

ISSN 2149-0015



İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ

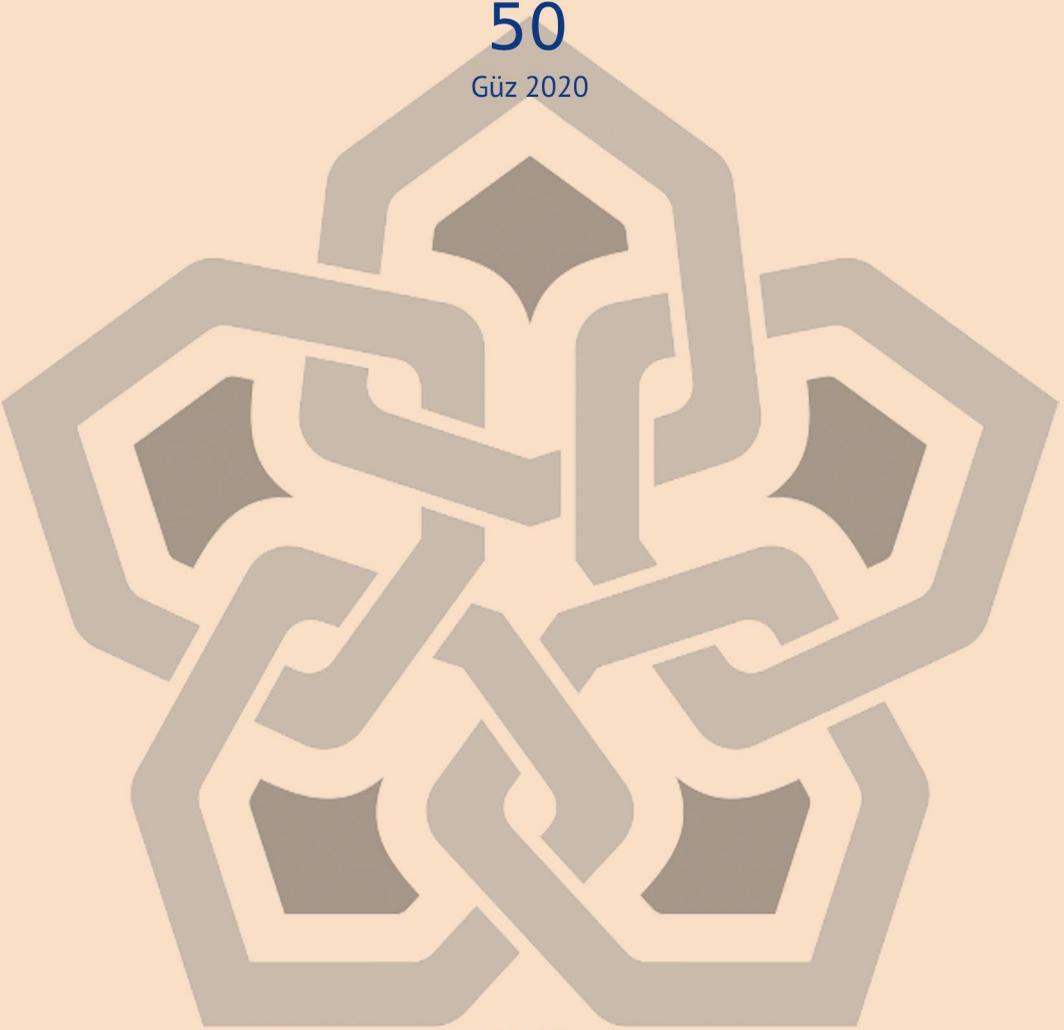
NEÜİFD
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

50

Güz 2020

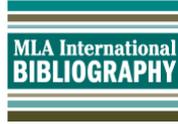


1962

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

50

GÜZ 2020



Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENZEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Doç. Dr. Ahmet ARAS (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ali DADAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (N. Erbakan Ü. Yabancı Diller Yüksekokulu)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Fatih TURANALP (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Dr. Selçuk PEKPARLATIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Ayşe Parlaklıç MUCAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Necati ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Sümeyye SAYGIN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Danışmanlar Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية العلمية

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali AKPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (T.C. Washington Büyükelçiliği); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜRER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hayri ERTEEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hikmet ATİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Karatay Ü. İİBF); Prof. Dr. İbrahim ÇOŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhammet TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük Ü. İşletme Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim Ü.); Doç. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi); Dr. Martin Nguyen (ABD Fairfield University)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@erbakan.edu.tr
<http://www.dergipark.org.tr/neuif/>

ISSN: 2148-9890 / e-ISSN: 2149-0015

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER/ARTICLES

KUTSAL KİTAPLARIN SAYISI: İLK SAHİFELER VE ÖNCEKİ KUTSAL METİNLER FERRUH KAHRAMAN	1
SABÛHÎ AHMED DEDE'NİN <i>İHTİYÂRÂT-I MESNEVÎ</i> SİNDE İŞÂRÎ TEFSİR ÖRNEKLERİ ENVER BAYRAM ve MÜZEKKİR KIZILKAYA	24
ENBİYÂ SÛRESİ BAĞLAMINDA FERŞÎ KIRAAT FARKLILIKLARININ ANLAMA ETKİSİ ALİ ÖGE	43
SURİYELİ ÖYKÜCÜ SA'İD HÛRÂNİYYE VE <i>AHÎ RAFÎK (AĞABEYİM REFİK)</i> ADLI KISA ÖYKÜSÜ MÜCAHİT KÜÇÜKSARI	57
AFGANİSTAN'DA KUR'ÂN VE KIRAAT EĞİTİMİ: SON YÜZYIL ÖLÇEĞİNDE BİR İNCELEME RECEP KOYUNCU ve MOHAMMAD ANWAR DARMAN	81
ZEMAHŞERÎ'NİN KEŞŞÂF TEFSİRİ'NDE İBÂDÂT KONUSUNDA MEZHEPLERDEN BAĞIMSIZ GÖRÜŞLERİ FATMA SOLAKER ve ABDULLAH ACAR	102
SİYASAL HAYATTA KADIN KONUSUNA TEFSİRLERİN YAKLAŞIMI AYŞE BETÜL ORUÇ	128
İBNU'L-FÂRİZ'A GÖRE DÛBEYT (İBN MURAHHAL VE ÖMER HALÛF VEZİNLERİNİN UYGULAMALI OLARAK İNCELENMESİ) AFIFY RAMADAN AFIFY AHMED	144
GÂDE ES-SEMMÂN'IN "BEYRUT KÂBUSLARI" ROMANI ÖRNEKLİĞİNDE OTOBİYOGRAFİK ROMAN ÜZERİNE BİR İNCELEME MOHAMAD TURKEY	184
ANTERA B. ŞEDDÂD EL-ABSÎ'NİN ŞİİRLERİNDE KÖLELİK HİSSİNİN YANSIMALARI NASSERUDDİN MAZHARİ	201
EZ-ZECCÂCÎ'NİN "EL-CÛMEL" ADLI ESERİNE EBÛ ABDULLÂH BİN EL-FAHHÂR'IN İTİRAZLARI HÜSEYİN YUSUF	216

ÇEVİRİ MAKALELER/ARTICLE TRANSLATIONS

KUR'ÂNİYYÛN TEMSİLCİLERİ VE BİBLİYOGRAFYALARI ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA
ZOHREH AKHAVAN MOGHADDAM ve SEYYED MAJID NABAVI 228

Kutsal Kitapların Sayısı: İlk Sahifeler ve Önceki Kutsal Metinler

Ferruh KAHRAMAN¹ 

1. Doç. Dr. , Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye,
ferruhkahraman@hotmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 16.06.2020

Kabul: 22.10.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Kutsal Kitap,
Kitap,
Suhuf,
Sayı.

Suhuf, küçük kavim ve topluluklara onların ihtiyaçlarını karşılayabilecek küçük çapta indirilen kitap veya risalelerdir. Suhuf pek çok peygambere indirilmiştir. Kur'an'da suhufu'l-ûlâ/ilk sahifeler ifadesi bunun delilidir. Ayrıca Kur'an'da İshâk, Yakûb, Süleymân, Yûsuf ve Zekeriyâ gibi peygamberlere de kitap verildiği ifade edilir. Ancak tefsir geleneğinde bir hadîse istinaden sadece dört büyük kutsal kitapla dört peygambere verilen suhufun bahsedilir. Bazı âyetlerde de belli peygamberlere kitap verildiği açık olarak ifade edilmesine rağmen müfessirler tarafından farklı şekilde açıklanmıştır. Bu çalışmada öncelikle Kur'an'ın genel bütünlüğü içerisinde kutsal kitapların sayısının bilinen bu az sayıyla kısıtlı olup olmadığı incelenmiş, hadîslerde bildirilen suhufun doğruluk derecesine bakılmış, en sonda da İslâm bilim tarihinde başka suhufun tespit edilip edilmediği araştırılmış ve neticede bazı kaynaklarda Hz. Şuayb'in de sahifelerinden bahsedildiği görülmüştür. Kur'an'a da bütüncül olarak bakıldığında pek çok peygambere suhuf verildiğine dair açık ve zımnî âyetler mevcuttur.

The Number of Sacred Books: Primary Scriptures and Early Sacred Texts

Article Info

Abstract

Article History

Received:16.06.2020

Accepted:22.10.2020

Published:31.12.2020

Keywords:

Tafsir,
Sacred Text,
Text,
Pamphlets,
Number.

Şuhuf is the books or pamphlets revealed on a small-scale meet the needs of small communities and peoples. Many prophets received şuhuf so that Qur'an uses the term of şuhufu'l-ûlâ/early scriptures. Aside from these books, in Qur'an, it also says that books were given to the prophets such as Ishâq, Ya'qob, Sulaimân, Yusuf and Zakariyyâ. However in tafsir tradition, four şuhuf are mentioned based on four major sacred books and one hadith. Even though it is clearly stated in some verses in Qur'an that certain prophets were received the holy books, it was explained in different manners. In present study, the number of şuhuf in Qur'an, accuracy rating of şuhuf stated in hadith, and whether there is another şuhuf in history of Islâmic science are examined. After all, it seems that şuhuf were revealed to Shuayb mentioned in some sources. When it is thoroughly looked at the Qur'an, it clearly and implicitly seems that şuhuf were revealed to many prophets too.

Atıf/Citation: Kahraman, Ferruh. "Kutsal Kitapların Sayısı: İlk Sahifeler ve Önceki Kutsal Metinler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 1-23.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.1>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Yüce Allah, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber (s.a.s)'e kadar tarihî süreç içerisinde sayıları yüz yirmi dört bin peygambere vahyetmiştir.¹ Nebî/peygamber, Yüce Allah'ın insanlar arasından seçip vahye muhatap kıldığı insandır. Konumuz açısından problem, vahiyden ziyade bu vahiylerin ne kadarının yazıya geçirilip geçirilmediğidir. Tefsirlerde genel olarak dört suhuf ve dört kitaptan bahsedilir.² İnsanlık tarihi boyunca sadece dört sahife ve dört kitap mı yazıya geçirilmiştir? Yoksa daha başka suhuf/kitaplar var da bu sekizi bilindiği için mi sadece bunlardan bahsedilmiştir? Bu sekizi hakkındaki bilgi sahil midir? Özellikle hadîs olarak kabul edilen rivâyetteki Hz. Âdem, Hz. Şit ve Hz. İdrîs'in sahifeleri doğru mudur? Eğer doğru ise Hz. İdrîs'ten Hz. İbrâhîm'e kadar uzunca bir dönemde neden kutsal bir kitap yoktur? Tarihin ilk döneminde başlayan kutsal kitapları yazma işi, neden daha sonra kesintiye uğramıştır? Bunlar hep cevap bekleyen sorulardır. Bu sorulardan yola çıkılarak Kur'ân'da kutsal kitapların sayısı meselesi müfessir bakış açısı merkeze alınarak ele alınacak ve bu konudaki rivâyetler tahlil edilecektir.

Geleneksel bilgiye göre, dört peygambere sahife, dört peygambere de kitap verilmiştir. Ancak Kur'ân'a bakıldığında sahifelerin dörtle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira bazı âyetlerde suhufu'l-ûlâ/ilk sahifelerden bahsedilip akabinde örnek olarak sadece İbrâhîm ve Mûsâ peygamberlerin sahifeleri zikredilmiştir.³ Başka bir âyette de Hz. İbrâhîm soyuna verilen sahifelerden bahsedilir.⁴ Kur'ân'da İbrâhîm ve Mûsâ peygamberlerin dışında diğer peygamberlere açıkça herhangi bir sahife nispet edilmez. Ancak bazı âyetlerde geçen *zûbur*, *sahife*, *sifir* ve *kitap* lafızları, başka kutsal kitapların da olabileceğine işaret etmektedir. Zayıf olarak değerlendirilen bir hadîste de Hz. Âdem, Hz. Şit ve Hz. İdrîs'e verilen sahifelerden bahsedilir.⁵ Suhuf ve kitabın yanı sıra, kutsal metinler anlamına gelen zûbur, levha ve sifir kelimeleri de yazılı bir metne işaret eder.

Vahiylerin kayda geçirilmesi yazıyla sağlanmıştır. Kur'ân'da Hz. İbrâhîm'in suhufundan bahsedilmesi O'na indirilen vahiylerin yazılması anlamına gelir. Zira suhuf yazılı bir belgeye işaret eder. Ancak yazının icadı konusunda bilim insanları farklı görüşlere sahip olmuştur. Bazı âlimler yazının tevkîfî olduğunu, bazıları ise beşeri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tevkîfî olduğunu savunanlara göre yazı bizzat Yüce Allah tarafından insanlara öğretilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) "İlk defa kalemlle yazıyı İdrîs yazmıştır" buyurmuştur.⁶ Bu hadîsi esas alan bilim adamları bazı âyetleri de delil

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 5/266.

² Bk. Zemahşerî, *Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407); 2/115; 4/741; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 31/137; Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/256; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 8/489; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/141-142.

³ Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18.

⁴ en-Nisâ 4/54; el-En'âm 6/89; el-Hadîd 57/26.

⁵ İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 6/375; Ebu'l-Abbas Kastalânî, *İrşâdü's-sârî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410/1990), 7/286; İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1351/1932), 1/267.

⁶ Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/375; Kastalânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/286; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/267.

göstererek yazının tevkîfi olduğunu iddia etmişlerdir.⁷ Yazının tevkîfi olduğuna dair klasik dönemde pek çok rivayet vardır. Kalkaşendî ve Cehşiyârî yazının ilk defa Hz. Âdem tarafından kullanıldığını söylemişlerdir.⁸ Bazı âlimler de “Kalemle yazıyı ilk defa İdrîs yazmıştır” hadîsine dayanarak yazının Hz. İdrîs’le başladığını kabul ederler.⁹ İbn Haldûn ve Cevad Ali bu görüşün savunucuları arasında kabul edilebilir. İbn Haldûn’a göre yazı Yemen’de Himyeriler tarafından geliştirilmiş ve yazının kökenini Hz. Hûd’a dayanmaktadır.¹⁰ Cevad Ali de yazıyı Yemen uygarlıklarından Main’lere nispet eder.¹¹ Bu ikinci görüş, suhuf kelimesinin Yemen menşeli olmasıyla da desteklenebilir. Zira ilk yazı malzemesi olan suhufu Yemenliler kullanmıştır.

1. Suhuf ve Kitap

Kutsal kitapların yazıyla çok yakın bir ilişkisi vardır. Kutsal kitap tabirindeki “kitap” kelimesinin bizzat kendisi yazılı bir şeye işaret eder. Bu sebeple kitaptan bahsedilebilmek için orada yazının varlığı gerekir. Kur’ân’da kitapla yakın anlamda suhuf, zübur, levha ve sifir kelimeleri de kullanılır. Dolayısıyla bir yerde kitap, suhuf, zübur, levha ve sifir varsa orada yazı da vardır. Ancak vahiy için yazı her zaman geçerli değildir. Kutsal kitap bağlamında kitap ve müradifleri yazıyı çağrıştırırken vahiy, Yüce Allah’ın bildirmek istediklerini peygamberlerine gizli ve hızlı bir şekilde bildirmesidir.¹² Vahiy daha çok sözlü olarak Yüce Allah’ın peygamberlerine birtakım öğretiler bildirmesi anlamına gelirken kitap ve müradifleri ise vahiylerin mutlak olarak kayda geçirilmesi anlamına gelir. Vahiy, kitap ve müradiflerine göre daha kapsamlı olup yazılı veya sözlü tüm ilâhî mesajları kapsar.

Güney Sâmi dillerinde, *suhuf*, sahife kelimesinin çoğuludur. Sahife, herhangi bir şeyin yüzeyi ve sathı anlamlarında kullanıldığı gibi yüzün derisi manasında da kullanılır. Nitekim Araplar yüz derisi için *sahifetü vechin* derler.¹³ Kısaca sahife, yüzden ve yüzeyden kinaye, üzerine yazı yazmaya uygun yüzeylere, yazılı olan veya yazı yazmaya müsait kâğıt, kırtas ve papirüslere verilen genel bir addır.¹⁴ Güney Arapları sahife kelimesini tercih ederken Batı Arapları ise zebr veya zebûr’un çoğulu zübur kelimesini kullanırlar. Zübur da suhuf gibi çoğul bir kelime olup zebr/yazmak kökünden yazılı

⁷ Bk. el-Bakara 2/31; er-Rûm 30/22; Ebu’l-Abbâs Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ fî sinaati’l-inşâ* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1407/1987), 3/7.

⁸ Kalkaşendî, *Şubhu’l-A’sâ fî sinaati’l-inşâ*, 3/7; Muhammed Cehşiyârî, *el-Vüzerâ ve’l-küttâb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), 2.

⁹ Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 6/375; Kastalânî, *İrşâdü’s-sârî*, 7/286; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/267.

¹⁰ Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdüsselam eş-Şeddâdî (Dâru’l-Beydâ: Beytü’l-Fünûn ve’l-Ulûm ve’l-Adab, 1426/2005), 2/313, 314.

¹¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1413/1993), 8/194; bk. Mehmet Emin Maşalı, “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlâsı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 22 (2014/2), 9; Nihat M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 3/ 276.

¹² Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 515.

¹³ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât* (Dimeşk-Beyrût: Dâru’l-Kalem-Dâru’s-Şâmiyye, 1412/1992), 1/476; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1994), 9/186.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/186.

belgeler anlamındadır.¹⁵ Zübur kelimesinin kökenine bakıldığında sertlik, katılık ve çokluk ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple yazılı metinler mecmuası ve külliyatı anlamına geldiği söylenilebilir.

Cahiliye döneminde suhuf, mektup, hukukî anlaşma, şiir ve hitabetlerin toplanması, papirüs ve parşömenlere yazılması anlamlarına gelmektedir. Milâdî sekizinci asırdan sonra ise başta dinî olmak üzere hukukî ve tarihî her türlü belgeleri yazmak için kullanılan; yüzeyi düzgün her türlü yazı malzemesi için kullanılmıştır. Buna göre suhuf, Arapça'da belirli yazı malzemesi anlamına gelen kırtâs ve varak kavramlarından oldukça farklı olup; kitap, defter ve kürrâse gibi kayıt altına alınan tüm metinlere karşılık gelmektedir.¹⁶ Suhuf kavramı, rulo halinde bir yaprak, dosyalanmış bir evrak, bir defter ve bir kitap anlamında kullanılır. İslâm literatüründe suhuf, "kutsal metin, sıradan bir kitap, ilk dönem yazılan hadîs metinleri ve yazılı herhangi bir şey" anlamında kullanılmıştır. Mushaf ise suhuftan biraz daha özel anlama gelmekte olup "iki kapak arasında toplanmış sahifeler" demektir. Bu sebeple Kur'ân için suhuf değil de mushaf kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Suhuf kavramı daha genel mana taşırken, mushaf özel bir anlam almıştır.¹⁷

Kur'ân'da pek çok anlamda kullanılan suhuf, bizzat Kur'ân'ın kendisine işaret eder.¹⁸ Abese sûresinde Kur'ân'ın sayfalarının kutsallığı;¹⁹ Beyyine sûresinde ise Yüce Allah tarafından gönderildiği şekliyle korunduğu, tahrif ve tağyire uğramadığı anlatılırken suhuf kelimesi tercih edilmiştir.²⁰ Suhuf için Kur'ân'da yer alan üçüncü bir anlam, insanların dünyada yaptıkları işlerin kaydı olan amel defteridir.²¹ Âlûsî'nin rivayetine göre; "Kıyamet günü sahifeler arşın altından çıkarılır müminin sahifesi eline verilir, onda "Cennet-i Âliye'de"; kâfirin sahifesi de eline verilir,²² onda da "Semüm ve Hamim'de" diye bir ibare yer alır". İşte bu sahifeler Kiramen Kâtibîn'in tarafından yazılmıştır.²³ Bu sahifelerdeki bilgiler, insanın dünyada ne yapıp yapmadığının belgesidir.²⁴

Kitab, yazmak, tespit etmek, bağlamak manalarına gelen *ketebe* fiilinin mastarıdır.²⁵ Kitab'ın yanı sıra *ketb* ve *kitab* kelimeleri mastar olarak kullanılır. Kitab,

¹⁵ Âl-i İmrân, 3/184; eş-Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25. bk. Mecdüddîn Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 509.

¹⁶ Bk. Halide Kılıç, *Kur'ân-ı Kerîm'de "Suhuf" Adı Verilen Vahiy Mecmuaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

¹⁷ Geniş bilgi için bk. Mehmet Altuntaş, "Kur'ân'da Peygamberlere Gönderilen Suhuf/Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies* 11-12 (Yaz 2016), 1-24.

¹⁸ 'Abese, 80/13; el-Beyyine 98/2-3.

¹⁹ 'Abese, 80/13.

²⁰ el-Beyyine 98/2-3.

²¹ et-Tekvîr 81/10.

²² Ebussenâ Şihâbüddin Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 15/148, 149.

²³ el-İnfitâr 82/10-12.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/414; Ebû Abdillâh el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (B.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1372/1952) "Zühd", 33; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünen-ü Tirmizî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts), "Kıyamet", 4.

²⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 1/701; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/698.

yazı, metin, yazılı sahife, kader ve yargı anlamlarına gelir.²⁶ Kur'ân'da *kitab*, yerine göre metin,²⁷ mektup,²⁸ yargı,²⁹ kader,³⁰ farz,³¹ amel defteri³² gibi anlamları ifade eder. Terim olarak ise kitap, Allah'ın seçkin kullarına verdiği ilâhî vahiyler için kullanılmaktadır.³³ Ayrıca *kitab* kelimesi, Kur'ân'da özel bazı peygamberlere nispet edilmektedir.³⁴

Kitap, suhuftan farklı özel bir yazılı nesnenin adıdır.³⁵ Suhuf herhangi uygun bir yüzeye yazı yazma anlamına gelirken kitap, hacimli ve korunaklı metinler anlamına gelir.³⁶ Her türlü suhufun kitap şeklinin olması mümkündür. Parşömen veya papirüs gibi bir nesne üzerindeki yazı suhuf anlamına gelirken çok sayıdaki bu parşömen veya papirüslerin bir araya getirilip birbirine tutturulmasına da kitap denir. Papirüsün kitap şekli normal papirüsten yani suhuftan farklı olup çok sayıda iç içe geçmiş papirüslerin birbirine yapıştırılarak hem uzunluğunun hem de yaprak sayısının artırılmasıyla elde edilir.³⁷ Parşömenlerin kitap şekline kodeks denir. Kodeksler ise yazılmış derilerin üst üste konularak şimdiki spiral kitap veya defterlerde olduğu gibi bir kenarından tüm derilerin bir arada tutulmasıdır.³⁸ Bu şekliyle parşömenler günümüzdeki kitaplara çok benzemektedir. Diğer yandan kitap yazılı bir malzemenin daha korunaklı hale gelmesine denir.³⁹ Bu anlamıyla kitap taş, kaya, tablet, bronz ve demir gibi malzemelere yazılan yazılar demektir.⁴⁰ Bu anlamıyla kitap, zibr/ç.zübur kelimesiyle tamamen eş anlamlı olmaktadır.

²⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 1/702.

²⁷ en-Nisâ 4/153; el-En'âm 6/7; el-'Ankebût 29/48.

²⁸ en-Neml 27/29.

²⁹ el-Bakara 2/235; en-Nisâ 4/26; el-Enfâl 68/75; et-Tevbe 9/36.

³⁰ el-En'âm 6/59; Yûnus 10/61; Hûd 11/6; er-Ra'd 13/8; el-Hicr 15/4; Tâhâ 20/52; el-Hacc 22/70; en-Neml 27/75; el-Fâtır 35/11; el-Hadîd 57/22.

³¹ en-Nisâ 4/103.

³² el-Mutaffifin 83/7-9; 18-20.

³³ el-Bakara 2/213. Ayrıca bk. F. Krenkow, "Kitap", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1957), 5/829.

³⁴ Bk. Hidayet Aydar, "Kur'ân'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levhi Mahfuz", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 63-141; Hasan Hüseyin Çibuk, *Kur'ân'da Kitap Kavramı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Halim Öznurhan, *Kur'ân'da Kitap* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Nurdoğan Türk, *Kur'ân'da Kitap Kavramı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Mücteba Altındaş, *Kur'ân'da Kitap Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

³⁵ Bk. Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 31/137; Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî*, 6/256; Süyûtî *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/141-142; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/519; Adam, Baki, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 9/1-2-3-4 (1996), 168

³⁶ Tuğba C. Özkartal, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci; Günümüz Eğitimine Katkıları", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2015), 378.

³⁷ Georges Jean, *Yazı İnsanlığın Belleği* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 41.

³⁸ Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000, 211-213.

³⁹ Özkartal, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci", 378.

⁴⁰ Özkartal, "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci", 378.

2. İlk Sâhifeler/Suhufu'l-Ûlâ

İlâhî metinlerin bir kısmına, dar hacimli ve az sayıdaki sahifeler anlamında *suhuf*;⁴¹ bir kısmına da geniş ve kapsamlı yazılı bir metin anlamında *kitap* denilmiştir.⁴² Suhuf kitaba göre daha küçük bir kitaptır. Bu sebeple terim olarak suhuf, kutsal yazılar/yazıtlar/metinler anlamına da gelmektedir.

Kur'ân'da suhuf, daha önceki peygamberlere gönderilen semavî kitapları anlatırken de kullanılmıştır.⁴³ Suhuf hem önceki peygamberlere indirilmiş tüm kutsal metinleri içeren genel anlamı⁴⁴ hem de Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ'ya indirilen yazılar sadedinde özel anlamı içermektedir.⁴⁵ Özellikle A'lâ sûresindeki "suhufu'l-ulâ"⁴⁶ tabiri çoğul olup akla pek çok sahîfeyi getirmektedir. "Suhufu'l-ulâ"nın ardından gelen İbrâhîm ve Mûsâ'nın suhufu"⁴⁷ tamlaması tesniye bir ifadedir ki, bu nahiv kuralına göre bir örneklemedir yani bedel-i ba'd'dır. Dolayısıyla suhufun ikiyle mukayyedliği mümkün olmayıp sayısı daha fazladır.⁴⁸

Ebû Zer'den rivayet edilen bir hadîste insanlık tarihi boyunca sahifelerin sayısı 100 olup Hz. Âdem'e 10; Hz. Şît'e 50; Hz. İdrîs'e 30; ve Hz. İbrâhîm'e de 10 sahife indirilmiştir.⁴⁹ Yine aynı hadîsin bir başka versiyonunda 104 kitaptan bahsedilir.⁵⁰ Mezkur rivayetin tuhaf olanı ilk peygamberlerin her sayfası bir kitap olarak sayılırken sayfa sayıları yüzlerce olan büyük kitaplar sadece bir kitap olarak sayılır. Yani, Hz. Âdem'e 10; Hz. Şît'e 50; Hz. İdrîs'e 30; ve Hz. İbrâhîm'e indirilen 10 sahifenin her biri müstakil bir kitap iken Kur'ân, Ahd-i Atik, Zebûr ile Ahd-i Cedid ise sadece birer kitaptır. Küçük kitapların her bir sayfası kitap olarak kabul edilirken büyük kitapların tamamı bir kitap olarak kabul edilir.

Başka bir rivâyette de Hz. Âdem yerine Hz. Mûsâ'ya kitap verilmeden önce 10 sahife indirildiği ifade edilir.⁵¹ Bazı kaynaklarda zayıf olduğu belirtilen bu rivâyet⁵² belli ölçüde Kur'ân'la örtüşmektedir. Zira Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın yazılı kutsal metinleri için suhuf, levha ve kitap lafızları kullanılmıştır. Bu her tabir aynı zamanda Hz. Mûsâ'nın yaşadığı farklı coğrafyalardaki yazı malzemesine de işaret eder. O, Sînâ'da iken O'na indirilen vahiyler levhaya/tablete; Mısırda iken ise suhufa yazılmıştır. Sonra bunların toplu olarak birleştirilmesine ise kitap denilmiştir. Tevrât ise daha sonraki asırlarda tüm İsrâîlî peygamberlerin kitaplarının birleştirilmesine denilmiştir. Türkçe'de Hz. Mûsâ'nın

⁴¹ Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36, 37; 'Abese 80/13; el-A'lâ 87/18, 19.

⁴² el-Bakara 2/213.

⁴³ Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/18-19.

⁴⁴ Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18.

⁴⁵ en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/19.

⁴⁶ el-A'lâ 87/18.

⁴⁷ el-A'lâ 87/19.

⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dinî Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.) 9/162.

⁴⁹ Bk.Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/137; Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî*, 6/256; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/141-142.

⁵⁰ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489.

⁵¹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/488, 489; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/323.

⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/141-142; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 8/5768.

Kitabı=Tevrât tanımlaması oldukça yanlış bir kullanımdır. Hz. Mûsâ ve sonraki dönemlerde yazı daha da yaygınlaştığı için O'nun halefi pek çok peygamberin vahiyleri kayda alınmıştır. Ancak O'dan önce de bazı peygamberlerin yazılı kutsal metinleri olmalıdır. Bize göre Kur'ân'da sadece iki; hadîste ise dört suhuftan örneklem olsun diye bahsedilmiştir. Bu örneklemden yola çıkarak diğer suhufu/vahiyleri de Kur'ân bütünlüğü göz önünde bulundurarak bizlerin bilimsel araştırma, akıl ve istidlal yoluyla bir hükme varması istenilmiştir. Zira yapılacak bir arkeolojik çalışmada tabletlere veya taşlara yazılmış kadim bir kutsal kitaba rastlamak neden mümkün olmasın.

Kur'ân'ın genel bütünlüğüne, hadîslere ve tefsir geleneğine bakıldığında Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar yüz binleri bulan peygamber halkası vardır. Bir de tefsir geleneğinde ilk peygamberlerden itibaren (Âdem, Şit ve İdrîs) vahyin zaptedildiği ve yazıya geçirildiği ifade edilir. Ancak büyük ihtimalle ilk dönemdeki bu sahifeler yazılı değil de sözlü vahiylerdir. Tarihin ilk dönemlerinde sözlü olarak vahiy edilen ilâhî haberler, belli bir tarihten sonra kayda alınmış olmalıdır. Belli bir tarihten sonra yapılan bu ameliye Hz. Peygamber'e kadar devam etmiştir. Lakin tarihsel süreç içerisinde bu metinler ya kaybolmuş ya da bir sonraki kutsal kitap içerisinde hükümlerini devam ettirmiştir. Hammurabî Kanunu'nun bazı hükümlerinin Kur'ân ve Tevrât'la aynı olması, kadîm vesikaların da ilâhî kökenli olduğuna işaret eder.⁵³ Bu, Kur'ân'da Tevrât, Zebûr ve İncîl'in bazı hükümlerinin tekrar edilmesi gibi bir şeydir. A'lâ sûresi son âyetlerinde yer alan "suhufu'l-ulâ"⁵⁴ Hz. Peygamber'e kadarki bütün kutsal kitapların hepsi, son âyetteki "İbrâhîm ve Mûsâ'nın suhufu"⁵⁵ da Arapların itikadî üzere oldukları Hz. İbrâhîm ile yine onların yakından tanıdıkları bir peygamber olan Hz. Mûsâ'yı takyit etmektedir. Çünkü "suhufu'l-ulâ"⁵⁶ ifadesi cemi olup İbrâhîm ve Mûsâ"⁵⁷ ise bedel-i ba'd/örnek olsun diye verilmiştir. Elmalılı'ya göre de suhuf sayısı ikiden daha fazladır, âyette sadece iki örnekle yetinilmiştir.⁵⁸

2.1. Kur'ân'da İsmi Geçen Sahifeler

Hadîste suhufun Hz. Âdem, Şit ve İdrîs ve İbrâhîm olmak üzere dört peygambere verildiği ifade edilmekle beraber Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iki tane suhuftan bahsedilir. Bu suhuf içerisinde Hz. İbrâhîm'in suhufu hem âyetlerde hem de hadîste geçmektedir. Kur'ân'da Hz. Âdem, Hz. Şit ve Hz. İdrîs'in sahifelerine ise yer verilmez. Bunun yerine Hz. Mûsâ'nın suhufundan bahsedilir. Kur'ân'da sadece Hz. İbrâhîm'in ve Hz. Mûsâ'nın sahifelerinin olduğu ifade edilir.

⁵³ Filiz Yenişehirlioğlu, *Kültür Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 27.

⁵⁴ el-A'lâ 87/18.

⁵⁵ el-A'lâ 87/19.

⁵⁶ el-A'lâ 87/18.

⁵⁷ el-A'lâ 87/19.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 9/162.

2.1.1. Hz. İbrâhîm'in ve Hz. Mûsâ'nın Suhufu

Kur'ân Hz. İbrâhîm'in suhufu olduğunu haber verir. Hz. İbrâhîm'e sahifelerin Ramazan ayının ilk gecesinde indirildiğine dair rivayetler vardır.⁵⁹ İçeriğine tam olarak vakıf olamadığımız bu sahifelerin Kur'ân gibi dört ana esas etrafında döndüğünü anlamak çok zor olmasa gerektir. Zira tüm ilâhî kitaplar, tevhid, nübüvvet, ahiret ve muamelât ile ahkâm esaslarını ihtiva etmektedir. Nitekim Necm ve A'lâ sûresi âyetlerine bütüncül olarak bakıldığında ilk sahifeler ile Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ sahifelerinin içerdiği hakikatler bu minvaldedir.⁶⁰ Bu sebeple peygamberlerin getirdiği temel esaslar, hep aynı hakikati vurgulamıştır. Nitekim Necm sûresi'nde şöyle buyrulur:

"Yoksa o Mûsâ'nın ve vefalı İbrâhîm'in sahifelerinde bulunan şu hakikatler hakkında haberdar olmadı mı ki: Hiçbir kimse başka bir kimsenin günah yükünü çekemez. İnsan, ancak çalışma ve emeğinin karşılığında başka şey elde edemez. Bu emeğinin karşılığı da ileride görülecektir. Emeğinin karşılığı kendisine eksiz olarak verilecektir."⁶¹ (en-Necm 53/36-44).

Âyette ifade edildiğine göre, herkes kendi amelinden sorumludur. Hiç kimse diğer bir kimsenin cezasını çekemez. Herkes çalışmasının karşılığını görecektir ve hiç kimse de yapmadığı bir iş için karşılık alamayacaktır.⁶² Her ne kadar Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İbrâhîm'in suhufu hakkında açıkça bilgiler bulunmasa da yukarıdaki Necm sûresi âyetlerine benzer bazı ifadeler rastlanılır.⁶³ Yine Tevrat'ta, Hz. Mûsâ'ya nispet edilen bölümlerde de yukarıda geçen Kur'ânî hükümlere benzer ibareler vardır.⁶⁴ Necm sûresinde Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ'nın suhufunun mahiyeti ile ilgili olarak şöyle devam edilir:

"Rahime bırakılan atılan spermden/nutfeden erkek ve dişi çiftini yaratan öldükten sonra yeniden dirilti, O'dur. İnsanı zengin ve kanaat sahibi yapan da O'dur. Müşriklerin kulluk yaptığı Şi'râ yıldızının Rabbi de O'dur. Önceki Âd halkını helak eden de O'dur. Semûd ulusunu yok edip geriye hiçbir şey bırakmayan da O'dur. Daha önce Nûh halkını yok eden de O'dur. Çünkü onlar çok zalim, çok azgındılar. Altı üstüne getirilen (Lût kavminin) kentlerini yerle bir etti. Onları ne acılar, ne kötülükler, neler kuşattı neler!" (en-Necm 45/54). A'lâ sûresinde ise şöyle buyrulur: "Sizler ancak dünya hayatını ve nimetlerini tercih ediyorsunuz. Aslında âhiret saadeti daha hayırlı ve daha ebedîdir. Bu, gerçekler önceki sahifelerde, İbrâhîm ile Mûsâ'nın sahifelerde de bildirilmiştir" (el-A'lâ 87/16-19). Kur'ân'da peygamberlerin kıssaları ve kavimleriyle yaşadıkları diyaloglar incelendiği zaman, kadim sahifelerin içeriğini belli ölçüde anlamak mümkündür.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/107.

⁶⁰ el-Bakara 2/124; en-Nahl 16/123; el-Fâtır 35/18; Yâsin 36/12; et-Tevbe 9/105.

⁶¹ en-Necm 53/36-44; benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/124; en-Nahl 16/123; el-Fâtır 35/18; Yâsin 36/12; et-Tevbe 9/105.

⁶² Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 6/32.

⁶³ *Kitâb-ı Mukaddes*, II. Tarihler (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 25/4.

⁶⁴ Tesniye 5/9; 24/16;

2.2. Kur'ân'da İsmi Geçmeyen Sahifeler

Her ne kadar Kur'ân'da zikredilmese de bazı rivayetlerden yola çıkarak müfessirler Hz. Âdem, Şit ve İdrîs gibi peygamberlere sahifeler verildiğini ifade ederler. Hatta bazı kaynaklar, buna bir de Hz. Şuayb'ın suhufunu ilave eder. Bu çalışmada Hz. Âdem, Şit ve İdrîs'e suhufun indirilmesi şüpheli olduğu için suhuf meselesi kavramının kullanılması uygun görülmüştür.

2.2.1. Hz. Âdem'in Suhufu Meselesi

Hz. Âdem, peygamber olduğu için ilk insan toplumunun teşekkülünde vahyin temel teşkil ettiğini anlamak mümkündür. Hz. Âdem'e vahiy indirildiği de göz önüne alındığında bu durum daha iyi anlaşılır. Bazı kaynaklarda belirtildiği üzere Hz. Âdem'e indirilen vahiyler bizzat kendisi tarafından yazılmıştır.⁶⁵ Bu rivayetlere temkinli yaklaşmakta fayda vardır. Zira Hz. Âdem, bir peygamber olsa bile tarihin başlangıcında yazının olması biraz mantıklı görünmemektedir. Çünkü sünnetullah gereği pek çok uygulama, insanların ihtiyaçları neticesinde ve tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkmış olmalıdır. Diğer yandan ilk dönem yazı olmasa bile modern tarihin ifade ettiği gibi Hz. Âdem döneminde insanlığın yaşadığı bir illiklikten bahsetmek İslâm'a göre tutarsızdır. Çünkü Hz. Âdem'e suhuf verilmese bile O'na vahyedildiği kesindir. Zira O, peygamber olarak seçilmiştir. “ كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ” “insanlar önceden tek bir ümmetti” (el-Bakara 2/213) âyetindeki, *ümmet* kelimesinin anlamına bakıldığında, *insanların ortak bir din, emir, zaman ve mekân etrafında toplandıkları anlaşılır*.⁶⁶ Diğer yandan bu âyete bakarak ilk insanın, günümüzdeki gibi olmasa bile basit bir sosyal yapılanma içinde olduğu söylenilebilir. Çünkü Yüce Allah, Hz. Âdem'e indirdiği vahiyde, hem kendisinin hem de çocuklarının nasıl yaşamaları gerektiği konusunda bazı emir ve yasaklar koymuştur. Ancak bunlar büyük ihtimalle yazılı değil de sözlüdür. Bu durum Kur'ân bütünlüğü içerisinde daha iyi anlaşılır. Özellikle A'lâ sûresinde Yüce Allah, evrensel ilkelerden bahsederken bunların bütün vahiy ve kutsal kitaplarda aynı olduğunu vurgulamış,⁶⁷ ancak örneklendirmede Arapların aşına olduğu iki kitapla, -Hz. İbrâhîm ve Mûsâ'nın kitaplarıyla- yetinmiştir.⁶⁸ Bir diğer nokta da âyetlerde ilk defa suhuf ve kitap ifadeleri, Hz. İbrâhîm ve ondan sonraki peygamberler için kullanılmaya başlanmıştır. Yani Kur'ân'da ilk dönem peygamberler için sadece vahiy kavramı kullanılırken Hz. İbrâhîm'le birlikte vahye ilaveten suhuf, zübur ve kitap kelimelerinin kullanıldığı görülür. Bu da “kitabetin Hz. İbrâhîm'le mi?” başladığını sorusunu akla getirmektedir.

Kur'ân'a göre ilk kitabın Hz. Âdem'le beraber başladığını söylemezsek bile ilk vahyin ilk insanla başladığını çok rahat bir şekilde ifade edebiliriz. Yüce Allah, Hz. Âdem ve Havva'ya hitaben: “Dedik ki: “İnin oradan hep birlikte! Hangi vakit Ben'den size doğru yolu bildiren bir kılavuz gelir de kim ona tabi olursa, onlara hiç bir korku yok, onlar hiç

⁶⁵ Ebû Cafer İbn Cerir et-Taberî, *Tarihü't-Taberî: tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru Süveydan, 1388/1967), 1/75 Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbn Esir, *Kâmil fi't-tarih* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabi, 1386/1965), 1/47.

⁶⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 23.

⁶⁷ el-A'lâ 87/18.

⁶⁸ el-A'lâ 87/19.

üzülmeyecekler de” buyurmuştur (el-Bakara 2/38). Bu âyet, Yüce Allah’ın insanı dünyada ilk indirdiği andan itibaren sahipsiz ve başıboş bırakmadığının ve ona hitap ettiğinin delilidir.

İnsanlık hayata İslâm’la başlamıştır. Hz. Âdem’in çocukları belli bir süre babaları tarafından bildirilen hak din üzere yaşadıkdan sonra zamanla bu hak dinin tahrifi sonucu yeni dinler oluşturmuşlardır.⁶⁹ Hz. Âdem’in nesli arasındaki ilk sapma, Kur’ân’da bildirildiği üzere iki oğlulla alakalıdır.⁷⁰

Âyette ifade edildiği gibi kıskançlık yüzünden Hz. Âdem’in iki oğlundan biri diğerini öldürmüştür.⁷¹ Hz. Âdem’in bu iki oğlunun hâdisesinin yorumunda müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes’ten ileri derece etkilendikleri görülür.⁷² Oysa Kur’ân ve hadîste bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmamış, çocukların adından da bahsedilmemiştir. Ancak bir hadîste, “Hiç bir Âdemoğlu zulümle öldürülmez ki, onun kanından (günahından) Âdem’in ilk oğluna da bir pay ayrılmamış olsun. Çünkü bu cinayeti âdet edenlerin önderi odur” buyrulur.⁷³ Hadîste fazla ayrıntıya girilmese de bazı müfessirler, ilk ayrılmanın Kabil’in Habil’e zulmetmek istemesi sonucu ortaya çıktıklarını belirtirken bazıları da çobanlık yapan Habil’in koyunlarının en iyisini kurban ettiğini, çiftçilik yapan Kabil’in, cimri davranarak kötü başakları kurban olarak sunduğunu ilkinin kabul; ikincisinin kabul edilmemesi sonucu kıskançlık kaynaklı olduğunu belirtirler.⁷⁴ Böylece Kabil’le birlikte doğru yoldan sapılmış ve ilk toplumda ihtilâflar görülmeye başlamıştır.

2.2.2. Hz. Şit’in Suhufu Meselesi

Kur’ân’da ismi geçmemekle beraber Hz. Âdem’den sonra gönderilen peygamberlerden ilki, Hz. Şit’tir. Bazı kaynaklarda ifade edildiğine göre Yüce Allah, O’na elli sayfalık bir kitap indirmiştir.⁷⁵ Bu sahifelerde hikmet, hesap ilmi, bazı eşyaların yapımı ile ilgili bilgiler, kimya ve gündelik bilgiler vardır. Hz. Şit döneminde insanlar çoğalıp dünyanın her tarafına yayılmaya başlamıştır. Bu yayılmayla beraber birbirinden uzaklaşan insanlar hak dinden de uzaklaşmaya başlamıştır. Hz. Şit onları Yüce Allah’ın emirlerini bildirip iman etmeye çağırmıştır. Bu davetlerde de Hz. Âdem’de olduğu gibi büyük ihtimalle sözlü vahiy kullanılmıştır. Zira bu dönemde yazının icat edilmesini, ona isnat edilen sahifelerin gerçekliğini kuşkuyla karşılamak; ancak Hz. Şit’e vahiy edilmesini makul karşılamak gerekir.

⁶⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/228.

⁷⁰ el-Mâide 5/27, 28; Mukayese için bk. Tekvîn 4/3-12; Makkabe 7/11.

⁷¹ el-Mâide 5/27, 28.

⁷² Tekvîn 4/3-12; Makkabe 7/11.

⁷³ Buhârî, “Cenâiz”, 33; “Enbiyâ” 1; “Diyat”, 2; Ahmed b. Hanbel, 1: 383, 430, 433; Hüseyin b. Mübarek Zebîdî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*, çev. A. Naim, K. Miras (Ankara: Diyanet Yayınları, 1985), 9/83.

⁷⁴ Ebû Cafer İbn Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1423/2000), 10/201-205; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/337.

⁷⁵ Taberî, *Târih*, 1/76; İbn Esîr, *Kâmil*, 1/47. bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/137; Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî*, 6/256; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/141-142.

Hız. Şit'e vahiy indirilmiştir. Ona indirilen vahyinin mahiyetini anlamak hiç de çok zor olmasa gerektir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, ilâhî kitaplarının aynı kaynaktan geldiğini, ortak adının zikr olduğunu, zaman ve mekan göre Şer'î noktalarda bazı fark ve ayrıntılar olsa da vahiylerin imanî meseleler ile özde aynı olduğunu haber vermektedir. Bize göre Hız. Şit'in vahyinin ana gayeleri, diğer kitaplarda olduğu gibi tek Allah, peygamber ve ahiret inancı ile ibadet konularını içermektedir.

2.2.3. Hız. İdrîs'in Suhufu Meselesi

Hız. İdrîs, ilk dönem peygamberlerdendir. Kur'ân'da Hız. İdrîs hakkında dört âyet nazil olmuştur. Müfessirlere göre Hız. İdrîs'in gerçek adı Uhnuh/Enoch'dur ve Hız. Nûh'un üçüncü kuşak dedesidir. Kitab-ı Mukaddes'te zikredilen Hanok'un Hız. İdrîs olduğu ileri sürülür.⁷⁶ Hız. İdrîs'ten önceki insanlar deri ile örtünürken O, ilk defa elbise dikmiŐ ve giymiŐtir. Ona otuz sahifelik bir kitap indirilmiştir. O, ilk defa kalemle yazı yazmış, astronomi ve matematik alanında çalışmalar yapmıştır.⁷⁷ O'nunla ilgili olarak âyetlerde Şöyle buyrulur: "Kitapta İdrîs'i de zikret. Şüphesiz ki o da doğruluk timsali bir peygamberdi.⁷⁸ "Biz onu üstün bir makama yücelttik" (Meryem 19/57). Müfessirler bu âyetleri delil göstererek Hız. İdrîs'in miraca çıktığını ifade ederler.⁷⁹ Benzer yorumlar Kitab-ı Mukaddeste de yer alır.⁸⁰ Bir diğer âyette de Şöyle buyrulur: "İsmail'i, İdrîs'i ve Zülkifi de an. Onların hepsi sabredenlerdendi. Onları rahmetimize kabul ettik. Onların hepsi gerçekten güzel kimselerdi"⁸¹ Hız. Peygamber (s.a.s), "Ben (Mirac gecesinde) dördüncü semada İdrîs ile karşılaştım. Cebrail bana: "Bu İdrîs'tir. Ona selam ver" dedi. Ona selam verdim, O da benim selamımı aldı. Sonra bana: "Merhaba salih kardeş, salih peygamber" dedi" buyurmuştur.⁸²

Kur'ân ve sahih hadîslerde Hız. İdrîs'in sahifelerinden bahsedilmez. Ancak tefsirlerde bu konuda bazı rivayetlere rastlamak mümkündür. Taberî, kendilerine özel suhuf veya kitap indirilmeyen peygamberlerin tebliğ görevinde, bir önceki suhuf veya kitabın hükümlerine tabi olduklarını ifade eder.⁸³ Hız. İdrîs de peygamberliğinin ilk dönemlerinde Hız. Şit'in Şeriatına tabi olmuştur. Ancak daha sonra Yüce Allah, ona yeni bir Şeriat vermiş ve otuz sahife indirmiştir. O bu sahifelerin kâtipliğini yapmış, onları yazıya geçirmiştir. Hız. Âdem'den sonra ilk defa eli kalem tutup yazı yazan o olmuştur.⁸⁴ Eğer kitabetin Hız. Âdem'le başladığı kabul edilirse Hız. İdrîs'in yazması onu biraz daha geliŐtiren anlamında olmalıdır. Zira İdrîs isminin d-r-s'den türemiş olması da bunun doğru olabileceğini akla getirmektedir.⁸⁵

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/233.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/233.

⁷⁸ Meryem 19/56; Karşılaştırma için bk. Tekvîn 5/24.

⁷⁹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17: 346; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/550.

⁸⁰ Karşılaştırma için bk. Tekvîn 5/24.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/85, 86.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/209; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 42; "Bedu'l-halk", 6; Müslim, *Sahîh*, (Beyrût: Dâru l-hyâi Tûrâsi'l-'Arabî, ts). "İman", 74.

⁸³ Taberî, *Tarih*, 1/95.

⁸⁴ Taberî, *Tarih*, 1/95.

⁸⁵ Taberî, *Tarih*, 1/97.

Kitabet konusunda yukarıdaki rivayetler ile İslâm bilim tarihindeki eserlere bakıldığında yazı ve suhufu alakalı rivayetlerde bazı tutarsızlıklar vardır. Özellikle de “Hz. Âdem’den sonra ilk kalem tutup yazı yazan Hz. İdrîs’dir”⁸⁶ rivayetleri bir hayli tutarsızdır. Zira kaynaklarda bir yandan ilk yazı yazan ve suhuf indirilenin Hz. Âdem olduğu ifade edilirken diğer yandan da (bazı kaynaklara) ilk yazı yazanın veya ilimleri tasnif edenin Hz. İdrîs olduğu belirtilmektedir.⁸⁷ Bununla birlikte Kur’ân’da Hz. Âdem’in oğullarından ve kaynaklarda da Hz. Şit’in suhufundan bahsedilirken, bunların yazı yazmalarından hiç bahsedilmez.

Hz. Âdem’den sonra ilk yazan Hz. İdrîs’tir ifadesi Hz. Şit’in yazmadığını belirtir. Diğer yandan da “Hz. Âdem’den sonra ilk kalem tutup yazı yazan Hz. İdrîs’tir” ifadesi ise Hz. Âdem’den Hz. İdrîs’e kadar hiçbir kimsenin yazmadığı anlamına gelir. Yine de biz, başta Fenikece, Arapça, Ârâmîce ve İbrânîcede olmak üzere tüm Sâmi kavimlerinde; Mısır hiyerogliflerinde, Latince ve Yunanca olmak üzere Batı dillerinde; Orhun abidelerinde, Yenisey ve Talas alfabesinde hatta Çin alfabesindeki benzerliklerden dolayı harflerin⁸⁸ ve yazının mucidinin Hz. İdrîs, olabileceğini yadsımıyoruz. Modern bilimin alfabeyi, mağara resminden Mısır hiyerogliflerine, oradan da çivi yazısı ve sembolik alfabeyle dönüşürmesini de şüpheyle karşılıyoruz.⁸⁹ Bilimsel olarak da sembolik alfabenin resme, hiyeroglife ve çivi yazısına önceliği olabilir ki ilk gemi/Nûh’un gemisi körüklü bir gemi olarak yapılmış onu daha sonra basitleri takip etmiştir. Yazının da böyle olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü Güney Arabistan’da Fenike alfabesine benzer Araplara özel *müsned* yazısı vardır.⁹⁰

Her döneme kendi özellikleri içinde bakılmalıdır. Günümüz bakış açısına göre sıradan görülen yazma işi acaba ilk dönemlerde bu kadar basit mi idi. Hatta yazı insanoğluna bir lütuf olarak mı verildi yoksa tarihsel süreç içerisinde ihtiyaçlara binaen mi icat edildi. Ancak bilimsel verilere bakıldığında yazı mağara resimlerinden evrilerek resim yazısına sonra da sembol yazısına dönüşmüştür. Örneğin ilkel kabileler hala değişik resimlerle anlaşırken, uzak doğuda resim yazısı, Batı Asya, Avrupa ve Amerika’da ise sembolik yazı kullanılır. Ancak tüm yazı çeşitlerinde benzerlikler vardır. Modern bilim açısından kitabetin tarihine bakıldığında da yazının belli resimlerden sembolleşerek tedricen geliştiği ifade edilir.⁹¹ Zira bunun tersi de mümkündür. Yazı Nûh’un gemisinde olduğu gibi doğrudan ilâhî bir lütufla mükemmel şekilde; ya da dolaylı bir lütufla da öğretilir. Hatta sadece insan iradesinin bir sonucu da olabilir.

2.2.4. Hz. Şuayb’ın Suhufu Meselesi

Kur’ân’da ismi çokça zikredilip ancak kendisine kitap verildiği açıkça belirtilmeyen peygamberlerden birisi de Hz. Şuayb’tir. En’âm sûresinde 85-89 âyetlerde

⁸⁶ Taberî, *Tarih*, 1/95.

⁸⁷ Muhammed b. Ahmed Nişancızade, *Mir’ât-ı Kâinât*, nşr. A. Faruk Meyan (İstanbul: Berekât Yayınları, 1987), 1/124-128.

⁸⁸ İsmail Durmuş, “Harf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/160.

⁸⁹ Yenişehirlioğlu, *Kültür Tarihi*, 26.

⁹⁰ Durmuş, “Harf”, 16/161.

⁹¹ Yenişehirlioğlu, *Kültür Tarihi*, 26.

yaklaşık yirmiye yakın peygamber zikredilip bunlara *kitap*, hikmet ve nübüvvet verildiği anlatılır, ancak burada Hz. Şuayb'in adı zikredilmez. Kur'ân'ın diğer âyetlerine bakıldığında Hz. Şuayb'e peygamberlik verilmiştir. Ona peygamberlik verilmiş lakin açıkça kendisine bir kutsal kitap isnat edilmemiştir. Buna rağmen bazı kitaplarda ona da suhuf verildiğinden bahsedilir ve delil olarak da bir hadîs gösterilir.⁹²

Hz. Peygamber (s.a.s) "Kur'ân'da ismim *Muhammed*; İncîl'de *Ahmed* ve Tevrât'ta da *Ahyed*'dir" demiştir.⁹³ Bu hadîsin kaynağı sahih olmasa da Kur'ân'a göre, İncîl'de Hz. Peygamber (s.a.s) için *Ahmed* adı kullanılmıştır.⁹⁴ Dolayısıyla hadîsin senedi her ne kadar sağlam olmasa da Kur'ân bunu teyit etmektedir. "*Muhammed* ve *Ahmed* isimlerinin her ikisi de *çok övülen* anlamlarına gelmektedir.⁹⁵ İncîl'de, Hz. İsa'dan: "Ben de Rab/Baba'dan dileyeceğim ve O size başka bir Parakletos verecek" sözü nakledilir.⁹⁶ Parakletos'u Hıristiyanlar "teselli edici" diye çevirseler de Parakletos, Hz. İsa dönemi dili Arâmîce'de Mawhamana'nın Yunanca karşılığı *Periklitos/çok övülen* kelimesinin bozulmuş şekli olmalıdır. Çünkü Hz. İsa döneminde Yahudiler, Arâmîce konuşmaktadır.

Kutsal kitaplarda Hz. Peygamber'in adları zikredilirken Tevrât ve İncîl gibi kitapların yanı sıra Hz. Şuayb'in suhufundan da bahsedilir.⁹⁷ Bazı tarihçi ve araştırmacılar, dört büyük kutsal kitapta, Hz. Peygamber'in Muhammed, Ahmed, Muhtar anlamında Süryânca ve İbrânca isimleri olduğunu; Hz. Şuayb'in suhufunda da isminin, "Muhammed" mânâsında *Müşeffah* olarak geçtiğini ifade ederler.⁹⁸ Zira *Müşeffah*, Kur'ân'da "Muhammed"; Tevrât'ta, Münhamennâ, "Nebiyü'l-Haram" ve Himyâtâ ile, Zebûr'da ise el-Muhtar ismiyle aynı anlama gelmektedir. Başka bir rivayete göre de Hz. Peygamber'in adı, Tevrât'ta el-Hâtemü'l-Hâtem, Tevrât ve Zebûr'da müşterek olarak Mukîmü's-Sünne; suhuf-u İbrâhîm ve Tevrât'ta müşterek olarak ise Mazmaz olarak geçer. Bunun yanında Tevrât'ta *Ahyed* isminin geçtiği de belirtirler.⁹⁹

Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ döneminde yaşamıştır. Onun döneminde yazı icat edilmiş ondan daha önce Hz. İbrâhîm'e suhuf verilmiştir. Dolayısıyla İslâm bilim tarihinde Hz.

⁹² Ebu'l-Fadl Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 1/234; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu's-şifâ li Kâdî İyâz* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 1/496-498; Yusuf b. İsmail Nebhânî, *Huccetullahi 'ale'l-âlemîn* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts), 112-115; Ali b. Burhâneddîn el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts), 1/214.

⁹³ Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye*, 1/218; Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemân (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1392/1972), 326; Ali b. Muhammed b. Arrak Kinânî, *Tenzîhu's-Şerîati'l-merfûa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 1/338; Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1415/1995, 1/336; Ebû Ahmed Abdullah İbn Adiyy, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 1/337.

⁹⁴ es-Saff 61/6.

⁹⁵ Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye*, 1/218; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, 326; Kinânî, *Tenzîhu's-Şerîat*, 1/338; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/336; İbn Adiyy, *el-Kâmil*, 1/337.

⁹⁶ Yuhanna 14/16.

⁹⁷ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/234; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu's-şifâ li Kâdî İyâz*, 1/496-498; Nebhânî, *Huccetullahi 'ale'l-âlemîn*, 112-115; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye*, 1/214.

⁹⁸ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/234; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu's-şifâ li Kâdî İyâz*, 1/496-498; Nebhânî, *Huccetullahi 'ale'l-âlemîn*, 112-115; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye*, 1/214.

⁹⁹ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/234; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu's-şifâ*, 1/496-498; Nebhânî, *Huccetullahi 'ale'l-âlemîn*, 112-115; Halebî, *es-Sîretü'l-Halebîyye*, 1/214.

Âdem, Şit ve İdrîs kadar meşhur olmasa da ona suhuf indirilmesi ya da ona indirilen vahiylerin kayıt altına alınması daha mantıklıdır. Zira O, hem sembolik yazının en iyi şekilde kullanıldığı Fenike/Kenanî de yaşamış hem de O'nun döneminde yazı bir hayli ilerlemiştir. Bir de o dönemde insanlar günlük hayatlarını yazarken ilâhî haberleri yazmaması biraz abestir. Yine Onun döneminde ticaret gelişmiş, başta Batılılar olmak üzere Fenike/Kenanîler dünyanın pek çok bölgesine ihracat ve ithalat yapmışlardır. Hatta onlar bu alış-verişlerinde haddi aşmışlardır. Yüce Allah, onlara Hz. Şuayb'i göndererek pek çok defa uyarmıştır.¹⁰⁰ Ticaretin geliştiği yerde yazının gelişmemesi mümkün değildir. Ancak İslâmiyet öncesi Araplar da tacir olmalarına rağmen ezbere daha çok değer verdikleri için Mekke'de yazı Medyen kadar gelişmemiş denilebilir.

3. Önceki Kutsal Metinler/Züburü'l-Evvelîn

Kur'ân'da kutsal kitaplar için bir de zübûr/kutsal metinler kelimesi kullanılır. Zebûr'dan ayrı olarak "zibr" kelimesinin çoğulu olan zübûr, kutsal metinler anlamına gelmektedir.¹⁰¹ Âyetlerde beyan ve kitap kelimesi ile birlikte kullanılan zübûr kelimesi suhuf ve kitaplar dışında başka kitapların da olabileceğini akla getirmektedir.¹⁰² Tivrât İsrâîlî peygamberlerin kitaplarının genel adı iken zübûr da Hz. Mûsâ'dan sonra İsrâîlî peygamberlere verilen kutsal metinlerinin her birine işaret eder. Zira zübûr, çoğul sigası olarak kutsal metinler anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen Zebûr kelimesi ise sadece bu metinlerden biri olup Hz. Dâvûd'a verilen kutsal kitabın özel adıdır. Kısaca zübûr Hz. Dâvûd ve O'ndan sonraki peygamberlere verilen kutsal metinler anlamına gelmektedir denilebilir. Zübûr kelimesinin Türkçe en güzel karşılığı "Kutsal Metinler"dir. Diğer yandan zübûr kelimesi Kur'ân'da, suhuf ve kitap dâhil tüm kutsal metinlerin genel adı olarak da kullanılmaktadır. Kur'ân'da zübûr, özel olarak sifir anlamında Hz. Mûsâ, Dâvûd ve İsrâîlî peygamberlerin adı zikredilmeyen kutsal metinleri anlamına gelirken genel olarak da Hz. Âdem'den sonra tüm peygamberlere verilen kutsal metinler anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu bölümde suhuf ve kitaplar dışındaki diğer ilâhî metinlere değinilecektir.

Özellikle bir âyette yer alan önceki kitaplar/züburü'l-evvelîn Tivrât, Zebûr ve İncîl gibi büyük kitapların dışında başka kitaplara da işaret etmelidir. Zira Yüce Allah, Kur'ân'da tarih boyunca çok sayıda peygamber gönderdiğini bildirmektedir.¹⁰³ Ancak âyetlerde herhangi bir sayıdan bahsedilmez. Bir hadîste peygamberlerin sayısının 124 bin olduğu zikredilip 315'nin resûl olduğu haber verilir.¹⁰⁴ Bunu destekler mahiyetinde âyetlerde şöyle buyrulur:

"Biz senden önce de çok sayıda peygamber gönderdik. Onlardan bir kısmını sana anlattık, bir kısmını ise anlatmadık" (el-Mü'min 40/78). Bu âyete bakıldığında peygamberlerin sayısının bir hayli fazla olduğu ve hepsine vahiy indirildiği bildirilir.

¹⁰⁰ el-A'râf 7/85; Hûd 11/84, 85; eş-Şuarâ 26/180-183.

¹⁰¹ Feyrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muhtâ*, 509.

¹⁰² Bk. Âli İmrân 3/184; en-Nahl 16/44; el-Mü'minûn 23/53; el-Fâtır 35/25; el-Kamer 54/43, 52.

¹⁰³ el-Mü'min 40/78.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/266.

“Nûh’a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. İbrâhîm’e, İsmâîl’e, İshâk’a, Yâkub’a ve torunlarına, Îsâ’ya, Eyyûb’a, Yûnus’a, Hârûn ve Süleymân’a da vahyettik. Dâvûd’a da Zebûr’u verdik. Hallerini sana daha önce bildirdiğimiz çok sayıda peygamberler gönderdik. Hallerini sana bildirmediğimiz çok sayıda peygamberler de gönderdik. Allah Mûsâ’yla da kelimelerle konuştu” (en-Nisâ 4/163).¹⁰⁵

Peygamberlere vahyedildiği konusunda tefsirlerde bir problem yoktur. Ancak mesele bu vahiylerin ne kadarının yazıya geçirilip geçirilmediğidir. Bu konuda bazı âyetlerden bilgi devşirmek mümkündür. Yukarıda ki âyetlere bakıldığında pek çok peygamberin kitabı olduğu anlaşılır. İsmi zikredilen peygamberlerin İsrâîlî olmalarından dolayı da en azından onların vahiylerinin Kitab-ı Mukaddes içerisinde mündemiç olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Yüce Allah, hem Müslümanlara hem de Ehl-i kitab’a tanıdıkları ve aşına oldukları bir bilgiden yola çıkarak bir âyette şöyle buyurmaktadır:

“Deyiniz ki: “Biz Allah’a, bize indirilen Kur’ân’a, keza İbrâhîm’e, İsmâîl’e, İshâk’a, Yâkub’a ve onun torunlarına indirilene. Aynı şekilde Mûsâ’ya, Îsâ’ya özetle tüm peygamberlere Rab’leri tarafından indirilen kitaplara iman ettik (el-Bakara 2/136).¹⁰⁶ Bu âyete bakıldığında “bize indirilen” ifadesi Kur’ân’ı/yazılı bir metni tasdik etmek için kullanılmıştır. Yazılı bir metnin tasdiki de yine yazılı bir metinle olacaktır. Bu da “İbrâhîm’e İsmâîl’e, İshâk’a, Yâkub’a ve onun torunlarına indirilene ve yine Mûsâ’ya, Îsâ’ya indirilene iman ettik” ifadeleriyle desteklenmiştir. Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ gibi diğer peygamberler olan İsmâîl, İshâk ve Yâkub’a kitap indirilmiş ki veya onların vahiyleri de kayıt altına alınmış ki bunlar Kur’ân’ın inzaline delil olarak gösteriliyor. Bu durum başka bir âyette şöyle açıklanmıştır:

“İşte onlar, (Nûh, Dâvûd, Süleymân, Eyyûb, Yûsuf, Mûsâ, Hârûn Zekeriyâ, Yahyâ, Îsâ, İlyas, İsmâîl, Elyesa, Yûnus ve Lût) kendilerine *kitap*, hikmet, iktidar ve nübüvvet verdiğimiz şahsiyetlerdir” (el-En’âm 6/89). Bu âyete bakılırsa ne suhuf ne de kitaplar dörtle sınırlıdır. Ancak mezkûr kitapların adları birkaçı hariç zikredilmemektedir. Bu peygamberlerle ilgili vahiy ve bu vahiylerin kayıt altına alınması Ehl-i kitab arasında maruf olduğu için Yüce Allah tarafından onların anlayacağı şekilde hitap edilmiştir. Her ne kadar Râzî ve pek çok müfessir tarafından âyetteki *kitap* lafzı, çok bilgi anlamında açıklansa da¹⁰⁷ biz mezkûr kelimenin yaygın anlamına bağlı kalarak onlara inen vahiylerin yazılması olarak anlıyoruz. Çünkü kitap kelimesinde “yazı yazmak, kesinlik kazandırmak” anlamları vardır. Diğer yandan Kitab-ı Mukaddes içerisinde yukarıda adı geçen bazı peygamberlerin özel kitabı vardır. Eğer müfessirlerin Kitab-ı Mukaddes’in manevî tahrifi konusundaki kanaatleri de göz önüne alınırsa bu kitapların aslı ve

¹⁰⁵ Ayrıca bk. el-Mü’min 40/78; Sayılar 12/8.

¹⁰⁶ Ayrıca bk. el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/150.

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 13/54, 55.

doğruluğu vardır.¹⁰⁸ Kur'ân'a göre Hz. Mûsâ'ya da suhuf/kitap verilmiş, Tevrât verilmemiştir. Zira Tevrât başta Hz. Mûsâ olmak üzere tüm İsrâîlî peygamberlerin ortak kitabının genel adıdır. Zikr kelimesinin Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e (s.a.s) Kur'ân dahil tüm suhuf, kutsal kitap ve vahiylerin ortak adı olduğu gibi. Yukarıdaki âyette ism-i işaretle zikredilen ve öncesinde adları açıkça geçen peygamberlerin hepsine kitap, hikmet ve risâlet verildiği ifade edilmektedir. Râzî (ö. 606/1210) âyette geçen kitabı öncelikle çok ilim, büyük peygamberlere verilen malum kitaplar olarak açıklar. Ancak âyete bakıldığında ne suhuf ne de kitaplar dörtle sınırlıdır. Bize göre Kur'ân'da mezkûr kitapların bir kaçının adı dışında diğerleri açıkça zikredilmemektedir.

Tefsirlere bakıldığında ilgili âyetler açıklanırken pek çok peygambere kitap verildiği ima edilmekte fakat ayrıntıya girilmemektedir.¹⁰⁹ *Kur'ân Yolu* tefsirinde kitap, yukarıda adı geçen peygamberlere verilen ilahî mesajlar olarak tefsir edilmiştir.¹¹⁰ Bizce Kur'ân'da bu kitaplardan ayrıca zikredilmemesi Kitab-ı Mukaddes'te bir bölüm halinde kalmalarından dolayıdır. Kitab-ı Mukaddes, İsrâîloğullarına inen bütün vahiy mecmuası olduğuna göre Zebûr gibi diğer kitaplar da onun içerisinde sadece bir bölüm olarak yer almaktadır. Nitekim Tevrat'ta yukarıdaki âyetlerde bahsedilen peygamberler içerisinde *Eyyûb, Süleymân, Yûnus ve Zekeriyâ* peygamberlerin kitapları mevcuttur. *Danyal, Yuşa ve Yaremya* peygamberlerin de sıfırları/kitapları vardır. Diğerleriyle ilgili olarak da pek çok ifade ve bilgi yer almaktadır. Zira Yüce Allah'ın kadîm topluluklara onların bilmediği ve anlamadığı argümanlar sunması akılca ve belağatça uygun değildir.

Kitap verildiği bildirilen peygamberler arasında Yahya ismi de geçmektedir. Sâbiîler arasında Hz. Yahya'nın özel bir konumu vardır.¹¹¹ Kur'ân'da ehl-i kitapla beraber zikredilen¹¹² Sâbiîler'in kutsal kitapları da mevcuttur.¹¹³ İbn Abbas, Sâbiîliğin bir Hıristiyan mezhebi olduğunu ifade etmiş ancak fikhî konularda Ehl-i kitap dışında bırakılması gerektiğini belirtmiştir. Mücahid b. Cebr de Sâbiîliğin Yahudilik ile Mecûsîlik arasında bir mezhep olduğunu söylemiştir.¹¹⁴ Fikhî ekoller arasında ihtilaf olsa da Ebû Hanife, Sâbiîler'in Ehl-i kitaptan olup Zebûr okuduklarını belirtmektedir. Ona göre Sâbiîler'in kestiklerinden yenilebilir, kızlarıyla da evlenilebilir.¹¹⁵ Bu sebeple Sâbiîliğin ilk önceleri kutsal bir kitaba sahip olduğu ancak zamanla kitaplarının Tevrât ve İncîl'den daha fazla tahrif edildiği söylenebilir.

¹⁰⁸ Bk. Ferruh Kahraman, "Tefsîr'de Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Meselesi: I" *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/1 (Ekim 2015), 189-212; Ferruh Kahraman, "Tefsîr'de Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Meselesi: II" *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/1 (Ekim 2015), 213-242.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/54, 55; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, 3/458; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, (İstanbul: Hikmet Yay., ts.), 14/ 318.

¹¹⁰ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/437.

¹¹¹ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 35/341.

¹¹² el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; el-Hacc 22/17.

¹¹³ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler* (Ankara: 1995), 53-63; Gündüz, "Sâbiîlik", 342.

¹¹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- mesîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994),1/92; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru'l-'Alemlî'l-Kütüb,1423/2003), 1/434;

¹¹⁵ Ebû Bekir Cessâs, *Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985), 3/113.

Kur'ân'da Ehl-i kitap, Sâbiîler ve müşriklerle beraber bir de Mecûsîlerden zikredilir.¹¹⁶ Bu âyette müşriklerden ayrı olarak Mecûsîlerden bahsedilmesi inanç konusunda onların müşriklerden farklı olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber de Mecûsîler için "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" buyurmuştur.¹¹⁷ Hz. Peygamber (s.a.s) Yemen ve Hecer Mecûsîlerini Ehl-i kitap gibi cizyeye bağlamış fakat kestiklerinin yenilmemesi ve kadınlarıyla da evlenilmemesini emretmiştir.¹¹⁸ Mecûsîler'in Avesta adında bir de kutsal kitapları vardır. Hatta bu kitap ilk önce derilere yazılmıştır.¹¹⁹ Bu da akla suhufu getirmektedir.

Kur'ân'da ayrıca Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ dışında başka peygamberlere sahife ve kitaplar verildiği bir başka açıdan zübur kelimesiyle de ifade edilir. "Zaten senden önce açık belgeler, mucizeler, sahifeler ve aydınlatıcı kitaplar getiren çok sayıda peygamberlere de yalancı denilmişti" (Âl-i İmrân 3/184).¹²⁰ Vehbi Efendi, (ö. 1949) tefsirinde daha çok kitap ve sahife denildiği zaman Tevrât ve İncîl üzerine vurgu yaparken bu âyetin tefsirinde pek çok peygambere suhuf verildiğini ifade eder.¹²¹ Diyanetin tefsirinde, burada daha pek çok kitap verildiğinden bahsedilir.¹²² "Şevkânî, (ö. 1250/1834) ve İbn Aşûr (ö. 1393/1973)'a göre bu âyet başka kitaplara işaret eder.¹²³ Vehbî Efendi burada öncekileri kitapları ifadesinde sadece "kütüb-ü sabıka demekle yetinmiş daha pek çok sayıda kitapların olacağına işaret etmiştir.¹²⁴ Bu konuyla alakalı başka bir âyette de şöyle buyrulur:

"Eğer seni yalancı olarak kabul ederlerse sakın üzülme. Bu sadece senin başına gelen bir şey değildir. Daha önceki kavimler de gerçeği yalan saymışlardı. Peygamberleri onlara apaçık belgeler, kitaplar ve özellikle rehber olan bir kitapla gelmişlerdi" (el-Fâtır 35/25). Vehbi Efendi burada da pek çok suhufun varlığını kabul eder.¹²⁵ Diyanet tefsirinde de üç büyük kitabın dışında başka kitapların varlığına da işaret edilir.¹²⁶

4. Büyük Kitaplar/Tevrât, Zebûr ve İncîl

Kur'ân-ı Kerîm, ilâhî kitapların Hz. Nûh ve Hz. İbrâhîm'in soylarına verildiğini bildirir: "Biz Nûh'u, İbrâhim'i peygamber olarak gönderdiğimiz gibi, nesillerine de kitap ve peygamberlik verdik. Onlardan bazıları doğru yolu bulsa da, çoğunluğu tamamen yoldan çıkmışlardı" (el-Hadîd 57/26). Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya,¹²⁷ Hz. İsâ'ya,¹²⁸ Hz.

¹¹⁶ el-Hac 22/17.

¹¹⁷ İmam Malik, *Muvatta* (Amman: Arvika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1438/2017), "Zekât", 42.

¹¹⁸ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 28/279, 280.

¹¹⁹ Gündüz, "Mecûsîlik", 28/280-282.

¹²⁰ Benzer âyetler için bk. en-Nahl 16/44; eş-Şuarâ 26/196; el-Fâtır 35/25; el-Kamer 54/43.

¹²¹ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân* (İstanbul: Üç dal Neşriyat, 1966), 2/801.

¹²² Karaman ve vd. *Kur'ân Yolu*, 1/728, 729.

¹²³ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/135; 6/321; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Dimeş-Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.), 19/191, 192.

¹²⁴ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 10/3953.

¹²⁵ Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-beyân*, 11/4577.

¹²⁶ Karaman ve vd. *Kur'ân Yolu*, 4/174.

¹²⁷ el-Bakara 2/ 53, 87; el-En'âm 6/91, 154; Hud,11/110; el-İsrâ 17/2; el-Mü'minûn 23/49; el-Furkân, 25/35; el-Kasas, 28/43; es-Secde 32/23; el-Fussilet 41/45.

Dâvûd'a¹²⁹ ve diğer bazı peygamberlere kitap verildiğinden söz etmekte fakat bu kitapların birçoğundan ismen bahsetmemektedir. Bunlardan bahsedilmemesinin sebebi suhuf olmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Kur'ân'dan öğrenildiği kadarıyla geniş çaplı ilk büyük kitap Tevrât'tır. Diğer ismi zikredilen kitaplar ise Zebûr ve İncîl'dir.

4.1. Tevrât

Terfsîrde Tevrât'ın Hz. Mûsâ'ya indirilen kitap olduğu kabul edilir ve Kur'ân-ı Kerîm'de on altı âyette, on sekiz defa geçmektedir. Bu âyetlerde "Tevrât"ın anlamı ve kapsamı açık olarak anlatılmaz. Âyetlerde "Tevrât"ın İsrailoğullarına indirildiği açık olarak anlaşılacakla beraber Hz. Mûsâ'nın kitabı olduğu açık değildir. Kur'ân'da İncîl'in Hz. İsa'ya, Zebûr'un Hz. Dâvûd'a verildiği belirtilmekle birlikte, Tevrât için belli bir peygamber zikredilmez.¹³⁰

Kur'ân âyetlerinden, "Tevrât"ın Hz. Mûsâ'ya verilen kitap olduğu açık olarak ifade edilmese de onun mahiyetine bazı atıflar yapılır. Bunlar da genellikle "Eski Ahid" in ilk beş kitabı olan Torah/Tevrâtta bulunmaktadır. "Hem Tevrât'ta onlara cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş karşılık gelen hükümleri farz kıldık. Kısaca bütün yaralamalar birbirine kısas edilir. Fakat kim bu kısas hakkında feragat edip bağışlarsa bu, kendi günahları için kefarettir olur. Kim Allah'ın indirdiği hükümlerle karar vermezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir" (el-Mâide 5 /45).¹³¹ Tevrât'ta ise, bu âyet, "Fakat zarar olursa, o zaman can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin"¹³² şeklinde geçer.

Bir başka âyette de Tevrât'la alakalı şöyle buyrulur: "Tevrât indirilmeden önce, İsrail'in (yani Yâkub'un) kendi nefesine haram kıldığı hariç, diğer bütün yiyecekler İsrail oğullarına helâl idi. De ki: İşte meydan! İddianızda samimi iseniz Tevrât'ı getirip okuyun!" (Âl-i İmrân, 3/93). Âyette, "Tevrât'ı "getirip okuyun" denilen kısım, mevcut Kitâb-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde geçmektedir. "Ve Yakup yalnız başına kaldı ve seher sökünçeye kadar, bir adam onunla güreşti. Ve onu yenmediğini görünce, uyluğunun başına dokundu ve onunla güreşirken Yakup'un uyluk başı incidi. Ve dedi ki.ve Penueli geçtiği zaman, güneş üzerine doğdu ve uyluğu üzerinde aksıyordu. Bunun için bugüne kadar İsrail oğulları uyluk başı üzerindeki kalça adalesini yemezler; Çünkü Yakup'un uyluk başına kalça adalesine dokundu"¹³³.

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'ya verilen kitap hakkında bazen levha,¹³⁴ suhuf¹³⁵ veya sadece kitap¹³⁶ isminin kullanılması; ona verilen kitabın farklı veçhelerine işaret eder.

¹²⁸ el-Bakara 2/87; Âl-i İmrân 3/48; el-Mâide 5/110; Meryem 19/30.

¹²⁹ el-İsrâ 17/55; el-A'râf 7/163.

¹³⁰ Adam, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü", 167.

¹³¹ Karşılaştırma ve geniş bilgi için bk. Çıkış 21/23-25; Levililer 24/17-20; Tesniye 19/21; Levililer, 24/19-21; Çıkış, 21/23-26.

¹³² Çıkış, 21/23-25.

¹³³ Tekvin, 32/24-32.

¹³⁴ el-A'râf, 7/145, 150, 154.

¹³⁵ en- Necm 45/54; el-A'lâ 87/16-19.

Levha, Hz. Mûsâ'ya verilen kitabın yazı malzemesi tablete; *suhuf*, papirüs ve parşömene; *kitap* ise yazıya geçirildiğine delalet eder. *Tevrât* ise kelime anlamı da gözetilerek Hz. Mûsâ'ya verilen kitabın şeriat ve kanun boyutuna işaret eder. Mesele böyle olmakla beraber müfessirler Hz. Mûsâ'ya verilen "kitabı" sadece Tevrât olarak açıklamışlardır.¹³⁷ Müfessirler Zebûr'un Hz. Dâvûd'a, İncil'in de Hz. İsâ'ya açık nisbeti ve Tevrât'ın Hz. Mûsâ'yla birlikte zikredilip zikredilmemesi üzerinde durmamışlardır. Ancak Kur'ân'da Tevrât'ın Hz. Mûsâ'ya açıkça nispet edilmemesini bazı araştırmacılar, Kur'ân'daki "Tevrât" lafzı ile sadece Hz. Mûsâ'nın değil, bütün İsrail peygamberlerinin kitaplarının yer aldığı Eski Ahid külliyyatının tümünün kast edildiği sonucunu çıkarmışlardır. Bunlara göre Kur'ân'ın indiği dönemde Yahûdiler, Tevrât'ın İbranice karşılığı "*Torah*" kavramından Eski Ahidin tümünü anlamaktadırlar. Zebûr'u ayrı bir kitap olarak kabul etmektedirler. Kur'ân'ın hitap şekli de, bu anlayışı göz önünde bulundurmuştur.¹³⁸ Yine bu araştırmacılara göre içinde "Tevrât" lafzı geçen on altı âyetten altı tanesi Hz. İsâ; on tanesi de Hz. Muhammed'le ilgilidir. Yani Hz. İsâ ve Hz. Muhammed zamanındaki Yahûdilerin elinde mevcut olan vahiy kitapları kast edilmektedir.¹³⁹ Eğer böyle ise suhuf sayısı mevcut bilinenen daha fazladır ve En'âm sûresi 89. âyetteki kitap lafzı sadece "kutsal kitâp" olarak anlaşılmalıdır.

Hadîs kaynaklarında Tevrât'la bazen Ahd-i Atîk'in ilk beş kitabı¹⁴⁰ bazen de tamamı kastedilir.¹⁴¹ Durum böyle olmakla beraber Tevrât'n Hz. Mûsâ'ya verilmiş bir kitap olduğu hadîs kaynaklarında açıkça belirtilir.¹⁴² Müfessirler hadîsleri delil kabul ederek Tevrât'ın bütün Yahudi metinlerini kapsadığını var saymışlardır. Nitekim İbn Kesîr, (ö.774/1372) selef ulemâsından çoğunun Tevrât'ın Ehl-i kitap nezdinde okunan kitaplar için genel bir ad olarak kullandığı veya Tevrât'ın bundan daha umumi bir lafız olduğunu söyler.¹⁴³ İbn Kesîr'in bu tespiti Tevrât'la ilgili tefsirlerde açıkça görülmektedir.

4.2. Zebûr

Kelime anlamı olarak "*Zebûr*", "kitap ve mektup" manalarına gelir. Bunun yanında "anlaşılması zor kitap" anlamına geldiği de söylenmiştir.¹⁴⁴ "İçinde sadece hikmet ve vecizeler bulunan kitap" şeklinde de tanımları yapılmıştır. Böylece Hz. Dâvûd'a vahyolunan ancak içinde şer'i hüküm bulunmayan kitabın adı olmaktadır.¹⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde, Zebûr'un Hz. Dâvûd'a verildiği belirtilir ve her iki âyette de açıkça "

¹³⁶ el-İsrâ 17/2; el-Mü'minûn 23/49; el-Furkân 25/35; el-Kasas 28/43; es-Secde 32/23; es-Saffât 37/117.

¹³⁷ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/137; Mâverdî, *Tefsîru Mâverdî*, 6/256; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/489; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/141-142.

¹³⁸ Adam, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü", 168.

¹³⁹ Adam, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Tevrât'ın Rolü", 168.

¹⁴⁰ Müslim, "Hudûd" 28.

¹⁴¹ Nesâî "Sehiv" 89.

¹⁴² Buhârî, "Tevhîd" 19; Müslim, "Hudûd" 28.

¹⁴³ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417-18/1997), 8/531.

¹⁴⁴ Salime Leyla Gürkan, "*Zebûr*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/171.

¹⁴⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 1/377.

” وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ” “Dâvûd’a Zebûr’u verdik”¹⁴⁶ ifadesi geçer. Eski Ahid’in içerisinde bulunan Mezmurlar’ın¹⁴⁷ büyük bir bölümü -yetmiş ikinci kitaba kadar olan bölümü- Hz. Dâvûd’a nisbet edilmekte¹⁴⁸ ve “Ketubim” bölümünde bulunmaktadır. Yeni Ahid’de de¹⁴⁹ bu kısım “Zebûr” olarak adlandırılmakta ve Hz. Dâvûd’a nispet edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerinin Zebûr’da da ifade edildiği haber verilir. Hakikaten mevcut Zebûr’a bakıldığında Kur’ân’da ifade edilen âyetin benzerinin *Mezmurlar* kitabında ve Tevrât’ta da yer aldığı görülür. Kur’ân’da “Andolsun Zikir’den (Tevrât) sonra Zebûr’da da: “Yeryüzüne iyi kullarım varis olacaktır” diye yazmıştık” (el-Enbiyâ, 21/105) âyetinin Tevrât’taki karşılığı: “Ve Rabbe iman etti ve onu kendisine salah saydı. Ve ona dedi: Bu diyarı miras almak üzere, onu sana vermek için Kildanileri Ur şehrinde çıkararak Rab benim”¹⁵⁰ ifadesi; Zebûr/Mezmurdaki karşılığı ise “Salihler yeri miras alır ve onda ebediyen otururlar”¹⁵¹ ifadesidir.¹⁵²

4.3. İncîl

“İncîl”, Hıristiyan kutsal kitaplarının genel adıdır. Kelimenin kökeni dilciler tarafından tartışma konusu olmuştur. Bazı dil âlimleri İncîl kelimesini sülasi n.c.l kökünden if’l vezninde kullanımı olarak açıklasa da Hasan Basrî (ö. 110 h.) bu kelimeyi *Encîl* babında okumuştur. Zira Arapçada if’l diye bir vezin yoktur. Müfessir ve dilcilerin genel kanaatine göre İncîl kelimesi Arapça asıllı değildir. Cevalikî¹⁵³ gibi alimler bu görüşü savunup kökeninin mezkûr kitabın nazil olduğu dil ve lehçesi olan İbranice veya Aramice/Süryanice olduğunu ifade ederler.¹⁵⁴ “İncîl” kelimesinin Yunanca versiyonu ise “*Euaggelion*” olup, “iyi haber, müjde, mükafat ve bunları haber verene ödül” anlamlarına gelir. Daha sonra bu kelime Aramice’den Yunancaya tercümelerle geçmiş olup Kitab-ı Mukaddes’in Yeni Ahid bölümündeki Hz. İsa’ya nisbet edilen kutsal kitaplar olan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna’nın ismi olmuştur.¹⁵⁵ Kur’ân-ı Kerîm de İncîl’in Hz. İsa’ya vahyedildiğini açıkça belirtir.

“Kendinden önce gelen Tevrât”ı doğrulayıcı olarak peygamberlerin yolu üzere, Meryem oğlu İsa’yı arkalarından gönderdik. Ve ona içinde doğru yola rehberlik eden ve aydınlatıcı olan, önündeki Tevrât’ı tasdik eden, müttakilere hidâyet rehberi ve öğüt olan İncîl’i verdik” (el-Mâide, 5/46). Hz. İsa’ya Kitâp, Hikmet, Tevrât ve İncîl öğretilmiştir.¹⁵⁶

¹⁴⁶ Bk. en-Nisâ 4/163; el-İsrâ, 17/55.

¹⁴⁷ Misal için bk. Mezmurlar, 1/3, 136, 1/48.

¹⁴⁸ Bk. Mezmurlar, 72/20.

¹⁴⁹ Luka, 20/42; Resullerin İşleri, 1/20.

¹⁵⁰ Tekvin, 15/6-7.

¹⁵¹ Mezmurlar, 37/29.

¹⁵² Bk. Osman Kara, “Kur’an’da Zebur”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2012/1), 281-303.

¹⁵³ Mevhûb b. Muhammed Cevalîkî, *el-Muarreb fî kelâmi’l-‘Arab* (Mısır: Matbaatü Dâri’l-Kütüb, 1390/1969), 13, 23.

¹⁵⁴ Bk. Cevalîkî, *el-Muarreb fî kelâmi’l-‘Arab*, 13, 23.

¹⁵⁵ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 210.

¹⁵⁶ Al-i İmrân, 3/48.

Hız. İ̇sâ da kavmine bu kitabın ahkamıyla hüküm vermelerini istediği için Hıristiyanlara Kur'ân'da "İncİL ehli" de denilir.¹⁵⁷

SONUÇ

Yüce Allah, Hz. Âdem'den son nebî Hz. Muhammed (s.a.s)'e kadar tarih boyunca pek çok peygamber göndermiştir. Yüce Allah, tüm peygamberlerle vahiy yoluyla konuşmuştur, lakin bu vahiylerin ne kadarının yazıya geçirildiği ise muğlaktır. Bazı müfessirler vahyin başlangıcında Hz. Âdem döneminde ilâhî mesajların zaptü rapt altına alındığını ima ederler. Bu görüşü kabul edenlere göre ilk vahiy/suhuf Hz. Âdem'e verilmiştir. Sonra onun oğlu Şit (a.s)'a ve ilerleyen zamanlarda da Hz. İdrîs'e verilmiştir. Hz. İdrîs yazının mucidi olarak kabul edilir. Eğer yazı Hz. Âdem zamanında var idiye bize göre bu yazıyı geliştirme anlamına gelmelidir. Büyük ihtimalle ilk dönem vahiyler, ya kitaplaşmamış ya da tamamen tahrif edilmiştir. Kitaplaşma işi ciddi olarak tarihin ilerleyen dönemlerinde gerçekleşmiştir. Örneğin Kur'ân'da açıklanan ilk kitap Hz. İbrâhîm'e aittir. Bu kitap, küçük çapta olduğu için diğer büyük kitaplardan tefrik edilsin diye suhuf olarak isimlendirilmiştir.

Pek çok peygambere suhuf isnat edilse de bunlar içerisinde Kur'ân'da sadece Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ'nın suhufundan bahsedilir. Müfessirler büyük kitaplar olarak sadece Tevrât, Zebûr, İncİL ve Kur'ân'ı kabul ederler. Bu yaygın bilgi ve kabulde bazı çelişkilerin olduğu görülür. İnsanlığın ilk döneminde kayda alınan bu kutsal metinler zamanın ilerlemesi ve teknolojinin gelişmesiyle yazıya niçin geçirilmedi? Kutsal kitapların yazıya geçirilme aşaması sadece tarihin ilk dönemleriyle Hz. İbrâhîm ve Mûsâ dönemlerine mi hastır? Bu önemli bir problemdir. İkinci büyük problem de Kur'ân'da bazı peygamberlere kitap verildiğinin ifade edilmesidir. Hatta bu durum, suhuf ve zübur kelimelerinin yanında apaçık bir şekilde "kitâb" olarak da geçer. Üstelik Kitab-ı Mukaddeste, pek çok İsrâil peygamberinin kitapları da mevcuttur. Kutsal kitaplar sadece dört ile sınırlı olmamalıdır. İnsanlar yazının icadından sonra pek çok şeyi kayıt altına almışlardır. Din ve vahiy gibi çok önemli bir öğretiyi yazmamaları mümkün değildir. Nitekim pek çok kadim kitabede ilâhî izlere rastlanır.

Çalışmada âyet ve hadîslerde zikredilen suhuf ve kitapların sayısının çok sınırlı olduğu görülmüştür. Ancak bazı âyetler ile aklî bazı istidlallerden suhuf ve kitapların sayısının daha fazla olduğu anlaşılmıştır. Sadece bize isimleri ve kendileri ulaşmamıştır. Âyetlerde kutsal kitaplardan sadece gerekli olanları ile Arap toplumunun aşına olduğu isimler zikredilmiştir. Kur'ân'da suhuf ve kitapların az zikredilmesi sayılarının mevcuttan ibaret olduğu anlaşılmamalıdır. Aynı durum Kur'ân'da zikredilen milletler için de geçerlidir. Nasıl ki Yüce Allah Kitabında Arapların tanıdığı ve komşu olduğu milletleri zikretmişse kitaplar konusunda da aynı üslubu kullanmıştır. Oysaki dünya sadece Araplar, Yahûdî, Rûmlar vs. milletlerden oluşmuyorsa salt onların kitaplarından da oluşmamaktadır.

¹⁵⁷ el-Mâide, 5/47.

İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'le beraber Yüce Allah, tarih boyunca her peygambere hitapta bulunmuştur. Bu vahiylerin bir kısmı yazılmış bir kısmı da yazılmamış olabilir. Ancak yazıya geçirilenler mevcut geleneksel rivayetlerden daha fazladır diye düşünüyoruz. Çünkü bununla ilgili bazı âyetlerde ipuçları vardır. Bize göre Yüce Allah, kutsal kitaplarla ilgili olarak günümüze yakın olanlar ile günümüze intikal edenlerden örnekler sunmuştur. Tarihini belli bir dönemde kayda geçirilmiş, tahrif edilmiş, zamanla unutulmuş sahife ile kitapların hepsinden bahsetmemiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1351/1932.
- Adam, Baki. "Kur'an'ın Anaşılmasında Tevrât'ın Rolü". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 9/1-2-3-4 (1996).
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: Dâru Sadr, ts.
- Aliyyü'l-Kârî. *Şerhu's-şifâ li Kâdî İyâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Altındaş, Mücteba. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen Suhuf/Kitaplar Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 11-12 (Yaz 2016), 1-24.
- Âlûsî. Ebussenâ Şihâbüddin. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levhi Mahfuz". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(2000), 63-141.
- Buhârî. *Sahîh*. b.y. : Dâru Tavkı'n-Necât, 1422/2002.
- Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmî'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Cevâlîkî, Mevhûb b. Muhammed. *el-Muarreb fi kelâmi'l-'Arab*. Mısır: Matbaatü Dâri'l-Kütüb, 1390/1969.
- Çetin, Nihat M. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çibuk, Hasan Hüseyin. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Durmuş, İsmail. "Harf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dinî Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Feyrûzabâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûşu'l-muĥîf*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Gündüz, Şinasi "Sâbiîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Gürkan, Salime Leyla. "Zebûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Halebî, Ali b. Burhâneddîn. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1405/1985.
- İbn Aşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Dimeş-Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, ts.
- İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l- mesîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Esir, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Kâmil fi't-tarih*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1965/1386.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. nşr. Abdüsselam eş-Şeddâdî. Dâru'l-Beydâ: Beytül-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Adab, 1426/2005.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1417-18/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. b.y. : Dâru İhyâi Kütübî'l-'Arabiyye, 1372/1952.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414/1994.
- İmam Malik, *Muvatta*. Amman: Arvika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1438/2017.
- Jean, Georges. *Yazı İnsanlığın Belleği*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsir'de Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Meselesi: I". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Ekim 2015), 189-212.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsir'de Kitab-ı Mukaddes'in Tahrîfi Meselesi: II". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (Ekim 2015), 213-242.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs. *Subhu'l-A'sâ fi smaati'l-inşâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987.

- Kara, Osman. "Kur'an'da Zebur". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Haziran 2012/1), 281-303.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kastalânî, Ebu'l-Abbas. *İrşâdü's-sârî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.
- Kılıç, Halide. *Kur'an-ı Kerîm'de "Suhuf" Adı Verilen Vahiy Mecmuaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kinânî, Ali b. Muhammed b. Arrak. *Tenzîhu's-Şerâti'l-merfûa*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Krenkow, F. "Kitab". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Riyâd: Dâru'l-'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlâsı". *Usûl: İslâm Araştırmaları* 22 (2014/2), 7-24.
- Mâverdi. *Tefsiru Mâverdi*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts..
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî. vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Müslim. *Sahîh*. Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, ts.
- Nişancızade, Muhammed b. Ahmed. *Mir'ât-ı Kâinât*. nşr. A. Faruk Meyan. İstanbul: Berekât Yayınları, 1987.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail. *Huccetullahi 'ale'l-âlemîn*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts..
- Özkaral, Tuğba C. "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci; Günümüz Eğitime Katkıları". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 371-384.
- Öznurhan, Halim. *Kur'an'da Kitap*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Râgib el-İsfehânî. *Müfredât*. Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-Daru's-Şâmiyye, 1412/1992.
- Râgib el-İsfehânî. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Schimmel, Annemarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'an*. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1392/1972.
- Şevkânî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts..
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir. *Câmiü'l-beyân*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir. *Tarihü't-taberî: tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrût: Dâru Süveydan, 1388/1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen-ü Tirmizî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts..
- Türk, Nurdoğan. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Vehbi Efendi. *Hülâsatü'l-beyân*. İstanbul: Üç dal Neşriyat, 1966.
- Yenişehirlioğlu, Filiz. *Kültür Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Yıldız, Nuray. *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Zebîdî, Hüseyin İbn Mübarek. *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi*. çev. A. Naim, K. Miras. Ankara: Diyanet Yayınları, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Zemahşerî, Mûsâ Carullah. *el-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.

Sabûhî Ahmed Dede'nin *İhtiyârât-ı Mesnevî*'sinde İşârî Tefsir Örnekleri

Enver BAYRAM¹ 

1. Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye,
enver.bayram@gop.edu.tr (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Müzekkir KIZILKAYA² 

2. Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Tokat,
Türkiye, muzekkir.kizilkaya@gop.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 17.04.2020

Kabul: 29.11.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Tasavvuf, Sabûhî
Ahmed Dede,
İhtiyârât,
İşârî

Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabaları sonucu ortaya çıkan tefsir ekollerinden biri de işârî tefsir ekolüdür. Bu ekol daha çok tasavvuf erbabına nispet edilmiştir. Sûfiler, kalplerine doğan ilham ve işaretler yoluyla Kur'an'ı tefsir etme yolunu seçmiştir. Bunlardan biri de Mevlânâ'dır. O, Mesnevi adlı eserinde birçok ayet ve hadise yer vermiştir. Sonra gelen âlimler de *Mesnevî*'ye birçok şerh yazmışlardır. Bu şârihlerden biri de Sabûhî Ahmed Dede'dir. O, kaleme almış olduğu *İhtiyârât* adlı eserde iman, ibadet, ahlak, dünya-ahiret, insan-alem gibi konuları ele almış; bu hususta *Mesnevî*'de geçen ayetlere değinmiş ve bunları işârî olarak yorumlama yoluna gitmiştir. Bu çalışmada Sabûhî Ahmed Dede'nin *İhtiyârât*'nda ön plana çıkan işârî yorumlar ele alınacaktır. Öncelikle Sabûhî Ahmed Dede'nin hayatı ve eserleri, özellikle de *İhtiyârât-ı Mesnevî*'si ele alınıp incelenecektir. Daha sonra *İhtiyârât*'ta geçen beyitlerin ayet iktibasları ve bu iktibasların nasıl yorumlandığı ele alınıp incelenecektir.

Examples of Isharî Tafsir in the Ihtiyârât of Sabûhî Ahmed Dede

Article Info

Abstract

Article History

Received: 17.04.2020

Accepted: 27.11.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

Tafsir,
Mysticism,
Sabûhî Ahmed Dede,
Ihtiyârât,
Isharî

One of the tafsir schools that emerged as a result of the efforts to understand and interpret the Quran is the isharî tafsir school. This school is mostly attributed to Sufism connoisseurs. The Sufis chose to interpret the Quran through inspiration and signs born to their hearts. One of them is Mawlana. He included many verses and hadiths in his work called *Mesnevi*. Later scholars also wrote many commentaries to *Mesnevi*. One of these commentators is Sabûhî Ahmed Dede. He dealt with subjects such as belief, worship, morality, world-hereafter, man-world in his work titled *Ihtiyârât*; He referred to the verses in the *Mesnevi* regarding this issue and chose to interpret them as isharî. In this study, isharî comments that will come to the fore in Sabûhî Ahmed Dede's *Ihtiyârât* will be discussed. First of all, the life and works of Sabûhî Ahmed Dede will be handled and examined, especially *Ihtiyârât*. Later, the verse citations of the couplets mentioned in *Ihtiyârât* and how these citations are interpreted will be discussed and examined.

Atıf/Citation: Bayram, Enver-Kızilkaya, Müzekkir. "Sabûhî Ahmed Dede'nin *İhtiyârât-ı Mesnevî* 'sinde İşârî Tefsir Örnekleri İşârî Tefsir Örnekleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 24-42.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.2>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Mevlânâ asırlar boyunca iz bırakan Mevlânâ bir şairdir. Dünyaca ünlü *Mesnevî-yi Manevi* adlı eseri genel olarak Kur'an ve hadislerden iktibaslarla doludur. *Mesnevî* birçok müellif tarafından şerh edilmiştir. Şerh metodu olarak şiirin beslendiği ayet iktibasları tespit edilmiş, akabinde de hadisler ele alınmış ve yorumlanmıştır. *Mesnevî* üzerine şerh yazanların çoğunluğu sûfidir.¹ Hal böyle olunca kendi zaviyelerinden beyitlere yorumlar getirmişlerdir. Bu meyanda *Mesnevî*'ye şerh yazanlardan biri de on yedinci yüzyılda yaşamış olan Yenikapı Mevlevihanesi'nin üçüncü şeyhi Sabûhî Ahmed Dede'dir. Ahmed Dede *Mesnevî*'den seçmiş olduğu beyitleri şerh etmiştir. Sabûhî'nin yorumlama tekniği olarak dikkat çeken yönü şudur: Beyitleri şerh ederken önce ayet iktibaslarının zahiri manasını verir. Sonra işârî boyutuna dikkat çeker ve bu beyitten murad-ı Mevlânâ budur der. "Allah size zâhir ve bâtın nimetlerinden bol bol verdi." (Lokman 31/20) ayet-i kerimesinde de işaret edildiği gibi Sabûhî Dede'de bâtınî nimetleri manevi ve ledunnî ilimler olarak yorumlamıştır. Ona göre bu ilme kayıtlarından sıyrılmayan, gönül aynasını her türlü manevi pisliklerden arındıramayan, ölmeden önce ölümlü sırrına vakıf olamayan kişiler ulaşamaz. Bu ilmin elde edilmesinin şartı mahviyet (yokluk) ilmini tahsil eylemektir.²

Mahviyet (yokluk) ilmi de kâmil bir ariften gönülden gönle nakledilen bir ilimdir. Kâğıt kalem ve defterle elde edilemez. Tezkiye edilmiş nefis, tasfiye edilmiş bir kalp, ölmeden önce ölümlü düstûrunun sırrına vakıf olmuş, fenâfillâh³ makamını geçmiş bakâbillâhta⁴ kâim hak âşıklarının ilmidir. Bu ilme sahip olanlar ancak ayetlerde bâtınî (işârî) manaları görürler ve saf kalplerine ilham edilir.⁵

Sabûhî Dede'nin *İhtiyârât*'ı da ayetleri ele alıp yorumlamada bâtınî yorumun zâhiri yorumun önüne geçtiği bir eser olarak değerlendirilebilir. Bu yorumların araştırılıp ortaya çıkarılması ilim dünyasına bir katkı sunacaktır. Bu nedenle biz de bu

¹ Mesnevî'ye şerh yazan kişiler hakkında ayrıntılı bilgi için bk: İsa Çelik, "Mesnevî-i Manevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 661-696; Şener Demirel, "Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 469-504; İsmail Güleç, *Mesnevî'nin Tamamına Yapılmış Türkçe Şerhler*, (İstanbul, Gökkuşbucağı, 2006), 135-154; İsmail Güleç, "Dağılmış İncileri Toplamaya Yardım Etmek: Şerh Tasnifi Meselesine Küçük Bir Katkı", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 4/6 (2009).

² Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî* (Konya: Mevlana Müzesi Yazmalar Kütüphanesi, 2086), 163b.

³ Arapça, fânî olmak, yok olmak anlamına gelir. Nesnelere, Mevlânânın gözünden silinmesine fenâ denir. Zıddı bekâ'dır. Fena fillah tâbiri şu şekilde açıklanır: "Kulun zât ve sıfatının, Hakk'ın zât ve sıfatında fânî olması. Kul, bu durumda bütün dünyevî ilgilerinden uzaklaşır; Allah'ın birlik dergâhına tam bir teveccühle yönelir." Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Ağaç Yayınları, 2009), 209-210.

⁴ Arapça, ilk haliyle devam edip gitme, sona ermeyiş, bir halde sürekli oluş gibi manaları ihtiva eder. Tasavvufta da kulun, Allah'ın her şeyin üzerinde olduğunu görmesidir. Yine yapılan tariflerden biri şöyledir: "Kulun kendinde olandan geçip, Allah'a ait olanla bekaya ermesi." Bakâ'da, kulun kendi nefsinin kötü yanlarını tasfiye etmesi ve iyi ahlâk ile yani Allah'ın razı olduğu huylarla süslenmesi söz konusudur. Buna bakâbillâh denir. Mevlânâler bunu, "Bedenî vücûd kalkınca, Hakkânî vücûd onun yerine kâim olur" diye açıklamışlardır. Bk: Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul, Ağaç Kitabevi, 2009), 80-81.

⁵ Sabûhî, *İhtiyârât* (Mevlana Müzesi, 2085), 20b.

çalışmamızda öncelikle Sabûhî Dede ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra onun ayetlere getirdiği işârî yorumları ele alıp incelemeye çalışacağız.

1. Sabûhî Ahmed Dede

Aslen Tokatlı olduğu bilinen Ahmed Dede “Sabûhî” mahlasını kullanmaktadır. Arapça kökenli “es-Subhu” kelimesinden türeyen “Sabûhî” kelimesi, “sabahleyin yenilen, içilen, erken sağılan süt (deve sütü), sabah şarabı” anlamlarına gelen bir kelime olup⁶ Sabûhî kelimesi de bu ismin ism-i mensubudur. Sabûhî, Yenikapı Mevlevihanesi’nin üçüncü Ahmed Dede’sidir.⁷ Aslen Tokatlı⁸ olduğu halde İstanbul’da doğup büyümüş ve yaşamının büyük çoğunluğunu İstanbul’da geçirmiştir.⁹ On altıncı yüzyılın son çeyreğinde doğduğu bilinmektedir.

Eserlerinden, çok iyi bir eğitim aldığı gözlemlenmekte ve bütün kaynaklar, Sabûhî’nin Arapça ve Farsçaya vukûfiyeti konusunda ittifak halindedirler.¹⁰ Eser içerisinde ele aldığı cümle tahlili ve i’rabı konusunda gösterdiği örnekler, Arap edebiyatı ve Fars edebiyatının önemli şairlerinden yaptığı alıntılar bu bilgiyi doğrulamaktadır.¹¹ Hadis ve Tefsir kaynaklarını kullanması, Kâdî Beydâvî, Zemahşerî ve Taberî gibi önemli

⁶ İbn-i Manzur, “Sabûh”, *Lisanu’l-arab* (Beirut: Dar’u İhya’ut-Turasil-Arabi, 1999), 7/272; Mevlüt Sarı, *el-Mevarid* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), 854; Şemseddin Sami, “Sabûh”, *Kamus’u Türkî* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), 2/817.

⁷ Yenikapı Mevlevihanesinde kurulduğu ilk günden itibaren ismi Ahmed olan yedi kişi peş peşe şeyhlik yapmıştır. Ehâmîde-i seb’a olarak isimlendirilen bu zatlar sırasıyla şunlardır. 1. Kemal Ahmed Dede (h.1010), 2. Doğanı Ahmed Dede (h.1040), 3. Sabûhî Ahmed Dede (h. 1057), 4. Cami Ahmed Dede (h.1082), 5. Kaari Ahmed Dede (h.1090), 6. Naci Ahmed Dede (h.1120), 7. Pendarî Ahmed Dede (h.1123). bk. Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi* (İstanbul: Daru’l-Kitabu’l Aliyye, 1329).

⁸ Kaynaklardan bazıları onun Tokatlı olduğunu ve Tokatta doğduğunu belirtir. İsmail Belig, *Nuhbetü’l âsâr li-zeyli zübdetü’l eş’âr*, haz. Abdulkerim Abdulkadiroğlu (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999), 205; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 2:707; Hafız Hüseyin Ayvansârâyî, *Vefeyât-ı ayvansârâyî*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Buhara Yayınları, 2013), 151; Esrar Dede, *Tezkire-i şu’arâ-yı mevlevîyye*, haz. İlhan Genç (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 166; Ali Enver, *Semâhâne-i edeb* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1309), 120; Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevihanesi* (Desaadet: Daru’l-Hilafet’ül Aliye, 1329), 89-100; Sahih Ahmed Dede, *Mecmû’at-tevârihi Mevlevîyan (Mevlevîlerin Tarihi)*, haz. Cem Zorlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 293; Seyyid Rıza, *Tezkire-i Rıza* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1316), 61; Reyhan Keleş, “Tezkirelere Göre XV-XIX Yüzyılda yaşamış Tokatlı Şairler”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (2015), 170; Kadir Özköse, “Tokatta Tasavvuf Kültürü”, *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu* (Tokat, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2015), 3/94-95.

⁹ Hüseyin Vassaf İstanbulludur der. Bk. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya-yı Ebrar Şerh-i Esmar-ı Esrar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, 2309) 5/202.

¹⁰ Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* (Mısır, Matbaa-yı Vehbiyye, 1283/1866), 2:76; Ali Enver, *Semahane-yi Edeb*, (İstanbul, Âlem Matbaası, 1309), 120; Mehmed Süreyya, *Tezkire-i Meşâhir-i Osmanîye*, (İstanbul, Matba-i Amire 1311); Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1333), 282; Mansûrizade Mustafa Mucib, *Tezkire-yi Mûcib*, haz. Kudret Altun, (Ankara, Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1997), 4; Mehmed Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, (İstanbul, Daru’l-Kaitabu’l Aliyye, İstanbul, 1329); Ahmet Rifat, (İstanbul, *Lügât-ı Tarihiyye ve Coğrafîyye*, Mahmut Beg Matbaası, 1300), 4/174.

¹¹ Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Mesnevi* (Konya: Mevlânâ Müzeisi Türkçe Yazmalar Bölümü, 2085-2086), 3b; Şems-i İsfahânî, 17b; Feridüddîn-in Attar, 21a, 22b; Şebusterî, 25b; Ebu Said-i el-Hayr, 147b; İbn-i Arabî, 148a; Molla Muhsin, 152a; İbn-i Fâriz, 162a, Suhreverdi-yi Maktûl, 164b; Vatvât, 166a; Fahreddin Irakî, 183b; Ebu Said-i el-Hayr, 191a; Sa’di Şirâzî, 193a; Hafız, 193a; Nizâmî, 211a, 216a; Lebîd, 11b; A’şâ, 21a; Sa’di Şirâzî, 22b; Ebu’l Atahiyye, 25a; Feridüddîn-i Attâr, 27b; Sa’di Şirâzî, 34a; Attâr, 37a; Câmî, 45b; İbn-i Kayyım, 46a; Şems-i Mağribî, 73b; Hallâc-ı Manûur, 100a; Taberî, 106a; Ebu Nüvâs, 198b.

tefsir kaynaklarından notlar düşmesi, eserlerinde geçen hadislerin kaynaklarının geniş bir yelpazede olması ve alana hâkimiyeti iyi bir eğitim aldığına göstergeleridir. *Türkçe Divan'ı* ve *İhtiyârât-ı Sabûhî* adında *Mesnevî*'den seçtiği beyitlere yazdığı bir şerhi vardır.¹²

2. İhtiyârât-ı Sabûhî

Eserin adını bizatihi Sabûhî kendisi *İhtiyârât-ı Sabûhî* olarak isimlendirmiştir. Bunu şu cümlelerle ve beyitlerle dile getirmektedir. “Evvela meşhur olan ebyat-ı müşkileyi intihab eyleyip *İhtiyârât-ı Sabûhî* deyu ad koydum.”¹³

İhtiyârât-ı Sabûhî kütüphanelerde yazma halinde bulunmaktadır. Sabûhî, *İhtiyârât-ı Sabûhî*'yi 1026/1617 tarihinde Şam Mevlevîhanesine şeyh tayin edildikten sonra yazmıştır. Sabûhî'nin *İhtiyârât*'ta yer alan şu ifadeleri eserini ne zaman ve ne amaçla ele aldığını açıkça ifade etmektedir. “Nice zaman ol azizin hizmetlerinde behremend müyesser olduktan sonra bu hâkîr-i kalîlül-iddiayı seccâde-i hilâfetle teşrif buyurup hicret-i nebevîyyenin binyirmi altı senesinin evâhirinde Şam-ı Cennetâsâya irsâl buyurdular... Bazı ihvân-ı safâ hullân-ı vefâ ilhâh ve iyrâm eylediler ki Mesnevî-i Şerîf'de olan âyât ve ehâdisin ve Arabî ebyâtın tefsirini ve bazı müşkil olan ebyât icâz ve ihtisâr üzere Türkî ibaretle şerh eyleyem ta ki tâlibân-ı mübtediye fehmi âsân ola.”¹⁴

Sabûhî Dede, yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere *İhtiyârât-ı Sabûhî*'yi *Mesnevî*'de yer alan, müritleri tarafından anlaşılması güç beyitleri eserine almış ve bu beyitleri şerh etmiştir. Ayrıca şerh ettiği beyitlerin iktibas ettiği ayetlerin mürîdân tarafından daha iyi anlaşılması için hem beyti yorumlamış, hem de ayetleri tefsir etmiştir. Böylece Sabûhî, *Mesnevî*'nin altı defterinden intihab ettiği beyitleri açıklamak üzere meydana getirmiştir. Eserin kütüphanelerde on bir nüshası vardır.¹⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere *İhtiyârât-ı Sabûhî* müstakil bir tefsir kitabı olmayıp *Mesnevî*'den seçilmiş beyitlere bir şerhtir. Sabûhî Ahmed Dede bazı beyitlerin iktibas ettiği ayetlerin ve hadislerin şerhini zahiri manada ele aldığı gibi işârî boyutlarına da dikkat çekmiştir.¹⁶

3. Sabûhî Ahmed Dede'nin İhtiyârât'ında İşârî Tefsir Örnekleri

İşâret, sözlükte “bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli bir sözle anlatma” gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvufta ise, “maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mâna” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda ilham ve keşf¹⁷ ile Kur'an

¹² Sabuhî, *İhtiyârât*, (Mevlâna Müzesi, 2085), 151b; Taberî, 175a; 47b, 127b. Daha geniş bilgi için bk. Müzekkir Kızılkaya, *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) ; “Sabûhî Ahmed Dede'nin İhtiyârât-ı Sabûhî Adlı Mesnevî Şerhi”, *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 6 (2019), 127-168.

¹³ Kızılkaya, “İhtiyârât-ı Sabûhî”, 127-168.

¹⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 2a.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Kızılkaya, “İhtiyârât-ı Sabûhî”, 127-168.

¹⁶ Kızılkaya, “İhtiyârât-ı Sabûhî”, 145-146.

¹⁷ İlham: Allah tarafından feyz yolu ile kalbe doğan şeye, Arapça'da ilhâm denir. İlham, delil olamaz. Mevlânâyeye, bunu ferdî planda delil olarak kabul eder. İlham ve i'lâm arasında umûm ve husûs-ı mutlak

âyetlerinin bir kısmının ya da tamamının yorumlandığı tefsirlere de işârî (remzî) tefsir adı verilmektedir.¹⁸

İşârî tefsiri benimseyen âlimler onun makbul olabilmesi için bazı şartlara haiz olması gerektiğini belirtmektedirler. Birinci olarak Kur'an'dan çıkarılan bâtinî mana zahirî manaya ters düşmemelidir. İkincisi, işârî olarak çıkarılan bu mananın Kur'an'da yer alan başka bir ayet tarafından teyit edilmesi gerekir. Üçüncüsü de çıkarılan işârî mana yegâne mana olarak görülmemelidir. Bu şartlar doğrultusunda işârî mana tefsirde kullanılabilir. ¹⁹

Sabûhî Ahmed Dede *İhtiyârât*'ta, *Mesnevî*'de mürîdânı tarafından anlaşılması güç beyitleri seçmiş ve seçmiş olduğu beyitleri şerh etmiştir. O, *İhtiyârât*'ını kaleme alırken başta Kur'an'dan ve hadislerden yararlanmakta, beyitlerin mânevî iktibaslarına işaret etmektedir. Âyetlerin hangi surede yer aldığını belirtmekte, zaman zaman da doğrudan sure adı vermeden ayeti zikretmektedir. Ayet tefsirlerinde bazen ayeti kaynak vermeden Arapça veya Türkçe tefsir etmekte, bazen de ayet tefsirini yaparken faydalandığı eserin ismini belirtmektedir. Bu eserlerden bazıları; *Kâdî Beydâvî Tefsiri*,²⁰ *Keşşâf*,²¹ *Taberî Tefsiri*,²² *Za'dü'l Mesîr*,²³ *Aynü'l Meânî*,²⁴ *Keşfü'l Esrâr*,²⁵ *Miftahü'l-*

farkı vardır. İ'lâm, ilhamdan daha hususîdir. Zira i'lâm, kesb ile çaba ile elde edilir. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 305; Keşf: Arapça, açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme, tahmin etme gibi anlamları olan bir kelime. Keşf bir şeyi örten perdenin kalkması anlamındadır. Mükâşefe, hakikatleri görmek anlamında maddî değil, manevî gözle olur. Basar gözü ile basîret gözü, aynı anlamda değildir. Sufilere göre ilkiyle madde, ikincisiyle mana görülür. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 366-367.

