



# *Van İlahiyat Dergisi*

1994 - Van/TÜRKİYE

# *Van Journal of Divinity*

Founded in 1994 - Van/TURKEY



Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı Anısına  
In Memory of Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı





PROF. DR. SELAHATTİN KIYICI ANISINA  
IN MEMORY OF PROF. DR. SELAHATTİN KIYICI  
(1940-2020)



*Van İlahiyat Dergisi*  
Cilt: 8 Sayı: 13 (Aralık 2020)

**Van Journal of Divinity**  
Volume:8 Issue: 13 (December 2020)

e-ISSN: 2667-615X

**Previous Title**

Founded in 1994 as *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
Year Range of Publication with Former Title: 1994-2019  
Vol.1, no.1 – Vol.6, no.9  
Former ISSN: 1300-4530

**Dergi Eski Adı:** *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019 Cilt 6, Sayı 9.

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar, İslam Araştırmaları  
**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı  
(15 Haziran & 15 Aralık)  
**YAYIN DİLİ:** Türkçe, İngilizce, Arapça

**SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies  
**PERIOD:** Biannually  
(15 June & 15 December)  
**L. PUBLICATION:** Turkish, English, Arabic

*Van İlahiyat Dergisi*, ulusal bilimsel hakemli bir dergidir. *Van Journal of Divinity* is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, özet (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Turkey Tel:  
04322251192 Fax: 04322251079

<http://dergipark.gov.tr/vanid>  
[mailto : vanyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyuifd@yyu.edu.tr)



## **YAYINCI / PUBLISHER**

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 65080, Turkey  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey

## **SAHİBİ / OWNER**

On behalf of Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology,  
**Prof. Dr. Murat Kayri** [muratkayri@yyu.edu.tr](mailto:muratkayri@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

## **YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Dr. Burhaneddin Kıyıcı** [burok5@gmail.com](mailto:burok5@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

## **EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

**Dr. Mustafa Öksüz** [mustafaoksuz34@hotmail.com](mailto:mustafaoksuz34@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

## **ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan** [msaslan@yyu.edu.tr](mailto:msaslan@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Mahmut Dünder** [mahmutdunder@yyu.edu.tr](mailto:mahmutdunder@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Mehmet Halil Erzen** [halilerzen@yyu.edu.tr](mailto:halilerzen@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Bayram Kanarya** [bayramkanarya@hotmail.com](mailto:bayramkanarya@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Abdülhadi Timurtaş** [atimurtas71@hotmail.com](mailto:atimurtas71@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Ahmet Bardak** [ahmetbardak@yyu.edu.tr](mailto:ahmetbardak@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Mehmet Selim Ayday** [selimayday@yyu.edu.tr](mailto:selimayday@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Hakan Hemşinli** [hakanhemsinli@hotmail.com](mailto:hakanhemsinli@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Yunus Kaplan** [yunuskaplan13@gmail.com](mailto:yunuskaplan13@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Mustafa Öksüz** [mustafaoksuz34@hotmail.com](mailto:mustafaoksuz34@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Metin Yıldız** [metinyildiz@yyu.edu.tr](mailto:metinyildiz@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Murat Kayri** [muratkayri@yyu.edu.tr](mailto:muratkayri@yyu.edu.tr) Van Yuzuncu Yil  
University, Van, Turkey

**Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan** [saruhan@divinity.ankara.edu.tr](mailto:saruhan@divinity.ankara.edu.tr)  
Ankara University Faculty of Divinity, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Erdal Baykan** [erdalbaykan@mersin.edu.tr](mailto:erdalbaykan@mersin.edu.tr)  
Mersin University Faculty of Islamic Science, Mersin, Turkey

**Prof. Dr. Cemalettin Erdemci** [erdalbaykan@mersin.edu.tr](mailto:erdalbaykan@mersin.edu.tr)  
Siirt University Faculty of Divinity, Siirt, Turkey

**Doç. Dr. Mehmet Selim Aslan** [msaslan@yyu.edu.tr](mailto:msaslan@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Mahmut Dünder** [mahmutdunder@yyu.edu.tr](mailto:mahmutdunder@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Bayram Kanarya** [bayramkanarya@hotmail.com](mailto:bayramkanarya@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Doç. Dr. Ali Hatalmış** [alihatalmis@hotmail.com](mailto:alihatalmis@hotmail.com)  
Cukurova University Faculty of Theology, Adana, Turkey

**Doç. Dr. Ahmet Bardak** [ahmetbardak@yyu.edu.tr](mailto:ahmetbardak@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Yunus Kaplan** [yunuskaplan13@gmail.com](mailto:yunuskaplan13@gmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Metin Yıldız** [metinyildiz@yyu.edu.tr](mailto:metinyildiz@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Burhaneddin Kıyıcı** [bkiyici@yyu.edu.tr](mailto:bkiyici@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Mustafa Öksüz** [mustafaoksuz34@hotmail.com](mailto:mustafaoksuz34@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Rıdvan Kalaç** [r30kalac@hotmail.com](mailto:r30kalac@hotmail.com)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

**Dr. Haşim Özdaş** [hozdas@yyu.edu.tr](mailto:hozdas@yyu.edu.tr)  
Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Van, Turkey

## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ (Van YYÜ.), Prof. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü.), Prof. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Bahattin DARTMA (Marmara Ü.), Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Ü.), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.), Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK (Van YYÜ.), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Ü.), Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Şehir Ü.), Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Ü.), Prof. Dr. Mehmet ÜNAL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Nurullah Altaş (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Sahip BEROJE, (Van YYÜ.), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Yusuf SANCAK (Atatürk Ü.), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü), Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (K. Maraş Sütçü İmam Ü.), Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk Ü.), Doç. Dr.

Abdolvahap ÖZSOY (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Hüsnü AYDENİZ (Erzincan Ü.), Doç. Dr. Mehmet BULGEN (Marmara Ü.), Doç. Dr. Musa ÖZTÜRK (Mardin Artuklu Ü.), Doç. Dr. Mustafa KAYA (Atatürk Ü.), Doç. Dr. Osman DÜZGÜN (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Ahmet BARDAK (Van YYÜ), Doç. Dr. Ali HATALMIŞ (Çukurova Ü.), Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Mersin Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN (Mardin Artuklu Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Aydın GÖRMEZ (Van YYÜ), Dr. Öğr. Üyesi Bekir KARADAĞ (Gibtu), Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI (Van YYÜ), Dr. Öğr. Üyesi Hacı KAYA (Necmettin Erbakan Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Kemal KAYA (Yüzüncü Yıl Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Macit SEVGİLİ (Siirt Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (BŞEÜ), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed COŞKUN (Marmara Ü.), Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK (Van YYÜ.), Dr. Rıdvan Kalaç (Van YYÜ)





*Van İlahiyat Dergisi*

Cilt: 8 Sayı: 13 (Aralık 2020)

*Van Journal of Divinity*

Volume:8 Issue: 13 (December 2020)

**İÇİNDEKİLER / CONTENTS**

**EDİTÖRDEN/FROM EDITOR**

Mustafa Öksüz \_\_\_\_\_ I

**VEFEYAT/OBİTUARY**

Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı'nın Ardından...  
Burhaneddin Kıyıcı \_\_\_\_\_ II-V

Mehmet Emin Yekdeş Hoca'nın Ardından...  
Ahmet Açışlı \_\_\_\_\_ VI-X

**ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

II. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar  
İbrahim Halil Ozan- Mehmet Salih Arı \_\_\_\_\_ 1-21

Varoluşçulara Göre Hürriyet Mefhûmu ve Şeyh Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Onlara Yönelik Eleştirisi  
Charif Murad \_\_\_\_\_ 22-54

Ebû Bekr b. el-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât* Adlı Eserinde Nahiv ve Konuları  
Majed Haj Mohammad- Lawand Ali \_\_\_\_\_ 55-77

Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi  
Nermin Genç \_\_\_\_\_ 78-128

Celâleyn Tefsirinde Kırâatlere Yaklaşım Yöntemi  
Ali Haydar Öksüz \_\_\_\_\_ 129-147

Şîrâzî'nin "el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh" Adlı Eserindeki Yöntemi  
Shawish Murad \_\_\_\_\_ 148-174

Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma  
Sena Meysun Timurtaş \_\_\_\_\_ 175-192

Yusuf El- Karadâvi'nin Fıkhü'z-Zekât Eseri Bağlamında "Fî Sebîlillâh" Kavramı  
Hatice Erkoç-Abdurrahman Candan \_\_\_\_\_ 193-216

Bursa Şer'iyeye Sicillerindeki Arapça Kayıt Örnekleri (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği)  
Habibullah Habib \_\_\_\_\_ 217-243

İslam İnanç Ekollerinde Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker  
Bayram Çınar \_\_\_\_\_ 244-266

Kazvin'in Fethi, İslâmlaşması ve IV/X. Asrın Sonuna Kadar Şehirdeki İslâm Kültür Ve Medeniyetinin Gelişmesindeki  
Ana Unsurlar  
Hilal Tüfenk-Osman Aydınli \_\_\_\_\_ 267-289

Mekkî B. Ebî Tâlib'in Kırâat İlmine Katkısı  
Abdullah Sawas \_\_\_\_\_ 290-315

#### ÇEVİRİ MAKALELER / TRANSLATED ARTICLES

Demokrasi ve İnsan Hakları Avrupa İcadı mı? Dünyanın Avrupalılaşması mı, Avrupa'nın Küreselleşmesi mi?  
Bülent Sönmez \_\_\_\_\_ 316-338

## EDİTÖRDEN

8. cildin 13. sayısı ile karşınızdayız. Elinizdeki sayımızı 2020 senesi içinde kaybettiğimiz fakültemizin emekli hocalarından ve eski dekanlarından merhum Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı'ya armağan olarak çıkarıyoruz. Yine fakültemizin saygıdeğer hocalarından Öğretim Görevlisi Mehmet Emin Yekdeş'i de bu sene içinde ebediyete uğurladık. Hocalarımıza Allah'tan rahmet dilerken mekânlarının âlî ve cennet olmasını niyaz ederiz. Yakın zamana kadar editörlük görevini başarıyla sürdürerek dergimizin gelişiminde büyük bir emeği bulunan Dr. Ramazan Turgut'a ve bu konuda büyük mesailer sarf eden tüm hocalarımıza katkılarından dolayı teşekkür ediyoruz.

Bu sayımızda bizlere gerek hakemlikleriyle gerekse makaleleriyle destek sağlayan değerli hocalarımıza ve alan editörlerimize emeklerinden dolayı minnettar olduğumuzu ifade etmekten kıvanç duyarız. Ayrıca fakültemiz araştırma görevlilerinden Dr. Haşim Özdaş, Dr. Rıdvan Kalaç, Selahattin Polatoğlu, Ali Haydar Öksüz ve Nurullah Yılmaz makalelerin son okumalarını yaparak büyük bir özveriyle bu sayımızın yayımlanmasında yardımcı olmuşlardır. Onlara da teşekkür etmek bir zevktir.

Dergimiz 12 araştırma ve 1 de tercüme olmak üzere toplam 13 tane makaleyle yayımlanacaktır. Alanlarında yeni ufuklar açacağını umduğumuz yayınları akademi dünyasına sunmak bizler için eda edilmesi gereken önemli bir vazifedir. Bu makalelere ilaveten Öğr. Gör. Ahmet Açışlı ile Dr. Burhaneddin Kıyıcı'nın merhum hocalarımız Mehmet Emin Yekdeş ve Selahattin Kıyıcı haklarındaki vefeyât yazıları sayımızın baş tarafında yer almaktadır.

Gelecek sene daha nitelikli bir sayı ile buluşmak dileğiyle.

Dr. Mustafa ÖKSÜZ

Editör

Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı'nın Ardından...

In Memory of Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı

**Burhaneddin KIYICI**

Dr. Öğr. Ü., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam  
Bilimleri Bölümü,

*Assistant Professor, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Major Islamic  
Sciences*

*Van / Turkey*

bkiyici@yyu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0025-9579

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Vefeyat / Obituary

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Aralık / December 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Aralık / December 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Kıyıcı, Burhaneddin. "Prof. Dr. Selahattin Kıyıcı'nın Ardından...". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): II-V.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## VEFEYAT/OBITUARY

### PROF. DR. SELAHATTİN KIYICI'NIN ARDINDAN...

Bir ilim adamını tanımak, ondan istifade etmek, onunla günler geçirmek ve tanıdığını sandığında aslında onun bir hazine olduğunun anlayınca o hazineden çok az faydalandığını fark etmek. Bu duygunun tarifi yok. Sağlığında ne kadar kıymet verirsiniz verin az kıymet verdiğinizizi fark etmiyorsunuz. Belki hayatın akışı da bunda etkili oluyor. Ama aramızdan ayrılınca değerini ve kıymetini anlatacak sözler eksik kalıyor. O'nun hayatını kısaca bilmek O'nun anlamının belki en kısa yolu olabilir. Bu da tam anlamayı sağlar mı bilinmez ama hayatını bilmek hatıralarını yad etmek ve en nihayetinde gönül hoşluğu ile helalleşerek O'ndan razı olmak... Yapılabilecek tek şey bu herhalde.

Bir Ağustos ayında dünyaya gözlerini açan Selahattin Kıyıcı'nın hayat serüveni, doğumuyla birlikte mücadele ve çile ortamında geçmiştir. İhtilafa rağmen nüfusta doğum tarihi 1940 diye kayıtlıdır. Aslında o günün şartlarına göre nüfusa dört yıl geç kaydedilmiştir.

Selahattin Kıyıcı gerek eğitim gerekse ilmî irtibatı oldukça yüksek bir köyde doğup büyümüştür. Harf inkılâbından önce de tedrisat yapan ilkokula sahip bu köy; dini tahsilin yapıldığı, ilmihal bilgilerinin öğretildiği, tecvidle Kur'an okuyacak düzeyde öğrencilerin yetiştirildiği, başta namaz sureleri olmak üzere pek çok ezberin yaptırıldığı ve hatta hafız yetiştirebilecek düzeyde eğitimlerin verildiği önemli bir köydür. O dönemde hafızlığın oldukça değer gördüğü de bilinen bir gerçektir. Saygı duyulan bu hafızlık yeteneğine sahip olanlar ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açtığı kurslarda ya da kendi özel gayretleriyle bilgilerini daha da arttırarak müftülüklerde yapılan sınav sonucu imam, müezzin veya Kur'an kursu hocası olabiliyordu.

Annesinin teşvikiyle hocası Yunus Efendi'nin nezaretinde 7-8 yaşlarında hafızlık eğitimine başlamıştır. Mahallesinde Kur'an-ı Kerim'i tecvit kurallarına riayet ederek seri okuyabilen Yusuf Erçiçek hocadan ders alan Selahattin Kıyıcı nihayet hafızlığını tamamlamış ve 1950 yılının Mayıs ayında kendisiyle birlikte hıfzını tamamlayanlarla hafızlık törenine katılmıştır. Aynı yıl Erzurum'da, 17 Haziran-15 Temmuz 1950 Ramazan'ında, amcasının yanında evlere hatim okumaya gitmiştir.

14 Mayıs 1950'de Demokrat Parti'nin seçimi kazanmasıyla Adnan Menderes başbakan olur. Bu durum pek çok değişikliği de beraberinde getirir. Bu değişimlerden biri de Ramazan ayı girmeden 16 Haziran 1950 yılında Ramazan öncesi alınan önemli bir karardır ki o da; ezanın aslının Arapça okunması kararıdır. Karar, Erzurum'da coşkuyla karşılanır. Kurbanlar kesilir, şükür secdeleri yapılır. Selahattin Kıyıcı bunları derin bir duyguyla anlatır hatta her anlatışında da sesi titrer ve Menderes'e hayır dua ederdi.

Ramazan aylarının Erzurum'da bereketli geçtiğini dile getiren Kıyıcı için yaz demek köyü demektir. Güz de ilkokula kayıt olmak demektir. Ancak ailesi bunu istemedi ve teyzesinin kocası ile Konya'ya gönderildi. Ailesinin amacı hafızlığını ilerletmesi yönünde olduğu için O'nu okuldan uzak tutmaktı.

1951 yılının güzü İstanbul'a giden Kıyıcı burada Gönenli Mehmet Efendi'yle tanışır. Kendini iyice tanıttıktan sonra Hocaefendi tarafından medreseye kabul edilir ve Karagümrük Zincirlikuyu Üç-baş Medresesi'nde kalmaya başlar. Orada, vakit kaybetmeden tashih-i

hurufla Kur'an eğitimine başlar. Yirmi günde Sübhaneke duasını geçen Kıyıcı sonraki dört ayda Amme Cüz'ünü tamamlar. Böylece sondan başa doğru Kur'an-ı Kerim'i tashih-i huruf, meharic-i huruf, tecvid ve makamla okumayı bitirir. Bu arada önde gelen Kurraları sürekli dinler ve onlardan bazı talimler de alır. 1954 yılında kursu tamamlar fakat ilkokul diploması olmadığı için kurs diplomasını da alamaz. Daha sonra 1957'de Erzurum'da dışarıdan ilkokul diplomasını alır ve diplomayı kursa gönderir. Böylece medrese diplomasına da kavuşmuş olur.

1955 yılında Erzurum'daki tahsil hayatı başlar. Kurşunlu Medresesi'nde kalmaya ve Müftü Solakzade Sadık Efendi'den ders almaya başlar. Buradaki eğitimi de askere gidene kadar devam eder. Bu arada 1957 yılında açılan imamlık-müezzinlik sınavlarına girerek başarılı olur. 2 Şubat 1958'de Dervişağa Camisi'ne atanır ve göreve başlar. 1960 yılında askere çağrılır. Askerdeyken 3 Temmuz 1960'da hocası Müftü Solakzade Sadık Efendi vefat eder. 23 Nisan 1962'de terhis olan Kıyıcı için yeniden görev alma telaşı başlar. Gürcü Mehmet Camii'nde imamlık görevine atanır. Fakat camii tamire muhtaçtır ve bunun için çalışmalara başlayarak Vakıflar Müdürlüğü'nden izin alarak caminin tadilatına başlanır. Yine bu dönemde Din Görevlileri Cemiyeti'nin kuruluşunda aktif olarak rol alarak birçok ilmî ve içtimaî faaliyetlerde görev alır.

Okuma arzusu ve isteği hiçbir zaman geçmeyen Selahattin Kıyıcı nihayet ortaokulu dışarıdan bitirir. Liseyi de dışarıdan bitirebilmek için oldukça gayret sarf eder ve arkadaşlarıyla toplanarak ders çalışmaya başlar. Hatta kendilerine hoca tutarak özel dersler alırlar. Erzurum'da lise bitirme sınavlarında haksızlığa uğrayınca Artvin'e gider. Artvin'de on gün kalır ve orada da liseyi bitirerek 1971 yılında üniversite sınavına girer. Önce Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nin Arap-Fars Dili Bölümü'ne kayıt yaptırır. Aynı sene içinde Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde açılan İslami İlimler Fakültesi'ne müracaat eder ve öğrenciliğe kabul edilir. 1971-1972 yılında eğitime başlayan Atatürk Üniversitesi'nde İslami İlimler Fakültesinin ilk öğrencilerinden olur. 1976 yılında buradan mezun olur ve Edebiyat Fakültesi Arap-Fars bölümünde açılan sınavı kazanır. 20 Ocak 1977'de akademik hayata atılan Kıyıcı 1985 yılında doktorasını bitirir ve 1993 yılına kadar bu görevine devam eder.

1993 yılında yine ilim yolunda gurbet yollarına düşülür. Bu sefer gidilecek adres Van'dır. Van'a sıcak bakmasının sebebi babasının orada askerlik yapmış olmasıdır. Van'da Yüzüncü Yıl Üniversitesi bünyesinde açılan İlahiyat Fakültesi'nde Yardımcı Doçent Doktor olarak göreve başlar. 15 Temmuz 1993 tarihinde aynı fakültede Dekan Yardımcısı olarak görevlendirilir. Rektör Prof. Dr. Seyyit Mehmet ŞEN ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İsmail TOK ile birlikte yeni kurulan bir fakültenin kuruluş aşamasında hizmete başlar. Uzun süre bu görevde kalan Kıyıcı aynı zamanda ilmî çalışmalarına devam eder ve 1996 yılında da çalışmalarının mükâfatını doçent olarak alır. 2003 yılında Profesörlüğe atanır. 2004 yılında Dekan Vekilliğine atanır. 16 Mayıs 2005 tarihinde İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na asaleten atanır ve emekli olana kadar bu görevi sürdürür. 1 Ocak 2008 yılında emekli olan Kıyıcı bir müddet Van'da kaldıktan sonra memleketi Erzurum'a döner. 9 Eylül 2020 yılında vefat eder

Hafızlığa başladığı andan itibaren yüklendiği ilmî şuurun farkındadır. Öyle ki köyde bulunduğu zamanlarda bile hocalarına olan hürmetinden sürekli onlardan bir şeyler öğrenme çabasıdır. Erzurum'da güzel okuyanları dinlemek ve onların tarzını almak için camileri

dolaşmıştır. Bu bağlamda öğrenme gayretini hiç bırakmamış ve bıkmadan usanmadan yeni bilgiler edinme merakı içinde olmuştur. İstanbul'da bulunduğu dönemde de aynı ruhla güzel Kur'an okuyanları dinlemek için hemen her gün onların bulunduğu camilere gitmiş ve onlardan tarz öğrenmeye çalışmıştır. Tüm bunların yanı sıra üslûba, nazik ve güzel konuşmaya da özen gösteren Kıyıcı sırf bu sebepten İstanbul Türkçesini kullanmayı tercih etmiş ve bunun için de ayrı çaba göstermiştir. Hatta bu güzel konuşma kabiliyeti Erzurum'a döndüğünde ona ayrı bir itibar kazandırmıştır.

Müftü Solakzade Sadık Efendi'den aldığı "Aziz ol oğlum" duasını sürekli hatırlayarak bu duanın ilim hayatında hep önünü açtığını söyler ve her fırsatta da hocasının iftar için onu evine davet etmesinin verdiği sevinci hatırlardı. Ders saatleri dışında Kurşunlu Medresesi'nde ya da camilerde kendisinden Kur'an talimi almak isteyenlerle ilgilenmiştir. Hatta bu marifetiyle yaşça kendinden büyük kişilere bile hoca olmuş ve saygı kazanmıştır. Güzel okuması ile bilinen Kıyıcı, Erzurum ahalisi tarafından rağbet görmüş olup her zaman mevlid ve hatimlere de davet edilmiştir. Bu talim eğitimleri ve davetler göreve başladıktan sonra da artarak devam etmiştir.

Hayatı boyunca kendini ilme adayan Kıyıcı, sosyal faaliyetlerden de geri kalmamıştır. Din Görevlileri Cemiyeti'nde aktif olarak bulunmuş olup İmam Hatip Lisesi Aile Birliği'nde de görev almıştır. Devrin siyasetiyle yakından ilgilenmiştir. Günlük matbuat takibi emekli oluncaya kadar devam etmiştir. Bir konu üzerine konuşulacağı vakit tek taraflı bakış açısından ziyade konuyu birçok açıdan tahlil etmeyi yeğlemiştir. Arkadaşlarıyla oluşturdukları ilim meclislerinde hararetle tartışmalar yapıp fikir beyan etmiş hatta ve hatta gündelik konularda bile önemli görüşler sunmuştur. Bu ilmi toplantılara ve vaazlarına günlerce önceden hazırlanır, notlar alır ve konuşmasını öyle yapardı. En büyük zevklerinden biri kitapçılara uğrayarak bazı kitaplar üzerine müzakereler yapmaktır. Hele yeni bir kitap aldığında ya da farklı bir kitabı keşfettiğinde duyduğu sevinç görülmeye değer yanlarındandı. Bir kitap kaç cilt olursa olsun mutlaka elden geçirir, notlar alır ve yeri geldiğinde de kitap hakkında yeni ve farklı yorumlar getirir, daha sonra bir konu geldiğinde hem kitabı hem de kitaptaki yerini hemen bulur konuyu incelerdi.

Aynı şevk doktora çalışmasında daha da katlanmıştı. İngiltere'den getirttiği foto filmleri fotoğraf olarak bastırır ve o yazma eseri baştan sona büyük bir sabırla ve tabii ki merceklerle okurdu. Bunun için fakülteodaki odasında derslerden kalan zamanlarında gece yarısına kadar çalışırdı. Bilim aşkı için tanıdıklarından öğrendiği daktilo ile tezini yazmış ve bu sayede de doktorasını tamamlamıştır. Bazı sağlık sorunları sebebiyle yavaşlayan akademik çalışmalarına büyük bir üzüntü duymuş ancak okuma ve araştırmadan asla geri kalmamıştır. Tüm bu çabaları Van'da doçent olmasını sağlamıştır. Bu süreçte yeni teknoloji, bilgisayarları hayata sokmuştur. Tam manasıyla bilgisayar kullanmayı bilenler olmadığı için mesai sonrası bilgisayar operatörlerinin bürolarına giderek aylarca gece yarısına kadar hazırladığı metinlerin bilgisayara ortamına aktarılmasına çalışmıştır. Denilebilir ki; elli beş yaşında soğuk mekânlarda sırf ilmi tahsil için bulunmak, ancak ilim aşkıyla açıklanabilir.

Sekiz yaşında hafızlığa başladığı göz önüne alınırsa Selahettin KIYICI, 75 sene bizzat ilmin içinde bulunmuş, hocalık yapmış, ilmi kurumlara destek vermiştir. İlim için elinden geleni dönemin şartlarında ne gerektiriyorsa onu yaparak hizmet etmiştir. Ömrü Allah'ın kitabını okumakla başlamış ve yine Allah'ın kitabını okumakla bitmiştir. Rabbim ilim yolundaki bütün çabalarını kabul etsin. Amin

MEHMET EMİN YEKDEŞ HOCA'NIN ARDINDAN...  
In Memory of Mehmet Emin Yekdeş

**Ahmet AÇIŞLI**

Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarih ve Sanatları  
Bölümü,

*Instructor, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Islamic History and  
Arts*

*Van / Turkey*

ahmetacisli@yyu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7228-7870

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Vefeyat / Obituary

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Aralık / December 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Aralık / December 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

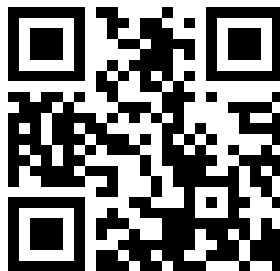
**Atıf / Citation:** Açışlı, Ahmet. "Mehmet Emin Yekdeş Hoca'nın Ardından ...". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): VI-X.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.





## VEFEYAT/OBITUARY

### MEHMET EMİN YEKDEŞ HOCA'NIN ARDINDAN...

Yıllar önce trafik kazasında kaybettiğim bir dostumun arkasından ulusal bir gazetede yayınlanan bir yazı yazmıştım. "Yola giden yolcu - Ölümüne götüren yol"du ismi yazdım.

Bu yazının bir "başlangıç" olacağını, arkasının geleceğini bilemezdim.

En zoru da 40 yıllık yol arkadaşım, mesai arkadaşım, dava arkadaşım M. Emin YEKDEŞ hocanın arkasından yazılan yazı - yazılar oldu. Fakat ne çare? "Allah hükmünde galip" idi (Yusuf 21).

Sabır ve tahammül lazımdı. Emaneti sahibine tereddütsüz teslim etmek gerekti. Zira tereddüt, şüphecilerin vasfı (Tevbe 45), teslimiyet ise "Âlemlerin Rabbine teslim olan İbrahimîlerin şiarı idi(Bakara 13).

Hem nizaa yer yoktu. Emir büyük "kat"tan gelmişti;

Cânı cânân dilemiş, vermemek olmaz ey dil,

Ne nizâ' eyleyelim ol ne senindür ne benüm...

"Gücü herşeye yeten Malik-ül Mülk"(Al-i İmran 26) "Ölüleri diriltmeye Kadir değil midir?"(Kıyamet 40)

Yol O'nun, varlık O'nun, âlem O'nun, ferman O'nun. Muhbir-i Sadık (ASV) "Lezzetleri tahrip edip acılaştırılan ölümü çok zikredin" diye emretmiş.

Muallim Hasan Feyzi'nin;

Yine sen, yaş yerine kan akıtıp ağla gözüm,

Çünkü hicran dolu kalbim yine hicran olacak.

Yine göç var diye Mecnuna haber verme sakın!

Yine matem, yine zâri, yine efgan olacak.

Dediği ayrılık acısı çok zor olsa da Allah mahzun gönüllere inşirah indirecektir.

"Evet eğer dostlardan mufarakat olmasaydı, ölüm ruhlarımıza yol bulamazdı ki, gelsin, alsın. Demek, en ziyade insanı öldüren, ahbaptan mufarakattir." Risale-i Nur

Evet mufarakat yakıcıdır, zordur, ağırdır. "Bütün firaklardan gelen feryadlar, aşk-ı bekadan gelen ağlamaların tercümanlarıdır." Risale-i Nur

Ama bundan kaçış yok. "Öncelemek, ertelemek yok."Nahl 61

Günde yaklaşık 400.000 "nefsin tattığı"(Al-i İmran 165) ölüm kurası, sırası kime gelecek?

"Büyük randevu... Bilsem nerede, saat kaçta?

Tabutumun tahtası, bilsem hangi ağaçta?" N. Fazıl

Kime gelecek, kim gidecek bilinmiyor ama her gelenin gideceği biliniyor. Öyleyse “azıklanmak”(Bakara 197)lazım.

Zahirî acı olan, ızdırab veren ölüm, hakikatte visaldir, güzeldir.

Vücudunda yaralanmamış yer kalmayan, şehid olamadığına ağlayan Halid Bin Velid ne güzel söylemiş;

“Sizin hayatı sevdiğiniz kadar biz ölümü seviyoruz!”

Ya da;

“Ölüm güzel şey, budur perde ardından haber...

Hiç güzel olmasaydı ölür müydü peygamber?...” N. Fazıl

Hele şu cümleler ölüm muammasını nasıl çözüyor?

"Sizlere müjde! Mevt i'dam değil, hiçlik değil, fena değil, inkıraz değil, sönmek değil, firak-ı ebedî değil, adem değil, tesadüf değil, fâilsiz bir in'idam değil. Belki bir Fâil-i Hakîm-i Rahîm tarafından bir terhistir, bir tebdil-i mekândır. Saadet-i Ebediye tarafına, vatan-ı aslıflerine bir sevkıyattır. Yüzde doksandokuz ahababın mecma'ı olan âlem-i berzaha bir visal kapısıdır." Risale-i Nur

Ya da;

“Ölüm; gerçek hayat. Yalanların tükenişi,

Gaybda görünmeyenin perdeli seslenişi,

Bir kapıdır açılır sonsuzluk ülkesine

Ölümlerdir insanın ebedî dirilişi.”

Evet, bu ebedî diriliş ölümle gerçekleşecektir.

Kendilerini bu “cifehâne”de koruyanlar, saadet-i ebedî yurdunda korunacak ve sadece bir kere öleceklerdir.(Duhan 56)

“Allah'ı nasıl inkar edersiniz? O sizi ölümler iken yarattı, sonra sizi öldürecek ve sonra sizi diriltecektir. Sonra O'na döndürüleceksiniz.” Bakara 128

Geriye dönüşün iptal edildiği “Feze'ül Ekber” gününde(Neml 89), bir defa değil çok defa ölümü çağırınların, çağıracakların, “atıldıkları daracık çukurlarda helaki isteyenlerin, yok olup gitmeyi davet edenlerin” vay hâline! (Furkan 13)

Hz Ömer'in;” Şairlerin şairi” ve “Sözlerinde insicam vardır, hiçbir şeyi kendinde olmayan vasıflarla vafsetmez” dediği Muallaka'nın büyük şairi Züheyr'in ölümü tarifindeki sesine kulak vermek lazımdır;

“Ölümün esbabından ürkmek ve korkmak manasız ve faydasızdır. Merdivenle gök kapılarına çıkılsa bile ölüm yine insanı yakalar.”

“Her nerede olursanız olun velev eflake ser çekilmiş burçlarda da olsanız ölüm size yetişir, sizi bulur.”(Nisa 78)

Çünkü ölüm yaratıcısının elinde ve emrinde bir mahluktur.(Mülk 2)

Nereye sevk ederse oraya gider, kimi söylesen ona ulaşır.

Dünya'nın en büyük meselesi; Hayatı imanla hayatlandırmak ve ölümü güzel karşılayabilmektir.



M. Emin YEKDEŞ hocanın ölüme gülerek gittiğinin şahidlerindeniz.

Vücudunu Mucîd'ine feda ettiğinin de şahidlerindeniz.

Yanında ve yakınında bulunanların müşahade ettiği önemli özelliklere sahip bir mü'mindi.

“Dünya hayatının süsü olan çocuklarla” imtihan edilmemişti. Baki kalacak salih ameller ise Rabbin katında daha sevabdar daha güzel ve umutça daha hayırlı (Kehf 46) olan amellere yönelmişti. Üniversitede girdiği derslerden daha fazla çeşitli sohbet mekânlarında dersler verirdi.

Kur'an'ın ahkâmını, Hadis'in vazgeçilmezliğini, Fıkıhın en ince meselelerini ders vermiş ve çok sayıda “muvahhid mü'min” öğrenci yetiştirmişti.

Etrafında; zamanın, dehrin, konjonktürün, gidişatın, kopuşların nereye varacağını yorumunu dinleyen ve bundan mutmain olup ümit dolan bir “tedris halkası” vardı.

Hocanın gecesinde, gündüzünde ümitsizlik yoktu. Şunu çok sık okurdu; “Sultan-ı Kâinat birdir. Her şeyin anahtarı O'nun yanında, her şeyin dizgini O'nun elindedir. Her şey O'nun emriyle hâlle edilir. O'nu bulsan, her matlubunu buldun; hadsiz minnetlerden, korkulardan kurtuldun.” Risale-i Nur

İlmî ve nesebî olarak şöhretli bir ailenin evladı olmasına rağmen bunu hiç dile getirmez hatta gizler ve sorgular. “Acaba bu ilmî şöhretimizi, nesebî şöhretimizi Kur'an'a hizmetkâr edebilmiş miyiz?” yoksa ilmî bir “enaniyet”, nesebî bir “kavmiyet” çıkmazına esir mi düşmüşüz?” diye itirazını yüksek perdeden dile getirirdi.

“Allah'ın dinine hizmet için kim var?” denildiğinde sağına ve soluna bakınmadan “Ben varım!”(N. Fazıl) diyen/diyebilen cesur bir insandı M. Emin YEKDEŞ hoca.

“Ebu Laşey” olmasına rağmen onlarca “bîmar”a, “miskin”e, “yetim”e babalık yapmıştı.

Gireceği ameliyattan bir gün önce “gadre” uğramış bir dostuna yardım etmek için sıkça beni arıyor ve “Allah için yalnız kalmamalı” diyordu.

Böyle bir insanı Sahib-i Hakiki'ye teslim ettik. O gelemeyecek ama biz ona, dostlara, Habibullah'a(ASV), Allah'a gideceğiz.

Onun hatırasına, hizmetine sahip çıkmak hususunda gerekenleri yapmayı İlahiyat Fakültesinden beklemekteyiz.

