول إليه من سبيل يسير فيه الشاعر ثم يلجج القارئ، فتصير مهارة الشاعر في اختيار سبيل من بين سبل عديدة، فالوسيلة أو السبيل الذي يقدمه الشاعر هي جوهر الشاعرية، أما الغاية ذاتها فلها قيمتها التي لا يمكن تجاهلها، فالسبيل عند عبد القاهر هو سبيل الصيغة والتصوير، ويقرب الجرجاني المسألة عن طريق التشبيه حيث يقول «سبيل المعنى الذي يعبر عنه، سبيل الشيء الذي يقع عليه التصوير والصوغ كالفضة والذهب، يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العمل ودرءته، أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة، أو الذهب الذي وقع عليه العمل والصنع، كذلك محال إذا أنت تعرف مكان الفضل والمزية في الكلام أن تنظر في مجرد معناه، وكما أننا لو فضلنا خاتماً على خاتم، بأن يكون فضة هذا أجود أو فضته أنفس، لم يكن ذلك تفضيلاً له من حيث هو خاتم، كذلك ينبغي إذا فضلنا بيتاً على بيت من أجل معناه لا يكون تفضيلاً له من حيث هو شعر وكلام، وهذا قاطع فاعرفه»^{١٣} فالقضية قضية جوهرية عند الجرجاني كما هو واضح من جملة الأخيرة.

وفي القرن السابع الهجري نجد فهما عميقا للصورة الشعرية وذلك عند حازم القرطاجني (٦٠٨ هـ - ٦٤٨ هـ) حيث يسقط قضية الصدق والكذب عن المسألة الشعرية تماما فينتصر للخيال الشعري، الذي يعد أحد أهم روافد الصورة الشعرية فينتقل بنا من دائرة المرسل إلى دائرة المستقبل ويتضح ذلك من خلال تعريفه للشعر فالشعر عنده هو «الكلام الموزون المفقى، من شأنه أن يجيب إلى النفس ما قصد تحييه إليها ويكره إليها ما قصد تكريهه، لتحمل بذلك على طلبه أو الهروب منه، بما يتضمن من حسن تخيل ومحكاة مستقلة بنفسها، أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو

بمجموع ذلك، وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية، قوي انفعالها وتأثيرها. «^{١٤} فمدار الأمر عند القرطاجني هو القدرة على المحاكاة فأفضل الشعر عنده ما حسنت محاكاته وهيئته، وقويت شهرته، أو خفي كذبه.

وفي العصر الحديث عالج الكثير من النقاد مفهوم الصورة الشعرية مثل الدكتور أحمد الشايب الذي عرض معنيين للصورة الأدبية، الأول بوصفها المادة التي تتركب من اللغة بدلالاتها اللغوية الموسيقية ومن الخيال الذي يجمع بين التشبيه والاستعارة والكناية والطباق وحسن التعليل والثاني بوصفها الأسلوب الخاص بالقاص أو الروائي حيث لخص لنا مفهوم الصورة الأدبية بقوله « وخالصة هذا الفصل أن الصورة الأدبية لها معنيان، أحدهما ما يقابل المادة الأدبية، ويظهر في الخيال والعبارة. والثاني ما يقابل الأسلوب ويتحقق بالوحدة وهذه تقوم على الكمال والتأليف والتناسب.»^{١٥} لقد شغلت الصورة الشعرية مكانة مهمة في النقد العربي قديمه وحديثه، ولقد وصل الأمر في بعض الأحيان أن اعتبرها البعض أهم روافد الشعرية.

التعريف بالشاعر

السيد علي ماضي ولد في السابع من يناير سنة ١٩٥٦ م في محافظة المنوفية بدلتنا مصر، ويقوم الآن في مدينة بركة السبع. يعمل طبيباً بشرياً حصل على ماجستير جراحة العظام وصدر له ثلاثة دواوين الأول « مذكرات عاشق قديم » شعر (إصدار خاص - مكتبة وهبة) في عام ٢٠٠٠ والثاني « أنت تغادري كل مساء » صدر عن الهيئة المصرية لقصور الثقافة وله العديد من القصائد المنشورة في الدوريات المصرية والعربية. وفي عام ٢٠٠٨ صدر ديوانه الثالث « كانت تكتب أشعار الليل » عن الهيئة المصرية لقصور الثقافة.

١٤ حازم القرطاجني، منهاج البغاء وسراج الأدياء تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجه (تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٦٦)، ٧٢.

١٥ أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١٠، ١٩٩٤)، ٢٥٩.

الشاعر والقصيدة

يكتب الشاعر هذه القصيدة الطويلة في شكل دفعات شعرية تشبه الأمواج، فلا تنتهي الدفقة إلا وتتبعها دفقة أخرى، والقصيدة تمثل مرحلة وسطى - مرحلة بين العشق النسائي والعشق الصوفي - في حياة الشاعر الأدبية؛ حيث صدر ديوانه الأول عام ٢٠٠٠ تحت عنوان «مذكرات عاشق قديم» عبر فيه عن عاشق المرأة الذي لا يرى في الدنيا سواها، بعدها بثلاث سنوات صدر ديوانه الثاني فاختلف فيه هذا العاشق القديم وظهر عشق من نوع آخر، عشق لا يمكننا أن نطلق عليه العشق الصوفي، ولكنه عشق في منطقة وسطى بين العشق النسائي والعشق الصوفي.

يصدر الديوان وقد بلغ الشاعر السابعة والأربعين من عمره وقد تشبع الشاعر / العاشق بعشقه القديم ولم يعد العشق يثير فيه ما كان يثيره من قبل؛ فيبحث الشاعر عن عشق آخر عن رحلة عشق أخرى، ولكن وجهته لم تعد كما كانت، هي مرحلة تمثل الإرهاصات الأولى للعشق الصوفي.

وعنوان القصيدة/الديوان « أنت تغادري كل مساء » خطاب من الشاعر ولكنه خطاب دائري فالمخاطب هو الشاعر ذاته؛ فالقائم بفعل المغادرة يغادر ذاته ليترك تلك الذات حائرة بلا روح.

في العنوان «أنت تغادري كل مساء»

الاختيار هو أحد المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الأسلوبية، والاختيار يكون دائما بين بدائل وقد وفق الشاعر في اختيار عنوانه هذا بين عدد من البدائل مثل:

١- أنت تتركني كل مساء

٢- أنت تغادري مساء

٣- أنت تغادري في المساء

فالعنوان الأول يحتوي على فعل الترك، والعنوان الثاني يحتوي على ظرف الزمان أما الثالث فيحتوي على الجار والمجرور. والعنوان الذي اختاره الشاعر لقصيدته يختلف عن العنوان الأول في استخدام فعل المغادرة وعن العنوانين الثاني والثالث في استخدام تركيب الإضافة « كل مساء».

إن كلمة «كل» تعطى لفعل المغادرة دلالة التكرار والتجدد والاستمرار، فالمغادرة لا تتم في المساء فقط، ولكنها تتم كل مساء.

واستعمال فعل «تغادر» يوحي بتجدد الحدوث فصيغة المضارعة تدل على استمرارية فعل المغادرة، والشخص المغادر يغادر شيء يحتويه، فعندما نقول غادر الرجل المنزل، فالشخص قبل فعل المغادرة يكون موجودا داخل المنزل وهذه الدلالة لا توجد بالضرورة في فعل الترك، والأصول المعجمية للفعل هي: غ، د، ر هي الأصول نفسها لفعل آخر وهو الفعل «غدر» فهل هناك علاقة بين الفعلين «غادر» و«غدر»، فالقسيمة تستعمل الغدر بمعنى المغادرة والمغادرة بمعنى الغدر:

أنت تغادري كلَّ مساء

هل يعني سفرك

أن بلاد العشق بعيدة

أم أنك تسبح في مملكة الموت

وتتركني بين الأحياء

عندما تغادري فأنت تقوم بفعل الغدر والخيانة لأنك تسبح في مملكة الموت وتتركني وحيدا بين الأحياء، أنت لا تتركني أحياء بينهم، ولكنك تتركني بين الأحياء بلا روح، والحق أن لا حياة لي بدونك.

واللافت للنظر أيضا أن مفعول فعل المغادرة هو ياء المتكلم، ومفعول فعل المغادرة يكون مكانا، فنحن نقول غادر الرجل المدينة أو القرية فعندما يكون مفعول فعل المغادرة هو ياء المتكلم ندخل إلى دائرة المجاز لتبدأ أول الصور الشعرية في عنوان القصيدة وليس في متنها.

العنوان -إذن- صورة شعرية فالمغادرة يقوم بها الإنسان وغير الإنسان، أما أن يكون المفعول به ياء المتكلم والمتكلم في الحقيقة إنسان ففي القول استعارة؛ حيث يتحول الإنسان لمكان يحتوي فاعل الجملة، ويفترض أن الفاعل يترك هذا المكان الذي هو ذات الإنسان؛ ليبدأ الرحلة، تلك الرحلة التي يعرض لنا الشاعر صورها المختلفة في مقاطع القصيدة وكأن الشاعر يحمل في يده آلة تصوير فيلتقط الصور، الصورة تلو الأخرى، ولا

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

يلقي بآلته هذه إلا مع انتهاء ذلك الفلم الموجود داخل الكاميرا، ومع الصورة الأخيرة تبدأ رحلة اللا عودة رحلة تبدأ في الليل بواسطة قطار لا يعرف مقصده ولا يعرف منبعه، رحلة لا يسمح فيها بالنظر إلى الخلف ولا بحمل أمتعة:

بدأ قطار الليل الرحلة

من أي محطات السفر أتاننا...

لا تعرف

في أي محطات السفر سينزل...

لا تعرف

لا تنظر خلفك

لا تحمل أمتعة

سوف تعاني الوحشة

في الشكل

صدر الديوان الأول للشاعر «مذكرات عاشق قديم» عام ٢٠٠٠ في صورة الشعر العمودي، وبعدها بثلاث سنوات يختار الشاعر الانتقال إلى شعر التفعيلة، مما أتاح للشاعر حرية أكبر، غير أن الشاعر وضع لنفسه بعض الأطر العامة التي تدور فيها التفعيلة الشعرية، فالترم قافية واحدة للمقاطع الشعرية في القصيدة الطويلة التي وصل عدد المقاطع فيها إلى واحد وستين مقطعا، كما التزم تفعيلة واحدة طوال القصيدة فلم يغيرها، وعلى هذا يمكننا القول أن الشاعر اختار لنفسه شكلا موازيا لعمود الشعر القديم حيث حل المقطع مكان البيت، أما القافية فلم تعد لازمة لكل بيت شعري، ولكنها وردت في نهاية المقطع الشعري. هي قصيدة طويلة في زمن يغلب على قصائده القصر الشديد أو ما يمكن أن نطلق عليه قصر النفس الشعري، وأظن أن القصيدة لم تكتب في ساعة واحدة أو يوم واحد، هي قصيدة تذكرنا بقصائد العصر الجاهلي التي كانت تكتب في عام كامل، ونظرا لطول القصيدة يمكننا ملاحظة بعض الصور المكررة معنا لا لفظا، ففي هذا الإطناب انعكاس

لحالة التردد الشديد والذهاب والإياب في رحلة بحث عن شيء، لا نعدم فيها العودة إلى أماكن مررنا بها من قبل، إن مثل هذا الإطناب يعكس إحساسا وجدانيا عميقا لحالة التردد واللايقين، تلك التي لا تجعل هذا المرتحل يلقي عصاه ويظل في حالة ترحال دائم طويل مثل هذه القصيدة الطويلة.

تتكون القصيدة من واحد وستين مقطعا شعريا، وكل مقطع يتكون من أسطر شعرية، وأصغر هذه المقاطع يتكون من أربعة أسطر وهو المقطع رقم ٤٢ وأطولها يتكون من ثمانية عشر سطرا وهو المقطع الأخير في القصيدة.

وفي الشكل التالي نعرض لعدد أسطر مقاطع القصيدة:

عدد الأسطر	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
عدد المقاطع	0	0	0	0	0	1	1	1	3	13	17	13	6	4	1	0	0	0

الشكل التالي يوضح المنحنى الخاص بعدد الأسطر في القصيدة:

المقطع	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
عدد الأسطر	5	7	7	10	7	7	5	8	6	9	8	7	8	7	7	8	9	8

المقطع	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36
عدد الأسطر	5	9	6	8	9	6	8	8	9	9	10	7	11	13	9	7	6	8

المقطع	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54
عدد الأسطر	7	8	8	7	9	12	6	4	8	5	6	9	7	8	8	8	8	7

المقطع	55	56	57	58	59	60	61
عدد الأسطر	9	9	9	9	10	9	18

الصورة الشعرية عند الشاعر السيد ماضي

العنوان هو أول ما يقع عليه نظر القارئ، ولهذا يجب أن يكون العنوان ذا دلالة تجذب القارئ نحو الكتاب، فالعنوان يخضع لعدد من الشروط نظرا للمساحة التي يشغلها على غلاف الكتاب، فلا يمكن أن نتخيل عنوانا يشغل عددا كبيرا من الأسطر، مما يستوجب أن يكون العنوان معبرا عن مضمون الكتاب كله وذلك من خلال عدد قليل جدا من الكلمات.

ومن الجدير بالذكر أن الكثير من الأعمال الإبداعية في العصر الجاهلي والإسلامي ظهرت دون عنوان خاص بها وضعه المؤلف، غير أنها عنونت فيما بعد وفق حرف الروي والأمثلة على ذلك كثيرة «كسينية البحري»^{١٦} وعنون بعضها بأول جملة فيها كقصيدة «بانة سعاد»^{١٧}.

وقد اختار الشاعر السيد ماضي عنوان هذه القصيدة لتكون عنوانا للديوان، والعنوان يمثل عتبة من عتبات النص، لا يمكننا قراءة النص بمعزل عن هذه العتبة، تلك العتبة التي تفتح لنا فضاءات الدلالة داخل النص الشعري.

ومن الأمور اللافتة للنظر أن أول الصور الشعرية في القصيدة ترد في عنوانها/عنوان الديوان، فالعنوان يعرض صورة هذا الذي يغادر ذاته في كل مساء، إنه تصوير للروح والجسد فهذه الروح التي تطوق للتححرر من أغلال الجسد لا تمل من محاولة التححرر كل مساء، فيخاطب الجسد هذه الروح خطاب المتوسل المستعطف؛ لكي تتوقف عن فعل المغادرة / الغدر غير أن الروح لا تلقي لها بالاً، هي الصورة الأم إذن التي تأتي كافة صور القصيدة على منوالها، هي بمثابة المركز الذي تدور حوله صور النص كافة.

كل الصور تدور داخل إطار حوار، والحوار يستلزم طرفين غير أن الطرفين هنا هما الروح والجسد، هو حوار داخلي يدور داخل الذات الواحدة « أنت تغادرن كل مساء» فالمرسل هنا هو (الأنا) والمخاطب هو (الأنت)، طوال القصيدة الطويلة لن نسمع صوتا غير صوت (الأنا) ولن نجد مخاطبا غير (الأنت)، فالتكلم يلعب دور المفعول به في معظم خطابات القصيدة و (الأنت) يلعب دور الفاعل، هو علاقة عكسية بين النموذج الاتصالي

١٦ أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي، واشتهر بالبحري. توفي سنة ٢٨٤هـ. القصيدة تقع في ستة وخمسين بيتا.

١٧ قصيدة مشهورة لكعب بن زهير بن أبي سلمى من الشعراء المخضرمين توفي سنة ٢٤هـ.

والنموذج النحوي، فالفاعل نحويا هو المفعول اتصاليا والعكس صحيح.

هي صورة تعتمد على الحواس فلا مجال فيها للخيال المוגل أو المجازات العميقة، هي صورة مفرداتها بسيطة ولكنها تحتوي على إيجاءات شتى.

يعرض العنوان الذي يفترض فيه الإيجاز دوما مختصر الصورة، تلك الصورة التي تمتد عبر أول مقاطع القصيدة حيث يقول:

أنت تغادري كل مساء

هل يعني سفرك

أن بلاد العشق بعيدة

أم أنك تسبح في مملكة الموت

وتتركني بين الأحياء

فبعد التقرير في البيت /السطر الأول تطرح (الأنا) سؤالا يحمل في طياته الشك الذي تعيشه (الأنا) عن معنى هذا الترحال المتجدد كل ليلة، عن بعد بلاد العشق، ونظرا لأن (الأنا) لا تقتنع بأن بلاد العشق بعيدة لأنها تظن أنها هي موطن العشق ولا موطن للعشق خارجها نجدها تطرح تفسيراً آخر في شكل استفهام يغلفه الشك أيضا: أم أنك تسبح في مملكة الموت وتتركني بين الأحياء؟

فالأنت أسند إليه ثلاثة أفعال وهي تغادر وتترك، والفعل تسبح فعل لازم لا يحتاج إلى مفعول به أما الفعلان الآخران فمفعولهما هو الأنا.

فالصورة مكملة للعنوان حيث بينت مقصد المغادرة وهي مملكة الموت وطريقة المغادرة وهي السباحة، هي صورة بصرية مليئة بالحركة والعاطفة والجدل الشديد بين الأنا والأنت، غير أننا لا نسمع للأنت صوتا ولا نرى للأنا فعلا، ففي القصيدة كلها استحوذت الأنا على الأقوال والأنت على الأفعال.

وفي المقطع الثاني سيستمر الاستفهام بوصفه مكونا رئيسيا للصورة الشعرية، فيلقي إيجاءات شتى على الصورة حيث أن الاستفهام في الشعر يفتح مجالات الدلالة على مصراعيتها،

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

ويضع القارئ أمام العديد من التأويلات فيكون له دور الاختيار والترجيح بين هذه التأويلات المتعددة:

هل أدركت - على أسفارك

أن خريفاً يستقبل أوراق الصيف

على الطرقات

الخوف يطاردها كالريح العاصف

كانت تنعم يوماً بربيع الأغصان

كل الأحلام على الطرقات

من يذكر أن الأوراق قد بما كانت خضراء؟

تبدأ الصورة باستفهام وتنتهي بآخر، الأنا توجه هذا السؤال للأنت هل أدركت أن الخريف قد حان وذلك لكي يكف عن الترحال، والتشخيص واضح هنا فالخريف يستقبل أوراق الصيف، أو إن شئت أيام العمر والشباب الذي يمضي رويدا رويدا، وهذه الأوراق يطاردها الخوف الذي شبه بالريح العاصف، فالصورة هنا سمعية بصرية حركية، فالحركة تجلت عبر أفعال (يستقبل ويطارد) والصورة صورة ملونة هذه المرة فالخريف يحمل لون الذبول والماضي يحمل اللون الأخضر.

يستعمل الشاعر في المقطع السابق التشبيه والاستعارة معا لتكوين الصورة الكلية للمقطع المكون من سبعة أسطر، فيبدأ المقطع في السطر الأول بتعبير حقيقي ثم يتبع السطر الأول بخمسة أسطر كلها تحتوي على صور بيانية تتألف فيما بينها لتكون الصورة الكلية للمقطع، ثم ينهي المقطع بسطر يخلو من الصور البيانية ولكنه يحتوي على استفهام بلاغي، فالشاعر يوظف مجازاته وصوره البيانية بإطارين من التعبيرات الحقيقية في السطر الأول والسطر الأخير من المقطع، فالصورة هنا يتم رسمها وفق قواعد هندسية، فالمعنى المجازي محكم بإطار تشكله التعبيرات الحقيقية والمعنى في هذه المقطع مثله مثل الكثير من المقاطع يسير وفق منحنى يتصاعد شيئاً فشيئاً ثم لا يلبث أن يهوي ويعود لنقطة الصفر مع نهاية المقطع:

(هل أدركت - على أسفارك أن خريفاً يستقبل أوراق الصيف على الطرقات) هكذا يبدأ المعنى في وحدته الأولى ثم يتصاعد المعنى مع الوحدة الثانية (الخوف يطاردها كالريح العاصف) عبر دلالات الخوف والمطاردة التي تعاني منها هذه الأوراق الآن، وارتبطت الوحدة الأولى مع الوحدة الثانية للمعنى عبر الضمير (ها)، وفي هذه الوحدة يصل منحني المعنى للذروة، ثم يبدأ في الهبوط مع الوحدة الثالثة في المعنى (كانت تنعم يوماً بربيع الأغصان)، والهبوط يتم عبر تغير زمن الجمل من المضارع للماضي، فالوحدة الثالثة هنا تبدأ بالفعل (كانت) متبوعاً بالمضارع، إن الحديث بزمن الماضي يختلف عن الحديث بالمضارع، والرابطة بين وحدات المعنى تضعف أيضاً، فالرابط هنا هو الضمير المستتر بعدما استخدم الضمير الظاهر للربط بين الوحدة الأولى والثانية، وبعد ذلك يأتي الشاعر بالوحدة الرابعة (كل الأحلام على الطرقات) ليضع لنا خلفية الصورة فالأحلام كلها على الطرقات، وجاء التعبير بالجمع للدلالة على كثرة هذه الأحلام، وتعدد هذه الطرقات ومع الوحدة الرابعة يهبط المنحني بفعل الوحدة الأخيرة من ناحية وعدم وجود رابط لفظي ظاهر أو مستتر بين هذه الوحدة الثالثة والوحدة الرابعة وإنما اكتفى الشاعر برابطة التجاور بين الوحدات، ثم ينهي الشاعر المقطع باستفهام آخر فيلتقي في نقطة الصفر مع الاستفهام الأول.

بمقارنة بين المقطع الأول والمقطع الثاني سنجد عناصر أساسية في التصوير عند الشاعر وهي الحوار والخيال والعاطفة، وتكرار الاستفهام في كلا المقطعين، ووحدة الختام في المقطعين حيث يبدأ المقطع بصوت مرتفع ثم يهدأ الصوت تماماً مع نهاية المقطع عن طريق استفهام للتأنيب في المقطع الأول: «أم أنك تسبح في مملكة الموت وتتركني بين الأحياء» والإنكار في المقطع الثاني «من يذكر أن الأوراق قديماً كانت خضراء؟»

توظيف الاستفهام في الصورة الفنية

واللافت للنظر أن الشاعر استخدم الاستفهام بوصفه خاتمة للكثير من الصور الشعرية، حيث ختم الشاعر تسعة مقاطع باستفهام، وبدأت أربع مقاطع باستفهام وهناك ثلاثة مقاطع بدأت باستفهام وانتهت باستفهام في حين أن عدد الاستفهامات في القصيدة بلغ أربعة وأربعين استفهاماً، وفي المقطع الخامس والخمسين ورد سبعة استفهامات، وكل هذه

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

الاستفهامات شأنها شأن الاستفهامات البلاغية لم تطرح إلا لغرض بلاغي فهي لا تطرح لجهل السائل عن جوابها ولكنها تطرح لتطرح معها كما هائلا من الاستفهامات التي تحفز القارئ للتفكير في إيجاباتها ودلالاتها، غير أن المقطع الأخير خرج عن هذه الدائرة الدلالية تماما؛ حيث ترد ثلاثة استفهامات من قبل الأنا تتبع كل سؤال جملة تقريرية تحتوي على الجواب كما لو كان الشاعر يغلق النص في نهايته ولا يترك لنا مجالا آخر للتأويل.

جدول خاص بالأسلوب الاستفهامي في القصيدة:

53	52	47	46	31	30	26	23	19	18	16	14	13	11	10	9	4	2	1	المقطع
2	2	2	1	1	3	1	1	1	1	1	2	2	1	2	1	2	2	2	عدد الاستفهامات

61	58	55	المقطع
3	2	7	عدد الاستفهامات

والملاحظ أن الاستفهامات توجد غالبا في مقاطع متوالية، وعندما تحتفي النبرة الاستفهامية في مقطع يدوم هذا الاختفاء في المقاطع التي تليه وعندما تعاودنا النبرة الاستفهامية نجدها تدوم في المقاطع التي تليها.