¹⁸ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 424. İşârî tefsirin farklı anlamları için bk. Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*, thk. Bessâm Mahmûd Bârûd (Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfî, 1999), 1/133; Muhsin Demirci, "İşârî Tefsir", *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 136.

¹⁹ M. Hüseyin Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn* (Kahire: y.y., 1962), 3/43; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: y.y., 1988), 2/12; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 21; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 214.

²⁰ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 74b, 76a, 151a, 151b, 175a; Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 47b, 127a-b, 140a. *Kâdî Beydâvî Tefsiri*: Nasîrüddin Ebu Said Muhammed Beydâvî (ö.1286). Eserin tam adı: *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*'dir. Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerinde çok sayıda şerh, haşiye yapılan bir eserdir. Bk: Nasîrüddin Ebu Said Muhammed Beydavi, *Muhtasar Beydavi Tefsiri*, trc. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011).

²¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 127a, 127b; Keşşaf: Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşeri (ö.538/1144) tarafından telif edilen tefsirdir. Tam adı *el-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhî't-te'vil*'dir. Dirâyet tefsiridir. Araplara gelin size dilinizi öğreteyim diyecek kadar Arap dili açısından iddialı bir tefsirdir. Bk. Zemahşeri; *Keşşaf Tefsiri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2016).

²² *Taberî Tefsiri*: Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 923) tarafından h.360 yılında yazılan eserdir. Tefsirin tam adı: el-Camiü'l-beyan fi tefsiri ayati'l-kur'an'dır. Taberî Tefsiri diye şöhret bulmuştur. Tefsir rivâyet tefsiridir. İslâm dünyasında en çok bilinen ve okunan tefsirlerden biridir.

²³ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 127a-b. *Zâdü'l Mesîr*: Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali b. Muhammed Cevzi, (ö.597). Tefsirin tam adı: *Zâdü'l-mesir fi ilmi't-tefsir'dir*. Bk. İbnü'l-cevzi, *Zâdü'l-mesir* trc. Abdulvehhap Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009).

²⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 127a-b. *Aynü'l Meânî*: Muhammed b. Tayfur es- Secâvendî el-Gaznevî'nin (ö.560/1165) kırâat farkları esas alınarak yaptığı dirâyet tefsiridir. Tefsirin tam adı *Aynü'l-ma'ânî fi tefsiri's-sebi'l-mesânî'dir*.

²⁵ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana müzesi, 2085), 38a, 154b. *Keşfü'l Esrâr*: Reşîdüddîn-i Meybüdü'nin (ö. 520/1126'dan sonra) Farsça tasavvufî Kur'an tefsiri. Ebü'l-Fazl Reşîdüddin Ahmed b. Ebû Saîd el-Meybüdü

Gayb'dır.²⁶ Usul olarak Sabûhî Ahmed Dede, beyitleri şerh ederken önce ayet iktibaslarının zahiri manasını verir ve sonra ayetin işârî boyutuna dikkat çeker, bu beyitten murad budur, der. Ayetlerin işârî yorumlarında zahiri manadan kopmamıştır. Ancak tasavvuftaki temel kavramlardan ve makamlardan bolca istifade etmiştir. Ayetle ilgili kendinden önce nakledilen bilgi birikiminden, Mevlânâ ve müfessirlerin nakillerinden faydalanmıştır. Bununla beraber kendi görüşlerini de açıklamaktan geri kalmamıştır. Bu nedenle onun *İhtiyârât*'ı hem aklî hem de naklî tefsir örneklerini bünyesinde barındıran çok önemli bir eser konumundadır. Şimdi de Sabûhî Ahmed Dede'nin, eserinde hangi konularda işârî tefsir örneklerine yer verdiğiine değinelim.

3.1. İtikâdî Konular

Sabûhî Dede, eserinde itikadî konulara özel önem atfetmiş bu husustaki ayetlere işârî tarzda yorumlar getirmiştir. Bu hususta o, iman ile küfrün birbirine karışmasının mümkün olmadığını belirtmekte ve bu görüşüne de "*O, birbirine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi. (Ama) aralarında bir engel vardır; birbirlerine karışmazlar.*"²⁷ ayetini örnek olarak vermektedir. O, murad-ı Mevlânâ²⁸ şudur diyerek bu ayette geçen iki denizi işârî olarak iman ve küfür denizi olarak yorumlamıştır. Berzahı da insanın iç dünyasındaki itikadı olarak anladığını ifade etmektedir. Zira iman ehli ile küfür ehli bazı zamanlarda bir araya gelir, konuşur ve belli bir vakit geçirirler. Ancak itikatları ayrı olmasından dolayı hiçbir zaman imanları karışmaz.²⁹

Sabûhî Dede, Hz. İbrahim'in Allah'ı aramasıyla alakalı olarak beyitleri şerh ederken yine murad-ı Mevlânâ'nın ne olduğunu açıklamakta ve görüşlere yer vermektedir. En'am suresinde yer alan şu ayetleri örnek olarak vermektedir: "*Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. "Rabbim budur" dedi. Yıldız batınca da "Batanları sevmem" dedi. Ayı doğarken görünce, "Rabbim budur" dedi. O da batınca, "Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce, "Rabbim budur; zira bu daha büyük" dedi. O da batınca dedi ki: "Ey kavmim! ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim."*³⁰ Sabûhî Dede, Hakk'a giden yolda başka şeylere meyledilmemesi gerektiğini söyler. Bahsi geçen ayette Mevlânâ'nın kastettiği mananın, insan Allah'tan başka bir

el-Yezdî'nin hayatı hakkında İran'ın Yezd şehrinin Meybûd kasabasında yaşadığı dışında bilgi bulunmamaktadır. Babası Cemâlül-İslâm Ebû Saîd âlim bir kişi idi. Meybûdî tefsir, hadis, tasavvuf, şiir ve tarihe olan vukufundan dolayı fahrül-İslâm, tâcül-eimme ve şeyhül-imâm gibi unvanlarla anılmış, tefsirini yazdığı (ö.520/1126) yılından sonra vefat etmiştir. Tefsirdeki metodu şöyledir. Meybûdî ilk aşamada ele aldığı ayetin Farsça çevirisini vermiş, ikinci aşamada âyeti diğer eserlerden de yararlanarak yorumlamış, meşhur kiraatleri, âyetlerin nüzûl sebeplerini ve ilgili hükümleri açıklamıştır. Üçüncü aşamada ise âyetin tasavvufî tefsirini yapmıştır. Bu sırada daha önce yaşamış sûflerin sözlerine, şiir ve menkıbelerine de geniş yer vermiştir.

²⁶ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 3b.

²⁷ er-Rahman 55/19-20.

²⁸ Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Mesnevî*'de şerh ettiği beyitlerde Mevlânâ'nın o beyitlerden neyi kastettiğini kendi zaviyesinden açıklamaya çalışmıştır.

²⁹ Sabûhî, *İhtiyârât* (Mevlana Müzesi, 2085), 39b, 90a.

³⁰ el-En'am 6/76-79.

şeye gönül bağlarsa o şeyin insanın putu olacağı ve kişinin Allah'tan gayrı varlıklara gönül bağladığında, kalbinde yer alan o şeyin sevgisiyle kişinin yoldan çıkıp Allah'tan uzaklaşacağı ihtarır. Zira böyle bir durumda insan, Hz. İbrahim'in dediği "*Batanları sevmem.*" ifadesine yapışmalı ve Allah'tan başkasını gönülden çıkarmalıdır.³¹ Ayrıca Sabûhî Dede, "*Evimi (kâbe'yi) tavaf edenlere, orada ibadet kastıyla oturanlara, rûkû ve secde eden namaz kılıcılara tertemiz tutun.*"³² ayetinden hareketle beyitteki evi³³ işârî olarak kalb olarak yorumlar ve kalbin beytullah mesabesinde olduğunu ve onun her türlü kir ve pislikten arındırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu meyanda o, tasavvuf yolcusunun kalbini dünya sevgisinden, riyadan, hasetten, nefsini heva ve hevesten korumasının lüzumuna değinmektedir.³⁴

3.2. Gaybî Konular

Sabûhî Dede, gaybla alakalı ayetlere de işârî yorumlar getirmektedir. O, "Bana gayba iman edenler gerek... Onun için bu fâni konağın penceresini örttüm" beytini şöyle yorumladığını beyan etmektedir: "Bana iman bil gayb gereklidir. Allah için ahirete ait sırların mahiyetini göstermek mümkün idi. Ama o zamanda imtihanın bir anlamı olmayacaktı. İnsanların buna mecal ve takati olmazdı. Öyle olunca bütün halk ehli iman olurdu, fakat Allah katında iman bil-gayb makbuldür." Nitekim Allah "*Gaybın anahtarları Allah'ın katındadır. Onları ancak O bilir...*"³⁵ "*De ki: Göklerde ve yerde Allah'tan başkası gaybı bilmez.*"³⁶ buyurmaktadır. Dolayısıyla gaybı bilen yalnız Allah'tır. Eğer gaybî konular insanlara gösterilseydi cehennem batıl olurdu. Ehli küfür ile ehli iman, ehli şek ile ehli yakîn aynı olurdu. Ancak Allah evliya kullarından dilediğine mugayyebâtı gösterir de böylece onlar keşf ve yakîn sahipleri olurlar.³⁷

3.3. İnsan-Âlem İle İlgili Konular

Sabûhî Dede insana yüklenen sorumluluğa da dikkat çekmektedir. Göklerin, yerin ve dağların kendilerine teklif edilen emaneti yüklenmekten kaçındıklarını ifade eden Sabûhî Dede "*Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi.*"³⁸ ayetini delil göstermek suretiyle insanın bu emaneti taşımaya aday olduğunu belirtmektedir. Zira gök, yer ve dağlar bu emaneti taşımada istidat sahibi değillerdir. Ayette ifade edilen emanetten kastı işârî olarak aşk-ı ilahi olduğunu belirtir ve Mevlânâ'nın muradının bu olduğunu söyler. İnsan ancak aşk-ı ilahi ile emaneti yüklenme istidadına nail olmuştur.³⁹

³¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 41b.

³² el-Bakara 2/125.

³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/434. Beyit.

³⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 42a.

³⁵ el-En'am 6/59.

³⁶ en-Neml 27/65.

³⁷ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 123a.

³⁸ el-Ahzab 33/72.

³⁹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 75a.

Sabûhî Dede, “Ben bir gizli hazineydim bilinmek istedim.”⁴⁰ sözü gereği Allah'ın, Hz. Âdem'i yaratmak istediğini beyan etmektedir. Bu nedenle meleklerle meşveret ettiğini ve meleklerle şöyle dediğini hatırlatmaktadır: “Hani Rabb'in meleklerle, Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti.”⁴¹ Halifeden kastın Hz. Âdem olduğuna değinen Sabûhî Dede, onun yeryüzündeki Allah'ın halifesi olduğunu belirtmektedir. Zira o, yeryüzünü imar etmekle görevlendirilmiş, arkasından gelen peygamberler de bu görevi sürdürmüşlerdir. Ancak Allah'ın halife edinmeye ihtiyacı yoktur. İhtiyaç sahibi olan insandır. Halife ve peygamber olan insan Hak'tan aldığı feyzi halka ulaştırmaya ve ilmi bâtınla amel etmeye kadir olurlar.⁴² Ayrıca ilmi bâtının zahir ehlinde değil, ancak bu işin ehli olanlarından öğrenilebileceği Sabûhî Dede tarafından ifade edilmektedir.⁴³

3.4. Kur'an Kıssaları İle İlgili Konular

Sabûhî Dede'nin eserinde üzerinde çokça durduğu ve örneklendirdiği konulardan bir tanesi de Kur'an kıssalarıdır. “Nûh, “Rabbim” dedi, “Doğrusu ben kavmimi gece gündüz hakka çağırdım; fakat benim yaptığım çağrı onları daha da uzaklaştırdı.” (Nuh 71/5-6) ayetlerinde ifade edildiği gibi Hz. Nuh'un, kavmini tevhide çağırdığını, ancak bu durumun onların inkârını artırdığını vurgulamaktadır. Yani Hz. Nuh'un çağrısı ancak onların inkârına sebep olmuştur. Aynı durumun “Kendilerini bağışlamam için ben onları ne zaman çağırdıysam, parmaklarını kulaklarına tıkadılar; elbiselerini başlarına bürüdüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler.” (Nuh 71/7) ayetlerinde de var olduğuna değinen Sabûhî Dede, elbiseleri işârî olarak nefsin arzu ve hevası olarak yorumlamakta, şehvet perdesiyle hakkın ve hakikatin üzerini örten ehli nefsin ilahi sırlardan ve marifetullahtan lezzet alamayacağını belirtmektedir.⁴⁴

Sabûhî Dede, “Ey Yusuf, ey doğru sözlü kişi! (Rüyada görülen) yedi arık ineğin yediği yedi semiz inek ile yedi yeşil başak ve diğerleri de kuru olan (başaklar) hakkında bize yorum yap.”⁴⁵ ayeti hakkında Mevlânâ'nın görüşlerini aktarmaktadır. Yusuf as zindandan çıkma vakti yaklaştığında mısır meliki rüya gördü ve melik rüyasını etrafındakilere anlattı. Ayette bahsi geçen melikin rüyasını Yusuf as tabir etti ve “Dedi ki: Âdetiniz üzere yedi yıl ekin ekin. Yiyeceğiniz az bir kısmı dışında biçtiklerinizi başağı üstünde bırakın. Sonra bunun ardından yedi zorlu (yıl) gelecektir ki saklayacağınız az bir miktar dışında önceden biriktirdiklerinizi yiyeceklerdir. Sonra bunun ardından bir yıl gelecek ki insanlar onda (bolca) yağmura kavuşturulacak ve (meyva) sıkacaklar.”⁴⁶

Yusuf Suresi'nin kırk yedinci ve kırk dokuzuncu ayetlerinde yer alan Hz. Yusuf'un yorumunu Mevlânâ işârî olarak şöyle yorumlar: Allah Teâlâ ol arık sığırları şîran sıfatında halk eyledi ol semiz sığırları iştahla yediler. Eğer ki ol hayâlât-ı âtiye-i hâbda göründü ol kaht yılları arık sığırlar şeklinde gösterdi ol sığırlar şîran-ı goresne sıfatında

⁴⁰ Aclûnî, Keşfu'l-hafa, 2/132.

⁴¹ el-Bakara 2/30.

⁴² Sabûhî, İhtiyârât, (Mevlana Müzesi, 2085), 151a.

⁴³ Sabûhî, İhtiyârât, (Mevlana Müzesi, 2085), 148a.

⁴⁴ Sabûhî, İhtiyârât, (Mevlana Müzesi, 2085), 60a.

⁴⁵ Yusuf 12/46.

⁴⁶ Yusuf, 12: 47-49).

halk eyledi. Kezalik merdân-ı Hudâ dahi sureta beşer şeklinde fakr ve fenâda görürsün amma batın cihetinden onlar şîrân-ı merdûmdurlar ki insanın vücûdundan sûri alâyık-ı hubbu dünya ve mâsivâ ve televvüsü şehevât ve hevâdan her ne var ise ekl edip yani mahvedip kalp ve kâlib-ı tâlib-i bîçâreyi saf ve mücellâ ve ayine-i hudâ nâme ederler. Bes imdi onları beşer suretinde görüp kendini kıyas eyleme onların bizden ziyade ne hâli vardır deme surete nazar olunmaz nazar sîreterdir. Hz. Nuh as surete fakir bir merd idi amma sirette şîr-i merdumhâr idi ki cümle âlem halkını tufan şeklinde ekl edip helak eyledi bes bunların nefislerinden hazer etmek gerek zira müridi mutemedi irşada ve talim ve riyâzât ve muhabbet mehriyle yerler ve nekr manada helak ve kahr ile yerler.⁴⁷

Sabûhî Dede, Hz. Musa zamanında yaşanmış ve Kur'an'da geçen bakara kıssasına dikkat çekmektedir. O, *“Yine bir vakit, bir insanı öldürdünüz.”*⁴⁸ ve *“Hani Musa kavmine: “Allah, bir inek kesmenizi emretmektedir” demişti.”*⁴⁹ ayetlerinden hareketle işâri yorumlara gitmiştir. Buna göre öldürülen kişiden maksat kalptir. Bakaradan murat ise nefistir. Kalbini ihya etmek isteyen kimse nefisini riyâzetle terbiye etmelidir. Bu da Peygamberimizin *“Mutu kable en temutu.”* *“Ölmeden önce ölünüz.”* buyurdıkları gibi aynı anlamı ifade etmektedir. Zira beden öldürüldüğünde sırları bilen ruh ortaya çıkar. Şeytan ise kurduğu çeşitli tuzaklarla insanı bundan uzaklaştırıp ateşe yaklaştırmak ister.⁵⁰ Bu dünya hayatında nefisini ve şeytanı aşır rıza-i Bâri'ye ulaşamayanlar ahirette de naîm cennetlerine ulaşamayacaklardır.⁵¹

Sabûhî Dede, Hz. Eyyub kıssasına da farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. O, *“Ayağını yere vur (dedik), işte yıkanılacak ve içilecek serin bir su!”*⁵² ayetinde de ifade edildiği gibi Cebrail'in Hz. Eyyub'e geldiğini, ayağını yere vurmasını söylediğini ve böylece yerden suyun fışkırdığını ifade etmektedir. Bunun gibi kulluk imtihanında kirlenenlerin de Allah'ın af ırmağında, affı ilahide yıkanacağını, zahir ve bâtınlarının temizleneceğini belirtmektedir.⁵³

Sabûhî Dede, *“Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nuh, gemiden uzakta bulunan oğluna: Yavrucuğum! (Sen de) bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma! diye seslendi. Oğlu: Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım, dedi. (Nuh): “Bugün Allah'ın emrinden (azabından), merhamet sahibi Allah'tan başka koruyacak kimse yoktur” dedi. Aralarına dalga girdi, böylece o da boğulanlardan oldu.”* (Hud 11/42/43) ayetlerine atıfta bulunup Hz. Nuh'un oğlu Kenan'ın gemiye binmekten kaçınma hususuna değinmektedir. Mevlânâ'nın, mürşidin sohbetini Hz. Nuh'un gemisine benzettiğini belirten Sabûhî Dede, yine evliyanın söz ve fiillerinin dışına çıkanları, ilim ve

⁴⁷ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 144b.

⁴⁸ el-Bakara 2/72.

⁴⁹ el-Bakara 2/67.

⁵⁰ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 177b.

⁵¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 18a.

⁵² es-Sad 38/42.

⁵³ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 186b.

amelinde mağrur olanları da Kenan'a benzettiğini ifade etmektedir. Kenan gibi olanların ise kalbi mühürlüdür.⁵⁴

Sabûhî Dede, “*Şu sağ elindeki nedir, ey Musa? O, benim asamdır, dedi, ona dayanırım, onunla davarlarım yapıp silkelerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.*”⁵⁵ ayetlerine atıfta bulunmakta ve söz konusu ayetleri Mevlânâ'nın şöyle yorumladığını ifade etmektedir. Ayette geçen âsâ ve âsânın ejderha oluşu hususunda Sabûhî Dede, Mevlânâ'nın bu ayetten anladığı yorumun şu şekilde olduğunu dile getirir: Dıraht-ı ten âsâ-yı Musa gibidir. Musa'ya bir emr-i Hak geldi, “Asayı bırak elinden ta ki anın hayrını ve şerrini göresin.” denildi. İnsan dahi dıraht-ı teni bıraksın yani riyâzetle fenâ olsun. Ta ki tebdil olup hayrı ve şerri malum olana ondan sonra eline alsa çok şeyi müşahede eyler ve kendi vücûdunda mahzun olan esrar-ı ilahiyeye vâkif olur.⁵⁶

Sabûhî Dede, “*Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandığı. O, bir alevli ateşe girecektir. Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu hâlde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir).*” (et-Tebbet 111/1-5) ayetlerini zikrettikten sonra söz konusu surede geçen “hatab” ve “habl” kelimelerinden kastedilen şeye Mevlânâ'nın dalalet ipi manasını kastettiğini belirtmektedir. Zira boynunda dalalet ipi olan kimse gamdan ve kederden kurtulamaz. Sabûhî Dede, Ebu Leheb'in karısının boynunda zahiri bir ipin olmadığını, aksine onu Hz. Muhammed'in nurundan uzaklaştıran manevi bir bağının olduğunu haber vermektedir.⁵⁷

3.5. İbadet ve Ahlak İle İlgili Konular

Sabûhî Dede, ibadet ve itaat hususunda belli bir mertebeye ulaşmış kimselere Kur'an'da geçen Hârût ile Mârût kıssasını hatırlatmakta ve hususta Mevlânâ'nın yorumlarını aktarmaktadır. Zira kullukta ileri bir mertebeye çıkan kimse gururdan, kibirden uzak durmalıdır ve yaratılmışlara merhamet etmelidir. Aksi takdirde nasıl ki Hârût ile Mârût cah-ı (Makam-Yer) Babil'de hapis kalmışlar, siz de cah-ı dalalette kalırsınız. Mürşid-i Kâmil'den size bir nuraniyet aksetse bunu kendinizden değil, mürşid-i kâmilin sohbetinin feyzinden bilesiniz.⁵⁸

Sabûhî Dede, insanda nefis-i emmârenin helak olmasıyla insanın insan-ı kâmil mertebesine ulaşacağını Mevlânâ'dan nakletmektedir. Zira bu mertebeye çıkan kimseler Allah'a itaatkâr ve mutî olurlar. Onlara hiçbir şey zarar vermez. Tıpkı güneş ışınlarının Ashab-ı Kehf'e zarar vermediği gibi. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “*(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafına kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün...*”⁵⁹ Onlar insan-ı kâmil mertebesinin sahibidirler. Onları dünyada da ahirette de hiçbir ateş yakmayacaktır. Zira Hz.

⁵⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 118a.

⁵⁵ Taha 20/ 17-18.

⁵⁶ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 120b.

⁵⁷ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 38b.

⁵⁸ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 113b.

⁵⁹ el-Kehf 18/17.

Peygamber cehennemini, “Ey mümin üzerimden geç git, senin nûrun benim ateşimi söndürdü.”⁶⁰ diyeceğini ifade etmektedir.⁶¹

Sabûhî Dede, “Sonra bu Kitab’ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bırakmışsındır. Onlardan kimi kendine yazık eder, kimi orta davranır, kimi de Allah’ın izniyle, iyiliklere koşar. İşte büyük lütuf budur.”⁶² ayetinde sabıklar, muktesid olanlar ve nefesine zulüm edenler şeklinde üç zümrenin varlığına işaret etmekte ve İbn Arabî’nin bu hususu şöyle yorumladığını açıklamaktadır. Ona göre sabıklar her daim uyanık olan kimselerdir. Muktesidler bazen uyanık kalan bazen de gaflete dalan kimselerdir. Devamlı gaflet uykusunda olanlar ise nefesine zulmeden kimselerdir.⁶³ Sabûhî Dede, “Kendilerine yazık eden kimselere melekler, canlarını alırken: “Ne işte idiniz!” dediler. Bunlar: “Biz yeryüzünde çaresizdik.” diye cevap verdiler. Melekler de: “Allah’ın yeri geniş değil miydi? Hicret etseydiniz ya!” dediler.”⁶⁴ ayetini bu yola giren talibin başlangıçta biraz zevk ve eğlence içinde olabileceğini, ancak daha sonra bu zifiri ve karanlık âlemden çıkıp mana âlemine gireceği ve gayb âlemini seyre dalacağı şeklinde anladığını belirtmektedir.⁶⁵

Sabûhî Dede “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!”⁶⁶ ayetini yorumlarken nefsin; sükûna ermesi, inanç nuruyla aydınlanması ve Allah’ın zikriyle huzur bulması gibi özelliklerine değinmektedir. Nefsin, sebepler dairesi içinde Vacibü’l-Vücûd olan Allah’ın zatına yüceltiğini ve orada taht kurduğunu, Allah ile yetindiğini belirtmektedir. Ya da bundan maksadın, “Ey mutmain olmuş nefis! Uzaklaştığın (ayrıldığı) kullarımın vücûtlarına gir, onlara vâad ettiğim sevap evime gir” demek olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber ayetin, “kullarım arasına katıl” kısmından murad-ı Mevlânâ’nın “kullarımın gönlüne gir” şeklinde olduğunu da belirtmektedir.⁶⁷

Sabûhî Dede, “Gözleri kör, topal ve hasta olanın Allah yolunda savaşa çıkmaktan uzak kalmalarında bir sorumlulukları yoktur.”⁶⁸ ayetine atıf yapmakta ve kör olan kimseye teklif olmadığını belirtmektedir. Aynı zamanda bu kimselerin düşmanla savaşmaya ve nefisleriyle mücadele etmede istidatlarının olmadığını, ancak kör olarak kalmanın da caiz olmadığını ifade etmektedir. Bunun için bir kâmil mürşidin yanında çeşitli metotlarla kendini eğitmek gerektiğini beyan etmektedir. Zira insan bu durumdan kurtulmak için elinden gelen gayreti göstermeli, Allah’tan ümit kesmemelidir. Onun gösterdiği eğitim doğrultusunda ibadet ve riyazatına devam etmelidir. Böylece Allah onun gözlerine nur-ı tecelliye ihsan eyler. Aksi takdirde bu körlük iki dünyada da devam

⁶⁰ Aclûnî, *Keşfu’l-hafa*, 1/360.

⁶¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 100b.

⁶² el-Fâtır 35/32.

⁶³ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 47b.

⁶⁴ en-Nisa 4/97.

⁶⁵ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 105b.

⁶⁶ el-Fecr 89/27-30.

⁶⁷ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 91b.

⁶⁸ el-Fetih 48/17.

edecektir. Öyle ki “*Bu dünyada kör olan ahirette de ködür, yolunu daha da şaşırmıştır.*”⁶⁹ ayetinde de buyrulduğu gibi dünyasını berbat eden ahiretini de berbat etmiştir.⁷⁰

Sabûhî Dede, bazı kimselerin müteşabih ayetlerin zahirine tutunarak bâtından gafil olduklarını belirtmektedir. Bu sadette o, “*Sana bey’at edenler gerçekte Allah’a bey’at etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa kendi aleyhine bozmuş olur.*”⁷¹ ayetini örnek olarak zikretmektedir. Allah’ın mertebe-i ehadiyetten tecelli ettiği kimse, suretten manaya yol bulup muvahhit olur. Böylece o kimse Allah’ın yarattığı şeylerin kesreti yine O’nun vahdaniyetine delalet ettiğini bilir. Sabûhî Dede bu hususun daha iyi anlaşılması için şu örneği verir. Mesela bir hane içinde bir şahıs oturmuş olsa, o hanenin duvarında aynalar olsa, o şahsın görüntüsü farklı şekillerde aynalardan dışarı yansır. Bu durum şahsın kesretine değil, aynanın kesretine delildir. Bunun gibi Allah’ın esma ve sıfatlarıyla tecelli etmesi O’nun kesretine delalet etmez. Bilakis O’nun vahdaniyetine ve sanatına delalet eder. Bunu kavrayan kimseler teşbihten tenzihe, kesretten vahdete ve zahirden bâtına yol bulmuş olurlar.⁷² Ayrıca o, söz konusu ayette geçen Resul’e itaatin Allah’a itaat olduğunu söylemekte, bununla da kastedilenin Allah’ın rızası olduğunu ifade etmektedir. Tasavvufta da bu mertebenin kurb-ı ferayiz⁷³ olarak isimlendirildiğini beyan etmektedir.⁷⁴

Sabûhî Dede “*Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir.*”⁷⁵ ayetini tefsir ederken nefsini tezkiye, kalbini tasfiye edenin hem bu dünyada hem de ahirette kurtulacağını belirtmektedir. Yine nefsi heva ve hevesinden, cehaletten koruyan kimsenin feraha ulaşacağını bildirmektedir.⁷⁶ Böylece Sabûhî Dede kurtuluşun nefsi tezkiye etmede ve kalbi tasfiye etmede olduğuna dikkat çekmektedir. Yine bu meyanda o, Mevlânâ’nın, “*O halde kim tâğutu reddedip Allah’a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapımıştır.*”⁷⁷ ayetindeki “*urvetül vuskâ*” ifadesini terk-i heva yani nefsin heva ve heveslerini terk etmesi olarak yorumladığını belirtmektedir.⁷⁸

Sabûhî Dede, dünya hayatında batınî gözün zahiri gözden daha önemli olduğuna dikkat çekmektedir. O, “*(O esnada) şimşek sanki gözlerini çıkaracakmış gibi çakar.*” (el-Bakara 2/20) ayetini açıklarken şimşegın insanın gözünü aldığı gibi malın, mülkün, makam ve mevkiinin de bâtın gözün nurunu zayıf edeceğini ve insanı hak ve hakikati görmekten mahrum bırakacağını belirtmektedir. Bunun için hakikat yolcusu Hakka tabi

⁶⁹ el-İsra 17/72.

⁷⁰ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 148a.

⁷¹ el-Fetih 48/10.

⁷² Sabûhî, *İhtiyârât* (Mevlana Müzesi, 2085), 145b-146a.

⁷³ Kurb-ı Ferâiz: Arapça farzlarla yaklaşmak. Kul farzları işleyerek Hakk'a yakınlığa erer ve O'nda fani olur. Onun bu durumunda fail, yani yapan eden, Hak'dır. Bk. *Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 384.

⁷⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 99b.

⁷⁵ el-Mü'minun 23/1.

⁷⁶ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 165b.

⁷⁷ el-Bakara 2/256.

⁷⁸ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 171b.

olmalı ve bân gözünü açıp esrar-ı sübhâniye ve hakâyik-ı rabbâniyeyi açığa çıkarıp nûru ilahiye kendine yâr etmelidir. Sadece O'ndan yardım dilemelidir.⁷⁹

Sabûhî Dede, kalbin kasveti hususunda “*Ne var ki bunlardan sonra yine kalplerinize kasvet geldi. İşte onlar (yâni kalpleriniz) şimdi katılıkta taş gibi, yâhut daha da ileri.*”⁸⁰ ayetine atıfta bulunmakta ve bundan kurtulmanın çarelerine değinmektedir. Bunun için evliyaullahın nasihat ve terbiyesine kulak verilmesi gerekliliğine değinen Sabûhî Dede tövbe, inabet, nefsi tezkiye ve kalp tasfiyesi ile Allah’a yönelmenin önemine dikkat çekmektedir. Böylece insanın bânını açılmış ve hidayete mazhar hale gelmiş olur.⁸¹ Yine o, zahir ve bânından hissedar olmak isteyen tasavvuf yolcusunun riyâzât, açlık ve ibadetle meşgul olarak tam manada temizliğe erişeceğine vurgu yapmaktadır.⁸²

Sabûhî Dede “*Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir necistir/pisliktir. Onun için bu yıllardan sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.*”⁸³ ayeti gereği müşriklerin necis olduklarını, bunun nedeni olarak da olarak bânınlarını göstermektedir. Zira onlar şirk, küfür ve dalalet bataklığına dalmışlar ve bundan kurtulmak için de bir çaba harcamamaktadırlar. Bundan dolayı da bunların Mescid-i Haram'a girmeleri yasaklanmıştır.⁸⁴ Müşriklerin ve kâfirlerin “*Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta yol yordam bakımından, hayvandan da sapıktır onlar.*”⁸⁵ ayeti uyarınca hayvanlardan daha aşağı derecede olduğunu vurgulayan Sabûhî Dede, bu kimselerin sorumlu varlıklar olduklarını, ancak onların bakıyı kazanmak yerine faniye gönül verdiklerini belirtmektedir.⁸⁶

Sabûhî Dede, “*Verdiğinin kat kat fazlasını kendisine ödemesi için Allah'a güzel bir borç verecek yok mu?*”⁸⁷ ayetini açıklarken Mevlânâ'nın bu husustaki görüşlerine değinmektedir. Mevlânâ, nefsinden kesip Allah için bir kula yardım eden kimsenin rıza-i ilahiye mazhar olacağını, onun yaptığı bu iyiliğin kendinden önce ahirete gidip onu bekleyeceğini belirtmektedir. Ahirette verilen sevabın ve bağışın dünya metaindan daha hayırlı olacağına vurgu yapmaktadır.⁸⁸

Sabûhî Dede, “*Onların işleri, aralarında danışma iledir.*”⁸⁹ ayetinin Ensar hakkında nazil olduğunu belirttiikten sonra Mevlânâ'nın görüşlerini zikretmektedir. Zira o, her işte mürşid-i kâmil ile istişarede bulunulması gerektiğini ve tasavvuf yolcusunun kendini mürşidine teslim etmesinin gerekliliğini ifade etmektedir. Çünkü Ensar da peygambere iman etmiş ve onunla her konuda istişare etmiştir.⁹⁰

⁷⁹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 181a.

⁸⁰ el-Bakara 2/74.

⁸¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 53a.

⁸² Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 128a.

⁸³ et-Tevbe, 9/28.

⁸⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 92a.

⁸⁵ el-Furkan 25/44.

⁸⁶ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 102a.

⁸⁷ el-Bakara 2/245.

⁸⁸ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 126b.

⁸⁹ eş-Şûra 42/38.

⁹⁰ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 128b.

Sabûhî Dede, Kur'an'da geçen "vettekullah" "*Allah'tan sakının.*" (el-Haşr 59/18) emrine dikkat çekmekte, kötülüklerden ve günahlardan el çekenlerin muttaki olup felah bulacaklarını belirtmektedir. Yine Allah'tan sakınan kimselerin üç mertebeye nail olacaklarını ifade etmektedir. Bu mertebeler sabır, musâbere ve murabıttır. Sabûhî Dede bazılarının bu üç makamı şeriat, tarikat ve hakikat makamlarına yorumladıklarını beyan etmektedir. Bu nedenle nefsinin hevadan men eden, bela ve musibetlere rıza gösteren, Allah'tan başkasına iltifat etmeyen kimse daima Allah ile beraberdir. Fenâfillah ve bekâbillah makamlarına nail ve vasıl olmuş olurlar.⁹¹

Sabûhî Dede, "*Ey iman edenler! Sabredin. Sabır yarışında düşmanlarınızı geçin. (Cihat için) hazırlıklı ve uyanık olun ve Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.*" (Al-i İmran 3/200) ayetinde geçen "sabredin" emrinin nefsin olumsuz arzu ve isteklerine karşı emredildiği kanaatindedir. Nefsin istek ve arzusunun olduğuna değinen Sabûhî Dede, bunlardan yüz çevirip sabredenlerin büyük bir ecir ve mükâfata nail olacaklarını bildirmektedir. Bu meyanda o, "*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*" (el-A'raf 7/31) ayetinde geçen "Yiyiniz, içiniz." emrinin daima şehveti ifade ettiğini, eğer böyle olmasaydı bunun bir emir olmasının anlamının olmayacağını belirtmektedir. Yiyiniz içiniz, emrinden sonra gelen "İsraf etmeyin." nehyi, iffeti ifade etmektedir. Zira yeme ve içmeden gelen bedenî kuvvet insanı harama sevk eder ki iffet lafzı bunu ifade etmektedir. Bu bir şehvet olmasaydı israftan nehyetmenin ve iffeti emretmenin bir anlamı olmazdı. Bunun için yemeden ve içmeden meydana gelen şehveti harama sarf etmemek gerektiğine vurgu yapan Sabûhî Dede, asıl cihadın da yani cihad-ı ekberin de bu olduğu görüşündedir.⁹²

İyi bir kul olmada açlığın önemine değinen Sabûhî Dede, "Açlık, Tanrı yemeğidir. Onunla yani açlıkla sözü doğruların bedenlerini diriltir."⁹³ Yine "*Ben Rabbi'ne misafir olurum, o beni doyurur, su verir.*"⁹⁴ hadisi şeriflerini aktarmaktadır. Bundan sonra da "*Allah'ın lütfundan kendilerine vermiş olduklarıyla sevinç içindedirler.*" (Al-i İmran 3/170) ayetini zikretmektedir. Açlığın Allah'ın taamı olduğunu belirten Sabûhî Dede, bununla siddıkların bedenlerinin ihya edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle Peygamberimizin visal orucu tuttuğunu, ancak ashabını bundan menettiğini ve "Rabbim beni doyuruyor" dediğini belirtmektedir. Bu doyurmanın manevi gıda ile olduğunu ifade eden Sabûhî Dede, aksi takdirde bunun oruç olmayacağını belirtmektedir. Bu görüşüne de "*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Allah'ın, lütf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar.*" (Al-i İmran 3/169) ayetinin işaret ettiğini ifade etmektedir. Neticede ona göre asıl önemli olan beden rızıklanması değil, ruhun gıdalanmasıdır.⁹⁵

⁹¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 138a.

⁹² Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 138b.

⁹³ Mevlana, *Mesnevî*, 5/1740-174. Beyit.

⁹⁴ Buhârî, "Savm", 48; Müslim, "Siyam", 56. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "Savm", 24; Tirmizî, "Savm", 62.

⁹⁵ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 160b.

Sabûhî Dede, kalp hastalığının ve kötü ahlakın şifasını bir mürşid-i kâmil olduğunu hatırlatmakta ve şu ayete atıf yapmaktadır. “*Ey iman edenler! Allah’tan korkun, O’na yaklaşmaya vesile arayın ve O’nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz.*” (el-Maide 5/35). Ayette geçen vesileden kasıt halkı Hakk’a davet eden bir mürşid-i kâmidir. Zira mürşid-i kâmil kavmi içinde ümmetin arasındaki “nebi” gibidir. Yani o şeyh-i kâmil, müridin vücûdunda olan nefsânî hastalıkları tedavide cerrah gibidir.⁹⁶

3.6. Dünya ve Ahiret İle İlgili Konular

Sabûhî Dede, dünya hayatının sonunu ve ahiret hallerini anlatan ayetlere de değinmektedir. Bu meyanda o, Allah’ın kışın kâinatı öldürdüğünü, ilkbahar da ise yeniden diriltip yeşillendirdiğini beyan etmektedir. Zira o, “*Artık Allah’ın rahmet eserlerine bak da gör, ölümünden sonra nasıl diriltir yeryüzünü; şüphe yok ki o, elbette ölüyü de diriltir.*” (er-Rum 30/50) ayetinin de bu hususa işaret ettiğini belirtmektedir. Bu konuda Allah’ın yağmurdan sonra farklı bitkiler ve meyveler çıkardığını zikreden Kâdî Beyzâvî’nin görüşünü hatırlatmaktadır. Yine Sabûhî Dede söz konusu ayetin bize haşr gününü hatırlattığını belirtmektedir. Ona göre yağmur zahirde eser-i rahmet-i ilahi olup bütün eşya onunla hayat bulmaktadır. Bâtında ise Allah’ı zikretmektir ki kalp onunla huzura kavuşur. Yine o, bir rahmet eseri, sevgi ve muhabbetin kaynağıdır ki gönül onunla hayat bulur. Mevlânâ’nın muradının şöyle olduğunu dile getirmekte: Sofinin biri, bir bağda neşelenip açılmak için yüzünü dizine dayamış, varlığının ta derinlerine dalmış gitmişti. Orada bulunan biri onu uykusundan uyandırdı ve ona dedi ki: “Ne uyuyorsun yahu? Bir başını kaldır da üzüm çubuğuna, şu ağaçlara, Allah’ın rahmet eserlerine, şu yeşillığe bak! Allah emrini dinle... Allah “Allah’ın rahmet eserlerine bakın” dedi... Yüzünü şu rahmet eserlerine çevir, seyret! Sofi dedi ki: A heveskâr kişi, Allah eserleri gönüldür... dışarıdakilerse ancak ve ancak Allah eserlerinin eserleridir... Bağlar, bahçeler, meyveler, gönüldedir. Onların letafetinin aksi, şu suya toprağa vurmıştır!.. Fakat ey zavallı adam, Hak’tan hayat bulursan topraktan müstağni olur, bu balçığı o vakit terk edersin.”⁹⁷ Görüldüğü gibi Sabûhî Dede insanın iç dünyasının ve gönlünün, dış dünyasından daha önemli olduğunu ve haşirin insanın iç âleminde olduğuna dikkat çekmekte ve görüşlerini Mevlânâ’dan bir kıssayla anlatmaktadır.

Sabûhî Dede, “*Kime uzun ömür verirsek biz onun gelişmesini tersine çeviririz. Hiç düşünmüyorlar mı?*” (Yasin 36/68) ayetinden hareketle insanın yaşlandıkça güç ve kuvvetinin azaldığını, bu nedenle insanın maddi şeylerden ziyade manevi şeylere değer değer vermesinin önemine değinmektedir. Sabûhî Dede, murad-ı Mevlânâ’nın insanın sureti değil gönlü olduğunu haber vermektedir. Zira âşık insanın muhabbeti surete olsaydı o öldüğü zaman onun suretinden ikrah etmezdi. Yine sevdiği insan hem yaşlandığında hem de öldüğünde ona sevgisi devam etmezdi. Evliyaullahın durumu da böyledir ki onlar öldüklerinde bile sevilirler.⁹⁸

⁹⁶ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2086), 106b.

⁹⁷ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 76a.

⁹⁸ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 162a-b.

Sabûhî Dede, kıyamet gününde yeniden insanların hamdüsena ederek ayaklarını vurup ellerini çırpacaklarını ve nazlı nazlı “*Rabbimiz bizi dirilttin bize hayat verdin diyeceklerini ifade etmektedir. İnsanın iki kere öleceğini ve iki dirileceğini söylemekte ve bu görüşünü de “Allah'ı nasıl inkâr edersiniz ki, siz ölü idiniz Allah sizi diriltti. Sonra sizi yine öldürür ve ardından tekrar diriltir. Bundan sonra da O'na döndürülürsünüz.”* (el-Bakara 2/28) ayetine dayandırmaktadır. O, ilk ölümü ecel gelince ruhun bedeni terk etmesi olarak, ikinci ölümü ise kabirde olan ölüm olarak anlamıştır. Birinci dirilişin sorgu sual için kabirde olacağını, ikinci dirilişin ise insanların diriltip kabirlerinden çıkacağı günde olacağını belirtmiştir. Ancak Sabûhî Dede, Mevlânâ'nın muradının bu olmadığını, ona göre ilk ölüm insanın ölmeden önce ölmesidir, görüşünü serdettiğini ifade etmektedir. Bu görüşünü ise Hz. Peygamber'in “*Ölmeden önce ölünüz.*” hadisine dayandırmaktadır.⁹⁹ İlk hayat ise insanın dünyaya geldiği hayat olarak yorumlamaktadır. İkinci hayattan kastı ise ihtiyari ölümden sonra elde edilen hayat-ı ebediyedir ki bu da bakâbillah makamıdır. Bu makama ulaşanlar ise Allah dostları ve Allah âşıklarıdır.¹⁰⁰

Sabûhî Dede'ye göre tasavvuf yolcusunun duygularıyla akılları iç âlemlerinde “*Ancak onların hepsi, toplanmış olarak huzurumuza getirilmişlerdir.*” (Yasin 36/32) ayeti gereği “*Ledeynâ Muhtarûn*” denizinde dalgalanmakta, dalga dalga üstüne coşup durmaktadır. Onların cisimleri ve akılları manen her an Allah'ın huzurundadır. Güneş doğduğunda yıldızlar nasıl kayboluyorsa Allah âşıkları da zuhur-u tecellide öyle kaybolurlar. Ancak bu kaybolma hali zahirdedir, derunda ise onlar Allah'a kavuşmuş kimselerdir.¹⁰¹

Sabûhî Dede, “*Bugün ağızlarını mühürleriz ve kazanmakta olduklarını elleri bize söyler, ayakları da şahitlik eder.*” (Yasin 36/65) ayetinin mefhumunun dünya hayatında mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ağızları mühürlenmiş olan inkâr edenlerin ve dalalet ehlinin nurani gıdayı, Rabbanî hakikatleri ve hulviyyât-ı maârif-i Sübhanî'nin lezzetini tadamadıklarını vurgulamaktadır. Ancak Peygamber'in şeriatına ve tarikatına sülûk edip gayret etmekle bunun mümkün olacağını bildirmektedir.¹⁰²

Sabûhî Dede, taşın ateşle sınanacağı kıyamet gününde kâfirlerin ateşe atılacağını ve yanacaklarını beyan etmektedir. Nitekim bu durum “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.*” (et-Tahrîm 66/6) ayetinde de ifade edilmektedir. Ancak bu taşlardan maksadın müşriklerin taptığı putların da olabileceğine dikkat çeken Sabûhî Dede, bu görüşüne “*Şüphesiz ki siz ve Allah'tan başka taptığınız tanrılar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz.*” (el-Enbiyâ 21/98) ayetini delil getirmektedir. O; murad-ı Mevlânâ'nın, kalbi katı olan kimselerin taş mesabesinde olduğunu ve bunun için de bu durumdaki kimselerin cezasının ateş olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³

⁹⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/29.

¹⁰⁰ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 128b.

¹⁰¹ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 128a.

¹⁰² Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 191a.

¹⁰³ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 121a.

Sabûhî Dede, “*Cehennem ehliyle cennet ehli bir olmaz. Cennet ehli, isteklerine erişenlerdir.*” (el-Hasr 59/20) ayetini tefsir ederken cennet ehli cehennem ehlinin eşit olamayacaklarını, zira cehennem ehlinin gaflet ederek cennetten kaçıp cehenneme yerleştiğini belirtmektedir. Onlar, kendilerini Allah’a yaklaştıracak iyilikleri yapmadıkları gibi düştükleri günah ve hatadan dolayı da tövbe etmediler. Böylece cehenneme müstahak oldular. Bunun aksine cennet ehli cehennemden kurtulup yüce nimetlere vasil olmuşlardır. Sabûhî Dede, Mevlânâ’nın bu hususta şunları ifade ettiğini de açıklamaktadır. İnsan, “*elestü birabbikum*” hükmü gereğince Rabbine söz vermiş ve emaneti yüklenmiştir. Ancak dünya hayatında verdikleri sözü ve yükledikleri emaneti unutup gafillerden olmuşlardır.¹⁰⁴

Sabûhî Dede, “*Ana babaya ve bunlardan meydana gelen çocuklara!*” (el-Beled 90/3) ayetinde geçen “*veled*”in ümmete, “*valid*”in Hz. Muhammed (sas) işaret ettiğini, ayetin işârî manasında Efendimiz as Ebu’l-Ervâh olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ayette geçen “*valid*” kelimesinin Hz. Âdem ve Hz. İbrahim’e de işaret edebileceğini ifade etmektedir. Yine o, insanın dünyayı istemekle onun sıkıntı ve meşakkatlerine talip olacağı, ancak ahiret hayatına ve muhabbetullah meyletmekle bundan kurtulmanın mümkün olabileceği şeklindeki Mevlânâ’nın görüşünü de aktarmaktadır.¹⁰⁵

SONUÇ

On yedinci yüzyılda Mevleviliğin Veledî neşvesi İstanbul’da İsmail Ankaravî ile temsil edilirken Şemsî neşvesi Yenikapı Mevlevihanesi’nde Sabûhî Ahmed Dede ile temsil edilmekteydi. Şemsî meşrep sûfilerde dikkat çeken husus şiirlerindeki batınî yorumlar olmuştur. Kur’an’ın zahirine ters düşen bâtinî yorumlar ilk dönemlerden beri muhakkik sûfiler ve müfessirler nazarında kabul görmemiştir. Onlara göre Kur’an ve sünnete uyan yorumlar makbul, bunlara muhalif yorumlar da merduttur. Bu husus Mevlânâ düşünce sisteminin temelini oluşturmuştur. Bu doğrultuda onlar eserlerinde görüşlerini serdetmişler, ayet ve hadisleri bu bağlamda ele alıp yorumlamışlardır. Kur’an ve sünnetin bâtinî manalarına ulaşmak için gerekli olan manevi temizliğe ehemmiyet göstermişlerdir. Bu ilmi elde etmek için kâmil bir insan rehberliğinde gönül dünyalarının arıtılması, nefislerin tezkiyesi ve kalplerinin tasfiyesi için azami gayret göstermişlerdir. Arınan gönle esrar-ı İlahî ve envar-ı İlahî damlaları dökülemeye başlamıştır. Gönle gelen nurlar ve sırlar da kimi zaman şiir olarak kimi zaman da nesir olarak Mevlânâ müelliflerin eserlerinde yer bulmuştur. Bu dönemde bu yönüyle en dikkat çeken ve işârî tefsire katkı sunan sûfilerden biri de Sabûhî Ahmed Dede’dir.

Sabûhî Ahmed Dede, içinde birçok ayet ve hadis iktibasının yer aldığı Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sini şerh etmiş; eserin içinde yer alan ayet ve hadisleri *İhtiyârât-ı Mesnevî*’sinde işârî tarzda yorumlamıştır. O, özellikle *Mesnevî*’den intihap ettiği beyitleri yorumlarken beytin zahirî manasını açıkladıktan sonra esasen bu beyitten murad şudur diyerek beyitlerde saklı olan işârî manalara da dikkat çekmiştir. Söz konusu ayetleri tasavvuftaki

¹⁰⁴ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 156b.

¹⁰⁵ Sabûhî, *İhtiyârât*, (Mevlana Müzesi, 2085), 67b.

makam ve derecelere uygun bir tarzda ele almıştır. Bunun yanında beyitlerin manevi iktibasları olan ayet ve hadislerin manalarında yatan işârî yöne vurgu yapmıştır. Bu yönüyle Sabûhî Ahmed Dede, ayetlerin tefsirinde zahiri mananın yanında işârî manayı da ihmal etmemiştir. Ancak onun işârî yorumlarda ortaya koyduğu bir ölçü vardır ki o da şudur: “Marûf odur ki Kur'an ve sünnete muvafık ola, münker odur ki Kur'an ve sünnete muhalif ola.” Bu ölçü gereği o, Kur'an ve sünnetin zahirine aykırı olan hiçbir düşünceyi benimsememiştir. Sabûhî Dede, ehlisünnet çizgisinde, Kur'an ve sünnete bağlı bir sûfidir. Sabûhî Dede'nin yorumlama tekniği aslında bâtînîlik ve hurûflikten uzak, işârî yorumlama biçimidir. Bu durum eserlerinde ve yukarda bahsettiğimiz ayrıntılı örneklerde açık ve net bir şekilde gözlemlenmektedir.

KAYNAKÇA

- Alemdar, Yusuf. *Osmanlı'da Daru'l Kurra Müessesesi ve Kıraat Öğretimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Algül, Abdulkadir. *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*. haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Buhara Yayınları, 2013.
- Ayvansarâyî, Hafız Hüseyin. *Hadîkatü'l-cevâmi'*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1281.
- Baltacı, Cahit. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Beliğ, İsmail. *Nuhbetü'l Asar Li-Zeyli Zübdetü'l Eş'ar*. haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1999.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M.A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Yayınları, 9. Basım, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: y.y. , 1988.
- Çelebi, Âşık. *Meşâ'irü's-Şuara*. haz. Filiz Kılıç. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Çelebi, Kâtip. *Mîzânü'l-hak fi ihtiyari'l-ehak*. Ankara: TBMM Kütüphanesi, 209/A, 1948.
- Dede, Esrar. *Tezkire-i Şu'ara-yı Mevleviyye*. haz. İlhan Genç. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. Ankara: İfav Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.
- Enver, Ali. *Semahane-i Edeb*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1309.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 25-46.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *Tefsîru'l-Fâtihati'l-Kebîr*. thk. Bessâm Mahmûd Bârûd. Ebû Dabi: el-Mücemmeu's-Sekâfi, 1999.
- İbn-i Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. “Sabûh”. *Lisanu'l-Arab*. 7. Cilt Beyrut: Dar'u İhya'ut-Turasil-Arabi, 1999.
- Işın, Ekrem. “Mevlevilik”. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 5/426. İstanbul: Kültür Bakanlığı Tarih Vakfı, 1994.
- Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-vusûl ila tabakâti'l-fuhûl*. haz. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: Entegre Matbaacılık, 2010.
- Keleş, Reyhan. “Tezkirelere Göre XV-XIX Yüzyılda yaşamış Tokatlı Şairler”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 54 (2015), 49-101.
- Kınalızade, Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şuarâ*. haz. İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kızılkaya, Müzekkir. *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kızılkaya, Müzekkir. “Sabûhî Ahmed Dede'nin İhtiyârât-ı Sabûhî Adlı Mesnevi Şerhi”, *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 6 (Haziran 2019), 127-168.
- Mansûrizade, Mustafa Mucib. *Tezkire-i Mûcib*. haz. Kudret Altun. Ankara: Atatürk Yüksek Kurumu, 1997.
- Özköse, Kadir. “Tokat'ta Tasavvuf Kültürü.” *Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*. 3/79-101. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2015.

- Rıfat Ahmed. *Lugat-i Târihiyye ve Coğrâfiyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1300.
- Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî*. Konya: Mevlana Müzesi Yazmalar Kütüphanesi, 2085, 1a-224b.
- Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Sabûhî*. Konya: Mevlana Müzesi Yazmalar Kütüphanesi, 2086, 1-235b.
- Sahih Ahmed Dede. *Mecmaü't-Tevarihî Mevleviyan (Mevlevilerin Tarihi)*. haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Sami, Şemseddin. *Kamusu'l-âlâm*. İstanbul: Mehran Matbaası, 1311.
- Sami, Şemseddin. *Kamus'u türkî*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Sarı, Mehmet. *Sabûhî Şeyh Ahmed Dede Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divân'nın Tenkitli Neşri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Seyyid Rıza. *Tezkire-i Rıza*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1316, 61.
- Seyyid, Mehmet Rıza. *Rıza Tezkiresi*. haz. Gencay Zavotçu. İstanbul: Sahhaflar, 2009.
- Tanrıkorur, Barihüda. "Mevlevîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/468-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Tuncer, Orhan Cezmi. "Kilis Mevlevihanesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (1996), 259-281.
- Uludağ, Süleyman. "İşâri Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Zehebi, M. Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: y.y., 1962.
- Ziya, Mehmed. *Yenikapı Mevlevihanesi*. Dersaadet: Daru'l-Hilafet'ül Aliye, 1329.
- Mahmut Şarlı, "Medine-i Münevvere Arif Hikmet Bey Kütüphanesinde bulunan "Edebîyatla İlgili Türkçe Yazma Eserler". Erişim: 08 Ağustos 2017. www.ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D01445/2001_11/2001_11_SARLIM .

Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi

Ali ÖGE 

- Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, alican_042@hotmail.com

Makale Bilgileri Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 26.10.2020

Kabul: 20.11.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Kıraat İlmi,
Kur'an-ı Kerim,
Enbiyâ Sûresi,
Tefsir,
Anlam.

Kur'an-ı Kerim'in kelimelerindeki okunuş ihtilafları olarak genel olarak tanımlayabileceğimiz kıraat ilmi, tefsir, fıkıh, Arapça vb. ilimlerle ilişkilidir. Özellikle anlam boyutuna kazandırdığı zenginlik açısından bu ilişkinin en çok tefsir bilim dalıyla olduğu aşikârdır. Kıraat ilminin daha çok lafzî terennüm ve lehçelere bağlı ortaya çıkan usûl kısmıyla ilgili olan imâle, sıla, idğam gibi değişik fonetik uygulamalarının Kur'an kelimelerinde herhangi bir şekilde anlam farklılığına yol açtığı söylenemez. Bunların dışında kelime formlarındaki değişikliklerin yani ferşî farklılıkların anlama etkisi olduğu gibi hüküm açısından değişik görüşlerin ortaya çıkmasına tesir etmiştir. Farklı fıkıh mezheplerinin görüşlerine bu husus yansımıştır. Kur'an-ı Kerim'in 21. sûresi olan Enbiyâ Sûresi'ndeki âyetlerde bulunan bazı kelimelerde de bu farklılıklar göze çarpmaktadır. Daha çok kıraat imamlarından Hamza (ö. 156/773) ve kıraat râvilerinden Vers (ö. 197/812), Halef (ö. 229/844) ve Hallad'ın (ö. 220/835) bu farklılıkları okuyuşlarına yansıtıkları görülmektedir. Makalemizde Kur'an-ı Kerim'in âyetlerinde bulunan bu değişik kıraat tercihlerinin anlama etkisinin ne ölçüde olduğu görülecektir. Böylece Enbiyâ Sûresi örneğiyle Kıraat ilminin İslamî ilimlere özellikle de tefsir ilmine katkısının boyutları belirlenmeye çalışılacaktır.

The Effect of Understanding the Farshi Recitation Differences in The Context of al-Anbiya Surah

Article Info

Article History

Received: 26.10.2020

Accepted: 20.11.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

The Science of
Recitation,
The Holy Quran,
al-Anbiya Surah,
Tafsir,
Meaning.

Abstract

The science of Qiraat (recitation) as the different linguistic, lexical, phonetic, morphological and syntactical forms permitted with reciting the Quran has related to the other Islamic sciences like Tafsir, al-Fiqh, Arabic etc. It is obvious that this relationship is mostly with the science of tafsir, especially in terms of the richness it brings to the demension of meaning. It cannot be said that different phonetical applications like the imala, sila, idqam etc in the science of reciation cause any difference in meaning in the words of Quran, but the changes in the Word forms it called Farshi differences have an effect on understanding, as well as the emergences of different opinions in terms of the judgment. This is reflected in the views of different fiqh sects. These differences are also noticeable in some of the words in the verses in the Surah of al-Anbiya, the 21st surah of the Quran. It is seen that most in the recitations of the Qiraat Imam Hamza and recitation narrators Varsh, Halaf and Khallad. In our article we will try to show to what extent these different preferences in the verses of the Quran have an effect of understanding. On this occasion, we will try to determine the extent of the contribution of the science of Reciation to Islamic sciences, especially tafsir with the example of al-Anbiya Surah.

Atıf/Citation: Öge, Ali. "Enbiyâ Sûresi Bağlamında Ferşî Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 43-56.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.3>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Kıraat kelimesi Arapça'da "k-r-e/قرأ" kökünden türemiş semâî (kâide dışı) bir mastardır. Daha çok "Okumak, tilâvet etmek, cem etmek" anlamlarında kullanılmaktadır.¹ İstilahta ise kıraat ilmi hakkında "Kur'an-ı Kerim'in kelimelerindeki edâ farklılıkları ve bu farklılıkları rivâyet edenlerine nisbet eden ilim"² veya "Kur'an-ı Kerim okunuşundaki farklılıklar ve bu farklılıkları bildiren imam ve râvilerin ittifak etmeleri"³ ayrıca Kur'an lafızlarındaki hazf, ispat, tahrîk, teskîn, fasl, vasl ve ibdâl⁴ gibi diğer okuma şekilleri hakkında işitmeye dayalı olarak râvîlerin ittifak ve ihtilaflarını bildiren ilimdir."⁵ şeklinde tarifler yapılmaktadır.

"Kıraat" sözcüğü Kur'an- ı Kerim'de kullanılmamakla birlikte, "tilâvet" anlamını veren fiil kalıplarında ve mastar olarak "Kur'ân" şeklinde birçok yerde geçmektedir.

¹ Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1414/1994), 1/128; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Daru'l-Hidâye, 1421/2000), 1/363; Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (Mısır: 1961/1381), 401-402; Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffaz*, thk. Muhammed Altuncu (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1993/1414), 3/338; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-Kirâati'l-erbe'ate aşere*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ (Mısır: y.y., 1359/1940), 5; Muhammed Abdilazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995/1415), 36; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 12; Ali Osmân Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Nesr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996), 29.

² Ebü'l-Hayr Şemseddin b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve müşşidü't-talibîn* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 9; Kâdî, Abdulfettâh, *el-Büdûru'z-zâhire fî'l-kirâati'l-aşri'l-mütevâtire min tarîki's-Şâtibiyye ve'd-Dürrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1981), 7; Zürkânî, *Menâhil*, 1/336; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraatı* (Konya: Nedve Yayınları, 1981), 73.

³ Dimyâtî, *İthâf*, 9.

⁴**el-Hazf (الحذف)**: Lügatte 'düşürmek, kaldırmak, bir şeyden bir parça kesmek ve koparmak' manasında olup Kıraat İlminde, 'bazı kelimelerden bir harfin kaldırılması' anlamında kullanılmıştır. **el-İsbât (الإثبات)**: Lügatte 'yerinde bırakmak, gerçekleştirmek ve isbât etmek' manalarına sahiptir. Kıraat İlminde ise iskât'ın (الإسقاط) zıddı olarak kullanılmıştır. Sonunda hemze bulunan kelimelerde vakfedildiğinde, hemzenin belirli bir şekilde okunması, bunun bir örneğidir. Kıraat imamlarından Hamza ve Hişâm, "السفهاء" gibi kelimelerin sonundaki hemzeleri vakf halinde iskât (الإسقاط) ile yani bu hemzeyi iptal ederek (düşürerek) okumuşlardır. Bu iki imam dışında kalan kurrâ ise bu hemzeleri vakf halinde de olsa, tam okurlar. İşte Kıraat İlminde buna **isbât** ismi verilmektedir. **et-Tahrîk (التحريك)**: Lügatte 'kımıldatma, hareket ettirme ve depreme' anlamlarına gelir. Kıraat İlminde ise sükûnun zıddıdır. Harfi, bilinen hareketlerinin doğrultusunda okumaktır. **el-Fasl (الفصل)**: Lügatte, 'iki şeyin arasını ayırmak, uzaklaştırmak ve kesmek' manasındadır. Kıraat İlminde ise, âyetlerin birbirinden ayrıldıkları noktalar (yani bir âyetin bittiği ve diğer âyetin başladığı noktalar), onların fasledildiği yerlerdir. Bunun dışında besmeleyle okunacak sûre arasında vakfetmeye de *fasl* denilmektedir. **el-Vasl (الوصل)**: Lügatte bir şeyi bir şeye bitiştırmek, bir şeyin diğer bir şeyde nihâyet bulması anlamındadır. Faslin ve hicrânın zıddıdır. Kıraat istilâhında ise bir kelimeyi kendisinden sonra gelen kelimeye, sesi ve nefesi kesmeksizin bağlamak suretiyle okumaya denir. **el-İbdâl (الإبدال)**: Lügatte, bir şeyin yerine başkasını getirmekdir. Kıraat istilâhında ise sâkin hemzenin, harf-i med olan vav, yâ veya elif harflerine tebdîl edilmesidir. (Tanımda geçen bu kelimelerle ilgili olarak Ahmed Mahmud Hafeyân, *Eşheru'l-mustalehât fî fenni'l-edâi ve ilmi'l-kıraât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 169, 230; Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990) 179 vd.; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilâhları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları 1997), 35 vd.; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 97,317; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 12.

⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 5; Muhammed Sâlim Muhaysin, *fî Rihâbi'l-Kur'ân* (Kâhire: y.y., 1980/1400), 1/208.

Bununla birlikte “kıraat” sözcüğünün kökeni itibariyle İbranice’de, Ârâmice’de ve Tevrat’ta da yer aldığı bazı kaynaklarda geçmektedir.⁶

Kıraat farklılıkları ve okunma keyfiyeti/kıraat yedi harf ruhsatı ile gündeme gelmiş⁷, Kur’an’ı- Kerim’in mushaflaşması ve bazı merkezlere gönderilmesiyle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanlarında gündemini korumuştur. Arap yazısının ilk dönemlerdeki yetersizliği ve İslam coğrafyasının gelişmesi ve çeşitli kültürlerle etkileşimiyle kıraat ihtilafları devam etmiş ve tedvînleşmenin olduğu dönemlerde âlimlerinin kıraat ilmine fazlaca yoğunlaşmasıyla birtakım eserler ortaya çıkmış, edebiyat/literatür meydana gelmiştir. İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) sonrası kurumsallaşarak günümüze kadar intikal etmiştir. Günümüzde bu ilim daha çok lafızların edâsı şeklinde tilâvet şeklinde sürdürülmektedir. İslâmî ilimlerde özellikle fıkıh ilmi hüküm çıkarmada, tefsir ilmi ise değişik manalara ulaşma noktasında bu ilimden istifade etmektedir.⁸

Kıraat farklılıkları kavramı ile daha çok kastedilen husus Kur’an kelimelerinin ferş ve usûl açısından okunuş keyfiyetidir.⁹ Bir de bunun dışında tefsir olarak rivâyet edilen ve müdrec kıraat¹⁰ olarak değerlendirilen bir kısım daha vardır ki bu *kıraat* olarak kabul edilmemektedir.

Kelime formlarında meydana gelen ve bazen anlama da etkisi olan değişik okuyuşlar “ferş”¹¹; kelime lafızlarının daha çok fonetik kısmına giren ve anlama etkisi olmayan idğâm, imâle, taklîl ve med uygulamaları gibi hususlar da kıraat ilminde “usûl”¹² olarak nitelendirilir. Kıraat İlminin kısaca bu tarifleri alanı tanıtırken asıl bu ilmin gayesinin kıraat olarak rivâyet edilenlerin sahih olanları ile olmayanlarını ayırmak suretiyle Kur’an-ı Kerim’i korumak olduğu muhakkaktır.¹³ Bu perspektiften kıraat ilminin gayesini; “vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân kelimelerini ashabına nasıl okuduysa, o şekilde gelecek nesillere intikal ettirmek, yani orijinal telaffuzu muhafaza etmektir” şeklinde açıklayabiliriz. Bu ilim sayesinde Kur’an-ı Kerim önceki kutsal metinlerdeki gibi lafzî bir tahrifata uğramamış ve başlangıcından bu

⁶ Ebû Hayyan el-Endülüsî, *Tuhfetü’l-erîb bimâ fî’l- Kur’an’i mine’l-ğarîb*, çev: Enes Selam (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 161; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 166.

⁷ Yedi harf ile ilgili olarak bk. Hüseyin Ziyâuddin İtr, *el-Ahrufu’s-seb’a ve menziletu’l-kırâati minhâ* (Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1988/1409), 117; Abdussabûr Şahin, *el-Ahrufu’s-Seb’a*, çev. Tayyar Altıkulaç, 12:1-2-3; (Diyanet İlmî Dergi, 1973), 11 -67 -131; Hafeyân, *Eşheru’l-mustalehât*, 38-40; Karaçam, *Kur’ân’ın Nüzûlü*, 38-39; Abdurrahmân Çetin, *Kur’ân’ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar, 2013); Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM, 2011), 43; Demirci, *Tefsir Terimleri*, 12.

⁸ Kıraatlerin Kur’an’ın anlaşılmasına etkisi ve yorum farklılıklarına neden olması konusunda bk. Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 47-48.

⁹ Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalehât*, 164; Fırat, *Tecvid ve Kıraat*, 46, 161, 166.

¹⁰ Demirci, *Tefsir Terimleri*, 209; Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, 62; Fırat, *Tecvid ve Kıraat*, 168.

¹¹ Hükümü belli meselelerde geçerli olan ve tek tarz üzere olmayan vecihleri belirten bir kelimedir. Yaygınlığından dolayı ferş diye adlandırılır. Ferş’l-Hurûf veya Ferşü’s-Süver olarak da isimlendirilmiştir. Bk. Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalehât*, 164; Fırat, *Tecvid ve Kıraat*, 161.

¹² Kur’an okuyucusunun veya ravînin uyguladığı düzenli/kuralı genel kavâide verilen isimdir. İdğâm, imâle, taklîl ve med uygulamaları gibi. Bk. Fırat, *Tecvid ve Kıraat*, 46.

¹³ Recep Koyuncu, *Aşere Kâideleri (Mısır Tarîki)* (İstanbul: Çelik Yayınevi-Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları/44, 2019), 12.

zamana kadar orijinal fonetik yapısını korumuştur. Bu da Kiraat İlmi ve isnât geleneği sâyesinde olmuştur.¹⁴

Kıraatlar, Kur'ân nazımının icâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının da bir ifadesidir. Bu yönden bakıldığında Arap diline olan etkisi, tartışılmaz bir gerçektir. Nitekim farklı kıraatların bu etkisi, gerek sarf-nahivde ve belagat ilminde gerekse lügatlerle alakalı çalışmalarda ele alınıp incelenen temel konulardan birisi olmuştur.¹⁵

Tefsîrle olan ilişkisi bağlamında kıraat farklılıklarının daha çok iki yönü öne çıkmaktadır. Bunlar:

a. Med, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, gunne, ihfâ gibi kıraat ilminin daha çok fonetik lafzî ternnümleri/usûl ve tecvîd ilmine ait ait hususlar;

b. Kelimelerde bulunan hareke değişiklikleri ve ziyadeliklerdir.

Tefsirle doğrudan bir ilişkisi olmayan ilk madde fonetik farklılıklar başta olmak üzere kıraat imamlarının ihtilafına sebep olan ve âyetlerin anlamına hiçbir etkisi bulunmayan lehçesel ve dilsel okuyuş farklılıklarıyla ilgilidir. Örnek olarak "قال" fiilinin "أُولَئِكَ، شَاءَ، الصَّالِينَ" gibi kelimelerin iki, üç, dört ya da daha fazla medle okunmasının; "ذِكْرِي، الْهُدَى، الْفَتَى" gibi kelimelerin imâle ile "zîkrâ" yerine "zîkrê" diye; "hudâ" yerine "hüdê" şeklinde okunmasının; "هُمْ" zamirinin "عَلَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ، بِرَبِّهِمْ" şeklinde veya "أَدْنَيْهِمْ، إِلَيْهِمْ، عَلَيْهِمْ" şeklinde ya da "عَلَيْهِمْ" şeklinde okunmasının anlama hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Usûl yönünden olan bu fonetik farklılıklar yanında lehçesel nitelikteki okuyuşlarda da aynı durum söz konusudur. Mesela, "الْعُدْوَةَ" (Enfâl, 8/42) kelimesinin, "الْعُدْوَةَ" şeklinde de okunmasının; "İbrahim" kelimesinin "إِبْرَاهِيمَ/ibrâhîm" ve "إِبْرَاهِيمَ/ibrâhîme" (Bakara, 2/124) şeklinde okunmasının "hac" kelimesinin "حَجُّ/ hac" ve "حَجُّ / hicc" (Âl-i İmrân, 3/97) şeklinde okunmasının anlam üzerine bir etkisi bulunmamaktadır.¹⁶

Kelimelerde bulunan hareke değişiklikleri ve ziyadelikler ise gerek kelimelerin harekelerinde ortaya çıksın gerek okuma farklılıklarıyla kelimelerin iskeletinde meydana gelen değişiklikler olsun anlama etki eden kıraat vecihleridir. Bakara sûresinin 159. âyetinde yer alan "نُنشِرُهَا" kelimesi, "نُنشِرُهَا" şeklinde de okunmuştur.¹⁷ "نُنشِرُهَا" kıraatıyla, "yaratmak için birbiri üzerine koyarak birleştirmek, üst üste inşa etmek"

¹⁴ Ali Öge, 18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kiraat İlmindeki Yeri (Konya: Hüner Yayınevi, 2015), 36-37.

¹⁵Bu konuda Arap aleminde yapılmış çalışmalar hayli kabariktır. Örnek olarak şu çalışmalara bakılabilir: 1-Abdulâl Sâlim Ali, *Eseru'l-Kirâât fi'd-Dirâseti'n-Nahviyye* (Kâhire: Matbaatu'l-Meclisu'l-Ala, 1389/1969); 2. Abdulvehhâb Hamûde, *el-Kirâât ve'l-Lehecât* (Kâhire: Matbaatus-Saâde, 1369/1948); 3-Abdulfettâh İsmâil Kelbî, *el-İmâle fi'l-Kirâât ve'l-Lehecât*, Matbaatu Nahda, Kâhire, 1376/1968; 4-Abduh er-Râcihî, *el-Lehecât fi'l-Kirââtî'l-Kur'âniyye* (Kâhire: Matbaatu Daru'l-Meârif, 1968); 5-Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kirâât ve Eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabiyye* (Kâhire: Mektebu'l-Külliyati'l-Ezher, 1402/1982).

¹⁶ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 189.

¹⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsa İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kiraat*, thk. Şevki Dayf (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1400/1980), 189; Ebû Amr Osmân b. Said ed-Dânî, *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kirââtî's-Seb'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416), 82; İbnü'l- Cezerî, *Neşr*, 2/231.

manası; “نُنشِرُهَا” kıraatıyla ise, “diriltmek, ölüye can vermek” manası kastedilmiştir.¹⁸ Sonuçta her iki kelime de ölünün diriltilmesinin bir yönünü açıklamak suretiyle âyetin anlamına katkı sağlayarak zenginlik olmuştur.¹⁹

Anlamın farklılaşmasına başka bir örnek ise İsrâ sûresi 17/102. âyetidir. Bu âyette *قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ* yer alan cümle içindeki “عَلِمَ” fiili, özne yerine geçen zamirin muhatap ve mütekellim kabul edilmesine göre “عَلِمْتُمْ” ve “عَلِمْتُمْ” şeklinde iki türlü kıraat edilerek okunmuştur. Kisâ’î’nin tercihi olan *عَلِمْتُمْ* kıraatına göre âyetin anlamı, “(Musa) dedi ki: (Ey Fir’avn) bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb’inin -benim doğruluğumu gösteren-deliller olarak insanlara indirdiğini elbette (ben yakînen) bildim. Yoksa senin beni büyülenmiş sanmanın bir anlamı yoktur) ...” şeklindedir. Cumhuriyet’in “عَلِمْتُمْ” şeklindeki okuyuşlarında ise anlam, “(Musa) dedi ki: (Ey Fir’avn) bunları, ancak göklerin ve yerin Rabb’inin -benim doğruluğumu gösteren- deliller olarak insanlara indirdiğini pekala (sen) bildin...” şeklindedir.²⁰ Buna göre ilk okuyuşta Musa (a.s), Firavun’un ona karşı söylediği “sihirlenmiş ve büyülenmiş...” iftiralarına karşı, kendisinin bunun doğru olmadığını bilincinde olduğunu ve bu konuda kendisinden ve getirdiği mesajın doğruluğundan şüphe duymadığını söylemiş olmaktadır. Diğer kıraata göre ise Hz. Musa (s.a.v) Firavun’a ve onun taraftarlarına karşı, onca mucize ve âyetleri gördükten sonra nihayet kendisinin Allah’ın bir elçisi olduğunu anladıklarını ancak buna rağmen hâlâ inat ettiklerini söylemektedir.²¹

Yukardaki âyette bulunan her iki kıraat tercihi de konuya farklı zaviyelerden açıklık getirmektedir ve tek bir nassta bulunan farklı kıraatlar ile bir kıraata göre farklı anlam; diğer kıraata göre ise başka bir anlam oluşabilmektedir. Böylece muhtelif kıraatlarla âyetlerden kastedilen anlamlar tekâmül etmektedir.²²

Kıraat ilminin, gerek Kur’ân’ın genel okuyuş vecihlerini koruyarak bize kadar naklinde gerekse bu farklı okuyuşlardan çıkan muhtelif anlamlarla âyetlerin tilâvet ve tefsîrinde sağladığı faydalardan bazılarını şöylece belirtebiliriz:

1. Kur’ân-ı Kerim’de bulunan bazı lafızların telaffuz edilirken yanlış okunmasını önlemek. Bu sayede Kur’ân’ın hatasız ve lahn yapmadan okunması sağlanmış olur. Lahne düşmeden Kur’ân okumaya tecvid İlminin katkısı da unutulmamalıdır. Tecvid ilmi sayesinde gizli ve açık hatalardan dil korunur.

2. Kur’ân lafızlarının tahrif ve tağyirden (bozma-değiştirmek) korunması. Kıraat İlmi, Kur’ân-ı Kerim lafızlarının indiği gibi kalmasında ve okunmasında en büyük güvence kaynağıdır. Kıraat vecihleri olarak okunan kelimelerin hangisinin Kur’ânî olup hangisinin olmadığını ayırabilmek, bu ilmin bir konusudur. Kıraat ilmi sayesinde

¹⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an Vücûhi’l-Kırâât*, thk. Muhiddin Ramazan (B.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1997/1418), 1:310-311; Dâni, *Teyisîr*, 162.

¹⁹ Çetin, *Kıraat*, 134.

²⁰ Mekkî, *Keşf*, 2/52-53.

²¹ Geniş açıklamalar ve örnekler için bk. Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, 189-191.

²² Abdurrahmân Hasan Hanbeke Meydânî, *Kavâidu’d-Tedebburî’l-Emsâl li Kitabillahi Azze ve Celle* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1989/1409), 722.

Kur'ân'dan olmayan şâz okuyuşlara karşı Kur'ân'ın sıhhatli olan okuyuş şekli koruma altına alınarak bize kadar gelmiştir.²³

3. Hüküm istinbâtında ve mücmel/kapalı âyetlerin açıklanmasında katkı sunması. Abdest âyeti olarak bilinen Mâide Sûresi 6. âyetinde geçen “أَرْجُلِكُمْ” kelimesinin “أَرْجُلُكُمْ” şeklindeki nasb ve “أَرْجُلِكُمْ” şeklindeki cer kıraatı vardır. Bu iki okuyuş bize ayakları yıkama (nasb okuyuşuyla) ve ayakları meshetme (cer okuyuşuyla) şeklinde hüküm çıkarmada yardımcı olur.²⁴ Bazen de -şâz da olsa- bir kıraat vechi, hukûkî bir hükmün açıklanmasına (beyân) yardımcı olabilmektedir. Örnek olarak, Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın “وَلَهُ” (Nisâ, 4/12) âyetini, “مِنْ أُمَّ” eki ile okuması, kardeşlerin mirasçı olabilmeleri için aynı anneden olmaları itibariyle açıklayarak âyetteki kapalılığı gidermiştir.²⁵

Bunların dışında kıraat ilminin faydaları elbette vardır ancak bizim konumuz bu olmadığı için bu kadar bir bilgiyle iktifâ ediyor²⁶ ve kıraat ilminin tefsire olan katkısını görebilmek için Enbiyâ Sûresi ve ferşî farklılıklar açısından sûrenin tahliline geçiyoruz.

1. Enbiyâ Sûresi'ne Genel Bakış

Mekke döneminde nazil olan sûrelerden olan Enbiyâ Sûresi tertip açısından yirmi birinci, nüzûl/iniş sırası dikkate alınca yetmiş üçüncü sûredir. İbrâhim Sûresi'nden sonra, Mü'minûn Sûresi'nden önce nazil olmuştur. Abdullah b. Mes'ûd, “Benî İsrâil (İsrâ), Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûreleri, benim Mekke'de ilk öğrendiğim sûrelerdir” demiştir.²⁷ Bazı müfessirler ise 44. âyetin Medine döneminde indirildiğini söylemişlerdir. Toplam ayet sayısı 112 dir.

Enbiyâ, “nebîler” manasına gelmektedir. Bu isim sûreye içinde peygamber kıssalarına fazlaca yer vermesi sebebiyle verilmiştir.²⁸ Değişik âyetlerde olmak üzere sûrenin tamamında Hz. Süleyman, Hz. İsmail, Hz. Zekeriyya, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Lût vb. on sekiz peygamber ve kavimleriyle olan mücadeleleri anlatılmıştır.²⁹

Sûrede Allah'ın varlığı ve birliği/Tevhid inancı temel olarak vurgulanmakta Rabbimizin eş, ortak ve çocuk edinmekten münezzeh olduğu ortaya konmaktadır. Sûrede ayrıca Allah'ın insanlara peygamberleri aracılığıyla vahiy göndermesi (vahiy), bu gönderilen mesajların insanlara tebliği ve öğretilmesi için görevlendirilen/seçilen insan

²³ Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, 16.

²⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (Tanta: D'aru's-sahabe, 1427/2007), 185; Dâni, *Kitâbu't-Teysîr*, 98; İbnü'l Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâeti'l-aşr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), 2/549; Zerkânî, *Menâhil*, 1/126; Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/199), 1/255.

²⁵ İbn Cezerî, *Neşr*, 1/28; Zürkânî, *Menâhil*, 1/125; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Kirâât ve eseruhâ fi Ulûmi'l-Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1405/1984), 1/34.

²⁶ Ünal, *Kıraat Farklılıkları*, 16-17.

²⁷ Buhârî, “Tefsîr”, 21/1.

²⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâr-u İhyâ, 1420), 22/118; Ebî'l-Kâsım Mahmud b. Amr Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l- Arabiyye, 1407), 3/100; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1419/1998), 2/393; Ziya Bilgiç, *114 Sûre İsimleri ve Anlamları*, (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 67.

²⁹ Emin Işık, “Enbiyâ Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/174.

(peygamberlik) ve genel olarak insanların vahiy karşısındaki tutumu (iman-inkâr), kıyamet alâmetleri, kıyamet halleri, öldükten sonra dirilme ve hesap verme (ahiret) gibi İslâm'ın temel meseleleri konu edinilmiştir. Allah'a iman için Allah'ın kuvvet ve kudretini gösteren delillere, Allah'ın büyüklüğüne dikkatler çekilerek kâinatın bütünlüğü ve düzeni ile Allah'ın birliği arasında bir irtibat bulunduğu vurgulanmıştır. Sorumluluk bilincinin yerleşmesi ve gelişmesi için hayat ve ölüm konuları gündeme getirilerek, hiçbir insanın ebedî olarak yaşayamayacağı dolayısıyla her insanın bu gerçek ışığında davranmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Peygamberleri yalanlayan geçmişte yaşamış inkârcı kavimlerin helâkleri, daha sonra gelenlerin ise helâk olmuş inkârcıların yurtlarını ve kalıntılarını gördükleri halde ibret almadıkları için cezalandırıldıkları anlatılmıştır. Hz. İbrâhim'in putlara tapan kavmiyle olan mücadelesi ve bazı peygamberlerin kıssaları örnek olarak anlatılmış ve sûre Hz. Muhammed'in (S.A.V.) alemlere rahmet³⁰ olarak gönderilmiş bir peygamber olduğu gerçeğini hatırlatarak sona ermiştir.

Sûre genel olarak peygamberlik konusunu ele alır. Peygamber göndermenin amacı doğrultusunda ortaya konan "Tevhid mücadelesi", "ölüm sonrası diriliş" konularının sûrede anlatılan peygamberler üzerinden okunması amaçlanmıştır. Sûrenin genel muhtevasından peygamberlerin kavimlerine tebliğ yöntemlerini üç başlıkta değerlendirebiliriz:

- 1- Bütün peygamberler, Allah'tan aldıkları emirleri ve yasakları (vahiy) insanlara aynen anlatmışlar ve ilâhi mesaja kendilerinden bir ilavede bulunmamışlardır.³¹
- 2- Bu hususta hiç kimseye/topluluğa taviz vermemişler/ayrıcalık tanımamışlar ve ilkeli bir tutum sergilemişlerdir.³²
- 3- Allah tarafından vazifelendirilen hiçbir peygamber ifâ ettiği bu ulvî görev karşılığında insanlardan ücret talep etmemiştir.³³

Genel olarak sûre içinde anlatılan konular büyük evrensel yasalarla ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Sanki âyetler iman gerçeğini kâinatta cari olan yasalarla değerlendirerek muhataba şu mesajı vermek ister: Bu evren gereksiz ve boş yere yaratılmamıştır. Yaratılışında batıla yer olmadığı gibi inanç sistemi de boş ve gereksiz değildir. Bu gerçek 16. âyete sanki gönderme yapar "*Biz yeri, göğü ve aralarındakileri oyun oynarcasına yaratmadık.*" Sûre içinde âyetler okuyucunun gözüne, gönlüne, aklına ve kalbine yönelerek onu evrenin çeşitli alanlarına sevk eder. Gök, yer, dağlar, vadiler; gece, gündüz; güneş, ay hep bu sûre içinde anlatılarak tüm bu varlıklarda egemen olan ve onların bir düzen içinde kalmalarını sağlayan yasaların birliğine ve birliğin de her şeyi yaratan ve yöneten, yarattığı bu mülkünde olduğu gibi yaratmada da eşi ve ortağı bulunmayan Allah'ın varlığına ve birliğine işaret ettiğine vurgular bulunur.

³⁰ Enbiyâ 21/107.

³¹ Hakka 69/43-47.

³² Nisâ 4/135.

³³ Şuarâ 26/109-127-145-164-180; Bilgiç, 114 Sûre, 67-68.

Her şeyin sudan yaratıldığı ve her şeyin öleceği gerçeğiyle yaratılış yasaları dikkate sunularak sûre sona erer.

Özet olarak gaflette hayat süren insanlığa güçlü ve etkili ifadelerle kıyamet ve ölüm gerçekleri anlatıldıktan sonra geçmiş milletler ve onların inkarları sebebiyle başlarına gelen belalar sûre içinde örneklendirilmiştir. Tevhid inancıyla kainattaki birliğe dikkatler yönlendiriliyor peygamberler ve ümmetleri gündem yapıyor ve sûre ilk baştaki güçlü vurgularla kıyamet ve insanların baş başa kalacakları son açıklanarak uyarılmalarıyla sona eriyor.

2. Enbiyâ Sûresi'nin Ferşî Kıraat Farklılıkları

Daha önce açıklamalarını yaptığımız gibi sûrede bulunan ferşî farklılıkları, bunları tercih eden kıraat imam ve râvîlerini³⁴ ve bu kıraatların anlama katkısını aşağıdaki inceleyeceğimiz âyetlerden görebiliriz.

³⁴ On kıraat imamı ve râvîleri şunlardır:

1- Nâfî': Ebû Ruveym Nâfî' b. Abdurrahman b. Nuaym El-Leysî (ö. 169/785)
Medine kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a- Kâlûn: Ebû Musâ İsâ b. Minâ b. Verdân (ö. 220/ 835)

b- Verş: Ebû Sâid Osman b. Sâid b. Abdullâh el-Mısrî (ö. 197/ 812)

2- İbn Kesîr: Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr b. Amr ed-Dârî (ö. 120/ 738)

Mekke kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a- el- Bezzî: Ebû'l- Hasen Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh el-Bezzî (ö. 250/ 864)

b- Kunbül: Ebû Ömer Muhammed b. Abdurrahman el- Mahzûmî (ö. 291/ 904)

3- Ebû Amr: Ebû Amr Zebân b. Alâ b. Ammâr el- Mâzinî el- Basrî (ö. 154/ 771)

Basra kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a- ed-Dûrî: Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdülazîz el-Ezdî ed- Dûrî (ö. 248/ 862)

b- es-Sûsî: Ebû Şuayb Salih b. Ziyâd b. Abdullah es-Sûsî (ö. 261/ 874)

4-İbn Âmir: Ebû İmrân Abdullah b. Âmir b. Yezîd el- Yahsûbî (ö. 118/ 736)

Şam kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a- Hişâm: Ebû'l-Velîd Hişâm b. Ammâr b. Nusayr ed- Dimeşkî (ö. 245/ 859)

b- İbn Zekvân: Ebû Amr Abdullah b. Ahmed b. Beşîr b. Zekvân ed- Dimeşkî (ö. 242/857)

5- Âsım: Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el Kûfî (ö. 127/ 745)

Kûfe kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a- Ebû Bekir Şu'be: Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el- Kûfî (ö. 193/ 809)

b- Hafs: Ebû Ömer Hafs b. Süleyman b. El-Muğîre el- Esedî (ö. 180/ 796)

6- Hamze: Ebû Umâre Hamzetü'bnü Habîb b. Umâre ez-Zeyyât el- Kûfî (ö. 156/ 773)

Kûfe kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a-Halef: Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb el- Esedî (ö. 229/ 844)

b- Hallâd: Ebû İsâ Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî (220/835)

7- Kisâî: Ebû'l-Hasen Ali b. Hamze b. Abdullah el- Kisâî (ö. 189/ 805)

Kûfe kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a- Ebû'l Hâris: Ebû'l-Hâris leys b. Hâlid el- Bağdâdî (ö. 240/ 854)

b-ed-Dûrî: Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdülazîz el-Ezdî ed- Dûrî (ö. 248/ 862)

8-Ebû Ca'fer: Ebû Ca'fer Yezîd b. El Ka'ka' el- mahzûmî el- Medenî (ö. 130/ 748)

Medine kıraat imamıdır.

Râvîleri:

2.1. 4. Âyet

قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“(Peygamber) dedi ki: Rabbim, yerde ve gökte (söylenmiş) her sözü bilir. O, hakkıyla işiten ve bilendir.”

Bu âyette geçen قَالَ رَبِّي kelimesi yukarıda verilen meâlde olduğu gibi peygamberin sözünün nakli şeklinde “Peygamber dedi ki” anlamında Hamza, Kisâi ve Hafs tarafından tilâvet edilmişken aynı kelime emir kipi olarak “Ey Peygamber de ki” anlamında diğer kıraat imamları tarafından rivâyet edilmiştir.³⁵

Kurtubî (ö. 671/1272) bu âyetteki kıraat farklılıklarıyla ilgili olarak “Yani gökte ve yerde söylenenlerden hiçbir şey O’na gizli kalmaz ve saklı kalmaz. Kûfelilerin Mushaflarında قَالَ رَبِّي / Rabbim dedi” şeklinde olup bununda peygamberimizin nakli şeklinde “Rabbim söylenen her sözü bilir dedi” demektir şeklinde bir açıklama yapmıştır.” Ayrıca emir kipiyle olan kıraatin daha uygun ve daha güzel olduğunu da belirtmiştir. Âyetin gelişine bakılınca 3. Âyette müşriklerin kendi aralarında söylemiş oldukları sözü Allah’ın peygambere vahyetmesi ve onlara söylemesini/haber vermesini emretmesi anlamında “de/söyle (قُلْ)” şeklindeki kıraat daha uygun görülmüştür.³⁶

2.2. 7. Âyet

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Biz, senden önce de kendilerine vahyettiğimiz kişilerden erkeklerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Şayet bilmiyorsanız bilenlerden sorunuz.”

نُوحِي lafzının bu okuyuşu sadece Hafs’a aittir.³⁷ Bu tarz okuyuşta anlam “Allah’ın peygamberleri bilgilendirmesi/vahyetmesi” şeklindedir. Diğer kıraat imamları ise fiili gaib sîgasıyla ve meçhul kipte okuyarak anlamın “ona vahyedildi” şekline dönüşmesini sağlamışlardır. Şüphesiz her iki okuyuşun da Kur’an-ı Kerim’de başka âyetlerden delili

a- Îsâ b. Verdân: Ebû'l-Hâris Îsâ b. Verdân el- Medenî (ö. 160/ 776)

b- Süleymân b. Cemmâz: Ebû'r-Rabî Süleyman b. Müslim b. Cemmâz ez- Zührî (ö. 170/ 786)

9- Ya'kûb: Ebû Muhammed Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd el- Hadramî (ö. 205/ 821)

Râvîleri:

a- Ruveys: Ebû Abdullah Muhammed b. El- Mütevekkil b. Abdurrahman el- Lü'lüi el- Basrî (ö. 238/ 852)

b-Ravh: Ebû'l-Hasen Ravh b. Abdülmü'min el- Hüzeli el- Basrî (ö. 235/ 849)

10-Halefü'l-Âşîr: Ebû Muhammed Halef b. Hişâm b. Sa'leb el- Esedî (ö. 229/ 844)

Kûfe kıraat imamıdır.

Râvîleri:

a-İshâk: Ebû Ya'kûb İshak b. İbrahim b. Osman el- Verrâk el- Mervezî el- Bağdâdî (ö. 286/ 889)

b- İdrîs: Ebû'l-Hasen İdrîs b. Abdülkerîm el- Haddâd el- Bağdâdî (ö. 292/ 905)

³⁵İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 314; Dâni, Ebû Amr, *et-Teyisîr*, 368; İbnü'l- Cezerî, *en-Neşr fî kirââtî'l-aşr* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), 2/598; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l- Beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şakir (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 18/411; Abdulfettah Palûvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Hilal Yayınları, ts.), 93.

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed Kurtubî, *el- Câmi 'li ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kâtib, 1387/1967), 11/270.

³⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 314; Dâni, *Teyisîr*, 368; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/598; Palûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 93.

vardır. Birinci okuyuş Nisâ Sûresi 163. âyete ikinci okuyuş da Hûd Sûresi 36. âyete göre okunmuştur.³⁸

Kurtubî bu âyeti tefsire başlarken âyetin başına “Kendilerine vahyedilen erkekler” anlamına gelen Nafi’ kıraatini yazmıştır.³⁹

2.3. 30. Âyet

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

“İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?”

Bu âyette ibn Kesîr sadece *أَوَلَمْ يَرَ* lafzını vavsız diğerleri bu şekilde okumuşlardır.⁴⁰ İbn Kesîr’in bu tercihinde dayandığı noktalardan birinin kıraatı kabul şartlarından olan “mushafa uygunluk” ile ilgili olabileceği düşünülmelidir.⁴¹ Zira Mekke Mushafında kelime vavsız yazılmıştır.

2.4. 45. Âyet

قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ

“De ki: Ben, sadece, vahiy ile sizi ikaz ediyorum. Fakat, sağır olanlar, ikaz edildikleri zaman bu çağrıyı duymazlar.”

Bu âyette muhatabı Peygamberimiz kabul eden İbn Âmir fiili if’âl babından ve *الصُّمُّ* kelimesini nasb olarak okumuştur.⁴² Bu durumda anlam “Şüphesiz ki Ey Muhammed sen, sağırlara çağrıyı işittiremezsin” şeklinde olur. Diğer kıraat imamlarının tercihinde göre ise anlam “sağır olanlar, ikaz edildikleri zaman bu çağrıyı duymazlar” şeklinde olur.

2.5. 47. Âyet

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ

“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz.”

مِثْقَالَ lafzını Nâfi ve Ebû Ca’fer merfû olarak okumuşlardır.⁴³ Bu tarz okuyuşta *كَانَ* tam fiil olarak kabul edilmiş olur dolayısıyla habere ihtiyacı kalmaz⁴⁴ ve Âyetin anlamı ise “Kula hardal tanesi kadar bile olsa biz ona zulmetmeyiz” şeklinde olur.⁴⁵

³⁸ Ebü Zür’a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hucetü'l-Kırâât*, thk. Said el-Afgânî (Suriye: Dâru'r-Risâle, ts.), 466.

³⁹ Kurtubî, *el-Cami'*, 11/272.

⁴⁰ İbn Muhaysın, Humeyd ve Şibl b. Abbâd da aynı şekilde vavsız olarak okumuşlardır. Mekke mushafında bu şekilde yazıldığı rivayet edilmiştir. Anlam ise “Görmedi mi/bilmedi mi?” şeklindedir. (Kurtubî, *el-Cami'*, 11/282.)

⁴¹ Kıraatın kabul şartları şunlardır: a. Senedi sahîh olmak, b. Arapça'ya muvafik bulunmak, c. Resm-i hatta takdîren de olsa mutabık bulunmak (İbnü'l- Cezerî, *Neşr*, 1/9)

⁴² İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 315; Dâni, *Teysîr*, 368; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/598; Palûvî, *Zübdetü'l-irfân*, 94.

⁴³ İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 315; Dâni, *Teysîr*, 369; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/598.

2.6. 58. Âyet

فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ

“Sonunda İbrahim onları paramparça etti. Yalnız onların büyüğünü bıraktı; belki ona müracaat ederler diye.”

Jûdâd kelimesindeki ج cîm harfi ötreli ve esre hareke ile okunmuştur.⁴⁶ Ötre hareke ile okuyuş daha fasîh olup⁴⁷ anlamda bir değişiklik yoktur.⁴⁸

2.7. 80. Âyet

وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ

“Ona, savaş sıkıntılarınızdan sizi koruması için zırh yapmayı öğrettik. Artık şükredecek misiniz?”

Bu âyette geçen “لُحْصِنَكُمْ” kelimesinin üç farklı kıraatı vardır:

İbn Âmir, Hafs ve Ebû Ca’fer yukardaki gibi okumuşlardır bu durumda anlamda değişiklik olmaz.

Ebû Bekir Şu’be ise nefis-i mütekellim sîgasıyla okumuş⁴⁹ ve anlamda da “biz sizi koruyalım” şeklinde bir değişiklik olmuştur.⁵⁰

Diğer kıraat imamları ise fiili gaib sîgasıyla okumuşlardır.⁵¹ Bu durumda fâil “Allah, Hz. Dâvûd veya “لُيُوسِ” kelimesi olur. Anlam ise “Allah sizi korusun diye” şekline dönüşür.⁵²

2.8. 88. Âyet

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ

“Bunun üzerine onun duasını kabul ettik ve onu kederden kurtardık. İşte biz müminleri böyle kurtarıyoruz.”

نُجِّي kelimesini İbn Âmir ve Ebû Bekir Şu’be tek nûn harfi ve cîm harfini şeddeli olarak almışlar diğer kıraat imamları ise yukarıdaki gibi okumuşlardır.⁵³ Birinci okuyuşta anlam “işte mü’minler böyle bir kurtuluş ile kurtulmuşlardır” şeklindeyken, ikinci okuyuşta “biz kurtardık” şeklindedir.⁵⁴

⁴⁴ Kurtubî, *el- Câmi’*, 11/293-294.

⁴⁵ Hüseyin b. Mes’ûd Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 3/287; İbn Zencele, *Hucetü’l-Kirâât*, 467.

⁴⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü’seb’a*, 315; Dâni, *Teysîr*, 369; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/598; Palûvî, *Zübde*, 93.

⁴⁷ Kurtubî, *el- Cami’*, 11/296.

⁴⁸ İbn Zencele, *Hucetü’l-Kirâât*, 468.

⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’seb’a*, 316; Dâni, *Teysîr*, 369; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/598; Palûvî, *Zübde*, 94.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 22/168.

⁵¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’seb’a*, 316; Dâni, *Teysîr*, 369; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/598; Palûvî, *Zübde*, 94.

⁵² İbn Zencele, *Hucetü’l-Kirâât*, 469.

⁵³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’seb’a*, 316; Dâni, *Teysîr*, 369; İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 2/598; Palûvî, *Zübde*, 94.

⁵⁴ Kurtubî, *el- Cami’*, 11/334.

2.9. 96. Âyet

حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ

“Nihayet Ye'cûc ve Me'cûc (sedleri) açıldığı ve onlar her tepeden akın ettiği zaman;”

فُتِحَتْ kelimesi şeddeli olarak da İbn Âmir, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb tarafından kıraat edilmiştir.⁵⁵ Bu durumda manada bir çoğalma söz konusudur. Zira te'îl babında böyle bir teksîr anlamı vardır. Bu durumda anlam “defalarca açılmak” şeklinde anlaşılır.⁵⁶

2.10. 104. Âyet

يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِ لِلْكَتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ

“(Düşün o) günü ki, yazılı kâğıtların tomarını dürer gibi göğü toplayıp düreriz. Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz. (Bu) üzerimize aldığımız bir vaad oldu. Biz, (vâdettiğimizi) yaparız.”

Ebû Ca'fer السَّمَاءَ نَطْوِي fiili mechûl ve السَّمَاءَ kelimesini de merfû olarak okumuştur.⁵⁷ Anlam ise “o günde gök katlanacaktır” şeklinde olur. Diğer kıraat imamları نَطْوِي السَّمَاءَ şeklinde tercih etmişlerdir. لِلْكَتُبِ kelimesini Nâfi, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Bekir Şu'be, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb müfred şekilde diğerleri ise çoğul olarak okumuşlardır.⁵⁸

2.11. 112. Âyet

قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ

“(Muhammed:) Rabbim! (Onlar hakkında) adaletinle hükmünü ver. Bizim Rabbimiz Rahmân'dır. Sizin anlattıklarınıza karşı yardımı umulandır, dedi.”

Hafs bu âyetteki قَالَ kelimesini mazi fiil olarak diğer kıraat imamları ise emir kipiyle okumuşlardır.⁵⁹ Emir kipiyle okuyuşta anlam “Ey Habîbim de ki” şeklinde olur.⁶⁰

SONUÇ

Kıraat ilmini sadece Kur'an kelimelerindeki lafzî terennümler olarak değerlendirmemek gerekir. Öncelikle lafzın korunmasına yoğunlaşan bu ilim aynı zamanda lafzın içerdiği anlamı muhafazayı da sağlamıştır. Bu anlam koruması hem fıkıh ilminde hüküm vermede hem tefsir ilminde anlamın zenginleşmesinde ilim adamlarına imkân sunmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in tertip sırasına göre 21. Sûresi olan Enbiyâ Sûresi kıraat ilminin ferî farklılıklarını yansıtan örneklere sahiptir. Bu farklılıklar anlama zenginlik katmış ve anlamın genişlemesini sağlamıştır. Bu açıdan makalemiz kıraat tefsir ilişkisini

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 316; Dâni, *Teyisîr*, 370; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/599; Palûvî, *Zübde*, 94.

⁵⁶ Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 3/316; İbn Zencele, *Huccetü'l-Kirâât*, 470.

⁵⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 317; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/599; Palûvî, *Zübde*, 94.

⁵⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 317; Dâni, *Teyisîr*, 370; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/599.

⁵⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü'seb'a*, 317; Dâni, *Teyisîr*, 370; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/599; Palûvî, *Zübde*, 95.

⁶⁰ Kurtubî, *el-Cami'*, 11/351.

yansıtması açısından önemlidir. Kıraat ilminin İslamî ilimlere özellikle tefsir ilmine katkısının görülmesini sağlamıştır.

Enbiyâ Sûresinde bulunan kıraat farklılıkları 11 âyette ele alınarak işlenmeye çalışılmıştır. Şüphesiz usûl açısından kıraat ilminin pek çok örneğini bu sûrede görmek de mümkündür. Ancak konu ferşî farklılıklarla sınırlandırıldığı için bu kıraat örneklerine yer verilmemiştir.

Kıraat farklılıkları sadece ilgili âyetteki tercihler olarak alınırsa kıraat anlam ve tefsir ilişkisi tam olarak ortaya çıkmaz. Enbiyâ Sûresi 21/4. âyette bu durum net olarak görülmüştür. 3. âyetteki “müşriklerin kendi aralarındaki konuşmaları/fısıldaşmaları” dikkate alınmadığında 4. âyetteki fiilin *mazi* ya da *emir* sigasıyla okunmasının tam olarak anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu açıdan kıraat farklılıkları sadece kelime yapıları şeklinde değerlendirilmemelidir. Âyetin siyak ve sibakını da değerlendirmeye alarak tefsire yansıtılmalıdır. Bu sayede kıraat ilminin İslamî ilimlere özellikle de tefsire katkısı vurgulanmış olur.

KAYNAKÇA

- Beğavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-Tenzil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bilgiç, Ziya. *114 Sûre İsimleri ve Anlamları*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Çetin, Abdurrahmân. *Kur'an'ın İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *Kitâbu't-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996/1416.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Said. *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*. Kahire: y.y., 1429/2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2011.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudlâi'l-Beser bi'l-Kirâati'l-Arbe'ate Aşere*. thk. Ali Muhammed Dabbâğ. Mısır: y.y., 1359/1940.
- Endülüsî, Ebû Hayyan. *Tuhfetü'l-erîb bimâ fi'l- Kur'an'i mine'l-ğarîb*. Çev. Enes Selam. İstanbul: İşaret Yayınları, 2019.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud. *Eşheru'l-mutalehât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kıraât*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Işık, Emin. “Enbiyâ Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Itr, Hüseyin Ziyaüddîn. *el-Ahrufu's-Seb'a ve Menziletu'l-Kirâati minhâ*. B.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988/1409.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 3. Baskı, 1414/1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed. *Kitâbü's-Sebati fi'l-kirâât*. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 1428/2007.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hucetü'l-Kirâât*. thk. Said el-Afgânî. Suriye: Dâru'r-Risâle, ts.
- İbnü'l- Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed. *en-Neşr fi kirâati'l-aşr*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- İbnü'l- Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed. *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-talibîn*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Râğib. *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*. Mısır: y.y., 1961/1381.
- Kâdî, Abdulfettâh. *el-Büdûru'z-Zâhire fi'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mütevâtire min Tarîki's-Şâtibiyye ve'd-Dürrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1981.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*. Konya: Nedve Yayınları, 1981.
- Komşyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kâideleri (Mısır Tarîki)*. İstanbul: Çelik Yayınevi-Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları/44, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el- Câmî' li ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-Kâtib, 1387/1967.

- Mekkî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf an Vücûhi'l-Kırâât*, thk. Muhiddin Ramazan. Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Hanbeke. *Kavâidu'd-Tedebburî'l-Emsâl li Kitabillahi Azze ve Celle*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1989/1409.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *fî Rihâbi'l-Kur'ân*, Kâhire: y.y., 1980/1400.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Kırâât ve Eseruhâ fî Ulûmi'l-Arabîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1405/1984.
- Narol, Süleyman. *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1419/1998.
- Öge, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Hüner yayınevi, 2015.
- Palûvî, Abdulfettah. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Hilal Yayınları, ts.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâr-u İhyâ, 3. Basım, 1420.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *Umdetu'l-Huffaz*. thk. Muhammed Altuncu. Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1993/1414.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/199.
- Şahin, Abdussabûr. "el-Ahrufu's-Seb'a". çev. Tayyar Altıkulaç. *12/1-2-3. Diyanet İlmi Dergi*. 1973.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şakir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd İstilâhları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1997.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yüksel, Ali Osmân. *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Daru'l-Hidâye, 1421/2000.
- Zemahşerî, Ebî'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyye, 3. Basım, 1407.
- Zürkânî, Muhammed Abdilazîm. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995/1415.

Suriyeli Öykücü Sa'îd Hûrâniyye ve Ahî Rafîk (Ağabeyim Refik)

Adlı Kısa Öyküsü

Mücahit KÜÇÜKSARI¹ 

1. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, Konya, Türkiye, mucahitkucuk@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 07.09.2020

Kabul: 15.10.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Arap Dili ve Edebiyatı,
Kısa Öykü,
Sa'îd Hûrâniyye,
Ağabeyim Refik.

Sa'îd Hûrâniyye 1940'lı yılların sonu ve 50'li yılların başında yazdığı kısa öyküleriyle Arap edebiyatında kısa öykü türüne yeni bakış açıları kazandıran isimlerden biridir. Hayatının farklı dönemlerinde yazdığı öykülerinde, sosyal ve siyasi alanlardaki düşüncelerini okura iletme çabası içerisinde olmuştur. Arap kısa öyküsünün kurucu nesli olarak adlandırılan yazarlar arasında da yer almaktadır. Öykülerinde önceki dönemlerden farklı bazı yeni yazım metotları yer almaktadır. Teknik ve sanat bakımından da kısa öykü türüne önemli katkıları olmuştur. Kaleme aldığı ve okuyucuların dikkatini çekmeyi başaran kısa öykülerinden birisi *Ahî Rafîk (Ağabeyim Refik)*'tir. On yaşındaki Sa'îd ve onun on beş yaşında ölen ağabeyi Refik'in hikâyelerinin anlatıldığı bu kısa öykü, ölüm mefhumu ve insanların bu mefhum karşısındaki tutumlarının sorgulandığı ve buna ek olarak da bazı sosyal mesajların verildiği başarılı bir eserdir. Yalın ve anlaşılır bir dille kaleme alınan öykü, anlatım teknikleri açısından da oldukça zengin bir niteliğe sahiptir. Yazar dış diyalog tekniği başta olmak üzere iç monolog, betimleme ve montaj gibi anlatım teknikleriyle tekdüzelikten uzak bir üslup ortaya koymuştur. Bu özelliklerinden ötürü de söz konusu öyküsü başta olmak üzere Sa'îd Hûrâniyye'nin kaleme aldığı öykülerin modern Arap öykücülüğünün gelişmesi noktasında önemli katkıları vardır. İşte bu makalede söz konusu öykü teknik ve tematik yönleriyle ele alınacak, Sa'îd Hûrâniyye'nin Arap edebiyatında kısa öykü türüne yaptığı katkılar tespit edilmeye gayret edilecektir.

Syrian Story Writer Sa'îd Hourāniya and His Short Story Titled Akhee Rafeeq (My Brother Rafeeq)

Article Info

Abstract

Article History

Received: 07.09.2020

Accepted: 15.10.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

Arabic Language and
Literature,
Short story,
Sa'îd Hourāniya,
My Brother Rafeeq.

Sa'îd Hourāniya is one of the names that brought new perspectives to the short story genre in Arabic literature with his short stories written in the late 1940s and early 50s. In his stories he wrote in different periods of his life, he was in an effort to convey his thoughts in the social and political fields to the reader. He is also among the writers who are called the founding generation of the Arab short story. There are some new writing methods in his stories that are different from previous periods. He also made important contributions to the short story genre in terms of technique and art. One of the short stories he wrote and managed to attract the attention of the readers is Ahî Rafîq (My Brother Rafeeq). This short story, which tells the stories of ten-year-old Said and his brother Refik, who died at the age of fifteen, is a successful work in which the concept of death and people's attitudes towards this concept are questioned and in addition, some social messages are given. The story, written in a plain and understandable language, is also very rich in terms of narrative techniques. The author has created a style far from monotony with narrative techniques such as the external dialogue technique and the internal monologue, description and assembly. Due to these features, the stories written by Sa'îd Hourāniya, especially the story in question, have important contributions in the development of modern Arab storytelling. In this article, the aforementioned story will be discussed with its technical and thematic aspects, and the contributions of Saeed Houraniyah to the short story type in Arab literature will be determined.

Atıf/Citation: Küçüksarı, Mücahit. "Suriyeli Öykücü Sa'îd Hûrâniyye ve Ahî Rafîk (Ağabeyim Refik) Adlı Kısa Öyküsü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50(2020), 57-80.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.4>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Arap kültür ve medeniyetinin kayıt defteri, Câhiliye döneminden başlayarak asırlar boyunca büyük ölçüde şiir olmuştur. Ancak 19. asrın ikinci yarısına gelindiğinde Arap dünyasının her alanda Batı'yla ilişkilerinin artması edebî anlamda da olumlu sonuç vermiş ve sonraki yıllarda roman, öykü, tiyatro gibi modern edebi türlerin Arap edebiyatına dâhil olmasının zemini oluşmuştur.¹ Özellikle de Puşkin, Gogol, Tolstoy, Dostoyevski gibi meşhur edebiyatçıların eserlerinin Arap dünyasında tanınmasını sağlayan tercüme faaliyetleri bu noktada önemli bir rol oynamıştır.² Batı edebiyatından yapılan tercüme faaliyetleri özellikle Fransız, Rus ve İngiliz yazarların öyküleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Suriyeli edebiyatçılar da bu çeviri faaliyetlerinde önemli roller üstlenmişlerdir.³

Arap edebiyatında hikâye, bir edebî tür olarak -her ne kadar modern dönemdeki tarzdan farklı olsa da- asırlardan bu yana bilinmektedir. Hikâyeler eski dönemlerde dahi Arapların söz ve sohbetlerinin parçası olmuştur.⁴ Modern anlamda Arap edebiyatında öykücülük, farklı görüşler olmakla birlikte, Mısırlı yazar Muhammed Teymûr'un 1917 yılında yayımlanan *Fi'l-kitâr (Trende)* adlı öyküsüyle başlamış ve ilerleyen yıllarda farklı aşamalardan geçmiştir.⁵ Nitekim ilk öykünün ortaya konduğu bu yıldan 1930'lu yıllara kadar devam eden süreç doğuş dönemi olarak isimlendirilmektedir.⁶

Suriye de ise özellikle 1930'lu yılların başında modern kısa öykücülüğün gelişmesine zemin hazırlayan şartların hazır hale geldiğini söylemek mümkündür. Bu yıllarda Muhammed en-Neccâr başta olmak üzere Fuâd eş-Şâyib, Ali Hulkî, Cebrâil Saâde gibi pek çok önemli isim kısa öyküler kaleme almaya başlamış ve bu isimler arasında yer alan Muhammed en-Neccâr modern Suriye öykücülüğünün kurucu ismi olarak da nitelendirilmiştir.⁷ Öte yandan Ali Hulkî de bu alanda şöhret kazanmış ve 1931 yılında yayımlanan "*er-Rabî' ve'l-Harîf*" (*İlkbahar ve Sonbahar*) adlı öykü koleksiyonuyla Arap edebiyatında sanatsal bakımdan belli bir düzeye sahip, farklı beşeri problemleri ele alan, öykü diline, gerçekçiliğe ve psikolojik tasvirlerle önem veren ilk öykücü olarak kabul

¹Na'im el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-fennî li şekli'l-kıssati'l-kasîra fi'l-edebi'l-şâmiyyi'l-hadîs*, (Dimâşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1982), 13; Ayrıca bk. Muhammed Vehbi Dereli, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013): 162.

² Ğassân Abdulmecîd, "Neş'etu'l-kıssati'l-kasîra fî Sûriye ve tehavvulâtuhâ", *Mecelletu Cîl ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 7/49 (2019): 40.

³Mustafa Şâkir, *Muhâdarât 'ani'l-kıssa fî Sûriyye*, (Kahire: Ma'hedu'd-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-'Alemiyye, 1958), 54.

⁴Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'arabîyyi'l-kadîm*, (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001), 322.

⁵ Bk. Musa Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü; Muhammed Teymûr'un Fi'l-Kitâr'ı", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2002): 43-55; Muhammed Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 6/2 (2006): 133-150.

⁶Husâm el-Hatîb, *Subulu'l-mu'essirâti'l-ecnebiyye ve eşkâluhâ fi'l-kıssati's-Sûriyye*, (Dimâşk: Matabi'u'l-İdâratî's-Siyâsiyye, 5. Basım, 1991), 39.

⁷el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-fennî li şekli'l-kıssati'l-kasîra fi'l-edebi'l-şâmiyyi'l-hadîs*, 128; Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", 135.

edilmiştir.⁸ 1940'lı yılların sonuna kadar devam eden bu önemli süreci nitelik ve nicelik bakımından modern Suriye öykücülüğünün çocukluk evresi olarak da değerlendirmek mümkündür.⁹ Zira bu dönemde kaleme alınan kısa öyküler sanatsal ve kurgusal bakımdan tam anlamıyla olgunlaşmamıştır.¹⁰

50'li yıllara gelindiğinde Suriye'de siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda pek çok gelişme yaşanmış ve edebiyat alanında da yeni kapılar aralanmaya başlamıştır. Özellikle şehirleşmenin artması, eğitim düzeyinin yükselmesi, gazeteciliğin gelişmesi vb. durumlar genelde Arap edebiyatının özeldede öykücülüğün farklı bir aşamaya taşınması noktasında olumlu faktörler olmuştur.¹¹ Öte yandan Arap edebiyatında klasik akımın yanı sıra gerçekçilik ve Jean-Paul Sartre'ın görüşleri ve milliyetçilik ekseninde şekillenen varoluşçuluk gibi farklı akımlar da ortaya çıkmıştır.¹² Toplumsal hayatta baş gösteren problemlerin ele alındığı ve problemlerin çözümüne yönelik önerilerin sunulduğu sosyal gerçeklik akımı¹³ ise belki de en baskın akım olarak tezahür etmiştir.¹⁴ 1951'de kurulan Suriyeli Yazarlar Birliği ve 1954'te kurulan Arap Yazarlar Birliği gibi edebiyat alanında tesis edilen ve toplumda her alanda yaşanan sorunlarla mücadele etmeyi kendilerine vazife sayan kuruluşlar da o dönemde önemli yer edinmişlerdir.¹⁵

1940'lı yılların sonu ve 50'li yılların başında öyküler yazan Abdüsselâm el-'Uceylî, Hasîb Keyâlî, Samîm eş-Şerîf, Şevkî Bağdâdî, Nasruddîn el-Bahra, Adnan ed-Dâ'ûk ve Saîd Hûrânîyye gibi isimler Suriye ve doğal olarak da Arap kısa öykücülüğünde adeta yeni sesler olmuşlardır. Bu isimler sosyal, siyasi ve fikri anlamda ele alınmasını zorunlu gördükleri meseleleri kendi düşünce tarzları doğrultusunda öykülerinin muhtevasına dâhil etmişler, tıpkı köklü Arap şiiri gibi kısa öykü vasıtasıyla da toplum içerisinde aktif roller üstlenilebileceğini ispat etmeye çalışmışlardır.¹⁶ Bu kuşak Arap kısa öyküsünde kurucu nesil olarak da isimlendirilmektedir. Çünkü bu isimler yoluyla kısa öyküde daha önceki dönemlerden farklı ve yeni yazım teknikleri geliştirilmiş, teknik ve sanatsal anlamda kısa öykü farklı bir mecraya taşınmıştır.¹⁷ Ayrıca kısa öykü yazımında yaşanan bolluk da bu dönemin ayırt edici özelliklerinden birisi olmuştur.¹⁸ Şimdi bu dönemin önemli yazarlarından Sa'îd Hûrânîyye ve Ahî Rafîk (Kadeşim Refîk) adlı kısa öyküsü hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

⁸Abdullah Ebû Heyf, *el-Kıssatu'l-kasîra fî Sûriyye mine't-taklîd ile'l-hadâse*, (Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 2004), 80.

⁹el-Hatîb, *Subulu'l-mu'essirâti'l-ecnebiyye ve eşkâluhâ fi'l-kıssati's-Sûriyye*, 39.