Onun ardından yazdığım ve çok platformlarda paylaşılan ilk yazımı şöyle bitirmiştim:

“Allah'ım sen bizi birbirimize şahit kıldın.(Bakara 143) bizim senin kuluna şahitliğimiz budur.”

## II. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar

II. Abdulhamid and Islamists: Opposition, Misconceptions and Regrets

### İbrahim Halil OZAN

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi (Mezun)

Van Yüzüncü Yıl University, Institute of Social Sciences, Postgraduate Student

Van / Turkey

[ibrahimhalilozan@gmail.com](mailto:ibrahimhalilozan@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-0846-8404

### Mehmet Salih ARI

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları

Anabilim Dalı

Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts

[mehmetsalihari@yyu.edu.tr](mailto:mehmetsalihari@yyu.edu.tr)

ORCID [orcid.org/0000-0002-3498-8913](http://orcid.org/0000-0002-3498-8913)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Ağustos-25 Aralık / August-December 2020\*

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Kasım-27 Aralık / November-December 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

Atıf / Citation: Ozan, İbrahim Halil, Mehmet Salih Arı. "II. Abdülhamid ve İslamcılar: Muhalefet, Yanılgı ve Pişmanlıklar". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 1-21.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



\* Makale, yayın esnasında sistemden silinmiştir. Meydana gelen sorundan dolayı sistem tekrar açılarak yazı, ikinci kez işleme alınmıştır. Yukarıda verilen ilk tarihler, normal zamandaki tabii süreci ifade ederken ikinciler ise problemden dolayı ortaya çıkan değişimi göstermektedir.

“Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid’in meydana gelmesine sebep olacaktı.”

Said Halim Paşa

### Özet\*

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Meşrutiyet'in yeniden ilanı için II. Abdülhamid'e karşı yürüttükleri muhalefete dönemin bazı ulema ve İslamcı aydınlarının da katıldığı bilinmektedir. İslamcıların bu muhalefete katılmalarının en önemli nedeni, ulema sınıfının geleneksel gücünü kaybetmesinin yarattığı endişelerden kaynaklanmış ve buna bağlı olarak da modernleşmeyle beraber devletin giderek laikleşen yapısına bir müdahale olarak düşünülmüştür. İslamcı aydınların muhalefete katılmasıyla beraber hem dindar halk kesiminin Meşrutiyet'e bakışı değişmiş, hem de Abdülhamid karşıtı muhalefet güçlenip artan bir toplumsal desteğe sahip olmuştur. Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra iktidarı ele geçiren İttihatçıların devlet yönetimindeki tecrübesizliklerinin yarattığı huzursuzluk yönetim karşıtı muhalefetin güçlenmesine neden olmuştur. İttihatçılarla işbirliği yapmış olan ve bu işbirliğinden umduklarını bulamayan İslamcı aydınların da İttihat Terakki'ye yönelik eleştirilere katılarak daha muhalif bir pozisyon almaya ve yeni değerlendirmeler yapmaya başlamışlardır. Bu yeni değerlendirme ve özleştiriler Abdülhamid dönemini tamamen olumsuzlayan bir çerçevede olmamakla birlikte, hata ve yanlışların itirafı olmaları açısından önemlidir. Osmanlı tarihinde adı İttihat-ı İslamla neredeyse özdeşleşmiş bir padişaha İslamcıların hangi gerekçelerle muhalefet ettiği ve bunu hangi argümanlarla savunduğu, kendilerinin sınıfsal bir mirasçısı olarak görülebilecek olan ulema sınıfıyla medreselerin Abdülhamid'le sorunlu ilişkilerinin bu muhalefeti ne derece etkilediği önem arz etmektedir. Bu çalışmada İslamcıların; Sultan Abdülhamid'e muhalefetinin sebepleri araştırılmakta, İttihat ve Terakki deneyimi ve sonraki dönemde yaşadıkları tecrübelerden yola çıkılarak uzun süreli iktidarda kalan bu padişah ile ilgili yanlış, pişmanlık ve itiraflarını dile getiren İslamcıların görüşleri değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Tarihi, Meşrutiyet, II. Abdülhamid, İslamcılık, İttihat ve Terakki.

### Abstract

It is known that some of the ulama and Islamist intellectuals participated in the opposition against Abdulhamid II. For the re-announcement of Constitutional Monarchy of the Committee of Union and Progress. The most important reason for the Islamists to participate in this opposition stemmed from the concerns caused by the loss of the traditional power of the ulema class, and consequently it was considered as an intervention in the increasingly secular structure of the state with modernization. With the participation of the Islamist intellectuals in the opposition, both the religious people's view of the Constitutional Monarchy changed, and the opposition to the anti-Abdulhamid II. got stronger and increased social support. After the abolition of Sultan Abdulhamid, the Unionists who seized power after their deprivation in the state administration and the Islamist intellectuals who did not have expectations from the Constitutional Monarchy, revised their criticism of the previous period. Although these new evaluations and self-criticisms are not in a framework that completely affirms the Abdulhamid period, they are important in terms of being confessions of mistakes and errors. In Ottoman history, it is important to the extent to which the Islamists opposed to the sultan whose name was almost identified with the Union and the Islamist, and with which arguments he defended, and the problematic relations of the madrasahs with Abdulhamid, which could be seen as a class inheritor. In this article, Islamists; The reasons for their pposition to Sultan Abdulhamid are investigated, and the misconception, regret and confessions regarding this sultan who remain in power for a long time are evaluated based on the experience of the Union and Progress and their experiences in the following period.

**Keywords:** Ottoman History, Constitutional Monarchy, Abdulhamid II., Islamism, The Committee of Union and Progress.

\* Bu makale, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Proje Süreçleri Yönetim Sisteminin (BAPSİS) desteklediği SYL-2017-5200 nolu “Meşrutiyet Dönemi İslamcılarına Göre II. Abdülhamid” adlı proje kapsamında yazılmıştır.

## **Giriş**

Sultan Abdülhamid'in saltanat dönemi, önceki dönemlerle kıyaslandığında gerek iç gerekse dış politikada çok daha karmaşık sorunların ve gelişmelerin yaşandığı bir devir olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemin kısa bir panoramasını yapmak, Abdülhamid'in politik arenadaki tercih ve tutumlarının nedenlerini, "istibdatçı" yönetim anlayışının arka planındaki kişisel ve dönemsel koşulları ve Osmanlı'yı "devler arenasında" ayakta tutma konusundaki gayret ve çabalarının görülmesinde önemli bir işleve sahip olduğu görülecektir. Sultan Abdülhamid, birçok yönüyle geleneksel Osmanlı yönetim anlayışını devam ettirirken, bir yandan toplumsal değişim ve modernleşmeye olanak tanıyan icraatlarıyla Tanzimat döneminde başlayan batılılaşma çabalarının kararlı bir sürdürücüsü olmuştur. Batılı devletlerle yaşanan çatışmalardan dolayı da batı kültürüne karşı toplumu korumayı amaçlayan daha muhafazakâr bir sultan profili çizmiştir.

Sultan Abdülhamid, gerek yaşadığı dönem gerekse günümüzde oldukça farklı değerlendirmelere, birbiriyle çelişen çalışmalara, yorumlara konu olmuştur. Bu durumu, dönemin karmaşası ve hızlı değişimine sultanın verdiği çoklu tepkilerin farklı değerlendirmelere yol açmasına bağlayabiliriz. Sultan Abdülhamid'in yeterince doğru anlaşamadığına değinen İngiliz tarihçi Carolin Finkel, Abdülhamid'in yaşadığı bu talihsizliği tespit ederken tarihin ve tarihçilerin II. Abdülhamid hakkında adil bir yargılamayı yapamadığı tespitinde bulunur. Ona göre tarih bu padişahı diğerlerine göre çok daha sert bir şekilde yargılamıştır. Abdülhamid, Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda eleştirdiği her olgunun odağında yer alan simgesel bir isim değerindedir.<sup>1</sup>

Çalkantılı bir dönemde Osmanlı tahtına geçen Sultan Abdülhamid, can çekişen bir İmparatorluğun ömrünü uzatmak, devletin içinde bulunduğu sorunları çözmek amacıyla kendisine bağlı bir bürokratik ağ oluşturmuştur. "Yıldız Sarayı'ndaki az sayıda personeli bütün yürütme ve yasama erkini ellerinde tutuyorlardı. Bu yönüyle otoritenin merkezileştirilmesi Osmanlı tarihindeki en yüksek seviyesine çıkmıştı."<sup>2</sup> Geliştirdiği idare tarzı, içeride güçlü bir muhalefetle karşılaşmıştı. Osmanlı'nın dağılmasını önlemek amacıyla farklı çözümler öneren bu aydınların ortak paydası, Abdülhamid karşıtlığı üzerine kurulmuş olan Meşrutiyet talebiydi.

<sup>1</sup> Caroline Finkel, *Rüyadan İmparatorluğa*, Çev. Zülal Kılıç (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 433.

<sup>2</sup> Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması-Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, Çev. Şiyar Yalçın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 270.

Abdülhamid'in mutlakiyetçi yönetimine muhalefet eden İttihatçılar, Meşrutiyet yönetimini toplumun ve devletin içinde bulunduğu sorunların çözümünde yegâne model olarak kabul etmişlerdi. II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarını da bu kanaatleri paylaşan kişiler olarak Abdülhamid'e karşı oluşan muhalefetin içinde yer almışlardı. Sultana karşı gelişen muhalefete, karar alma süreçlerinden giderek kendilerini dışlanmış hisseden ulema ve onların politik arenada giderek öne çıkan temsilcileri olan İslamcı aydınlar da destek verdiler. Abdülhamid'e karşı muhalefet eden İslamcı aydınlar, İttihatçıların Meşrutiyet talebine destek vermekle beraber içinde yer aldıkları zümrenin geleceğine dair bazı kaygılar da taşımaktaydılar. Bu kaygılar, devletin batılılaşma ile birlikte içine girdiği yolun giderek devletin dini karakterini zayıflattığını, buna bağlı olarak ulema ve medrese kökenli aydınların da etkinlik alanını daraltarak onların güç yitirmesine neden olmasına dayanmaktaydı. Bu kaygılarla Abdülhamid'e karşı çok güçlü bir muhalefet yürüten İslamcılar, Meşrutiyet'in ilanı ve ardından Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra yönetime geçen İttihatçıları desteklemişlerdi. Bu durum abartılı olsa da 1908'in bir "ulema devrimi" olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.<sup>3</sup> Ancak 31 Mart Olayı'ndan sonra II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle devlet iktidarı büyük ölçüde İttihat ve Terakki'nin kontrolüne geçti. Devlet yönetiminde tecrübesi olmayan İttihatçılar, Abdülhamid dönemimdeki kadroları bir süreliğine kontrol edip yönlendirmekle tecrübesizliklerini giderme yoluna gittiler. Bu koşullarda sergiledikleri kötü yönetim pratikleri İttihatçılara karşı tepkilerin giderek artmasına yol açtı. İttihatçıların kötü yönetimi, zamanında Abdülhamid'e muhalefet etmiş olan İslamcılarda hayal kırıklığı yaratmıştı. Bu durum İslamcıların Abdülhamid'e dair söylemlerinde özeleştiri yaparak bazı pişmanlıklarını dile getirmesine neden olmuştur. İttihat ve Terakki'ye yönelik olarak dile getirilen bu eleştirileri doğrudan Abdülhamid dönemine övgü veya daha önceki dönemlerde dile getirilen eleştirilerden dolayı duyulan bir pişmanlık olarak değerlendirmenin ötesinde yeni koşulların getirdiği bir iç muhasebe olarak görmek daha isabetli bir yaklaşım olur.

### **1. İslamcılarının II. Abdülhamid'e Muhalefet Etme Nedenleri**

II. Meşrutiyet dönemi İslamcı aydınlarının, Yeni Osmanlıların düşünsel mirasını birçok yönüyle sahiplendikleri ve bunu İslamcı düşünce çerçevesinde yeniden canlandırdıkları söylenebilir. Bunun en açık görüldüğü alan Meşrutiyet taraftarlığıdır. Meşrutiyet yönetimi karşıtlığı içine yerleştirilen II. Abdülhamid'e muhalefetleri de bunun en açık sonuçlarından

---

<sup>3</sup> Yakooob Ahmed, "Sultan II. Abdülhamid Karşıtı Ulema", *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. (Ed.) Fahrettin Gün- Halil İbrahim Erbay, (İstanbul: Milli Saraylar Yayınları, 2007), 350.



biridir. II. Abdülhamid aleyhtarlığının bir araya getirdiği farklı ideoloji mensupları, Meşrutiyet'in ilanı için yoğun bir iş birliği içerisine girmişlerdi. Bu dönemin “bütün okur-yazarları Abdülhamid’e muhalefeti adeta namusun birinci şartı saymışlardır.”<sup>4</sup>

İslamcılar açısından Abdülhamid’e muhalefet etmenin İttihat ve Terakki’yle örtüşen bazı yönleri olmakla birlikte, kendilerine mahsus bazı problemleri de vardır. Meşrutiyetin tekrar ilan edilmesi, Kanun-i Esasi’nin yürürlüğe konulması, Mebusan Meclisi’nin yeniden açılması, basın üzerindeki sansürün kaldırılması, hafiye ve jurnal uygulamasının kaldırılması gibi dönemin tüm muhalif kesimlerinin talepleri İslamcılar tarafından da talep edilmekteydi. Ancak İslamcılar açısından ulemanın gittikçe bozulan durumu devletin ve toplumun geleceği açısından daha hayati bir önem arz etmekteydi. Abdülhamid’in ulemaya ve medreselilere yönelik tutumuna bakarak İslamcıların Abdülhamid’e yönelik muhalefetlerinin nedenlerine dair bazı ipuçlarını bulabilmek mümkündür.

## **2. II. Abdülhamid ve Ulema Sınıfı**

Sultan Abdülhamid’in İslamcılarla ilişkisini doğru bir çerçevede değerlendirebilmek için İslamcı düşünürlerin bir prototipi olarak görebileceğimiz ulema sınıfıyla Sultan arasındaki ilişkilerin seyrine kısaca değinmek yerinde olacaktır. II. Abdülhamid’in ilmiye sınıfı ve medreseler hakkındaki kanaatleri dönemin genel kanaatleriyle örtüşen bir biçimde olumsuzdu. Ancak Abdülhamid için medrese ve ulemanın daha olumsuz olarak görülmesinin nedeni, Osmanlı tarihinde sıkça görülen padişah değişikliğinde ulemanın oynadığı rolle ilgiliydi: “Abdülhamid, amcası Abdülaziz’e karşı girilen darbeye medrese öğrencilerinin oynadığı rol nedeniyle ilmiyeden ürküyordu. Abdülhamid, Abdülaziz’in tahttan indirilmesine ve kardeşi V. Murad’ın hal’ kararına cevaz veren Şeyhülislam Hayrullah Efendi’den kurtulmak için 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı’nın koşullarından yararlanarak önce O’nu Medine’ye, sonra Taif’e sürdü. Mithat Paşa’nın sürgününden üç gün önce Hoca Şakir Efendi’yi kabul edip ‘softa taburuna’ para yardımında bulunması Abdülhamid’in endişe ve korkularını gösterir”<sup>5</sup>

Osmanlı Devleti’nde çıkan birçok isyanda ulemanın doğrudan ya da dolaylı olarak yer aldığını ifade eden İhsan Sungu’ya göre, “Devlet-i Osmaniye’nin tevarihî tetebbü olunsa lâakal yüz büyük ihtilal görülür ve anlaşılır ki onlarda ulema-yı İslam beş kere saray-ı hümayuna gitti ise doksan beş kere de yeniçeri kışlalarını tercih eylemiştir.”<sup>6</sup> Sungu’nun

<sup>4</sup> Necmettin Alkan, *II. Abdülhamid ve Jön Türkler* (İstanbul: Selis Kitaplar), 2009, 70.

<sup>5</sup> Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği* (İstanbul: Gür Yayınları, 1987), 182.

<sup>6</sup> İhsan Sungu, (1999). “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat II* (Ankara: MEB. Yayınları, 1999), 809.

yukarıdaki tespiti abartılı olsa da ulemanın zaman zaman isyanların çıkmasında kışkırtıcı bir rol oynadığı olgusal gerçekliğine işaret etmektedir. Bu duruma bizzat tanıklık etmiş olan II. Abdülhamid'in bu sınıfa karşı takındığı menfi tavrın nedeni anlaşılabilir. Abdülhamid'in tahta geçişinden önce tanık olduğu bu olaylar, ulemanın taht değişikliğinde oynadığı rol Sultan'ın ilmiye sınıfına kuşkuyla bakmasına neden olmuştur. Abdülhamid, "ilmiyenin yeniden canlandırılmasından son derece endişeli idi. Onun taktiği, ulemanın bir batağa saplanıp yok olmasını izleme yönündeydi"<sup>7</sup> Bundan dolayı da bu zümreye karşı açık bir cephe almak yerine onu kaderine terk etmeyi daha doğru bulmuştur. II. Abdülhamid'in ulema ve meşayihaya karşı takındığı menfi tavırda dönemin cereyan eden birçok olayının etkisi kuşkusuzdur. Mayıs 1876'daki Softalar Kiyamı, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi için Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin verdiği fetva, ulema ve talebe-i ulûmun Mithat Paşa ve anayasa hareketini desteklemesi Abdülhamid'e bu kesime karşı daha dikkatli olunması gerektiğinin uyarısını vermişti.<sup>8</sup> Balkanlar'daki olaylara verdiği tepkilerle bir manevra alanı sağlayacak bir kitle ve kamuoyunun ilgili bir parçası olduklarını göstermiş olan ulemaya karşı ihtiyatlı olmak ve yakından denetlemek gerektiği düşüncesi, Abdülhamid'in ulemaya karşı izlediği politikanın genel çerçevesini belirlemiştir.<sup>9</sup>

Muhaliflerini titizlikle gözetleyen Abdülhamid, medrese öğrencilerinin kitlesel eylemler yapabilecek potansiyel bir güce sahip olmasının, tetiklemesi olası toplumsal olaylar içindeki rolünün kaynaklık ettiği alarm durumunu şu sözlerle dile getirir: "Yeni Osmanlıların İstanbul'daki sayıları on binleri bulan, softa denilen talebe-i ulumu etkileyebilmiş olmaları kuşkusuz Abdülhamid gibi titiz bir gözlemcinin dikkatinden kaçmamıştır". Kitle halinde siyasal eyleme kalkışan tek grup o dönemde softalardı. Üç aylarda Rumeli ve Anadolu'ya cerre çıkıyor hem para kazanıyor hem de en doğru kanaldan taşra halkının nabzını tutabiliyorlardı. İstanbul'daki ortamları ise artık eski miskinane havası değildi. Sadece ilim yapmıyor, gazete de okuyorlardı. Aralarında Fransızca öğrenmeye kalkışanlar bile vardı"<sup>10</sup>

Sultan Abdülhamid'in ulema sınıfına olumsuz bakmasının bir diğer önemli nedeni bu sınıfın modernleşme karşısındaki tepkisel tutumudur. Modernleşme çabasındaki İmparatorluğun geçirdiği dönüşümün sonuçlarından olumsuz etkilenen ulema, gelecek endişesi içerisinde, yapılan yeniliklere temkinli yaklaşmıştır. Bu durumun farkında olarak II. Abdülhamid "Avrupa'dan gelen her şeyi şüphe ile karşılayan, pek çok defa fermanlarımızı

<sup>7</sup> Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Çev. Metin Çulhaoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 178.

<sup>8</sup> İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz yayıncılık, 1994), 50.

<sup>9</sup> François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, Çev. Ali Bertay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 213.

<sup>10</sup> Koloğlu, *Abdülhamid*, 99.

aldığı anda yakan ulema sınıfının aksülamelini de hesaba katmak gerekir,”<sup>11</sup> diyerek atacağı her adımda ulemadan gelebilecek tepkileri de hesaba katmak zorunda kalmıştır. Ulema sınıfının muhafazakârlığından dolayı eğitim sisteminin modernleştirilemediğinden yakınan II. Abdülhamid, zamanın icaplarına uygun bir eğitim sisteminden yanadır: “Ulemamızın ifrat derecede muhafazakâr olmasından dolayı, yüksek mekteplerimizi modern hale getirmek çok güçtür. Kahire’deki el-Ezher Üniversitesi’nin, talebelerimizi çekmesinin yegâne sebebi zamanın icaplarına uymanın elzem olduğunu anlamış olmalarındandır. Bizde de ulu dinimize layık mümtaz ilim adamları yetişmedikçe, İstanbul Darülfünunu Kahire’dekinin dûnunda kalmaya mahkûmdur”. Mehmet Akif’in de okuduğu Halkalı’daki Ziraat Mektebi’ni açtırmak için çok ısrar etmek zorunda kaldığını belirterek, burada tedrisat, bütün talebe için meccani olacak, tecrübeler tahsis edilen tarlalardan laboratuvarlardan vs. istifade edilecek bir eğitim sistemine ne kadar istekli olduğunu göstermiştir.<sup>12</sup>

Devletin örgütlenmesinde İslam’ın belirleyici bir role sahip olduğu Osmanlı Devleti’nde, çoğunluğu oluşturan Müslüman tebaanın sadakatini temin etmek isteyen Sultan Abdülhamid, şahsi bir himayeye dayandırmak istediği bir egemenlik biçimi kurarak merkeziyetçi devlet yapısını güçlendirmek istemişti. Ancak ulemaya çeşitli nedenlerle duyduğu güvensizlik ulema sınıfının muhalefete katılmasına yol açmıştır. Ulema sınıfının, Osmanlı modernleşme süreciyle beraber sarsılan konumu II. Abdülhamid döneminde daha kritik bir noktaya ulaşmıştı. Abdülhamid döneminde eğitimdeki artan modernleşme çabaları medrese ve ulemanın korkularını, kaygılarını arttırmıştır. İttihat Terakki’nin giderek güçlenen muhalefetini bir fırsat olarak değerlendiren ulema sınıfı muhalefete katılarak Meşrutiyet’in ilanı için çaba göstermiştir. Abdülhamid ile ulema sınıfı arasındaki gerilimli ilişki iki taraf açısından da olumlu sonuçlar doğurmayacaktır.

İlmiye sınıfının Abdülhamid döneminde ihmal edilmesi, gelişmelerinin engellenmesi, bir tehdit unsuru olarak takibata uğramalarının bir sonucu olarak muhalefet safına geçen İlmiye mensupları, İttihat ve Terakki’yi bir kurtarıcı güç olarak selamlarken, belki de ilmiye sınıfının yeni dönemde üstleneceği önemli görevlerin hevesiyle İttihat ve Terakki’ye karşı şükran duygularını ve hayranlıklarını Mustafa Sabri Efendi *Beyan’ül-Hak* dergisinin ilk sayısında ‘Beyan’ül-Hak’ın Mesleği’ başlığıyla yayınladığı yazısında ilmiye sınıfının Sultan Abdülhamid’in ulema ve medreselere yönelik menfi tutumunun yarattığı hayal kırıklığını ve

<sup>11</sup> Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1987), 194. Hatıralara dair spekülasyonlar göz önünde bulundurularak ve ihtiyat payı bırakılarak bu kaynak kullanılmıştır. Sultan Abdülhamid’in hatıralarına dair geniş bir tartışma için şu makaleye bakılabilir: Ali Birinci, “Sultan Abdülhamid’in Hatıra Defteri Meselesi”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 19 (2005/2), 177-194.

<sup>12</sup> Sultan Abdülhamit, *Hatırat.*, 190.

İttihat Terakki yönetiminden ulemanın gelecek dönemde üstleneceği yeni rollerin heyecanıyla şunları ifade etmiştir:

Geçen devirde ilmiye tarfı ve talebe-i ulûm jurnalciler için en geniş geçim kaynağı, en hazır bir vesile durumunda bulunduğundan, bu hainlerin, bizim kadar hiçbir sınıf ve mesleğin ve terakki yolunu kapamadıkları hususu da durumumuzu yakından bilenlerce kabul edilen bir hakikattir. Buna göre İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hamiyetli mesaisi, herkesten çok bizim hesabımıza şükre değer olduğu ölçüde bizim de kendilerine karşı mazur olacağımız tabiidir. Bugün Allah'a hamdolsun terakki ve tekâmülümüz için hiçbir mani kalmamıştır. Dün hamiyet vazifelerini ifa etmede cemiyete önderlik edemediysek bugün tabi olmak ve arkadan gitmek vazifesini yapmakla elden kaçırdıklarımızı telafi etmeye çalışacağız.<sup>13</sup>

### 3. II. Abdülhamid'in Medreselere Yönelik Tutumu

II. Abdülhamid'in, eğitim sisteminin modernleşmesi için gösterdiği çabalar ve modern okulların açılmasına verdiği önem düşünüldüğünde, buna karşı bir ayak bağı olarak gördüğü medreselere karşı olumsuz tutum takınması anlaşılabilir bir durumdur.<sup>14</sup> Ancak Abdülhamid'in Avrupa'dan gelen fikir ve yenilikler konusundaki temkinli tutumunu dikkate aldığımızda, medrese ve ulemaya bu kadar karşı durması yadırganabilir.<sup>15</sup> Sultan Abdülhamid'in medrese konusundaki menfi tavrının önemli bir nedeni de bu kurumun, devletin ihtiyaç duyduğu memur ve bürokrat sınıfını yetiştirebilecek niteliğe sahip olmamasıdır. Maarif nazırlarından Münif Paşa'ya söylediği şu sözler medreselilerin gözden çıkarıldığını göstermektedir: “Terakki, ilim ve fen ile mektepten çıkmış diplomalı efendilerin istihdamıyla mümkündür.”<sup>16</sup> Bu ifadeler, Abdülhamid'in devletin eğitimdeki yönelimlerine dair önemli ipuçları vermesinin yanı sıra medreselere yönelik olumsuz tutumun bir nedeni olarak da istihdam alanlarının kısıtlanmasını göstermektedir.

<sup>13</sup> Mustafa Sabri, “Beyan'ül-Hak'ın Mesleği”. *Beyan'ül-Hak I/1*, 22 Eylül 1324/ 5 Ekim 1908, 1.

<sup>14</sup> Abdülhamid'in genel olarak öğrenci hareketlerinden çekindiğine ve sevmediğine dair Ali Cevat Bey şu bilgileri verir: “İlkaat ve tesvilat ve bazı istidlalat ve istitlaat neticesi olarak zat-ı şahaneleri mekteb talebesinden ve bahusus Mekteb-i Harbiye talebesinden muhteriz bulunur idi. Cuma selamlığına getirilen Harbiyeli öğrencilerin, padişahı alkışlamamaları ve “padişahım çok yaşa” duasına iştirak etmemeleri ve padişahın mutad olduğu üzere ikram ettiği çayı ve bisküviyi red ederler” Ali Cevat Bey, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuz bir Mart Hadisesi* (Ankara: TTK. Yayınları, 1985), 22.

<sup>15</sup> Sultan Abdülhamid hatıralarında Avrupa'dan gelecek fikirler konusundaki kaygısını şu şekilde dile getirir: “Avrupa'dan gelen yeni fikirler bizim için büyük bir felaket ve tehlike kaynağı teşkil etmektedir” (Sultan Abdülhamid, 2016, 197).

<sup>16</sup> *Sultan İkinci Abdülhamid Han Devlet ve Memleket Görüşlerim I*, Haz. Atilla Çetin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 12.

Medreselilerin, batılılaşma konusundaki açık muhalif tutumları, eğitimi modernleştirmek gibi bir vizyona sahip olan Sultan Abdülhamid için aşılması gereken bir engel durumundaydı. Batılı çizgideki reformlara karşı çıkan *talebe-i ulum* ya da *softa* adı verilen medreselilere karşı Abdülhamid’i ihtiyatlı durmaya yönelten bir diğer öge de son birkaç yıldan beri İstanbul politikasındaki artan etkinlikleridir. “Bir kere ihtilale bulaşanlara asla güvenilemeyeceği” şeklinde bir ilkeye sahip olan Abdülhamid, saltanatının başlangıcında hediyeler dağıtmış, Cuma selamlıklarında heyetlerini kabul etmişti. Ancak bunların İstanbul sokaklarında arkası kesilmeyen gösterilerinden rahatsızlığını her fırsatta dile getirmiştir.

Medreselerin ihmal edilmesi ve ilmiye sınıfının zayıflatılması, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının Abdülhamid’e karşı muhalefet etmelerinin önemli gerekçelerinden biriydi. Medreselere yönelik eleştirilerin önemli bir kısmına İslamcılar da eşlik etmelerine rağmen, iki taraf arasındaki en belirgin fark; İslamcılar medreselerin ıslahından yanayken hem Abdülhamid hem de dönemin bazı batıcı aydınları medreselerin zamana yayılan bir ihmalle yok olmalarından yanaydılar. II. Abdülhamid, bu sebeplerden ötürü medreselerle ilgili ıslahat taleplerine aldırmadan, onları susturmanın yoluna bakmıştır. Ta ki saltanatı boyunca en çok korktuğu şey, yani Şeyhülislam fetvasıyla hal’ edilene dek bu durum devam etmiştir.

### **Abdülhamid’e Dair İslamcılardan Önceki Bazı Aydınların İtirafı**

II. Abdülhamid, otuz üç yıl süren saltanatının önemli bir kısmında yoğun bir muhalefetle karşılaşmıştı. Muhalefetin bu kadar kitleselleşmesi, eğitimin modernleşmesinin bir sonucu olarak okur-yazar sayısının artması, gazetelerin hızlı bir şekilde artması ve buna bağlı olarak da Avrupa’dan yayılan hürriyetçi, meşrutiyetçi fikirlerin daha hızlı bir şekilde yayılmasıydı. Artan bu okur-yazar kitlesinin batıdaki hürriyetçi fikirlerin etkisiyle “müstebit” olarak gördükleri padişaha karşı muhalif yazılar ve şiirler yazmışlardır.

Dönemin birçok aydın, gazeteci, şair ve devlet adamının Abdülhamid’e muhalefet söyleminin benzerlerini İttihat ve Terakki’ye de yöneltmiş olmaları iki dönem arasındaki benzerliklerden kaynaklanan bir durumdur. Tefik Fikret’in (1867-1915) eleştirileri bu bağlamda örnek oluşturabilecek özellikler taşır. Abdülhamid’e karşı nefretini “Bir Lâhza-i Te’ahhur” başlıklı şiirinde çok ileri bir noktaya taşımış olan şairi bu tutuma itekleyen bazı nedenler vardı: Bunların başında babası dolayısıyla sultana duyduğu kişisel nefret gelir.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Tefik Fikret’in Abdülhamid’e karşı sınır tanımaz bir nefret duyması babası Hüseyin Efendi’nin bir jurnal üzerine Hama, Nablus, Akka, Urfa, Halep ve Antep’e gönderilmesinin etkisi vardır. Sultan Abdülhamid, iki kez gözaltına alınıp serbest bırakılan Tefik Fikret’in kendisine duyduğu nefreti bilmesine rağmen şairliğine duyduğu saygıdan dolayı fazla incitilmesine izin vermemiştir. Bkz.: Beşir Ayvazoğlu, “Üdebanın Hakiki ve

Sarsılmaz bir inançla bağlandığı batı kaynaklı bazı düşüncelerini gerçekleştirmesinin önündeki tek engel olarak gördüğü Abdülhamid, şairin öfkesini ikinci kez kendine çekiyordu. Fikret'in İttihat ve Terakki yönetimini kastederek çok sert bir dille yazdığı "Han-ı Yağma" şiirini Abdülhamid dönemine bir övgü veya ona karşı daha önce yazılıp çizilmiş şeylerden duyulan bir pişmanlık olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu şiiri Tefik Fikret'in dönemin politik anlayışına karşı, daha önceki dönemde olduğu gibi, takındığı eleştirel tavrının bir sonucu olarak değerlendirmek gerekir.

Abdülhamid'e karşı dile getirilen yanlgı ve itirafların nedenlerine bakıldığı zaman çok bariz olarak görebildiğimiz iki önemli unsur göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, muhaliflerin Abdülhamid'e yönelik eleştirilerindeki en önemli argümanı olan "istibdat", "sansür", ve "Meşrutiyet karşıtlığının" İttihat ve Terakki döneminde daha ileri düzeye taşınarak muhalefet üzerinde büyük bir baskıya dönüşmesidir. İttihatçıların idealize ettiği Meşrutiyet'in özgürlük ve adalet getireceğine dair söylem gerçekleşmediği gibi devlet, İttihatçıların kötü yönetiminden dolayı daha karmaşık problemlerle yüz yüze gelmiştir. Bu problemlerin çözümünde yetersiz kalan İttihatçılar güven kaybına uğramış, zamanında partide yer alarak çeşitli sürgünler yaşamış olan aydınlar da partiyi eleştirmeye başlamışlardır. Bu eleştirilerde, temelde İttihat ve Terakki'nin kötü yönetimini hedef almasına rağmen Abdülhamid dönemiyle kıyaslamalar yaparak eski döneme özlemi ve Abdülhamid'e muhalefetten duyulan pişmanlığı dile getiren ifadelere de rastlamaktayız. Bu pişmanlık içeren ifadeleri dönemin iki önemli muhalif şairi, Süleyman Nazif ve Rıza Tefik üzerinden örneklendirmeye çalışacağız.

1897'de Paris'e giderek Jöntürkler'e katılan Süleyman Nazif (1870-1927), Ahmet Rıza (1858-1930)'nın *Meşveret* (1895-1908) gazetesinde Abdülhamid aleyhinde yazılar yazdı. Ahmet Rıza ile anlaşmazlığa düşünce İstanbul'a döndü ve Abdülhamid tarafından Bursa mektupçuluğuna atandı. Meşrutiyet'in ardından istifa ederek İstanbul'a geldi ve gazeteciliğe başladı. İttihat Ve Terakki'yi eleştiren yazılarından dolayı İstanbul'dan uzaklaştırılarak Bursa, Kastamonu, Trabzon, Musul ve Bağdat valiliklerinde görevlendirildi. 1918'de İstanbul'a dönerek Cenab Şahabettin'le (1870-1934) *Hadisat* (1918-1919) gazetesini yayımladı. İttihat ve Terakki aleyhinde yazdığı şiir, Meşrutiyet dönemini "eski istibadla" kıyaslayarak Abdülhamid döneminin istibadına özlem duyduğunu şu şekilde ifade eder:

---

Müşfik Dostu Sultan II. Abdülhamid'in Edebiyat ve Edebiyatçılarla İlişkileri" *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. (Ed.) Fahrettin Gün-Halil İbrahim Erbay (İstanbul: Milli Saraylar Yayınları, 2017), 257-258.

“Padişahım gelmemişken yâda biz  
İşte geldik senden istimdada biz  
Öldürürler başlasak feryada biz,  
Hasret olduk eski istibdada biz

Dem-be-dem coşmakta fakr-u ihtiyaç  
Her ocak sönmüş ve susmuş, millet aç,  
Memleket matemde, öksüz taht u taç,  
Hasret olduk eski istibdada biz”<sup>18</sup>

Süleyman Nazif’in, Abdülhamid’in devrine duyduğu hasreti dile getiren şiiri bir pişmanlıktan çok, İttihat ve Terakki Fırkasının uygulamalarını tenkit etmek ve İttihatçıların “istibdat” olarak adlandırdıkları Abdülhamid devrini yeni dönemle kıyaslamak amacıyla yazılmış gibidir.<sup>19</sup> İttihat ve Terakki ’nin muhaliflere karşı yürüttüğü baskılar, İmparatorluğun içine girdiği karmaşa ve çöküntüyü görece bir istikrarı sağlamış olan Abdülhamid döneminin “istibdat”ını aratır duruma getirmiştir.