الصور المتشابهة والتأثر بالأدب الصوفي

يستخدم الشاعر بعض المفردات ليشكل بها صوره الشعرية، وفي بعض الصور تتكرر هذه المفردات مع اختلاف الصورة الشعرية، والصورة المهيمنة على النص التي تكررت بصورة لافتة للنظر، هي صورة المسافر الراحل الذي لا يلبث أن يعود مع انتهاء الرحلة بانبلاج الصبح، ليجد الأنا في انتظاره لتجلده بجملة مريّة ينتهي بها المقطع الشعري من قبيل:

من يذكر أن الأوراق قدما كانت خضراء؟ المقطع الثاني

أنت تعود وبين يديك هواء. المقطع الثالث

من يتعجل لا يحميه بكاء. المقطع الرابع

أنت تكابر في وجه الأنواء. المقطع التاسع
ثم دعوت فجاءت قطعان صماء. المقطع الثالث عشر
عد من حيث أتيت... فإن الموت دواء. المقطع الثاني والعشرون
إن مدائنك تنام بغير غطاء. المقطع الأربعون
تصبح حجرا كالأحجار لا تصنع غير الأصداء. المقطع الحادي والأربعون
والريح على دربك عمياء. المقطع الرابع والأربعون
قطع الموت طريق القافلة البيضاء. المقطع التاسع والأربعون
إن الألم تمدد في درب التاريخ وشاء. المقطع الحادي والخمسون
تبحث في خارطة عمياء. المقطع الخامس والخمسون
ومن الصور المتكررة في القصيدة صورة الطير المسافر، ولهذه الصورة تاريخ طويل في الأدب
الصوفي الشرقي منذ فريد الدين العطار ١٨ وعمله الخالد «منطق الطير». والرحلة للشمس
والنجوم كثيرا ما وردت في القصيدة منها قول الشاعر في المقطع السادس:

اذهب أبعد من هذا الأفق الداكن

حيث تموت الشمس

حاول أن تعرف سر الموت المهزوم

في كل غروب يحملها للموت

في كل صباح تفلت منه

حاول أن تعرف هذا السر

حاول أن تعرف سر الأحياء

هي صورة فلسفية بامتياز، هنا تتلون الفلسفة بألوان الشعر فالشمس رمز الخلود الذي يهزم
الموت في كل ليلة، واستخدام الشمس بوصفها رمزا للخلود استخدام أصيل عند الصوفيين،

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

فالأنا هنا تحيل الأنت إلى المستحيل؛ لأنه لن يستطيع أن يصل إلى ما وراء هذا الوجود، هي الشمس وحدها القادرة على سير أغوار الموت والعودة دون أن تموت؛ ولهذا سيبدأ المقطع التالي بقول الشاعر أنت خيال رحل إلى نجم رده ثم تقاعس عن تكرار الرحلة.

وفي المقطع العشرين يصارح (الأنا) (الأنت) بحقيقته وأن غروب (الأنت) ليس كغروب الشمس حيث يقول

ستطول الرحلة بعد غروب الشمس

ودموعك لن تكفي ظمأ الليل

عطش الحلق الجاف

إذا همت أجفانك أن ترتاح

قد تشتاق إليك

قد يتعذر بعد اليوم لقاء

هنا صورة حسية بامتياز فالإحساس بالعطش لن يرويه الماء، بل لن ترويه الدموع ليظل الحلق الجاف مانعا للنوم/ الموت، وقتها سيشتاق (الأنت) إلى نفسه ولكن هيهات هيهات أن يعود إلى (الأنا).

وفي المقطع الثاني والعشرين نراه يصرح لنا بالهدف الذي يصبو إليه (الأنت)، وهو أن يكون الشمس أو إن شئت أن يكون شبيهها حيث يقول:

أنت تسافر كل مساء

ترحل أزمانا

مثل أشعة هذى الشمس

وبعد هذا المقطع سيختفي ذكر الشمس من النص لما يقرب من العشرين مقطعا حيث يقول الشاعر في المقطع الثاني والأربعين الذي تشعل فيه الشمس مركز الدلالة حيث تختفي

(الأنا) ويأتي الكلام على لسان الشمس

بعد عناء السفر الممتد

استيقظ نور الشمس على وجهك...

كالندم الناكث

لا داعي للإشراق

إن اليوم عبوس جدا

لن أصنع شيئا للموت الساكن في عينيك...

وفي أوصالك

لن أجمع منك عظامك

لن أشرق حتى تلتئم وتشتاق

سوف أوجل إشراقي...

حتى تستر عورتك...

وحتى تستاء

فعندما تشرق الشمس على وجهك وتدخل ديمومتك الأبدية أستكون على استعداد لها أم
أن اليوم عبوس وتحتاج إلى بعض التأجيل حتى تستطيع أن تجمع عظامك بنفسك وتلتئم
وتستر عورتك؟ وقتها يكون موعد الإشراق الأبدي.

ومن الدوال التي تكررت في الصور الشعرية في القصيدة دال الطير، حيث ورد لأول مرة
في المقطع الثالث من القصيدة:

أنت على أبواب مدينة عشق.

مثل غريب

لا تفتح أبواب القلعة لغريب

لا يعبر أسوار القلعة إلا المارد والعصفور

قل ما شئت على الأبواب

لن تدخل دعوتك القلعة

أنت تعود وبين يديك هواء

الصورة الشعرية عند السيد ماضي

هنا يظهر العصفور لأول مرة، والعصفور قادر على دخول القلعة ومن ثم الدخول إلى مدينة العشق، فهذه المدينة لا يدخلها الغرباء، وأنت واحد منهم، فإذا أردت الدخول في ملكوت العشق فلا بد أن تكون ماردا ولست هو، أو أن تكون عصفورا ولست هو، وعلى هذا ستعود مرة أخرى خاوي الوفاض، صورة تعتمد على التشبيه والاستعارة وتختتم بالكناية في نهاية المقطع، صورة سمعية بصرية حركية في آن واحد عبر صوت دعوات (الأنت) للدخول، ومنظر القلعة والمارد والعصفور والغرباء، وحركة الدخول للقلعة من قبل العصفور والمارد وحركة عودة الأنت خالي الوفاض.

وفي المقطع التالي يستمر حضور الطير في الصورة الشعرية عن طريق تشبيه الأنت بالطير فهو يسافر وحيدا بلا موكب:

أنت تسافر مثل الطير

بلا موكب

وحقيقية أسفارك

تحمل أشعارك

بعد المقطع الرابع تختفي صورة الطير من (الفلاشات التصويرية) تماما، ثم تعود مرة أخرى في المقطع التاسع عشر غير أنها تسافر الآن ومرشدها في هذه الرحلة هو (الأنت)، فغير أشعار (الأنت) عرف الطير بأن النبع بعيد، وهنا تتغير وجهة رحلة الطير التي كانت من قبل تسافر نحو الشمس نحو ملكوت العشق فتسافر نحو نبع لا تنهل منه سوى الجفاء:

أسراب الطير تسافر

علمها شعرك أن النبع بعيد

تعرف أنك سافرت كثيرا

لكن النبع بعيد

من علمها أن البعد جفاء

وبعد هذا المقطع بعشرة مقاطع تعود صورة الطير مرة أخرى في المقطع التاسع والعشرين، وهنا لا مرشد ولا مرشد فالعلاقة علاقة مشابهة، (الأنت) يسافر مثلما سافر العصفور من

قبل، غير أن هذا السفر الرمزي الذي يرمز لانفكاك الروح من قيود الجسد لا ينجح في سفره هذا، ويظل سجيناً داخل أغلال الجسد لينقلب غناء العصفور إلى بكاء، هي محاولة التحرر إذن والرغبة في الإنشاد داخل مملكة العشق.

أنت تسافر

كان العصفور كذلك

العصفور سجين يا قاضي البلدة

أصدرت الفتوى بالحرية

لكن العصفور سجين

ما أسعد حراس القلعة

لن يعبرهم هذا الصداح المتمرد بعد اليوم

الشرط اللازم للحرية

أن يبقى العصفور يغني في أغلاله

صار غناء العصفور بكاء

وبعد هذا المقطع يختفي هذا العصفور تماماً، فلا يظهر في القصيدة غير مرة واحدة في المقطع السادس والأربعين، ولكن ظهوره هذه المرة هو ظهور الوداع، وداع لا لقاء بعده فالعصفور رحل ولن يعود؛ لأنه رحل إلى غير طريق فلا تبحث عنه، هنا تنقلب الصورة فالمغادر هو العصفور وليس (الأنت)، هنا تتحول فاعلية الأنت إلى مفعولية، فعصفور النشوة يترك ليلك (ليل الأنت) وهنا يتحول (الأنت) ليلعب دور (الأنا) فينادي كثيراً غير أن العصفور لا يلتفت ولا يعير أحدا انتباهه.

رحل العصفور إلى غير طريق

عصفور النشوة يترك ليلك

ناديت كثيراً

لم يرجع

هل يغنيك نداء؟

المعجم اللغوي للصور في القصيدة

لكل شاعر معجمه الشعري الخاص ولكل قصيدة كذلك معجمها، ومن بين دوال اللغة يختار الشاعر الدوال التي يكون من خلالها صوره وتركيباته التي تعكس لنا إحساسه بموضوع القصيدة، وفي قصيدة «أنت تغادرني كل مساء» تأتي الأفعال الدالة على الحركة والانتقال من مكان إلى مكان آخر في صدارة المعجم الشعري الخاص بالقصيدة، فالمقطع الأول على سبيل المثال يحتوي على أربعة أفعال ثلاثة منها تدل على الحركة الانتقالية وهي تغادرني وتسبح وتتركني في مقابل فعل وحيد لا يعبر عن الحركة الانتقالية، تلك الأفعال التي أضفت بعدا حركيا على الصور الشعرية في النص، تحولت معه صور القصيدة من صور تشبه الصور الفوتوغرافية إلى صور تشبه مقاطع الفيديو الحديثة.

وكان لأفعال السفر والارتحال النصيب الأكبر من هذا المعجم الشعري، وقد ورد الفعل (تسافر - سافرت) في المقاطع التالية ٤-٥-١١-١٢-١٤-١٦-١٨-٢١-٢٧-٢٨-٢٩-٣٠-٣١-٣٣-٣٤-٤٥-٥٣-٥٤-٥٥

أما صيغة المصدر (السفر) فقد وردت في المقاطع التالية:

١-٤-٩-١٢-٢٠-٢٦-٣١-٣٤-٣٧-٣٩-٤٠-٤٦-٤٧

فالسفر والارتحال في القصيدة هي الدلالة المركزية التي تدور حولها بقية دلالات النص ولعل المقطع الرابع والثلاثين يوحى لنا برمزية السفر في القصيدة حيث يقول الشاعر:

احتفل البيدر بصراخ سنابله الصرعى

كان الميلاذ عزاء أوحده

أنت تسافر مثل بقايا سنبله

رحم بعد مخاض

تذروه رياح العشق بعيدا

وكأن السفر فناء

فالبيدر وهو المكان الذي يجمع فيه القمح يحتفل، وهذا الاحتفال بالموت والفناء، موت السنابل الصارخة، والعزاء هنا هو أن هذا الموت يحمل بين طياته حبوب القمح التي ستولد من خلالها نباتات جديدة، هذه الصورة تمهد لصورة أخرى على لسان (الأنا) عندما توجه حديثها للأنت فتشبهه ببقايا سنبله مسافرة، ثم يتبع هذا التشبيه تشبيه آخر يتحول فيه المشبه به (بقايا السنبله) إلى مشبه، ببقايا السنبله رحم بعد مخاض تذروه رياح العشق بعيدا، بعد ذلك تختم سلسلة التشبيهات هذه بتشبيه جديد يصور فيه الشاعر السفر بالفناء.

رياح العشق هنا هي وقود هذه الرحلة وهذا السفر هو الفناء، فناء المحبوب في محبوبه، مرة أخرى تعاودنا صور السفر والعشق والفناء، صور تتقاطع مع صور الطيور المسافر في رحلة الفناء في الشمس تلك التي صورها فريد الدين العطار في عمله الخالد منطق الطير. هنا يمكننا أن نقرأ محاولات (الأنت) المتكررة للسفر والمغادرة بوصفها محاولات للتحرر من قيود الجسد ومحاولة سبر أغوار الما وراء، هي محاولة لاستبدال العشق الدنيوي بالعشق الإلهي.

ولهذا تنتهي القصيدة بمقطع يصف لنا هذا السفر دون أن يأتي ذكر السفر حيث يقول الشاعر:

بدأ قطار الليل الرحلة

من أي محطات السفر أانا...

لا تعرف

في أي محطات السفر سينزل...

لا تعرف

لا تنظر خلفك

لا تحمل أمتعة

سوف تعاني الوحشة...

وستندم...

لكنك أبدا لن ترجع...

لن نسمعنا صوتك

لن تحكينا آيات حقيقتك المشهودة

هل تذكر بعد اليقظة...

أضغاث الأحلام

أنت الآن تلامس كلماتك

لن تتخيل بعد اليوم...

فأنت شاهد...

أنت دخلت الأثناء

المقطع الأخير يمثل أطول مقاطع النص -ثمانية عشر سطرًا- ولكن يكاد يخلو من الصور البلاغية التقليدية فلا يوجد سوى استعارة واحدة وهي أنت تلامس كلماتك، وهذا المقطع هو أبسط مقاطع النص يعتمد على الجمل المباشرة القصيرة، فلم تعد اللغة لغة تحكي أو لغة تصف، ولكنها أصبحت لغة أخرى لغة يتوحد فيها الدال مع المدلول فأنت تلامس كلماتك.

الخاتمة

وبعد هذه القراءة للصور الشعرية في قصيدة « أنت تغادرنى كل مساء » يمكننا القول بأن الصور الشعرية أدت دورا مركزيا في القصيدة، وأن الشاعر نجح في رسم صور تعكس لنا إحساسه، فقد انتظمت هذه الصور في شكل سلاسل تتقاطع مع بعضها البعض، ويمكننا تلخيص السمات الفنية للصور الشعرية في القصيدة في النقاط التالية:

اعتمد الشاعر على الاستعارة والتشبيه والمجاز إلى جانب اعتماده على تقنيات التصوير الفوتوغرافية الحديثة.

معظم صور القصيدة اعتمدت على اللون والصوت والحركة.

وظف الشاعر الاستفهام في الصور الشعرية بصورة فتحت أمام القارئ مجال الدلالة وأعطت القارئ مساحة كافية ليشارك في عملية التأويل.

لعب الرمز دوراً مركزياً في عدد ليس بالقليل في الصور الشعرية بالقصيدة.

تأثر الشاعر بالشعر الصوفي وخاصة بفريد الدين العطار. ويوصي الباحث بدراسة الشعر الذي يصدر عن شعراء الأقاليم وعدم اقتصار النقاد على الشعراء المشهورين.

المراجع

- ابن جعفر، قدامة. نقد الشعر تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٦٣م.
- الجاحظ، أبو عثمان. الحيوان تحقيق عبد السلام هارون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢، ١٩٦٥م.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤م.
- الشايب، أحمد. أصول النقد الأدبي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١٠، ١٩٩٤م.
- العسكري، أبو الهلال. ديوان المعاني. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤م.
- عصفور، جابر. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م.
- العلوي، ابن طباطبا. عيار الشعر تحقيق عباس عبد الساتر. بيروت: دار المكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- القرطاجي، حازم. منهاج البلغاء وسراج الأدباء تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجه. تونس: دار الكتب الشرقية، ١٩٦٦م.
- ماضي، السيد. أنت تغادرني كل مساء. ديوان شعر. مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣م.
- مكاوي، عبد الغفار. «قصيدة وصورة الشعر والتصوير عبر العصور»، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١١٩ (١٩٩٠م).

Kaynakça

- Kudâme, İbn Ca'fer. *Nakdu's-şî'r* thk. Kemâl Mustafa. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 1963.
- Câhız, Ebû Osman. *el-Hayevân*. Thk. Abdusselam Hârun. 2. Basım. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1984.
- eş-Şâyib, Ahmed. *Usûlu'n-nakdi'l-edebî*. 10. Basım. Kahire: Mektebetu'n-Nahda'l-Mısıriyye, 1994.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Divânu'l-Meânî*. 1. Basım. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1994.
- Usfûr, Câbir. *es-Sûretu'l-fenniyyetu fi't-turâsî'n-nakdi ve'l-belâgi 'inde'l-Arab*. Beyrût: Merkezi'l-Sekâfi'l-Arabî, 1992.
- İbn Tabâtâbâ, el-Alevî. *'İyâru's-şî'r*. Thk. Abbâs Abdussâtir. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Kartacîni, Hâzım. *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*. Thk. Muhammed el-Habib İbnu'l-Havce. Tunus: Dâru'l-Kutubi'l-Şarkiyye, 1966.
- Mazî, Seyyid. *Ente Tuğadiruni Küllü Mesai- Divânu's-şî'r*. Mısır: el-Heyetü'l-'Ammetü li Kusuri's-Sekâfe, 2003.
- Mekâvî, Abdülgaffar. "Kasidetü ve Suretü's-şî'r ve't-Tasvîru 'abre'l-'Usûr." *es-Silsiletü Alemi'l-Ma'rife*. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 119 (1990).

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

المُلخَص: ويسعى هذا البحث الموسوم بعنوان: (بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة: التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين) إلى تبيان مواطنين من مواطن الإطناب في شعر الشاعر عمر أبو ريشة، وهما: التكرار والاعتراض. وقد حُصِّص الحديث عن أسلوب النداء لكلا النوعين، فقد رأينا أن أسلوب النداء جاء غالباً في سياق الإطناب، مرة عبر تكرار النداء، وأخرى عبر الاعتراض به بين شيئين متلازمين. واقتضت طبيعة البحث أن يبدأ بمدخل عن أسلوب النداء كأحد الأساليب الإنشائية- الطلّيبية- البارزة، وعن أبرز أدواته، والمعاني التي يخرج إليها. ثم التعريف بالإطناب لغةً واصطلاحاً، والحديث عن أنواعه الكثيرة، فذكر لحة موجزة عن حياة الشاعر عمر أبو ريشة وشعره، والانتقال إلى القسم التطبيقي الذي يعرض الشواهد الخاصة بتكرار أسلوب النداء والاعتراض به، وتعداد أبرز المعاني التي يخرج التكرار والاعتراض إليها، والانتهاه بخاتمة تضم أبرز نتائج البحث، وإتباعها بنبذ للمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: الإطناب، التكرار، الاعتراض، النداء، عمر أبو ريشة.

Ömer Ebu Rişe Divanında İtnab Belagati -Nida Üslubuyla Tekrar ve İtiraz İki Örnek-

Öz: Ömer Ebu Rişe Divanında İtnab Belagati -Nida Üslubuyla Tekrar ve İtiraz İki Örnek- başlıklı bu araştırma Ömer Ebu Rişe'nin şiirinde iki itnab yerinin açıklanmasını hedeflemektedir. Bunlardan biri tekrar, diğeri itirazdır. Her iki türde nida üsluba değinilmesinin iki nedeni bulunmaktadır: Birincisi: Şair Ömer Ebu Rişe divanının hacimli bir divan olması. İkincisi: Bu olguyu divanda belirlemiş olmamız ve bunun dikkat çekici olması. Çünkü nida üslubunun genel olarak itnab tarzında olduğu gözlemlenmiştir. Bu durumun bazen nidanın tekrarı yoluyla olurken bazen de iki bağdaşık olgu arasında yer alması şeklinde olduğu görülmüştür. Araştırmamızın özelliği gereğince araştırmaya belirgin inşa üsluplarından biri olarak üslup, üslubun en belirgin araçları ve ortaya çıkardığı anlamlar ile ilgili bir girişle başlanması uygun görülmüştür. Ardından itnabın sözcük ve kavram olarak tanımına yer verilmiş, çok sayıda çeşitlerinden söz edilmiştir. Daha sonra Şair Ömer Ebu Rişe'nin hayatı ve şiiri ile ilgili kısa bilgiye yer verilerek, nida üslubunun tekrar ve itiraz ile ilgili veriler uygulamalı bir şekilde ele alınmıştır. Son olarak tekrar ve itiraz ile ilgili olarak ortaya çıkan belirgin anlamlar üzerinde durulan araştırmada varılmış olan belli başlı sonuçları içine alan sonuca yer verilmiştir. Ayrıca sonucun ardından kaynakça verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İtnab, Tekrar, İtiraz, Nida, Ömer Ebu Rişe.

Eloquence of Redundancy in the Divan of Omar Abu Risha -Repetition and Objection in the Vocative Case with Two Models-

Abstract: This research, entitled: (Eloquence of Redundancy in the Divan of Omar Abu Risha - Repetition and Objection in the Vocative Case with two Models), seeks to show two aspects of redundancy in the poetry of the poet, Omar Abu Risha, namely: repetition and objection. The discussion is dedicated for talking about the vocative case style for both types, due to two reasons: the first is: the magnitude of the poet Omar Abu Risha's Divan, and the second one is: our observation to this phenomenon in the divan. We saw that the vocative style mostly came in the context of redundancy, once through repeating the vocation, and another through objecting to it between two inseparable things. The nature of the research required that it begins with an introduction about the vocative style as one of the prominent structural methods, and about its most prominent tools, and meanings to which it comes out. Then, redundancy is defined as a language and terminology, and talked about its many types. It mentioned a brief overview of the life of the poet Omar Abu Risha and his poetry, and moved to the applied section that displays the special evidences of repeating the vocative style and objecting with it, and enumerating the most prominent meanings that repetition and objection reach to. Finally, we end up with the conclusion that includes the most prominent results of the research, and followed by the confirmation of the sources and references.

Keywords: Redundancy, Repetition, Objection, Vocative Case, Omar Abu Risha.

مَدْخَلُ: (أَسْلُوبُ النَّدَاءِ)

الكلام في العربية قسمان، هما: الإنشاء والخبر. الأول منهما لا يفيد حصول شيء أو عدم حصوله، وعندئذٍ لا يَحْتَمِلُ صدقاً ولا كذباً، والآخر يفيد حصول شيء أو عدم حصوله، وعندئذٍ يَحْتَمِلُ الصدق أو الكذب.^(١)

والإنشاء قسمان أيضاً، هما الطلي وغير الطلي. فالكلام الذي فيه طلبٌ كالنداء والاستفهام والأمر والنهي والتمني يُسَمَّى الإنشاء فيه طلياً، والكلام الذي لا يُطَلَبُ به شيء وهو ما عدا الطلي كالتعجب والمدح والذم. فأما الطلي فإنه يدخل ضمن علم المعاني؛ لأنه يخرج إلى معانٍ أخرى، وأما غير الطلي فلا يدخل فيه؛ أي لا يخرج إلى معانٍ أخرى.^(٢)

ومدائِ البحث عن مجيء أسلوب النداء مُكْرَرًا أو مُعْتَرِضًا به، والنداء من أساليب الطلب الإنشائية - كما أسلفنا- . ويُعرَفُ النداء بأنه «طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو لفظاً أو تقديرًا، والمطلوب بالإقبال يسمّى منادى. وقد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الإقبال وهو في هذا المعنى من أنواع الطلب الذي هو من أنواع الإنشاء.»^(٣)

وأما عن أدوات النداء فقد قال ابن عقيل: «لا يخلو المنادى من أن يكون مندوباً، أو غيره، فإن كان غير مندوب: فإما أن يكون بعيداً أو في حُكْمِ البعيد - كالنائم والساهي - أو قريباً، فإن كان بعيداً أو في حُكْمِهِ، فله من حروف النداء: «يا، وأي، وآ، وأيا، وهيا» وإن كان قريباً فله الهمزة، نحو: «أزيدُ أقبِل»، وإن كان مندوباً، وهو المتفجع عليه أو المتوجع منه فله -«وا- نحو: «وا زَيْداه»، و«وا ظَهْرَاه». «ويا» أيضاً عند عدم التباسه بغير المندوب، فإن التبس تعينت^(٤) (وا) وامتنعت «يا.»^(٤)

١ يُنظر: عبد العزيز عرفة، من بلاغة النظم العربي، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، (بيروت: عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٤)، ٦٨/٢-٦٩.

٢ يُنظر: عرفة، من بلاغة النظم العربي، ٦٩/٢-٧١.

٣ محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيع العجم، تحقيق: د. علي دروح، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م)، ١٦٨٤/٢.

٤ بهاء الدين عبد الله ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ومعه كتاب منحة الجليل تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار الطلائع، ٢٠٠٩م)، ١٨٨.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

وقد تنوب أداة القريب مناب أداة البعيد والعكس لأسباب بلاغية يحددها السياق. وقد تخرج صيغة النداء عن معناها الأصلي، فتأتي لمعانٍ أخرى، منها: الإغراء، والاختصاص، والاستغاثة، والتحسر والتحزن، والتعجب، والندبة، والزجر، وغيرها، وهذه المعاني يحددها المقام.^(٥)

وقد ورد أسلوب النداء في ديوان الشاعر عمر أبو^(٦) ريشة كثيراً، فقد ورد في أغلب قصائده ومقطعاته، فديوانه مؤلف من (١٣٢) قصيدة ومقطعة، ورد أسلوب النداء فيها في معظمها، باستثناء (٤٣) قصيدة ومقطعة لم يرد فيها أسلوب النداء. أي أن أسلوب النداء قد ورد (٨٩) مرة.

أما الأداة التي اعتمد عليها الشاعر كثيراً في أغلب المواطن فهي (يا)، مذكورة ومحدوفة، وأما بقية الأدوات فلم يُذكر منها سوى (وا) للنداء والندبة ثماني مرات، والهمزة مرة واحدة، وأي مرتين، وكان الاعتراض دائماً ب (يا) المحذوفة أو المقدّرة.

ومهما يكن من أمر فإن أسلوب النداء قد شغل معظم ديوان الشاعر، وقد وقع الكثير منه موقع التكرار، وموقع الاعتراض.