¹⁰Riyâd İsmet, *es-Savt ve's-sadâ dirâse fi'l-kıssati's-Sûriyyeti'l-hadîse*, (Beyrut: Dâru't-Tal'â, 1979), 28; el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-fennî li şekli'l-kıssati'l-kasîra fî'l-edebî'l-şâmiyyi'l-hadîs*, 128.

¹¹Abdulmecîd, "Neş'etu'l-kıssati'l-kasîra fî Sûriye ve tehavvulâtuhâ", 41.

¹²Muhammed Kâmil el-Hatîb, *es-Sehm ve'd-dâira*, (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1979), 31.

¹³Mücahit Küçüksarı, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir* 3/6 (Aralık 2016): 309.

¹⁴el-Hatîb, *es-Sehm ve'd-dâira*, 31.

¹⁵Ebû Heyf, *el-Kıssatu'l-kasîra fî Sûriyye mine't-taklîd ile'l-hadâse*, 59.

¹⁶Ebû Heyf, *el-Kıssatu'l-kasîra fî Sûriyye mine't-taklîd ile'l-hadâse*, 89.

¹⁷Bk. Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", 135.

¹⁸el-Hatîb, *Subulu'l-mu'essirâti'l-ecnebiyye ve eşkâluhâ fi'l-kıssati's-Sûriyye*, 39.

1. Sa'îd Hûrâniyye'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

Sa'îd Husnî Hûrâniyye 1930 yılında Şam'ın el-Meydân Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir.¹⁹ Şam'a Hûran'dan gelerek el-Meydân Mahallesi'ne yerleşen yoksul bir ailenin çocuğudur.²⁰ II. Dünya Savaşı'ndan önce tüccarlık yapan babası savaş nedeniyle iflas eden yazar, küçük yaşlarda bir kükürt atölyesinde çalışmaya mecbur kalmıştır. Edebiyata olan ilgisi küçük yaşlarında başlamış ilkokula giderken pek çok dünya klasiği roman ve sayısız kısa öykü okumuştur.²¹

Adil isimli kardeşinin zengin bir kütüphanesi olduğu, bu sebeple de yazarın kitaplara düşkünlüğünün çocukluk döneminden başlayarak gündün güne arttığı söylenmektedir. Muhafazakâr bir aileye mensuptur. Babası okul saatleri dışında onu farklı hocalara gönderir, Arap dili alanında kendisini geliştirmesini isterdi. Ancak bu hocalarla fikri açıdan uyuşmadığını hisseden yazar zamanla okula da gitmemeye başlamış ve Zahirîye Kütüphanesi'nde bolca vakit geçirir olmuştur. Yazar eğitim hayatının bu ilk dönemlerinde şiirler ve kısa öyküler de yazmaya başlamıştır. Yazdığı bu ilk şiir ve öyküleri arkadaşlarına okuduğunda, anlaşılması güç ve kapalı bir dil kullandığını fark etmiştir. Bu durum sonraki dönemlerde kaleme alacağı eserlerde basit, anlaşılır bir dil kullanmanın önemini anlamasına katkıda bulunmuştur.²²

İlk ve orta öğrenimini Şam'da farklı okullarda tamamlamıştır. Üniversite eğitimini ise yine Şam'da tamamlamış ve Edebiyat Fakültesi Arap Dili Bölümü'nden lisans diploması almıştır. Üniversite eğitiminin ardından Süveydâ, Deyrezor ve Haseke gibi farklı kentlerde öğretmenlik vazifesinde bulunmuştur. Ayrıca Suriyeli Yazarlar Birliği ve Arap Yazarlar Birliği adlı cemiyetlerin kurucu isimleri arasında yer almıştır.²³ Sahip olduğu düşünceleri çevresiyle sürekli çatışma halinde olmasına neden olmuştur. Bu bakımdan Şam'dan Beyrut'a kaçmış ve bir süre orada kalmıştır.²⁴ Öte yandan el-'Arabiyye gazetesinde gazetecilik yapmış ve Kültür Bakanlığı'nda da memur olarak çalışmıştır. Avrupa'nın pek çok ülkesini ziyaret etme olanağı bulan yazar 1979-1984 yılları arasında da Moskova'da yaşamıştır.²⁵

Üniversiteye başladığı yıllarda bazı edebiyat dergilerinde şiirleri ve öyküleri yayımlanır. Ancak kaleme aldığı şiirleri çok beğenmeyen yazar, asıl yetenekli olduğu alanın kısa öykücülük olduğuna ve bundan sonraki yıllarda bu yolda yürümeye karar verir. Öyle ki ilk yayımlanan öyküsüyle katıldığı bir yarışmada o dönemde aktif olarak öyküler kaleme alan pek çok yazar arasında birinci olur ve bu alandaki yeteneğini de ispat eder. Sonraki yıllarda da öykü ve tiyatro alanında düzenlenen yarışmalarda dereceler elde ederek, edebiyat dünyasında tanınan biri haline gelir. Bu süreçte Marksist

¹⁹ Robert Kambil Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, (Beyrut: eş-Şeriketu'l-Müttehide li't-Tevzî, 1996), 1: 515; Nizâr Abâza - Muhammed Riyâd el-Mâlih, *İtmâmu'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1999), 109.

²⁰ Mahbûbe Muhammedî Muhammed Âbâdî, *Cemâliyyâtu'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye* (Dimaşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2011), 11.

²¹ Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 515.

²² Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 515-516.

²³ Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 515; Âbâdî, *Cemâliyyâtu'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye*, 11.

²⁴ Abâza - el-Mâlih, *İtmâmu'l-a'lâm*, 109; Âbâdî, *Cemâliyyâtu'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye*, 11.

²⁵ Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 515.

öğretileri benimseyen ve bu öğretilerin sıkı bir savunucusu haline gelen yazar muhafazakâr bir yapıya sahip olan ailesiyle de şiddetli bir çatışma haline girmiştir. Nitekim bu süreç ilerleyen zaman diliminde evden kovulmasıyla sonuçlanmıştır. “*Ve fi'n-nâsi'l-meserra*” adlı öykü koleksiyonunda da esas olarak bu mücadele sürecini ve evden uzaklaşıp karşılaştığı zorlukları ele almıştır.²⁶

Hûrâniyye'nin nüktedan, bazen sinirli, her şart altında fikirlerini söyleme hususunda çekincesi olmayan bir kişiliğe sahip olduğu ifade edilmektedir. Hayatının bazı dönemlerinde hapse girmiş, sürgün edilmenin ve sürekli olarak gözetilmenin baskısını yaşamış birisidir.²⁷

Siyasi görüşleri nedeniyle Süveyda'da başladığı öğretmenlik görevine Deyrezor ve Haseke kentlerinde devam eden Hûrâniyye buralarda, kendi zor hayatının yanı sıra insanların zor yaşam şartlarını ve yoksulluğunu müşahede etmiştir. Nitekim ikinci öykü koleksiyonu olan “*Şitâ'un kâsin âhar*”da bu sıkıntılı süreçleri işlemiştir. Askerlik vazifesini de Haseke'de yapan yazar bu dönem içerisinde bedevî hayatın ve çiftçiliğin bütün sırlarına vâkıf olmuş ve “*Ve enkazna'l-Hukûme*”, “*Arîzatu istirhâm*” ve “*Kiyâmetu'l-Âzâr*” gibi öykülerinde bu yaşam biçimlerini işlemiştir. Askerlikten sonra görüşleri nedeniyle birkaç kez 3 ayla 1 yıl arasında değişen sürelerle hapse mahkûm edilmiştir. Ancak kendisini en çok üzen ve bir süre yazmaya ara vermesine neden olan olay; bir mahkeme sürecinde tüm savunma evraklarıyla birlikte kaleme aldığı çok sayıda öyküsünün ve bir de romanının kaybolması olmuştur. İki yıl işsiz kalan yazar ardından Moskova'ya gitmiş ve orada farklı kuruluşlarda çalıştıktan sonra tekrar Suriye'ye dönmüş ve burada yaşamaya devam etmiştir.²⁸

Sa'îd Hûrâniyye, Arap Edebiyatı'nda kısa öykünün en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Zira Suriye'de kısa öykünün sanatsal ve teknik anlamda gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Suriye kısa öyküsünün sahip olduğu geleneksel ve betimlemeye dayalı yapısında yenilikler yapmış ve 1950'li yıllarda onu, hayalle gerçeğin birlikte yer aldığı farklı bir konuma taşımayı başarmıştır.²⁹

Hûrâniyye “*Ve fi'n-nâsi'l-meserra*”, “*Şitâ'un kâsin âhar*” ve “*Senetân ve tahteriku'l-ğâbe*” adlı kısa öykü koleksiyonlarının yanı sıra kendi fikir ve düşüncelerine yer verdiği “*Selâm yâ Farsûfyâ*” adlı kitabı yazmıştır. Diğer taraftan Çehov ve Cengiz Aytmatov gibi pek çok önemli ismin eserlerini Arapçaya çevirmiştir.³⁰ 4 Haziran 1994 yılında ise vefat etmiştir.³¹

²⁶Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 516.

²⁷Âbâdî, *Cemâliyyâtu'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye*, 11; Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 515.

²⁸Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 517.

²⁹Âbâdî, *Cemâliyyâtu'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye*, 11.

³⁰Yesûî, *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*, 1: 518; Abâza - el-Mâlih, *İtmâmu'l-a'lâm*, 109.

³¹Âbâdî, *Cemâliyyâtu'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye*, 11.

2. “Ahî Rafîk/Ağabeyim Refîk” Adlı Kısa Öykünün Teknik-Tematik İncelemesi

2.1. Öykünün Türü ve Olay Örgüsü

Kısa öykü yalnızca birkaç sayfadan müteşekkil bir anlatıdan ibaret değildir. Özellikle 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan, bazı şeklî özelliklere sahip modern bir edebiyat türüdür. 19. yüzyıldan önce de Batı Edebiyatı'nda kısa öykü yazma çabaları olsa da bu çabalar genellikle şekil açısından yetersiz kalmıştır.³² 19. yüzyılın ikinci yarısında Guy de Maupassant'la birlikte kısa öykü anlayışı değişmiştir. Bu tarz öyküler olay endekslidir. İnsanların yaşadığı veya yaşaması muhtemel olan olaylar, giriş bölümünden sonuca kadar ilgi uyandıracak bir biçimde okuyucuya aktarılır. Bu anlayış, en büyük gayesi alışıldık, basit ve küçük olgulardan hareketle hakikati elde etmek olan yeni bir gerçekçilik akımının da başvurduğu bir yöntem haline gelmiştir. Çehov'la birlikte olaylardan daha ziyade, belli bir zaman diliminde gerçekleşen olaylar karşısında insanın sergilediği tavırlar ön plana çıkarılmış ve kısa öykünün çehresi biraz daha değişmiştir.³³ Bu iki isimden hareketle de kısa öyküler genel olarak “olay (klasik vaka)” ve “durum (kesit)” öyküsü olarak iki ana gruba ayrılmıştır.³⁴ Bu bağlamda “Ağabeyim Refîk” adlı öykü incelendiğinde net bir şekilde “olay (klasik vaka)” öykü türünde olduğu görülmektedir.

Öykü bir haber ya da bilginin aktarımıdır. Ancak her haber aktarımı öykü olarak nitelenemez. Bunun için öncelikle bazı şartların bulunması gerekir. Bunların başında da kurgu gelmektedir. Yani aktarılan haberin her bir ayrıntısı ve parçası uyum içerisinde olmalı ve bütünlüğe sahip bir fikir ortaya konmalıdır. Öte yandan aktarılan bu haberin bir olay olarak değerlendirilebilmesi için giriş, gelişme ve sonuç bölümlerine de sahip olması gereklidir. Olayın eksiksiz aktarımı ise nasıl meydana geldiğinin yanı sıra zaman, mekân ve vuku sebebi bilgilerini de gerektirmektedir. Bu da bizzat olaya dâhil olan veya ondan etkilenen şahıs kadrosunu tanımayı zorunlu kılmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse bir öykünün var olabilmesi için olay, özne ve ana fikir üçlüsünün sağlam bir kurguyla ele alınması şarttır. Olaylar ve şahıslar öykünün başından sonuna kadar bu ana fikre hizmet etmelidir ki öykünün bütünlüğü bozulmasın.³⁵

“Ağabeyim Refîk” adlı öyküde yazarın olayın ana kahramanı Refîk'in Sa'îd'i gezintiye götürmek istemesi ama annelerinin buna karşı çıkmasıyla başlangıç yaptığı görülecektir. Ardından annesinin zorlamasıyla evde kalan Sa'îd'in evlerine gelen ve aslında hiç de hoşlanmadığı biri olan Ümmü Tahsin'le yaşadıkları gerilimi tırmandırır. Can havliyle bir şekilde evden uzaklaşan Sa'îd'in, abisi Refîk'in ölüm haberini almasıyla artık gerilim doruk noktasına ulaşır. Bu aşamadan sonra Sa'îd'in hisleri ve gözlemlerinin

³²Ruşdî, *Fennu'l-kıssati'l-kasîra*, 1.

³³Detaylı bilgi için bk. Ruşdî, *Fennu'l-kıssati'l-kasîra*, 8-11; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Avcı Ofset, 2001), 184.

³⁴Detaylı bilgi için bk. Cengiz Çalıklılıç, *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015), 17 vd.

³⁵ Ruşdî, *Fennu'l-kıssati'l-kasîra*, 8 vd.

yer aldığı ve ölüm mefhumunun sorgulandığı çözüm bölümü gelir ve öykü sonuca bağlanır.

Bir öykünün sağlam bir kurguya sahip olabilmesi için giriş bölümünün ardından gerilimin tırmandığı bir gelişme bölümü, bu gerilimin doruk noktasına ulaştığı bir bölüm, doruk noktasından sonra da olayların çözüme kavuştuğu ve sonuçlandığı kısım gelmelidir.³⁶ Bu bağlamda Sa'îd Hûrâniyye'nin öyküyü ilgi çekici ve merak uyandırıcı bir tarzda kurguladığı ve bu noktada başarılı olduğu ifade edilmelidir.

2.2. Zaman ve Mekân

Öykünün önemli unsurlarından biri de zamandır. Öykü eleştirilerinde zaman kavramı kullanıldığında genel olarak olayın gerçekleştiği “vaka zamanı” ve anlatıcının olayı anlattığı “anlatma zamanı” olmak üzere iki kavram akla gelir ve incelemeler de bu minvalde yapılır.³⁷ Hûrâniyye'nin öyküsü incelendiğinde vaka zamanı olarak net bir tarihin verilmediği, bunun yerine daha genel ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Buna göre olay gerçekleştiğinde yani Refik öldüğünde 15 yaşında kardeşi Sa'îd ise on yaşındadır. Şu ifadelerde bu durum ortaya çıkmaktadır:

Annem bana üzerinde siyah benekler olan gri, yeni bir elbise getirdiğinde on yaşındaydım. Elbise hoşuma gitmemişti. Çünkü cebi arkadaşlarımla bazen iddiasına, bazen öylesine, bazen eşli, bazen de tekli oynadığımız kayısı çekirdeklerini alamayacak kadar küçüktü. Ağabeyim Refik beni teselli etmek üzere geldiğinde merdivenin başında durmuş içli içli ağlıyordum. On beşinde bir delikanlıydı.³⁸

Öte yandan şu ifadelerden de olayın bir Cuma günü gerçekleştiği anlaşılmaktadır:

- Evet, tabi. Cuma günü gerçekleşen bu ölümden dolayı ne mutlu ona!³⁹

Öykünün giriş, gelişme ve sonuç kısımları zaman olarak göz önünde bulundurulduğunda ise vaka zamanının gündüz başlayıp gece sona eren bir zaman dilimini kapsadığı görülecektir. Zira öykünün sonuna doğru “Akşam kapkaranlık ve rahatsız ediciydi. Yorgunluk takatimi kesmişti.” ifadeleriyle akşam vaktinin girdiği belirtilirken, öykünün son cümlesinde “Ve yine ilk kez başımı yorganla örtüp içimden gelerek, canhıraş bir halde yıldızlar sönene değin ağladım.” ifadesiyle Sa'îd'in gece boyu ağladığı ifade edilmiş ve böylece vaka zamanı gecenin bitişiyle son bulmuştur.

Yazar öykünün bazı bölümlerinde daha önceki zamanlara atıfta bulunarak geriye dönüş tekniğini de uygulamıştır. Bu yolla karakterler hakkında yeni bilgiler vermiş, öyküye canlılık kazandırmış ve okuyucuyu tek bir zamanla sınırlı tutmamıştır. Aşağıda örnek olarak verilen pasajda yazar, Refik'in ölümünden sonra onun hayatta olduğu zaman dilimlerine dönüş yapmış ve onunla ilgili farklı bilgileri de bizlere sunmuştur:

³⁶ Sevim Gündüz, *Öykü ve Roman Yazma Sanatı*, (İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2003), 58.

³⁷ İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/2: Hikâye, Roman, Tiyatro*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2009), 73.

³⁸ Sa'îd Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, (Dimişak: Menşûrâtu Vizâratı's-Sekâfe, 2005), 193.

³⁹ Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 199.

Her akşam böyle bir vakitte odama gelir, kardeşim Adil'le siyaset, edebiyat, sinema ve aktrisleri konuşurken bir sigara tütürürdü. Bense büyülenmiş bir halde ona, parlak saçlarına ve muhteşem yüz hatlarına bakardım. İçten içe hayranlık duyardım ona. Bana baktığında güzel gözlerinin, bir dilberin saçları gibi yumuşacık bir dokunuşla yüzüme gark olduğunu hissederdim. Bana derslerimi sorardı. Matematik problemlerinin ve hocamızın her vesileyle bize tekrar ettiği şiirin irabının çözümünde bana yardım ederdi.⁴⁰

Öykü ve roman gibi edebî türlerin en önemli unsurlarından biri de mekândır. Kişilerin yaşadığı çevreden etkileneceği ve olayların cereyan ettiği bölgeye göre farklı şekillere bürüneceği de bir gerçektir. Bu bağlamda öykü ve romanda gerçek ve soyut olmak üzere iki mekân türünden bahsedilir. Adlandırmadan da anlaşılacağı üzere somut mekân insanların hayatlarını idame ettirdikleri gerçek yerler iken soyut mekân hayalî yerler olarak ifade edilebilir.⁴¹

Ağabeyim Refîk adlı öykü somut mekânlarda geçmektedir. Olayların hangi şehirde yaşandığına dair açık bir ifade yoktur. Ancak "Bahsa" adında bir bağa yapılan geziden bahsedilmesi günümüz Şam şehrinin öykünün mekânı olduğunu göstermektedir.⁴² Öte yandan öyküde yaşanan olayların bir kısmı kapalı mekânda, Said ve Refik kardeşlerin evinde geçmektedir. Said kardeşinin ölümünün ardından içine düştüğü çaresizliği anlatabilmek adına yaşadıkları evin tasvirlerinden olabildiğince faydalanılmıştır. Örneğin akşam vakti gelince Said'in içine düştüğü buhran şu şekilde tasvir edilmiştir:

Akşam kapkaranlık ve rahatsız ediciydi. Yorgunluk takatimi kesmişti. Uyumak için çardaktan kaçtım. Odam iki odadan ikincisiydi. İlki ağabeyim Refîk'in, ikincisi ise büyük kardeşimle benim. Odasının önünden geçerken korktum. Odadaki her şey karanlığa gömülmüştü. Her çıkıntı bana bir insan başı gibi geliyor ve içimi ürpertiyordu. Yatağın ardında dikilip yüzüme dik dik baksa ne olurdu! Kesin bağırır, kendimi pencereden atardım.⁴³

Öyküde kapalı mekân tasvirlerinin dışında açık mekân ve tabiat tasvirlerinin de olduğu görülmektedir:

Ardından kapıya doğru koştum. Sonra çarşının kalabalığında kayboldum. Yolda arkadaşlarımla buluştum ve kıra, "Bahsa" adı verilen bağa doğru yola çıktık. Tepeye tırmandık. Tepenin ardında akıp giden küçük nehri aşabilmek için teker teker atladık.⁴⁴

Görüldüğü üzere yazar burada tepenin ve nehrin olduğu bir bölgeyi tasvir etmiştir.

⁴⁰Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 201.

⁴¹Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Basımevi, 7. Basım, 2009), 133 vd.

⁴²Bk. Muhammed b. Abdirezzâk b. Muhammed Kurd Alî, *Hutatu's-Şâm*, (Dimaşk: Mektebetu'n-Nûrî, 3. Basım, 1983), 6: 62.

⁴³Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 200.

⁴⁴Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 195.

2.3. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Kurmaca bir eseri meydana getiren unsurların kim tarafından kimlere ve hangi şekilde anlatılacağı bakış açısı olarak isimlendirilir. Öykünün tam anlamıyla ortaya konulabilmesi için yazar olayları kahramanlar gibi görmeli, onların duygu ve düşüncelerini çarpıcı bir biçimde okura aktarabilmelidir. Bunun için de bakış açısını sağlam bir şekilde kurgulamalı ve planlamalıdır. Yoksa olay örgüsünün bir bütün içerisinde anlatımı noktasında sorunlar çıkma ihtimali doğacaktır.⁴⁵

Bu bağlamda öykü sanatında, ilâhî bakış açısı, gözlemci figüran bakış açısı, tekil bakış açısı ve çoğul bakış açısı olmak üzere dört yazım tekniği görülür. İlâhî bakış açısı yöntemiyle kaleme alınan öykülerde yazar olayların içerisine dâhil olmadan hâkim bir bakış açısıyla kahramanların zihin dünyasına girer, onların duygu ve düşüncelerini yaptığı çıkarımlar vasıtasıyla okura aktarır. Gözlemci figüran bakış açısı tekniğiyle yazılan öykülerde ise yazar bizzat olayların içine girer ve gözlem yeteneğini konuşturur. Olaylara bizzat müdahil olmaz ancak yaşananları gözlem yeteneği sayesinde okura aktarır. Kahraman anlatıcı olarak da isimlendirilen tekil bakış açısı yöntemiyle kaleme alınan öykülerde ise yazar bizzat olay örgüsünün merkezinde yer alan kahramanın ağzıyla olayları anlatır ve onun gözlemlerini, hislerini ve düşüncelerini okura aktarır. Özellikle modern dönem romanda karşılaşılan çoğul bakış açısında ise anlatıcının rolü olabildiğince aza indirgenir. Olaylar bir tiyatro gibi okura sunularak sahne tekniği uygulanır.⁴⁶

Bu bilgiler ışığında Hûrâniyye'nin öyküsü incelendiğinde tekil bakış açısı yönteminin kullanıldığı görülecektir. Yazar, anlatıcı olarak öykünün ana kahramanlarından biri olan Said'i tercih etmiştir. Olaylar Said'in ağzından birinci tekil kişi kipiyle okura aktarılmıştır:

*Annem bana üzerinde siyah benekler olan gri, yeni bir elbise getirdiğinde on yaşındaydım. Elbise hoşuma gitmemişti. Çünkü cebi arkadaşlarımla bazen iddiasına, bazen öylesine, bazen eşli, bazen de tekli oynadığımız kayısı çekirdeklerini alamayacak kadar küçüktü. Ağabeyim Refik beni teselli etmek üzere geldiğinde merdivenin başında durmuş içli içli ağlıyordum.*⁴⁷

Yazar olayları aktarırken adeta kahramanın iç dünyasına girmiş ve onun olaylar karşısında hissettiği duyguları yalın ve gerçekçi bir biçimde yansıtmıştır. Bunu yaparken de anlatım noktasında kendinden bir ekleme yapmamış, kahramanın duygu ve düşüncelerini yansıtmakla sınırlı kalmıştır.

Tahsin'in yaşlı annesi geldi. Solgun ve sarıydı. Şeytan gibi gözüküyordu. Omzumu hafifçe sıvazladı. Banyo lifine benzeyen sert eliyle yanağıma geçince bir tiksinti hissettim. Sonra beni kucağına aldı. Anlaşılması güç bazı kelimeler mırıldanıyordu. Beni bir korku

⁴⁵Detaylı bilgi için bk. Çalıklılıç, *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü*, 38.

⁴⁶Çalıklılıç, *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü*, 38-41.

⁴⁷Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 193.

sardı. Vücudumun azalarında gezdirirken elinin hareketlerini takip etmeye başladım. Titriyordum. Masaj selamete son buldu. İç çekerek kucağından indim. Sonra iki kenarına kalın, beyaz bir iplik bağlanmış katlı, küçük bir bez parçası çıkardı.⁴⁸

2.4. Şahıs Kadrosu

Öykü ve roman gibi kurmaca edebî türlerde şahıs kadrosuyla kastedilen bu anlatılarda yer alan kişiler ve tiplemeldir. Öyküde sunulan olay örgüsünün eksiksiz olabilmesi olaya dâhil olan insanları ve bu insanların farklı yönleriyle ortaya konmasını da gerekli kılar.⁴⁹ “Ağabeyim Refik” de Said başta olmak üzere barındırdığı farklı insan tipleri, bunların zengin gözlem ve tasvirlerle okuyucuya tanıtıldığı bir kısa öyküdür. Buna göre öyküde yer alan karakterler ve genel özellikleriyle ilgili olarak şu bilgileri vermek mümkündür.

2.4.1. Said

Öykünün ana kahramanlarından biri Said'dir. On yaşında bir çocuktur. Olay örgüsü onun etrafında şekillenir. Diğer olaylar ve kahramanlar onunla ilişkisi nispetinde öyküde anlam kazanır. Said karakterinin öykünün yazarı Sa'îd Hûrâniyye olup olmadığı konusunda net bir çıkarımda bulunmak zor gözükmektedir. İki arasındaki tek ortak nokta Adil isminde kültürlü, kitap okumasını seven bir kardeşlerinin olmasıdır. Bunun dışında yazarın hayat hikâyesiyle öyküde yer alan Said karakteri arasında, kaynaklarda yer alan bilgilere göre uygunluk arz eden bir nokta yoktur. Dolayısıyla Hûrâniyye'nin, öyküdeki gerçeklik duygusunu artırmak gayesiyle anlatıcı karaktere Said ismini verdiği ve kardeşlerinden birini de Adil olarak tanıttığı yorumu da yapılabilir.

2.4.2. Refik

Said'le birlikte öykünün ana kahramanlarından biridir. Öte yandan yönlendirici kahraman olarak da görülmesi mümkündür. Olaylar her ne kadar Said'in etrafında şekillense de Refik'in ölümü de olay örgüsünün şekillenmesinde ve Said'in olaylar karşısındaki tavırlarında belirleyici faktör olmuştur. Nitekim öykü aşağıdaki alıntıda da görüldüğü üzere Refik'in kardeşi Said'i bir kır gezisine çağırmasıyla başlamıştır:

On beşinde bir delikanlıydı. Zarafeti ve saçının parlaklığı hoşuma gidiyordu. Aynanın önünde saatlerce dikilip onu taklit etmeye çalışıyordum. Müşfik bir sesle:

- “Benimle gelmek istiyor musun Said?” dedi.

İnatçı bir edayla - “Hayır” dedim.

- Pekâlâ, git ve ayakkabılarını giy. Çünkü ben, amcaoğlun Adnan ve Sayah kıra gideceğiz.⁵⁰

Ancak anneleri Said'in bu geziye gitmesine izin vermemiş ve kendi yanında kalmasını istemiştir. Bu durum karşısında memnuniyetsizliğini gizleyemeyen Said'in

⁴⁸Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 194.

⁴⁹ Ruşdî, *Fennu'l-kıssati'l-kasîra*, 8 vd.

⁵⁰Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 193.

duygularını ve tavrını ise Refik şu sözleriyle yönlendirmiş ve yukarıda da ifade edildiği üzere öykünün yönlendirici kahramanı rolünü üstlenmiştir:

Elinde azığı taşıyan ağabeyim bana acıyarak baktı. Sonra fısıldayarak şöyle dedi:

- Sesini çıkarma! Senin için yanımda çokça çağla getireceğim. Sonrasında o çıkarken annem de onun peşinden gitmemem için beni gözetliyordu.⁵¹

Kardeşi Said'e karşı şefkatli ve düşkün olduğu görülen Refik, aynı zamanda kültürlü ve derslerinde de başarılı bir gençtir. Nitekim Said onun bu özelliklerini şu şekilde anlatır:

Her akşam böyle bir vakitte odama gelir, kardeşim Adil'le siyaset, edebiyat, sinema ve aktrisleri konuşurken bir sigara tütürürdü. Bense büyülenmiş bir halde ona, parlak saçlarına ve muhteşem yüz hatlarına bakardım. İçten içe hayranlık duyardım ona. Bana baktığında güzel gözlerinin, bir dilberin saçları gibi yumuşacık bir dokunuşla yüzüme gark olduğunu hissederdim. Bana derslerimi sorardı. Matematik problemlerinin ve hocamızın her vesileyle bize tekrar ettiği şiirin irabının çözümünde bana yardım ederdi.⁵²

2.4.3. Anne (Ümmü Tefvik/Ümmü Refik)

Öyküde Ümmü Refik ve Ümmü Tefvik olarak adlandırılmıştır. Çocuklarına karşı baskıcı ve onları dövmekten çekinmeyen bir anne olarak görülmektedir. Öte yandan kendi çocukları kadar diğer çocuklara karşı da olumlu bir bakış açısının olmadığı şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

- Hayır, gitmeyeceksin. Bugün Tahsin'in yaşlı annesi gelecek. Seni görmek istiyor.

- Onu görmek istemiyorum. Nefret ediyorum ondan.

Bunun üzerine annem kaşlarını çattı ve sinirli bir şekilde dedi ki:

- Kapa çeneni! O, sıkıntısını çektiğin kanamadan seni kurtarabilmek için muska yaptı sana. Mübarek bir kadın o.

Kendi tabiriyle en büyük musibet olan bu nesilden Allah'a sığınırken, dolu dolu tükürüp tokadı bastı bana. O zaman yeni elbisemle kirli yere oturdum ve ayağımı gezdirmeye başladım.⁵³

Ümmü Refik dinî konularda gitgeller yaşayan bir karakterdir. Oğlu Said'in muska yoluyla tedavi edilmesi noktasında kendince dindar ve tavizsiz bir tutum sergilerken Refik'in ölümü karşısında itikadî açıdan problemleri dillendirecek kadar dengesini yitirmekte kendisine yapılan telkinlere kulak asmamaktadır. Nitekim şu ifadelerde isyankâr tutumu açıkça gözükmektedir:

⁵¹Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 194.

⁵²Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 200-201.

⁵³Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 194.

Annem atılarak dedi ki:

- Allah sadece iyi, seçkin olanları alıyor.

Babam sinirli bir şekilde:

- Hayır, Ümmü Refik. Rabbinden af dile! Senin hükmüne hiçbir itirazımız yok Allah'ım.

Annem sanki bunu hiç duymamış gibi devam etti:

- Çocuk için helak olalım, yorgun düşelim, kalplerimizin kanını ortaya koyalım, gözlerimizin nurunu önüne serelim... Büyüsün, olsun... Allah onun ömrünü paramparça etsin. Haksızlık bu. Bu...⁵⁴

2.4.4. Baba (Ebû Tefvik)

Öyküde baba, annenin karşı karakteridir. Musibetler karşısında kadere teslim olmuş, teskin edici ve naif bir kişiliğe sahiptir. Nitekim Refik'in ölüm haberi sonrasında kendilerini kaybeden aile fertlerini teskin eden, metanetli bir duruş sergileyen kişi öykünün farklı yerlerinden seçilen şu ifadelerden de anlaşılacağı üzere hep "Baba" olmuştur:

Kadere teslim olmuş gibi ellerini kaldıran babam titrek bir sesle konuştu:

- Alınyazısı evladım, alınyazısı... O taraftan veya bu taraftan deme! Onu Azrail sürükledi. Tuzağa düşürünceye dek akıyla oynadı. Bekliyordu onu.⁵⁵

(...)

- Hüküm Allah'ın. O'nun hükmünü geri çevirebilecek birisi de yoktur. "De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez. O bizim Mevlâ'mızdır. Onun için müminler yalnız Allah'a dayanıp güvensinler."⁵⁶ (...)

Babam sinirli bir şekilde:

- Hayır, Ümmü Refik. Rabbinden af dile! Senin hükmüne hiçbir itirazımız yok Allah'ım.⁵⁷

2.4.5. Ümmü Tahsin

Muskacılık yapan yaşlı bir karakterdir. Ana kahraman Said kendisinden nefret etmektedir. Ancak Said'in hastalığını iyileştirdiğini düşünen annesi, Ümmü Tahsin'e büyük saygı duymaktadır. Dolayısıyla Ümmü Tahsin de Ümmü Refik gibi öyküde hasım/kötü karakter olarak yansıtılan kişilerden biridir.

⁵⁴Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 198.

⁵⁵Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 198.

⁵⁶Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 198.

⁵⁷Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 198.

2.4.6. Adil

Said'in kardeşlerinden biridir. Öyküde yer alan bilgilere bakıldığında Refik'le benzer özelliklere sahip olduğu ve Said'in, kardeşi Refik'in ölümüyle karşı karşıya kaldığı boşluğu onunla doldurabileceği anlaşılmaktadır:

Gerçekten ölmüştü. Sevgili, kıymetli ağabeyimi sonsuza dek göremeyecektim. Matematik problemlerinin çözümünde bana yardım edemeyecekti. Her zaman kardeşim Adil'e bakacaktım. O da bana... Beraber yol tutacaktık. Onun yerine bakacaktık. Kardeşim Adil'in eli sigarayla birlikte titreyecekti. Susacaktık.Sonra her şey bitecekti.⁵⁸

Öyküde yukarıda zikredilenler dışında haklarında hiç bilgi verilmeyip sadece adı geçen ya da bazı ifadelerden haklarında az da olsa fikir sahibi olabildiğimiz karakterler de vardır. Bunlardan biri Hayri'dir. Evin küçük kardeşlerinden biri olduğu anlaşılan Hayri'nin henüz olayların farkında olmayan bir çocuk olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında Tefvik adlı bir erkek kardeşin ve adı zikredilmeyen bir kız kardeşin varlığı da öykünün akışında ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Said'in dört erkek bir de kız kardeşinin olduğu anlaşılmaktadır. Kardeşlerinin dışında Sayah ve Adnan adlı iki gencin ismi daha zikredilmektedir. Bunlar da Said'in amca çocuklarıdır. Ancak bunun ötesinde başka bir bilgi yer almamaktadır.

Öykünün şahıs kadrosunu oluşturan son karakterler ise Şeyh Talib ve Abdu Efendi'dir. Bu iki şahıs Said'in okuldaki hocalarıdır. Said, öğrencileri falaka cezasına çarptıran bu iki hoca yüzünden kardeşi Refik'in ölümünü okuldan geçici bir süre de olsa kurtulmak için bir fırsat olarak görmektedir. Bu bakımdan yazarın o dönemde eğitimde şiddetin sonuçlarını göstermek adına bu iki kahraman aracılığıyla bir mesaj verdiği de anlaşılmaktadır.

Yazar karakter isimlerini seçerken belki de yaşamında karşılaştığı bazı çelişkili durumlara ve tezatlara dikkat çekmek istemiştir. Bazı karakter isimlerinin anlamlarına bakıldığında bu durum anlaşılacaktır. Örneğin "Said" mutlu, "Refik" eşlik eden, "Ümmü Tahsin" iyileştiren kişinin annesi, "Ümmü Tefvik" ise başarının annesi şeklinde kabaca anlamlandırılabilir. Öyküye bakıldığında Said'in, kardeşinin ölümü sebebi mutlu olmadığı, Refik'in, ölümü nedeniyle artık çok sevdiği kardeşine eşlik edemediği, Ümmü Tahsin'in eve gelmesiyle her şeyin kötüye gittiği, Ümmü Tefvik'in ise hayatında çok da başarılı biri olmadığı görülmektedir.

2.6. Dil ve Üslup

Sa'îd Hûrânîyye, öyküsünü genel olarak fasih bir dille kaleme almıştır. Yazarın dilinin olabildiğince sade, yalın ve anlaşılır olduğu da ifade edilmelidir. Öykü aşağıda örnek olarak gösterilen ifadeler gibi genel olarak kısa cümlelerden oluşmaktadır:

Tahsin'in yaşlı annesi geldi. Solgun ve sarıydı. Şeytan gibi gözüküyordu. Omzumu hafifçe sıvazladı. Banyo lifine benzeyen sert eliyle yanağıma geçince bir tiksinti hissettim. Sonra beni kucağına

⁵⁸Hûrânîyye, *el-A'mâlu'l-kasasîyyetu'l-kâmile*, 201.

*aldı. Anlaşılması güç bazı kelimeler mırıldanıyordu. Beni bir korku sardı.*⁵⁹

Öykünün genelinde karşılıklı konuşmalara da fazlaca yer verilmesi cümlelerin kısa olmasını sağlamıştır. Hal böyle olunca öykü daha akıcı ve anlaşılır bir hale bürünmüş ve okurun öyküye daha kolay bir şekilde dâhil olması ve gerçeklik duygusunu hissetmesi sağlanmıştır.

Öyküde yer alan fiiller çoğunlukla mâzi kiptedir. Ancak özellikle farklı kahramanlar arasında geçen karşılıklı konuşmalarda doğal olarak şimdiki, geniş ve gelecek zaman ifade eden muzâri fillerin yanı sıra emir kipinde fiiller de kullanılmıştır. Öyküden alıntılanan aşağıdaki cümlelerde farklı zaman kiplerinin kullanıldığı görülecektir:

Hemen bağları paramparça olmuş eski sandaletlerimi giydim. Annemin de dediği gibi ayaklarım demiri bile eskitirdi. Derken annemin sesini işittim.

- Nereye gidiyorsun?

- Ağabeyim Refik'le birlikte.

- Hayır, gitmeyeceksin. Bugün Tahsin'in yaşlı annesi gelecek. Seni görmek istiyor.

*- Onu görmek istemiyorum. Nefret ediyorum ondan.*⁶⁰

Yazar öykünün hemen hemen tamamında dilbilgisi açısından kurallı ve devrik olmayan cümleler kullanmaktadır. Ancak bazen okurun dikkatini çekmek ve yorumu ona bırakmak için eksik cümleler de kullanmıştır. Örneğin Ümmü Tefvik ve Ümmü Tahsin arasında geçen aşağıdaki konuşma da Ümmü Tefvik'in sözü yarım bırakılmış ve sanki Ümmü Tahsin'e gerçekten saygı duyup duymadığı noktasında okura yorum yapma imkânı sunulmuştur:

- Vallahi bu muska bana çok zorluk çıkardı. Kızıl melek, kendisinden kurtuluncaya kadar çok eziyet etti bana.

- Ne istiyorsan baş üstüne Ümmü Tahsin... Ne istersen... Ümmü Tahsin bizim katımızda ne kadar...⁶¹

Nazım ya da nesir türünde kaleme alınan her edebî üründe farklı anlatım tekniklerinden istifade edilir. Çünkü edebî eserlerde amaç salt haber aktarmak veya bilgi vermek değildir. Estetik bir gaye de güdülür. Aksi halde ortaya konan eserlerin bilimsel makalelerden bir farkı kalmaz.⁶² Sa'îd Hûrâniyye de bu öyküyü kaleme alırken farklı anlatım biçimleri ve teknikleri kullanmıştır. Bu bağlamda öykü incelendiğinde ilk olarak yazarın aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere tahkiye edici/öyküleyici bir anlatımı benimsediği ve bu yolla olayların bir film şeridi gibi okuyucunun zihninde canlanmasını başarılı bir şekilde sağladığı görülmektedir.

⁵⁹Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 194.

⁶⁰Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 194.

⁶¹Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 195.

⁶² Mehmet Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 8. Basım, 2010), 185-186.

Çok susamıştım. Çeşmeye gittim. Garip bir manzarayla karşılaştım. Akrabalarımın birinin, su dolu bir fincanı tuttuğunu ve gerçekten ağlıyormuş gibi gözükmesi için gözüne su damlattığını gördüm. Beni görünce telaş içerisinde bana baktı ve kaçtı. Dikkatlice etrafıma bakındım ve aynısını yaptım. Bununla da yetinmedim. Ellerimi tükürüğümle ıslattım. Tamamen kızarıncaya kadar gözlerimi ovaladım. Sonra gururlu bir halde ağıt mahalline döndüm.⁶³

Elbette yazar öyküsünü daha gerçekçi ve etkileyici bir hale sokabilmek için farklı anlatım tekniklerine de başvurmuştur. Bunlardan en çok dikkat çeken ise dış diyalog tekniğidir. Öykünün büyük bölümü karakterler arasında geçen diyaloglarla örülü haldedir. Bu durum olay örgüsüne renk katmış ve farklı bakış açılarıyla olayın sergilenebilmesi fırsatını doğurmuştur. Refik'in ölüm haberini alan aile fertleri arasında geçen şu konuşmaları bu noktada örnek vermek mümkündür:

Kardeşim Adil şöyle dedi:

- Keşke gölete diğer taraftan girseydi! Ama o sadece en derin yerleri seçti.

Kadere teslim olmuş gibi ellerini kaldıran babam titrek bir sesle konuştu:

- Alinyazısı evladım, alinyazısı... O taraftan veya bu taraftan deme! Onu Azrail sürükledi. Tuzağa düşürünceye dek akıyla oynadı. Bekliyordu onu.

Kardeşim Adil devam etti:

- Kayaya çarpmış ve afallamış. Göletin dibi çamurla doluymuş. Ayakları içine saplanmış ve kurtulmayı başaramamış. Bir çiftçi saçından çekmiş onu, ama nafîle!

Kardeşim Hayri ise kekeleyerek ve ellerini ovuşturarak şöyle dedi:

- İtfaiyeci onu çıkarınca yüzünü yere çevirdi. Yemin ediyorum, karnından bir tulum su çıktı.⁶⁴

Görüldüğü üzere bir ölüm haberi karşısında gösterilebilecek üç farklı tepki burada diyalog tekniği aracılığıyla sergilenmiştir. Adil daha çok olayın nasıl olduğu ve bu olaya mani olabilmek için neler yapılmalıydı noktasına takılmışken, baba olayı kabullenmiş ve kadere teslim olmuş bir tavır sergilemektedir. Hayri ise kardeşinin ölümünden çok ölüm şekliyle ilgilenen bir tipi temsil etmektedir.

Yazar iç monolog tekniğiyle de anlatımını güçlendirmiştir. Bu teknik okuyucuya öykünün anlatıcısı konumunda da olan Said karakterinin olaylar karşısındaki duygu ve düşünceleri hakkında daha detaylı bilgi edinebilme imkânı tanımaktadır. Örneğin kardeşinin ölümünden sonra ölüm mefhumunu algılamaya çalışan Said'in iki farklı yerde yaptığı iç konuşmalar onun içerisine girdiği süreç hakkında da ipuçları vermektedir.

⁶³Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 197.

⁶⁴Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 198.

Olayın henüz başında ölümün ne olduğunu kavrayamayan Said biraz da şok haliyle neyi kaybettiğinin farkında değildir ve şöyle bir iç konuşma yapmaktadır:

Gözlerim saç kremi kutusuna ilişti. O anda onun bana kaldığını düşündüm. Onun hakkında kimse benimle tartışmayacaktı. Aynı şekilde ağabeyime ait tüm bakım araç gereçleri de şimdi benim olmuştu. Büyük kıyafetlerinin hepsini kendim için küçültüp parçalara ayıracaktım. Huzuru andıran bir hisse kapıldım. Dün bana tam bir lira borç vermişti. Onunla bisiklet kiraladım ve Bektaş'a kadar gittim. Bir kâse dondurma yedim. Bu bir lira gitmişti. Artık onu benden alamazdı. Okulu düşündüm. Kesin ancak bir hafta sonra giderdim. Bir süre Şeyh Talib'in falakasından ve Abdu Efendi'nin cetvelinden kurtulmuşum. Bu tatili kırdı geçirecektim. Her gün çağla araklamaya gidecektim. Annem de ağabeyimin ölümüyle meşgul olduğundan beni önemsemeyecekti.⁶⁵

Ancak bir süre sonra ölümün ne olduğunu ve çok sevdiği kardeşini bu hayatta bir daha göremeyeceğini algılayan Said hissettiği derin hüznü kendi iç sesiyle şöyle anlatmaktadır:

Gerçekten ölmüştü. Sevgili, kıymetli ağabeyimi sonsuza dek göremeyecektim. Matematik problemlerinin çözümünde bana yardım edemeyecekti. Her zaman kardeşim Adil'e bakacaktım. O da bana... Beraber yol tutacaktık. Onun yerine bakacaktık. Kardeşim Adil'in eli sigarayla birlikte titreyecekti. Susacaktık. Sonra her şey bitecekti.⁶⁶

Sa'îd Hûrâniyye'nin öyküde sıkça başvurduğu anlatım tekniklerinden biri de tasvir etme/betimlemedir. Bu bağlamda özellikle kişi tasvirlerinin öyküde ön plana çıktığı söylenmelidir. Yazar kişileri tasvir ederken bazen objektif bir tasvirde bulunarak gördüklerini aynen aktarırken bazen de subjektif tasvire örnek olacak şekilde kendi duygu ve yorumlarını da bu tasvirlerle dâhil etmektedir. Örneğin sevmediği bir karakter olan Ümmü Tahsin'i şu şekilde anlatır:

Tahsin'in yaşlı annesi geldi. Solgun ve sarıydı. Şeytan gibi gözüküyordu. Omzumu hafifçe sıvazladı. Banyo lifine benzeyen sert eliyle yanağıma geçince bir tiksinti hissettim.⁶⁷

Görüldüğü üzere tasvir öncelikle yüzünün sarılığını ifade eden objektif bir tasvirle başlamış ardından subjektif bir tavır sergilenmiş ve Ümmü Tahsin şeytana, elleri ise banyo lifine benzetilmiştir.

Hûrâniyye kişi tasvirlerini bazen mekân tasvirleriyle birlikte yapmış ve bu noktada oldukça başarılı olmuştur. Bu tasvirlerde karakterin halet-i ruhiyesini tüm çarpıcılığıyla ve gerçekliğiyle okuyucuya yansıtabilmiştir. Refik'in cesedinin ve bu cesedin bekletildiği yerin tasvir edildiği şu cümlelerde bu durum görülecektir:

⁶⁵Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 199.

⁶⁶Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 201.

⁶⁷Hûrâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 194.

*Salonda beni keskin bir koku karşıliyordu. Önce yatağın üzerinde beyaz bir yığın gördüm. Ortası şişmişti. Sesi çıkmayan babama, ağlayan anneme ve dövünen kardeşlerime baktım. Sonra sessizce yaklaştım. Yığının üst kısmından beyaz örtüyü kaldırdım. Ağabeyimin ürkütücü yüzü belirdi. Gözleri kapalı, yüzü sarıydı. Güzel saçları keçeleşmiş olsa da hala parlıyordu. İnce derisinin ardındaki damarlar belliydi. Sol kaşının üzerinde, kanın pıhtılaştığı bir yara vardı. Örtüyü yerine koydum. Dövünerek yere oturdum.*⁶⁸

Yazarın öyküde uyguladığı anlatım teknikleri bağlamında son olarak montaj tekniğinden de söz etmek gerekmektedir. Bir yazarın genel bir değer ifade eden anonim, bireysel ya da ilahî bir metni gözettiği bir amaç doğrultusunda belli bir şekilde eserinin muhtevasına dâhil etmesi olarak tanımlanabilecek olan montaj tekniği⁶⁹ Arap edebiyatında iktibas⁷⁰ olarak bilinen kavramı da içine almaktadır. Tüm bu kavramların modern edebiyatta metinlerarasılık/intertextuality⁷¹ olarak ifade edilen hususun içinde düşünülmesi de mümkündür. Yazar montaj tekniğiyle karakterlerin genel kültür seviyeleri hakkında ipuçları sunarken okuru da farklı mecralarda yolculuğa çıkarmıştır. Ayrıca alıntıda bulunduğu yer ve alıntı türünün o anda anlatılan ya da yaşanan olayın ruhuna uygun olduğu da görülmektedir. Örneğin Refik'in ölüm haberinin ardından ne yapacağını bilmez halde feryat eden aile fertlerini teskin eden babanın diliyle Tevbe suresinden şöyle bir iktibâsta bulunulmuştur:

Babam ikinci kez titrek bir sesle konuştu:

*- Hüküm Allah'ın. O'nun hükmünü geri çevirebilecek birisi de yoktur. "De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez. O bizim Mevlâ'mızdır. Onun için müminler yalnız Allah'a dayanıp güvensinler."*⁷²

Yazar öykünün başka bir bölümünde de aşağıda görüleceği üzere kardeşi Refik'i ölümünün ardından hayırla yâd eden Said'e, Mütenebbî'nin dizesini okutturmuştur:

Bana derslerimi sorardı. Matematik problemlerinin ve hocamızın her vesileyle bize tekrar ettiği şiirin irabının çözümünde bana yardım ederdi.

*"Âmâların şiirime göz attığı ve sözlerimin sağırı işittirdiği kişi benim."*⁷³

Bu bilgilerden hareketle öykülerini fasih ve anlaşılır bir dilde kaleme alan Hürâniyye'nin genel anlamda tahkiye etme metoduyla öyküsünü kaleme aldığı ancak

⁶⁸Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 197.

⁶⁹ Tekin, *Roman Sanatı Romanın Unsurları*, 244.

⁷⁰ İktibâs; manzûm ve mensûr eserlerde lafzî güzelleştirmek maksadıyla Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis'ten kaynak gösterilmeksizin yapılan alıntıyı ifade eder. Bk. Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 1: 241.

⁷¹Metinlerarasılık (intertextuality), herhangi bir metinde başka bir metne ait öğelerin bulunması ya da alıntılanmasıdır. Bk. Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2007), 83.

⁷² Tevbe 9/51.

⁷³Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn el-Mutenebbî, *Dîvân* (Beyrut: Dâru Beyrût, 1983), 332.

diğer taraftan dış diyalog, iç monolog, betimleme ve montaj gibi anlatım tekniklerini de başarılı bir şekilde kullanarak öyküsünü okuyucu nezdinde ilgi uyandırıcı ve etkileyici bir hüviyete soktuğu söylenmelidir.

SONUÇ

Sa'îd Hûrâniyye 1940'lı yılların sonu ve 50'li yılların başında yazdığı kısa öyküleriyle Arap edebiyatında kısa öykü türüne yeni sesler getiren şahsiyetlerden biridir. Öykülerinde sosyal, siyasi ve fikri alandaki bazı konuları ele almış ve kendi perspektifinden mesajlar verme gayreti içerisinde olmuştur. Hûrâniyye, Arap kısa öyküsünün kurucu nesli olarak adlandırılan yazarlar arasında da yer almaktadır. Zira öykülerinde önceki dönemlerden farklı bazı yeni yazım metotları görülmekle birlikte teknik ve sanat bakımından da kısa öykü türüne önemli katkıları olmuştur.

Kaleme aldığı öykü koleksiyonları içerisinde yer alan ve okuyucuların dikkatini çekmeyi başaran kısa öykülerinden birisi Ahî Refîk / Ağabeyim Refîk'tir. Olay/klasik vaka türünde kaleme alınan bu öykünün giriş bölümüyle birlikte gerilim tırmanmakta, ana kahramanlardan olan Refîk'in ölümüyle gerilim doruk noktasına ulaşmakta ardından da ölüm mefhumunun sorgulandığı kısımla birlikte olaylar çözüme kavuşup sonlanmaktadır. Bu bağlamda öykünün kurgusal olarak başarılı olduğu görülmüştür.

Öyküde vaka zamanı olarak net bir tarih yer almamakla birlikte olayların, tarihi belli olmayan bir günde sabah başlayıp gece sona eren bir zaman diliminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yazarın geriye dönüş tekniğiyle vaka zamanından daha önceki zamanlara da atıflar yaptığı görülmüştür. Olaylar Sa'îd ve Refîk kardeşlerin evinde ve Bahsa denilen bir bağ yolunda gerçekleşmiştir. Net bilgiler olmasa da öyküde yer alan mekân isimlerinden hareketle bahis mevzu olan yerlerin Şam'da olduğu söylenebilir.

Öyküde tekil bakış açısı yöntemi kullanılmıştır. Anlatıcı öykünün ana kahramanlarından biri olan Said iken olaylar birinci tekil şahıs kipiyle aktarılmıştır. Öykünün ana kahramanları Sa'îd ve Refîk'tir. Bu ikisinin dışında anneleri, babaları ve Ümmü Tahsin adındaki kadın da önemli yan karakterlerdendir. Sa'îd ve Refîk'in dışındaki kardeşler başta olmak üzere öyküde yer alan diğer karakterlerin olay örgüsünde önemli rolleri yoktur. Said karakterinin öykünün yazarı Sa'îd Hûrâniyye olup olmadığı konusunda eldeki veriler ışığında net bir sonuca ulaşılammıştır.

Fasih bir dille kaleme alınan öyküde cümleler genelde basit ve anlaşılır niteliktedir. Genelde tahkiye edici/öyküleyici bir anlatım dili benimsenmiştir. Dış diyalog tekniği başta olmak üzere iç monolog, betimleme ve montaj gibi anlatım teknikleri de yazarın sıkça başvurduğu ve öyküsündeki anlatımı zenginleştirdiği başlıca unsurlar olmuştur.

EK: ÖYKÜNÜN ÇEVİRİSİ

AĞABEYİM REFİK⁷⁴

Annem bana üzerinde siyah benekler olan gri, yeni bir elbise getirdiğinde on yaşımdaydım. Elbise hoşuma gitmemişti. Çünkü cebi arkadaşlarımla bazen iddiasına, bazen öylesine, bazen eşli, bazen de tekli oynadığımız kayısı çekirdeklerini alamayacak kadar küçüktü. Ağabeyim Refik beni teselli etmek üzere geldiğinde merdivenin başında durmuş içli içli ağlıyordum. On beşinde bir delikanlıydı. Zarafeti ve saçının parlaklığı hoşuma gidiyordu. Aynanın önünde saatlerce dikilip onu taklit etmeye çalışıyordum. Müşfik bir sesle:

- "Benimle gelmek istiyor musun Said?" dedi.

İnatçı bir edayla "Hayır" dedim.

- "Pekâlâ, git ve ayakkabılarını giy. Çünkü ben, amcaoglun Adnan ve Sayah kıra gideceğiz."

Sonra tedirgin bir şekilde etrafında döndüm.

- "Kardeşin Hayri'ye yüzme istediğimizi söyleme!" Parmaklarını saçımın içine daldırdığını ve saçımı hafifçe çektiğini hissettim.

- "Seni ellerime alıp yüzdüreceğim. Cesur musun? Başını hep dik tut.Seni ben taşıyacağım. Göreceksin yüzmenin ne kadar kolay olduğunu!"

Hemen bağları paramparça olmuş eski sandaletlerimi giydim. Annemin de dediği gibi ayaklarım demiri bile eskitirdi. Derken annemin sesini işittim.

- Nereye gidiyorsun?

- Ağabeyim Refik'le birlikte.

- Hayır, gitmeyeceksin. Bugün Tahsin'in yaşlı annesi gelecek. Seni görmek istiyor.

- Onu görmek istemiyorum. Nefret ediyorum ondan.

Bunun üzerine annem kaşlarını çattı ve sinirli bir şekilde dedi ki:

- Kapa çeneni! O, sıkıntısını çektiğin kanamadan kurtarabilmek için muska yaptı sana. Mübarek bir kadın o.

Kendi tabiriyle en büyük musibet olan bu nesilden Allah'a sığınırken, dolu dolu tükürüp tokadı bastı bana. O zaman yeni elbisemle kirli yere oturdum ve ayağımı gezdirmeye başladım.

Elinde azığı taşıyan ağabeyim bana acıyarak baktı. Sonra fısıldayarak şöyle dedi:

- Sesini çıkarma! Senin için yanımda çokça çağla getireceğim.

Sonrasında o çıkarken annem de onun peşinden gitmemem için beni gözetliyordu.

Tahsin'in yaşlı annesi geldi. Solgun ve sarıydı. Şeytan gibi gözüküyordu. Omzumu hafifçe sıvazladı. Banyo lifine benzeyen sert eliyle yanağıma geçince bir tiksinti hissettim. Sonra beni kucağına aldı. Anlaşılması güç bazı kelimeler mırıldanıyordu. Beni bir korku sardı. Vücudumun azalarında gezdirirken elinin hareketlerini takip etmeye başladım. Titriyordum. Masaj selamete son buldu. İç çekerek kucağından indim. Sonra iki kenarına kalın, beyaz bir iplik bağlanmış katlı, küçük bir bez parçası çıkardı. Onu göğsüme astı. Mırıldanıyor ve anneme şöyle diyordu:

⁷⁴Hürâniyye, *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*, 193-201.

- Ümmü Refik, muskanız hayırlı olsun!

- Allah razı olsun Ümmü Tahsin! Kızım kahve...

Tahsin'in annesi gözünün ucuyla muskaya baktı. Sonra boğuk bir sesle dedi ki:

- Vallahi bu muska bana çok zorluk çıkardı. Kızıl melek, kendisinden kurtuluncaya kadar çok eziyet etti bana.

- Ne istiyorsan baş üstüne Ümmü Tahsin... Ne istersen... Ümmü Tahsin bizim katımızda ne kadar...

Ardından kapıya doğru koştum. Sonra çarşının kalabalığında kayboldum. Yolda arkadaşlarımla buluştum ve kıra, "Bahsa" adı verilen bağa doğru yola çıktık. Tepeye tırmandık. Tepenin ardında akıp giden küçük nehri aşabilmek için teker teker atladık. Atlarken ayağım kaydı ve içerisine düştüm. Yeni elbisem çamura bulandı. Babamın beni kendisiyle karşılayacağı okkalı dayağı düşündüm. Fakat sinsi arkadaşlarımla bakışları, başımı gururla kaldırmamı sağladı.

Ceplerimiz çağlayla doldu. Bize bağırarak ürkütücü sesi işitince korkarak koştuk. Sandaleti yerde bırakıp hızlıca tepeye tırmandım. Elbisemin ucu çıkıntılı bir taşa takıldı ve yırtıldı. Fakat buna aldırmış etmedim. Aksine sağa sola bakınarak eve doğru koştum. Evde kimseyi görmeyince rahat bir nefes aldım. Elbiseme ve çıplak ayaklarıma baktım. Kalbim şiddetle çarptı. Sonra aniden bir arkadaşımın sesini duydum.

- Said... Said.

- Evet.

- Kardeşin... Refik öldü.

Fırladığım gibi öfkeyle konuştum:

- Lafı geveleme, kapa çeneni! Soğuk bir şaka, değil mi? Bir saat önce benim yanımdaydı.

- Vallahi öldü. Araksus Gölet'inde boğuldu... İnanmıyor musun?

- Kim dedi sana?

- Bütün dünya öğrendi. Kim varsa gölette toplandı. İtfaiye çıkardı onu.

Yanımdan ayrılmış hızlıca yürüdüm. İnsanların bana bakışları, haberi teyit ediyordu. Kalbimi kavrayan esrarengiz bir şey hissettim. Ağabeyim öldü. "Öldü" nün anlamı ne?

Bütün insanlar acıyarak, üzüntü içerisinde bana bakıyordu. Bu da bende gururla karışık bir şaşkınlık duygusu meydana getirmişti. Beni önemsemeyen birini görürsem, yakasına yapışıp şöyle demeye niyetlenmişim:

- Ağabeyim öldü, boğuldu. Araksus Göleti'nde... Vallahi öldü. İtfaiye çıkardı onu.

Eve yaklaşınca ağıtı işittim. Kalbim çarptı. Yüzüm sarardı. Dizlerim titredi. Evin çevresinde çocuklardan oluşan büyük bir kalabalık gördüm. Onları sert ve kibirli bir şekilde iterek ağıtı dâhil oldum.

Ev kadınlarla dolup taşmıştı. Annemi saçları başı dağılmış bir halde gördüm. Burnu, pancara dönmüş şiş yüzünde parlıyordu. Yüzüne tokat atıyor, feryad-ı figanı basıyordu. Ablam ise küçük, beyaz mendilini tutmuş, onunla gözyaşlarını siliyordu. Tuhaf feryatlar yankılanıyordu. Bunların arasından sadece içten bir hüznün feryadını anlayabilmişim:

- Ah yitip giden gençliğin, ah kuzucuğum!

- Keşke ben öleydim senden evvel!
- Gözlerim söneydi de görmeyeydim seni böyle.

Nereye dönsem kırmızı yüzler, yaşlı gözler ve yanakları tokatlayan eller dışında bir şey görmüyordum. Bir yabancı gibi durdum. Yaptığım şeye hayret ettim. Ardından annem göz ucuyla, elbiseleri yırtılmış ve çamura batmış halimle bana baktı. Çok korktum. Fakat bana yaklaşınca ağlaması daha da şiddetlendi. Beni sertçe salladı. Sonra da kucakladı. Gözyaşları feryatlarını keserken şöyle diyordu:

- Kardeşin öldü, yavrum. Öldü ve sonsuza dek gitti.

Sarılması daha da sert ve vahşi bir hal aldı. Gözlerimden gözyaşlarımın sessizce döküldüğünü gördüm. Peşinden tatlı bir sarhoşluk hissettim. Göğsünde, sonsuza dek bu şekilde kalabilmeyi istedim.

Annem ağladığımı hissetti ve şefkatle dedi ki:

- Ağlama oğlum, ağlama kuzum!

Sonra beni bıraktı ve büyük salona girdi.

Etrafımdaki havadan boğulmuştum. Hüzne dair hiçbir şey hissetmeksizin uzun süre ağladım. Ağladım çünkü annem ağlıyordu. Çünkü etrafımdaki hava tamamen feryattan, ağlamadan ve ağıttan ibaretti. Evin büyük kapısına doğru gittim ve toplanan çocukların, kaçanağına dönmüş gözlerimi ve dökülen gözyaşlarımı gördüklerinde acıma, hayranlık ve korku dolu gözlerle bana baktıklarını gördüm. Ancak onları hiç umursamadım. Aksine somurtup kapıyı suratlarına çarptım.

Çok susamıştım. Çeşmeye gittim. Garip bir manzarayla karşılaştım. Akrabalarımın birinin, su dolu bir fincanı tuttuğunu ve gerçekten ağlıyormuş gibi gözükme için gözüne su damlattığını gördüm. Beni görünce telaş içerisinde bana baktı ve kaçtı. Dikkatlice etrafıma bakındım ve aynısını yaptım. Bununla da yetinmedim. Ellerimi tükürüğümlle ıslattım. Tamamen kızarıncaya kadar gözlerimi ovaladım. Sonra gururlu bir halde ağıt mahalline döndüm.

Annemi sordum. Salonda olduğunu söylediler.

Salonda beni keskin bir koku karşılıyordu. Önce yatağın üzerinde beyaz bir yığın gördüm. Ortası şişmişti. Sesi çıkmayan babama, ağlayan anneme ve dövünen kardeşlerime baktım. Sonra sessizce yaklaştım. Yığının üst kısmından beyaz örtüyü kaldırdım. Ağabeyimin ürkütücü yüzü belirdi. Gözleri kapalı, yüzü sarıydı. Güzel saçları keçeleşmiş olsa da hala parlıyordu. İnce derisinin ardındaki damarlar belliydi. Sol kaşının üzerinde, kanın pıhtılaştığı bir yara vardı. Örtüyü yerine koydum. Dövünerek yere oturdum.

Kardeşim Adil şöyle dedi:

- Keşke gölete diğer taraftan girseydi! Ama o sadece en derin yerleri seçti.

Kadere teslim olmuş gibi ellerini kaldıran babam titrek bir sesle konuştu:

- Alinyazısı evladım, alinyazısı... O taraftan veya bu taraftan deme! Onu Azrail sürükledi. Tuzağa düşürünceye dek aklıyla oynadı. Bekliyordu onu.

Kardeşim Adil devam etti:

- Kayaya çarpmış ve afallamış. Göletin dibi çamurla doluymuş. Ayakları içine saplanmış ve kurtulmayı başaramamış. Bir çiftçi saçından çekmiş onu, ama nafi!

Kardeşim Hayri ise kekeleyerek ve ellerini ovuşturarak şöyle dedi:

- İtfaiyeci onu çıkarınca yüzünü yere çevirdi. Yemin ediyorum, karnından bir tulum su çıktı.

Babam ikinci kez titrek bir sesle konuştu:

- Hüküm Allah'ın. O'nun hükmünü geri çevirebilecek birisi de yoktur. "De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez. O bizim Mevlâ'mızdır. Onun için müminler yalnız Allah'a dayanıp güvensinler."

Annem atılarak dedi ki:

- Allah sadece iyi, seçkin olanları alıyor.

Babam sinirli bir şekilde:

- Hayır, Ümmü Refîk. Rabbinden af dile! Senin hükmüne hiçbir itirazımız yok Allah'ım.

Annem sanki bunu hiç duymamış gibi devam etti:

- Çocuk için helak olalım, yorgun düşelim, kalplerimizin kanını ortaya koyalım, gözlerimizin nurunu önüne serelim... Büyüsün, olsun... Allah onun ömrünü paramparça etsin. Haksızlık bu. Bu...

Bu sözlerin üzerine babam perişan bir halde şöyle dedi:

- Salavat getir Ümmü Tefvîk! Dünya hali bu. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir.

Annem yatağın olduğu yere bakıp feryat ederken şöyle dedi:

- Keşke şimdi ölssem de yanına gelsem, bu lanetli dünyadan kurtulsam!

Büyük kardeşim:

- Şimdi o Cennet'te. Ruhu bize kanat çırpıyor. Öyle değil mi baba?

- Evet, tabi. Cuma günü gerçekleşen bu ölümden dolayı ne mutlu ona! Zikirler semayı dolduruyorken öldü. Hem de bu yaşta! O şimdi Cennet'te bir serçe. Allah'ım bizi inananlarla birlikte haşret!

Gözlerim saç kremi kutusuna ilişti. O anda onun bana kaldığını düşündüm. Onun hakkında kimse benimle tartışmayacaktı. Aynı şekilde ağabeyime ait tüm bakım araç gereçleri de şimdi benim olmuştu. Büyük kıyafetlerinin hepsini kendim için küçültüp parçalara ayıracaktım. Huzuru andıran bir hisse kapıldım. Dün bana tam bir lira borç vermişti. Onunla bisiklet kiraladım ve Bektaş'a kadar gittim. Bir kâse dondurma yedim. Bu bir lira gitmişti. Artık onu benden alamazdı. Okulu düşündüm. Kesin ancak bir hafta sonra giderdim. Bir süre Şeyh Talib'in falakasından ve Abdu Efendi'nin cetvelinden kurtulmuşum. Bu tatili kırdı geçirecektim. Her gün çağla araklamaya gidecektim. Annem de ağabeyimin ölümüyle meşgul olduğundan beni önemsemeyecekti.

Hayallerimi annemin soru soran sesi kesti:

- Yüzüğü ve saati çıkardın mı Adil?

- Evet anne.

- Giydiği kıyafeti nereye koydun?

- Odasına.

- Kokusunu her gün koklayabilmek için bütün eşyalarını özel bir dolaba koyacağım.

Bunları söylediğinde avuçlarını birbirine vuruyor ve iç çekiyordu.

Sonra babam bir rüyadan kaçan kişi gibi dedi ki:

-Tevfik!

- Evet baba.

- Cenaze teçhizatı hazırlandı mı?

- Her şey hazır.

- Öyleyse haydi.

Annemin ağlama sesi yükseldi. Kardeşlerim de ona eşlik etti. Fakat babam, gözyaşları zoraki metanetini boşa çıkarırken, onları hafifçe payladı. Uçsuz bucaksız, ıssız bir yerdeki şeytanların feryadına benzeyen ağlama sesi evin boşluğunu kaplarken o, kaçarcasına odadan çıktı.

Akşam kapkaranlık ve rahatsız ediciydi. Yorgunluk takatimi kesmişti. Uyumak için çardaktan kaçtım. Odam iki odadan ikincisiydi. İlki ağabeyim Refik'in, ikincisi ise büyük kardeşimle benim. Odasının önünden geçerken korktum. Odadaki her şey karanlığa gömülmüştü. Her çıkıntı bana bir insan başı gibi geliyor ve içimi ürpertiyordu. Yatağın ardında dikilip yüzüme dik dik baksa ne olurdu! Kesin bağırır, kendimi pencereden atardım. Ayağa kalkan ölümlerin pek çok öyküsünü, ağabeyimin yüz ifadesini ve kaşlarının üzerindeki yarıyı hatırladım. Neredeyse başım dönecekti. Hemen odama kaçtım. Birden ağabeyim Refik'in bugün giydiği kahverengi kıyafet dikkatimi çekti. Kardeşim Adil annem dolaba yerleştirdi diye onu buraya koymuştu.

Sağ cebindeki şişkinliği fark ettim. Korkuyla elimi uzattım ve çağlaya daldırdım. Demek ki ağabeyim ölmeden önce beni hatırlamış. İşte bana söz verdiği çağlalar. İlk kez anlaşılmasız bir hüznün hissetmişim. Ağabeyimin odayı dolduracak kadar büyüdüğünü hayal ederek başımı kaldırdım. Gerçekten ölmüş müydü?! Sonsuzluğa mı gitmişti?! Ölüm neydi?! Annemin dediği gibi o şimdi Cennet'te bir serçe miydi?!

Her akşam böyle bir vakitte odama gelir, kardeşim Adil'le siyaset, edebiyat, sinema ve aktrisleri konuşurken bir sigara tütürürdü. Bense büyülenmiş bir halde ona, parlak saçlarına ve muhteşem yüz hatlarına bakardım. İçten içe hayranlık duyardım ona. Bana baktığında güzel gözlerinin, bir dilberin saçları gibi yumuşacık bir dokunuşla yüzüme gark olduğunu hissederdim. Bana derslerimi sorardı. Matematik problemlerinin ve hocamızın her vesileyle bize tekrar ettiği şiirin irabının çözümünde bana yardım ederdi:

Âmâların şiirime göz attığı ve sözlerimin sağırı işittirdiği kişi benim.

Görkemli endamını ve damarlarını belli eden ince tenini üzerinde gördüğüm kapiya baktım. Ayaklarımın arasında kazılan bir çukur ve güçlü ama yumuşak çekiçlerle başıma çöken tarifsiz bir baş dönmesi hissettim. Gerçekten ölmüştü. Sevgili, kıymetli ağabeyimi sonsuza dek göremeyecektim. Matematik problemlerinin çözümünde bana yardım edemeyecekti. Her zaman kardeşim Adil'e bakacaktım. O da bana... Beraber yol tutacaktık. Onun yerine bakacaktık. Kardeşim Adil'in eli sigarayla birlikte titreyecekti. Susacaktık.Sonra her şey bitecekti. İlk kez, aniden derin bir hüznün kapladı içimi. Annemin ve kardeşlerimin ağlamalarını anladım. Ve yine ilk kez başımı yorganla örtüp içimden gelerek, canhıraş bir halde yıldızlar sönene değin ağladım.

KAYNAKÇA

- Âbâdî, Mahbûbe Muhammedî Muhammed. *Cemâliyyâtü'l-mekân fî kasasi Sa'îd Hûrâniyye*. Dimaşk: Vizâratu's-Sekâfe, 2011.
- Abâza, Nizâr - Mâlih, Muhammed Riyâd. *İtmâmu'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1999.
- Abdulmecîd, Ğassân. "Neş'etu'l-kıssati'l-kasîra fî Sûriye ve tehavvulâtuhâ". *Mecelletu Cîl ed-Dirâsâtü'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 7/49 (2019): 39-47.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2007.
- Çalıklılıç, Cengiz. *Teknik ve Tematik Açından Tevfik el-Hakîm'in Öykücülüğü*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 7. Basım, 2009.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş/2: Hikâye, Roman, Tiyatro*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2009.
- Dereli, Muhammed Vehbi. "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (01 Temmuz 2013): 161-176.
- Ebû Heyf, Abdullah. *el-Kıssatu'l-kasîra fî Sûriyye mine't-taklîd ile'l-hadîse*. Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 2004.
- Gündüz, Sevim. *Öykü ve Roman Yazma Sanatı*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2003.
- Hatîb, Husâm. *Subulu'l-mu'essirâti'l-ecnebiyye ve eşkâluhâ fî'l-kıssati's-Sûriyye*. Dimaşk: Matabi'u'l-İdâratî's-Siyâsiyye, 5. Basım, 1991.
- Hatîb, Muhammed Kâmil. *es-Sehm ve'd-dâira*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1979.
- Hûrâniyye, Sa'îd. *el-A'mâlu'l-kasasiyyetu'l-kâmile*. Dimaşk: Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, 2005.
- İsmet, Riyâd. *es-Savt ve's-sadâ dirâse fî'l-kıssati's-Sûriyyeti'l-hadîse*. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1979.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhu'l-a'sâ fî sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Avcı Ofset, 2001.
- Kurd Alî, Muhammed b. Abdirezzâk b. Muhammed. *Hutatu's-Şâm*. 6 Cilt. Dimaşk: Mektebetu'n-Nûrî, 3. Basım, 1983.
- Küçüksarı, Mücahit. "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı". *Mütefekkir* 3/6 (31 Aralık 2016): 307-327. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284564>.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'arabbiyyi'l-kadîm*. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001.
- Mutenebbî, Ebu't-Tayyib Ahmed b. el-Huseyn. *Dîvân*. Beyrut: Dâru Beyrût, 1983.
- Ruşdî, Raşâd. *Fennu'l-kıssati'l-kasîra*. 2. Bs. Kahire: Mektebetu'l-Anclû, 1964.
- Şâkir, Mustafa. *Muhâdarât 'ani'l-kıssa fî Sûriyye*. Kahire: Ma'hedu'd-Dirâsâti'l-'Arabiyyeti'l-'Alemiyye, 1958.
- Tasa, Muhammed. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* VI/2 (2006): 133-150.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı Romanın Unsurları*. 8. Bs. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010.
- Yâfi, Na'im. *et-Tatavvuru'l-fennî li şekli'l-kıssati'l-kasîra fî'l-edebi'l-şâmiyyi'l-hadîs*. Dimaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1982.
- Yesûî, Robert Kambil. *A'lâmu'l edebi'l 'Arabiyyi'l-muâsıra*. 2 Cilt. Beyrut: eş-Şeriketu'l-Müttehîde li't-Tevzî, 1996.
- Yıldız, Musa. "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü; Muhammed Teymûr'un Fi'l-Kitâr'ı". *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* II/4 (2002): 43-55.

Afganistan’da Kur’ân ve Kıraat Eğitimi: Son Yüzyıl Ölçeğinde Bir İnceleme*

Recep KOYUNCU¹ 

1. Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, rkoyuncu1@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Mohammad Anwar DARMAN² 

2. Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı, Konya, Türkiye, anwardarman.mad@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 15.09.2020

Kabul: 20.11.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Kıraat,
Kur’ân Eğitimi,
Afganistan,
Hâfız,
Kurrâ.

Kur’ân-ı Kerim yüce Allah’ın (c.c.) son Peygamber Hz. Muhammed’e (s.a.v.), Cebrail (a.s.) aracılığıyla gönderdiği son kitaptır. Kur’ân-ı Kerîm, İslâm dininin temel kaynağıdır. Kur’ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber tarafından ashâbına, ashâb-ı kirâm tâbiîn’e, tâbiîn tebe-i tâbiîn’e ve onlardan da günümüze kadar nesilden nesile öğretilerek aktarıla gelmiştir. Nüzûlünden bugüne hangi coğrafyada olursa olsun Kur’ân eğitim ve öğretimine aralıksız devam edilmiştir. Bu çalışma son yüzyılda Afganistan’da Kur’ân ve kıraat eğitimi üzerine bir incelemeyi amaçlamıştır. Bu noktada eğitim veren müesseseleri ve bu müesseselerdeki eğitim öğretiminin nasıl olduğu irdelenmiştir. Öncelikle konunun merkezinde yer alan Kur’ân eğitim ve öğretimi ile hafızlık müessesesine değinildi. Ardından Afganistan’ın eğitim sisteminin kısa bir tarihçesi ele alındıktan sonra ikinci aşamada burada Kur’ân eğitimi veren müesseselerin mahiyetini ve güncel durumu incelendi. Son olarak da Kur’ân eğitimi veren müesseselerde müfredat ve materyal analizinin ardından Afganistan topraklarında yetişen hâfız ve kurrâlardan örnek verildi.

Quran and Qiraat Education in Afghanistan: An Investigation in the Last Century

Article Info

Abstract

Article History

Received: 15.09.2020

Accepted: 20.11.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

Qiraat,
Quran Education,
Afghanistan,
Hafız,
Qurra.

The Quran is the last heavenly Book which is sent from Allah (j.j.) by Gabriel (a.s.) to the last Prophet Hz. Mohammad (s.a.w.). Quran is the first and major source of the religion of Islam. First of all, the Quran was taught by our Prophet (s.a.w.) to his Sahabah (r.a), by Sahabah (r.a) to their companions, by the companions to the relatives of them and until yet from generation to generation. Since come down date of the Quran to today the education and training of the Quran has been continued uninterruptedly in all countries around the world regardless of the geography. This study aimed to examine the Quran and Qiraat education in Afghanistan over the last century. We tried to examine the institutions which teach these educations and how they teach that. In this context, we first explained education and training of the Quran and the foundation of hafiz which is the crux of our study. After that we introduce the Afghanistan education system shortly then we examined the nature and current status of the institutions and education centers of Quran in Afghanistan. Finally, after the curriculum and material analysis in the institutions Quran education centers we gave some examples of the Hafiz and Qurras grown in Afghanistan.

Atıf/Citation: Koyuncu, Recep – Darman, Mohammad Anwar. “Afganistan’da Kur’ân ve Kıraat Eğitimi: Son Yüzyıl Ölçeğinde Bir İnceleme”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 81-101.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.5>



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

* Bu makale, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2020 yılında tamamlanan “Son Yüzyılda Afganistan’da Kur’ân ve Kıraat Eğitimi (Hafızlık ve Kurralık Müessesesi)” adlı yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Harfleri bir araya getirip seslendirmek, okumak gibi anlamlara gelen “Kur'ân” kelimesi, genel anlamda diğer kutsal kitapların temel öğretileri ve bilgilerini de bir araya getirdiği ve ihtiva ettiği için¹ Hz. Peygamber'e gönderilen kitabın adıdır. Istılâhi anlamda Kur'ân'ın tanımı kapsamlı olarak şu şekildedir: “Cebrail Vasfıdasiyla Hz. Muhammed'e apaçık bir Arapça ile indirilen² mushaflarda yazılmış olan, tevatürle nakledilen, tilaveti ibadet olan ve kendine has birtakım özellikleri ihtiva eden, muhafazası daimi olarak garanti altına alınmış,³ Müslümanca yaşamak isteyenler için de hidayet rehberi olan⁴ ilâhî bir kitaptır.”⁵

Çalışma konusu ile alakalı asıl meselelere geçmeden önce Kur'ân eğitimi, kıraat ilmi, dârülkurrâ ve Afganistan eğitim sistemi hakkında kısaca bilgi sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

A. Tarihi Süreçte Kur'ân Eğitimi

Kur'ân-ı Kerim'in eğitim ve öğretimi Hz. Peygamber'e Cebrail tarafından Kur'ân'ın vahyi ile birlikte başlamıştır. Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Muhammed'e onun vasıtasıyla da Müslümanlara öğretilmiştir. Resûl-i Ekrem kendisine indirilen ayetleri, kendisine öğretildiği şekilde, büyük bir özenle okuyor ve ashâbına öğretiyordu. Ta'limde sema' ve arz yöntemini takip eden Hz. Peygamber, kendisi sema' yoluyla Cebrail'den almış, öğrendiğini de aynı şekilde ona tekrar sunmuştur.⁶

Her inen ayet Hz. Peygamber tarafından sahâbeye okunur, ashâb-ı kirâm da hem onun okunuşunu öğrenir hem de amel etmeye son derece önem gösterirlerdi. Cebrail her sene Ramazan ayında Hz. Peygamber ile Kur'ân'ı mukabele ederdi. Hz. Peygamber'in vefatından önceki Ramazan ayında ise bu mukabele iki kez olmuştur. Bugün bizim Kur'ân'ı okuyuşumuz, öğrenişimiz ve öğretişimiz de bu mukabelede olduğu gibidir. Arza-i ahire⁷ diye de adlandırılan bu son mukabelede hazır bulunan Zeyd b. Sâbit bu mukabelede mensûh olan ve olmayan kısımları yazıp Hz. Peygambere vermiş ve okumuştur. Bu sebeple Kur'ân ayetlerinin toplanmasında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ona güvenmiş, Hz. Osman da Kur'ân'ı yazma görevini ona vermiştir.⁸

Ashâb'ın sağlam Kur'ân bilgisine sahip olanları hakkında övgüde bulunan Hz. Peygamber, bu nevi ifadeleriyle hem ashâbı Kur'ân'ı doğru bir şekilde öğrenmeye ve

¹ el-Maide 6/18.

² eş-Şuarâ 26/193-195.

³ el-Hicr 15/9.

⁴ el-İsrâ 17/9.

⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957) 1/277-278; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 66-68.

⁶ Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 40.

⁷ “Arza” ile alakalı bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2004), 108-110.

⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Hicâzî Matbaa, ts.), 1/51.

okumaya teşvik etmiş, hem de özel bir gayret sarf ederek kıraatlerini güçlendirenleri toplum nezdinde onurlandırmıştır.⁹

Hız. Peygamber'in bizzat kendisi sâhabeye Kur'ân tilavet etmiş, onlara okutmuş, kendilerine kurrâ denilen sahâbileri de çeşitli bölgelerde Kur'ân hocaları olarak görevlendirmiştir. Nitekim İbn Mes'ud Kûfe'de, Ebû Musa el-Eş'ari Basra'da, Ebu'd-Derda Şam'da geniş gruplara Kur'ân öğretmiştir.

Müslümanları Kur'ân eğitimine teşvik eden Hız. Peygamber'in şu hadisi şerifi de oldukça önemlidir. "Sizin en hayırlınız, Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir."¹⁰ Bu sebeptendir ki Hız. Peygamber döneminden günümüze kadar dünyanın her tarafında yaşayan Müslümanlar Kur'ân eğitimine önem vermişler büyük bir titizlikle bu görevi sürdürmüşlerdir. Aynı zamanda Kur'an'ın ezberlenmesine dair uygulamalar da bizzat Hız. Peygamber döneminden onun teşvikiyle başlamış ardından Halifeler ve Müslüman devlet başkanları da bu nebevî teşviki sürdürmüşlerdir.¹¹

Arapça'da "korumak, ezberlemek" manasındaki "hıfz" kökünden türemiş bir sıfat olan hâfız (çoğulu huffâz) sözlükte "koruyan, ezberleyen" anlamına gelip, istilahta ise Kur'ân'ın tamamını ezberleyene hâfız denilmiştir.¹²

Hız. Peygamber kendisine inen Kur'ân ayetlerini ashabına okumuş, onlar da zaman kaybetmeden etrafında olan diğer Müslümanlara öğretmeyi görev bilmişlerdir. İnen ayet ve ayetleri kendi çocuklarına, orada hazır bulunamayan Mekke, Medine ve çevredeki Müslümanlara öğretirlerdi. Bu şekilde daha bir iki gün geçmeden inen ayetler Müslümanlar tarafından ezberlenir ve Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) arz edilir ve onun öğretilerine göre öğrenilirdi.¹³

Hâfızlık yapmayı Suyûti, kifâi vacip olarak görmüş bunu da tahrifin önlenmesi için gerekli olduğu kanısına dayandırmıştır.¹⁴

Hâfızlığın fazileti hakkında da Hız. Peygamber hâfızları Abese sûresinde¹⁵ sözü edilen "sefere-i kirâm"a benzetmiş ve hâfızların cennette onlarla beraber olacağını müjdelemiştir.¹⁶ Müslümanlar da Efendimizin (s.a.v.) bu müjdesine layık olabilmek için hâfızlığı kurumsal bir müessese haline getirmiş o günden bu yana devam ettirmektedirler.

B. Kıraat ilmi ve Dârülkurrâ

Sözlükte kıraat "okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek" anlamında mastar; "sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilâvet etme anlamında isimdir. Aynı kökün Kur'ân şeklinde gelen masdarı da kıraat ile eş anlamlıdır.¹⁷ "Kıraat" kelimesi Kur'ân-ı

⁹ Abdulhamit, Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 30.

¹⁰ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 21.

¹¹ Muhammed Hamidullâh, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 44.

¹² İbrâhim Mustafa vd., "hfz", *el-Mu'cemü'l-Vasid* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1956), 1/185.

¹³ İbn Rıza Burkaî, *Tafsiri Tabişi ez Kur'ân*, 1. Dijital Baskı (Tahran: aqeedeh, 1437), 1/38.

¹⁴ Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/38.

¹⁵ Abese 80/15-16.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Müsned*, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 11.

¹⁷ Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/426.

Kerîm'de yer almamakla birlikte "tilâvet" manasını veren fiil kalıplarında ve mastar olarak (Kur'ân) birçok yerde geçer.¹⁸

İbnü'l-Cezerî'nin, "Kur'ân kelimelerinin okunuş keyfiyetini ve söz konusu farklı okuyuşları râvilerine nispet etmek suretiyle konu edinen bir ilimdir"¹⁹ şeklindeki tanımı daha kapsayıcıdır. Ayrıca kıraat imamlarından her birinin tercih ettiği okuyuşlar için de kıraat terimi kullanılmıştır: Nâfi' kıraati, Âsım kıraati gibi. Diğer yandan "Harf" kelimesinin özellikle ilk dönemlerde kıraat yerine kullanıldığı da görülür.²⁰

Kur'ân'ı kısmen veya tamamen ezberleme anlamında "kıraat" kelimesinin kullanıldığı anlaşılmakta, bazı rivayetlerde ise Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını ezberlememiş olsa bile ahkâmı konusunda geniş bilgi sahibi olanlara da kurrâ denildiği görülmektedir. Resûl-i Ekrem'in çeşitli kabilelere gönderdiği ashâb-ı Suffe'den olan hocalara "kurrâ" adı veriliyordu. Bu anlamda Bi'rîmaûne'de (4 Safer 625)²¹ şehid edilenlere de kurrâ denilmiştir. Daha sonra, mânasını anlamasa bile Kur'ân'ı ezberleyen ve kıraat vecihlerinden bir veya birkaçı hakkında bilgi sahibi olanlara kurrâ denilmiştir.²² Dârülkurrâ ise Kur'ân ve kıraat ilimlerinin öğretildiği, hâfızların yetiştirildiği mektep ve medreselerin genel adıdır.²³

Bu başlıkları kısaca anlattıktan sonra Afganistan'da Kur'ân eğitimi, Hâfızlık, Kıraat Eğitimi ve Dârülkurrâlara göz atalım. Bu müesseseler ve orada verilen eğitimlerin nasıl olduğunu iyi anlayabilmemiz için önce Afganistan'ın eğitim yapısını göz atmamız isabetli olacaktır.

C. Afganistan'ın Eğitim Tarihi ve Yapısı

Son yüz yılın neredeyse yarısını savaşlarla geçiren Afganistan'da sık sık hükümet değişmiştir. Buna bağlı olarak ülkenin eğitim sistemi hep değişikliğe uğramıştır. Son olarak Taliban iktidarının ortadan kaldırılması ve 22.12.2001 tarihinde Hamid Karzai'nin hükümet başkanı seçilmesiyle Afganistan'da eğitim sistemi adeta yeniden yapılandı.²⁴ 13.12.2004 tarihinde oluşturulan anayasada devlet, ülkede her alanda eğitimin yükseltilmesi, din eğitiminin geliştirilmesi, camiler, medreseler ve dinî merkezlerin durumlarının iyileştirilmesi için gerekli tedbirleri almakla yükümlü kılındı.

Günümüzde ise Afganistan'da eğitim resmî ve gayr-ı resmî olarak iki şekilde verilmektedir. Resmî eğitim merkezleri devlete bağlı eğitim kurumları ilgili bakanlıklara bağlı olarak bizzat devlet tarafından açılıp işletilmekte veya ilgili bakanlıklardan izin alınarak özel eğitim merkezi şeklinde faaliyet göstermektedir. Okulların büyük

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.) 11/78-79; Meânî, "قراة", (Erişim 05 Eylül 2020).

¹⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, nşr. Ali b. Muhammed Umran (Mekke: Dâru Alemi'l-Fevaid, 1419), 9.

²⁰ Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 23-24.

²¹ Yetmiş kadar sahabe'nin şehit edildiği olayla alakalı bk. Ahmet Önkal "Bi'rîmaûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/195-196.

²² Nebi Bozkurt "Hâfız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/75.

²³ Geniş bilgi için bk. Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543-545.

²⁴ Gul Ağa Ahmadî Wardak, *Sairi Tarihi Maarif Afganistan* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2016), 302.

çoğunluğu Milli Eğitim Bakanlığı'nın (وزارت معارف) taşra teşkilatı tarafından yönetilmektedir. Bazı dinî eğitim merkezleri ise İrşat, Hac ve Evkaf (وزارت ارشاد، حج و اوقاف) bakanlığına bağlı olarak veya o bakanlıktan alınan izinle özel olarak eğitim vermektedir. Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimi veren üniversiteler ise Yüksek Öğretim Bakanlığı'na (وزارت تحصیلات عالی) bağlı çalışmaktadır.

Okullarda eğitim, ilkokul, ortaokul ve lise olarak 3 aşamadan oluşmaktadır. İlkokul 6 yıl, ortaokul 3 yıl ve lise 3 yıl (6+3+3) şeklindedir. Ayrıca Dârülmualimîn, Dârülulûm ve Enstitüt adı altında farklı meslek ve dallarda lise eğitiminden sonra iki yıl süreyle yüksekokul düzeyinde eğitim veren müesseselerde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlıdır.²⁵

Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı medreseler, dârülulûmlar ve dârülhuffâzlarda mevcuttur. Kıraat ilminin en üst seviyede verildiği devlete bağlı olan Ma'hed-i âli kıraat (معهد عالی قرائت) yüksekokul düzeyinde olup İrşat, Hac ve Evkaf Bakanlığı'nın, Kurrâ İşleri Genel Müdürlüğüne bağlı olarak, ülkenin en meşhur hâfız ve kurrâsı Bereketullah Selîm öncülüğünde eğitim vermektedir.

Gayr-i resmî eğitim ise bu bakanlıklardan herhangi birine bağlı olmayıp daha çok halk tarafından desteklenen cami ve medreselerde verilmektedir. Her ne kadar İrşat, Hac ve Evkaf Bakanlığı'nın İrşat ve Cami İşleri Genel Müdürlüğü altında bir idare bulunsa bile, ekseriyeti Müslüman olan Afganistan halkının birinci basamak eğitim merkezi olarak görülen camilerin tamamı devletin bu idaresi tarafından kayıt altına alınmamış veya alınamamıştır. Yine eskiden beri bir gelenek olarak süregelen evde eğitim (تعلیم خانگی), bölgede belli seviyede eğitimi olan kişiler tarafından evlerinde Kur'ân ve ilk basamak eğitimleri de verilmektedir.

1. Afganistan'da Kur'ân ve Kıraat Eğitimi

Afganistan'da neredeyse Kur'ân eğitimi verilmeyen eğitim kurumu yoktur. Kur'ân eğitiminin de eğitimlerinin ayrılmaz bir parçası olan bu kurumları 4 başlık altında kategorize etmemiz mümkündür.

1.1. Milli Eğitime Bağlı Okullar

Resmî olarak Kur'ân eğitiminin verildiği kurumların başında Milli Eğitime bağlı okullar gelir. Ülkede ilk resmî okul 1875 yılında Emir Şîr Ali Han (ö. 1878) tarafından başkent Kabil'de açılmıştır.²⁶ 1922 yılına kadar resmî okulların sayısında kısmi artışlar oldu. Bu okullar sadece başkent Kabil'de mevcuttu. Habîbullah Han'ın (ö. 1919) ölümüyle onun yerine geçen Emânullah Han (ö. 1960) resmî okulları ülkenin geneline yaymaya çalıştı. Bunun için 1922'de Milli Eğitim Bakanlığı'nı kurdu. Eğitim Nizamnamesi çıkardı. Çıkarılan Nizamname'ye göre Afgan vatandaşlarına ilköğretim eğitimi zorunlu hale geldi. Başkentte okulların sayısının artmasının yanı sıra diğer birçok ilde de yeni okullar açıldı.²⁷

²⁵ Afganistan Maarif (eğitim) Kanun'u 17. ve 19. maddeleri. <https://moe.gov.af/> قانون ديوهنی (Erişim 08 Ocak 2020).

²⁶ Mir Gulam Muhammed Gubâr, *Afganistan der mesir-i tarih*, 4. Baskı (Kabil: İnkilap Matbaa, 1967), 1/595.

²⁷ Cemilurrahman Kamgar, *Tarih Maarif Afganistan* (Kabil: Meyvend Matbaa, 2007), 28-32.

1933'te ülkenin başına geçen kral Muhammed Zahir (ö. 2007) döneminde resmî okullar ülke çapında daha da genişledi. Kırsal bölgelerde köy okulları kuruldu. Bu okullar için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından özel olarak hazırlanan müfredatta, Kur'an öğrenimi için *Bağdadî Kâide'*²⁸ ve 30. cüzün son beş sayfasında bulunan kısa Kur'an sûrelerine de yer verildi.²⁹

1973-2001 yılları arasında başta Rus istilasına karşı sonrasında da ortaya çıkan iç savaşlar ve yaklaşık 4-4.5 yıllık Taliban döneminde, hem nitelik hem de nicelik olarak büyük zararlara uğradı.³⁰

Taliban iktidarının, 13.11.2001 tarihinde devrilmesiyle resmî okullar tekrardan canlanarak faaliyete başladı. Afganistan Milli Eğitim Bakanlığı'nın son verilerine (2019 yılı) göre ise ülke genelinde toplam 161000 resmî okul mevcut olup bu okullarda 9,3 milyon öğrenci eğitim görmektedir.³¹

1.2. Medreseler

Afganistan'da medreseleri resmî ve gayri resmî diye ikiye ayırabiliriz.

Resmî medreselerden kastımız Afganistan Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı, hocalarının da bu bakanlık tarafından atanmış ve bakanlığın verdiği müfredatı ders olarak anlatan medreselerdir. Kur'an ve din eğitiminin ağırlıkta olduğu Milli Eğitim'e bağlı medreseler, dârülhuffâzlar ve dârülulûmlar mevcuttur.

Medreseler birinci sınıftan öğrenci olarak ilk olarak Kur'an öğretme eğitimi ile başlayıp devamında yoğunlukla dini dersler öğretmektedirler. Medreseler genellikle lise düzeyinde öğrenci mezun edip çok az sayıda yüksekokul düzeyinde mezun eden medreseler de vardı. Dârülhuffâzların ana amacı hâfız yetiştirmektir. Birinci sınıftan öğrenci olarak, Kur'an'ı yüzünden okumayı öğretince hemen hıfza başlatır. Hâfızlığın yanında çoğunu dini derslerin oluşturduğu başka dersler de öğretilmektedir. Dârülulûmlar ise genellikle resmî medrese ve dârülhuffâzları ve düz okulların yedinci sınıf mezunlarını sınava tabi tutarak başarılı olanları sekizinci sınıftan öğrenci olarak almaktadır. Nadir de olsa tanınan ve bilinen bazı gayri resmî medrese ve dârülhuffâzların öğrencileri de hâfızlığı veya dini bilgisi sağlam olma şartıyla bu sınava tabi tutulup dârülulûmlara alınmaktadır. Dârülulûmlar öğrencileri yüksekokul düzeyinde mezun etmektedirler.

Afganistan Milli Eğitim Bakanlığından edindiğimiz bilgilere göre (2019) ülke genelinde 821 medrese, 170 dârülhuffâz ve 81 darülulûm bulunmaktadır.

Gayr-ı resmî medreseler ve darülhuffâzlardan kastımız Afganistan Milli Eğitim Bakanlığı, Afganistan İrşat, Hac ve Evkaf Bakanlığı'na veya Afganistan devletinin herhangi bir kurumuna kayıtlı ve bağlı olmadan halkın desteğiyle, müfredatının kurumdaki hocaların belirlediği medrese ve darülhuffâzlardır. Gayr-ı resmî

²⁸ Afganistan'da Kur'an öğretiminde kullanılan Arapça alfabe kitapçığıdır. Yazarına dair bilgi bulunmamaktadır.

²⁹ Muhammed İkrâm Andışmend, *Maarif Asri Afganistan* (Kabil: Meyvend Matbaa, 2011), 75. Ayrıca bk. Kamgar, *Tarih Maarif Afganistan*, 80.

³⁰ Kamgar, *Tarih Maarif Afganistan*, 99.

³¹ <https://www.gmic.gov.af/dari/social/3704-2018-08-29-07-39-25>. (Erişim 25 Aralık 2019).

medreselerde darülhuffâz genellikle medreselere bağlı bir bölüm olarak işlev yapmaktadır. Dârülhuffâzların tek başlarına bir eğitim kurumu olarak görüldüğü çok nadirdir.³²

Afganistan'da uzun yıllar iktidara gelen devlet başkanlarının bir kaçı hariç, eğitim öğretime özellikle de Kur'ân ve dinî eğitimlerin verildiği medreselere gerektiği kadar teveccüh göstermemiş veya gösterememiştir. Bu sebeple Afganistan'ın Müslüman halkı yüzyıllardan beri kendi imkânlarıyla medreseler kurarak ve camiler yaptırarak çocuklarının başta Kur'ân eğitimi olmak üzere diğer dinî eğitimlerini idame ettirmeye çalışmışlardır.³³

Amerikan Sesi basın organının 04.08.2013 tarihli Afganistan Milli Eğitim Bakanlığı'ndan bir yetkiliye dayandırdığı bilgiye göre ise, ülke genelinde kayıt altına alınmayan 13000 medresenin olduğu, bunların devlet tarafından kayıt altına alınması çabalarının devam ettiği ama halkın buna karşı tepki göstereceği göz önünde bulundurularak hepsinin kayıt altına alınmasının, mümkün olmadığı ifade edilmektedir.³⁴

Afganistan'ın Herat ilinde Ensâr Dârülulûmu adlı bir medresenin yöneticisi olan ve halkın çoğunluğu tarafından tanınan Mevlânâ Mucibürrahman Ensârî'nin 2015 yılında verdiği bir televizyon röportajında sadece Afganistan'ın batı bölgesinde devlete hiçbir şekilde bağlı ve kaydı olmayan 1000 medresenin olduğunu ifade etmektedir.³⁵

Şunu da belirtmemiz gerekiyor ki Afganistan'da bu medreseler, sıklıkla radikal düşünceleri yayma merkezi olarak gündeme gelmektedir. Özellikle Pakistan medreselerinde eğitim görüp Afganistan'a dönen ve bu medreselerde görev yapanlar hakkında bu düşünce yaygındır. Geçmişte Ruslar'a karşı cihat eden Afgan halkının liderlerinin de bu ülkede kalarak Afganistan'daki savaşlara katılmış olması, hâlâ bir silahlı grup olarak hükümete karşı savaştan Taliban örgütünün Pakistan topraklarında kurulmuş olması, Afganistan halkında böyle bir fikir uyandırıyor olmasının olağan olduğu kanaatindeyiz.³⁶

O coğrafyada büyümüş ve 34 ilin 14'ünü gezmiş biri olarak şunu söyleyebiliriz; Afganistan'ın 34 il ve 364 ilçesinin binlerce köyünün hemen hepsinde en az bir gayr-ı resmî medrese mevcuttur. Tabii illerin merkezlerinde ilin büyük ve küçüklüğüne göre sayıları yüze yaklaşan medreselerin olduğu illerde bulunuyor. Bu sebeple Afganistan'da bulunan gayr-ı resmî medreselerin sayısının binlerce olabileceğini söylemek çok da yanlış olmayacaktır diye düşünüyoruz.

³² Kamgar, *Tarih Maarif Afganistan*, 11.

³³ Kamgar, *Tarih Maarif Afganistan*, 13.

³⁴ <https://www.darivoa.com/a/secondary-school-afghanistan/1726615.html>. (Erişim 13 Mart 2020).

³⁵ Röportajın tamamına bu adresten ulaşılabilir. Bk. <https://www.youtube.com/watch?v=LVqHwBj4TsM&t=1422s>. (Erişim 22 Mart 2020).

³⁶ Haberler için bk. <https://www.etilaatroz.com/27467/>, <http://www.bakhtarnews.com.af/dari/reports/item/83947-html?tmpl=component&print=1>, http://www.dailyafghanistan.com/editorial_detail.php?post_id=144282, <https://bazztab.news/article/1256446> vb. (Erişim 28 Mart 2020)

1.3. Kurslar

Afganistan'da Kur'ân eğitimi veren merkezlerden biri de kurslardır. Bu kurslar Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı İl Milli Eğitim Müdürlükleri'nden izin alarak kendi geliştirdikleri sistemle Kur'ân öğretmektedirler. Kurslar daha çok resmî eğitim saatleri dışında (mesai saatleri dışında) ya sabah namazından sonra mesai başlama saatine kadar veya mesai saati bitiminden akşam namazına kadar olan zaman diliminde eğitim veriyorlar. Farklı derslerde farklı farklı kurslar olduğu gibi, bir kurs farklı farklı derslerin eğitimini de verebiliyor. Sayıları hakkında tam bir bilgi olmayan bu kurslar, bazen herhangi bir izin almadan da kursların açıldığı, dolayısıyla kalitesiz eğitimler verdiği Milli Eğitim Bakanlığı denetiminde tespit edilip kapatıldığı hakkında bilgiler de mevcuttur.³⁷

1.4. Camiler / Mescidler

Afganistan'da Kur'ân eğitimi veren merkezlerin en başında camiler gelir. Arapça cem' kökünden türeyen, "toplayan, bir araya getiren" anlamındaki câmi' kelimesi, başlangıçta sadece cuma namazı kılınan büyük mescidler için kullanılan el-mescidü'l-câmi' (cemaati toplayan mescid) tamlamasının kısaltılmış şeklidir.³⁸

Hâlihazırda da Afganistan'da cami kelimesi yerine mescid kullanılmaktadır. Hatta üstte yer alan açıklamalardaki gibi, Cuma namazı kılınanlara cami mescid (مسجد جامع) ve Cuma namazı kılınmayanlarına ise sadece mescid denilmektedir. Tabi Afganistan'da her mescidde Cuma namazı kılınmaz. Mesela bir ilçe de birçok mescid vardır ama cami mescid (مسجد جامع) bir, iki veya birkaç adet olup Cuma ve bayram namazları toplu bir şekilde oralarda kılınmaktadır.

Afganistan'da camilerin (mescidler) sayısı hakkında net bir bilgi yoktur. Resmî olarak Afganistan İslâm Cumhuriyeti Devletinin, Hac, İrşat ve Evkaf Bakanlığı'na bağlı, İrşat ve Cami İşleri Genel Müdürlüğü adı altında bir idaresi mevcuttur. Bu idare camiler ve hanekahların (Tekke) her türlü iş ve işleyişinden sorumludur. Adı geçen idarenin verilerine göre 2018 yılı itibariyle sadece başkent Kabil'de 1627 cami bulunmaktadır. Bu camiler alttaki cetvel de görüldüğü gibi kategorize edilmiştir.

Tablo 1: 2018 İtibariyle Başkent Kabil'de Bulunan Camilerin Sayısı

A	Resmî cami mescidi (مسجد جامع)	262
B	Resmî mescid	630
C	Gayr-ı resmî cami mescidi	452
D	Gayr-ı resmî mescid	283
	Toplam	1627

Burada resmîden maksat adı geçen idare tarafından kayıt altına alınıp görevlilerinin devlet tarafından atanıp görev yapığı anlamındadır. Gayr-ı resmîden maksat ise camilerdeki görevlilerin devlet tarafından değil de caminin bulunduğu

³⁷ <https://da.azadiradio.com/a/24954716.html> ve <https://www.avapress.com/fa/report/34098>. [Erişim 25 Mart 2020].

³⁸ İbrahim Mustafa vd., "Mescid", 2/867.

mahalledeki halk tarafından belirlenip, tüm masrafların halk tarafından karşılanıyor olmasıdır. Yine mescid Cuma namazı hariç, beş vakit namazın cemaatle kılındığı ve cami mescidi ise vakit namazlarının yanında Cuma namazının da kılındığı camilerdir. Adı geçen idare 2018 yılında, Kabil dışında ülkenin 33 ilinde bulunan camilerin kategorilere göre sayısını ise aşağıdaki gibi açıklamıştır.

Tablo 2: Kabil Hariç Afganistan'ın 33 İlinde bulunan Camilerin Sayısı

A	Resmî camiler	3645
B	Gayr-ı resmî camiler	74927
C	Kayıt Altına Alınan Camiler	78572
D	Ülke Genelinde Tahmini Cami Sayısı	100 binin üzeri

Görüldüğü gibi ülke genelindeki camilerin neredeyse çok az bir kısmı devlet tarafından resmîleştirilmiştir. Bunun birçok sebebi vardır. İlk olarak Afganistan yaklaşık 40 yıldır savaşın içerisinde olan bir ülke olduğu için bu kadar camiye resmîleştirip onların görevlilerine devletin ücret ödeyebilmesi zordur. İkincisi, devlet hâlâ (2020) ülkede bulunan silahlı örgütlerle bir çatışma içerisinde olup ülkenin genelini kontrol altına alabilmiş değildir. Üçüncüsü halk eskiden beri cami imamlarını kendi aralarında anlaşarak tayin ettiklerinden bazı yerlerde halkın devletin atayacağı cami imamlarına karşı çıkmaktan korkmaktadırlar. Hal böyle olunca hem cemaatle namaz kılma yeri hem de genel olarak Afganistan çocuklarının ilk eğitim merkezi olan camiler tek düze olmayıp her camide farklı şekilde uygulamalarla eğitim almaktadırlar.³⁹

2. Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Veren Müesseselerin Müfredat ve Materyal Yönünden İncelenmesi

Afganistan'da Kur'ân ve Kıraat eğitimi veren müesseseleri inceledikten sonra şimdi de bu kurumlardaki Kur'ân ve kıraat eğitimindeki müfredat ve materyalleri gözden geçirelim.

2.1. Milli Eğitim Bakanlığı'na Bağlı Okullarda Kur'ân Eğitimi

Bu okullarda 12 yıl eğitim verilmektedir. Eğitim öğretim yılı süresi 8 aydan oluşup, haftada 6 gün eğitim görülmektedir. Ülkedeki yasaların gereği, devletin resmî işleyişine bağlı olarak, mesai Cumartesi başlayıp Perşembe öğlen sona ermektedir. Perşembe yarım gün ve Cuma ise tüm gün Afganistan'da haftanın resmî tatil günüdür. Diğer derslerin yanında ilk sınıftan başlayarak Kur'ân dersi verilmektedir. Altıncı sınıfa kadar devam eden Kur'ân dersleri, 7, 8 ve 9. sınıflarda ise Kur'ân ve tecvid dersi şeklinde sürdürülür.

Birinci sınıfta öğrencilere haftada 3 saat olmak üzere toplam 84 saat Kur'ân dersi verilir. Bu sınıfta hem Arapça alfabe öğretilir hem de bazı kısa sûreler ezberlettirilir.⁴⁰

³⁹ 2018 yılı Hac, İrsat ve Evkaf Bakanlığı raporu. Bk. <https://mohia.gov.af/sites/default/files/2019-10/%DA%86%D8%A7%D8%B1%D8%AA%20%D8%AA%D8%B4%DA%A9%DB%8C%D9%84%20%D9%85%DA%A9%D9%85%D9%84.pdf>. (Erişim 22 Ocak 2020).

⁴⁰ Abdüselâm Tâ'ib vd., *Amuziş Kur'ân Kerîm berayi sinfi avval* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), 1-5.

İkinci sınıfta öğrencilere haftada 3 saat olmak üzere toplam 84 saat Kur'ân dersi verilir. Bu sınıfın dersleri Kur'ân'ın fazileti hakkında kısa bilgi, yüzünden okuma, tilâvet ve ezberden oluşmaktadır. Yüzünden okuma ve tilâvette Bakara sûresinin 1-59. ayetleri her derste bir ayet olacak şekilde okutulmaktadır. Ezber kısmında ise yine kısa sûrelerin ezberletilmesine devam edilir.⁴¹

Üçüncü sınıfta ikinci sınıfta gösterilen dersler tekrar edilir. Daha çok okuyarak telaffuzların düzeltilmesine özen gösterilir. Yüzünden okumaya Bakara sûresinin 60. ayetinden başlayıp 108. ayetine kadar devam edilir.⁴²

Dördüncü sınıfta sûrelerin sayısı ve iniş yerlerine göre ikiye ayrıldığı anlatılır. Mekkî ve Medenî sûreler hakkında genel bilgiler verilir. Kur'ân fazileti hakkında biraz daha fazla bilgi aktarılır. Bakara sûresinin 109. ayetinden başlayıp 178. ayetine kadar doğru telaffuz ve tecvide uygun olarak yüzünden okumaya devam edilir.⁴³

Beşinci sınıfta ders saatlerinin %10'u ezbere kalan kısmı ise Kur'ân hakkında genel bilgiler, Kur'ân okumanın âdâbı, Kur'ân dersi kitabı olan elindeki kitapların muhafaza edilişi ve taşınması konularına ayrılır. Vahiy konusuna kısaca değinilerek Bakara sûresinin 179. ayetinden sonuna kadar yüzünden tecvidli bir şekilde okumaya devam edilir.⁴⁴

Altıncı sınıfta Kur'ân derslerine tilâvet secdesinin anlatımıyla başlanır. Tilâvet secdesi ayetlerinin sayısı ve tanıtımı yapılır. Secdenin yapılışı, uygulamalı olarak gösterilir. Namazda tilâvet secdesinin nasıl yapılacağı, secde ayetlerinin hangi sûrelerde olduğu vb. konular anlatılır. Kısa sûrelerin ezberletilmesinin yanında Âl-i İmrân sûresinin tamamı Nisâ sûresinin de ilk 28 ayeti tecvidle yüzünden okunmaya devam eder.⁴⁵

Yedinci ve sekizinci sınıflar da Kur'ân dersi adı "Tecvid" dersi olarak değişir. Bu iki sınıfta öğrencilere tecvidin tanımı, konusu ve hedefi, mahreçleri yakın olan bazı harfler, tefhîm ve terkîk, şeddeli Mîm ve Nûn'un hükümleri, tenvin ve sakin nûn mevzusu, Kur'ân okunurken mutlak istiâze ve besmele ile başlanması gerektiği, idgam, vakf ve sembolleri, kalkale harfleri ve edâ edilişi, râ harfinin durumları, iklâb, izhâr, ihfâ, sîn harfinin Sâd harfi gibi okunuş durumları, med çeşitleri ve hükümleri, Secde konusu, cüz, hizb (حزب), nısf (نصف), rub' (ربع) ve sembolleri, gunne, şemsî ve kamerî Lâm ve kelimedede yazılan ama okunmayan harfler gibi tecvid konuları anlatılır.⁴⁶

⁴¹ Abdüselâm Tâ'ib - Mayil Aka Muttekî, *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı du* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), Giriş bölümü.

⁴² Abdüselâm Tâ'ib - Mayil Aka Muttekî, *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı siyum* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), Giriş bölümü.

⁴³ Abdüselâm Tâ'ib - Mayil Aka Muttekî, *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı çarum* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), 1-10.

⁴⁴ Guruhi muellifanı kitab hayi darsi talimatı İslâmî, *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı pancum* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2019), 1-30.

⁴⁵ Abdüselâm Tâ'ib - Mayil Aka Muttekî, *Amuziş Kur'ân-ı Kerim berayi sınıfı şaşşum* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), 1-79.

⁴⁶ Fazlullah Niyazî - Muhammed Ağa Haşimî, *Kur'ân ve Tecvid sınıfı haftum* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), 1-14.

Dokuzuncu sınıfta aynı konular tekrar edilir. Lise sınıflarında ise (10, 11 ve 12. sınıflar) programda ekseriyetle İslâmî bilgiler ve tefsir dersleri yer aldığından Kur'ân ve Tecvid derslerine yer verilmemektedir.⁴⁷

2.2. Milli Eğitim Bakanlığı'na Bağlı Dârülhuffâzlarda Kur'ân Eğitimi

Dârülhuffâzların ana amacı hâfız yetiştirme olduğu için burada daha çok İslâm eğitimi, bunun içerisinde de daha çok Kur'ân eğitimi yer alır. Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olduğu için ders kitapları olarak resmî okulların eğitiminde kullanılan kitaplar okutulur. Bu kurumda birinci sınıfın toplam 24 ders saatinin 15 saatini Kur'ân dersleri oluşturur. Birinci sınıfta öğrenciler genellikle yüzünden Kur'ân-ı Kerîm okumayı öğrenmiş oluyorlar. İkinci sınıfta toplam 29 saatlik dersin 20 saatini Kur'ân Ezberi oluşturur. Bu sınıfta haftalık bir saat de başlangıç seviyesinde tecvid anlatılmaya başlanır. Üçüncü sınıfta ise toplam 36 ders saatinin 22 saati Kur'ân ezberleme ve iki saat da tecvid için ayrılır. Dördüncü ve beşinci sınıflarda ise öğrenciler haftada toplam 36 saat ders görür. Bunun 20 saati Kur'ân ezberleme ve yine iki saati tecvide ayrılır.⁴⁸

Haftalık ders saatinin 38 olduğu altıncı sınıfta bunun 22 saati Kur'ân ezberlemeye ayrılırken tecvid dersi bir saate iner. Yedinci sınıfta da toplam 36 ders saatinin 20 saati Kur'ân ezberleme bir saati tecvid, sekizinci sınıfta 36 ders saatinin 18 saati Kur'ân ezberleme bir saati tecvid ve dokuzuncu sınıfta 36 ders saatinin 12 saati Kur'ân ezberleme ve bir saati tecvid dersine ayrılır. Ezber ise Kur'ân'ın başından başlayıp öğrencilerin zekâ düzeyine göre bir ayet, birkaç ayet, yarım sayfa veya bir sayfa şeklindedir.⁴⁹

Genellikle öğrenciler dokuzuncu sınıfın sonunda hâfızlığı tamamlamış olurlar. Bu arada tabi ki bazı öğrenciler daha önceki sınıflarda da hâfızlığını tamamlayabilir. Onlarda o ders saatlerini hâfızlık sağlama veya diğer derslerine ayırmaktadırlar. Bundan sonraki üç sınıfta ise (10, 11 ve 12. sınıflarda) haftalık toplam derslerin 12 saati hâfızlık sağlamaya ayrılır.⁵⁰

Dârülhuffâzlardan mezun olanlar imam olabilecek düzeyde olmaları gerektiği için hâfızlığın yanında hat, fıkıh ve usûlü, hadis ve usûlü, akaid, siyer, Arapça, sarf, nahiv, feraiz (miras hukuku), mantık, tefsir ve usûlü gibi çoğunluğu din eğitimi dersleri başta olmak üzere matematik, ülkenin resmî dilleri (Peştunca ve Farsça), beden eğitimi, sosyal bilgiler ve yabancı dil dersleri de görmektedirler.

2.3. Milli Eğitim Bakanlığı'na Bağlı Medreselerde Kur'ân Eğitimi

Bu medreselerde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı oldukları için bakanlığa ait kitaplar üzerinden Kur'ân eğitimi verilmektedirler. Bu medreselerde hâfızlık eğitimi

⁴⁷ Fazlullah Niyazî - Muhammed Ağa Haşimî, *Kur'ân ve Tecvid sınıfı haşum* (Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017), 1-15.

⁴⁸ Abdul Naim Sulaimanqul, *Afganistan'da Hadis Öğretimi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 58-60.

⁴⁹ Bu kurumların birinden mezun olan Muhammed Nabi Elçi ile 12 Nisan 2020 tarihinde yapılan görüşmeden nakledilmiştir.

⁵⁰ Sulaimanqul, *Afganistan'da Hadis Öğretimi*, 60-66.

verilmemektedir. Bu medreselerin %60'ı dinî dersler (buna Kur'ân eğitimi de dâhil) %40'ı da diğer derslere yer verilmektedir.⁵¹

2.4. İrsat, Hac ve Evkaf Bakanlığı'na Bağlı Kıraat Yüksekokulunda Kur'ân Eğitimi

Son yüz yılda Afganistan'da kıraat ilminin geçmişine baktığımızda ise 20. yüz yılların birinci çeyreğinde Suudi Arabistan'a kıraat-ı seb'a öğrenmek için gidenlerin olduğunu görmekteyiz. Bu gidenlerden eğitimini tamamlayıp ülkeye dönenler, dönemin Afganistan kralının onayıyla medrese açarak eğitim vermişler ve bu alanda eserler yazmışlardır. *Zübdetü't-Tecvid*⁵² ve *Tuhfetü'l-Etfa'*⁵³ Farsça dilinde manzum edilmesi bunlardan sadece iki tanesidir.⁵⁴ Sonrasında ise kıraat ilminin ayrı bir ilim olarak resmî bir şekilde ders verildiğine rastlamıyoruz.