Abdülhamid karşıtı muhalifler arasında dile getirilen ikinci bir pişmanlık nedeni ise, İttihat ve Terakki’nin Meşrutiyet yönetimine geçişte yaşanan karmaşa ortamını yönetmekte başarısız olmasından dolayı yeni yönetime yönelik kuşkuların giderek artması ve Abdülhamid’in Meşrutiyet konusunda sürekli dile getirdiği “toplumun henüz bu olgunluğa ulaşmadığı” yönündeki itirazlarının bazı aydınlarca kabul edilmeye başlanmasıdır. Meşrutiyet’in her sorunu çözebilecek bir sihirli formül olmadığı yavaş yavaş görülmeye başlanır. Abdülhamid’in aslında çok önemli bir denge unsuru olarak devletin ayakta kalmasını sağlayan “ağırlığı”, kendisi tahttan indirildikten sonra ‘keşfedilir’.

Sultan Abdülhamid’e çeşitli nedenlerle muhalefet eden farklı görüşteki aydınların İttihat ve Terakki’nin kötü yönetimine maruz kaldıktan sonra, Abdülhamid’e karşı pişmanlıklarını dile getirenlerin sembol ismi, dönemin ünlü şairi Rıza Tevfik’tir (1869-1949). Abdülhamid’e karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti’nde faaliyet gösteren Rıza Tevfik, Meşrutiyet’in ilanından sonra Edirne mebusu olarak meclise girdi ancak İttihat ve Terakki’nin politikalarından rahatsızlık duyan muhaliflerle birlikte Hürriyet ve İtilaf Fırkası’na katıldı. Damat Ferit Paşa kabinesinde Şura-yı Devlet reisliği görevinde bulundu. Sevr Antlaşması’nı

<sup>18</sup> Hilmi Yücebaş *Süleyman Nazif’ten Hatıralar* (İstanbul: Dizerkonca Yayınları, 1957), 125.

<sup>19</sup> Abdülhakim Koçin, “Sultan Abdülhamid’in Şair ve Yazarlarla İmtihani” *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*, (Ed.) Fahrettin Gün ve Halil İbrahim Erbay (İstanbul: Milli Saraylar Yayınları, 2017), 289.

yapan heyette yer almasından dolayı milli mücadele sonrasında İstanbul’u terk etmek zorunda kalarak Lübnan’a gitti. Daha sonra ‘Yüz Ellilikler’ arasına alınarak ülkeye girişi yasaklandı. Rıza Tevfik’in bu sürgün yıllarının etkisiyle yazdığı ve 1937’de Kahire’de *Musavât Mecmuası*’nda “La-Yemut Bir Şiir” başlıklı metin, Abdülhamid dönemine dair yoğun pişmanlık duygularını içermesinin yanı sıra İttihat ve Terakki ve Cumhuriyet dönemlerinin muhasebesini de yapar:

.....  
“Pâdişah hem zâlim, hem deli” dedik,  
İhtilale kıyam etmeli dedik;  
Şeytan ne dediyse, biz “beli” dedik;  
Çalıştık fitnenin intibahına.

Divane sen değil, meğer bizmişiz,  
Bir çürük ipliğe hülya sizmişiz.  
Sade deli değil, edepsizmişiz.  
Tükürdük atalar kiblegahına.<sup>20</sup>

Bir kısmını yukarıya aldığımız şiirde geçen “Bir çürük ipliğe hülyâ dizmişiz” dizesini, uzun yıllar meşrutiyet aşkıyla mücadele etmiş Osmanlı aydınlarının yaşadığı hayal kırıklığını ifade eden önemli bir itiraf olarak kabul etmek lazımdır. Abdülhamid sonrası hem İttihat ve Terakki hem de Cumhuriyet dönemini tasvir ederken çizdiği tablo ile Abdülhamid dönemine büyük bir özlem duyduğunu ifade eden şair, “gavs-ı ekber” olarak gördüğü padişahı, ahirette himmet ve şefaata dilemektedir. Abdülhamid karşıtı olan aydınların Meşrutiyet üzerine temellendirmeye çalıştığı siyasal-toplumsal ütopyanın gerçekleşmemesinin aydınlarımızda yol açtığı duygusal-düşünsel kırılma sonucunda dile getirilen bazı itiraflarla Sultan Abdülhamid ve döneminin yeniden değerlendirildiğine tanık olmaktadır.

#### **4. Meşrutiyet Dönemi İslamcılarının II. Abdülhamid’e Dair Pişmanlık, Yanılgı ve İtirafı**

<sup>20</sup> Rıza Tevfik, “Abdülhamid’in Ruhaniyetinden İstimdat”, *Büyük Doğu*, II/65, 1947, 2.



İslamcılarının bir “asr-ı saadet rüyası” olarak idealize ettikleri Meşrutiyet yönetimi, Osmanlı Devleti’nin yüzyılların birikimi olan sorunlarını çözecek bir formül olarak kabul görmüştür. Bu ideal dünyaya ulaşmanın yolu Abdülhamid’e muhalif olan kesimlerle işbirliği yapmaktan geçiyordu. İslamcı aydınların Abdülhamid muhalefeti diğer aydınlarla ortak bazı yönere sahip olmakla beraber temelde farklı nedenlere dayanmaktaydı: Devlet ve toplum hayatında dini unsurların daha fazla etkin olmasını isteyen, ulemanın yönetimdeki ağırlığının geçmişteki gibi yeniden kurulmasını esas alan temel talepleri vardı. İslamcılarının, Meşrutiyet talebiyle İttihatçılara katılması, halk arasında İttihatçıların “dinsiz” ve “mason” olduğuna dair endişelerinin giderilmesinde, Abdülhamid karşıtı muhalefetin toplumsal taban bulmasında önemli rol üstlenmiştir. Ancak İslamcı aydınların Abdülhamid dönemiyle ilgili itirafları diğer aydınlarla büyük ölçüde benzerlikler taşır.

İlmiye kökenli İslamcılardan olan Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Fatih Camii müderrisliği yapmıştır. Abdülhamid’in katıldığı huzur derslerine iştirak eden Mustafa Sabri Efendi, bir dönem Sultan Abdülhamid’in kütüphanesinin sorumluluğunu üstlendi. Abdülhamid dönemini “istibdat ve münker devri”<sup>21</sup> olarak değerlendiren Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, ateşli bir Meşrutiyet taraftarı olarak Abdülhamid’e karşı İttihat Terakki’ye destek vermiştir. II. Meşrutiyet’in ilanından sonra Meclis-i Mebusan’a Tokat mebusu olarak katıldı. Mustafa Sabri Efendi, önce İttihat ve Terakki’ye destek vermiş daha sonra Hürriyet ve İtilaf Partisi’ne geçerek *Beyanu’l-Hak* dergisinde (5 Ekim 1908-4 Kasım 1912)İttihat Terakki karşıtı yazılar yazarak yoğun bir muhalefet yapmıştır. İttihatçıların Babıali Baskını’ndan sonra tutuklanma korkusuyla Romanya’ya kaçmak zorunda kalmıştır. İttihat ve Terakki’nin 1918’de iktidardan çekilmesiyle tekrar İstanbul’a dönen Mustafa Sabri Efendi, Damat Ferit Paşa kabinesinde şeyhülislam olarak görev yapmıştır. Lozan Antlaşması’ndan sonra da yurt dışına kaçmıştır. Abdülhamid karşıtı muhalefetin önemli isimlerinden olan Mustafa Sabri Efendi, Abdülhamid’in hal’inden sonra ortaya çıkan yönetim boşluğunu şu şekilde ifade eder: “Sultan Abdülhamid Han’ın hal’ edilmesini destekledim. Ancak, altı ay sonra anladım ki Abdülhamid’in siyasetteki ağırlığı bütün meclise denk ve hatta meclisten fazla idi”.<sup>22</sup> Bu ifadeler Abdülhamid karşıtı muhalefetin güçsüzlüğünün itirafı olarak değerlendirilebilir. Mustafa Sabri’nin bu itirafı daha sonra birçok kişi tarafından da dile getirilmiştir.

<sup>21</sup> Kemal Kaya, *Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996), 60.

<sup>22</sup> Yavuzhanlı Osmanoğlu, *Sultan Abdülhamid Han Hakkında Meşhurların İtirafı* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 51-52.

Benzer ifadeleri Abdülhamid'e en sert ifadelerle muhalefet etmiş olan Mehmet Akif'te de görmekteyiz. Akif'in "Asım" şiirinde anlattığı Köse İmam, Sultan Abdülhamid istibdadına karşı çıkararak sürgüne gider ancak sonradan gelen hürriyet Akif'in beklediği hürriyet değil ve şair "devr-i sabık-ı arar olmuştur".<sup>23</sup> Abdülhamid'i pişmanlık içeren ifadelerle yeniden değerlendirdiği "semerci" meseliyle anlatır;

Giden semerciyi, derler, bulur muyuz şimdi?

Ya böyle kalfa değil, basbayağı muallimdi.

Nasıl da kadrini vaktinde bilmedik, tuhaf iş:

Semer değilmiş o rahmetlinin ki devletmiş!"

(...)

Devr-i sabık" mı dedin şimdi? Elindeyse çevir,

Ensesinden tutup eyyamı da gelsin o devir.<sup>24</sup>

Yukarıdaki dizeler bir pişmanlık ifadesi olarak okunabildiği gibi, İttihatçıların kötü yönetimi karşısında Abdülhamid'e daha anlayışla bakmaya çalışan bir yaklaşımın ürünü olarak da yorumlanmaya açıktır. 'Devr-i sabık' ı aramak muhaliflerin ortak duygusuna dönüşmüştür.

Galeyandır... Galeyen geldi mi kalmaz mantık...

Su bulanmazsa durulmaz... Hele sabret azıcık...

İyi, lakin ne kadar beklemiş olsan, işler,

Eskisinden daha berbad, iyileşmek ne gezer!<sup>25</sup>

*Süleymaniye Kürsüsünde* yer alan bu satırlarda; Meşrutiyet ideali gerçekleşmemiş, ümitleri yıkılmış, devlet ve toplum hayatında ortaya çıkan karmaşadan dolayı yoğun bir umutsuzluğa sürüklenmiş olan Akif, ortaya çıkan kötü sonuçtan İttihat Terakki'yi sorumlu tutmuştur.

Akif'in Mısır'da iken, saygı duyduğu yakın dostlarından Yozgatlı Mehmed Efendi'ye şunları söylediği ifade edilmiştir: "Ölmez de iyileşsem bu konuları nazma döküp işleyeceğim, Bir de hatıraları yazmak istiyorum. Hatıralarımda Sultan Abdülhamid'e karşı it'tizar [özür dileme] ve itiraflarım olacak".<sup>26</sup> Hayatının son dönemlerinde, hastalığı sırasında dile getirdiği bu ifadelerde II. Abdülhamid hakkındaki kanaatlerini değiştirmiş olabileceğine

<sup>23</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 45.

<sup>24</sup> M. Akif Ersoy, *Safahat*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2011), 361, 365.

<sup>25</sup> Ersoy, *Safahat*, 161.

<sup>26</sup> Selma Argon-Ferda Argon, *Dedem Mehmet Akif, Zorluklarla Geçen Bir Ömrün Saklı Kalmış Hikâyesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 189.

dair bir delil olarak kabul edilebilirse de hangi konularda ne tür bir pişmanlık duyduğunu bilmemize imkân vermediği için kesin bir hüküm koymak zordur.

Bediüzzaman Said Nursi (1876-1960), Sultan Abdülhamid'e yönelik eleştirilerinde muhalefetini şahsileştirmeyen tutumuyla göze çarpar. Meşrutiyete yürekten inanmış ve Meşrutiyet'in halk arasında benimsenmesi için çok çaba göstermiş olan Said Nursi, Meşrutiyet'in önünde bir engel olarak gördüğü Abdülhamid'e muhalefet etmiştir. Ancak Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ve ardından gelen İttihat ve Terakki'nin kötü yönetimi, Said Nursi'nin bu dönemi farklı bir gözle yeniden değerlendirmesine neden olmuştur. Abdülhamid'e karşı eleştirilerinde daha ihtiyatlı olan Said Nursi, geçmişte onun karşıtlarının sert muhalefetine ve taraftarlarının aşırı yüceltmelerine karşı gerçekçi duruşunu şu şekilde dile getirir: "Hükümete hücum edenlerden bazıları 'Haydo, Haydo' derlerdi; bazıları da 'Haydar Ağa', 'Haydar Ağa' derlerdi; ben 'Haydar' derdim, şimdi de Haydar diyorum. Bu böyle biline".<sup>27</sup>

Said Nursi, dönemin İslamcı aydınları gibi Abdülhamid'in istibdadına karşı çıkarken daha sonraki İttihat ve Terakki'nin daha şiddetli istibdadına ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşadığı baskı, hapis ve sürgünlerin ardından Abdülhamid dönemini 'zayıf ve ismi bir istibdat' olarak değerlendirir:

"Eski Said, bazı dâhi siyasi insanlar ve hârika ediplerin hissettikleri gibi, çok dehşetli bir istibdadı hissedip ona karşı cephe almıştı. O hissi kablelvuku tâbir ve te'vile muhtaçken bilmeyerek resmî zayıf ve ismi bir istibdat görüp ona karşı hücum gösteriyorlardı. Hâlbuki onlara dehşet veren, çok zaman sonra gelecek olan istibdatların zayıf bir gölgesini asıl zannederek öyle davranmışlardır, öyle beyan etmişlerdir. Maksat doğru, hedef hata. İşte Eski Said de, eski zamanda böyle acîb bir istibdadı hissetmiş. Bâzı asarında ona hücum ile beyanatı var. O müthiş istibdat-ı acibeye karşı meşruta-i meşrûayı bir vasıta-i necat görüyordu. Ve hürriyet-i şer'iyye, Kur'an'ın ahkâmı dairesindeki meşveretle musibeti defeder diye düşünüp öyle çalışmış".<sup>28</sup>

Said Nursi, İttihatçıların Abdülhamid aleyhindeki çabalarını bir hürriyet mücadelesi olarak değil, daha sıkı bir istibdat düzeni kurmak amacıyla geliştirildiğini ifade eder: "İstibdat

<sup>27</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *İçtimai Dersler* (İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012), 140.

<sup>28</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Kastamonu Lahikası* (İstanbul: Sözlere Neşriyat, 1995), 46.

ve tahakküm, cehalet cihetiyle şimdi hüküm-fermadır. Güya istibdat ve hafiyelik tenasüh etmiş ve Abdülhamid'den istirdad-ı hürriyet değilmiş. Belki hafif ve az istibdadi, şiddetli ve kesretli yapmış".<sup>29</sup> Geçmişteki hafif istibdada karşı çıkmasından duyduğu pişmanlığı dile getirirken kendisini suçlar; "Keçeli Said, sen şefkatli bir padişaha müstebit diye itiraz etmiştin, onun cezası olarak şu dehşetli istibdadın cezasını çek."<sup>30</sup> Said Nursi Meşrutiyetin ilanı ve halk arasında meşrutiyet bilincinin yayılması noktasında gerek Selanik ve İstanbul'da verdiği konferanslar, halka yaptığı açık konuşmalar gerekse Kürtler arasında meşrutî fikirlerin benimsenmesi ve Meşrutiyetle ilgili endişelerin giderilmesi için gösterdiği yoğun çabalar dikkate alındığında Abdülhamid'e muhalefetine daha mutedil bir dil kullandığı görülmektedir. Bu durumu Said Nursi'nin siyaset arenasına geç girmiş olmasına ve ilmi kişiliğini politik heveslere karşı korumasına bağlanabilir.

Abdülhamid'in hal' fetvasını yazan biri olarak öne çıkan Elmalılı Hamdi Efendi(1878-1942)'nin de Abdülhamid hakkındaki düşüncelerinin sonraki dönemlerde değiştiğine tanık oluruz. Damat Ferit Paşa hükümetinde Evkaf Nazırı olmasından dolayı Cumhuriyet döneminde idamla yargılanıp ardından serbest bırakılan Elmalılı Hamdi'nin, değişen koşulların ve zamanın ardından Abdülhamid'e dair düşüncelerinin değiştiğine dair bazı ifadelerine rastlarız. Kendisine Abdülhamid'in hal' edilmesi meselesini soran oğlu Muhtar Yazır'a "cinayet, cinayet... bu iş bir cinayetti. Bunu bana bir daha sorma, sorma" demiştir. Muhtar Yazır'ın babasının defterinden naklettiği bilgilere göre; "Hayatımdaki en büyük hata, Sultan Hamid'in hal'ine karışmamdı"<sup>31</sup> ifadeleri bu konudaki pişmanlığına bir kanıt olarak öne sürülebilir.

Elmalılı'nın Abdülhamid'e dair düşüncelerindeki değişime bir başka örnek de yakınlarından birinin Elmalılı Hamdi'ye, kendisine tahsis edilen maaşı niçin almadığını sorması üzerine verdiği cevapta dile getirilmiştir; "Ben o maaşı Sultan Abdülhamid Han zamanında hak ettim. Fakat o büyük sultana haksızlık yaptık. O maaş bana helâl olmaz,"<sup>32</sup> demesi geçmişin yeni bir muhasebesi olarak görülebilir. Cumhuriyet döneminde aktif politikadan uzak durarak çekildiği bu inziva hayatı yahut göz hapsi döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendisine ısmarladığı tefsir ve mealini yazmakla meşgul olmuştur.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Nursi, *İçtimai Dersler*, 175.

<sup>30</sup> Abdülkadir Badıllı, *Mufassal Tarihçe-i Hayat I* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1990), 184.

<sup>31</sup> Recep Çiğdem, "Elmalılı Hamdi Yazır", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 429.

<sup>32</sup> Osmanoğlu, *Meşhurların İtirafı*, 47.

<sup>33</sup> İsmail Kara, "Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi". *Diyanet: İlmi Dergi*. 51 (3), 2015, 20.

İttihat ve Terakki içinde Abdülhamid'e karşı mücadele etmiş olan Hüseyin Kazım Kadri de anılarında Abdülhamid hakkındaki yanılgısını şöyle ifade etmiştir: “10 Temmuz *İnkılâbı ve Netayici* isimli eserimde padişâhı ‘müçtehid-i muhti’ yani hataya düşen müctehid tabiriyle tavsif etmişim; bugün bazı içtihatlarında isabetli olduğunu kabul etmeye mecburuz”.<sup>34</sup> Abdülhamid’in tek bir kişiye dayanan istibdadının, Meşrutiyet’in ardından birkaç kişiye geçmiş olmasından başka bir şeyin değişmediğini belirten H. Kazım Kadri, dönemin daha gerçekçi bir tasvirini şu şekilde yapmıştır: “Abdülhamid halkın bir muhassala-i ahlakından başka bir şey değildi. Bütün fenalıkları Abdülhamid’e yüklemek ve onu, evet yalnız onu her şeyden mesul ve muateb görmek o zamanın bir modası hükmünde idi. Abdülhamid’in ancak kendine hayat verecek bir muhitte tesir edebileceğini kimse düşünemiyordu”.<sup>35</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Abdülhamid, dönemin ruhuna uygun bir politik anlayışın temsilcisi olarak halkın genel ahlakına tercüman olmuştur.

II. Meşrutiyet döneminin önemli devlet adamlarından ve İslamcılık düşüncesinin önemli isimlerinden olan Said Halim Paşa, Şura-yı Devlet üyeliği, Ayan Meclisi üyeliği, Şura-yı Devlet Reisliği, hariciye nazırlığı ve sadrazamlık gibi devletin üst kademelerinde görev yapmıştır. Dolayısıyla Said Halim Paşa’nın düşüncelerini ve gözlemlerini bu tecrübeler ve birikimin ışığında değerlendirmek gerekir. Abdülhamid’le beraber mesai yapmış birisi olarak Abdülhamid’in şahsı ve döneminin icraatları konusundaki gözlem ve değerlendirmelerine içeriden bir bakış olarak ayrı bir önem vermek gerekir. Abdülhamid dönemi istibdadının toplumda yarattığı ahlaki yozlaşmayı kabul etmekle beraber bunun tek sorumluluğunu padişaha yüklemekten kaçınır.<sup>36</sup> Abdülhamid’in yönetim anlayışına birçok yönden muhalefet etmesine rağmen, değerlendirmelerinde hakkaniyetli gözlemlerde bulunan Said Halim Paşa, Abdülhamid dönemini genel olarak değerlendirirken dönemin toplumsal yapısını göz ardı etmeyen daha müspet bir çerçevede dikkat çekici şu ifadeleri kullanır:

İslam’ı çepeçevre sarmış olan uyuşukluktan kurtarma başarısı Abdülhamid’e aittir. O, sonsuz bir sabır ve sanatkârane bir dikkat harcamıştır. Onun sayesinde, Türkiye’nin desteği ile ilk devirlerdeki birlik ve beraberliğe tekrar ulaşmaya doğru artarak ilerleyen bir tarzda İslam’ın siyasi uyanışı daha da belirgin hale gelmiştir. İçtimaî, ahlakî ve entelektüel bir yeniden doğuş yönündeki yoğun ve heyecanlı bir

<sup>34</sup>H. Kazım Kadri, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Hatıralarım*, Yay. Haz. İsmail Kara (İstanbul: İletişim Yayınları,1991), 233-234.

<sup>35</sup> İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 141-142.

<sup>36</sup> Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 56.

arzu, siyasi bağımsızlık fikri ile birleşiyordu ki, bunun gerçekleşmesinin özellikle de İslam'ın yurdunun modern gereçlere daha çok uygun olarak donanmış olmasına bağlı olacağı anlaşılmıştı.<sup>37</sup>

Said Halim Paşa'nın 1920'de Malta Adası'nda sürgününde kaleme aldığı "Türkiye ve Hilafet" adlı makaleden yukarıda yaptığımız uzun alıntıdaki değerlendirmelerine baktığımızda, Abdülhamid döneminin çok geniş bir çerçevede, konjoktürel koşullar, iç ve dış gelişmeler de bir arada verilerek objektif bir tablo çizilmeye çalışıldığı görülmektedir. İslamcılık siyasetiyle İslam dünyasında yarattığı heyecanla, Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde ve dışında kalan İslam dünyasında birliktelik duygusunu canlandırması, okullaşmaya ve eğitime verdiği önemle toplumun kültürel ve ahlaki gelişimini hızlandıran bir modernleşmenin mimarı olarak Abdülhamid döneminin belirgin yönleri üzerinde durmuştur. Said Halim Paşa, II. Meşrutiyetle başlayan entelektüel ve kültürel gelişimde Abdülhamid'in katkısını takdir etmekle, Abdülhamid öncesi ve sonrası arasındaki gelişim çizgisindeki devamlılığı nadir olarak gören ender İslamcı aydınlardan biridir.

### **Sonuç**

Osmanlı modernleşme hareketinin seyri içerisinde giderek önemini kaybeden, etkinlik alanı daralan, devlet ve toplum nezdindeki ağırlığı kaybolmakla karşı karşıya gelen ulema sınıfı bu durumun müsebbibi olarak gördüğü II. Abdülhamid'e karşı İttihat ve Terakki Partisi'yle ittifak yaparak Meşrutiyetin ilan edilmesinde etkili olmuşlardır. İslamcılar, Abdülhamid'e karşı oluşan muhalefet cephesinde yer alarak, İttihat ve Terakki'nin dindar muhafazakâr halk kesiminin Meşrutiyet'e yönelik tereddütlerinin giderilmesinde ve Meşrutiyetin toplumsal taban bulmasında önemli rol oynamıştır. Ancak İttihat ve Terakki Partisi'nin yönetimde ulemaya gereken önemi vermemesi, İslamcılarla kurduğu ittifakın giderek dağılmasına neden oldu. İttihat ve Terakki'nin iktidarı döneminde otoriter bir yönelim içerisine girerek muhalefete baskı yapması, İslamcıların politik önceliklerini dikkate almaması, Türkçü ve seküler yönelimlerinden dolayı İslamcıların muhalefetine neden oldu. Bu koşullar altında İslamcılar, Abdülhamid dönemine dair pişmanlık ve itiraflarını dile getirmeye başladılar. Ancak bu tarz itiraflar sadece İslamcılarla sınırlı kalmamış, parti dışında kalan birçok kişi bu dönemi Abdülhamid dönemiyle karşılaştırarak yani bir muhasebe yapma ihtiyacı duymuştur. Bu itiraflar, yanılığın dönemin bir genel muhasebesi ve sonraki

---

<sup>37</sup> Said Halim Paşa, "Türkiye ve Hilafet" *Hilafet Risaleleri 4*, Haz. İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 405.

dönemlerle bir kıyaslama yoluyla söylenmiş sözler olarak yeni dönemin eleştirileri olarak da okunabilir.

İslamcıların, Abdülhamid'e dair yanılgı veya pişmanlıklarını değerlendirirken şu hususun göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz: Pişmanlıklarını dile getiren İslamcı olan ve olmayan aydınlar, Abdülhamid'i daha sonraki dönemlerle kıyaslayarak bazı sonuçlar çıkarmışlardır. İslamcıların önemli bir kısmı, zamanında destekledikleri İttihat ve Terakki'nin Türkçülüğe ve laikliğe yönelmesini ve giderek otoriter bir anlayışla muhalifler üzerinde yürüttüğü baskılardan dolayı bu partiyle ilişkilerini kesmişlerdir. Elmalılı Hamdi, Said Nursi, Mustafa Sabri ve Mehmet Akif gibi bazıları da Cumhuriyet döneminde ciddi bir baskı altında hayatlarını sürdürmek zorunda kalmışlardır. Mustafa Sabri ve Mehmet Akif gibi bazıları yurt dışına kaçmayı tercih ederken, Said Nursi ve Elmalılı Hamdi gibi bazıları ise kabuğuna çekilerek politikadan uzak durmak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla İslamcıların Abdülhamid'e dair pişmanlıklarını dile getiren ifadeleri bir "ehven-i şer" olarak görmek kanaatimizce daha isabetli bir yaklaşım olur. İttihat ve Terakki'nin ardından gelen Cumhuriyet idaresi ise İslamcılığın politik söylemini tamamen kaybetmesine bağlı olarak İslamcıların da görünür olmaktan uzaklaştığı bir dönem olmuştur.

Makalenin başına koyduğumuz Said Halim Paşa'nın Abdülhamid hakkındaki meşhur itirafı çok önemli bir tespiti de içermesi açısından dikkate değerdir. Diğer İslamcıların göremediği bir toplumsal gerçekliğe vurgu yapıldığı gibi Meşrutiyet konusundaki beklentilerinin gerçekçi temellere dayanmadığının da ifadesidir. Bu durum Meşrutiyetin ilanında ve uygulanmasında tereddütler yaşayan ve halkın Meşrutiyet konusundaki bilinçsizliğinden yakınan II. Abdülhamid'in iddialarının temelsiz olmadığını muhaliflerince itiraf edilmiş olması konumuz açısından aydınlatıcı bir örnek oluşturur.

### **Kaynakça**

Ahmed, Yakoob. "Sultan II. Abdülhamid Karşıtı Ulema", *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. (Ed.) Fahrettin Gün- Halil İbrahim Erbay, İstanbul: Milli Saraylar Yayınları, 2007, 332-351.

Ali Cevad Bey. *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985.

- Alkan, Necmettin. *II. Abdülhamid ve Jön Türkler*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2009.
- Argon, Selma-Ferda Argon. *Dedem Mehmet Akif, Zorluklarla Geçen Bir Ömrün Saklı Kalmış Hikâyesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Ayvazoğlu, Beşir. “Üdebanın Hakiki ve Müşfik Dostu” Sultan II. Abdülhamid’in Edebiyat ve Edebiyatçılarla İlişkileri” *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. (Ed.)Fahrettin Gün-Halil İbrahim Erbay, İstanbul: Milli Saraylar Yayınları, 2017. 250-263.
- Badıllı, Abdülkadir. *Mufassal Tarihçe-i Hayat I*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1990.
- Bediüzzaman Said Nursi. *Kastamonu Lahikası*. İstanbul: Sözler Neşriyat, 1995.
- Bediüzzaman Said Nursi. *İçtimai Dersler*. İstanbul: Zehra Yayıncılık, 2012.
- Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*. Çev. Bülent Üçpınar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Çiğdem, Recep. “Elmalılı Hamdi Yazır” *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, 417-440.
- Ersoy, M. Akif. *Safahat*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Nesil Yayınları, 2011.
- Finkel, Caroline. *Rüyadan İmparatorluğa*. Çev. Zülal Kılıç, İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Gün, Fahrettin-Halil İbrahim Erbay. (Ed.) *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi* İstanbul: Milli Saraylar Yayınları, 2017.
- Georgeon, François. *Sultan Abdülhamid*. Çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- H. Kazım Kadri. *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Hatıralarım*. Yay. Haz. İsmail Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi II*. İstanbul: Risale Yayınları, 1989.
- Kara, İsmail. *İslamcuların Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kara, İsmail. “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”. *Diyanet: İlmi Dergi*. 51 (3), 2015, 11-28.
- Karpat, H.Kemal. *İslam’ın Siyasallaşması-Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. Çev. Şiyar Yalçın, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Kaya, Kemal, *Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1996.



Koçin, Abdülhakim. “Sultan Abdülhamid’in Şair ve Yazarlarla İmtihani” *Sultan II. Abdülhamid Han ve Dönemi*. (Ed.) Fahrettin Gün - Halil İbrahim Erbay, İstanbul: Milli saraylar Yayınları, 2017, 264-291.

Koloğlu, Orhan. *Abdülhamid Gerçeği*. İstanbul: Gür Yayınları, 1987.

Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Mustafa Sabri. “Beyan’ül-Hak’ın Mesleği” *Beyan’ül-Hak*, I/1, 22 Eylül 1324/ 5 Ekim 1908.

Osmanoğlu, Yavuzhanlı. *Sultan Abdülhamid Han Hakkında Meşhurların İtirafı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Rıza Tevfik. “Abdülhamid’in Ruhaniyetinden İstimdat”, *Büyük Doğu*. 2 (65), 1947, 2.

Sait Halim Paşa. “Türkiye ve Hilafet” *Hilafet Risaleleri 4*, Haz: İsmail Kara, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, 391-408.

Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Sultan Abdülhamid Han. *Devlet ve Memleket Görüşlerim I*, Haz: Atilla Çetin İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.s

Sungu, İhsan, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat II*. Ankara: MEB Yayınları, 1999, 777-857.

Yücebaş, Hilmi. *Süleyman Nazif’ten Hatıralar*. İstanbul: Dizerkonca Yayınları, 1957.

VAROLUŞÇULARA GÖRE HÜRRİYET MEFHÛMU VE ŞEYH  
MUHAMMED SAİD RAMAZAN eİ-BÛTÎ'NİN ONLARA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ  
The Concept of Freedom of Existentialists, and the Criticism of Sheikh Muhammad Saeed  
Ramadan Al-Buti of their Concept.

**Charif MURAD**

Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam  
Bilimleri Bölümü,

*Instructor, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Major Islamic Sciences*

*Van / Turkey*

charifmurad@hotmail.com

ORCID ID: 0000- 0001-7778-6871

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 04 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Murad, Charif. "Varoluşçulara Göre Hürriyet Mefhûmu Ve Şeyh Muhammed Said Ramazan El-Bûtî'nin Onlara Yönelik Eleştirisi". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 22-54.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



## مفهوم الحرية عند الوجوديين ونقد الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي لهم

### الملخص<sup>1</sup>

لمفهوم حرية الإنسان معنى يختلف من عصر إلى عصر، فعند علماء السلف الذين خاضوا في المسألة، كانت تعرف بمسألة الجبر والاختيار، ثم تطورت المسألة فيما بعد إلى ما يسمى بمسألة التسيير والتخيير، وفي العصر الحديث تناولها العلماء تحت اسم مسألة حرية الإنسان، ولكل فئة رأي خاص بهم، وقد تكلم فلاسفة الوجودية عن الحرية أيضاً حتى قالوا: الحرية هي جوهر الوجود المادي للإنسان، وفي هذا البحث سيتم مناقشة هذه الفكرة بالذات، ولكن قبل مناقشتها لا بدّ من التعرف على الوجودية والوجوديين، وأهم أفكارهم، ثم يأتي بعد ذلك رد الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي عليهم، ونقده لأهم أفكارهم؛ حتى نصل بالبحث إلى النتيجة، هل حقيقةً أن الحرية هي جوهر الوجود المادي للإنسان أم لا؟.

### الكلمات المفتاحية: الحرية، الوجودية، الفلاسفة، الاختيار، الشيخ البوطي.

VAROLUŞÇULARA GÖRE HÜRRİYET MEFHÛMU VE ŞEYH MUHAMMED SAİD  
RAMAZAN el-BÛTÎ'NİN ONLARA YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

#### ÖZET

İnsan hürriyeti mefhumunun asırdan asıra değişen bir manası vardır. Bu mesele, selef ulemanın yanında cebir ve ihtiyar konusu olarak biliniyordu. Daha sonraları bu mesele genişleyerek tesyîr ve tahyîr meselesi olarak isimlendirilmiştir. Modern çağda ise âlimler bu konuyu insan hürriyeti ismi altında ele almışlardır. Her fırkanın kendine has bir görüşü vardır. Varoluşçuluk felsefecileri de hürriyet hakkında konuşmuşlar ve şunu söylemişlerdir: "Hürriyet, insanın maddi vücudiyetinin cevheridir." Bu araştırmada bizzat bu düşünce münakaşa edilecektir. Bunu münakaşa etmeden önce de varoluşçuluk ve varoluşçuların ne olduğunu, en önemli düşüncelerini bilmek gerekir. Bu konudan sonra da Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin onlara verdiği cevabı ve en önemli düşüncelerine olan eleştirisi ele alınmaktadır. Araştırma sonucunda: Hürriyet, insanın maddi vücudiyetinin cevheri midir yoksa değil mi? konusunda bir neticeye ulaşmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hürriyet, varoluşçuluk, felâsife, ihtiyâr, Şeyh el-Bûtî.

<sup>1</sup> - هذا المقال مأخوذ من رسالة الدكتوراه التي قدمها المؤلف لقسم علم الكلام ونال عليها شهادة الدكتوراه وكانت تحمل عنوان (مفهوم حرية الإنسان عند الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي).

**The Concept of Freedom of Existentialists, and the Criticism of Sheikh  
Muhammad Saeed Ramadan Al-Buti of their Concept.**

**Abstract:**

The concept of human freedom has a meaning that differs from time to time. According to the old Muslim scholars who dealt with the issue, it was known as the issue of “Al Jabir”, meaning to be forced, and “Al Ekhtiyar”, meaning the choosing. Then the issue later developed into the so-called issue of “Al Tasyeer”, meaning being forced to do things, and “Al Takheer”, meaning to have the right to choose. In the modern era the Muslim scholars dealt with it as an issue of human freedom; and each group of scholars has its own point of view of it. Existentialism philosophers have also talked about freedom and they said: Freedom is the essence of the physical existence of a human being, and in this research this idea will be discussed particularly. However, before discussing it, it is necessary to identify existentialism and existentialists, and their most important concepts. Then comes Sheikh Al-Buti’s response to their concepts, and his criticism of their most important ideas in order to come up with a result in this research which is, is it a fact that freedom is the essence of the physical existence of human being or not?