الإطناب: لغة واصطلاحاً:

الإطناب في اللغة من الجذر (طنب)، وقد جاء في لسان العرب: «الطُنْبُ حَبْلٌ طَوِيلٌ يُشَدُّ بِهِ الْبَيْتُ وَالسَّرَادِقُ، بَيْنَ الْأَرْضِ وَالطَّرَائِقِ... أَطْنَابُ الْجَسَدِ عَصْبُهُ الَّتِي تَتَّصِلُ بِهَا الْمَفَاصِلُ وَالْعِظَامُ وَتَشُدُّهَا. وَالْإِطْنَابُ: الْبَلَاغَةُ فِي الْمِنْطِقِ وَالْوَصْفِ، مَدْحًا كَانَ أَوْ ذَمًّا. وَأَطْنَبَ فِي الْكَلَامِ: بَالَعَ فِيهِ. وَالْإِطْنَابُ: الْمُبَالَغَةُ فِي مَدْحٍ أَوْ ذَمٍّ وَالْإِكْتِنَاؤُ فِيهِ. وَالْمَطْنِبُ: الْمَدْحُ لِكُلِّ أَحَدٍ. ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ: أَطْنَبَ فِي الْوَصْفِ إِذَا بَالَعَ وَاجْتَهَدَ؛ وَأَطْنَبَ فِي عَدْوِهِ إِذَا مَضَى فِيهِ بِاجْتِهَادٍ وَمُبَالَغَةٍ. وَحَيَّلَ أَطْنَابِي: يَتَّبِعُ بَعْضُهَا بَعْضًا.»^(٧)

والملاحظ أن دلالة الجذر (طنب) قد انتقلت من الدلالة الحسية وهي الحبل الطويل، أو أعصاب الجسد، أو طول ظهر البعير، أو الخيط الذي يُشدُّ في القوس، إلى الدلالة المعنوية المجردة وهي الإطالة في الكلام مدحاً أو ذمّاً.

٥ يُنظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ١٣٥-١٤٠.

٦ تعاملنا مع نسبة الشاعر (أبو ريشة) على الحكاية، ولم نعدّها من الأسماء الخمسة، ولذلك أبقيناها بالواو في جميع المواضع.

٧ ابن منظور، لسان العرب، مادة «طنب»، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ١/٥٦٠-٥٦٢.

أما الإطناب في اصطلاح البلاغيين فهو: «كَوْنُ الكَلَامِ زَائِداً عَمَّا يُمَكِّنُ أَنْ يُؤَدِّيَ بِهِ مِنَ المعاني في معتاد الفصحاء، لفائدة تُقْصَد. ويقال للمتحدِّث بالكلام الذي فيه إطناب: أطنب في كلامه فهو مُطْنِب. واخْتِزُّز بقيد: «لفائدة تُقْصَدُ» لإخراج الزيادة في الكلام دون فائدة تُقْصَد لدى البلغاء».^(٨)

فالإطناب إذن «أن يكون اللفظ زائداً على أصل المراد، لفائدة. ويتحقق هذا حين يؤدي المتكلم معناه بعبارة زائدة على ما يستحق أداء هذا المعنى وتوصيله بحسب مُتعارَف أوساط الناس؛ بمعنى أن تكون عبارته التي يُوصَل بها هذا المعنى أطول من عبارة مُتوسِّطي النَّاس عن هذا المعنى نفسه، لو حدث أنهم عبَّروا عنه».^(٩)

أنواع الإطناب:

للإطناب أنواع كثيرة، نذكر منها:^(١٠)

١- الإيضاح بعد الإبهام: وهو أن يعتمد المتكلم إلى الإتيان بالمعنى مبهماً ثم يوضِّحه، كقولنا: هل أدلك على الخير؟ أن تؤمن بالله.

٢- التوشيح: وهو الإتيان في آخر الكلام بمثنى يُفسَّر باسمين ثانيهما معطوف على الأول، كقولنا: أنا في شكرين: خمرٍ وعينٍ.

٣- عطف الخاص على العام: كقوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَتُؤْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ).^(١١)

٤- عطف العام على الخاص كقوله تعالى: (وَمَا أُوْتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ).^(١٢)

٥- الإيغال: وهو ختم الكلام بما يفيد نكتة يتم المعنى من دونها، كقولنا: كأنك جبلٌ، في رأسك نازٌ.

٦- التكرير: أو التكرار، وهو ذكر الشيء مرتين أو أكثر لأغراض سنورها فيما سيأتي.

٨ عبد الرحمن حسن حَبَنَكَّة، البلاغة العربية، (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م)، ٦٠/٢-٦١.

٩ عيسى علي العاكوب، الفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني والبيان والبديع)، طبعة جديدة منقحة ومزودة، (سورية-حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ٢٠١٨م)، ٣٥٣.

١٠ انظر هذه الأغراض جميعها في: العاكوب، الفصل في علوم البلاغة العربية، ٣٥٦-٣٦٥.

١١ البقرة، ٢٣٨/٢.

١٢ آل عمران، ٨٤/٣.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

- ٧- التكميل أو الاحتراس: وهو أن يخشى المتكلم فهماً مغلوفاً فيه لما يريد فيكمل بما يوضح هذا المراد، كقولنا: أمطرك الله -دون أن يُغرق- مطراً عظيماً الرحمة.
- ٨- التتميم: وهو أن يؤتى في الكلام زيادة لا توهم خلاف المقصود، ولكن تكون غالباً للمبالغة، كقوله تعالى: (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ).^(١٣)
- ٩- التذييل: وهو تعقيب جملة بأخرى تتضمن معناها تأكيداً لها، وهو نوعان: قسم يجري مجرى المثل، كقوله تعالى: (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا).^(١٤) وقسم لا يجري مجرى المثل، كقولنا: أعطيتك جائزةً على تفوقك، وهل أعطيتها إلا للمتفوق؟
- ١٠- الاعتراض: وهو أن يؤتى في تضاعيف الكلام بجملة أو أكثر لفائدة، وسنوردها فيما سيأتي.

هذه أشهر أنواع الإطناب في البلاغة العربية، وسيجيء تفصيل الحديث عن التكرار والاعتراض وشواهدهما من ديوان عمر أبو ريشة بعد قليل.

لمحة عن حياة الشاعر عمر أبو ريشة:

هو عمر بن شافع بن مصطفى أبو ريشة، ولد في بيت جدّه لأّمه بعكّا وسجّل في منبج في سورية عام ١٩٠٨م. كان أبوه قائم مقام طرابلس، وكان مثقفاً يحبّ الشعر ويحفظه وينظمه أيضاً، وكانت أمّه من أتباع الطريقة الصوفية الشاذلية، ولذلك نشأ في بيت فيه نزعة صوفية. انتقل إلى حلب في سن العاشرة مع أسرته، فتلقى تعليمه في المرحلة الابتدائية، وقد سافر إلى بيروت عام ١٩٢٤م فأتّم دراسته الثانوية في الكلية السورية (البروتستانتية) التي عُرفت لاحقاً بالجامعة الأمريكية، وتعلّم الفرنسية والإنكليزية فيها بالإضافة إلى العربية. ثم أرسله والده إلى إنجلترا بين عامي (١٩٢٩م-١٩٣٢م)، ليدرس الكيمياء الصناعية والأصبغة في جامعة مانشستر. أصدر ديوانه الأول بعنوان (شعر) عام ١٩٣٦م، وعيّن مديراً لدار الكتب الوطنية بحلب سنة ١٩٤٠م، ثم أصدر ديوانه الثاني (من عمر) عام ١٩٤٧م.

وكان قد كتب عدداً من المسرحيات قبل هذا العام، من مثل: (ذي قار) عام ١٩٢٩م، وهي أول مسرحية له، و(محكمة الشعراء) عام ١٩٣٤م، و(سميراميس) عام ١٩٤٤م، وغيرها كثير.

١٣ الإنسان، ٧٦/٨.

١٤ الإسرائ، ١٧/٨١.

وانتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٤٨م، ثم بدأ العمل الدبلوماسي منذ عام ١٩٤٩م وحتى عام ١٩٧٠م. ومن ذلك أنه كان وزير سورية المفوض في البرازيل (١٩٤٩م-١٩٥٣م)، ووزير سورية المفوض للأرجنتين وتشيلي (١٩٥٣م-١٩٥٤م)، وسفير سورية في الهند (١٩٥٤م-١٩٥٨م)، وسفير الجمهورية العربية المتحدة للهند (١٩٥٨م-١٩٥٩م)، وسفير الجمهورية العربية المتحدة للنمسا (١٩٥٩م-١٩٦١م)، وسفير سورية للولايات المتحدة (١٩٦١م-١٩٦٣م)، وسفير سورية للهند (١٩٦٤م-١٩٧٠م). وقد حصل أبو ريشة على العديد من الأوسمة والجوائز في مختلف البلدان، وكُرِّم - أيضاً - في عدد من الدول العربية والأجنبية. وتوفي في الرياض يوم السبت الثاني والعشرين من ذي الحجة عام ١٤١٠هـ، الموافق ١٩٩٠/٧/١٤م ونُقل جثمانه ليُدفن في مدينة حلب.^(١٥) له عدد من الدواوين الشعرية والمسرحيات، أشهرها ديوانه الذي نشرته دار العودة في بيروت، وهو مصدر البحث.

تكرار أسلوب النداء في شعره:

يأتي التكرار لأغراض كثيرة يحددها السياق، ومن أهمها: المبالغة، والتأكيد والتقدير، والتحذير، والإغراء، والإقناع، والتعجب، والتهويل، والتفخيم، والتحسر والتحنن، والتهكم، والتحدي، والتشريك، والمفارقة، والتشبيه،^(١٦) وملاينةُ المخاطَب لِقبول الخطاب، والتنويه بشأن المتحدث عنه، ووصل الكلام بعد طول الفصل، والتلذذ بذكر المكرر، والترديد، وتعداد الأفضال، والإمعان في الدعاء على المخاطَب.^(١٧)

والناظر في ديوان عمر أبو ريشة يجد أنّ النداء لم يبقَ على بابه في طلب إقبال المنادى، بل خرج إلى معانٍ أخرى، فاشترك مع التكرار في تقوية المعنى.

وفيما يلي نعرض لأهم المعاني التي خرج إليها تكرار أسلوب النداء في ديوان شعر عمر أبو ريشة، ومنها:

١٥ تُنظر سيرته الكاملة في: فايز الداية، دلالات السيرة والأسلوب عند عمر أبو ريشة، (دمشق-سورية: وزارة

الثقافة، ٢٠١٨م)، ١٥-١٠١.

١٦ الداية، دلالات السيرة والأسلوب عند عمر أبو ريشة، ١١٧-١٣٤.

١٧ يُنظر: عيسى علي العاكوب، الفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني والبيان والبديع)، (سورية-حلب: مديرية

الكتب والمطبوعات الجامعية، ٢٠١٨م)، ٣٥٨-٣٦١.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

١- التحسّر والتوجّع:

في قصيدة (بعد النكبة - ١٩٤٨م) التي كانت أول قصيدة في ديوان الشاعر، يتألم أبو ريشة على حال الأمة العربية ويتوجّع من مكانتها التي تراجعت بسبب احتلال الكيان الصهيوني لفلسطين، فنراه يغصّ ويحنق ويبكي بأحرّ الدموع على تلك الحال، مكرراً النداء لهذه الأمة أسفاً وتوجعاً قائلاً في ذلك: (١٨)

منبر للسيف أو للقلم	أمّتي، هل لك بين الأمم
خجلاً من أمسك المنصرم	أتلقك وطرفي مطرّق
ببقايا كبرياء الأُم!	ويكاد الدمع يهمني عابثاً
خنقت نجوى علاك في فمي	أمّتي! كم غصة دامية
ملء أفواه البنات اليّتم	رُبَّ «وا معتصماه» انطلقت
لم يكن يحمل طهر الصنم!	أمّتي! كم صنم مجدته
يا شعاع الأمل المتسّم	أيّها الجنديّ يا كبش الفدا
طلبتها غصص المجد الظمي	ما عرفت البخل بالروح إذا
شرفاً تحت ظلال العلم!	بورك الجرح الذي تحمله

تكرر النداء في هذه القصيدة سبع مرّات، خرج النداء فيها للتحسّر والتوجّع في ستة مواضع، وخرج للندبة في قوله: (وا معتصماه). وربما حذف الشاعر حرف النداء قبل لفظة أمّتي لشعوره بالقرب بينه وبينها.

هذه القصيدة ثورة من عمر على الأمة العربية التي تقاعست عن الدفاع عن فلسطين، واستردادها من الكيان الصهيوني، فأعلن صرخته المتوجعة والمتحسرة على حالهم، فنأدى أمّته نداء تحسّر وتحزّن، فهو لا يُطلب إقبال الأمة عليه، وإنما يُناديها توجعاً لِمَا آلت إليه من الخدّار، بعد أن كانت منبراً للسيف والقلم، فلم يعد لها مكان بينهما.

وراح يتذكّر أمجاد الأمة العربية نادياً إياها فقال: (رُبَّ وا معتصماه)، فهو يأمل لو يجد

١٨ عمر أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، (بيروت: دار العودة، ١٩٧١م)، ٧-١١.

شخصاً عربياً يشبه المعتصم الذي هبّ لنصرة امرأة عربية وقعت في سجون الروم، فجيّش لها المعتصم الخليفة العبّاسي جيشاً جراراً لكي يُحررها، وقد فعّل. وراح الشاعر يُسقط هذه الحادثة على واقعه المتزدي، فوجد أنّ بناتِ يتامى كثيرات في فلسطين قد صرخن (وا معتصماه) ولكنّ العرب صمّت آذانها عن صرختها فراح يندب تلك الصرخات المؤلمة. وتزداد حسرةُ الشاعر وأوجاعه على ذلك الجندي الذي أصبح كبش الغداء، فإنّه بقي وحيداً في الميدان، وكان مصيره الموت المحتّم، ولذلك يبارك الشاعر جراحه للحفاظ على شرف عَلمه.

٢- التّدلّه :

قد يخرج النداء إلى معنى التّدلّه والتّحير والتّضجّر، وذلك في مقام الابتعاد عن الديار غالباً. وقد كرر الشاعر هذا النداء في إحدى قصائده لتوكيد هذا المعنى وتقريره في نفس المتلقي، ومن ذلك ما ورد في قصيدته (حكاية سُمّار - ١٩٦١م) وهو يحكي عن لبنان ويصفها بالحسنة، في قوله: (١٩)

طويّ البساط ونام جفّ السّامر!!	حسناء! لا تتقري من خاطري
حسي من البنبوع جرعةً عابر!!	حسناء! لا تتلاعي بشعائري
هذي يدي.. فتصرّي بمقادري!	حسناء! لا تتغيبي عن ناظري

ألقي الشاعر هذه القصيدة في مهرجان أمير الشعراء (الأخطل الصغير) في قاعة اليونسكو، باسم الجمهورية العربية المتحدة، أيام كان الشاعر سفيراً لها في النمسا. يحكي الشاعر عن لبنان ويظهر حنانه إليه متحيراً متضجراً من طول البعد، والغربة القاسية، التي تأخذ الإنسان جزاء مشاغله، فلبنان بالنسبة للشاعر هي بلد الحب والجمال والطبيعة الخلّابة، ولطالما تغتّى بها في شعره. وهنا أيضاً كرّر الشاعر المنادى ثلاث مرات بدون حرف نداء لقرب هذه الحسناء (لبنان) من الشاعر. وأنّ يلجأ الشاعر إلى وصف طبيعة لبنان هو ملمح من ملامح المذهب الرومانسي في

بلاغَةُ الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

شعره، فقد «مال أبو ريشة في قصائده إلى الطبيعة، ولجأ إليها... وميلُ الشاعر إلى الطبيعة نابع من موقف الرومانسيين منها، فهم ينطوون إلى ذات أنفسهم ضائقين ذرعاً بما تضطرب به المجتمعات من حولهم»^(٢٠) ويبدو أن عمر قد فُتن بطبيعة لبنان فراح يصف سحر جماله وخلابة طبيعته، إذ يقول في القصيدة ذاتها: (٢١)

لبنانُ، ما خبأْتُ عنكَ نوازعي أتركُ فيها، عاذلي، أم عاذري!
يُغنيك عني، إخوةٌ، ما غردوا إلا وملءُ رُبَاكَ دَوْبُ حناجرِ!
شربوا جمالكُ فانتشوا، وتأنقوا في بَثِّ نشوتهم، تأنقُ قادرِ

فالشاعر يُنادي لبنان مُتدلهماً، فهو الذي عشقها عشقاً واضحاً، ولكن اضطرَّ لأن يتعد عنها بسبب مشاغله الكثيرة، لذلك راح يبت أعذاره بأنه ترك فيه إخوةً يعشقونه أشدَّ العشق، فانتشوا بجماله، وتأنقوا في بَثِّ هذه النشوى له.

٣- النُّدبة:

تمحّضت الأداة (وا) لمعنى النداء والتدبة من سائر أدوات النداء الأخرى، والتدبة هو «نداء المتفجّع عليه لفقده حقيقة أو حكماً، أو المتوجّع منه لكونه محلّ ألم، أو سبباً له»^(٢٢) وقد وردت (وا) في ديوان الشاعر عمر ثماني مرّات، ومنها قوله: (وا معتصماه) في قصيدة سابقة، وهو نداء المتفجّع عليه، فالمرأة التي كانت مأسورة تفجّعت على فقد المعتصم حكماً لا حقيقةً فسارع لافتدائها، أمّا (وا معتصماه) التي أوردها عمر في قصيدته فهي التفجّع على فقد المعتصم حقيقةً لا حكماً، إذ لم يسارع أحد إلى افتداء البنات اليتامى في فلسطين. ومنها أيضاً قول عمر في قصيدة (المرأة - ١٩٦١م):^(٢٣)

- ٢٠ محمود شفيق لاشين، شعر عمر أبو ريشة - قراءة في الأسلوب، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٩م)، ٤١-٤٢.
- ٢١ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٣٩.
- ٢٢ محمد إبراهيم عبادة، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١١م)، ٢٧٧-٢٧٨.
- ٢٣ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٢٣٧-٢٣٨.

حكاية مزورة.. من قال: هذي جوهرة!
كانت على البعد ينابيع السنا المفجرة!
سعيث في طلاها على الشعاب المقفرة
على ملاعب النسور والضواوي المخدرة
وخلف أقدامي نثير من جراحي الخيرة
واخيبي.. لم ألف إلا كرة مبلورة!!

يبدو أن الشاعر يتحدث عن امرأة خالفت توقعاته، إذ كان يظنها جوهرة فألفاها- شيئاً آخر غير محبوب، فشبها ب - كرة مبلورة، لذلك صاح نادياً: (واخيبي)، وهذا تفجع منها؛ لأنها كانت له محلّ ألم.
ويكمل القصيدة فيقول: (٢٤)

وعدت للصفح.. وصحي أعين مستفسرة!
تسألني عن رحلتي العجبية المظفرة
ولم أجب.. خفت على خيالها أن أنحره
وكان مّي لفتة للقمّة المسورة!
وشاع ملء ناظري الهالة المنورة
واهفتي.. أقسم أن كانت أمامي جوهرة!!

فالشاعر يرى أن الجوهرة ليست إلا مثل كرة مبلورة عاد إلى سفح الجبل فوجد أصدقاءه ينتظرونه لكي يحكي لهم ما حدث معه، فلم يُجب عليهم، وإنما نظر إلى للقمّة مرة أخرى، متحسراً ونادياً لهفته التي جعلته يصعد إلى الجبل ظناً منه أن تلك المرأة جوهرة.

وكأنّ الشاعر في هذه القصيدة يوحي إلى كلّ رجل ألاّ يغترّ بالمرأة من جمال شكلها الخارجي، وإنما عليه أن يبحث عن جمالها الروحي؛ لأنه قد يظنها جوهرة، ولكن إن أنعم النظر وجدها كرة مبلورة، ولذلك راح يندب خيبته ولهفته في هذه القصيدة.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

٤- الإغراء:

«وهو الحثُّ على التزام الشيء والزيادة فيه»،^(٢٥) ومن ذلك ما ورد في قصيدة (في خندق - ١٩٦٥م)، حيث قال عمر:^(٢٦)

أخي، لا تقذف النار	نريد إصابة المرمى
تريث إنهم آتون	لن يتجنبوا الدريا
أخي.. ما بي؟ أرى قدمي	تصطكان من ألم
أطلُّ شظية طافث	بصدري وانطفت بدمي
أخي. خدرت يدي. خارث	قواي تنهّد الجرح
فقم أنت.. ودعني يا	أخي.. هيهات لن أصحو
وداعاً وطني الغالي	وداعاً.. يتغ الدنيا
وداعاً يا أخي.. إني..	انتهى أجلي.. وداعاً.. يا..

ينادي الشاعر أخاه المقاتل، الجندي الذي يدافع عن أرض الوطن، ويغريه بلفظ الأخوة، لكيلا يقذف النار في غير موضعها؛ لأنه يريد إصابة العدو إصابةً مباشرة، وظلّ يغريه بلفظ الأخوة، ويقول: (أخي) فيحذف أداة النداء؛ لأنه قريب جداً منه، فهما في قلب المعركة، والقذائف تنال منهما. وذلك في ثلاث مرّات، ويستخدم أداة النداء (يا) مع أخي مرّتين بعد ذلك. وأخيراً ينادي الشاعر وطنه الغالي بعد أن نالت شظية من جسده وخارت قواه قائلاً لوطنه: وداعاً، وطالباً من أخيه أن يتركه، فلن يصحو، فقد انتهى الأجل، وودعه وودّع الدنيا.

٥- التذكير:

ويكون هذا الغرض عندما يتذكر الشاعر أسماء أماكن أو أشخاص غائبة عنه، من مثل قول عمر في قصيدة (بلادتي - ١٩٤٧م):^(٢٧)

- ٢٥ عيسى علي العاكوب، المفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني والبيان والبدعي)، طبعة جديدة منقحة ومزودة، (سورية-حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ٢٠١٨م)، ٣١٢.
- ٢٦ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٨٥-٨٨.
- ٢٧ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٤٦٠-٤٦١.

سعدُ، يا سعدُ، إنّه لنداءٌ
ربما غاب عن خيالك طيفي
أنا يا سعدُ، ما طويت على اللؤم
شهد الله ما انتقدتك إلا
من حنين، فهل عرفت المبادي
بعد طول الجفا وطول البعاد!
جناحي ولا جرحتُ اعتقادي
طمعاً أن أراك فوق انتقادِ
نعمت بالكرى ليوم التنادِ
يا حبيبَ الخلود طوبى جفون

هذه الأبيات من قصيدة ألهاها الشاعر في حفل تأبين السياسي النبيل الزعيم سعد الله الجابري، وكان الشاعر على الرغم من احترامه له يتصدى له وينتقده؛ لأنه يريد منه أن يكون فوق الانتقاد، لأنه الزعيم المعروف بأخلاقه وصفاته ودفاعه عن وطنه. ويبدو أنّ تكرار النداء غايته التأكيد على تذكّر هذا الزعيم الغائب عن الأعين، ولكن الحاضر في وجدان كلّ من يعرف صفاته.

هذه نماذج من تكرار أسلوب النداء في ديوان عمر أبو ريشة، ونرى أنّ أسلوب النداء قد تكرر في القصيدة الواحدة غير مرّة، للتأكيد على الفكرة التي يريد إيصالها الشاعر إلى المتلقي، وتقريرها في ذهنه، وقد خرج هذا النداء إلى معاني أخرى حددها السياق الذي وردت فيه، واتصل معنى التكرار بالمقام الذي ورد فيه، وهذا من بلاغة الخطاب الشعري عند عمر أبو ريشة.

الاعتراض بأسلوب النداء في شعره:

الاعتراض هو أن يُؤتى في معرض كلامٍ أو بينَ كلامين متّصلين بمعنىً بجملةٍ أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب، ويكونُ هذا الاعتراض لغرضٍ مُعيّنٍ كالتنبيه، والتّحسُّر، والدّم، والاستعطاف، والتّهويل، (٢٨) والتعظيم، والمبادرة إلى اللوم، وغيرها. (٢٩)

ويقسم ابن الأثير الاعتراض إلى قسمين، قسم يؤكّد الكلام دون فائدة تُذكر، وقسم يكون لفائدة محددة فيقول: «واعلم أن الاعتراض ينقسم إلى قسمين: أحدهما لا يأتي في الكلام

٢٨ يُنظر: بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (بيروت-لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م)، ١/٦١٥-٦١٦.

٢٩ يُنظر: أحمد مطلوب وآخرون: أساليب بلاغية، الفصاحة - البلاغة - المعاني، (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠م)، ٢٤٣.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

إلا لفائدة، وهو جار مجرى التوكيد في كلام العرب، والآخر يأتي في الكلام لفائدة.»^(٣٠)
وقد خرج النداء عندما اعترض بين شيئين متلازمين في ديوان الشاعر عمر أبو ريشة إلى المعاني السابقة كلّها، وأكثر المعاني التي خرج إليها الاعتراض هما: التنبيه، والتعظيم، وسنعرض شواهد كل معنى تباعاً.

١ - التنبيه:

يأتي الاعتراض أحياناً للتنبيه على معنى ما يحدده السياق الذي ورد فيه النداء، ومنه قول الشاعر في قصيدة (إيمان - ١٩٥٨م):^(٣١)

فراشةٌ قالت لأختٍ لها: ما أبهج الكونَ وما أسنى
لكنني - يا أخت - في حيرةٍ من أمره، سرعاناً ما يفنى!