Günümüzde Afganistan'da Kur'ân ve kıraat ilminde en yüksek düzeyde eğitim veren kurum ise Hac, İrsat ve Evkaf Bakanlığı, Kurrâ İşleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı Kıraat Yüksekokuludur. Bu kurumda eğitim iki yıllık olup dört dönemden oluşmaktadır. İki yıllık bu eğitim döneminde kıraat ilmine ağırlık verilmektedir. Kıraat-ı Seb'a ve kıraat-ı aşere uygulamalı olarak öğretilir. Bunun yanında İmam Şâtıbî tarafından yazılan *Şâtıbiyye*⁵⁵ ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) tarafından kaleme alınan *Dürre* adlı manzum metinler şerhleri ile beraber İbnü'l-Cezerî'nin *Tabakâtü'l-kurrâ*⁵⁶ ve *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kıraâtü'l-aşr*⁵⁷ ve *Müncidü'l-mukriîn*'i, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *el-Mürşidü'l-vecîz*'i⁵⁸ ve kıraat tarihi ile ilgili kitaplar okutulur. Tabi bunların yanında akaid, fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslâmî ilimler dersleri de verilmektedir. Buradan mezun olanlar yüksekokul düzeyinde mezun oldukları için belli sınavlara girerek başarılı olmaları durumunda Şeriyât fakültelerine girebilmektedirler. Afganistan'a yaptığımız ziyarette başkent Kabil, Cûzcân ve Belh Üniversiteleri'ne gittiğimizde ise şu ana kadar üniversitelerde Kur'ân-ı Kerîm'i güzel okuma ve kıraat bölümünün ayrı bir ana bilim dalı olarak bulunmadığı bilgisine ulaştık.⁵⁹

⁵¹ Sulaimanqul, *Afganistan'da Hadis Öğretimi*, 58-59.

⁵² Bu eser Afganistanlı Hafız Nik Muhammed'e aittir. Eser genel olarak tecvid ve kısmen kıraat konularını Farsça olarak manzum bir şekilde anlatmaktadır.

⁵³ Aslı Arapça olan bu eseri Hafız Nik Muhammed Farsça olarak nazmetmiştir.

⁵⁴ Nik Muhammed, *Zübdetü't-tecvîd*, (Kabil: Dârül-Saştanat Matbaa, ts.), 1-5.

⁵⁵ Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) kırâat-i seb'aya dair kasesidir. Detaylı bilgi için bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-satibiyye>. (Erişim 25 Ekim 2020).

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî'ye ait olan bu eser "Tabakâtü'l-Kubrâ", "Târîhu Kebîr" ve "Nihâyetü'd-dirâyât fi esmâi ricâli'l-kırâat" isimleriyle de bilinir. Detaylı bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 227.

⁵⁷ İbnü'l-Cezerî'nin manzumeleri arasında en hacimli olanıdır. Geniş bilgi için bk. Yüksel, *İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 241.

⁵⁸ Ebû Şâme el-Makdisî'nin yedi harf ve kıraatlara dair kaleme aldığı eseridir.

⁵⁹ Yüksekokulun sosyal medya hesabı ve burada görev yapan Hâfız Abdülbasîr hoca ile 30 Mart 2020 tarihinde yapılan görüşmeden nakledilmiştir.

2.5. Gayr-i Resmî Medreseler ve Dârülhuffâzlarda Kur'ân Eğitimi ve Hâfızlık

Gayri resmî medrese ve dârülhuffâzlardan maksat bu müesseselerin hiçbir şekilde devlete kayıtlı ve bağlı olmadığını yukarıda belirtmiştik. Hemen hemen Afganistan'ın her bölgesinde bulunan bu müesseselerin hocaları ya Buhara veya da Hindistan'da (Diyûbend) eğitim almış insanlardan oluşmaktaydı. Kayıtları olmadığı için sayıları hakkında net bir bilgi bulunmayan bu müesseseler hâlâ Afganistan'da dinî eğitimin, özellikle de Kur'ân eğitiminin en önemli merkezlerindedir.

Görevlileri de devletten maaş almayıp kendi müfredatlarını kendileri hazırlamaktadırlar. Bu konuda ne yazık ki kendi aralarında hâlâ tam anlamıyla bir birlik sağlayamamışlardır. Bu müesseselerdeki müfredat devlet tarafından değil, her medrese ve dârülhuffâzda görev yapan hocalar ve sorumlular tarafından hazırlanmaktadır. Bu yüzden bu müesseseler arasında bir eğitim müfredatı birliğinden bahsetmek mümkün değil. Son yıllarda bu konuda bazı çalışmalar da olmuştur. Mesela 2010 yılında Afganistan'ın kuzey illerinde müderrislik yapan birkaç din adamı (mevlevîler) tarafından "Nisab-i Dersî-yi Şurâ-yi İnsicam-ı Medâris-i Dinî-yi Afganistan" adı altında bir ortak müfredat hazırlanmıştır. Bu heyetin önderliğini Cûzcân vilayetinin Huaca du Koh ilçesindeki "Dârülulûm-ı Cûzcân" medresesinin ser müderrisi olan Mevlevî Abdülhafız Karşî yapmıştır. Bu müfredata göre medreselerde din âlimi (mevlevî) olabilmek için 16 yıllık bir eğitim planlanmıştır.⁶⁰

Bu sürenin ilk sınıflarında Kur'ân eğitimi yer almaktadır. Birinci sınıfta öğrencilerine Kur'ân eğitimi adına Arapça alfabeyi öğretmek için kaide okutulur. Genel olarak Afganistan'da *Kaide-i Nûrânî*⁶¹, *Kaide-i Bağdâdî*⁶² ve *Kaide-i Afgânî*⁶³ kullanılmaktadır. İkinci sınıfta da yine Kur'ân'ı yüzünden okuyabilme adına eğitimler verilmektedir. Üçüncü sınıfta öğrenci artık yüzünden rahatça okuyabildiği için on beşinci cüzün sonuna kadar yüzünden okumakla bazı kısa sûreleri de ezberletilmektedir. Dördüncü sınıfta Kur'ân'ın sonuna kadar yüzünden okutulmakla kısa sûreler Fecr sûresine kadar ezberletilmektedir. Beşinci sınıfta artık öğrenci Kur'ân'ı yüzünden rahatlıkla okuyabildiği için tecvid derslerine başlanıp 30. cüz ezberletilmektedir. Altıncı sınıfta sadece tecvid dersleri verilmektedir. Bunun yanında öğrenciler çoğunluğunu İslâmî derslerin oluşturduğu diğer dersleri de görmektedirler. Belirttiğimiz bu müfredat Afganistan'daki tüm medreseleri kapsamadığı gibi dârülhuffâzlarda da durum farklı işlemektedir.

Dârülhuffâzlarda öncelik hâfızlık olduğu için öğrenciler Kur'ân'ı yüzünden okuyabilme kabiliyetini edindikten hemen sonra hâfızlığa başlar. Her öğrenci farklı zekâ düzeyine sahip olduğu için hoca, öğrencinin düzeyine göre günde bir ayet, birkaç ayet, yarım sayfa, bir sayfa veya daha fazla Kur'ân ezberlettirmeye gayret eder. Bu müesseselerde Kur'ân'ı yüzünden okumayı öğrenince hıfza başlanır. Gayr-ı resmî merkezler olduğu için hepsinin aynı sistemi takip ettiğinden söz etmek mümkün

⁶⁰ Müfredat'ın detayları için bk. Sulaimanqul, *Afganistan'da Hadis Öğretimi*, 92-102.

⁶¹ Kâri Fetih Muhammed Panipeti'nin Kur'ân öğretimi için yazdığı Arapça alfabe kitapçığıdır.

⁶² Yazarı belli olmayan bu çalışma, Kur'ân öğretimi için kullanılan Arapça alfabe kitapçığıdır.

⁶³ Afganistanlı Kur'ân hocaları tarafından hazırlanan ve Kur'ân öğretiminde kullanılan alfabe kitapçığıdır.

değildir. Hâfızlıkta daha çok Suud baskısı sayfa tamam (ayetin sonu sayfanın sonuna denk gelen) Mushaflar kullanılır. Görevli hocanın belirlediği tarzda günde bir ayet, birkaç ayet, yarım sayfa, bir sayfa veya birkaç sayfa ezberleyip hocaya dinleterek geçirilir. Bazı hocalar ezberlemeye son cüzün sonundan başlatıp son 15 cüz tamamlanınca ilk cüzün başından başlayıp ilk 15 cüzü de ezberletir. Genellikle ilk cüzün başından başlanır ve son cüze kadar devam edilir. Hâfızlık tamamlanınca kadar tecvid dersi anlatarak değil daha çok fem-i muhsin⁶⁴ hocanın ağzından dinleyerek tecvid kaidelerine uygun biçimde okunup ezberlenir. Bu şekilde Kur'ân'ın tamamı hocanın yanından geçirilir.

2.6. Kurslarda Kur'ân Eğitimi ve Hâfızlık

Afganistan'da kurslar Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı İl Milli Eğitim Müdürlükleri'nden resmî izin alarak eğitim verebilirler. Sadece Kur'ân eğitimi ve hâfızlık gibi eğitimler veren kurslar Hac, İrşat ve Evkaf Bakanlığı'ndan alınan izinle de eğitim verebilmektedirler. Bu kursların bazıları okul eğitimlerine destek mahiyette sayılabileceği gibi, bazıları da daha ileri düzeyde eğitimler de vermektedirler. Sayıları hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Kursların branşlarına göre eğitim müfredatları farklı olduğu gibi, aynı branşta eğitim veren kurslarda da müfredat değişiklik gösterebilir. Çünkü kurslar eğitim müfredatlarını kendi eğitim kadrosu veya yetkili hocası yönetiminde hazırlarlar.

Bazıları temel olarak Kur'ân öğretmeyi öğretirken bazıları ise buna tecvid eğitimini de katarak vermektedir. Bazı kurslar, tecvid ve kıraat eğitimini birlikte verirken, bazıları buna tahkik okuma ve ses çalışmalarını da eklemektedir. Mesela Peyâm-i Mü'min Kursu öğrencileri birinci sınıftan alıp Arapça alfabe ve devamında Kur'ân okumayı öğretmek için kendi tasarladığı *Kâide-i Mü'min'i*⁶⁵ okutarak başlatır. Ardından öğrencinin talebine göre ya hâfızlık, ya da hâfızlık istemiyorsa da kendilerinin her sınıf için hazırladıkları İslâmî ilimleri içeren kitaplar okutur.⁶⁶ Abdülkebîr Haydârî Kur'ân Kursunda ise Kur'ân'ı yüzünden ve akıcı okuma, uygulamalı temel tecvid, uygulamalı orta seviye tecvid, lahn ve ses çalışmaları, uzmanlık düzeyinde tecvid, hâfızlık ve kıraat-ı seb'a konuları ders verilmektedir. Kursların bazıları Kur'ân öğrenmek için Arapça alfabe öğretiminde Milli Eğitim Bakanlığı'nın tasarladıkları kitapları kullanırken, bazıları da kendi tasarladıkları Arapça alfabe kitapçıklarını kullanırlar.

Kurslarda hâfızlık az da olsa yaptırılmaktadır. Ama diğer hâfızlık yapılan müesseseler kadar yaygın değildir. Sebebi ise kursların dünyanın her yerinde olduğu gibi Afganistan'da da resmî eğitimlere destek eğitim şeklinde bir fonksiyon icra etmeleridir. Kurslar genellikle sabah namazından sonra mesai saatinin başlangıcına

⁶⁴ Tecvid ilminin teorisini bilmenin yanında, uygulamasını iyi bilen bir üstadın ağzından duyarak öğrenmeye fem-i muhsin denir. Bk. Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 14. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2018), 29; ayrıca bk. Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 77.

⁶⁵ Peyam-ı Mü'min Kursu'nda Kur'ân öğretiminde kullanılan Arapça alfabe kitapçığıdır.

⁶⁶ Ustadanı kursu Peyâm-i Mü'min, *kâide-i Mü'min* (Cûzcân: Ahmâdî Matbaa, 2018.), 2. Ayrıca bk. Niyazî, *Malumatı İslâmî*, 59.

kadar veya mesai saatinin bitiminden akşama kadar olan sürede faaliyet göstermektedir. Daha çok resmî okullara giden öğrenciler bu kurslara gittikleri için hizmet verdiği süreler hâfızlık için yeterli gelmemektedir. Bu sebeple kurslarda hâfızların yetişmesi daha az görülmektedir. Son zamanlarda bazı kurslar kırsal bölgelerden bazı öğrencileri kendileri eğiterek, tekrar o bölgede kendi evinde veya kursun ayarladığı yerlerde şubeler açıp onları hoca olarak görevlendirmektedirler. Kırsal bölgeler de ise okullara rağbet az olduğundan, bu kurslara gelip özellikle küçük yaşta kız çocuklar bu kurslarda hem Kur'ân öğrenip hem de hâfızlık yapmaktadırlar.

2.7. Camilerde Kur'ân Eğitimi ve Hâfızlık

Hz. Peygamber'in (s.a.v.), bir gün camiye girdiğinde cemaatin bir kısmını dua ve zikirle, diğer bir kısmını ilimle meşgul halde görüp, "Ben muallim olarak gönderildim" diyerek ilimle meşgul olanların yanına oturması⁶⁷, asr-ı saâdette caminin eğitim ve öğretim alanındaki fonksiyonunu göstermeye yeterlidir.

Afganistan'da Kur'ân eğitimi verilen merkezlerin en başında geleni ise camilerdir Afganistan'ın İslâm topraklarına katılmasıyla farklı dönemlerde birçok cami inşa edilmiştir. Bu camilerde en başta Kur'ân eğitimi olmak üzere temel İslâm bilimleri anlatılırdı. 1868 yılında ilk resmî okulunun ülkede tesis edilmesine kadar neredeyse camiler ana eğitim merkezi halindeydi. Ülkede camiler eğitim öğretim misyonunu üstlenmiş camilerde insanlar hocanın etrafında toplanarak ders halkalarını oluştururdu. Bu ders halkalar bazen bir cami cemaatini kapsarken bazen bir mahalleyi bazen de bir köyü kapsardı. Bu halkaların ilçe veya il bazında en üst makamında büyük bir hoca yer alır, küçük halkalarda eğitimlerini tamamlayanlar dilerlerse bir üst halkaya geçerek eğitimine devam ederdi.⁶⁸

Afganistan'da camilerde verilen eğitim hem ücretsiz hem de fiziki olarak kolay erişilebilir olduğundan camideki Molla İmam eğitim veriyorsa, çocuklar 5-6 yaşından itibaren bu eğitimlere katılırlar. Camideki eğitimlerin yazılı bir müfredatı bulunmayıp cami hocasının yeteneği ve bilgisi belirler. Genel olarak camilerdeki eğitim, kelime-i şehâdet ile başlar sübhâneke, tahiyyat, salavâtlar ve duâlar ile devam eder. Salavâtlar ve duâlar namazda okunan salavâtlar ve duâlardır. Ardından hem namaz kılma uygulamalı olarak öğretilmeye hem de Kur'ân okumayı öğretebilmek için Arapça alfabenin öğretildiği kâide okutulur. Kaide'yi başarı ile tamamlayanlar Kur'ân'ı yüzünden okumayı öğrenir. Yüzünden okuma bittikten sonra ya hâfızlığa başlar ya da temel fikhî bilgiler ve akaidevî konular öğretilir. Cami hocasının ilmi seviyesine göre İslâmî ilimler eğitimine devam edilir. Belli bir seviyeden sonra ise ya çocuklar resmî okullara veya medreselere yönlendirilir. (Cûzcân ve Kâbil'deki bazı cami imamaları ile yapılan görüşmelerden, Ağustos 2019)

Kur'ân öğretiminde Alfabe öğrenimi için camilerde de eskiden beri *Kâide-i Bağdâdî* adlı kitapçık kullanılmaktadır. *Kâide-i Bağdâdî* diğer eğitim merkezlerinde

⁶⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdül Bâkî (Halep: Dârül-ihyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Fazlû'l-ulemâ", 17.

⁶⁸ Muhammed Yûsuf Ezrak, *Kanun hai ulum wa sakafati İslâmî dar Afganistan* (Kabil: Merkezi Thk. Ulûm-i İslâmî, 1991), 46-48.

kullanılan kâidelerden daha basit ve kâğıt olarak daha ucuz kalitede basılmaktadır. Bunun sebebinin de herkesin erişebileceği ve ucuz fiyatta olması için böyle tasarlandığını düşünmekteyiz. Bu kâidede harfler bir kâide, her hareke bir kâide, üç harekeyi aynı anda tek harf üstünde uygulama bir kâide, her tenvin ayrı bir kâide olarak öğretilmektedir. Kâide'yi bitiren öğrenciler Kur'ân'ı yüzünden okuyabilme becerisini elde etmiş olurlar.

2.8. Evlerde Kur'ân Eğitimi

Evler de Afganistan'da Kur'ân öğretilen yerlerden biridir. Genellikle iki şekildedir.

Birincisi aile kendi çocuklarını elinden geldiği kadar, ebeveyninden biri Kur'ân okumayı biliyorsa çocuklarına öğretmeye çalışır. Bunun yanında evde sadece birkaç ayet veya kısa sûreyi bilen yaşlı insanlar da, evdeki çocuklara bildiklerini ezberden okur, çocuklar da sadece dinleyerek ezberlemeye çalışır. Bu şekilde de Kur'ân'ı yüzünden okumayı öğrenmeden de Kur'ân sûre ve ayetlerini ezberleyen çocuklar olabilmektedir.

İkincisi ise Molla-yi Hânegî olarak adlandırılır. Bir mahallede belli bir eğitimi tahsil etmiş olan kişi evinde çocuklara Kur'ân öğretir. Hocanın maddî sıkıntısı olmadığı takdirde bu eğitim gönüllü bir şekilde gerçekleşirken, tersi olduğunda öğrenciler her hafta hocaya bir ekmek ya da cüzî miktarda bir para verirler. Bu yöntem daha çok kızların eğitim alması için kullanılır. Özellikle hocasının kadın olması durumunda insanlar çekinmeden kız çocuklarını buraya eğitim için gönderebilmektedirler. Evlerdeki eğitimin amacı Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden okuyabilmektir. Burada başlangıçta namaz da çokça okunan kısa sûreleri ve duaları okutulur ve daha sonra *Kâide-i Bağdâdî (Haftıyek-i Hurd)* okutulur. Daha sonra da Kur'ân-ı Kerîm'in son cüzünün sonundan başlayarak başa doğru devam eder. Bundan sonra Kur'ân-ı Kerîm'e geçilir ve yüzünden okumaya başlanılır. Ev mollalarında okutulan kitaplar yöreye göre değişiklik gösterse de, genelde ilmihal bilgisi ve abidevî konular içeren kitaplardır. Resmî olmadığı için öğrencilere herhangi bir belge verilmemektedir.⁶⁹

3. Afganistan Topraklarında Yetişen Huffaz ve Kurrâ

Çalışmanın bu kısmında Afganistan topraklarında yetişmiş geçmişten günümüze kıraat ilmine hizmet etmiş âlim, huffaz ve kurrâdan birkaçını örnek olarak tanıtacağız.

3.1. Enderâbî

Tam adı Ebû Abdullâh Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî'dir (ö. 470/1077). Hayatı hakkında yeterli bilgi olmayan Enderâbî "Ahmed ez-Zâhid" lakabıyla da anılır. Hocalarının çoğunun Nîşâburlu olmasından hareketle öğrenimini ve özellikle kıraat ilmindeki ihtisasını bu şehirde tamamladığı söylenebilir. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû Ahmed el-Merverrûzî'den Ebû Müzâhim el-Hâkânî'nin kıraatle ilgili "*Kasîde-i râiyye*"sini nakletmiş; Ebû Bekir Ahmed b. Hasan'dan Ebû Ca'fer, Nâfi' b. Abdurrahman, b. Âmir, Ebû Amr b. Alâ ve Âsım b. Behdele'nin; Ebû Ali Hasan b. Hüseyin el-Buhârî'den Ebû Amr, Âsım ve Kisâî'nin; Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Bahîrî'den Nâfi', İbn Kesîr ve Âsım'ın; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Ahmed el-Attâr'dan Ya'kûb el-Hadramî'nin; Ebû

⁶⁹ Sulaimanqul, *Afganistan'da Hadis Öğretimi*, 87-88.

Bekir Muhammed b. Abdülazîz el-Hîrî'den Ebû Ca'fer'in; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Habbâzî'den Nâfî' ve Ebû Ca'fer'in; Ebû Mansûr Nasr b. Bekir el-Mihrânî'den de Hamza ve Kisâî'nin kıraatlerini muhtelif tarikleriyle öğrenmiştir. Hadisle ilgilenen ve Ebû Amr Muhammed b. Yahyâ b. Hüseyin, Hâkim en-Nîsâbûrî gibi âlimlerden hadis rivayet eden Enderâbî, Kur'ân ilimleri ve özellikle kıraat alanında devrinin önde gelen âlimlerindedir. Enderâbî'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-İzâh fi'l-kırâât*'tır. Elli üç bölümden meydana gelen ve Kur'ân ilimlerine dair pek çok konuyu ihtiva etmesiyle kendi türünde ilk kaynaklar arasında sayılan eserin bilinen yegâne nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.⁷⁰

3.2. Muhammed b. Ahmet Belhî Rûdbarî

Ebû Bekir Muhammed b. Heysem Belhî Rûdbarî Mukurî Afganistan'ın merkez illerinden Gazne ilinin Mukur ilçesindedir. Gazne'de döneminin âlimlerinden edebiyat ve kıraat dersleri alan ve aynı zamanda hadis ilminde de yetkin olan Rudbârî, kıraat ilminde daha çok öne çıkmıştır. *Câmiü'l-kıraat* adlı eserini h. 489 yılında tamamlamış ve o dönem Gazne valisi olan Sultan Ebû Muzaffer İbrahim b. Mesud b. Mahmud b. Subuktegin'e sunmuştur. İbn Asâkir, Abdüsselâm b. Abdürrahim Herevî'nin bu eser hakkında "Bu kitabı Herat'ta gördüm. Tüm kıraatler onun kitabında en güzel şekilde incelenmiştir. Özellikle Kıraat-ı aşere ve onun senetleri yeterince dikkatli incelenmiştir. Kıraat ilminde Ebû Bekir Muhammed'in *Câmiü'l-kıraat* adlı kitabı gibi bir kitap yazılmamıştır." dediğini aktarmaktadır.⁷¹ Eserin matbû' olup olmadığı bilgisine ulaşılamamıştır. Ölüm tarihi hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır.

3.3. Hâfız Bereketullah Selim

Hâfız Bereketullah Selim 1950 yılında Afganistan'ın doğu illerinden olan Nangarhar ilinin Dihbala ilçesinde dünyaya geldi. Beş yaşında babasının yanında Kur'ân öğrenmeye başlayan Bereketullah 9 yaşında hâfız oldu. Küçük yaşlarında bir göz rahatsızlığı geçirdi. Bölgede doktor olmadığından yaşlı kadınların tavsiyeleriyle gözüne uygulanan yanlıs maddelerle görme yetisinin çoğunu kaybetmiş; buna rağmen 45 yaşına kadar kendi ihtiyaçlarını tek başına halledebilmiştir. Daha sonra eğitim için Mısır'a gitmiş burada Şeyh Mahmut el-Halîl el-Husarî ve Ebul-Ayneyn Şa'şa' gibi büyük zatların yanında kıraat ilmi eğitimini tamamlamıştır. 1970 yılında eğitimini tamamlayıp Afganistan'a dönmüş, 1972 yılında Afganistan radyo ve televizyonunun Kur'ân tilâvet etme bölümünün sorumluluğunu üstlenmiştir. Diğer taraftan Kabil Dârülhuffâz ve Dârülulûmu'nda hocalık yapmıştır. Afganistan İrşat, Hac ve Evkaf Bakanlığı'na bağlı Kurrâ İşleri Genel Müdürlüğü görevini yürütmekte olan Bereketullah, katıldığı 12 uluslararası hıfz ve hüsn-i tilâvet yarışmalarından sekizinde de birincilik elde etmiştir. (Oğlu Rahmetullah Salim ile yapılan görüşmeden, Mart 2020)

⁷⁰ Ali Rıza Temel, "Enderâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/185.

⁷¹ Mehdi Rahmanî Velefî - Mansûr Ceğatayî, *Tarihi Ulemayi Balh* (Tahran: Bunyadi Pzohiş hai İslâmî, 2007), 2/302-303.

3.4. Hâfız Abülkebir Haydârî

Hacı Gulam Haydar'ın oğlu Abdülkebir Haydârî 1983 Kabil'in Vezirabad bölgesinde, dindar bir ailede dünyaya geldi. Temel eğitimi o dönemin hocalarının yanından aldıktan sonra 2001 yılında eğitimini tamamlamak için Mısır'a gitti. Hâfızlığı ve diğer temel eğitimini tamamladıktan sonra Ezher Üniversitesi seb'a ve aşere kıraat bölümünü kazanarak burayı başarılı bir şekilde bitirdi. 2002 yılında Asya ve Afrika ülkelerinden katılan ve Kahire'de düzenlenen Kur'an'ı güzel okuma yarışmasında ikinci oldu. 2003 yılında Endonezya'da düzenlenen uluslararası Kur'an'ı güzel okuma yarışmasında birincilik elde etti. 2006'da Mısır'ın başkenti Kahire'de düzenlenen Kur'an'ı güzel okuma yarışmasında ise Kur'an'ı en iyi okuyan kişi olarak seçildi. 2018'de Rusya'nın başkenti Moskova'da düzenlenen Kur'an'ı güzel okuma yarışmasında ise Kur'an'ı dünyanın en iyi okuyanı unvanını elde etti. Abdülkebir Haydârî Afganistan'ın bilinen kurrâ ve hâfızlarından olup halı hazırda kendi adıyla çeşitli şubeleri bulunan şahsına ait Kur'an kursu vardır. Bu kurstan yaklaşık 3000 öğrenci faydalanmaktadır. Kursun sorumluluğu görevinin yanında, ülke genelinde düzenlenen Kur'an'ı güzel okuma yarışma ve programlarına katılmaktadır. (Hâfız Şekip Mansurî ile yapılan görüşmeden, Mart 2020)

3.5. Hâfız Habîbullah Nasrat Derzâbî

Molla Muhammed Ömer'in oğlu hâfız Habîbullah Nasrat Derzâbî Afganistan'ın kuzey illerinden biri olan Cûzcân ili, Darzâb ilçesi, Kara Yagaç köyünde dindar bir ailede dünyaya geldi. İlkokul eğitimini Faryab ilinde tamamlayan Derzâbî, Kur'an'a olan aşırı ilgisinden dolayı Faryab Zahir Şahî Dârülhuffâzı sınavına girerek oraya girmeye başardı. Ülkede meydana gelen iç savştan dolayı burayı bırakıp ailesinin yaşadığı ilçesine geri dönmek zorunda kaldı. Derzâb ilçesinin merkezinde bulunan Cûş Halife Efendi'nin Medresesi ve yine bu ilçede bulunan görme engelli hafız Abdürreşîd'in yanında bir müddet eğitim aldıktan sonra ekonomik sıkıntılardan dolayı eğitimini bırakmak zorunda kaldı. 1982 yılında Pakistan'a giden Darzâbî bu ülkenin Afganistan sınırında bulunan Pîşâver şehrinde Hizb-i İslâmî Medresesi'nde hâfız Şefî' İstâlîf ve Cemit-i İslami Medreselerinden Mus'ab b. Umeyr Medresesinde hafız Seyyid İsrâîl'den eğitim aldı. Daha sonra Pakistan'ın Lâhûr şehrine geçen Darzâbî burada bir dinî medreseye giriş yaparak hâfızlığını tamamlar. 1984 yılında Faysal Âbât Dârülulûmu'na girmeyi başararak burada burada Hafs rivayetiyle Kur'an'ı bitirerek tecvid eğitimleri aldı. 1989-1990 yıllarında seb'a ve aşere eğitimlerini tamamlayan Derzâbî, 1991 yılında Afganistan'a döndü. Kısa bir süre Darzâb ve Andhoy ilçelerinde Kârî Başîlik yapan Darzâbî daha sonra Cûzcân'ın Hoca Du Kuh ilçesinde bulunan Reşîdiye Medresesi'nde Kârî Başîlik görevine getirildi. Yaklaşık dokuz yıl görev yaptığı bu medresede binlerce öğrenciye Kur'an öğretti.

2003 yılında devlete bağlı Afganistan'ın Belh ilinde yer alan Esedîyye Dârülulûmunda kıraat ve tecvid hocası olarak göreve başladı. Burada devletin resmî kurumunda görev yaparken o ilde bulunan Gazanfar Grup adlı hayırsever iş adamı tarafından finanse edilen Mirza Haşim Camii'nin yanında yer alan Ziyâül-Kur'an adlı dârülhuffâzın başına geçerek burada ortalama her yıl 70 hafız yetiştirdi. Derzâbî'nin

yanından ders alıp dünyanın birçok ülkesinde bulunan Afganistanlı öğrencileri olduğu gibi Türkiye’den de birçok öğrencisi bulunmaktadır. Kur’ân ta’liminde ihtisas eğitimi kendisine borçlu olduğum hocamın, öğretim görevliliğinden imamlığa, mühendislikten dış hekimliğine, ihtisas mezunlarından temel İslâmî bilimlerin farklı dallarında yüksek lisanstan doktora düzeyine birçok öğrencisi bulunmaktadır.

SONUÇ

Afganistan’da Kur’ân ve kıraat eğitimi konu edinen bu çalışmada söz konusu Kur’ân eğitimi veren müesseselerin geçmişi ve güncel durumuna ilişkin tespit ve değerlendirmeler şu şekildedir:

İslâm’ın ortaya çıkışından sonraki dönemde Horasan olarak bilinen bu topraklar Emevîler ve Abbâsîler Dönemi’nde İslam’a büyük hizmetlerde bulunmuş özellikle de hilâfetin Emevîlerden Abbâsîler’e geçmesinde çok büyük rol oynamıştır. İslam’ın bu topraklara ulaşmasıyla Kur’ân öğretimi klasik olarak başlamış ve Abbâsîlerin ortadan kalkıp bu coğrafyada Müslüman devletleri kurulana kadar bu şekilde devam etmiştir. Bu devletlerden özellikle Gazneliler ve Timurlular Dönemi’nde Kur’ân eğitim merkezi olan camilere, medreseler, kütüphaneler ve diğerleri eklenmiştir. Bu merkezler başta Kur’ân eğitimi olmak üzere İslâmî ilimlerde hem bölgede hem de İslâm âleminde çok büyük şöhret elde etmiş ve İslâm dinine hizmet eden birçok âlim buralardan yetişmiştir.

Afganistan topraklarında kurulan büyük devletlerin sonuncusu diyebileceğimiz Timurluların ortadan kalkmasıyla Afganistan coğrafyası, etrafında kurulan Babürülüler, Şeybânîler ve Safevîler’in sürekli çatışma alanına dönüşmüş, bunun neticesinde müesseselerin büyük çoğunluğu zarar görmüş, büyük âlimler de adı geçen devletlerin topraklarına götürülmüştür. Mevcut eğitim sistemi ortadan kaldırılmış olsa da ilerleyen süreçte Afganistan Müslümanları bu eğitim merkezlerine sahip çıkmış ve günümüze kadar muhafaza etmişlerdir. Son yüz yılda Kur’ân eğitimi ve Hâfızlık müesseseleri nicelik olarak artış gösterse de nitelik olarak bir artıştan bahsetmek zordur. Kurrâlık müessesesi 1920’li yıllarda ülkede işlemeye başlasa da 1970’li yılların sonlarında zuhur eden iç savaş, diğer eğitim merkezlerinde olduğu gibi bu müesseselere de olumsuz etki yapmıştır.

Günümüzde ülkede neredeyse Kur’ân eğitimi verilmeyen bir eğitim müessesesi yoktur. Bu eğitimlerin devlet tarafından yapılan müesseselerde, devletin maruz kaldığı savaşlardan ötürü birçok eksiklikler mevcuttur. Ülkedeki Kur’ân eğitimi veren merkezlerin hepsini kayıt altına almayı hedeflemiş olsalar da bunu henüz başaramamışlardır. Durumun bu şekilde olmasında devlete karşı savaşılan silahlı grupların etkisi büyüktür. Başta Kur’ân eğitimi olmak üzere tüm İslâmî ilimlerin resmî olarak idare edildiği Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı İslâmî Bilimler Genel Müdürlüğü’nün resmî web sitesi bile bulunmamaktadır. Belli ülkelerde olduğu gibi ilgili bakanlıklar marifetiyle din işlerini bir idare altında toplayıp, onlara ait vakıflar ve kurumları oluşturulamamıştır.

Devlete bağlı olmayan gayri resmî müesseselerin birçok iyi yanlarının yanında bazı eksik yönleri de vardır. Ülkenin genelinde yürüme mesafesinde bulunan camilerde

Kur'ân eğitiminin verilmesi, neredeyse medreselerin herkese açık olması, buralarda ücretin ikinci planda tutulması, medreselerde hâfızlığın sağlanması için uygulanan bazı uygulamalar ve hatim faaliyetleri hâfızların hıfızlarını muhafaza etme açısından oldukça önemlidir. Dijitalleşmede de oldukça geride kalmış olmaları, neredeyse ülke çapında web sitesi olan medresenin bulunmaması, genellikle sadece sosyal medyada bir sayfalarının bulunması, ülke genelinde bu medreselerin devlete bağlanmasalar bile kendi aralarında birleşerek belli kurum ve komiteler oluşturup, müfredat, görüş ve eğitim sisteminde birliğin sağlanması çok daha yararlı olacaktır. Bu birliğin ülkede sağlanmaması durumunda ise söz konusu eksikliklerin şu anda olduğundan daha fazla artarak devam etmesi muhtemeldir.

Netice olarak, Afganistan'da Kur'ân eğitimini mercek altına alan bu çalışma sayesinde bu topraklarda yetişen birçok hâfız, kurrâ ve kıraat âliminin varlığından haberdar olunmuş keza bu zevatın Kur'ân ve tecvid eğitimine dair ortaya koydukları eserler de tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmadî Wardak, Gul Ağa. *Sairi tarihi maarif Afganistan*. Kabil: Neşerat-ı Ararat'ı maarif Afganistan, 2016.
- Andişmend, Muhammed İkrâm. *Maarif Asrî Afganistan*. Kabil: Meyvend Matbaa, 2011.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin yayınları, 2014.
- Bozkurt, Nebi. "Dârülkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/543-545 İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Hâfız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/75. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Muhammed Züheyr b. Nasr. Dımeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahîh*. İstanbul: y.y, 1981.
- Burkaî, İbn Rıza. *Tafsiri Tabişi ez Kur'ân*. Tahran: www.aqedeh.com, 1437.
- Dârimî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Müsned Dârimî*. Thk. Merzûk b. Heyâs. Arabistan: y.y., 1436/2015.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdül Bâkî, Halep: y.y., ts.
- Ezrak, Muhammed Yûsuf. *Kanun hai ulum wa sakafati İslâmî dar Afganistan*. Kabil: Merkezi Thk. Ulum-i İslâmî, 1991.
- Fazlullah Niyazî - Muhammed Ağa Haşimî. *Kur'ân ve Tecvid sınıfı haştum*. Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017.
- Fazlullah Niyazî - Muhammed Ağa Haşimî. *Kur'ân ve Tecvid sınıfı haftum*. Kabil: Neşerat-ı Vezarat-i Maarif-i Afganistan, 2017.
- Gubar, Mir Gulam Muhammed. *Afganistan der mesir-i Tarih*. Kabil: Mayvend Matbaa, 2001.
- Guruh-i muellifanı kitab hayi darsi Talimatı İslâmî. *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı pancum*. Kabil: Neşerat-ı Wazarat'i maarif Afganistan, 2019.
- Hamidullâh, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- <http://www.bakhtarnews.com.af/dari/reports/item/83947-html?tmpl=component&print=1>
- http://www.dailyafghanistan.com/editorial_detail.php?post_id=144282,
- <https://baztab.news/article/1256446> Erişim 28 Mart 2020.

- <https://da.azadiradio.com/a/24954716.html>, <https://www.avapress.com/fa/report/34098>. Erişim 25 Mart 2020.
- <https://moe.gov.af/ديوهنی قانون>. Erişim 08 Ocak 2020.
- <https://mohia.gov.af/sites/default/files/2019-10/%DA%86%D8%A7%D8%B1%D8%AA%20%D8%AA%D8%B4%DA%A9%DB%8C%D9%84%20%D9%85%DA%A9%D9%85%D9%84.pdf>. Erişim 22 Ocak 2020.
- <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/قرائت/>. Erişim 05 Eylül 2020.
- <https://www.darivoa.com/a/seminary-school-afghanistan/1726615.html>. Erişim 13 Mart 2020.
- <https://www.etilaatroz.com/27467/>.
- <https://www.gmic.gov.af/dari/social/3704-2018-08-29-07-39-25>. Erişim 25 Aralık 2019.
- <https://www.youtube.com/watch?v=LVqHwBj4TsM&t=1422s>. Erişim 22 Mart 2020.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Müncidü'l-mukriîn*. nşr. Ali b. Muhammed Umran. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevaid, 1419.
- Kamgar, Cemilurrahman. *Tarih Maarif Afganistan*. Kabil: Meyvend Matbaa, 2007.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 69-106.
- Mustafa İbrâhim vd., "höz", *el-Mu'cemü'l-Vasîd*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1956.
- Nik Muhammed. *Zübdetü't-tecvîd*. Kabil, Dârül-Saştanat Matbaa, ts.
- Önkal, Ahmet. "B'irimaûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Sulaimanqul, Abdul Naim. *Afganistan'da Hadis Öğretimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Suyûtî, Abdurrahman. *el-İtkân fi 'ulûmil-Kur'ân*. Kahire: Matbaa Hicâzî, ty.
- Tâ'ib Abdüselâm, Muttekî Mayil Aka, Atayî Muhammaed Arif, *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı avval*. Kabil: Neşerat-ı Wazarat'î Maarif Afganistan, 2017.
- Tâ'ib Abdüselâm, Muttekî Mayil Aka. *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı du*. Kabil: Neşerat-ı Wazarat'î maarif Afganistan, 2017.
- Tâ'ib Abdüselâm, Muttekî Mayil Aka. *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı siyum*. Kabil: Neşerat-ı Wazarat'î maarif Afganistan, 2017.
- Tâ'ib Abdüselâm, Muttekî Mayil Aka. *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı çarum*. Kabil: Neşerat-ı Wazarat'î maarif Afganistan, 2017.
- Tâ'ib Abdüselâm, Muttekî Mayil Aka. *Amuziş Kur'ân-ı Kerîm berayi sınıfı şaşşum*. Kabil: Neşerat-ı Wazarat'î maarif Afganistan, 2017.
- Temel, Ali Rıza. "Enderabî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/185. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ustadani kursi Peyam-i Mü'min. *Kâid-i Mü'min*. Cûzcân: Ahmadî Matbaa, 2018.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Velevî Rahmanî Mehdi, Ceğatayî Mansur. *Tarihi U'lemayi Belh*. Tahran: Bunyadi Pzohiş hai İslâmî, 2007.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1957.

Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri¹

Fatma SOLAKER¹ 

1. Dr., Tekirdağ İl Müftülüğü Vaizi, Diyanet İşleri Bakanlığı, Tekirdağ, Türkiye,
fatma.ihukuk@hotmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Abdullah ACAR² 

1. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Konya, Türkiye, abacar42@hotmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 14.02.2020

Kabul: 17.09.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

İslam Hukuku,
Zemahşerî, Keşşâf,
İbadet, Ahkâm.

Arap dili ve belağatının zirve ismi olan ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), hem Doğu'da hem Batı'da özellikle tefsir alanında meşhur olmuş bir âlimdir. Ancak onun fakihlik yönü arka planda kalmış ve onun bu özelliğini inceleyen çalışmalara çok az rastlanmaktadır. Mutezilî bir âlim olarak da bilinen Zemahşerî, dirayet tefsiri alanında en iyi örneklerinden biri olarak kabul edilen "Keşşâf Tefsiri"nde inançla ilgili ayetleri, mensup olduğu itikadî ekolün prensiplerine göre yorumlarken, ahkâma dair ayetleri ise mezhep taassubu gütmeyen ve Arapça kaidelerinin yardımıyla detaylı fikhî izahlar yapar. Çünkü o, ayetteki hükümleri sadece mensubu olduğu Hanefî mezhebi esaslı ele almaz aynı zamanda diğer mezhep imamlarının görüşlerine de yer verir. Nitekim Mezhepler üstü/non-confessional bir yaklaşımla gerek mezhep imamları, gerekse sahabe, tâbiîn ya da tebe-i tâbiîn âlimlerinin görüşlerine başvurarak rivayet metodunu kullanır. Bununla birlikte bizzat kendisi de hüküm istinbatında bulunur ve şahsî izahlarını kendisine has "فإن قلت/قلت" "...dersen-derim ki" üslubuyla açıklar ve görüşlerini lügat, sarf, nahiv ve belağat gibi Arap dili unsurlarına ya da Câhiliye şiirlerine dayandırdığı dirayet metodunu kullanarak ifade eder. Her ne kadar Keşşâf tefsiri, kısmen itizâlî görüşler içermesi nedeniyle özellikle sünî kesim tarafından itiraz edilmiş ise de onun fikhî açıklamaları, Razi, Beydâvî, Neseî, Ebu's-Suûd ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi kendisinden sonra gelen birçok müfessir'in eserlerine kaynaklık etmiştir. Bu çalışmada Zemahşerî'nin hayatı ve ahkâm ayetlerini yorumlama metodu hakkında kısa bilgi verildikten sonra onun ibadetler konusunda mezheplere muhalif olarak kendi dirayetiyle elde ettiği bazı örnekler sunulmaya gayret edilecektir.

Opinions Of al-Zamakhshari Against The Sects On The Subject Of Prayers In His Tafsir Al-Kashshaaf

Article Info

Abstract

Article History

Received: 14.02.2020

Accepted: 17.09.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

Islamic law,
al-Zamakhshari,
al-Kashshaaf,
Prayers,
Provision.

Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar al-Zamakhsharī (d. 538/1144), the peak name of Arabic language and eloquence, became famous both in the East and in the West, especially in the field of exegesis, but his jurisprudential (fiqh) perspective remained in the background and no studies were conducted to reveal its characteristics. Al-Zamakhshari, also known as a Mu'tazilī scholar, interprets the verses according to the basic principles of the creed in al-Kashshaaf, which is accepted as one of the best examples in the field of dirayah at-tafsir; however, he makes detailed fiqh explanations on the verses of the ahkām without any sectarian commitment. Because, he does not deal with the provisions of the verse solely on the basis of the Hanafī sect, al-Zamakhshari also includes the views of other sect imams. As a matter of fact, he employs the narrative method with a non-confessional approach by referring to the opinions of both sect imams and aṣ-ṣaḥābah, Tabi'īn or tabi' al-tabi'īn. Moreover, he also produces judgment and explores his personal explanations in his unique style of "فإن قلت / قلت". "if you say-I say". He expresses his views by utilizing the dirayah method which he bases on ancient-Arabic poems or

¹ Bu makale; ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalında, 2019 yılında hazırlanan "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde Ahkam Ayetlerini Yorumlama Metodu" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Abdullah Acar'ın katkısı, danışmanlığa ek olarak bu makaleye müstakilen bilgi ve tahlil katmak suretiyle gerçekleşmiştir.

Arabic language elements such as vocabulary, grammar, syntax and rhetoric. In addition, although the exegesis of Al-Kashshaaf has been excommunicated especially by the Sunnî scholars due to involving i'tizâlî ideas, his jurisprudential explanations have been a source of books of many successors such as al-Râzî, al-Baydâwî, al-Nasafî, Abû al-Su'ûd and Elmalili Hamdi Yazır. In this article, after giving brief information about al-Zamakhsharî's life and method of interpreting the rule verses, it will be tried to present some examples of his worship, which he obtained as opposed to sects.

Atıf/Citation: Solaker, Fatma-Acar, Abdulah. "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplere Muhalif Görüşleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 102-127.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.6>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Altıncı yüzyılın önemli müfessirlerinden Zemahşerî, yetiştiği Harezm bölgesinde övünç kaynağı sayıldığı için *Fahru'l-Harezm*,² Arap dili ve edebiyatına olan vukufiyeti sebebiyle *Ustâdu'l-'Arab ve'l-'acem*,³ mensubu olduğu îtikadi inancına nispetle *Hâtemu'l-Mu'tezile* ya da *Mu'tezilî el-Hanefî*⁴ ve Kâbe'ye yakın bir bölgede ikamet ettiği için Allah'ın komşusu *Cârullah*⁵ gibi lakaplarıyla tanınmıştır. Türk asıllı bir müellif olan Zemahşerî,⁶ hicrî 467 mîladi 1075 yılında Harezm bölgesinin şehirlerinden Zemahşer'de -şu an Türkmenistan'ın Daşoğuz iline bağlı Köroğlu ilçesinde- doğmuştur.⁷ Hayatının ilk dönemlerini burada geçiren Zemahşerî, başına gelen talihsiz bir olay sebebiyle⁸ ayağı kesilmek zorunda kalmış, ancak onun bu durumu bile ilmî hayatına engel olamamış, şehir şehir dolaşarak ilim tahsil etmiştir.

² Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *Mâkâmâtü'z-Zemahşerî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 10; a. mlf. *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Abdüssettar Dayf, (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004), 59; Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbau ebnâi'z-zaman*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sadri, 1978), 5: 168; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüp ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1992), 2/1475.

³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/119; Abdurrahman b. Mahmud İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984, 1/563.

⁴ Zemahşerî, *Mufassal fi ilmi'l-luğa*, haz. Muhammed İzzeddin Saidi, (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1990), 2; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/170; Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn, *Mu'cemu'l-Üdebâ*, (y.y., Dâru'l-Me'mun li't-Türas, t.y.), 19/126.

⁵ Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, 39; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-lugaviyyen ve'n-nuhat*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/179.

⁶ Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/179.

⁷ Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, 58; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/173; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 2/279 ve *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetu Vehbe 1976), 120; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 19/127-128 ve *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1979), 3/147.

⁸ Zemahşerî'nin ayağını kaybetme sebebi konusunda, "yüksek bir yerden ya da bir hayvandan düşmesi sonucu" olmuştur, diyenler vardır. bk. Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 19/127. Yahut Harezm bölgesinin kış aylarının çok sert geçmesi sebebiyle bir yolculuk esnasında donması sonucu ayağı kesilmiştir, denilir. bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169. Zemahşerî kendisi ise, başına gelen bu vakıayı çocukluğunda yaşadığı bir hatıra ile dile getirir ve "çocukluğumda bir serçe yakalamış ve ayağını ipe bağlamıştım. Ancak serçe elimden kaçarak duvar deliğine girdi, ipi çektim ve kuşun ayağı koptu. Bu duruma çok üzülen annem'in "Kuşun ayağını kopardığın gibi Allah da senin ayağını koparsın" şeklindeki bedduasının gerçekleştiğini söyler. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 19/127.

Zemahşerî, ilmî hayatının başlangıcını Hanefî mezhebinin revaçta olduğu ve itikadî açıdan Mu'tezilî taraftar kitlesinin yoğun olduğu, kültür, sanat ve ilim merkezi olan Hârezm bölgesinde geçirir.⁹ Yetişmesinde en büyük paya sahip olan Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî (ö.508/1114), Hârezm bölgesinde Mu'tezilî akımını ilk temsil eden lügat, nahiv ve edebiyat âlimidir.¹⁰ Nitekim Dabbî'den oldukça fazla etkilenen Zemahşerî, Mu'tezilî akidesini benimser ve en önemli temsilcisi olur. O kadar ki, bir kimse onu ziyarete geldiğinde kendisine hitaben *Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezilî* denilmesini isterdi¹¹ yahut bir yere gittiğinde "Açın kapıyı, Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî geldi" şeklinde kendisini tanıtır.¹²

Zemahşerî'nin gençlik dönemi ise, ilmî ve edebî faaliyetleri teşvik eden Sultan Melikşâh (ö.485/1092) ve onun meşhur veziri Nizâmülmülk'ün (ö.485/1092) zamanına rastlar. Küçük yaşından itibaren ilme hayatını adayıp sık sık seyahatler yapan Zemahşerî, Bağdat'taki Nizamiye medresesinde önemli hocalardan eğitim alır. Nitekim burada meşhur Hanefî fakihlerinden Ebû Abdullah ed-Dâmegâni (ö. 498/1104)'den fıkıh ve hadis dersleri almıştır.¹³ Bu süreçte Zemahşerî, daha müreffeh bir hayat yaşamak gayesiyle ilim adamlarını taltif eden Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'e kabiliyet ve özelliklerini övdüğü ve layık olduğu yüksek bir makama getirilme isteğini dile getirdiği bir şiir yazar. Ancak Nizâmülmülk'ten Mu'tezilî oluşu ve yazdığı şiirde üst perdeden konuşması sebebiyle beklediği ilgiyi göremediği kaydedilir.¹⁴

Daha sonra Bağdat'tan ayrılan Zemahşerî, hicrî 516 yılında Mekke'ye yerleşmeye karar verir ve bu dönemde ilgisini daha çok Arap dili ve edebiyatına yöneltir. Nitekim Hicaz yarımadasının birçok bölgesini dolaşarak çeşitli Arap kabilelerinden Arap dilinin inceliklerini ve muhtelif lehçeleri öğrenir. Hatta kendi ifadesiyle Arap topraklarında ayak basmadık yer bırakmaz.¹⁵ Nitekim Arapça bilgisi o kadar üst bir seviyeye ulaşmıştı ki, Ebû Kubeys tepesine çıkarak Araplara hitaben, "Gelin, babalarınızın, dedelerinizin dilini benden öğrenin" diyerek kendini bu alanda rakipsiz ilan etmiştir.¹⁶ Bu dönemde bazı Mu'tezilî âlimlerin talepleri ve Mekke Şerîfi İbn Vehhâs'ın teklifi ile meşhur tefsiri

⁹ Zemahşerî döneminde Harezm, hür düşünceye dayanan Mu'tezilî mezhebi hâkim bir konumdaydı, diğer şehirlere nazaran o kadar gelişmişti ki avam halk tarafından bile mezheb taassubu gösterilmeden ilmî ve edebî münazaralar yapılabilmekteydi. Ayrıca, sünî düşüncenin hâkim olduğu bu bölgede, Hanefî ve Şâ'fî mezhepleri yaygın bir şekilde kabul görmekteydi. bk. İbn Battûta, Şemseddin Muhammed b. Abdullah, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, haz. Mümin Çevik, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983), 1/521; Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 8/383-384.

¹⁰ Mahmud b. Cerîr de-Dabbî, Zemahşerî'de üstün kâbiliyet, zekâ ve ciddiyet görmüş ve ileride kendi yerine geçeceğini düşünerek husûsî bir itinâ ve ihtimam göstermiş, tahsili ile yakından ilgilenmiş ve maddî manevî destek olmuştur. bk. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 48; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 19/123-124.

¹¹ Hayreddîn Ziriklî, (1913), *el-A'lâm: Kâmûs Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikin*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 7/178.

¹² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/170.

¹³ Ahmed b. Hayruddîn el-Güzelhisârî (İshak Hoca), (ö. 1120/1708), *Aksa'l-Erab fî Tercemeti Mukaddimetî'l-Edeb*, (Dersaadet: Dâru't-Tibaâ el-Âmire, 1895), 298; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 19/127.

¹⁴ Mustafa es-Savi, *Menhecu'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni l'cazih*, 3. bs, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 32-33.

¹⁵ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, , thk. Muh. Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beirut: Dâru'l-Mekteb'il-İlmiyye, ts.), 1/92.

¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1947), 2/464.

“Keşşâf”ı yazmaya başlar ve tefsirini iki yıl dört ay gibi kısa sürede tamamlar.¹⁷ Ancak ömrünün son zamanlarında yeniden Bağdat’a döner ve burada ilim aşkıyla hem ders verir hem de Nizamiye medresesi müderrislerinden el-Cevâlîkî (ö.540/1145)’nin derslerine¹⁸ katılarak 66 yaşında ondan icazet alır. Ardından Hârizm’e geri dönen Zemahşerî, Özbekistan’ın Ürgenç yerleşim yerinde hicrî 9 Zilhicce 538 tarihinde 71 yaşında arefe gecesini vefat eder.¹⁹

1. Zemahşerî ve Keşşâf Tefsiri

Hayatını ilim tahsiline ve eser telifine adanmış Zemahşerî, yetmiş bir yıllık ömründe Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Nahiv, Lügat ve Edebiyat alanlarında pek çok eser telif etmiştir.²⁰ Aslı Arap olmayıp²¹ Arapçayı da sonradan öğrenen Zemahşerî, Türkçe, Farsça ve Harezmce dillerini daha iyi bilmesine rağmen, eserlerinin tamamını hem o günün ilim dili olması hem de çok iyi bildiğini iddia ettiği Arapça kaleme almıştır.²² Adeta bir kütüphaneyi hatırlatan te’liflerinden temel İslâm ilimlerine dair eserleri özetle şunlardır:

1. el-Minhâc fî usûli’l-fıkh: Fıkıh usûlüne dâir yazmış olduğu bu eser, günümüzde E. J. Brill müessesesinin hususî kütüphanesinde bir nüsha olarak mevcuttur.²³

2. Muhtasarü’l-Muvâfakât beyne Ehli’l-Beyt ve’s-Sahâbe: Zemahşerî, Ebû Sa’îd İsmâîl b. Alî es-Semman er-Râzî (ö.443/1051)’ye ait hadis ilmine dair bu eseri ihtisar etmiştir.²⁴

¹⁷ Zemahşerî, Keşşâf’ının mukaddimesinde Arapların ölüm dönemi olarak kabul ettikleri altmış yaşına ulaştığında, aslında 30 yıldan daha az bir zamanda tamamlanamayacak muhtevaya sahip tefsirini Allah’ın tevfiği ile Ebû Bekir’in hilafet süresi kadar bir sürede bitirdiğini ifade ederek hamdeder. bk. Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, (Beyrut-Lübnan: Dârü’l-Ma’rife, 2009/1430), 24; bk. <http://www.waqfeya.com/book.php?bid=8055>.

¹⁸ Zemahşerî, fıkıh usûlü derslerini Ebû Mansûr Mevhûd b. Ahmed el-Cevâlîkî (ö.536/1141)’den almıştır. Yine Şeyh es-Sedîd el-Hayyatî’den fıkıh dersi almıştır. Taşkoprüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhü’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzûâti’l-‘ulûm*, (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1985), 2/100.

¹⁹ Hamevî, *Mu’cemu’l-Udebâ*, 19/129; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/173-174; Miladi 1369 da vefat eden İbn Battûta hicrî 8. asırda Hârizm’de Ceyhun ırmağı kenarında Zemahşerî’nin kabrini gördüğünü ve üzerinde kubbe inşa edilmiş olduğu nakleder. İbn Battûta, *İbn Batuta Seyahatnamesi*, 1/401.

²⁰ Kaynaklarda Zemahşerî’ye nispet edilen pek çok eser bulunmaktadır. Mesela İbn Hallikan, yirmisekiz olarak zikreder. bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/173; Suyutî ise, onaltı olarak zikreder. bk. Suyuti, *Bugyetü’l-vuat*, 2/279; Ebu Gudde ise kırk beş olarak zikreder. bk. Abdulfettah Ebu Gudde, *Safahât min sabri’l-‘ulemâ ‘alâ Şedâidi’l-İlmi ve’t-Tahsil*, (Beyrut: Mektebü’l-Matbaati’l-İslamiyye, 2005), 79; Yakut el-Hamevî ise elli olduğunu söyleyerek, ismini zikretmediği daha başka eserlerinin de olduğunu ifade eder. bk. Hamevî, *Mu’cemu’l-Üdebâ*, 7/26; İsmail Cerrahoğlu ise, altmış beş olarak belirtir. bk., İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1988), 1/318.

²¹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yusûf el-Endelüsî, *Tefsîru’l-Bahri’l-muhîd*, (y.y: Dârü’l-Fıkr, 1983), 4/232.

²² Nuri Yüce, “Zemahşerî”, *Millî Eğitim Bakanlığı Ansiklopedisi*, Eskişehir, 1997, 13/511.

²³ Yakut Hamevî, *Mu’cemu’l-üdeba*, 19/134; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/168; Carl Brockelman, (ö. 1956), *GAL: index yazar*, (Leiden: E. J. Brill, 1942), 509.

²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/238.

3. Dâletu'n-nâşid ve'r-Râid fi'l-Ferâid: Ferâiz dair bir eser olduğu bilinmektedir.²⁵

4. Ruûsu'l-Mesâil fi'l-Fıkh: Hanefî ve Şafî mezhepleri arasındaki öneme haiz ihtilafî fikhî konuları delilleriyle birlikte ele aldığı hilaf türü muhtasar bir eserdir. Zemahşerî, eğitime katkı sunmasını hedefleyerek talebelerin kolay ezberlemesini sağlayan mezhep görüşlerini düzenli bir şekilde sunmuştur.²⁶

5. Şâfi'l-ayyi min kelâmi's-Şâfi'yyi:²⁷ Zemahşerî'nin 'Şâfi'î'nin sözlerinden dilsiz şifa' anlamına gelen kitabının içeriği Şâfi'î'den Arap dili ve Araplar'ın veciz ifadelerden oluşmaktadır, hatta Zemahşerî 'Keşşâf'ında Şâfi'î'nin Arap dilinde yetkin olduğuna dair övgüyle bahseder.²⁸

6. Kitâbu Şekâiki'n-Numân fî Menâkibi'l-Îmâm Ebî Hanîfe: Zemahşerî, bu eserini İmam Azam Ebû Hanife (ö.150/767)'nin menkibeleri hakkında yazmış olduğu önemli bir eserdir.²⁹

7. el-Fâik fî ğarîbi'l-hadis: Zemahşerî'nin meşhur eserlerinden biridir ve alfabetik sıra ile yazılan hadis lügatidir. Hadislerdeki az bilinen kelimeleri ihtiva eden eser hakkında İbn Hacer, "el-Fâ'ik, ğarîbu'l-hadîs mevzuunda yazılmış eserlerin en güzeli olduğunu, muhtasar olmakla beraber, dağınık meseleleri doğru nakillerle bir araya getirdiğini"³⁰ belirtir. İlk kez Haydarâbâd'ta, tahkiki ile de (h.1364) Kahire'de yılında basılmıştır.³¹

8. Mu'cemu'l-Hudûd: Fıkha dair bir eser olduğu tahmin edilen bu kitabın her hangi bir nüshasının olduğu bilinmemektedir.³²

9. Şerhu muhtasari'l-Kudûri fî furûi'l-Hanefiyye:³³ Hanefî âlimlerinden olan Kudûrî (ö.428/1037)'nin 'Muhtasar'ı üzerine yazılan şerhidir, eseri Muhammed İbn er-Rakîl 956/1548 yılında istihsan ettirmiştir. Yazmanın nüshası Adana İl Halk Kütüphanesi no.35'te 157 vr. yazma halinde kayıtlı bulunmaktadır.

10. Menâsiku'l-hac:³⁴ Hac hükümlerine dair bir risale olduğu bilinmektedir.

²⁵ Bu kitabın Ahmed Timur Paşa, *Mecelletu'l-Macma'u'l-ilmî*, Dımaşk, 10/313 şeklinde kaydı mevcuttur. Carl Brockelman, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, 5/238; Babanzâde Bağdatlı İsmâil Paşa, (ö.1338/1920), *Hediyetü'l-'arifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-'Arabî 1995), 2/402.

²⁶ Zemahşerî, *Ruûsü'l-Mesâil*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2007).

²⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Yakut Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba*, 7/151; Ahmed Muhammed Havfî, (ö.1982/1403), *ez-Zemahşerî*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1980), 58.

²⁸ Nisâ, 4/3. Zemahşerî, *Ruûsü'l-Mesâil*, 4/219.

²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/169; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1056; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn*, 2/402.

³⁰ Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Lisânü'l-mizân*, nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı, 10 cilt, (Beyrut: b.y., 1416/1996), 6/4.

³¹ Brockelman, *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*, 5/231.

³² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/168; Yakut Hamevi, *Mu'cemü'l-üdeba*, 19/134.

³³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn*, 2/402.

³⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'arifîn*, 2/403.

11. Nuketu'l-a'rab fi garîbi'l-i'rab (fi garîb'i i'râbi Kur'ân): Ğarîbu'l-Kur'ân'a dair olduğu anlaşılan bu kitabın bir nüshası, Dâru'l-kütüp'de mevcuttur.³⁵

12. Keşşâf: Zemahşerî'nin, uzun adı “el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve ‘uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl”³⁶ adı ile bilinen meşhur eseri, tefsir tarihinde hatırı sayılır bir mevkiye yükselmiştir. Onun bu eseri, tefsir literatüründe Mu'tezile ekolünü temsil etmekte aynı zamanda rivayet ve dirayet metodunun özgün bir şekilde mezc edilmiş nadir örneklerden biri olarak kabul edilir.³⁷ Nitekim mutezilî vasfı yanında Arap dili ve belâğatında otorite olan Zemahşerî, ilmî kudretini daha ziyade bu eseriyle gösterdiğini ve Keşşâf'ının diğer birçok tefsirden daha üstün özelliklere sahip olduğunu bizzat kendisi şöyle ifade eder;³⁸

ان التفاسير في الدنيا بلا عدد وليس فيها لعمرى مثل كشافي
ان كنت تبغي الهدى فالزم قرانته فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

“Nice tefsirler var ki dünyada; Benzemez hiç biri Keşşâf'a,

Hidayet istersen hemen başla okumaya; Cehalet benzer maraza, Keşşâf da şifaya.”³⁹

Nitekim Keşşâf tefsirinin sahip olduğu dil, i'râb, belâğat, üslup ve maksat gibi özellikleriyle kendisinden sonraki pek çok âlimi derinden etkilemiştir. Bunlardan Ebu's-Suûd Efendi (ö.982/1574), Keşşâf tefsirini Kur'ân'ın i'câzını açığa çıkarması nedeniyle bir aynaya, sayfalarındaki bilgileri ise incilere yahut yıldızlara benzetir.⁴⁰ Ömer Nasuhî Bilmen'e göre Keşşâf tefsiri, âlimler nezdinde oldukça önemli bir yere haiz olup tefsir sahasında büyük bir inkılâp vücuda getirmiş hatta la yemût bir şöhret kazanmıştır. Bu tefsirin benzeri kendi zamanına kadar yazılmamış ve yeni bir tarzda vücuda getirilmiştir.⁴¹ Yine Ebû Gudde'nin “Şu topal ile kör olmasaydı, Allah kitabının eşsiz güzelliği anlaşılamayacaktı.”⁴² sözü onun tefsirinin ne kadar takdire şayan olduğunu gösterir. Yine meşhur tabakât müelliflerinden İbn Hallikân ve İbn Haldun, Keşşâf tefsirinin hiçbir müfessirin bir benzerini yazamadığı ve alanında tek olduğunu ifade ederler.⁴³

³⁵ Brockelman, *Tarihü'l-edebî'l-Ârabi*, 5/238.

³⁶ Zemahşerî, tefsirini hangi minval üzerine kaleme aldığını bizzat mukaddimede “الحمد لله الذي خلق القرآن” Mu'tezilî itikadı ile ifade eder. Ancak bu ifade günümüz nüshalarında “الحمد لله الذي انزل القرآن” şeklinde değiştirilmiştir. bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/170.

³⁷ Cüveynî, *Menhecû'z-Zemahşerî*, 80.

³⁸ Zemahşerî'nin hayatının sonuna doğru Mekke'de mücâvir olarak bulunduğu esnada İbn Vehhâs'ın telkin ve teşvikleri sonucu yazdığı Keşşâf tefsiri; sahih rivayetleri nakletmesi, dilin sarf, nahiv, lügat ve belâğat incelikleri üzerinde durması ان قلت...قلت şeklinde soru-cevap yöntemi gibi özellikleri dirâyet tefsirler arasında bir şâheserdir. bk. Ali Özek, *ez-Zemahşerî ve Arap lügatçiliğindeki yeri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 57-58.

³⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/308.

⁴⁰ Muhammed b. Muhammed Ebussu'ûd Efendi, *Tefsîr'u Ebi's-Suûd (İrşâd-ı akli selîm ilâ mezay-ı kitabi'l-kerim)*, thr. Muhammed Subhi-Hasan Hallak, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/4.

⁴¹ Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi II, Tabakatü'l-Müfessirîn*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1955), 2/288-289.

⁴² Ebû Gudde, *el-Ulemau'l-'Uzzâb*, 118.

⁴³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/168; İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/552.

Buna karşılık Keşşâf tefsiri, Mu'tezilî fikirler barındırması sebebiyle⁴⁴ sünnî kesim tarafından eleştirilmiştir. Fıkıhçılardan bazıları ise okunmasını haram ilan etmişlerdir.⁴⁵ İbn Hacer Askalânî'ye göre ise, okuyucunun Keşşâf tefsirine karşı uyanık olması gerektiğini, çünkü Mu'tezilî inancının büyüüne kapılabileceği ikazında bulunur.⁴⁶ Yine Zehebî, her ne kadar Zemahşerî dindar bir kişiliğe sahip olsa da Keşşâf tefsiri ile Mu'tezilî akideye davet ettiğini söyleyerek dikkatli olunması gerektiğini söyler.⁴⁷ Keza İbn Teymiyye, Zemahşerî'nin Keşşâf tefsirinde bid'at düşünceleri, insanları etkileyecek dil ve belâğat ustalığı ile anlattığını ifade eder.⁴⁸

Her ne kadar sünnî kesim tarafından mu'tezilî unsurlar ihtiva etmesi nedeniyle Keşşaf tefsiri tenkide tabi tutulmuş olsa da kendisinden sonraki ilim dünyasında oldukça beğeni toplamış hatta okunması yasaklanmış olsa bile Osmanlı medreselerinde en çok okutulup istifade edilen tefsir ve metin olmuştur.⁴⁹ Nitekim dirayet tefsiri alanında çığır açmış olan Keşşâf, farkındalığı pek çok ilim ehli tarafından takdirle karşılanmış hatta üzerine yüzlerce şerh, haşiye, ta'lik, muhtasar ve reddiyeler yazılmıştır.⁵⁰ Bu ilgi onun değerini açıkça ortaya koymaktadır.

2. Zemahşerî'nin Fikhî Yönü

Gerek doğuda gerekse batıda dilbilimsel tefsir alanında ön plana çıkan Zemahşerî, kendisinden sonraki pek çok âlime ilham kaynağı olmuştur. Nitekim "Keşşâf" tefsiri, daha çok me'âni, beyân, îrab, lügat gibi Arap dili ve belâğatı özellikleriyle bilinip tanınmıştır. Ancak bağımsız ve sivil bir âlim olan Zemahşerî'nin ilmî metodolojisi, bu ilim dallarıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda asrının fakîh'i mahiyetinde Keşşâf tefsirinde fıkıh alanına ait konuları bir fakîh edasıyla ele almış ve hüküm istinbatında bulunmuştur.⁵¹ Özellikle Hanefî fakihlerinden Kureşî (ö.775/1375)⁵² ve İbn Kutluboğa (ö.879/1474),⁵³ Zemahşerî'nin Hanefî fakihlerinden biri olduğunu söyleyerek onu

⁴⁴ Zemahşerî, tefsirinde Mu'tezile mensuplarını tevhid ve adalet ehli, olmayanları ise yoldan çıkmış ve hakikatı kaybetmiş olarak niteler. Hatta Mu'tezilî fikirleri benimsemeyenleri en sert dille eleştirir ve Müşebbihe, Mücebbire ya da Haşeviyye gibi sıfatlandırarak İslam üzere olmadıklarını söyler. bk. Murtedâ Ayetullahzâde Şîrazî, *ez-Zemahşerî Luğaviyyen ve Mufessiren*, (Kahire: Daru's-Sekâfe li'd-Diraseti ve'n-Neşr, 1977), 158.

⁴⁵ Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât*, 2/280.

⁴⁶ Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer el- Askalanî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1995), 6/4.

⁴⁷ Muhammed Hüseyin Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Adil Ahmed Abdulmevcud, Abdulfettah Ebû Sünne, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/383.

⁴⁸ Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutubi 1991), 8/358.

⁴⁹ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ, ÜİFD 17/1* (2008), 29-30.

⁵⁰ Suyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 104; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/49; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 2/1475; Bilmen, *Tabakatü'l-müfessirîn*, 2/469.

⁵¹ İsmâil Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ankara, 1983), 87-88;

⁵² Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye* (Haydarabad: Matbaatu Meclisi-i Dâiretu'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1914), 2/160-161.

⁵³ Ebu'l-Adl Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa, *Tacu't-teracim fî tabakati'l-Hanefiyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Musenna, 1962), 71-72.

“asrının imamı” olarak nitelendirirler. Keza Leknevî (ö.1304/1886) de “Fevâid” adlı eserinde, Zemahşerî'nin Hanefî fakihlerinin büyüklerinden olduğunu söyler.⁵⁴

Her ne kadar Zemahşerî, fıkhıta Hanefî mezhebine mensup olduğunu ve bununla övündüğünü aşağıdaki şiirinde dile getirirse de aslında o, fıkıh anlayışında asla mutaassıp olmayıp mezhepler üstü bir yaklaşıma ve farklı yorumları kucaklayan sivil bir fakihtir, denilebilir.

"اسند ديني اعتقادي ومذهبي
إلى حنفاء اختارهم وحنائفا
حنفية أنسابهم حنفية
مذاهبهم لا يبتغون عانفا"

“Dinim, inancım ve mezhebim konusunda Hanefîlere güvenirim, Mezheplerinde doğru yol üzerinde oldukları için onları seçtim; Hanefîlik onların nesepleri ve mezhepleridir. Onlar aşağılık grupların peşinde gitmezler.”⁵⁵

Nitekim aşağıdaki şiirinde onun muhalif derecesinde mezhep taassubunu eleştirdiğine şahit olunur:

"إذا سالوا عن مذهبي لم أبح به
فان حنفيا قلت قالوا بانني
وان مالكيا قلت قالوا بانني
وان شافعيًا قلت قالوا بانني
وان حنبليًا قلت قالوا بانني
وان قلت من أهل الحديث وحببه
فما احد من السن الناس يسلم"

“Mezhebimi sorduklarında, açığa vurmam ve gizlerim çünkü saklamam benim hayrımadır. Şayet Hanefîyim desem, haram kılınmış şarabı helal saydığımı söylerler. Mâlikîyim desem, köpek eti yemeyi caiz gördüğümü söylerler. Şâfiîyim desem, haram olduğu halde kişinin öz kızı ile evlenmesinin helal gördüğümü söylerler. Hanbelîyim desem, kaba, hulûle inanan, buğz sahibi ve mücessim olduğumu söylerler. Yok eğer ehl-i hadis'ten olduğumu söylesem, kafası çalışmaz bir şeyden anlamaz derler. Şaşarım zamana ve zamane insanlarına. Doğrusu insanların eleştirilerinden kurtulan biri yoktur.”⁵⁶

Zemahşerî, koyu itikadî inancına nazaran Keşşâf tefsirinde fikhî konularda şaşırtıcı bir şekilde mutedil bir üslupla ve hiçbir mezhebi küçümseyip yüceltmeden saygı ve hoşgörü çerçevesinde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vererek ahkâm ayetlerini yorumlar hatta zaman zaman kendi mezhebi dışındaki görüşleri daha isabetli bulduğunu da ifade eder. Bununla birlikte Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde her hangi bir mezhebe veya anlayışa bağlı kalmaksızın birleştirici bir üslupla ayetlerdeki ahkâmı kendine has istidlal yöntemleriyle ortaya koyar.

⁵⁴ Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay Leknevî, *el-Fevaidu'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye*, thk. Bedreddin Ebû Firas en Na'sanî (Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.s.), 209-210.

⁵⁵ Havfi, *ez-Zemahşerî*, 91.

⁵⁶ Mahmud b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Faik fi garibi'l-hadis*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed Becavi, (Kahire: İsa el-Babî el-Halebi, 1971), 1/9.

3. Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Bilgi Kaynakları

Zemahşerî'nin bereketli ilmî hayatının bir semeresi olan Keşşâf'ın kaynaklarına ulaşmaya çalışmadan önce yaşadığı dönemdeki fikhî ortama ve eğitim merkezlerinin bilinmesi faydalı olacaktır. Yaşadığı dönem, ilmî hareketliliğin oldukça yoğun olduğu, özellikle de Hanefî ve Şâfi'î gibi sünnî mezhepler tarafından gerçekleştirilen fikrî mülâhazalar açısından altın çağ olarak nitelendirilmektedir.⁵⁷ Öyle ki Zemahşerî'nin ilk eğitim aldığı ilim merkezi olan Harez m bölgesi hakkında Makdisî, "Havarizm halkının zeki ve kabiliyetli bir tabiata sahip olduğunu, bu yüzden fıkhîta ve edebiyatta oldukça ileri seviyeye ulaştıklarını hatta bu alanlarda yetişen Havarizmli öğrenciler olduğunu ifade eder."⁵⁸ Ayrıca Nizamülmülk'ün ilmî ve edebî faaliyetlere olan desteğiyle İslam medeniyetinde görülen gelişmiş ilim merkezleri ve kütüphanelerin varlığı⁵⁹ Zemahşerî açısından büyük bir avantaj oluşturmuştur.⁶⁰

Ancak hicrî dördüncü asra tekabül eden bu dönemde fikhî ekolleri, oluşumunu artık tamamlamış ve çeşitli mezheplerin teşekkül ettiği ve müstakil içtihat faaliyetleri yerine belirli bir mezhebe bağlanma ve halk arasında taklid döneminin ortaya çıktığı sürece dönüşür. Böylece İslam fikhînda yeni bir döneme girilir ve bu dönemde fikhî düşüncenin yenilenmesine ihtiyaç hâsıl olur. Artık bu süreçte sadece mezhep içi görüşlerden biri tercih edilerek içtihat edilir olmuş ve mezhep imamlarının görüşleri ekol haline gelmiştir. Nitekim fukahânın bu tutumu sonucu, fıkhîta tahrîc ruhu eserler hâkim hale gelir.⁶¹

Zemahşerî'nin yaşadığı dönem, fikhî görüşlerin olgunlaşarak sistemli ekol haline geldiği ve mezheplerin en parlak fakihlerinin yaşadığı asra denk gelir. Böyle bir atmosferde yetişen Zemahşerî, tabii olarak Keşşâf'ta fikhî görüşlerini delillendirme adına başvurduğu kaynakları olacaktır. Ancak genel teamülün bu yönde oluşu yahut eserini kısa tutma gayesi ile o kaynak ismi belirtmemiştir. Bu dönemde Hanefî mezhebinin tedvîninde öne çıkan isimlerden Tahâvî'nin (ö.321/933) "Muhtasar"⁶² ile

⁵⁷ Aydın Taneri, "Hârizmşâhlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yay, 1997), 16/228; Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri*, 384.

⁵⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Makdisî (ö.390/1000), *Ahsenü't-tekasim fi ma'rifeti'l-ekalim*, TIP, (Leiden: E. J. Brill, 1967), 284-285.

⁵⁹ Hârizmşâhlar döneminde ilmî ve kültürel hayat, Selçuklu devletinin başkenti olan Gürgeç ve Horasan gibi büyük merkezler ile yarışacak seviyeye ulaşmıştı. Hatta Hârizmşâhlar'ın hâkimiyetiyle Buhara ve Mevr gibi ilim ve kültür merkezlerinde çok sayıda kütüphane bulunmaktaydı. Ki o dönemde Aziziye Kütüphanesi'nde 2.000, Kemaliye Kütüphanesi'nde ise 10.000 cilt kitap mevcuttu. bk. Yazıcı, *İlk Türk İslam Devletleri*, 385-386.

⁶⁰ İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm: es-siyasi ve'd-dini ve's-sekafi ve'l-içtimai*, (Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısri, 1964), 4/430.

⁶¹ Şah Veliyyullah Ahmed Dihlevî, *el-İnsaf fi beyâni sebebi'l-ihtilaf fi'l-ahkâmî'l-fikhiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1398), 40; Muhammed b. Hasan b. Arabi es- Se'alibi el- Hacvî, *el-Fikrû's-sami fi tarihî'l-fikhi'l-İslamî*, (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, 1976), 2/163; Muhammed Ebu Zehre, *Tarihü'l-mezahibi'l-İslamiyye*, (Ankara, y.y.,1968), 7; Abdülvahhab Hallaf, *Hulasatu tarihi't-teşri'l-İslamî*, (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982), 5-8.

⁶² Mesela bk. en-Nûr 24/6; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahavi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efganî, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370), 215, 216, 217; Zemahşerî, *Keşşâf*, 720.

“ashâbu't-tercih”ten olan Kudûrî'nin (ö.428/1037)⁶³ “Muhtasar”⁶⁴ adlı kitabı ve “mesâilde müctehid” olan Serahsî'nin (ö.483/1090)⁶⁵ “el-Mebsût”⁶⁶ kitabı Zemahşerî'nin isim belirtmeksizin başvuruda bulunduğu başlıca kaynaklardır.⁶⁷ Aynı şekilde Şâfiî mezhebinden Şirazî'nin (ö.476/1083) “el-Mühezzeb”⁶⁸ ve Gazzalî'nin (ö.505/1111) “el-Vâsit”⁶⁹ adlı kitaplarından da isim vermeksizin nakillerde bulunduğu görülür.⁷⁰

Öte yandan Zemahşerî, fikhî görüşlerini temellendirirken istişhad olarak fakihlerin isimlerini özellikle belirtir ki bunlar arasında *Sahabe*'den; Ebu Bekr (ö. 13/634),⁷¹ Ömer (ö. 23/644),⁷² Abdullah İbn Mes'ûd (ö. 32/652),⁷³ Osman (ö. 35/656),⁷⁴ Ali b. Ebi Talib (ö. 40/661),⁷⁵ Âişe (ö. 58/678),⁷⁶ Ebû Hureyre (ö. 58/678),⁷⁷ Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687),⁷⁸ İbn Ömer (ö. 73/692),⁷⁹ Enes (ö. 93/712) bulunmaktadır.⁸⁰

Tabiûn'dan ise Kadı Şureyh (ö. 80/699),⁸¹ Said b. Müseyyeb (ö. 94/713),⁸² Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713),⁸³ İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714),⁸⁴ Mücâhid b. Cebr (ö.

⁶³ Zeynüddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim fi tabakati'l-Hanefiyye* (Bağdat: Matbaatu'l-Müsenna, 1962), 7; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 30.

⁶⁴ Mesela bk. el-Bakara 2/219. Kudurî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekir, *Muhtasaru'l-Kuduri fi'l-Fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Uveyza, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 204; Zemahşerî, *Keşşâf*, 127.

⁶⁵ İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim*, 52; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 158.

⁶⁶ bk. Ebû Bekr Şemsu'l-eimme Muhammed b. Ahmed es- Serahsî, *el-Mebsût*, (Kahire: Matbaatu's-Sa'ade, 1324), 1/23, 25,26, 31; en-Nûr 62/9; Zemahşerî, *Keşşâf*, 28/1106, 1107.

⁶⁷ Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Haşiyetu Reddi'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerh-i Tenvirî'l-ebzar*, 6 cilt (Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babî el-Halebi ve Evladuhu, 1386), 1/77.

⁶⁸ bk. el-Bakara 2/222. Ebû İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali Şirazî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmam eş-Şafii* (Kahire: Mustafa el-Babi, 1959), 1/45; Zemahşerî, *Keşşâf*, 129.

⁶⁹ el-Mâide 5/6; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Veciz fi fikhi mezhebi'l-imam eş-Şafii* (Kahire: Matbaatu'l-Âdâb, 1317), 1/13; Zemahşerî, *Keşşâf*, 280, 281.

⁷⁰ Muhyiddin Yahya b. Şeref en- Nevevî, *el-Mecmu'şerhi'l-Mühezzeb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, t.s), 1/ 9.

⁷¹ en-Nisâ 4/4; el-Enfâl 8/41; en-Nûr 24/29; el-Cuma 62/9; et-Tahrîm 66/2.

⁷² el-Bakara 2/125; en-Nisâ 4/3; el-Mâide 5/95; et-Tevbe 9/34; el-Hac 22/25; en-Nûr 24/32; el-Ahzâb 33/27; el-Mücadele 58/1.

⁷³ el-Bakara 2/106; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/2; el-Hac 22/35; el-Ahzâb 33/6; el-Mücadele 58/2; el-Mümtehhine 60/11.

⁷⁴ el-Bakara 2/230; en-Nisâ 4/23; el-Cuma 62/9; et-Tahrîm 66/2.

⁷⁵ el-Bakara 2/180; el-Mâide 6/4; et-Tevbe 9/28; en-Nûr 24/33; el-Ahzâb 33/28; el-Mücadele 58/12; et-Talak 65/4; et-Tahrîm 66/2.

⁷⁶ en-Nisâ 4/3; el-Mâide 5/6; el-İsrâ 17/23; en-Nûr 24/3; el-Ahzâb 33/6; el-Hucurât 49/1; el-Mücadele 58/1; el-Müzzemmil 73/3.

⁷⁷ el-Mâide 5/4; el-Enfâl 8/24; el-İsrâ 17/79; en-Nûr 24/2; et-Talak 65/4; el-İnşikak 84/21.

⁷⁸ el-Bakara 2/143; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/28; el-Ahzâb 33/4; el-Mümtehhine 60/10; el-Cuma 62/9; el-Müzzemmil 73/5.

⁷⁹ el-Bakara 2/115; Âl-i İmran 3/97, en-Nisâ 4/5; el-Mâide 5/5; el-Enfâl 8/16; et-Tevbe 9/34; el-Hac 22/32; et-Talak 65/1.

⁸⁰ el-Bakara 2/23; et-Tevbe 9/18; es-Secde 32/16; el-Müzzemmil 73/6; el-İnşikak 84/21.

⁸¹ el-Bakara 2/26, 282; en-Nisâ 4/4; el-Mâide 5/95.

⁸² Âl-i İmran 3/97, en-Nisâ 4/23; el-Mâide 5/5; el-İsrâ 17/24; en-Nûr 24/31; Sâd 38/20; et-Talak 65/1; el-Cuma 62/10.

⁸³ el-Bakara 2/241; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/95; et-Tevbe 9/6; el-İsrâ 17/25; el-Hac 22/25; en-Nûr 24/27; el-Ahzâb 33/28.

⁸⁴ el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/3; el-Mâide 5/33; en-Nahl 16/67; Meryem 19/59; el-Hac 22/36; el-Ahzâb 33/56; el-Mücadele 58/3.

103/721),⁸⁵ Şa'bî (ö. 104/722),⁸⁶ İkrime (ö. 105/723),⁸⁷ Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723),⁸⁸ Tâvus b. Keysân (ö. 106/725),⁸⁹ Hasan el-Basrî (ö. 110/728),⁹⁰ Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732),⁹¹ Katâde b. Di'âme es-Sedûsî (ö. 117/735),⁹² Zührî (ö. 124/741) sayılabilir.⁹³

Müctehid imamlardan ise Ebû Hanîfe (ö. 150/767),⁹⁴ Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),⁹⁵ İmam Züfer (ö. 158/775),⁹⁶ İmam Evzâi (ö. 157/774),⁹⁷ Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778),⁹⁸ İmam Mâlik (ö. 179/792),⁹⁹ Ebû Yusuf (ö. 182/795),¹⁰⁰ İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805),¹⁰¹ Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814),¹⁰² Şâfi'î (ö.204/819)¹⁰³yi saymak mümkündür.

Zemahşerî, fikhî görüşleri naklederken kaynak adı asla belirtmez sadece konu ile ilgili sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiûn yahut müctehid imamların isimlerini verir bazen de mezhep ya da fakih ismi vermeden fikhî ekollerin görüşlerini¹⁰⁴ verir. Görüşlerini bina ederken ise, genellikle naklettiği isimler arasında herhangi bir tercihte bulunmaz ve birden fazla fakihin görüşlerini vermekle yetinir bazen de hiçbir fakihin görüşünü vermeden kendi fikhî görüşünü¹⁰⁵ açıklar. Ancak Zemahşerî'nin nadir de olsa tercihte bulunduğu görülür ve ya Ebû Hanîfe'nin¹⁰⁶ ya Şâfi'î'nin¹⁰⁷ ya da İmam Mâlik'in¹⁰⁸ fikhî görüşlerini vererek isabetli yahut daha sıhhatli olduğunu ifade eder.

⁸⁵ el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/6; el-Mâide 5/2; el-A'raf 7/58; et-Tevbe 9/1; el-Hac 22/29; en-Nûr 24/2; el-Ahzâb 33/6.

⁸⁶ el-Bakara 2/101; Âl-i İmran 3/35; en-Nisâ 4/4; el-Mâide 5/2; en-Nahl 16/67; en-Nûr 24/31; el-Mücadele 58/3; et-Tahrîm 66/2.

⁸⁷ el-Bakara 2/178; et-Tevbe 9/60; en-Nûr 24/2; el-Ahzâb 33/27.

⁸⁸ el-Bakara 2/282; en-Nisâ 4/12, 92; el-Mâide 5/63; et-Tevbe, 9/6, 111; er-Ra'd 13/8; el-Mümtehhine 60/10.

⁸⁹ en-Nisâ 4/3, 23; el-Mâide 5/50; el-En'âm 6/16; el-A'raf 7/31; el-Kehf 18/24; Sâd 38/18.

⁹⁰ el-Bakara 2/115; el-Mâide 5/2; el-Hac 22/28; en-Nûr 24/2; el-Ahzâb 33/4; el-Münâfikûn 63/2; et-Talâk 65/2.

⁹¹ el-Bakara 2/115; en-Nisâ 4/12; el-Mâide 5/5; el-Enfâl 8/1; et-Tevbe 9/28; el-Hac 22/25; en-Nûr 24/59.

⁹² en-Nisâ 4/12; el-Hac 22/28; el-Mü'minûn 23/2; el-Ahzâb 33/5; el-Mümtehhine 60/10; el-Cuma 62/11; et-Talâk 65/2, 6.

⁹³ el-Bakara 2/196; en-Nisâ 4/101; el-Mâide 5/95; et-Tevbe 9/2; el-Ahzâb 33/28; el-Mücadele 58/3; el-Mümtehhine 60/11.

⁹⁴ en-Nisâ 4/6; et-Tevbe 9/12; el-Hac 22/25; el-Mü'minûn 23/14; en-Nûr 24/2; el-Mücadele 58/3; Mümtehhine, 60/10.

⁹⁵ el-A'raf 7/145; eş-Şu'arâ 26/219; el-Ahzâb 33/27; el-Hucurât 49/9; et-Tahrîm, 66/2.

⁹⁶ el-Mâide 5/6; en-Nûr 24/6; et-Talak 65/1; el-Cuma 62/11.

⁹⁷ el-Bakara 2/221; en-Nisâ 4/4, 23; Hûd 11/113; el-Mücadele 58/3.

⁹⁸ el-Bakara 2/101, 178, 230; Âl-i İmran 3/191; el-Mücadele 58/3.

⁹⁹ el-Fatiha 1/7; en-Nisâ 4/6, 102; el-Mâide 5/38; el-Enâm 6/121; et-Tevbe 9/28; et-Talak 65/1, 6; el-Cuma 62/9.

¹⁰⁰ el-Bakara 2/222; en-Nisâ 4/86; el-Mâide 5/95; el-İsrâ 17/24; el-Hac 22/28; en-Nûr 24/4; el-Feth 48/29; et-Talak 65/1.

¹⁰¹ el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/33; el-Hac 22/28; en-Nûr 24/6; el-Mücadele 58/3; et-Talak 65/1; el-Cuma 62/9.

¹⁰² el-Bakara 2/124; en-Nisâ 4/1; el-İsrâ 17/24.

¹⁰³ el-Bakara 2/114; el-Mâide 5/5; et-Tevbe 9/12; el-Ahzâb 33/28; el-Mücadele 58/3, 4; et-Talâk 65/1; et-Tahrîm, 66/2.

¹⁰⁴ Mesela, "fakihlere, cumhura, Iraklılara, Hicazlılara, İmameyne, âlimlere göre..." gibi ibarelerle fikhî görüşler aktarmıştır. el-Bakara, 2/187, 230; en-Nisâ 4/25; el-Mâide 5/5; el-En'âm 6/121; el-Hac 22/40.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/187, 198; en-Nisâ 4/11; el-Mâide 5/6; en-Nahl 16/14; el-Ahzâb 33/37.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/197, 216, 249; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/96.

4. Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Etkilediği Müfessirler

Zemahşerî'nin Keşşâf'ta ahkâm ayetlerini, mezhep taassubu gütmekten belki de mezhepler üstü denilebilecek tarzda tefsir etme biçimiyle kendisinden sonraki müfessirleri etkilemiştir. Öyle ki pek çok tefsir müellifi ya referans göstererek yahut göstermeksizin Keşşâf'tan uzun uzun nakillerde bulunmuşlardır ki bunlardan tespit edebildiğimiz müfessir ve eserleri şunlardır:

Fahreddin Râzî'nin (ö.606/1209) *Mefatihü'l-gayb*,¹⁰⁹ Kadı Beydavî'nin (ö.685/1286) *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*,¹¹⁰ Neseffî'nin (ö.710/1310) *Medâriku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*,¹¹¹ Ebû Hayyân el-Endelusî'nin (ö.765/1364) *el-Bahru'l-Muhît*,¹¹² Adududdîn el-Îcî'nin (ö.680/1281) *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*,¹¹³ Nisaburî'nin (ö.850/1446) *Garâibu'l-Kur'ân ve regaibu'l-furkan*,¹¹⁴ İbn Kemal'in (ö.940/1534) *Tefsiru İbn Kemal Paşa*,¹¹⁵ Ebussu'ûd Efendi'nin (ö.982/1574) *İrşad-ı aklî selîm ilâ mezây-ı kitabî'l-kerîm*,¹¹⁶ Âlûsî'nin (ö.1270/1854) *Ruhu'l-meanî*,¹¹⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (ö.1878/1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*¹¹⁸ ve son dönem

¹⁰⁷ el-Bakara 2/137, 222, 227; Âl-i İmrân 3/191; en-Nisâ 4/3, 101.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/26, 184, 197.

¹⁰⁹ Mesela bk. el-Bakara 2/219, 222. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî (ö.606/1209), *et-Tefsiru'l-kebîr Mefatihü'l-gayb*, (Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990). 6/40, 63.

¹¹⁰ Mesela bk. el-Bakara 2/282, 283. Ebû Saîd Nasıruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö.685/1286), *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, (Beyrut, Muessesetu Şa'ban, ts.), 1/269, 270, 271.

¹¹¹ Mesela bk. el-Mâide, 5/6. Ebu'l-Berekat Hafızuddin Abdullâh b. Ahmed en-Neseffî (ö.710/1310), *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil*, tahkik ve tahrir Yusuf Âl-i Budeyvi, (Dimeşk, Beyrut, Daru İbn Kesir, 2008/1429), 1/429, 430, 431.

¹¹² Endelusî, Zemahşerî'den genellikle isim vererek alıntı yaptığını görürüz ve daha çok onun fikhî konulardaki dilbilimsel açıklamalarına yorum yapar. Bununla birlikte ahkâm ayetlerinde benzer açıklamalara rastlanmaktadır. bk. el-Bakara, 2/199. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelusî (ö.745/1344), *el-Bahru'l-muhît*, thk. Mahir Habuş, Muhammed Mu'tez Kerimuddin, (Dimeşk: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1436/2015), 1/283; el-Bakara 2/173. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/239, 240, 241. el-Bakara 2/227. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/327; el-Bakara 2/229. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/327; el-Bakara 2/270. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/402; en-Nisâ 4/11. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 2/26, 28; en-Nisâ 4/24. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/50, 52. el-Mâide 5/6. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/206; el-Mâide 5/90. Endelusî, *Bahru'l-muhît*, 1/306.

¹¹³ Mesela bk. el-Bakara 2/232. Adududdîn el-Îcî (ö.680/1281), *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, no: 50, vr. 80b. Mâide, 5/5. Îcî, *Tahkîku't-tefsîr*, no: 50, vr. 164b.

¹¹⁴ Mesela bk. el-Bakara 2/219. Nizameddin el-Hasan b. Muhammed b. el-Huseyin el-Kummî en-Nisâburî (ö.850/1446), *Garaibu'l-Kur'ân ve regaibu'l-furkan*, thk. İbrahim Atve İvaz, (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1964), 2/231, 234.

¹¹⁵ Mesela bk. el-Bakara 2/117. Ahmed Şemseddin İbn Kemal Kemalpaşazade (ö.940/1534), *Tefsiru İbn Kemal Paşa*, tahkik ve ta'lik Mahir Edip Habuş, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018), 2/8, 9, 10, 11, 12; el-Bakara 2/196. İbn Kemal, *Tefsiru İbn Kemal*, 2/54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62; el-Bakara 2/197. İbn Kemal, *Tefsiru İbn Kemal*, 2/63, 64, 65, 66; el-Bakara 2/198. İbn Kemal, *Tefsiru İbn Kemal*, 2/67, 68, 69, 70; el-Bakara 2/199. İbn Kemal, *Tefsiru İbn Kemal*, 2/70, 71; en-Nisâ 4/43. İbn Kemal, *Tefsiru İbn Kemal*, 3/84, 85, 86, 87.

¹¹⁶ Mesela bk. en-Nisâ 4/24. Muhammed b. Muhyiddin Ebussuud Efendi (ö.982/1574), *İrşad-ı aklî selîm ilâ mezây-ı kitabî'l-kerîm*, tahrir Muhammed Subhi Hasan Hallak, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/332.

¹¹⁷ Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Alusî (ö.1270/1854), *Ruhu'l-meanî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-meanî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993). en-Nisâ 4/3. Alusî, *Ruhu'l-meanî*, 3/309; en-Nisâ 4/4. Alusî, *Ruhu'l-meanî*, 3/313; en-Nisâ 4/15. Alusî, *Ruhu'l-meanî*, 3/367; en-Nisâ 4/94. Alusî, *Ruhu'l-meanî*, 4/173; el-Mâide 5/1. Alusî, *Ruhu'l-meanî*, 4/77; el-Mâide 5/4. Alusî, *Ruhu'l-meanî*, 4/93.

¹¹⁸ en-Nur 24/2; el-Cumâ 62/9; et-Talâk 65/1; et-Tahrîm 66/1; el-Müzzemmil 73/20. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, 1960).

tefsirlerden Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlatmış olduğu *Kuran Yolu*¹¹⁹ gibi tefsirlerde sıkça nakiller yapıldığı görülmektedir.

Zemahşerî'nin mutezilî bir âlim olmasına rağmen müfessirler üzerindeki etkisi, Arap dili ve belağatı ile sınırlı kalmamış ahkâm ayetleri üzerine yapmış olduğu yorumlar da gerek aynen nakillerle gerekse eleştiri babında ilgi görmüştür. Her ne kadar Zemahşerî, itikadî bir taassuba sahip olsa da onun fikhî konulara karşı mezhepler üstü yaklaşımı teveccühle karşılanmış ve büyük oranda da etkili olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi Zemahşerî, birçok tefsire temel teşkil etmiştir ki, o dönemlerde bu yadırganan bir durum değildi. Ancak fikhî alanda daha önce dile getirilmeyen böyle bir etkileme onun fikhî alanda söz sahibi olduğunu ispat etmektedir.

5. Zemahşerî'nin "Keşşâf'ta Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu

Zemahşerî, Keşşâf'ta takip etmiş olduğu metodun kendisinden önceki tefsirlerden oldukça farklı ilmî kriterlere sahip olduğunu tefsirinin "mukaddime" bölümünde şöyle açıklar;

"Bir fakih fetva ve ahkâm konularında akranları arasında öne çıksa da.. Kur'ân'a ait me'ânî ve beyân ilimlerinde iyice uzmanlaşmadıkça, bu iki ilme uzunca zaman ayırıp onları didik didik etmek için tüm gayretini sarfetmedikçe, Kur'ân'ın inceliklerini öğrenme gayreti ile işe koyulup bu iki zaruri ilmi elde etmek için elinden geleni yapmadıkça, Allah Resulü'nün mucizesini iyiden iyiye anlamaya gayret etmedikçe bu yola giremez; söz konusu hakikatlerden en ufak bir şekilde nasiplenemez."¹²⁰

Zemahşerî'nin ahkâm ayetlerini yorumlama tarzı oldukça farklı bir uslûba sahip olup özetle şunlar söylenebilir:

- Ahkâm ayetlerini ele alırken başlıca rivayet tefsir metodunu kullanır ve Kur'ân ayetlerine,¹²¹ Resûlullah'ın sünnetine, sahabe ve tâbiîn'in rivayetlerine¹²² dayanır hatta istişhad olarak muteber hadis kaynaklarına başvurur ve neredeyse hiç zayıf hadise yer vermez.¹²³

- Burada öne çıkan belirleyici özelliği ise, zayıf bulduğu rivayetleri kendine has metoduyla "قبل/rivayet olunmuştur ki..."¹²⁴ ibaresiyle vererek emin olmadığını ifade eder.

- Bir istişhad yöntemi olan kıraatlerden sahih-şaz ayrımı yapmaksızın sadece kıraat sahibinin ismini zikrederek farklı manalara ulaşır ve fikhî hükümler irad eder.¹²⁵

¹¹⁹ el-Bakara 2/125, 190. en-Nisâ 4/36. el-Mâide 5/87; et-Tevbe 9/103. *Kur'an Yolu: Türkçe meal ve tefsir*, hazırlayanlar. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2003).

¹²⁰ Zemahşerî, *Keşşaf*, 23.

¹²¹ el-Bakara 2/125; Âl-i İmran 3/180; en-Nisâ 4/12; el-Mâide 5/6; el-Enâm 6/119; en-Nûr 24/33.

¹²² el-Bakara 2/143; Âl-i İmran 3/23; en-Nisâ 4/4; el-Mâide 5/33; et-Tevbe 9/18; el-Cuma 62/9.

¹²³ Zemahşerî'nin Keşşâf'ta kullandığı hadislerin çoğunluğu; Buhârî'nin ve Müslim'in "Sahîh"leri, Tirmizî'nin "Sünen"i, Hâkim'in "Müstedrek"i, ve Ahmed b. Hanbel'in "Müsned'i gibi kaynaklara dayanmaktadır. bk. Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynaklar", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, (2017), 283-284-289.

¹²⁴ el-Bakara 2/127; Âl-i İmran 3/72; en-Nisâ 4/5; el-Mâide 5/8; el-Ahzâb 33/4; et-Talak 65/1.

¹²⁵ el-Bakara 2/184; en-Nisâ 4/10; el-Mâide 5/3; el-Ahzâb 33/6; el-Mümtehine 60/10.

- Bununla birlikte dirayet tefsir metodunu da eş zamanlı kullanan Zemahşerî, özellikle akılcı yaklaşımıyla tefsirinde orijinal fikirlerini açıklamada aklî muhakeme yöntemine çok sık başvurur ve “Sen şöyle dersin? Ben de şöyle cevap veririm” şeklinde akla takılabilecek muhtemel sorular sorarak fikhî analizler yapar.¹²⁶

- Gelenekçi bir yaklaşımla hareket eder ve gerek sahabe gerekse tâbiîn yahut tebe-i tâbiî'nden ileri gelenlerin görüşlerine başvurarak fikhî hükümler hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Zaman zaman mezhebinin hilafına da olsa mezhepler üstü tavrıyla güçlü bulduğu görüşü tercih eder ve bazen fikhî istinbatlarda bulunur.

- Arap dili ve belağatına olan vukufiyeti ile meşhur olan Zemahşerî, dilbilimsel çıkarımlar yaparak birbirinden farklı hükümlere ulaşır.¹²⁷

- Edebiyatçı bir kişiliğe de sahip olan Zemahşerî, fikhî konuları ele alırken “Arap şiirini” istinbat aracı olarak kullanır. Terimlerin kök manasına ulaşarak onlardan hüküm elde etmek te başvurduğu bir yöntemdir.¹²⁸

6. Zemahşerî'nin Mezheplerden Bağımsız İctihad Anlayışı

İslam'ın anlaşılma biçimleri olarak kabul edilen mezheplerin ortaya çıkışı, tarihsel, politik, dini ve beşeri bir olguya dayanır. Genellikle belli bir şahıs etrafında oluşan grup veya toplulukların İslam'ı anlama ve yaşama şekillerinden mezhepler oluşmuştur. İslam dininin itikadî ve siyasî alandaki düşünce ekolleri denilebilecek mezhepler, dinin anlaşılma biçimi ile ilgili farklılıkların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkmış beşerî oluşumlardır.¹²⁹ Buna göre her ne sebeple olursa olsun mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Çünkü İslam'ın anlaşılma planında ortaya çıkan her türlü oluşum insan ürünü olup zamanla taassubiyete dönüşmesi hem İslam'ın evrenselliğine hem de insan gerçeğine aykırıdır.¹³⁰

Aslında her ekolün ürettiği görüş ve çözümler, belli dönemin ihtiyaçlarını karşılamak üzere ortaya konulmuştur. Dolayısıyla hiçbir mezhep, görüşlerinin bütün insanlık için kıyamete kadar geçerli olduğunu yahut İslam'ı bütün yönleriyle temsil ettiği iddiasında bulunamaz.¹³¹ Nitekim insanlar farklı bakış açılarına göre, farklı sonuçlara ulaşmışlardır ancak hiçbir mezhep veya din anlayışı, mutlak doğru ya da mutlak yanlış olarak değerlendirilemez.¹³² Çünkü zamanla birlikte İslam dünyasında ortaya çıkan mezhepler, Müslümanların İslam'ı her çağda en iyi şekilde anlama ve yaşama arzularının doğal sonucu olarak nitelendirilir. Buna karşın bir zenginlik belirtisi olan din anlayışındaki farklı yaklaşımlar, süreçle birlikte kurumsallaşmış ve statik bir nitelik kazanmıştır. Bu da hem din anlayışımızı dondurmuş hem de mezheplerin dinin bir takım

¹²⁶ el-Bakara 2/173; en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/39; el-Enâm 6/121; el-Enfâl 8/16.

¹²⁷ el-Bakara 2/185; el-Mâide 5/6.

¹²⁸ el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/89.

¹²⁹ Hasan Onat, “Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Yurdu* 75 (1993), 48.

¹³⁰ Sönmez Kutlu, *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, 58.

¹³¹ Sabri Hizmetli, “İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, *AÜİFD1* (1983), 653.

¹³² Sönmez Kutlu, *Din anlayışında farklılaşmalar/Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 14.

fonksiyonlarını üstlenmesine sebep olmuştur. Oysa mezhep imamlarının hiçbirisi başlangıçta bir mezhep kurucusu olarak ortaya çıkmış değillerdir.¹³³

Fıkıh'ta mezhep taassubu yerine içtihad anlayışını savunan hicri XIII. yüzyılın önemli temsilcilerinden Şevkânî'ye göre, bir âlim her zaman delilin peşinden gitmelidir.¹³⁴ Aksine, bir mezhep imamına tabi olup bütün meselelerde onun hükmünü kabul etmesi son derece yanlıştır. Fakihlere düşen görev, imamların da dâhil olduğu önceki müctehidlerin görüşlerini delillerle karşılaştırmalı ve şayet delillere muvafıkla kabul etmeli, yok eğer muhalifse kesinlikle terkedilmelidir. Dolayısıyla böyle bir kabul önceki müctehidlerin görüşlerini körü körüne bir kabul/taklid olmayıp delillere göre hareket etmek olacaktır."¹³⁵ Nitekim Şevkânî, mezhep imamlarının hiçbir şekilde sorgusuz sualsiz taklid edilmeyi istemediklerini bizzat kendilerinin ifade ettiklerini söyler. Mesela Ebû Hanîfe, "Nereden söylediğimizi bilmedikçe bizim görüşümüzle kimsenin fetva vermesi helal değildir"¹³⁶ diyerek, ifrata varan taklitçiliği yasaklamıştır. Keza İmam Mâlik, "Ben bir beşerim, dolayısıyla hata da edebilirim isabet de. Şayet vermiş olduğum hüküm Kur'ân ve Sünnet'e uygun ise onu alın yok eğer ihtilaf var ise terkedin"¹³⁷ ifadesiyle delil ile amel etmenin önemini vurgulamaktadır. İmam Şâfiî de, "Kitabımda Rasûlullah'ın sünnetine muhalif bir şey görürseniz benim sözümü bırakın ve sünnetle hükmedin"¹³⁸ sözleri ile hadisin önceliğini ifade eder. Ahmed b. Hanbel ise, "İttiba ancak Rasûlullah ve ashabına tabi olmaktır" diyerek kendisinin taklid edilmesini istemediği gibi İmam Mâlik,¹³⁹ Şâfiî ve Evzâî'nin de taklid edilmesine karşı çıkmıştır. Hatta İbnu'l-Kayyim'a göre, Ahmed b. Hanbel bu düşüncesinden hareketle fıkıh ilminde bir eser telif etmemiştir."¹⁴⁰ Emevî dönemi halifelerinden Ömer b. Abdülaziz (ö.101/720)'e yargı birliğini sağlaması yönünde teklifler yapılmış ancak o, görüş ayrılıklarının rahmet olarak kabul eder hatta eyaletlere "her eyalet kendi bölgesindeki fakihlerin ittifak ettikleri hükümlere göre karar vermeleri" yönünde uygulama koyar.¹⁴¹ Bu durumu Karaman şöyle izah eder: "İslâmî ilimleri ta'lim ve ta'allüm için muayyen

¹³³ Hasan Onat, Sönmez Kutlu, İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 35-42.

¹³⁴ Şevkânî, mezhep imamlarının delillere göre hareket ettiklerine dair şu örnekleri verir, Mesela Ebû Hanîfe, "namazda kahkaha", "hurma nebizi ile abdest", "hayızın ekserî müddeti on gündür", "on dirhemden aşağı mehir olmaz" hadislerin zayıf olmasına rağmen kıyasa takdim etmiştir. Aynı şekilde gerek İmam Mâlik gerekse Ahmed b. Hanbel, mürsel ve munkatı hadisleri ve sahabi kavlini kıyasa takdim etmiştir. İmam Şâfiî de, Resûlullah'tan gelen "Vec dağında avlanmayı haram kıldığı"na dair hadisi zayıf olmasına rağmen kıyasa takdim etmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Katru'l-velî alâ hadîsi'l-velî*, thk: Seyyid Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiye, 2001), 121-123.

¹³⁵ Şevkânî, *Katru'l-velî*, 162.

¹³⁶ Şevkânî, *el-Kavl el-Müffid*, 42.

¹³⁷ Şevkânî, *el-Kavl el-Müffid*, 42.

¹³⁸ Şevkânî, *el-Kavl el-Müffid*, 55.

¹³⁹ Abbasî dönemi halifelerinden Ebû Ca'fer el-Mansûr'un "el-Muvatta" adlı eserini kanunlaştırma teklifine karşı İmam Mâlik, fıkıhın gelişmesini engelleyeceği endişesiyle karşı çıkmıştır. Hacvî, *el-Fikru's-sami ft tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, 2/406-407.

¹⁴⁰ Şevkânî, *el-Kavl el-Müffid*, 60-61.

¹⁴¹ Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî eş-Şâtıbî,, *el-Muvafakat*, (yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 4/94; Kadi İyaz, *Tertibu'l-medarik ve takribu'l-mesalik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-malik*, thk. Abdulkadir Sahravi (Rabat: Vizaretu'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1982), 1/39.

müctehidlerin etrafındaki kümeleşmeler, bazı alimlerin şöhreti ve devlet ricalinin bunlara gösterdiği alaka gibi amillerin tesiriyle taklid ve mezheb taassubunun doğacağını sezen müctehid imamlar, gerek davranış ve gerekse sözleriyle bunları önlemeye çalışmış; tefekkür ve ana kaynaklar ile devamlı temas, cemiyetin günlük dert ve problemlerini tatmin imkanının tek yolu olan içtihad faaliyetlerinin duraklamadan devam etmesini temine gayret etmişlerdir.¹⁴² Nitekim fukaha, amelî hayatın belli bir mezhebe bağlı olarak sürdürülmesini caiz görmekle birlikte, bunun mutlaka yerine getirilmesi gereken dinî bir vecibe olmadığını ifade ederler.¹⁴³ Çünkü beşerî çaba sonucunda ortaya çıkan her türlü yaklaşım, tabiatı gereği tahlil ve tenkide açıktır. Dolayısıyla belli bir mezhep ve doktrine bağlı yapılan yorumların din olarak kabul edilmesi yahut geleneğin din haline dönüştürülmesi, fikhî meseleleri sosyal hayattan kopuk haline getirecektir.

7. Zemahşerî'nin İbâdât'a Dair Mezheplerden Bağımsız Bazı Görüşleri

Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde ibadet alanındaki bazı fikhî hükümleri, mezhepler öncesi dönemde olduğu gibi müstakil şekilde yani hiçbir mezhebin etkisinde kalmaksızın tespit etmeye çalıştığı görülür. Mezheplerüstü ya da mezheplerden bağımsız bir tutumla İslam'ın kök değerlerini, Kur'an ayetlerinin çizdiği hudutlar içerisinde hareket ederek birleştirici bir üslupla verir. Onun bu tarzı mezheplerden birisini telkin ederek diğerini dönüştürmeye çalışmadan ahkâma dair hükümlerin doğru anlaşılmasına yönelik bir çabadır. Nitekim ibadetler alanına dair fikhî hükümler, asıl itibarıyla mezhepler üstü bir konumundadır. Vereceğimiz bazı örneklerde Zemahşerî'nin bu yöntemi çok daha net görülecektir:

7.1. Taharet İle İlgili Bazı Değerlendirmeleri

Taharet konusunda Zemahşerî'nin izahlarına bakıldığında onun herhangi bir mezhebî görüşe bağlı kalmayarak özgün yorumlar yaptığına şahit olunur. Mesela, "Gökten de temizleyici su indirdik"¹⁴⁴ ayetindeki "طهور" kelimesini, Arap dilinin meşhur Nahivcileri olan Sîbeveyhi (ö.180/796) ve Sa'lebî (ö.291/904)'nin açıklamalarına dayanarak, "bizatihi temiz, başkasını da temizleyici olan ve kendisiyle abdest alınan son derece temiz su/vadu" olarak tarif eder. Nitekim Resûlullah'tan "Temizlenme olmadan namaz olmaz"¹⁴⁵ şeklinde rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre, eğer suya pislik karıştığı kesin olarak yahut zann-ı galip ile bilirse suyun temizleyicilik özelliği, üç vafından biri değişsin ya da değişmesin fark etmez, gider. Oysa Ebû Hanîfe'ye göre, suyun temizleyici özelliği ibadet etmek için kullanılmış olmasıyla gider.¹⁴⁶ İmam Mâlik'e göre ise, suyun üç vafından biri değişmedikçe su temizleyicidir. Ayrıca Resûlullah'tan

¹⁴² Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, (İstanbul: İFAV yayınları, 1996), 148-152.

¹⁴³ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 207-210.

¹⁴⁴ el-Furkan 25/48.

¹⁴⁵ Tirmizî, Taharet, hadis no:1; Müslim, Taharet, hadis no:224.

¹⁴⁶ Tahâvî, isim vermeden abdest alma, gusletme ve serinlemede kullanılan suların kullanılmış su hükmünde olduğunu, bunlarla abdest ya da gusül almanın caiz olmayacağını söyler. bk. Tahâvî, *Muhtasar*, "Babu't-Taharet", s.16.

sahabeden Budâa'nın bahçelere akan kuyusunun suyu hakkında "Rengi, tadı ve kokusu değişmedikçe su temizdir, onu hiçbir şey pisletmez"¹⁴⁷ rivayeti vardır. ¹⁴⁸

Zemahşerî, "Eğer hasta iseniz, yolcu iseniz.. ve su bulamamışsanız tertemiz bir toprağa yönelin, yüzünüzü ve ellerinizi meshedin..."¹⁴⁹ ayetinde Şâfiî'nin "Teyemmüm sadece toprakla yapılır, taş ve kireç gibi şeylerle teyemmüm yapılmaz"¹⁵⁰ görüşünün aksine, Zeccâc (ö.311/923)'tan naklettiği "صعيد/toprak olsun başka birşey olsun yeryüzünü ifade eder" görüşü benimser.¹⁵¹ Ayrıca, üzerinde hiç toprak bulunmayan bir kaya olsa bile, teyemmüm alacak kişi elini kayaya vurup yüzünü ve ellerini meshetse bu onu temizlemiş olur ki Ebû Hanîfe'nin görüşünün de bu şekilde olduğunu söyleyerek açıkça tercihini beyan eder.¹⁵² Dolayısıyla müntesibi olduğu ve dolayısıyla hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğu mezhebine öncelik vermesi pek tabii bir durumdur. Ayrıca Zemahşerî, ayetin zahirinde teyemmüm almasına müsaade edilen dört şartın cevabına dört sınıfı da ayırt etmeksizin aynı anda dâhil eder ki bunlar; hareket zayıflığından yahut acizlikten dolayı suya ulaşamayan "hastalar", uzaklıktan dolayı sudan yoksun "yolcular" ve bazı gerekçelerle su bulamayan "abdestsizler" ile "cünüpler"dir.¹⁵³ Nitekim Allah, teyemmüm ruhsatını özellikle hastalara ve yolculara verdi, çünkü hastalık ve yolculuk çokça olmasından dolayı öncelikli kabul edilir; ancak bu ruhsata daha sonra yıkanması gerekip de düşman yahut yırtıcı hayvan korkusu, suyu temin aletini bulamama, su bulunmayan bir mekânda zorluk çekmek vb. durumlarda da teyemmüm hükmünü genellemiştir,¹⁵⁴ şeklinde izah eder.

Zemahşerî, "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman, yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın ve başınızı meshedin..."¹⁵⁵ ayetinde kendine has üslubuyla "eğer şöyle desen/derim ki" gibi sorular sorarak zahirde 'namaza kalkan abdestli abdestsiz herkesin abdest alması gerekir' şeklinde anlaşılabilir manaya açıklık getirir. Ona göre emir, vücup ifade edebilir o zaman ayetteki hitap sadece abdestsizler için söz konusu olur; ancak emir mendupluk da ifade edebilir. Nitekim Resûlullah ve ondan sonraki Halifelerin uygulamaları bu yöndedir

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 66; Tirmizî, "Tahâret", 66; Nesâî, "Sular", 326; İbn Mâce, "Tahâret", 519.

¹⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşaf*, 748.

¹⁴⁹ Nisâ, 4: 43.

¹⁵⁰ Nevevi, *el-Mecmu*, 2: 264-265.

¹⁵¹ Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ve eski görüşüne göre "ki yeni görüşüne göre ayette geçen صعيد "toprak" anlamına gelir ve başka bir şeyi kapsama", teyemmüm; toprak, çamur, alçı, kireç, arsenik gibi bir madde ile yapılabileceği gibi yeryüzü cinsinden herhangi bir şeyle de yapılabilir. bk. Tahâvî, *Muhtasar*, "Babu't-Teyemmüm", 20; Aynı şekilde Kudûrî, *Muhtasar*, "Babu't-Teyemmüm", 15.

¹⁵² Kudûrî, *Muhtasar*, "Babu't-Teyemmüm", 15; Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmedes-Semerkindî (ö.539/114), *Tuhfetü'l-Fukaha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 2/41.

¹⁵³ Tahâvî, şayet kişi çöl, kır gibi şehirlerin ve köylerin dışında ise, su bulamadığında teyemmüm yapar. bk. *Muhtasar*, "Babu't-Teyemmüm", 20; Kudûrî ise, bir kimse en az bir mil kadar uzaklığa yolculuk yaparsa ya da suyu bulur ve hasta ise hastalığının artacağından korkarsa ya da cünüp olan soğuk su ile yıkandığında öleceğinden ya da hasta düşeceğinden korkarsa o zaman teyemmüm yapabilir. bk. Tahavi, *Muhtasar*, "Babu't-Teyemmüm", 15.

¹⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşaf*, 238-239.

¹⁵⁵ el- Mâide, 5/6.

ve her namaz için ayrı abdest aldıklarına dair rivayetler de mevcuttur.¹⁵⁶ Nitekim Resûlullah “Her kim abdestli olduğu halde abdest alırsa ona on sevap yazar”¹⁵⁷ ve bir diğer rivayete göre ise, Resûlullah her namaz için ayrı abdest almış. Ancak Mekke'nin Fetih günü, mest üzerine mesh ederek beş vakit namazı tek bir abdestle eda etmiş ve bunu soran Ömer (ö.23/644)'e bu uygulamanın da caiz olduğunu ifade eden ¹⁵⁸ rivayetler bulunmaktadır. Ona göre emir kipi, abdestsizler için vücup, abdestliler için mendupluk ifade edecek şekilde her iki durumu kapsamaması düşünülemez, çünkü bir kelimenin aynı anda iki manayı içermesi karmaşaya yol açar. Bununla birlikte Zemahşerî, bir diğer görüş olan, “Her namaz için ayrı bir abdest almak ilk farz edildiğinde vacipti, ancak daha sonra neshedilmiştir” yorumunu aktararak aslında Müslümanların üzerinde ittifak/icma ettiği delil olan Kur'an ve sünnet ile oluşturulmuş hükümleri izah sadedine açıklamaya özen gösterir.