Key Words: Freedom, Existentialism, philosophers, Al Ekhtiyar, Sheikh Al-Buti

## أولاً- معنى مفهوم الحرية

مفهوم الحرية من المفاهيم التي تكثر فيها الاختلاف؛ لأنها محاطة بكثير من الغموض والاضطراب؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى تنوع المجالات التي تستعمل فيها مصطلح الحرية. فمصطلح الحرية حاضر عند علماء السياسة والاجتماع، وحاضر في كتب علماء النفس والأخلاق، وموجود عند الفلاسفة وعلماء الأديان، وعند علماء التصوف وأربابه. ولكل واحد منهم رؤيته الخاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية؛ لذا كانت الرؤية حول هذا المصطلح رؤية ضبابية غامضة، ومتداخلة وتحمل كما كبيراً من القلق والغموض.

وقد ذكر الباحثون الغربيون أكثر من مائتي تعريف لمفهوم الحرية كما بينه الكاتب - سلطان بن عبد الرحمن العميري-بالإضافة إلى عدد مثل هذا العدد أو أكثر عند مفكري العرب والمسلمين، وإذا أراد أي باحث البحث عن معنى منضبط لمفهوم الحرية سيجد من المعاني ما لا حصر لها، ويصعب عليه أن يحصل على تعريف جامع مانع بشكل دقيق.

ومتى كانت المصطلحات عامة وغير مخصوصة وغير دقيقة تحولت إلى مشكلة بلا حل أو إلى معضلة أو إشكالية معرفية كبيرة يعسر على الباحث الوصول معها إلى نتيجة نافعة، أو تعريف يسلم من المعارضة، ولا عجب بعد ذلك أن تسمع من بعض الباحثين من يوصف مفهوم الحرية بأنها من أهم المشكلات التي استعصت معالجتها على جميع علماء الفلسفة والأخلاق، على اختلاف مذاهبهم قديماً وحديثاً، أو يصفها آخر بأنها معضلة بلا حل أو مأزقاً فكرياً.<sup>2</sup>

والذي ينبغي التنبيه إليه أيضاً؛ هو أن مفهوم الحرية المعاصر يختلف كلياً عن مفهومه عند علماء الكلام القدامى خاصة منهم؛ لأن مفهوم الحرية المعاصر متأثر بالمصطلح الغربي الذي تشكل مع الثورة الفرنسية أو من قبلها بقليل؛ ولأنها عندهم تعني حرية مطلقة -ليس لها قيد ولا حد-، وهي مادية تقدّس المادة فقط، أي أنها تلغي جميع القيم والأديان والأخلاق والمبادئ ولا تعترف إلا بالمادة؛ لهذا يمكن أن نسميها بأنها حرية فوضوية.

2- انظر العميري، سلطان بن عبد الرحمن. فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها

وحدها. ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بيروت، 2013م، 15-30.

ولهذا الاختلاف البين بين مفهومها عند الغربيين وعلماء المسلمين الأوائل خاصة عند الخوارج والمعتزلة لا يمكن الاعتماد على مفهومها المعاصر؛ لأن المعتزلة ومن قبلهم الخوارج استخدموا كلمتي الاختيار والجبر بدلاً من كلمتي الحرية والإكراه، ومن ثم حدث اللبس والغموض للذان قادا بعض الباحثين المعاصرين من المستشرقين والعرب إلى إنكار أن يكون للمسلمين عامة والعرب خاصة تراث يتحدث عن موضوع الحرية.<sup>3</sup> كما أود أن أؤكد على أمر آخر لا يقل في الأهمية عما قبله وهو أن بعض الباحثين الذين تكلموا عن الحرية وقعوا في خلط كبير آخر؛ لأنهم لا يميزون بين المكونات المختلفة للحرية؛ فمثلاً قد تجد باحثاً يتحدث عن الحرية السياسية ثم ينتقل بشكل عشوائي إلى الحديث عن الحرية القدرية، ثم يبني على ذلك تصورات عن الحرية الدينية ليطبّقها على الحرية الشخصية، وعند التدقيق في البحث سوف تجد كثيراً ما يستدل بعضهم كمثال بمقولة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"<sup>4</sup> أثناء حديثه عن حرية التدين والفكر، مع أن سياق حديث أمير المؤمنين مختلف كل الاختلاف عن موضوع حديثه، فحديث عمر جاء في سياق الذي يحرم على الإنسان التسلط على حقوق أخيه الإنسان أو يقهره بقوة سلطانه بينما موضوعه الأساسي هو الحديث عن حرية الإنسان في أن يتعبد ما شاء وكيف ما شاء؛ لذا فإن البحث لن يتناول مفهوم الحرية التي اشتهرت بين الناس وبعض الباحثين الذين حاولوا بشتى الوسائل أن يلبسوا على شباب الأمة الذي يتطلع إلى رؤية واضحة لهذا الموضوع وصورة جلية له، فاختلط الأمر عليهم، فمفهوم الحرية المعاصر تعني أن يكون الإنسان حراً لا يقيدته دين ولا مبدأ ولا قانون وهذا شيء وما سيتناوله البحث شيء آخر.

### تعريف الحرية لغةً واصطلاحاً

لغةً: بالعودة إلى معاجم اللغة العربية وقواميسها للبحث عن تعريف للحرية لن يجد الباحث إلا في باب الحاء والراء معنىً للحر؛ لأن الحرية من المصطلحات المعاصرة، وأقرب

3- انظر عمارة، محمد. مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين. دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م، 20-22.

4- الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو. الفريوس بمأثور الخطاب. ت: السعيد بن بسويون زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ - 1986م، عن سهل بن سعد.

مصطلح استخدم قديماً يفيد معنى الحرية هو مصطلح الاختيار؛ لذا سوف أبحث عن تعريف الحرية في المعاني التي استخدمت كلمة الاختيار والإرادة خاصة عند المتكلمين الذين كانت أكثر استعمالاتهم لكلمة الجبر والاختيار.

فالحُرُّ بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرار وحرارٌ، والحرّة: نقيض الأمة، والجمع حرائرٌ.

الحُرُّ من الرجال خلاف العبد، ويسمى حراً لخلوصه من الرق، وهو مأخوذ من قولهم: رجل حُرٌّ إذا خلص من الاختلاط بغيره، وجمع الحر أحرار، والحر من الناس: أخيارهم وأفضالهم، وحرية العرب: أشرافهم، والحرّة: الكريمة من النساء.<sup>5</sup>

وتأتي الحرية بالإضافة إلى المعنى السابق بمعاني كثيرة كما جاءت في القاموس المحيط. "وبالضم: خلاف العبد، وخيارٌ كُلُّ شيءٍ، والفرسُ العتيقُ.

ومن الطينِ والرَّمْلِ: الطَّيِّبُ، ورجُلٌ بَيِّنُ الحَرُورِيَّةِ، ويضم، والحُرُورَةُ والحَرَارُ والحَرِيَّةُ جمع أحرارٍ وحرارٍ، وقرنُ الحمامةِ، وولْدُ الطَّبِيَّةِ، وولْدُ الحَيَّةِ، والفعلُ الحَسَنُ، ورُطِبُ الأَزَادِ، والصَّقْرُ والباري.

ومن الوجهِ: ما بَدَأَ، ومن الرَّمْلِ: وَسَطُهُ".<sup>6</sup>

إذاً يمكن القول بأن لمعنى الحرية معاني كثيرة بالإضافة إلى المعنى السابق ومنها مثلاً تأتي بمعنى الشرف والفضل، وبمعنى الخالص النقي، والحسن والجمال والكرم، وبمعنى الرقة واللين والشيء الرطب، وبمعنى الضبط والتدقيق منه. وعند التحقيق تجد أن المعاني السابقة بينها قدر كبير من التشابه.<sup>7</sup>

5- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. دار الفكر، لبنان، ط1، 1410هـ-1999م، ج4/181.

6- آيادي، الفيروز. قاموس المحيط. ت: محمد نعيم العرقسوسي ط8، الرسالة، بيروت، 1426هـ-2006م، ج1/372.

7- ينظر الصلابي، علي محمد محمد. الحريات من القرآن الكريم. دار المعرفة، بيروت، 2017م، 9-11.

وعند الراغب الأصفهاني الحرية بمعنى: "حررت القوم إذا أطلقتهم وأعتقتهم عن أسر الحبس، والتحرر جعل الإنسان حراً والحر خلاف العبد".<sup>8</sup>

ولفظه الحرية لم ترد في القرآن الكريم، بل ورد فيه "تَحْرِيرُ" و"الْحُرُّ" و"مُحَرَّرًا" في ثلاث آيات ومنها مثلاً قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً).<sup>9</sup>

تنبئ كلمة الحرية بجميع تصاريفها في اللغة العربية ولسان أهلها عن معاني كثيرة ترجع كلها إلى معنى الخلوص والتحرر من القيود، وعدم الضغط على إرادة الإنسان أو إكراهه على شيء لا يريده، وإخلاصه من الرق والعبودية.

**اصطلاحاً:** تعددت المذاهب في تعريف الحرية، واختلفت الآراء وتباينت تبايناً شديداً في تحديد مصطلح منضبط للحرية، مع العلم أن مصطلح الحرية غاب من قاموس الفلاسفة المسلمين، ولكنه ظهر في القواميس الاصطلاحية المتأخرة، كالتعريفات، والكلديات، وكشف اصطلاحات الفنون.

فالحرُّ في مصطلح الفقهاء مثلاً هو: "من خلصت ذاته عن شائبة الرق والملك، والحرية: الخلاص، والحرُّ: الخالص، والتحرير: إثبات الحرية وهو الخلوص في الذات عن شائبة الرق".<sup>10</sup> والحرية يعرفها فقهاء الفقه الدستوري هي: قدرة الفرد على ممارسة أي عمل لا يضر الآخرين.<sup>11</sup>

**أما مجمع الفقه الإسلامي-في المملكة العربية السعودية-** فقد وضع لمفهوم الحرية تعريفاً تعود في حقيقته أيضاً إلى معناها اللغوي عند الفقهاء فقالوا: الحرية: هي التعبير الطبيعي

8- الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب. *المفردات في غريب القرآن*. ت: صفوان عدنان الداودي، بد، ط، دار القلم ودار الشامية، دمشق وبيروت، 1412هـ، 225.

9- سورة النساء: 93/4.

10- مودود، عبد الله بن محمود. *الاختيار لتعليق*. ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ، 2005م، ج4/17.

11- الصلابي، *الحرقات من القرآن*، 11.



عن نزوع الذات البشرية إلى الانعتاق من كل المقيدات والمكبلات التي تحول دون تحقيق ذاته وتنمية طاقاته العقلية والنفسية والوجدانية. والحرية حق أساسي طبيعي يتقرر منذ اللحظات الأولى لولادة الإنسان.<sup>12</sup>

فالملاحظ في التعريفين: اللغوي والفقهي أن كليهما يعبر عن معنى الحرية الانعتاق من الرق أو أي قيد آخر من شأنه أن يحول دون وصول الإنسان إلى غاياته وأهدافه السامية، ومسندهم في هذا التعريف على تعريف الفقهاء لمعنى الإباحة التي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك.

### ثانياً- مفهوم الحرية عند الوجوديين الغربيين

قبل الحديث عن مفهوم الحرية عند الوجوديين يفضل أن نبيّن معنى الوجودية، وماذا يقصد بها أصحابها، وكيف نشأت، وأبرز القائلين بها؟

الفكر الفلسفي الوجودي (EXISTENTIALISA): يقرر الكاتب حسن الحياي " أن الفكر الفلسفي الوجودي برز إلى حيز الوجود على يد العالم الدنماركي سيرون كير كجور (Soren Kierkegaard 1813م- 1855م)، ومن زعماء هذه المدرسة الفيلسوف الألماني المعاصرمارتن هيدجر (Martin Heidegger 1889م- 1976م) ومن أشهر زعماء هذه الفلسفة الفيلسوف الفرنسي الشهير جان بول سارتر (Jaan Paul Sartre) <sup>13</sup>.

تعريف الوجودية لغةً: " اسم مؤنث ينسب إلى وجود.

الوجودية بالمعنى الأعم: فلسفة ترى أنّ الوجود سابق على الماهية.

12- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، سعودية، جدة، عدد13، 257.

13- الحياي، حسن. التصور الإسلامي للوجود. بدط، دار البشير، عمان، الأردن، 1409 هـ- 1989، 32.

وبالمعنى الأخص: يذهب سارتر إلى أنها تقوم على الحرّية المطلقة، التي تمكّن الفرد من أن يصنع نفسه ويتخذ موقفه كما يبدو له، تحقيقاً لوجوده الكامل.<sup>14</sup>

أما المعنى الفلسفي للوجودية فقد قدم أستاذ الفلسفة السوداني حسن الفاتح قريب الله للوجودية عدة معاني لغوية وبلاغية ومنطقية وفلسفية فقال: "الوجود مصدر فعله وجد ويجد، ومعناه يُقابل معنى العدم .. وهو وإن لم يرد كمصدر في القرآن الكريم فقد ورد من مفرداته ومشتقاته ثلاثون لفظاً".<sup>15</sup>

وللوجودية معنى بلاغي، "فيطلق لفظ الوجود إطلاقاً حقيقياً على الشيء الثابت المحسوس...وله معنى منطقي؛ لأن الوجود من الألفاظ المنقطة، وهي المترددة بين المشتركة والمتواطئة، وهو يخالف الألفاظ المشتركة؛ لأن مسمياتها لا تشترك في أمر، كما يخالف المتواطئة لثبوت الوجود للجوهر أولاً ثم للعرض بواسطته".<sup>16</sup>

وللباحث المصري صفاء عبد السلام رأي في مصطلح الوجودية في كتابه المترجم تحت اسم قراءة للمصطلح الفلسفي، فيقول: " مصطلح الوجودية: اتجاه أو موقف فلسفي يتميز عن المذاهب أو الأنساق الخاصة، وترجع أصوله إلى كيركجور".<sup>17</sup> أما معناه الفلسفي فقد أكد حسن الفاتح أن الفلاسفة اختلفوا اختلافاً بيناً في مفهوم الوجود، و مدلولاته وإطلاقاته وأنواعه وأقسامه وتعريفاته، وذكر عدة معاني منها مثلاً:

" أ- الماهيات مجعولة وأن ماهية كل شيء عين وجوده...

ب - الماهيات غير مجعولة، وأن وجود كل شيء واجباً أو ممكناً أمر زائد على

ماهيته.. أي أن الوجود عندهم صفة الوجود".<sup>18</sup>

14- مصطفى، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. بدط، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1380هـ-1960م، 1013-1014.

15- قريب الله، حسن الفاتح. فلسفة وحدة الوجود. ط1، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417هـ- 1997م، ص. 38-39.

16- حسن الفاتح. فلسفة وحدة الوجود. 39-40.

17- جعفر، صفاء عبد السلام. قراءة للمصطلح الفلسفي. دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998م، 81.

18- حسن الفاتح. فلسفة وحدة الوجود. 40-42. بتصريف.

ومن أهم المبادئ الأساسية لهذه الفلسفة ما يلي: "

- 1- أن الوجود الإنساني هو الحقيقة الوحيدة في هذا الكون.
- 2- كل إنسان له الحق أن يحدد القيم الحياتية لنفسه.
- 3- يعد الفرد أهم من المجتمع، لذلك يجب أن يكون التركيز على أهداف الفرد أولاً.
- 4- إن الأشياء السيئة لا يمكن تغييرها. " <sup>19</sup>

أما الشيخ البوطي فيرى أن الوجودية " تعد من أحدث المذاهب الفلسفية المعاصرة، بنظر أهلها الذين يتبنونها". <sup>20</sup> ويرى أن عوامل نشأتها كانت نتيجة عن حالة القلق العام الذي ساد العالم بعد الحرب العالمية الأولى والثانية كما طرحها عبد الرحمن بدوي الوجودي <sup>21</sup> فقال: " هي أصدق تعبير عن حالة القلق العام الذي تملك العالم الشعور الحادّ به بعد الحرب العالمية الأولى والثانية. ولقد كان لهذين الحادثين أثر بالغ في إشعار الإنسانية بالمعاني الكبرى التي تؤلف نسيج وجودها، وفي وضعها بصورة كلية أمام أكبر مصدر من مصادر قلقها، وأعني به الفناء الكامل الشامل الذي ينظم الشعوب بأسرها، مما وُلد إحساساً بالمأساة استغرق شعور كل فرد من

---

19- الحيازي. حسن، *التصور الإسلامي للوجود*. 33.

20- البوطي. *المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة*. 234.

21- عبد الرحمن بدوي هو ابن بدوي بن محمود الشرباصي، ولد في قرية شرباص 1917م، ودرس الابتدائية في قريته 1929، ودرس الإعدادية في مدرسة السعدية وحصل على شهادة الكفاءة في الجيزة عام 1932م، وحصل على البكالوريا عام 1934م، ودرس اللينسانس في جامعة القاهرة، كلية الآداب/ قسم الفلسفة، وتخرج بعد أربع سنوات من الدراسة، ثم تم تعيينه كمعيد في الجامعة، وحصل على الماجستير ثم الدكتوراه في عام 1944م من جامعة القاهرة، وقال له طه حسين: لأول مرة نشاهد فيلسوفاً مصرياً، وعمل أستاذاً جامعياً في العديد من الجامعات، منها القاهرة والكويت وسوربون، وعمل مستشاراً ثقافياً في بيروت وسويسرا، وهو يجيد سبع لغات منها الفرنسية والألمانية والإيطالية والانكليزية والأسبانية والفارسية، توفي في عام 2002م في القاهرة. و يعتبر من أساتذة الفلسفة المصريين العرب البارزين في هذا العصر، واهتم بالفلسفة الوجودية، وله العديد من الكتب في هذا الشأن، وبلغ عدد أعماله ما بين تأليف وترجمة وتحقيق إلى 150 كتاباً، من صفحة *ابن أخيه محسن بدوي*، وكتاب *سعيد اللاوندي*، وكتاب *عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرضاً ونقداً*، لعبد القادر الغامدي، مكتبة الرشيد، رياض، 23. بتصريف.

أفرادها".<sup>22</sup> أي أن المذهب تشكل بسبب اليأس والشعور بالمأساة الذي خيم على كل فرد من أفراد العالم.

وهذا نجده عند الفلاسفة الوجوديين من العرب -أيضاً- فهذا أبو الوجوديين العرب الروحي عبد الرحمن بدوي تذكر المصادر والمراجع أنه -أيضاً- أخذ بهذا المذهب بعد أن قامت الثورة في مصر، ووضعت الدولة الحراسة على أقطاعات عائلته وأرضها وأملاكها مما جعله يخرج من مصر ولا يعود إليها إلا نادراً.<sup>23</sup>

والشيخ البوطي يرى كغيره من الباحثين أن أهم الأفكار التي ينهض عليها المذهب، وينادي بها أصحاب هذا المذهب، هي تسعة أفكار، وهي تعد قاسماً مشتركاً بين المنتسبين إليه جميعاً، وأبرز الأفكار هي التالية بشكل مختصر:

1- الوجود الجدير بالنظر والبحث، هو في المقام الأول الوجود الإنساني، أما وجود الأشياء الأخرى فليس ذا أهمية في مجال البحث.

2- عند الحديث عن الوجود الإنساني إنما يراد الذات الإنسانية المتمثلة في كل شخص على حداء، والمعبر عنها ب(أنا) التي تعيش في كيان، وكيان كل واحد من الآخرين على سبيل التبادل.

3- هذا الوجود الإنساني متناه؛ لأنه محصور في الزمان والمكان، وإذن فإمكاناته متناهية -أيضاً-، وهذا هو مبعث القلق في حياته، وهو من أبرز المشاعر التي يتميز الإنسان بها.

4- الزمان يدخل في جوهر الوجود المتكامل في حياة الإنسان، فالزمان جزء لا يتجزأ من وجوده الآني، وليس كما يراه الآخرون، من أن الزمان مجرد ظرف للوجود، بمعنى أن الموجود يخضع له ويدخل في رحابه.

<sup>22</sup>- بدوي، عبد الرحمن. دراسات في الفلسفة الوجودية. 19.

<sup>23</sup>-ينظر اللاوندي، سعيد. عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام. مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001م، 10، وما بعدها.

5- لا حقيقة عند الفرد الذي قلنا إن الوجود المعنوي وجوده هو، إلا ما يتصل بشعوره وينفعل به..أي كل شيء من الإنسان وإلى الإنسان وبالإنسان. أو كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ولا شيء خارج الإنسان.

6- الحرية هي جوهر الوجود المادي للإنسان.

7-الحرية هي الاختيار المطلق الذي لا يحده أي دافع أو وازع خارجي..وينبذ الاحتمالات أو الإمكانيات الباقية.

8-إن كلاً من القلق، واليأس، والسقوط، مستلزمات لا بدّ منها في حياة الإنسان، ووجوده...

9- الاختيار هو الأساس والمنطلق الأول في كيان الوجود الإنساني،..والاختيار هو الذي يأتي بالدوافع،<sup>24</sup> ويرى الشيخ من واجبه أن يشرحها لقرائه بشيء من التوضيح.

وأكد على أن أهم أئمة المذهب الوجودي هم: سيرن كير كجور الدنماركي (1813-1855م). وكارل يسبرز وهو ألماني (1883م)، ومارتن هيدجر (1889م)، وهو الآخر ألماني، وجبريل مارسل (1889م)، وهو فيلسوف فرنسي، وجان بول سارتر (1905-1980م)، وهو فرنسي، وأنهم ينقسمون إلى فريقين:

أ- الأحرار؛ وهم يرون أن الوجود الإنساني مأساة لا معنى لها ولا حكمة من ورائها، وأن الصدفة وحدها هي العامل فيها. ولا وجود لله -تعالى-.

ب- فريق آخر يسمون مذهبهم بالوجودية المقيدة، وهم لا ينكرون وجود الله -تعالى-. والوجود عندهم يعني الله.

وأكد أن بينهم قاسماً مشتركاً وهو " أن الإنسان بوصفه الكائن الفردي الذي يحس بذاته، هو مركز البحث في كل شيء، أما أحواله المتقلبة على وجوده، مثل الموت والخطيئة والقلق

<sup>24</sup>- ينظر حسن الحياي. التصور الإسلامي للوجود. 33. والبوطي، المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة،

والمخاطرة، فهي المقومات الجوهرية لوجوده، والحرية والمسؤولية والاختيار، هي المعاني الكبرى في حياته".<sup>25</sup>

ويرى الشيخ البوطي -أيضاً- أن الوجودية كلها تلخص في أن الوجود أسبق من الماهية، أي أن الإنسان له صفة رئيسية هي وجوده، فهو موجود أولاً، ثم يتخصص وجوده بعد ذلك بكذا وكذا من الصفات والأحوال... ثم البحث عن الوجود العام،<sup>26</sup> وأكد أن مذهبهم هذا عبارة عن كلام متهافت لا معنى له أبداً؛ لأنهم جعلوا من اليأس والقلق منشأ لمذهبهم، ويدعون الناس إلى اليأس والقلق، لذا قام بدراسة هذا المذهب و أوضحه ونقده بطريقته العلمية القائمة على البرهان ودلائل المنطق.

### ثالثاً- الحرية عند الوجوديين

تعتبر الحرية من أهم المواضيع والقضايا التي يتناولها الوجوديون في فلسفتهم، ولهم اهتمام خاص بها؛ على أنها تعتبر الوجود الإنساني نفسه، ولا يمكن للإنسان أن يحقق وجوده بدون الحرية، وقد جعلها بعضهم<sup>27</sup> من أهم مرتكزات فلسفته، ويرى إن الإنسان حر، و له الحق، أن يكون هوهو، وتأتي هذه الحرية إلى المرء من الشعور بأنه غريب عن العالم اللامعقول هذا، الذي يريد الإيضاح لكل ما حوله من المظاهر التي تشعره بالغرابة عمّا حوله؛ لهذا فهو يشعر بنفسه كأنه منفي.

وقد سبق الوجوديين الكثير من الفلاسفة الذين تحدثوا عن الحرية، وقد جاء في كتاب موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي أن العديد من فلاسفة الغرب تكلموا عن الحرية فنجد " أولاً - هوبز- الذي يقرر أن الحرية هي انعدام القسر، أي الخلو من القهر المادي الفيزيائي... وعند - سبينواز- نفس المفهوم، وهو الخلو من القسر، ثم جاء -ليبنتس- فقرر أن الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادراً عن العقل، وتكون أقل كلما كان الفعل صادراً عن الانفعال. وعند -لوك- أن الحرية هي أن نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد،.. ثم عند -أمانويل- وشوبنهاور-

25-البوطي. المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 240.

26- البوطي. المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 234-241. بتصريف كثير.

27- وهو جان بول سارتر.

"<sup>28</sup>وأما الذين نادوا بالحرية من الفلاسفة الوجودية فيكفي أن نذكر كنموذجٍ ثلاثة منهم وهم: هيجل، وسارتر، ومارتن هايدغر.

### 1- الحرية عند هيجل: يوضح مُترجمُ-كتاب أنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة

سارتر ومسرحه - أن الحرية عند هيجل تظهر من خلال جدلية السيد والعبد، وخلال تصارعهما على أن يعترف أحدهما بالآخر على أنه حر، وهذا الصراع يؤدي إلى أن يرضى العبد بأن يقبّل للسيد ما يريد من الأشياء، وبهذا العمل يشعر السيد أنه حرّ، ويملك الحرية، في حين يشعر العبد بأنه سيد على بعض الأشياء التي ينتجها من الطبيعة فيشعر هو الآخر بالحرية، ثم يبدأ صراع بين سيد وسيد آخر مثله فيبدأ صراع جديد .. ويرى أن يلغى هذا الصراع بأن يتحول الجميع إلى مواطنين في الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى أن يصير كل الرجال مواطنين يعاملهم الأمير بالمساواة رغم اختلاف وظائفهم، ويؤدي الجدل الهيجلي في النهاية إلى المساواة بين البشر وإلى تجاوز وضعيّة السيد والعبد.<sup>29</sup>

أما عبد الرحمن بدوي فيرى أن التصور المجرد للحرية عند هيجل هو قيام الذات بنفسه، وعدم الاعتماد على الغير، ونسبة الذات إلى ذاتها،<sup>30</sup> وبالنظر في هذا الكلام نجد أن هيجل يرى أن التاريخ الإنساني لا يتحقق إلا بالعبودية، ولا أدري هل ما يقوله هيجل يوافق عليه بقية الفلاسفة؟!

وأظن أن هيجل أخذ هذه الفكرة من -أفلاطون- الذي ركز على فكرة الحرية التي تتشكل في نظره عن طريق صراع الروح التي لها وجود أسمى وأكمل من وجود الكائنات الجامدة، ويمكن وصف الحرية عند هيجل بأنها بناء وتطوير من آراء أفلاطون؛ لأن الحرية عند هيجل هي الميزة الأساسية التي تجعله يشعر بذاته، وهذه السمة تجعله قادراً على الارتداء على ذاته،

---

28- ينظر بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ج1/461.

29- ينظر حرب، سعاد. الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه. دار المنتخب العربي، بيروت، 1415هـ 1994م، 12. بتصرف.

30- ينظر بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج1/461.

وعن طريق الصراع هذا يصل الروح إلى مرحلة الوعي الذاتي ليسيطر الإنسان على العالم بحريته بعد ذلك.

2- الحرية عند سارتر: فالحرية عنده عكس ما يقوله هيجل، أي أن سارتر يعرف الحرية: "بتجاوز ل ال- في - ذاته وهو عنصر انطولوجي أساسي، وتجاوز العبودية التي يضعنا فيها الآخر، أي أن اعترف بحرية الآخر والعكس بالعكس من خلال التواصل الذي رأينا أنه يقتضي العبودية في أصله..؛ لذا يرفض ثالث هيجل".<sup>31</sup> أي أنه يرفض أن يتشكل التاريخ الإنسان من الصراع بين السيد والعبد، ويعتبر نظرية هيجل للحرية نظرية مثالية، ويعتبر علاقة السيد والعبد في مستوى آخر؛ لأن الصراع يؤدي إلى الاعتراف العام لحدس بذاته موجود بذاته. لذا عليه أن يواجه الكل نفسه والعالم بل حتى الإله، وهذا القول من سارتر إنما هو تقليد منه لنيثشه الذي يؤكد على حرية الإنسان في مواجهة الإله، وهذا ما دفع ب-سعاد حرب- أن يقول عن سارتر أنه يرى أن: القوى الفاعلة تناظر نوعان من الحرية: الحرية السلبية، والحرية الإيجابية، تتبدى الأولى في الذهن الحر الذي يتصارع مع نفسه ومع الإله ومع العالم، غايته البحث عن الحقيقة المجردة من أي وهم، وأظن أن الوهم الذي يقصده سارتر هو الاعتراف بالإله، فسارتر يؤكد في كتبه ومسرحياته أن الحرية ضد الإله وضد الماركسية وضد السعادة الأمريكية وضد كل الأيدولوجيات التي تدعي أنها تجمع الإنسان وتعطيه غاية خارج ذاته، بل ضد التاريخ وضد الجدل وضد الاشتراكية، وهدفه أن يعلن عن الحرية الفردية، وهذا الكلام يؤيده ما جاء في كتابه -الكون والعدم- من عدم إمكانية وجود الإله؛ لأنه يشير إلى أن الإله يموت مع بزوغ الإنسان الحر، وهذا ما معناه أن حرية الإنسان تقتل الإله.<sup>32</sup>

أما بدوي فيرى أن سارتر يؤكد على أن الشرط الأول للعقل هو الحرية، ومادام الوجود يسبق الماهية فالإنسان حر، الإنسان حرية..لذا على الإنسان أن لا ينتظر أن يجد على الأرض إشارة ترشده؛ لهذا يرى أن الإنسان -دون سند ولا عون-، محكوم عليه أن يخترع الإنسان،<sup>33</sup> وهذا الكلام والفعل من سارتر بمثابة إعلان منه برفض المسيحية التي كان يعتنقها أغلب الفرنسيين من

31- سعاد حرب. الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه. 13.

32- ينظر سعاد حرب. الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه. 17-22.

33- ينظر بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج1/462.



حوله، وخروجاً عن تعاليمها، وهذا ما يكرره أغلب الملاحدة الذين يحاولون دائماً أن يؤكدوا على تمردهم على الدين والأخلاق والشرائع، ولكن بكلام متهافتٍ لا يصمد أمام العقل والبراهين المنطق السليم، فهم في قبضة خالق الكون، وتحت نواميسه وقوانينه مهم تتكروا لها.

**3- الحرية عند مارتن هايدغر:** لقد ذكر عبد الرحمن بدوي عند حديثه عن هايدغر معنى الحرية فقال: " الحرية هي القدرة التي بفضلها نفتح على الأشياء بكشفنا للوجود، والوصول إلى الأشياء ليس ممكناً إلا لأننا نملك ملكة الكشف عن الوجود".<sup>34</sup> وهي تنتج عن الشعور بالقلق، وتجربته مع القلق كشفت له أن لا وجود حقيق في الكون بل هو العدم؛ من أجل ذلك يقلق الإنسان؛ ولأنه يدرك بأنه محكوم عليه بالموت، والموت هو العدم نفسه، ومنشأ القلق عنده ليس من الذنب، بل من الخوف من العدم، فيكون مصدره هو الوجود، وهذا ما دفع بالكاتب إبراهيم أبي عواد إن يقول: " إن القلق الوجودي في فلسفة هايدغر، مؤشر واضح على أن الحياة لا معنى لها، ولكن الإنسان صاحب الحضور المركزي في هذا العالم هو الذي يُعطي الحياة معناها، ويمنح الشرعية والمعقولة للوجود، وبالتالي فالإنسان يصنع نفسه بنفسه ويصنع عالمه المحيط به، ولا يمكن للإنسان أن يجد نفسه إلا إذا كان حراً.

وهكذا تتجذر الحرية كمبدأ أساسي من مبادئ الفلسفة الوجودية. وعلى الجهة المقابلة، يبرز مفهوم الوجود الوهمي، حيث يعاني الإنسان من الاغتراب فيتمصم الآخرين ولا يجد نفسه، وهذه المرحلة تُمثّل نوعاً من عدم الوجود".<sup>35</sup> والوجود ينقسم إلى قسمين: وجود أصلي، ووجود زائف، والوجود الأصلي هو الوجود الفردي، الأنا، وهي الأنا الوحيدة التي تشعر بالعزلة والقلق، والقلق يدفع بالإنسان أن يبحث عن ماهيته ووجوده، فيكشف بهذا القلق ذاته، وعندما يتعرف الإنسان على ذاته يكون هذه هي صفة وجوده الأصلي، ولكن الذات لا يمكن أن تكون هي نفسها إلا إذا تمتعت بالحرية.

وهذا الكلام يظهر فيه تناقض وتعقيد غير مفهوم، وهو ما يبرر لمن ذهب إلى الرأي القائل: بأن حياة أغلب الفلاسفة متأثرة بفلسفتهم، "وقد أصاب التعقيد والتناقض فلسفة هايدغر وحياته الشخصية على حد سواء، وهذا الأمر اتضح بشكل مبكر إذ إن هايدغر بدأ حياته بدراسة علم اللاهوت ليصير كاهناً، ثم ابتعد عن هذا المجال ودرس العلوم الطبيعية وأخيراً انتهى إلى

34-بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج1/300.

35- أبو عواد، إبراهيم. هايدغر من الوجود إلى العدم. مقال في مدونات الجزيرة، تاريخ النشر في 2016/9/3،

هايدغر من الوجود إلى العدم، تاريخ الأخذ في 2019/4/20م. <https://blogs.aljazeera.net/blogs>

الفلسفة".<sup>36</sup> سبحان الله! من لم يعرف الله ضاع في المتاهات وبين النظريات التي لا حقيقة لأغلبها، وعاش ومات غريباً ولم يعرف لِمَا خُلِقَ، ولم جاء إلى الحياة؟ وكيف عاش؟ وإلى أين مصيره بعد الموت؟.

رابعاً- **دعوى قُدسيّة الحرية:** الوجوديون يحاولون أن يقولوا: إن الحرية عندنا مقدسة؛ لأننا بعد أن خلقنا الله أحراراً فقد انقطعت العلاقة بيننا وبين الله، وأصبح كل واحد منا حراً، يبتكر لنفسه طريقته بنفسه، وقد عبّر سارتر عن هذا بكلامه قائلاً: " كل فرد وصي على نفسه مسؤول عما هو عليه مسؤولية كاملة".<sup>37</sup>

لكن الباحث المصري -حسين علي- يرى أن السبب الذي جعل سارتر يقدر الحرية ويدعو الناس إليها أن في زمن سارتر احتلت ألمانيا فرنسا -وطن سارتر الأصل-، وقبضت عليه وسجنته، فوجد سارتر في هذا نوعاً من العبودية والاستعمار؛ لذا جاءت فلسفته احتجاجاً ضد هذه العبودية، وطلباً للحرية.