في هذه القصيدة يتخيل الشاعر أن الفراشة المرححة تعتقد أن عُمرَ الكونِ قصيرٌ وليس عمرها هو القصير، لذلك قالت لأختها: إن الكون جميل، ثم استدركت ونبّهت أختها إلى أنّها في حيرة من أمر الكون لأنه قصير وليس خالداً.

ومن ذلك أيضاً قوله في قصيدة (لبنان - ١٩٤٨م):^(٣٢)

أنت! ما أنت! فتونٌ سرمدي
وناجيك وفي ألمانا
ولنا في كلِّ نادٍ سُمٌّ
رَدَّدت ما ذاعَ منا فانتنثُ
نجتدي من وحيه ما نجتدي
ينتهي شوقٌ، وشوقٌ بيتدي!
عُكِّفَ حولَ أمانٍ شُرِّدَ
في روايكِ نشاوى سؤدد
فاتتلق - يا معبدَ النجوى - بنا
إنما نحنُ شموعُ المعبدِ!!

٣٠ ابن الأثير، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمثور تحقيق: مصطفى جواد، (مطبعة المجمع العلمي، ١٣٧٥هـ)، ١١٨.

٣١ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٢٢١.

٣٢ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ١٢٨-١٢٩.

اعتراض النداء بين الفعل (اثتلق) وما تعلق به من الجار والمجرور (بنا)، وهذا الاعتراض غايته التنبيه إلى عظمة لبنان وقداسته، فهو معبد النجوى، يبتُّ الناس إليه شكواهم، فترتاح أنفسهم، وهو الفتون الخالد، وهو مهد الحضارة، ومرابغُه أماكن للسَّمَر، وروايه مواطن للأعجاب، فلا عجب أن يكون لبنان معبداً للنجوى بعد كلِّ هذه الصفات.

٢- التعظيم:

جاء الاعتراض بغرض التعظيم كثيرا في ديوان الشاعر عمر أبو ريشة، وتحديدًا عندما جاء الاعتراض بأسلوب النداء، وذلك في معرض قصائد المدح؛ حيث إنَّ من مقتضيات المدح (التَّعْظِيم)؛ ومن هذه المواضع قول الشاعر في قصيدة (عرس المجد- ١٩٤٧م) يمدح الملك فيصل: (٣٣)

فالتفت من كوة الفردوس - يا فيصل العلياء - وانظر واعجب

فالشاعر في هذه القصيدة مبتهج بفرحة جلاء المستعمر الفرنسي، ولذلك راح يتذكر الزعماء الذين ناضلوا ضدَّ الأعداء، ومنهم الملك فيصل، فناداه مُعْظِماً إِيَّاه (يا فيصل العلياء)، ووقع هذا النداء موقع الاعتراض وخرج لمعنى التعظيم.

ومنه أيضاً قوله في قصيدة (خالد- ١٩٣٨م)، يمدح القائد خالد بن الوليد: (٣٤)

يا مُسَجِّي في قبة الخلد - يا خالد - هل من تلقت ليبياني؟

هذه القصيدة في مدح القائد خالد بن الوليد، وهو أحد أبطال التاريخ المشهورين، وفي مدحه استحضار من الشاعر لأعجاب الماضي غايته التحفيز وإثارة الهمم، ولذلك راح الشاعر يُناديه باسمه (يا خالد)، واسم هذا البطل مُشتق من الخلود، وإذا ما أُنعمنا النظر في سياق البيت وجدنا أنه يوحي بالتعظيم، فبعد أن قال الشاعر إنَّ خالداً مُلِّتْ في قبة الخلد، ناداه

٣٣ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٤٤٢.

٣٤ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٥٤٨.

بلاغَةُ الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

باسمه الموحى للخلود، فاحتمل الاسم في هذا الموضوع تحديداً أن يحمل معنى التعظيم ؛ لأنه في معرض المدح والتبجيل لهذا القائد العظيم.

ومنه قول عمر في قصيدة (أوغاريت - ١٩٥٢م) مُعْظِماً حضارة هذه المدينة، وعراقه مجدها: (٣٥)

أنا - يا ابنة الأمجاد - مثلك واقفٌ في مآمتي
أنا من بقايا أمةٍ هي والعلی من توأم

الشاعر في هذه القصيدة يتغنى بمجد مدينة أوغاريت، فهي مهد الأبجدية، إذ اكتشفت فيها الأبجدية، وهي أول أبجدية في التاريخ، فراح يمجدها، منذ مطلع القصيدة، إلى أن تخيل أنّ أوغاريت تسأله عن نفسه فنادها مُعْظِماً حضارتها أنه من أمة العرب التي كانت توأمًا مع العلى، ولكن أصبح كأوغاريت، ما هو إلا عبارة عن أطلال؛ لأنه يُكمل القصيدة بأن العرب قد تفرق شملهم، ولم يعودوا أمةً واحدة، فقد قال الشاعر هذه القصيدة بعد أربع سنوات من نكبة فلسطين، وما زال جرحها ينزف، لذلك قال: (أنا من بقايا أمةٍ)، وقال: (واقف في مآمتي)، فهذه التراكيب توحى بكآبة الشاعر وشدة حزنه على واقعه الاجتماعي المتردي في ذلك الوقت.

٣+٤ - الاستعطاف والتهويل:

قد يخرج الاعتراض إلى معنى الاستعطاف في مواطن، كما يخرج أيضاً إلى معنى التهويل في مواطن أخرى، ومن شواهدهما ما ورد في قصيدة (محمد - ١٩٤١م) أو ملحمة النبي؛ لأنها القصيدة التي تُعدُّ ملحمةً من ملاحم شعر عمر، فقد تغنى فيها بالحديث عن الرسول الكريم، وكيف أنه جاء ليخلص الناس من ظلام عبادة الأوثان إلى نور عبادة الرحمن، فقال فيها:

أَيَّ نَجْوَى مَخْضَلَةَ النِّعْمَاءِ	رَدَدَتْهَا حَنَاجِرُ الصَّحْرَاءِ
سَمِعَتْهَا قَرِيْشٌ فَانْتَفَضَتْ غَضْبِي	وَضَجَّتْ مَشْبُوبَةَ الْأَهْوَاءِ
عَرَبِيْدِي - يَا قَرِيْشَ - وَانْغَمْسِي مَا	شَفَّتْ فِي حِمَاةِ الْمُنَى النِّكَرَاءِ
لَنْ تَزِيلِي مَا خَطَهُ اللهُ لِلْأَرْضِ	وَمَا صَاغَهُ لَهَا مِنْ هِنَاءِ
أَحْمَدُ شَبَّ - يَا قَرِيْشَ - فَتِيْهِ	فِي الْغَوَايَاتِ وَاسْرَحِي فِي الشَّقَاءِ
أَنْتِ سَمِيْتِهِ الْأَمِيْنَ وَضَمَخْتِ	بِذِكْرِهِ نَدْوَةَ الشُّعْرَاءِ
فَدَعِي عَمَّهُ فَمَا كَانَ يَغْرِيه	بِمَا فِي يَدِيكَ مِنْ إِغْرَاءِ
قَالَ هَوْنٌ عِنْدَكَ الْأَسَى - يَا ابْنَ عَبْدِ	اللَّهِ - وَاحْقِنِ لَنَا كَرِيْمَ الدَّمَاءِ
أَمْرَ الْوَحْيِ أَنْ يَحِثَّ خَطَاهُ	فِي الدَّجَى لِلْمَدِيْنَةِ الزَّهْرَاءِ
هَلَلِي - يَا رُبِّي الْمَدِيْنَةَ - وَاهْمِي	بَسَخِي الْأَطْلَالَ وَالْأَنْدَاءِ
فُضِي الْأَمْرُ - يَا قَرِيْشَ - فَسِيرِي	لِلْحَمَى وَانْدَبِي عَلَى الْأَشْلَاءِ
وَاشْهَدِي - يَا سَمَاءُ - أَنَّ رَسُولَ اللهِ	أَوْفَى بِالْعَهْدِ خَيْرَ وِفَاءِ

يسرد أبو ريشة سيرة النبي محمد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - في قالب شعري جميل، فيبدأ بسيرته منذ بداية العهد إلى موته، وراح يحكي قصته مع قريش المتغترسة والمتكبرة التي كانت تسمي محمداً الأمين فتتكررت لتسميتها هذه وناصبته العداوة، فجاء الشاعر بأسلوب نداء (يا قريش) واعترض به بين الكلام لغاية تهويل الموقف على قريش من أن محمداً لها بالمرصاد، ولن يرضى عن طغيانها وعربدتها، وسوف تزول وتندب أشلاءها.

وفي خلال حديث الشاعر عن سيرة الرسول نجده يذكّر أبرز المواقف التي مرّت في حياة الرسول، كموقف عمّه معه يستعطفه ويقول له: يا عبد الله هون عليك الأسى واحقن الدماء.

فالشاعر يصوغ السيرة النبوية في قالب شعري سهل التناول، بسيط العبارة، قريب المأخذ، ويستعمل أسلوب الاعتراض لغايات بلاغية كثيرة في هذه القصيدة، منها الاستعطاف، والتهويل، وهذان المعنيان ارتبطا بسيرة الرسول الكريم، وقد استحضرها الشاعر استحضاراً بارعاً يدلُّ على تفرُّد صنيعه، وفهمه العميق للسيرة النبوية.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

٥- التحسّر:

قد يخرج الاعتراض إلى معنى التحسّر، وغالباً ما يرد هذا المعنى مع غرض الرثاء؛ حيث إنَّ من مقتضيات الرثاء (التَّحسّر)؛ ومن ذلك رثاء الشاعر لإميل البستاني في قصيدة الفارس (٣٦): م١٩٦٣

بُعَدَ العهدُ - يا إميلُ - ولم يبُعَدَ عن السامر النجى سهاده
أناجيك - يا إميل - على البعد وللشوق وهجه واتّقادَه

اعترض النداء في البيت الأول بين المعطوف عليه والمعطوف، وفي البيت الثاني بين الفعل وما تعلق به من الجار والمجرور، وكلاهما اعتراض خرج للتحسّر على الفقيه (إميل البستاني)، فقد ألم موته الشاعر كثيراً، فهو يناجيه ولكن بعد أن مات، فبدا متحسراً عليه وأسفاً على موته؛ لأنَّ إميل كان قد شيدَ ضريحاً فخماً ولكن لم يُدفن فيه، فقد سافر في البحر ولم يرجع.

٦- الدّم:

قد يخرج الاعتراض إلى معنى الدّم، ومن ذلك قول الشاعر في قصيدة (هذه أمّتي)، فيقول: (٣٧)

أقسَمَ المجدُّ أن يمرَّ على الأرض ونجوى الإباء خلف لسانه
فالعبي - يا عواصفَ الدّهرِ - ما شئتِ فلن تجرحيه في وجدانه

يتوجّه الشاعر إلى عواصف الدهر دائماً لها؛ لأنها قد أودت به إلى السجن، فقد قال هذه القصيدة بعد العدوان الفرنسي وخروجه من السجن، ولكنه أقسم لها أنّ المجد آتٍ والإباء ما زال موجوداً.

هذه أبرز المعاني التي خرج إليها الاعتراض بأسلوب النداء، وهو ملمح بارز من ملامح أسلوب الشاعر عمر أبو ريشة في ديوانه.

٣٦ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٥٩، ٦١.

٣٧ أبو ريشة، ديوان عمر أبو ريشة، ٥١٧.

الخاتمة والنتائج:

بعد أن تجولنا في رحاب ديوان عمر أبو ريشة الشعري، مستعرضين شعره، وباحثين فيه عن مواطن الإطناب، ألفينا عدداً من النتائج؛ أهمها:

١- أن عمر أبو ريشة كان شاعراً فذاً استطاع أن يطابق في خطابه الشعري بين المقال والمقام، فناسبت ألفاظه وتراكيبه وجمله المقام الذي يتحدث عنه، في المدح أو الرثاء أو الغزل أو الفرحة بالانتصار وغير ذلك.

٢- أن للإطناب مظاهر كثيرة، وقد ظهر ظهوراً واضحاً في ديوان الشاعر عمر في فئتين اثنتين، هما: التكرار والاعتراض.

٣- لم يقف التكرار والاعتراض عند حدود الإطناب فحسب، بل تخطى ذلك بأن ميّرها الشاعر بميزة أسلوبية مهمة، وهي أنّهما ارتبطا بأسلوب النداء، فأغلب مواطن التكرار والاعتراض كانا مواطن لأسلوب النداء أيضاً.

٤- تعاضد التكرار والاعتراض والنداء في تبيان صلة المقال والمقام في شعر عمر أبو ريشة، فكان فنّ الإطناب مُقتضىً لحال المعاني التي أراد الشاعر إيصالها للمتلقى.

٥- خرج التكرار إلى معانٍ متعددة في ديوان الشاعر، ألفيناها في: التحسّر والتوجّع، والتدلّ والتحيّر والتضجّر، والندبة، والإغراء، والتذكّر.

٦- خرج الاعتراض إلى معانٍ متعددة في ديوان الشاعر، ألفيناها في: التنبيه، والتعظيم، والاستعطاف، والتهويل، والتحسّر، والذم.

٧- كان التكرار والاعتراض بأسلوب النداء ملمحين أسلوبيين مهمّين في شعر عمر أبو ريشة، لأنّهما مقالاً مناسباً للمقام الذي وردا فيه، وهذه هي البلاغة.

بلاغة الإطناب في ديوان عمر أبو ريشة التكرار والاعتراض بأسلوب النداء نموذجين

المصادر والمراجع: (٣٨)

القرآن الكريم.

- أبو ريشة، عمر. ديوان عمر أبو ريشة. بيروت: دار العودة، ١٩٧١م.
- ابن الأثير. الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمثور تحقيق: مصطفى جواد. بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٣٧٥هـ.
- التهانوي، محمد بن علي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون وتقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دروح، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.
- حَبَنَكَة، عبد الرحمن حسن. البلاغة العربية. بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الداية، فايز. دلالات السيرة والأسلوب عند عمر أبو ريشة. دمشق-سورية: وزارة الثقافة، ٢٠١٨م.
- السبكي، بهاء الدين. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح تحقيق: عبد الحميد هندواوي. بيروت-لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- العاكوب، عيسى علي. المفصل في علوم البلاغة العربية (المعاني والبيان والبديع) طبعة جديدة منقحة ومزودة. سورية- حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ٢٠١٨م.
- عبادة، محمد إبراهيم. معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠١١م.
- عرفة، عبد العزيز. من بلاغة النظم العربي، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني. بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٤.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل تأليف: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة-مصر: دار الطلائع، ٢٠٠٩م.
- علي السيد، عز الدين. التكرير بين المثير والتأثير. بيروت: عالم الكتب، ط٢، ١٩٨٦م.
- لاشين، محمود شفيق. شعر عمر أبو ريشة- قراءة في الأسلوب. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٩م.
- ابن منظور. لسان العرب، مادة «طنب». بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

Kaynakça

Qur'ân-ı Kerim

el-'Âkûb, İsâ'Alî. *el-Mufasssal fî 'ulûmi'l-belâğati'l-'arabiyye (el-Me'âni ve'l-Bedî' ve'l-Beyân)*. Halep: Müdiriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbû'ati'l-Câmi'iyye, 2018.

Ali Seyyid, İzzeddin. *et-Tekrîr beyne'l-müsîr ve't-te'sîr*. 2. Baskı. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986.

'Arafe, Abdülaziz. *Min belâğati'n-nazmi'l-'arabi -dirâse tahliliyye li mes'âli 'ilmi'l-Me'âni-*. 2. Baskı. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1984.

ed-Dâye, Fâyiz. *Delâlatü's-sire ve'l-üslûb'inde Ömer Ebû Rîşe*. Dimeşk: Vüzâratü's-Sekâfe, 2018.

Ebû Rîşe, Ömer. *Divânü Ömer Ebû Rîşe*. Beyrut: Dârü'l-'Avde, 1971.

Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.

İbnü'l-Esir. *el-Câmi 'u'l-kebîr fî şinâ'ateyi'l-manzûm mine'l-ke'lâm ve'l-menşûr*. Nşr. Mustafa Cevâd-Cemil Saîd. Bağdad: Matba'atü'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-'İrâkî, 1375/1956.

İbn'Âkil, Bahâeddin Abdullah. *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Kahire: Dâru't-Talâ'î, 2009.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. "طنب" maddesi. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414 h.

Lâşin, Mahmud Şefik. *Şi'ru Ömer Ebû Rîşe Kırdetün fi'l-üslûb*. Kahire: el-Heyetü'l-'Âmme li Kusûrî's-Sakâfe, 2009.

es-Sübkî, Bahâeddin. *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhisi'l-Miftâh*. Thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1423/2003.

Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûn*. Beyrut: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996.

Ubâde, Muhammed İbrahim. *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Arûz ve'l-Kâfiye*. Kahire: Mektebetü'l-'Âdâb, 2011.

Tercüme Yazı
Translation
ترجمة



İslam Ahlakı ve Onun Karakter İnşasındaki Önemi Anlamak*

Adibah Binti
ABDUL RAHİM**

Çev. Tuğrul Kütükcü***

Öz: Günümüzde Müslümanların karşılaştığı en kritik zorluk, yaşamın mânevî ahlâkî boyutunun olmamasıdır. Bu sorunun üstesinden gelmenin en güçlü yollarından biri ise ahlak kurallarına olan bağlılıktır. Bu makale, sağlıklı bir toplum için İslam ahlakı kavramını temel bir dayanak olarak netleştirmeye çalışmaktadır. Makale ayrıca bireyin ve toplumun gelişimi için ahlakın gerekliliğini ve karakter oluşturmadaki önemini açıklamaktadır. Yazar ahlakı; hukukun, siyasetin, bilimin, ekonominin ve ahlaktan ayrılırsa ruhsuz veya önemsiz olacak diğer bilimlerin karşısı olarak göstermeye çalışmaktadır. Makale, Müslümanın karakterinin İslam ahlakı ile birlikte gelişmesi ve bunun Müslümanların yaşantısındaki günlük ilişkilere uygulanmasına özen gösterilmesi, sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etik ve Ahlak, İslam Ahlakı, Karakter İnşası

* Bu makale İngilizce olarak yayımlanmıştır. Adibah Binti Abdul Rahim, "Understanding Islamic Ethics and Its Significance on the Character Building," *International Journal of Social Science and Humanity* 3/6 (Kasım 2013): 508-513

** Doç. Dr., Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, İslam İlahî Bilgisi ve İnsan Bilimleri Fakültesi.
E-Posta: adibahar@iium.edu.my

*** Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

E-Posta: tugrulkutukcu@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9060-6844>

I. Giriş: İslam Ahlakının Kaynağı ve Tanımı

İslam ahlakı; karakter, tabiat ve temayül manasına gelen *ahlāk* (*hulḳ*'un çoğulu) olarak tanımlanabilir. *Ahlāk* kelimesinin *hālīk* (yaratıcı) ve *maḥlūk* (yaratılan) kelimeleriyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Bu yüzden *ahlāk*, *hālīk* (yaratıcı) ile *maḥlūk* (yaratılan) arasında ve *maḥlūk* (yaratılan) ile *maḥlūk*'un (yaratılan) kendi aralarında iyi bir ilişkisi olduğunu varsayar. *Hulḳ* terimi Kur'an ayetinde şu şekilde yer alır: “Gerçekten sen, pek büyük bir ahlak üzeresin.”¹ *Hulḳ* (*ahlāk*) veya karakter, insan davranışlarını belirleyen ruh halı olarak tanımlanmıştır. O, ne ruh ne de eylemdir. Bu tür bir karakter, eğitim ve uygulama yoluyla edinilebilir.² Bununla beraber karakter ve eylem kelimeleri arasında bir ayırım yapılacak olursa, karakter, ruhun içsel ve gizli durumuyken eylem ise ruhun dışa dönük tezahürüdür. Karakter veya *ahlāk* içe doğru bir sebep iken eylem dışa doğru olan sonuçlardır. Dolayısıyla, iyi bir karakter iyi eylemlere yol açarken kötü bir karakter ise kötü eylemlere sebep olur.³ Fârâbî (ö. 950), *ahlāk*'ın ya da ruh halinin insan eylemleriyle ilişkisini kabul eden ilk büyük Müslüman filozof olarak bilinir.⁴ Aslında Fârâbî, İslamî ahlak veya *ahlāk*'ı “insan ruhunun durumunu inceleyen ilim” olarak tanımlamıştır. Fârâbî'nin yanı sıra İbn Miskeveyh (ö. 1030) *Tehzîbü'l-Ahlāk* adlı eserinde *ahlāk*'ı “düşünüp taşınmaksızın eylemlerini gerçekleştirmesine neden olan ruh halı” olarak tanımlamıştır.⁵ *Ahlāk*'ın insan ruhunun ilmi olarak tanımlanması, Gazzâlî (ö. 1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 1209), Tûsî (ö. 1274), Devvânî (ö. 1502) gibi İslam ahlakı üzerine çalışan müteakip müellifler ve filozoflar tarafından daha da detaylandırılmıştır. Onlar genel olarak ahlak veya *ilm-i ahlāk*'ı; ruhun özellikleri ve nitelikleri ile onları kontrol etme ve yönetme metodlarını tanımlayan insan ruhunun ilmi olarak tanımlamışlardır.⁶

Gazzâlî insanın *hālīk* ve *hulḳ* veya *ahlāk* olmak üzere iki yapıdan oluştuğunu ifade etmiştir. *Hālīk*, insanoğlunun fiziksel yapısını ifade ederken *hulḳ* veya *ahlāk* ise insanoğlunun mânevî yapısını ifade eder. Bu yüzden Gazzâlî'nin bakış açısına göre *ahlāk*, ruha dayanır ve insanın eylemleri aracılığıyla tezahür eder. Sâlim ruh doğru

1 Kur'an, 68: 4. Ayrıca bk: Kur'an, 26: 137.

2 Mohd Nasir Omar, *Christian and Muslim Ethics* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003), 3.

3 Omar, *Christian and Muslim Ethics*, 4.

4 Fuşûl isimli eserinde Fârâbî, kişinin amelleri ile mâkul eylemlerini yaptığı ruh halinin erdemler ve aşıklık işleri ile çirkin eylemlerini yaptığı ruh halinin ise reziletler olduğunu vurgulamıştır. Bk. Omar, *Christian and Muslim Ethics*, 4.

5 Omar, *Christian and Muslim Ethics*, 4.

6 Omar, *Christian and Muslim Ethics*, 6.

eylemi veya tam tersini husûle getirir. Gazzâlî, İslam ahlakını veya *ilm-i ahlâk*'ı ruhun esenliğini kazanmanın ve onu münkerata karşı korumanın bir yolu olarak tanımlamıştır. Ahlak ilmi, bazı dini inançların ve eylemlerin doğruluğu ya da yanlışlığının; sadece bilgi değil, aynı zamanda onun uygulanması olduğu üzerine bir çalışmadır. Gazzâlî'ye göre *ahlâk* öğrenimi Allah'a, aile üyelerine ve topluma yönelik doğru eylemlerin tahsilini içerir. Bu yüzden Gazzâlî'ye göre *ahlâk*'ın kapsamı çok geniştir.⁷ Aynı zamanda İbn Teymiyye'ye göre İslam ahlakı veya *ilm-i ahlâk*, hangi eylemlerin yapılması ve hangisinden kaçınılması gerektiğini bilmeyi amaçlayan bir ilimdir. İslam ahlakı uygulanması gereken amelî bir ilimdir.⁸ Buna bağlı olarak İslam ahlakı veya *ilm-i ahlâk*, erdemleri ideal seviyede tutma, yani kötülükten sakınma ve doğru ile makbul olan şeyi yapmayla ilgilenen bir ilimdir.⁹ İslam ahlakının alanı sayısız, şümulü ve kapsamlıdır. Çünkü İslam ahlakı; insan ile Allah, insan ile yakınları, insan ile kainatın diğer yaratıkları ve insanın en içteki özbenliğiyle olan ilişkisini ele alır.

İslam ahlakının başlıca iki kaynağı Kur'an ve Hz. Muhammed (as)'ın sünnetidir. İttiba edilecek bir rol model olarak Hz. Muhammed'in (as) sünnetinin yanı sıra, Kur'an, Allah tarafından insan için gönderilen ve insan davranışlarıyla ilgili en önemli kaynaktır. Hem Kur'an hem de Hz. Muhammed'in (as) sünneti metinsel ahlak olarak isimlendirilir. Kur'an'da ahlakın temel meseleleri olarak değerlendirilen:

I) Doğrunun ve yanlışın tabiatı

II) İlahi adalet ve güç

III) Özgürlük ve mesuliyet¹⁰

gibi bir kısım unsurlar vardır.

Birinci meseleyle ilgili olarak Kur'an, ahlakî ya da dini iyilik kavramını ifade etmek için; *hayr* (iyilik), *birr* (doğruluk), *kisr* ve *iksat* (eşitlik), *adl* (adalet), *hak* (hakikat ve doğru), *ma'rûf* (bilinen ve makbul) ve *takvâ* (dindarlık) gibi terim kümesinin tamamını kullanır. Dinî eylemlerden doğal olarak *sâlihât* şeklinde bahsedilirken, din dışı veya günah olan eylemlerden ise *seyyiât* şeklinde bahsedilir.¹¹ Birçok ayette görülen¹² *ma'rûf*, *hayr* ve *birr* gibi terimler, Kur'an'ın dini ve ah-

7 A. Q. Muhammad, *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Selangor: National University of Malaysia, 1983), 22.