İhtilafli konulardan biri olan abdest uzuvlarının yıkanması hususunda Zemahşerî, gaye-sınır anlamına gelen إلى edatının ayette geçen “ إلى المرافق /dirseklere kadar” ve “ إلى الكعبين /ayak bilek kemiklerine kadar” ifadelerinde her ne kadar gayenin hükme dâhil olup olmadığı konusunda bir delil bulunmasa da ulemanın ihtiyat prensibince her ikisinin de yıkanma hükmüne dâhil ettiğini söyler.¹⁵⁹ Buna karşın İmam Züfer (ö.158/775) ve Dâvûd ez-Zâhirî (ö.270/884), Resûlullah'tan nakledilen onun abdest alırken dirseklerine sadece su dolandırması hakkındaki rivayetine dayanarak bu uzuvları yıkama hükmüne dâhil etmezler.¹⁶⁰ Dolayısıyla Zemahşerî, mezheplerüstü yaklaşımıyla sadece yorumlardan birisini telkin etmeyerek buradaki amacının bireylerin sorumlulukları hakkında doğru bilgilennemelerini sağlamayı hedefler.

Yine Zemahşerî, meshin miktarı hakkında, “ وامسحوا برؤوسكم /başlarınızı meshedin” ifadesinden maksadın meshin başa ilsâkı yani ıslak elin başa değdirilmesi olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre, gerek ıslak elle başın bir kısmı gerekse de tamamı mesh edilmekle bu şart yerine getirilmiş olur. Konu hakkındaki diğer fakihlerin farklı görüşlerini yorumsuz aktarır ve bir yorumu diğerine tebdîl etmez. Konu hakkında İmam Mâlik'in, ihtiyat ilkesinden hareketle mesh'te başın tamamını şart koşarken; Şâfi'î'nin alt sınırı esas alarak mesh edilebilecek kadar bir teması yeterli gördüğü¹⁶¹ içtihadını aktarır. Ebû Hanîfe'nin ise, Resûlullah'ın “abdest aldığı ve perçemini meshettiği”¹⁶² beyanını esas alır ve meshin başın dörtte biri kadar olduğu kabul eder.¹⁶³

¹⁵⁶Ebû Bekir Abdullah İbn Ebû Şeybe (ö.235/849), *el-Kitabu'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-asar*, thk. Muhammed Avvame, (Cidde, Dâru'l-Kible li's-Sekâfe, 2006), 1/29.

¹⁵⁷Tirmizî, *Tahâret*, 44/58, 59.

¹⁵⁸Müslim, *Tahâret*, 86 (277).

¹⁵⁹Tahâvî, *Muhtasar*, “Abdest”, 18; Kuduri, *Muhtasar*, “Kitabu't-Taharat”, 11.

¹⁶⁰Dârekutni, *Sünen*, “Kitabu't-tahâret”, 15.

¹⁶¹Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş- Şâfi'î(ö.204/820), *el-Ümm*, “Risale”, thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, (b.y., Dâru'l-Vefâ, 2001), 1/26; Şirazî, *Mühezzeb*, 1/24; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzali, (ö.505/1111), *el-Veciz fî fikhi mezhebi'l-imam eş-Şafii* (Kahire: Matbaatü'l-Âdâb, 1317), 1/13.

¹⁶²Müslim, *Sahih*, “Tahâret”, 1: 230.

¹⁶³Tahâvî, *Muhtasar*, “Abdest”, 18; Kuduri, *Muhtasar*, “Kitabu't-Taharat”, 11; Semerkandi, *Tuhfetü'l-Fukaha*, 2: 10; Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekrel- Merginani (ö.593/1197), *el-Hidaye serhu bidayeti'l-mübtedi* (Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1936), 1/12; Mecdüddin Abdullah b. Mahmud el-

Abdest ayetinde bir diğer ihtilafli konu ayakların yıkanacağı ya da meshedileceği hususudur. Ayetteki “وأرجلكم / ve ayaklarınızı” ibaresi hakkında Zemahşerî, İrab açısından iki yaklaşımın olduğunu; mansub kıraatini esas alanlara göre yıkanması gerektiği ve mecrur okuyanlara göre ise, mesh hükmüne dâhil edildiğini söyler. Zemahşerî, ikinci görüşü tercih etmesine rağmen, farklı bir izahla ayakların yıkanması gerektiğine dair izah yapar. Ona göre ayaklar, yıkanması gereken üç organ arasında olmasına rağmen, diğer ikisinden farklı olarak üzerine su dökülerek yıkanan organlardır. Çünkü ona göre ayaklar ibaresi, su israfına sebebiyet vermemek için meshedilmesi gereken organ üzerine affedilmiştir. Ancak, her ne kadar “وأرجلكم” ifadesi mecrur okunduğunda ayakların meshedileceği anlamına gelmiş olsa da aslında ayaklar, yıkanırken su israfına yol açmadan mesheder gibi yıkanmalıdır. Nitekim hemen sonrasında “إلى الكعبين / bilek kemiklerine kadar” ifadesinin gelmesi zaten mesh hükmüne engel olur ki, mesh hükmüne şeriatte herhangi bir sınır getirilmemiştir. Ayrıca Zemahşerî, ileri sürdüğü bu görüşüne ilaveten her türlü fikir ve münakaşanın ötesinde meseleyi asr-ı saadet döneminde yapıldığı şekliyle tespit etmek adına her hangi bir yorum yapmaksızın sahabeden Ömer (ö.23/644), Ali (ö.40/661), Âişe (ö.58/678), İbn Ömer (ö.73/692), Câbir (ö.78/697) ve tâbiîn'den Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732), Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve Şa'bî (ö.104/722)'den gelen farklı rivayetleri de nakleder.¹⁶⁴

7.2. Namazla İlgili Konulardaki Farklı Değerlendirmeleri

Kur'ân'da beş vakit namazın bizzat emredilmiş olup olmadığı konusunda özellikle günümüzde de farklı görüşler mevcuttur. Zemahşerî, konu ile ilgili ayetlerden namazın beş vakit olduğuna deliller sunar:

“Gündüzün iki ucunda ve gecenin yakın saatlerinde namazı dosdoğru kıl...”¹⁶⁵ ayetindeki lafızların delaletiyle النهار طرفي النهار ibaresini غداة/sabah ve عشية/akşam olarak; الليل ibaresini ise أزلف/gecenin yakın saatleri olarak açıklar ve buna göre, صلاة الغداة/sabah namazı,¹⁶⁶ صلاة العشيّة/öğlen¹⁶⁷ ve ikinci namazı¹⁶⁸ olur çünkü zevalden sonraki zaman 'aşıyydır; الزلف سالحة ise akşam¹⁶⁹ ve yatsı namazı¹⁷⁰ olduğunu söyleyerek namazı beş vakit olarak açıklar.¹⁷¹

Yine Zemahşerî, “...akşama girdiğinizde ve sabaha erdiğinizde... akşamüstü ve öğle vaktine eriştiğinizde”¹⁷² ayetinde tespihten maksadın namaz olduğunu ve Kur'ân'da beş vakit namazın bulunması hakkında; اتمسون/akşam ve yatsı namazları; تصبحون/sabah

Mevsilî (ö.683/1284), *el-İhtiyarî-ta'lîlî'l-Muhtar*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmed Muhammed Berhum, Abdüllatif Hırzullah, (Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), 1/9.

¹⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/380-382.

¹⁶⁵ Hûd 11/114.

¹⁶⁶ el-Ahzâb 33/42; Sad 38/18; el-Mü'min 40/55; el-Feth 48/9; Kâf 50/39; et-Tur 52/49; el-İnsan 76/25; el-Kevser 108/2.

¹⁶⁷ el-Feth 48/9; el-Fatihâ 1/1; Kâf, 50/39.

¹⁶⁸ el-Mü'min 40/55; el-Feth 48/9; Kâf 50/39; el-İnsan 76/25.

¹⁶⁹ es-Secde 32/16; el-Ahzâb 33/42; Sad 38/18; Kâf 50/40; et-Tur 52/49; el-İnsan 76/26; el-Müzzemmil 73/6.

¹⁷⁰ es-Secde 32/16; el-Ahzâb 33/42; Kâf 50/40; et-Tur 52/49; el-İnsan 76/26; el-Müzzemmil 73/6.

¹⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 500. Ayrıca bk. el-Ahzâb 33/42; el-A'la 87/15; el-İsrâ 17/79; el-Müzzemmil 73/3, 20.

¹⁷² er-Rûm 30/17, 18.

namazı; عشيا/ikinci namazı; تظهرون/öğle namazı olduğuna bu ayetler delildir. Ayrıca her ne kadar Hasan-ı Basrî (ö.110/728), beş vakit namazın Medine'de farz olduğunu ve Mekke'de vacip olanın iki rekat namaz olduğunu söylese de çoğunluğa göre, beş vakit namaz Mekke'de farz kılınmıştır. Ancak Hz. Âişe (ö.58/678)'den gelen rivayete göre, namaz önce iki rekat olarak farz kılınmıştı, Resûlullah Medine'ye gelince yolculuk namazı aynen bırakıldı; ikamet halindeki namaz ise artırıldı.¹⁷³

Zemahşerî, "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın..."¹⁷⁴ ayetinde cuma namazının önemi ve fazileti hakkında, herhangi bir kaynak vermeden "Selef zamanında yollar, seher vakti ve fecirden sonra erkenden cuma'ya ellerinde kandiller olduğu halde gidenlerle dolardı" şeklinde nakilde bulunur. Kendine göre zayıf bulduğu "İslam'da ilk bid'at cuma'ya erken gitmeyi terk etmek ile olmuştur" ifadesini قیل/denilmiştir lafzıyla aktarır. Bazen de isim belirterek "İbn Mes'ûd (ö.32/652), Cuma günü mescide erkenden giden üç kişinin kendisinden önce gittiklerini görünce kendini ayıplayarak; "Ben seni dördün dördüncüsü olarak görüyorum, dördün dördüncüsü ise ahirette mutluluğa ermiş değildir"¹⁷⁵ şeklinde rivayetler ile aktararak konuyu ayetteki فاسعوا/koşma ibaresine getirir ve koşma emrinin vücut ifade edip etmediği hususunda, vücut ifade eder diyenlerin görüşlerini zayıf bulduğunu, burada asıl maksadın koşmak değil, kasdetmek olduğunu Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin "Sa'y, ayaklar üzerinde değil, niyet ve kalp ile dir" yorumuyla destekler. Bir diğer önemli husus olan Cuma günü namaz için çağrıda bulunulduğu vakit içerisinde yapılan alışverişin batıl ya da fasit olup olmadığı hakkında her ne kadar bazıları tarafından böyle bir alışveriş fasit iken âlimlerin geneline göre, akit fasit olmaz, çünkü akit vafından dolayı batıl olmaz ancak vacibi terketmeye sebebiyettir, şeklindeki kanaati benimser ve bunun gasbedilmiş bir yerde namaz kılmak veya abdest almak gibi olduğunu ifade eder.¹⁷⁶

Zemahşerî, "Yollara düştüğünüz zaman... namazı kısaltmanızda bir sakınca yoktur"¹⁷⁷ ayetinde seferiliğin hükmü hakkında Ebu Hanife (ö.150/767)'nin "Namazı kısaltmanın câiz olacağı en kısa yolculuk müddeti deve ve normal bir yaya yürüyüşüyle üç gün üç gece¹⁷⁸ olarak açıklamasına ilaveten yolcunun ağır ya da hızlı gitmesinin önemli olmadığını, dolayısıyla bir günde üç gün üç gecelik yolu kat etmiş olsa namazını kısaltır. Aksine bir günlük mesafeyi üç günde kat etse namazı kısa kılamaz. Şâfi'î'ye göre ise, seferiliğin en kısa süresi dört berid, yani iki günlük yürüyüştür. Yine Zemahşerî, ayetin zahirinden hareketle namazı kısaltma ya da tam kılmanın serbest olduğunu fakat tam kılınmasının daha iyi olacağını söyler. Keza Şâfi'î de ayetin iki durum arasında serbest bıraktığını, söyler.¹⁷⁹ Nitekim Resûlullah'ın yolculuk esnasında namazını tam kıldığına dair rivayet vardır. Yine Âişe (ö.58/678)'den gelen rivayete göre, "Umre

¹⁷³ Buharî, "Salât", hadis no:350; Müslim, "Salatu'l-Musafirin", 1: 685; Zemahşerî, *Keşşâf*, 827.

¹⁷⁴ el-Cuma 62/9:

¹⁷⁵ İbn Mâce, *İkâmet'ü salât*, Hadis no:1094; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1106-1107.

¹⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1107.

¹⁷⁷ en-Nisâ 4/101:

¹⁷⁸ Tahavî, *Muhtasar*, "Yolculuk Namazı", 23; Kudûrî, *Muhtasar*, "Yolculuk Namazı", 38.

¹⁷⁹ Şafii, *el-Ümm*, 1/179; Gazzali, *Veciz*, 1/58; Nevevi, *el-Mecmu'*, 4/212.

yolculuğunda namazı kısa kıldığım da, tam kıldığım da oldu; oruç tuttuğum da tutmadığım da oldu, dediğimde, bunun üzerine Resûlullah, güzel yapmışsın, dedi ve beni ayıplamamıştı.”¹⁸⁰ Aynı şekilde Osman (ö.35/656) da, namazı kah tam kah kısa kıları. ¹⁸¹ Ancak Ebu Hanife (ö.150/767)’ye göre, yolculukta namazı kısa kılmak ruhsat değil azimettir,¹⁸² başka türlüsü caiz olmaz. Ömer (ö.23/644)’den gelen rivayete göre, Resûlullah şöyle demiştir, yolculukta iki rekât olarak namaz kılmak kısa değil tamdır.¹⁸³ Yine Âişe (ö.58/678)’den gelen rivayete göre, “Namaz ilk farz kılındığında ikişer rekât olarak farz kılındı sonra yolculukta öyle bırakıldı, yolculuk dışında ise artırıldı.”¹⁸⁴ Zemahşerî, mezhebî ya da doktrin merkezli olmadan ortak bir zeminde konu hakkında farklı görüşlerin bir panoramasını vererek fikhî yorumlar yapmıştır.

7.3. İnfak İle İlgili Farklı Değerlendirmeleri

Zemahşerî’ye göre, “Sadakaları açıktan verirseniz ne âla! Ama muhtaçlara gizler de verirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır...”¹⁸⁵ ayetinde farzların açıktan yapılmasının daha faziletli olduğunu söyler ki, bu görüşünü İbn Abbas (68/688)’tan “Nafile sadakanın gizli bir şekilde verileni açıktan verilenden yetmiş kat daha faziletlidir; farz sadakanın yani zekâtın açıktan verileni ise gizlice verilenden yirmi beş kat daha faziletlidir” naklettiği rivayete dayandırır. Çünkü ona göre, farz olan zekâtın açıktan verilmesinin daha faziletli olmasının sebebi, töhmetin savılmasıdır. Ancak zekât veren kimse, zengin biri olarak tanınmıyorsa o takdirde zekâtını gizli vermesi daha faziletli olur. Buna karşın ise, nafile sadaka veren kişi şayet başkalarına örnek olmak istiyorsa açıktan vermesi daha faziletli olur. Nitekim Ra’d, 13/22’deki “Bizim verdiğimiz rızıktan gizli-açık infak ederler...” ayetindeki ‘gizlice ve açıkça’ ifadesi nafileleri de kapsar, bu sebeple nafile sadakanın gizli verilmesi daha faziletlidir; aynı şekilde farzları da kapsar, çünkü vermiyor ithamına maruz kalmamak için farz sadakaların açıktan verilmesi gerekir.¹⁸⁶

7.4. Oruç İbadeti İle İlgili Değerlendirmeleri

Zemahşerî, “Fecir vakti, sizce beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için...”¹⁸⁷ ayetinde günümüzde bile hala tartışma konusu olan çok önemli bir hususu aydınlığa kavuşturduğu görülür. Çünkü Resûlullah’ın zamanından beri bu ayet, zahiri manada anlaşılmış ve uygulamalarda hep hatalar oluşmuştur. Oysaki الأبيض الخيط/beyaz iplik, ufukta uzun çizgi şeklinde yayılan fecrin ilk belli olduğu vakit, الأسود الخيط/siyah iplik ise, gecenin ufukla beraber uzayıp giden nihaî karanlık anlamına gelmektedir. Böylece fecir vaktiyle, hemen öncesindeki gece karanlığı beyaz ve siyah iki ipliğe benzetilmiştir. Nitekim Resûlullah zamanında oluşan yanlış uygulamalara dair rivayet

¹⁸⁰ Nesâî, *Taksîrû’s-salât fi’s-sefer*, hadis no:1451.

¹⁸¹ Buharî, *Sahih*, *Taksîrû’s-salât*, hadis no:1082; Müslim, *Salâtü’l-müsâfirîn*, hadis no: 1588.

¹⁸² Kudûrî, *Muhtasar*, “Yolculuk Namazı”, 38; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr el- Kasañî (ö.587/1191), *Bedaiü’s-sana’i fi tertibi’s-şerai’*, (Kahire, Matbaatu’l-Cemaliyyeti’l-Amire, 1910), 1/283; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukaha*, 2/149; Merginani, *el-Hidâye*, 1/80.

¹⁸³ Nesâî, *Taksîrû’s-salât fi’s-sefer*, hadis no:1439; İbn Mâce, *İkâmetü’s-salavât*, hadis no:1063.

¹⁸⁴ Buharî, *Sahih*, *Taksîrû’s-salât*, hadis no:1090; Müslim, *Salâtü’l-müsâfirîn*, hadis no:1570; Zemahşerî, *Keşşâf*, 248-250.

¹⁸⁵ el-Bakara 2/271.

¹⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 152.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/187.

ise şöyledir; Adî b. Hâtim (ö.67/686), “Biri beyaz diğeri siyah olan iki ipi yastığının altına koyup geceleyin beyaz ip ile siyah ipin birbirinden ayırt etmeye çalışmış ama başarılı olamayınca kuşluk vaktinde Resûlullah’a gidip durumu izah etmiş, Resûlullah ise, “Bu dediğin, gündüzün beyazlığı ile gecenin karanlığıdır.”¹⁸⁸ şeklinde açıklığa kavuşturmuştur. Aynı şekilde Sehl b. Sa’d, bu ayetin ilk etapta من الفجر kısmı olmaksızın nazil olduğunu ve bazı kimselerin oruç tutmak isteyince ayağına beyaz ve siyah iki iplik bağlayıp bu iki ipi birbirinden ayırıp seçinceye kadar yemeye içmeye devam ettiklerini, ancak sonradan fecr kısmı nazil olunca bununla gece-gündüzden başka bir şey kastedilmediği anlaşılmış oldu.¹⁸⁹

7.5. Hac İle İlgili Konulardaki Farklı Yorumları

Zemahşeri, “وأتموا الحج والعمرة /Hacçı ve umreyi Allah için tamamlayın...”¹⁹⁰ ayetinde umrenin vacip veya nafile oluşuna dair hiçbir delil mevcut olmadığını, bu ancak ikisinin tamamlanmasına yönelik bir emir olduğunu söyler. Buna göre vacip ve nafile olanın birlikte tamamlanması emredilmiş olabilir.¹⁹¹ Aslında emir vüçûp içindir, ancak “İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz”¹⁹² ve “Namaz kılınınca artık yeryüzüne dağılın”¹⁹³ vb. ayetlerdeki delaletle benzer şekilde vacipliğin aksine işaret eden bir delilin bulunması istisnadır. Dolayısıyla, sana denecektir ki, delilin ortaya koyduğu şey vacip olmamasıdır. Nitekim rivayete göre Resûlullah’a, “Umre hac gibi gerekli midir?” diye sorulduğunda, “Hayır, fakat umre yapman senin için hayırlıdır!”¹⁹⁴ ayrıca “Hac cihattır, umre de nafile bir ibadettir.”¹⁹⁵ demiştir. İbn Abbâs (ö.68/688), “Umre şüphesiz haccın yakın arkadaşıdır!”¹⁹⁶ demiş ve yine adamın birisi Ömer (ö.23/644)’e: “Ben, hem haccın hem de umre görevinin bana farz kılındığını buldum ve her ikisi için telbiye getirdim.” demesi üzerine Ömer, “Sen, Resûl’ün sünnetine yönelmişsin”¹⁹⁷ dediği rivayet edilmiştir. Aslında, hac ile umrenin birlikte aynı ayette geçmesi, kıran haccı yapacak kimsenin bu ikisini birlikte yapması ve bunların, “Falanca hac ve umre yaptı,” yine “hacılar ve

¹⁸⁸ Buhari, *Sahih*, Savm, hadis no: 1917; Müslim, *Sahih*, Sıyam, hadis no: 2529.

¹⁸⁹ Ebu Hazim yoluyla Sehl b. Sa’d es-Saidi’den rivayetle gelen bu hadisi Buhari ve Müslim ittifakla rivayet etmişlerdir. Buhari, *Sahih*, İman, hadis no:52; Müslim, *Kitabu’l-müsâkât*, hadis no:4070.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/196.

¹⁹¹ Razi, “*tamamlayınız*” emri tamlama hususunda bir emirdir. Bu emir mutlak bir emir midir, yoksa hac ve umreye girmiş olmaya bağlı bir emir midir? Âlimlerimiz, bunun mutlak bir emir olduğu görüşündedirler. Buna göre ise ayetin manası, “*Hacc ve umreyi, kâmil ve tam sıfatıyla yapınız*” şeklindedir. Bu hususta ikinci görüşün ise Ebu Hanife’ye ait olduğunu, ona göre bu, hac ve umreye başlamış olma şartına bağlı bir emirdir. Bu açıklamaya göre ayetin manası ise, “*Kim hac ve umreye başlarsa, onları tamamlasın*” şeklindedir. Dolayısıyla Razi’ye göre, bu ayet, hac ve umrenin vacib oluşlarını ifade ettiği gibi, bu ibadetlere başladıktan sonra bunları tamamlamanın vacib olduğunu da ifade eder. Fakat ayeti birinci manaya hamletmek daha uygundur. Çünkü ayetin konusu ibadettir, bunda ihtiyat daha evladır. Hem haccın, hem umrenin farz olduğunu söylemek ve bu şekilde anlaşılması daha uygundur. Razi, *Mefâtîhu’l-Gayb*, 5: 139-140; Tibi, *Haşiye*, 3: 272; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el- Cessâs, *Ahkamu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabistan, 1985), 1: 329-330.

¹⁹² el-Mâide 5/2.

¹⁹³ el-Cum’a 62/10.

¹⁹⁴ Tirmizî, *Hac*, hadis no:931; Dârekutnî, *Hac*, hadis no: 234,235.

¹⁹⁵ İbn Mace, *Menasik*, hadis no:2989; Beyhaki, *Sünenü’l-kübra*, 4/348; Zeylai, *Nasbü’r-ıraye*, 3/249,150.

¹⁹⁶ Buhari, Hadisi ta’likan rivayet eder, 1773; Şafiî, *el-Ümm*, 2:113; Hakim, *Müstedrek*, 1/470.

¹⁹⁷ İbn Mace, *Hac*, hadis no:2970; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, hadis no:1799; Nesaî, *Hac*, hadis no:2720.

umreciler” denecek şekilde, birlikte bahse konu olmaları anlamındadır. Nitekim umre küçük hac sayılır. Dolayısıyla burada umrenin, vacip olduğuna dair hiçbir delil yoktur.¹⁹⁸ Ömer hadisine gelince, söz konusu kişi bu ikisinin “her ikisi için telbiye getirdim” sözüyle kendisine farz kılındığı şeklinde yorum yapmıştır. Nasıl kişi, nafile namaz için tekbir aldığına nafile olan vacibe dönerse aynen umre için telbiye getirildiğinde de umre kendisine vacip olur. Sonuçta zikredilen delil, umreyi vücûp sıfatından çıkarır ve vücûp konusunda hac tek başına kalmış olur. Ayrıca, “Ramazan Ayı’nı ve Şevvâl’in altısını tut.” şeklinde bir kullanım ile hem bir farz hem de bir nafile emredilmiş olur. Aynı şekilde Hz. Ali (ö.40/661), İbn Mes’ûd (ö.32/652) ve Şa’bî (ö. 104/722)’nin “والعمرة لله /hacı tamamlayın, umre de Allah içindir!” şeklinde merfû okumuşlardır ki, sanki onlar bununla umrenin, haccın vacip olma hükmünün dışında bırakılmasını amaçlamışlardır.¹⁹⁹

Zemahşerî’nin Keşşâfı gayet özlü bir şekilde kaleme almasına rağmen ahkâm ayetlerini detaylı bir şekilde açıkladığı ve fikhî hükümleri, rivâyet-dirâyet metodunu birlikte kullanarak yorumladığı görülmektedir. Söz konusu fikhî meseleleri Zemahşerî, fukahânın görüşleriyle birlikte tartışmaya açar ve bazen isabetli bulduğu görüşleri tercih eder bazen ise, mezhep imamlarından farklı bir görüşü tercih ederek hüküm istinbatında bulunur. Nitekim “İbadet” alanındaki meseleleri, kendine has üslubuyla ele alan Zemahşerî, fakîh kimliği ile alternatif görüşler ortaya koymuştur.

SONUÇ

Tefsir Tarihi ve Arap Dili açısından önemli bir yetkinliğe sahip olan ve bu alanda ön plana çıkan altıncı asrın meşhur âlimi Zemahşerî, “Keşşâf” tefsirinde aynı zamanda onun daha önce hiç araştırılmamış olan fakîh kişiliğine sahip olduğu ve Fıkıh’ta “Meselede Müctehid” mertebesinde olduğu anlaşılmaktadır. İtikatta koyu bir Mu’tezilî taraftarı olan Zemahşerî, her ne kadar fıkhîta Hanefî mezhebine mensup olduğunu ve bununla övündüğünü ifade etse de asla fikhî konularda mezhep taassubu göstermez ve farklı mezheplerin görüşlerine yer verir hatta zaman zaman mezhebine muhalif görüşleri tercih eder. Nitekim Zemahşerî’nin bu bilimsel yaklaşımını Mu’tezilî bir âlim olması ve sünî kesim tarafından îtidalle karşılanmasına rağmen, Fahreddin Râzî, Beydavî, Nesefî, Adudiddin el-Îcî, Nisaburî, İbn Kemal, Ebu’s-Suud ve Alûsî gibi pek çok müfessir, takdirle karşılaşmışlar dahası ondan “fikhî meselelere yaptığı yorumlara” dair iktibaslarda bulunmuşlardır.

Zemahşerî, ahkâm ayetlerini yöntem olarak bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği delil olan Kur’an ve sünnet çizgisinden hareketle açıklar. Bununla birlikte, dinin anlaşılma biçimleri olarak tanımlanan mezhepleri yok saymaz ve düşünce zenginliği olarak görür. Mezhepler üstü/birleştirici bir yaklaşım ile farklı anlayış ve yorumları yok saymadan kendi mezhebinin görüşünü tercih ettiği gibi kendi mezhebi dışında bir başka görüşü de tercih eder. Metodolojik ilkeler doğrultusunda âlimlerin

¹⁹⁸ Tahavî, *Muhtasar*, “Hac”, 59; Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukaha*, 2/391,392; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî el- Aynî (ö.855/1451), *el-Binaye fî şerhi’l-Hidaye*, tashih Muhammed Ömer, (y.y., Dârü’l-Fikr, 1980), 3/839.

¹⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 118.

görüşlerine başvurarak hükümlerin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp bir müctehid gibi yorumlamaktadır. Nitekim Zemahşerî, Akif'in "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" söyleminde olduğu gibi Kur'an merkezli mezhepler üstü özgün yorumlarıyla herhangi bir mezhebe taassub derecesinde bağlı kalmaksızın araştırmacı bir yöntemle problemleri çözer. Her ne kadar bu görüş, Kitâb'ı bizzat menbaından anlamak ve Resulullah devrine dönmek olarak nitelendirilirse de aslında amaç, her türlü fikir ve münakaşanın ötesinde fikhî meselelere cevap verebilmektir. Nitekim İbadat, muamelat ve ukubat ile ilgili hükümler mezhepler öncesinde varlığı bilinen, İslam'ın mezhepler üstü temel değerleridir. Sonuç olarak Zemahşerî, mezheplere karşı taraftar yaklaşmamış ve İctihat hürriyetinin bir tezâhürü olarak hüküm ve delillerden hareketle fikhî görüşler ortaya koymuştur. Dolayısıyla Zemahşerî'nin ahkâm ayetlerinde, mezhep merkezli bir yaklaşım yerine bütün anlayışları kucaklayan mezhepler üstü bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Alusî, Ebu's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhu'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-meanî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Askalanî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi 1995.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binaye fi şerhi'l-Hidaye*. tashih Muhammed Ömer. y.y. , Dârü'l-Fikr, 1980.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, Babanzade. *Hediyetü'l-'arifn esmâu'l-müellifn ve âsârü'l-musannifn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî 1995.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasıruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. Beyrut: Muessesetu Şa'ban, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. Bilmen Yay., İstanbul 1947.
- Brockelman, Carl. *GAL: index kitap*, Leiden: E.J. Brill, 1942.
- Brockelman, Carl. *Tarihü'l-edebi'l-Arabi*. Trc. Abdülhalim en-Neccar. 2.bs. , Kahire, Dâru'l-Maârif, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi. Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1985.
- Cuveynî, Mustafa es-Savi. *Menhecû'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'cazih*. 3.bs, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1984.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed. *el-İnsaf fi beyâni sebebi'l- ihtilaf fi'l-ahkâmi'l- Fıkhiyye*. 2. bs., Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1398.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, 1983.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Haşiyetu Reddî'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerh-i Tenviri'l-ebzar*. 2. bs. , 6 cilt, Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi, 1386.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İbn Batuta seyahatnamesi*. yay. haz. Mümin Çevik. İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983.
-, *Tuhfatu'n-Nuzzâr Garîbi'l-Emsâr ve 'Acaibi'l-Esfâr*. Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1987.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-asar*. thk. Muhammed Avvame, Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfe, 2006.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Mahmud. *Mukaddimetu İbn Haldun*. Dâru'l-Kalem, Beyrut 1984.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemseddin Ahmed. *Vefayâtü'l-a'yan ve enbau ebnai'z-zaman*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadri, 1978.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin. *Tefsiru İbn Kemal Paşa*. tahkik ve ta'lik Mahir Edip Habbuş, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddin Kasım. *Tacu't-teracim fi tabakati'l-Hanefiyye*. Bağdat: Matbaatu'l-Musenna, 1962.

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmû'ul-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımi en-Necdi, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub 1991.
- İcî Adududdîn, Adududdîn. *Tahkîku't-tefsîr fî teksîri't-tenvîr*. Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü.
- İshak Hoca, Ahmed b. Hayruddîn el-Güzelhisârî. *Aksa'l-Erab fî Tercemeti Mukaddimeti'l-Edeb*. Dâru't-Tıbaâ el-Âmire, İstanbul 1895.
- Kadi İyaz, *Tertibu'l-medarik ve takribu'l-mesalik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-malik*. thk. Abdulkadir Sahravi, 2. bs., Rabat: Vizaretu'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 1982.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1992.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İFAV yay. İst, 1996.
- Kasanî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedaiü's-sanai' fî tertibi's-şerai'*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyyeti'l-Amire, 1910.
- Kudurî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekir Muhammed. *Muhtasarul-Kuduri fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Uveyza, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiiyye, 1997.
- Kur'an yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, haz. Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıçı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2003.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdulkadir Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. Haydarabad: Matbaatu Meclisi-i Dâiretu'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1914.
- Kutlu, Sönmez. *Din anlayışında farklılaşmalar/Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *Çağdaş İslamî Akımlar ve Sorunları*, Fecr Yayınları, Ankara, 2008.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay. *el-Fevaidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye*. tahsis ve talik Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, t.s.
- Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekasim fî ma'rifeti'l-ekalim*, TIP, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Merginanî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu bidayeti'l-mübtedi*. Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1936.
- Mevsilî, Mecdüddin Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyarî-talîli'l-Muhtar*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Ahmed Muhammed Berhum, Abdüllatif Hırzullah. Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Hafızuddin. *Medariku't-tenzil ve hakaiku't-tevil*. thk. Yusuf Âl-i Budeyvi, Dımeşk: Daru İbn Kesir, 2008.
- Nevevî, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya. *el-Mecmu'şerhi'l-Mühezzeb*. Beyrut: Darü'l-Fıkr, t.s.
- Nisaburî, Nizameddin el-Hasan b. Muhammed. *Garaibu'l-Kur'ân ve regaibu'l-furkan*. thk. İbrahim İvaz, Kahire: Mustafa el-Babî, 1964.
- Onat, Hasan. "Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler". *Türk Yurdu*, 1993.
- Onat, Hasan – Kutlu, Sönmez. *İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş*. Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Özek, Ali. *ez-Zemahşer'î ve Arap lügatçiliğindeki yeri*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Kahire, Matbaatu's-Saade, 1324.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-Fukaha*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiiyye, 1984.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vuât fî tabakati'l-lugaviyyen ve'n-nuhat*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, 2. bs., Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1970.
- Şafîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*. "Risale", thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvafakat*. yay. haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber: Dâru İbn Affan, 1997.
- Şirazî, Ebû İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmam eş-Şafîi*. 2.bs., Kahire: Mustafa el-Babi, 1959.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Katru'l-velî alâ hadîsi'l-velî*. thk: Seyyid Yusuf Ahmed, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarut-Tahavi*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efganî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370.
- Taneri, Aydın "Hârizmşâhlar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV yay, 1997.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi, Ebu'l-Hayr İsamuddin. *Miftâhü's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1985.

- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-udebâ*. y.y. , Dârü'l-Me'mun li't-Türas, t.y.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mucemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1979.
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Yerkazan, Hasan. "Zemahşeri'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynaklar", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, 2017.
- Yüce, Nuri, "Zemahşeri", İslam Ansiklopedisi, MEB, Eskişehir, 1997.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, 2. bs. , 2009/1430.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, Ebü'l-Kâsım Cârullah. *Dîvânu'z-Zemahşeri*. thk. Abdüssettar Dayf. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2004.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. Ebü'l-Kâsım Cârullah. *Esâsu'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Dârü'l-Mekteb'il-İlmiyye, , Beyrut, ts.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. Ebü'l-Kâsım Cârullah. *Mâkâmatu'z-Zemahşeri*. Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. Ebü'l-Kâsım Cârullah. *Mufassal fî İlmî'l-Luğa*. haz. Muhammed İzzeddin Saidi. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulum, 1990.
- Zemahşeri, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. Ebü'l-Kâsım Cârullah. *Ruûsü'l-Mesâil*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2007.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcud, Abdulfettah Ebû Sünne. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm: Kâmûs Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikin*. Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

Siyasal Hayatta Kadın Konusuna Tefsirlerin Yaklaşımı¹

Ayşe Betül ORUÇ 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, aboruc@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 30.10.2020

Kabul: 27.11.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Kadın,
Siyaset,
Velâyet,
Biat

Kur'an'da kadınların siyasal hayattaki konumlarıyla ilgili hüküm veren, doğrudan, açık ifadelerin yer aldığı ayetler bulunmamaktadır. Bununla birlikte siyasal hayata ait argümanların, işaretlerin, örneklerin yer aldığı ayetlerde kadınlardan bahsedilmektedir. Söz konusu ayetlerde kadınların biatı, velâyeti, Sebe Melikesi örneğinde idareciliği ve peygamberliği konularına işaret edilmektedir. Ayetlerin tefsir kaynaklarındaki yansıması ise kadınların siyasal hayattaki konumlarının algılanışı hakkında önemli bilgileri bize sunmaktadır. Bu bakımdan çalışmada, kadınların siyasi hayatıyla bağlantılı kabul edilebilecek ayetler örneğinde tefsir kaynaklarının konuya yaklaşımı ele alınacaktır. Çalışma içerisinde konuyla ilgili farklı yaklaşımlara yer verilecek; iddialar ve cevaplar üzerinde durulacaktır. Kadının siyasal hayattaki konumuyla ilgili günümüz tartışmalarının tefsir açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Söz konusu araştırmanın konuya farklı bir bakış açısı kazandırması beklenmektedir.

The Approach Of The Interpretations About Women In Political Life

Article Info

Abstract

Article History

Received: 30.10.2020

Accepted: 27.11.2020

Published:

31.12.2020

Keywords:

Interpretation,
Women,
Politics,
Custody,
Submission

There are no verses in the Qur'an that give direct and explicit statements about the position of women in political life. However, women are mentioned in the verses containing the arguments, signs and examples of political life. In the verses in question, the subjects of submission, custody, administration and prophethood of women in the example of Queen of Sheba are pointed out. The reflection of the verses in the sources of interpretation provides us with important information about the perception of the position of women in political life. In this respect, the approach of the sources of interpretation to the subject will be discussed as an example of verses that can be regarded as related to the political life of women. Different approaches on the subject will be included in the study and claims and replies will be emphasized. It is aimed to evaluate today's debates about the position of women in political life in terms of interpretation. The aim of this research is to bring a different perspective to the subject.

¹ Bu makale, yazarın "Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı" başlıklı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

موقف التفسيرات حول موضوع المرأة في الحياة السياسية

معلومات المادة	الملخص
تاريخ المادة	
الاستلام: 30.10.2020	
القبول: 27.11.2020	
النشر: 31.12.2020	
الكلمات المفتاحية	
تفسير،	
المرأة،	
السياسة،	
الوصاية	
الولاء.	

Atf/Citation: Oruç, Ayşe Betül. "Siyasal Hayatta Kadın Konusuna Tefsirlerin Yaklaşımı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 128-143.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.7>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

المقدمة

من الواضح أن التغيرات الاجتماعية التي حدثت في القرون الماضية أثرت بشكل كبير على مواقع الأفراد الذين يشكلون المجتمع في داخل المجتمع. يشاهد العديد من القضايا التي لم تتم مناقشتها بالترتيب التقليدي على أنها تعد قضايا للمناقشة الآن صاعداً. لوحظ هذا التغيير السريع في النظام الحالي أيضاً في داخل المجتمع الإسلامي. في هذا السياق من الواضح أنه قد حدث في الآونة الأخيرة تغيرات مهمة في الوضع الاجتماعي للمرأة وبالتالي أصبحت القضايا والمشاكل المتعلقة بالمرأة مرئية. من القضايا التي نوقشت حول المرأة هي مكانة المرأة في الحياة السياسية.

إن قضايا عدم استخدام المصطلحات السياسية بالمعنى الحالي في المجتمع الذي أنزل فيه القرآن الكريم حقيقة واضحة. مع ذلك في المجري السياسي يتم التعبير عن القضايا التي تتشابه جزئياً مع القضايا التي نوقشت اليوم في الآيات. يتم ذكر توجهات وآراء مختلفة في معنى الآيات المذكورة ونشاط تفسير الآيات وتم سرد الأدلة.

الهدف من هذه الدراسة هو عكس وجهات النظر في مصادر التفسير المتعلقة بوضع المرأة في الحياة السياسية. في هذا الإطار، سيتم التطرق على تقييم الآراء. وفي هذا السياق تجدر الإشارة بشكل خاص إلى الآيات التي تتناول بيعة المرأة و ولاء المرأة والأقوال التي يتم التطرق لها حول إدارة المرأة. ومن ناحية أخرى فإن الآيات التي تتشكل فيها الآراء حول وضع المرأة فيما يتعلق بالنبوة مهمة أيضاً في هذا الإطار. لأنه في الادعاءات حول نبوة النساء يتم لفت الانتباه إلى الجانب الإداري للموضوع. ومع ذلك لم ندرج القضية المتعلقة بالنساء اللواتي لعبن دوراً فاعلاً في الأحداث السياسية في فترات الإسلام الأولى. لأننا نؤمن بوجود معالجة الموضوع المذكور في دراسة خاصة مع المناهج المختلفة للطوائف.

1. بيعة المرأة

كلمة بيعة مشتقة من جذر "بيع" التي تعني بيع أو شراء.² "البيعة" تعني المصافحة والموافقة على الوفاء بمتطلبات الاتفاق والطاعة.³ وتعني الاتفاق الذي تم إجراؤه خصيصاً للطاعة.⁴ ويستخدم تعبير "بيع للسلطان" الذي يعني أنه سيطيع الحاكم ويبقى مخلصاً له. أن "المبايعة والبيعة" أيضاً في هذا المعنى.⁵

بينما ورد في الآيات أن التسوق والصدقة لا يصبحان في الآخرة، فإن كلمة "بيع" تستخدم بمعنى التسوق.⁶ كما وتم تضمين عبارة "البيع" في الآية التي تلفت الانتباه للتمييز بين البيع الربا.⁷ الى جانب كلمة "بيع" التي تستخدم بمعنى التسوق يتم استخدام عبارة "البيعة" في الآيات. وتم التأكيد على أهمية البيعة في الآية التي تنص على أن المؤمنين الذين يبايعون رسول الله صلى الله عليه وسلم يبايعون الله فعلاً.⁸ كما وتم التأكيد على أن الله رضي عن الذين شاركوا في هذه البيعة.⁹ وتم التطرق لبيعة النساء المؤمنات في مضمون سورة الممتحنة.¹⁰

الآية "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ مِبَايَعَاتٍ عَلَيْكَ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يُفْتُلْنَ وَلَا دُهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بُيُوتَهُنَّ يَفْتَرِينَ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَنَّ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ." ¹¹ التي تنص على مبايعة النساء المسلمات للرسول الله صلى الله عليه وسلم تبين أن ولاء النساء المسلمات مقبول بخصوص بعض القضايا. ويذكر أنه بعد قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بفتح مكة جاءت إليه نساء مكة وأقسمن له بالولاء ومن المعروف أن هذه الآية نزلت على الأمور الموضحة.¹² وفي رواية أخرى سار رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو النساء بعد الصلاة وقرأ آية

² الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، مح. عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، "بيع"، ١ / ١٧٥؛ أبو منصور محمد أحمد الازهرى، تهذيب اللغة، مح. عبد السلام محمد هارون (مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.)، "بيع"، ٣ / ٢٣٦.

³ الخليل بن أحمد، "بيع"، ١ / ١٧٥؛ الازهرى، "بيع"، ٣ / ٢٣٩؛ اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤ م.)، "بيع"، ٣ / ١١٨٩.

⁴ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، مح. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.)، "بيع"، ١ / ٨٧.

⁵ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مح. صفوان عدنان داودي (دمشق: دار القاع، م ٢٠٠٩)، "بيع"، ١٥٥.

⁶ انظر سورة البقرة: ٢ / ٢٥٤؛ سورة إبراهيم: ١٤ / ٣١.

⁷ انظر سورة البقرة: ٢ / ٢٧٥.

⁸ انظر سورة الفتح: ٤٨ / ١٠.

⁹ انظر سورة الفتح: ٤٨ / ١٨.

¹⁰ انظر سورة الممتحنة: ٦٠ / ١٢.

¹¹ سورة الممتحنة: ٦٠ / ١٢.

¹² محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب - (لبنان: دار الفكر، ١٩٨١)،

٣٠٨ / ٢٩؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد ابى بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦)، ٢٠ / ٤٢٣.

البيعة لمن بعد أن سأل "هل تلتزمون بهذه الشروط؟" يروى أن أحد النساء أجابت قائلاً "نعم يا رسول الله!". وعليه أمرهن رسول الله صلى الله عليه وسلم بإعطاء الصدقات، فتح بلال الذي بجانب ثوبه وألقت النساء خواتمهن وأساورهن على ثوب بلال.¹³ عن عائشة رضي الله عنها (٦٧٨/٥٨) قالت بأن النساء المهاجرات الى رسول الله صلى الله عليه وسلم خضعن للامتحان من خلال مبايعته حول عدم الشرك بالله عز وجل وعدم السرقة وعدم ارتكاب الزنا وعدم قتل أولادهن وعدم الافتراء بين أيديهن وأقدامهن وعدم معارضته في عمل الخير. كان امتحان النساء اللواتي قبلن هذه الامور قد تحقق. كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد حصل على البيعة الشفهية من النساء، أثناء البيعة لم تلمس يد رسول الله صلى الله عليه يد امرأة أخرى على الإطلاق.¹⁴ وبأن الكلام الذي قاله رسول الله لامرأة واحدة كأنه قالها لمائة امرأة.¹⁵

وهناك روايات عن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع قطعة من القماش بين يديه ويد النساء فبايعهن.¹⁶ ومن ناحية أخرى أنه جلس على تل الصفا بعد مبايعة الرجال له وبعد إعلانه شروط البيعة، تلقى سيدنا عمر رضي الله عنه (٦٤٤/٢٣) مبايعة النساء ويذكر أن هند بنت عتبة (٦٣٥/١٤) كانت من بين النساء اللواتي قبلت بيعتهن. بل ويذكر حوار هند مع رسول الله في هذه الروايات.¹⁷

هناك روايات مختلفة منقولة حول مبايعة النساء للرسول صلى الله عليه وسلم. ووفق أحد هذه الروايات: فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كلف أحد النساء بالوقوف على تل الصفا، وحصلت هذه المرأة على مبايعة باقي النساء.¹⁸ وبحسب الرواية التي نقلتها أم عطية (٦٨٧/٧٠ - ٩٠ [?]) حول هذه القضية: اجتمعت نساء الأنصار في بيت بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم الى المدينة وكلف الرسول صلى الله عليه وسلم سيدنا عمر بالبيعة. جاء سيدنا عمر ووضع الأمور

¹³ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان ، ٤٣٠/٢٠.

¹⁴ محيي السنة ابي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل -، مح. محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش (رياض: دار طيبة، ١٤٠٩)، ١٠٢/٨؛ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، أحكام القرآن، مح. محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٢٣٤/٤؛ أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن (بيروت: دار العلوم، م ٢٠٠٥)، ٣٥٠/٩.

¹⁵ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن -، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (هجر: دار هجر، م ٢٠٠١)، ٦٠٠/١٢؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، م ٢٠٠٣)، ٤٢٥/١٤.

¹⁶ هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، مح. بالحاج بن سعيد شريفى (بيروت: دار الغرب الإسلامية، م ١٩٩٠)، ٣٤٤/٤؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، النكت والعيون - تفسير الماوردي -، الناشر السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية - مؤسسة الكتب الثقافية، د. ت.)، ٥٢٤/٥؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، الناشر خليل مأمون شيخا (بيروت: دار المعرفة، م ٢٠٠٩)، ١١٠١؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، مح. عبد السلام عبد الشافي محمد (لبنان: دار الكتب العلمية، م ١٩٩٣)، ٣٠٠/٥.

¹⁷ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن -، ٥٩٦/١٢؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد ابي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ٤٢٥/٢٠؛ الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، مح. مصطفى السيد محمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجموي، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب (القاهرة: مؤسسة قرطبة - مكتبة أولاد الشيخ للتراث، م ٢٠٠٠)، ٥٣١، ٥٣٠/٨.

¹⁸ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ٤٢٤/٢٠.

المتعلقة بالبيعة وعليه بايعن النساء من خلال مد يدهن من داخل البيت ومد سيدنا عمر رضي الله عنه يده من خارج البيت.¹⁹ وبعدها قال سيد عمر رضي الله "أشهد يا ربّي!"²⁰.

وهناك رواية أخرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يديه في وعاء مليء بالماء أثناء البيعة ثم وضعت السيدات أيديهن في هذا الوعاء.²¹ ويلاحظ أنه تم التوقف على أشكال مختلفة لعلمية قبول البيعة من السيدات في الروايات المذكورة. في الآية التي تتحدث عن بيعة النساء تم ذكر محتوى البيعة أكثر من أشكال البيعة. بعض الأمور التي تطلب من النساء في البيعة تشبه تلك التي يطلب من الرجال. في بعضها يتم التعبير عن بعض السمات المحددة للمرأة.²² بعض التصرفات التي تكون موضع التساؤل خاصة في زمن الجاهلية مذكورة أثناء البيعة.²³

خاصة أنه يتم التطرق لموضوع قتل الأطفال. وبهذا الشكل يلاحظ التطرق لأعمال القتل الوحشي الذي كان يمارس ضد المواليد البنات في زمن الجاهلية.²⁴ ومن ناحية أخرى يُذكر أن جميع أنواع الأعمال المتعلقة بقتل الأطفال محظورة.²⁵ على الرغم من أن الرجال / الآباء هم من قتلوا الأطفال في زمن الجاهلية إلا أن إسناد هذه الأعمال إلى النساء. لأنهن وافقن وضمنت على هذا الأمر.²⁶ يأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمة حازمة منهن في بداية حياة جديدة مع انتشار الإسلام. إنه يدعوهم للتخلص من كافة الأعمال القذرة الباقية من أيام الجاهلية والالتزام وأطاعه أمر الله.²⁷

في الآية المعنية تأمر المرأة بأن لا تفتري قطعاً. كما نص على تحريم تنسيب أولاد الآخرين إلى أزواجهن.²⁸ ويُطلب منهن عدم استخدام كل من المكتشفات التي يجدونها بأيديهن والأطفال الذين يولدون من الزنا كوسيلة للإفتراء.²⁹

وفي بيعة النساء ورد عبارة "المعروف" فيما يتعلق بالموضوع وتم تحريم عصيان رسول الله في فعل أعمال الخير. يتم في هذه الكلمة التي تلي كل الأشياء الجيدة والجميلة ذكر ضرورة التصرف بوعي من خلال تجنب التقليد في طاعة الرسول صلى الله عليه

¹⁹ ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، ٣٠٠/٥.

²⁰ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، -٦٠١/١٢؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ٤٢٤/٢٠.

²¹ الماوردي، النكت والعيون - تفسير الماوردي، -٥٢٤/٥؛ الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ١١٠١؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٣٥٠/٩؛ محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب - (لبنان: دار الفكر، ١٩٨١م)، ٣٠٩/٢٩.

²² السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمي المطبوعات، م١٩٩٧)، ٢٥٢/١٩.

²³ سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، م ٢٠٠٣-١٩٧٢)، ٣٥٤٧/٦-٣٥٤٨.

²⁴ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل، -١٠١/٨؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٣٤٩/٩؛ الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ١١٠١؛ أبو السعود محمد بن محمد العمادى، تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم - (بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ت.)، ٢٤٠/٨.

²⁵ فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، -٣٠٩/٢٩.

²⁶ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير (تونس: الدار التونسية، م١٩٨٤)، ١٦٦/٢٨.

²⁷ سيد قطب، في ظلال القرآن، ٣٥٤٧/٦.

²⁸ الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ٣٤٣/٤؛ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، -٥٩٤/١٢؛ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي، -مح. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، م٢٠٠٥)، ٦٢٥/٩.

²⁹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ٤٢٨/٢٠.

وسلم .³⁰ وإضافة إلى ذلك لا يمكن للطاعة المذكورة إلا أن تكون على المعروف ويذكر أنه لا يوجد طاعة حول عصيان الله عز وجل.³¹ ويولى اهتمام خاص لجانب القضية المتعلقة بالمرأة. في هذا السياق، لا ينبغي للمرأة أن تندب³² ويؤمرون بعدم الخلو مع رجل آخر.³³ وقد نص على أن الندب يكون في إفساد الشعر وتمزيق الثياب.³⁴ بل من الواضح أن هذه الوصية تشمل جميع الأمور التي أمر بها الله³⁵ ورسوله³⁶ ونهى عنها.

يتبين لنا أنه أثناء البيعة تم ذكر الأمور المحظور وأن أمور مثل الصلاة والصوم والزكاة لم تذكر. هذا الموقف يعني أن المسائل المحظورة في جميع الأوقات والأحوال، ويوضح في هذا الصدد أن المحظورات المذكورة أولاً. كما يذكر أن المسائل التي تم التطرق لها من الذنوب الكثير المرتكبة من قبل النساء،³⁷ لذلك يتم التعبير عنها. ومن المعروف ان النساء التحقن بالشرعية بعد قبول بيعتهن والحصول على ميثاق منهن حول إيفاء حقوق الله وأزواجهن.³⁸

أثناء البيعة تم توضيح البيعة من النساء خاصة وأنهن أصبحن أفراد أحرار ومسؤولين في داخل المجتمع. ويلاحظ أن سمة البيعة هذه أعطيت قيمة خاصة في العصر الحديث. وهذا مهم من ناحية نضال المرأة من أجل الوجود في الساحة السياسية التي هي انعكاس للمجال الاجتماعي. يمكن قبول البيعة كرمز للالتزام في المجال السياسي كخطوة أولى للمرأة في الحياة السياسية. ومن هذا المنطلق يتضح لنا أنه تم ذكر موضع المرأة في الإسلام خصيصاً وإعطاء أهمية لذلك.

2. حق المرأة الولاء

كلمة الولاء مشتقة من جذر "ولي" الذي يعني أن تكون قريب أو بمعنى القرابة.³⁹ تستخدم كلمة "ولي" للإشارة إلى الشخص الذي يقوم بعمله ويرى احتياجاته.⁴⁰ أما كلمة "ولى" فيعني أملاك أكثر حق⁴¹ وأكثر استحقاقاً وأكثر ملائمة.⁴² في

³⁰ سليمان آتش، بوجه قرآن جعداش تفسيري (استانبول: بني افولار نشریات، د.ت.)، ۳۹۶/۹.

³¹ أبو الاعلى المودودي، تفهيم القرآن (استانبول: انسان يابنلاري، ۱۹۹۱م)، ۲۵۶/۶؛ السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن (بيروت: مؤسسة الأعلمى المطبوعات، ۱۹۹۷م)، ۲۵۲/۱۹.

³² الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن -، ۵۹۷، ۵۹۵/۲۲، ۶۰۱؛ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب -، ۳۰۹/۲۹؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ۴۲۶، ۴۲۷/۲۰.

³³ الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ۳/۴؛ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن -، ۵۹۷، ۵۹۶/۲۲، ۶۰۱؛ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل -، ۱۰۱/۸؛ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب -، ۳۰۹/ ۲۹؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ۴۲۷، ۴۲۶/۲۰.

³⁴ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل -، ۱۰۱/۸؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ۴۲۹/۲۰.

³⁵ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل -، ۱۰۱/۸؛ الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، ۱۱۰۱؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ۳۵۰/۹.

³⁶ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن -، ۵۹۵، ۵۹۴/۲۲، ۶۰۱؛ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب -، ۳۰۹/ ۲۹؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ۴۲۹/۲۰.

³⁷ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ۴۲۷/۲۰.

³⁸ الماوردي، النكت والعيون - تفسير الماوردي، ۵/۵۲۴.

³⁹ الأزهرى، "ولي"، ۴۴۷/۱۵؛ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مع. عبد السلام محمد هارون (د.م.: دار الفكر، د.ت.)، "ولي"، ۱۴۱/۶؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، مع. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۴م)، "ولي"، ۲۵۲۸/۶.

⁴⁰ الأزهرى، "ولي"، ۴۴۹/۱۵؛ ابن فارس، "ولي"، ۱۴۱/۶؛ العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مع. محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۵م)، "ولي"، ۱۳۴۴.

الوقت نفسه تشير هذه الكلمة إلى معنى التهديد والتخويف بالعذاب.⁴³ تعنى كلمة "مولى" العبد المحرر والمالك والحليف وابن العم والمساعد والجار.⁴⁴ كل هؤلاء أقارب الفرد.⁴⁵ أما "الولاية" تعني تبني عمل ما والقيام بإيفائه نيابة عن شخص آخر.⁴⁶ وتعرف الجرجاني بـ "الولاية: تنفيذ القول على الغير، شاء الغير أو أبى".⁴⁷ حسب الراغب الاصفهاني "الولاء: أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، و يستعار ذلك للقرب من حيث المكان، و من حيث النسبة، و من حيث الدين، و من حيث الصداقة و النصر والاعتقاد."⁴⁸

يتضح أن جذر "ولي" ومشتقاته في الآيات تستخدم في سياقات مختلفة.⁴⁹ تُستخدم كلمة "ولي" عند لفت الانتباه إلى الصداقة بين الله والمؤمنين.⁵⁰ يشير الكلمة المركبة "أولياء الله" الذي يعني أصدقاء الله أيضاً إلى مجموعة خاصة وقيمة.⁵¹ أما عبارة "أولى" تستعمل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم للمؤمنين أسقية على ذواتهم.⁵² إلى جانب الآية التي تنص على أن المؤمنين هم أولياء بعضهم لبعض،⁵³ فإن كلمة "أولياء" تستخدم في التعبيرات التي تحدد حدود علاقات المؤمنين مع الجماعات غير المؤمنة.⁵⁴ في الآية التي تنص على أن المؤمنين أولياء بعضهم على بعض كرجال ونساء تم ذكر النساء المؤمنات بشكل خاص: "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْتُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ."⁵⁵

كما ورد في الآية فإن هناك وظيفة أخرى للمرأة في المجتمع الإسلامي وهي حق الولاء. يذكر أن المؤمنين والمؤمنات الذين يصدقون الله ورسوله وآيات كتابه هم أولياء بعضهم لبعض.⁵⁶ هم أولياء على بعضهم لبعض. يعني أن يكونوا جسد واحد في

41 الأزهرى، "ولي"، ٤٤٩/١٥.

42 ابن فارس، "ولي"، ١٤١/٦؛ الجوهرى، "ولي"، ٢٥٣١/٦.

43 ابن فارس، "ولي"، ١٤١/٦؛ الجوهرى، "ولي"، ٢٥٣٠/٦؛ الفيروزآبادي، "ولي"، ١٣٤٤.

44 الجوهرى، "ولي"، ٢٥٢٩/٦.

45 ابن فارس، "ولي"، ١٤١/٦؛ الفيروزآبادي، "ولي"، ١٣٤٤.

46 الجوهرى، "ولي"، ٢٥٣١/٦.

47 علي بن محمد بن علي الجرجاني، كتاب التعريفات، مح. عادل انور خضر (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٧ م)، ٢٢٩.

48 الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٨٥.

49 انظر سورة البقرة ١٠٧/٢، ٢٥٧، سورة آل عمران ٦٨/٣، ١٥٠-١٤٩؛ سورة النساء ١١٥/٤، ١٣٩؛ سورة المائدة ٥٥/٥؛ سورة

الكهف ١٨/٢؛ سورة الشورى ٩/٤٢.

50 انظر سورة البقرة ٢٥٧/٢؛ سورة آل عمران ٦٨/٣، ١٩٦.

51 انظر سورة يونس ٦٢/١٠.

52 سورة الاحزاب ٦/٣٣.

53 سورة التوبة ٧١/٩.

54 سورة النساء ١٤٤/٤؛ سورة المائدة ٥١/٥.

55 سورة التوبة ٧١/٩.

56 الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٥٥٦/١١؛ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل، ٧٢/٤؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٦٨/٥؛ أبو السعود محمد بن محمد العمادى، تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، ٨٢/٤.

الحب والمودة والرحمة.⁵⁷ يأمرهم بعضهم لبعض بتوحيد وعبادة الله وينهون بعضهم لبعض عن المنكر وما حرم الله ويقيمون الصلوات الخمس ويخرجون زكاتهم محبة.⁵⁸

وقد ذُكر الرجال والنساء المنافقين قبل المذكورة بهذه المسألة التي ذكرت فيها الولاية والرجال والنساء المؤمنين. *الْمَنَافِقُونَ وَالْمَنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمَنَافِقِينَ هُمْ الْأَعْيَابُ*.⁵⁹

وقد جاء في الآية أن المنافقين يشبهون بعض سواء في الأمر بالسوء والنهي عن الخير.⁶⁰ وعليه فإن النساء المنافقات مثل الرجال في الأعمال السيئة والقبیحة. كلا الجنسين يتحدان في وصف النفاق.⁶¹ هم يعاونون بعضهم البعض.⁶² يوضح أن جميعهم يدور حول دين واحد.⁶³

وقد ورد في آيات سورة التوبة التي ذُكر فيها الرجال والنساء المؤمنين كلمة "ولي" و لكن لم يستخدم للمنافقين.⁶⁴ ويلاحظ أنهم فقط من بعضهم لبعض. وهذا الموقف يدل على وجود عاطفة ومحبة وحنان وتفاني تجاه الولاية. وخلافا للمؤمنين فإن قلوب المنافقين منقسمة. لكنهم يتفقون فيما بينهم في الحكم.⁶⁵

في آية سورة التوبة التي ذكرت فيها النساء المسلمات مع الرجال المسلمين تم لفت الانتباه إلى دور المرأة المعزز في المجتمع. يتطلب أن تكون هذه الوظيفة للمرأة نشطة كفرد في المجتمع. في هذا الصدد تكشف الآيات المعنية بوضوح أن المرأة مسؤولة عن المجتمع الذي تعيش فيه.

3. تولية المرأة

ومن القضايا الأخرى التي ورد ذكرها في القرآن الكريم حول وظائف المرأة في الحياة السياسية قضية إدارة المرأة. وفي هذا الصدد ورد ذكر ملكة سبأ في القرآن الكريم، يتبين ذكر ما حدث بينها وبين سيدنا سليمان بالتفصيل.

وردت المعلومات التالية في القرآن الكريم فيما يتعلق بملكة سبأ التي أشارت إليه في المناقشات حول رئاسة المرأة للدولة: جلب الهدهد الأخبار إلى سيدنا سليمان عن امرأة حاكمة حكمت السبأيين وأعطيت كل شيء وكان لها عرش عظيم. وعليه أرسل سيدنا سليمان رسالة إليها بواسطة الهدهد. وعند وصول رسالة سيدنا سليمان إلى ملكة سبأ جمعت الرجال البارزين "فَأَلَّتْ

⁵⁷ الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ٢/١٥٠؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٠/٢٩٨؛ محمد بن

يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ)، ٢/٣٩٥.

⁵⁸ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١١/٥٥٧، ٥٥٦؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٠/٢٩٨، ٢٩٩.

⁵⁹ سورة التوبة ٦٧/٩.

⁶⁰ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٠/٢٩٣.

⁶¹ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل، ٤/٧١؛ الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤٤٠؛ الرازي،

تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ١٦/١٢٩؛ محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير (تونس: الدار التونسية،

١٩٨٤م) ١٠/٢٥٤.

⁶² الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١١/٥٥٦؛ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة -

تفسير الماتريدي، مح. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ٥/٤٢٢.

⁶³ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل، ٤/٧١؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٥/٦٦.

⁶⁴ سيد قطب، في ظلال القرآن، ٣/١٦٧٥؛ الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير، ١٠/٢٥٤.

⁶⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٠/٢٩٨.

يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنَّي أَخْتَارُ فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونَ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو أَبْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ. قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَظَ أَهْلِهَا أُذْلًا وَكَذَلِكَ يُفْعَلُونَ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِيَلْ لَكُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَدْلَةً وَهُمْ صَاغِرُونَ. قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عَفْرَيْتَ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكِ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِيرٌ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكِ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ إِلَيْكِ طَرَفُكَ فَلَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ عَنِّي كَرِيمٌ قَالَ نَكُرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ. فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوْتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. "66

يذكر أن بلقيس⁶⁷ المذكور في القصة هي حاكمة سبأ التي تمتد على أراضي شاسعة.⁶⁸ يتضح لنا أن بلقيس امرأة ذكية. لأنها أجابت بشكل جيد لاقتراح الحرب الذي قدمها مستشاريها. وذكرتهم على أهمية أن المنتصرون في الحرب سيلحقون ضرراً كبيراً بالمغلوبين في الحرب.⁶⁹ نلاحظ قيامها بالابتعاد عن الحرب وأرسالها الهدايا الى سيدنا سليمان. وفي الوقت نفسه يشار إلى أنها تولي أهمية للاستشارة وأنها تقرأ الرسالة وتقيم الموضوع مع مستشاريها.⁷⁰ وعبارة "قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُوا" دليل على أنها جعلت هذا الأمر عادة. بلقيس كانت حساسة بشأن الحصول على دعم الناس من حولها. كانت تعلم أنها إذا حصلت على الدعم الكامل من الشخصيات البارزة فستكون قوية ضد أعدائها. وعندما سألت "هل هذه هي عرشك" "قالت نعم كأنه هو". الجواب الذي قدمتها على هذا الشكل يظهر مدى إدراك وحكمة هذه المرأة.⁷¹

يلاحظ أن التفسير بشكل عام له نهج إيجابي حول مهارة وقدرة ملكة سبأ في الإدارة. إلا أن الرواية التي نقلها سيد أبو بكر رضي الله عنه (٦٧١/٥١ [?]) تعكس تصوراً مختلفاً لهذه القضية. ويذكر أبو بكر أنه بينما كان ذاهباً للانضمام إلى أصحاب الجمال والقتال معهم في أيام غزوة الجمل سمع حديثاً للرسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر أن الله انفعه. وعليه عندما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم أن ابنة كسرة أصبحت حاكمة للشعب الفارسي قال " لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ ".⁷² أن هذه الرواية التي تضمنت تصريحات سلبية حول تولي المرأة لمنصب القيادة كان لها تأثير في تفسير الآيات عن ملكة سبأ. وعليه فإن هذه القصة التي تتحدث عن أن بلقيس قائدة لا تسمح للمرأة بأن تكون قائدة. ولا شك فيه أنه يتم التحدث هنا عن شيء قام به قوم بلقيس وأنهم كفار. ولا يمكن قبول ما قاموا به هم ك دليل لنا. يخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن قوماً

66 سورة النمل ٢٧/٢٩-٤٤.

67 الماوردي، النكت والعيون -تفسير الماوردي-، ٢٠٣/٤؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ٣٥٢/١١، ٣٥٢.

68 البغوي، تفسير البغوي -معالم التنزيل-، ١٥٥/٦؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٧/٢٧٣.

69 الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٧٨٢.

70 البغوي، تفسير البغوي -معالم التنزيل-، ١٥٨/٦-١٦٠.

71 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٥٤/١٦، ١٥٦، ١٧٢.

72 البخاري، المغازي ٨٤ (٤١٨)؛ فتن ١٨ (٤٧)؛ الترمذي، فتن ٧٥ (٢٢٦٢)؛ النسائي، آداب القضاة ٨ (٥٢٩٣).

تحكمه النساء محكومون للهلاك.⁷³ في الآيات التي تذكر فيها ملكة سبأ يتم التعبير عن نهاية النساء الحاكمات محبطة بالخسارة كما ورد في الرواية. هزم سيدنا سليمان بلقيس ومن معها.⁷⁴

إلى جانب التفسيرات الموجودة في التعليمات حول قيادة المرأة بالتركيز على الرواية المتعلقة بالموضوع فإن هناك تفسيرات يتم فيها التقييم بشكل إيجابي في إطار آيات الموضوع. وعليه فإن ملكة سبأ اتبعت موقفاً يعتمد على مفهوم الحكمة بعيداً عن مفهوم المشاعر امام هذا الموقف الجديد الذي قابلها،⁷⁵ وظهرت كقائدة حمت نفسها وشعبها من سيدنا سليمان القوي. لذلك فإن المهم هو أن تكون قادراً على إدارة شؤون الدولة بحكمة لا حسب المشاعر.⁷⁶ وفي الوقت نفسه يشار إلى أنها لم تتخذ قراراً بشأن القضية التي تخص الدولة دون استشارة مستشاريها.⁷⁷ لم تلجأ الملكة إلى الحرب والقوة فوراً بل أرادت أن تجرب طرق السلام.⁷⁸ يعبر في هذا الموقف عن توجه إيجابي يعكس التوجه العام للمرأة حول الحرب.

في الآيات التي ذكر فيها ملكة سبأ في القرآن الكريم لا توجد إشارة إلى جنسه بخلاف الكلمات التي تشير إلى أنه كانت قائدة امرأة (ملكة) لوحظ أنه لا توجد تعبيرات عن النقص أو القيود أو التحديد بسبب جنسها. على العكس يتم الإشادة بفخر عن ممارساتها السياسية وموقفها من الدين.⁷⁹

عندما يتعلق الأمر بالرواية حول هذا الموضوع فمن الممكن تقييمها من زاويتين مختلفتين. أولاً وقبل كل شيء نلاحظ تاريخياً أرسل رسول الله رسائل دعوة إلى قادة مختلف الدول من خلال الرسل. أحد هذه الرسائل تم إرسالها إلى حاكم الشعب الفارسي في تلك الحقبة وهو كسرة بن برفيز ابن هرمز ابن نوش ريفان. قام كسرة بتمزيق هذه الرسالة وعندما وصول خبر تمزيقه لرسول الله دعا الله لتشتت ملك كسرة.⁸⁰ لذلك من الممكن تقييم الرواية المذكورة على أنها جملة تم سردها في فترة مضطربة مع إدارة كسرة. في هذا الصدد من الواضح أن الكلمة التي يتم التحدث بها ضد مجتمع معين في إطار تسلسل معين من الأحداث لن تعبر عن حكم عام علاوة على ذلك الحظر. من ناحية أخرى يشار إلى أن للقضية جانب سياسي. لأن الموضوع رواية تم التعبير عنها في حالة الصراع أو الحرب. ثم إن عدم معرفة الصحابة لهذه الرواية وعدم تطرقهم لها يعزز الشكوك في الرواية.⁸¹ وقد جاء في رواية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يفسر قيادة المرأة للخير إلا أنه إذا تم أخذ آيات القرآن الكريم في الحسبان فمن الواضح أن الرواية المعنية لا تعني أن النساء لا يمكنهن تولي واجبات إدارية. في الحقيقة ان ملكة سبأ التي ذكرت كحاكمة في القرآن الكريم ظهرت كحاكمة تتمتع بمهارات جيدة.

4. نبوة النساء

⁷³ أبو حيان ، تفسير البحر المحيط، ٢٢٧/٨.

⁷⁴ جزائري جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٣م)، ١٦/٤.

⁷⁵ ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير، ٢٥٢/١٩، ٢٥٣.

⁷⁶ آتش، يوجه قرآن چعداش تفسيري، ٣٧٣/٦، ٣٧٤.

⁷⁷ أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي (مصر: مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ١٩٤٦م)، ١٣٦/٩؛ محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (مصر:

إدارات الكتب المكتبة، ١٩٩١م)، ١٧/١٧٧٨.

⁷⁸ سيد قطب، في ظلال القرآن، ٢٦٤٠/٥.

⁷⁹ آمنة ودود محسن، القرآن والمرأة، مترجم نظيفة شيشمان (استانبول: از يايينجيليق، ٢٠٠٥م)، ٧١، ١٣٥، ١٣٦.

⁸⁰ البخاري، المغازي ٨٤ (٤١٧).

⁸¹ آتش، يوجه قرآن چعداش تفسيري، ٣٩٩/٦، ٤٠٠.

إذا استعملت النبوة مطلقاً احتوت معظم مجالات الحياة. و بهذا المعنى تولى رسول الله إدارة المجتمع أيضاً و مع هذا قد نوقش هل النبوة السياسيّة أم لا. في موضع تولية المرأة تناول نبوتها أيضاً. يرى من حيث مهمة النبوة للمرأة أن القضايا المتعلقة بالحياة السياسيّة للمرأة يتم طرحها في المناقشات الخاصة بالرجال والنساء من هذه الحيثية.

في بعض آيات القرآن التي تنص على إرسال الأنبياء يُلاحظ أن عبارة "الرجال" مستخدمة بشكل خاص: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَكُنَّ الْأَخِرَةُ حَتِيرَ الَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ".⁸² "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ".⁸³ وقد ورد بوضوح في الآيات أن الأنبياء قد اختيروا من بين الرجال (الرجال). فسرت مصادر التفسير هذا التعبير على أنه كلمة تُستخدم أحياناً لوصف الإنسان بذاته وأحياناً على أنه استخدام مفضل للتعبير عن الذكور أنفسهم.

في سياق الآيات المعنية فإن ادعاءات المنكرين هي الموضوع. يجب هذه الآيات على أولئك الذين ينكرون أنه لا يمكن للنبي أن يكون إنساناً وأن الملائكة يمكنهم أن يكون انبياء.⁸⁴ قال الله تعالى أنه أرسل الناس لا الملائكة ليعلموا الناس بأوامره ونواهيهِ.⁸⁵ لذلك فإن القضية تقوم على قضية الملائكة والناس أكثر من قضية الجنس من منظور الرجال والنساء.⁸⁶ وعليه فإن الآية التي تنص على أن الأنبياء سيأتون فقط من الرجال لا تشير إلى أن الأنبياء سيكونون من الرجال وليس النساء بل يذكر هنا أن المراد مجيء النبي من البشر.⁸⁷

في مصادر التفسير تم التركيز خاصة وصف التركيز على الذكور في الآيات. وعليه كما ورد في الآيات لم ترسل امرأة نبية.⁸⁸ ويذكر ابن عباس (٦٨٧/٦٨-٨٨) بأنه لا يوجد نساء بين الرسل.⁸⁹ ويوضح الحسن البصري (١١٠/٧٢٨) ذلك أكثر بقليل ويقول أن الأنبياء لم يرسلوا من البدو والنساء والملائكة.⁹⁰

يذكر في القرآن الكريم أنه تم الوحي الى والدة سيدنا موسى⁹¹ وسيدتنا مريم⁹². يذكر أنه في الفترة التي كان يقتل فيه فرعون الأولاد المولودين من قوم موسى أوحى الطفل الرضيع لوالدة سيدنا موسى ما يجب عليها القيام به.⁹³ هنا يزعم أن العبارات

⁸² سورة يوسف ١٢/١٠٩.

⁸³ سورة الأنبياء ٢١/٧؛ انظر سورة النحل ١٦/٤٣.

⁸⁴ الماتريدي، تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي-، ٧/٣٢٨؛ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب-، ١٨/٢٣٠؛

١٤٣/٢١، ١٤٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٤/١٧٨.

⁸⁵ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٦/٢٢٨؛ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل-، ٥/٣١١؛ المراغي، تفسير المراغي، ١٧/٩؛ ١٣/٥٣.

⁸⁶ آتش، يوجه قرآن چعداش تفسيري، ٤/٤١٨، ٤١٩.

⁸⁷ سعيد شيمشك، حياة قايناي قرآن تفسيري (استانبول: بيان يابنيلاري، ٢٠١٢ م.) ٣/٥٤.

⁸⁸ الماتريدي، تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي-، ٦/٢٩٧؛ الماوردي، النكت والعيون - تفسير الماوردي-، ٣/٨٨.

⁸⁹ الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٥٣٢.

⁹⁰ الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ٢/٢٨٨؛ البغوي، تفسير البغوي - معالم التنزيل-، ٤/٢٨٥؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٥/٣٥٩.

⁹¹ انظر سورة طه ٢٠/٣٨، ٣٩؛ سورة القصص ٢٨/٧.

⁹² انظر سورة آل عمران ٣/٤٥؛ سورة مريم ١٩/١٦-٢٦.

⁹³ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن-، ١٦/٥٧، ٥٨.

مصدر إلهام لوالدة موسى وليست وحياً.⁹⁴ يذكر أن واقعة إرسال ملك إلى مريم حيث تم إرسالها إلى مريم بدون نبوة أو بإظهار ما يجب عليها فعله⁹⁵ أو حدوثها على شكل إلهام.⁹⁶

المفسر الرازي (١٢١٠/٦٠٦) يقول إن العلماء متفقون على أن والدة سيدنا موسى ليست نبياً. يقول إنه لا يمكن التفكير في النبوة للنساء اللواتي لا يمكن أن يصبحن أئمة ولا يحكمن. حتى الإمام الشافعي (٨١٩/٢٠٤) يقول إنه بينما لا تستطيع المرأة حتى تزويج نفسها فإن نبوتها غير واردة. لذلك فإن الوحي في الآيات التي يذكر فيها الوحي للنساء ليس وحي الأنبياء. غسل النحل من قدرة الوحي المعطاة للرسول.⁹⁷

أما موضوع الوحي لسيدتنا مريم فهي كرامة، تم التوقف على تحقيق معجزة زكريا وإرهاصاً لسيدتنا عيسى. يقال إن هذا ما تم إلقائه لقلب والدة سيدنا موسى تحقق على شكل الإلقاء لقلب سيدتنا مريم.⁹⁸ في الآية ٧٥/٥ من سورة المائدة التي ذكر فيها أن سيدتنا مريم صديقة نلاحظ عدم استخدام عبارة "نبي" على الرغم من استخدام عبارة "صديقة" الموصوفة لها.⁹⁹ يذكر أن قضية "الوحي" المذكور في الآيات المتعلقة سواء بوالدة سيدنا موسى أو بسيدتنا مريم ليست وحيًا عن النبوة. وعليه يتم التحدث عن إجماع¹⁰⁰ وإعلان صريح¹⁰¹ على أن الأنبياء ليسوا من النساء.

في الواقع يتم التوجه لتمييز هنا ويذكر أن النساء مثل الرجال عباد الله في موضوع تلقي الوحي أنه يمكن للنساء أيضاً تلقي الوحي بناءً على مبدأ أن الله يستطيع أن يوحي لمن يشاء من عبادة. أما إذا كان الأمر يتعلق بمهذبة الناس وإدخال شريعة جديدة فيذكر أن ذلك خاص بالرجال فقط وأن واجب إقامة الشريعة سيمنح للرجل.¹⁰² ونتيجة لذلك يُذكر أن صفوة النساء اللائي أعلن نزول الوحي عليهن في الآيات ومع ذلك يمكننا أن نقول إنه لا توجد بيانات محددة بشأن النبوة المعطاة لمن بمعنى التبليغ الديني. في هذه النقطة يتبين أنه حتى في التفسيرات التي تكشف عن مقارنة إيجابية لإدارة المرأة تم التأكيد على أنه لا يمكن عزو النبوة إلى النساء.

النتيجة

ينص القرآن الكريم على أن المرأة هي جزء من الحياة الاجتماعية ولها دور في القضايا التي تمهها بشكل مباشر أو غير مباشر وعلى اكتسابها المسؤولية كعنصر مكمل للمجتمع. لذلك فإن القضايا التي يتم التعبير عنها اليوم بالمصطلحات السياسية قد

⁹⁴ الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، ٣/٣٧، ٢٧٢؛ الطبري، تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن -، ١٨/١٥٥، ١٥٦؛ الماتريدي، تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي -، ٦/٢٧٩.

⁹⁵ أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، مح. عبد السلام عبد الشافي محمد (لبنان: دار الكتب العلمية، م ١٩٩٣)، ٤/٣٢٧؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ٨/١٧؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان، ١٤/٥٧، ٥٦.

⁹⁶ الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٦٥٥؛ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب -، ٢٢/٥٢؛ أبو السعود محمد بن محمد العمادى، تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم -، ٦/٣.

⁹⁷ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب -، ٢٢/٥١؛ المراغى، تفسير المراغى، ١٦/١٠٨؛ الشعراوي، تفسير الشعراوي، ١٧/١٠٨٨٥.

⁹⁸ الرازي، تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب -، ٨/٤٦، ٤٦.

⁹⁹ الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ٥/٢٩٨.

¹⁰⁰ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٥/٢٩٨.

¹⁰¹ السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٤/١٤٩؛ ١٠/١٦.

¹⁰² آتش، يوجه قرآنن جعداش تفسيري، ٤/٤١٩.

دخلت حيز التنفيذ مع أمثلة رسول الله في المجتمع الذي نزل فيه القرآن الكريم. ومع ذلك نرى في المجتمعات الإسلامية أن النساء خرجن من الحياة الاجتماعية وانسحبن إلى عالمهن الخاص. في هذه الدراسة تم العمل على تقديم وجهات نظر وحلول مختلفة من خلال فحص الآيات التي تحتوي على تعبيرات داعمة للحياة السياسية للمرأة من مصادر التفسير.

يذكر في الآيات عن بيعة النساء بمعنى أنها تعبر عن ولائها للحاكم كأحد أفراد المجتمع الإسلامي. تحتوي الآية التي تذكر فيها عن بيعة النساء على بعض النقاط. وتشمل هذه القضايا الأمور التي حرمها الإسلام بشدة، التي تحتوي على الانحطاط الأخلاقي للنساء خاصة في عصر الجاهلية. ومن ناحية أخرى تشكل النساء فئة منفصلة ومستقلة عن الرجال يتم التحدث عن أنفسهن بشكل خاص. في هذا الصدد من الواضح أن الإسلام يقدر المرأة كفرد منفصل ومستقل.

جانب آخر مهم في صدد الآيات التي يذكر فيها النساء هي ولايتهن. المرأة التي تُقَدَّر كفرد في المجتمع بالبيعة تظهر بمكانتها التحفيزية والتوجيهية في المجتمع بحق الولاية. حق الولاء هو موضوع يرتبط بشكل غير مباشر بالحياة السياسية وإن لم يكن بشكل مباشر. فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما ورد في الآية لا يقتصر على الأمور الاجتماعية. ومما لا شك فيه أنه يمكن القول إن الموقف الذي يجب إظهاره ضد التصرفات السلبية في المجال السياسي تشكل مع هذا المبدأ. في هذا الصدد يتم إعطاء رسالة مفادها أن المرأة فرد فعال في المجتمع مع دورها في تحذير وتوجيه أعضاء المجتمع الآخرين.

في القرآن الكريم ورد ذكر ملكة سبأ بسياساته الذكية والحذرة. لم يتم استخدام تعبير سبلي في الآيات لكون المرأة المعنية سيدة. يتشكل الموضوع في الغالب على الحاكم الذي فضل الإيمان. من الواضح أن القضية دليل قوي على قيادة المرأة بشكل عام. من حيث المعطيات التاريخية هناك بنية أبوية سائدة في المجتمع الذي نزل فيه القرآن الكريم. يمكن القول إن الرجال يتمتعون بامتيازات وخبرات معينة في الأمور ذات الاهتمام العام. إلا أنه لا يمكن القول إن هذه الحالة المفيدة صالحة في كل موقف وزمان ولا يمكن القول إن الرجال هم القادة الوحيدون الطبيعيون والطيبيون في القيادة. وكمبدأ مهم فيما يتعلق بالقيادة في القرآن فقد أمرًا بتوكيل الأعمال إلى الأشخاص الأكفاء وضمان العدالة.¹⁰³ لذلك يُذكر أن الأولوية للأشخاص الذين سيؤدون الوظيفة بشكل صحيح في القضايا البيولوجية والنفسية والتعليمية والخبرة ومع ذلك من الواضح أنه لا توجد إشارة إلى الجنس في الآيات المتعلقة بالإدارة. في هذا الصدد يمكن القول إن الرجال والنساء في مجال الإدارة لهم حقوق متساوية في هذه الوظيفة طالما أنهم يستوفون المبادئ والمثل العليا المنصوص عليها.

من الأمور التي نوقشت في النقاشات حول مكانة المرأة في الساحة السياسية في التفسيرات موضوع نبوة المرأة. في الآراء التي تلفت الانتباه إلى ارتباط مؤسسة النبوة بالمجال السياسي لا يبدو من الممكن للمرأة التي لا تعتبر كافية من ناحية الإدارة أن تقوم بدور في مهمة أكثر أهمية مثل النبوة. في هذا السياق من المهم تقييم الآيات المتعلقة بالموضوع. إن ذكر النساء اللواتي تم الوحي إليهن في الآيات يستلزم شرح إلى أي معنى يأتي هذا الوحي. بالنظر إلى المعاني المختلفة للوحي المستخدم في الآيات نلاحظ أن الوحي ليس فقط وحي النبوة ومن المهم ذكر معاني الإلهام والعلامات في هذا السياق. خاصة يُلاحظ أن معاني الإلهام والإرشاد يتم طرحها على جدول الأعمال لتلقي النساء الوحي.

المسألة الأصلية فيما يتعلق بنبوة المرأة هي ما إذا كانت المرأة تستقبل الوحي أم لا تتطلب نبوتها. لأن هناك رسالة وواجب ونشاط إرشادي ينقله الأنبياء للناس. ومع ذلك لم يُذكر رسالة معينة بين السيدات اللائي نزل عليهن الوحي في القرآن الكريم ولم يذكر اعطائهن وصف تبليغ خاص. لذلك فإن ورد نزل الوحي على بعض النساء في القرآن الكريم لم يشير إلى أن هؤلاء النساء انبياء. تم التوقف على ان نبوة المرأة ليس وارد في التفسيرات التي تعرض نهج إيجابي حول إدارة المرأة.

¹⁰³ انظر سورة النساء ٥٨/٤.

يتضمن الوحي الإلهي الذي يعد بسعادة الناس في الدنيا والآخرة جوانب مختلفة من حياة الإنسان. مما لا شك فيه أن الناس يبادرون لأعمال اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية مختلفة ويواصلون أنشطتها. اكتسب دراسات النساء في هذه المجالات المختلفة زخماً ملحوظاً يستحق التقدير خاصة في القرون الماضية. تتضمن دراستنا التقييمات في التفسيرات المتعلقة بمكانة المرأة في المجال السياسي. وفي هذا الصدد تذكر الآيات الدور الفعال للمرأة في الحياة السياسية للمجتمع الذي تكون فيه. يتم تقديم المرأة سواء كوفاة مواطنة وقيادية كفرد لها حقوق وعليها واجبات في المجال السياسي.

المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. ٣٠ ج. تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤ م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. أحكام القرآن. مح. محمد عبد القادر عطا. ٤ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز. مح. عبد السلام عبد الشافي محمد. ٥ ج. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣ م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. مح. عبد السلام محمد هارون. ٦ ج. د.م.: دار الفكر، د.ت.
- ابن كثير، الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. مح. مصطفى السيد محمد، محمد السيد رشاد، محمد فضل العجماني، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب. ١٥ ج. القاهرة: مؤسسة قرطبة- مكتبة اولاد الشيخ للتراث، ٢٠٠٠ م.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. تفسير أبي السعود - إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم-. ٩ ج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي. تفسير البحر المحيط. مح. صدقي محمد جميل. ١٠ ج. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠
- الأزهري، أبو منصور محمد أحمد. تهذيب اللغة. مح. عبد السلام محمد هارون. ١٥ ج. مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٢ م.
- البغوي، محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود. تفسير البغوي - معالم التنزيل-. مح. محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش. ٨ ج. رياض: دار طيبة، ١٤٠٩ هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. كتاب التعريفات. مح. عادل انور خضر. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٧ م.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن موسى السلمي. سنن الترمذي (الجامع الكبير). مح. بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦ م.
- الجوهرى، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. مح. أحمد عبد الغفور عطار. ٧ ج. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤ م.
- الخليل بن أحمد. كتاب العين. مح. عبد الحميد هندواي. ٤ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣ م.
- الرازي، محمد ابن العلامة ضياء الدين عمر فخر الدين. تفسير الفخر الرازي - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب-. ٣٢ ج. لبنان: دار الفكر، ١٩٨١ م.
- الراغب الأصفهاني. مفردات ألفاظ القرآن. مح. صفوان عدنان داودي. دمشق: دار القاع، ٢٠٠٩ م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. أساس البلاغة. مح. محمد باسل عيون السود. ٢ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. الناشر خليل مأمون شيخا. ٦ ج. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٩ م.
- السيوطي، جلال الدين. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ١٦ ج. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ٢٠٠٣ م.
- الشعراوي، محمد متولي. تفسير الشعراوي. ١٩ ج. مصر: إدارات الكتب المكتبة، ١٩٩١ م.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن. ١٢ ج. بيروت: مؤسسة الأعلمي المطبوعات، ١٩٩٧ م.
- الطبرسي، أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. ١٠ ج. بيروت: دار العلوم، ٢٠٠٥ م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري - جامع البيان عن تأويل آي القرآن-. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ٢٦ ج. هجر: دار هجر، ٢٠٠١ م.

- الفيروزآبادي، العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. مح. محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد أبي بكر. *الجامع لأحكام القرآن و المبين لما تضمنه من السنة و آي الفرقان*. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. ٢٤ ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. *تأويلات أهل السنة - تفسير الماتريدي*. مح. مجدي باسلوم. ١٤ ج. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري. *النكت والعيون - تفسير الماوردي*. الناشر السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم. ٦ ج. بيروت: دار الكتب العلمية - مؤسسة الكتب الثقافية، د. ت.
- المراغي، أحمد مصطفى. *تفسير المراغي*. ٣٠ ج. مصر: مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ١٩٤٦م.
- المودودي، أبو الاعلى. *تفهيم القرآن*. مترجم محمد خان كياي وأصدقاه. ٧ ج. استانبول: إنسان يابنلاري، ١٩٩١م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن. *السنن الكبرى (سنن النسائي الكبرى)*. مح. حسن عبد المعتم شلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- الهوراي، هود بن محكم. *تفسير كتاب الله العزيز*. مح. بالحاج بن سعيد شريفى. ٤ ج. بيروت: دار الغرب الإسلامية، ١٩٩٠م.
- آتش، سليمان. *بوجه قرآن چعداش تفسيري*. استانبول: بني افوقلار نشریات، د. ت.
- سيد قطب. *في ظلال القرآن*. ٦ ج. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣-١٩٧٢م.
- شيمشك، سعيد. *حياة قايناعي قرآن تفسيري*. ٥ ج. استانبول: بيان يابنلاري، ٢٠١٢م.
- ودود محسن، أمة. *القرآن والمرأة*. مترجم نظيفة شيشمان، استانبول: از يابنجيليق، ٢٠٠٥م.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Beğavî, *Muhyî's-Sünne Ebî Muhammed el-Hüseyn b. Mesud. Tefsîru'l-Beğavî -Meâlimü't-tenzîl-*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye- Süleyman Müslim el-Harş. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409h.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüğâ ve sıhahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. Adil Enver Hadr. Beyrut-Lübnan: Dâru'l Ma'rife, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420h.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-'Imâdî. *Tefsîru Ebissuûd -İrşâdü aklı's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğâ*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 15 cilt. Mısır: el-Müessetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecduddîn. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhî'l-'Azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfî Muhammed. 5 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1993.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğâ*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Muhammed Fazlu'l-Acmâî, Alî Ahmed Abdülbâkî, Hasen Abbâs Kutub. 15 cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne -Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Baslûm. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Nüket ve'l-'uyûn -Tefsîru'l-Mâverîdî*. nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfe, ts.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-'Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Hân Kayanî ve arkadaşları. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân. *Es-Sünenü'l-Kebîr (Sünenü'n-Nesâî'l-Kübrâ)*. Thk. Hasan 'Abdulmun'im Şilbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kâ'a, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1972-2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hûdayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 16 cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Şarâvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şarâvî*. 19 cilt. Mısır: İdârâtü'l-Kütübi'l-Mektebe, 1991.
- Şimşek, Sait. Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tabatabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an*. 22 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Aleml-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebî Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005.
- Tirmizî, Muhammed b. İsmâ b. Mûsâ es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)*. thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Wedûd Muhsin, Amine. *Kur'an ve Kadın*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.

İbnu'l-Fârız'a Göre Dûbeyt (İbn Murahhal Ve Ömer Halûf Vezinlerinin Uygulamalı Olarak İncelenmesi)

Afify Ramadan Afify AHMED 

Dr. , afifyramadan@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 10.06.2020

Kabul: 28.10.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Dûbeyt,

Vezin,

İbnu'l-Fârız,

İbnu'l-Murahhal,

Ömer Halûf.

Dûbeyt sanatı, Fars edebiyatından geçen ve Arap şiiri kurallarının dışında oluşan yeni şiir sanatlarından biridir. Farklı yüzyıllarda Arap Edebiyatında tanınmış ve yaygınlık kazanmıştır. Bu, onun seçkin bir vezne ve güzel bir ahenge sahip olmasıyla açıklanabilir. Bu sanat, şairlerin dikkatini çekmiş ve onunla tasavvufî düşünceleri işlemişlerdir. Samimi bir üslupla ve dinleyenlerin içine işleyen güzel, sanatsal bir biçimle nefislerinde harekete geçen duyguları anlatmışlardır. İbnu'l-Fârız, dûbeyt söyleyen önemli mutasavvıflardan biri olmuştur. Onda fikrî ve hissî savunmalarını belirtmiş, ona dil ve vezin açısından büyük bir özen göstermiştir.

Bu sanatın ortaya çıkışıyla kaynağı ve vezni hakkında aruzla ilgilenen âlimler arasında büyük bir tartışma olmuştur. Çalışmada, aruz vezinleriyle birlikte İbnu'l-Fârız'ın dûbeytleri, ve İbn Murahhal vezni ve Ömer Halûf'un açıkladığı vezin olmak üzere ona koyduğu iki veznin önemi açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu iki veznin benzer ve farklı yönleri de belirtilmiştir.

Dûbait According To Ibn Al-Fared (An Applied Study On The Wazn Of Ibn Al-Murahhal And Omar Khalouf)

Article Info

Abstract

Article History

Received: 10.06.2020

Accepted: 28.10.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

Dûbait,

Wazn,

Ibn al-Fared,

Ibn al-Murahhal,

Omar Khalouf.

The art of Dûbait is one of the newly developed poetic arts outside the rules of Arabic poetry, due to its Persian origins. It was well known and popular in Arabic Literature in different centuries. This can be explained by the fact that it has a distinguished wazn and a beautiful harmony. This art attracted the attention of poets and they taught their sufi thoughts with it. They told about the emotions that took action in their inside with a sincere style and a beautiful, artistic form that penetrates the listeners. Ibn al-Fared has been one of the most important Sufis who used dûbait in their poems. He stated his intellectual and emotional defenses and paid great attention to this art in terms of language and wazn.

With the advent of this art, there has been a great debate among scholars who dealt with arooz about its source and wazn. In the study, the importance of the dubait of Ibn al-Fared and the two wazn of Ibn Murahhal and Ömer Halûf were explained. In addition, similar and different aspects of these two wazn are also indicated.

الدوبيت عند ابن الفارض (دراسة تطبيقية على وزني ابن المرحل وعمر خلوف)

المعلومات المادة	الملخص
تاريخ المادة	فن الدوبيت هو أحد الفنون الشعرية المستحدثة الخارج عن قواعد الشعر العربي نظرا لنشأته الفارسية، كتبت له الشهرة والانتشار في الأدب العربي قرونا عديدة، وذلك لوزنه المميز وإيقاعه الغنائي الجميل. انجذب إليه الشعراء، وتناوله الصوفية في تأملاتهم، فعبّروا به عما يجول في نفوسهم بأساليب صادقة وصور فنية طريفة كان لها وقعها في نفس المتلقي، وقد كان ابن الفارض من أهم المتصوفين الذين أنشدوا الدوبيت، فمثّل عنده اندفاعا فكريا وعاطفيا، وأولاه عناية كبيرة لغة ووزنا.
الاستلام: 10.06.2020 القبول: 28.10.2020 النشر: 31.12.2020	ولحدائثة هذا الفن دار سجال كبير بين العروضيين حول نشأته ووزنه، فقمت بتوضيح ذلك من خلال دراسة تطبيقية على دوبيتات ابن الفارض، مع عرض للوزن العروضي للدوبيت، وتطبيق أهم وزنين وضعا له عليها، وهما وزن ابن المرحّل، والوزن الذي قدمه الدكتور عمر خلوف، موضحا أوجه الشبه والاختلاف بينهما.
الكلمات المفتاحية	الدوبيت، الوزن، ابن الفارض، ابن المرحّل، عمر خلوف.

Atıf/Citation: Ahmed, Afifi Ramadan Afifi. "İbnu'l-Fâriz'a Göre Dûbeyt (İbn Murahhal Ve Ömer Halûf Vezinlerinin Uygulamalı Olarak İncelenmesi)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 144-183.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.8>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين أفصح الخلق أجمعين. وبعد، تدلنا المقولة المأثورة (الشعر ديوان العرب) على أن للشعر مكانة كبيرة عند العرب، فهو ديوانهم وسجل حياتهم، وهو أفضل وسيلة لحفظ اللغة وتفصيح اللسان، والعرب من أقدم الأمم الذين نظموا فيه، وذلك لجمال لغتهم وسحرها البديعي، وقد عاش الأدب العربي (شعره ونثره) فترات على مر تاريخه من التطور والعطاء وذلك بفعل الاحتكاك بالأمم الأخرى، والاستفادة من ثقافتهم، مما فتح أمام الشعراء أفقا جديدا للتجديد في الأدب العربي، فنشأت فنون شعرية جديدة لم تكن معروفة عند العرب من قبل، ومن هذه الفنون فن الدوبيت، وهو وزن شعري مستحدث، خارج عن قواعد الشعر العربي، نظرا لنشأته الفارسية، وعلى الرغم من ذلك فقد كتبت له الشهرة والانتشار قرونا عديدة، وقد كان لوزنه المميز وإيقاعه الغنائي الجميل ما جذب إليه الشعراء، فتغنوا به، وحلقت به أخیلتهم، وتناوله الصوفية كثيرا في تأملاتهم، فعبروا به عما يجول في نفوسهم بأساليب صادقة وصور فنية طريفة كان لها وقعها في نفس المتلقي، وكان ابن الفارض من أهم المتصوفين الذين أنشدوا الدوبيت فمثل عنده اندفاعا فكريا وعاطفيا، فاهتم به كثيرا وبلغته ووزنه، بل يُعد هو من أول من نظم في هذا الفن من العرب¹، وإن لم يكن أولهم من الناحية الزمنية، فهو أولهم من الناحية الكمية والفنية؛ حيث جاءت دوبيتاته من أفضل ما قيل في هذا الفن.

وقد بلغ اهتمام العلماء بالدوبيتات التي أنشدها ابن الفارض درجة كبيرة إلى حد أنه ما تكلم أحد منهم عن الدوبيت إلا واستشهد بدوبيت ابن الفارض، فيعتبر الدوبيت عنده نموذجا مثاليا لهذا الفن، وما زال ما قدمه ابن الفارض منتشرا في معظم كتب العروضيين القدماء والمحدثين، وليس أدل على ذلك ما فعله الأبشيهي (852هـ) في المستطرف عندما تحدث عن الدوبيت ساق لنا مستشهدا لهذا الفن أربعة أمثلة من أقوال ابن الفارض². فمن أراد أن يفهم قيمة هذا الوزن وجماله فعليه أن يتمرس به قليلا ولن يجد أمامه أجمل من دوبيتات ابن الفارض لما لها من جمال في الأسلوب وبساطة في العبارة، وقرب للأفهام ورقة في اللفظ وسمو في المعنى، وإبداع ابن الفارض في الزخرفة اللفظية غير المتكلفة.

ولحدائثة هذا الفن وغرابته على الأذن العربية فقد دار سجال كبير بين العروضيين حول نشأته ووزنه، فوضع له العروضيون عدة أوزان بعضها يتناسب معه وبعضها الآخر لا يتناسب، بل إن بعض العروضيين ألحقه بالأوزان العربية الخليلية، فأردت توضيح ذلك من خلال عرض ما دار حوله وحول وزنه، وتوضيح أفضل ما قدم له من وزن.

وقد قدم ابن الفارض في هذا الفن واحدا وثلاثين دوبيتا، تناولتها في هذا البحث مبينا دقة ابن الفارض في المحافظة على هذا الوزن الجديد من خلال تطبيق الوزن العروضي الذي وضعه ابن المرغلل للدوبيت، ومقارنا هذا الوزن بالوزن الذي قدمه الدكتور/عمر خلوف، وموضحا أوجه الشبه والاختلاف بين الوزنين، وأيهما أنسب من وجهة نظري لفن الدوبيت.

من أجل هذا وقع اختياري على هذا الموضوع، فجاء البحث تحت عنوان: (الدوبيت عند ابن الفارض دراسة تطبيقية على وزني ابن المرغلل وعمر خلوف)، وقد قمت بتقسيم البحث إلى مقدمة، وتمهيد تناولت فيه: التعريف بابن الفارض حياته وشعره، ثم جاء البحث في قسمين: قسم نظري، وقسم تطبيقي، تناولت في القسم النظري: الدوبيت تعريفه وأصله وأهم ما يتميز به، ثم تناولت الفرق بينه وبين بحر السلسلة، ثم عرضت للوزن العروضي له مع عرض تفصيلي للوزن الذي قدمه ابن المرغلل والدكتور عمر خلوف. وتناولت في القسم التطبيقي دوبيتات ابن الفارض مع التطبيق لوزني ابن المرغلل والدكتور عمر خلوف،

¹ لقد ذهب الدكتور بديع محمد جمعة في كتابه (من روائع الأدب الفارسي) إلى أن ابن الفارض يعتبر أول من أنشد في فن الدوبيت من العرب. بديع محمد جمعة، من روائع الأدب الفارسي (بيروت: دار النهضة العربية 1983)، 215.

² شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستطرف (بيروت: عالم الكتب، 1419)، 449.

وأردفت الدراسة بتعليق عام على الوزنين، ثم جاءت خاتمة البحث ووضحت فيها أهم النتائج والتوصيات، وختمت البحث بنبت لأهم المراجع.

منهج البحث

وقد اتبع البحث المنهج الوصفي المقارن؛ إذ قمت بتوضيح أوجه الشبه والاختلاف بين وزني ابن المرحل والدكتور عمر خلوف. وبعد، أتقدم بخالص الشكر لكل من ساهم في إخراج هذا البحث، داعياً الله لهم بالتوفيق والنجاح، والله هو الهادي إلى سواء السبيل، ومن يتوكل على الله فهو حسبه، توكلت على الله.

التمهيد

ابن الفارض حياته وشعره

عمر بن أبي الحسن بن علي بن المرشد، نعت بشرف الدين، وكني بأبي حفص وأبي القاسم، وعرف بابن الفارض، حموي الأصل مصريّ المولد والوفاة. كان مولده في الرابع من ذي القعدة سنة 576هـ / 1181م بالقاهرة، وتوفي أيضاً بالقاهرة عن ست وخمسين سنة في الثاني من جمادى الأولى سنة 632هـ / 1235م، ودفن بالمقطم³.

أبوه سوري الأصل من حماة بسوريا ثم قدم مصر وسكنها، وكان يكتب الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام، ثم ولي نيابة الحكم، وترقى في المناصب إلى أن وصل إلى وظيفة قاضي القضاة ولكنه رفضها، وكان من أكابر علماء مصر، ولقب بالفارض من أجل عمله، وانتقل اللقب إلى ابنه عمر، فعرف عمر بابن الفارض؛ ولذلك نشأ ابن الفارض في بيت علم وورع، وتوجه منذ صغره إلى التعليم الديني، ولما كبر اشتغل بفقهِ الشافعية، وأخذ الحديث عن ابن عساکر، وحُبب إليه طريق الصوفية، فترهد، وسافر إلى مكة بعد وفاة والده، وبقي بها خمس عشرة سنة، واعتزل الناس هناك في واد بعيد عن مكة، وهناك نضجت شاعريته، واكتملت مواهبه الروحية، ونظم أكثر شعره، ثم عاد إلى مصر وأقام بالأزهر الشريف في قاعة الخطابة، واهتم به الناس والعلماء اهتماماً كبيراً، فكانت له مكانة كبيرة عندهم لما كان فيه من الزهد والانقطاع، فكانوا يؤمنونه للاستفادة من علمه ومن فيض محبته للذات الإلهية وللرسول الكريم، حتى قيل إن الملك الكامل الأيوبي كان يأتيه ويحضر مجالسه. وكان شيخاً جواداً صالحاً حسن الهيئة والملبس والصحبة محمود العشرة رقيق الطباع فصيح العبارة⁴.

ويعتبر ابن الفارض من أكابر شعراء الصوفية والعربية، وله ديوان شعر مشهور شخصت إليه الأعين وانبهرت به؛ لحسن أسلوبه وسلامته ورقة لفظه وسمو معانيه، وامتاز بالسلاسة والوضوح وتُعد الخيال وجمال الصورة، وله فيه دوييت وألغاز ومواليبا⁵،

³ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان البرمكي، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900م)، 454/3؛ شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 265/16؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي الزركلي الدمشقي، *الأعلام* (القاهرة: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002)، 55/5.

⁴ الزركلي، *الأعلام*، 56/5؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (دار البشائر الإسلامية، 2002)، 123/6.

⁵ ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، 455/3. والمواليبا هو نفسه النوع المعروف بالموال في الشعر العامي، وذلك لأن جميع أمثله جاءت مزيجاً من العامية والفصحى، وامتاز عن النوع عن غيره بتحرره من الإعراب في بعض الألفاظ وذلك بإسكان أواخرها كما في العامية كما امتاز أيضاً بالتنوع في القافية والروي، أنيس، إبراهيم أنيس، *موسيقى الشعر* (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثانية: 1952م)، 209، 210. وقد تناوله ابن الفارض في بيتين وهما:

قلْتُ لِحِرَّازٍ عَشْتُو كَمْ تَشْرِحِي دَبَّحْتَنِي قَالَ ذَا شُعْلِي تُؤْبِحِي
وَمَالَ إِلَيَّ وَبَاسَ رِجْلِي يُرَبِّحِي يُرِيدُ دُبْحِي فَيَنْفُخُنِي لِيَسْلَخُنِي

جمع الديوان سبطه علي، وشرحه كثيرون منهم حسن البوريني وعبد الغني النابلسي، وشرحهما مطبوعان، وهذا الشرح هو ما اعتمدنا عليه في هذا البحث، وأهم ما في هذا الديوان القصيدة التائية التي ضمنها تجاربه الروحية، وفيها آراؤه حول الحب الإلهي، وقد اعتنى بشرحها الكثير من الأدباء، كما أن الديوان يضم العديد من المدائح النبوية⁶، وأيضا يضم بعض الغزل، ولكن ليس فيه مادية ولا حسية، بل هو نوع من أنواع غزل المتصوفة، أراد به معان دينية غير معاني الغزل الحقيقي⁷. ومعظم ديوانه في التصوف والحب الإلهي، ولا يُعرف لابن الفارض آثار أدبية أو صوفية غير ديوانه، وهو صغير الحجم.

ويعتبر ابن الفارض أول شاعر عربي نظم في فن الدوبيت⁸، وهو يعتبر من أشعر المتصوفين، ولقب بسُلطان العاشقين والمحبين، وفي شعره فلسفة تتصل بما يسمى وحدة الوجود. قال عنه الذهبي كان سيد شعراء عصره وشيخ الاتحادية، وجاء شعره في ألد عبارة وأرق استعارة إلا أنه شانه بالاتحاد. وقال المنذري: قد جمع في شعره بين الجزالة والحلاوة⁹. وقد قال مصطفى صادق الرافعي عن شعره: لولا ابن الفارض والبهاء زهير وابن قلاقس الإسكندري وأمثالهم وكلهم أصحاب دواوين صغيرة، لولا هؤلاء من المتقدمين لأجذب تاريخ الشعر في مصر¹⁰.

وقد قامت فتنة كبيرة على ابن الفارض، واختلف الناس في شأنه كشأن ابن العربي والتلمساني والقنوي إلى درجة أن الشيخ برهان الدين إبراهيم البقاعي اتهمه بالكفر، في كتاب له اسمه (تدمير المعارض في تكفير ابن الفارض)¹¹، ورد عليه الكثير من العلماء مبرئين ابن الفارض مما اتهم به، ومن تصدى من العلماء للدفاع عن ابن الفارض الإمام السيوطي والكافيجي، وألف السيوطي في الدفاع عنه رسالة سماها (قمع المعارض في نصرة ابن الفارض)، وقد استفتي الشيخ زكريا الأنصاري في هذه المسألة فأفتى بتبرئة ابن الفارض مما نسب إليه، وذكر أن للصوفية تعبيراتهم ومصطلحاتهم وألفاظهم الخاصة بهم التي لا ينبغي أن تؤخذ على ظاهرها¹²، ولسنا هنا في صدد الدفاع أو الهجوم على ابن الفارض أو عرض أدلة هؤلاء ورد هؤلاء، ولكننا بصدد دراسة بعض أشعاره التي أبدع فيها.

القسم الأول: فن الدوبيت: تعريفه وأصله وأهم ما يتميز به

الدوبيت: هو أحد الأوزان الشعرية المستحدثة الخارجة عن مجور الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ) الستة عشر، فلم يُؤثر هذا الوزن عن شعراء العرب في العصر الجاهلي ولا في صدر الإسلام والدولة الأموية وكذلك في العصر العباسي الأول¹³، واشتهر هذا الوزن في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وبلغ أوج انتشاره في القرن السابع الهجري وما بعده، وقد اختلف في

وأغلب الظن أن ابن الفارض قد نظمه للتفكه وإظهار المهارة في النظم في أي وزن حتى وإن كان خارجا عن حدود الفصحى. وقد أورد الوالبا السابق ابن خلدون وذكر أن ابن الفارض أوضح أنهما ملحونان وليس على مقتضى العربية، حيث كتبه على اصطلاح الجزائريين، وهم لا يرعون الإعراب والضبط بل يجوزون فيه اللحن. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 3/455.

⁶. محمد أحمد درنيقة، معجم شعراء المدح النبوي (دار ومكتبة هلال)، 274 وما بعدها؛ العسقلاني، لسان الميزان، 6/123.

⁷. أحمد شوقي عبد السلام ضيف الشهير بشوقي ضيف، الفن ومناهجه في الشعر العربي (مصر: دار المعارف، الطبعة الثانية عشرة)، 461.

⁸. بديع محمد جمعة، من روائع الأدب الفارسي (بيروت: دار النهضة العربية 1983)، 215.

⁹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 265/16؛ العسقلاني، لسان الميزان، 6/124.

¹⁰ مصطفى صادق بن عبد الرازق بن عبد القادر الرافعي، وحي القلم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421)، 3/265.

¹¹ الزركلي، الأعلام، 5/56؛ أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 2007/1428)، 305.

¹². طاهر سليمان حمودة، جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي (بيروت: المكتبة الإسلامية، 1989/1410)،

123.

¹³ بديع، من روائع الأدب الفارسي، 215؛ صفاء خلوصي، فن التقطيع الشعري والثقافية (بغداد: مكتبة المتنبّي، الطبعة الخامسة)، 291.

واضعه، فذكر القرطاجي (684هـ) في منهاج البلغاء أنه "من وَضَع المتأخرين من شعراء المشرق، وأنهم وضعوه قياساً على ما وضعته العرب"¹⁴.

بينما تؤكد أكثر المصادر على أنه من اختراع الفرس¹⁵، ويدل اسمه على أنه مستعار من الأوزان الفارسية، فكلمة (دوبيت) - وهي علم عليه - كلمة فارسية تعني بيتين، إشارة منهم إلى طريقة النظم عليه¹⁶.

وهذا ما أشار إليه أبو الحكم بن عبد الرحمن بن المرخّل (604هـ . 699هـ)، صاحب أقدم رسالتين في عروض الدوبيت¹⁷، حيث قال: "اعلم أن الوزن الذي يقال له الدوبيت معناه عند العجم زوج بيت، المقول فيه عند العرب بيتان؛ إذ هو مزدوج النظم، وقد جرى على قياس العجم في إضافة اسم عدد التسمية إلى العدد"¹⁸.

وربما كانت أول إشارة إلى فارسية هذا الوزن هي ما يمكن أن نستشفه من كلام الجوهري (393هـ) في الصحاح عند شرحه لكلمة (المثناة) الواردة في الحديث النبوي الشريف "من أَشْرَطَ السَّاعَةَ أَنْ تُوضَعَ الأَخْيَارَ وترفع الأشرار وَأَنْ تُقْرَأَ المَثْنَاءُ على رُؤْسِ النَّاسِ لَا تُغَيَّرُ"¹⁹، حيث قال: "يقال هي التي تسمى بالفارسية دوبيتي، وهو الغناء"²⁰. وكان أبو عبيد يذهب في تأويله إلى غير هذا²¹. وقد أورد الزبيدي هذا النص، ثم علق عليه بقوله: "وقوله: دُو بَيْتِي دو بالفارسية ترجمة الاثنين، والياء في بيتي للوحدة أو للنسبة، وهو الذي يُعْرَفُ في العجم بالثنوي كأنه نسبة إلى المثناة هذه، والعامية تقول ذوبيت بالذال المعجمة"²².

وبغض النظر عما في كلام الجوهري من مبالغة تجعل الدوبيت من أشراط الساعة، إلا أن ما يهمنا هنا ذكره (الدوبيتي) في ذلك العصر القريب من نشأته مما يدل على معرفته به أو سماعه على الأقل²³.

وإذا ما عدنا إلى مصطلح (الدوبيت) وجدنا أن المصطلح مركب من كلمتين، الأولى (دو) وهي كلمة فارسية كما أشار الزبيدي وتعني اثنين، والكلمة الثانية (بيت) وهي الكلمة العربية المعروفة، إذن فكلمة (دوبيت) تعني شعراً مؤلفاً من بيتين اثنين.

¹⁴ أبو الحسن حازم القرطاجي، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*، تحقيق: محمد الحبيب بن الخواجة (دار الغرب الإسلامي)، 241.

¹⁵ محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين المحي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر* (بيروت: دار صادر)، 108/1؛ أنيس، *موسيقى الشعر*، 214؛ خلوصي، *فن التقطيع الشعري والقافية*، 291؛ بديع، *صفاء خلوصي، فن التقطيع الشعري والقافية*، 291؛ عمر خلوف، *البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة* (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1418هـ / 1997م)، 5.

¹⁶ خلوف، *البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة*، 5.

¹⁷ رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت، تحقيق: هلال ناجي، *مجلة المورد* مجلة تراثية فصلية محكمة تصدرها وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، المجلد الثالث العدد الرابع (بغداد: دار الحرية للطباعة، 1974م)، 145. 174.

¹⁸ الرسالة الثانية من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، *مجلة المورد*، المجلد الثالث العدد الرابع، 165.

¹⁹ أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي، "ثني"، *غريب الحديث*، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان (حيدر آباد- الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1384 هـ - 1964 م)، 281/4. وفي التهذيب للأزهري أن هذا من قول عبد الله بن عمرو. محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، "ثني"، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 101/15.

²⁰ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، "ثني"، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م)، 2294/6.

²¹ قال أبو عبيد: وسألت رجلاً من أهل العلم بالكتب الأولى، قد عرفها وقرأها، عن (المثناة) فقال: إن الأحبار والرهبان من بني إسرائيل بعد موسى وضعوا كتاباً فيما بينهم على ما أرادوا من غير كتاب الله، فهو المثناة. الأزهري، "ثني"، 101/15.

²² الزبيدي، "ثني"، 293/ 37؛ وفي الصحاح: وأن تقرأ المثناة على رءوس الناس فلا تغير"، يقال هي التي تسمى بالفارسية دوبيتي، وهو الغناء. الجوهري، "ثنا"، 2294/6 ثنا، و الفيروز آبادي، "ثنا"، 1268/1.

²³ خلوف، *البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية جديدة تأصيلية*، 8.

ويجمع الدُّوَيْبِيَّت على الدوبيتات²⁴، هذا وقد دار نقاش حول هذه الكلمة أهي بالبدال أم الذال؟ فقيل: إن أصل الكلمة (دوبيت) ثم حرفتها العامة إلى (دوبيت)، وقيل: إن أصل الكلمة (دوبيت) ثم حرفتها العامة إلى (دوبيت).

فذهب إلى الرأي الأول الرصافي، وقال: إنه هو الأصوب، وأن تعريب الكلمة (دوبيتين) على نحو ما ورد في مقدمة ابن خلدون²⁵، وذلك إشارة صريحة على أن المصطلح عربي بمعنى صاحب البيت، وأنه انتقل إلى الفرس فأصبح (دوبيت). بينما ذهب الزبيدي إلى أن العكس هو الصحيح، وأن اللفظة في الأصل (دوبيت) ثم حُرِّفَت على ألسنة العامة إلى (دوبيت)²⁶.

وهذا خلاف لا طائل من ورائه خاصة أن مصطلح الدوبيت مصطلح قديم جاء في صحاح اللغة للجوهري، وأيضا ورد في أقدم رسالتين وضعوا لعروضه والتين كتبهما ابن المرحَّل (604هـ - 699هـ) حيث بدأ الرسالتين بمصطلح الدوبيت، فقال ابن المرحَّل: "رأيت النوع المعروف بالدوبيت من أوزان الكلام الموزون..."²⁷، وهذه إشارة واضحة منه أن هذا النوع عُرف بهذا الاسم (الدوبيت)، وقال المحي: وقد اشتهر الدوبيت بإعجام داله وهو تصحيف²⁸، وهذا ما عليه أكثر العلماء²⁹.