و"الوجودية، كأية فلسفة أخرى، بل كأى إنتاج آخر سواء أكان مادياً أم معنوياً؟ لا يكتمل فهمها وسبر أغوارها إلا إذا نظرنا إليها من خلال بيئتها التي عاشت فيها ولقيت نجاحاً وانتشاراً، ولئن كان هذا المنهج في تناول النظريات أو الفلسفات ضرورياً، ولا غنى عنه، فإن ضرورته في حالة الفلسفة الوجودية عند سارتر تبدو أوضح وأشد لزوماً، فلقد انتشرت وجودية سارتر بين المثقفين الفرنسيين انتشار النار في الهشيم عقب احتلال ألمانيا لفرنسا إبان الحرب العالمية الثانية، فإذا نظرنا إلى هذه الفلسفة من خلال إطارها التاريخي، فسوف نعرف كيف أنها جاءت احتجاجاً ضد العبودية، ودفاعاً عن الحرية، ولكنها تتضمن فهمًا معيّنًا للعبودية والحرية، فهذه الفلسفة ترفض كل ما من شأنه أن يضطر الفرد إلى فعل معين، سواء أكان ذلك باسم قيم عليا أخلاقية أم سياسية؟ أو باسم التقاليد أو حتى باسم الضرورة الواقعية".<sup>38</sup>

<sup>36</sup>- أبو عواد، إبراهيم. هايدغر من الوجود إلى العدم. مقال في مدونات الجزيرة، نفس التاريخ ونفس الرابط والموقع.

<sup>37</sup>- سارتر، جان بول. الوجودية مذهب إنساني. ت: عبد المنعم الحنفي، 1964، بدط، دار نشر، 15.

<sup>38</sup>- علي، حسين. مفهوم الحرية عند سارتر. مقال من موقع البوابة، وتحت بند آراء حرة تاريخ النشر 20/

2019/3م، تاريخ الأخذ في 2019/4/15م، <https://www.albawabhnews.com>.

لكن من الباحثين<sup>39</sup> من يرى أن سارتر لم يدع إلى الحرية إلا لأنه ملحد يحارب كل ما هو ديني، وهو يتابع في ذلك طريقة وأسلوب الفيلسوف الألماني ورائد الوجودية الإلحادية مارتن هيدجر، والباحث -سليمان الخراشي- يرى أن يهودية سارتر هي التي دفعته إلى أن يتبنى مثل هذه الآراء الإلحادية فيقول: "دوافع آرائه في الفلسفة والأدب: هو واحد من قافلة اليهود الذين حملوا رسالة تضليل الناس وإغوائهم على منهج إبليس، لتحقيق أهداف اليهود العالمية، التي رسمتها بروتوكولات مشايخهم الذين مردوا على كلّ إثم وشرّ وتضليل. فأهدافه نظير أهداف فرويد، ودوركايم، وبرجسون".<sup>40</sup>

والذي يثبت صحة هذا الكلام ويؤكد ما قاله سارتر عندما استدل على رأيه بقول من كتب دستوفسكي حينما قال: "ولقد كتبت دستوفسكي مرة: أن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح، وما كتبه دستوفسكي هو النقطة التي تنطلق منها الوجودية، والتي نعتقد فيها أن إنكار وجود الله يعني أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً، وأن الإنسان يصبح وحيداً مهجوراً، لا يجد داخل ذاته أو خارجها أية إمكانية يتشبث بها ويكتشف فيها أن لا عذر له؛ لأنه مادام الوجود يسبق الماهية حقيقة فإنه لا عذر للإنسان بإحالة سلوكه وتفسير أسباب تصرفه إلى وجود طبيعة إنسانية مسبقة ومحددة الصفات، وبمعنى آخر يصير تفسير بالحتمية تفسيراً مستحيلاً ويصبح الإنسان حراً، بل يصبح هو الحرية.

ومن جهة أخرى، إذا كان الله غير موجود فإن وجود القيم والشرائع التي تبرر تصرفاتنا تسقط بالتبعية وتصير غير موجودة، ويجد الإنسان نفسه وحيداً لا عذر له ولا ما يبرر سلوكه. وهذا هو ما أعبر عنه بقولي: إن الإنسان محكوم عليه بالحرية: محكوم؛ لأنه لم يخلق ذاته، وهو

حر لأنه قد صار مسؤولاً عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في العالم".<sup>41</sup>

وأظن لا دليل أقوى من هذا الكلام الذي يقوله سارتر نفسه عن دوافع كتابته لتلك الآراء التي دفعته أن يتمرد على جميع القيم والأخلاق، بل حتى على الشرائع، ويدّعي بأنه إنما يدعو إلى الحرية الإنسانية، وأن يكون الإنسان حراً.

39- وهو الباحث والكاتب سليمان الخراشي، له كتب ومقالات وتحقيقات ونقد في العلمانية.

40- الخراشي، سليمان، مقال. سارتر وآرائه الفلسفة في الوجودية. المنشور في موقع الوجودية، تاريخ النشر في 20 / 4 / 2019، <https://ar-ar.facebook.com>

41- سارتر، جان بول. الوجودية مذهب إنساني. 26-29.

وفي الحقيقة أتعجب من كلامه كيف يكون حراً وهو في نفس الوقت مسؤول عن كل ما يفعله؟! فمادام مسؤولاً عن كل شيء؛ فإن هو ليس بحر؛ لأن هناك من سوف يسأله عن تصرفاته، وأتساءل أيضاً كيف يكون حراً وهو مقيد بمجموعة من القوانين ونواميس الكونية؟ وكيف يكون حراً وهو لا يملك من أمر موته وحياته أي شيء؟ فأين هي الحرية التي يتزعمها؟!.

والباحث -حسين علي- الذي تكلم عن مفهوم الحرية عند سارتر يؤكد أن " الوجوديين يقررون أن إثبات الحرية للإنسان ليس معناه أنه يمارس هذه الحرية فعلاً، ولكن معناه أنه يمكنه أن يكون حراً إذا أراد، وليس في صميم بنائه ما يمنعه من ذلك، وليس في الواقع الخارجي ما يغرى بالتنازل عن هذه الحرية، فالواقع الخارجي - في رأيهم - تافه والحياة الإنسانية نفسها تافهة، ففيم الارتباط بشيء وتفضيله على سائر الأشياء. إننا غرباء في هذا الكون، ولا شيء فيه يأبه لرغبتنا أو حاجاتنا".<sup>42</sup>

إذا كان قصدهم كما يقوله الباحث المصري -حسين علي- فلماذا إذاً يصدّعون رؤوس الناس بدعوى الحرية؟ وما يدعون إليه فهو من المسلمات التي يعلمها حتى الصغار!.

---

<sup>42</sup>- علي، حسين. مفهوم الحرية عند سارتر. مقال من موقع النبوية، وتحت بند آراء حرة، تاريخ الأخذ في <https://www.albawabhnews.com>، تاريخ النشر 2019/3 /20 م. 2019/4/15 م.

## خامساً- الاختيار يعني الحرية

والوجودية ترى أن الاختيار من أهم أسس الحرية، ومتى أستطاع الإنسان أن يختار فهو حر؛ لهذا تكلم سارتر عن الاختيار وبيّن أن الاختيار، دائماً من قدرة الإنسان؛ وفي هذا الشأن يقول: " فالاختيار ممكن بمعنى من المعاني، وغير الممكن هو عدم الاختيار.

وأنا أستطيع أن أختار دائماً، وحتى إذا رفضت أن أختار فرفض عدم الاختيار هو الاختيار".<sup>43</sup>

وقد وجدت شرحاً لهذا الكلام عند الباحث أحمد القبانجي عندما قال: " إنّ جميع أفراد البشر مجبورون على الحرية- أي في رأي الوجودية-أول نقطة هي أنّ أي إنسان لا مفرّ أمامه سوى الاختيار، فعقلي وعقلك يحكمان بأننا أحياناً لا نملك الحرية والاختيار، ولكن الوجوديين يؤكدون أننا عندما لا نختار فإنّ هذا بذاته يعدّ اختياراً، فعندما نقرر عدم اختيار هذا المورد أو ذلك فحسب الظاهر إننا لم نختار شيئاً منهما، وهذا بدوره اختيار أيضاً، ومن هذا المنطلق نستطيع أن نختار أي شيء سوى عدم الاختيار، وبإمكاننا التملص من كل شيء سوى الاختيار، ونحن بإمكاننا عمل أي شيء ولكننا في مجال الاختيار لا نستطيع شيئاً، ومن هذه الجهة فالاختيار في واقع الأمر لا بدّ منه، ولا أحد من أفراد البشر وفي أي لحظة من عمره يستطيع القول إنني في هذه اللحظة لا أملك اختياراً، فالإنسان يتحرك دائماً في خط الاختيار، أي أنّ الاختيار موجود في كل مورد حتى في أصغر الأعمال".<sup>44</sup>

ويدّعي سارتر أن لا غاية له من الدعوة إلى الحرية إلا من أجل الحرية؛ لأن الحرية عنده أسمى القيم فيقول: " وأكثر من ذلك أستطيع أن أصدر حكماً أخلاقياً: بأن أعلن أن الحرية في الظروف العينية لا يمكن أن تكون لها غاية أو هدف آخر خلاف نفسها. وإذا ما اعترف الإنسان مرة بأنه مبدع القيم وخالقها، فإنه لن يطلب إلا شيئاً واحداً فقط: وهو الحرية: سينادي بالحرية أساساً لكل القيم، وسوف يطلبها طالما أنه في وحدته والعزلة التي يعيش فيها، لن يجد ما يطلبه سوى أن ينادي بها.

<sup>43</sup>- سارتر، جان بول. الوجودية مذهب إنساني.50.

<sup>44</sup>- القبانجي، أحمد. الفلسفة الوجودية. مقال منشور في موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 2012/11/30م، تاريخ

الزيارة <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid.2019/3/23>.

ولكن هذا لا يعني أنه يطلبها في حالتها المطلقة، بل لأجل نفسها؛ لأنها الحرية".<sup>45</sup>

والناظر في الجملة التي قبل الأخيرة يجد تأكيد ما ذهبُ إليه سابقاً بأن سارتر له عقدة نفسية منذ احتلال ألمانيا لبلده فرنسا وسجنهم له، فهو يرى في ذلك دعوة للتخلص من العبودية والاستعمار، أكثر من كون الحرية مطلب إنساني حقيقي.

أما الباحث السعودي سليمان الخراشي فيرى أن سارتر ما أعلن حرية الإنسان إلا ليعلن أن الله غير موجود؛ لذا قال: " ويرى سارتر أن قوله: إن الإنسان حر مرادف لقوله: إن الله غير موجود؛ لأن وجود الإنسان لا يخضع لماهية أو طبيعة محددة، بل هو إمكان مستمر على الإنسان أن يحققه، فليس هناك طبيعة بشرية فرضت من الأزل، وليس هناك تعريف ثابت للإنسان كيف ينبغي أن يكون، بل إن الإنسان يوجد أولاً، ثم يظل يخلق ماهيته، بما يختار لنفسه من شعور، فليس الإنسان إلا ما يختاره لنفسه أن يكون.

والمدقق في هذه الآراء الفلسفية لسارتر يلاحظ أنها تقع وراء دوائر ما تقبلها العقول، وما يستقيم مع موازينها"<sup>46</sup> ثم قال: " قال بول فولكويه: وأفضى البحث سارتر إلى نتائج تتناقض حتى تبلغ درجة المحال، واللامعقول.. وهذا لينسجم مع فكرته الإلحادية"<sup>47</sup> وكيف للعقول أن تقبلها وهي تخالف الفطرة الإنسانية وتخالف موازين العلم والعقل، ونتائجها خيالية بعيدة عن الواقع والحياة.

ويمكن القول -أيضاً- بأن سارتر قال ما قال عن الحرية والاختيار ليخالف الفيلسوف الوجودي كيركجورد الذي يعترف بأن الإنسان أثناء وجوده واختياره يمر بثلاثة مراحل: وهي مرحلة الجمال، ثم مرحلة الأخلاق، ثم مرحلة التدين، أي أن الإنسان يمكن أن يختار أمر ما لأن الله أمر بذلك، لكن سارتر يرفض هذا الأمر؛ لأنه ملحد لا يؤمن بوجود الله.

وبعد أن اطلعنا على ما سبق أستطيع أن أقول: إن هؤلاء أوجدوا كلاماً متهافتاً متناقضاً يكذبُ آخره أوله، ويناقض وسطه جميع جوانبه، ولكني فهمت منهم أنهم يريدون أن يقولوا: أننا أحرار، ولا شيء يقيد حريتنا فيما نفعل أو نحجم عنه؛ بكل بساطة لأننا نحن أبداعنا وكوّننا ذاتنا وشخصياتنا ووجودنا بعد أن خلقنا الله، ولكن لا نؤمن بوجود الله، وبالتالي لا نؤمن بوجود قيود من عنده تقيد حريتنا، وإنما نحن أبداعنا أنفسنا باختيارنا لأخلاقنا، وهذا لعمرى كلام لا يقوله حتى

<sup>45</sup>-سارتر. الوجودية مذهب إنساني. 57.

46- الخراشي. سارتر وآراءه الفلسفة في الوجودية.

47-المرجع السابق.

المجانين! كيف يدعون بأن الله غير موجود وهم أنفسهم يقولون: الإنسان يصبح حراً بعد أن كان محكوماً عليه، ويشرحون معنى محكوم عليه: بأنه لم يخلق ذاته، بل خلقه الله، وبعد أن خلقه صار حراً!! فهل يقول بهذا الكلام إلا المجانين؟!، فهم في البداية يعترفون بأن الله هو الذي أوجد الإنسان في هذا الحياة؛- أي أن الله موجود-؛ لذا يرون أن الإنسان محكوم عليه، أي محكوم عليه من قبل الله -تعالى-، ثم بعد ذلك يقولون: الله غير موجود وقوانينه وشرائعه التي تقيد حريتنا غير موجودة.<sup>48</sup> وهذا في حقيقته اعتراف منهم بأن لهم وللكون خالقاً، ولكن الاستكبار يدفعهم إلى إنكار وجود الله -تعالى-؛ ولأنهم عندما يشرحون مسألة القيم والأخلاق يقولون: الوجودي يبدع شخصيته أمام الآخرين من خلال إيجاده لمجموعة أخلاقه وقيمه الخيرة،<sup>49</sup> ومعلوم أن الدين هو الذي يدعوا جميع الناس إلى المبادئ والقيم الأخلاقية، وينهاهم عن الشرور والآثام، وهذا ما دفع بالباحث الإسلامي حسن الحياياري أثناء مقارنته الفكر الفلسفي الإسلامي بالفلسفات البشرية أن يتوجه إليهم بنصيحته التالية ويقول: " إن الذي ينشد الحقيقة لذاتها ويتقيء بظلالها والسلوك على نورها يجب أن لا يلتفت إلى السبل التي توصل إلى الحقيقة طالما أنه يقصد الوصول إلى الحقيقة، أما الإصرار على سبيل واحدة دون غيرها في الوصول إلى الحقيقة فهذا نوع من الجدل والمناورة بقصد الوصول أو تحقيق غايات معينة تجول في النفس، وهذا هو بعينه التحيز الذي يطمس الحقيقة والسبل المؤدية إليها.

و يبدو بوضوح النقص والضعف في العقل البشري عند التبصر في المدارس الفلسفية البشرية حيث التناقض والاختلاف حول أغلب الأمور التي تم بحثها فلسفياً.<sup>50</sup>

ولكن استكبار الوجوديين لا يسمح لهم أن يقولوا بأن هذه القيم والأخلاق مما فرضها الله ولو كانت الحقيقية لهم جلية، بل يدعون أنهم هم من صنعوها وأبدعوها؛ لذا أترك الرد على كلامهم المتهاافت هذا للشيخ البوطي وانتقل إلى المبحث التالي الذي عنونته بالرد على المفكرين الغربيين الوجوديين.

<sup>48</sup>- ينظر سارتر. الوجودية مذهب إنساني. 16-39.

<sup>49</sup>- ينظر سارتر. الوجودية مذهب إنساني. 17-25.

<sup>50</sup>- الحياياري، حسن. التصور الإسلامي للوجود. 40.

### سادساً- الرد على المفكرين الغربيين الوجوديين

لقد ذكر الشيخ أن نقده ورده للمذهب سيكون بناء على مقاييس المنطق العلمي وقواعده، وقد أقام نقده لهم بناء على ما جاء في كتبهم، فالشيخ بكلامهم يدينهم فقد قال: "ولقد تبين مما ذكرناه، نقلاً عن أرباب الفكر الوجودي ودعاته، أن المذهب الوجودي تعبير عن حالة القلق العام الذي ساور الناس عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية. وعلى هذا فنحن أمام اعتراف صريح، بأن القاعدة الصلبة التي تنهض عليها تصورات هذا المذهب، هي حالة نفسية، ألا وهي القلق الذي ساور أصحابه وليست اكتشافاً علمياً قاد إليه العقل والفكر... إن هذا الاعتراف من أرباب المذهب الوجودي، يكفي لإراحة العقل من النظر فيه".<sup>51</sup> لكنه مع ذلك أثر النقاش العلمي والرد على أفكارهم وعرضها وإخضاعها للنقد العلمي فكرةً فكرةً؛ ليرى مدى اعتمادهم على ضوابط المنطق وأصول البحث والنظر في نظرياتهم وأفكارهم، كما أحب أن يكون أول أفكارهم يتناولها بالنقد والمناقشة هي عمدة مقولاتهم وأفكارهم الأخرى وهي الوجود يسبق الماهية، وأذكر منها كلها هذه الفكرة فقط لأنها أساس أفكارهم وقاعدتها الأصلية، ولولا خوف الإطالة لذكرتها كلها واحدة واحدة كما ذكرها الشيخ، ولعلي أنشرها وحدها في مقال آخر خاص إن شاء الله تعالى.

#### أ- الوجود يسبق الماهية

يؤكد الوجوديون أن مذهبهم قائم على مبدأ هام: وهو أن الوجود يسبق الماهية، وهم يقصدون بالوجود وجود الإنسان الفرد، دون وجود سائر الموجودات الأخرى، أي أنهم يقولون بأن الإنسان يوجد أولاً، ثم يكون ماهيته بعد ذلك، ويبني مشروعته الحر الذي يكون وجوده؛ وبذلك فهو الذي يختار ماهيته. ولكن ماذا يقصد الوجوديون بالماهية؟

المقصود بالماهية كما أوضحها عبد الرحمن بدوي: "نفي للوجود المباشر؛ لأنها تتجرد

عن الأنبيات العينية للأفراد، ولهذا فإنه نفي مطلق، وعلاقتها مع ذاته في عودة النفي

على نفسه أو انعكاسه على نفسه".<sup>52</sup>

<sup>51</sup>- البوطي. المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 240-243.

<sup>52</sup>- بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. ج1/300.



وإذا أردنا أن نشرح معنى قولهم: الوجود الإنساني يسبق الماهية؛ -لأن هذه المقولة تجمع شتى أفكار المذهب الوجودي؛ وهي مقولة أساسية كبرى في فلسفتهم-. نعود إلى أحد أبرز القائلين بالوجودية وهو جان بول سارتر نجده يقول: " والآن ماذا نعني عندما نقول الوجود يسبق الماهية؟. إننا نعني بهذا الكلام أن الإنسان يوجد أولاً ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي فتتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر بدأ ولم يكن شيئاً، وهو لن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه".<sup>53</sup>

لكن الشيخ عندما أراد أن يضع كلامهم هذا تحت النقاش وإخضاعه لموازن النقد العلمي أكد على أنهم إذا كانوا أصحاب فلسفة حقيقة فعلية إذن أن يلتزموا بأبجدية المواضع والمصطلحات المنطقية أو الفلسفية المفروغ منها والمبتوت بشأنها فلا يطولها أي خلاف أو نزاع حولها، أو يضعوا قبل كل شيء قائمة ببيان المعاني الجديدة التي يريدون استخدامها عندما يعرضون أفكارهم ونظرياتهم بعيداً عن الكلمات والاصطلاحات الملغية وذات الدلالة الباطلة، حتى لا يزعجوا قراءهم في متاهات اللبس والضياع.

فمثلاً: ماذا يقصدون بالماهية، و الظاهرات، أو الجوهر والعرض؟ هذه الاصطلاحات يستخدمها الفلاسفة بمختلف نحلهم ومذاهبهم، فالماهية الشيء عند الجميع يعني ما يتحقق به ذاتية الشيء ويستحق إطلاق اسمه عليه، والظاهرات أو الأعراض تلك الصفات التي تعرض للماهية مما لا يستقل وجوده بذاته، بل لا بد أن يقوم بغيره، كاللون والطول والعرض والصلابة والليونة .. إلخ.

فإذا شئنا أن نبقى هذه المعلومات الأبجدية في رؤوسنا، ثم أصغينا إلى ما يقوله الوجوديون في قرارهم القائل: إن وجود الشيء يسبق ماهيته، فإننا لن نفهم من هذا الكلام إلا معنى متهافتاً متناقضاً.<sup>54</sup> ثم قال: " إذا وجد الإنسان، فلا معنى لوجوده إلا تحقيق ماهيته على الصعيد الخارجي. فإذا كابرننا وفرضنا أنه وجد في لحظة من اللحظات قبل أن توجد ماهيته؛ أي وجد ما يسمى إنساناً دون أن يكون مزوداً بماهيته، فإن ذلك يستلزم نتيجتين حتميتين:

53- سارتر، جان بول. الوجودية مذهب إنساني. ت: عبد المنعم الحنفي، بد، ط، دار نشر، 1964، 14.

54- ينظر البوطي. المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 243-245.

إحداهما: أن ماهية الشيء قد تتفك عنه فلا يوجد معه، فأى معنى يبقى إذن لكونها

ماهية؟

وما الفرق الذي بقي بينها وبين الظاهرات أو الأعراض؟<sup>55</sup>.

وحسب التعريف الذي قدمه بدوي للماهية فإذا معنى كلام الوجوديين ليس هناك إنسان موجود حتى يصبح عمر الطفل أكثر من عشر سنوات؛ عندما يبدأ باختيار ما يريد من أفكار ومبادئ، إذاً هم ماذا يسمون هذا الطفل الذي ولد وصار يكبر ويأكل ويشرب ويذهب ويأتي طيلة عشر سنوات؟! ألا يدل هذا التفسير على كلام متهافت لا يقوله حتى الصبيان ناهيك عن الفلاسفة والباحثين الكبار؟!

والنتيجة الثانية: أن الإنسان عند ولادته مجرد ثوب فارغ من لابس، ينتظر أن يأتي صاحبه فينسكب فيه!.

وإذا كانت الماهية غير موجودة فالظواهر -أيضاً- غير موجودة، إذن هذا الذي خُلق بشراً سوياً من يكون؟ وإذا كانت الماهية غير موجودة آنذاك، فهو أعجز من أن يحقق لنفسه شيئاً، وهذا يلزم الدور، والدور مرفوض عند الجميع.

ثانياً: لا يمكن للوجوديين أن يثبتوا أن معنى الوجود يمكن إبرازه مستقلاً عن أي شيء يتصف بالوجود، كما يمكن إبراز الرداء مستقلاً منفكاً عن أي لابس له..؛ لذا لا معنى إطلاقاً لقولهم: إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، وهم ما قالوا ما قالوه إلا أنه لون من ألوان الترويج ولفت النظر، والدليل هذا الذي نقله سارتر الذي يعدّ أبوهم الروحي عندما يتكلم عن الماهية يقوم بعد ذلك بشرح الصفات والظواهر والأعراض فيخلط بين الماهية والصفات والأعراض خطأً عجبياً، وهذا كلامه: "إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته

<sup>55</sup>- ينظر البوطي. المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 244.

صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً<sup>56</sup>. كيف لم يكن شيئاً وهو بشر كامل الأعضاء؟ وإذا لم يكن شيئاً فماذا هو إذاً؟!

أظن أن كلام سارتر وأصحابه من طرفٍ صحيح، ورد الشيخ البوطي عليهم أيضاً صحيح من طرف آخر؛ لأن سارتر يريد أن يؤكد أن الإنسان عند الولادة يكون موجوداً فقط، وليس له ألقاب إضافية إلى شخصيته، ثم بعد ذلك يدرس ويتعلم حتى يكون ذاته وشخصيته، فيكون طبيباً أو مهندساً أو شيخاً.. إلخ، ويعبر سارتر هذه الألقاب الإضافية ماهية أصلية للإنسان.

لكن الشيخ البوطي يرى أن هذا الكلام مغلوط؛ لأن الإنسان قبل الولادة وعند الولادة وبعدها له ماهية خاصة أصلية لا يستطيع أن يخرج منها مهما أضيفت إليه الألقاب بعد ذلك، فأول ماهية للإنسان أنه عبد لله تعالى قبل كل شيء، وهذه الماهية-أي عبد عاجز فقير- لا يستطيع أن ينفك منها الإنسان إلى الأبد مهما درس وتعلم وغداً فيلسوفاً أو طبيباً، فهذه الصفات والألقاب لا تخرجه عن ماهيته الأصلية كعبد، فصحيح أنه طبيب أو فيلسوف في صفاته الإضافية، أما في ماهيته الأصلية فهو عبد عاجز في قبضة مولاه؛ ولهذا يقول الشيخ أن سارتر وسائر الوجوديين يخلطون الألقاب والصفات بعضها ببعض. ولأن سارتر ملحد ولا يريد أن يعترف بوجود إله فيقول ما يقول ولو كان كلامه يخالف الواقع والفطرة الإنسانية بشكل صريح.

ولكن الذي ينبغي علينا أن نبحث عنه هو ما غاية الوجودية من هذا الكلام؟ أو بتعبير آخر لماذا يخلطون هذا الخلط العجيب بين الماهية والصفات؟ أقول والله أعلم: إنهم قالوا ما قالوه وهدفهم كما ألمح لذلك الشيخ -أيضاً- حتى لا ينقصوا من أطراف الحرية أي طرف، وقرروا أن الحرية والاختيار هما جوهر الوجود المادي للإنسان، لكن هذا الكلام يخالف الواقع؛ لذا تجاهلوا الواقع واضطروا إلى هذا القول، واستبدلوا بهذا الكلام الواقعي رأي آخر، حتى أصبح الإنسان تابعاً للحرية، وليست الحرية هي المقيدة بواقع البناء الإنساني الذي لا يملك الإنسان أي دور في إقامة بناء نفسه أو تغييره؛ لأن كل شيء بيد خالقه ومولاه، وهذا غير مقبول؛ لأن لكل واحد منا له أن يتمنى أن يجعل الكون كما يهوى!. ولكن الواقع شيء؛ والأمنيات شيء آخر.

<sup>56</sup>- سارتر. الوجودية مذهب إنسان. 16. وفولكييه، بول، هذه هي الوجودية، ت: محمد العيتاني، بد، ط، دار بيروت للطباعة والنشر، 1956م. 59-60،

وكأنني بهم يريدون أن يسلبوا حياة جميع المخلوقات والموجودات الأخرى حتى يتحقق للإنسان حريته، ولكن الواقع يقول عكس هذا الكلام؛ فالإنسان والمكونات الأخرى جميعاً تخضع لسنن ونواميس كونية منظمة، وليس للإنسان أن يختار بحريته أن ينفي وجود تلك المخلوقات والنواميس، بل حريته مقيدة بتلك السنن والنواميس إن شاء الوجوديون أم أبوا!. لذا قال: "والإنسان مهما امتلك حريته ومارس اختياراته، فهو إنما يمارس ذلك ضمن قيود تلك النظم والنواميس؛ ولذلك فإن معالم إنسانيته الكبرى وجوانب هويته الذاتية معروفة ومتميزة سلفاً. معروفة ومتميزة بموجب ما رسمته تلك النظم والنواميس الكونية، لا بمقتضى ما سيختاره هذا الإنسان لنفسه من هوية وماهية بعيداً عن قيودها وسلطانها، هذا ما يقرره الواقع الذي نعانيه، أما ما تطمح إليه الأماني والأحلام الطليقة فشيء آخر".<sup>57</sup> فكلامهم السابق حقيقة لا يقوم على دليل علمي صحيح، بل يخالف الواقع وما يسير عليه الكون من نظام دقيق في جميع مكوناته ومخلوقاته.

### الخاتمة

لقد تبين في البحث أن كلمة الحرية بجميع تصاريفها في اللغة العربية ولسان أهلها تنبئ عن معاني كثيرة ترجع كلها إلى معنى الخلوص والتحرر من القيود، وعدم الضغط على إرادة الإنسان أو إكراهه على شيء لا يريده، وإخلاصه من الرق والعبودية.

والشيخ البوطي أكد أن الوجودية تعد من أحدث المذاهب الفلسفية المعاصرة، بنظر أهلها الذين يتبنونها، وأن عوامل نشأتها كانت نتيجة عن حالة القلق العام الذي ساد العالم بعد الحرب العالمية الأولى والثانية؛ و نادى أصحاب هذا المذهب بالحرية كشعار لهم فقالوا: أن الحرية هي جوهر الوجود الإنساني، أي لولا وجود الحرية لما كان للإنسانية وجود على الأرض، وأكد أنها نظرية من النظريات الكثيرة التي يحاول أصحابها الدفاع عنها بكل الوسائل.

والشيخ البوطي كأبي باحث في مثل هذا الشأن أكد أنها نظرية نتيجة عن حالة نفسية، ألا وهي القلق الذي ساور أصحابه وليست اكتشافاً علمياً قاد إليه العقل والفكر، وإن هذا الاعتراف من أرباب المذهب الوجودي، يكفي لإراحة العقل من النظر فيه، ومع ذلك ناقش

<sup>57</sup> - البوطي. المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. 255.

أفكارهم بالدليل العقلي والبرهان المنطقي، وبناء على تلك الأدلة العقلية والبراهين المنطقية أنكر جميع دعاويهم التي قدموها لفهم الوجود والحياة؛ لذا نصح الجميع بالعودة -في موضوع الحرية وضوابطها والوجود والكون- إلى الحل الإسلامي الذي يقدمه للجميع على أنه هو دين الله الحق، ذلك الحل الذي يجعل الإنسان يشعر به متطابقاً مع واقعه الإنساني، وعلاقته الدقيقة بالكون والحياة وعلاقته بخالقه ومولاه.

وكما أنكر الشيخ البوطي الاعتراف بالوجودية كمذهب فلسفي، لأنها قائمة على مجموعة من الأسس والمقومات الباطلة الواهية التي لا أساس لها في الواقع.

كما وتبين لنا من البحث أن الحرية ليست جوهر الوجود المادي والإنساني إنما هي نظرية من النظريات القابلة الطعن والرفض من قبل العلماء الإسلام؛ لأنها نظرية تعارض صريح القرآن والسنة النبوية.

#### عاشراً- المصادر والمراجع

- القرآن الكريم  
-آبادي، الفيروز. قاموس المحيط. ت: محمد نعيم العرقسوسي ط8، الرسالة، بيروت، 1426هـ-2006م.  
-ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(273هـ). سنن ابن ماجه. ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بد، ط، دار إحياء الكتب العربية، بد، ت.  
-ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. دار الفكر، لبنان، ط1، 1410هـ-1999م.  
-أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير(275هـ). سنن أبي. ت: شعيب الأرنؤوط، محمّد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 1430 هـ - 2009 م.  
-أبو عواد، إبراهيم. هايدغر من الوجود إلى العدم. مقال في مدونات الجزيرة، تاريخ النشر في 2016/9/3، تاريخ الأخذ في 2019/4/20. <https://blogs.aljazeera.net/blogs>  
-الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب. المفردات في غريب القرآن. ت:- صفوان عدنان الداودي، بد، ط، دار القلم ودار الشامية، دمشق وبيروت، 1412هـ.

-بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.  
- محاضرات في تاريخ الفلسفة. ت: خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1406هـ-2006م.

-البوطي، محمد سعيد رمضان، حوار حول مشكلات حضارية، دار الصديق للعلوم، دمشق، 1432هـ -2011م.

- المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، ط4، دار الفكر، دمشق، 1435هـ-2014م.  
- حوار حول مشكلات حضارية، دار الصديق، دمشق، 1432هـ -2011م.  
- كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط33، دار الفكر، دمشق، 1434هـ-2013م.

- نقض أوهام المادية الجدلية (الديالكتيكية). ط3، دار الفكر، دمشق، 1405هـ-1985م.  
- العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر. ط7، منشورات جامعة دمشق، 1423هـ-2003م.  
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (458هـ). السنن الكبرى. ت: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت -1424هـ -2003م.

-الترمذي، أبو عيسى (279هـ). سنن الترمذي. ت: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ -1975م.

-جعفر، صفاء عبد السلام. قراءة للمصطلح الفلسفي. دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، 1998م.  
-الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه (405هـ). المستدرک علی الصحیحین. ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1141هـ -1990م.

-حرب، سعاد. الأنا والآخر والجماعة دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه. دار المنتخب العربي، بيروت، 1415هـ 1994م.

-الحيارى، حسن. التصور الإسلامي للوجود. بد، ط، دار البشير، عمان، الأردن، 1409هـ -1989.

-الخراشي، سليمان، مقال. سارتر وآرائه الفلسفة في الوجودية. المنشور في موقع الوجودية، تاريخ النشر في 4 / 5 / 2015، وتاريخ الأخذ في 20 / 4 / 2019، [https://ar-](https://ar.facebook.com)  
.ar.facebook.com

- الديلمي، شيرويه بن شهردار بن شيرويه بن فناخسرو. *الفردوس بمأثور الخطاب*. ت: السعيد بن بيسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406 هـ - 1986م.
- سارتر، جان بول. *الوجودية مذهب إنساني*. ت: عبد المنعم الحنفي، 1964، بد، ط، دار نشر. -الصلابي، علي محمد محمد. *الحرية من القرآن الكريم*. دار المعرفة، بيروت، 2017م. -علي، حسين. *مفهوم الحرية عند سارتر*. مقال من موقع البوابة، وتحت بند آراء حرة تاريخ النشر 20/3/2019م، تاريخ الأخذ في 15/4/2019م، <https://www.albawabhnews.com>.
- عمارة، محمد. *مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين*. دار السلام، القاهرة، 1433هـ، 2012م.
- العميري، سلطان بن عبد الرحمن. *فضاءات الحرية بحث في مفهوم الحرية في الإسلام وفلسفتها وأبعادها وحدودها*. ط2، المركز العربي للدراسات الإنسانية، بيروت، 2013م.
- غريزي، وفيق. *شوبنهاور وفلسفة التشاؤم*. دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2008م. -فولكويه، بول، هذه هي الوجودية، ت: محمد العيتاني، بد، ط، دار بيروت للطباعة والنشر، 1956م.
- القبانجي، أحمد. *الفلسفة الوجودية*. مقال منشور في موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 30/11/2012م، تاريخ الزيارة 23/3/2019م، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid.2019/3/23>
- قريب الله، حسن الفاتح، *فلسفة وحدة الوجود*، ط1، دار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1417هـ - 1997م.
- اللاوندي، سعيد. *عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام*. مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001م.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، سعودية، جدة، عدد13، 257.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. بد، ط، المكتبة الإسلامية، القاهرة، 1380هـ - 1960م.
- مودود، عبد الله بن محمود. *الاختيار لتعليل*. ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1426هـ، 2005م.

## Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

ÂBÂDÎ, el- FEYRÛZ . *Kamûsü'l-mühît*. tah: Muhammed Naim el- Irksüsî, 8. baskı, 2006.

İBN MÂCEH, EBU ABDİLLAH MUHAMMED BİN YEZİD EL-KAZVİNÎ .*Sünenü ibn mâceh*. tah: Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dârü İhyâi'l-Kütübil-‘Arabiyye.

İBN MANZÛR, CEMÂLÜDDİN MUHAMMED İBN MÛKREM . *Lisânü'l-‘Arab*. Darül-Fikr, Lübnan, 5. baskı, 1999.

EBU DÂVÛD, SÜLEYMÂN İBNÜ'l-EŞ‘AS İBN İSHAK İBN BEŞİR .*Sünen Ebî Davûd*. tah: Şüayb el-Ernâvûtî, Muhammed Kâmil Karabelli, Darü'r-Risâleti'l-‘Arabiyya, 2009.

EBU AVVÂD, İBRÂHİM. *Minel-vücüd ilel-a'dam*. makale, yayınlanma tarihi: 03.09.2016, ziyaret tarihi: 20.04.2019. <https://blogs.aljazeera.net/blogs>.

el-İSFEHÂNÎ, EBU KASIM, el-HÜSEYİN İBN MUHAMMED ER-RÂĞİB. *el-Müfredat fî ğaribil-Kur'an*. tah: Safvân ‘Adnân ed-Dâvûdî, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1412.

BEDEVÎ, ABDURRAHMAN. *Mevsû‘atü'l-felsefe*. el-Müessesetu'l-‘Arabiyyatü li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1984.

BEDEVÎ, ABDURRAHMAN. *Muhâdarât fî târihi'l-felsefe*, tah: Halil Ahmed Halil. 1. Baskı, el-Müessesetu'l-Câmi‘iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 2006.

el-BÛTÎ, MUHAMMED SAİD RAMAZAN. *Hivâr havle müşkilât hadâriyye*. dârüs-sadîk lil-ülüm, dimaşk, 2011.

el-BÛTÎ, MUHAMMED SAİD RAMAZAN. *el-Mezâhibüt-tevhîdiyye vel-felsefêtil-müa‘âsıra*. 4. Baskı, Dârül-Fikir, Dimaşk, 2011.

el-BÛTÎ, MUHAMMED SAİD RAMAZAN. *Kübra'l-yakîniyyêtil-kevnîyye*. 33. Baskı, Dârül-Fikir, Dimaşk, 2013.



eİ-BÛTÎ, MUHAMMED SAİD RAMAZAN. *Nakdü evhâmil-mâddiyyetil-cedeliyye*. 3. Baskı, Dârül-Fikir, Dimaşk, 1985.

eİ-BÛTÎ, MUHAMMED SAİD RAMAZAN. *el- 'Akîdetül-islâmiyye vel-fikrül-müa 'âsır*. 7. Baskı, Menşürât Câmia'âtü Dimaşk, 2003.

eİ-BEYHAKÎ, EBU BEKR AHMED İBN eİ-HÛSEYİN İBN ALÎ. *es-Sünennül-kübrâ*. tah: Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, Dârül-Kütübil-İlmiyye, Beyrüt, 2003.

et-TİRMİZÎ, EBU İSÂ. *Sünenüt-tirmizî*. tah: Ahmed Muhammed Şâkir vd, 2. Baskı, el-Bâbil- Halebî, Mısır, 1975.

CA'FER, SAFÂ ABDÛSSELÂM. *Kirâe lil-mustalahil-felsefi*. Dârü Sakâfetil-İlmiyye, el-İskenderiyye, 1998.

eİ-HÂKİM, EBU ABDULLAH MUHAMMED İBN ABDULLAH İBN MUHAMMED İBN HAMDAVAYİH. *el-Müstedrak ala's-sahîhayın*. tah: Mustafâ Abdülkâdir A'tâ, Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrüt, 1990.

HAEB, SÛÂD. *el-Ene ve'l-âhar vel-cemâe dirâse fî felsefeti sârtir ve mesrahîhî*. Dârü'l-Müntahabil-Arabî, Beyrüt, 1994.

eİ-HAYARÎ, HASEN. *et-Tasavürül-islâmî li'l-vücut*. Dârü'l-Beşîr, Ümmân, Ürdün, 1989.

eİ-HURÂŞÎ, SÛLEYMAN, makale. *Sârtir ve ârâühü el-felsefe filvücutiyye*. yayınlanma tarihi: 04.05.2015. ziyaret tarihi: 20.04.2019. <https://ar-ar.facebook.com>.

ed-DEYLEMÎ, ŞÎRAVEYH İBN ŞAHRADÂR İBN ŞÎRAVEYH İBN FENAHSRU. . tah: es-Said İbn Besiyunî Zağlul, Dârül-Müntahabil-Arabî, Beyrüt, 1986.

ez-ZÛHAYLÎ, VEHBE. *el-Fikhül-islâmî ve edilletühü*. 4. Baskı, Dârül-Fikir, Dimaşk.

SÂRTIR, CÂNBOL. *el-Vücutiyye mezheb insânî*. tah: Abdülmüni'm El-Hanefî, 1964.

Es-SALLÂBÎ, ALÎ MUHAMMED. *el-Hurriyyât mine'l-Kur'ani'l-Kerim*. Dârül-Ma'rife, Beyrût, 2017.

ALÎ, HÜSEYİN. *Mefhûmü'l-hürriyye 'inde sârtır*. makale, bevâbe sitesi, yayınlanma tarihi: 02.03.2019. ziyaret tarihi: 15.04.2019. <https://www.albawabhnews.com>.

Ammara, MUHAMMED. *Mefhûmü'l-hürriyye fî mezâhibil-islamiyyîn*. Dârüs-Selam, Kâhire, 2012.

el-ÖMEYRÎ, SÜLTAN İBN ABDURRAHMAN. *Fadâatül-hürriyye*. 2. Baskı, el-Merkezül-Arabî lî'd-Dirâsâtil-İnsaniyye, Beyrût, 2013.

ĞARÎZÎ, VEFÎK. *Şobinhavür ve flsefetüt-teşâüm*. Dârül-Fârâbî, Beyrût, Lübnan, 2008.

VOLKEİH, BOL. *Hâzihi hiye'l-vücûdiyye*. tah: Muhammed el-İ'tênî, Dârü Beyrût lit-Tibâe ve'n-Neşr, 1956.

el-KABÂNCÎ, AHMED. *el-Felsefe el-vücûdiyye*. makale, el-Hivârül-Mütemeddin sitesi, tarih:30.11.2012.ziyaret tarihi:23.03.2019. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid..>

KARİBÜLLAH, HASEN el-FATİH. *Felsefetü vahdeti'l-vücûd*. 1. Baskı, dârü'l-masriyye el-lübnaniyye, Kâhire, 1997.

el-LÂVÜNDÎ, SAİD, ABDURRAHMAN BEDEVÎ .*Feylesufül-vücûdiyye el-hârib ile'l-islâm* .Merkezül-Hadâretil-Arabiyye, Kâhira, 2001.

Mecme'Ü'l-Fıkhil-İslâmî DERGİSİ, Suudi Arabistan, Cidde, aded 13, sayfa 257.

MUSTAFA, İBRAHİM vd . *el-Mu'cemül-vasît el-Mektebel-İslâmiyye*. Kâhira, 1960.

MEVDUD, ABDULLAH İBN MAHMUD. *el-İhtiyâr lita'lil el-Muhtâr*. 3. Baskı, Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrût, 2005.

**Ebû Bekr b. el-Enbârî''nin (ö. 328/940) Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât Adlı Eserinde Nahiv ve Konuları**

Grammar and Its Issues in Explaining the Seven Long Pre-Islamic Poems by Abu Bakr bin al-Anbari, the Deceased (328 AH, 940 CE)

**Majed Haj Mohammad**

Dr. Öğr. Ü., Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı ABD

*Assistant Prof., Hakkari University Faculty of Theology, Department of Major Islamic Sciences, Department of Arabic Language*

*Hakkari / Turkey*

[halap-200200@hotmail.com](mailto:halap-200200@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0003-3315-712X

**Lawand Ali**

Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili Ve Edebiyatı Bölümü  
*Instructor, Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Arabic Language*

[zin-sh1988@hotmail.com](mailto:zin-sh1988@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0001-9358-2414

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

Atıf / Citation: Mohammad, Majed Haj , Lawand Ali. "Ebû Bekr b. el-Enbârî''nin (ö. 328/940) Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât Adlı Eserinde Nahiv ve Konuları". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 55-77.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



## ÖZET

Arap dili ve edebiyatı alanında mu'allakâtın (beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen şiirler) önemli ve üstün bir konumu bulunmaktadır. Bunun yanı sıra tefsir, nahiv, sarf ve dil ilimleri gibi farklı ilimlerde onun önemli bir rolü bulunmaktadır. Mu'allakât türü şiirler cahiliye dönemindeki çok sayıda kelimeleri ihtiva ettiği için dilciler ve edebiyatçılar bunlara önem vermişlerdir. Dilcilerin bir kısmı bunları şerh etmiş ve anlamı kapalı olan ifadeleri açıklamıştır. Bir kısmı da bu şiirlerde geçen nahiv, sarf, belağat, dil ve eleştiri konularını ele almıştır. Fakat biz bu çalışmamızda IV/X. asrın en önemli şerhlerinden biri olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî'nin *Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât* adlı eserini incelemekle yetineceğiz. Müellif bu eserinde zamirin mercii, hurûfu'l-ma'ânî, zarf ya da cârr ve mecrûrün müta'allakı, kelimelerin i'râbı, üstün olan illetler, kıyâs, dilde asıl olan husus ve kelimelerin i'râbını belirlemede etkili olan birtakım fonetik sebepler gibi konuları ele almıştır. Bu çalışmada, ilk etapta betimleyici ve analitik yöntem kullanılarak İbnü'l-Enbârî'nin hayatı ve onun mu'allakât şiirlerine yaptığı şerh kısa bir şekilde ele alınmıştır. Daha sonra yazarın eserinde ele aldığı en önemli nahiv ve sarf konuları incelenmiştir. Bu meseleler incelenirken ilk önce şiir şâhitleri verilmiş ve kapalı olan ifadeler açıklanmıştır. Daha sonra İbnü'l-Enbârî'nin değindiği nahiv ve sarf konularının neler olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, yazarın değindiği Basralılar ve Kûfeliler'in görüşlerine ve yazarın Nahiv ilminde önemli iki mesele olan kıyâs ve ta'lîl konularıyla ilgili görüşüne de yer verilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kasideler, Nahiv, İbnü'l-Enbârî, Şâhitler, Kıyâs, Ta'lîl.

### Summary:

The pendants have a prominent place in the kingdom of Arabic language and literature, in addition to their important role in the various human sciences. Like the science of interpretation, grammar, morphology, and language, and due to its inclusion of many pre-Islamic vocabulary, the masters of language and literature paid attention to them, so some of them were satisfied with explaining them and explaining their ambiguities, while another section went to present their grammatical, morphological, rhetorical, linguistic and critical issues, and the most important of these is Ibn Abd Rabbo. And Ibn al-Saket, Abu Sa'id al-Dareer, al-Alam al-Shantimri, al-Tabrizi, al-Zuzni and others, but in our study we will suffice to stand at the most important commentaries of the fourth century AH called "The Explanation of the Seven Long Poems of Jahiliyyah" by Abu Bakr Muhammad bin al-Qasim bin Bashir al-Anbari, in which he referred to issues Numerous in grammar, such as the return of the pronoun, the meanings of the letters, the determination of the adverbial adverb or the neighbor and the accusative, the parsing of the vocabulary, the comparison between the causes, the indication of the analogy and what is the origin of the language, and the reference to some phonemic causes affecting the syntactic control of the word. Based on what has been presented, this study sought - through the use of the descriptive and analytical

method - to present a quick and brief overview of Ibn al-Anbari's life, and his explanation of the mu'allaqat. Then extracting the evidence in it that leads us to the issues raised by Ibn Al-Anbari. The study also presented the views of the Basrians and the Kufians mentioned by the commentator, as well as his position on analogy and explanation. Being two important issues in Arabic grammar.

**Keywords:** Poems, Grammar, Ibn al-Anbarî, Evidence, Analogy, Explanation.

النحو ومسائله في شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر بن الأنباري المتوفى (328هـ، 940م)

الملخص:

للمعلقات مكانة باسقة راقية في مملكة اللغة والأدب العربي، فضلا عن دورها المهم في العلوم الإنسانية المختلفة؛ كعلم التفسير، والنحو، والصرف، واللغة، ونظرا لاشتمالها كثيرا من المفردات الجاهلية اهتم بها أرباب اللغة والأدب، فاكتفى بعضهم بشرحها وتبيان غامضها، بينما اتجه قسم آخر إلى عرض ما فيها من مسائل نحوية وصرفية وبلاغية ولغوية ونقدية، ومن أهم هؤلاء ابن عبد ربه، وابن السكيت، وأبي سعيد الضير، والأعلم الشنتمري، والتبريزي، والزوزني وغيرهم، لكننا في دراستنا هذه سنكتفي بالوقوف عند أهم شروح القرن الرابع الهجري المسمى بـ"شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات" لأبي بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنباري، فقد أشار فيه إلى مسائل عديدة في النحو، كعودة الضمير، ومعاني الحروف، وتحديد متعلق الطرف أو الجار والمجرور، وإعراب المفردات، والمفاضلة بين العلل، والإشارة إلى القياس وما هو الأصل في اللغة، والإشارة إلى بعض الأسباب الصوتية المؤثرة في الضبط الإعرابي للكلمة.

وبناء على ما تمّ عرضه سعت هذه الدراسة -عبر استخدام المنهج الوصفي التحليلي- إلى تقديم لمحة سريعة موجزة عن حياة ابن الأنباري، وعن شرحه للمعلقات، ثم انتقلت للحديث عن أهم المسائل النحوية والصرفية التي أوردتها في شرحه، وذلك من خلال عرض الشاهد الشعري وتوضيح غامضه، ثم استخراج ما فيه من أدلة تقودنا إلى المسائل التي طرحها ابن الأنباري، كذلك عرضت الدراسة آراء البصريين والكوفيين التي ذكرها الشارح، وكذلك موقفه من القياس والتعليل؛ كونهما مسألتين مهمتين في النحو العربي.

الكلمات الرئيسية: القصائد، النحو، ابن الأنباري، الشواهد، القياس، التعليل.

المقدمة

لا يساورنا ريب في مكانة النحو وأهميته في اللغة العربية، فطفقت قضاياها موضع اهتمام العلماء، ومحط نظرهم، منذ أرسيت قواعده، ووضعت لبناته الأساسية على يد أبي الأسود الدؤلي بتوجيه من الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب عليه السلام. كما ورد في إحدى الروايات. وترجع أهمية علم النحو إلى دوره الكبير في توجيه المسائل في العلوم اللغوية والشرعية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، هنالك قصائد مشهورة في الأدب العربي تسمى: "المعلقات" يعود تاريخ نظمها إلى العصر الجاهلي، وقد بلغت الغاية في نضوجها اللغوي بجوانبه المختلفة، وتعدّ المعلقات بشهادة علماء اللغة والأدب أهم وأعظم إرث لغوي وأدبي خلفه العرب؛ ولهذا صارت موضع الدراسات اللغوية والأدبية؛ ونظرا لأهمية هذه القصائد في الأدب العربي، إنزال عليها عدد من العقول، فتناولتها بالشرح والتفسير والتوجيه اللغوي والنحوي والصرفي- وما يزال كثير من علماء اللغة يهتمون بها- ومن هذه الأبواب التي تناولتها بالدراسة ابن الأنباري في كتابه "شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات".

ونشير إلى أنّ التأليف النحوي منذ بدايته انتهج منهجين، هما: الدراسات التطبيقية في النحو العربي، والمنهج النظري المعتمد على عرض القاعدة النحوية والاستشهاد لها بأيّ الذكر الحكيم أو الموروث الشعري غالبا، ونادرا ما يستشهد بغيرهما.

من أبرز الأهداف التي يسعى هذا البحث إلى تحقيقها هي: دراسة منهج ابن الأنباري في معالجة النحو ومسائله في كتابه "شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات" وخصوصا الإعراب، وبيان علاقة النحو بالأصوات في شرحه، والإشارة إلى موقفه من مسألتين مهمتين هما: القياس والتعليل.

والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا البحث هي:

- ما هو المنهج الذي سار عليه ابن الأنباري في معالجة النحو ومسائله عند شرحه القصائد السبع الطوال الجاهليات(المعلقات)؟

- ما هي القضايا النحوية التي اهتم بها ابن الأنباري في شرحه؟

- هل اهتم ابن الأنباري بالشواهد من القرآن الكريم والشعر العربي في شرح ومعالجة المسائل النحوية؟

والمنهج الذي يتبعه هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي. كما أننا نودّ الإشارة إلى أنّه تتوافر في الساحة العلمية كتب ودراسات ومقالات قيّمة عالجت المسائل النحوية في شروح المعلقات، ولكن بشأن منهج ابن الأنباري في تعامله مع النحو نكاد لا نعثر على بحث واف للموضوع، ومن الدراسات التي سبقت دارستنا حول ابن الأنباري نشير إلى دراستين:

الأولى هي: الإعراب في شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري -دراسة وصفية- لـ"محمد علي المدني"، صدرت عن مجلة جامعة الملك سعود عام 1995، يبين فيها الباحث أسلوب ابن الأنباري في إعراب أبيات القصائد السبع.

والثانية هي: منج ابن الأنباري في شرح ألفاظ المعلقات للدكتور "سيد محمد رضا" والدكتورة "سمية حسنعليان"، صدرت عن مجلة دراسات في اللغة العربية وآدابها، 2014م، بين فيها الباحثان أسلوب ابن الأنباري في شرح ألفاظ المعلقات القصائد السبع مع التطرق إلى بعض الأمور الصرفية، غير أن دراستنا هذه تتميز عن الدراستين السابقتين بالتطرق إلى أبرز المسائل النحوية الواردة في كتابه "شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات".

### موجز عن ابن الأنباري وشرحه القصائد السبع

هو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن الأنباري، ولد في يوم الأحد لإحدى عشرة ليلة خلت من رجب سنة إحدى وسبعين ومائتين. وكان فاضلاً خيراً من أهل السنّة، وكان ثقةً دَيِّناً صدوقاً، وكان يحفظ -فيما دُكر- ثلاثمئة ألف بيت شاهد، كان من أعلم الناس بالنحو والأدب وأكثرهم حفظاً له، وكان أحفظ مَنْ تقدّم من الكوفيين، ولم يكن بعده إمام في علم نحو الكُوفيين، أخذ النَّحْوَ عَن أَبِي الْعَبَّاسِ ثَعْلَبٍ. ولأبي بكر مصنفات، فصنّف كتباً كثيرة في علوم القرآن وغريب الحديث والمشكل والوقف والابتداء، ومن مصنفاته: كتاب في النَّحْوِ يُعرف بـ "الكافي"، وله الكتاب "الزَّاهر"، و"كتاب في الْمُقْصُورِ والممدود"، وتوفي في سنة سبع وعشرين وثلاثمئة. وفي بعض النسخ: توفي ببغداد سنة ثمان وعشرين وثلاثمئة يوم الأضحى.<sup>1</sup>

وأما الكتاب الذي نحن بصدد دراسة الجانب النحويّ فيه، فهو شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، وعن السبب في تسمية كتابه بـ"شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات" وعدم وصفها بالمعلقات نقول: لعلّ السبب هو عدم اقتناعه بفكرة تعليقها على جدار الكعبة الشريفة قبل بزوغ فجر الدين الإسلامي، فسعى كتابه "شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات"، وهذا العنوان يؤكد شهرة هذه القصائد؛ فقد ذاع صيتها، وملأت شهرتها الأفق، وخُذلت على مرّ العصور وكرّ الدهور.

اتّصف شرح ابن الأنباري للقصائد السبع بعدم وجود مقدّمة أو خاتمة لكتابه، ويضمّ كتابه شرحاً قيماً للمعلقات، يبدأ كل قصيدة بتعريف الشاعر، ويذكر قصيدته، ثم يبدأ بدراسة البيت من جوانبه اللغويّة، وبعدها ينتقل إلى البيت الذي يليه وهلمّ جزءاً، متّبعا ترتيب ابن سلامّ لشعراء المعلقات، وتناول فيه العديد من المسائل النحويّة، والصرفيّة، واللغويّة، والبلاغيّة، والنقدية، وغيرها. والمتصفّح كتابه يجد نفسه أمام كتاب تطبيقيّ تُطبّق فيه مسائل النحو والصرف أيّما تطبيق على أجود وأنضج موروث لغوي أدبيّ خلفه العرب، كما هو واضح من خلال شروحه للعديد من الأبيات وتعليقاته عليها، وقد نقل في شرحه عن ثعلب، (ت: 291هـ)، والفراء (ت: 207هـ)، والكسائي (ت: 189هـ)، وأبي عبيدة (ت: 209هـ)، والأصمعي (ت: 216هـ)، وغيرهم، ومن أجال النظر في كتابه "شرح

<sup>1</sup> انظر: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، *طبقات النحويين واللغويين*، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار المعارف، دون ت)، 153-154؛ أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري التنوخي، *تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم*، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1992)، 18؛ جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، (بيروت: المكتبة العصرية، بيروت، 1424 هـ)، 201.

القصاصد السبع الطوال الجاهليات" عرف المنهج الذي أتبعه ابن الأنباري في شرحه للقصاصد السبع، فنذكر من سمات منهجه:

-الاهتمام بالنحو وتطبيق مسائله على القصاصد السبع (المعلقات).

-الإشارة إلى المعاني الغربية في الشعر.

-الاهتمام بذكر الأنساب.

وقد قمنا بدراسة بعض المسائل النحوية الواردة في شرحه للقصاصد السبع، وارتأينا تقسيمها وفق الآتي: النحو والإعراب، علاقة النحو بالأصوات، موقفه من القياس، موقفه من التعليل، الاستشهاد النحوي، وتشمل كلّ مسألة رئيسة عدّة مسائل فرعية.

### النحو والإعراب

تكمن أهمية إعراب النصوص النثرية أو الشعرية في نقطتين: الأولى: بيان المعنى وإظهاره بشكل جليّ، فالإعراب يزيل الستار عمّا خفي من المعاني، وقد سخره ابن الأنباري لهذا الغرض. الثانية: التطبيق العملي على القواعد النحوية والصرفية، ما يوسّع الآفاق اللغوية للدراس، ولا سيّما إذا كان التطبيق على المعلقات؛ لأنّها من عيون الشعر العربيّ، وبخاصة عندما كان التطبيق قائما على الشعر الجاهلي<sup>2</sup>؛ لأنّه أنضح نصّ وموروث أدبيّ، ولغوي، وبلاغي، ونحويّ وصلنا عن العرب. وقد كانت إحدى غاياته الأساسية من شرحه المعلقات الاهتمام بالنحو وبيان مسائله في المعلقات، وههنا نشير إلى سمات منهجه في النحو: الإشارة إلى عائد الضمير:

لا يخفى ما لعودة الضمير من دور لا يستهان في بيان المعنى وتوضيحه. فقال ابن الأنباري عقب شرحه لبیت عنتر<sup>3</sup> الذي يقول فيه:

وحليل غانية تَرَكْتُ مُجَدَّلاً ... تمكُو فريصته كَشِدْقِ الأَعْلَمِ<sup>4</sup>

"والهاء المضمرة تعود على الحليل"<sup>5</sup> وينبغي ههنا بيان من يعود إليه الضمير؛ ليكون المعنى جلياً؛ أي تمكُو

فريصة الحليل كَشِدْقِ الأَعْلَمِ.

<sup>2</sup> محمّد علي المدني، الإعراب في شرح القصاصد السبع الطوال الجاهليات، مجلة جامعة الملك سعود، 1/7، (1995): 39.

<sup>3</sup> هو عنتر بن عمرو بن شدّاد. وقال ابن الكيّ: شدّاد جدّه أبو أبيه، غلب على اسم أبيه فنسب إليه، وإنّما هو عنتر بن عمرو بن شدّاد. وقال غيره: شدّاد عمّه، وكان عنتر نشأ في حجره، فنسب إليه دون أبيه وإنّما ادّعاه أبوه بعد الكبر، وذلك أنّه كان لأمة سوداء يقال لها زبيبة؛ انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، (القاهرة: دار الحديث، القاهرة، 1423 هـ)، 243.

<sup>4</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتر، ت: مجيد طراد، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1992)، 170.



وقال أيضا عقب شرحه لببيت لبيد<sup>6</sup> الذي يقول فيه:

أَوْ لَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَارُ بَأْتِي ... وَصَّالُ عَقْدِ حَبَائِلٍ جَدَّامُهَا<sup>7</sup>

"والهاء التي مع جدّام تعود على الحبائل".<sup>8</sup>

وأيضاً ههنا ينبغي بيان من يعود إليه الضمير؛ ليكون المعنى جلياً؛ أي جدّامها مُعَقَّدِ حَبَائِلٍ لثلاً يلتبس المعنى على القارئ، فيظنّ أن الضمير يعود على كلمة أخرى كـ"نوار" مثلاً.

وقد بيّين في عودة الضمير أنّه قد يُحمل على المعنى، فقال ابن الأنباري عقب شرحه لببيت الحارث الذي يقول فيه<sup>9</sup>:

فَتَرَى خَلْفَهَا مِنَ الرَّجْعِ وَالْوَفِّ ... عِ مَنِيناً كَأَنَّهُ إِهْبَاءُ<sup>10</sup>

"والمعنى: فترى خلف الناقة من الرجوع، أي من رجوع قوائمها".<sup>11</sup>

وحمل الضمير على المعنى وارد عند العرب، وهذا كقول الفرزدق<sup>12</sup>:

تَعَشَّ فَإِنْ وَاثِقْتَنِي لَا تَخُونِي ... نَكُنْ مِثْلَ مَنْ يَا ذَنْبُ يَصْطَحِبَانِ<sup>13</sup>

فاستشهد النحاة به على مجيء من للمثنى حملاً على المعنى فقوله: مثل مَنْ أَرَادَ: مثل اثْنَيْنِ، فتثني العائد؛ لأنّه عنى الاثنين حملاً على المُعْنَى، لذلك ثنّى الفعل يصطحبان ليوافق معنى مَنْ؛ لأنّه عنى نفسه والذئب أي: نكن مثل اللذين يصطحبان.

#### ذكر الأوجه الإعرابية المحتملة لمفردات البيت

<sup>5</sup> أبو بكر محمد بن قاسم بن بشار الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ت: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: دار المعارف، دون: ت)، 342.

<sup>6</sup> لبيد بن ربيعة بن مالك العامري، أحد شعراء الجاهلية البارزين أدرك الإسلام ووفد على النبي-ص- وكان من أهل نجد ثم سكن الكوفة وعرف بالكرم. توفي سنة 41 هـ، انظر: المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي، تاريخ إربل، ت: سامي بن سيد خماس الصقار، (العراق: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1980)، 2/262.

<sup>7</sup> لبيد بن ربيعة بن مالك، ديوان لبيد بن ربيعة العامري، ت: حمدو طمّاس، (بيروت: دار المعرفة، بيروت، 2004)، 113.

<sup>8</sup> لبيد بن ربيعة بن مالك، ديوان لبيد بن ربيعة العامري، 113.

<sup>9</sup> الحارث بن حلزة اليشكري هو من بني يشكر، من بكر بن وائل. وكان أبرص؛ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1/193.

<sup>10</sup> الحارث بن حلزة اليشكري، ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، صنعه: مروان العطية، (دمشق: دار الإمام النووي، 1994)، 67.

<sup>11</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 444.

<sup>12</sup> همام بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم. وكان جدّه صعصعة بن ناجية عظيم القدر في الجاهلية. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1/462.

<sup>13</sup> الفرزدق، ديوان الفرزدق، شرحه: علي فاعور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 780.

ومن يتصفح كتابه يعثر على نماذج مما نقول، ومن نماذج ذكر الأوجه الإعرابية المختلفة أنه: قال عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

فإذا ظلمتُ فإنَّ ظلمي باسِلٌ ... مُرٌّ مذاقتهُ كطعمِ العلقمِ<sup>14</sup>

"والمذاقة رفع بالكاف، والتقدير: مذاقته مثل طعم العلقم. ويجوز أن ترفع المذاقة بمعنى المرارة وتجعل الكاف نعتاً للباسل".<sup>15</sup>

فيلاحظ أن "مذاقته" تحتمل وجهين إعرابين صحيحين؛ فيجوز أن تكون مبتدأ، على أن تكون "الكاف" خبراً، ويكون المعنى حينئذ: مذاقته مثل طعم العلقم، ويجوز أن تكون فاعلاً للصفة المشبهة "مرٌّ"، ويكون المعنى حينئذ: فإن ظلمي باسِلٌ مثل طعم العلقم مرٌّ مذاقته.

وقال عقب شرحه لبيت زهير<sup>16</sup> الذي يقول فيه:

فكُلاًّ أَرَاهُمْ أَصْبَحُوا يَعْقِلُونَهُ ... صَحِيحَاتِ أَلْفِ بَعْدَ أَلْفِ مُصَتَّمِ<sup>17</sup>

"وموضع كل نصب بـ"أرى"، والمعنى: فأرى كلاً أصبحوا يعقلونه، فلما تقدم المفعول عن موضعه أدخلوا هاء في موضعه تخلفه ويشغل الفعل بها، واسم أرى الهاء والميم<sup>18</sup>، وخبره ما عاد من أصبحوا؛ ويجوز رفع كل بما عاد من الهاء والميم"، فيقول زهير: "فكُلاًّ أَرَاهُمْ" يجوز أن تأتي كلمة "كُلاًّ" مرفوعة على أنها مبتدأ، ويجوز أن تأتي منصوبة بالفعل المذكور بعده والتقدير: أَرَاهُمْ كُلاًّ، والنصب أجود؛ لأنه معطوف على فعل قبله.

وقال عقب شرحه لبيت امرئ القيس<sup>19</sup> الذي يقول فيه:

وِيضْحِي قَتِيْبُ الْمِسْكِ فَوْقَ فِرَاشِهَا ... نَوْوْمُ الضُّحَى لَمْ تَنْتَطِقْ عَنْ تَفْضُلِ<sup>20</sup>

"ونؤوم الضحى يرتفع على المدح بإضمار هي نؤوم الضحى؛ ويجوز نؤوما بالنصب على المدح أيضاً: كأنك قلت: أذكر نؤوم الضحى".<sup>21</sup>

<sup>14</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، 167.

<sup>15</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 336.

<sup>16</sup> هو زهير بن أبي سلمى، واسم أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني، من مزينة مضر، وكان زهير جاهلياً لم يدرك الإسلام؛ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1/141.

<sup>17</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له علي فاعور، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 109. برواية: صحاح مالٍ طالعات بمخريم.

<sup>18</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 280.

<sup>19</sup> امرؤ القيس بن حجر بن عمرو الكندي، وهو من أهل نجد، من الطبقة الأولى، قال لبيد بن ربيعة: أشعر الناس ذو القروح، يعني امرأ القيس. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1/107.

<sup>20</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 44.

<sup>21</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 66.

فيلاحظ أن " نَوْؤُمْ " تحتمل وجهين إعرابيين صحيحين؛ فيجوز أن تكون خبراً، على أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف، ويكون المعنى حينئذ: هي نَوْؤُمْ الضحى، ويجوز نَوْؤوما بالنصب على أن تكون مفعولاً به لفعل محذوف تقديره: أمدح، ويكون المعنى حينئذ: أمدح نَوْؤوم الضحى.

ومن مظاهر اهتمامه بالإعراب ذكر الإعراب على أساس رواية البيت، كقوله عقب شرحه لبيت لبيد الذي يقول فيه:

قَدْ بَتُّ سَامِرَهَا وَغَايَةَ تَاجِرٍ ... وَاقَيْتُ إِذْ رُفِعَتْ وَعَزَّ مُدَامَهَا<sup>22</sup>

"ويروى: (وغاية تاجر) بالنصب. فمن نصب نصب بوافيت، ومن خفض أضمر رب"<sup>23</sup>.

فقوله: "وَغَايَةَ" مجرور بالواو على رواية الجرّ، فيكون التقدير: رَبِّ غَايَةَ تَاجِرٍ، وعلى رواية النصب، تكون كلمة "غَايَةَ" منصوبة بالفعل وَاقَيْتُ، ويكون التقدير: وَاقَيْتُ غَايَةَ تَاجِرٍ.

ويظهر لنا جلياً أنّ هذه الأمور لتدلّ دلالة قاطعة على معرفته الموسوعية وإطلاعه الواسع إذ لا يحيط بمثل هذه الأمور إلا من قدر له أن يكون واسع الثقافة كثير الإلمام باللغة.

الإشارة إلى آراء الكوفيّين والبصريّين في المسائل النحوية

من ذلك قوله عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

فَوَقَفْتُ فِيهَا نَاقَتِي وَكَأَنَّهَا ... فَدَنُّ لَأَقْضِي حَاجَةَ الْمُتَلَوِّمِ<sup>24</sup>

"وأقضي في قول الكوفيّين منصوب بلام كي، وهو في قول البصريّين منصوب بإضمار أن، كأنه قال: لأن أقضي. وقال الكوفيون: معناه لكي أقضي"<sup>25</sup>.

فابن الأنباري هنا يورد رأي نحاة الكوفة الذي يرى أنّ الفعل "لَأَقْضِي" منصوب بـ"لام كي" ويكون التقدير: لكي أقضي، في حين يرى نحاة البصرة: أنّ الفعل "لَأَقْضِي" منصوب بـ"أن" مضمره بعد لام التعليل، ويكون التقدير: لأن أقضي.

وقوله عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

وُقُوفاً بِهَا صَاحِبِي عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ ... يَقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَىٌّ وَتَجَمَّلُ<sup>26</sup>

<sup>22</sup> لبيد، ديوان لبيد بن ربيعة بن مالك، 113.

<sup>23</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 575.

<sup>24</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، 149.

<sup>25</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 297.

<sup>26</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 24.

"ونصب (أسى) على المصدر؛ لأنّ قوله لا تهلك في معنى لا تأس، فكأنّه قال: لا تأس أسي. هذا قول الكوفيين. وقال البصريون: نصب أسي؛ لأنّه مصدر وُضع في موضع الحال، والتقدير عندهم: لا تهلك آسيا، أي حزينا"<sup>27</sup>.