8 R. G. Hovanniasian, *Ethics in Islam* (California: Undena Publications, 1983), 11.

9 M. D. Sheila, *Muslim Ethics and Modernity* (Canada: Wilfred Laurice University Press, 1984), 5.

10 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Netherlands: E. J Brill, 1991), 11.

11 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 11.

12 Kur'an 2: 263; 3: 104, 114-115; 22: 77.

lakî ruhunu açıklar. Kur'an'daki ikinci temel ahlakî mesele ilahi adaletle ilgilidir. Kur'an'da adaleti emreden¹³, adaletsizliği kınayan¹⁴, Allah'ın kullarıyla olan ilişkisinde adaletsiz olmadığını¹⁵ göstermek için eşitlik ve takvaya muhabbet duymak gibi ilahî adaletle ilişkili bir kısım ayetler vardır. Bununla beraber Kur'an'da geçen üçüncü ahlakîlik meselesi insanın sorumluluğuna ilişkindir.¹⁶ Kur'an'da kullanılan "yus'alu" terimi, ahlaken tarafsız bir üslupla edilgen bir şekilde kullanıldığı ve açıkça anlaşılabilir olanı yapmaktan ya da buna inanmaktan mesul ya da sorumlu olmak gibi "sorgulamaya yatkın" anlamına gelir. Bazı ayetlerde, kâfirlerin ya da müşriklerin Kıyamet Günü'nde günahları ya da inançsızlıkları nedeniyle Allah'a karşı sorumlu oldukları söylenirken, başka ayetlerde bu sorumluluk, ahlakî mesuliyetin genel zorunluluğunu gösteren çok daha geniş terimlerle ifade edilmektedir.

İslam ahlakının diğer kaynağı İslam kelâmıdır. Kelâmcılar, İslam ahlakının normatif meselelerine girmediler. Onlar ahlakî bilginin kaynağı, ahlakî yükümlülüğün temeli ve ahlakî terimlerin anlamı üzerinde tartıştılar. Epistemolojik ve yarı-ahlakî meselelerin yanı sıra, insanın özgürlüğü ile sorumluluğunu ve ilahî adalet konularını da ele aldılar. Kelamcılar, bu ahlakî meseleler üzerinde farklı tavırlar takındılar. Örneğin deterministler ilahi otoritenin mutlakiyetini desteklemiş ve insan özgürlüğü ile sorumluluğu gerçeğini reddetmiş ve ilahi adaleti gerekçelendirmeye çalışmamışlardır.¹⁷ Diğer bir kelamcı grup olan Mu'tezile ise insanın akıl aracılığıyla seçim yapma ve hareket etme özgürlüğü ile gücünün olduğunu savunmuştur. Onlar; namaz, oruç ve zekat gibi amellerin vahiy yoluyla güzel olarak belirlendiğini ifade etmişlerdir. Ancak akıl aracılığıyla güzel olarak belirlenebilen başka şeyler de vardır. Mu'tezile'ye göre ahlakî yükümlülük aklîdir. Onlar aklın beyanının yalnızca insan için değil aynı zamanda Allah için de bağlayıcı olduğunu söylemişlerdir. Mu'tezile'ye göre Allah doğruyu ödüllendirmeli ve kötü davranışları da cezalandırmalıdır. Bu, Mu'tezile'nin ilahî adalet diye adlandırdığı şeydir. Diğer yandan Eş'ari kelamcıları mutlak determinizm ve insan iradesinin kendi kendine yeterliliği arasında orta bir konumda yer almışlardır.¹⁸ Eş'ariler, vahyin iyiyi ve doğruyu bilmenin tek yolu olduğu kanısındaydılar. Onlar mantığın ahlaki çerçevede iyi, kötü, doğru veya yanlış ortaya çıkardığını; ancak bazı şeylerin doğruluğunun ve yan-

13 Kur'an 7: 29; 16: 90.

14 Kur'an 3: 57, 140; 42: 40.

15 Kur'an 3: 183; 8: 51; 22: 10; 41: 46.

16 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 18.

17 Abdul Haq Ansari, "Islamic Ethics: Concept and Prospect," *The American Journal of Islamic Social Science* (Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) & The Association of Muslim Social Scientists (AMSS), 1989), 6/1 (1989): 86.

18 Ansari, "Islamic Ethics: Concept and Prospect," 86.

İşğının sadece vahiy yoluyla bilineceğini idda etmişlerdir. Vahiy emretmedikçe hiçbir şeyin bağlayıcı olmadığını söylemişlerdir. Eş'ariler'e göre akıl, yükümlülüğün temeli değildir.¹⁹ Ancak Mâtürîdiler ve Selefilere (İbn Teymiyye), Mu'tezile ile kısmen hemfikirdirler. Onlar aklın, ahlakî anlamda iyi, kötü, doğru veya yanlış şeyleri ortaya koyacağını iddia etmişlerdir. Ancak yalnızca vahiy yoluyla iyi veya kötü olarak bilinen şeylerin varlığı konusunda akıl için bir sınır olduğunu savunmuşlardır. Ayrıca İbn Teymiyye bir şeyin insanoğlu için doğru veya yanlış olması durumunda bunun Allah için de böyle olmasının zorunlu olmadığını belirtmiştir. Aklî hükümlerin Allah dahil her akıl sahibi varlık için doğru olduğu varsayımı yanlıştır. Hakikati söylemek ve sözünü tutmak gibi bazı kurallar Allah için olduğu kadar insan için de doğrudur. Ancak öldürmek, can yakmak, yaratıklara zarar vermek gibi bazı şeyler insan için yanlış iken, Allah için yanlış değildir.²⁰ Çünkü Allah her şeyin üzerinde mutlak bir güce sahiptir.

İslam kelamı dışında, İslam Felsefesi de İslam ahlakının önemli kaynaklarından biri olmuştur. Fârâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö. 1030), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1273) ve Celâleddin ed-Devvânî (ö. 1502) gibi Müslüman filozoflar fazilet problemiyle yakından ilgilenmişlerdir. Yunan etiğine benzer şekilde bu filozoflar nihai iyilik veya mutluluk ya da *saadet* olan bizzat iyiliğin araştırılmasıyla ilgilenmişlerdir. Müslüman felsefeciler ahlak araştırmalarında ruhun kuvvelerinin erdemleri yönünden de Yunan etiğiyle aynı görüşü paylaşmışlardır. Bunlar; akıl, öfke ve şehvettir. Aklın erdemi hikmet, öfkenin erdemi cesaret, şehvetin erdemi itidal, tüm ruhun erdemi ise adalettir. Müslüman filozoflar bu ayrımı izlemiş ve yaşamın tüm erdemlerini bu dört başlık altında sınıflandırmaya çalışmışlardır.²¹ Ancak Yunan filozofları bilgi ve ahlakî erdem arasında bir ayrım yapmışlardır. Onlara göre saf bilgi insanın nihai yetkinliği ve en yüksek iyiyken ahlakî erdem veya doğru davranış ise en yakın yetkinlik ve daha düşük bir iyilik olarak düşünülmelidir. Fârâbî, Gazzâlî gibi İslam filozofları ise ilim dışında hiçbir şeyin özünde iyi olmadığını düşünmüşler ve diğer tüm iyileri ilme itaatkar kılmışlardır.²²

Öte yandan, İslam hukuku da İslam ahlakı için önemli bir kaynak olabilir. Bir takım normatif meseleleri tartışan ve şeriat kurallarının bilgisine ve yükümlülüklerinin temeline değinen birçok İslam hukuk eseri vardır. Ayrıca, el-Müstasfâ eserinde Gazzâlî (ö. 1111), *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm fî meşâliḥi'l-enâm* eserinde İbn Abdüsselâm

19 Ansari, "Islamic Ethics: Concept and Prospect," 86.

20 Ansari, "Islamic Ethics: Concept and Prospect," 86.

21 Ansari, "Islamic Ethics: Concept and Prospect," 86.

22 Ansari, "Islamic Ethics: Concept and Prospect," 86.

(ö. 1262) ve el-Muvafakat adlı eserinde Şâtıbî (ö. 1388) gibi İslam hukukçuları şeriatın maksatlarını ele almışlardır. Örneğin Şâtıbî şu açıklamayı yapmıştır:

“Şeriatın kuralları, iyiliği (mesâlih) meydana getirmek ve kötülüğü kaldırmak (mefâ-sid) için düzenlenmiştir. Bunlar şeriatın maksatları ve gayeleridir. Maslahat, insan yaşamını muhafaza eden, onun eksiklerini gideren ve bireyi her yönüyle mutlu olana kadar insan doğası, hayvani ve makul ihtiyaçlarının tamamını gerçekleştirendir.”²³

Bu ifadeler şeriatın maksadının insanın muvazenedi olarak iyiliğini korumasının yanı sıra insanın kapsamlı ihtiyaçlarını insan olarak karşılamak olduğunu açıkça göstermektedir. Şâtıbî ayrıca şeriatın önceliklerini de konu edinmiştir. İslam hukukçuları, şeriatın amacı ve önceliklerinin tartışmalarının yanı sıra, yükümlülük düzeylerini ve bireysel eylemlerin yükümlülüklerini yükseltebilecek veya azaltabilecek unsurları da ele almışlardır. Ayrıca fiiller ve bu fiillerin dünya ve ahiretteki müeyyideleri bağlamında sebep ve sebebin yargılamaya etkisi üzerine de bir tartışma vardır.

İslam ahlakının son kaynağı İslam tasavvufudur. İslam tasavvuf yazılarının üç kategorisi vardır. Yazıların ilk kategorisi, insan çabasının en yüksek hedefi olarak Allah ile birleşmenin vecdî tecrübesini metheder ve tüm hayatın bu amaca yönelik olmasını teşvik eder. Bu Şeyh Abdullâh el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 1049) görüşüdür. Yazıların ikinci kategorisi, vecdî birliğin değil aksine bilgide gerçekliğin bir olduğunu kavramanın en yüksek hedef olduğunu ileri sürer. Sûfiler arasında bu hakikatin yorumlanmasında farklılıklar vardır. Yazıların üçüncü kategorisi, Allah ile vecdî bir bütünleşmenin yalnızca mutasavvıfların mânevî meşguliyetindeki (sülûk) bir aşama olduğunu ifade eder. Sülûk aşılmış olmalı ve Allah ile insan arasındaki ayrılmaz fark gerçekleşmelidir. Bu kavrayış sûfî seyrinin sonudur. Bu görüşün savunucusu Şeyh Ahmed Sirhindî'dir. O, sûfî yolunu yürümeden ve bu tecrübelerden geçmeden kişinin hakiki kulluk (ubûdiyyet) anlayışını elde edemeyeceğini savunur. Yani bu makamdaki kişi Allah'ın takdirinden başkasını istemeyecektir.²⁴ Sûfiler amaçlarını gerçekleştirmek için kısmen Peygamber'in öğretilerine dayanan ve bir dereceye kadar tecrübelerin ışığında gelişen tefekkür ve teslimiyeti, ibadet yolunu, ruhun arınma yöntemini ve bir yaşam disiplini tavsiye etmişlerdir. Sûfî yolun (tarikât) bu iki cüzü, gruptan gruba ve bireyden bireye göreli büyüklüklerine göre değişir. Buna göre riyâzet, feragat, takva ve tefekkürdeki uygulamalar meşakketlerine göre farklılık gösterir.²⁵

23 Abu Ishaq, *al-Muvafaqat fi Usul al-Shariaah*, hzr. Abdullah al-Darraz, (Kahire: Dar al Kutub al Ilmiyya, 2005), 1/195.

24 Ansari, “Islamic Ethics: Concept and Prospect,” 90.

25 Ansari, “Islamic Ethics: Concept and Prospect,” 90.

II. İslam Ahlakı ve Şeriat Arasındaki İlişki

Şeriat veya İslam Hukuku, Allah'ın Hz. Peygamber'e vahyettiği bir emirdir ve devlet ile bireyi kontrol eden hukuktur. Bu, devletin ve toplumun şeriat'ın emirlerine uyması gerektiği anlamına gelir. Şeriat, kutsal vahye dayanan ilahî menşei sebebiyle beşerî hukuktan farklıdır. O, hukukun uzlaşım sınıfına ait olduğunu söyleyen Platon'un görüşlerinden de çok farklıdır. Bu görüşe göre eğer tüm gruplar veya insanlar bir konu üzerinde uzlaşırsa daha sonra bu yasa olabilir ve eğer uzlaşmazlarsa bu yasa olamaz. Bu nedenle, İslam hukuku veya şeriat beşerî hukuktan farklıdır, çünkü beşerî hukuk aklın ve örf-âdet kurallarının bir ürünüdür. Beşerî hukuk asla mükemmel bir davranış bütünlüğü üretemez. Bir grup insan için iyi olan bir şey başka bir grup için böyle olmak zorunda değildir. Bu nedenle ahlakî davranış uygulaması birbirinden farklı olacaktır. İslam hukuku veya şeriat ise insan hayatının her alanında mükemmel standart davranış kuralları üretebilir. İslam hukuku, iyi ve kötü, erdem ve münkeratın spesifik normlarına dayanır.

İslam hukuku veya şeriatın amacı İslam ahlakı ile benzer görünmektedir. Yani her ikisi de insan hayatını erdemler (ma'rufat) temelinde inşa eder ve onu kusurlardan (münkerat) temizler. Erdemler veya ma'rufat, genel olarak, insan doğası ve onun gereklilikleri ile uyum halindedir. Kusurlar veya münkerat ise erdemlerin tam karşısındadır. Şeriat aracılığıyla erdemler ile münkeratların ne olduğunu ve bunların bireysel ve toplumsal davranışların uyması gereken normlar olduğunu açıkça görebiliyoruz. İslam hukuku veya şeriat, insan hayatının dini ritüellerden sosyal, ekonomik, hukuk sistemine ve benzerlerine kadar bütün yönlerini kapsar. Doğrusunu söylemek gerekirse, şeriat, Batı hukuk sistemleriyle kıyaslandığında çok daha geniş bir kapsam ve amaca sahiptir. İslam ahlakı gibi şeriat da insanın, Allah ve insan ile olan ilişkilerini düzenlemeyi amaçlar. Bu yüzden, hem şeriat hem de İslam ahlakı birbirinden ayrılamaz.

Şeriat'ta insanın şahsî isteklerini ve arzularını takip etmesini engellemek için Allah'ın getirdiği belli sınırlamalar (hududullah) vardır. Allah, meşrû (helal), gayri meşrû (haram) ve erdem ile münkerattan açıkça bahsetmiştir. Her Müslüman'ın riayet ve itaat etmesi gereken sınırlar (hudud) vardır. Kişi eğer bu sınırlardan herhangi birini çiğnerse yanlış yapıyor ya da suç işliyor demektir. Bu sınırlar (hudud), İslam hukukunun ya da şeriat'ın yaptırımlarıdır ve bu yüzden hudud hukuku olarak adlandırılırlar. Bu sınırlar kişiye, Allah'a ve tüm insanlığa karşı bir sorumluluk duygusu vermesinin yanında insan haklarını yaşamın her alanında koruyacaktır.

Bu nedenle İslam hukuku veya şeriat, insanların maslahatlarını korur ve güvence altına alır. Örneğin İslam hukuku, insanların neslini korumak amacıyla zina için

açıkça bir ceza öngörür. Zina, birbirleriyle evlenmemiş kadın ve erkek arasındaki cinsel ilişki anlamına gelir. İslam, zinayı yalnızca büyük bir günah olarak değil aynı zamanda birçok utanç verici eylemin kapısını açan bir davranış olarak görür. Kur'an zinadan şu şekilde bahseder : “Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayasızlıktır, çok kötü bir yoldur.”²⁶

Şüphesiz zina büyük bir günahdır ve şayet buna izin verilirse, bu, ümmetin sosyal dokusunu bozabilir. Bu sebeple, zina için sert cezalar tahsis edilmiştir. Eğer zina hafif şekilde cezalandırılır veya hiç cezalandırılmazsa insan hayatı üzerinde kötü etkiler bırakabilir. O, aile yapısının temelini mahvedecek, hem fiziksel hem de mânevî olarak birçok hastalığın yayılmasına ve ailenin parçalanmasına yol açacaktır. Bu nedenle İslam hukuku suçluları cezalandırmak için zinayı ağır şekilde cezalandırmakta ve bununla beraber aynı topluluktaki diğer insanlar da benzer suçları işlememesi konusunda uyarılmaktadır. İslam ceza hukukunda zina ile çoğunlukla insanın neslini, şerefini ve soyunu korumak ve ahlaki değerleri muhafaza etmek için ilgilenilmiştir.

İnsanların maslahatını korumak için İslam Hukuku'ndan bir başka örnek ise hırsızlığın cezasıdır (el-hirabe veya es-serîka). İslam, bireyin yaşamı, mülkiyeti ve şerefi ile ilgili güvenliği vurgulamakta ve bu nedenle bu üç varlığa yönelik herhangi bir tehdit, İslam hukuku tarafından ciddi bir şekilde cezalandırılmaktadır. Bir başkasını öldüren veya soyan kişi ağır şekilde cezalandırılır çünkü her birey için emniyet veya güvenliği garanti etmenin tek yolu budur. Hırsızlıkla ilgili olarak, İslam hukuku, hırsızın elinin kesilmesini maksimum ceza olarak yasalaştırır ve bu belirli şartlar altında yapılmalıdır. Bir kişi hırsızlık yapmasına karşılık elini kaybedeceğini bildiğinde, bu, çalınma ihtimalinin nadir bir durum olmasını sağlar. Bu cezanın uygulanması insana vücudun her bir organını onurlu ve yasal olarak kullanması gerektiğini hatırlatır. Elin işlevi çalmak için değildir. El diğer insanları tehdit etmek için kullanılıyorsa bu tehlikeli bir eldir, böylelikle cezalandırılmayı hak eder. El kesme cezası, hırsıza ve diğer insanlara artık hırsızlıkla uğraşmalarını hatırlatır. Eğer hırsızlığın cezası hapis olursa hırsız hapisneden çıktıktan sonra tekrar hırsızlık yapabilir. Hal böyle olunca İslam hukukunun ceza kanunları, tüm insanlığı koruma ve himaye etmeyi yansıtır ve hepsi de ahlaki değerleri cezaların arkasına getirir.

İslam hukukunda 3 tür ceza vardır. Birincisi, Kur'an ve Sünnet tarafından sıkıca belirlenen ve sınırlı cezalar olan hudud'tur. Zina, zina iftirası (kazif), din değiştir-

26 Kur'an 17: 32.

me (ridde), içki içme (hamr), hırsızlık (hirabe) hudud kapsamı altında sınıflandırılan birtakım cezalardır. İkincisi cinayet davasında hayatın karşılığını temsil eden kısastır. Katilin cezası ölümdür.²⁷ Üçüncüsü ise kâdının gerekçesine dayanarak mahkeme tarafından karar verilecek bir ceza olan ta‘zîrdir. Ta‘zîr, cezai fiilleri etkileyen çeşitli unsurlara dayanır. Bu ceza kategorileri, temel ahlaki değerlerle tutarlı bir müsâvat hukuku olarak İslam hukukunu yansıtmaktadır. Kur’an’ın büyük bir kısmı, iyilik, şefkat, bağışlama gibi tüm ahlaki değerlerin gerekliliği üzerine geniş açıklamalardan oluşmaktadır. Bu terimler adl, kist, ihsan, takva gibi terimlerdir. Bunlar insanların iyiliği sürdürmeleri konusunda onların motive olmasına yardımcı olan genel emirlerdir.

III. İslam Ahlakının Önemi

İslam, ahlakın ehemmiyeti ve bunun birey ve toplumun gelişimi açısından önemini vurgulamaktadır. İyi birey genel olarak iyi bir toplum üretecektir. Ahlakın önemine işaret eden birçok Kur’an ayeti ve hadis vardır. Kur’an bu konudan şöyle bahseder: “İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”²⁸

Yukarıdaki ayette iki önemli noktaya dikkat çekilmiştir: Birincisi başkalarını iyi olan şeylere çağırarak, ikincisi ise iyiliği emretmek ve kötülükten men etmektir. İyi; tüm İslamî değer sistemini, inançlarını, fikirlerini, ahlakî ilkelerini ve yaşamın tüm yönlerini gösterir. Yukarıdaki ayetten sâlih Müslümanların Allah’ın nazarında iyi olan her şeyi uygulama ve Şeriat’a göre gayri meşrû olan her şeyden sakınma konusunda çabalayan ve gayret sarfeden kimseler olduğu sonucuna varılabilir. Başka bir ayette Allah şöyle buyurur: “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz.”²⁹

Bu bağlamda, Allah, Müslümanları iyi olan şeyleri emreden ve kötü olan şeylerden men eden en iyi ümmet olarak nitelendirmiştir. Dolayısıyla en iyi ümmetin karakteri yalnızca kişisel erdemlere sahip olmakla kalmaz, iyi ümmet aynı zaman-

27 Taammüden, yani failin sonucunu bilerek ve isteyerek bir cinayet işlemesi neticesinde katile verilecek ceza, maktulün yakınları tarafından belirlenmektedir. Maktulün yakınlarının katile verilecek ceza hakkında üç seçeneği vardır: Katilin kısas olarak öldürülmesi, katil tarafından maktulün yakınlarına diyet ödenmesi veya katilin karşılıksız olarak affedilmesi. Ancak katilin affedildiği veya diyet ödemesine karar verildiği durumlarda devlet otoritesinin katile ta‘zir nev’inden ceza verme hakkı vardır. Bknz: Ahmet Akgündüz, *Islamic Public Law* (Istanbul: IUR Press, 2011), 396. -ç.n-

28 Kur’an 5: 44.

29 Kur’an 3: 10.

da başkalarını erdemini doğru yoluna yönlendirir. Doğrusu bu, Peygamberlerin ve varislerinin uygulaması olmuştur. Onlar kendilerini tekmil ettikten sonra aynı şeyi başarmaları için başkalarına da yardımcı olurlar. Bu konuda Hz. Peygamber (as) şöyle buyurmuştur:

“Mizanda güzel ahlaktan daha ağır basan bir şey yoktur.”

“Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.”

“İnsanlar arasında cennete girecek olanların çoğu takvâ ve âdâb sahibi olanlardır.”

Hiç şüphe yok ki İslam, gerçekten de güzel ahlaka sahip olmaya vurgu yapmıştır. Ahlak ayrıca sağlam ve metin bir millet için temel dayanak olarak kabul edilebilir. Ahlaki değerlerden mahrum olan bir toplum veya millet her zaman problemler yaşayacaktır. Bu nedenle tüm âlimler ve filozoflar, her birey ve toplumda ahlakın önemi konusunda hemfikir olmuşlar ve ahlakı her toplumun temeli olarak kabul etmişlerdir. Çoğu âlime göre ideal bir insan topluluğuna terfî etmenin ilk adımı sâfi ahlakı müdafaa etmektir. Nitekim her peygamber insanları iyi bir ahlak sahibi olmaya teşvik etmek için benzer mesajlar getirmiştir. Ayrıca ahlak, kendisinden soyutlandığında önemsiz veya ruhsuz hale gelen hukuk, siyaset, bilim ve iktisat gibi diğer bilim dallarının bir parçası olmalıdır. Bu nedenle, tüm bilim dallarında adalet, özgürlük, eşitlik ve haklar gibi temel ahlakî ilkeler bulunmalı ve uygulanmalıdır. Aksi takdirde bu bilim dallarında çok fazla sorun çıkacaktır. Bu yüzden ahlak, tüm bilim dallarının her alanında olmalıdır. Örneğin yolsuzluk, istibdâd ve diğer gayri ahlakî uygulamaların önüne geçmek için iktisat ya da işletmede gözetilmesi gereken bazı ahlakî davranışlar olmalıdır. Ahlak ve iktisat arasındaki ilişki, Kâdî Ebû Yûsuf (ö. 799) ve Ebû Ubeyd (ö. 834) gibi Müslüman hukukçular tarafından iktisat alanında yer alan adalet kavramı hakkındaki tartışmalarda açıkça dile getirilmiştir.³⁰ Modern dönemde iş ahlakı, bir şirket içindeki kararları ve eylemleri yönlendiren yazılı ve yazılı olmayan ilke ve değer kuralları olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda iş ahlakı; işverenler, çalışanlar, iş adamları ve tüketiciler arasında bir etikdir. Bu, tüm iş adamı ve tüketicilere olduğu kadar iş idaresinin tüm yönlerine de uygulanır. Ayrıca bu, bireylerin ve iş organizasyonunun bir bütün olarak idaresiyle de ilgilidir. Para kazanmak veya kâr etmek iş dünyasında yanlış değildir; lakin bunlar doğru şekilde yapılmalı ve hile veya rüşvet gibi olumsuz unsurlar içermemelidir. Bu nedenle, üretim, ticaret, dağıtım ve tüketim gibi finansal konular için referans çerçevesi olması gereken İslamî idare kuralları vardır. Bu hususlar İslam'daki ahlakî ve mânevî meselelerden bağımsız değildir. Riayet edilmesi ve saygı gösterilmesi ge-

30 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 11.

reken değerler vardır. İslam, başkalarını sömürmemizi veya servet edinmede haksız yöntemler kullanmamızı yasaklar. Ayrıca, cimrice ve müsrifçe olmayan ancak bu iki uç arasında itidalli bir harcama yolunu da düzenlemiştir. İslam, gelir dağılımı konusunun adalet temelinde yapılmasını önermiştir. Gelir dağılımında adalet, servetin yalnızca zenginler tarafından tekelleştirilmemesinin yanında toplum üyeleri arasında âdil bir şekilde dağıtılmasını da garantiye almaktır. Beytülmâl, vakıf, sadaka, miras ve zekata dair kurallar ve hükümlere sahip olmamızın sebebi budur. Kur'an ayetlerinde ve Hz. Peygamber'in (as) hadislerinde, tartı ve ölçülerde hile ile diğer dolandırıcılıkların³¹ yapılmasının kınanması, tefecilik - faiz³², kumar³³, rüşvet³⁴, başkalarının malını haksız bir şekilde yeme³⁵ ve Cuma namazı sırasında ticaretin yasaklanması³⁶ gibi birtakım temel sosyo-ekonomik ahlak kuralları vardır.