ووفقا لما جاء في موجز دائرة المعارف الإسلامية فإن ابتداء هذا النظم جاء على يد الشاعر الفارسي محمد بن عبد الله أبو الحسن السمرقندي (343هـ) والمشهور بـ (الرودكي)³⁰ فهو الذي اكتشف وزن الدوبيت من عبارة موسيقية جاءت على لسان صبي كان يلهو بلعب الجوز مع رفاقه، فأعجبه وزنها فنظم على نسيقها شعرا من بيتين، ولما كان مبتدع هذا النظم غلاماً صغيراً (ثر) فإن رودكي أطلق على هذا النظم الاسم "تَرَانَة" أي الصبوي، نسبة إلى الصبي³¹، وكان الرودكي أول من برع في نظمه، ولكن لم تصل إلينا أية رباعية. فإذا كان ذلك الكلام صحيحاً، فإن اكتشاف الدوبيت يعود إلى أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع

²⁴ رينهايت بيتر آن دوزي، *تلكمة المعاجم العربية*، ترجمة: محمد سليم النعيمي "دوبيت" (الجمهورية العراقية: وزارة الثقافة والإعلام، 1979)، 428/4.

²⁵ خلوصي، *فن التقطيع الشعري والقافية*، 291/292.

²⁶ الزبيدي، "ثي"، 293/37. وهذا الرأي تبناه الدكتور/ مصطفى جواد، فذهب إلى أن الأصل (دوبيت)، ثم حرفت على ألسنة العامة إلى (ذو بيت)، ثم إلى (بوذيت)، ثم إلى (بوذية)، ثم قالوا: (أبوذية)، وعلى هذا يكون تطور الكلمة (دوبيت، ذوبيت، بوذيت، بوذية، أبوذية). خلوصي، *فن التقطيع الشعري والقافية*، 291، 292.

²⁷ الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، مجلة المورد، المجلد الثالث العدد الرابع، 161.

²⁸ المحي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، 108/1.

²⁹ عبد الله بن علي بن أحمد بن محمد الحسيني، المعروف بالوزير، *تاريخ اليمن خلال القرن الحادي عشر الهجري - السابع عشر الميلادي/ تاريخ طوق الحلوى وصحاف المن والسوى*، تحقيق: محمد عبد الرحيم جازم (بيروت: دار المسيرة)، 146؛ محمود مصطفى، *أهدى سبيل إلى علمي الخليل* (القاهرة: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1423هـ - 2002م)، 112.

³⁰ الرودكي أحد أبرز شعراء الدولة السامانية التي حكمت بلاد ما وراء النهر وما جاورها قرابة قرن ونصف بداية من (261هـ)، ونعمت هذه الدولة بالاستقلال داخل الولاء الاسمي للخلافة العباسية، وينتسب سكان هذه الأقاليم إلى الجنس الفارسي، وفترة فترة حكمها هذه المنطقة ازدهرت الحضارة الإسلامية وانتشر الرخاء، وعُرف عنهم إجلالهم للعلماء وللعلم، ونبغ في عهدهم علماء وشعراء، منهم ابن سينا، ومن هؤلاء الشعراء الشاعر الفارسي الرودكي، حيث نشأ في بلاط هذه الدولة وكان من ندماء الملك نصر بن أحمد الساماني، وهو أول شاعر غنائي فارسي، وهو الذي أسس الملحمة التعليمية التي تعد من أفضل فروع الأدب الفارسي، وترجم إلى الفارسية كتاب: *تاريخ الأمم والملوك للطبري*، وإليه ينسب اختراع الدوبيت، وصنف تاج المصادر في لغة الفرس. محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، *تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)*، تحقيق: د مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426/2005)، 39/1، 42؛ إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين* (بيروت لبنان: دار إحياء التراث العربي)، 41/2.

³¹ هارتمان، هوتسما، أرنولد. إعداد وتحرير/ إبراهيم زكي خورشيد، وآخرون، ترجمة: نجمة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، *موجز دائرة المعارف الإسلامية (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998/1418)*، 5088/16، وما بعدها

الهجري³². وقد افتتن به عمر الخيام وأجاده فاشتهر بما نظمه فيه شهرة بعيدة؛ وذلك لأنه ضمنه أفكاراً سامية وانتقادات مُرة، ثم أُقبل الأدباء عليه من بعده³³

ويكاد يجمع المحدثون على فارسية هذا البحر، ومنهم هؤلاء الدكتور بديع محمد جمعة في كتابه من روائع الأدب الفارسي³⁴، ومنهم أيضا الدكتور إبراهيم أنيس الذي يقول: "هذا وزن يكاد الراوة يجمعون على أنه فارسي صالح لنظم اللغة الفارسية، واستعاره الناظمون باللغة العربية الفصيحة"³⁵، ويعتبره د/ مقداد رحيم "من الفنون الفارسية الأصيلة، سبق إلى اختراعه الشعراء الإيرانيون، ونظموا فيه منذ بداية الشعر الفارسي الأدبي الإسلامي، ولا يكاد ديوان من دواوينهم يخلو من هذا الضرب من النظم"³⁶؛ ولهذا لا يعتبره د/ إبراهيم أنيس وزنا مخترعا ولكنه استعير من اللغة الفارسية، ولا يصح بأي حال أن يعد تطورا في أوزان الشعر العربي³⁷.

وتدل الإشارات الواردة عن الدوبيت العربي إلى قِدَم النظم فيه أيضا إلى حد يمكن أن يقال معه: إنه عاصر ظهوره في اللغة الفارسية في أواخر القرن الثالث الهجري³⁸.

وقد أُطلق على وزن الدوبيت اسم (الرباعي)، وذلك لأن الوحدة الفنية له تتكون من أربعة أشطر، وإذا نظرنا إلى كل شطر على أنه وحدة جزئية داخل الوحدة الكلية وجدناه يتكون من أربع تفعيلات³⁹، وتمثل القوة الفنية لهذا الفن الشعري في أن الشاعر مطالب بأن يعبر في كل رباعية عن فكرة خاصة كاملة، وعليه كتب عمر الخيام رباعياته المشهورة وهي مترجمة إلى أكثر من لغة⁴⁰، ومنها العربية وقد ذكر الدكتور بديع محمد جمعة في كتابه من تصدوا للترجمة من العرب مع دراسة لهذه الرباعيات⁴¹.

لكن من الأفضل أن نستخدم مصطلح (الدوبيت)؛ لأنه أصبح علما على هذا الوزن، بينما مصطلح (الرباعيات) يشير إلى جميع ما كتب على طريقة الرباعيات على أي وزن كان، فمثلا رباعيات عمر الخيام لأحمد رامي كتبت على بحر السريع، وكتبها وديع البستاني على بحر الخفيف، وقد ترجمها بعضهم أيضا على بحر الرجز، وآخرون على بحر الرمل، بل إنه يوجد بعض شعراء

32 خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 7. نقلا عن ديوان الدوبيت للشبي 18، 24.

33 مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر الرافعي، تاريخ آداب العرب (القاهرة: دار الكتاب العربي)، 3/110.

34 بديع محمد جمعة، من روائع الأدب الفارسي (بيروت: دار النهضة العربية 1983)، 215. حيث ذكر د/ بديع: أصبح من المتعارف عليه أن لقب شعراء الرباعيات يطلق على شعراء الفرس الذين اهتموا بهذا الفن وابدعوا فيه وأكثروا منه، فهذا الفن هو من الفنون الشعرية الفارسية النشأة.

35 أنيس، موسيقى الشعر، 214؛ الرافعي، تاريخ آداب العرب، 110؛ خلوصي، فن التقطيع الشعري والقافية، 291.

36 خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 7.

37 أنيس، موسيقى الشعر، 216.

38 بديع، من روائع الأدب الفارسي، 215، 216؛ خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 9.

39 محمد بن علي بن محمد التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، 1/842؛ المحي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (بيروت: دار صادر)، 108/1

40 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة "الرباعي" (القاهرة: عالم الكتب، 2008/1429)، 2/849؛ الرافعي، تاريخ آداب العرب، 3/110، 111؛ محمود مصطفى، أهدى سبيل إلى علمي الخليل (القاهرة: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1423هـ - 2002م)، 112.

41 بديع، من روائع الأدب الفارسي، 222. ويرى د/ عمر خلوف أن تسمية الدوبيت بالرباعي يرجع إلى أنه عادة ما يكتب على أربعة سطور مقفاه، وأما تسميته بالدوبيت فيرجع إلى كتابته على بيتين ناقين، وهذا الرأي هو رأي الدكتور إبراهيم أنيس حيث قال: إن كلمة (الدوبيت) تتكون من كلمتين (دو) وهي كلمة فارسية تعني اثنين، و(بيت) وهي كلمة عربية، وذلك لأن نظام القافية فيه ينطبق على البيتين من هذا النظم، فكل بيتين يعتبران وحدة مستقلة بذاتها. أنيس، موسيقى الشعر، 216.

الفرس من نظم رباعيات على غير وزن الدوبيت، وهو ما يسمونه بالفهلويات⁴². أما مصطلح (الدوبيت) فقد أصبح وزنا مخصوصا بهذا البحر يشبه قولنا: بحر الكامل أو الطويل أو المرحج أو غيره، ولولا هذا الوزن المخصوص ما اهتم به أحد. ومنذ نشأة هذا الوزن الفارسي وانتقاله إلى الشعر العربي أعجب بإيقاعه الكثير من الشعراء، فأقبلوا عليه؛ لما له من مقدرة عجيبة على إيصال المعاني الإنسانية بسهولة، وجعل المتلقي يعيش حالة الشاعر نفسه، واعتبروه فنا مستقلا إلى جانب الفنون الشعرية الأخرى، فكتبوا عليه الرباعيات العديدة، كما استخدموه كثيرا في الغناء.

وفي هذا يقول ابن المرحّل: "رأيت النوع المعروف بالدوبيت من أوزان الكلام الموزون مستقيم البناء، مستعدبا في الغناء"⁴³، فهنا أكد ابن المرحّل على أن الدوبيت من أوزان الكلام المنظوم المستقيم البناء المستعدب في الغناء في عصره، وما زال كذلك إلى الآن. وهذا أيضا ما أكد عليه ابن سعيد المغربي (المتوفى: 685هـ) عندما قال: إن هذا الفن اشترك فيه المشاركة مع المغاربة، وهو وزن مستنبط من أوزان الفرس، واستعمل كثيرا في السماع (الغناء)، فكانوا لا يلتفتون إلى غيره⁴⁴، وهذه إشارة واضحة توضح مدى ارتباط الدوبيت بالغناء، وقد جاء في معظم المراجع الأدبية العربية عند ذكر كلمة الدوبيت ارتباطها ارتباطا شديدا بالغناء، فهذا النويري (733هـ) يذكر في نهاية الأرب: "فعمل الصلاح دوبيت، وأملاه على بعض المطربين، فغنى به عند الملك الكامل"⁴⁵. وقال ابن مبرز أحمد: هو بحر مستحدث لطيف وقد أكثر المتأخرون من العرب والعجم من النظم عليه لعدوبته وسلاسته⁴⁶. وذكر التلمساني أنه كان لعامة بغداد فن من الشعر يسمونه المواليا وتحتة فنون كثيرة، منه مفرد ومنه في بيتين، ويسمونه (دوبيت)، وتبعهم في ذلك أهل مصر والقاهرة وأتوا فيها بالغرائب، وتجاروا فيها بأساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية فجاءوا بالعجائب⁴⁷.

وقد بلغ من ولوع الشعراء به أن خصصوا له ديوان برأسه، كما فعل عماد الدين الأصبهاني (597هـ)⁴⁸، وقد جمع الدكتور/ كامل مصطفى الشيبدي ديوانا ضخما من شعر الدوبيت سماه (ديوان الدوبيت) جمع فيه ما يزيد عن مائة وخمسين شاعر، منتشرين في الزمان بين القرنين الخامس والرابع عشر الهجريين، وفي المكان بين أقصى صعيد مصر وأقصى أطراف الهند. وأهم ما يمتاز به الدوبيت الالتزام بقواعد الإعراب، وموازين الصرف، وجمال الإيقاع، حيث أصبح له وزن خاص يأتي فيه تاما على أربع قواف متوافقة، ولكن ليس من شرطه توافق الأربع قواف، بل قد تتوافق فيه ثلاث قواف وتختلف القافية الثالثة، ويسمى حينئذ بالأعرج أو الخصي⁴⁹، وتطراً عليه زحافات كثيرة، وعلى اختلاف القوافي قسم الدوبيت إلى ثلاثة أنواع⁵⁰:

42 خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 10.

43 الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، مجلة المورد، المجلد الثالث العدد الرابع، 161.

44 أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي، المقتطف من أزهار الطرف (القاهرة: شركة أمل، 1425)، 10، 11.

45 أحمد بن عبد الوهاب بن محمد شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1423)، 205/29. وذكر الصفدي (764هـ) في كتابه الوافي بالوفيات: أن الملك الكامل غضب على طلاح الدين الإربلي، وكان فقيها أدبيا شاعرا فصيحاً فسجنه خمس سنين، فصنع له الإربلي دوبيتا وأوصلها إلى بعض المغنيات، فما غنّت بما قال الملك الكامل لمن هذا، فقالت للصلاح الإربلي، فغنى عنه وأطلق سراحه وأعادته إلى منزله ومكانته. صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420)، 40/7.

46 صدر الدين المدني علي بن أحمد بن محمد مصوم الحسيني المعروف بعلي خان بن مبرز أحمد، أنوار الربيع في أنواع البديع، 261.

47 شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى، أبو العباس المقرئ التلمساني، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الإبراري، وعبد العظيم شليبي (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1358 هـ - 1939 م)، 225/2.

48 خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 12.

49 المحي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 108/1؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 842/1.

النوع الأول : الدوبيت الكامل، وهو اتفاق كل الأَشطر في قافية واحدة.
النوع الثاني : الأعرج أو الخصي، وهو ما اتفقت فيه ثلاثة أشطر: الأول والثاني والرابع، واختلفت القافية الثالثة.
النوع الثالث : اتفاق كل الأَشطر في القافية، غير أن هذه القافية يجب أن تكون مردوفة، أي يجب أن يسبق الحرف الأخير من القافية بالألف أو الواو أو الياء.

ويتميز الدوبيت أيضا بأن الأربعة أشطر تأتي على وزن واحد، ويعبر الدوبيت الواحد عن فكرة واحدة متكاملة ولا يعتمد في معناه على دوبيت سابق أو لاحق، فالدوبيت الواحد وحدة عضوية مستقلة في المعنى، فالشعراء كانوا يقولون كل دوبيت في مناسبة خاصة، ولم تكن الدوبيتات تقال متتالية أو متشابكة المعنى⁵¹، ولكن هناك نوع آخر من الدوبيت يسمى الدوبيت المستزاد يتكون من ثمانية أشطر يتفق الشطر الأول والثالث والخامس والسابع بقافية، كما يتفق الشطر الثاني والرابع والسادس والثامن في قافية⁵²، وهو قليل جدا.

والدوبيتات ليست خاصة بأغراض معينة بل تصلح لأغراض كثيرة فجاء منها ما عبر عن التصوف والغزل والحكمة، بل إنه في العصر الحديث استخدم في الأغراض السياسية والنقد الاجتماعي، فهذا الفن كما كل فنون الشعر يخضع في استخدامه لمقدرة الشاعر واتجاهاته الفكرية، ومدى تمكنه من النظم عليه بحيث يستطيع أن يقدم فكرة تامة في أربعة أشطر⁵³. وهذا ما جعل الشعراء القدامى ينشدون فيه، حيث إنهم كانوا في حاجة إلى التعبير عن مشاعرهم الخاصة وشؤون حياتهم اليومية بقطع من الشعر قصيرة ولكن فيها شكل القصيدة العام من الوزن والقافية، ولكن هذا النوع من الشعر قل في العصر الحديث، ولعل السبب في ذلك يعود إلى شكل الدوبيت نفسه، فهذا الفن من الشعر لا يجيده إلا الشعراء القادرون على إبراز المعنى الكامل في قالب مختصر مع الحفاظ على اللغة والوزن والقافية، وهم قليلون.

بين مجري الدوبيت والسلسلة

لقد استحدثت بعض الفنون الشعرية الجديدة بخلاف البحور الشعرية العربية، وهي سبعة فنون أشار إليها الأبشيهي في المستطرف، وهي: القوما والمواليا والكان كان والدوبيت والحماق والموشحات والزجل⁵⁴، ومنهم من أخرج الحماق وأضاف إليها وزن السلسلة⁵⁵، وهذه الفنون منها ما هو مُعرب دائما ولا يُغتفر فيها للحن، ويحافظ على الوزن والقافية والنظام الصرفي واللغوي وهي: الموشح والدوبيت والسلسلة، ومنها ثلاثة ملحونة دائما وهي: الزجل والكان كان والقوما، ومنها واحد يحتمل الإعراب والحن وهو: المواليا⁵⁶.

وما يهمنا هنا الإشارة إلى العلاقة القوية بين مجري الدوبيت والسلسلة؛ لما بينهما من مشابهة إلى الحد الذي جعل بعض العروضيين والشعراء يخلطون بينهما، فمع أن الدكتور إبراهيم أنيس قد فصل بينهما إلا أنه بين أن قافية السلسلة تشبه في تنوعها

⁵⁰ رينهايت بيتر آن دُوزي، "دوبيت"، 4/428.

⁵¹ بديع، من روائع الأدب الفارسي، 217، 216.

⁵² المحي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 1/108.

⁵³ بديع، من روائع الأدب الفارسي، 216.

⁵⁴ الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستطرف، 446.

⁵⁵ أنيس، موسيقى الشعر، 208 وما بعدها.

⁵⁶ الأبشيهي، المستطرف في كل فن مستطرف، 446.

الدوبيت⁵⁷، وها هو د/ خلوصي ينص على أن الدوبيت في وزنه خارج عن محور الخليل، وهذا البحر (الدوبيت) يعرف عند المحدثين ببحر السلسلة أو الرباعي⁵⁸. على الرغم من مخالفة بحر السلسلة للدوبيت في التفعيل، فوزن السلسلة المعروف هو⁵⁹ :

فَعْلَنُ فَعْلَاتِنُ مُتَفَعِّلُنُ فَعِلَاتَانُ

ه/ه/ ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه

وقد وضع له المستشرق مارجليوث تفعيلا مختلفا هو⁶⁰:

مَسْتَفَعِّلُنُ فَاعِلُنُ مُفَاعِلَتُنُ فُلُ

ه/ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه

ولطول هذا الوزن وثقله وبطء حركته قلّ المكتوب فيه⁶¹، وفي هذا يحدثنا الدكتور إبراهيم أنيس أننا لا نعرف لماذا سُمي بهذا الاسم، ولا متى بدأ الناس ينظمون فيه، لأن الرواة ما تحدثوا عنه إلا قليلا، كما أن أمثله بالمقارنة مع الأوزان الأخرى قليلة جدا⁶².

وكما يختلف بحر الدوبيت عن بحر السلسلة في الوزن يختلف عنه أيضا في الطريقة التي يأتي عليها، فالدوبيت كما علمنا يأتي في الشكل الثنائي على أربعة أشطر ومتحد القوافي في جميع مصاريعه، أو تختلف قافيته في المصراع الثالث وهو ما يسمى بالدوبيت الأعرج، ولكن وزن السلسلة لم يأت إلا على شكل القصائد الطويلة حتى وصلت بعض قصائده إلى خمسة وأربعين بيتا، وينتهي وزن السلسلة بقافية ساكنة ومردوفة قبل الروي بالألف فقط. ومما جاء على بحر السلسلة⁶³:

حَتَّامٌ تُمِّيَ الْفُؤَادَ مِنْكَ بُوْعِدِ هَلْ يَنْفَعُ لَمْعُ الشَّرَابِ غُلَّةَ عَطْشَانُ

ه/ه/ ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه

فَعْلَنُ فَعْلَاتِنُ مُتَفَعِّلُنُ فَعِلَاتَانُ فَعْلَنُ فَعْلَاتِنُ مُتَفَعِّلُنُ فَعِلَاتَانُ

حَتَّامٌ أَرَى رَاجِحَا وَصَالَ حَبِيبٍ قَدْ أَسْرَفَ فِي هَجْرِهِ وَآمَنَ خَوَّانُ

ه/ه/ ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه//ه// ه

فَعْلَنُ فَعْلَاتِنُ مُتَفَعِّلُنُ فَعِلَاتَانُ فَعْلَنُ فَعْلَاتِنُ مُتَفَعِّلُنُ فَعِلَاتَانُ

الوزن العروضي للدوبيت

⁵⁷ أنيس، موسيقى الشعر، 217.

⁵⁸ خلوصي، فن التقطيع الشعري والقافية، 291.

⁵⁹ خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 182.

⁶⁰ محمود مصطفى، أهدى سبيل إلى علمي الخليل، 112.

⁶¹ خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 182.

⁶² أنيس، موسيقى الشعر، 216؛ وقد جمع الدكتور كامل مصطفى الشبيبي في كتابه (ديوان الدوبيت) ما وصل إليه من شواهد السلسلة في كتاب سماه (الفلك المحملة بأصداف السلسلة)، ووصل عدد شعرائه إلى أربعة وعشرين شاعرا، وقصائده إلى سبع وعشرين قصيدة. خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 182.

⁶³ الأبيات من قصيدة طويلة للشاعر: حمزة بن علي أبو يعلى بن العين زربي وهي من بحر السلسلة في معجم الأدباء، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993/1411)، 1221/3؛ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري (بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر، 1995/1415)، 213/15؛ وخلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 182.

هذا تعسف واضح من العروضيين الفرس بإلحاق هذا الوزن ببحر الهزج العربي، وكل هذا غريب، فليس في الشعر خرب ولا خرم ولا كف ولا قبض لازم، لأنه من المعلوم في البحور الشعرية أن حذف أي حركة أو مقطع أو زيادتهما من أول الوزن يغيره إلى شيء آخر غير هذا الوزن، فعندما نحذف السبب الأول مثلا يتحول الرجز إلى الرمل، والرمل إلى الهزج، والمنسرح إلى الخفيف، والسريع إلى المديد، والمتدارك إلى المتقارب، بل إنه بحذف المتحرك الأول فقط يتحول الطويل إلى السريع، دون أن يعني ذلك أن البحر الأول من الثاني، ولا نظن ذلك إلا محاولة منهم باتباع هذا الوزن المخترع بالعروض العربي⁷².

وعندما ننظر إلى المحدثين من العروضيين نرى أنهم قد صاروا على ما صار عليه السابقون، فحاولوا حصر هذا الوزن ضمن أوزان الخليل وتفعيلاته محاولين ليّ تفاعيل هذا الوزن حتى يستجيب للأوزان العربية، فهذا د / أحمد مستجير على الرغم من اعترافه أن بحر الخليل لم تشمل هذا الوزن إلا أنه أراد أن يدخله إلى بحر الطويل، فقال: "وبحور الخليل لم تشمل هذا البحر في الحقيقة، بالرغم من أن البحر الطويل يشبهه كثيرا وينتسب إليه"⁷³. وأيضا أراد الشيخ جلال الحنفي⁷⁴ أن يضم هذا الوزن إلى بحر الرمل، فأشار إلى أن هذا الوزن هو نمط من بحر الرمل، نتج عن طريق خرم أحدث في وزنه الأول (فاعلاتن)، وذلك بحذف سبب ثقيل من تفعيلاته الأولى أو وتد مفروق، فصارت التفعيلة (فع لن)، مع أنه يمكن أن يحدث لها في داخل البيت بعض التغيرات فتتحول (فاعلاتن) إلى (فاعلاتن، فعلاتن، فعلاتن)، ومع هذا يبقى من تفاعيله ما يجعله وزنا متميزا عن نظائره، وإن أدى به هذا التغيير إلى اختلال التفعيلة الأولى في كل من صدره وعجزه، وسمّاه (مُخلَع الرمل)، وتفعيلاته كما أشار إليها هي :

فع لن فاعلاتن فاعلاتن فع لن فاعلاتن فاعلاتن

وقد حاول البعض الآخر إدخال الدوبيت إلى بحر الرجز، أو إلى المتدارك، أو إلى مخلع البسيط⁷⁵، ولكن مع الأسف لم تفلح تلك المحاولات، وليس ذلك بعجيب؛ فالبحر دخيل على الشعر العربي، ويحمل روحا غريبة عنه؛ ولذلك تجاوز الشعراء كثيرا في عروضه، وأظن السبب في ذلك يرجع إلى أن الأذن العربية لم تكن قد انسجمت بعد مع هذا الوزن الجديد، وهذا مما يفسر لنا محاولة العروضيين وضع وزن له واختلاف بعضهم عن بعض في الوزن المناسب، ومع كل هذا لا بد من دراسته بطريقة مختلفة عن بحور الشعر العربي، وإن أدى ذلك إلى مخالفة - ولو قليلة - لبعض قواعد العروض العربي.

والآن سوف نعرض لوزنين عروضيين وضعوا لبحر الدوبيت، أحدهما لابن المرحّل (604هـ/699هـ) وقد نال شهرة كبيرة، واعتمده العروضيون منذ أن وضعه ولا تزال سارية حتى الآن، والآخر حديث الدكتور / عمر خلوف، حيث أراد ان يتلافى بعض المشكلات التي وردت عند ابن المرحّل.

⁷¹ القبض: هو تحول مفاعيلين إلى مفاعيلن. انظر التعريفات السابقة عند: عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية (بيروت: دار النهضة العربية)، 186، 186، 67، 36 على الترتيب.

⁷² خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 25.

⁷³ أحمد مستجير، مدخل رياضي إلى عروض الشعر العربي (1987م)، 46. يقصد من هذا أن بحر الدوبيت يشبه الطويل لا العكس.

⁷⁴ جلال الحنفي، العروض تهيئه وإعادة تدوينه (بغداد: مطبعة العاني، 1398هـ/1978م)، 337.

⁷⁵ خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 44.

1. وزن ابن المُرْحَل⁷⁶

يعتبر الوزن الذي وضعه ابن المُرْحَل (604هـ/699هـ) للدوبيت هو من أشهر الأوزان وأضبطها⁷⁷، وهذا الوزن هو ما سار عليه العروضيون من بعده وحتى الآن⁷⁸، وقد ذكر ابن المُرْحَل في رسالته التي وضعها في عروض الدوبيت السبب الذي دفعه إلى أن يضع للدوبيت ميزانا أن الناس كانوا يخلطون في نظمه سالكين في ذلك مسلك العجم في الزيادة فيه أو التقصير منه حتى أخذوا به، وأن هذا ما دفعه لأن يضع للدوبيت ميزانا، بيّن فيه ما يجب أن يلتزم فيه، وما يحسن وما يقبح قياسا على الأوزان العربية، واتباعا للأكثر في المساق، والأعذب في المذاق⁷⁹. وذكر أن هذا الوزن هو من اختراعه فلم يسبقه إليه أحد، وأنه قد جرى فيه على طريقة العروضيين العرب ولم يخالفهم في الاصطلاح إلا في يسير⁸⁰، ووضع له وزنا يتكون من أربعة أجزاء مكررة مرتين، وهذا الوزن هو:

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعْوَلُنْ فَعِلْنِ

ه/هـ // ه//ه//ه // ه//ه//ه // ه//ه//ه

وبعد أن ذكر هذا الوزن أوضح أن هذا هو خط الدوبيت، ثم أوضح أن للدوبيت خمس أعاريض، وسبعة أضرب، والعروض هي الجزء الأخير من الشطر الأول من البيت، والضرب هو الجزء الأخير من الشطر الأخير من البيت⁸¹. ونلاحظ من الوزن السابق أنه يتبدئ بسببين ففاصلة ثم وتدين متتالين، بعدها سبب ففاصلة، هذا وقد أوضح ابن المُرْحَل أنه يمكن أن يأتي بدلا من الفاصلة الأخيرة سببان فيكون الشكل ثلاثة أسباب متوالية (ه/ه/ه/ه)، فتتحول (فَعِلْنِ)، إلى (فَعْلُنِ)، وقد يزداد سكون في الضرب الأخير من (فَعِلْنِ) فتصير (فَعِلَانُ) أو (فَعْلَانُ)، وقد يأتي الدوبيت تاما أو مشطورا أو مجزوا، وعلى هذا جعل ابن المُرْحَل للدوبيت خمس أعاريض وسبعة أضرب، بعضها مستعمل وبعضها مخترع كما أشار هو⁸² :

العروض الأولى: (فَعْلُنْ) وهي التامة الثقيلة، تامة لأن بيتها من ثمانية أجزاء، وثقيلة لأن العين متحركة، كما أشار ابن المُرْحَل. وهذه لها ضربان، الأول مثلها (فَعِلْنِ) والثاني مزال (فَعْلَانُ)⁸³ :

⁷⁶ مالك بن عبد الرحمن بن فرج بن أزرق، كني بأبي الحكم، وعرف بابن المرحل، ولد في مالقة بالمغرب سنة (604هـ/1204م)، وتوفي بفاس بالمغرب (699هـ/1300م) وعمر طويلا، وكان أدبيا وشاعرا وعالما بالقرءات فكان إمام وقته فيها، فجمع بين الفقه والأدب واللغة، وولي القضاء بجهات غرناطة وغيرها، وقد غلب عليه الشعر حتى نعت بشاعر المغرب، وله ديوان شعر، وأرجوزة في العروض، وأرجوزة في النحو، وأرجوزة نظم بها فصيح ثعلب، وله رسالة مشهورة لعروض الدوبيت، وكتب أخرى. الزركي، الأعلام، 263/5؛ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1400/1980)، 161؛ لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424)، 566/4.

⁷⁷ وقد أثبت ذلك ابن المرحل في رسالة حققها الأستاذ / هلال ناجي ونشرها في مجلة المورد العراقية 1974/74، رسالة ابن المرحل في عروض الدوبيت. وفيها يقول ابن المرحل: "وقد اخترعت هذا الميزان، وأحكمتها، وهو اختراع نبيل لم تُسبق إليه، وجريت فيه على طريقة العروضيين". نقلا عن: خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 32.

⁷⁸ أنيس، موسيقى الشعر، 216.

⁷⁹ الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، مجلة المورد، لابن المرحل، المجلد الثالث العدد الرابع، 161.

⁸⁰ ابن المرحل، الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت) (مجلة المورد العراقية، المجلد الثالث العدد الرابع، 1974م) 164.

⁸¹ الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، مجلة المورد، لابن المرحل، المجلد الثالث العدد الرابع، 161.

⁸² الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، لابن المرحل، مجلة المورد، المجلد الثالث العدد الرابع، 161، 162.

⁸³ المذال هو ما زيد على اعتداله حرف ساكن. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، القسطاس في علم العروض، تحقيق: فخر الدين قباوة (لبنان: مكتبة المعارف، الطبعة الثانية 1410/1989)، 23.

1. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ
2. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ

العروض الثانية : (فَعَلْنَ) التامة الخفيفة، تامة لأجل ما ذكر، وخفيفة لأنها ساكنة العين، ولها ضربان، الأول مثلها (فَعَلْنَ)، والثاني مزال (فَعَلْنَ):

3. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ
4. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ

وقد علق ابن المرحّل على العروض التامة في بحر الدوبيت بقوله : اعلم أن العروضين التامتين قد استعملتا في الغالب أشرطة، وذلك مراعاة للخفة. ونفهم من كلامه أن (فعلن) التي في آخر الشطر والتي في آخر البيت قد حذفت، وبقيت ست تفعيلات فقط.

العروض الثالثة : (فَعُولْنَ) المجزوءة الصحيحة وهي مجزوءة لأنه قد ذهب من كل شطر جزء، فبقيت على ستة أجزاء، ولها ضرب واحد مثلها (فَعُولْنَ) :

5. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعُولْنَ
- وقد علق ابن المرحّل على هذه العروض بقوله : قد استعملت.

العروض الرابعة : (فَعَلْنَ)، المجزوءة المحذوفة، وقد قيل لها محذوفة لأنها حذفت منها (لن)، فنقلت إلى (فَعَلْنَ)، ولها ضرب واحد مثلها (فَعَلْنَ):

6. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعَلْنَ
- وقال عنها ابن المرحّل : وأنا استخراجتها (أي قياساً)، وعملت عليها (أي مختراعاً).

العروض الخامسة : (مُتَّفَاعِلْنَ) وهي المشطورة⁸⁴، وقد قيل لها مشطورة لأنه ذهب من البيت أربعة أجزاء من كل شطر جزآن، وبقيت أربعة أجزاء، ولها ضرب واحد مثلها:

7. فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ

وقال عنها أيضاً : وأنا استخراجتها، وعملت عليها⁸⁵. ثم ذكر أن (مُتَّفَاعِلْنَ) في هذه العروض المشطورة يدخلها الوقص، فتصير (مُتَّفَاعِلْنَ)، وبهذا يخفّ وزنه ويعذب ذوقه، فيصير وزنه : فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ فَعَلْنَ مُتَّفَاعِلْنَ

وبعد أن قدم لنا ابن المرحّل هذا الوزن للدوبيت، وأوضح ما يكون عليه العروض والضرب، وأردف ذلك ببيان ما قد يحدث داخل تفعيلات البيت، فقد أشار إلى أنه يلحق هذه التفعيلات شيء من ثلاث: إما الإلحاق وإما الإسقاط وإما التخفيف، فمن الإلحاق الإزالة : وهي زيادة ساكن من عند الوند في (فعلن) أو (فعلن)، فتصير (فعلن) و (فَعَلْنَ)، ولا يكون (الرفل)⁸⁶ وهو زيادة سبب خفيف إلا في الضرب، ولكنه ينتقل إلى العروض بالتصريح.

⁸⁴ ولقد علق د/ عمر خلوف على قول ابن المرحّل (مشطورة) بأنه أخطأ هنا في التعبير؛ وذلك لأن المشطور هو ما أسقط منه شطر، وكتب مقفياً

على شطر واحد، وإنما كان الأفضل أن تسمى (منهوكة). خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 33.

⁸⁵ الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، لابن المرحّل، مجلة المورد، المجلد الثالث العدد الرابع، 161، 163؛ خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 32، 33.

⁸⁶ الترفيل هو: زيادة سبب خفيف على ما آخره وتد مجموع، فتصير (فاعلن) (فاعلاتن)، و(متفاعلن) (متفاعلاتن). عتيق، علم العروض والقافية، 181.

عن سقوط أحد ساكنيها الأولين أو هما معا، فتأتي على (مُسْتَفْعِلُنْ) وهذا كثير وأصل الوزن، كما تأتي (مُتَفَعِّلُنْ) وهذا الأغلب، و(مُسْتَعْلُنْ) وهذا كثير أيضا، و(مُتَعْلُنْ) وهذا قليل، كما يجوز في جزئه الأخير العروض والضرب (مَفْعُولُنْ) ومثلها مَفْعُولَانُ) واحد من أربعة تشكيلات مختلفة ناتجة عن تحريك ساكنيها الأولين، فتأتي على (مَفْعُولُنْ)، و(مُتَفَعِّلُنْ)، و(فَعْلَانُنْ)، و(فَعْلَتُ فَع). إلا أنها في الضرب لا ترد (مَفْعُولُنْ) عادة إلا مع (فَعْلَانُنْ)، كما أنه لا تأتي (مُتَفَعِّلُنْ) إلا مع (فَعْلَتُ فَع)، وذلك للزوم التقفية⁹².

وقد وضع الدكتور/عمر خلوف قوالب عروضية خاصة ببحر الدوبييت بلغت ثلاثة وأربعين قالبا بعضها مستعمل مشهور، والبعض الآخر قابل للاستعمال، ثم عرض هذه القوالب بداية من أعلاها متدرجا إلى أدناها، فقسمها إلى تام ومجزوء ومشطور، ووضح أوضاع كل من العروض وما يقابله من ضرب، بغض النظر عن مصطلحات الزحافات والعلل.

وسوف نقدم هنا القوالب المشهورة التي قدمها الدكتور/عمر خلوف ونص على أنها من أكثر قوالب الدوبييت استعمالا:

أولا: الدوبييت التام وقوابله المشهورة والأكثر استعمالا ثلاثة، هي :

1. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَانُ
2. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ
3. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُتَفَعِّلُنْ

ثانيا : الدوبييت الجزوء وقالبه الرئيسي واحد، هو :

1. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلَانُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلَانُنْ

ثالثا : الدوبييت المشطور وقوابله الأكثر استعمالا ثلاثة، والأكثر استعمالا من هذه القوالب الثلاثة هو القالب الثالث، وعليه

اعتمد العروضيون في تعديد الوزن، وهذه القوالب هي :

1. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَانُ
2. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ
3. فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُتَفَعِّلُنْ

وسوف نقوم الآن بتطبيق قوالب الدوبييت التي وضعها ابن المرحل، والقوالب التي وضعها الدكتور/عمر خلوف على الدوبييت عند ابن الفارض لنرى أي قالب مناسب للدوبييت الذي قدمه ابن الفارض.

القسم الثاني

الدوبييت عند ابن الفارض

لقد قدم لنا ابن الفارض واحدا وثلاثين دوبييتا كلها من النوع التام، جاء بعضها من النوع الكامل حيث اتفقت جميع القوافي، وبعضها من النوع الأعرج حيث اختلف فيه القافية الثالثة. والآن سوف نعرض لتلك الدوبييتات مع الوزن العروضي لها طبقا للوزن الذي قدمه ابن المرحل والوزن الذي قدمه الدكتور /عمر خلوف، لنرى أيهما أنسب لهذا البحر، وسوف نعرض أولا وزن ابن المرحل ثم يأتي أسفله وزن الدكتور/عمر خلوف. مع العلم أن الدوبييتات التي قدمها ابن الفارض تعتبر من أفضل ما قدم في هذا الفن، وقد استشهد بها الكثير من العروضيين عندما عرضوا لهذا الفن⁹³.

⁹² خلوف، البحر الدوبييتي (الدوبييت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 99، 100.

⁹³ لقد اعتمدنا على ديوان ابن الفارض، وشرح ديوان ابن الفارض في نقل الدوبييتات والشرح والضبط. أبو حفص عمر بن أبي الحسن بن المرشد المعروف بابن الفارض، ديوان ابن الفارض (دار النجم)، 63، 68؛ بدر الدين الحسن بن محمد البوريني، عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، شرح ديوان

وَأَبْلُغْ خَبْرِي فَإِنِّي أَحْسَبُ حَيَّ	إِنْ جُزْتَ بِحَيِّ لِي عَلَى الْأَبْرَقِ حَيَّ
ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر	ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر
فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ	فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ
فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُتَفَعِلْنَ مُتَفَعِلْنَ	فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ
فِي الْحَبِّ وَمَا اعْتَاضَ عَنِ الرُّوحِ بِشَيْءٍ ⁹⁴	قُلْ مَاتَ مُعَنَّامٌ غَرَامًا وَجَوَى
ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر	ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر
فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ	فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ
فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ	فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ

إن في البيت شرطية وفعالها (جزت) من جاز يجوز بمعنى مر، وجوابه (حي) فعل أمر من التحية، وكان الواجب فيه أن يقترب بالفاء، ولكن الشاعر هنا حذف الفاء لضرورة الشعر. والفعل (أبلغ) من الإبلاغ، وقياسه همزة القطع، ولكن الشاعر هنا وصله لضرورة الوزن، ولو قال "واذكر" لزال الإشكال. والفعل (أحسب) فعل مبني للمجهول يتعدى إلى مفعولين، الأول نائب فاعل ضمير مستتر (أنا)، والمفعول الثاني (حي)، وقياسه (حيا) ولكن الشاعر وقف عليه بالسكون على لغة ربيعة أيضا لضرورة الوزن.⁹⁵

وفي البيت جناس تام بين (حي) و (حي) الاسم وفعل الأمر.

وَأَذْكُرْ خَبَرَ الْغَرَامِ وَأَسْنِدُهُ إِلَيَّ ⁹⁶	عَرَجَ بِطُوَيْلِعٍ فَلِي تَمَّ هَوَى
ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر	ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر
فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ	فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ
فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُتَفَعِلْنَ مُتَفَعِلْنَ	فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُتَفَعِلْنَ مُتَفَعِلْنَ
قُلْ مَاتَ وَلَمْ يَحْظَ مِنَ الْوَصْلِ بِشَيْءٍ	وَأَقْصَصْ قِصَصِي عَلَيْهِمْ وَأَبِكْ عَلَيَّ
ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر	ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر // ه/ه/ر
فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ	فَعَلْنَ مُتَفَاعِلْنَ فَعُولْنَ فَعَلْنَ
فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ مُسْتَفَعِلْنَ	فَعَلْنَ فَعَلْنَ مُتَفَعِلْنَ مُتَفَعِلْنَ

ابن الفارض، جمعه: الفاضل رشيد بن غالب اللبباني، ضبطه وصححه: محمد عبد الكريم النمري (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 296/2، 324.

⁹⁴ المعنى يقول: أيها المار على حي الأبرق مر علي وسلم، وأخبر أهل الحي بقصة موتي، حتى لا يستمروا على اعتقادهم أنني ما زلت حيا، وقل لهم لقد مات مُعَنَّامٌ بسبب الغرام وشدة الوجد، وموته ذهب هدرا وما أخذ عوضا عن روحه لا بقرب ولا بوعد.

⁹⁵ بنو ربيعة قبيلة عربية فصيحة مشهورة، روي عنها كثير من اللهجات العربية مثل الكسكسة، وروي عنها أيضا أنها كانت تقف على الاسم المنون المنصوب بالسكون، تقول: (رأيت زيد)، وذلك خاص بالوقف فقط، أما إذا لم تقف فإنها لا تسقط الحركة، فلم يحفظ عنها إسقاطها حركات الإعراب إلا في هذا المقام فقط. صبحي إبراهيم الصالح، دراسات في فقه اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1960/1379)، 138، 139.

⁹⁶ طويلع: اسم مكان وهو ماء لبني تميم بناحية الصَّمَّان عذب ماءه قريب رشاه. الزبيدي "طلع"، 451/21. المعنى: أيها المار مل عن طريقك إلى جانب طويلع لما فيه من حبيب، واذكر حديث الغرام وحديث الحجة، واقصص عليهم قصتي وأخبرهم بحالي وأظهر لهم الحزن والتأسف، وقل لهم لقد مات محبكم ولم يحظ بشيء من الوصال.

وهذه الأبيات الأربعة السابقة قد جاءت في شرح ديوان ابن الفارض متصلة بدون فاصل على أنهم دوبيت مستزاد واحد متصل المعنى، وعدهما شارحا الدوبيت هكذا، ولكن عندما نظرنا في شروط الدوبيت المستزاد وجدنا أن من شرطه مجيئه على قافيتين، بحيث يأتي الشطر الأول والثالث والخامس والسابع على قافية، والشطر الثاني والرابع والسادس والثامن على قافية، وهذا ليس موجودا في الدوبيت السابق، ولذلك وجدنا في ديوان ابن الفارض الأبيات الأربعة منفصلة على أحدهما دوبيتان منفصلتان وهذا ما نرجحه، فهما من نوع الدوبيت الكامل المتفق في جميع قوافيه، وهذا أيضا مما جعل الأبيات الأربعة منفصلة على أحدهما دوبيتان منفصلتان فقط وليس بالأربعة⁹⁷.

و(هُوَيِّ) هنا تصغير (هُوَى)، والمراد منه المهوي أي المحبوب، ولكن الشاعر هنا خفف التشديد لضرورة الوزن. وأيضا الفعل (أسند) أصل هزته القطع، ولكن الشاعر وصل للضرورة، وهذا مما يغتفر للشعراء. وأيضا في (عليهم) حرك الميم لاستقامة الوزن، وأصل (شي) (شيء) حذف الهزة للضرورة للوزن.

مِنْ أَجْلِهِمْ حَالِي كَمَا قَدْ عَلِمْنَا ⁹⁸	إِنْ جُرْتُ بِحَيِّ سَاكِنِينَ الْعَلَمَا
/هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/	/هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/
فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعَلْنُ	فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعَلْنُ
فَعَلْنُ فَعَلْنُ مُسْتَفْعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ	فَعَلْنُ فَعَلْنُ مُسْتَفْعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ

قُلْ عَبْدُكُمْ ذَابَ اسْتِيفًا لَكُمْ	حَتَّى لَوْ مَاتَ مِنْ ضَنَا مَا عَلِمَا
/هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/	/هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/
فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعَلْنُ	فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعَلْنُ
فَعَلْنُ فَعَلْنُ مُسْتَفْعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ	فَعَلْنُ فَعَلْنُ مُسْتَفْعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ

(العَلَمَا) بفتح العين موضع وهو الجبل الطويل⁹⁹، والألف فيه للإطلاق، وأيضا الألف في الفعل (عَلِمَا)، و(من أجلهم) بكسر الميم مع الإشباع، وأيضا ضم الميم في (عبدكم، ولكم) للوزن، وإن في أول البيت شرطية وجواها (قل) فعل أمر وقياسه (فقل) وحذفت الفاء أيضا للوزن، و(عَلِمَا) في آخر البيت مبني للمعلوم؛ لأنه لا يصح أن يكون مبني للمجهول للوزن التكرار في لفظ واحد وهو غير صحيح في الشعر.

أَهْوَى قَمْرًا لَهُ الْمَعَايِرُ رِيًّا	مِنْ صُبْحِ جَبِينِهِ أَضَاءَ الشَّرْقِ ¹⁰⁰
/هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/	/هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/ /هـ/
فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعَلْنُ	فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعَلْنُ
فَعَلْنُ فَعَلْنُ مُفْتَعِلُنْ مُفْعُولُنْ	فَعَلْنُ فَعَلْنُ مُفْتَعِلُنْ مُفْعُولُنْ

⁹⁷ الأبيات الأربعة السابقة قد جاءت في شرح ديوان ابن الفارض متصلة بدون فاصل على أنهم دوبيت مستزاد واحد متصل المعنى، وعدهما شارحا الدوبيت هكذا، ولكن عندما نظرنا في شروط الدوبيت المستزاد وجدنا أن من شرطه مجيئه على قافيتين، بحيث يأتي الشطر الأول والثالث والخامس والسابع على قافية، والشطر الثاني والرابع والسادس والثامن على قافية، وهذا ليس موجودا في الدوبيت السابق، ولذلك وجدنا في ديوان ابن الفارض الأبيات الأربعة منفصلة على أحدهما دوبيتان منفصلتان وهذا ما نرجحه، فهما من نوع الدوبيت الكامل المتفق في جميع قوافيه، وهذا أيضا مما جعل الأبيات الأربعة منفصلة على أحدهما دوبيتان منفصلتان فقط وليس بالأربعة⁹⁷.

⁹⁸ المعنى: أيها المخاطب إذا مررت بمن يسكن حي الجبل فأخبرهم أن حالي الآن مثل حالي الذي قد علم واشتهر وعلمه الناس فيما مضى، وقل لهم إن عبدكم قد ذاب اشتياقا لكم، ووصل به الحال من الضعف والاضمحلال حتى أصبح بمنزلة الخيال، ومن كان كذلك فلا يحس بحصول الموت.

⁹⁹ الزبيدي "علم"، 132/33. وفي البيت جناس بين (عَلِمَ) بفتح العين واللام اسم مكان، وبين الفعل (عَلِمَ).

¹⁰⁰ المعنى: أحب قمرًا كل معاني الحسن مملوكة له، أضاء جانب الشرق من جمال جبينه، أتدري بالله ماذا يقول البرق: لا فرق بيني وبين ثنياه لما بيني وبينها من النسبة في الإشراق والإضاءة.

هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ

الدوبيت من النوع التام الأعرج¹⁰⁴.

لَمْ أَحْشَ وَأَنْتَ سَاكِنٌ أَحْشَائِي أَنْ أَصْبَحَ عَنِّي كُلُّ خَلٍ نَائِي¹⁰⁵

هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ

فَالنَّاسُ اثْنَانِ وَاحِدٌ أَحْسَبُهُ وَالْآخَرُ لَمْ أَحْسَبُهُ فِي الْأَحْيَاءِ

هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ

نائي في البيت خبر أصبح، وقياسه (نائياً)، ولكن الشاعر سكنه هنا للضرورة.

رُوحِي لِلْفَاكِ يَا مُنَاهَا اشْتَاقْتُ وَالْأَرْضُ عَلَيَّ كَاخْتِيَالِي ضَاقَتْ¹⁰⁶

هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ

وَالنَّفْسُ لَقَدْ ذَابَتْ غَرَامًا وَحَوَى فِي جَنْبِ رِضَاكَ فِي الْهُوَى مَا لَاقَتْ¹⁰⁷

هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ/هـ هـ/هـ

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ

قوله : للفاك : أصله للفاكك بالهمزة الممدودة فقصر للوزن.

أَهْوَى رَشَاءً كُلَّ الْأَسَى لِي بَعَثًا مُدَّ عَائِنَهُ تَصْبِرِي مَا لَبِئْنَا¹⁰⁸

¹⁰⁴ والظيف هو خيال المحبوب، وهو في البيت كناية عن صورة المحبوب التي يراها النائم.

¹⁰⁵ المعنى: لم أخف بعد كل خليل عني وأنت في داخل أحشائي، وعلل ذلك بقوله: "الناس اثنان"، أي قسمان: قسم أعشقه وأحبه، وما عداه وهو

القسم الثاني منزل عندي منزلة العدم، فلا أحسبه قد خلق ولا أظنه داخلًا في سلك الأحياء.

¹⁰⁶ المعنى: روعي اشتاقت إلى لفاك يا مئي النفس، فالأرض ضاقت علي كما ضاقت حيلتي (حيث أصبحت الأرض ضيقة عليه لوجود الحيرة والدهشة في المحبة فهو لا يدري أين يذهب)، ووالروح اشتاقت إليك، والنفس ذابت بسبب الغرام والعشق وبسبب الأسى والحزن، فقد لقيت ما لاقته من العذاب لأجل رضاك.

¹⁰⁷ ما أطف جعل الروح مشتاقا والنفس ذائبة؛ لأن الروح عند العارفين من قبيل الجوهر، فالمناسب لها الشوق، وأما النفس فهي عندهم قريبة من الأجساد فهي صالحة لأن تدوب كما يدوب الشمع.

مَا أَطِيبَ مَا بَتْنَا مَعًا فِي بُرْدٍ إِذْ لَاصَقَ خَدُّهُ اغْتِنَاقًا خَدِّي
 /ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلِينَ مَفْعُولُنْ فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلِينَ مَفْعُولُنْ

حَتَّى رَشَحَتْ مِنْ عَرَقٍ وَجَنَّتُهُ لَا زَالَ نَصِيبِي مِنْهُ مَاءَ الْوَرْدِ¹¹²
 /ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلِينَ مُفْتَعِلِينَ فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلِينَ مَفْعُولُنْ

أَهْوَى رَشَاءً هَوَاهُ لِلْقَلْبِ غِدَاً مَا أَحْسَنَ فِعْلُهُ وَلَوْ كَانَ أَدَى¹¹³
 /ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُتَّفَعِلِينَ مُفْتَعِلِينَ فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُتَّفَعِلِينَ مُفْتَعِلِينَ

لَمْ أَنْسَ وَقَدْ قُلْتُ لَهُ الْوَصْلُ مَتَى مَوْلَايَ إِذَا مِتُّ أَسَى قَالَ إِذَا
 /ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر//ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلِينَ مُفْتَعِلِينَ فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلِينَ مُفْتَعِلِينَ

قوله : (غذا) بالقصر وأصله ممدود، وقصره للوزن، وهو ما يتغذى به من الطعام والشراب، وكون هواه غذاء للروح لأن به تقويتها وزيادة نشاطها¹¹⁴.

عَيْنِي جَرَحَتْ وَجَنَّتُهُ بِالنَّظَرِ مِنْ رِقَّتِهَا فَاعْجَبَ لِحُسْنِ الْأَثَرِ¹¹⁵

¹¹² المعنى: ما أطيب بيتانا معًا مجتمعين في برد، وخده ملاصق لخدي من جهة الاعتناق. وما أطف قوله (لا زال نصيبي منه ما الورد)، فنصيبي بياء النسب منسوب إلى نصيبين وهي مدينة معروفة من ديار مصر وهي مخصوصة بالورد الأحمر، وفيه إشارة إلى أن خده ورد وعرقه ماء الورد، وما الأولى تعجبية والثانية مصدرية، وحتى في قوله (حتى رشحت) ابتدائية وفيها معنى الغاية، فترشح العرق من وجنته هو غاية ملاصقة خده لخدي.

¹¹³ أحب رشأ هواه غذاء للقلب؛ حيث إنه يتقوت بالهوى والمحبة كما أن الجسم يتقوت بالأكل المحسوس، وذكر الشاعرما التعجبية هنا والتي تدل على كمال استحسان فعل ذلك الرشا، حتى ولو كان ذلك الفعل أذى لا نفعًا، فجميع أفعال المحبوب حسنة سواء أكانت نافعة أم مضرّة، فكلها نافعة للمحب، وذكر أنه لم ينس تلك الحالة التي قال فيها للرشأ متى يكون الوصل؟ أيكون الوصل إذا متُّ أسَى وحرزًا؟ فقال في الجواب: (إذا) بحذف الشرط والجواب ولكن يدل عليه المقام، أي إذا متُّ أسَى وحرزًا استحققت الوصال.

¹¹⁴ وإذا شرطية وقد حذف الشرط والجواب لدلالة المقام عليه، أي إذا مت أسَى كان ذلك الوصال مني. وفي البيت الجناس المحرّف في (أذى) بفتح الهمة في البيت الأول و(إذا) بكسر الهمة في البيت الثاني. الجناس المحرف: هو ما اختلف فيه اللفظان في هيآت الحروف من حيث الحركة والسكون، ومنه قولهم: "جُبَّةُ الْبُرْدِ جُبَّةُ الْبُرْدِ". الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدعي، 328.

¹¹⁵ لقد ورد معنى الشطر الأول كثيرا عند الشعراء، فقال شهاب الدين العزازي: خطرات النسيم تجرح خديه ولمس الحرير يدمي بنانه. وقول الشاعر: إذا شاهدت عيني لطافة خده يكاد وحاشاه من اللحظ يدمي.

هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ
 فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُفْتَعِلُنْ

مَا زِلْتُ أُقِيمُ فِي هَوَاهُ عُنْدِي حَتَّى رَجَعَ الْعَاذِلُ يَهْوَاهُ مَعِيَ¹¹⁸
 هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ
 فَعَلْنُ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْعُولُنْ

الدوبيت من النوع الكامل.

أَصْبَحْتُ وَشَانِي مُعْرَبٌ عَن شَانِي حَيَّ الْأَشْوَاقِ مَيَّتَ السَّلْوَانِ
 هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ
 فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ

يَا مَنْ نَسَخَ الْوَعْدَ بِحَجْرٍ وَنَأَى فَرَّخَ أَمْلِي بِوَعْدِ زُورٍ نَائِنِ¹¹⁹
 هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ
 فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ

الدوبيت تام أعرج، قول ابن الفارض: (وَشَانِي مُعْرَبٌ عَن شَانِي) الشأن الأول عبارة عن الدعم، والثاني عبارة عن الحال. وأصله بالهمز فخفف بالإبدال في المحلين. وفي البيت جناس تام بين شاني وشاني، والطباق بين حي وميت، وبين الأشواق والسلوان، وبين الحجر والزيارة.

الْعَاذِلُ كَالْعَاذِرِ عِنْدِي يَا قَوْمٌ أَهْدَى لِي مَنْ أَهْوَاهُ فِي طَيْفِ اللَّوْمِ
 هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ // هـ/هـ
 فَعَلْنُ مُتَفَاعِلِينَ فَعُولُنْ فَعْلَانُ
 فَعَلْنُ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولَانُ

118 العاذل: اللائم، والمعنى: تكلفت في حبه وألذمت فؤادي من محبته فوق طاقته، فلما رأي تحملي وغاية تحملي، قالت رافته ونطقته رحمته، هذا لا يجزع أبدا ولا يخاف سرمدًا، إذ لو كان عنده جزع لما كلف قلبه في المحبة ما لم يسع. ولما نصحتني العاذل أوضحت لهم أعذارني وأظهرت له في المحبة أسرارني، فرجع العاذل عاذراً بل صار لي في عشقي له ناصراً، وأثر عنده كلامي في بيان أسباب المحبة، فرجع معي يهواه، ورحم الفؤاد لشدة بلواه، وهذا شأن من كان صاقاً يجعل العذول له مصداقاً.

119 الزور بفتح الزاي بمعنى الزيارة. وبضم الزاي بمعنى الكذب. يقول أصبحت حي من جهة الأشواق وميت من جهة سلواني عن محبوبني ودعمي مبين لحالي كاشف عن المحبة التي في قلبي، ثم يخاطب حبيبه فيقول: يا من غير وعد الوصال بحجر وبعد الاقتراب ونأي عن منازل الأحباب فرح رجائي بوعد زيارة ثاني بعد الوعد الذي نسخته الحجر.

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْتَعِّلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْتَعِّلُنْ

عَيْنٌ نَظَرْتُ إِلَيْكَ مَا أَشْرَفَهَا رُوْحٌ عَرَفْتُ هَوَاكَ مَا أَلْطَفَهَا
/ه/ه/ /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه

فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ
فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْتَعِّلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْتَعِّلُنْ

الدوبيت تام كامل. قوله: (يا محيي مهجتي) منادى مضاف، و(يا متلفها) كذلك، والخطاب للمحبيب، وإنما كان محيياً ومتلفاً؛ لأن الإحياء عبارة عن الوصال، والإتلاف عبارة عن الفراق بعد الاتصال، وفيه تضاد بين محيي متلف، وقوله: (عين نظرت إليك ما أشرفها): مبتدأ وخبر، وما تعجبية، ونظر فعل يتعدى بنفسه، ولكنه هنا تعدى بإلى، وذلك لأنه تضمن معنى مال أو التفت.

أَهْوَاهُ مُهْفَهْمًا ثَقِيلَ الرَّدْفِ كَالْبَدْرِ يَجِلُّ حُسْنُهُ عَن وَصْفِي
/ه/ه/ /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه
فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ
فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْعُولُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْعُولُنْ

مَا أَحْسَنَ وَآوِ صُدُغِهِ حِينَ بَدَتْ يَا رَبِّ عَسَى تَكُونُ وَآوِ العَطْفِ¹²⁴
/ه/ه/ /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه
فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ
فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْتَعِّلُنْ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْتَعِّلُنْ

الدوبيت تام أعرج، و(الماه) في أهواه عائدة إلى متصور في الذهن، وفسر بقوله (مهفهفها) فيكون تمييزاً على حد قوله تعالى: "فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ"¹²⁵. و(ثقل الردف) حال من الضمير في مهفهفها، و(كالبدر) حال بعد حال، وجملة (يجل حسنه عن وصفي) مستأنفة أو حالية، ويروى (يجل حسنه عن وصفي) و (يجل وصفه عن وصفي)، وكلا الروايتين مستقيمة، أي لا يبلغ وصفي له غاية وصفه له لأنه أعلى مرتبة من أن يبلغ إليه حد وصفي.

يَا قَوْمُ إِلِي كَمْ ذَا التَّجِّي يَا قَوْمُ لَا نَوْمَ لِمُثَلَّةِ الْمُعَيَّ لَا نَوْمَ
/ه/ه/ /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه /ه//ه//ه
فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ
فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْعُولَانُ فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِّلُنْ مَفْعُولَانُ

¹²⁴ واو صدغه: عبارة عن شعر العذار الملتوي كالواو، ويشبه بالواو وبالذال وباللام. وهذا البيت جاء على طريقة المجاز؛ لأن ذكر الردف والعطف والوصف من أنواع المجاز وإلا فهو عند الحقيقة ما إليه جواز. ما أجل شعر عذاره الملتوي كالواو، وبعد أن تقرر أنها واو رجا من ربه أن تكون واو العطف؛ لأن العطف الميل. يقال: عطف الحبيب على المحب أي مال إليه وتحن عليه.

¹²⁵ سورة البقرة آية: 29

مَاذَا ظَنِّي بِكُمْ وَلَا ذَا أَمَلِي قَدْ أَدْرَكَ فِي سُؤْلِهِ مَنْ سَمِيئًا¹³¹
 /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ

فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ

الدوبيت تام أعرج، وتكرار متى في قوله: (مَتَى نَقَضْتُمْ الْعَهْدَ مَتَى) توكيد لفظي وهو من رد العجز على الصدر.

رُوحِي لَكَ يَا زَائِرِي فِي اللَّيْلِ فِدَا يَا مُؤْنِسَ وَحْشَتِي إِذَا اللَّيْلُ هَدَا
 /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ

فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ

إِنْ كَانَ فِرَاقُنَا مَعَ الصُّبْحِ بَدَا لَا أَسْفَرَ بَعْدَ ذَاكَ صُبْحُ أَبَدًا¹³²
 /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ

فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ

الدوبيت تام كامل، وإن في البيت الثاني شرطية، وجوابها (لا أسفر) وكان يجب اقترانه بالفاء، ولكن حذفت لضرورة الوزن.

يَا حَادِي قِفْ فِي سَاعَةٍ فِي الرَّبْعِ كَيْ أَسْمَعُ أَوْ أَرَى طِبَاءَ الْجُرْعِ¹³³
 /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ

فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ

إِنْ لَمْ أَرَهُمْ أَوْ أَسْمَعُ ذِكْرَهُمْ لَا حَاجَةَ لِي بِنَاطِرِي وَالسَّمْعِ
 /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ

فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ

الدوبيت تام أعرج، وإن في البيت الثاني شرطية، وجوابها (لا حاجة) وقياسه الفاء، ولكن حذفت لضرورة الوزن.

بِالشَّعْبِ كَذَا عَنْ يَمَنَةِ الْحَيِّ قِفْ وَادُّكُرْ جَمَلًا مِنْ شَرْحِ حَالِي وَصِفِ¹³⁴
 /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ /هـ/هـ

فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ
 فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلْنُ

131 قد ذهب رسولي إلى جهة الأحبة في وقت العشي، وكما ذهب أتى، ثم يقسم بالله متى نقضتم العهد متى؟، وما كان نقض العهد ظني الذي كنت أظنه بكم، ولا كان هذا ما كنت أؤمله منكم، حتى فرح ببليتي العدو.

132 روعي فداء لك يا مؤنس وحشتي إذا الليل هدأ وسكن، إن كان افتراقنا بعد ظهور ضوء الصباح فلا أضاء وأشرق بعد هذا صبح أبدا.

133 الحادي: هو من يحدو الإبل أي يسوقها بالغناء لها، وطلباء جمع ظبي وهو الغزال، والجزع بالفتح ويكسر: منعطف الوادي ووسطه أو منقطعه.

134 هذا الدوبيت لم يأتي في شرح ديوان ابن الفارض ولكنه جاء في الديوان. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 68.

فَعْلُنْ فَعْلُنْ مَسْتَفْعِلُنْ مَفْتَعِلُنْ

مَنْهُمْ وَكَفَى بَأَنَّ فِيهِمْ تَلْفِي
 /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولُنْ

الدوبييت تام أعرج.

أَهْوَى رَشَاءً رَشِيْقَ الْقَدِّ حُلِي

/ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُتَفَعِلُنْ مَفْتَعِلُنْ

إِن قُلْتُ خُذِ الرُّوحَ يُقَلِّ لِي عَجَبًا

/ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْتَعِلُنْ

الدوبييت تام لأعرج، وقوله (شيء) مفعول هات بالوقف على المنصوب بالسكون لضرورة الوزن، وهذا لغة ربيعة كما مر.

لَمَّا نَزَلَ الشَّيْبُ بِرَأْسِي وَخَطَا

/ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْتَعِلُنْ

أَصْبَحْتُ بِسَمْرِ سَمْرَقَنْدٍ وَخَطَا

/ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر /ه/ر
 فَعْلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعْلُنْ
 فَعْلُنْ فَعْلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْتَعِلُنْ

135 جاء في الديوان (رشأ)، وأظن الصحيح (رشأ)، حتى يستقيم الوزن. القد: قامة الرجل وتقطيعه واعتداله، الغرام: الشوق الملازم، والوجد: زيادة الحبة. يقول: أحب رشأ (وهو ولد الطيبة إذا كبر وتحرك مع أمه)، ومن طبعه النفور حسن القد لطيفه قد حكمه الشوق والغرام علي. إذا قلت له خذ روحي تعجب من قولي، وقال: الروح لي وأنا مالكمها، فهات من عندك شيء آخر.

136 السمر: جمع أسمر وهم الذين يترددون بين بياض نور التجلي وسواد ظلمة الاستتار من المشايخ الأخيار والأساتذة الأبرار. والمعنى: لما نزل بي الشيب وبيض شعر رأسي وخالط اللون الأبيض اللون الأسود، ومضى زمن الشباب، وذلك بسبب رؤيتي للأساتذة الأبرار والمشايخ الأخيار من أولياء العجم أهل الكمال والعرفان بمدينة سمرقند ومدينه خطا وهي مدينة في بلاد الترك، فأصبحت لا أميز بين الصواب والخطأ.

الدوبيت تام كامل، و(سَمَرَقَنْد) أصلها بفتح الميم وإسكان الراء، ولكن الشاعر عنا سَكَن الميم وفتح الراء، وهذا لحن في سَمَرَقَنْد، ولكن الشاعر أسكن الميم لاستقامة الوزن
ونلاحظ هنا أن ابن الفارض ختم أشطار البيتين بكلمة واحدة في اللفظ مع اختلاف المعنى، على سبيل الجناس التام،
ف(خطا) الأولى من خطه الشيب أي خالطه، و(خطا) الثانية من خطا خطوا أي مشى، و(خطا) الثالثة مدينة من بلاد الترك،
و(خطا) الرابعة من الخطأ ضد الصواب وأصله بالهمز فخفف بخذفها.

عَوَّدْتُ حُبَيْبِي بِرَبِّ الطُّورِ مِنْ آفَةِ مَا يَجْرِي مِنَ الْمُقْدُورِ¹³⁷
ه/ه/ ه//ه//ه ه/ه/ه ه/ه/ه ه/ه/ه ه/ه/ه
فَعَلْنُ مُتَّفَاعِلِنِ فَعُولُنِ فَعْلُنِ فَعْلُنِ مُتَّفَاعِلِنِ فَعُولُنِ فَعْلُنِ
فَعْلُنِ فَعْلُنِ مُتَّفَعِلُنِ مَفْعُولُنِ فَعْلُنِ فَعْلُنِ مُسْتَفْعِلُنِ مَفْعُولُنِ

مَا قُلْتُ حُبَيْبِي مِنَ التَّحْقِيرِ بَلْ يَعْدُبُ إِسْمَ الشَّيْءِ بِالتَّصْغِيرِ
ه/ه/ه ه//ه//ه ه/ه/ه ه/ه/ه ه/ه/ه ه/ه/ه
فَعْلُنِ مُتَّفَاعِلِنِ فَعُولُنِ فَعْلُنِ فَعْلُنِ مُتَّفَاعِلِنِ فَعُولُنِ فَعْلُنِ
فَعْلُنِ فَعْلُنِ مُتَّفَعِلُنِ مَفْعُولُنِ فَعْلُنِ فَعْلُنِ مُسْتَفْعِلُنِ مَفْعُولُنِ

الدوبيت تام كامل، ونرى هنا استدراك الشاعر بقوله: (ما قلت حبيبي) بالتصغير من التحقير؛ وذلك لأن التصغير يظهر منه في بداية الأمر أنه لتحقير الاسم المصغر، ثم وضع سبب التصغير هنا حتى يصير الاسم حلوا وعذبا بالتصغير، وهذا من عادة أهل الحب والعشق مع محبوبهم، وهذا النوع من التصغير يسمى عند أهل الأدب تصغير التحبيب، وهو ما يعرف في علم النحو بتصغير التقريب¹³⁸.

تعليق عام على الوزنين

عندما وضع الخليل بن أحمد البحور الشعرية وضع لهذه البحور ثماني تفعيلات عروضية، وكانت هذه التفعيلات بمثابة ميزان دقيق يبين ما في البيت الشعري من صحة أو خلل، وما يطرأ على أجزائه من زيادة أو نقصان أو تحريك أو تسكين، وهذه التفعيلات منها ست سباعية: مفاعلتن فاعلاتن مستفعلن مفعولات متفاعلتن مفاعيلن، ومنها اثنتان خماسية: فعولن، فاعلن¹³⁹، وهذه التفعيلات لا زيادة في حروفها ولا نقصان، فما وجد من التفعيلات زائدا عن السبعة فمزيد فيه، وما وجد ناقصا عن الخمسة

¹³⁷ عَوَّدْتُ: بتشديد الواو، وعذت بفلان واستعدت به، أي لجأت إليه، وأعدت غيري وعَوَّدْتَه بمعنى: برب الطور: يقصد جبل الطور في سيناء، وهو الذي كلم الله عليه سيدنا موسى. المعنى لجأت إلى الله رب موسى الذي كلمه على جبل الطور لأن يحفظ ويحمي حبيبي من كل ما قدره عليه من سوء، ثم استدرك الشاعر فقال (ما قلت حبيبي) بالتصغير للتحقير لأن التصغير يظهر منه ابتداء الأمر عند الفهم أنه للتحقير للاسم المصغر، بل لأن الاسم يصير حلوا وعذبا بالتصغير.

¹³⁸ برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد بن عوض بن محمد السهلي (الرياض: أضواء السلف، 1373/1954)، 2/922؛ عباس حسن، النحو الوافي، 4/684.

¹³⁹ أبو الفتح عثمان بن جني، كتاب العروض، تحقيق: د أحمد فوزي الهيب (الكويت: دار القلم، 1987/1407)، 57، 58؛ محمد علي السراج، اللباب في قواعد اللغة وآلات الادب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، مراجعة: خير الدين شمسي باشا (دمشق: دار الفكر، 1983/1403)، 187.

فمننقص¹⁴⁰، كما حدد الخليل أنواع الزحافات والعلل التي تطرأ على تلك التفعيلات بحيث أصبح هذا أمراً ثابتاً في علم العروض، ولم يدخل إلى علم العروض أي زحافات غير التي حددها الخليل، بخلاف البحور المستحدثة.

وإذا نظرنا إلى التفعيلة (متفاعِلن) وهي خاصة بتفعيلات بحر الكامل كما أشار الخليل، وهذه التفعيلة أيضاً اختارها ابن المرحل لتكون ضمن تفعيلات الدوبيت، فقد أوضح الخليل ما يجوز في هذه التفعيلة من زحافات، حيث يجوز فيها مايلي¹⁴¹ :

. الإضممار، وهو إسكان المتحرك الثاني من (مُتَفَاعِلُنْ)، وهو يدخلها كثيراً، فتصير (مُتَفَاعِلُنْ)، وتنتقل إلى (مُسْتَفْعِلُنْ).

. الوقص : وهو حذف الثاني المتحرك من (مُتَفَاعِلُنْ)، فتصير (مُفَاعِلُنْ).

. الخزل: وهو اجتماع الإضممار والطي (حذف الرابع الساكن) ويكون في (مُتَفَاعِلُنْ) فتصير بعد الخزل (مُتَفَاعِلُنْ)، وتحول إلى (مُفَعِّلُنْ).

القطع : وهو حذف الساكن الأخير من (مُتَفَاعِلُنْ) وإسكان ما قبله، فتصير بعد القطع (مُتَفَاعِلُنْ)، وتنتقل إلى (فَعَالَتُنْ).

الحذف : وهو حذف الوند المجموع من آخر (مُتَفَاعِلُنْ) فتصير (مُتَفَا) وتنتقل إلى (فَعِلُنْ) بتحريك العين، وهذا خاص ببحر الكامل.

وقد قدم لنا ابن الفارض واحداً وثلاثين دوبيتاً، وإذا نظرنا إلى الدوبيت عنده من خلال وزن ابن المرحل (فَعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ فَعِلُنْ) تظهر لنا حقيقة واضحة، وهي أن ابن الفارض قد استخدم بعض الزحافات والعلل في هذا البحر، وليس هذا بالشيء العجيب، فالزحافات والعلل تغيير طبيعي وليس عيباً في الوزن. وقد جاءت الزحافات بكثرة عنده في (مُتَفَاعِلُنْ) حيث وردت هذه التفعيلة مائة وأربعاً وعشرين مرة بأشكالها المختلفة، فوجدنا في أجزاء كثيرة أنها تحولت إلى (مُتَفَاعِلُنْ) بتسكين المتحرك الثاني، وهذا مما أشار بجوازه الخليل وأيضاً ابن المرحل، فجاءت هذه التفعيلة عنده على هذا الشكل الموافق لما نص عليه الخليل وابن المرحل (مُتَفَاعِلُنْ) بتحريك التاء، و(مُتَفَاعِلُنْ) بسكون التاء ثمان وخمسين مرة.

ولكن ما لا يجوز في (مُتَفَاعِلُنْ) ولا ينبغي أن يكون ولا يستعمل، ولم يذكره الخليل فيما ذكر من جوازات للتفعيلة، وأشار إليه ابن المرحل هو زيادة ساكن بعد العين بحيث تصير التفعيلة (مُتَفَاعِلُنْ)، وهذه التفعيلة جاءت كثيراً عن ابن الفارض، حتى إنها اقتربت من التفعيلة الأصلية (مُتَفَاعِلُنْ)، فوردت ستاً وأربعين مرة، وقد علل ابن المرحل لجوء الشعراء إلى (متفاعِلن) بقوله:

"إنما فعلوا ذلك اتباعاً للعجم في تعويلهم على النغمة، فإنهم لا يبالون بزيادة الحروف أو نقصانها كما لم تبال العجم بذلك"¹⁴².

وأيضاً رصدنا بعض التغيرات التي حدثت في (مُتَفَاعِلُنْ) عند ابن الفارض حيث صارت (مُتَفَاعِلُنْ) بحذف الساكن الأخير وزيادة ساكن بعد العين، وهذه التفعيلة هي نفسها التفعيلة السابقة (مُتَفَاعِلُنْ)، حذف منها الساكن الأخير فقط، وقد وردت (مُتَفَاعِلُنْ) عشرين مرة في دوبيت ابن الفارض، وهذا أيضاً مما لا يجوز في هذه التفعيلة؛ فلم يشر أحد من العروضيين أن (مُتَفَاعِلُنْ) يمكن أن تصير (مُتَفَاعِلُنْ)، وقد مر قبل قليل عدم جواز زيادة ساكن بعد العين، فكيف بزيادة ساكن وحذف آخر في الوقت نفسه . وإذا ضممننا (مُتَفَاعِلُنْ) إلى (مُتَفَاعِلُنْ) أصبح لدينا من هذه التفعيلة عند ابن الفارض ست وستون تفعيلة خارجة عن جوازات وزن ابن المرحل من إجمالي مائة وأربع وعشرين تفعيلة.

¹⁴⁰ ابن جني، كتاب العروض، 58.

¹⁴¹ ابن جني، كتاب العروض، 91، 92؛ عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، 173، 174؛ مصطفى حركات، أوزان الشعر (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1418 هـ / 1998م)، 34 وما بعدها؛ عبد العزيز عتيق، علم العروض والقافية، 170 وما بعدها.

¹⁴² ابن المرحل، الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت) (مجلة المورد العراقية، المجلد الثالث العدد الرابع، 1974م) 164.

وقد عدّ ابن المرحل التفعيلة (مُتَفَاعِلُنْ) خطأ؛ لأنها لم ترد ضمن جوازات الخليل في (مُتَفَاعِلُنْ)، وجعلها من اتباع العجم في النعمة، ولكن هذه التفعيلة ترد كثيرا في عروض الدوبيت، وهذا هو ابن الفارض الذي يعد أفضل من كتب في فن الدوبيت يستخدمها بما يقارب التفعيلة الأصلية (مُتَفَاعِلُنْ)، فلو أننا جوزنا ذلك على سبيل أن الوزن كله غريب عن العروض العربي لانتهى الإشكال تماما.

وأما زيادة ساكن بعد الميم من (مُتَفَاعِلُنْ)، فتصير (مُؤْتَفَاعِلُنْ) التي أشار ابن المرحل بعدم جوازها في هذا الوزن فلم ترد في تفعيلات الدوبيت عند ابن الفارض قط.

أما التفعيلة (فَعْلُنْ) أو (فَعْلُنْ) التي جعلها ابن المرحل جزءا من وزنه في البداية والنهاية، فهي محولة من التفعيلة الخماسية الخليلية (فَاعِلُنْ)، وهذه التفعيلة الخماسية. كما أشار العروضيون. يجوز فيها الخبن وهو حذف الثاني الساكن فتصير (فَعْلُنْ)، كما يجوز فيها القطع فتصير (فَعْلُنْ) بسكون العين¹⁴³، كما أشار ابن المرحل إلى أنه يجوز في (فَعْلُنْ) أو (فَعْلُنْ) زيادة ساكن عليها فتصير (فَعْلَانْ) أو (فَعْلَانْ)¹⁴⁴.

وهذا ما استخدمه ابن الفارض في هذه التفعيلة حيث لم يخرج في استخدامه لها عما جوزه العروضيون، فجاءت عنده في بداية الوزن (فَعْلُنْ) بسكون العين ولم تتحرك العين عنده أبدا في بداية الوزن، بينما جاءت في الضرب والعروض (فَعْلُنْ)، و(فَعْلُنْ) بتحريك العين أو سكونها في الكثير الغالب، وأيضا وردت التفعيلة (فَعْلَانْ) عند ابن الفارض في ثلاثة من الدوبيت الأعرج حيث اختلفت القافية الثالثة، فاستخدمها تسع مرات في الضرب والعروض ست مرات، وفي الضرب فقط ثلاث مرات، ولم تأت (فَعْلَانْ) سواء بتحريك العين أم بسكونها عند ابن الفارض في حشو الدوبيت قط.

هذا وقد ذكر ابن المرحل أنه يجوز في هذه التفعيلة زيادة سبب خفيف، فتصير (مَفْعُولُنْ)¹⁴⁵، ولا يكون هذا إلا في الضرب ولكنه ينتقل إلى العروض بالتصريح¹⁴⁶، ويفهم من قول ابن المرحل أن هذه التفعيلة خاصة بالضرب، ولكن من الممكن أن تأتي في العروض بالتصريح، وليس شرطا مجيئها في الضرب والعروض. وإذا نظرنا إلى استخدام ابن الفارض لهذه التفعيلة نجد أن هذه التفعيلة على الرغم من جوازها إلا أن ابن الفارض لم يستخدمها في عروض الدوبيت.

أما التفعيلة الثالثة من وزن ابن المرحل وهي (فَعُولُنْ) فلم يطرأ عليها أي تغيير يذكر عند ابن الفارض.

وهكذا جاء الدوبيت التام عند ابن الفارض مثلا للوزن العروضي الذي وضعه ابن المرحل، إلا في مخالفة بسيطة من زيادة ساكن بعد العين من (مُتَفَاعِلُنْ)، مما يجعل الدوبيت عند ابن الفارض دوبيتا نموذجيا، وبهذا يعد من أفضل ما قيل في هذا الفن المستحدث، مما جعل علماء العروض لا يتحدثون عن الدوبيت إلا واستشهدوا بدوبيتات ابن الفارض.

أما التفعيلة الثانية التي ذكرها الدكتور خلوف وهي (فَعْلُنْ)، وهي الجزء الأول من تفعيلة ابن المرحل (متفاعلن)، فوجد ابن الفارض استخدمها (فَعْلُنْ) بتحريك العين، ولم ترد عنده (فَعْلُنْ) إلا في القليل النادر، وهذا مما أجازته العرضيون والدكتور خلوف، ولكن الدكتور خلوف جعل (فَعْلُنْ) ساكنة العين هي الأصل، و(فَعْلُنْ) متحركة العين هي الفرع، ولكن على العكس جاء استخدام ابن الفارض فالأصل عنده (فَعْلُنْ) بتحريك العين.

143 الزمخشري، القسطاس في علم العروض، 33؛ السراج، اللباب في قواعد اللغة وآلات الادب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، 187.

144 أشار العروضيون إلى أنه يجوز في التفعيلة الخليلية (فاعلاتن) الخبن والقصر فتصير (فعلان). الزمخشري، القسطاس في علم العروض، 36، 37.

145 أشار العروضيون إلى أنه يجوز في التفعيلة (مفاعيلن) القصم وهو حذف الميم من هذه التفعيلة، فيبقى (فاعيلن)، ثم تصير في التقطيع (مفعولن). وأيضا (مستفعلن) تصير بعد القطع (مستفعلن) وتنتقل إلى (مفعولن). ابن جني، كتاب العروض، 83؛ عتيق، علم العروض والقافية، 183.

146 ابن المرحل، الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت) (مجلة المورد العراقية، المجلد الثالث العدد الرابع، 1974م) / 164.

والتفعيلة الثالثة من وزن الدكتور خلوف (مُسْتَفْعِلُنْ) وهي تفعيلة خليلية كما مر، وأجاز فيها العروضيون أن تأتي على (مُتَفْعِلُنْ)، و(مُتَفْعِلُنْ) أو (مُسْتَعِلُنْ)، و(مَفْعُولُنْ)، و(مُتَعِلُنْ)¹⁴⁷، وهذا ما أجازته الدكتور خلوف أيضا في هذا الوزن، حيث أشار أنه يجوز في (مُسْتَفْعِلُنْ) : (مُتَفْعِلُنْ)، و(مُسْتَعِلُنْ)، و(مُتَعِلُنْ).

وإذا ما عدنا إلى ابن الفارض وكيف جاءت هذه التفعيلة عنده، نجد أنها جاءت على ثلاثة أشكال : (مُتَفْعِلُنْ)، ثم (مُسْتَفْعِلُنْ)، ثم (مُسْتَعِلُنْ) على ترتيب كثرة الورد، ولم يشذ عن تلك التفعيلات شيء.

والتفعيلة الرابعة في العروض والضرب من وزن الدكتور خلوف (مَفْعُولُنْ)، وهي ما تقابل في وزن ابن المرحل (فَعُولُنْ) الجزء الثاني من (فَعُولُنْ) والتفعيلة الأخيرة (فَعْلُنْ)، وهذه التفعيلة (مَفْعُولُنْ) التي اعتمدها الدكتور خلوف لتفعيلات الدوبيت هي من جوازات التفعيلات الخليلية (مفاعيلن، فاعلاتن، مستفعلن)¹⁴⁸، وقد أجاز فيها الدكتور خلوف مجيئها على أشكال (مَفْعُولُنْ، مُتَفْعِلُنْ، فَعْلَانُنْ، فَعَلْتُ فَعْ).

وإذا نظرنا إلى هذه التفعيلة عند ابن الفارض وجدنا أنها جاءت على الأشكال التالية : (مَفْعُولُنْ)، (مُتَفْعِلُنْ) في الأعم الأغلب، إلا أنه قد ورد في ثلاثة من الدوبيتات زيادة ساكن في آخر هذه التفعيلة كما مر في وزن ابن المرحل، فتحولت (مَفْعُولُنْ) إلى (مَفْعُولَانُنْ)، و(مُتَفْعِلَانُنْ) إلى (مُتَفْعِلَانُنْ)، تسع تفعيلات ست منهم في الضرب والعروض، وثلاث في العروض فقط. وهاتان التفعيلتان (مَفْعُولَانُنْ، مُتَفْعِلَانُنْ) قد أشار إلى جواز كل منهما الدكتور خلوف، حيث ذكر كما مر عند عرض وزنه أنه يمكن أن يزداد في عروض هذا البحر وضربه ساكن ولكن على القلة¹⁴⁹.

وإذا نظرنا إلى الدوبيت عند ابن الفارض من خلال وزن الدكتور عمر خلوف نجد أنه جاء متناسبا تماما مع هذا الوزن أيضا، وليس من سبب في ذلك إلا أن دوبيت ابن الفارض يعد من أفضل الدوبيتات النموذجية في هذا الفن، وأن الدكتور خلوف أراد أن يتفادى بعض ما لم يتناسب من عروض الدوبيت مع وزن ابن المرحل، ويشكر له هذا الصنيع.

حيث نلاحظ من المقارنة بين الوزنين . وزن ابن المرحل ووزن الدكتور خلوف . أن الدكتور خلوف حافظ على التفعيلة الأولى عند ابن المرحل (فَعْلُنْ)، ثم حاول علاج ما جعله ابن المرحل خطأ في الوزن وخروجاً عن طريقة العروض العربي، وهي زيادة ساكن بعد العين من (مُتَفَاعِلُنْ) فتصير (مُتَفَاعِلَانُنْ)، فجعل مقابل ذلك (مُسْتَفْعِلُنْ)، فكلما جاء في وزن ابن المرحل (فَعْلُنْ) متفاعيلن (فَعْلُنْ) وجدنا (فَعْلُنْ) مقابل لها عند الدكتور خلوف، وأيضا جعل الدكتور خلوف التفعيلة (مُسْتَعِلُنْ) مقابل (مُتَفَاعِلَانُنْ)، فكلما جاء في وزن ابن المرحل (فَعْلُنْ) مقابل لها في وزن الدكتور خلوف، في حين جعل (مُتَفْعِلُنْ) مقابل التفعيلة الرئيسية لابن المرحل (مُتَفَاعِلَانُنْ)، فإذا جاء في وزن ابن المرحل (فَعْلُنْ) متفاعيلن (فَعْلُنْ) نجد ما يقابلها في وزن الدكتور خلوف (فَعْلُنْ) متفعلُنْ. وبذلك عالج الدكتور خلوف ما جعله ابن المرحل خروجاً عن الوزن وهو زيادة ياء ساكنة بعد العين في (متفاعيلن) بحيث صارت (متفاعيلن).

¹⁴⁷ السراج، الباب في قواعد اللغة وآلات الادب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، 189؛ عتيق، علم العروض والقافية، 24، 46، 47.

¹⁴⁸ ذكر العروضيون أن (مفاعيلن) يجوز فيها الخرم وهو حذف الميم، فيبقى (فاعيلن) وتنتقل إلى (مفعولن)، كما أنه يجوز في (فاعلاتن) التشعيب وهو حذف العين، فيبقى (فالانن)، وتنتقل إلى (مفعولن)، كما أن (مستفعلن) بعد القطع وهو حذف النون مع تسكين اللام يبقى (مستفعلن) بسكون اللام وتنتقل إلى (مفعولن). ابن جني، كتاب العروض، 99، 131؛ الزمخشري، التسطاس في علم العروض، 33؛ عتيق، علم العروض والقافية، 183 وما بعدها.

¹⁴⁹ خلوف، البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، 99، 100.

وأيضا وضع الدكتور عمر خلوف مقابل جوازات ابن المرحل (فعلان) بتحريك العين أو بسكونها بزيادة ساكن في الضرب أو في العروض التفعيلة (مَفْعُولَانْ) بزيادة ساكن على التفعيلة الأصلية عنده، أو (مُفْتَعِلَانْ)، فإذا ورد عند ابن المرحل (فَعُولِن فَعَالَانْ) نجد عند الدكتور خلوف (مَفْعُولَانْ)، وإذا ورد عند ابن المرحل (فَعُولِن فَعَالَانْ) نجد ما يقابلها عند الدكتور خلوف (مُفْتَعِلَانْ).

وإذا نظرنا أيضا في جوازات ابن المرحل عند زيادة متحرك وساكن في الضرب أو في العروض وجدنا أن ابن المرحل أجاز أن تنتقل (فَعُولِن) إلى (مَفْعُولِن)، ولكن الدكتور خلوف استبدل تفعيلته (فَعُولِن) بتفعلتين (فَعُولِن فَعُولِن) فأصبح بيت الدوبيت عنده بهذا الشكل يتكون من عشر تفعيلات، وهذا مما يخالف الوزن العروضي العربي حيث لا يوجد بيت شعر يتكون من عشر تفعيلات، ولم يأت في دوبيت ابن الفارض زيادة متحرك وساكن في عروض هذا الفن أو ضربه.

الخاتمة:

بعد العرض السابق للدوبيت عند ابن الفارض وتطبيق وزن ابن المرحل ووزن الدكتور عمر خلوف عليه نستخلص بعض النتائج والتوصيات التالية:

جاءت جميع الدوبيتات عند ابن الفارض من نوع الدوبيت التام الذي يتكون من ثمانية أجزاء، على الرغم من أن ابن المرحل ذكر في وزنه أن هذا النوع التام من الدوبيت قليل، وأن الغالب في هذا الفن أن يستعمل مشطورا.

لم ترد في تفعيلات ابن الفارض ما جعله ابن المرحل غير جائز في هذا الفن وهو زيادة ساكن بعد الميم في (مُتَفَاعِلُنْ) بحيث تتحول إلى (مُؤْتَفَاعِلُنْ)، ولكن ورد عنده كثيرا بزيادة ساكن بعد العين من (مُتَفَاعِلُنْ) فصارت (مُتَفَاعِلُنْ)، وزيادة ساكن بعد العين هنا لم يجوزه ابن المرحل؛ حيث إن ذلك ليس من جوازات الخليل في (مُتَفَاعِلُنْ).

وزن ابن المرحل يعتبر وزنا مثاليا للدوبيت عند ابن الفارض، وهو وزن مختصر وقوابله قليلة، ولكن فقط تظل فيه مشكلة بسيطة حيث إن ابن المرحل عدّ زيادة ساكن بعد العين من (مُتَفَاعِلُنْ) خروجا عن الوزن، وعن طريقة العروض العربية، وهو ما أزم به ابن المرحل نفسه حيث أراد أن يسير على طريقة الخليل، ولكنه ذكر أنه خالف الخليل قليلا في بعض المصطلحات مثل قوله: العروض الخفيفة والثقيلة، والتخفيف والإلحاق والإسقاط، فلو تم إضافة جواز زيادة ساكن فقط بعد العين في (مُتَفَاعِلُنْ) على اعتبار أن البحر كله بحر أجنبي وخارج عن نظام العروض العربي فسوف يكون ذلك مخالفة بسيطة لما جوزه الخليل، ويكون وزن ابن المرحل وزنا مثاليا للدوبيت، ويكون ابن الفارض قد طبق هذا الوزن بما يقارب مائة بالمائة.

يعتبر وزن الدكتور عمر خلوف وزنا مثاليا أيضا للدوبيت عند ابن الفارض، ولكن يشوب هذا الوزن كثرة قوابله حتى وصلت إلى ما يقارب ثلاثة وأربعين قالبا، وذلك لأن الدكتور خلوف أراد أن يضم في وزنه كل التغييرات الممكنة من زحافات وعلل لهذا الوزن حتى وإن لم يكن بعضها مستخدما. فلو تمت مراجعة هذا الوزن مرة أخرى وتم تقليل عدد قوابله بحيث لا تزيد عن عشرة قوالب فسيكون الوزن مثاليا للدوبيت وموافقا تماما لطريقة العروض العربي.

المصادر والمراجع

- ابن الخطيب، لسان الدين. الإحاطة في أخبار غرناطة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424.
- ابن الفارض، أبو حفص عمر بن أبي الحسن بن المرشد. ديوان ابن الفارض، دار النجم.
- ابن القيم، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي بكر الجوزية. إرشاد السالك إلى حل ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد بن عوض بن محمد السهلي الرياض: أضواء السلف، 1954/1373.
- ابن المرحل، مالك بن عبد الرحمن بن فرج بن أزرق. الرسالة الأولى من (رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت)، مجلة المورد العراقية، المجلد الثالث العدد الرابع، 1974.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. كتاب العروض، تحقيق: د أحمد فوزي الهيب، الكويت: دار القلم، 1987/1407.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1900.
- ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى الأندلسي. المتقطف من أزهار الطرف، القاهرة: شركة أمل، 1425.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر، 1415/1995.
- ابن ميززا، صدر الدين المدني علي بن أحمد بن محمد مصوم الحسيني المعروف بعلي خان أحمد. أنوار الربيع في أنواع البديع. الأبيشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور. المستطرف في كل فن مستطرف، بيروت: عالم الكتب، 1419.
- الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور. تمهيد اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- أنيس، إبراهيم. موسيقى الشعر، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الثانية: 1952.
- بيتر، رينهات آن دُوزي. تكلمة المعاجم العربية، ترجمة: محمد سليم النعيمي "دوبيت"، الجمهورية العراقية: وزارة الثقافة والإعلام، 1979.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، بيروت لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- البوريني، بدر الدين الحسن بن محمد، عبد الغني بن إسماعيل النابلسي. شرح ديوان ابن الفارض، جمعه: الفاضل رشيد بن غالب اللبناني، ضبطه وصححه: محمد عبد الكرم النمري، بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، 2003/1424.
- التلمساني، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، وعبد العظيم شلي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939/1358.
- التهانوي، محمد بن علي بن القاض محمد. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- جمعة، بديع محمد. من روائع الأدب الفارسي، بيروت: دار النهضة العربية 1983.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الرابعة 1987/1407.
- حركات، مصطفى. أوزان الشعر، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1998 / 1418.
- حموده، طاهر سليمان. جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1989/1410.
- الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993/1411.
- الحنفي، جلال. العروض تمهيديه وإعادة تدوينه، بغداد: مطبعة العاني، 1978/1398.
- خلوصي، صفاء. فن التقطيع الشعري والقافية، بغداد: مكتبة المتنبي، 1977 / 1397.
- خولف، عمر. البحر الدوبيتي (الدوبيت) دراسة عروضية تأصيلية جديدة، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1997 / 1418.
- درنيقة، محمد أحمد. معجم شعراء المدح النبوي، دار ومكتبة هلال.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله بن أحمد. سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، 2006/1427.
- الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرازق بن عبد القادر. وحي القلم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000/1421.
- الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرازق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر. تاريخ آداب العرب، القاهرة: دار الكتاب العربي.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي الدمشقي. الأعلام، القاهرة: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر 2002.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. القسطاس في علم العروض، تحقيق: د فخر الدين قباوة، لبنان: مكتبة المعارف، الطبعة الثانية 1989/1410.
- السراج، محمد علي. اللباب في قواعد اللغة وآلات الادب النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، مراجعة: خير الدين شمسي باشا، دمشق: دار الفكر، 1983/1403.
- الصالح، صبحي إبراهيم. دراسات في فقه اللغة، بيروت: دار العلم للملايين، 1960/1379.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركلي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، 2000/1420.
- صفاء خلوصي. فن التقطيع الشعري والقافية، بغداد: مكتبة المتنبي، الطبعة الخامسة.
- ضيف، أحمد شوقي عبد السلام. الفن ومذاهبه في الشعر العربي، مصر: دار المعارف، الطبعة الثانية عشرة.

- عباس حسن. النحو الوافي، مصر: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة.
عتيق، عبد العزيز. علم العروض والقافية، بيروت: دار النهضة العربية.
العسقلاني، أبو الفضل احمد بن علي بن محمد بن حجر. لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، 2002.
العلوي، مجيبي بن حمزة بن علي بن إبراهيم. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم الإعجاز، بيروت: المكتبة العصرية، 1423.
عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة: عالم الكتب، 2008/1429.
القرطاجي، أبو الحسن حازم. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن الخواجة، دار الغرب الإسلامي.
القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 2007/1428.
الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور. تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د مجدي باسلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005/1426.
المحيي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، بيروت: دار صادر.
مستجير، أحمد. مدخل رياضي إلى عروض الشعر العربي، 1987.
مصطفى، محمود. أهدي سبيل إلى علمي الخليل، القاهرة: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2002/1423.
ناجي. رسالتان فريدتان في عروض الدوبيت، تحقيق: هلال ناجي، مجلة المورد مجلة تراثية فصلية محكمة تصدرها وزارة الإعلام الجمهورية العراقية، المجلد الثالث العدد الرابع، بغداد: دار الحرية للطباعة، 1974.
نويهض، عادل. معجم أعلام الجزائر، بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1980/1400.
النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد شهاب الدين. نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1423.
الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبطه: د/ يوسف الصميلي، بيروت: المكتبة العصرية.
هارتمان، هوتسما، أرنولد. موجز دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير/ إبراهيم زكي خورشيد، وآخرون، ترجمة: نخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998/1418.
الهروي، أبو غنيد القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي. غريب الحديث، تحقيق: د. محمد عبد المعيد خان، حيدر آباد- الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1964/1384.
الوزير، عبد الله بن علي بن أحمد بن محمد الحسيني. تاريخ اليمن خلال القرن الحادي عشر الهجري- السابع عشر الميلادي/ تاريخ طبق الحلوى وصحاف المن والسوى، تحقيق: محمد عبد الرحيم جازم، بيروت: دار المسيرة.

KAYNAKÇA

- Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânu'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebû Guddé Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1422/2002.
- Atîk, Abdülaziz. *İlmu'l-arûz ve'l-kafiye*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Bağdâdî, İsmâîl Bâşâ. *Hediyyetu'l-ârifin esmâ'u'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1370/1951.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İrşâdu's-sâlik ilâ halli Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed b. Ivaz b. Muhammed es-Sehlî. Riyad: Ezvâu's-Selef, 1373/1954.
- Cum'a, Bedî' Muhammed, *min ravâi'l-edebi'l-Fârisî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabî, 1983.
- Dâyf, Şevki. el-Fen ve mezâhibuhu fi's-ş-ri'l-Arabî. Beyrut: Dâru'l-Me'arif, 12. Baskı, ts.
- Dernika, Muhammed Ahmed. *Mu'cem şuarâ'il-medhi'n-nebevî*. Kahire: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Ebşîhî, Ebu'l-Feth Bahâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr. *el-Mustetraf fi kulli fennin mustezraf*. thk. Muhammed Hayri Ta'mihi el-Halebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 1428/2008.
- Enîs, İbrahim. *Mûsikıyyu's-ş-ri*. Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mışriyye, 2. Baskı, 1952.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Mür'ib. Beyrut: Dâru'l-İhyâ', 1421/2001.
- Halûf, Ömer. *el-Bahru'd-Dübeytî dirâse aruziyye te'siliyye cedîde*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1418/1997.
- Halûsî, Safâ'. *Fennü't-Takdî'u's-sî'rî ve'l-kâfiyye*. Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1397/1977.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-udebâ' irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993.
- Hamûde, Tahir Süleyman. *Celâluddîn es-Suyûtî asruhu ve hayâtuhu ve âsâruhu ve cuhûduhu fî'd-dersi'l-lugavî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1310/1989.
- Hanevî, Celâl. *el-Arûz tehzîbuhu ve i'âdetu tedvînuhu*. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1398/1978.
- Harekât, Mustafa. *Evvânu's-sî'rî*. Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 1418/1998.
- Hasan, Abbas. en-Nahvu'l-vâfî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 15. Baskı, ts.
- Hâsimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Herevî, Ebû Ubeyyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdillâh. *Garîbu'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdulmu'îd Hân. Haydarâbâd: Matbaatu Dâirati'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1384/1964.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Ömer b. Ğarâme. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-Arûz*. thk. Ahmed Fevzi el-Hîb. Kuveyt: Dâru'l-Kalem 1407/1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas, Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*. thk. İhsan Abbas, Beyrût: Dâru Şâdir, 1410/1990.
- İbn Mîrza, Sadrettin el-Medenî Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Envâru'r-Rebî' fî envâ'i'l-bedî'*.
- İbnü'l-Fârız, Ebû Hafs Ömer b. Ebi'l-Hasan b. el-Mürşid. *Dîvânu İbni'l-Fârız*. Beyrut: Dâru'n-Necm, ts.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânuddîn. *el-İhâta fî ahbâri Ğırnata*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbnü'l-Murahhal, Melik b. Abdurrahman b. Ferc b. Ezrak. "er-Risâletü'l-evlâ min risâletân ferîdetân fî arûzi'd-dübeyt". *Mecelletü'l-Mûredi'l-Irâkiyye* 3/4 (1974).
- İbnü'l-Murahhal, Melik b. Abdurrahman b. Ferc b. Ezrak. *Risâletân ferîdetân fî arûzi'd-dübeyt*. thk. Hilâl Nâci. *Mecelletü'l-Mûredi'l-Irâkiyye*. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye, 1394/1974.
- Kartacennî, Ebu'l-Hasen Hâzım. *Minhâcu'l-Bulegâ' ve sirâcu'l-udebâ'*. thk. Muhammed el-Habîb b. el-Hâvâce. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Kinnûcî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Han. *et-Tâcu'l-mukellel min cevâhiri meâsiri't-trazi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Mağribî, Ebu'l-Hasen Ali b. Mûsâ b. Saîd. *el-Muktetaf min ezhâri't-taraf*. Kahire: Şeriketu Emel, 1425/2005.
- Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdi Baslûm, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlullâh b. Muhibbiddîn el-Muhibbî. *Hulâsatü't-türâsi fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Mustafa, Mahmud. *Ehdâ sebîl ilâ ilmey el-Halîl*. Kahire: Mektebetü'l-Me'arif, 1423/2002.
- Müstecîr, Ahmed. *Medhal Riyâdî ilâ aruzi's-sî'rî'l-Arabî*. 1407/1987.
- Nablûsî, Abdulġanî b. İsmail b. Abdilġanî b. İsmail. *Şerhu Divâni İbnu'l-Fârız*. thk. el-Fâzıl Raşîd b. Gâlip el-Benânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Nüveyhiz, Adil. *Mu'cemu A'lâmi'l-Cezâir*. Beyrut: Müessesetu Nüveyhiz, 2. Baskı, 1400/1980.

- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâik, 1423/2002.
- Ömer, Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mu'cemu'l-Lügati'l-Mu'âsıra*. Kahire: 'Âlem el-Kütüb, 1429/2008.
- Râfi'î, Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk b. Sa'îd b. Ahmed b. Abdilkâdir. *Vahyu'l-kalem*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Râfi'î, Mustafa Sadık b. Abdürrezzâk b. Sa'îd b. Ahmed b. Abdülkâdir. *Târîhu âdâbi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.
- Safedî, Salahaddîn Halil b. Eybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût & Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, 1420/2000.
- Sâlih, Subhî İbrahim. *Dirâsâtün fî fıkhi'l-luğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1379/1960.
- Serrâc, Muhammed Ali. *el-Lübâb fî kavâidi'l-luga ve âlâti'l-edebi'n-nahv ve's-sarf ve'l-belaga ve'l-aruz ve'l-luga ve'l-mesel*. thk. Hayrettin Şemsi Paşa. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1403/1983.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Mevsû'atu Keşşâf İştilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. Ali Dağrûc. terc. Abdullah el-Hâlidî & George Zînâtî. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1416/1996.
- Tilimsânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ezhâru'r-Riyâd fî ahbâri'l-Kâdî İyâd*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Kahire: Matbaatu'l-Cenneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr. 1358/1939.
- 'Ulvi, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrâhim. *et-Tıraz li-esrari'l-belaga ve ulûmi'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423/2002.
- Vezîr, Abdullah b. Ali b. Ahmed b. Muhammed. *Târîhu'l-Yemen hılâle karni'l-hâdi aşer el-hicrî- es-sâbi' aşer el-mîlâdî*. thk. Muhammed Abdurrahîm Câzim. Beyrut: Dâru'l-Mesîra, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Kıstâs fî ilmi'l-aruz*. thk. Fahrettin Kabâve. Beyrut: Mektebetu'l-Meârif, 2. Baskı, 1410/1989.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 2. baskı Beyrût: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 1422/2002

Gâde es-Semmân'ın "Beyrut Kâbusları" Romanı Örnekliğinde Otobiyografik Roman Üzerine Bir İnceleme

Mohamad TURKEY 

Öğr. Gör. Dr. , Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye,
turkey@ankara.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmiş

Geliş: 25.09.2020

Kabul: 27.11.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Otobiyografik Roman,
Edebî Türler,
Beyrut Kâbusları,
Gâde es-Semmân.

Birçok nesir türü, kurgu itibari ile olay, şahıslar, yer ve zaman gibi anlatı unsurlarının belirtilmesine dayanır. Anlatı unsurları bakımından aralarındaki benzerlik, edebî türlerin birbirinden ayrılmasını zorlaştırır ve karıştırılmasına sebep olur. Bu durum özellikle de bir yönden otobiyografiye diğer yönden ise romana benzeyen otobiyografik romanda görülür. Otobiyografi, roman ve otobiyografik roman arasındaki söz konusu benzerlik edebiyat tasnifçileri için bir sorun haline gelmiştir. Bu edebî türlerin birbirine karışmasını engelleyen sınırlar ve mekanizmalar bulunmamaktadır. Buna rağmen, söz konusu türler arasındaki sınırları belirleme, farklılıklarını ortaya koyarak araştırmacıların bunları tasnif etmesine yardımcı olacak esaslar tespit etme yönünde birçok gayretli eleştirel çaba olmuştur. Suriyeli romancı Gâde es-Semmân'ın "Beyrut Kâbusları" adlı başarılı anlatısı, yazarın başından geçen deneyimlerin, özellikle de Lübnan'ın o dönemde tanık olduğu iç savaş sürecinin anlatıldığı edebî bir yapıttır. Bu makale, Gâde es-Semmân'ın söz konusu yapıtının, roman, otobiyografi ve otobiyografik roman türlerinden hangisine dâhil olduğu konusunda alana katkı sunma amacı taşımaktadır. Araştırmada, konuyla ilgili değerlendirmelerde bulunan eleştirmenlerin, edebî türlerin belirlenmesi için ortaya koydukları en son ölçütler kullanılarak eserin anlatı unsurları tespit edilecek ve böylece ait olduğu edebî alan belirlenmeye çalışılacaktır.

An Authentic Study on the Autobiographical Novel as an example "Nightmares of Beirut" for Ghâda el-Sammân

Article Info

Abstract

Article History

Received: 25.09.2020

Accepted: 27.11.2020

Published: 31.12.2020

Keywords:

Autobiographical Novel,
Literary Genres,
Nightmares of Beirut,
Ghâda el-Sammân

Several prose literary genres depend on the art of narration in its construction, as it is marked by narrating events, describing characters, mentioning places, times and other elements of narration. This similarity between them in the elements of the narrative leads us to the overlapping of literary genres and to the difficulty of separating them, especially in the autobiographical novel, which is very similar to the autobiography and the novel. This confusion between these three literary genres has become a problem for literary classifiers, as there are no boundaries or mechanisms to prevent intervening and mixing each other of these artistic forms. There are many critical attempts that have been made efforts to draw clear boundaries between these genres, and to establish foundations to show the difference between them, and to help the researchers to classify them. The narrative accomplishment "Nightmares of Beirut" by the Syrian novelist Ghâda el-Sammân is a literary work in which the author presented her skillfulness and real experiences in her life, especially the period of the civil war that Lebanon witnessed at that time. It is a work that pushes researchers to think about determining its literary gender, is it a novel, an autobiography, or an autobiographical novel? In this paper, I will try to define the precise field to which this narrative work belongs, by placing its narrative elements with the criteria of determining the narrative literary genres reached by the latest studies of interested critics in this regard.

دراسة تأصيلية لرواية السيرة الذاتية "كوابيس بيروت" لغادة السمان نموذجاً

المعلومات المادة	الملخص
تاريخ المادة الاستلام: 25.09.2020 القبول: 27.11.2020 النشر: 31.12.2020	تعتمد عدّة أجناس أدبية نثرية على الفنّ القصصيّ في بنائها، حيث تحفّل بسرد الأحداث، ووصف الشخصيات، وذكر الأمكنة، والأزمنة، وغيرها من عناصر السرد. وهذا التشابه بينها في عناصر السرد يُحيلنا إلى تداخل الأجناس الأدبية، وصعوبة الفصل بينها، ولا سيّما رواية السيرة الذاتية التي تتشابه إلى حدّ كبير مع السيرة الذاتية والرّواية. حيث بات هذا الخلط بين هذه الأجناس الأدبية الثلاثة يمثّل إشكالاً بالنسبة لمصنّفي الأدب، فليس ثمة حدود منيعة أو آليات تعمل داخل الشّكل الفني، تحوّل دون تشابك هذه الأشكال الفنية وتمازجها. وثمة محاولات نقدية عديدة جهدت في رسم حدود واضحة بين هذه الأجناس، وإقامة أسس تبيّن الفرق بينها، وتعين الدارسين على تصنيفها . والمنجز السردّي "كوابيس بيروت" للرّوائية السورية غادة السمان عملٌ أدبيٌّ قدّمت فيه الكاتبة خبرتها وتجربتها الواقعية في الحياة، ولا سيّما مرحلة الحرب الأهلية التي شهدتها لبنان في تلك الأثناء. وهو عمل يدفع الدارسين إلى التفكير في تحديد جنسه الأدبي، أهو رواية، أم سيرة ذاتية، أم رواية سيرة ذاتية؟ سأحاول في هذا البحث أن أحدّد المجال الدقيق الذي ينتمي إليه هذا العمل السردّي، وذلك من خلال وضع عناصره السردية في ميزان تحديد الأجناس الأدبية السردية الذي توصلت إليه آخر دراسات النقاد المهتمين بهذا الشأن.
الكلمات المفتاحية رواية السيرة الذاتية، الأجناس الأدبية، كوابيس بيروت، غادة السمان	

Atif/Citation: Turkey, Mohamad. "Gâde es-Semmân'in "Beyrut Kâbusları" Romanı Örneklüğünde Otobiyografik Roman Üzerine Bir İnceleme". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 184-200.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.9>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

تمهيد عام

تداخل رواية السيرة الذاتية مع أشكال أدبية نثرية كثيرة، وخاصّة الرواية والسيرة الذاتية، وتشكّل معاً أسرة تتقارب مع بعضها في جنسها، ويصبح من الصعب التمييز بينها؛ بسبب الحدود الواهية التي تفرّق بينها، وعدم التمكن من رسم حدود لكلٍ منها يميّزها عمّا سواها، وهذا ما يوقع الدارسين في الخلط والاشتباه، ويؤدي بهم إلى اختلاف وجهات النظر في تأصيل بعضها.¹ ولكي نفصل بين هذه المصطلحات الثلاثة يمكننا الوقوف على تعريف دقيق لكلٍ منها. فقد عرّف محمد غنيمي هلال الرواية بقوله: "قصة لقاء الشخصيات بعضها مع بعضها، وإخبار بالعلاقات التي تنشأ بينها"²، وهي عند عبد الملك مرتاض: "عالم شديد التعقيد، متناهي التراكيب، متداخل الأصول"³. أما السيرة الذاتية فهي: "فنّ ترجمة الحياة لشخص ما، أو تأريخ مدوّن حياة شخص ما"⁴، ويرى فيليب لوجون أن السيرة الذاتية ماهي في حقيقة الأمر إلا "حالة خاصّة من الرواية، وليست شيئاً غريباً عنها وبعيداً عنها تماماً"⁵. وبالتسبب لرواية السيرة الذاتية فقد عرّفها لوجون على أنّها "جميع النصوص التخيلية التي تجعل قارئها يظنّ على حقّ أنّه يوجد تطابق بين مؤلّفها والشخصية الرئيسية انطلاقاً من أوجه الشبه التي يخالها تتراءى له، فهي في حين أنّ المؤلّف - خلافاً للقارئ - اختار أن ينفّي هذا التطابق أو اختار على الأقلّ عدم إثباته"⁶.

ولا أعتقد أن أحداً من النقاد وقف على حقيقة هذا العمل الأدبي المهمّ الذي نقل لنا صورة حيّة وواقعية عاينت عن قرب الأحداث الأهلية التي حدثت في لبنان في منتصف سبعينيات القرن الماضي، وقدمت وصفاً دقيقاً لما حدث في سرد واقعي لا يخلو من خيال تركت فيه المؤلّفة بصماتها الخالدة. ولا بدّ أن نذكر آراء بعض الدارسين الذين تناولوا هذا العمل الأدبي بالبحث، على الرغم من قتلهم، ومن بينهم الأستاذة سميرة لوكام في بحثها المعنون بتحليل الصوت السرد في الخطاب الروائي "كوايس بيروت"، والذي سيمرّ ذكره لاحقاً. كما وصّفت الدكتورة هند حتاحت في بحثها المعنون التجديد الروائي عند غادة السّمان رواية كوايس بيروت هذا العمل القيم بقولها: إنّ ما كتبه الأدبية السورية غادة السّمان يمكن أن يصنّف في عدّة أشكال أدبية؛ حيث أفرغت الكاتبة مشاعرها وأحاسيسها في أثناء معابنتها أحداث الحرب الأهلية، وقد صاغتها بطريقة فريدة في كوايس بدیعة اكتسبت طابعاً مختلفاً، وفي هذا يكمن سرّ قيمتها.⁷

ونستطيع أن نقول إن فكرة بحثنا هذه ولدت من خلال ما صرّحت به الكاتبة نفسها حول روايتها عندما قيل لها إنّ النقاد والكتاب لديهم وجهات نظر مختلفة في تأصيل روايتك كوايس بيروت، فكان جوابها "يستطيع أيّ ناقد أن يقول إنّها ليست رواية، وإنّما (ريبورتاجاً صحفياً)، ويستطيع ناقد آخر أن يجد لها تسمية أخرى، التسميات لاتهمّ. المهمّ هو ذلك الشعور الذي تخلفه عمليّة قراءة الكتاب"⁸.

¹ محمد الأحمد، "رواية السيرة الذاتية ثلاثية بقايا صور والمستنقع والقطاف لحناً مينة نموذجاً"، مجلة الدراسات الشرقية 1/11 (نيسان 2019)، 264.

² محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث (بيروت: دار العودة، 1987)، 269.

³ عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية بحث في تقنيّة السرد، ط1 (الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998)، 27.

⁴ مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 205.

⁵ فيليب لوجون، أدب السيرة الذاتية في فرنسا المفاهيم والتصورات، ترجم. ضحى شبيحة، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد 4، (بغداد، 1984)، 25.

⁶ فيليب لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجم. عمر حلي (بيروت: دار النهضة العربية، 1994)، 22.

⁷ هند حتاحت، التجديد الروائي عند الكاتبة غادة السّمان، مجلة الثقافة، 1 آب 2001، العدد: 10534 - <http://www.al-jazirah.com/2001/20010801/cu6.htm>

⁸ غادة السّمان، القبيلة تستجوب القتيبة، ط2 (بيروت: منشورات غادة السمان، 1990)، 223.

ولتوضيح الخيوط المتبسة حول هذا العمل وإبرازه بجلته التي ينضوي تحتها لا بد من مقارنة خصائصه بخصائص الرواية والسيرة الذاتية ورواية السيرة الذاتية كل على حدة، فيما يخص البناء، الراوي، العنوان، الواقعي والتمثيل في الزمان والمكان والشخصيات والأحداث، والداتي والموضوعي، وذلك لتبيين نقاط الالتقاء بينها، والاهتداء إلى قرار مدروس مرضٍ إزاء تجنيسها بدقة.

1. ملخص الرواية

كُتبت عادة في هذه الرواية عن الحرب الأهلية في لبنان وفي بيروت على وجه التحديد، حيث احتجرت مع أخيها في بيتها الواقع في أحد أحياء بيروت التي صادف أن تكون منطقة اقتتال حامية.

تبدأ أحداث الرواية من منزل الكاتبة عادة السّمان الذي يقابل فندق "الهوليدي إن" في أحد الشوارع الراقية في مدينة بيروت اللبنانية؛ إذ تطالعنا صفحات الرواية الأولى بالكاتبة وهي تحاول جاهدة نقل الأطفال والعجائز من بيتها إلى مكان آمن وبعيد عن صوت المتفجرات وأحداث القصف التي تخيم على الأرجاء. وبعد عملية النقل هاتيه تجد الكاتبة نفسها محاصرة في وسط الأحداث، خاصة بعد سيطرة المسلّحين على الفندق، لا تملك من الطّعام والشراب إلا القليل، مع وجود احتمال كبير لانقطاع الماء والكهرباء عن بيتها في ظل الأجواء المشحونة بالتوتر، وبخامرها شعور بالإحباط متسائلة عن جدوى ما تعلّمت ودرسته في مثل هذه الظروف، متمنية لو أنّها تعلّمت في حياتها بعض فنون القتال لمواجهة الأخطار المفاجئة.

حوصرت في بيتها أياماً معدودة لا تتجاوز العشرين يوماً، أحسّت بما دهرًا، عايشة فيها الكثير من المشاعر، ولا سيما مشاعر الاشتياق لحبيبها يوسف الذي قتله عناصر أحد الحواجز المنتشرة في مدينة بيروت، وقد كانوا من طلابه، ويتنمون إلى دينه وطائفته، لكنهم قتلوه لصداقته عادة التي تختلف عنه في الدين والطائفة.

سمعت بأذنيها أصوات القذائف التي كان المسلّحون يطلقونها بلا هوادة، وشاهدت طلقات الرصاص الحي الذي اخترقت جدران بيتها ودخلت نوافذه مرّات عديدة، فاضطرت مرغمة للنزول إلى بيت العم فؤاد الذي يعيش فيه مع ابنه في الطابق الأول. شاهدت عادة من نافذة غرفتها الجثث تملأ الشوارع، وأصبحت على دراية تامة بأماكن القنّاصة الذين يتربصون بفرائسهم على مدار الساعة، وتحدثت عن كارثة الجوع التي ألمت بها بعد نفاذ الطعام الموجود في ثلاجتها، وعن أخيها الذي خرج من البيت في مخاطرة كبيرة للحصول على بعض ما يسدّ جوعهم، لكنّ الأمر انتهى به في السجن لحيازته مسدّساً غير مرخص أخذه من جاره المسن العم فؤاد ليحمي نفسه.