فابن الأنباريّ هنا يورد رأي نحاة الكوفة الذي يرى أنّ " أسيّ " منصوب على المصدر، ويكون التقدير: لا تأس أسي، في حين يرى نحاة البصرة أنّ " أسيّ " منصوب؛ لأنّه وضع في موضع الحال، ويكون التقدير: لا تهلك نفسك آسيا، أي حزينا.

وقوله عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيه:

فَتَعَرَّكُكُمْ عَرَكَ الرَّحَى بِثِفَالِهَا ... وَتَلَقَّحُ كِشَافاً ثُمَّ تُنْتَجُ فَتُنْتِمْ<sup>28</sup>

"والكشفاف منصوب على المصدر في قول الكوفيين، وقال البصريون: هو مصدر جعل في موضع الحال"<sup>29</sup>.

فابن الأنباريّ هنا يورد رأي نحاة الكوفة الذي يرى أنّ "كِشَافاً" منصوب على المصدر، ويكون التقدير: وَتَلَقَّحُ لِقَاحاً كِشَافاً، ثمّ حذفت كلمة لِقَاحاً، وبقيت كِشَافاً فصارت العبارة. وَتَلَقَّحُ كِشَافاً، في حين يرى نحاة البصرة أنّ "كِشَافاً" منصوب؛ لأنّه وضع في موضع الحال، فيكون التقدير: وَتَلَقَّحُ كَاشِفاً.

#### تبيين العوامل الإعرابية

معلوم أنّ مسألة العامل مسألة مهمّة بل من الأهميّة بمكان، فقد كُتِبَ ما كُتِبَ عن العامل النحويّ ودوره الإعرابي، وما أغفل ابن الأنباري العامل الإعرابي، فقال عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

إِلَى مِثْلِهَا يَرْنُو الْحَلِيمُ صَبَابَةً ... إِذَا مَا اسْبَكْرَتْ يَبْنَ دِرْعٌ وَمَجُولٌ<sup>30</sup>

والحليم يرتفع بـ"يرنو"، والصبابة تنتصب على المصدر، والتقدير يرنو الحليم صبابة إلى مثلها"<sup>31</sup>، فابن الأنباريّ يبيّن لنا العامل في رفع كلمة "الحليم" وهو الفعل المضارع "يَرْنُو".

وقال عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

مِكْرٌ مَقْرٌ مُقْبِلٌ مُدْبِرٌ مَعاً ... كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّةُ السَّيْلِ مِنْ عَلٍ<sup>32</sup>

"والسيل يرتفع بحطه"<sup>33</sup>. فابن الأنباريّ يبيّن لنا العامل في رفع كلمة "السَّيْلِ" وهو الفعل الماضي "حَطَّ".

<sup>27</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 25.

<sup>28</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلى، 107.

<sup>29</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 296.

<sup>30</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 46.

<sup>31</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 70.

<sup>32</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 54.

<sup>33</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 83.

## الإشارة إلى معاني الحروف في الأبيات

تشكّل معاني الحروف أو الأدوات ركنا ركينا من أركان علم النحو، وقد أخذ ابن الأنباري هذا الركن بعين الاعتبار، فبيّن معاني الحروف لدى شرحه الأبيات؛ لأنّ بعض الحروف تأتي بمعنى بعض آخر، ومن أمثلة ذلك:

1- حرف "الباء" للحال، فقال عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

وَكأنَّ رَبِّا أَوْ كَحَيلاً مُعَقِّداً ... حَشَّ الوَقُودُ به جَوانبَ قُمُومٍ<sup>34</sup>

"وقوله (به) الباء حال، معناه وهو في القمقم"<sup>35</sup>. فالباء في البيت للحال كالباء في قوله تعالى ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام، 54]، فقد قال المفسرون: "وَبِجَهَالَةٍ فِي مَوْضِعٍ نَصَبٍ عَلَى الْحَالِ أَيُّ وَهُوَ جَاهِلٌ"<sup>36</sup>.

2- "لا" بمعنى "لم" فقال عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيه:

وَكانَ طَوَى كَشْحاً عَلَى مُسْتَكْتَةٍ ... فلا هُوَ أَبداها ولم يَتَقَدِّمَ<sup>37</sup>

"ولا"، معناها لم، كأنه قال: لم يبدها لهم، كما قال الله عز وجل: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّيْ﴾ [القيامة، 31] معناه فلم يصدق ولم يصل<sup>38</sup>. فقوله: (لا) بمعنى (لم). ويكون معنى قوله (فلا هُوَ أَبداها)، أي لم يبدها، فأقام (لا) مقام (لم).

3- "عن" بمعنى "بعد"، فقال بعد شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

وَيُضْحِي فَتَيْتُ الْمِسْكَ فَوْقَ فِرَاشِها ... نَوُومُ الضُّحَى لم تَنْتَطِقَ عَنْ تَفْضِيلِ<sup>39</sup>

"(لم) تنتطق عن تفضل) يريد بعد تفضل"<sup>40</sup>. ف"عن" في البيت للبعد ك"عن" في قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ [الانشقاق، 19]، فقد قال المفسرون: "لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ" حَالًا بَعْدَ حَالٍ، ... و"عَنْ" بِمَعْنَى بَعْدٍ"<sup>41</sup>.

4- حرف "من" مفسرة، فقال عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

<sup>34</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره للتبريزي، 165. برواية القيان.

<sup>35</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 332.

<sup>36</sup> أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420) 4/ 528.

<sup>37</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلمى، 108. برواية: لم يتجمجم.

<sup>38</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 276.

<sup>39</sup> أمزؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 44.

<sup>40</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 104.

<sup>41</sup> أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، (الرياض: دار طيبة، 1997) 8/

فَتُوضِحَ فَالْمُقَرَّاةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا ... لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَالٍ<sup>42</sup>

"ثم أتى بمن مفسرة، فقال: (من جنوب وشمال)"<sup>43</sup>. ف"من" في البيت مفسرة ك"من" في قوله تعالى: ﴿لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾ [آل عمران: 195]، فقد قال المفسرون: "مِنْ" مَفْسَّرَةٌ<sup>44</sup>.

5- "في" بمعنى "على"، فقال عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

بَطَلٍ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ ... يُحْدَى نِعَالِ السَّبَبِ لَيْسَ بِتَوَامٍ<sup>45</sup>

"ومعنى قوله (في سرحة)، أي على سرحة، فأقام (في) مقام (على). قال الله عز وجل: ﴿وَأَصْلِبْنَكُمْ فِي جَذوع النَّخْلِ﴾، أي على جذوع النخل"<sup>46</sup>. وهذا كقوله تعالى: ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ [آل عمران، 27]، "لأنّ بعضهم فسّر «في» بمعنى «على» فرأى " أن تولج بمعنى ترفع، وأن «في» بمعنى «على»"<sup>47</sup>.

تحديد ما يتعلّق به الظرف أو الجار والمجرور: لا ريب أنّ تعليق الظرف أو الجار والمجرور له دور في إيضاح المعنى، فقال عقب شرحه لبيت لبيد الذي يقول فيه:

لِمُعْفَرٍ قَهْدٍ تَنَازَعَ شَلْوُهُ ... غُبْسٌ كَوَاسِبٌ مَا يُمْنُ طَعَامَهَا<sup>48</sup>

"واللام صلة يرم"<sup>49</sup>. فيلاحظ هنا أيضا أنّ المعنى يختلف باختلاف ما يتعلّق به الجار والمجرور: فإذا قلنا إنّ: "اللام في قوله (لمعفر) متعلقة بقوله فلم يرم، فسيكون المعنى: فلم يبرح طوفها وبُغامها من أجل معفر، وإذا قلنا إنّ: اللام متعلقة بقوله وبُغامها، فسيكون المعنى: أي صوتها لمعفر"<sup>50</sup>.

ويذكر العامل في الظرف، فقال عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

سَحًّا وَتَسْكَابًا فَكُلَّ عَشِيَّةٍ ... يَجْرِي عَلَيْهَا الْمَاءُ لَمْ يَتَصَرَّمْ<sup>51</sup>

<sup>42</sup> أمروؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 22.

<sup>43</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 22.

<sup>44</sup> أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (الجيزة: دار هجر، 2001)، 320/6.

<sup>45</sup> التبريزي، الخطيب، شرح ديوان عنتره، 177.

<sup>46</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 352.

<sup>47</sup> أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، ت: عادل أحمد عبد الموجود والشيوخ علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 133/5.

<sup>48</sup> لبيد، ديوان لبيد بن ربيعة بن مالك، 111.

<sup>49</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 556.

<sup>50</sup> الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، 151.

<sup>51</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، 158.

"وكل عشية منصوبة على الوقت والعامل فيه يجري"<sup>52</sup>. فُكِّلَ: مفعول فيه ظرف زمان منصوب، وناصبه (عامله) الفعل المضارع يجري الذي تليه في البيت نفسه، وبذا يستقيم المعنى، ويفسد المعنى إذا علّق الظرف بالفعل جَادَتْ، أو بالفعل فَتَرَكَنَ في البيت السابق الذي يقول فيه:

جَادَتْ عَلَيْهِ كُلُّ بِكْرٍ حُرَّةٍ ... فَتَرَكَنَ كُلَّ قَرَارَةٍ كَالِدِيَّهِمْ<sup>53</sup>

#### علاقة النحو بالأصوات

أشار ابن الأنباري في شرحه القصائد السبع إلى الأسباب التي أدت إلى تغيير الحركة الإعرابية في آخر الكلمة، منها:

1- وزن البيت واستواؤه، فقال عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيه:

فَتُنْتَجُ لَكُمْ غِلْمَانٌ أَشْأَمَ كُلُّهُمْ ... كَأَحْمَرِ عَادٍ ثُمَّ تُرْضِعُ فَتَفْطِمُ<sup>54</sup>

"وإنما أراد كأحمر ثمود، فاضطره الشعر إلى عاد"<sup>55</sup>. فالأصل أن يقال: كأحمرِ ثمود؛ لأنّه معلوم تاريخياً أن عاقر الناقة قدار بن سالف كان من قبيلة ثمود، لكنه وضع كلمة عاد بدلاً من كلمة ثمود؛ للضرورة الشعرية، والضرورة الشعرية باب واسع في الشعر، له ضوابطه ومعاييرها، يجوز فيه للشاعر ما لا يجوز لغيره، كصرف الممنوع، ومنع المنصرف، وغير ذلك.

2- إتباع حركة الإعراب ما قبلها، فقال عقب شرحه لبيت عمرو<sup>56</sup> الذي يقول فيه:

مَتَى نَعْقِدُ قَرِينَتَنَا بِحَبْلِ ... نَجْدُ الْحَبْلِ أَوْ نَقِصُ الْقَرِينَا<sup>57</sup>

"ونجد جواب الجزاء وكُسرت الدال لاجتماع الساكنين. ويروى (نجدُ الحبل) بضم الدال، وضمها على الإتيان لضمة الجيم"<sup>58</sup>. فيبين ابن الأنباري -رحمه الله- أوجه إعراب الفعل نجدُ مع التوضيح، فالجزم؛ لأنّه جواب الشرط، لكنّه كُسِرَ آخره منعاً من التقاء ساكنين، ووجه الرفع سببه الإتيان لضمة الجيم.

<sup>52</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 314.

<sup>53</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، 157.

<sup>54</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلى، 107.

<sup>55</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 269.

<sup>56</sup> هو من بنى تغلب، من بنى عتاب، جاهليّ (قديم). وهو قاتل عمرو بن هند ملك الحيرة؛ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 228/1.

<sup>57</sup> عمرو بن كلثوم، ديوان عمرو بن كلثوم، ت: أيمن ميدان، (جدة: النادي الأدبي الثقافي، 1992)، 335.

<sup>58</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 408.

3- الجَرِّ بالمجاورة، فقال عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

كأنَّ تَبيراً في عَرَانينِ وَبِلهِ ... كَبِيرُ أناسٍ في بِجَادٍ مُرْمَلٍ<sup>59</sup>

والمزمل نعت الكبير في المعنى، أجراه على أعراب البجاد للمجاورة، كما تقول العرب: هذا جحر ضبّ خرب، يخفضون خرباً على المجاورة للضب، وهو في المعنى نعت للجحر<sup>60</sup>. فالأصل أن يقال: مُرْمَلٌ؛ لأنّه صفة للكبير، وهو مرفوع، والصفة تتبع الموصوف في حركة الإعراب، إلا أنّه جاء مجروراً لمجاورته اسماً مجروراً.  
موقفه من القياس

اهتمّ النحاة بالقياس، منذ القديم، والقياس يكون في النحو، أو الصرف، أو اللغة، ومن أدلّة اهتمامه بالقياس قوله عن كلمة "الهَمّ" عقب شرحه لبيت طرفة<sup>61</sup> الذي يقول فيه:

وَإِنِّي لَأُمُضِي الهَمَّ عِنْدَ احتضاره بِعَوْجَاءِ مِرْقَالٍ تَرُوحُ وَتَغْتَدِي<sup>62</sup>

"ويقال: هم وهموم، ويجوز في القياس أهم"<sup>63</sup>.

وقوله عن كلمة "المحبّ" عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

ولقد نَزَلْتِ فلا تَطُئِي غيرَهُ مِئِّي بِمَنْزِلَةِ المحبِّ المُكْرَمِ<sup>64</sup>

"يقال رجل محبّ ومحبوب. فمن قال محبّ أخرجه على القياس"<sup>65</sup>.

ولم يكتفِ ابن الأنباري بالقياس فقط بل أشار إلى ما هو خلاف القياس، عند حديثه عن كلمة "الشُّؤْلُ"، عقب شرحه لبيت طرفة الذي يقول فيه:

تَرَبَّعتِ القُفُيْنِ بالشُّؤْلِ تَرْتَعِي ... حَدَائِقِ مَوَالِي الأَسْرَةِ أَعْيَدِ<sup>66</sup>

"وواحد الشؤل شائلة، وهي التي تشؤل شائل، جاء على غير القياس"<sup>67</sup>.

<sup>59</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 67.

<sup>60</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 107.

<sup>61</sup> طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد كان أحدث الشعراء سناً وأقلهم عمراً، قتل وهو ابن عشرين سنة، فيقال له «ابن العشرين»؛ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1، 185.

<sup>62</sup> طرفة بن العبد، ديوان طرفة، ت: مهدي محمد ناصر الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 20.

<sup>63</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 149.

<sup>64</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، 153.

<sup>65</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 301.

<sup>66</sup> طرفة بن العبد، ديوان طرفة، 21، برواية: في الشؤل.



فابن الأنباري هنا يتبنى رأي نحاة الكوفة القائل: إنَّ اسم الفاعل من الفعل "شال" شائل.

وقال أيضا عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيه:

ديارُ لها بالرَّقَمَتَيْنِ كَأَنَّهَا ... مَرَجُعٌ وَشَمٌّ فِي نَوَاشِرِ مِعَصِمٍ<sup>68</sup>

"وقال أبو جعفر: واحد المراجع رجع، وهو على غير القياس".<sup>69</sup>

معلوم أنَّ مراجع جمع مفرده: مرجع، كمصادر جمعا لمصدر وهو القياس، لكن أن تكون مراجع جمعا مفرده: رجع فهذا على غير القياس.

وقال أيضا عقب شرحه لبيت الحارث الذي يقول فيه :

قَبْلَ ما اليَوْمِ بَيَّضَتْ بِعُيُونِ الـ... نَاسٍ فِيهَا تَعِيطُ وَإِبَاءٌ<sup>70</sup>

"ويقال: ناقة عائط، وفي الجمع نوق عوط وعيط. وحكى الفراء عوطط في الجمع، وهو على غير القياس"<sup>71</sup>. معلوم أنَّ عوط جمع مفرده: عائط، كهود جمعا للهائد وهو القياس، لكن أن تكون عوطط جمعا مفرده: عائط فهذا على غير القياس.

موقفه من العلة والتعليل

إنَّ القارئ المتعمّن في شرح القصائد السبع الطوال لابن الأنباري ليدرك اهتمام ابن الأنباري بالعلة النحوية، ومن أمثلة اهتمامه بالعلة قوله عن كلمة "وُقُوفاً" عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه امرؤ القيس:

وُقُوفاً بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيئِهِمْ ... يَقُولُونَ لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَمَّلِ<sup>72</sup>

"وقوفاً بها صحبي عليّ مطيئهم، في الاعتلال لنصب (وقوفا) أربعة أقوال:

الأول: "قال أبو العباس: كان أصحابنا يقولون: نصب وقوفا على القطع من الدخول، فحومل وتوضح فالمقراة. قال أبو العباس: وأنا أذهب إلى أن وقوفا نصب على المصدر لقفا. قال: والتقدير: قفا كوقوف صحبي عليّ مطيئهم.

<sup>67</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 155.

<sup>68</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلى، 102.

<sup>69</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 328.

<sup>70</sup> الحارث بن حلزة اليشكري، ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، 68.

<sup>71</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 406.

<sup>72</sup> امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 24.

الثاني: قال بعض النحويين: نصب وقوفا على القطع من الهاء التي في نسجتها، كما تقول: مررت بها جالسا أبوها، فتنصب جالسا على القطع من الهاء.

وقال آخرون: نصب وقوفا على الحال مما في نيك، والتقدير عندهم: قفا نيك حال وقوف صحي على مطيمهم.

وقال بعض النحويين: نصب على الحال مما في يقولون، والتقدير عندهم: يقولون لا تهلك أسي وتجمّل في حال وقوف صحي على مطيمهم. هذا غلط؛ لأن الظاهر في التقدير مؤخر بعد المكنى، فالمكنى الذي في يقولون للصحب، ومعنى الصحب التأخير مع وقوف بعد يقولون، فلا يتقدم المكنى على الظاهر.

وقال بعضهم: نصب وقوفا على الوقت، كأنه قال: وقت وقوف صحي، كما تقول العرب: خرجنا خروجكم. يريدون خروجنا وقت خروجكم. فهذا قول خامس<sup>73</sup>.

فبيّن ابن الأنباري العلة النحوية في انتصاب كلمة وقوفا في بيت امرئ القيس مستعرضا آراء النحاة مضييفا رأيا آخر أغفل عنه غيره.

وقال أيضا عقب شرحه لبيت امرئ القيس الذي يقول فيه:

وَإِنْ تَكُ قَدْ سَاءَتْكَ مَيِّ خَلِيقَةٌ ... فَسَلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسَلِ<sup>74</sup>

"قوله (إِنْ تَكُ) موضع تك جزم بان، علامة الجزم فيه سكون النون، والواو من تكون سقطت لاجتماع الساكنين، والساكنان الواو والنون، والنون حذفت لكثرة الاستعمال وشبهتها العرب بالواو والياء، فأسقطوها كما يسقطونهما، فإذا تحركت النون لم يجز سقوطها. تقول: لم يك "زيد قائما، ولم يك "عمرو جالسا، فتسقط النون لما ذكرنا. فإذا قلت: لم يكن الرجل قائما لم يجز سقوط النون لتحركها"<sup>75</sup>.

فبيّن ابن الأنباري العلة النحوية في حذف النون من "تَكُ" في بيت امرئ القيس موضّحا بالأمثلة.

وكرر هذه المسألة عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيه:

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخَلُ بِفَضْلِهِ ... عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنَى عَنْهُ وَيُدْمَمُ<sup>76</sup>

"ويك مجزوم بمن علامة الجزم فيه سكون النون في الأصل، والنون سقطت لكثرة الاستعمال، وشبهت في حال سكونها بالواو والياء والألف، ولم يجز سقوطها إذا تحركت، كقولك: لم يكن الرجل قائما. وقال الله عز وجل في موضع: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَكِبِينَ﴾ [البقرة، 147]، وقال في موضع آخر: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ

<sup>73</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 24.

<sup>74</sup> أمرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، 33.

<sup>75</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 46.

<sup>76</sup> زهير بن أبي سلى، ديوان زهير بن أبي سلى، 110.

مِنَ الْمُؤْتَرِينَ ﴿آل عمران، 60﴾، وقال في غير هذه الموضوعين: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْْبُدُ هُؤْلَاءِ﴾ ﴿هود، 109﴾، فالموضع الذي قال فيه فلا تكن سكن النون للجزم، والموضع الذي قال فيه فلا "تك" حذف النون لكثرة الاستعمال، والموضع الذي قال فيه فلا تكونن زاد النون لتوكيد المستقبل وأثبت الواو لتحرك النون<sup>77</sup>.

فالأصل يكون، لكن لما اجتمعت النون الساكنة والواو الساكنة وجب حذف أحد الساكنين؛ لأنه لا يجوز أن يلتقي ساكنان في العربية، فحذفت الواو فصار الفعل "يكن" ثم حذفت النون من الفعل المضارع المجزوم "يكن"، وهذا جائز بشرط أن يلي النون الساكنة حرف متحرك كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ ﴿مريم، 20﴾، ولا يجوز حذف النون من الفعل المضارع المجزوم "يكن" إذا أتى بعد النون الساكنة حرف ساكن كقوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ ﴿البينة، 1﴾.

### الاستشهاد بالقرآن الكريم والشعر العربي لبيان النحو وقضاياها

لا يتناوبنا ريب في أهمية الشاهد في العلوم الإسلامية والأدبية، وارتباطه بالعربي ارتباطاً وثيقاً؛ "لما يختزنه من موروث ثقافي وحضاري في حياة العربي، ولما له من أثر كبير في تكوينه الأدبي والمعرفي، حتى غدا ثابتاً من أهم ثوابتها"<sup>78</sup> ويقول الدكتور إميل بديع يعقوب عن الشواهد "وشواهد العربية ذخيرة لغوية ثمينة لها إلى قيمتها اللغوية، أهمية أدبية وفكرية وحضارية كبيرة"<sup>79</sup>.

والناظر في شرح ابن الأنباري للقصاص يدرك أنه استشهد بالقرآن الكريم والشعر العربي؛ لبيان النحو ومسائله، ويعود استشهاده بالقرآن الكريم والشعر العربي إلى إمامه بالعلوم الدينية واللغوية، ومن أهم أغراض استشهاده بأي القرآن الكريم في رحاب النحو:

1- الاستشهاد بأي القرآن الكريم؛ لبيان معنى الحروف، فقال عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيهك

وكانَ طَوَى كَشْحاً عَلَى مُسْتَكْنَةٍ ... فلا هو أبداها ولم يتقدّم

لا، معناها لم، كأنه قال: لم يبدها لهم، كما قال الله عز وجل: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى﴾ [القيامة، 31]، معناها فلم يصدق ولم يصل<sup>80</sup>.

فقد استشهد ابن الأنباري بالقرآن الكريم وهو أحد مصادر الاستشهاد في النحو العربي؛ ليثبت للقارئ أنّ حرف النفي "لا" قد جيء بمعنى "لم" في البيت الشعري ذاك.

<sup>77</sup> ابن الأنباري، شرح القصاص السبع الطوال الجاهليات ، 428.

<sup>78</sup> عريض العطوي، منهج التعامل مع الشاهد البلاغي بين عبد القاهر وكل من السكاكي والخطيب القزويني، مجلة جامعة أم القرى، 30/18، (1425)، 497.

<sup>79</sup> بديع يعقوب، إميل، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1966)، 7/1.

<sup>80</sup> ابن الأنباري، شرح القصاص السبع الطوال الجاهليات ، 246.

2- الاستشهاد بأي القرآن الكريم: ليدلّ على جواز أسلوب، فقال عقب شرحه لبيت طرفة الذي يقول فيه:

عَلَى مِثْلِهَا أَمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي ... أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأَفْتِدِي<sup>81</sup>

"وقوله (ألا ليتني أفديك منها) معناه من الفلاة، فجاء بمكنيها ولم يتقدم لها ذكر، لدلالة المعنى عليها، كما قال الله -عز وجل-: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص، 32]. فكثرت عن الشمس ولم يجر لها ذكر"<sup>82</sup>. فقد استشهد ابن الأنباري بالقرآن؛ ليثبت للقارئ أنه يجوز الإضمار، وإن لم يجر له ذكر؛ لدلالة المعنى عليه، فقوله: "وأفتدي" في البيت السابق معناه: وأفتديك من الفلاة.

3- الاستشهاد بأي القرآن الكريم في شرح قاعدة نحويّة، فقال عقب شرحه لبيت زهير الذي يقول فيه:

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ ... لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلَ فَيُنْقَمَ<sup>83</sup>

"ويؤخر مجزوم على الاتباع ليعلم. قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ﴾ [الفرقان، 68]."

فقد استشهد ابن الأنباري بالقرآن الكريم؛ ليثبت للقارئ أنه يجوز إبدال الفعل من الفعل، فقوله: "يؤخر" في البيت السابق بدل من الفعل "يعلم" في قوله: (وَمَهْمَا يُكْتَمِ اللَّهُ يُعْلَمِ)؛ لذا جاء مجزوماً.

### الاستشهاد بالشعر العربي

يمكننا القول إن ابن الأنباري قد استشهد بالشعر العربي لأسباب عدة، من أهم هذه الأسباب ما

يلي:

1- الاستشهاد بالشعر العربي لبيان معنى الحروف، فقال عقب شرحه لبيت عنتره الذي يقول فيه:

بَطَلٍ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرَحَةٍ ... يُحْدَى نِعَالَ السَّبْتِ لَيْسَ بَتَوَامٍ<sup>84</sup>

"قال الشاعر"<sup>85</sup>:

نَصَبْنَا رَأْسَهُ فِي رَأْسِ جَذَعٍ ... بِمَا جَرَمَتْ يَدَاهُ وَمَا اعْتَدَيْنَا

أي على رأس جذع"<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> طرفة بن العبد، ديوان طرفة، 38.

<sup>82</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، 182.

<sup>83</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلعى، 107.

<sup>84</sup> الخطيب التبريزي، شرح ديوان عنتره، 177.

<sup>85</sup> لم أقف على قائله.

فقد استشهد ابن الأنباري بالشعر العربي؛ ليثبت للقارئ مجيء (في) بمعنى (على). فمعنى قوله (في رأس جذع)، أي على رأس جذع، فأقام (في) مقام (على).

وقال أيضا عقب شرحه لبیت زهير الذي يقول فيه:

وَكَانَ طَوَى كَشْحًا عَلَى مُسْتَكْنَةٍ ... فَلَا هُوَ أَبْدَاهَا وَلَمْ يَتَقَدَّمْ<sup>87</sup>

"قال الشاعر<sup>88</sup> :

إِنْ تَغْفِرِ، اللَّهُمَّ، تَغْفِرْ جَمًّا، ... وَأَيُّ عَبْدٍ لَكَ لَا أَلْمَأُ؟<sup>89</sup>

معناه: لم يلتم<sup>90</sup> .

فقد استشهد ابن الأنباري بالشعر العربي؛ ليثبت للقارئ مجيء (لا) بمعنى (لم). فمعنى قوله (لا أَلْمَأُ)، أي لم يلتم، فأقام (لا) مقام (لم).

2- الاستشهاد بالشعر العربي ليدلّ على جواز أسلوب، فقال عقب شرحه لبیت طرفة الذي يقول فيه

عَلَى مِثْلِهَا أَمْضِي إِذَا قَالَ صَاحِبِي ... أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأَفْتَدِي<sup>91</sup>

"وقال حميد<sup>92</sup> :

وحمراء منها كالسّفينة نَضَجْتُ ... به الحملَ حتّى زاد شهراً عديدها

أراد: وحمراء من الإبل؛ ولم يجر لها ذكر<sup>93</sup> .

فقد استشهد ابن الأنباري بالشعر العربي؛ ليثبت للقارئ أنّه يجوز الإضمار وإن لم يجر له ذكر لدلالة المعنى عليه، فقوله: " وحمراء منها" في البيت السابق معناه: من الإبل؛ ولم يجر لها ذكر.

3- الاستشهاد بالشعر العربي ليدلّ على جواز القياس، في مسألة الجرّ بالمجاورة مثلا، فقال عقب شرحه

لبیت امرئ القيس الذي يقول فيه:

كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَائِنِ وَبَيْلِهِ ... كَبِيرُ أَنْاسٍ فِي بَجَادٍ مُرْمَلٍ<sup>94</sup>

<sup>86</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 352.

<sup>87</sup> زهير، ديوان زهير بن أبي سلمى، 108. برواية: لم يتجمجم.

<sup>88</sup> أبو خراش الهذلي، وهو خويلد ابن مرة (650-651)؛ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 2/ 890.

<sup>89</sup> أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414)، 12/ 104.

<sup>90</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 276.

<sup>91</sup> طرفة بن العبد، ديوان طرفة، 23.

<sup>92</sup> هو من بني عامر بن صعصعة، إسلامي مجيد؛ انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، 1/ 378.

<sup>93</sup> ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، 182.

فقال "أنشد الفراء"<sup>95</sup>:

كأنما ضَرَبْتُ قُدَّامَ أَعْيُنِهَا ... قُطْنَا بِمَسْتَحْصِدِ الْأُوتَارِ مَحْلُوجٍ<sup>96</sup>

فخفض محلوجاً على الجوار للمستحصد، وهو في المعنى نعت للقطن"<sup>97</sup>.

فالأصل أن يقال: مَحْلُوجاً؛ لأنه صفة لـ"قُطْنَا" وهو منصوب، والصفة تتبع الموصوف في حركة الإعراب، إلا أنه جاء مجروراً لمجاورته اسماً مجروراً.

### النتيجة

كشفت الدراسة أنّ اهتمام ابن الأنباري بالنحو جليّ في شرحه للقوائد السبع (المعلقات)؛ وذلك في جوانب كثيرة، ومن أهمّ ما توصل إليه البحث هو أنه:

- من مظاهر اهتمام ابن الأنباري بالنحو والإعراب: الإشارة إلى عائد الضمير، وذكر الأوجه الإعرابية المحتملة لمفردات البيت، الإشارة إلى آراء الكوفيّين والبصريّين في المسائل النحوية، وتوضيح معاني الحروف، وتحديد متعلّق الظرف أو الجار والمجرور.

- أشار ابن الأنباري في شرحه القوائد السبع إلى الأسباب التي أدّت إلى تغيير الحركة الإعرابية في آخر الكلمة، منها: وزن البيت واستواؤه، وإتباع حركة الإعراب ما قبلها، والجرّ بالمجاورة.

- اهتمّ ابن الأنباري بالعلّة النحوية.

- وأما موقفه من القياس، فقد ظهر موقفه من القياس في كتابه في أثناء شرح القوائد، وأنه كان يشير إلى القياس وما هو الأصل.

- استشهد ابن الأنباري بالقرآن الكريم والشعر العربي للنحو ومسائله؛ لبيان معنى الحروف. أو ليدلّ على جواز أسلوب، أو شرح قاعدة نحويّة.

<sup>94</sup> أمزؤ القيس، ديوان امريّ القيس، 67.

<sup>95</sup> هو أبو زكرياء يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الدّيليّ الفراء. وكان أبرع الكوفيين في علمهم؛ انظر: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، 131.

<sup>96</sup> أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي، شرح ديوان ذي الرمة، ت: عبد القدوس أبو صالح، (بيروت: مؤسسة الإيمان، 1982)، 2/ 995.

<sup>97</sup> ابن الأنباري، شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، 107.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ت: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف، دون: ت.

ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن قتيبة، أبو عبد الله محمد بن مسلم الدينوري، الشعر والشعراء، القاهرة: دار الحديث، 1423 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1414 هـ.

أبو بكر، محمد بن الحسن الأندلسي الإشبيلي، طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار القاهرة: المعارف، دون: ت.

أبوحيان، محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420.

الإربلي، المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي، تاريخ إربل، ت: سامي بن سيد خماس الصقار، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1980.

أمرؤ القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ديوان امرئ القيس، دار المعرفة - بيروت، ط2، 2004.

الباهلي، أبو نصر أحمد بن حاتم، شرح ديوان ذي الرمة، ت: عبد القدوس أبو صالح، بيروت: مؤسسة الإيمان، 1982.

بديع يعقوب، إميل، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربيّة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1966.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1997.

التبريزي، الخطيب، شرح ديوان عنتر، بيروت: دار الكتاب العربي، 1992.

التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد بن مسعر المعري، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت: عبد الفتاح محمد الحلو، الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1992.

الحارث بن حلزة اليشكري، ديوان الحارث بن حلزة اليشكري، صنعه: مروان العطية، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجيزة: دار هجر، 2001.

طَرْفَة بن العَبْد، *ديوان طرفة*، ت: مهدي محمد ناصر الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

العطوي، عريض، *منهج التعامل مع الشاهد البلاغي بين عبد القاهر وكل من السكاكي والخطيب القزويني*، مجلة جامعة أم القرى، مج: 18، ع: 30، 1425 هـ، (495-547).

عمرو بن كلثوم، *ديوان عمرو بن كلثوم*، ت: أيمن ميدان، جدّة: النادي الأدبي الثقافي، 1992.

فاعور، علي، *شرح ديوان الفرزدق*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

فاعور، علي، *شرح ديوان زهير بن أبي سلمى*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، *إنباه الرواة على أنباه النحاة*، بيروت: المكتبة العنصرية، 1424 هـ

ليبيد بن ربيعة، *ديوان ليبيد بن ربيعة العامري*، اعتنى به: حمدو طمّاس، بيروت: دار المعرفة، 2004.

المدني، محمّد علي، *الإعراب في شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري "دراسة وصفية"*، مجلة جامعة الملك سعود، 1995، ع 7، (39-71).

## Kaynakça

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Şerhu'l-kasâidi's-seb'i't-tivâli'l-cahiliyye*. Thk. 'Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.

İbn Adil, Ebû Hafş Siracuddin Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitab*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd, eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avvid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dinaverî. *eş-Ş'irve's-su'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim Ali Ebu'l-Fadl. *Lisenu-el Arap*. Beyrut: Dâru's-Sadr.

Ebû bekr, Muhammed b. el-Hasan el-Endülüsî el-İşbîlî (trs.), *Tabakâtu'n-nahviyyin ve'l-lugaviyyin*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahira Dâru'l-Me'arif.

Ebû hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsî, *Bahru'l-muhit fî't-tefsir*, Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.

el-Erbilî, el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek b. Mevhûb el-Lahmî, *Tarihu Erbil*. Thk. Sâmi b. Seyyid Hamas es-Sakar, Vezaretu's-Sekafeti ve'l-İ'lâm. Dâru'r-Reşid li'n-Neşr: Irak, 1980.