Ahlak; siyaset alanında, özellikle seçim sırasındaki para entrikaları, iktidar hegemonyası, kayırmacılık gibi uygulamaları önlemek için çok önemlidir. Bazı politikacıların diğer adaylara karşı suç tasniinde bulunma gibi batıl yollarla itibar kazanmaya çalışmaları, gerginlik, istikrarsızlık, anlaşmazlık ve sağlıksız ilişkiler gibi diğer sonuçlara yol açmaktadır. Politikacılar ahlak kuralları ve düzenlemelerine uymayı ihmal ederlerse, bunun sonucunda (toplumsal) durum içerisinde kaos ve perişan bir hal hakim olur. Esasen, politikacılar, idaresindeki insanların refahını sağlamak için yerine getirmeleri gereken büyük sorumlulukları olan yöneticiler olarak tanımlanabilir. Eğer bu yöneticilerin tamamı İslam ahlakını gözetirlerse, altında çalışanların yolsuzluğu ve ihmalkârlıkları söz konusu olmaz. Dolayısıyla siyasi ahlak, hükümet ile vatandaşların yanı sıra yöneten ve yönetilenin tutumunu düzenleyen ve yönlendiren davranış kurallarını ifade eder.

Allah bu konuda şöyle buyurur: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.”³⁷

Bu yüzden adalet, siyasetteki en önemli ahlakî ilkelerden biridir. Hz. Peygamber (as) adil yöneticiyi Kıyamet Günü'nde ayrıcalık verilecek olan yedi sınıftan biri olarak saymıştır. Bu konuda şöyle buyurmuştur: “Kıyamet gününde, tüm insanlar arasında Allah'a en yakın ve en sevimlisi adil yönetici, Allah'ın en hoşlanmadığı ve azabının en çetinine maruz kalacak olanı da zalim yönetici olacaktır.”

31 Kur'an 83: 1-3; 6: 152; 55: 8-9.

32 Kur'an 30: 39; 2: 278-279.

33 Kur'an 5: 90; 2: 219.

34 Kur'an 2: 188.

35 Kur'an 4: 29.

36 Kur'an 62: 9-11.

37 Kur'an 4: 58:

Buradaki adalet kavramından maksat, ayırım yapmaksızın tüm insanlara karşı eşit muamelede bulunmak demektir. Ayrıca bu kavram, adalet temelinde akrabalık bağı, zenginliği ve şahsî menfaatleri kıstas almaksızın yargılamalar yapmayı ve kararlar almayı sağlayan yargısal adaleti de ihtiva etmektedir. Bir yöneticinin akrabalarını desteklemesi veya onları hak etmedikleri pozisyonlara tayin etmesi de yasaktır. Hz. Peygamber (as) bunu bir milletin yıkımının belirtisi olarak görmüştür. Bir defasında bir adam Hz. Peygamber (as)'a kıyamet günü hakkında soru sormuş ve Hz. Peygamber de “Emanet zayi edildi mi kıyameti bekle!” buyurmuştur. Adam ardından “Emanet nasıl zayi olur?” diye sorunca Hz. Peygamber şöyle cevaplamıştır: “Eğer makamlar layık olmayan kişilere verilirse kıyamet saatini bekle!”

Bunun dışında, İslam ahlakı, bilim ve teknoloji gibi başka birçok alana da dahil edilmelidir. Günümüzde teknolojinin gelişmesi, şu ya da bu şekilde insan doğasına aykırı olan birçok yeni icatlar meydana getirmektedir. Örneğin klonlama konusu, insanlar arasında sürekli tartışmalı olan meselelerden biridir. Klonlama uygulaması bazı faydalar sağlamasına rağmen yine de onun birçok zararlı sonucu vardır. Bu nedenle İslam ahlakı insan doğasına karşı olan klonlamayı reddeder. Aynı zamanda İslam ahlakı bu uygulama nedeniyle oluşacak olan zararları önlemeye de özen gösterir. İslam ahlakı tıpta da uygulanmaktadır. O, doktorların birbirleriyle ve hastalarla ilişkilerindeki tutumlarını düzenleyen ve yönlendiren davranış kuralları anlamına gelir. Ahlak ve tıp birbiriyle ilişkilidir. Çünkü doktor, hastalarla ilgilenirken veya ameliyat durumunda kendi ahlakî kurallarına uymalıdır. Dokuzuncu yüzyılda, hekim İshak b. Ali er-Ruhâvî, Edebü't-Tabîb (Tıbbî Ahlak) üzerine ilk risaleyi yazmıştır. Ruhâvî bu risalesinde doktorları ruh ve beden koruyucuları olarak nitelendirmiştir. Ayrıca bir Müslüman doktor tarafından uyulması gereken tüm işleri ve eylemleri vurgulamaktadır.³⁸ Bu yüzden Müslüman hekimler Allah'ın buyurduklarına uygun olarak işlerini yerine getirmişlerdir. Seküler tıbbın aksine Müslüman hekimler kürtaj veya diğer gayri ahlakî muameleleri gerçekleştirmemişlerdir. Ruhâvî'nin dışında er-Râzî de ahlak ve tıp arasındaki ilişkiyi hastaların problemlerini ve tutumlarını dikkate alarak gözlemlemiştir.

Ahlak konusundaki en dikkat çekici çalışmalar İbn Miskeveyh tarafından yapılmıştır. İbn Miskeveyh; Tehzîbü'l-aḥlâḳ, el-Fevzü'l-aşgar, Kitâb el-sa'âdât gibi eserlerinde ahlak davranışlarını oldukça sistematik bir şekilde işlemiştir. İbn Mis-

38 A. K. M. Ibrahim, *Morals and Manners in Islam* (United Kingdom: The Islamic Foundation, 1986), Ayrıca bkz: “Islamic Science: The Scholar and Ethics,” [Online], [http:// www.muslimheritage.com](http://www.muslimheritage.com).

keveyh'e göre ahlakın görevi yalnızca temel kavramları gerekçelendirmek ve analiz etmek değil aynı zamanda erdemli bir hayata ulaşma yöntemlerini tartışmaktır. İbn Miskeveyh'in ahlak anlayışının tümü üç bölüme ayrılabilir: Erdem nasıl geliştirilir, erdem nasıl korunur veya nefsin kemâli nasıl sürdürülür ve kötü nefisten (nefs-i emmâre) nasıl kurtulunur?³⁹ İbn Miskeveyh'in erdemini geliştirilmesine dair fikirleri erdemini yalnızca bir eğitim meselesi olmadığını gösterir. İbn Miskeveyh'e göre, eğitim ve sürekli tatbikat üzerinde durulmalıdır. Erdem, rasyonel ruhun irrasyonel ruha düzenli olarak boyun eğmesinin bir sonucudur. Bu, rasyonellik aşamasında olduğu varsayılan kişinin iyi işler yapmaya devam etmesi anlamına gelir. Müslümanlar olarak, rasyonel olmak yalnızca aklın düşünme yetisine dayanan şeyleri doğrulamak anlamına gelmez, rasyonellik aynı zamanda ahlakî davranışların şeriata uygun olup olmadığını her yönüyle gözlemlemeyi de içerir.

Miskeveyh'e göre kişinin hayatında ahlakı elde etmesi ömür boyu devam eden bir süreçtir.⁴⁰ İbn Miskeveyh dört temel erdem ortaya koymuştur: Cesaret, itidal, hikmet ve adalet. Tüm bunlar gerçek bir Müslüman'ı oluşturan kimlik özellikleridir. Cesaretin tanımı; öfkeyi ifade edebilme, enerjik ve güçlü bir uğraşmayı gösterme, tehlikeye atılım ve tahakküm için çaba sarf etme, terfi ve türlü onurlar için çaba gösterme yeteneğidir. Esasen cesaret; mâkul ve uyumlu ruh halinde çalışır. En nihayetinde işlevlerini yerine getirmek ve ruh için doğru veya yanlış olarak emredilene uymak şeklinde tanımlanabilir. Böylece cesaret, hayatın amaçlarına ulaşmak için gereklidir ancak uygun yollarla yönlendirilmelidir. Uygun yollar ahlakın uygulanmasını ifade eder çünkü cesur insanlar dışarıdan iyi kabul edilirler. Ancak cesaretlerini insanlara boyun eğdirmek ve onları ezmek için kullanırlarsa, bu, İslamî bakış açısından bir erdem olarak görülmez. İbn Miskeveyh'e göre diğer erdem itidaldir. İtidal, arzusunu doğru ölçülerde, doğru şekilde, doğru zamanda ve doğru durumda gideren kişiyi ifade eder.⁴¹ Miskeveyh, itidalin arzunun varlığı ve tatmin olma imkanının var oluşuna dayandığını vurgulamaktadır. İtidal bir şekilde arzunun imhası ile tamah arasında bir ortalamadır. Dolayısıyla erdem ruhu dengelemek için bir niteliktir; yani bir şeyi yapmada ne aşırıya kaçmak ne de o şeyi çok az yapmak. Bu arada Miskeveyh'e göre üçüncü erdem, hem ilahî hem de beşerî bilgiyi anlamayı içeren hikmettir. Bu ulvî özellik insana yapılması ve kaçınılması gereken şeyleri tatbik etmesine imkan tanır. Buna ek olarak Miskeveyh tarafın-

39 H. A. Abdul, *The Ethical Philosophy of Miskawaih* (Aligarh: Aligarh Muslim University Press, 1964), 117.

40 Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawayh*, 97.

41 Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawayh*, 102.

dan sunulan temel erdem ise adalettir. Ona göre adalet tüm erdemler arasından en önemlisidir. Çünkü Miskeveyh; cesaret, itidal ve hikmetin belirli ruh kuvvelerinin erdemleri olduğunu, adaletin ise tüm ruhun erdemi olduğunu belirtir.⁴² Miskeveyh adaletin; cesaret, itidal ve hikmetin bir birleşimi olduğunu ileri sürmüştür. O, adaletin en çok da sosyal yardımlarda, özellikle de menfaatlerin mübadelesi ile ilgili konularda uygulandığını ifade etmektedir. Ayrıca adalet hak edene, hak ettiği şeyi, hak ettiği şekilde vermek olarak da ifade edilmiştir. Gerçekten de adalet kişinin kendisine, toplumdaki diğer yakınlarına ve Allah'a yönelik olarak uygulanmalıdır. Aslında bu ahlakî özellik, daha çok, yerine getirilmesi gereken görevlerle ilgilenmektedir.⁴³ Ayrıca adalet, Müslümanları önyargılı olmamak ve tercihlerini şahsî önceliklerine göre seçmemek konusunda eğitmiştir. Bu seçim daha ziyade, uygun insan ve durumlara göre adaletli davranmak ile ilgilidir

İbn Miskeveyh'in yanında Gazzâlî de insanın görevlerini yerine getirmesinin ehemmiyeti üzerine odaklanarak İslam ahlakına çok fazla önem vermiştir. Ona göre görevleri yerine getirmenin iki bölümü vardır; Allah'a yönelik görevler ve kişinin yakınlarına yönelik görevler. Allah'a yönelik görevler Şeriat'a göre ibadetlerde uygulanır ve ayrıca birey olarak üzerindeki tüm Allah haklarını yerine getirmektir. Gazzâlî, kişinin hem aile hem de toplum hayatında yaşam sürmek zorunda olduğundan bahseder. Bu ise ahlakın uygulanmasını gerektirir. Çünkü ahlak, Müslümanları doğru yolda kalmaları için yönlendirir ve ahlak olmadan insanlar vazifeleri için zahmete girmezler.

IV. Sonuç

İnsanın hayatında saadet ve güzelliği sağlaması için; Allah ile, ailesiyle, toplumdaki diğer yakınlarıyla, kainattaki diğer mahlûkatla ve hatta bizzat kendi özbenliğiyle olan ilişkisini gözden geçirecek ahlakî kurallara ihtiyacı vardır. Mesela ahlak, günlük beş vakit namazı belirlenen vaktinde yerine getirme ve Kur'an'ı okumak için abdestin gerekliliğinde olduğu gibi dinî yükümlülükleri yerine getirmede bir usul sağlar. Bu, İslam'ın her şeyin bir âdâb ve usul üzere yapılma güzelliğini gösterir. Bu sebeple insan, ahlak kurallarını görmezden gelemez; çünkü bunun ihmal edilmesi İslam'ın doğru yolundan sapmaya ve ayrılmaya yol açacaktır. Kişi ve yakınları arasındaki

42 Ansari, *The Ethical Philosophy of Miskawayh*, 107.

43 Abul Quasem, *The Ethics of al Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (Selangor: National University of Malaysia, 1983), 208-209.

ilişki açısından, Kur'an'da Müslümanların kardeş olduğu açıkça belirtilmektedir; bu nedenle, kişinin yardımsever, nazik, cömert ve terbiyeli olması gibi ahlaki özellikler barındırması gerekir. Benzer şekilde Müslümanlar başkalarına yalan söylememeli, yanlış haberler yaymamalı, dedikoduculuk, iftira ve diğer gayri ahlaki davranışlarda bulunmamalıdır. Her birey emredilen ahlaki kurallara uyarsa, insanlar barış içinde yaşayacak ve cinayet, tecavüz, hırsızlık, ensest ve fuhuş gibi hiçbir suç vakası olmayacaktır. Bu nedenle, İslam ahlakı kesintisiz bir şekilde hayati öneme sahiptir, çünkü bu, sağlıklı bir toplum için temel bir sütundur. İslam ahlakı, İslam'ın öğretilerini esas alarak hayata düzen koymayı, izzet ve sükûn vermeyi amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Ansari, Abdul Haq. "Islamic Ethics: Concept and Prospect." *The American Journal of Islamic Social Science*. Herndon, USA: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) & The Association of Muslim Social Scientists (AMSS), 1989. 6/1 (1989): 81-91.
- Ansari, Abdul Haq. *The Ethical Philosophy of Miskawaih*. Aligarh: Aligarh Muslim University Press, 1964.
- Abul Quasem. *The Ethics of al Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Selangor: National University of Malaysia, 1983.
- Abu Ishaq. *al-Muwafaqat fi Usul al-Shariaah*. Hrz. Abdullah al-Darraz. (Kahire: Dar al Kutub al Ilmiyya, 2005), 1/195.
- Akgündüz, Ahmet. *Islamic Public Law*. İstanbul: IUR Press, 2011.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Netherlands: E. J Brill, 1991.
- Hovanniasian, R. G. *Ethics in Islam*. California: Undena Publications, 1983.
- Ibrahim, A. K. M. *Morals and Manners in Islam*. United Kingdom: The Islamic Foundation, 1986.
- Islamic Science: The Scholar and Ethics. [Online]. [http:// www.muslimheritage.com](http://www.muslimheritage.com).
- Muhammad, A. Q. *The Ethics of al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Selangor: National University of Malaysia, 1983.
- Omar, Mohd Nasir. *Christian and Muslim Ethics*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003.
- Sheila, M. D. *Muslim Ethics and Modernity*. Canada: Wilfred Laurice University Press, 1984.

Kitap Tanıtımları
Book Reviews
تعريف الكتب



Murat ŞİMŞEK

İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik

İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019, I Baskı, 400 sayfa. ISBN: 978-605-692-550-4

■ Halis DEMİR*

İncelediğimiz kitap üç bölüm, sonuç, ekler, kaynakça ve dizinden meydana gelmektedir.

Önsözde yazar çalışmanın amacını şöyle özetlemektedir. "Bu çalışma Ebu Hanife'yi ve Hanefi mezhebinin mezhepleşme sürecini tarih ve usul bakımından incelemeyi amaçlayan bir fıkıh tarihi araştırmasıdır. Mezhebi, fıkıh tarihinin önemli bir ögesi kabul eder ve hicri 3. asırdan, son yüzyıla kadar geçen sürede oluşan söz konusu tarihi, bir anlamda mezhepler tarihi olarak görür. Buna göre söz konusu tarihî kesitin en önemli temsilcilerinden birinin Hanefîlik olduğu aşikârdır. Bir mezhep olarak Hanefîliğin araştırılması fıkıh tarihinin önemli bir parçası hakkında bilgi edinmeyi mümkün kılacaktır." (s. 7)

Giriş, Ebu Hanife ve Ehl-i Rey başlığını taşımaktadır. Kitapta dikkat çeken cümlelerden birisi şudur: "Ebu Hanife Kur'an'ı Hafız idi. Önceleri her gün hatim indirirken fıkıhın derinliklerine dalıp hüküm çıkarmaya başlayınca 3 günde bir hatim indirmeye başladı." (s. 16). Ebu Hanife'ye nispet edilen diğer ilginç bir cümle ise şudur: "Niçin sorusu olmasaydı insanların hepsi fakih olurdu?" (s. 17) Devam eden sayfalarda Ebu Hanife'nin biyografisi ve kimliği, kişiliği ve eğitimci vasfı ile alakalı örnekler verilmektedir. Ebu Hanife'nin kadı olmayı reddettiğine dair bilgi ve tahliller yer almaktadır Bu olayın 3 defa tekrâr ettiğini ve her defasında Ebu Hanife'nin kadı olmayı reddettiği için cezaya çarptırıldığını biliyoruz. (s. 19) Yazarın, Ebu Hanife ile ilgili kurduğu şu cümle bu konuda çeşitli çalışmalara imza atmış birisi olarak dikkat çekicidir: "[Aristo'nun akli ilimlerde yaptığı gibi] İslami ilimlerde sistemleştirme, tasnif ve kavramlaştırmayı Ebu Hanife yapmıştır." (s. 25)

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: halisdemir@cumhuriyet.edu.tr - ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4185-6553>

Bir eğitim ve öğretim hocası olarak Ebu Hanife ile ilgili nakledilen şu anekdot kimi peşin kararlar konusunda bizi dikkatli olmaya sevk etmiştir: “Zannediyor musunuz ki ben gelişi güzel görüş belirtiyorum. Özellikle bu konu üzerinde tam 20 yıl derinlikli bir şekilde uzun uzun düşündüm. Buna benzer şeyler aradım. Her sahabenin sözünü güvenilir yollardan inceledim.” (s. 27)

Hanefi mezhebi bir akademi mezhebidir. Bu kanaat çeşitli âlimler tarafından ifade edilmektedir. Bunlardan biri de Muhammed Hamidullah hocadır. Yazarın, ilgili hocadan şu nakli çok önemlidir: “Ebu Hanife fıkıhın yazılması işini ancak ortak bir çabayla başarmanın mümkün olabileceğini ve bunun için bir akademinin oluşturulması gerektiğine karar verdi. Bir gün öğrencilerine şöyle seslendi: “Ashabım! Siz benim gönlümdekileri bilen, dertlerime ortak olan, her şeyden kıymetli arkadaşlarımsınız. Ben fıkıh denen ata, eğer ve dizgin vurup tamamlamak ve sizlere teslim etmek istiyorum.” (s. 28)

Yine Muvaffak el-Mekki Ebu Hanife'nin yöntemi ile ilgili şu bilgiyi bize nakletmektedir: “Ebû Hanîfe'nin metodu, aralarında istişare ile idi. Meclisinde bulunanları göz ardı edip kendini baskın yapmazdı. Bunu kendinin bir ictihad metodu olarak ve Allah'a, Resûlüne ve müminlere karşı samimiyetindeki titizliği sebebiyle yapardı. Meseleleri tek tek zikreder; ashabında olan bilgileri dinler, kendi bildiğini söyler ve onlarla bir ay veya daha fazla konu üzerinde tartışır, ta ki o konuda görüşlerden biri üzerinde karar kılınırdı. Daha sonra Ebû Yûsuf bunu asıllara yazardı. Tüm usuller bu şekilde yazılmıştır. Bu metot, tek başına mezhebini ortaya koyup, kendi görüşlerini ona dayandıran kişinin metoduna göre daha sağlam ve daha doğru bir metottur.” (s. 30)

Ebu Hanife'nin bu meclisi ile alakalı şu ayrıntı da vardır: “Fikhî meselelerin, kırk kişilik meclis tarafından tartışılıp belirli bir olgunluğa getirildikten sonra on kişilik bir heyet tarafından tedvin, tasnif ve tertip edildiği kaydedilmektedir.” (s. 30) Yani bu mezhebin temel özelliği meselelerin şura ve uzun münazara metoduna dayanmasıdır. (s. 31)

Ebu Hanife'nin bir başka hususiyeti de bu biyografisi vesilesiyle ortaya çıkmaktadır. “Fıkıh meselelerini sistemli bir şekilde ilk tedvin edendir. Kitaplarına bugün gördüğümüz fasıl ve bap sistemini ilk koyandır. Feraiz ve şurut ilmini ilk ortaya koyandır. İslam devletler hukukunun ilk telif edendir. Hiyel ilminin ilk kurucusudur.” (s. 32)

Kuşkusuz mezhep imamlarını içinde yaşadıkları şehirleri de değerlendirmek bize farklı bir kapı açabilir. Bu anlamda Ebu Hanife Numan b. Sabit'in yaşadığı dönemde 300.000 ila 350.000 arası bir nüfusa ulaşmıştır. Hz. Ömer döneminde kurulan bu şehirde 1050 sahabe vardı. Farklı kültür ve medeniyetlerle temas içinde olan Arap, mevali, gayrimüslim gibi birçok sosyal grup bulunuyordu. Farklı siyasi ve fikri hareketler yoğun bir şekilde yaşanan bir merkezdi. (s. 30, 34)

Yine yazarın bu alanda çeşitli eserler kaleme almış Murtaza Bedir'in kanaatini de paylaşarak vardığı şu netice bizim için de geçerlidir: "Ebu Hanife'nin doğrudan kaleme aldığı ve kaybettiği eserleri bulunmaktadır. Başta *Kitâbu'l-asi* olmak üzere fıkıh akademisinde tartışılarak kayda alınan eserlerin Ebu Hanife'ye nispet edilmesi en doğrusu olacaktır." (s. 369)

Yazar Ehl-i Rey Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebu Hanife başlığı altında Ehl-i Rey - Ehl-i Hadis mekteplerinin oluşumu hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir (s. 37) ve devamında Hacı Yunus Apaydın'dan nakledilen şu bilgi üzerinde biraz düşünmek gerekir demektedir: "Özetle *ehl-i re'y*, naslardaki amaç ve anlam tutarlılığına önem verenleri; *ehl-i hadîs* ise nasların zahirine itibar edip, bunların iç tutarlılığına fazla önem vermeyenleri ifade etmektedir." (s. 42)

Mezhepleri mukayese anlamında dikkate değer bazı yorumlar yapılmaktadır. Bunlardan birisi şudur: "Sıbt İbni'l-Cevzî, Ebû Hanîfe'nin mezhebine uymanın devlet başkanı için ihtiyata daha uygun ve ümmet için ise zorluğu kaldıracı olduğunu ifade ederek örneklerle açıklamıştır." (s. 53) Belki bu, bir mezhebe mensubiyetin heyecanıyla yazılmış olarak değerlendirilebilir. Fakat bir anlamda Hanefi mezhebinin bir devlet mezhebi şeklinde takdim edilmesinin şu gerekçeleri olabilir: Ebu Yusuf'tan itibaren mezhebe mensup birçok fakihin kadılık yapmış olması; Ebu Yusuf'un vergi hukuku diyebileceğimiz *el-Harac* isimli bir kitap kaleme alması; yine uluslararası hukuk (*siyer*) alanında ilk eserin İmam Muhammed tarafından kaleme alınması ve bir akademi kurulmuş olmasıdır. (s. 53 vd.)