تنقل لنا عادة في سردها لهذه الحادثة السخرية العظيمة والألم منطلق الذي كان يسود الأجواء في تلك الفترة. تحدثت عن الكهرباء المقطوعة وأسلاك هاتفها التي لا تعمل. وتحدثت عن مكتبها التي احترقت أمام عينيها بطلقة دخلت بيتها واستقرت في أحد الرفوف، وهي تشاهد الاحتراق في ذهول تام، مكتوفة الأيدي، تلعّل النفس بالأمال دون فائدة.

وقد ناقشت، وهي محاصرة في منزلها، دورها ودور المثقفين أمثالها في إشعال فتيل هذه الحرب، وأبدت مشاعر سخطها لأنّها لا تريد لهذه الحرب الأهلية أن يلتهب أوارها، ولا لهذه الدماء البريئة أن تراق في كلّ متر، وتكلمت على الفساد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وعلى الفروقات الاجتماعية والطبقات المختلفة في المجتمع، وعلى مدى تأثير هذه الحرب على كلّ منها. ونستطيع أن نقرأ في سطورها مدى تأثير الفقر على سكان بيروت، وكيف وضّحت أنه واحد من أكبر الدوافع وراء هذه الحرب. كان وصف عادة بليغاً جداً، وكان تصويرها لكل ما رأت بلغتها ومجازاتها يجعلك تعيش معها أصعب أيامها. هكذا كانت بيروت، وهكذا رسمتها لنا عادة في كوايسها والتي نقلتها بعد إنقاذها.

2. البناء في الرواية

وظفت الكاتبة في عملها ساردًا روى فعل الشخصيات وقولها، واستخدمت بعض تقنيات السرد كالوصف والحوار والاستباق والاسترجاع والتلخيص وغيرها في بناء زمن هذا العمل ومكانه وشخصياته وأحداثه. وقد برعت الكاتبة في ذلك، واستطاعت التحكم بكل خيوط السرد، وقد استفادت من طرائق متنوعة تحتويها الرواية مثل الشعر والأغاني والحكمة والأمثال وغيرها في تصوير ما تنفكر به شخصياتها وفي وصف شعورهم أيضاً. ورواية كوايبس بيروت كتبت بشكل جديد، طريف ومتفرد، ولم تقسم إلى فصول، وإنما إلى كوايبس وأحلام وحتى ملاحظات ومشاريع كوايبس، يصح أن نعتبر هذا الشكل أول محاولة طريفة في تاريخ الرواية العربية، بل النهاية نفسها جديدة؛ إذ وضعت نقطة استفهام أمام لفظة "تمت"، وكأنها تشير بذلك إلى أن النهاية لن تكون في هذه الرواية، وإنما في روايات أخرى قادمة نابعة من واقع لبنان الأليم ومأساته الدرامية.

ويضم هذا التقسيم في طياته فروعاً عديدةً تزيد من تشعب الرواية؛ فهناك كوايبس يمكن اعتبارها سرداً حقيقياً للأحداث، وهناك كوايبس فعلية، كما تضم الرواية أحلاماً. وعلى مستوى آخر فإن كوايبس بيروت تضم فصولاً أخرى، يمتزج فيها السرد بالكوايبس، وأخرى يختلط فيها السرد بالومضة الروائية، وكذلك الكابوس بالومضة، هذا إضافة إلى أن الرواية، بعد أن أعلنت عن نهاية روايتها، أضافت إليها مجموعة من ملاحظات ومشاريع كوايبس يمكن الاستفادة منها لكتابة كوايبس جديدة في رواية جديدة، تعكس مرحلة جديدة من تاريخ لبنان، فكأنها تأتي لنا برواية جديدة في قالب جديد أو في مظهر جديد لم يسبق لأحد من الكتاب العرب أن كتب مثله.

ولكن هل كان استخدام عادة السمان للشكل الروائي يجعل من عملها رواية؟ بالطبع لا، لأن السيرة الذاتية قد تأخذ من شكل الرواية رداءً لها في كثير من الأحيان، بل إنه يراد بكثرة في كتابة السيرة الذاتية في الأدب العربي⁹، وهذا ما ركز عليه جورج ماي بقوله: "إن السيرة الذاتية بوصفها تالية للرواية من حيث الزمن في موضوع نضجها، فلا نستبعد أن تكون قد استفادت في بداياتها من الطرائق التي سبق واعتمدها عليها في أثناء كتابة الرواية"¹⁰.

وفي هذا السياق يوضح يحيى إبراهيم عبد الدائم الفرق بين السيرة الذاتية والرواية؛ فالسيرة الذاتية لديه هي التي يخرجها صاحبها في صورة متناسقة في بنائها وروحها، ومن خلال أسلوب أدبي يقدر على نقل ما تحتويه بشكل كامل ووافٍ من تاريخه الذاتي، وبشكل مقتضب مليء بالأحداث المختلفة، ويمتاز هذا الأسلوب بميزات أدبية يقبلها المتلقي كجمال العرض وحسن التقسيم، متكئاً على كمٍ قليل من الخيال يساعده في ربط أجزاء عمله مع بعضها، حتى تظهر ترجمته الذاتية متماسكة، بشرط ألا يستفيض في الخيال لكي لا يتعد عمله عن مسمى الترجمة الذاتية، خاصة إذا كان يكتب ترجمته في قالب روائي¹¹. ويفرق الدكتور صالح الغامدي بين الرواية والسيرة الذاتية بقوله: "إن الرواية في أبسط تعريفاتها نصٌّ سرديٌّ تخيليٌّ، والسيرة الذاتية في أبسط تعريفاتها نصٌّ سرديٌّ توثيقيٌّ حقيقيٌّ، فالفرق بينهما يقوم على أنّ الرواية تخيلية الأحداث والشخصيات وبالتالي لا تطابق فيها بين الراوي/البطل والمؤلف. أما السيرة الذاتية فهي حقيقية/واقعية الأحداث والشخصيات، ويتطابق فيها المؤلف مع الراوي/البطل"¹².

⁹ محمد الباردي، عندما تتكلم الذات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005)، 166.

¹⁰ جورج ماي، السيرة الذاتية، ترج. محمد القاضي وعبد الله صولة (تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات/ بيت الحكمة، 1992)، 183.

¹¹ يحيى عبد الدائم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 10.

¹² صالح الغامدي، "سير ذاتية الرواية العربية السعودية"، مجلة علامات 13/51 (2004)، 56.

فالقارئ للمقتطفين السابقين يدرك تمامًا الفرق بين السيرة الذاتية والرواية؛ إذ تعتمد السيرة الذاتية على الواقع، في حين تعتمد الرواية على الخيال. لكن هل نستطيع أن نقول إنّ هذا الفرق هو الفرق الوحيد بينهما؟ وللتأكد من الجواب نعلم تعريف فيليب لوجون للسيرة الذاتية؛ فهي عنده بعد إدخال تعديل طفيف عليها عبارة عن قصّ نثري يتحدّث من خلاله شخص واقعيّ عن تاريخه الخاص، وذلك في أثناء تركيزه على حياته الشخصية وعلى تاريخها على وجه الخصوص.¹³ ويرى عدنان بن ذريل أنّها "نوع أدبي يقوم على وحدتين اندماجيتين، وحدة المؤلف والسارد، ووحدة السارد والشخصية الرئيسة فيها ... إنّ الوحدة الثانية بدهية، وتشكّل ذاتية هذا النوع الذي يتحدّث فيه المؤلف عن نفسه، كما أنّها تميّز هذا النوع من البيوغرافية أي سرد حياة شخص، وأيضًا عن المذكرات، وهي أمور عامّة خاصّة".¹⁴ أي أنّ هناك فرقًا آخر وهو إبراز السيرة الذاتية لحياة شخص بعينه، في حين أنّ الرواية لا تتطلّب مثل هذا الشرط مطلقًا.

أمّا ما يخصّ الفرق بين السيرة الذاتية ورواية السيرة الذاتية، فنرى فيليب لوجون يطلق مصطلح رواية السيرة الذاتية الذي يتناول على النصوص المعتمدة على الخيال التي يمكن أن يجد فيها المتلقي ما يدفعه ليعتقد، من خلال التشابهات التي يؤمن أنّه عثر عليها، وجود تطابق تامّ بين المؤلف والشخصية الرئيسية، على الرغم من أن المؤلف فضل ألا يكشف عن هذا التطابق وأن يخفيه ما أمكنه ذلك. وبهذا تحوي رواية السيرة الذاتية روايات يمكن أن نطلق عليها روايات شخصية، وفيها يتطابق السارد مع الشخصية الرئيسية، إلى جانب روايات لا شخصية فيها شخصيات يومًا إليها بضمير الغائب.¹⁵

ومن هنا ندرك أن مصطلح رواية السيرة الذاتية قريب جدًّا من مصطلح السيرة الذاتية، كما يقرّ لوجون هذا بذاته¹⁶، فكلاهما يجتمعان بتركيزهما على فرد بذاته، ويتبعدان فيما يخص اعتماد كل منهما على الواقع أو الخيال؛ فالأولى حكويّ وقصّ حياة مؤلّفها، يتذكّرها ويدوّنّها، والثانية عمل فنيّ ينهض على الخيال، ويقوم على وقائع شخصية من حياة صاحبه.¹⁷ ويقصد برواية السيرة الفنية القلب الذي يعتمد فيه صاحبه في أثناء عرض أحداث روايته (الواقعية) في شكلها الروائي على السرد والتصوير، ويوجد الانسجام بين أحداثها الفنية، مستخدمًا الخيال بشكل محدود في إخراج هذه الأحداث الواقعية المتعلقة به، ملتجئًا إلى أسلوب الحوار ليكشف عن أبعاد شخصيته، ويحقّق المتعة الجمالية في عمله.¹⁸

إنّ علاقة الأجناس الأدبية الثلاثة التي مرّ ذكرها بالواقع والخيال من جهة، واعتماد بعضها على شخصية واحدة من جهة ثانية، ونقصد هنا الرواية والسيرة الذاتية ورواية السيرة الذاتية، تؤلّف أسسًا ومنطلقات نستطيع أن نعلم عليها في ترسيم الحدود الفاصلة بينها، ولكنّها بالطبع لا تكفي لنطق حكمًا دقيقًا في تأصيلها.

3. عنوان الرواية

يؤدّي العنوان في أي عمل أدبيّ وظائف كثيرة؛ فهو يؤسس للعمل الأدبي، ثم يدفع القارئ إلى الاهتمام بمضمون هذا العمل، ويجعله ينفعل به، ويأخذ فكرة عن مضمونه منذ اللحظة الأولى من قراءته.¹⁹ ولا بدّ من أسباب معينة تدفع المؤلف إلى وضع عنوان لكتابه أو مؤلّفه أيًّا كان؛ إذ لا يوجد شيء يوضع من قبل المؤلف بنية صافية، وإلّا هو عبارة عن عمل مقصود لذاته،

¹³ فيليب لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 22.

¹⁴ عدنان بن ذريل، النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1989)، 50.

¹⁵ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 37.

¹⁶ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 52.

¹⁷ سامر موسى، رواية السيرة الذاتية في أدب توفيق الحكيم، (نابلس: جامعة التّجّاح الوطنية، رسالة ماجستير، 2010)، 20.

¹⁸ محمد شعبان عبد الحكيم، السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث رؤية نقدية، ط1 (مصر/ كفر الشيخ: دار العلم والإيمان، 2003)، 13.

¹⁹ بسّام قطوس، سيمياء العنوان (إربد: مكتبة كنانة، 2001)، 49.

يضعه صاحبه بعد تفكير طويل، وعن سابق عمدٍ؛ لأنّ الكاتب أولاً وأخيراً يعبر عن فكر مجتمعه، وينقل بأقواله وأفعاله تطلّعاتهم في الحياة.²⁰

وتحليل أي عنوان يقوم على شيئين أساسيين، أولاهما: النَّظَر إلى العنوان بوصفه بنية مستقلة عن النص، ولها وجودها المستقل، وثانيها: نظرة تتخطى حدود البنية المستقلة، وتتجه إلى علاقة هذا العنوان مع روح النص المنضوي تحته، وتقوم بينهما علاقات تشابكٍ واتصالٍ محفزة.²¹

وتؤدي عتبة العنوان دوراً بالغ الأهمية في الارتفاع بقيمة العمل الروائي إلى درجة عالية من التماسك النصي بين المتن الروائي والعتبات عموماً، غير أن العنوان يظلّ هو العتبة الأبرز في علاقتها الوطيدة بطبقات المتن النصي وعلاقاته، لأنّ العنوان على نحو ما هو النصّ الملخّص والمكثّف والمتملّ للنص الطويل المغمور عميقاً في باطن المتن، وهنا تتكشف طاقة اللّعب عند الكاتب الروائي في ترتيب العلاقة السيميائية بين العنوان والمتن؛ إذ إنّ هناك مستوياتٍ متعددة لا حصر لها يمكن للروائي الاشتغال عليها في ترتيب هذه العلاقة وتموينها باستمرار بالكثير من عناصر ديمومتها وإشكالياتها وسبل إنتاجها، في السبيل إلى تخصيصها وتنويرها وإضائها من زوايا عديدة. والعنوان مركّبٌ إضافي أضيفت فيه كلمة كوايس إلى الكلمة الثانية بيروت، ليصف ما عانته تلك المدينة المنكوبة في أثناء الاقتتال الأهلي بين أبنائها، وكأنّ الأحداث التي عصفت بها كوايس لا منطقية كما أطلقت عليها الكاتبة نفسها، تقلق سكونها، وتفزعها، ولا تريح لها مضجعاً.

ونحن حين نرى عنوان الرواية (كوايس بيروت) تتبدى لنا الوظيفة الإغرائية، فنجد أنفسنا مندفعين بحماسة وفضول للاطلاع والتعرّف على مضمونه، وهو عنوانٌ تكثيفيٌّ اختزالي بآن، يحمل دلالاتٍ مباشرة؛ فما إن يتجلّى عنوان الرواية لعين القارئ (كوايس بيروت) حتّى تتوارد إلى عقله أفكار عن طبيعة هذه الكوايس، ولم أطلقت عليها المؤلفة هذا العنوان، ويبقى الاستفسار ماثلاً أمامنا: ما حقيقة تلك الكوايس التي يُخفيها العنوان خلفه؟ إنّها تشير إلى أحلام مرعبة محيية على ذاكرة الكاتبة، لكنّ العنوان يبدو على علاقة ما بواقع الكاتبة وحياتها التي تعيشها، يشكّل عقدة الوصل بين حياة الكاتبة وبين محتوى روايتها التي لا بدّ أن تجمع بين دفتيها الكثير أو القليل من هذه الحياة الشخصية.

نخلص بعد هذا كلّه إلى أنّ هناك دلالاتٍ واقعيةً لعنوان الرواية ترتبط بحياة غادة السّمان، ممّا يشكّل لبنةً أخرى تقف داعمةً لانتماء هذه الرواية إلى سيرة المؤلّف الذاتية.

4. السارد ووظيفته في الرواية

تعتمد الرواية كغيرها من الفنون النثرية على السرد، وللسرد مفاهيم مختلفة، وهو من المصطلحات النقدية الحديثة، ويعني نقل الوقائع من صورتها التي حدثت في الواقع إلى صورة لغوية مكتوبة²²، ونحن نرى أنّ (أنا) السارد تتضح في كوايس السّمان من صفحاتها الأولى: "كان خوفي الوحيد من أن تقرّر سيّارتي العتيقة ممارسة إحدى ألاعيبها كأن تعتم بصّارح الشّارع، وتضرب اليوم عن العمل"²³، حتى آخر صفحاتها في كوايسها الأخيرة. وتبرز للمتلقي رويداً رويداً أنّ الأنا الموجودة في الرواية هي أنا السارد وأنا الشخصية الرئيسية وأنا المؤلّف أيضاً.

²⁰ عدوان عدوان، "سلطة ظل الغيمة الثقافية"، مؤتمر الأدب الفلسطيني في المثلث والجليل (فلسطين) 26-27 أيار 2006، مركز الأبحاث، دائرة اللغة العربية، جامعة بيت لحم (2007)، 125.

²¹ محمد فكري الجزار، *العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 8.

²² عز الدين إسماعيل، *الأدب وفنونه*، ط6 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1976)، 187.

²³ غادة السّمان، *رواية كوايس بيروت*، ط6 (بيروت: منشورات غادة السّمان، 1987)، 7.

لقد استخدمت السَّمَانُ ضمير ال (أنا)، وهو الضَّمير المتداول فيما يُعرف بـ "السرد القصصي الذاتي"²⁴، وروت جزءاً من حياتها الشخصية في كوايسها، وإن لم تذكر اسمها صراحة فيها؛ فتاريخ الكتابة الذي ذكرته الروائية، واسم أخيها، إضافة إلى ذكر الأزمنة والأمكنة، والكثير من الأحداث، تنطبق في مجملها على الحياة الواقعية للكاتبة. وسأورد مثلاً من الأمثلة الكثيرة التي تضمنتها الرواية التي تدل على تطابق الشخصية الرئيسية مع المؤلف والسارد، فعندما كانت تقبع في بيتها، وتعتبر نفسها ابنة " هذه الحرب ... هذا قدرتي ... تعلقت عيوني بالرّف الذي يضمّ كني التي ألفتها وعشرات الكتب التي ترجمتها على طول عشرة أعوامٍ من العمل في دار النشر الثورية"²⁵. وفي الحقيقة وبالعودة إلى سيرة حياة غادة نعرف أنّها ألفت وترجمت عشرات الكتب، إضافةً إلى عملها في الصحافة، وامتلاكها دار نشر في بيروت تحمل اسمها.

وقياساً بما مرّ آنفاً في تعريف السيرة الذاتية الذي ذكره لوجون، نجد أن الكوايس لها خصائص ومقومات السيرة الذاتية نفسها؛ فهي عبارة عن قصّة منثور استعادته المؤلفة غادة السَّمَان لتروي سيرة حياتها، وهو بدوره يتطابق تماماً مع حال السارد داخل سيرته الذاتية، وهذا السارد يتطابق تماماً مع الشخصية المحورية، عندما تحدّث فيها عن حياته الخاصة. خاصّة وقد تحدّثت الكاتبة في روايتها عن مراحل حياتها المختلفة في الزمان والمكان. وهناك مقال لغادة بعنوان "بوركت شفاه النار التي أحرقت بيتي"²⁶، يتماثل في جزئه الأخير مع ما جاء على لسان البطلة في رواية كوايس بيروت. ومن هنا نستطيع أن نحكم على هذه الشخصية بأنّها (الساردة/ المؤلفة/ البطلة) في آن معاً.

ولكنّ السَّمَان في رواية الكوايس لم تذكر اسم الشخصية الرئيسية فيها صراحة، وهذا يظهر عائناً في تأصيلها؛ فلوجون وغيره من النقاد يجعلانه شرطاً، وهو ما يطلق عليه الميثاق السيري؛ إذ من المفترض عنده في السيرة الذاتية أن يتطابق الاسم الموجود على غلاف العمل الفني مع السارد والشخصية الرئيسية المحكى عنها فيه.²⁷

وفي هذا الموقف يتدخل لوجون نفسه وي طرح حلاً لهذه المسألة، إذ ينوّه إلى ضرورة وجود مقطع في بداية النصّ يقدّم فيه السارد ضماناتٍ أمام المتلقي ويوعده بالتصرف بما يشبه عمل المؤلف بشكل لا يستدعي الشك عند المتلقي بخصوص أن ضمير السرد المتكلم يجيل إلى الاسم الموجود على الغلاف، مع احتمال عدم وجود هذا الأمر في النصّ البتّة.²⁸ وهذا نجده في الصفحات الأولى من الرواية في قول الشخصية الرئيسية (السارد): "أعيش في ساحة حرب ولا أملك أي سلاح، ولا أتقن استعمال أي شيء غير هذا النّحيل الزاكض على الورق بين أصابعي تاركاً سطوره المرتجفة"²⁹، فقد يتوضّح جلياً من هذا المقبوس أنّ الكاتبة غادة السَّمَان هي نفسها التي تعيش لحظات الحرب، ولا تستطيع فعل شيء غير المواجهة بقلمها الخائف المرتجف، الذي ينبئ أيضاً عن واقع حالها.

ولكن تدوين كلمة (رواية) بجانب العنوان لا يسمح لنا الحكم عليها بأنّها سيرة ذاتية على الرغم أن كلمة رواية تعني في معجم المصطلحات الحديثة ميثاقاً روائياً³⁰، وهذا اعترافٌ من قبل الكاتبة نفسها بأن روايتها ليست سيرةً ذاتيةً بل مشروع رواية اسمها كوايس بيروت، تقول: "و حين كنت أروي حكايتي للمرة الخامسة، مضيغة إليها اعترافاً خطيراً، وهو أن الحقيقة تحوي

²⁴ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 25.

²⁵ السَّمَان، كوايس بيروت، 41.

²⁶ غادة السَّمَان، الرغيف ينبض كالقالب، ط2 (بيروت: منشورات غادة السَّمَان، 1996)، 352.

²⁷ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 35.

²⁸ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 39، 40.

²⁹ السَّمَان، كوايس بيروت، 9.

³⁰ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 40.

ملحوظاتٍ و(نوطاتٍ) لكتابة رواية اسمها كوايبس بيروت³¹، وهو ما دفع الباحثة سليمة لوكام التي درست هذه الرواية في بحثها المعنون: تحليل الصوت السردى في الخطاب الروائي "كوايبس بيروت" إلى رفض إطلاق مصطلح سيرة ذاتية على هذا العمل لاعتبارات كثيرة؛ فهي لا تعتبر كوايبس بيروت سيرة ذاتية، وإن كانت إحدى أشكالها؛ خاصة وقد استخدمت الكاتبة بعض عناصر السيرة الذاتية باعتبارها تقدم أحداثاً من حياة الكاتبة، علاوةً على اختيارها ضمير المتكلم المفرد. لكن الباحثة تصرّح بعدم وجود الاعتراف الذي عادة ما نواجهه في السير الذاتية، بل يجد القارئ أن الساردة خرجت في نهاية روايتها مؤكدة حملها مخطوطة كوايبس بيروت وإحكامها إغلاق المظروف الموجودة فيه.³²

فهل يعني هذا أنه يتعين علينا أن نضع كلمة رواية قبل (سيرة ذاتية) لنتمكن من الوصول إلى حكمٍ سديدٍ وواضح تجاه تجنيس هذه الرواية وتأصيلها؟ من المعروف أن التسرع في إطلاق الأحكام دون دلائل يوقع الباحث في الخطأ لا محالة؛ فقد تكون الكاتبة أرادت إيهام قرائها عندما كتبت كلمة رواية على غلاف سيرتها، ولهذا السبب نجد من الواجب بعد الحديث عن بعض الخصائص الشكلية للرواية، أن نتطرق لبعض سماتها على صعيد المحتوى للوصول إلى حكمٍ سديدٍ في تأصيلها.

5. الواقعي والتخييلي في الرواية

هناك فرق واضح بين السيرة الذاتية والرواية في علاقة كليهما بالخيال والواقع، وهذا ما تمت الإشارة إليه آنفاً، ورغم توظيف السيرة الذاتية للعديد من تقنيات العمل الروائي لكنها تختلف عنها في خصائص وسمات عدّة؛ إذ إنّ من يكتب سيرته الذاتية يعتمد في موضوعه هذا على ذاكرته واستحضاره لأحداث ماضية ويصوغها بشكلٍ فنيٍّ معبرٍ مبتعداً كل البعد عن الخلق والتصور.³³

وسمة التخييل حتى وإن كانت شرطاً لازماً للفن إلا أنّها تعدّ "السمة الفارقة أو السمة التي يمكن التعويل عليها في التفريق بين السيرة الذاتية بوصفها مجرد نقل توثيقي لحياة كاتبها، والرواية التي تعتمد التخييل".³⁴

وتعني السيرة الذاتية بالمعنى الأدبي التقاء التاريخي والخيالي؛ فعلى الرغم من إشارتها إلى زمن وقع في الماضي، وتشكيلها لتاريخ حقيقي، إلا أنّ الاستراتيجيات السردية تكون قريبة من الخيال في الاستخدام³⁵. والقارئ لكوايبس الستمان يدرك تلاحم كليهما من الواقع والتخييل بين مكوثاتها. وفي هذا الصدد سنتطرق لموضوع الواقعي والتخييل في كليهما من الشخصيات والزمان والمكان والأحداث.

1.5. الشخصيات

تعدّ الشخصية المحور الذي تدور حوله الرواية كلها³⁶، وهي مدار المعاني الإنسانية، ومحور الأفكار والآراء العامة، ولهذا المعاني والأفكار المكانة الأولى في الرواية³⁷، والشخصية عنصر مركّب لا يمكن فصله عن عناصر الرواية؛ إذ إنّ العناصر تتآزر وتسهم في إضفاء عنصر الشخصية وإغنائه.³⁸

³¹ الستمان، كوايبس بيروت، 325.

³² سميرة لوكام، "تحليل الصوت السردى في الخطاب الروائي كوايبس بيروت"، الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 13-11 مارس 2003، 42.

³³ عبد الدائم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، 27.

³⁴ صلاح صالح، سرديات الرواية العربية المعاصرة، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، 167.

³⁵ Mehmet Büyüktuncay, "Otobiyografi ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamannın Biçimlendirilmesi", Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 12/1 (Ağustos 2014), 1.

³⁶ حسين القباني، فن كتابة القصة، ط2 (عمان: مكتبة المحتسب، 1974)، 68.

إنَّ معظم شخصيات الكوايس واقعية؛ كشخصية الساردة وشخصية العم فؤاد صاحب الطابق الأول من البناء الذي تسكن فيه الساردة، وابنه أمين صاحب القلب الطيب، البارّ بوالديه، وشخصية خادِم العم فؤاد، وشادي الأخ الأصغر للساردة وصديقاتها وغيرهم. لكنَّ بعضها لا يبدو كذلك؛ فقد اختارت الكاتبة عددًا من الشخصيات الخيالية لتتطرق من خلالها ما تريده في مناحٍ عدّة، وقد اعترفت عادةً بهذه الحقيقة في بعض الحوارات التي أُجريت معها، فهي حين تشعر أحيانًا أنها بحاجة لقول شيءٍ ما، أو إن أرادت أن تعبر عن رأيٍ سياسيٍّ مثلًا فإنَّها تجعل إحدى شخصياتها تقول ما تريد، وتقرّ في الوقت نفسه أنّ هذا الأمر ليس جيّدًا على الصّعيد الفنّي، وفي هذا تدميرٌ لإحدى الشخصيات وبالتالي هو تدمير لعملها، وتعزو هذا الفعل لطبيعة الإنسان غير العادلة أحيانًا مع أقرب النَّاس إليها³⁹، ومنها شخصية خاتون البصّارة التي عدلت عن مهنتها الحقيقية في الخياطة، لتصبح عاملة في ضرب الرّمْل وفك السّحر والرّبط، تجلب لك الغائب وتنبأ لك عن الحاضر والمستقبل، حيث بدأت النساء تندقّ عليها، ثم جذبت إليها عددًا كبيرًا من الرّجال، وأكثرهم من رجال السّاسة، فقرّرت زيادة سعر التبصير، إلى أن جاءها البيك الكبير المحاط بأزلامه الذين يحتلون الردهة الكبيرة لحمايته، وكانت ترى في كرتها الرّجاجة جثة البيك مقتولًا وفيها أكثر من ثقب يتفجّر منه الدّم، وكان وجهه يتبدّل ليصير وجوهًا كثيرةً لرجالٍ آخرين⁴⁰، إذ نرى أنّها أسقطت على هذه الشخصية الخيالية وعملها في التبصير واقع بيروت المحكومة من قبل ثلّة من المنتقذين المشبعين بالخدم والحماية، لا يهتمهم سوى الأكل والشرب ورؤية الطّالع في خضمّ صنابير الدّم التي تعصف ببيروت، ورغم كلّ ذلك جعلت الساردة تلك البصّارة تشير إلى وجود برعمٍ أخضرٍ يشقّ طريقه وسط زلزال جبّار، إنّه التصرّ وانبثاق الأمل في الخلاص من الجحيم اللامعقول الذي يتقاذف بيروت في الجهات كلّها.

ومن الشخصيات الخيالية التي رسمتها الساردة شخصية السيّد موت، الذي وجده الطّفّل المحروم من أدنى حقوقه، والذي قرر السّفر إلى أستراليا، عجزًا متعبًا غارقًا في أحواله، وقد صوّرت الساردة بأنّه الكادح الأوّل في المدينة الذي لم يتوقّف منذ ثمانية أشهر عن العمل لحظة واحدة ليلاً ونهارًا⁴¹، وفي هذا السرد المطوّل لشخصية السيد موت تتراءى أمام أعيننا المعاناة الكبيرة التي حلّت بالشعب البيروتي في أثناء الحرب الأهلية التي عاشتها الكاتبة عن قرب، وشبح الاقتتال الطائفي المخيم على بيروت منذ ثمانية أشهر. ومن الشخصيات الخيالية شخصية حفّار القبور الكادح الذي لا يسمح له الوقت لأخذ قسط من الرّاحة لكثرة القتلى الذين تغتالهم يدُ الموت والجهل.

ويبدو للقارئ أنّ بناء هذه الشخصيات الخيالية جاء خدمة لغرض صرّحت به الكاتبة أكثر من مرّة في صفحات روايتها؛ فقد أرادت لتلك الحرب الغيبية أن تتوقف؛ فمهما كانت قناعات الساردة المثقفة بالحرب مع عدوّ خارجي على أنّه شرٌّ لا بد منه، إلّا أن لسان حال الساردة في هذه الكوايس يرفض الحرب الأهلية، يرفض قتلاً واسع النطاق لمن يفترض أنّهم مواطنون، "كان من الصّعب جدًّا جرّي إلى الإقرار بالعنف وسيلةً لأيّ شيءٍ رغم معرفتي الأكيدة بأنّ التبدّلات الجذرية في تاريخ الكرة الأرضية لم يتمّ إلّا عبر العنف"⁴²، على الرغم من هذا القرار فإنّ إحساس المثقّف يلازمها في المعركة؛ إذ يقوم على شعور المثقّف على أنّه جزء من هذه الأحداث، لكنّه ليس فاعلاً في مجريات القتال، وينهض دورها بدءًا من الدعوة لتغيير الواقع، لكنّه ينتهي في أوّل طلقة رصاصة "صحيح أنني لم أحمل سلاحًا قطّ، ولكنّ سطوري تحمل دائماً صرخة من أجل التبدّل، إنّها حروفي وقد خرجت

³⁷ محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، 563.

³⁸ صبري مسلم، "رسم الشخصية في رواية المعركة"، كلية التربية، جامعة الموصل، مجلّة التربية والعلوم، العدد 7، 1989، 64، 65.

³⁹ السّمان، القبيلة تستجوب القبيلة، 51.

⁴⁰ السّمان، كوايس بيروت، 153، 154.

⁴¹ السّمان، كوايس بيروت، 173، 174.

⁴² السّمان، كوايس بيروت، 23.

من داخل الكتب، لتتقمّص بشرًا يحملون السّلاح ويقاتلون، أكنت حقًا أريد ثورة بدون دم؟ أجل ... مثل كلّ الفنّانين أنا متناقضة، أريد الثّورة ولا أريد الدّم، ها قد عدت إلى معزوفة تأنيب الذات".⁴³

وانطلاقاً ممّا ورد في الرواية من أحداث على طول صفحاتها جعلت المؤلّفة من السّاردة، وهي الشّخصيّة الرئيسيّة، لساناً يعبر عن كلّ ما تفكّر به وتنبّأه؛ فقد اقتبست القيم الأخلاقيّة التي تؤمن بها وتريد نشرها من خلال رفضها للظلم الإنساني. ودفاعها المستمر عن الإنسانيّة يشعرها بوجودها الفعلي، خاصّة في أثناء وجودها القسري في دهاليز بيتها.

2.5. المكان والزمان

يعتبر المكان أحد أهمّ الضرورات التقنيّة في أي عمل أدبي سردي ولا سيّما الرواية، فهو عنصر مهمّ من عناصر بنائها، ولا يمكن الاستغناء عنه على الإطلاق؛ فهو الأرضيّة التي يشيّد عليها البناء⁴⁴، وهو محور من المحاور التي تدور حولها نظريّة الأدب، وهو ليس مجرد خلفيّة تقع فيها الأحداث، وإمّا عنصر مهمّ يعطي البعد الجمالي للعمل الروائي، إذ إنّه بدون المكان يفقد خصوصيّته ومن ثمّ أصالته.⁴⁵

والأمكنة في رواية كوايس بيروت تبدو واقعية، ويمكن أن نميّز بنيتين للمكان، إحداها كبرى، وتمثّل في بيروت المدينة ككلّ، وبنية صغرى تتمثّل في بيت الكاتبة الصّغير في الطّابق الثالث الذي حوصرت فيه مع أخيها، مقابل فندق الهولندي إن، ومحل بائع الحيوانات الأليفة الذي اعتبرته الكاتبة نسخة مصغّرة عمّا يحدث في بيروت. تقدّم السّاردة مدينة بيروت من خلال حوارها مع المكان قائلة: "وكنا رعايا مملكة الحب، وكان علينا أن نلتفت إلى الوراء لنرى بيروت ترتبص بنا كالوحش ... بيروت كلّ ما فيها قائم على مناصبة العداء للعدالة والحق والرّب، أي على مناصبة العداء للحب".⁴⁶

لقد أصبحت بيروت بأزقتها وشوارعها ومقاهيها ومنازلها التي ذكرتها عادة بأسمائها الحقيقيّة في روايتها مسرحاً للحرب، وانتفت صفة الجمال عن ذلك المكان الجميل الذي عرفت به عبر الزمان، حتّى غدت كامرأةٍ تقبل وترفض وتتنفض، "أيّتها السيّدة التي اسمها بيروت ... شفتناك مشققتان كالقرميد، وجهك محروق كرمّل الصّحارى، عنقك هزيل كطائر محروق العشب، كيف تستمرّين؟ ... إنك لم تعودى جميلةً، هذه السيّدة التي اسمها بيروت تراها تنتحر أم تخلع أفنعها لتخرج من رمادها جديدة كطائر الفينق".⁴⁷ بيروت التي تنتفض لأجل العدالة في سبيل البقاء، فهي كطائر الفينق الذي يحترق ويتنفض من رماده في سبيل الاستمرار في الحياة.

أما بنايات المكان الصّغرى فأولها بيت السّاردة الذي تدور فيه أحداث الرواية، تصفه الكاتبة بكلّ جزئياته، "ظللت أتأمل شقوق النّوافذ والقمريات أي النّوافذ الصّغيرة والمستديرة الملاصقة للستّيف والتي لا خشب يغطّيها، وتوجد في آثار البيوت الدمشقيّة والبيرونيّة القديمة، كان الغرض الأساسي منها إدخال مزيد من النور نهاراً إلى الغرف الشّاهقة الجدران والسّماح بدخول ضوء القمر إليها ليلاً"⁴⁸. وارتبط بالأحداث الخارجيّة (الحرب) التي جعلته المكان الآمن الذي قضت فيه السّاردة وقتاً استغرق خمسة عشر يوماً، بعيداً عن مرمى القناصين وحوادث القتل المنتشرة في نواحي بيروت جميعها.

⁴³ السّمان، كوايس بيروت، 41.

⁴⁴ ياسين النّصير، إشكاليّة المكان في النّص الأدبي دراسات نقديّة، ط1 (بغداد: دار الشّؤون الثقافيّة العامّة، 1986)، 151.

⁴⁵ جاستون باشلار، جماليّة المكان، ترج. غالب هلسا، (بغداد: دار الحزبيّة للطّباعة، 1988)، 6.

⁴⁶ السّمان، كوايس بيروت، 74.

⁴⁷ السّمان، كوايس بيروت، 146.

⁴⁸ السّمان، كوايس بيروت، 19.

تبدو الكاتبة من خلال وصف هذا المكان أنّها مهتمةٌ بإبراز الهوية الثقافية للمجتمع الشامي الذي تعيش فيه الكاتبة؛ فالمسكن يدلّ على ساكنه، وله دور مهمّ في تحديد هوية الشخصوس الذين يقيمون فيه".⁴⁹

ولا يعدّ دكان بائع الحيوانات الأليفة في الرواية، كسائر الدكاكين التي نعدها، بل هو رمز لبُنان خلال فترة الحرب الأهلية، وحيواناته الأليفة التي انتهت بها الأمر إلى التقاتل رمزٌ للشعب البائس الذي تركه زعماءه يجوع أولاً، ليفتك ببعض بعد ذلك. ويؤكد هذه الرمزية قول بطلة الرواية: "ألّسنا جميعاً منذ أعوام مثل كائنات دكان الحيوانات، وكلّ ما في الأمر هو أنّنا كنّا نتوهم أنّنا أحرار لمجرد أنّنا قادرون على التحرك الجغرافي".⁵⁰

أمّا الزمن فوجوده في السرد حتمي، إذ لا سرد من دون زمن⁵¹، ولزمن فعالية كبيرة في النصّ السردية؛ فهو إحدى الركائز الأساسية التي تستند إليها العملية السردية.⁵²

وأزمنة الرواية تبدو واقعيةً أيضاً ترتبط بحاضر الكاتبة وماضيها، وقد عرض الزمن الروائي في الرواية من خلال حركتين أساسيتين، تتجه الحركة الأولى من حاضر الأحداث إلى ماضيها، ويطلق عليها تقنية الاسترجاع أو الاستدكار، فهي "كلّ ذكر لاحق لحدث سابق للنقطة التي نحن فيها من القصة التي قد بلغها السرد"⁵³، وأمثلة كثيرة، ظهر أهمّها في حديث الساردة عن نفسها متذكّرة الحلم الطفولي حيث كانت في ريعان شبابها في سن الرابعة عشرة، وقد أمسكت الإبرة ويدها ترتجف، وثقبت شحمتي أذنيها، وشعرت بألم فظيع.⁵⁴ وفي إشارة استرجاعية ثانية تشير فيها الساردة لماضيها البعيد دون تحديده بدقة، ذكرت فيه أنّها كانت تعزّي نفسها قبل دخول الامتحان العسير بأنّها ستفعل أشياء كثيرة في حال اجتيازه، وأكثر ما ستفعله هو اعتناؤها برشاققتها⁵⁵. هي وعود من نفسها لنفسها بخصوص البحث عن الحريّة، وتحقيق الذات بتجاوز مرحلة الامتحان الصّعب الذي تمرّ به، وهي في حبسها المفروض عليها، وهي في هذا تحاول أن تشكّل بنيتها السردية من خلالها ربط ماضيها بحاضرها. أمّا الحركة الثانية فتسمّى الاستباق، وتتّجه فيها الأحداث من الحاضر إلى المستقبل، وهي "كل حركة سردية تقوم على أن يروى حدث لاحق أو يذكر مقدّماً"⁵⁶، ومن الاستباقات الكثيرة في الرواية حديث الساردة عن مصير أخيها الذي غادر المنزل لإحضار الطّعام، ولم تسمع عن أخباره شيئاً.⁵⁷

⁴⁹ محمد الأحمد، "دوال الهوية الثقافية وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة بابل، 11 (حزيران 2020)، 103.

⁵⁰ السّمّان، كوايبس بيروت، 108.

⁵¹ حسن مجراوي، بنية الشكّل الروائي الفضاء الزمن الشخصية، (بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، 29.

⁵² سعد عبد العزيز، الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة، (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، 1970)، 18.

⁵³ جيرار جينيت، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترج. محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر الحلي، ط3 (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2003)، 51.

⁵⁴ السّمّان، كوايبس بيروت، 46.

⁵⁵ السّمّان، كوايبس بيروت، 103.

⁵⁶ سمير المرزوقي، جميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1985)، 40.

⁵⁷ السّمّان، كوايبس بيروت، 59.

3.5. الأحداث

الحدث هو مجموعة من الوقائع المنتظمة أو المتناثرة في الزمن، لذا فالحدث هو اقتران فعل بزمن⁵⁸، ولذا فبناء الحدث هو ترتيبه أو تواليه في الزمن⁵⁹، ويعدّ الحدث من العناصر المهمة في الرواية لأنه يشغل مساحة واسعة من أجزائها، وتؤدي الحركة أهميّة كبيرة في نموه وتطوره، ممّا يساعد على ارتباط الرواية وانتظامها⁶⁰.

والأحداث في الرواية يصعب أن نفرّق بين الواقعيّة منها والخياليّة، لكننا من خلال ما قالته الروائية في بعض مقابلاتها، ومن خلال مقارنة ما حدث في الرواية، وما جرى في الواقع في تلك الفترة نستطيع تقسيمها قسمين: واقعي وخيالي. فمن الأحداث الواقعيّة الخاصّة بالملوّفة وحياتها ما قدّمته في فترة وجودها على الخطّ الفاصل بين الحياة والموت من معاناتها الشديدة بسبب الحرب، والتي تبدّى في صفحات الرواية الأولى، حين قرّرت نقل الأطفال والعجائز الذين قضوا ليلتهم دون نوم في بيتها إلى مكان آمن وعودتها مع أخيها، وقد غادرت سيّارتها إلى البيت سالمة "وأنتي منذ اللحظة التي أغلقت الباب خلفي، أغلقتة أيضًا بيني وبين الحياة والأمل، وصرت سجيناً كابوس سيّطول ويطول، وإنيّ عدت وأخي إلى البيت لنلعب دور السجناء ... ولو علمنا لتزوّدنا بشيء من الطّعام في درب العودة، ولو علمنا ربّما لما عدنا"⁶¹، وما روته من معاناتها بسبب بعدها عن أهلها، وموت أمّها وهي صغيرة، وما عايشته من أحداث كثيرة في أثناء عملها الصحفي، وما تسبّب به سفرها المتكرر بين القارات ببعدها عن أحوالها السّوريين، إذ تروي لنا طرفاً من وجودها في لندن حيث أقامت لمتابعة دراستها "كذات ليلة في لندن، وأنا وأخي قد دفعنا للجامعة آخر قرش معنا كأقساط"⁶²، وما يثبت رحلتها الواقعيّة إلى لندن، قولها: "وذات ليلة رافقت فيها أخي من لندن إلى منزل صديقتي في كارسوس بمقاطعة ويلز، وصلت منهكةً بعد أن فُدت السيّارة طوال الليل"⁶³. ومن الأحداث الواقعيّة التي وردت في كوايبسها أمّا بقيت عشر سنوات تكتب وتنادي للتّورة، وخمس سنوات موظّفة في إحدى دور النّشر"⁶⁴، وهذا ما تحدّثت عنه بتفصيل كبير في إحدى مقابلاتها.⁶⁵

وتحدّثت عن أحداث واقعيّة تتصل بالحرب الدائرة خارج حدود سجنها؛ فالتقاصون يتربّصون بمهاراتهم الفائقة أدنى حركة تصدر عن أيّ شيء، فوصفت استهداف أحد القناصين سلّة في البناء المقابل لشقّتها كانت تحمل بعض أرغفة من الخبز وضعها بقال الحي لامرأة تسحبها، وقد عرض مهاراته بدقة، وكأنّه يبلغهم بأنه يستطيع إصابة الهدف مهما كان خجلاً.⁶⁶ كما تحدّثت عن حالات الجوع التي أصابتها وأصابت الكثيرين من أبناء هذه المدينة المجنونة، وحالات الفقر والبطالة والجهل، ورجعت بذكرتها إلى أيام الحصاد التي شهدتها في ربوع قرينتها الغناء في الريف الدمشقي، وأغاني الفلاحين تمتزج مع شهبقاتها الطّفوليّة.

58 محمد زغلول سلام، دراسات في القصة العربيّة الحديثة أصولها اتجاهاتها أعلامها، (الإسكندرية: منشأة المعارف، دت)، 27.

59 إبراهيم جنداري، الفضاء التروائي عند جبرا إبراهيم جبرا، ط1 (بغداد: دار الشؤون الثقافيّة العامّة، 2000)، 71.

60 أحمد أبو أسعد، فن القصة، ط1 (بيروت: دار الشّرق الجديد، 1959)، 9.

61 السّمان، كوايبس بيروت، 8.

62 السّمان، كوايبس بيروت، 123.

63 السّمان، القبيلة تستجوب القتيلة، 59.

64 السّمان، كوايبس بيروت، 157.

65 السّمان، القبيلة تستجوب القتيلة، 69.

66 السّمان، كوايبس بيروت، 10، 11.

ومن الأحداث الخيالية الكثيرة التي صورتها الكاتبة في كوابيسها حديثها عن مشاهدتها للرجل الذي يخرج من قلب الظلام، ويضع على وجهه قناعاً أسود، ويطرق الباب الكبير، ويقابل الرجل الكبير، ويعقد الصفقة معه، ثم يخرج حاملاً معه مسحوق الجنون، ويتلخص حديثها الخيالي الطويل بكلماتها الموجزة التي لخصت حوادث بيروت المروعة؛ فهذا الرجل "يقبض الثمن. شاهدت الرجل يتسلق الجبل. شاهدت الرجل يرمي بمسحوق الجنون في التبع الذي تشرب منه بيروت"⁶⁷، وكذلك الأمر فيما يخص زيارتها المتوالية لدكان بائع الحيوانات الأليفة، والأحداث المتعلقة بشخصية خاتون البصارة.

ويزداد على هذا كله العديد من مقاطع الوصف التي أسهم خيال الكاتبة في رسمها بكل فنية. تقول في إحداها تصف شاباً اعتقله بعض المسلحين ومنهم من قُتل أخوه قبل قليل في الطريق نفسها، وهو يفتش عن كبش فداءٍ يختلف عنه في الدين⁶⁸، وتتابع الكاتبة وصف ما جرى بعد ذبح الشاب في مشهد تخيلي فريد ينقّر من بشاعة الحرب التي دارت في لبنان، وتدعو إلى إيقاف مباشر لها لأن الدم سيغرق لبنان وأهلها، تقول: "تدقق الدم، تدقق، تدقق، غسل الشوارع، صار يعلو، يعلو، يغطي الطرقات، يصل إلى نوافذ البيوت، كان مثل نبع أسطوري لا ينضب".⁶⁹ وإذا أمعنا الفكر قليلاً نجد أن شخص الكاتبة يقبع خلف هذا الشاب المعتقل، ويتحدث بلسانه، خاصة وأنها اعتمدت وصفه بطالب الفلسفة. وقد أطالت الكاتبة بمثل هذه الأحداث في روايتها مظهرة براعتها الوصفية بعد أن خبرت الكتابة وقرّست فيها.

6. الذاتي والموضوعي في الرواية

إذا ما نظرنا إلى شروط السيرة الذاتية التي أفرزتها أبحاث الدارسين الذين مرّ ذكرهم نرى أنها يجب أن تعني بشكل كبير بالشخصية الرئيسية، كما تؤكد على ضرورة أن يصب كل ما يأتي من سواها عليها، ويكون في خدمتها، وهذا ما ذكره لوجون من تركيز المؤلف على حياته الشخصية، وعلى تاريخها بشكل خاص.⁷⁰

فالتعريف يصرّ بشكل خاص على حياة الكاتبة بعينها، لكن كوابيس غادة السمان تجاوزت هذا الشرط من خلال اهتمامها بحياة الكاتب الشخصية إضافة إلى إيلائها الاهتمام الكبير بواقع الطبقات الاجتماعية، وما تخلفه الحرب الأهلية في مختلف الصعد.

استحوذ الحديث عن الكاتبة وأخيها وحياتها في بيروت بدافع الدراسة وعملها في مجال الصحافة وطباعة الكتب، وأسفارها المتكررة، وحصارها في بيتها المطل على شاطئ البحر مساحة لا بأس بها من السرد، فعندما أرادت الاستقرار حدثت الحرب الأهلية في لبنان، وقد بنت بيتها في فوهة المدافع، وما لبثت بعد أيام معدودة أن رأت طلقة تستقر في أحد رفوفها معلنة احتراق المكتبة وإحالتها إلى رماد⁷¹، وتحدثت في مواضع عدّة من الرواية عن حبيبها يوسف الذي قُتل قبل أشهر من حصارها من قبل حاجز نصبه تلامذته، لأنه ليس من دينها.⁷²

كما شغل الحديث عن عادات أهل بيروت. وأحوال مدينتهم المسعورة. والقتل على الهوية. ودكان بائع الحيوانات الأليفة. والسجون ومعتقليها. وحالات الجوع والجهل والفقر التي خيمت على المدينة. والافتتال بين الأغنياء والفقراء. واستشراق

⁶⁷ السمان، كوابيس بيروت، 20.

⁶⁸ السمان، كوابيس بيروت، 27.

⁶⁹ السمان، كوابيس بيروت، 28.

⁷⁰ لوجون، السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، 22.

⁷¹ السمان، كوابيس بيروت، 90.

⁷² السمان، كوابيس بيروت، 91.

مستقبل زاهر تقود المجتمع فيه طبقة الكادحين، وترسى فيه المساواة الاجتماعية. والأسباب التي خلقت الحرب الأهلية مساحةً كبيرةً في سرد الرواية.

ونستطيع أن نقول إنَّ اهتمام الكاتبة بنفسها وحديثها عن عائلتها وأحوالها والأعمال التي قامت بها، والأسفار التي ملأت حياتها يساوي اهتمامها بالأوضاع السائدة في بيروت ومسببات تلك الحرب، وتناجها على الطبقات الاجتماعية الفقيرة، ويحتل العام المتمثل بكلِّ شيء خارج ذاتها مساحة من السرد تساوي مساحة السرد الخاص بها. والكاتبة نفسها تتحدث عن هذا الجانب من خلال تناول النقاد لروايتها بالدرس والتحليل، فتقول: "كوايس بيروت تصوّر مرحلة عريضة، لا كوايس أنثى خائفة. وكما وصفها البعض بأنّها عمل ذاتي، فهناك أقلام كتبت أنّها عمل فنيّ موضوعي، وغير ذاتي".⁷³

خاتمة

استعانت الكاتبة عادة السّمان في روايتها (كوايس بيروت) بالبناء الروائي لتفصح عن جزء من حياتها الشخصية التي عاشتها في بيروت أثناء الحرب الأهلية، ووظفت فيها معظم عناصر الفن الروائي المتداولة من قبل الدارسين، وخاصة الشخصيات والزمان والمكان وغيرها. وضربت أمثلة لها من واقع الحياة، كما استخدمت ضمير المتكلم في سردها، الذي يعتبره النقاد الضمير الأكثر ملائمة في تقديم تجارب الحياة الشخصية للكاتب.

وتضمّن العمل المنجز الكثير من الأحداث الواقعية المستمدة من حياة المؤلفة الشخصية. إضافة إلى إيرادها بعض الأحداث الخيالية التي نمت عن قدرة الكاتبة الإبداعية في بناء عملها، ممّا جعله أكثر تماسكاً، واستطاعت من خلاله إسقاط ما تريده على واقع الحياة في لبنان آنذاك.

وقد عبّر العمل الروائي عن حياة المؤلفة الشخصية، إضافة إلى تعبيره عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية السائدة في تلك الفترة من حياتها، والتي حازت على مساحة واسعة في السرد، وازت إلى حدٍّ ما مساحة السرد التي حازتها حياة المؤلفة الشخصية.

وفي هذا العمل ابتعدت الروائية عن الالتزام الشديد بالحقيقة المطابقة لحياتها، وفسحت لنفسها المجال واسعاً للخلق والإبداع، رغم اعتمادها على حياتها الشخصية منذ نعومة أظفارها وحتى كتابة هذا العمل.

والحقيقة أن هذا العمل يضعنا أمام شكل روائي، يتطابق فيه المؤلف والسارد والشخصية الرئيسية، ويتداخل الواقع مع الخيال في بناء مكوناته، ويتقارب العام والخاص في هذه المكونات. وهذه الخصائص تتطابق مع خصائص مصطلح "رواية السيرة الذاتية"، وتدفعنا إلى الحكم الدقيق عليها بأنها رواية سيرة ذاتية.

المصادر والمراجع

ابن ذريل، عدنان. النقد والأسلوبية بين النظرية والتطبيق. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1989.
أبو أسعد، أحمد. فن القصة. ط1. بيروت: دار الشرق الجديد، 1959.
الأحمد، محمد. "رواية السيرة الذاتية ثلاثية بقايا صور والمستنقع والقطف لحنًا مينة نموذجًا". مجلة الدراسات الشرقية 1/11 (نيسان 2019): 263-274.

الأحمد، محمد. "دوال الهوية الثقافية وتحولاتها في رواية السيرة الحلبية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة بابل 11 (حزيران 2020)، 103.

إسماعيل، عز الدين. الأدب وفنونه. ط6. القاهرة: دار الفكر العربي، 1976.

الباردي، محمد. عندما تتكلم الذات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005.

باشلار، جاستون. جماليّة المكان. ترج. غالب هلسا. بغداد: دار الحزينة للطباعة، 1988.

⁷³ السّمان، القبيلة تستجوب القبيلة، 325.

بحراوي، حسن. بنية الشكل الروائي الفضاء الزمن الشخصيّة. بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.
بيوكتونجاي، محمد. "السيرة الذاتية وبول ريكور تشكيل الزمن في السرد التاريخي". مجلة العلوم الاجتماعية في جامعة جلال بايار. مجلد 12. عدد 1: 19-1.

الجزار، محمد فكري. العنوان وسميوطيما الاتصال الأدبي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
جنداري، إبراهيم. الفضاء الروائي عند جبرا إبراهيم جبرا. ط1. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 2000.
جينيت، جيزار. خطاب الحكاية بحث في المنهج. ترح. محمد المعتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر الحلي. ط3. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2003.
حتاحت، هند. التجديد الروائي عند الكاتبة غادة السمان. مجلة الثقافية. 1 آب، 2001. العدد: 10534. <http://www.al-jazirah.com/2001/20010801/cu6.htm>.

سلام، محمد زغلول. دراسات في القصة العربية الحديثة أصولها اتجاهاتها أعلامها. الإسكندرية: منشأة المعارف، دت.
السمان، غادة. رواية كوايس بيروت. ط6. بيروت: منشورات غادة السمان، 1987.
السمان، غادة. القبيلة تستجوب القتيلة. ط2. بيروت: منشورات غادة السمان، 1990.
السمان، غادة. الترغيف ينبض كالقلب. ط2. بيروت: منشورات غادة السمان، 1996.
شعبان عبد الحكيم، محمد. السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث رؤية نقدية. ط1. مصر/ كفر الشيخ: دار العلم والإيمان، 2003.
صالح، صلاح. سرديات الرواية العربية المعاصرة. ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
عبد الدايم، يحيى. الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.
عبد العزيز، سعد. الزمن التراجيدي في الرواية المعاصرة. القاهرة: المطبعة الفنيّة الحديثة، 1970.
عدوان، عدوان. "سلطة ظل الغيمة الثقافية". مؤتمر الأدب الفلسطيني في المثلث والجليل (فلسطين 26-27 أيار 2006). مركز الأبحاث دائرة اللغة العربية. جامعة بيت لحم 2007، 125-134.
الغامدي، صالح. "سير ذاتية الرواية العربية السعودية". مجلة علامات 13/51. 2004.
القباني، حسين. فن كتابة القصة. ط2. عمان: مكتبة المحتسب، 1974.
قطوس، بسام. سيمياء العنوان. إريد: مكتبة كنانة، 2001.
لوجون، فيليب. أدب السيرة الذاتية في فرنسا المفاهيم والتصورات، ترح. ضحى شبيحة، مجلة الثقافة الأجنبية، 4 (بغداد، 1984).
لوجون، فيليب. السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي. ترح. عمر حلي. بيروت: دار النهضة العربية، 1994.
لوكام، سميرة. "تحليل الصوت السرد في الخطاب الزوائي كوايس بيروت". الملتقى الدولي الأول في تحليل الخطاب. جامعة قاصدي مرباح. ورقلة. 11-13 مارس 2003: 30-58.

ماي، جورج. السيرة الذاتية. ترح. محمد القاضي وعبد الله صولة. تونس: المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات/ بيت الحكمة، 1992.
مرتاض، عبد الملك. في نظرية الرواية بحث في تقنيّة السرد. ط1. الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998.
المرزوقي، سمير-شاكر، جميل. مدخل إلى نظرية القصة، تونس: الدار التونسية للنشر، 1985.
مسلم، صبري. "رسم الشخصية في رواية المعركة". كلية التربية، جامعة الموصل. مجلة التربية والعلوم، 7 (1989).
موسى، سامر. رواية السيرة الذاتية في أدب توفيق الحكيم. نابلس: جامعة النجاح الوطنية، رسالة ماجستير، 2010.
النصير، ياسين. إشكالية المكان في النص الأدبي دراسات نقدية. ط1. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.
هلال، محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث. بيروت: دار العودة، 1987.
وهبة، مجدي-المهندس، كامل. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. ط2. بيروت: مكتبة لبنان، 1984.

KAYNAKÇA

Abdulaziz, Sa'd. ez-Zemenu't-trâjîdî fî'r-rivaye'l-mu'asira. Kahira: el-Matba'atu'l-Fenniyyetu'l-Hadîse, 1970.
Abdu'd-Dâyim, Yahyâ. et-Tercemetu'z-zâtîyyetu fî'l-edebi'l-hadîs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
Ahmed, Ebu Esad. Fennu'l-Kissa. 1.baskı. Beyrut: Dâru's-Şark el-Cedîd, 1959.
Bachelard, Gaston. Cemeliyyetu'l-mekân, trc. Galib halsê. Bağdat: Dâru'l-Huriyye li't-Tib'â, 1988.
Bahravî, Hasan. Bünyetu'ş-şekli'r-rivâî. I. Baskı. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1990.

- Bârdî, Muhammed. *İndemâ tetekellemu'z-zâte's-siratu'z-zâtiyyetu fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Dimeşk: İttihadu'l-Kutâbi'l-'Arab, 2005.
- Büyüktuncay, Mehmet. "Otobiyografi ve Paul Ricoeur: Tarihsel Anlatıda Zamanın Biçimlendirilmesi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (Ağustos 2014): 1-19.
- Cezzâr, Muhammed Fikrî. *el-'Unvân ve Simyotıkya'l-ittisâli'l-edebî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-kitâb, 1998.
- Cindêrî, İbrahim. *el-Fedâ'u'r-rivâi inde Cebrâ İbrahim Cebrâ*. 1.baskı Bağdat: Dâru's-Şu'n es-Sakâfiyye'l-'Amme, 2000.
- Genette, Gerard. *Hitâbu'l-hikâye bahs fi'l-menhec*. trc. Muhammed Mu'tasim, Abdulcelil Ezdî, Ömer Hillî. 3.baskı. Cezayir: Menşûratu'l-İhtilâf, 2003.
- Ğâmidî, Salih. "Siyer zâtiyye er-rivâye el-Arabiyye es-Suudiyye". *Mecelletu 'Alâmât* 1/13 (2004).
- Hatâhit, Hind. et-Tecdîdu'r-rivâi 'inde'l-kâtibe Ğâde es-Semmên. *Mecelletu's-Sakâfiyye*. 1 Ağustos, 2001. S:10534: <http://www.al-jazirah.com/2001/20010801/cu6.htm>.
- Hilal, Muhammed Ğuneymî. *en-Nakdu'l-Arabî'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1987.
- İbn Zureyl, Adnan *en-Nakid ve'l-uslûbiyye beyne en-nazariyye ve't-tatbîk*. Dimeşk: Menşûrât İttihâd el-Küttâb el-Arap, 1989.
- İsmail, İzziddin. *el-Edeb ve funûnuh*. 6.baskı. Kahira: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1976.
- Kabbânî, Huseyin. *Fennu kitêbeti'l-kıssa*. 2.baskı. Amman: Mektebetu'l-Muhtesib, 1974.
- Kutûs, Bessâm. *Simyâ'u'l-'unvân*. İrbid: Mektebetu Kenâna, 2001.
- Lôjôn, Fîlîb. *Edeb es-Sîra ez-zâtiyye fi Fransa el-mefâhîm ve't-tesavvurât*. trc. Duhâ Şiha, Mecelletu e's-Sakâfe el-Ecnebiyye 4 (Bağdat, 1984).
- Lôjôn, Fîlîb. *es-Siratu'z-Zâtiyye el-misâku ve't-târihu'l-edebî*. trc. Ömer Hillî. Beyrut: Dâru'n-Nahdatu'l-'Arabiyye, 1994.
- Lûkâm, Semîra. "Tahlîl es-savt es-serdî fi'l-hitâb e'r-Rivâi Kevâbîs Beyrût". *el-Multakâ e'd-davli'l-avval fi tahlîli'l-hitâb*. Câmî'atu Kâsîdî Mirbâh. 11-13 Mart 2003: 30-58.
- Marzûki, Semîr-Şakir. Cemil. *Medhal ilâ nazariyyeti'l-kıssa*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1985.
- Mây, Corc. *es-Siratu'z-zâtiyye*. trc. Muhammed El-Kâdî ve Abdullah Sûle. Tunis: el-Mu'essesetu'l-Vataniyyetu li't-Tercemeti ve't-Tahkîk ve'd-Dirâsât (Beytu'l-Hikme), 1992.
- Muhammed, el-Ahmed. "Hannâ Mîne'nin Üç Eseri (Bakâyâ Suvar, El-Mustenka' ve'l-Kitâf) Örneğinde Otobiyografik Roman". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/1(23) (Nisan 2019): 263-274.
- Muhammed, el-Ahmed. "Halep Biyografisi" Romanındaki Kültürel Kimlik Delilleri Ve Dönüşümleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Haziran 2020): 97-116.
- Murtâd, Abdulmelik. *fi nazariyyeti'r-rivâye bahs fi takniyyeti's-serd*. 1.baskı. Kuveyt: 'Âlemu'l-Ma'rife, el-Meclisi'l-Vatanî li's-Sakâfe ve'l-Fünûn ve'l-Êdêb, 1998.
- Musa, Sâmir. *Rivâyetu's-sîra e'z-zâtiyye fi edeb Tavfik el-Hakîm*. Cami'atu'n-Nacâh el-Vataniyye fi Nâblus. Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Muslim, Sabrî. "Rasm e's-şahsiyye fi rivayeti'l-ma'reke", Kulliyetu't-Terbiye, Câmîatu'l-Mavsîl, *Mecelletu't-Terbiye ve'l-'Ulûm* 7 (1989).
- Nasîr, Yasin. *İşkâliyyetu'l-mekân fi'n-nassi'l-edebî dirâsât nakdiyye*. 1. baskı. Bağdat: Dâru's-Şu'ni's-Sakâfiyyeti'l-'Amme, 1986.
- Salih, Salâh. *Serdiyyât e'r-rivâye el-Arabiyye el-mu'asira*. 1. baskı. Kâhira: El-Meclis el-A'la li's-Sakâfe, 2002.
- Sellêm, Muhammed Zağlul. *Dirâsât fi'l-kıssati'l-Arabiyye el-hadîse Usûluhâ itticâtuhâ a'lâmuhâ*. İskenderiyye: Munşe'tu'l-Marif, t.s.
- Semmân, Ğâde. *Rivâyet kevâbîs Beyrut*. 6. baskı. Beyrut: Menşûrât Ğâde Semmân, 1987.
- Semmân, Ğâde. *el-Kabile testecvib el-katîle*. 2. baskı. Beyrut: Menşûrât Ğâde Semmân, 1990.
- Semmân, Ğâde. *er-Rağîf Yenbudu ke'l-kalb*. 2. baskı. Beyrut: Menşûrât Ğâde Semmân, 1996.
- Şaban Abdulkakim, Muhammed. *es-Sîra ez-Zâtiyye fi'l-edeb el-Arabî'l-hadîs ru'ye nakdiyye*. 1. baskı. Mısır/ Kafar e's-Şeyh: Dâru'l-'İlim ve'l-İman, 2003.
- 'Udvân, 'Udvân. "Sultatu zil'gaymeti's-sakâfiyye". *Mu'temaru'l-edebi'l-Filistinî fi'l-muselles ve'l-Celîl* (Filastin 26-27 Mayıs 2006), Merkezi'l-'Abhâs Dairatu'l-Lugati'l-'Arabiyye, Câmî'atu Beyt Lahm 2007, s. 125-134.
- Vahbe, Mecdî - Muhendis, Kâmil. *Mu'cem el-mustalahât el-Arabiyye fi'l-lügati ve'l-edeb*. 2.baskı. Bayrut: Mektebetu Lübnan, 1984

Antera b. Şeddâd el-Absî'nin Şiirlerinde Kölelik Hissinin Yansımaları

Nasseruddin MAZHARİ 

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye, nmazhari@kmu.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 03.10.2020

Kabul: 02.12.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

Antera,
Aşağılık Kompleksi,
Kölelik,
Şiir,
İsyan

Antera b. Şeddad'ın şiirlerindeki belagi ve sanatsal güzellikler ve onun savaşçı şahsiyetine temas etmeden, bu makalede onun gerçek şahsiyetini oluşturan ve birçok araştırmacıdan gizli kalan en önemli faktör –kölelik hissi- üzerinde durulmuştur. Böylece onun yaşamının bir kısmının kölelikle geçmesi hasebiyle, köleliğin hayatı üzerindeki etkisi ve bu etkinin şiirlerindeki yansımaları, yine şiirleri ışığında gerçek şahsiyetinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Kölelik Antera'yı psikolojik olarak hayatı boyunca etkilemiştir. Antera derinden hissettiği bu aşağılık kompleksini savaş, atılganlık, hatta güzel ahlak, iffet ile bile telafi etmeye çalışmıştır.

Echo of Slavery in the Poems of Antera bin Shaddad al-Absi

Article Info

Abstract

Article History

Received: 03.10.2020

Accepted: 02.12.2020

Published:
31.12.2020

Keywords:

Antera,
Psychological
Complex,
Slavery,
Poetry,
Insurgency

Without digging into the Literary beauties of the poetry of Antera bin Shaddad al-Absi, and what he lived through adventures and championships on his live; In this article we are going to prove the personal hub of this poet. We are trying to prove if his slavery live had any negative impact on his personality? And more importantly if there was any negative impact on his practical behaviors? We are also looking to see if he was feeling any type of humiliation, shames and inferiority; after his father freed him? How was his practical behavior after freedom? How did he refill this hateful personal gap and what did he replace his shameful background with? Was he filling this personal gap with virtues and love and tenderness or war, lethality and bloodshed? In this article, with support of strong evidences of his poems, we will prove that he replaced his dark and hateful background with generosity, love and good behaviors.

صدى العبودية في أشعار عنتره بن شداد العبسي

المعلومات المادة	الملخص
تاريخ المادة الاستلام: 03.10.2020 القبول: 02.12.2020 النشر: 31.12.2020	بعيدا عن الخوض في الجماليات البلاغية لشعر عنتره العبسي والمبادئ الأخلاقية وما عاشه هذا الشاعر العملاق من المغامرات والبطولات، نحن في هذا المقال بصدد إثبات محور شخصية هذا الشاعر العبسي المغوار، سنرى هل كان لعبوديته تأثير سلبي على نفسيته، في هذا المقال اجتهدنا أن نظهر بالشواهد القوية من أشعاره البعد الخفي الذي في الحقيقة هو محور شخصية عنتره، ألا وهو الشعور بالنقص و تعويض هذا النقص بالمغامرات والقتال وسفك الدماء وحتى بالأخلاق الطيبة والعادات الجميلة.
الكلمات المفتاحية عنتره، العقدة الدونية، عبودية، الشعر، التمرد.	

Atıf/Citation: Mazhari, Nasseruddin. "Antera b. Şeddâd el-Absî'nin Şiirlerinde Kölelik Hissinin Yansımaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 201-215.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.10>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

المقدمة

البحث عن محور شخصية شاعرٍ ما أمر صعبٌ للغاية؛ لأنَّ هذا العمل يحتاج إلى التقصي والاطلاع والقراءة الواسعة حول هذا الشاعر حتى يدرك الباحث بغيته في شخصية الشاعر، لأننا لا نستطيع أن ندرك خبايا الشاعر ولا نستطيع النفاذ إلى أحاسيسه وشخصيته الحقيقية بقراءة بعض المقتطفات من الأشعار أو الكتب المتفرقة أو الأسطورية. لعل هذه الأساطير التي نمت بالنقل والمبالغة دفعت بعض كتاب الأدب إلى أن يسموا قصة عنتره بـ"إلياذة العرب".¹ صحيحٌ أن أشعار عنتره العبسي مليئةٌ بالحكم والفضائل والرجولة والترفع عن الضيم والعار والذائل، وإظهار العفة والرجولة وما إلى ذلك من المبادئ العليا والأخلاق السامية، إلا أن هذه ليست كل شخصية عنتره العبسي الحقيقية؛ لأن له شخصية كامنة أخرى تنعكس في طيِّات شعره، لا يعرفها إلا من تدبر وتعمق في أمر هذا الشاعر الفحل، وبرأيي هذا البعد من الشخصية له أهمية خاصة، لاسيما عندما يكون هذا البعد الخفي من أهم الحوافز والدوافع لأخلاق الشاعر وتصرفاته العملية. هناك فرق كبير بين الشعر الجاهلي والشعر الأموي والعباسي، خاصةً من ناحية معرفة حياة الشاعر وشخصيته الحقيقية؛ يكمن الفرق الجوهرية من هذه الناحية في أن الشعر المتأخر نشأ وترعرع في بيئة من الأحداث الموثوقة التاريخية. على أن سيرة الشعراء المتأخرة مكتوبةٌ ومعروفة، والسبب في ذلك أن أكثرهم نشأوا في بيئة انتشر فيها العلم والمعرفة ووصل التدوين والتأليف إلى ذروته، فالباحث يستطيع الوصول إلى جوانب حياة الشاعر بسهولة كاملة، لأن البيئة تحيط وتغلّف الشعر والشاعر، ولكن حياة شعراء الجاهلية مختلفة تمامًا، لأنك لا تكاد تثق في أخبار تأتيك في الكتب المختلفة عن الشعر الجاهلي، لدخول أشياء كثيرة جدًا إليها، ومعلومٌ أن الرواة المتأخرين غلّفوا بعض القصائد بالقصص التي تناسب الأبيات، فالحقق البصير والذكي عندما ينظر إلى تلك القصص يعرف أنها مختلفة ومصنوعة، وعنتره أيضا من هؤلاء الشعراء الذين صنّعوا و حكيت حولهم قصص وحكايات لا يصدقها الناقد البصير.

حقا إنّ شعرَ الشاعرِ في عصر الجاهلية مرآةٌ حياته وشخصيته. فما نحن سنرى هل كان عنتره الشخصية السينمائية الأسطورية والصناعة الدرامية نفسها التي تم اختلاقها² وتقديمها للقراء والمشاهدين؟³ وهل كان حقًا رجلاً يحبُّ الخيرَ والصلح والأمانَ لقومه ولغيره، ويشمئز من الحروب وويلاتها، والمغامرات التي تجلب الخراب والدمار له ولبنى قومه وللآخرين؟ وكيف نجتمع ونقول كل هذا السلب والنهب والقتل وسفك الدماء مع العفة والترفع والرجولة والمبادئ العالية؟ لذا قررنا أن نعرف دوافع كل هذه التناقضات الأخلاقية والتصرفات العملية التي كانت مشهودة في شخصية عنتره، وللوصول إلى هذا قررنا أن نعرف الشاعرَ من خلال ديوانه، لا من المقالات والكتب الأخرى التي كتبت حوله وجعلته شخصية أسطورية بعيدة عن الحقيقة والواقع، ومهما كان الكتابُ والباحثون معتمداً و مؤثقا فإنَّ أصوصَ طريقةٍ إلى معرفة نفسية الشاعر وحقيقته هو من ديوانه الذي يعتبر المصدر الأساسي والمعتمد ومرآته الصافية التي تظهر شخصيته دون أي لبس أو تشويه أو تغيير.

¹ أحمد حسن الزيات: في أصول الأدب (محاضرات ومقالات في الأدب العربي) مكتبة الثقافة الدينية، 241.

² ونرى هذه الأساطير المصطنعة في الروايات والمسلسلات وكتب القصص والمسرحيات.

³ (عنتر وعبله) هو فيل مصري تم إنتاجه عام 1945، قصة عبد العزيز سلام وحوار بيزم التونسي، وسيناريو وإخراج نيازي مصطفى وبطولة كوكا، سراج منير، ولا ننس أيضاً مسلسل عنتره التاريخي السوري أنتج عام 2007، ويروي قصة عنتره بن شداد، الممثلون هم: فيصل العميري، سلوم حداد، سلاف فواخرجي، قاسم ملحو، رضوان عقيلي، ووائل شرف، كفاح الخوص، كنده حنا، وبشراكة العديد من نجوم الوطن العربي كالنجم المصري أحمد راتب والمغربي محمد مفتاح وعدد من الممثلين السوريين والعرب. (<https://ar.wikipedia.org>, 10, 09, 2020)

والآن سنتطرق إلى محورين من شخصية عنتره من خلال الأبيات المختارة من ديوانه التي برأينا هي الحجر الأساس لتوجيه تصرفات الشاعر وأخلاقياته وسلوكياته:

الأول: دوافع الشعور بالنقص عند الشاعر.

الثاني: آليات تعويض هذا النقص.

فنبداً أولاً بتحليل الدوافع التي تشكل محورية شخصية عنتره العبسي.

الأول: دوافع الشعور بالنقص عند عنتره

من خلال دراستنا لأشعار عنتره تبين لنا أن هناك دوافع كثيرة لشراسة عنتره وشعوره بنقص الذات؛ وهذه الدوافع

تتمحور تحت الدافع الأساسي والأصلي: وهو العبودية.

العبودية

قبل كل شيء انتماء عنتره العبسي إلى أم حبشية سوداء⁴ جعله يتعرض للتحقير والازدراء، وهذه السخرية بالنسبة لعنتره كانت لاذعةً جداً⁵ في تلك الأوضاع الاجتماعية التي وضعها السادة البيض وآمنوا بها.⁶ فعلى الرغم من أن عنتره كان ملحماً بنسب أبيه إلا أنه كان يحس دائماً بالذل والاحتقار وعقدة النقص. وهذا كان له أثر بالغ دخل في كيانه، ونحن نرى أن أثر العبودية في نفسه عميق جداً. فعنتره رغم قوته وبطشه وجبروته ما كان يعطي لنفسه الحق بالكرّ في الحروب على الأحرار حتى لو كانوا أعداءً ألداءً؛ فهو عند حمي الوطيس ما كرّ على الأعداء إلا بعد أن شجّعه أبوه مراراً وقال له: "كر عنتره...! فقلّ عنتره: العبد لا يُجسّ الكرّ، إلا الحلب والصرّ."⁷ ونرى أن أباه تخلّى عنه في زمن كان في أمس الحاجة إلى العون العاطفي والنفسي، حتى إننا نستطيع أن نتطلع على هذا من خلال سرده لأشعاره؛ فعند ذكره لأبيه يقول:

يقدمه فتى من خير عبس أبوه وأمه من آل حام⁸

فالأصل أن يكون (أبوه من خير عبس) فتأخير (أبوه) يظهر تخلّيه عنه، إذ تركه يروح تحت قيود العبودية ويقاسي الإزدراء والألم النفسي، وقدّم أمته، لأنه ورث منها السواد الذي لازمه وجعله على هامش المجتمع القبلي.⁹

كان يعتقد عنتره أنه سينتهي تبعه بعد التحاقه لنسب أبيه، وكذلك سيستفيد من كل الحقوق الاجتماعية، ويكون واحداً من العبسيين الأحرار، وبالتالي لا يتعرض لأي أذى من قبل قومه وغيرهم. لكنه وجد الأمر بعد العتق خلاف ذلك؛ فاشتدت شراسته وشدّته وتمردّه على العبودية، وظلّ يذكر هذا الجرح الذي أصابه في الصميم.

إِنْ كُنْتُ فِي عَدَدِ الْعَبِيدِ فَهَمَّتِي

فوق الثريا والسماك الأعزل¹⁰

فسنان رحمي والحسام يقرّ لي

أو أنكرت فرسان عبس نسبي

⁴ المصادر تذكر اسمها (زبيبة)، خليف يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، (القاهرة: دار المعارف)، 112.

⁵ الدسوقي عمر، الفتوة عند العرب، أو أحاديث الفروسية والمثل العليا، (مصر: مكتبة النهضة)، 423.

⁶ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، (القاهرة: دار الحديث، 1422)، 131؛ خليف يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، 112.

⁷ أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، مجمع الأمثال، (دار المعرفة: لبنان)، 244/2.

⁸ طماس حمدو، ديوان عنتره بن الشداد، (لبنان: دار المعرفة، 2004)، 52.

⁹ جمال مولى ميلاد عادل، السرد عند شعراء القصائد العشر الطوال، (الأردن: دار غيداء)، 220.

¹⁰ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 156.

وبذابلي ومهندي نلتُ العلاء
لا بالقرابة والعديد الأجزل!¹¹
لعل القسوة في بعض آيياته لم تكن موجهةً لعدوه فحسب بل كانت إعلان ثورةٍ وانتقامٍ على عنصريةٍ مجتمعه تجاه العبيد
وكان يتوعد الأحرار بتهديدٍ غير مباشرٍ ويقول: صحيح أنكم لا تقبلون نسبي ولا تعترفون بي كعربي أصيل وأبعدتموني عن مركز
الدائرة ومنحتموني حياةً هامشيةً لا قيمة لها، ولكني قتلت كثيرًا من الأشراف والسادة وتركتمهم متعفري الأوصال:

ولقد نكبت بني حريقة نكبةً
لما طعنث صميم قلب الأخيل
وقتلث فارسهم ربيعةً عنوةً
والهيدبان وجابر بن مهلهل
وابني ربيعة والحريس ومالكا
والزبرقان غدا طريح الجندل¹²

مع أن عنتره كان يقاتل لنصرة قومه، إلا أننا نستطيع أن نستنبط بأنه في خبايا نفسه كان يتمتع ويتلذذ بسفك دم
الأحرار والأشراف، وأن قتله وسفكه للدم كان نوعاً من الانتقام النفسي من الأحرار الذين كانوا يحتقرونه ويضعون من قدره في كل
آنٍ وحين. فالظاهر أنه كان يتشقى بسفك دمهم وتعرُّق أوصالهم وسي ذراريهم وخراب ديارهم؛ ألا ترى أنه يذكر أسماء السادة
واحدًا تلو الآخر حينما قتلهم في خضم المعركة! ويروي أنّ أباه أعتقه بقوله: "كُر يا عنتره، فأنت حر." ¹³ ومعلوم أنه لم ينل حريته
إلا بشق الأنفس وبذل الجهد والتضحيات. ¹⁴ ولكن هل خلاصه من وطأة العبودية خلّصه من الشعور بالنقص؟ كلاً، بل بقي
جلده أسود، فعانى منه طوال حياته.

سواد جلده

تتميز المرأة الجاهلية في الجملة بخلال ثلاث: العفة والفصاحة وحسن التربية لبنها. وإن الرجولة الطافحة في بلاد العرب
مدينة بالكثير للمرأة، ولذلك أصبح اختيار الأمهات أول ما يفكر فيه الجاهلي إذا ابتغى النجاة لأبنائه، حتى صحّ أن يكون أهم
ما يمتنّ به الرجل على أبنائه إذا كبروا هو حسن اختياره لأهمهم:

وأول إحساني إليكم تحيُّري
لما جدّة الأعراق بادٍ غفاهها¹⁵

وكان من سمات جمال المرأة وشرفها عند العرب بالجاهلية بياض البشرة؛ فقد كان مما يمتدح به الرجل أنه ابن بياض.¹⁶
والمعروف أن عنتره كان من غريان العرب، وكانوا ينسبون الغريان إلى أمهاتهم، فأطلقوا عليهم اسماً خاصاً تمييزاً لهم من سائر إخوانهم

¹¹ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 156.

¹² طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 156.

¹³ محمد سعيد مولوي، ديوان عنتره، تحقيق ودراسة، (القاهرة: المكتب الإسلامي، 1970)، 38.

¹⁴ الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1992)، 8؛ ونرى هذا الأمر صريحاً في كثير من أشعاره، كقوله مثلاً:

وبذابلي ومهندي نلتُ العلاء
لا بالقرابة والعديد الأجزل!!

¹⁵ سعيد الأفغاني، الإسلام والمرأة، (بيروت: دار الفكر، 1970)، 19؛ محمد عبد الحليم مرسي، الإسلام ومكانة المرأة، (الرياض: مكتبة العبيكان،
1418)، 53.

¹⁶ أبي الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، (لبنان: دار إحياء التراث العربي)، 154/11؛ ومقابل هذا (ابن السواد) كان ذمًا لاذعاً عانى منه
كثير من أبناء الإماء؛ حتى بعد أن منعت تعاليم الإسلام عن التعبير والتحقير نرى بعض الناس قد وقعوا في هذه الورطة التي تشتم منها رسوبات الجاهلية.
ويروي أن في عهد النبوة عبّر أبو ذر (رض) رجلاً بأتمه وقال له: (يا ابن السواد!) فقال له الرسول عليه السلام: (إنك امرؤ فيك جاهلية). محمد بن
إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مح: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، 1987)، 2248/5.

الهجناء؛ فعنترة كان من (الأغربة)،¹⁷ وقد سموهم (الأغربة) تشبيهاً لهم بذلك الطائر البغيض المشعوم بلونه الأسود.¹⁸ وعندما انهمز بنو عبس في إحدى الغزوات و طلبهم بنو تميم ولحقت بنو عبس كبكبة من الخيل، دافع عنترة عن الناس فلم يصب مُدبر، وقد كان قيس بن زهير سيد تميم فيهم، فقال حين رجع خائباً: "والله ما حمى الناس إلا ابن السوداء".¹⁹ معنى ذلك أن سهام التعبير كانت تصيبه من كلا الطرفين: من بني قومه وكذلك من بني تميم الأعداء له، فكان عنترة يُسحق بين حجري الرحي، و يتبين أن شعوره بعقدة النقص في حالة العبودية كان أشد، ولكن بعد التحرر أيضا بقي هذا الشعور يطارده كالظل أينما حلّ، وعند التعمق نرى أن جذور هذا الشعور ترجع إلى الحياة الساقطة في ظل العبودية الذليلة السافلة.

لإن يعيبوا سواي فهو لي نسب يوم النزال إذا ما فاتني النسب²⁰

ذكروا أن عنترة نشأ في بيت أبيه شداد كغيره من أولاد الجواري والأمهات، ولكن بالرغم من التحاق عنترة بنسب أبيه شداد فقد ظل عرضة للتهكم الكثير من قبل شباب القبيلة، كما كان محتقرا من شيوخ القبيلة وزعمائها ومكروها من الشعراء والفرسان؛ لسواد جلده وعدم نقاوة نسبه، وقد نشأت في نفس هذا العربي الشهم عقدة نقص منذ طفولته، عقدة كانت دائما تجرح كبريائه وتطعن في أذنه على أنه عبد أسود! وأنه غير مكتمل النسب العربي! ولعل هذا العيب هو ما جعل من فارسنا بطلا صنديداً وشاعراً مجيداً. فعقدة النقص إذا دخلت نفساً قوية زادتها قوة.²¹ وهذا التعبير والتهكم ما كان صدفةً و مقطوعياً يذكر نادراً، بل نعرف من خلال شكوى عنترة أن ظاهرة التهكم والإحتقار كانت سائدةً ولازمةً لانتزاعه في كل الأحوال. يقول عنترة:

وقد أمسوا يعيبوني بأمي ولوني كلما عقدوا وحلوا²²

ويعتبر عنترة في هذا التعبير اللفظي بأطراف الأسنه المؤلمة التي تؤثر في الصميم وتجرح الأفتدة جرحاً بالغاً لا التيام لها، فيقول لعلبة: لا تتعجبي! أي لا تتعجبي ولا تسخري من نحول جسمي وأسي الذي يظهر من ملامح وجهي، لأنني مروءة للحوادث.

إما تريني قد نخلت ومن يكن غرضاً لأطراف الأسنه ينحل²³

سخريه عبلة منه

الحياة الاجتماعية والوقائع التي شهدتها عنترة تبين أنه اجتمع بأكثر من امرأة لكثرة ما خاض من الحروب الضارية، كما قال السيوطي: "من غلب سبي"²⁴ ولكن الأمر المحتوم هو أنه كان يجب ابنة عمه عبلة؛ لأنه كان ييوح مجبها في كثير من أشعاره، ولكن هل كان حبه حباً عذرياً خالصاً؟ وأهم من ذلك هل تزوج بها؟ مع أن البعض منهم السيوطي وأبو هلال العسكري وغيرها

¹⁷ ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 243.

¹⁸ خليف يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، 112.

¹⁹ موهوب بن أحمد الجواليقي، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 44؛ رزق الله شيخو، مجاني العربي في حقائق العرب، (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1913)، 292/6.

²⁰ طماس حمدو، شرح ديوان عنترة، 72.

²¹ إقبالي، عباس، نقوي، سمانه: "إطالة على قصائد عنترة بن شداد في المنظور النفسي وفقاً لنظرية أدلر" مجلة اللغة العربية وآدابها، السنة: 14، العدد:

3، خريف 1440 هـ، إيران كاشان، 413.

²² طماس حمدو، ديوان عنترة بن الشداد، 150.

²³ طماس حمدو، ديوان عنترة بن الشداد، 46.

²⁴ جلال الدين السيوطي، شرح شواهد المغني، (بيروت: لجنة التراث العربي، 1966)، 481/1.

يذكرون بأنهما اجتماعاً وتزوجاً،²⁵ إلا أن أشعار عنتره تبين لنا خلاف ذلك، وتبطل هذه الادعاءات الضعيفة؛ لأن في أشعار عنتره ما يدل على أنها تزوجت برجل ثريّ بدينٍ آخر، لأن عنتره يخاطب عبلة ويفتخر بأنه قتل الكثير من أمثال زوجها البدين.

فلرب أبلج مثل بعلك بادِنٍ ضخم على ظهر الجواد مهبل
غادرته متعفراً أوصاله والقوم بين مُجرج و مُجَدَل²⁶

وهذه الأبيات من رواية الأصمعي، ونعرف جميعاً أنه متقدم على أصحاب الادعاءات السابقة، و بجانب هذا أن حَبَّه لعبلة أيضاً ما كان حَبًّا عُذْرِيًّا يستميثُ من أجلها ويعيشُ بها ولها، كما كان الأمر عند مجنونٍ ليلي؛²⁷ لأنها عندما تسخر من عنتره وتبتعد عن الإلتفات والإفتراق منه، نرى عنتره يستغني عنها مفتخرًا بفروسيته ومقللاً من شأنها على أنه رخي المطول وموصول الحبال التي هي أحسن دلاً وملاحلة منها. فهل يقلل العاشق العذريّ من شأن حبيبته بهذه العبارات الجارحة؟

فلرب أملح منك دلا فاعلمي وأقر بالدنيا لعين المجتلي
وصلت حبابي بالذي أنا أهله من ودها وأنا رخي المطول²⁸

فإظهار حبه لعبلة في كثير من أشعاره يعني التحرر والإنطلاق أكثر مما يعني بلوغ هدفه المادي، وهذا التكرار لاسم عبلة يُبنى على إصراره في تحقيق حريته الوجودية وإلى أن هذا الاسم هو أقرب إلى الرمز منه إلى مجرد ذكر للحبيب كما جرت العادة لدى كثير من الشعراء.²⁹ وكما نلاحظ أن العشق الحقيقي عند عنتره ما كان عشقاً للمرأة والنساء، فقد أخذ عبلة مطيةً لبيان تمرده على الاجتماع الظالم المتغطرس على العبيد والجواري، كما أخذ الشعر والفروسية مطيةً لتعويض النقص وإظهار الفخر. "لأن أبيات القصيدة تنبع في الأصل من تأثر الشاعر بالمجتمع أو بالمكان الذي يعيش فيه"³⁰، قال عنتره بن شداد:

وإني أعشق السمَر العوالي وغيري يعشق البيض الرشاقا³¹

فعنتره الذي ظل فترةً من حياته عبداً ما كان له أن يتزوج من الفتاة الحرة لأنه دونها مرتبةً، وهذا الجرح عندما يجتمع مع سخرية عبلة منه يزيد غيظاً وشعوراً بالنقص أكثر مما يُفترض، لأنه يقول بأن هذا الإزدراء والتحقير من قِبَل عبلة يؤذي ويؤثر في أكثر مما تظنه هي، إنما لا تهتم بكلمة واحدة (لا خير فيك..!) تقولها مقرونة بنظرات خافية بعينها، ولكن هذه الكلمة الجارحة والتضاحك المليء بالاحتقار يقتله ويكلمه.

عجبت³² عبيلة من فتى متبذل عار الأشاجع شاحب كالمئصل
شعث المفارق منهج سرباله لم يدهن حولاً ولم يترجل
فتضاحكت عجبا و قالت قوله لا خير فيك! كأنها لم تحفل³³

²⁵ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، ديوان المعاني، (بيروت: دار الجيل، د.ت.)، 111/1.

²⁶ طماس حمدو، ديوان عنتره، 46.

²⁷ لأن المجنون كان مجنوناً حقاً خلف ليلي، وما كان يبغى سواها، ويعيش ويموت لها ومن أجلها.

²⁸ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 46.

²⁹ إقبالي، عباس، نقوي، سمانه، "إطالة على قصائد عنتره بن شداد في المنظور النفسي وفقاً لنظرية أدلر" مجلة اللغة العربية وآدابها، السنة: 14، العدد:

3، خريف 1440 هـ، إيران كاشان، 421.

³⁰ عماد عبد الباقي علي، المدن التركية ودلالاتها في شعر أحمد شوقي، 1291.

³¹ طماس حمدو، ديوان عنتره، 140.

³² وهذا التعجب بمعنى السخرية، يعني: سخرت غيبلة...

ونرى أن سخريتها منه ماكانت مرة أو مرتين، بل كلما ترى عنتره تسخر منه، وتضحك عليه، وتنتقص شأنه بنظراتها النافذة المذلة المحقرة؛ فيشعر عنتره بالنقص والذل والاحتقار مرةً تلو الأخرى. فيخاطبها بألا تسخر منه، بل عليها أن تكون مُعجبةً به في ميادين القتال.

ضَحِكْتَ عُيْلَةً إِذْ رَأَيْتَنِي عَارِيَا خَلَقَ الْقَمِيصِ وَسَاعِدِي مَخْدُوشُ
لَا تَضْحَكِي مِنِّي عُيْلَةً وَأَعْجَبِي مِنِّي إِذَا التَّقَّتْ عَلَيَّ جُبُوشُ³⁴

ويتبين أن عنتره عندما لم يتمكن من الزواج بعبلة، تزوج فيما بعد بامرأة بخيلة، لا تزال تلومه في فرس كان يؤثره بالغبوق، وهو شرب العشي، فهددها بالضرب الأليم،³⁵ في قوله:

لَا تَذْكُرِي مُهْرِي وَمَا أَطْعَمْتَهُ فَيَكُونُ جِلْدِكِ مِثْلَ جِلْدِ الْأَجْرَبِ
إِنَّ الْغُبُوقَ لَهُ وَأَنْتَ مَسُوءَةٌ فَتَأْوِهِي مَا شَتَّتْ ثُمَّ تَحْوِي
كَذِبَ الْعَتِيقِ وَمَاءُ شَنٍْ بَارِدٍ إِنَّ كُنْتَ سَائِلَتِي غُبُوقًا فَذَهَبِي³⁶

آليات تعويض النقص عند عنتره

هناك الكثير من الآليات التي كان عنتره يلجأ إليها لتعويض نقصه وجمع شمله. وأبرز هذه الآليات التي نستطيع أن نلمسها ونذكرها هنا هي: الشعر والفروسية والعفة. والآن نتطرق إلى هذه الآليات ونستشهد بأشعاره التي تدل على هذا اللجوء الكتيب.

الشعر

معروف أن عنتره في الأوائل ما كان يقول من الشعر إلا البيتين والثلاثة؛ حتى سابه رجل من بني عبس، فذكر سواده وسواد أمه وإخوته وغيره بذلك، وبأنه لا يقول الشعر، فعيّره عنتره أيضا بمعايير كثيرة حتى قال في الأخير: "أما الشعرُ فستعلم." ³⁷ فدافع التعبير دفعه لتعويض هذا الشعور المذلل الشعر، فأنشد قصيدة في غاية الروعة والجمال حتى عُدت في "المذهبات" ³⁸ فأول ما قال:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم³⁹

وبهذا نعرف أن الشعر كان أول آلية لتعويض النقص عند عنتره العبسي، وقد نرى أن عنتره أخذ الشعر مطية للخلاص من تلك الضغوط طول حياته، فقد "كان الشعر وسيلة الإعلام الأولى في العصر الجاهلي؛ وكان الحصول على لقب (شاعر

³³ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 45.

³⁴ طماس حمدو، ديوان عنتره، 130.

³⁵ ضياء الدين أبو السعادات ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، مح. الدكتور محمود محمد الطناحي، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991)، 397/1.

³⁶ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 22.

³⁷ ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 245.

³⁸ عبد القادر بن عمر البغدادي، خزائن الأدب ولب لباب لسان العرب، مح. عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 126/1؛ و(المذهبات) من الإذهاب أو التذهيب. بمعن التمويه والتظلية بالذهب. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 245؛ يُقال مذهبة فلان إذا كانت أجود شعره ذكر ذلك غير وَاجد من العلماء. انظر المصدر نفسه في الصحيفة نفسها. وللمزيد انظر: خزائن الأدب، 126.

³⁹ طماس حمدو، ديوان عنتره بن الشداد، 12.

فارس) مما يفخر به الرجل⁴⁰ من أجل ذلك نراه اختار من بين أنواع الشعر (الفخر)؛ لأن الفخر برأيه هو الطريق الأول لإزالة الضغوط ووسيلة للتنفيس عن نقمة تختلج في نفسه، النقمة على كل شيء؛ فضلا عن ذلك يمكننا إحصاء العوامل الأخرى التي جعلت عنتره يكثر من فخره.⁴¹

صحيح أن عنتره بعد الحرية لحق ولو شكلياً بالعبسيين من ناحية الأب، وكان له أعمام وعشيرة؛ ولكنه كان عديم الأخوال، والنجابة من قبل الأخوال أيضا كانت مهمة عندهم، فكان عنتره يشعر دائما بنقص نفسي عميق من جانب أمه، لأنه ليس له أخوال يحمونه نفسياً، لأجل ذلك نراه يعوض هذا النقص في الوعى ويقول:

إني امرؤ من خير عبس منصباً شطري وأحمي سائري بالمنصل
وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت ألفت خيرا من معم مخول⁴²

وواضح أنه يشير إلى كرم أصله الأبوي في الشطر الأول من البيت، أما شطره الثاني من جهة أمه فتنبؤ عنه شجاعته واقتحامه للحروب، حتى غدا في قومه خير من عمه وخاله من سادتهم.⁴³ فبرأيي التركيز في الشطر الثاني من البيت على كلمة (مخول) وليس على كلمة (معم)؛ لأنه يحسب نفسه من خير عبس من ناحية الأعمام، لذا من هذه الناحية لا يوجد أي نقص؛ والتركيز هنا على نقص الأخوال، ولأجل تعويض البقية - الشعور بنقص الأخوال - لا بد أن يظل مقاتلاً بالسيف حتى لا يفتح أحد فمه في النصف الناقص من قبيل الأم. فقضية النقص حاضرة دائماً في ذهن عنتره مهما بلغ من الفروسية والإقدام. أما غيره من الشعراء والفرسان فكانوا يفتخرون بنسبهم وحسبهم وكرمهم الموروث؛ ولكن الفخر عند عنتره فخر ذاتي وليس من الموروث في شيء، فتراه يخفف أزمته النفسية بالأمر أو الميزات التي تعتبر عيباً ومنقصةً عند الآخرين، فيحوّل النقائص إلى المكارم بقوته البيانية والصور الشعرية النادرة:

وأنا ابنُ سُوداءِ الجبين كأهَّما ضُبُعُ ترعرع في رُسومِ المنزل
الساق منها مثلُ ساقِ نعامِ والشَّعْرُ منها مثلُ حبِّ اللُّلُفِ
والثغر من تحتِ اللثامِ كأنه برقٌ تلالاً في الظلامِ المسدل⁴⁴

ومن الواضح أن هذا التلقين المتتابع للتعبير بالعبودية والسواد والحياة الهامشية جعله أكثر عدوانياً وأكثر شراسةً في ميادين المعركة؛ لأنه بعد التذكر لهذا التعبير نراه يلجأ مباشرة إلى تعويض هذا النقص ويقول:

لقد هانت صروف الدهر عندي وهانت أهله عندي وقلوا
ولي في كل معركة حديث إذا سمعت بما الأبطال ذلوا
قطعت رقابهم وأسرت منهم وهم في عظم جمعهم استقلوا⁴⁵

التمرد النفسي

⁴⁰ عماد عبد الباقي علي، المدن التركية ودلالاتها في شعر أحمد شوقي، 1285.

⁴¹ إقبالي، عباس، نقوي، سمانه: "إطلالة على قصائد عنتره بن شداد في المنظور النفسي وفقاً لنظرية أدلر"، 414-415.

⁴² طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 44.

⁴³ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 370-371.

⁴⁴ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 157.

⁴⁵ طماس حمدو، ديوان عنتره بن الشداد، 150.

مع أن العبيسين لم يمتنعوه بنسبه ولم يعترفوا بحقوقه الاجتماعية سوى نسبه إلى أبيه وعدّوه من الأغرّبة؛ ولكن عنتره عوّض هذا الإعتداء والنقص بالتمرد على هذه الفكرة الساقطة في أشعاره، وبذلك نراه يحسب عزّ قومه واحتقار نفسه من عجائب الدهر. يقول: أنتم الذين تستحقون الذل والعار ولست أنا، لأن فعالمهم أسود من جلدي.

قد طال عزُّكم وذُيِّ في الهوى ومن العجائب عزُّكم وتذلُّي⁴⁶

يعيون لوني بالسواد وإنما فعالمهم بالخبث أسود من جلدي⁴⁷

ولا ننسى أن تمردّه كان في شعره وانتقامه النفسي في ميادين القتال من الأحرار بالرمح والسيف والسلاح. ومع هذا التمرد النفسي والقوة الجسمية فقد كان عبداً مطيعاً خاضعاً "يقبل عبوديته"⁴⁸ ولا يتمرد بالسيف على قومه كما فعل الصعاليك وهجناء الآخرين، لأن بعض هؤلاء كانوا يغيرون على قومهم بالسيف ويقومون بالسفك والقتل والسي. ⁴⁹ ولكن عنتره كان على خلاف هؤلاء الأغرّبة؛ فمع أنه كان يتعرض لسوء المعاملة والتعير إلا أنه كان طائعاً خاضعاً لأوامر قومه وأبيه، وهذا ما نراه جلياً في أشعاره:

المال مالكم والعبد عبدكم فهل عذابك عني اليوم مصروف؟⁵⁰

عذابك يا ابنة السادات سهلٌ وجور أيبك إنصاف وعدلٌ

فجوروا وطلبوا قتلي وظلمي وتعذبي فيني لا أمل⁵¹

وأرضى بالإهانة مع أناس أراعيهم ولو قتلي أحلوا

وأصبر للحبيب وإن جفاني ولم أترك هواه ولست أسلو

عسى الأيام تنعم لي بقرب وبعد المهجر مر العيش يجلو⁵²

قد كنت فيما مضى أرى جمالم واليوم أحمي حماهم كلّمنا نكبوا⁵³

والسبب في عدم تمرد عنتره بالسيف على قومه هو أنه كان أحسن حظاً من البقية، لأنه لحق بقومه ولو شكلياً وكان يُنسب إلى شدّاد، ولكن بقية صعاليك الأغرّبة مثل الشنفرى وتأبط شرا والسليك بن السلّكة⁵⁴ ما أتيحت لهم تلك الفرصة وما لحقو بقومهم، "ولذلك بعضهم كان يرفض تلك الحياة الهامشية ويتمرد على ذلك الوضع الاجتماعي الذليل المحتقر الذي فرض عليه؛ لأن لديه من القوة النفسية ما يجعله يرفض قبوله ومن القوة الجسدية ما يمكنه من رفع راية العصيان في وجه هؤلاء السادة الظلمة."⁵⁵

⁴⁶ طماس حمدو، ديوان عنتره بن الشداد، 158.

⁴⁷ طماس حمدو، ديوان عنتره بن الشداد، 55.

⁴⁸ محمد سعيد المولوي، ديوان عنتره، 80.

⁴⁹ الأصفهاني، الأغاني، ج، 12، 51.

⁵⁰ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 40.

⁵¹ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 149.

⁵² طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 150.

⁵³ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 72.

⁵⁴ محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 89/2.

⁵⁵ خليف يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، 112.

الفروسية

الفروسية في ميادين القتال أيضا كانت من أقوى آليات تعويض النقص عند عنزة العبسي، لأن عقدة النقص كانت المحرك العنيف الذي يدعوه لإبراز وجوده وشخصيته، لذا لم يكن له ميدان أرحب من ساحة القتال وضرب الهام مع الأبطال، هذا الدافع العميق حوّله إلى بطل مغوار يتحدى الموت والشدائد والأهوال، "حتى إن المنية لو تُخلقت في مثال لكانت في مثل صورته وخلقته وهو يقتحم الصفوف."⁵⁶

إن المنية لو تمثل مثلت مثلي	إذا نزلوا بضنك المنزل ⁵⁷
إن المنية يا عبيلة دوحة	وأنا ورحي أصلها وفروعها ⁵⁸
فاقي حياك لا أبا لك واعلمي	إني أمرؤ سأموت إن لم أقتل ⁵⁹
فأجبتها إن المنية منهل	لا بد أن أسقى بكأس المنهل ⁶⁰
وردت الحرب والأبطال حولي	تهز أكفها السمر الصعادا
وخضت بمهجتي بحر المنايا	ونار الحرب تنقد اتقادا
وعدت مخضبا بدم الأعادي	وكرب الركض قد مضت الجوادا ⁶¹

والحاق هؤلاء الأعراب لآبائهم كان منوطا بإبدائهم امتيازاً في ناحية من النواحي، وبهذا تشعر القبيلة أنها أمام فرد تستطيع أن تنتفع به فيمحوها هذا الإمتياز عنه معنويا سواد لونه فيعترف به أبوه وتعمل القبيلة على تقريبه من مركز الدائرة ليقوم بدوره في الأعمال الأساسية، وهذا ما حدث لعنزة، لأن اعتراف أبيه به كان لشجاعته الفائقة في دفاعه عن قبيلته، فأصبح عنزة بن شداد العبسي.⁶² فعنزة كان يتفوّه بكل صراحة عن تعويض هذا النقص بفروسيته، ونرى هذا جلياً في كثير من أشعاره.

لئن يعيوا سواي لي فهو لي نسب	يوم النضال اذا ما فاتني النسب ⁶³
إني امرؤ من خير عبسٍ منصباً	شطري وأحمي سائري بالمنصل
وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت	ألفيت خيرا من معم مخول ⁶⁴

⁵⁶ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، 370.

⁵⁷ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 45.

⁵⁸ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 134.

⁵⁹ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 45.

⁶⁰ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 44.

⁶¹ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 98.

⁶² خليف يوسف، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، 114؛ وحتى الآن بعض الدول يعدون بإعطاء الجنسية للأجانب مقابل الحرب لمصلحتهم في الدول الأخرى. وفي هذا أيضا نجد نوعاً من الشعور بالنقص لهؤلاء القاطنين في البلدان المختلفة؛ لأن اللاجئ يعيش لفترات طويلة في البلاد الغربية دون أن تعترف له الدولة والناس بحقونه الأساسية، فالدولة تستفيد من بطولتهم ومغامراتهم مقابل الاعتراف لهم بالجنسية ولحاقهم بالمجتمع الذي يعيشون فيه حياة هامشية دون أي حقوق، وإلا تتخلى عن حمايتهم ورعايتهم وتطردهم إلى بلادهم الأصلية بذل و احتقار. والصعاليك في المجتمع الجاهلي كان دورهم يشبه دور (الجنود المرتزقة) في عصرنا الحديث؛ لأن كثير منهم يخوضون المعارك الضارية مقابل الأموال أو مقابل الوعود بالجنسية له ولأولاده.

⁶³ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 72.

⁶⁴ طماس حمدو، شرح ديوان عنزة، 44.

حتى بعد سخرية عبلة منه نرى أن تلك السخرية كانت توجهه إلى التغلب على نقاط ضعفه وبذلك نلاحظ أنه يميل نحو تعويض ذلك العجز والفشل إلى نجاح وتفوق في مجال آخر؛ وطبعًا هذا كان يقلل من حدة التوتر الناتج عن حالة الإحباط واليأس، يقول مخاطبًا عبلة:

هلا سألت القوم يا ابنة مالك
يخبرك من شهد الواقعة أنني
فلئن صرمت الحبل يا ابنة مالك
فسلي لكيما تخبري بفعائلي
ومسريل حلق الحديد مدجج
غادرته للجنب غير موسد
إن كنت جاهلة بما لم تعلمي
أغشى الوغى وأعف عند المغنم⁶⁵
وسمعت في مقال العذال
عند الوغى ومواقف الأهوال
كالليث بين عرينة الأشبال
متثني الأوصال عند مجال⁶⁶

وفي هذا المجال نجد عشرات الأبيات لعنترة تعوّض النقص الذي كان يعتره دائماً، ويثبت من خلالها وجوده الذاتي، لأنه كان يشعر أن كرم نسبه غير مكتمل، والفروسية التي صورها عنتره في أشعاره تصويراً فنياً سينمائياً وطبقه تطبيقاً عملياً في ميادين القتال في الحقيقة كانت خير وسيلة لتسليية نفسه البائسة الفقيرة، ومطيةً لتقليل أحزانه ومؤاساةً لنفسه في زمنٍ لم تهتم به عشيرته وأبوه حق الاهتمام، حتى إنه يعبر عن هذا النقص الذي كان يتبعه كالظل بـ"الستقم" المزمّن، ولهذا ليس لهذه العقدة النفسية شفاءً ودواءً يبرأ سقمها إلا نداءً الأبطال له في أشدّ حالات الوغى: (... ويك عنتر أقدم)!

يدعون عنتر والرماح كأنها
ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمها
أشطان بئرٍ في لبان الأدهم
قيلُ الفوارس: ويك عنتر أقدمي!⁶⁷

ومعلومٌ أن قومه كانوا يعترفون بقدره عند الشدائد والأهوال فقط، وكانوا يستغلونه في المنايا والبلايا؛ وعندما ينكشف الغمّ والهّم والبلوى كانوا يرجعون على ما كانوا عليه من السخرية والإزدراء.

بنيث لهم بالسيف مجداً مشيداً
فلما تناهى مجدهم هدموا مجدي

وهذا الإزدراء والاحتقار بعبوديته وسواد جلده أدى إلى شعوره العميق بالنقص، وهذا الشعور جعل من عنتره آلة قتلٍ لا ترحم، فكان يعوض كلا النقصين بالحروب وسفك الدم، وكما قال شوقي ضيف: "وبذلك غسل مذمةً ولادته ولونه وفلح شفتيه."⁶⁸

لئن يعيبوا سوادي فهو لي نسب
يوم النزال إذا ما فاتني النسب⁶⁹

رغم أن الذود بالسلاح عن القبيلة وحوضها وحماية عرضها والتعفف عند المغنم وغيرها من الأخلاق الكريمة كان من القيم السامية لدى العربي، فإننا قلّمنا نجد فارساً يتنازل عن المغنم، ولكن عنتره كان خلاف ذلك. فكان ييوح بأنه لا يخوض الحرب من أجل المغنم والأسلاب وإنما من أجل قتل النفس وإثبات فروسيته فقط.⁷⁰

⁶⁵ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 17.

⁶⁶ طماس حمدو، ديوان عنتره بن الشداد، 151.

⁶⁷ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 20.

⁶⁸ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، 371.

⁶⁹ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 72.

⁷⁰ إقبالي عباس، نقوي سمانة، "إطلالة على قصائد عنتره بن شداد في المنظور النفسي وفقاً لنظرية أُلر"، 423.

لي النفوس و للطير اللحوم
وللوحش العظام و للخيالة السلب⁷¹
يخبرك من شهد الواقعة أني
أعشى الوغى وأعف عند المغنم⁷²

ففرى في كثير من أشعاره التي يصف فيها فروسيته وقد لجأ إلى أسلوب الفخر والتسامي، فيبوح بشجاعته وإقدامه ليثبت هيئته في نفوس الفوارس ويخفف من النقص الذي كان يلاحقه دائماً.

العفة

جمع عنتره مع فروسيته المادية الفروسية المعنوية أيضاً.⁷³ فكثير من الفرسان كانوا يتغنون بالمروءة والعفة وغيرهما من الأخلاق السامية. ولعل هذه الفروسية بعثت في نفوس هؤلاء التسامي والإحساس بالأخلاق الفاضلة، فعنتره كان يظهر هذه الصفة العالية دائماً ويفتخر بها في كثير من أشعاره. والأبيات التالية من أشهر أبياته التي تنعكس فيها عفته وترفعه عن الرذائل الأخلاقية التي كانت سائدة بين الناس.

وأغشى فتاة الحي عند حليلها
وإذا غزا في الجيش لا أعشاها
وأغض طربي ما بدت لي جاري
حتى يوارى جاري مأواها⁷⁴
ولكن تبعدُ الفحشاء عني
كبعُد الأرضِ عن جَوِّ السماء⁷⁵
يخبرك من شهد الواقعة أني
أعشى الوغى وأعف عند المغنم⁷⁶

ولكن كيف نستطيع أن نجتمع بين عدم العفة في سفك الدم والتلذذ من قتل الأبرياء العزل⁷⁷ وبين مراعاة العفة الأخلاقية والكرم والأمانة وغيرها؟ فالذي لا يرحم أحداً في الحرب ويتلذذ بذكر ترك اليتيم والأرامل خلفه، فهل حقاً هذه الصفات السامية كانت نابعةً من أخلاقه الذاتية، أم أن هناك دافع آخر يوجهه إلى هذا؟ مثلاً هذه الأبيات غيضٌ من فيضٍ في بيان شرسته وقسوة قلبه في القتال.

ألا يا عبل لو أبصرت فعلي
وَحَيْلُ المَوْتِ تَنْطَبِقُ إنْطاباقاً
سلي سيفي ورمحي عن قتالي
هُما في الحَرْبِ كانا لي رفاقاً
سَقَيْتُهُمَا دَمًا لو كان يُسقى
بِهِ جَبَلًا تَهَامَةً ما أفاقاً
وَكَمْ مِنْ سَيِّدٍ حَلَيْثٌ مُلْقَى
يُجْرِكُ في الدِّمَا قَدَمًا وَساقاً⁷⁸

وبجانب هذه القسوة يُروى ويُعلم من خلال أشعاره أنه كان يدافع عن الضعفاء ويتخلق بالأخلاق الحميدة في بني قومه، حتى إنه قتل عبداً كان من أشرس الرجال وأقواهم إذ رآه يضرب عجزاً تريد أن ترتوي من بئر.⁷⁹ فكيف نجتمع بين هذا وذلك؟

⁷¹ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 73.

⁷² طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 17.

⁷³ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، 371.

⁷⁴ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 59.

⁷⁵ طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 69.

⁷⁶ طماس حمدو، ديوان عنتره بن شداد، 17.

⁷⁷ كما يقول بصراحة: (حكم سيوفك في رقاب العزل) انظر: طماس حمدو، شرح ديوان عنتره، 156.

⁷⁸ طماس حمدو، ديوان عنتره بن شداد، 141.

⁷⁹ طماس حمدو، ديوان عنتره بن شداد، 6.

برأينا أن هناك دافع آخر يوجهه نحو مراعاة الأخلاق السامية والعفة تجاه النساء والترفع عن المغنم؛ برأينا أن هذا الدافع الذي كان يدفعه إلى المكارم هو الشعور بالنقص، فنعرف أن التفاخر بالعفة وغيرها من الأخلاق النبيلة كان أحد آليات التعويض لهذه العقدة النفسية العميقة. مثلاً عندما يعرف أن سواد جلده لازم له ولا يستطيع أن يعالجه ويُعَيَّر من أجله، فالأحسن أن يعتزَّ به ويعوض هذا النقص بالابتعاد عن الفحشاء والمنكر.

لَئِن أَكَّ أَسْوَدًا فَالْمِسْكَ لَوْنِي وَمَا لِسَوَادٍ جِلْدِي مِنْ دَوَاءٍ
وَلَكِن تَبْعُدُ فَالْفَحْشَاءُ عَنِّي كَبُعْدِ الْأَرْضِ عَنِ جَوِّ السَّمَاءِ⁸⁰

فالشخص الذي يعاني من عقدة النقص غالباً ما يداويه ويعالجه بتربية استعداداته وقدراته الشخصية حتى تكون مقدمة لظهور القيم الإيجابية، وحقاً أن عنتره كان قوياً في نفسه وفي جسمه، وبذلك ربَّى ملكاته الشخصية حق التربية، فأصبح في كثير من الميادين يشار إليه بالبنان، لأن عقدة النقص إذا دخلت نفساً قويةً زادت قوياً، فنراه يفتخر بالدفاع عن نساء القبيلة وأنه صاحب قوة وحمية وغيره؛ ولا يبغي من وراء عمله هذا إلا أن يوصف بحسن الأخلاق وطيب العنصر.

أَغْشَى فِتْنَةَ الْحِي عِنْدَ حَلِيلِهَا وَإِذَا غَزَا فِي الْحَرْبِ لَا أَعْشَاهَا
إِنِّي أَمْرٌ سَمَحَ الْخَلِيقَةَ مَا جَدُّ لَا أَتَّبِعُ النَّفْسَ اللَّجُوجَ هَوَاهَا⁸¹

أبرز النتائج

لقد وصلنا من خلال هذا البحث أن عنتره بن شداد كان يعاني من العبودية زمنًا طويلاً، وبعد التحرر دامت المعاناة الناتجة من عقدة السواد طول حياته، وبذلك كان دائماً في صراع لتعويض هذا النقص الذاتي؛ فكان يعوّض هذا النقص تارةً بالشعر وتارةً بالفروسية وتارةً بإظهار العفة والأخلاق السامية. وكان دومًا يجتهد ويبدل كل ما كان في وسعه لسدّ هذا الفراغ النفسي والعاطفي بالمغامرات وخوض الأهوال والدفاع عن قومه في الثغبات، دون أن يسألهم برهاناً ودون أن يريد منهم جزاءً وشكراً.

كذلك وصلنا إلى نتيجة مفادها أن حبه لعلبة ما كان حباً غرامياً خالصاً لا يستطيع الشاعر أن يعيش بدون وصلها، بل جعل من عبلة مطبةً لبيان مشاعره وأحاسيسه الجياشة؛ لأنه في كثير من الأحيان يقلل من شأن عبلة ويظهر تفوقه عليها بميزاته الشخصية النادرة، فالعاشق الصادق المستميت يبذل كل ما في وسعه في سبيل إرضاء الحبيبة، فضلاً عن إظهار تفوقه عليها. والذي دفعنا إلى مثل هذا الحكم في هذا المقال هو قرائتنا العميقة لسياق قصائده التي تمّ تحليلها من داخل النص ومحاولة إبراز خفاياها، فما نقرأه في كثير من الكتب الأسطورية حول عنتره ونراه في المسلسلات والأفلام لا يعكس حقيقة عنتره وخفايا شخصيته الحقيقية التي بيّنها بنفسه في ديوانه. وما زلنا نردد بأن أحسن طريقٍ إلى معرفة خبايا الشخصيات وخاصة الشعراء الجاهليين هو الرجوع إلى كتبهم ودواوينهم الأصلية.

المصادر والمراجع

- ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة. *أمالي ابن الشجري*. مح. الدكتور محمود محمد الطناحي. 3 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1991م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *الشعر والشعراء*. 2 ج. القاهرة: دار الحديث، 1423هـ.
- الأفغاني، سعيد. *الإسلام والمرأة*. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1970م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. *الجامع الصحيح المختصر*. مح. مصطفى ديب البغا. 6 ج. بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1987م.

⁸⁰ طماس حمدو، *ديوان عنتره بن شداد*، 72.

⁸¹ طماس حمدو، *ديوان عنتره بن شداد*، 59.