Birinci bölüm teorik arka plan ve kavramsal çerçeve başlığını taşımaktadır. Yazar burada mezhep kavramına batılı yaklaşımlar başlığı altında çeşitli müsteşriklerin tespit ve tahlili yer verilmiştir. (s. 64) Hüküm sürdüğü coğrafi bölgeler bakımından Hanefi mezhebi başlığı altında yazar bazı eleştiriler sunmaktadır Buna göre çağdaş İslam hukuk tarihçiliğinin şu zaafı vardır. Bu ilim adamları bir mekân kaygısından uzak tarih algısına sahiptir. Belirli bir bölgeye mahsus dönemsel nitelikleri, tüm bölgeler için geçerli sayarlar. Yine Selçuklu ve Osmanlı coğrafyala-

rını pek önemsemezler. Oysa mekân fikrinden bağımsız bir tarih algısı çağdaş hukuk tarihçilerini, hatta çağdaş İslam hukukçularının tamamını dini metinlere dönüp yeniden içtihat düşüncesine döndürmüştür. (s. 68) Yazar Hanefilik açısından mezhep içi bölgesel ekolleri Bağdat, Irak, Horasan, Maverünnehir, Memluk, Rum, Hint alt kıtası ve diğer bazı bölge ve şehirler şeklinde yedi başlıkta incelemiştir. (s. 70) Buna Endülüs de ayrıca eklenebilir

Şimşek, çalışmada ihtisas yapan okuyucuya çalışma alanları teklif etmektedir. Buna göre “Mezhepler bağlamında fıkıh ilminin de tarihî ve coğrafi bakımdan tasvir ve tahlili, fıkıhın gelişimini isabetli bir şekilde anlama ve anlamlandırma açısından oldukça ileri düzeyde bir bilimsel değerlendirme imkânı sunacaktır. Bu bakımdan şehir ve bölge merkezli fıkıh tarihi araştırmalarına öncelikli derecede ihtiyaç bulunmaktadır.” (s. 71)

Eğitim müesseseleri bakımından Hanefi mezhebi başlığı altında Hanefi mezhebinin dünya coğrafyasında geliştiği şehirler ve ülkeler bir kronoloji içerisinde anlatılmaktadır Buna göre belki bilinen veya düşünülen çok daha erken bir tarihte Hanefi mezhebi Orta Asya’da yayılmaya başlamıştır. Bir mezhebin bir şehirde çeşitli sebeplerle etkisini kaybetmesiyle bir başka şehirde kendisine ortam oluşturması düşünülebilir. Mesela Bağdat’taki Hanefi üstünlüğü Kuduri’nin vefatı olan 428/1037 yılında sona ermiştir. Bu anlamda müellifin ifadesine göre Hanefi mezhebi Ebu Hanife’nin hayatında bile Orta Asya’da yayılmaya başlamıştır. Burada Hanefi mezhebi açısından Belh, Maverünnehir, Semerkand Buhara ve Harizm önemli merkezlerdir. Hatta bu bölgede bir doğu Hanefi geleneğinden bahsetmek bile mümkündür. (s. 76-77) Elbette bu bölgelerde kurulan çeşitli merkezlerde önemli fakihler yetişmiş, dikkate değer eserler kaleme alınmıştır.

Kitabın bir başka başlığı da fıkıh literatüründe menakıp, tabakat ve mezhep adını taşımaktadır. Burada bazı eserler tahlil edilirken aynı zamanda Hanefi mezhep kitapları ile alakalı bilgiler de verilmektedir. (s. 80 vd.)

Kitabın bir başka başlığı da tahrir ve mezhep: Hanefi fıkıh usulünün tarihi gelişimi bağlamında usul-fürü ilişkisi şeklindedir. (s. 86) “Osmanlı dönemi usul telifatının özellikle mukaddimleri tüm İslami ilimlerin bir yöntemi olarak usulü inşa çabasına örnek olarak verilebilir.” (s. 90)

Murat Şimşek aslında birçok bakımdan zaten güncel olma özelliği taşıyan bu eserinde kimi zaman doğrudan bazı problemlere birebir temas etmiştir. Bu anlamda şu tespitler önemlidir: “20. yüzyılda dünyadaki gelişmelerle yeni bir durum orta-

ya çıktı ve hukukun tüm alanları düzenlemesi diye bir vakia doğdu. Modern dönemde İslam hukuku Batı'yla etkileşimle hem kamu, hem de özel hukukun tüm alanlarını fıkıh mantığıyla düzenleme iddiasında bulundu. Bu, geçmişte olmayan yeni bir durumdu. Yani siyaset ve kamu alanını pozitif düzenlemeyi görevi olarak addetti. Bunun sonuçlarını henüz görmüş değiliz." (s. 107)

Şimşek bu eserinde *Mecelle* ile ilgili bazı tespitlerde bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı sudur: "*Mecelle*, Fransız kanun yapma tekniğine göre hazırlanmıştır..." (s. 114) Yine "*Mecelle*'nin fıkıh tarihinde bir dönüm noktası olarak yol açtığı bazı önemli negatif sonuçlara da işaret etmek uygun olur... *Mecelle*, Hanefi kaynaklara bağlı bir şekilde hazırlanmış olsa da sonrasında bu yolu takip eden modern İslam hukuk düşüncesi mezhep temelli yaklaşımı terk etti... Önceden Hanefi mezhebi içerisinde tercih kriteri olarak koyduğu "insanlara ve çağa uygun olanı" seçme prensibini artık havuzdaki tüm mezhep ve görüşlere doğru genişletti." (s. 115)

Kitabın ikinci bölümü menakıp ve tabakat literatürü bağlamında Hanefilik başlığını taşımaktadır. Burada çeşitli müelliflerin eserleri merkeze alınarak Hanefi mezhebinin üstat- öğrenci silsilesi incelenmektedir. Bunlar Saymeri'nin *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih'i* ile Bekir ez-Zerenceri'nin *Menâkıbu Ebî Hanîfe* adlı eserleridir. "Bunlardan ilki mezhebin önde gelen imamları ve Irak meşayihî hakkında önemli bilgiler verirken, ikincisi ise Hanefiliğin yayıldığı diğer önemli bölgeler olan Horasan ve Maverâunnehir meşayihî hakkında önemli veriler içermektedir." (s. 123)

Yazarın bazı müellifleri ele alırken aralarındaki ihtilaflara temas etmesi okuyucunun eleştirel düşüncesini geliştirebilecek mahiyettedir. Mesela Mahmud b. Süleyman Kefevi ve tabakat eseri *Ketaib* üzerine incelemeler böyledir. Bazı bilgiler tekrar gözden geçirmeyi hak etmektedir. Mesela mezhep müçtehitlerini tabakalara ayırma yönteminin ilk defa İbn Kemal'in yaptığı söylenmektedir. Oysa biyografi eserlerindeki işaretlerden hareketli bu tür bir sınıflandırmanın *Hidâye* yazarı Merginani'de de olduğu anlaşılmaktadır. (s. 153)

Klasik eserlerimizin her biri üzerinde ayrı ayrı çalışmayı hak etmektedir. Kefevi'nin *Ketâib* adlı eseri buna bir örnektir. Müellif bu tabakat kitabını kendine has bir isimlendirme ve sistemle kaleme almıştır.

Kitabın önemli bir başlığı da tarihi süreçte meşhur Hanefi aileleridir. Burada genel olarak (s. 184) Burhan Ailesi, Mahbubi ailesi, Saffar ailesi, Pezdevi ailesi, Neseфи ailesi, Türkmani ailesi, Taşköprülüzadeler, Zerenceri ailesi, Hibetullah ailesi ve Fenariler kronolojik olarak verilmektedir.

Kitabın bir başlığı da “Fıkıh Tarihinde Osmanlı ve Osmanlı’da Hanefilik” ismini taşımaktadır. Bu kitabın bir özelliği de çeşitli sempozyumlarda sunulan ve birbirini destekleyen muhtevaya sahip tebliğ metinlerinin bir araya getirilmesidir. Bu bize bilim adamının bağımsız gibi görünse de yaptığı çalışmalarda aynı konuyu destekleyerek verilerini güçlendirilmesini göstermesi bakımından önemlidir. Bu bölümün ilk başlığı ‘Fıkıh Dönemlendirme Sorunu’dur. Burada bizi bekleyen tehlike “Osmanlı tarih yazıcılığında milliyetçi tarih yazımı ve oryantalist tarih yazıcılığı tuzağına düşüldüğü gibi, çağdaş İslam hukuk tarihi yazımında da evveleminde oryantalizm, saniyen ise selefi-modernist Arap milliyetçi tarih yaklaşımı tuzağına düşülmektedir.” (s. 207) İlginç de şudur: “İslam dünyasından son bir buçuk asırdır üretilen eser, düşünce ve yöntemler en hafif ifadesi ile şüphelidir. Çünkü oryantalizm saldırıları, yenilmişlik psikolojisi, bilimde derinlik kaybı ve sığlaşma, ecdada dolayısıyla da ecdadın ürettiği her şeye karşı güven bunalımı, bunun sonucunda dine ve Allah’a güvende zayıflama bu dönemin temel özellikleridir.” (s. 208) Bunu destekleyen bir başka cümle ise şudur: “Modern/çağdaş İslam hukuk tarihi yazımı/algısının, tarihi İçtihat merkezli bir yargıyla periyodik bölümlenmeleri sahih bir tarih tasavvurunu oldukça güçleştirmektedir.” (s. 209)

Yazar öteden beri ifade ettiği ve eleştirdiği çağdaş yaklaşımın kaynağını şu şekilde vermektedir: “Türkiye’deki çağdaş İslam hukuk tarihi çalışmaları Arap-İslam dünyasındaki çalışmalardan etkilenmiştir. Özellikle Mısırlı hukukçu Muhammed el-Hudarî (1872-1927), Osmanlı son dönemi hukuk tarihi müellifleri Seyyid Bey ve İzmirli’den başlayarak günümüze kadar telif edilmiş İslam hukuk tarihi eserlerine doğrudan etki etmiştir. Kabaca ifade etmek gerekirse bu teliflerde İslam hukuku ilminin tekâmülû genelinde beş bölüm altında ele alınmaktadır. Bunlar; fikhın doğduğu Hz. Peygamber devri, geliştiği sahabe devri, olgunlaştığı Abbasîler devri, durakladığı Selçuklular devri, gerilediği Moğol istilasından *Mecelle*’ye kadarki dönem ve uyandığı *Mecelle*’den günümüze kadarki dönemdir. Bu tasniflerde en dikkat çekici husus, Selçukluların İslam dünyasına girişiyle fikhın durakladığının, Osmanlılar ile de gerilediğinin iddia edilmesidir ki böyle bir tasnifin oryantalist tarih anlayışından ya da katı Arap milliyetçi tarih bakışından etkilenmiş olma ihtimali yüksektir. Ayrıca bu eserlerde, takipçisi oldukları Arapça müellifatta olduğu gibi, fikhın duraklama çağı olarak gösterilen Selçuklular devrinin özellikleri arasında taklit ruhunun ortaya çıkması, münazara ve münakaşaların artması, mezhep taassubunun zuhur etmesi ve içtihat kapısının kapanması sayılır. Moğol istilasından sonra (yani özellikle Osmanlı devrinde) fikhın gerilemesinin

sebepleri arasında ise fıkıhçılar arası irtibatsızlık, selevin kitaplarına karşı ilgisizlik, müçtehit yetiştirecek eserlerin yazılmaması ve de hile ve tevil gibi hususlar zikredilir. Burada Selçuklu-Osmanlı ilim dönemleri, bilimselliği tartışmalı tasniflerle adeta küçümsenmiş ve kötülenmiştir.” (s. 218)

Yazar, fıkıh tarihi araştırmalarına dair üç alanda çalışma yapılması teklifinde bulunmaktadır. İlki, ulema biyografilerinin hazırlanması olup bu çalışma ilgili dönemlerdeki düşünce sistemi ve ekolleri, coğrafyası, kurumlarıyla birlikte olmalıdır. İkincisi, literatür taramasının yapılması; üçüncüsü ise her ilim dalının temel problemlerin ortaya konmasıdır. Özellikle eleştirilerin peşinden bir teklifin başlık düzeyinde öne çıkarılması dikkate değer bir durumdur.

Üçüncü bölüm usul-i fıkıhın gelişimi bağlamında Hanefilik konusunu incelemektedir. Bu bölümde Hanefi usul-i fıkıh anlayışının gelişimi Horasan ve Maverâünehir mektepleri bağlamında ele alınmaktadır. Bu konu geliştirilebilecek, yeni ilaveler yapılabilecek bir yapıdadır. Konu içerisinde Hanefi usul-i fıkıh gelişimi ile ilgili örnekler olarak umum belva, icma, sahabe kavli, istıshab, lafızların zahir anlamı gibi kavramlar altında zengin bazı usul tartışmalarına yer verilmiştir.

Kitabın sonunda Ek-1 başlığı altında Hanefi geleneğinde İmam Mâtürîdî anlatılmaktadır. Ek-2’de ise bir Hanefi klasiği Mergînânî ve *el-Hidâye*’si işlenmekte, müellifin hayatı, hocaları, öğrencileri ve eseri üzerine yapılan çalışmalar verilmektedir. Ek-3’te bir Osmanlı Hanefi âlimi Ebu Said el-Hâdimî (1701-1762) örnek olarak işlenmektedir. Burada kimi Arap-Müslüman İslam hukuk tarihçilerinin tespitlerine karşın bir Osmanlı âleminin mütevazı, derinliği iddiasızlığında saklı, özgün, pratik ve birçok çalışmaya kaynaklık etmiş eserleri ile muhatap oluyoruz.

İmam Ebu Hanife ve Hanefilik kitabı uzun bir kaynakça ile sona ermiştir. Üzerinde kimi bölümleri ile tanıttığımız eser kaynak tanıtımı, tespitleri, iddiaları ve eleştirileri, yeni çalışma teklifi ile Hanefi mezhebi ile alakalı olarak araştırmacıların istifade edecekleri önemli bir eserdir.

Ahmet YAMAN

Fetvâ Usûlü ve Âdâbı

İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017. 389 sayfa. ISBN: 978-975-548-426-6

■ Yusuf Erdem GEZGİN*

Fetvâ Usûlü ve Âdâbı adlı eserin; Şubat 2017, Mart 2018 ve Eylül 2019 olmak üzere kısa bir sürede üç baskısı yapılmıştır. Eserin ikinci ve üçüncü baskılarında, ilk baskıdaki maddi hataların düzeltilmesi dışında ana metin çerçevesinde herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Tanıtım ve kritik yapılmak üzere bu eserin tercih edilmesinin temel nedeni; son dönemde konuyla ilgili yapılan çalışmalar arasında hem usûl ve yöntem hem de uygulama/pratik yönüyle önemli üstünlüklerinin bulunmasıdır. Ayrıca eser kısa sürede üç baskı yapmasına rağmen yeterince tanınmamış ve gereken önem verilmemiştir. Tabiatıyla eserde birtakım problemlerin varlığı da söz konusudur. Fakat bunlar eserin telifi ve amacıyla ilgili olmayıp bilakis ait olduğu fıkıh alanının ayrıntılı konularıyla ilgilidir. Eserin kritik edilmesi amacıyla kaleme alınan bu çalışmanın kapsamlı değerlendirmeleri şöyledir:

Eser; bir giriş, iki ana bölüm, sonuç ve konuyla ilgili beş ek ve dizinden teşekül etmektedir.

Eserin giriş bölümünde yazar; ictihad, tahrîc, kazâ vd. kavramlarla fetvâ kavramının ilişkisini araştırmacılara sunar. Bu kapsamda ilk dönemde müftünün müctehid olmasıyla ilgili Ebû Yusuf'tan şunlar aktarılır: "Ancak Kitap ve Sünnet'in hükümlerini, nâsîh ve mensûhu, sahabe kavillerini, müteşabihi ve dilin vecihlerini çok iyi bilen bir kişi re'ye dayanarak fetvâ verebilir". (s. 21) Ayrıca yazar, hicri ilk beş asırda naslardan (ictihad) veya mezhebin yerleşik kurallarından hüküm çıkarmak (tahrîc) için düzeyli bir ehliyete sahip olmak gerektiği gibi bu bilgilerin somut olaya aktarılmasında da (fetvâ) aynı düzeyde bir ehliyetinin olması gerektiğine vurgu yapar. Fakat ilk beş asırdan sonra fetvâ ile

* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: yegezgin@gmail.com -
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0221-8965>

ictihadın birbirinden ayrı olarak düşünül­düğü, fetvânın sadece müsteftiye mezhebin istikrar bulmuş görüşünü nakletme olarak anlaşıldığı ifade edilir. (ss. 22-23)

Kavramsal çerçeveye ilgili analizleri sırasında yazar, Wael Hallaq'ın konuyla ilgili; "ictihad ve fetvânın aynı manada olmasını, ilk dönem hukukçuları takip eden sonrakilerin katıldığı bir ütopya" olarak nitelendirdiği görüşünü eleştirir. Zira yazara göre sonraki fakihlerin fetvâya ehliyet için ictihad şartını öne sürmeleri ütopya değildir. Bilakis sonraki dönemde ictihad kavramının ilk dönemde kullanıldığı manadan farklı olarak anlam daralmasına uğradığını ve bu yönüyle sonraki fakihlerin şeriatla ictihadı değil, mezhep içi ictihadı (tahric) kastettiklerini savunur. Bize göre de yazar bu eleştirisinde haklıdır. (s. 24)

Müellif konunun önemiyle ilgili olarak, "fetvâ beyan eden müftinin aslında dini bir konuda naslarda açıkça hükmü beyan edilmemiş bir hususu açıkladığını" aktarmaktadır. Bu kapsamda müftinin ulaştığı sonuç hem kendi nazarında hem de fetvâ soranın nazarında Allah'ın (c.c.) hükmü mesabesindedir. Dolayısıyla konunun ne kadar hassas ve ciddi olduğu gerçeğine ayetler ve Hz. Peygamber'in (s.a.) sözleriyle dikkat çeker. Neticede müfti, ayrıntısı naslarda beyan edilmemiş bir problem hakkında hüküm beyan etmek konusunda re'sen yetkilendirilmiştir. Alimlerin de bu yetkilendirme ile ne kadar zor bir iş yaptıklarına dikkat çeken yazar, sağlam bir yöntem ve yerleşik kurallara uygun olarak üretilmeyen bilginin isabetsiz olması bir tarafa din açısından cinayet sayılacağını, toplum açısından ise kargaşa ve anarşi kaynağı olacağını ileri sürer. Konunun bu kadar hassas olmasına rağmen insan ve toplum hayatını dinden bağımsız yürümesinin söz konusu olmayacağı için fetvâ faaliyetinin birileri tarafından üstlenilmesinin farz-ı kifâye olduğunu ifade eder. Bu kapsamda bağımsız bir kurum olarak Din İşleri Yüksek Kurulu'nun yılda iki yüz binden fazla soruya cevap verdiği, geçmiş dönemlerde Osmanlı Şeyhülislamlarından Kemalpaşazâde'nin (v. 940/1534) günde bin, Ebussuûd Efendi'nin (v. 982/1577) günde bin dört yüz civarında fetvâ imzaladığı nakledilmektedir. (ss. 29-39)

Konunun önemi ile ilgili bütün bu bilgilerden anlaşılan odur ki müellif, modern dönemde fetvâ vermeye cüret eden bazı bireylerin bu davranışlarında daha dikkatli olmaları gerektiğine vurgu yapmak istemektedir. Kanaatimizce şu ifadeler konunun önemi açısından yeterlidir: "Fetvâ verme işleminin; toplumda hukuk emniyetini sağlamak, fetvâ standardizasyonunu sağlamak, dini hükümlerin mükellef tarafından benimsenmesine katkıda bulunmak, buna bağlı olarak fikhin canlılığını ve toplumsal yürürlüğünü sürdürmek, ehliyetsiz kişilerin is-

tismarını engellemek, fikhî ve mezhebî tutarlılığı temin etmek ve küçük ölçekte mezhebin, büyük ölçekte fikhin devamlılığını sağlamak bakımlarından da son derece önemlidir.” (s. 39)

Konunun kaynakları ile ilgili müellif, müstakil literatür olarak *edebü'l-fetvâ*, *âdâbu'l-fetvâ* ve *âdâbu'l-müftî ve'l-musteftî*, *şurûtu'l-müftî*, *sifâtu'l-müftî*, *usûlü'l-futyâ*, *resmu'l müftî* adıyla birçok eser kaleme alındığını beyan eder. Bu çerçevede yazar, önce Hanefi fetvâ literatürü akabinde diğer mezheplere ait fetvâ literatürü hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca yazar, modern dönemde İslam hukuku alanında fetvâ ve usûlü ile ilgili yapılan çalışmalara gerek metin gerek dipnot içerisinde ayrıntılı olarak yer vermiş, kendi eserinin ilgili çalışmalardan farklı olduğu yönüne işaret etmiştir. (ss. 40-48)

“Fetvâ Usûlü” adıyla kaleme alınan birinci bölümde müellif, yedi ana başlık açmıştır. Bunlar; *Fetvâ ve Mezhep*, *Fetvâya Esas Görüşün Belirlenmesi*, *Fetvânın Verileceği Mezheb Kaynaklarını Belirlemek*, *Fetvâ ve Makâsıd-ı Şerîa İlişkisi*, *Fetvâ ve Takvâ*, *Fetvâda Yöntem Sorunları* ve son başlık *Fetvâ ve Değişimdir*. Kitaba ismini de veren *Fetvâ Usûlü* ve *Âdâbı* ifadesinin fetvâ usûlü kısmı bu noktada gündeme gelmektedir. Bu sebeple eserin en önemli bölümü olduğu ifade edilebilir.

Birinci bölümün ilk başlığında müellif, şu altı konuya dikkat çekmektedir: Bir mezhebe bağlanmanın gerekliliği meselesi, fetvâda mezhep dışına çıkmayı gerektiren sebepler, dört mezhebin dışına çıkmak, mezhep içi tercih, mezhebin mercuh ve metruk görüşleri ile fetvâ vermek ve fetvâda telifiktir.

Fetvâ ve mezhep ilişkisi bağlamında yukarıda beyan edilen altı konuyu ele almadan önce yazar, mezheplerin ortaya çıkma nedenleri ve yaygınlaşmasıyla ilgili olarak maddeler halinde birtakım gerekçeler ifade eder. (ss. 50-51) Kanaatimizce bu gerekçeler son derece isabetlidir. Ayrıca bu maddeler fıkıh tarihi ile ilgili çalışmalar yapan araştırmacılar için önemli argümanlar sunması yönüyle de dikkat çekicidir. Her ne kadar bunlar dağınık olarak farklı fıkıh eserlerinde yer alsada maddeleştirilmiş ve belirli bir sistematik halinde ele alınmış olması araştırmacılara kolaylık sağlaması yönüyle takdire şayandır.

Belirli bir mezhebe bağlanmanın gerekliliği konusunda müellif, müftînin fetvâ verirken mensup olduğu sistematığın dışına çıkmamasının esas olduğunu beyan eder. Bu konuyla ilgili tarihi bir perspektif çizerken, nihai aşamada fetvâ isteyen müsteftinin durumuna göre farklı mezheplerden yararlanılarak hüküm beyan edilebileceğini açıklar. Esasında bu görüşü ile müellif konjonktüre atf ya-

parak; coğrafya, toplumsal kabuller ve soru soranın içinde bulunduğu durumun fetvâya etki etmesi gerektiğini kabul eder. (ss. 55-65) Ayrıca günümüzde mezhepler üstü bir bakışa sahip olan ve fıkıh mirasının bütününden istifade etme ilkesini benimseyen fıkıh akademilerinin bile fetvânın mezhep usûllerinden bağımsız olamayacağı ifadelerini aktarır. Dolayısıyla fetvâda kendiliğinden bir mezhebe bağlılık durumu zuhur eder şeklinde bir kanaat arz eden müellif, akabinde bir mezhebe bağlanmanın çerçevesini ve mezhepten ayrılmanın hükmü ile ilgili usûlcülerin ayrıntılı açıklamalarına yer verir. (ss. 59-60) Tarihi perspektiften aktarılan bilgiler ve bu bilgilerin tasnifi konusunda yazar oldukça başarılıdır. Sahabe ve tabiin dönemindeki taklit serbestisi ve sonraki dönemlerde insanların bir mezhebi taklit mecburiyeti ile ilgili tarihsel argümanları objektif bir üslup ve profesyonel bir şekilde araştırmacılara sunar. (ss. 60-65)

Değerlendirmelerimizin bu aşamasında yazım esnasında yazarın takip ettiği metotla ilgili bir hususa dikkat çekmek isabetli olacaktır. Yazar metin içerisinde istifade ettiği kaynakları dipnotta açıkça beyan ederken, atıf yaptığı konular içerisinde önemli gördüğü ve anlaşılma konusunda tereddüt olacağını düşündüğü yerlerde, ilgili kaynaktaki ifadeyi bir metot olarak Arapça aslıyla dipnotta vermeyi tercih eder. Bu metodun faydası yazarın ilgili metinden anladığı manayı araştırmacıların/okuyucuların dikkatlerine arz etmesidir. Bu çerçevede şu örnek dikkat çekicidir: “Başka bir mezhebin hükmüne göre verilen yargı kararının geçerliliği konusu Hanefîler arasında tartışmalıdır” bu konuyu ifade ederken Kudûrî metninden naklettiği şu ifadeleri:

إذا رفع الى القاضي حكم حاكم أمضاه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو ان يكون قولاً لا دليل عليه

İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in farklı içtihatları muteber değildir şeklinde anlamıştır. Görüldüğü üzere metinde İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'ten bahsedilmemiştir. Kanaatimizce İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in görüşleriyle ilgili kendi kanaatine dayanak teşkil eden ifadeyi “أو أن يكون قولاً لا دليل عليه” kısmından çıkarım yapmış ve bu durumu da büyük bir özgüvenle okuyucuya arz etmiştir. (s. 58 dipnot. 16)

Fetvâ-mezhep ilişkisiyle ilgili ikinci başlıkta yazar, fetvâda mezhep dışına çıkmayı gerektiren sebeplerle ilgili şu şartları beyan eder: 1. Kendi mezhebinin delilinin olmadığı veya çok zayıf olduğu meselelerde, 2. Mezhebinin deliline muhalif daha kuvvetli bir delil bulunduğu, 3. Mezhepteki hükmün belirli bir tarihselliğe ve siyasete bağlı olarak ifade edildiği meselelerde, 4. Artık yaşamaayan örflere göre verilmiş fetvâlarda, 5. Verildiği dönemdeki maslahata ve amaca

sonraki dönemlerde artık ulaştırmayan aksine mefsemete ve istismara yol açan fetvâlarda, 6. Toplumsal ihtiyaçları ve sorunları gidermede kendi mezhep görüşünün yetersiz kaldığı durumlarda, 7. Zaruret ve mübrem ihtiyaç olduğunda, 8. Mezhebinin görüşünü yanlış bir bilgiye dayandığı veya bilimsel bilgiye aykırı olduğu durumlarda, 9. Kitlese olarak çok zor durumda kalınıp başka mezheplerde bu zorluğu gideren ve ümmeti rahatlatan çözümlerin bulunması halinde, 10. Müslüman devlet başkanının bir konuda diğer mezhep veya kendi görüşüne göre hüküm verilmesini emretmesi halinde, 11. Kendi mezhebinde konuyla ilgili bir görüş bulunmadığı zaman. (ss. 66-91) Konuyu bu maddeler çerçevesinde örnekler vererek açıklayan yazar, müftünün kendi mezhebi dışında fetvâ vermesinin imkân ve sınırlarını beyan eder.

Kanaatimizce *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı* adıyla kaleme alınan bu eseri, benzerlerinden ayıran bir özelliği de konuların anlaşılması için okuyuculara sunulan örneklerdir. Bu örneklerin özenle seçildiği anlaşılmaktadır. Nitekim yazar hem gündemde olan konulardan hem de klasik manada üzerinde çokça tartışılan konulardan örnekler vermekte; ayrıca örnek vermekle kalmayıp örneklerin ilgili konuyla olan bağlamı çerçevesinde kendi kanaatini de ifade etmektedir. Dikkatli bir okuyucu, bu örnekler aracılığıyla yazarın fikhî düşünce yapısını anlayacak ve bu manada değerlendirmeler yapabilecektir. Bu üslup bize klasik fıkıh metinlerindeki kısa ifadelerle geniş manaların murad edilme arzusunu anımsatmaktadır. Bu yönüyle eser son derece başarılıdır ve akademik çalışma yapan araştırmacılara örnek teşkil etmektedir. Aynı üslup eserin tamamında rahatlıkla görülebilmekte, hatta aynı örnekle birkaç farklı konuya açıklık getirilebilmektedir.

Çalışmanın fetvâ- mezhep ilişkisine ayrılan bu bölümü; dört mezhebin dışına çıkmak, mezhep içi tercih, mezhebin mercuh ve metruk görüşleriyle fetvâ vermek ve fetvâda telfik konularıyla devam etmektedir. İlgili başlıklarda beyan edilen konuların birbirinden farklı çalışmalara konu olabilecek düzeyde zenginliğe sahip olduğu dikkate alınırsa eserin tetkik edilmeye değer olduğu görülecektir. (ss. 93-103)

Eserde fetvâ ve telfik konusunda yazarın anlayışı kendisinin de ifade ettiği üzere cumhurun telfik anlayışından oldukça farklıdır. Bu kapsamda yazarın ifade ettiği tanıma göre telfik kapsamında değerlendirilecek konular oldukça sınırlıdır. Zira yazara göre "fetvânın telfik kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Bilakis telfik amelle ilgili bir terimdir ve mukallidin eylemidir. Bu yönüyle fâkih/müftî için telfik söz konusu değildir." Tabiatıyla yazar bu görüşlerini örnekler

vererek ispat etmektedir. Yalnız yazar, müftünün beyan ettiği hükmü uygulayan müsteftinin bu eylemiyle telifk üzere amel etmiş olma ihtimalini değerlendirmemiştir. Kanaatimizce isabetsiz olduğunu düşündüğümüz ilgili değerlendirmelerin bağımsız bir çalışmada ele alınması zaruridir. (ss. 113-117)

Fetvâ usûlü kapsamında ele alınan bir diğer konu ise fetvâya esas olacak görüşün belirlenmesindeki kriterlerdir. Yazar konuyu iki başlıkta ele almış; ilk başlıkta Hanefî fakihlerin hiyerarşisi, ikinci başlıkta Şâfiî fakihlerin hiyerarşisi değerlendirilmiştir. Diğer fıkıh mezheplerinin hiyerarşisi ise ele alınmamıştır. (ss. 117-128)

Fetvânın verileceği mezhep kaynaklarını belirleme ile ilgili başlıkta önemli noktalara işaret edilmiştir. Yazar fetvânın verileceği mezhep kaynaklarını belirleme ile ilgili olarak dikkat çekici örnekler vermektedir. Kanaatimizce bu örneklerin önemli olan yönü, önceki fakihler ile sonraki fakihler arasında müftâ bih görüş hususunda meydana gelen yanlış yorumlamalarla ilgili olanlardır. Ayrıntısıyla ilgili detaylı bilgiler fıkıh alanında çalışma yapan araştırmacılar tarafından tetkik edilmelidir. Müellifimiz bu başlığı, eser incelemelerinde dikkate alınması gereken birkaç madde ile nihayete erdirmektedir. (ss. 128-136)

Fetvâ ve makâsıd-ı şeria ilişkisine değindikten sonra günümüzde oldukça subjektif değerlendirmelerin olduğu fetvâ-takvâ ilişkisiyle ilgili bir başlıkla konu çeşitlendirilmiştir. Bilindiği üzere bir konu hakkında "fetvâ böyledir ama takvâya binaen böyle yapılmaması daha iyi olur" gibi bir algı söz konusudur. Yazarın bu başlıkta işaret ettiği en önemli hususların başında "fetvânın takvâlı olduğu" gerçeğini okuyuculara sunması ve bu kapsamda delillerle konuya açıklık getirmesidir. Ayrıca Allah'ın (c.c.) çizdiği çerçevenin takvâ ve ileri dindarlık adına daraltılmasının Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber (s.a.) tarafından sık sık eleştirildiğine işaret edilmektedir. Bu çerçevede fetvâ olarak müftünün ifade ettiği konunun takvâ adı altında hafife alınması ve küçümsenmesinin son derece yanlış olduğuna vurgu yapılmıştır. Fakat yazar, fetvâ-takvâ farklılığından bahsedilecekse bunun ancak birkaç durumda söz konusu olduğunu ifade etmiş ve bu kapsamda fetvâ kategorisindeki görüşlerin hiçbirinin isabetli olmadığına yani fetvâ olarak değerlendirilemeyeceğine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla yine fetvâ-takvâ ayrımı söz konusu olmayacaktır. Ayrıca sûflerin eğitim metotları arasında bulunan; hükümlerin zor olanlarını tercih etme, ruhsatları terk etme, müstehapları vacip gibi algılama, mekruh ve müteşabihatı haram gibi kabul etmelerinin fetvâ-takvâ ayrımı ile bağlantılı olmadığına dikkat çekilmektedir. Nitekim suflerin bu bireysel tercihlerinin, fetvânın takvâlısını veya daha düşük bir konumda olduğunu gös-

termek için yeterli değildir. Bu konuda yazar son olarak *murâ'atu'l-hilâf* ve *hurûc mine'l-hilâf* kavramlarının fetvâ-takvâ ayrımı ile karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. (ss. 150-157)

Yazar, sağlıklı bir fetvâ işlemi için devreye alınması gereken yukarıda ifade ettiği konulardan sonra özellikle modern dönemde karşılaşılan fetvâda yöntem sorunlarını yedi farklı başlıkta ele almıştır. 1. Yeni rastlanılan hadis ve sünnet rivayetlerine dayanarak fetvâ vermek. 2. Fetvâ verirken ikinci çözüm olarak külliyat-ı şeriaya göre çözüm üretmek. 3. Kavâid-i külliyeye dayanarak fetvâ. 4. Fıkıh-ahlak bütünlüğünü göz ardı etmek. 5. Siyaset-i şer'iyeyi göz ardı etmek ya da abartmak. 6. Hile-i şer'iyeye kavramının açılımını istismar etmek. 7. Fetvânın muhtemel sonuçlarını hesaba katmamak. Kanaatimizce müellifin bu başlıklarda ayrıntılı bilgiler verdikten sonra üzerinde ısrarla durduğu konu, modern dönemde müftülerin bireysel fetvâ vermekten sakınması ve fetvâların kurumsal olarak müftülerden oluşan bir kurul tarafından ifade edilmesinin daha isabetli olacağını savunmasıdır. (ss. 158-199)

Kitabın önemli başlıklarından birisi de fetvâda fıkıh-ahlak bütünlüğüne riayet etmektir. Bu çerçevede yazar, hulleyle caiz gören Şeybânî hariç Hanefî fakihler ile Körfez ülkelerinde çoğunlukla uygulanan misyâr nikahını örnek vermiştir. Her ne kadar bu iki fetvânın şekil açısından uygun olduğu ifade edilse de; iffet, istikrar, sevgi, rahmet ve akrabalık gibi dinin aile kurumu ve nikah ile amaçladığı güzellikler bu fetvalarda bir tarafa bırakılmıştır. Dolayısıyla bu fetvâların ahlaki olamadığına işaret edilmiştir. "*Fıkıh/hukuk, fetvâ ve ahlak bağlamında belirtelim ki hukuk asgari ahlaktır ve aslında ahlakın kamu otoritesinin maddi yaptırımına bağlanmış halidir*" bu ifadeyle yazar, fetvânın ahlaklı olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Aksi halde asgari ahlak şartlarına haiz olmayan bir fetvânın hukukiliğinden de söz edilemeyecektir. Bu kapsamda yazarın konuyla ilgili şu iki makalesi araştırmacılara tavsiye edebilir: "*Fakih ve Ahlak: Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar,*" *Usûl İslam Araştırmaları* 26 (2006): 7-50; "*Fıkıh-Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş,*" *Usûl İslâm Araştırmaları* 9 (2008): 87-118. (ss. 180-184)

Fetvâ usûlü konusunun son ana başlığı *fetvâ ve değişim*dir. Burada yazar; zamanın, mekânın, örfün, durumun, bilginin, ihtiyaçların değişmesine ve umûmî belvâya bağlı olarak fetvânın değişebileceğini örnekler ve kuvvetli argümanlar ile sunmaktadır. Netice olarak fikhî hükümlerdeki temel ilkenin ta'lil olduğunu savunan yazar, yoruma açık alanlarda olmak üzere daha önce verilen fetvâların; zamanın, mekânın, durumun, örfün, bilginin, ihtiyacın, siyasi, iktisadi ve sosyal

şartların imkan ve gücün değişimine ve son olarak umûmî belvâ'ya göre değişebileceğini ifade etmektedir. (ss. 199-223)

Yazar, eserinde "Fetvâ Âdâbı" adıyla kaleme aldığı ikinci bölümde, fetvâ adabı hakkında önemli bilgiler vermiş; ilk olarak fetvâ vermeden önce göz önüne alınacak gereklilikleri değerlendirmiştir. Bu kapsamında yazar, öncelikle müftînin dînî, psikolojik ve bilimsel donanımı haiz olması gerektiğini ifade eder. Müftînin bu üç temel vasfı haiz olabilmesi için şu şartlara riayet etmesi gerektiğini beyan eder: 1. Fetvâ vermeye başlamadan önce abdesti olmalı ve Allah (c.c.) adına konuştuğunu unutmamalıdır. Ayrıca fetvâ vermeye besmele, hamdele, salvele cümleleri ile başlamalı; "en doğrusunu Allah (c.c.) bilir" vb. manalara sahip cümlelerle sonlandırılmalıdır. 2. Dindarlık, güvenilirlik ve erdemli kişilik manasında adalet şartlarına riayet etmelidir. 3. Aceleci, heyecanlı ve çabuk etkilenen bir karakterde olmamalıdır. 4. Fıkıh ilmini bir hocadan bağımsız olarak kitaplardan öğrenmiş olmamalıdır. 5. Yaşadığı dünyaya ve topluma kapalı olmamalı, toplumdan ve yaşadığı bölgeden mutlaka haberdar olmalıdır. 6. Sadece ilmî manada birikim sahibi olması yeterli olmayıp küresel olarak küçük veya büyük siyasetlerin farkında olmalıdır. 7. Müsteftinin özel hayatının gizliliğine ve mahremiyetine saygı duymalı, sırlarını ifşa etmemelidir. 8. Enaniyetten ve kendisini takdim gayretinden uzak durmalıdır. 9. Ağırbaşlı, vakur aynı zamanda yumuşak huylu, halim, güler yüzlü ve tatlı dilli olmalıdır. 10. Kimden sadır olursa olsun dini-hukuki meşruiyeti olmayan karar, kanun ve tasarruflar karşısında görevinin hakkını vermenin şartının adaleti gerçekleştirmek olduğunu unutmamalı ve fetvâlarını bu kapsamda ifade etmelidir. 11. Toplum içinde itibarını ve ağırlığını koruyacak bir dış görünüşe sahip olmalı, hafif meşrep olmamalıdır. Yazar, klasik fıkıh literatüründen istifade ederek maddeler halinde ifade ettiği bu şartları kapsam ve içerik olarak oldukça ayrıntılı olarak ele almış; günümüzde bir müftînin haiz olması gereken vasıflar konusunda öneriler sunmuştur. (ss. 228-240)

İkinci bölümün ikinci başlığında ise müftînin fetvâ verirken göz önünde tutacağı tutum ve davranışlara yer vermiştir. Bu şartların tamamı kanaatimizce oldukça isabetli olmakla birlikte günümüz açısından en önemlileri şunlardır: 1. Meselenin başka bilim dallarının ilgi alanına girmesi halinde fetvâ vermeden önce o alanın uzmanları ile istişare etmek. 2. Fetvânın gerekçelerinin açıklanması konusu fukaha nezdinde ihtilafı olmakla birlikte günümüzde artık açıklanması gerektiği görüşü tercih edilmelidir. 3. Canlı yayında fetvâ vermekten elden geldiğince uzak durmalıdır. Nitekim canlı yayınlarda hem müsteftinin maksadını tam anla-

tamaması hem de müftînin soruyu tam olarak anlayamaması gibi durumlar söz konusu olabilir. 4. Tuzak sorulara ve dini değerleri hafife alma izlenimi doğuran sorulara cevap vermemelidir. Son olarak fetvâ verme esnasında riayet edilmesi gereken; usûl, ilke ve âdâb kapsamında fetvâ vermenin ne kadar zor ve mesuliyetli bir görev olduğuna dikkat çeken yazar, bu ağır görevin bir tek müftînin omuzlarına yüklenmesini ona yapılmış bir haksızlık olarak nitelemektedir. Ayrıca bir müftînin kendi başına bu yola girmesinin helakine bizzat kendisinin davetiye çıkarması demek olacağını belirtir. Bu çerçevede fetvâ heyetlerinin tesis edilmesinin daha isabetli olacağına dikkat çekilmektedir. (ss. 227-264) Bu bölümde müellif, sadece müftî ekseninde konuyu ayrıntılı olarak açıklamıştır. Çalışmanın bize göre eksiği, müsteftî yani müftüye soru sormak isteyen kişilerin uyması gereken âdâbla ilgili konuların bir paragrafla sınırlandırılmış olmasıdır. Her ne kadar müsteftî ile ilgili konu bu kitabın asıl konusu olmasa da üzerinde çalışılması gereken ve en az müftî ile ilgili usûl ve âdâb kadar ehemmiyet gösterilmesi gereken bir konudur. (ss. 227-228)

Yazar sonuç bölümünde metin içerisinde oldukça belirgin ve ayrıntılı şekilde vurguladığı; bizim de değerlendirmelerimiz arasında ele alınan konuları maddeleler halinde özetlemiştir. Kanaatimizce çalışma neticesinde elde edilen en önemli olan sonuçlar şunlardır: 1. Fetvâ ile ictihad farklı iki faaliyettir. 2. Fetvâ ağır bir sorumluluktur. Bu sorumlulukta farz-ı kifâye olarak kabul edilmek suretiyle ifa edilmesi gerekir. 3. Hukukî hayatın hem toplum hem birey düzeyinde istikrarı için gerekli olan "bir mezhebe bağlılık fikri", ehliyetli bir müftîyi bağlı olduğu mezhebin her zaman ve durumda mutlaka iltizam etmemelidir. Dolayısıyla dirayetli bir müftînin kendi mezhebinin delilinin olmaması veya zayıf olması gerekçesiyle başka bir mezhebin görüşüne göre fetvâ verebilmeli yahut müstakil olarak görüş beyan edebilmelidir. 4. Fevkalade durumlarda ve fitne veya kargaşaya yol açmamak için zayıf görüşle fetvâ verilebilmelidir. Fakat ilgili gerekçelerle fetvâ vermenin, kanunlaştırmadan farklı değerlendirilmesi gerekir. 5. Sabit ve sarih naslara aykırı olduğu literatürde açıkça beyan edilen görüşlerle kesinlikle fetvâ verilmemelidir. 6. Fetvâ-takvâ ayrımı isabetli değildir. Dolayısıyla müftînin verdiği fetvâ zaten takvâlıdır. 7. İlmî donanım yanında fetvânın verilmesi sırasında riayet edilecek âdâb da aynı derecede önemlidir. Fetvânın başarısı, fetvâ âdâbının gereklerini yerine getirmeye bağlıdır. (ss. 265-271)

Sonuç bölümünden sonra çalışmanın kaynakçaları ifade edilmiş ve akabinde eser, konuyla ilgili ekler ilave edilerek zenginleştirilmiştir. Ek 1'de (ss. 289-298)

İbn Âbidin'e ait *'Ukûd resmi'l-müftî* adlı manzum eser ve bu eserin yazara ait olduğunu düşündüğümüz tercümesi yer almaktadır. Ek 2'de (ss. 299-304) Fetvâhane'nin Hey'et-i İftâiyyesi (Fetvâ Odası) hakkındaki nizamnamenin Osmanlıca aslı bulunur. Ek 3'de (ss. 305-310) kocası gaib olduğu için nafakasını tahsilde zorlanan kadının nikahının mahkeme marifetiyle feshine dair Fetvâhane-i Âli mazbatası ve bununla amel edilmesini emreden irâde-i seniyyenin Osmanlıca aslı araştırmacılara sunulmuştur.

Ek 4'de Molla Fenârî, Molla Gürânî, Zenbilli Ali Efendi, İbn Kemal Paşa, Ebussuûd Efendi, Osmanlı Manzum Şeyhülislam Fetvâları, Osmanlı Fetvâhane-i Âli Kararları, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvâları, İslam İşbirliği Teşkilatı Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi Fetvâları, Avrupa fetvâ ve Araştırma Meclisi Fetvâları ve Hindistan Fıkıh Akademisi Fetvâları'ndan aktüel değeri bulunan örneklerle yer verilmiştir. (ss. 311-387)

Yazar gerek İslam hukuku anabilim dalında öğretim üyesi gerekse eseri kaleme aldığı tarihte Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olması nedeniyle sıkça müsteftilerin sorularına muhatap olmuştur. Bu kapsamda Ek 5'de dini ve fikhî mütalaa yazım usûlü ile ilgili kendi önerilerine yer vermiştir. İlk olarak mütalaa yazım öncesinde izlenecek yolları, ikinci olarak ise mütalaa yazım aşamasında takip edilecek yöntemleri maddeler halinde ifade etmiştir. Tabiatıyla müellif bu maddelerde eserlerinde önerdiği ve savunduğu görüşleri esas almıştır. (ss. 388-389)

Kanaatimizce Yaman'ın bu çalışması, "sorumluluk/mesuliyet gerektiren fetvâ verme konumunda olanların nasıl bir birikime ve tavra sahip olması gerektiği" sorusuna ışık tutacak niteliktedir. Ayrıca "günümüzde klasik fıkıh literatürünün anlaşılması ve yorumlanması nasıl olmalıdır?" sorusunun cevabı da bu eserdir.

Yazım İlke ve Kuralları

Guidelines

قواعد النشر

Dergi Hakkında

Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

MİZAN, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirme, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir.

CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:

A. Kitap

a. Tek yazarlı:

Dipnot: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Tekrarı: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Kaynakça: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. İki ve üç yazarlı:

Dipnot: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

Tekrarı: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

Kaynakça: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

c. Dört ve daha fazla yazarlı:

Dipnot: Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Tekrarı: Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

Kaynakça: Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

Ankara: TTK Basımevi, 1978.

ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):

Dipnot: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Tekrarı: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Kaynakça: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):

Dipnot: Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Tekrarı: Lattimore, *Iliad*, 24.

Kaynakça: Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

e. Kitap bölümü:

Dipnot: Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Tekrarı: Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

Kaynakça: Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:

Örnek-1:

Dipnot: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Tekrarı: Austen, *Pride and Prejudice*.

Kaynakça: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Örnek-2:

Dipnot: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Tekrarı: Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Kaynakça: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Dergide Makale

a. Basılı Dergide:

Dipnot: Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Tekrarı: Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

Kaynakça: Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:

Dipnot: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

Tekrarı: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Kaynakça: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].

C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

a. Basılı Yayınlarda:

Dipnot: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Tekrarı: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Kaynakça: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

Elektronik Ortamlarda:

Dipnot: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Tekrarı: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Kaynakça: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Ç. Kitap İncelemesi:

Dipnot: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Kaynakça: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

D. Tez:

Dipnot: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

Tekrarı: Dirik, "Maslahat." 78.

Kaynakça: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

E. Toplantı ve konferans sunumu:

Dipnot: Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Tekrarı: Adelman, "Such Stuff as Dreams"

Kaynakça: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

Bildiri Yayınlandıysa:

Dipnot: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Kaynakça: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

F. İnternet sitesi:

Dipnot: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Tekrarı: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Kaynakça: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

G. Yazma eser:

Dipnot: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Tekrarı: en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19^a.

Kaynakça: en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.

Ğ. Tıpkıbasım:

Dipnot: Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Tekrarı: Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

Kaynakça: Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

Not: Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yi yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

A. Book

a. One author:

Footnote: Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

Recurrence: Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

Bibliography: Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

b. Two or more authors:

Footnote: İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

Recurrence: Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

Bibliography: Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

c. Four or more authors:

Footnote: Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

Recurrence: Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

Bibliography: Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

Footnote: Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

Recurrence: Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

Bibliography: Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :

Footnote: Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

Recurrence: Lattimore, *Iliad*, 24.

Bibliography: Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

f. Chapter or other part of a book:

Footnote: Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

Recurrence: Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

Bibliography: Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

g. Books published electronically:

Sample-1:

Footnote: Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

Recurrence: Austen, *Pride and Prejudice*.

Bibliography: Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

Sample-2:

Footnote: Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Recurrence: Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

Bibliography: Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

B. Journal article**a. Article in a print journal**

Footnote: Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

Recurrence: Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

Bibliography: Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

b. Articles in an online journal:

Footnote: Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

Recurrence: Sayan, "Resurrection Day," 24.

Bibliography: Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

C. Article in a newspaper or popular magazine

a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:

Footnote: Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

Recurrence: Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

Bibliography: Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:

Footnote: Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

Recurrence: Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

Bibliography: Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

D. Book review

Footnote: David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

Recurrence: Kamp, "Deconstructing Dinner."

Bibliography: Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

E. Thesis or dissertation

Footnote: Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

Recurrence: Dirik, "Maslahat." 78.

Bibliography: Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

F. Paper presented at a meeting or conference

Footnote: Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

Recurrence: Adelman, "Such Stuff as Dreams."

Bibliography: Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

If the paper is published:

Footnote: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

Recurrence: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

Bibliography: Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

G. Website

Footnote: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

Recurrence: "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

Bibliography: İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

H. Manuscript

Footnote: Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

Recurrence: en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19^a.

Bibliography: en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19^a.

I. Facsimile

Footnote: Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

Recurrence: Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

Bibliography: Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

Note: If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تائمز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجيته / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمته؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تائمز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات يبين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكامين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».

نماذج يتبعها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنالس (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنالس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنالس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجببار، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره : المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره : الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵.
<https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره : بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع : بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إنّ وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلّة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إنّ وُجد].

د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.
تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

• في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار.
مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار،
مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)،
٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥.

ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥
تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر
الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

تكراره: كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

المراجع: كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

س- موقع إلكتروني:

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

المراجع: مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html.

ش- المخطوطات:

الهامش: نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^٣.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩^٣.

المراجع: النقشبندي، نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩^٣.

ص- طباعة طبق الأصل:

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

المراجع: مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.