- البغدادي، عبد القادر بن عمر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. مح. عبد السلام محمد هارون. 13 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، 1997 م.
- التبريزي، الخطيب. *شرح ديوان عنتره*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1992 م.
- جمال مولى، ميلاد عادل. *السرد عند شعراء القصائد العشر الطوال*. الأردن: دار غيداء د.ت.
- الجواليقي، موهوب بن أحمد. *شرح أدب الكاتب لابن قتيبة*. مح. مصطفى صادق الرافعي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. *شرح شواهد المعني*. تعليق و تحشية: أحمد ظافر كوجان. 2 ج. بيروت: لجنة التراث العربي، 1966 م.
- شيخو، رزق الله. *مجاني الأدب في حداثق العرب*. 6 ج. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1913 م.
- طماس حمدو. *ديوان عنتره بن شداد*. لبنان: دار المعرفة، 2004 م.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهرا. *ديوان المعاني*. 2 ج. بيروت: دار الجيل، د.ت.
- علي، عماد عبد الباقي عبد الباقي. *المدن التركية ودلالاتها في شعر أحمد شوقي*. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (Eylül 2020): 1283-1323 2/2020.20
- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى. *المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ (شرح الشواهد الكبرى)*. مح. علي محمد فاخر، أحمد محمد توفيق السوداني، عبد العزيز محمد فاخر. 4 ج. القاهرة: دار السلام، د.ت.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 ج. القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1997 م.
- مرسي، محمد عبد الحليم. *الإسلام ومكانة المرأة*. الرياض: مكتبة العبيكان، 1418 هـ.
- مولوي، محمد سعيد. *ديوان عنتره تحقيق ودراسة*. القاهرة: المكتب الإسلامي، 1970 م.
- النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني. *مجمع الأمثال*. مح. محمد محي الدين عبد الحميد. 2 ج. لبنان: دار المعرفة، د.ت.
- يوسف، خليف. *الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي*. بيروت: دار المعارف، الطبعة الرابعة، د.ت.

KAYNAKÇA

- Afgânî, Sa'îd. *el-İslamu ve'l-Mer'e*. Beirut: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1970.
- Askerî, Hasan b. Abdullah. *Dîvânu'l-Me'ânî*. 2 Cilt. Beirut: Dâru'l-Cil, ts.
- Aynî, Bedruddin Mahmud. *el-Makâsîdu'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye*. Thk. Ali Muhammed Fâhir vd. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, ts.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hızânetü'l-Edeb ve Lübübü Lübâbi Lisâni'l-'Arab*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. VI Cilt. Beirut: Dâru İbn-i Kesîr, 3. Basım, 1987.
- Cemal Mevla, Milad Adil. *es-Serdü 'inde Şu'arâi'l-Kasâidi'l-'Aşri't-Tivâl*. Ürdün: Dâru Gaydâ, ts.
- Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed. *Şerhu Edebi'l-Katib li-İbni Kuteybe*. Thk. Mustafa Sadık Râfî, Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Halîf, Yûsuf. *eş-Şu'arâu's-Saâlîk fi'l-'Asri'l-Câhilî*. Beirut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Hamdû, Tamâs. *Divânu 'Antera b. eş-Şeddâd*. Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbnu's-Şecerî, Ziyâuddin. *Emâlî*. Thk. Muhammed Tanâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1. Basım, 1991.
- 'İmad, Abdalbâkî Ali. *el-Müdünu't-Türkiyye ve Delâletühâ fî Şi'ri Ahmed Şevkî*. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2/2020.20 (Eylül 2020): 1283-1323.
- Mevlevî, Muhammed Saîd. *Dîvânu 'Antera*. Kahire: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- Muberrred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-Lugati ve'l-Edeb*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. IV Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1997.
- Mursî, Muhammed Abdulhalim. *el-İslâm ve Mekânetü'l-Mer'e*. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418.
- Nîsâbü'rî, Ahmed b. Muhammed. *Mecme'u'l-Emsâl*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhâmid. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Şerhu Şevâhidi'l-Muğni*. 2 Cilt. Beirut: Lecnetü't-Turâsi'l-'Arabî, 1966.
- Şeyhû, Rizkullah. *Mecâni'l-Edeb fî Hadâiki'l-'Arab*. 4 Cilt. Beirut: Matba'atü'l-Âbâi'l-Yesû'îyyîn, 1913.

ez-Zeccâcî'nin "el-Cümel" Adlı Eserine Ebû Abdullâh bin el-Fahhâr'ın İtirazları

Hüseyin YUSUF 

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye,
dr.husseinelyousef@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 16.10.2020

Kabul: 08.12.2020

Yayın: 31.12.2020

Anahtar Kelimeler:

İtirazlar,
İbnü'l-Fahhâr,
el-Cümel,
ez-Zeccâcî,
Tahlil.

Bu çalışma, Ebû Abdullâh Muhammed bin Alî bin el-Fahhâr el-İlbîrî'nin (öl. h. 754), ez-Zeccâcî'nin *el-Cümel* adlı eserine (öl. h. 337) yaptığı itirazlarla ilgilidir. Ebû Abdullâh bin Fahhâr, *el-Cümel*'i açıklamaları, kompozisyonu, kararları, temsili, sözdizimi ve sınırları bakımından ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve bunlarla ilgili itirazlarını ortaya koymuştur. Bununla birlikte müellif, diğer araştırmacıların aksine, el-Hulel fî-İslâhi'l-Halel mine'l-Cümel adlı eserin tesirinde kalmadan objektif bir duruş sergilemiştir. Bu çalışmada Ebû Abdullâh bin Fahhâr'ın itirazları ele alınmış, gözden geçirilip tahlil edilmiş ve tartışmaya açılmıştır.

Objections of Abi Abdullah bin Al-Fakhar's to Al-Zajjaji in his book "Al-Jomal"

Article Info

Abstract

Article History

Received: 16.10.2020

Accepted: 08.12.2020

Published:
31.12.2020

Keywords:

Objections,
Ibn Al-Fakhar,
Al-Jomal,
Al-Zajjaji,
Study.

This research deals with the objections of Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Al-Fukhar Al-Ilbiri (died at 754 AH) in his explanation to Al-Jomal of Al-Zajjaji (died at 337 AH). He objected to the text of Al-Zajjaji in his book (Al-Jomal) in more than one place. These objections related to the text of Al-Zajjaji's Al-Jomal in terms of its explanations, composition, judgments, representations, syntactics, and limits. In my opinion, Ibn al-Fakhar was right in most of these objections. However, he was not correct in a few of them. These objections were characterized by novelty and innovation, and therefore they were not affected by the book called Al-Holal fi Islah Al-khalal min Al-Jomal, of Al-Patlosi, while others influenced by this book a lot in criticizing the text of the Al-Jomal.

اعتراضات أبي عبد الله بن الفخار على الزجاجي في كتابه الجمل جمعًا ودراسة

معلومات المادة	الملخص
تاريخ المادة	هذا بحث يقف عند اعتراضات أبي عبد الله محمد بن علي بن الفخار البيهقي (المتوفى: 754هـ) في شرحه على جمل الزجاجي (المتوفى: 337هـ)، فقد اعترض على نص الزجاجي في كتابه (الجمل) في غير موضع، وهذه الاعتراضات كانت تدور حول نص جمل الزجاجي من حيث تعليلاته، وتركيبه، وإطلاقاته، وتمثيلاته، وإعراباته، وحدوده، وقد كان ابن الفخار مصيبًا - في رأيه - في معظم هذه الاعتراضات، ولم يوفق في قليل منها، وكانت هذه الاعتراضات تتسم بالجدّة وعدم التَّبَعِيَّةِ، فلم يتأثر بكتاب: الخلل في إصلاح الخلل من الجمل، للبطلاني، بينما تأثر غيره بهذا الكتاب كثيرًا في نقد نص الجمل.
الاستلام: 16.10.2020	
القبول: 08.12.2020	
النشر: 31.12.2020	
الكلمات المفتاحية	
	اعتراضات، ابن الفخار، الجمل، الزجاجي، دراسة.

Atuf/Citation: Yusuf, Hüseyin. "ez-Zeccâci'nin "el-Cümel" Adlı Eserine Ebû Abdullâh bin el-Fahhâr'ın İtirazları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 216-227.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.11>



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

المقدمة

وقع بصري على شرح نفيس لجمل الزجاجي لأبي عبد الله بن الفخار، وقد قرأت هذا الكتاب بتأنيٍّ، فأكثرتُ صاحبه، فقد كان آية في الاستدلال، ومناقشة الآراء، وتوظيف قواعد الاستدلال النحوية والصرفية في إثبات ما يميل إليه، ولا عَرُو، فهو عالم أصولي ذائع الصيت، قوي الحجّة، وقد كان للقواعد الأصولية التي حَبَرَهَا، وَسَبَّرَ أَعْوَارَهَا دور كبير في منهجه، وبخاصة فيما يتعلق بقواعد الاستدلال النحوية والصرفية، وذلك كقولهم: ماله صَدْرُ الكلام لا يَعْمَلُ فيه ما قبله إلا الحَافِضُ، وكقولهم: التَّصْغِيرُ والتَّكْسِيرُ يَزْدَانِ الأَشْيَاءَ إِلَى أَوْسُولِهَا، وقد لَقِيتُ انتباهي ما كان يقوم به ابن الفخار من اعتراضات على ما يذهب إليه الزجاجي، فعزمت على جمعها، ودراستها، وتبيين مدى صِحَّتِهَا، وكانت هذه الاعتراضات، تدور حول نص جمل الزجاجي من حيث تعليلاته، وتركيبه، وإطلاقاته، وتمثيلاته، وإعراباته، وحدوده، وتتسم اعتراضاته بالجدّة، فلم يكن متبعا خطوات البطلاني في إصلاح الخلل، وإليك هذه الاعتراضاتِ مذيلة بما يراه الباحث.

1- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "الإعراب" معللاً عدم خفض الأفعال: "وَلَمْ تَخْفُضِ الأَفْعَالَ؛ لِأَنَّ

الْخَفْضَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْإِضَافَةِ، وَلَا مَعْنَى لِلْإِضَافَةِ إِلَى الأَفْعَالِ؛ لِأَنَّهَا لَا تَمْلِكُ شَيْئًا وَلَا تَسْتَحِقُّهُ."¹

اعترض العلامة ابن الفخار على تعليل أبي القاسم لعدم جواز خفض الأفعال، وذلك لأنها لا تملك شيئاً ولا تستحقه، فقال: "هَذَا التعليل قاصر؛ لأنه إنما يتناول الخفض الذي هو على طريقة الملك والاستحقاق، ولا يتناول الخفض الذي يكون

¹ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، مح. على توفيق الحمد، (سوريا والأردن: مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ)، 2.

بالحروف.² وابن الفخار محق في اعتراضه؛ لأنَّ عبارة أبي القاسم قاصرة على نمط واحد وهو المضاف إليه، ولا تشمل عبارته الجر بحروف الجر.

2- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "النعته": "وَإِذَا تَكَرَّرَتِ النُّعُوثُ، فَإِنَّ شَيْئًا، أَتْبَعْتَهَا الْأَوَّلَ، وَإِنْ شَيْئًا، قَطَعْتَهَا... كَقَوْلِكَ: مَرَرْتُ بِإِخْوَتِكَ الظُّرْفَاءِ الكِرَامِ العُقَلَاءِ."³

لم تحظ عبارة أبي القاسم و"إذا تكررت النعوت" بالقبول لدى ابن الفخار، فقال: لو قال: "وإذا كثرت النعوت"، لكان أقرب قليلاً؛ لأنَّ مثاله الذي جاء به مجرد من التكرار؛ لأنَّ حقيقة التكرار إنما هي إعادة اللفظ الواحد مرتين، فأكثر، مثل أن تقول: قام زيد العاقل العاقل العاقل...⁴ وهذا الاعتراض من ابن الفخار جدير بالقبول؛ لأنَّ تكرار النعت معناه أن يعاد هو نفسه، ولا يريد هذا أبو القاسم، وإنما يريد تعدد النعوت، كما ساق ذلك في مثاله سالف الذكر.

3- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب النعته: "وَاعْلَمْ أَنَّ النَّكْرَةَ تُنْعَتُ بِالنَّكْرَةِ، كَمَا أَنَّ الْمَعْرِفَةَ تُنْعَتُ بِالْمَعْرِفَةِ."⁵

لم تكن عبارة أبي القاسم السابقة مقبولةً عند ابن الفخار، فقال فيها: "وظاهر كلامه منع نعت المعرفة بالنكرة مطلقاً، وليس كذلك؛ لأنَّه يجوز عند الحدائق من العلماء نعت المعرفة بالنكرة بشرطين: شرط في المنعوت، وهو أن يكون تعريفه تعريف الجنس، وشرط في النعت، وهو ألاَّ يَصْلُحَ فيه الألف واللام، كقول العرب: "ما يَحْسُنُ بِالرَّجُلِ حَيْرٌ مِنْكَ أَنْ يَفْعَلَ كَذَا"، فخير منك نعت للرجل، والمنعوت بلفظ المعرفة، والنعت نكرة كما ترى.⁶ أرى أنَّ ابن الفخار في هذا الاعتراض قد تحامل كثيراً على أبي القاسم؛ لأنَّ أبا القاسم نصَّ على الكثير، وهو أن تنعت المعرفة بالمعرفة، والنكرة بالنكرة، ولم يتطرق إلى القليل النادر.

4- الاعتراض على تعميم أبي القاسم في باب العطف: "وَاعْلَمْ أَنَّ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا يُعْطَفُ عَلَيْهَا إِلَّا الْمَضْمَرِ الْمُخْفُوضِ، فَإِنَّهُ لَا يُعْطَفُ عَلَيْهِ؛ إِلَّا بِإِعَادَةِ الْحَافِضِ."⁷

وقد اعترض ابن الفخار على تعميم أبي القاسم السابق عندما قال: "واعلم أنَّ الأسماء كلها يعطف عليها إلا المضمير المخفوض..." فقال: "هذا التعميم غير صحيح، وذلك أنَّ الضَّمِيرَ المرفوع المتصل لا يعطف عليه حتى يؤكِّد، أو يُفَصِّلَ، وأنَّ مخفوض "بين"، ومرفوع كلُّ فعل لا يستغني بفاعل واحد لا يعطف على واحد منهما إذا كان مفرد اللفظ والمعنى إلا بالواو خاصة، وأنَّ الاسم الظاهر المخفوض لا يعطف عليه الضمير إلا بإعادة الحافظ، وكذلك لا يعطف عليه بحتى إلا بإعادة الحافظ، فظهر من هذا كله بطلان تلك الكلية."⁸ وما ذهب إليه العلامة ابن الفخار صواب؛ لأنَّ عبارة أبي القاسم غير دقيقة وتنقصها الدقة لكونها عامة، فلا يجوز - كذلك - العطف على تاء الفاعل (ت)، فلا يقال: ذهبْتُ وزيدٌ، بل لابد أن يقال: ذهبت أنا وزيد.

5- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "البدل": "وَأَمَّا بَدَلُ الْعَلَطِ."⁹

² أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، مح. د. حماد بن محمد الثمالي، (السعودية: جامعة أم القرى، د.ت.)، 48/1.

³ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 15.

⁴ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 138/1.

⁵ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 13.

⁶ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 125/1.

⁷ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 18.

⁸ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 174/1، وما بعدها.

⁹ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 217/1.

اعترض العلامة ابن الفخار على أبي القاسم، ورأى أنه كان ينبغي له أن يستبدل بقوله: "بَدَلَ الْعَلَطِ" "بَدَلَ لِضْرَابٍ"؛ وذلك لأنَّ بدل الإضراب يشمل بدل الْعَلَطِ، وَالتَّسْيَانِ، وَالبَدَاءِ¹⁰، فقال: "كان ينبغي أن يقول: وأما بدل الإضراب؛ لِيُعْمَمَ الأقسام الثلاثة؛ لأنَّ الإضراب يكون على وجه الغلط، ويكون على وجه النسيان، ويكون على وجه البداء، وهو الظهور."¹¹ وما ذهب إليه ابن الفخار وجيه؛ لأنَّ كلمة "إضراب" تشمل الأنواع الثلاثة، وذلك لأن الإضراب معناه عام، وهو: ظهور الأمر بعد أن لم يكن ظاهرًا.¹²

6- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "ما تتعدى إليه الأفعال المتعدية وغير المتعدية": وَلَا تَكُونُ الْحَالُ إِلَّا نَكْرَةً، وَلَا تَكُونُ إِلَّا بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ، وَلَا بُدَّ لَهَا مِنْ عَامِلٍ يَعْمَلُ فِيهَا."¹³

رأى ابن الفخار أن قول أبي القاسم: "ولا بُدَّ لها من عاملٍ يعمل فيها." لا داعي إليه؛ لأنَّه لا بد لكل معمول من عامل، فقال: "وأما قوله... فمحمول على أنه تَوْطِئَةٌ لتقسيم العامل فيها؛ لأنَّه قد علم أنه لا بد لكل معمول من عامل يعمل فيه، فليس ذكره في الشروط بضروري."¹⁴ ومقاله ابن الفخار جدير بالقبول؛ لأنَّ عبارة أبي القاسم لا تُضْفِي معنًى جديدًا، وهي تَحْصِيلُ حَاصِلٍ.

7- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "الحروف التي تنصب الاسم وترفع الخبر": وَأَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ كَانَ خَيْرًا لِلْمُبْتَدَأِ، فَإِنَّهُ يَكُونُ خَيْرَ هَذِهِ الْحُرُوفِ مِنْ فِعْلٍ وَمَا اتَّصَلَ بِهِ مِنْ فَاعِلٍ وَمَفْعُولٍ، وَمُبْتَدَأٍ، وَظَرْفٍ وَجُمْلَةٍ، كَمَا كَانَ ذَلِكَ فِي بَابِ "كَانَ"، فَقَسَّ عَلَيْهِ."¹⁵

لم تنل عبارة أبي القاسم القَبُولَ لدى ابن الفخار؛ لكونها مطلقةً، وتحتاج إلى تقييد، ورأى أنه كان يَجْدُرُ بأبي القاسم أن يستبدل بها عبارة أخرى، فقال: "كان ينبغي أن يقول: "واعلم أنَّ كل شيء كان خيرًا للمبتدأ، فإنه يكون خيرَ هذه الحروف، إلا الجملة غيرَ الخبرية... وإلا ما كان له صدر الكلام من مفردات الأسماء... ولكن الإطلاق في موضع التقييد مُجَلٌّ بالمقصود."¹⁶، والحق أنَّ عبارة أبي القاسم فيها تسامح؛ لأنَّ ثمة أشياء يخر بها عن المبتدأ لا يصح أن يخر بها عما عملت فيه "إنَّ"، كالتَّحْضِيضِ، والدعاء، والأمر والنهي، والاستفهام، كما يؤخذ على أبي القاسم تشبيهه "إنَّ" وأخواتها في الإخبار بـ"كان" وأخواتها؛ لأنَّ "إنَّ" وأخواتها يخر عنها بالفعل الماضي باتِّفاقٍ، دون "كان" وأخواتها، فإنَّ في الإخبار عنها بالماضي خلافًا.¹⁷

8- الاعتراض على عبارة أبي القاسم في باب "حتى": وَلَا تَقَعُ فِي كِلَا الْوَجْهَيْنِ إِلَّا بَعْدَ جَمْعٍ."¹⁸

ذكر أبو القاسم أنَّ "حتى" تدخل على الجمل، وتدخل على الأسماء المفردة، وهي في كلتا الحالتين لا تكون إلا بعد جمع، وهنا اعترض ابن الفخار على هذه العبارة، فقال: "وأما قوله: ولا تقع... فكان ينبغي أن يقول: ولا تقع في الوجهين إلا بشرط أن

¹⁰ البَدَاءُ: بفتح الباء، وهو ظهور الأمر بعد أن لم يكن ظاهرًا؛ والمراد أن يظهر لك الصواب، بعد خفاء حاله عليك. جمال الدين ابن هشام، أوضح

المسالك إلى ألفية ابن مالك، مع. يوسف البقاعي، (دمشق: دار الفكر، د.ت.)، 367/3.

¹¹ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 217/1.

¹² ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، 367/3.

¹³ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 35.

¹⁴ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 255/1.

¹⁵ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 53.

¹⁶ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 330/2.

¹⁷ أبو محمد بن السيد البطلبوس، إصلاح الخلل من كتاب الجمل، مع. سعيد عبد الكريم سعودي، (بيروت: دار الطليعة، د.ت.)، 181.

¹⁸ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 67.

يكون ما بعدها بعض ما قبلها تحقيماً أو تقديرًا؛ لأنك تقول: "أكلت السمكة حتى رأسها"، فهذه المسألة جائزة باتفاق وليست بعد جمع، ولكن ما بعدها بعض ما قبلها، فعبارة غير جامعة كما ترى.¹⁹ وابن الفخار مصيب في هذا الاعتراض، فعبارة أبي القاسم غير جامعة، فليس دائمًا ما قبل "حتى" يكون جمعًا، كما في المثال السابق.

9- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب القَسَمِ: "وَرُبَّمَا حُذِفَتْ "مَا" أَوْ "لَا" وَأُضْمِرَتْ، وَكَانَ ذَلِكَ جَائِزًا."²⁰

اعتراض ابن الفخار على عبارة أبي القاسم السابقة؛ لأنها توهم التسوية بين حذف "ما" و"لا" من جواب القسم المنفي، فقال: "وأما قول أبي القاسم، فظاهره التسوية بين "ما" و"لا" في جواز الحذف، وليس كذلك عند الخُذَّاقِ."²¹ والحق أن تسوية أبي القاسم مخالفة لما ذهب إليه جمهور النحاة من جواز حذف "لا" دون "ما" في جواب القسم، فابن الفخار مصيب في اعتراضه.²²

10- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "القسم": "وَاعْلَمْ أَنَّ الْوَاوَ وَالْبَاءَ يَدْخُلَانِ عَلَى كُلِّ مَحْلُوفٍ بِهِ."²³

لم تحظ عبارة أبي القاسم السابقة بقبول ابن الفخار، وذلك لما فيها من تعميم؛ لأنَّ الواو لا تدخل على المحلوف به إلا إذا كان ظاهرًا، فقال: "كان ينبغي أن يقول: واعلم أنَّ الباء تدخل على كل محلوف به مطلقًا، ظاهرًا كان أو مضمراً... وأما الواو، فمخصوصة بجر الظاهر... فقله: واعلم أنَّ الباء والواو... إن قلنا فيه: يريد إذا كان ظاهرًا، فات حكم الباء مع الضمير، وإن تركناه على عمومها، اقتضى التسوية بين الباء والواو في جر الظاهر والضمير، وليس كذلك، فلهذا كان العموم غير مستقيم."²⁴ وتعميم أبي القاسم هنا غير مستقيم، وأرى أنه متأثر بعبارة سيبويه في كتابه حيث قال: "وللْقَسَمِ وَالْمُفْسَمِ بِهِ أدواتٌ في حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء يدخلان على كل محلوف به."²⁵ لذا فابن الفخار مصيب، ومتأثر بالبَطْلِيُّوسِيِّ.²⁶

11- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "القَسَمِ" حول ألف "ايمن": "وَلَوْ كَانَتْ أَلْفٌ قَطَعٌ، لَمْ تُكْسَرْ."²⁷

اعتراض ابن الفخار على عبارة أبي القاسم السابقة، ورأى أنها غير مستقيمة، وذلك لأنَّ ألف القطع تعَوَّرَتْهَا الحركات الثلاثة، فقال: "وأما قول أبي القاسم: ... فغير مستقيم؛ لأنَّ ألف القطع تعَوَّرَتْهَا الحركات الثلاث، فقد كان ينبغي أن يقول عَوَّضًا من ذلك: ولو كانت ألف جمع، لم تكسر، ولعله من تغيير الناسخ، لكن قد يتجه ذلك بأن يكون المعنى: ولو كانت ألف قطع على الوجه الذي يقوله الفراء، لم تكسر؛ لأنَّ الفراء يقول: "إنَّها ألف قطع في جمع."²⁸ وابن الفخار مصيب في اعتراضه؛ لأنَّ ألف القطع تعَوَّرَتْهَا الحركات الثلاث، فتخصيصها بالكسر لا وجه له.

¹⁹ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 413/2.

²⁰ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 70.

²¹ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 422/2.

²² علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، مح. د. صاحب أبو جناح، (بغداد: د.ن، 1400هـ/1980م)، 528/1؛ وابن أبي

الربيع، البسيط في شرح جمل الزجاجي، مح. عباد بن عبد النبي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت)، 920/2.

²³ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 71.

²⁴ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 423/2.

²⁵ أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، مح. عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ/1888م)، 496/3.

²⁶ أبو محمد بن السيد البطليوسي، إصلاح الخلل من كتاب الجمل، 203.

²⁷ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 73.

²⁸ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 427/2.

12- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "ما لم يسم فاعله": "وَأَعْلَمَ أَنَّكَ إِذَا شَعَلْتَ مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ يَحْرَفُ

حَفْضٍ، رَفَعْتَ مَا بَعْدَ الْمُخْفُوضِ وَأَقَمْتَهُ مَقَامَ الْفَاعِلِ، وَذَلِكَ قَوْلُكَ: أَخَذَ مِنْ زَيْدٍ دِينَارًا... وَسِيرَ بَزِيدٍ فَرَسًا."²⁹

اعتراض ابن الفخار على الجزء الأخير من عبارة أبي القاسم السابقة؛ لكونه غير صحيح من حيث التمثيل؛ لأنَّ قوله: "سِيرَ بَزِيدٍ فَرَسًا" فيه مجرور وظرف، وتجاوز إقامة كل واحد منهما مَقَامَ الْفَاعِلِ، ولا تتعين إقامة ما بعد المخفوض، اللهم إلا أن يكون مفعولاً كما في قولك: "أخذ من زيد ديناراً"، فقال: "وأما قوله في المثال الثالث: "سِيرَ بَزِيدٍ فَرَسًا"، فليس من هذا في قَبِيل ولا دَبِيرٍ؛ لأنَّ هذه المسألة فيها مجرورٌ، وظرف، ولا خلاف في جواز إقامة كل واحد منهما.³⁰ وابن الفخار مصيب في اعتراضه؛ لأنَّ مثال أبي القاسم الأخير لا يتعين فيه إقامة ما بعد المخفوض؛ لكونه غير مفعول به، وإنما هو ظرف، فتجاوز إقامته أو إقامة المجرور قبله، ولا يتعين أحدهما إلا على مذهب أبي القاسم السَّهْلِيِّ وهو مذهب مرجوح.

13- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "اسم الفاعل": فَإِنْ عَطَفْتَ عَلَى الْإِسْمِ الْمُخْفُوضِ بِاسْمِ الْفَاعِلِ

اسْمًا، جَارَ فِي الْمَعْطُوفِ الْحَفْضُ، وَالنَّصْبُ، كَقَوْلِكَ: هَذَا صَارِبٌ زَيْدٍ وَعَمْرٍو، عَطَفًا عَلَى زَيْدٍ، وَهَذَا صَارِبٌ زَيْدٍ وَعَمْرٍو، تَنْصِبُهُ بِإِضْمَارٍ فِعْلٍ تَقْدِيرُهُ: "وَيَضْرِبُ عَمْرًا، أَوْ ضَرَبَ عَمْرًا."³¹

اعتراض العلامة ابن الفخار على تقدير أبي القاسم للفعل الذي نصب "عَمْرًا" بلفظ المضارع "يَضْرِبُ" في أحد وجهيه، ورأى أنه لا بد أن يقدر بلفظ الماضي؛ لأنَّ اسم الفاعل بلفظ الماضي، فقال: "وأما تقدير أبي القاسم له بلفظ المضارع في أحد وجهيه، فمعتز؛ لأنه لا دليل عليه، وإنما ينبغي أن يقدر بلفظ الماضي؛ لأنَّ اسم الفاعل بمعنى الماضي، وهو الذي يدل على المضمر، وإنما يدل على الشيء ما هو بمعناه، هذا هو الصواب.³² وابن الفخار محق؛ لأنَّ اسم الفاعل في المثال السابق بمعنى الماضي، فينبغي أن يُقَدَّرَ الفعل الناصب لـ"عَمْرًا" فعلاً ما ضيماً، كي يكون هناك تناسب بين الظاهر، والمقدر.

14- الاعتراض على أبي القاسم في باب "إضافة المصدر إلى ما بعده"³³ لاستشهاده بقول الشاعر:

لَقَدْ عَلِمْتُ أَوْلَى الْمُعِيرَةِ أَنَّنِي *** لَحِقْتُ، فَلَمْ أَنْكُلْ عَنِ الضَّرْبِ مِسْمَعًا³⁴

وقد اعتراض ابن الفخار على أبي القاسم، فقال: "وأما البيت الذي أدخله شاهداً على إعمال المصدر المقرون بالألف واللام، ففيه تردد؛ لأنَّ قوله: "مِسْمَعًا" يحتمل أن يكون منصوباً بـ"لحقت"، ولا شاهد فيه على هذا.³⁵ والحق أنَّ البيت لا غبار

²⁹ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 79.

³⁰ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 427/2.

³¹ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 85.

³² أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 454/2، وما بعدها.

³³ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 124.

³⁴ البيت ينسب إلى المَرَارِ الأَسَدِيِّ، وينسب إلى مالك بن زُعْبَةَ الباهلي، وهو من البحر الطويل، وموجود في: سيبويه، الكتاب، 193/1؛ أبو العباس محمد بن يزيد المبرِّد، المقتضب، مح. محمد عبد الحالق عضية، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، 14/1؛ وعبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك، مح. محيي الدين عبد الحميد، (القاهر: دار التراث، 1400هـ)، 97/3؛ عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، مح. عبد السلام هارون، (مصر: مكتبة الخانجي، ط4، 1418هـ)، 129/8، 131، 134. وثمة رواية أخرى، وهي "كررت فلم أنكل". وأولى المغيرة: هي أول الخيل، وأنكل: أجنبت. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (مصر: دار الدعوة)، 953/2. ومِسْمَعًا: هو ابن شيبان أحد بني قيس بن ثعلبة، كان قد خرج هو وابن كدراء الذهلي يطلبان بدماء، فبلغ ذلك باهلة فلقوهم فقاتلوا قتالاً شديداً، فانحزمت بنو قيس ومن كان معهم من بني ذهل وضرب "مِسْمَعًا" وأُقِلَّتْ جريحاً. عبد القادر البغدادي، خزنة الأدب، 134/8.

³⁵ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 578/2.

على الاحتجاج به على إعمال المصدر المقرون بالألف واللام؛ لأنَّ هناك روايةً أخرى، وهي "كَرَّثُ" مكان "حَفِثُ"، وعلى هذه الرواية يتعين أن يكون "مِسْمَعًا" منصوبًا بالمصدر؛ لأنَّ الفعل "كَرَّ" لازم.

15- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "النِّدَاءِ": "وَاعْلَمَ أَنَّكَ إِذَا أَقْبَلْتَ عَلَى رَجُلٍ بِعَيْنِهِ، فَنادَيْتَهُ، قُلْتَ: يَا رَجُلُ أَقْبِلْ، فَرَفَعْتَهُ."³⁶

اعترض ابن الفخار على قول أبي القاسم: "فَرَفَعْتَهُ"؛ لأنَّ المنادى مبني، والرفع من ألقاب الإعراب لا البناء، وكان ينبغي له أن يقول: "فَضَمَّمْتَهُ"، فقال: "وَأَمَّا قَوْلُهُ: 'فَرَفَعْتَهُ'، فكان ينبغي أن يقول: 'فَضَمَّمْتَهُ' عوضًا من قوله: 'فرفعته'، من حيث كان الضم من ألقاب البناء، والرفع من ألقاب الإعراب، واللفظ مبني."³⁷ وابن الفخار مصيب في اعتراضه؛ لأنَّ إطلاق الرفع على البناء ضرب من الخلط بين المصطلحات المتباينة.

16- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "النِّدَاءِ": "وَقَدْ يُنَادَى بِغَيْرِ حَرْفِ النَّدَاءِ."³⁸

لم تكن عبارة أبي القاسم الآتفة مقبولة عند ابن الفخار، وذلك لكونها موهمة أنه يمكن أن ينادى دون حرف نداء لا في اللفظ، ولا في التقدير، فقال: "ظاهره أنه قد ينادى دون حرف نداء مطلقًا، لا في اللفظ ولا في التقدير، ومعلوم أنه لم يُرِدْ هذا المعنى... فقد كان الأولى أن يقول: 'وقد يحذف حرف النداء من اللفظ، وهو مراد في المعنى.'³⁹ وأرى أنَّ عبارة أبي القاسم لا غبار في وجهها، ولا عثار في مشيها؛ لأنَّه لا يمكن تصور النداء دون حرف لفظًا أو تقديرًا.

17- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "الإِسْمِئِ اللَّذِينَ لَفْظُهُمَا وَاحِدٌ، وَالآخِرُ مُضَافٌ مُنْهَمًا": "وكذلك تقول: يَا زَيْدَ ابْنِ عَمْرٍو عَلَى تَقْدِيرِ إِضَافَةٍ 'زَيْدٍ' إِلَى 'عَمْرٍو'، وَإِقْحَامِ الْإِبْنِ."⁴⁰

نقد ابن الفخار عبارة أبي القاسم السابقة؛ وذلك لأنَّه ذهب إلى أنَّ كلمة "ابن" مقحمة بين "زيد" و"عمرو"، فقال: "وأما ما ذكره أبو القاسم من إقحام "ابن" بين "زيد" و"عمرو" في قولك: "يا زيد بن عمرو"، فلا وجه له لا متناع زواله، بخلاف "يا زيدَ زيدَ عمرو"، إلا أن يريد بذلك أنه مثلُّ الأول في أنَّهما كاسم واحدٍ مضاف إلى ما بعده، فصار كأنَّه مقحم، فيصح على ضرب من المجاز.⁴¹ وابن الفخار محق في اعتراضه، إذ لا وجه لكون كلمة "ابن" مقحمة بين "زيد"، و"عمرو"؛ لأنَّ حذفها يخل بالمعنى المراد من العبارة، بخلاف قولك: "يا زيدَ زيدَ عمرو"، فلا خلل بحذف "زيد" الثاني المقحم بين زيد وعمرو.

18- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "الحروف التي تجزم الحروف المستقبلية": "وَهِيَ: ...وَلَامُ الْأَمْرِ، وَلَا فِي النَّهْيِ."⁴²

اعترض ابن الفخار على أبي القاسم لتسميته اللام التي تجزم المضارع بلام الأمر، وكذلك لتسميته "لا" الجازمة بـ"لا" الناهية؛ ورأى أنَّ هذه التسمية لا تُعْمُ، واقتراح أن يُسَمِّيَا "لام" طلب الفعل، و"لا" التي لطلب تركه، وإليك اعتراضه، فقد قال: "وأما قولنا: 'لام' طلب الفعل، و'لا' التي لطلب تركه، ولم نقل: و'لام' الأمر، و'لا' في النهي، كما قاله أبو القاسم، فإنَّنا إنَّما

³⁶ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجملة*، 152.

³⁷ أبو عبد الله بن الفخار، *شرح جمل الزجاجي*، 682/2.

³⁸ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجملة*، 156.

³⁹ أبو عبد الله بن الفخار، *شرح جمل الزجاجي*، 591/2.

⁴⁰ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجملة*، 157، وما بعدها.

⁴¹ أبو عبد الله بن الفخار، *شرح جمل الزجاجي*، 702/2.

⁴² عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجملة*، 156، 207.

عَدْنَا عن ذلك إلى ما ذكرناه؛ ليتناول اللَّفْظُ ما لا يتناوله ذكر الآخر، فَإِنَّكَ تقول: "لتقم يا زيد"، و"لا تقم يا زيد"، ثم تقول: "لترحمي يَارَبِّ"، و"لا تعذبني يارب"، فإذا عبرت عن ذلك كله بالطلبِ، عَمَّ ولم يَخُصَّ، وإذا عبرت بعبارة أبي القاسم، حَصَّ ولم يَعْمَ، فكان ما ذكرناه أولى.⁴³ وأرى أنَّ تسميتهما "لام" الأمر، و"لا" في النهي لا غبار عليها، وذلك من قبيل إطلاق جزء من المعنى، وإرادته كله، والتسميتان واردتان في أمات الكتب، بل إنَّ العالم الواحد يجمع بين التسميتين في مؤلفه كما في المغني، ومع الهوامع.⁴⁴ وأخذ على ابن الفخار هنا استخدامه لام الأمر للمخاطب، كما في قوله: "لتقم يا زيد"، وهذا لا يجوز عند المحققين إلا في ضرورة الشعر؛ لأن لام الأمر تدخل على المتكلم، والغائب لا غير.

19- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "ما ينصرف وما لا ينصرف": "فَأَمَّا مَا لَا يَنْصَرِفُ فِي مَعْرِفَةٍ وَلَا فِي

نَكْرَةٍ، فَخَمْسَةٌ أَجْنَاسٍ، مِنْهَا: مَا كَانَ عَلَى وَزْنِ أَفْعَلٍ إِذَا كَانَ نَعْتًا، نَحْوُ: أَحْمَرٌ، وَأَصْفَرٌ... وَأَفْضَلُ مِنْكَ وَأَكْرَمُ مِنْكَ."⁴⁵

اعترض ابن الفخار على هذا الأصل الذي أصله أبو القاسم، ورأى أنَّه ليس جامعًا، ورأى أنَّه لا بد من إضافة قيود وشروط... فقال: "ضَبَطَ أبو القاسم هذا الفصل بذكر "أفعل فعلاء"، و"أفعل من" وليس ذلك بجامع لوجود ما يمتنع صرفه من الصفات التي على هذا المثال وليس منه. وأحسن منه أن تقول: أفعل إذا كان وصفًا، كان على ثلاثة أقسام: أحدها: "أفعل أفْعَلَةٌ"، ك"أزمل وأرملَّة"، و"أزيع وأزيعَةٌ"، فهذا الضرب ينصرف في النكرة، ولا ينصرف في المعرفة، والثاني: "أفعل من"، فهذا لا ينصرف في معرفة ولا نكرة مادام بـ"من" لفظًا أو نيةً، والثالث: ما خرج عن هذين القسمين، ك"أحمر، وأكبر"... فهذا الضرب- أيضًا- لا ينصرف في معرفة ولا نكرة."⁴⁶ وابن الفخار مصيب في اعتراضه؛ لأنَّ الأصل الذي أصله أبو القاسم لا يستمر عليه القياس حتى يزيد شروطًا وتقييدًا، فيقول: "كل "أفعل" إذا كان صفة، ولم تحذف همزته، أو شيء من بنائه وما تتم به صفة، ولم تلحقه تاء التأنيث" وابن الفخار أفاد هذا الاعتراض من البطلانيوسي.⁴⁷

20- الاعتراض على حصر أبي القاسم لما ينصرف في النكرة في قوله: "وَأَمَّا مَا لَا يَنْصَرِفُ فِي الْمَعْرِفَةِ وَيَنْصَرِفُ فِي

النَّكْرَةِ، فَهُوَ اثْنَا عَشَرَ جِنْسًا..."⁴⁸

اعترض ابن الفخار على حصر أبي القاسم لما ينصرف في النكرة دون المعرفة، ورأى أنَّه غير دقيق؛ وذلك لأنَّه يمكن أن يُزَادَ على الاثني عشر جنسًا التي حددها، أو يُنْقَصَ منها فقال: "هَذَا الحصر غير ضروري؛ لأنَّه يمكن أن يزداد فيه، وأن ينقص منه."⁴⁹ وابن الفخار محق في اعتراضه؛ لأنَّ الأشياء التي ذكرها أبو القاسم يمكن أن يزداد عليها، ويمكن أن ينقص منها، وكان

⁴³ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 819/3.

⁴⁴ انظر تسميتها لام الأمر في: أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، مح. عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.)، 219/2، 369؛ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، مح. محمد علي النجار، (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، 300/2، 49/3، 50، 303؛ أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت.)، 155، 292؛ وعثمان بن عمر جمال الدين ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، مح. حسن أحمد العثمان، (مكة وبيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، د.ت.)، 62؛ وانظر تسميتها لام الطلب في: جمال الدين ابن هشام، مغني اللبيب، مح. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، (دمشق: دار الفكر، ط6، د.ت.)، 295، 300، 840؛ وجلال الدين السيوطي، مع الهوامع، مح. عبد الحميد هنداوي، (مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.)، 538/2.

⁴⁵ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 218.

⁴⁶ أبو عبد الله بن الفخار، شرح جمل الزجاجي، 874/3.

⁴⁷ أبو محمد بن السيد البطلانيوسي، إصلاح الخلل من كتاب الجمل، 279.

⁴⁸ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 220.

⁴⁹ شرح جمل الزجاجي لابن الفخار، 897/3.

يكفيه أن يقول كما قال ابن عصفور: "وأما الذي ينصرف في النكرة، ولا ينصرف في المعرفة، فهو كل اسم إحدى علمته التعريف، فإذا سقط التعريف، لم تعقبه علة أخرى." ⁵⁰ وجذور هذا الاعتراض مستقاة من اعتراضات البطليوسي على أبي القاسم. ⁵¹

21- الاعتراض على قول أبي القاسم ممثلاً للثلاثي الأعجمي الذي ينصرف في المعرفة والنكرة: "فإن كان على

ثلاثة أحرف انصرف في المعرفة والنكرة، نحو: "حُشِّي، وَخُفِّ وَذَلِّ، وَخَانَ." ⁵²

ويدور هذا الاعتراض حول تمثيل أبي القاسم الزجاجي للثلاثي من الاسم الأعجمي بما استعمل جنسًا في الطرفين، وذلك لأنَّ ما كان جنسًا مصروف على كل حال، فقال: "وأما تمثيل أبي القاسم الثلاثي من الأعجمي، بما استعمل جنسًا في الطرفين، فنقدته ظاهرًا؛ لأنَّ العجمة الجنسية لا أثر لها في منع الصرف، وإن كانت على أكثر من ثلاثة أحرف، فكان ينبغي أن يمثل بالعجمة التي يفرق فيها بين الثلاثي والزائد، وهي الشخصية." ⁵³ ولا أرى بأسًا في عبارة أبي القاسم، ولا غبار عليها، وإنما أراد أنَّ الثلاثي من الأعجمي لا أثر له في منع الصرف مطلقًا جنسيًا كان أو شخصيًا، وقد أشار إلى هذا ابن الفخار.

22- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "النفي بـ"لا": "وَقَدْ تَرَادُّ "لا" بَيْنَ الْعَامِلِ وَالْمَعْمُولِ فِيهِ، بِمَعْنَى غَيْرِ،

كَقَوْلِكَ: غَضِبْتُ مِنْ لَأ شَيْءٍ، وَجِئْتُ بِلَأ شَيْءٍ." ⁵⁴

اعتراض ابن الفخار على الإطلاق الذي في عبارة أبي القاسم السابقة، فقال: "وأوجز من هذا أن تقول: وقد تراد "لا" بين الخافض، والمخفوض؛ لأنَّ في كلامه إطلاقًا، ثم تقييدًا بالمثال المذكور في الكتاب." ⁵⁵ وابن الفخار محق في اعتراضه؛ لأنَّ عبارة أبي القاسم تفتقر إلى تقييد على نحو ما ذكر ابن الفخار.

23- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب دخول ألف الاستفهام على "لا": "إِذَا دَخَلَتْ أَلْفُ الْإِسْتِفْهَامِ عَلَى

"لا"، كَانَ ذَلِكَ عَلَى مَعْنَيْنِ: عَلَى التَّمْيِي، وَالتَّحْضِيضِ." ⁵⁶

اعتراض ابن الفخار على عبارة أبي القاسم السابقة؛ لأنَّه ذكر في باب "لا" "ألا" التحضيضية التي هي من حروف الأفعال، فقال: "وقول أبي القاسم: "كان ذلك على معنيين" ... غير سديد، وذلك أنَّ الغرض بهذا الباب بيان أحكام "لا" العاملة عمل "إنَّ" وعمل "ليس" إذا دخلت عليها ألف الاستفهام، وأما "ألا" التحضيضية، فلا مدخل لها في هذا الباب؛ لأنَّها من حروف الأفعال، فقد أدخل في الباب ما ليس منه." ⁵⁷ وما ذهب إليه ابن الفخار في اعتراضه هذا هو الصواب عينه؛ لأنَّ "ألا" التحضيضية لا تدخل على الأسماء، ولا يليها إلا الفعل ظاهرًا، أو مضمراً، وعلى هذا فيكون الاسم بعدها معرفيًا على حسب ما يقتضيه الفعل من الإعراب. ⁵⁸

⁵⁰ علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 2/209، 223.

⁵¹ أبو محمد بن السيد البطليوسي، إصلاح الخلل من كتاب الجمل، 280.

⁵² الخش: الطَّيِّب، أو الصهر، أو حاة الزوج، أو الزوجة. والدَّل: القلب، والخان: الزوج، أو الفندق، وهذه الكلمات باللغة الفارسية. انظر: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، حاشية كتاب الجمل في النحو، 220.

⁵³ أبو محمد بن السيد البطليوسي، إصلاح الخلل من كتاب الجمل، 279.

⁵⁴ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 239.

⁵⁵ شرح جمل الزجاجي لابن الفخار، 3/1028.

⁵⁶ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الجمل، 240.

⁵⁷ شرح جمل الزجاجي لابن الفخار، 3/1034.

⁵⁸ ينظر: علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 1/279؛ ومحمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاري الإشبيلي الشهير بالخفاف، المنتخب الأكمل على كتاب الجمل، مح. أحمد بوياء ولد الشيخ محمد تقي الله، (السعودية: جامعة أم القرى، 1412هـ/1991م) 3/143.

24- الاعتراض على قول أبي القاسم في باب "النَّسَبِ": "فإن نَسَبْتَ إِلَى إِسْمٍ فِي آخِرِهِ يَاءٌ قَبْلَهَا كَسْرَةً،

حَدَفْتَهَا".⁵⁹

لم يرتض ابن الفخار عبارة أبي القاسم السابقة، ورأى أنها مطلقة؛ لأنه ليس كل ما آخره ياءً مكسور ما قبلها تحذف ياؤه لدى النسب إليه، فقال: "وأما قول أبي القاسم: وإذا نسبت إلى... فليس على إطلاقه؛ لأنَّ الثلاثي من ذلك لا تحذف ياؤه، وإنما تبدل واؤها كما سبق⁶⁰ والحماسي منه تحذف ياؤه على الوجوب، والرباعي منه تحذف ياؤه مرة، وتبدل واؤها أخرى، فيجب أن يحمل قوله على أنه عَرَّبَ بالأخص، وهو الحذف عن الأعم، وهو الإزالة، فالمبدلة مُزَالَةٌ بالبدل واؤها، والمحذوفة مُزَالَةٌ بالحذف غير ثابتة، وإن لم تأخذه هكذا، ظهر الخلل في العبارة."⁶¹ وجدير بالقبول ما ذهب إليه ابن الفخار، فعبارة أبي القاسم مطلقة، فليس كل ما آخره ياء تحذف ياؤه لدى النسب إليه.

25- الاعتراض على قول أبي القاسم بعد باب التصريف في "باب منه آخر": "وَإِذَا اجْتَمَعَتِ الْيَاءُ وَالْوَاوُ،

وَسَبِقَتِ الْأُولَى مِنْهُمَا بِالسُّكُونِ، قُلِبَتِ الْوَاوُ يَاءً، وَأُدْغِمَتِ الْأُولَى فِي الثَّانِيَةِ".⁶²

لم تلق القاعدة التي قعدها أبو القاسم القبول لدى ابن الفخار، ورأى أنها مطلقة ينقصها التقييد، فقال: "فكان ينبغي أن يستثنى، فيقول: إلا في خمسة مواضع: أحدها: أن يكون الاجتماع عارضاً، فيخرج "بَوُوع" ... الثاني: أن يؤدي إلى مراجعة الأصل المستقل، فيخرج "دِيَوَان" ... الثالث: أن يقصد بالإبدال الفرق، فيخرج "العَوَا"⁶³، وأصلها: العَوَايا؛ لقصد الفرق بين الاسم والصفة ... الرابع: أن يقصد بالكلمة الحمل على النظير نحو: "أَسِيوَد" في لغة من أظهر حملاً على التكمير. والخامس: أن يقصد بالإظهار التنبيه على أصل الباب كـ"صَيَّوَن"⁶⁴، و"حيوة"⁶⁵. وابن الفخار مصيب في اعتراضه، فكان لا بد لأبي القاسم أن يضيف هذه الاستثناءات كي تسلم قاعدته من الإطلاق، وتكون جامعةً.

26- الاعتراض على قول أبي القاسم: "وَكُلُّ وَاوٍ أَوْ يَاءٍ وَقَعَتْ بَعْدَ أَلْفٍ زَائِدَةٍ، أُبْدِلَتْ هَمْزَةً نَحْوُ: قَائِمٌ، وَبَائِعٌ".⁶⁶

اعتراض ابن الفخار على الإطلاق الذي في عبارة أبي القاسم، لأنه ليس كل واو أو ياء وقعت بعد ألف زائدة تقلب همزة، بل ثمة شروط أُخِرَ، فقال: "هذا الإطلاق مقيد بالمثال، لا يتجه إلا على ذلك، وهو ضعيف؛ لأنَّ المثال الواحد لا يكفي في إعطاء الحكم العام، فكان ينبغي أن يقول: "وكل واو وقعت بعد ألف زائدة في اسم جارٍ على الفعل معتلّ العين".⁶⁷ وما ذهب إليه ابن الفخار جدير بالقبول؛ لأنَّ "عَايِنٌ"، و"عَاوِرٌ" قد وقعت فيهما الواو والياء بعد ألف زائدة، ولكنهما لم تقلبا همزة لأحدهما وقعتا عيناً لاسم فاعلٍ فعلٍ لم تُعَلَّأ فيه.⁶⁸

⁵⁹ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجمل*، 254.

⁶⁰ شرح *جمل الزجاجي لابن الفخار*، 1052/3.

⁶¹ المرجع السابق نفسه 1055/3، وما بعدها.

⁶² عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجمل*، 403.

⁶³ العَوَا: اسم نجم. محمد بن مكرم بن علي ابن منظور، *لسان العرب*، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ) 109/15.

⁶⁴ الضيئون: هو السَيَّوَرُ، والهَرُّ، و الأنتى سَيَّوَرَةٌ، ويجمع على ضَيَاوِن. أبو نصر إسماعيل الفارابي، *الصحاح مادة*، مح. أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ)، 2156/6.

⁶⁵ شرح *جمل الزجاجي لابن الفخار*، 1212/3.

⁶⁶ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجمل*، 404.

⁶⁷ شرح *جمل الزجاجي لابن الفخار*، 1215/3.

⁶⁸ ينظر: سيبويه، *الكتاب*، 356/4، 399؛ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، *المقتضب*، 99/1.

الخاتمة

وفي نهاية هذا البحث، وبعد الوقوف عند هذه الاعتراضات، ودراستها دراسة ناقدة، نستطيع أن نخلص إلى النتائج التالية:

1. كان ابن الفخار مصيباً في السواد الأعظم مما اعترض به على الزجاجي، بيد أنه أخفق في قليل، كما في الاعتراض رقم (3).
2. لم تكن اعتراضات ابن الفخار مُستفَافاً من كتاب: الخلل في إصلاح الخلل من الجمل لابن السيد البطليوسي، بل كانت تتسم بالجِدَّة، والفَرَادَة، ومن النادر أن نجد متأثراً بالبطليوسي، كما في الاعتراض رقم (9).
3. معظم اعتراضات أبي عبد الله ابن الفخار على الزجاجي كانت تدور حول تعميم الأحكام أو تخصيصها.
4. بعض اعتراضات ابن الفخار على الزجاجي كانت مبنية على فهم اللغة الدقيق، وذلك لأن الزجاجي لم يكن يقيد عبارته بالمراد بصورة دقيقة.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الربيع، البسيط في شرح جمل الزجاجي، مح. عياد بن عيد الثبتي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ت.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الحصاص، مح. محمد علي النجار، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر جمال الدين، الشافية في علم التصريف، مح. حسن أحمد العثمان، مكة وبيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، د.ت.
- ابن السراج، أبو بكر، الأصول في النحو، مح. عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.
- ابن عصفور، علي بن مؤمن، شرح جمل الزجاجي، مح. د. صاحب أبو جناح، بغداد: دن، 1400هـ/1980م.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، مح. محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التراث، 1400هـ.
- ابن الفخار، أبو عبد الله، شرح جمل الزجاجي، مح. د. حماد بن محمد الثمالي، السعودية: جامعة أم القرى، د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب مادة، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- الأنباري، أبو البركات، أسرار العربية، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، د.ت.
- الأنصاري، أبو محمد جمال الدين بن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح: يوسف البقاعي، دمشق: دار الفكر، د.ت.
- الأنصاري، أبو محمد جمال الدين بن هشام، معني اللبيب، مح. مازن المبارك - محمد علي حمد الله، دمشق: دار الفكر، ط6، د.ت.
- البطليوسي، أبو محمد بن السيد، إصلاح الخلل من كتاب الجمل، مح. سعيد عبد الكريم سعودي، بيروت: دار الطليعة، د.ت.
- البغدادي، عبد القادر، خزنة الأدب، مح. عبد السلام هارون، مصر: مكتبة الخانجي، ط4، 1418هـ.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، مح. أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ.
- الخفاف، محمد بن أحمد بن عبد الله الأنصاري الإشبيلي، المنتخب الأكمل على كتاب الجمل، مح. أحمد بوياء ولد الشيخ محمد تقي الله، السعودية: جامعة أم القرى، 1412هـ/1991م.
- الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، الجمل، مح. على توفيق الحمد، سوريا والأردن: مؤسسة الرسالة، ط2، 1405هـ.
- سبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، مح. عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ/1888م.
- السيوطي، جلال الدين، معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع، مح. عبد الحميد هنداي، مصر: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، مح. محمد عبد الخالق عزيمة، بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، مصر: دار الدعوة، د.ت.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hiżânetü'l-edeb.* thk. Abdüsselâm Hârûn. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 4.basım, 1418.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Sîd. *Işlâhu'l-ḥalel el-vâkı fi'l-Cümel.* thk. Sait Ebû Kerim Su'ûdî. Beyrut: Dâru't-Talî'a, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luġa ve şîḥâhu'l-'Arabiyye.* thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4.Basım, 1407.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn. *Esrârü'l-'Arabiyye ile'l-Beyân fi ġarîbi i'râbi'l-Ḳur'ân.* Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm el-Mısrî. *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik.* thk. Yusuf el-Bigâî. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ensârî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm el-Mısrî. *Muġni'l-lebîb.* thk. Mâzin Mübârek – Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 4. Basım, ts.
- Haffâf, Muhammed b. Ahmed el-İşbîlî. *el-Müntehabu'l-ekmel 'alâ Kitabi'l-Cümel.* thk. Ahmed Veled eş-Şeyh Muhammed Takiyyullah, es-Suûdiyye: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1412/1991.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah. *Şerḥu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik.* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Dâru't-Turas, 1400.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Ḥaşâiş.* thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Ebî'r-Rebî'. *el-Başît fi şerḥi Cümeli'z-Zeccâcî.* thk. 'Ayyâd b. 'İd es-Sübeytî. Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Fahhâr, Muhammed b. Alî. *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî.* thk. Hamad b. Muhammed es-Simâlî. Suûdiyye: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, ts.
- İbnü'l-Hâcib. *eş-Şâfiye.* thk. Hasan Ahmed el-Osmân. Mekke ve Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1.Basım, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab.* Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr. *el-Uşûl fi'n-nahv.* thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İşbîlî, Ebû'l-Hasen Alî b. Mü'min b. Muhammed b. Alî el-Hadramî en-Nahvî. *Şerḥu Cümeli'z-Zeccâcî: eş-Şerḥu'l-kebîr.* thk. Sâhib Ca'fer Ebû Cenâh. Bağdad: y.y., 1400/1980.
- Kahire Arap Dil Kurumu. *el-Mu'cemü'l-Vasîḥ.* Mısır: Dâru'd-Da've, ts.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab.* thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Sibeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb.* thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1408.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'ul-hevâmi' fi şerḥi Cem'i'l-Cevâmi'.* thk. Abdulhamî Hindavî, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Cümel fi'n-nahv.* thk. Ali Tevfik el-Hamed. Suriye ve Ürdün: Müessesetü'r-Risale, ts.

Kur'âniyyûn Temsilcileri ve Bibliyografyaları Üzerine Bir Çalışma*

Zohreh Akhavan MOGHADDAM - Seyyed Majid NABAVI

Çeviren

Mehmet Beşir ERGİN¹ 

1. Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye
besirah1958@hotmail.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş: 25.04.2020 Kabul: 27.10.2020 Yayın: 31.12.2020 Anahtar Kelimeler: Şia, Sünnî, Kur'âniyyûn, Şahsiyetler, Akımlar.	Kur'âniyyûn, hadîsin hücciyetini tamamen reddeden veya hadîsler için gereken önemi vermeyen kimselere verilen addır. Bu kimseler, itikâd ve amel için sadece Kur'ân'ı yeterli görmektedirler. Bu makalede söz konusu ekolün bazı ileri gelenleri ve kaynakları tanıtılmaktadır. Bu çalışmada 8 Şia mezhebine mensup Kur'âniyyûn ve 16 Ehl-i Sünnet'e mensup Kur'âniyyûn'lardan seçilerek faaliyetleri ve eserleri ile birlikte tanıtılmaktadır. Daha sonra ise Kur'âniyyûn ile ilgili 18 kitap, 22 makale ve 9 tez çalışması bilgisi verilmektedir.

A Study on Quraniyyun (Quranism) Representatives and References

Article Info	Abstract
Article History Received: 25.04.2020 Accepted: 27.10.2020 Published: 31.12.2020 Keywords: Shia, Sunni, Quraniyyun, Quranism, Islamist Currents.	Quraniyyun (Quranism) is a name given to the ones who do not accept the hadiths as evidence and who do not give essential importance to hadiths. Those people accept only the Quran as evidence in theological and practical issues. In this article, some pioneers and sources of such ecole are introduced. Furthermore, in this work, 8 Shii Quraniyyun and 16 Quraniyyun from Ahli Sunnah are introduced with their works and activities. Moreover, information about 18 books, 22 articles, and 9 thesis which are related to Quraniyyun is given.

Atıf/Citation: Moghaddam, Zohreh Akhavan – Nabavi, Seyyed Majid. “Kur'âniyyûn Temsilcileri ve Bibliyografyaları Üzerine Bir Çalışma”. çev. Mehmet Beşir Ergin. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 228-241.

DOI: <http://dx.doi.org/10.51121/ilafak.2020.12>



“This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)”

* Tercümesini yapmaya çalıştığımız bu makale Zohreh Akhavan Moghaddam ve Seyyed Majid Nabavî tarafından kaleme alınmış olup “Şahsiyetşinâsi ve Menba'sinâsiy-i Kur'âniyyûn” (Fâsilnâme-i Tahassusîy-i Mutâlaât-i Kur'ân ve Hadîs-i Sefîne, Yıl: 15 sayı: 57, Vîje-i Kur'ânbesendegî, Kış, 2018 ss:135-147) ismiyle yayımlanmıştır. Makalede; Kur'âniyyûn ekolüne mensup 8 Şîf ve 16 Sünnî âlimin biyografisine, fikirlerine ve eserlerine yer verilmiştir. Çeviride büyük ölçüde metne sâdık kalınmakla birlikte özellikle bazı ifadelerin kapalılığını gidermede veya ifadeyi daha anlaşılır kılmak için asıl metinde yer almayan bazı ifadeler tarafımızdan eklenmiş; metin içi olan dipnotlar her sayfanın altına konulmak suretiyle okuyucuya kolaylık sağlanmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak metin içi dipnotlarda eksik olarak verilen erişim tarihi ve kitap künyeleri gibi bazı bilgiler tercüme metne ilave edilmiş ve kaynakça yeniden dizayn edilmiştir. Beri taraftan metinde şemsî veya kamerî olarak geçen şahıs doğum-vefatları ve kitap-makale basım yılları milâdî olarak verilmiştir. Makaleyi çevirmemizdeki temel âmillerden biri özellikle Farsça kaleme alınmış Kur'âniyyûn sahasına dair geniş bir bibliyografya sunması ve bu tür farklı dilde kaleme alınan çalışmaların Türk tefsir akademiasına tanıtılmasıdır.

GİRİŞ

Kur'ân ve hadîs, İslam'ı anlamak açısından en önemli kaynaklar arasındadır. Bu iki kaynağın otoritesi Şîî ve Sünnîler'in çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Bu ikisinin hücciyetiyle ilgili te'kîd içeren birçok âyet ve hadîs, Müslümanların saâdet sebebi olarak kabul edilmektedir.

Fakat bazı Müslümanların Kur'ân ve Hadîs'le ilgili aşırıya kaçmaları, bazı özel akımların ortaya çıkmasına neden oldu. Hadîs konusundaki aşırıcılık, Şîîlerde Ahbârîler'in, Sünnîlerde de Selefîler'in ortaya çıkmasına sebep oldu. Ayrıca Kur'ân'la ilgili bu durum, Şîî-Sünnîler arasında Kur'âniyyûn ve Kur'ân'ın yeterli olduğunu¹ savunanlar şeklinde kendini göstermiştir. Bu husus bazı kişiler tarafından da desteklenmiştir. Her iki aşırı grup, hadîs ve Kur'ân konusunda oldukça ileri gittiler. Örneğin; Kur'âniyyûn çok az ve sınırlı sayıda hadîs dışında başka bir şeyi kabul etmezler veya Kur'ân dışında hiçbir şeyi (hadîslerden) doğru kabul etmezler. Ahbârîler veya Selefîler arasında ise hadîs dışında hiçbir şey kabul görülmemekte ve hadîslerden çıkarılan rasyonel yorumlara değer verilmemektedir.

Çok açıktır ki, bazı Şîî ve Sünnîlerin kabul gören inanç sistemine göre her iki grubun izlediği yol yanlıştır. Zirâ, Kur'ân ve hadîs ancak ikisi bir arada olursa yol gösterici olacaktır.

Kur'âniyyûn/Kur'ânî'ler/Ehl-i Kur'ân, aslında Şîîlik ve Sünnîlikteki çoğu inançlarından uzaklaşan kimselerdir. Bunlar, sünnet ve hadîslere gereken önemi vermemişlerdir. Onlar, Kur'ân'ın Müslümanların hidâyeti için yeterli kaynak olduğunu düşünmektedirler. Diğer taraftan Peygamber, Ehl-i Beyt ve Sahâbe'den gelen hadîsleri de doğru bulmamakta ve Sünnet'i reddetmektedirler. Bunlardan bazıları hadîs ve hadîs kitaplarıyla ilgili ağır sözler bile sarf etmişlerdir.

1. Şahıslar

Kur'âniyyûn tek bir mezhebe özgü değildir. Hem Şîî mezhebinde hem de Sünnî mezhebinde Kur'âniyyûn eğiliminde ve inancında olan bazı kişilere rastlanmaktadır. Bu şahsiyetlere ait bazı telifler bulunmakta, hatta bazıları siyâsî makamlarda da bulunmuşlardır. Bu şahsiyetlerin, faaliyet ve eserlerinin tanıtılması araştırmacılar için faydalıdır. Şimdi bu kişilikler, Şîî ve Ehl-i Sünnet başlığı altında anlatılacaktır.

1.1. Şia

Bu bölümde; Sünnet'i ve onun hücciyetini inkâr eden Kur'âniyyûn veya Kur'ân'ın yeterliliğini savunan şahsiyetlerin tanıtımı üzerinde durulacaktır.

1.1.1. Hırkânî Olarak da Bilinen Seyyid Esadullah Mîr İslâmî (Hârkânî)

Hırkânî, 1838'de Kazvîn'de doğdu. Orada fıkıh ve usûl ilimlerini öğrendi. Daha sonra Tahran'a gitti. Fransızcaya da hâkimdi. O, Tahran'a gittikten sonra oradan da Necef'e gitti ve içtihat derecesini aldıktan sonra Tahran'a geri döndü. En önemli eseri

¹ Bu ifade makalede قرآن بسندگانی ifadesi olarak geçmekte; bu da Kur'ân ile yetinenler manasına gelmektedir. (ç.n.)

Mahvû'l-Mevhûm ve Sahvû'l-Ma'lûm'dur. Ayrıca O, Seyyid Cemâleddin Esedâbâdî² ile de görüşüp ondan etkilendi. Dînî faaliyetlerin dışında siyâsî faaliyetlerde de bulundu. Diğer taraftan O'nun Meşrutiyet devriminde de rolü oldu.

O, ifade edildiğine göre *Bâzgeçt be Kur'ân/Kur'ân'a dönme* sloganıyla İran'da Şiî Kur'âniyyûn akımının oluşmasında önemli rol oynayan ilk kişiydi.³ Yine ona göre Kur'ân dışında her şey susturulmalı ki akaid Kur'ân'dan öğrenilebilsin.

Onun bazı eserleri şunlardır; *Risâle-i Usûl-i Akâid*, *Risâle-i Reddi Dârvînisthâ*, *Risâle-i der Mefhûm-i ve Misdâk-i Ulû'l-Emr-i Kur'ânî ki tâ hâl ez mubtekirât-ı ayât-ı şerife (Kur'ân âyetlerinden çıkarılmıştır)*, *Risâle-i Mukaddese-i Mahvû'l-Mevhûm ve Sahvû'l-Ma'lûm*.⁴

1.1.2. Muhammed Hasan San'at Sengeli

O, 1893'de doğdu. 1943'te vefat etti. Bazıları onun Seyyid Esadullâh Mîr İslâmî (Hırkânî)'nin etkisi altında olduğunu söylemektedirler. Hubbullâh'ın⁵ kendisini İran'da Kur'ânî düşüncesinin kurucusu olarak tanıttığı en tanınmış Şiî Kur'ânî'lerden biridir. Aynı dönemde inancı, Ruhânî âlimler⁶ tarafından araştırma ve eleştiriye tâbi tutuldu.⁷ Seyyid Migdâd Nebevî Rezevî, *İmâmetpejûhî* dergisinde "Negâhiy-i Tahlîl-i be Tekâpûhây-i Fikrîy-i Şerî'at (Kış-2011)" adlı bir makale yayınlamış; Sengeli ve düşüncesi hakkında yararlı bilgiler aktarmıştır. Bu makalede; Sengeli'nin dînî eğitimini ilk olarak babasından alması, fıkıh ilmini Şeyh Abdunnebî Nurî'den tamamlaması, Şeyh Fazlullâh Nurî'nin meclislerine katılması, felsefe alanında Mirzâ Hasan Kirmânşâhî'nin derslerine iştirak etmesi, irfân alanında ise Mirzâ Hâşim Eşkûrî'den istifade etmesi; daha sonra Necef'e giderek burada Âğa Seyyid Ebû'l-Hasan İsfâhânî ve Âğa Ziyâuddîn Irâkî'nin derslerine katılması, Tahran'a geri döndükten sonra ders vermeyi ve tebliğ etmeyi meslek edinmesi, nihayetinde de 6 Ocak 1944'te Tahran'da hayata gözlerini yumması ve kendine ait olan Dâr'ût-Tebliğ binasının bodrum katında toprağa verilmesi şeklindeki bilgilere değinilmiştir.

Sengeli'nin bazı kitapları şunlardır; *Kilîd-i Fehm-i Kur'ân*, *Tevhîd-i İbâdet*, *İslâm ve Ric'at*, *el-Bideu ve'l-Hurâfât*.⁸

1.1.3. Ali Ekber Hükmîzâde

Hükmîzâde, Kum'da doğdu. Şeyh Mehdî Kummî Pâyîn-Şehrî'nin oğludur. Dînî dersleri almaya Razavîyye-i İlmiyye Medresesi'nde başladı. Ayrıca denildiğine göre mevlit okuma ve minbere çıkma⁹ işiyle de meşgul oldu.¹⁰ O, Ahûnd Horâsânî'nin *Kifâye*

² Cemâleddin Afgânî (ç.n.)

³ Ali Tasdîgî Şâhrezâî - Seyyid Rızâ Moeddeb, "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", *Mecelle-i Pejûheş-i Dînî* 29 (2014), 2.

⁴ Dâneshir (DANES), "Safha-i Aslî" (Erişim 11 Eylül 2020). (ç.n.)

⁵ Haydar Muhammed Kâmil Hubbullâh Lübnanlı Şiî bir din âlimidir. Birçok eseri bulunmaktadır. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Haydar Hubbullâh (Hubbullâh), "es-Siretu'z-Zâtiyye" (15 Ekim 2020). (ç.n.)

⁶ Burada ruhânî âlimler ile kastedilenin Havza eğitimi almış din âlimleri olması muhtemeldir. (ç.n.)

⁷ Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 3.

⁸ DANES, "Safha-i Aslî". (ç.n.)

⁹ Farsça'da ravza hânî ve minber olarak geçen ifadeden maksat, Şiî din âlimlerinin mescit veya farklı mekanlarda vaaz etmesi'dir. (ç.n.)

adlı eserine bir hâşiye de yazdı. Ahmed Kisrevî'den etkilendi ve Perçem dergisinde Şiîlerin düşüncelerini reddetme yönünde ağır yazılar kaleme aldı. Beri taraftan İmâm Humeynî, *Keşfü'l-Esrâr* adlı kitabını onun görüşlerini çürütmek amacıyla yazdı. Hükmîzâde, ayrıca düşüncelerini ve görüşlerini *Hümâyûn* dergisinde de yayınladı ve bunlardan bazı yazıları Sünnet'i ihlâl eder nitelikteydi. Bu derginin yayınladığı makaleler *Noormags* (www.noormagz.ir) sitesinde mevcuttur. Hükmîzâde sonunda, din adamlarının baskısı nedeniyle cübbesini çıkardı ve 1986'da vefat etti.

Onun bazı eserleri şunlar; *Esrâr-i Hezâr Sâl, Âyîn-i Pâk, Râh-i Necât ez Âfât-i Temeddun-i Asr.*

1.1.4. Mirzâ Yûsuf Şu'âr Tebrîzî

Yusuf Şu'âr 1902'de Tebrîz'de doğdu. Aynı yerde eğitim aldı. Fars dili Edebiyatı ve Fransızca okudu. Tebrîz'de tefsir dersleri verdi. O, Tahran Üniversitesi'nde öğretim üyeliği ve aynı zamanda öğretmenlik vazifelerinde bulundu. Bunun yanısıra Dekhoda Sözlük Kurumu ve Dâire-i Maarif-i Bozorg-i İslâmî'de çalıştı. Bazı eserleri şunlardır: *Goftârhâ-i Dustûr-i* (Doktor Hüsrev Ferşidverd İsmâil Hâkimî Vâlâ ile birlikte), *Ferheng-i İmlâ-i* (Yazı yöntemleri), *Ferhengvâre-i Ahlâk der Kur'ân, Nekereş-i der Âyât-i Kur'ân* (2 cilt), *Râhnâmâ-i Zebân-i Fârisî, Târih-i Edebiyyâ-i Arab, el-Minhec, Ş'ir ve Nesr-i 'Arabî*.¹¹

Yûsuf Şu'âr, Müslümanlar arasındaki ihtilafların sadece Kur'ân yardımıyla bertaraf edilebileceğine inanıyordu. Ona göre Kur'ân tek başına anlaşılırdır. Rivâyetlere ve nüzûl durumlarına itimâd edilmez. Hükümler konusunda ise sadece mütevâtir rivâyetlere güvenilir.¹²

Onun en önemli eserlerinden bazıları şunlardır; *Tefsîr-i Âyât-i Müşkile*. Âyetullâh Ca'fer Sübhânî bu kitabın reddi üzerine *Tefsîr-i Sahîh-i Âyât-i Müşkile* adlı eserini kaleme almıştır.¹³

1.1.5. Abdülvehhâb Ferîd Tunkâbunî

1908'de doğdu. 1982'de vefat etti. Sengelcî'nin öğrencilerinden olup hocasının vefatından sonra onun *İslâm ve Ric'at* adlı kitabını – Sengelcî bu eserde, ric'ati inkâr ediyordu- derledi ve yayınladı.

O, inanç mevzularında birçok hadîsin sahteciliğe maruz kaldığını, sadece binde birinin -o da ahkâm konularında- sağlam olduğuna inanırdı. Tunkâbunî şöyle der; Halkın İslâm'dan uzaklaşmasına neden olan sahte ve bâtil inançlar temizlenmelidir. Ayrıca o, ric'at'i bâtil bir inanç olarak görmektedir. Buna ek olarak hocasının kendisi tarafından basılan *İslâm ve Ric'at* kitabı dışında; İngiliz Ebury'e ait olan *Reveş-i Zendeğî* kitabının tercümesini yayınladı.¹⁴

¹⁰ Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 4.

¹¹ Yazarla irtibata geçtikten sonra bu paragrafın buraya sehven konulduğu tarafımıza bildirilmiş, doğru olması gereken malumatın şöyle olması gerektiğini bize söylemiştir: "Mirzâ Yusuf Şu'âr Tebrîzî 1902'de doğdu. Gençliğinde Dînî Bilimler Medresesine (Tâlibîye Ca'feriye) girdi. Tebrîz'de tefsir dersleri verdi. Nihâyet 1972'te vefat etti. Diğer taraftan Tebrîz Şafak yayınevinde basılan Meclîs-i Tefsîr adlı kitapta onun hakkında daha ayrıntılı malumata ulaşılabilir." (ç.n.)

¹² Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 4.

¹³ Ali Ekber Bâbâî, *Mekâtib-i Tefsîrî* (İran: Pejuheşgâh-i Havza ve Dânişgâh-i Semt, 2012), 2/132.

¹⁴ Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 5.

1.1.6. Ebû'l-Fazl Berka'î

Berka'î, 1909'da doğdu. 1992'de vefat etti. Şiîliğin bazı kesin ve kanıtlanmış öğretilerinden uzaklaşmış, hadîsi ve sünnetin bir kısmını inkâr eden çağdaş Şiî din adamlarından biridir. Ayrıca, *el-Kâfî ve'l-Bihâru'l-Envâr* kitabının akıl ve Kur'an'a zıt hadîslerle dolu olduğuna ve onların hidâyet imâmı tarafından olmadığına inanırdı. Bazı kitaplarını Arabistan'da yayınlattı. Ali Ekber Bâbâî *Mekâtib-i Tefsîrî* adlı eserinde, Muhammed İbrahim Rûşen Zamîr, *Cereyânşinâsî Kur'ânbesendegî* eserinde; Muhammed Es'adî de *Âsyebşinâsiy-i Cereyânîy-i Tefsîrî* adlı kitabında Berk'âî'yi Kur'anî ekolden saymaktadırlar.¹⁵ Bazılarına göre o, Kur'an akımları içinde en radikal kişilerden biridir. Diğer taraftan Berka'î, fıkıh ve usul derslerini bitirdikten sonra Necef'teki ileri gelen âlimlerden içtihat izni aldı.¹⁶

Bazı eserleri şunlardır; *Tezâd-ı Mefâtihu'l-Cinân bâ Âyât-i Kur'ân* (Suud-i Arabistan: Dâru'l-Âl ve's-Sahab, 2008), *Tâbeşi ez-Kur'ân*, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, *Usûl-i Dîn ez Nazar-i Kur'ân ve Müstened-i Âyât-i Ân*, *Hakîkatu'l-İrfân yâ Teftîş*, *Durus-i ez Vilâyet*, *Akl ve Dîn*, *Kur'ân berây-i Hem-i Berka'î*, *Gulşen-i Kudüs*.

1.1.7. Haydar Ali Kalemdârân

O, 1914'te Kum kentinde doğdu. 1990'da vefat etti. Yaklaşık 30 yaşlarında iken Milli Eğitim'e atanarak işe başladı. Orada birçok kitap kaleme aldı. Kitap yazmanın yanı sıra Şeyh Muhammed Hâlisî'nin eserlerini çevirmekle de meşgul oldu.

Onun inancıyla ilgili olarak, imâmeti masumlukla sınırlandırılmayı doğru bulmadığı ve "Müslümanlar tarafından seçilen herkese itaat edilmesi farzdır" dediği kaydedilmiştir. Aynı şekilde Şiîlerin yas merasimlerini ve mezarlara inşâ edilen kubbeleri de şirk olarak kabul etmektedir.¹⁷

Onun bazı eserleri şunlardır; *el-Maârifu'l-Muhammediye* kitabının tercümesi, *İhyâu's-Şeria* kitabının üç ciltlik tercümesi, meşhur *Armağân-i Âsimân*, *Ârmağân-i İlâhî der İsbât-i Vucub-i Nemaz-i Cum'a*, *Risâle-i Mâlikîyyet der İnan ez Nezer-i İslâm*, *Hukûmet der İslâm* kitabının birinci cildinin telifi, *Râh-i Necât ez Şerr-i Gulât*, *Zekât*, *Humus*, *Şâhrâh-i İttihâd* kitapları. Diğer taraftan internette Kâlemdârân adına onun eserlerini tanıtan ve yayınlayan bir site¹⁸ de bulunmaktadır.

1.1.8. Dr. Seyyid Sâdık Takavî

1914'te doğdu. Üniversite'de diş hekimliğini kazandı. Sonra o dönemin Sağlık Bakanlığı'na atandı. 1969'da emekli oldu. Onun ardından kalan eserleri ise şunlardır; *Mevâd-i Esâsiy-i Hukümet-i İslâm*, *Çigûne Nemâz be Hânîm*, *Divâzdeh Kâide raf-i İhtilâf-i Muslîmîn Kavânin-i İrs-i İslâm*, *Tefsîr-i Kur'ân be Tertîb-i Nüzûl-i Sûrehâ*.¹⁹ Beri taraftan Takavî, Şeri'at Sengelcî'nin öğrencilerindendi.

¹⁵ Ferîdûn Muhammedî Fâm - Mehdî Fermâniyân, "Tahlîl ve Nakd-i Delâil-i Ebû'l-Fazl Berk'âî der Bâre-i Kur'ânbesendegî der Hidâyet-i Beşer", *Pejûheşnâme-i Mezâhib-i İslâmî* 5/2 (Bahar-Yaz 2016), 2.

¹⁶ Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 5.

¹⁷ Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 6.

¹⁸ www.qalamdaran.com.

¹⁹ Şâhrezâî vd., "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia", 7.

1.1.9. Seyyid Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî

Tabâtabâî, 1936'da doğdu. O, kendini internet sitesinde şu şekilde tanıtmaktadır; Seyyid Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî, Meşrutiyet hareketinin kurucularından rahmetli Ayetullah Seyyid Muhammed Tabâtabâî'nin torunudur. Annesi ise rahmetli Âyetullah Mirzâ Ahmed Âştîyânî'nin kızıdır. Tabâtabâî, çocukluk döneminden itibaren faziletli dedesinin talim ve terbiyesi altında kendini geliştirdi. Üstâd Dehgân'ın yanında Arapça ve içtihadı giriş derslerini aldıktan sonra fıkıh usûlü ve felsefeyi dedesinin yanında öğrendi; genç yaşta o büyük âlimin izniyle içtihat derecesine nail oldu.

Tabâtabâî, gençlik döneminde yazı ve söz ustasıydı. Fıkıh, fıkıh usûlü, mantık, felsefe, hadîs, tarih ve Kur'ân-ı Kerîm tefsiri gibi İslâmî ilimlerin farklı alanlarında derin bilgiye sahip olup, söz konusu bu alanlarda sürekli tedris faaliyetlerinde bulunuyordu. Onun kültür eleştirisi, felsefe ve farklı batı ekolleri hakkındaki yazıları kendisinin bu alanlarda dakîk bir bilgi ve farkındalığa sahip olduğunun göstergesidir.²⁰

O, Haydar Ali Kâlemdârân ve Ebû'l-Fazl Berkai'den etkilendi. Resûl Ca'feriyân onun görüşleri hakkında şöyle der; O, kendi sözlerine göre yalnızca Kur'ân'dan açıkça anladığı şeylere inanır ve nakledilen birçok hadîsi de reddeder.²¹

Onun bazı eserleri şunlardır; *Râh-i be Suy-i Vahdet-i İslâmî, Hıyânet der Guzâreş-i Târîh, Dîn setiziy-i Nâfercâm, Nakd-i Âsâr-i Hâversînâsân, Mâcerây-i Bâb ve Bâhâ, Pezûheşî-yi Nev der Bâre-i Bâhâgîrî, Berdegî ez Dîdgâh-i İslâm, Şeyh Muhammed Abduh Muslih-i Bozorg-i Mısr, Nakd-i Kutub-i Hadîs*. Bu vesileyle eserlerinin kendi internet sitesinde bulunduğunu ve indirip okuma imkanının olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet arasında da Kur'ânî'lere ve Kur'ân ile yetinenlere eğilim gösterenler vardır. Bu şahısların ve faaliyetlerinin tanıtımı ile devam edilecektir.

1.2.1. Ahmed Hân Hindî

Ahmed Hân Hindî, 1817'de doğdu. 1898'de de vefat etti. O, *Tefsîru'l-Kur'ân vehuve'l-Hudâ ve'l-Furkân* adlı kitabının yazarıdır. Siyâsi açıdan ise İngiliz taraftarıydı. Ahmed Hân, bazı özel fikirleri nedeniyle, Hindistan âlimleri tarafından reddedildi.²²

Ahmed Hân, nebevî haber ve rivâyetlere şüpheyle yaklaşmakta, hadîs mirasının yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bununla beraber o, nebevî sünneti inkâr etmiyordu. Bilâkis, Ehl-i Sünnet kitaplarında yer alan Peygamber ile ilgili hadîslerin savunulmaz olduğunu düşünüyordu. O, sadece kaynağının doğruluğuna güvendiği mütevâtir hadîsleri kabul etmektedir.

Ahmed Hân'ın gündeme getirdiği en önemli sorun, Ehl-i Sünnet nezdindeki hadîs metinlerinin sahihliği ve doğruluğundan emin olunamayacağıdır. Zira o dönemin râvileri

²⁰ Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî (TABÂTABÂÎ), "Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî" (Erişim 15 Şubat 2018). www.tabatabaie.net.

²¹ Resûl Ca'feriyân, *Cereyânâ ve Sâzmânây-i Mezhebî* (Tahran: Neşr-i İlim, 2009), 366.

²² Şihâb Kâzîmî, "Nakd-i ber Endîşehây-i Seyyid Ahmed Hân Hindî Pîrâmûn-i İ'câz", *Beyyinât* 26/2 (2001), 133.

vefat edeli çok zaman olmuştu.²³ Seyyid Cemâlüddîn Esedâbâdî, Ahmet Hân'ın eserlerini eleştirmiştir.

1.2.2. Gulâm Ahmed Pervîz

1903'de doğdu. 1922'de Lahor'a seyahat etti. Orada İkbâl Lâhûrî ve daha sonra Cirâcpûrî ile görüştü ve onun fikir ve düşüncelerinden çokça etkilendi. Pervîz, Mart 1982'de vefât etti. Pervîz, Peygamber'in hadîslerinin Kur'ân gibi bir hücciyete sahip olması halinde Allah'ın onu da koruması ve Peygamber'in de onun belgelerini toplu olarak ümmete emanet etmesi gerektiğine inanıyordu. O, kırktan fazla kitabını, Urdu ve İngiliz dillerinde kaleme aldı. Onun en meşhur eseri ise *Lugatu'l-Kur'ân*'dır.²⁴

1.2.3. Çerâğ Ali

1901'de Keşmir'de doğdu. Aynı zamanda Hintli Ahmed Han'ın en yakın arkadaşlarından biriydi. O, Kur'ân dışındaki diğer kaynakların Müslümanların hâlihazırdaki ihtiyaçlarına uygun olmadığına inanmaktaydı.²⁵

1.2.4. Kâdî Kifâyetullâh

Kâdî, sünneti inkâr edenleri bir araya getirmeye çalıştı. *el-Kur'ân ve'l-Akl, el-Kur'ân ve'l-İlm* ve *Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı kitapların yazarıdır. Söz konusu eserler bu fırkanın Lahor'daki merkezinde dağıtılmaktadır.²⁶

1.2.5. Muhammad Tevfik Sıdkî

Sıdkî, 1881'de doğdu. Doktorluk vazifesinde bulundu. *Menâr* dergisinde makaleler yazdı.²⁷ *Menâr* dergisinde, "el-İslâm Huve'l-Kur'ân Vahdehu" olarak yayımlanan en önemli makalesi sebebiyle eleştirilmiştir.

1.2.6. Şeyh Muhammed Ebû Zeyd Demenhûrî

Demenhûrî, *el-Hidâye ve'l-İrfân fî Tefsîr'il-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı tefsir kitabının 1931'de Mısır'da yayınlanmasıyla, İslâm âlimleri tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş ve nihayetinde bu durum kitaplarının yasaklanmasına neden olmuştur. O, Seyyid Rızâ'ya bağlı Dâru'd-Da've ve'l-İrşâd merkezinin ve Muhammed Tevfik Sıdkî'nin öğrencilerindendi. Aynı şekilde Demenhûrî; Sünnet'i, Müslümanların ve dinin zorluk ve sefaletinin nedeni olarak kabul etmekte; Sünnet kaynaklarının ise yok edilmesini istemektedir.²⁸

1.2.7. Reşâd Halife

Reşâd Halife, 1935'de Mısır'da doğdu. 1990'da vefat etti. Amerika'da hayatını idâme ettirdi. Birleşmiş Milletler tarım sektöründe baş danışman olarak çalıştı. Reşâd, sünnet ve hadîsi kabul etmiyordu. O, Kur'ân'ın mucizevi sayıları ve 19 rakamı hakkında

²³ Ali Ahmed Nâsîh vd., "Berresî ve Nakd-i Dîdgâhhây-i Kur'ân-î ve Hadîs-î Kur'âniyyûn-i Ehl-i Sünnet", *Pejûheşnâme-i Maârif-i Kur'ânî* 16/1 (2014), 156.

²⁴ Gulama'lî Haddâd Adil (ed.), *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm* (Tahran: Müessesesi-i Dâiretu'l- Maârif-i'l-Fıkhî'l-İslâmî, 1997), 1/2732.

²⁵ Dânişnâme-i Cihân-i İslâm (DÂNIŞME), "Çerâğ Ali" (Erişim 15 Şubat 2018).

²⁶ Seyyid Abdullah Hüseyinî, "Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet", *Ma'rifet-i Kelâmî* 4/3 (Kış 2010), 62.

²⁷ Mecîd Dânişger, "Tevfik Efendî Sıtkî", *Mecelle-i Âyna-i Pejûheş* 152/2 (Haziran-Temmuz 2015), 12.

²⁸ Muhammed Es'adî, "Cereyânşinâsi-i Kur'ânbesendegî der Dû Karn-i Ahîr", *Hadîs-i Endîşe* 2/1 (İlkbahar 2006), 103.

bilgi verdi. Ancak mevzu bahis konulardan bazıları Kur'ân'a aykırı olması hasebiyle ilim adamları tarafından kabul görmedi. Ona ait özel bir internet sitesinde (www.rashadkhalifa.org)²⁹ faaliyetleri, eserleri ve fikirleri verilmektedir.

1.2.8. Sâlih Binnûr el-Cezâîrî

Cezâîrî, kendine ait olan “el-Kur'âniyyûn, el-Kur'âniyyûn veya Ehl-i Kur'ân” adlı sitede (<http://coranic.lquebec.com>) inançlarını, düşüncelerini ve eserlerini tanıtmaktadır. O, beş vakit namaz yerine üç vakit namazın farz olduğunu ifade etmektedir. Aslında Cezâîrî'nin namazında rekâtlar bulunmamakta, rekât yerine zaman ölçü alınmaktadır.³⁰

1.2.9. Ahmed Subhî Mansûr

Mansûr, 1949'de Mısır'da doğdu. Ezher Üniversitesi tarih bölümünden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktorasını bitirdikten sonra Ezher Üniversitesinde ders vermeye başladı. Ona, Kur'ân'ın her şeye yeter olduğu düşüncesinden dolayı karşı çıkmış ve yargılandıktan sonra hapse girmiştir. Kur'ânî'lerin ve Subhî Mansûr'un eserlerine de elektronik siteden (www.ahl-alquran.com) ulaşılabilmektedir.

Subhî, *el-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşri'i'l-İslâm* adlı eserin yazarıdır. Hâlihazırda Amerika'nın Virginia eyaletinde³¹ “el-Merkezu'l-İslâmî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm” adlı kurumda çalışmaktadır.

Onun bazı fikirleri şunlardır; Kur'ân eksiksiz bir kitap olup, her şeyi içermektedir. Buna göre Kur'ân; Sünnetten bağımsız, kendi kendini açıklayan ve İslâm hükmünün tek kaynağıdır. Peygamberin sünneti Müslümanları bağlamamakta, esasında onun sünnetinin bir hücciyeti de bulunmamaktadır.³²

1.2.10. Mustafa Kemal el-Mehdevî

Libya'da yaşamaktadır. Mehdevî'nin *el-Beyân bi'l-Kur'ân* adlı bir kitabı vardır. Ona göre namaz altı vakit olup, altıncı vakit de fecir namazıdır. Her bir namaz iki rekattır. Mustafa Kemal'in namazında; fâtiha, tesbîh, tahiyât ve selâm bulunmamaktadır.³³

1.2.11. Dr. Muhammed Şahrûr

Şahrûr, 1938'de Dimaşk'ta doğdu. Tahsil için Moskova'ya gitti. Daha sonra Dimaşk'a geri dönüp doktorasını mühendislik branşında tamamlayıp, ders vermeye başladı. O, inşaat mühendisliği üzerine çeşitli kitaplar yayınladı. Dr. Şahrûr'un web sitesi (<http://www.shahrour.org>) mevcut olup, eserleri mütalaa edilebilir ve indirilebilir.

Bazı eserleri şunlardır; *el-Kitâb ve'l-Kur'ân- Kırâe Muâsıra-, ed-Devle ve'l-Müctema', el-İslâm ve'l-İmân- Manzûmetu'l-Kiyem, Nahve Usûl Cedîde li'l Fıkhi'l-İslâmî- Fıkhu'l-Mer'e, Tecfîfu Menâbii'l-İrhâb.*

²⁹ Bu adresin internet veri tabanına ulaşamadım. (ç.n.)

³⁰ Hüseyinî, “Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet”, 65.

³¹ Ahmed Subhî Mansûr, Amerika'da ikame etmektedir. Bk. Ehlul-Kur'ân (Kur'âniyyûn), “Reisiyye” (15 Ekim 2020). (ç.n.)

³² Mecîd Maârif - Râziye Muzafferî, “Berresî ve Nakd-i Mebân-i Kur'ân-i Ahmed Subhî Mansûr der İnhisâr-i Menbe'iyet-i Kur'ân bâ Te'kid ber Kitâbi'l-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşri'i'l-İslâm”, *Mecelle-i Pejûheşhây-i Tefsîr-i Kelâmî* 1/1 (Bahar 2014), 2.

³³ Hüseyinî, “Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet”, 66.

Şahrûr'a yönelik bazı eleştirel eserler yazılmıştır. Bir kısmı şunlardır;

- Miftâh, Ceylânî. *el-Hadâsune'l-Arab fî'l- 'Ukûdi's-Selâse el-Ahîre ve'l-Kur'âni'l-Kerîm-Dirâse Nakdiyye-*, Dimeşk: Dâru'n-Nahda, 2006.
- Câbî, Selîm. *el-Kırâetu'l-Muasıra li'd-Doktor Şahrûr: Mücerredu Tencîm, Kezebe'l-Müneccimûn velev Sadakû*, Dimeşk: y.y. 1991.
- 'Umrân Ahmed. *el-Kırâetu'l-Muasıra li'l-Kur'ân fî'l-Mizân*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1995.
- Şevvâf, Münîr. *Tehâfutu'l-Kırâeti'l-Muasıra*, Kıbrıs: eş-Şevvâf Li'n-Neşr ve'd-Dirâsât, 1993.
- Saydâvî, Yûsuf. *Baydatu'd-Dîk- Nakdun Lugavyyun Li Kitâb "el-Kitâb ve'l-Kur'ân"*, Suriye: Dimeşk, ts.
- Afâne, Cevâd. *el-Kur'ân ve Evhâmu'l-Kırâeti'l-Muasıra*, Amman: Dâru'l-Beşîr, 1994.

1.2.12. Şerîf Hâdî

O, Subhî Mansûr'u hocası ve manevî lideri olarak görmekte, onu Ehl-i Kur'ân'ın imâm'ı olarak tanımlamaktadır. Şerif Hâdî, Ahmed Subhî Mansûr'un sitesindeki en önemli isimlerden biridir.³⁴

1.2.13. Müslim Hanîf

Seyyid Abdullâh Hüseyinî, *Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet* adlı makalesinde Hanîf'i Kur'âniyyûn ekolünden saymıştır. Daha sonra onun ve Kur'âniyyûn'un görüşleri arasındaki ihtilâfları tartışmıştır.³⁵

1.2.14. Abdullah b. Abdullah Çekrâlevî

O, 19. yüzyılın üçüncü on yılının sonlarında doğdu. Münâzara ve cedel konularında yetenekli ve mahirdi. Ancak İslâm mirâsına karşı çok aşağılayıcı tavırlar takınırdı. O, Pakistan'daki *Ehl-i Zikr* Cemâati'nin kurucusuydu.³⁶

Çekrâlevî, "Allah katından Muhammed'e vahyedilen sadece bu Kur'ân'dır. Bunun dışında olan sünnet ise vahiy değildir." der. Daha sonra, İslâm karşıtı hareketlerini başlatır ve nebevî sünneti tamamen inkâr eder, ardından *Ehl-i Zikr ve'l-Kur'ân* olarak isimlendirilen cemaati kurup, söz konusu cemaatin yöneticiliğini de üstlenir. Çekrâlevî, sapkın fikirlerini tanıtarak o fikirler üzerine kitaplar kaleme aldı. Davetin merkezi Lahor idi. Çekrâlevî, din karşıtı faaliyetlerini devam ettirmesi sebebiyle, İslâm âlimleri tarafından mürted olduğuna fetva verildi. En önemli eserlerinden biri *Tefsîru'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân* adlı kitaptır.³⁷

Kitaplarından bir kısmı şunlardır; *Tefsîru'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân*, *Tercemetu'l-Kur'ân bi Âyâti'l-Furkân*, *Reddü'n-Neshi'l-Meşhûr fî Kelâmi'r-Rabbî'l-Gafûr*, *el-Beyânu's-Sarîh Li İsbâti Kerâheti't-Terâvîh*.

³⁴ Hüseyinî, "Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet", 67.

³⁵ Hüseyinî, "Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet", 67.

³⁶ Ali Ahmed Nâsîh - Vefâ Nasrullâh, "el-Kur'âniyyûn ve Ehemmu Şubuhâtihim", *Mecelle-i Edeb-i Arabî* 12/1 (İlkbahar- Yaz 2014), 196.

³⁷ Nâsîh vd., "el-Kur'âniyyûn ve Ehemmu Şubuhâtihim", 196.

1.2.15. Ahmedüddin Amritsarî

1861'de Hindistan'da doğdu ve 1936'da vefat etti. Gençliğinde tebliğ ile meşgul oldu. O, 1918'de İslam Ümmet fırkasının kurucusuydu. O, *Tefsîru Beyân Li'n-Nâs*, *Mu'cizetu'l-Kur'ân* gibi kitapların yazarıdır. *Mu'cizetu'l-Kur'ân* adlı kitabında mîras hükümlerini Kur'ân temelinde açıklamaya çalışır.

1.2.16. Hâfız Muhammed Eslem Cerâcpûrî

O, 1880'de Hindistan'da doğdu ve 1955'te vefat etti. O, Kur'âniyyûn'un önemli üyelerinden biri sayılmaktadır.

1.2.17. Kasım Ahmed

O da Malezya Kur'âniyyûn ekolüne mensuptur.

1.2.18. Edip Yüksel

Edip Yüksel, 1957'de Türkiye'de Bitlis'te doğdu. Amerika'da Arizona Üniversitesi'nden Hukuk Doktorası mezunu olmasına rağmen faaliyetlerinin çoğu İslam'la ilgilidir. O, Kur'an'ı Müslümanların inançlarının tek kaynağı olarak görmüş ve hadislerle değer vermemiştir.

2. Kur'âniyyun Literatürü

Bu bölümde Kur'âniyyûn ile ilgili kitaplar, makaleler ve tezler üzerinde durulmuştur. Ayrıca Kur'âniyyûn temsilcileri sünneti inkâr eden bir ekol olduğundan ötürü burada sünnetin hücciyeti ile ilgili bazı kaynaklara temas edilmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki, şahıslar tanıtılırken onların eserleri ve varsa internet siteleri de tanıtılmıştır. Dolayısıyla bu bölümde onların kitapları ve siteleri üzerinde durulmayacaktır. Ayrıca Kur'âniyyûn'a ait bazı kaynak ve kitaplar <http://ahl-alquran.com> sitesinde de mevcuttur.

Buna ek olarak İrân'daki Kur'âniyyûn sitesi (<http://www.quraniun.com/>) Selefi düşünceleri ve Kur'ân iddialarını inceler ve eleştirir. Bu sitenin kurucuları kendileri ilgili şu bilgilere yer vermişlerdir; "Biz Üstâd Seyyid Muhammed Takî Hüseyin Vercânî'in öğrencileri olarak aynı işi yapan bir grubuz. Onların gözetimi ve bilgisi dahilinde, Selefi ve Kur'ânî düşünceleri tetkik eder ve inceleriz.

2.1. Kitaplar

1. Ruşen Zamîr. Muhammed İbrâhîm. *Cereyânşinâsi-i Kur'ânbesendegî; Pejûheşî der Pîşîne, Tahavvulât ve Dîdgâhhây-i Kur'âniyyûn*. Tahran: Sokhan, ss:300, 2011.
2. Abdulhâlik, Abdulganî. *Hücciyetü's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l- Kur'âni'l-Kerîm, ss:59, 1986.
3. Hüseyin, Muhammed Şavât. *Hücciyet-i Sünnet ve Tarîh-i Ân*. Tahran: İhsan, ss: 414, 2015.
4. Hâşim, Ahmed Ömer. *Difâ' ani'l- Hadîsi'n-Nebevî*. Kahire: y.y., 2000.
5. Ebû Şehbe, Muhammed. *Difâ' ani's-Sünne ve Reddu Şubehi'l-Müsteşrikîn ve'l-Küttâbi'l-Mu'âsirîn ve Beyânu's-Şubeh el-Vâride 'ala's-Sünne Kadîmen ve Hadîsen ve Redduhâ Redden İlmiyyen Sahîhen*. Kahire: y.y., 1989.

6. Nasîrî, Ali. *Râbita-i Mutekâbil-i Kitâb ve Sünnet*. B.y.: Pejûheşgâh-i Ferhenk ve Endîşe-i İslâmî, ss: 734, 2006.
7. Şîrbînî 'Îmâd Seyyid. *es-Sünnetü'n- Nebeviyye fî Kitâbâtî E'dâi'l-İslâm*. Mısır: y.y., 2002.
8. Şâmî, Mekkî. *es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve Metâ'înu'l- Mübtedî'a fihâ*. Amman: y.y., 1999.
9. Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve Mekânetuhâ fî't-Teşri'i'l İslâmî*. B.y.: Dâr'u İbn Hazm, ss.485, 2010.
10. İbn Şeyh Ali, Osman b. Muallim b. Mahmût. *Şubuhâtu'l-Kur'âniyyîn*. I, Medine-i Münevvere: Mecme'u'l- Melik Fehd li't-Tıba'ati'l' Mushafi's-Şerîf, ts.
11. İbn Mazru'a, Mahmûd b. Muhammed. *Şubuhâtu'l-Kur'âniyyîn havle's-Sünnetü'n- Nebeviyye*. Medîne-i Münevvere: Mecme'u'l- Melik Fehd li't-Tıba'ati'l' Mushafi's-Şerîf, ss.98, 2000.
12. İlâhibahş, Hâdım Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum Havle's-Sünne*. B.y.: Mektebetü's- Siddik, ss: 482, 1989.
13. eş-Şâ'ir, Amr. *el-Kur'âniyyûn; Muslihûn em Hâdimûn*. B.y.: Mekteb-i Nâfize, ss: 294, 2009.
14. Zeyno, Ali Muhammed. *el-Kur'âniyyûn; Neş'etuhum- 'Akâiduhum- Ebrezu A'lâmuhum- Edilletu'l-Kur'âniyyîn ve Tefnîduhâ*. Dımaşk: Dâr'ul Kabs-Târih-i Neşru Bahş ve Gayruhu, ss: 159, 2011.
15. Ebû Zehvu, Şeyh Muhammed. *Mekânetu's-Sünne fî'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 1984.
16. Selefî, Muhammed Lokman. *Mekânetu's-Sünne fî't-Teşri'i'l- İslâmî ve Dahdu Mezâ'mi'il Münkirîn*. Riyâd: y.y., 1999.
17. Muhammed Sa'îd. *Menziletu's-Sünne mine'l-Kitâb ve Eseruhâ fî'l Furû'i'l- Fıkhiyye*. Kahire: y.y., 1933.
18. Hubbullâh, Haydar. *Nazariyyetü's-Sünne fî'l- Fikri'l-İmâmi's-Şiî, et-Tekevvin ve's-Sayrure*. 1.bs, B.y.: Müessesetu'l-İntişâri'l-Arabî, ss.845, 2006.

2.2. Makaleler

1. Zâhedîfer, Seyfalî. "Âsyebşinâsî, Çâleşhâ ve Mevâni-i Ferheng-i İslâmî bâ Ruykerdi-i Kur'ân-i". *Mecelle-i Tefsîr-i Pejûhî* 3 (Bahar-Yaz 2015).
2. Tayyibî, Zeynep. Mehdevîrâd, Muhammed Ali, "Âsyebhâ-i Mebnâ-i ve Reveş-i Kur'âniyyûn der Fehm-i ve Tefsîr-i Kur'ân". *Pejûheşhâ-yi Kur'ân-i* 3 (Sonbahar 2015).
3. Necâd, Muhammed Ğafûrî vd. "Berresi-i Cereyân-i Kur'ângerâyi-i İfrâti-i Şia der İrân bâ Revîkerdi-i İntikâdî". *Mecelle-i Ten'im* 3 (Sonbahar 2016).
4. Nâsîh, Ali Ahmed vd. "Berresî ve Nakd-i Didgâhhây-i Kur'ân-i ve Hadîs-i Kur'âniyyûn-i Ehl-i Sünnet". *Mecelle-i Pejûheşnâme-i Maârif-i Kur'ânî* 16/27 (2014).

5. Maârif, Mecîd vd. "Berresî ve Nakd-i Mebân-i Kur'ânî Ahmed Subhî Mansûr der İnhisâr-i Menbe'îyyet-i Kur'ân bâ Te'kîd ber Kitâbî'l-Kur'ân ve Kefâ Masdaran Li't-Teşri'i'l-İslâm". *Mecelle-i Pejûheşhây-i Tefsîr-i Kelâmî* 1 (Bahar 2014), 1-30.
6. Rendhavâ, Hâlid Zaferullâh. "Te'lîfât-i Hücciyet-i Sünnet der Şibh-i Karre-i Hind". (çev: Hadîs ve Kuran İlimleri Doktora Öğrencisi Seyyidzevâr Hüseyin Nekavî), *Mecelle-i İlâhiyyât ve Hukûk* 25 (Sonbahar 2009).
7. "Tecdîd-i Nazar-i Talebî Hadîsî", *WikiFıkıh sitesi*.
8. Muhammedî Fam, Ferîdûn vd. "Tahlîl ve Nakd-i Delâil-i Ebu'l-Fazl Berkaî derbâre-i Kur'ânbesendegî der Hidâyet-i Beşer". *Pejûheşnâme-i Mezâhib-i İslâmî* (Bahar-Yaz 2016), 85-102.
9. Es'adî, Muhammed. "Cereyânşinâsi-i Kur'ânbesendegî der Dû Karn-i Ahîr; Nigâhî be Şibh-i Karre-i Hind ve Kişverhây-i Arabî". *Hadîs-i Endîşe* 1 (2006), 95-106.
10. İsmâîlî, Mehdî vd. "Cuhûdu'l-Ulemâ fî Reddî İnkârî Hücciyeti's-Sünne" *el-Mu'temeru'l-Alemî lihucciyeti's-Sünne en-Nebevîyye* Malezya.
11. Nasîrî, Alî. "Râbîta-i Mutekâbil-i Kitâb ve Sünnet". *Fâsılname-i İlmî Tahassusî-i Mahfil* 15.
12. Râd, Muhammed Alî Mehdevî. "Revîkerdhây-i Nû be Hücciyet-i Sünnet". *Sâyet-i Müesses-i Fehîm*.
13. Âgâyî, Seyyid Ali. "Kur'ânbesendegî ve İnkâr-i Hücciyet-i Hadîs, Berresî-yi Hâstgâh-i ve Endîşehây-i Ehl-i Kur'ân/Kur'âniyyûn". *Fâsılname-i İlmî Tahassusî Ma'rifet Kelâmî* 3 (2010).
14. Bahş, Hâdım Hüseyin. "el-Kur'âniyyûn ve Şubuhâtuhum havle's-Sünne". *Mecelle-i Beyân* 64 (Zilhicce 1993), 96-97.
15. Nâsîh, Ali Ahmed, vd. "el-Kur'âniyyûn ve Ehemmu Şubuhâtihim (Dirâse Nakdiyye)". *Mecelle-i Edeb-i Arabî* (Bahar-Yaz 2014), 193-216.
16. Hüseyinî, Seyyid Abdullah. "Kur'âniyyûn yâ Münkirân-i Sünnet". *Ma'rifet-i Kelâmî* 4/1 (Kış 2010), 59-84.
17. "el-Kur'âniyyûn; Mezheb-i İnkâr-i Ehl-i Sünnet, Te'kîd ber Tefsîr-i Âye be Âye ve Nefy-i İsmet-i Peyâmbere". *Sâyet-i Hâberguzâriy-i Resâ*.
18. Nasrâbâdî, Rızâ Gendomî. "Mukâyese-i Mebâniy-i İnkâr-i Sünnet der Yahûdiyyet ve İslâm". *Mecelle-i Ulûm-i Hadîs* 72 (Yaz 2014), 172-187.
19. Şehrezâî, Ali Tasdîgî vd. "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia". *Mecelle-i Pejûheş-i Dînî* 29 (Sonbahar-Kış 2014).
20. "Nakd-i Dîdgâh ve Amelkerd-i Cereyân (Kur'âniyyân-i Şia)". *Neşriye-i Maârif*, (Vîje-i Ostâdân-i Maârif, Mübelliğân ve Umûr-i Defâtir), Sâyet-i Merkez-i İşâe'den alıntı, 107, 7-9.
21. Tayyîbî, Zeynep vd. "Nakd-i Mebân-i Kur'âniyyûn der Nefy-i Hücciyet, İhrâz ve İsbât-i Sünnet-i Nebevî". *Mecelle-i Kayyım-i Yezd* 16 (Bahar-Yaz 2017), 27-50.
22. Tecrî, Muhammed Ali vd. "Nakd ve Berresi-i Dîdgâhhây-i Kur'âniyyûn der Bâre-i Nemaz". *Mecelle-i Pejûheşhâme-i Maârif-i Kur'ânî* 22 (Sonbahar 2015), 137-157.

2.3. Tezler

1. 'İbâdî, Mehdî. *Âsyebşinâ-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân*. İran: Dânişgâhe-i Firdevs-i Meşhed, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî Şehîd Mutahharî, Doktora, 2016, (Danışman: Seyyid Muhammed Murtezavî).
2. Çobânî, Sehrâb. *Berrres-i Ârâ-i İntikâd-i Ahmed Subhî Mansûr der İrtibât bâ Kur'ânbesendegî*. İran: Dânişgâhe-i Şehîd Medenî Azerbâyçân, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî, Yüksek Lisans, 2017. (Danışman: Samed Abdullâhî).
3. Agârebperest, Zeynep. *Leğzeşhây-i Tefsîr-i Nû-ye Vehâbiyân bâ Tekye ber Kitâb-i Tezâddu Mefâtihu'l-Cinân bâ Âyât-i Kur'ân*. Yüksek Lisans, (Danışman: Abdulâlî Muvahhadî, İkinci Danışman: Ferhâd 'Alâu'l-Muhaddisîn), 2012.
4. Zâmîr, Muhammed İbrâhîm Roşen. *Berresî ve Nakd-i Cereyân-i Kur'ânbesendegî*, Dânişgâh-i Terbiyet-i Müderris, Doktora, 2009, (Danışman: Kâzım Kâzîzâde, İkinci Danışman: Muhammed Ali Mehdevî Râd, Üçüncü Danışman: Muhammed Ali Lisânî).
5. Hâfîzî, 'Abid Hüseyin. *Tahlîl-i ez Şubuhât-i Kur'âniyyîn ber Sünnet*. Kum: Câmîatu'l-Mustafâ el-'Alemyye, Yüksek Lisans, 2016, (Danışman: Şeyh Ahmed el-Ezregî).
6. Nerîmânî, Zehrâ. *Câygâh-i Hadîs der Tefsîri'l-Kur'ân ve Nakd-i Dîdgâhhây-i Hass-i Müfessir*. Doktora, (Danışman: Muhammed Kâzım Rahmân Sîtâyîş, İkinci Danışman: Alî Nasîrî ve Hâdî Hüccet).
7. Devletabât, Seyyid Alî Hüseyinî. *Nazariye-i Kur'ânbesendegî ve Mizân-i Te'sîr-i Ân der Ârâ-i Hilâf-i Meşhûr Âyetullah Sâdikî Tehrânî*. İran: Dânişgâhe-i Firdevs-i Meşhed, Dânişkede-i İlâhiyyât ve Maârif-i İslâmî Şehîd Mutahharî, (Danışman: Hüseyin Nâsirî Mukaddem, İkinci Danışman: Alî Rîzâ 'Abedî Ser Âsyâ).
8. Nârûtî, Abdulmecîd Zıll. *Nakd ve Berresi-i Dîdgâhhây-i Kur'ângırâyân-i Şıbh-i Kârre ez Manzar-i Kur'ân ve Rivâyât (Sünnet, Nemâz, Zekât, Rûze)*. İran: Dânişgâh-i Sîstân ve Belûçistân, Dânişkede-i İlâhiyyât, Yüksek Lisans, 2017, (Danışman: Hüseyin Hakpûr, İkinci Danışman: Gulâmrîzâ Rîzâvî Dûst).
9. Yâsemî, Ca'fer. *Nakd ve Berresi-i Kur'ânbesendegî der Tefsîr*. Kum: Dânişgâh-i 'Ulûm ve Maârif-i Kur'ân-i Kerîm, Dânişkede-i 'Ulûm-i Kur'ân-i Kum, Yüksek Lisans, 2010, (Danışman: Abdurresûl Hüseyinîzâdeh).

SONUÇ

Bu çalışmada, Kur'âniyyûn şahsiyetleri incelenerek 8 Şia ve 16 Sünnî, Kur'âniyyûn kişiliği tanıtılmıştır. Bu şahsiyetleri tanıtmanın yanı sıra onların eserleri ve telifleri de tanıtılmaya çalışıldı. Bu şahıslardan bazılarının siteleri de bulunmaktadır. Araştırmacıların daha rahat erişebilmeleri için onlar da tanıtıldı. Ayrıca tanıtılan şahsiyetlerin yanı sıra; Kur'âniyyûn ile ilgili kaynaklara da yer verildi. Bu kaynaklar; 18 kitap, 22 makale ve 9 tez olup gelecekte Kur'âniyyûn ile ilgili çalışmalarda iyi bir kılavuzluk yapacaktır.

KAYNAKÇA³⁸

- Adil, Ğulama'lî Haddâd (ed.). *Dânişnâme-i Cihân-i İslâm*. XXVII. Tahran: Müessese-i Dâiretu'l- Maârifî'l-Fıkhi'l-İslâmî, 1997.
- Bâbâî, Ali Ekber. *Mekâtib-i Tefsîrî*. II. İran: Pejuheşgâh-i Havza ve Dânişgâh-i Semt, 2012.
- Borgai, Ebû'l-Fazl Borgaî. "Ayetullah 'Uzma Allame Seyyid Ebu'l-Fazl b. Rızâ". Erişim 13 Eylül 2020. www.borqei.com.
- Ca'feriyân, Resûl. *Cereyânâ ve Sâzmânâ-i Mezhebî- Siyâsî*. Tahran: Neşr-i İlim, 2008.
- Dânes, Dâneshir. "Dâneshir". Erişim 11 Eylül 2020. https://www.daneshir.ir/Essay_Show.aspx?codeEssay=22192.
- Dânişme, Dânişme-i Cihân-i İslâm. "Çerâğ Ali". Erişim 15 Şubat 2018. <http://rch.ac.ir/article/Details/7925>.
- Dânişger, Mecîd. "Tevfîk Efendî Sıtkî". *Mecelle-i Âyna-i Pejûheş* 152/2 (2015), 12-14.
- Ensânî, Pôrtâl-i Camî-i 'Ulûm-i İnsânî. "Pejûheşgâh-ı 'Ulum -ı İnsânî ve Mutâla'at-i Ferhengî". Erişim 13 Eylül 2020. <http://www.ensani.ir>.
- Es'adî, Muhammed. "Cereyânşinâsi-i Kur'ânbesendegî der Dû Karn-i Ahîr". *Hadîs-i Endîşe* 2/1 (İlkbahar 2006), 95-106.
- Hubbullâh, Haydar Hubbullâh. "es-Sîretu'z-Zâtiyye". 15 Ekim 2020. <http://hobbollah.com/>.
- Hüseynî, Seyyid Abdullah. "Kur'âniyyûn yâ Munkirân-i Sünnet". *Ma'rifet-i Kelâmî* 4/3 (Kış 2010), 59-84.
- İrandoc, Vezâret-i 'Ulûm Tahkikât ve Fenâverî. "Pejûheşgâh-ı 'Ulum ve Fenâverî-i İttilât-i İrân". Erişim 13 Eylül 2020. <http://www.irandoc.ac.ir>.
- Kâzımî, Şihâb. "Nakd-i ber Endişehây-i Seyyid Ahmed Han Hindî Pîrâmûn-i İ'câz". *Beyyinât* 26/2 (2001), 132-141.
- Kur'âniyyûn, Ehlul-Kur'ân. "Reisiyye". 15 Ekim 2020. https://www.ahl-alquran.com/arabic/profile.php?main_id=1.
- Kur'âniyyûn, Nakd ve Berresî-i Tefekkurât-i Selefi ve Mudde'iyân-i Kur'ânî. "Safha-i Aslî". Erişim 13 Eylül 2020. <http://www.quraniun.com/>.
- Lib, Iran Libraries Information Website. "Safha-i Aslî". Erişim 13 Eylül 2020. <http://www.lib.ir/>
- Maarefquran, Pejûheşgâh-ı 'Ulum ve Ferheng-i İslâm. "Portâl-i Câmî' Ulum ve Maarif-i Kur'ân", Erişim 13 Eylül 2020. <http://www.maarefquran.com>.
- Maârif, Mecîd vd. "Berresî ve Nakd-i Mebân-i Kur'ân-i Ahmed Subhî Mansûr der İnhisâr-i Menbe'iyet-i Kur'ân bâ Te'kid ber Kitâbi'l-Kur'ân ve Kefâ Masdaran li't-Teşri'i'l-İslâm". *Mecelle-i Pejûheşhây-i Tefsîr-i Kelâmî* 1/1 (Bahar 2014), 1-30.
- Magiran, Bânk-i İttilat-i Neşriyât-i Kişver. "Mecellât-i Tahassusî", Erişim 13 Eylül 2020. <https://www.magiran.com/>.
- Nâsıh, Ali Ahmed vd. "Berresî ve Nakd-i Dîdgâhhây-i Kur'ân-î ve Hadîs-î Kur'âniyyûn-i Ehl-i Sünnet". *Pejûheşnâme-i Maârif-i Kur'ânî* 16/1 (2014), 154-179.
- Nâsıh, Ali Ahmed vd. "el-Kur'âniyyûn ve Ehemmu Şubuhâtihim". *Mecelle-i Edeb-i Arabî* 12/1 (2014), 193-215.
- Nlai, National Library and Archives of I.R. IRAN. "Hâne", Erişim 13 Eylül 2020. <http://www.nlai.ir/>.
- Noormags, Pâygâh-ı Mecellât-ı Tahassus-i Nûr. "Kur'âniyyûn", Erişim 15 Eylül 2020. <https://www.noormags.ir/>.
- Simorg, Nosa Şirket-i Nermefzâr ve Sahtefzâr-ı İrân. "Hâne", Erişim 15 Eylül 2020. <http://simorgh.net/>.
- Şâhrezâî, Ali Tasdîgî vd. "Nakd-i Dîdgâh-i Reveş-i Tefsîr-i Kur'ân be Kur'ân, Kur'âniyyân-i Şia". *Mecelle-i Pejûheş-i Dînî* 29 (2014), 1- 16.
- Şahrûr, Muhammed Şahrûr. "el-Menhec ve'l-Mustalahât". Erişim 15 Eylül 2020. <http://www.shahrour.org>.
- Tabâtabâî, Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî. "Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî", Erişim 15 Şubat 2018. <http://www.tabatabaie.net>.

³⁸ Tanıtılan şahsiyetlerin eserleri dışında bu çalışmada; 18 kitap, 22 makale ve 9 tez sonuç kısmından önce sunulmuştur. Bunların tekrarından kaçınılmıştır. Dolayısıyla bu hususlar dışında kullanılan kaynaklar aşağıda verilmiştir.