- Majed Haj Mohammad-Lawand Ali- Ebû Bekr b. el-Enbârî'nin (ö. 328/940) Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'i't-Tivâli'l-Câhiliyyât Adlı Eserinde Nahiv ve Konuları*
- İmruü'l-kays. *Divanu imruü'l-kays*. Düzenleyen Abdurrahman el –Mustavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Bedi' yakub, İmil. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-luğati'l-arabiyye*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1966.
- el-Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damiriyye, Süleyman Müslim el-Harş. el-Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- el-Tebrîzî, el-Hatip, *Şerhu dîvânu antere*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1992.
- el-Tenvîhî, Ebu'l-Mehâsin el-Mufaddal b. Muhammed b. Mus'ar el-Maarî, *Tarihu'l-ulemai'n-nahviyyin mine'l-basriyyin ve'l-kufiyyin ve ğayrihim*, Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru'l-Hecr, 1992.
- Zu'r-rahme. *Divanu zu'r-rahme*, Thk. Abdulkuddus Ebû Salih, Ebû Nasr Ahmed b. Hâtim el-Bahîlî. Cidde: Müessesetu'l-İman, 1982.
- el-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hecr, 2001.
- Tarafa b. el-Abd. *Dîvânu Tarafa*, Thk. Mehdi Muhammed Nasıruddin. Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2002.
- el-Advî, Arid. *Menhecu't-teâmul mea's-şâhidi'l-belâğî beyne Abdulkahir ve kulli mine's-Sekâki ve'l-Hatîb el-Kazvîni*, Mecelletu Ummu'l-Kura, 18/30. S (547-495) 1425/2004.
- Amr b. Gülsüm. *Dîvânu Amr b. Gülsüm*. Thk. Eymen Meydan. Cidde: En-Nâdi'l-Edebî es-Sekâfî, 1992.
- Faûr, Ali. *Şerhu dîvâni'l-Ferazdak*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 1987.
- Faûr, Ali. *Şerhu dîvâni Zühêyr b. Ebî Selma*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 1988.
- el-Kiftî, Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İntibâhi'r-ruvât ala enbâi'n-nuhât*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1424 /2003.
- Lebid b. Rebia. *Dîvânu Lebid*, Düzenleyen: Hamdutumas.Kahire: Dâr'ul-Ma'rife, 2004.
- el-Medenî, Muhammed Ali. *el-İ'râbu fî şerhi'l-kasâidi's-sebi't-tivâli'l-cahiliyye li Ebî Bekr el-Enbârî- "Dirâsetun vâşfiyyetun"*, Mecelletu Câmiati'l-Melik Suud, 7/(71-39), 1995.
- el-Hâris b. Helzetu'l-Yeşkurî. *Dîvânu'l-Hâris b. Helzetu'l-Yeşkurî*, Hazırlayan: Mervân el-Atiyye.Beyrut: Dâru'l-kitap'l-arapî, 1994.

## Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi

Çorlulu Ali Pasha Library

### Nermin Genç

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Osmanlı Müesseseleri ve  
Medeniyeti Tarihi,

İstanbul/Türkiye

*Phd. Student, Istanbul University Faculty of Literature, Department of history of Ottoman  
Institutions and Civilization,  
Istanbul / Turkey*

[ngencnermin@gmail.com](mailto:ngencnermin@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-8285-8793

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Genç, Nermin. "Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 78-128.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



### **Özet**

*Bu çalışmada Çorlulu Ali Paşa ve Çorlulu Ali Paşa Külliyesi hakkında kısa bir bilgi verilerek Çorlulu Ali Paşa tarafından yaptırılan kütüphane, kütüphanenin tamiri, bu kütüphanede mevcut olan ilk kitapların isimleri ve hangi alanda oldukları ayrıntılı olarak açıklanmış ve 19. yüzyıl Osmanlı entelektüel dünyasında ne tür eserlerin okunduğuna dair ipuçları sunulmuştur. Çalışmamızın sonuna kütüphanedeki eserlerle ilgili sütun ve pasta grafiği hazırlanarak eklenmiş, kitaplarla ilgili veriler niceliksel olarak da belirtilmeye çalışılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Çorlulu Ali Paşa, Külliye, Kütüphane, Yazar, Kitap.*

**Ekler:** *Sütun Grafiği, Pasta Grafiği, D.BŞM.MHF.d. 13242 nolu Defterin Transkripsiyonu, Görseller.*

### **Abstract**

*In this study, the library built by Çorlulu Ali Pasha, its restoration, the names of the first books existed in that library and to which field they belonged, was explained in detail by giving brief information about Çorlulu Ali Pasha and Çorlulu Ali Pasha Kulliyah, and some hints related to what kind of works had been read in the 19th century Ottoman intellectual World were presented. The pie and column charts related to the works in the library were prepared and added to the end of the study, and the data related to the books were stated in a quantitative way.*

**Keywords:** *Çorlulu Ali Paşa, Külliye, Library, Author, Book.*

**Appendix:** *Column Chart, Pie Chart, D.BŞM.MHF.d. the transcription of the Notebook numbered 13242, Images.*

## Giriş

1670 yılında doğmuş olabileceği tahmin edilen Çorlulu Ali Paşa<sup>1</sup>, Çorlu'da bulunan bir çiftçi veya berberin oğludur. II. Ahmed döneminde (1691-1695) devlet ricalinden Kapıcıbaşı Türkmen Kara Bayram Ağa'nın evlatlığı olarak önce Galata Sarayı'na, daha sonra Yeni Saray'da Enderun koğuşlarından Seferli koğuşu'na oradan da yükselerek Hane-i Hassa'ya yerleştirilmiştir. Çorlulu Ali Paşa, Şubat 1699 tarihinde rikâbdarlık hizmetine gelmiş, 15 Ekim 1700 tarihinde silahdar olarak tayin edilmiştir. Çorlulu Ali Paşa silahdarlığı döneminde Silahdar ağanın Hasodabaşı olmadığı zamanlarda vekaleten onun görevini üstlenmiştir. Bu sırada görev ve yetki alanları genişletilmiş, Padişahın yazı işleriyle ilgilenmek, davetlileri padişahın huzuruna getirmek, teşrifat törenlerinde nizamı sağlamak gibi birçok vazifeyi bir arada yürütmüştür. Çorlulu Ali Paşa silahdarlığa getirildikten sonra Enderun'da birtakım değişiklik ve düzenlemeler yapmıştır. Böylece Enderun'daki bütün görevliler silaha karşı sorumlu tutulmuştur. Ayrıca bu düzenlemelerle birlikte Enderun'daki eğitim ve öğretime verilen önem artmış, koğuşlara ocak yoluyla terfi ederek gelme yolu kaldırılmıştır.<sup>2</sup>

İstanbul'da meydana gelen cebeci ayaklanmasında Çorlulu Ali Paşa'ya Temmuz 1703'te vezirlik rütbesi verilmiş, Sultan III. Ahmed'in cülusundan sonra üçüncü vezir olarak Edirne'de kalmıştır. 22 Ekim 1703'te Halep valiliğine tayin edilmek üzere İstanbul'a çağırılmış ve İstanbul'a geldiğinde Kubbealtı'nda beşinci vezirliğe tayin edilmiş ve aynı yıl rikâb-ı hümayun kaymakamı olmuştur. Üçüncü vezirliği sırasında 3 Mayıs 1706 tarihinde Baltacı Mehmed Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirilmiştir. Paşa yedi yıldır nişanlı kaldığı II. Mustafa'nın kızı Emine Sultan ile 1708 yılında evlenmiştir.

Çorlulu Ali Paşa devletin mali durumunu düzene sokmaya çalışmış, tersane ve donanmaya önem vermiştir<sup>3</sup>. İznikli Silahdar Ali Ağa ile Paşamakçızade Seyyid Ali Efendi'nin Çorlulu Ali Paşa'nın aleyhinde bulunmaları ve İsveç temsilcisi Poniatovski'nin Ruslardan rüşvet aldığı konusunda Çorlulu'yu suçlaması gibi nedenlerden ötürü III. Ahmed, Çorlulu Ali Paşa'yı görevinden azletmiştir. Çorlulu, bir gün sonra Kefe eyaletine gönderilmiş, ancak burada durdurulmayıp Edirne'ye oradan Gelibolu'ya sonra Midilli'ye götürülerek hapsedilmiştir. Daha sonra vaktiyle makamından azledip Sinop'a sürgüne gönderdiği Şeyhülislam Paşamakçızade Seyyid Ali Efendi tarafından verilen fetva ve padişahın fermanı ile 26 Aralık

<sup>1</sup> Çorlulu Ali Paşa biyografisi için bk. Dilek Seniha Cenez, *18. Yüzyılda Bir Devlet Adamı: Çorlulu Ali Paşa (1706-1710)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

<sup>2</sup> Mehmet Topal, *Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa Nusretnâme Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 864; Cenez, *Çorlulu Ali Paşa*, 9-10.

<sup>3</sup> Münir Aktepe, "Çorlulu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/370-371.

1711 tarihinde Midilli’de idam edilmiştir. Çorlulu Ali Paşa’nın başı İstanbul’a getirilip teşhir edildikten sonra Divanyolu’nda yaptırdığı caminin haziresine gömülmüştür<sup>4</sup>.

Çorlulu Ali Paşa hayrat sahibi, zeki, açık sözlü fakat aynı zamanda kindar biri olarak tanınmıştır.<sup>5</sup> Çorlulu Ali Paşa’nın aydın bir okuyucu sıfatına malik bir yapıda olduğunu, muhallefatında bulunan çeşitli konulardaki kitapların varlığından<sup>6</sup> ve ilime destek veren bir devlet görevlisi olduğunu vakfettiği kütüphaneden anlayabilmekteyiz.

Çorlulu Ali Paşa tarafından Parmakkapı yakınında Simkeşhane’nin bulunduğu bölgeye 16 Mart 1709 (H. 4 Muharrem 1121) tarihinde yılında inşası tamamlanan câmi-i şerîf, darülhadis, hângâh, imâret, kütüphane gibi bölümleri ihtiva eden bir külliye inşa edilmiştir.<sup>7</sup>

1707-1709 yılları arasında inşa edilen, cami, medrese (darülhadis), tekke, kütüphane, hazire ve meşrutalardan oluşan külliye kaynaklarda Esirpazarı/Irgatpazarı/Makasçılar, günümüzde ise Çarşıkapı olarak bilinen yerde Yeniçeriler Caddesi üzerinde eski Simkeşhâne’nin olduğu yerde kurulmuştur. Tekke ve medrese, doğu yüzleri iki ayrı avluya bakmaktadır ve iki blok şeklinde yapılmıştır. Medresenin dershanesi ve kütüphanesi avlunun doğu kenarında müstakil yapılarıdır. Yeniçeriler caddesi üzerindeki medrese kapısının kemeri üstünde manzum metni şâir Dürri’nin talik hat ile yazılmış bir kitabesi bulunmaktadır. Buradaki mısra Hz. Ali’nin meşhur bir sözüdür ve şair, cami yapıldığında bir kâmil kişinin Hz. Ali’yi rüyasında gördüğünü ve o rüya içinde bizzat Hz. Ali tarafından bu sözün binaya tarih düşürüldüğünün hatırlatıldığını anlatmıştır. Kitabe metni şöyledir:

*“Düstûr-ı kerem-perver sadr-ı nasafet-güster*

*Serdâr-ı zafer-yâver ya’ni ki Ali Paşa*

*Ol âsâf-ı deryâ-dil hayrâta olup mâ’il*

*Koydu bu cihân içre nice eseri vâlâ*

*Bu buk’â-i zîbâyı bünyâda talub himmet*

*İhlâs ile sa’y etti yapırdı güzel Hakkâ*

*Hengâm-ı menâmında bir kâmil-i rûşen dil*

*Târîhi için görmüş bir vâk’a-i garrâ*

<sup>4</sup> Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât-ı Selâtîn ve Meşâhîr-i Ricâl*, haz. Fahri Ç. Derin, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), s. 13; Aktepe, “Çorlulu Ali Paşa”, 8/370-371, İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 5/52.

<sup>5</sup> Aktepe, “Çorlulu Ali Paşa”, 8/370-371.

<sup>6</sup> Tefsîr, fıkıh, kelâm, sözlük, tarih, mecmua türlerinde kitapları bulunmaktadır (Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defter (TSMa, D.)*, 9365/1).

<sup>7</sup> *Târîh-i Râşid ve Zeyli Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (1071-1141/1660-1729)*, haz. Abdülkadir Özcan vd., (İstanbul: Klasik yay., 2013), 2/805; Topal, *Nusretnâme*, 714.

*İbn-i amm-i Peygamber ya'nî ki Ali Haydâr*

*Etmîş ola rüyâda bu kavlî âna inhâ*

*Kim gâyete yetdikde bu medrese-i âlî*

*Târihini etsinler bir mısra' ile inşâ*

*Zîrâ adedi ânın bu sâle muvâffaktır*

*Vâkî'da güzel düştü yekpâre vü müstesnâ*

*Güya ki keramettir Dürrî anâ bu târîh*

”من علمنى حرفاً صيرنى عبدا“

1708 (H. 1120)

Günümüzde cami-tevhidhâne cami, medrese ve tekke hücreleri turistik eşya dükkânı, derslane ile medrese avlusu kahvehane olarak kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Kütüphane ise derslane binasının kuzeyinde müstakil bir bina halindedir. Günümüzde kütüphaneye sonradan yapılmış tek kanatlı demir bir kapı vasıtasıyla giriş sağlanmaktadır. Kütüphanenin kapısında “Çorlulu Ali Paşa Vakfı” yazmaktadır. Çorlulu Ali Paşa'nın torunlarına ait olan bu vakıf şu an faaliyet göstermemektedir.

Dikdörtgen planlı ve iki katlı olarak inşa edilen kütüphanenin tamamı kesme taştan yapılmıştır. Kütüphanenin bir kitabesi bulunmamaktadır. Kütüphanenin inşasında çalışan bir usta ya da sanatçı adı geçmemektedir.<sup>9</sup>

Çorlulu Ali Paşa Vakfı'ya göre kütüphane basiret sahibi, çeşitli alanlarda yazılan kitaplara vâkıf, bilgin bir hâfız-ı kütüb tarafından pazar ve salı günleri kullanıma açılacaktır. Vakfiyeye göre kütüphanenin dışına kitap çıkarmak yasaktır, hafız-ı kütübün bir sayfa dahi olsa dışarı çıkardığı duyulursa azledileceği bildirilmiştir.<sup>10</sup>

1887 yılında Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi'ndeki bazı kitapların kaybolduğuna dair arşiv kayıtlarına rastlanmaktadır. Öncelikle kaybolduğu bildirilen kitapların pusulaları istenmiş, fakat Müfettiş Tahsin Efendi'deki kitap pusulaların bulunamaması üzerine, kütüphaneler müfettişliğindeki pusulalara bakılması bildirilmiştir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin-Vâhid Çabuk, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 122; M. Baha Tanman, “Çorlulu Ali Paşa Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/371-373, Hüsnü Kınaylı, “Çorlulu Ali Paşa Camii, Medresesi, Kütüphanesi”, *İstanbul Ansiklopedisi*, (İstanbul: Koçu Yayınları, 1966), 8/4105-4109.

<sup>9</sup> Selin Özhasta, *Osmanlı Mimarlığında Bir Bani: Çorlulu Ali Paşa ve Eserleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 35.

<sup>10</sup> Ayşe Yetişkin Kubilay, *XVIII. Ve XIX. Yüzyıl İstanbul Kütüphanelerinin Mimarisi*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 60-61.

<sup>11</sup> BOA, *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF. MKT)*, 93/3.

Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi farklı tarihlerde tamir edilmiştir. 1894 yılında gerçekleşen büyük depremde zarar görmesi nedeniyle tamirata ihtiyaç duyulmuştur.<sup>12</sup> 14 Ekim 1896 (H. 7 Cemaziyelevvel 1314) tarihli tezkire ile depremde hasara uğrayan medrese ve kütüphanenin tamir edilmesi belirtilmiştir.<sup>13</sup> 1901 yılında ise tekrar kütüphanenin tamirine ihtiyaç duyulmuştur.<sup>14</sup> Kütüphane, 1959-1964 yılları arasında Cahide Tamer başkanlığında, 1960-1961 yılları arasında Vakıflar İdaresi tarafından tamir edilmiştir.<sup>15</sup>

Makalemiz, Kütüphanenin kurulma tarihine daha yakın olması ve kütüphanedeki ilk kitaplar arasında olduğu düşüncesiyle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, Başmuhasebe Muhal-lefât Halifeliği Kalemî Defterleri (D.BŞM.MHF.d.), 13242 numaralı defter temel alınarak hazırlanmıştır. Defter ebrulu, 15x39,5 ebadındadır ve sayfa usulüyle numaralandırılmıştır. Toplam sayfa sayısı 24, numaralı boş sayfalar 1-3, 17-24'tür. Defterde ilk kayıttan anlaşılacağı üzere 4 Haziran 1815 (H. 25 C 1230) tarihinde Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi'nde bulunan kitapların listesi yer almaktadır. Defterde kütüphanede yer alan kitaplar tefsîr, hadis, fıkıh gibi alan başlıkları altında sıralanmış ve cilt sayıları verilmiştir. Bazı eserlerin yazarlarının yazılmasına karşılık bazı eserlerin yazarları verilmeyip sadece eser ismi belirtilmiştir.

Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi'nde bulunan kitaplar hakkında ayrıca *Defter-i Kütüphane-i Çorlulu Ali Paşa*<sup>16</sup> adıyla 1885-1886 (H. 1303) yılında Matbaa-i Âmire'de basılan eserde, kütüphanede mevcut kitapları liste halinde gösteren ve kitapları konularına göre sınıflandıran bilgiler mevcuttur. Bu defterdeki son kayıttan anlaşılacağı üzere 1885-86 yılında kütüphanede 427 adet kitap mevcuttur. D.BŞM.MHF.d., 13242 numaralı defterde bazı eserlerin sadece ismi verilmişken *Defter-i Kütüphane-i Çorlulu Ali Paşa* isimli defterde kütüphanede bulunan tüm eserlerin müellifleri de yazılmıştır. İki defterin içeriğinin çoğunluğunu aynı eserler oluşturmaktadır.

Bu makaledeki amaç 18. Yüzyılda Osmanlı kütüphanelerinin birinde ne tür kitapların bulunduğu ve Osmanlı aydın kesiminin hangi türden kitaplara yoğun ilgi duyduğunu anlayabilmektir. Çalışmamızı güçlendirmek adına, Kütüphane içerisinde hangi türde eserin daha fazla olduğu, eserlerin türü ve miktarıyla ilgili sütun ve pasta grafikleri hazırlanarak gösterilmeye çalışılmış ve yararlandığımız defterin transkripsiyonu da makalemizin sonuna eklenmiştir.

<sup>12</sup> Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, (Ankara: TTK, 2000), 98.

<sup>13</sup> BOA, *İrade Evkaf (İ. EV)*, 15/37.

<sup>14</sup> BOA, *İ. EV*. 27/42; BOA, *Babıali Evrak Odası (BEO)*, 1642/123147.

<sup>15</sup> Ayşe Yetişkin Kubilay, *XVIII. Ve XIX. Yüzyıl İstanbul Kütüphanelerinin Mimarisi*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 63.

<sup>16</sup> *Defter-i Kütüphane-i Çorlulu Ali Paşa*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303).

## Kütüphanenin İçerisindeki Kitapların Tasnifi

Kütüphanede yer alan kitaplar, Kur'ân-ı kerim, tefsîr kitapları, hadis kitapları, hadis usûlüyle ilgili kitaplar, fıkıh kitapları, fıkıh usûlüyle ilgili kitaplar, fetva kitapları, belâgat kitapları, tasavvuf-me'vize (vaaz, öğüt, ders) dair kitaplar, tabakat (biyografi) ile ilgili kitaplar, tarih ile ilgili kitaplar, nahiv, sarf ve lugat ile ilgili kitaplar, kelâm, hikmet, heyet, hendese, hesab, adab ile ilgili kitaplar, sözlükler şeklinde tasnif edilmiştir. Çalışmamızda yer alan kitapların isimleri kullanılan kaynaklarda kullanıldığı şekilde, aynen yazılmıştır. Makalenin sonuna defterin transkripsiyonu eklenmiştir, emin olunamayan kelimelerin sonuna parantez içinde soru işareti konulmuş (?), okunamayan kelimelerin görüntüsü eklenmiştir.

**Kur'ân-ı Kerim:** Kütüphanede 3 adet Kur'ân bulunmaktadır.

### Tefsîr Kitapları

- Tefsîr-i Beyzâvî: Beyzâvî, tam adı Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286). Müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. En önemli kaynaklardan biri olarak görülen “*Envârü't-tenzil*” adlı eseri onun tefsirciliğini gösteren en önemli kaynaktır.<sup>17</sup> Bu eseri *Kadı Beyzâvî* ve *Kadı Tefsîri* olarak geçmektedir.<sup>18</sup> Beyzâvî'nin tefsîrine hâşiyeler yazılmıştır. Defterde geçen hâşiyeler şöyledir: *Sâdi Çelebi ale'l-Beyzâvî*, *Hüsameddin ale'l-Beyzâvî*, *Sinan Efendi ale'l-Beyzâvî*, *Molla Hasan ve ale'l-Beyzâvî*, *Sadreddizade ale'l-Beyzâvî*, *Şahab Efendi ale'l-Beyzâvî*, *Fethü's-celil ale'l-Beyzâvî*, *Kazerûni ale'l-Beyzâvî*, *Sadık Geylanî ale'l-Beyzâvî*, *Arif ale'l-Beyzâvî*, *Kevâkibzade ale'l-Beyzâvî*, *Hasib şeyhzade ale'l-Beyzâvî*, *Hâşiye Beyzâvî el-imam es-Süyûtî*, *Salikvani ale'l-Beyzâvî*.
- Tefsîr-i Keşşâf: Türk müfessir Carullah Ebu'l-Kâsım Muhammed ez-Zemaşerî'nin (öl. 1143) “*el-Keşşâf an-Hakiâiki't-Tenzil*” adlı tefsîr kitabıdır. Bu eser kısaca Keşşâf olarak geçer.<sup>19</sup> Defterde bu eserin Taftazanî ale'l-Keşşâf, Ekmeleddin ale'l-Keşşâf, Kutbeddin ale'l-Keşşâf, Elnısfü'l evvel min-külliyetü'l tıb ale'l-Keşşâf gibi hâşiyeleri de bulunmaktadır.
- Tefsîr-i İbn Âdil: XIV. yüzyıl alimlerinden olan İbn Âdil'in *Tefsîr* isimli eseridir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103.

<sup>18</sup> Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Bursa: 2008), 17 (1)/35.

<sup>19</sup> Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, 35.

<sup>20</sup> Ahmet Özel, “İbn Âdil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/583-585.



- Tefsîr-i Şeyhülislam: Ebubekir Mehmed'in muhtemelen Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin tefsîr ile ilgili eserinin hâşiyesidir.<sup>21</sup>
- Tefsîr-i Râzî: Kebirü'l-imam Fahreddin er-Râzî'nin tefsîr ile ilgili eseridir. İbnü'l-Hatîb veya İbn Hatîbü'r-Rey adıyla da anılan Râzî, kaynaklarda imam olarak anılır. Kelâm, fıkıh, tefsîr, Arap dili, felsefe, astronomi, mantık, matematik, tıp dallarında eserler vermiştir. Tefsîr adlı eserinde dirâyet metodunu kullanmış ve bu eseriyle ilmî tefsîr hareketine öncülük etmiştir.<sup>22</sup> Defterde Râzî'ye ait birkaç tefsîr eseri de bulunmaktadır.
- Tefsîr-i İbn Abbas: Tefsîr ve fıkıh ilimlerinde öncü kabul edilen İbn Abbas'ın *Tefsîr* adlı eserinde kendisinden nakledilen birçok tefsîr ve hadis kitaplarında bulunan metinler yer almaktadır.<sup>23</sup>
- Tefsîr-i Me'âlimü't-tenzil: Begavî'nin (ö. 1116) en ünlü eseridir. Bu eserde ayetler hadislerle, sahabe ve tâbiin müfessirlerinin ve daha sonraki alimlerin görüşleriyle açıklanmıştır. Begavî daha önce yazılan tefsîrlerdeki zayıf ve uydurma rivayetleri eleştirmiştir.<sup>24</sup>
- Tefsîr-i Kurtubî: Eserin tam ismi *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezâmenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*'dir. Kurtubî'nin (ö. 1273) Mısır'da kaleme aldığı bu eser ayetleri farklı yönde ele alan kapsamlı bir Kur'an tefsîri olması bakımından dikkat çekicidir.<sup>25</sup>
- Tefsîr-i Kevâşî: Kevâşî'nin (ö. 1281) kaleme aldığı eserlerden biridir. Tam adı *Tebşiratü'l-mütezekkir ve tezkiretü'l-mütebasır* olan bu eser *et-Tefsîrü'l-kebîr*, *et-Tebşira fi't-tefsîr* olarak da anılmaktadır.<sup>26</sup>
- Tefsîr-i Teysir olarak geçen bu eserin yazarı belirtilmemiştir.
- Tefsîr-i Ebû Hayyan olarak geçen bu eser de bir tefsîr kitabıdır.
- Tefsîr-i Ebussuud: 16. Yüzyıl Osmanlı şeyhülislamlarından Ebussuud Efendi'nin eseridir. Ebussuud Efendi'nin bu eseri, en çok kullanılan tefsîrler arasında yer almaktadır.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365-371.

<sup>22</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89-95.

<sup>23</sup> İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/76-79.

<sup>24</sup> Mevlüt Güngör, "Ferra Begavî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340-341.

<sup>25</sup> Muhammed Coşkun, "el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 7/100-101.

<sup>26</sup> M. Mahfuz Ata, "Kevâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/341-342.

<sup>27</sup> Bk. Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 10/365-371.

- Te'vilât: Ebu Mansur el-Maturidi'nin eseridir. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, *Te'vilâtü'l-Mâtürî-diyye*, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adıyla anılan bu eser önemli tefsîr kitapları arasında yer almakta ve fıkıh, kelâm gibi konularda bilgiler içermektedir.<sup>28</sup>
- İ'rabü'l-Kur'ân: Ebü'l-Bekâ'nın, ayetlerin i'râb ve kıraat şekillerinin açıklandığı sure ve ayet sırasına göre düzenlenen bir eseridir.<sup>29</sup>
- Tefsîrü'l-İmâmü's-Süyûtî: Tefsîrle ilgili pek çok eseri olan Süyûtî'nin eserlerinden birisidir.<sup>30</sup>
- Tertib-i Zîbâ: Hâfız Mahmud Vardârî'nin (ö. 1635) eseridir. Kur'ân-ı Kerim'deki ayetlerin daha kolay bulunabilmesi için bu eseri yazdığı ifade edilmiştir.<sup>31</sup>
- Ale's-Sûretü'l-İmâm: Defterde bu tefsîr kitabının yazarı Bostanzade olarak belirtilmiştir.

### Hadis Kitapları

- Buhârî-i şerîf: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en güvenilir kaynak olarak kabul edilen el-Câmi'u's-sahîh adlı eseriyle ün yapmış büyük muhaddisdir. Bu eseri Sahîh-i Buhârî diye şöhret bulmuştur.<sup>32</sup> Defterde ayrıca bu eser üzerine yazılan hâşiyeler şöyledir; *Kirmâni ale'l-Buhârî*, *Kastamoni ale'l-Buhârî*, *Feth'ul-Bari ale'l-Buhârî*.
- Sahih-i Tirmizî: Hadis ilminin önde gelen alimlerinden biri olan Tirmizî'nin eseridir. *El-Câmi'u's-sahîh* olarak da geçen bu eserin birçok şerhi ve muhtasarı bulunmaktadır.<sup>33</sup>
- Sahih-i Müslim: Müslim'in (ö. 875) asıl adı *el-Câmi'u's-sahîh* olan aynı zamanda Sahih-i Müslim olarak da anılan eseridir. Bu eser Kur'an-ı Kerim'den sonra en güvenilir iki kaynaktan biri olarak kabul edilmiştir (diğeri Sahîh-i Buhârî'dir).<sup>34</sup> Defterde ayrıca *Kitabü'l-Dibace ale's-Sahih-i Müslim*, *Şerh-i Sahih-i Müslim* gibi şerhleri de bulunmaktadır.
- El-Muvatta': İbn Melek'in eseridir. Hz. Muhammed'in hadisleri, sahabi görüşlerini ele alan bu eserin şerhleri de bulunmaktadır.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151.

<sup>29</sup> Selami Bakırcı, "Ukberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/66-67.

<sup>30</sup> Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188-198.

<sup>31</sup> Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: (tarihsiz), 1/325-326.

<sup>32</sup> M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/368-372.

<sup>33</sup> M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/202-204.

<sup>34</sup> M. Yaşar Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/124-129.

<sup>35</sup> M. Yaşar Kandemir, "el-Muvatta'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/416-418.

- Ale'l-Meşârik: Fıkıh ve hadis ilimlerinde zamanının önde gelen alimlerinden Hanefî fıkıhçı İbn Melek'in (ö. 821/1418) eseridir. İbn Melek, Buhârî ve Müslim'deki hadisleri derleyerek 2250 kadar hadisi eserinde yer vermiştir.<sup>36</sup> Defterde ayrıca *ale'l-Mesâbih* adlı eseri de bulunmaktadır.
- İbn Mâce (ö. 887): Defterde sadece ismi geçen bu muhaddisin kütüphanede bulunan eserinin *es-Sünen* olduğunu söyleyebiliriz.<sup>37</sup> Nitekim bu eser 4341 hadisi ihtiva eden bir hadis kitabıdır.<sup>38</sup>
- El-Müsned: Defterde büyük alimlerden olan İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin hadisleri ihtiva eden eseridir.<sup>39</sup>
- Müsned-i İmâm: Defterde eserin yazarı Ali el-Kârî olarak geçmektedir. Bu eser İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin *Müsned* isimli eserinin şerhidir.<sup>40</sup>
- Mesâbih-i şerif: Begavî'nin güvenilir hadis kaynaklarından seçtiği hadisleri konularına göre sahih ve hasen olarak ayırarak hazırladığı 4719 adet hadisi ihtiva eden eseridir.<sup>41</sup> Defterde bu eserle ilgili kitaplar da mevcuttur.
- Eş-Şifâ: Kadı İyâz (ö. 1149) tarafından kaleme alınan bu eserde Hz. Muhammed'in kişiliği, özellikleri ve ona karşı harekette bulunanalara uygulanacak ceza konuları dört bölüm halinde anlatılmıştır.<sup>42</sup>
- Câmi'us-sagîr: Süyûtî (ö. 1505), *Cem'us-sagîr* adıyla yetmiş bir hadis kitabını toplayarak bir eser vücuda getirmeye çalışmış fakat ömrü vefa etmemiştir. Bu nedenle *el-Câmi'us-sagîr* ismiyle eserin bir muhtasarı yapılmıştır.<sup>43</sup> Defterde bu eserle ilgili geçen kitaplar şöyledir: *Câmi'us-sagîr şerh*, *Feyzü'l-kadir ale'l-Câmi'us-sagîr*, *Ziyâdât Câmi'us-sagîr es-Süyûtî*, *Şerh Câmi'us-sagîr el-menâvi-i kebir*.
- Et-Tergîb ve't-terhîb: Yaşadığı dönemin en ünlü hadis hâfızı sayılan Münzirî'nin (ö. 1258), ilim, namaz, ihlas, cennet, cehennem gibi konuların hadis kaynaklarından seçilen

<sup>36</sup> Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175-176.

<sup>37</sup> *Defter-i Kütüphane-i Çorlulu Ali Paşa*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303), 11.

<sup>38</sup> M. Yaşar Kandemir, "İbn Mâce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/161-162.

<sup>39</sup> Mustafa Uzunpostalıcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131-138.

<sup>40</sup> Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/403-405.

<sup>41</sup> Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/340-341.

<sup>42</sup> M. Yaşar Kandemir, "Kadı İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/116-118.

<sup>43</sup> Mücteba Uğur, "el-Câmi'us-Sagîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/113-114.

hadislerin yirmibeş bölüm olarak meydana getirilen eseridir. Hacimli olması dolayısıyla İslam dünyasında şöhret kazanan eserin şerhleri bulunmaktadır.<sup>44</sup>

- Mevâhibü'l-Ledünniyye: Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (ö. 1517) on ana bölümden oluşan sade bir üslubla yazmış olduğu eseridir. Bu eser Osmanlı döneminde Veziriazam Sokullu Mehmed Paşa'nın teşvikiyle Bâkî'ye tercüme ettirilmiş ve Osmanlı ilim dünyasında severek okunmuştur. Bâkî tercüme ve tahkik ettiği bu çalışmaya “*Meâlimü'l-yakîn fi sûreti seyyidi'l-mürselîn*” adını vermiştir.<sup>45</sup>
- Tahrîc-i Ehadis Tarîk-i Muhammediyye: Hadise dair olan bu eserin yazarı hakkında bilgi verilmemiştir.
- Şerh-i Delâil-i Hayrat: Defterde bu eserin yazarı Muhammed el-Mehdi olarak geçmektedir.
- El-Kavlü'l-bedî'fi's-salâti: Hadis âlimi ve tarihçi Şemseddin Sehâvî'nin (ö. 1497) eserlerinden biridir.<sup>46</sup>
- Cami'ü'l-usûl: İbnü'l-Esîr'in eseridir. Eserin tam adı *Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl*'dur. Eser üç bölümden oluşmaktadır, “Mebâdî” bölümünde hadis usulü ile ilgili bilgiler özetlenmiş, “Makâsîd” bölümünde hadislerin metni verilmiş, “Kitâbü'l-Levâhık” bölümünde ise konuları itibariyle diğer bölümlere konulamayan hadisler eklenmiştir.<sup>47</sup>
- Er-Riyâz'un-nadire fi fezâ'il i'l-'aşere: Muhibbüddin et-Taberî'nin (ö. 1295) aşere-i mübeşşere<sup>48</sup> hakkındaki eseridir.<sup>49</sup>
- Menâfiu'l-Ahyâr: Mustafa b. Muhammed'in, Birgivi'nin kaleme aldığı *İzhârü'l-esrâr* isimli nahve dair olan esere yaptığı haşiyedir.<sup>50</sup>
- Delâilü'l-Hayrât: Kısaca Delâil olarak bilinen bu eser Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 1465) tarafından derlenen salavat mecmuasıdır.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> M. Yaşar Kandemir, “Münzirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/35-37.

<sup>45</sup> Hüseyin Algül, “el-Mevâhibü'l-Ledünniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/421.

<sup>46</sup> Cengiz Tomar, “Sehâvî, Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/313-316.

<sup>47</sup> İsmail Lütfi Çakan, “Câmiu'l-Usûl li-Ehâdîsi'r-Resûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/136.

<sup>48</sup> Hz. Muhammed tarafından cennetle müjdelenen 10 sahâbî (Abdullah Aydınli-İsmail Lütfi Çakan, “Aşere-i Mübeşşere”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/547.

<sup>49</sup> İbrahim Hatiboğlu, “Muhibbüddin et-Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/38-39.

<sup>50</sup> İsmail Durmuş, “Adalı, Şeyh Mustafâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/347.

<sup>51</sup> Süleyman Uludağ, “Delâilü'l-Hayrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/113-114.

- El-Hısnü'l-Hasîn: İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 1429) hadis ile ilgili eseridir. Eserde hadis kaynaklarından hareket ederek, dua ve zikrin fazileti, esmâ-i hüsnâ, sure ve ayetlerin faziletleri gibi konular ele alınmıştır.<sup>52</sup>
- Tarikat-ı Muhammediyye: Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) kitap ve sünnet bağlamında ahlaki konulara dair Arapça eseridir.<sup>53</sup>
- Hadis-i erbain: Nevevî'nin 42 hadisten meydana getirdiği *el-Erba'ûn* adlı eserinin Kemal Paşazâde tarafından yapılan şerhidir.<sup>54</sup>
- Nûniyye: Defterde müellifi belirtilmemiştir. *El-Kaşîdetü'n-nûniyye* adıyla Osmanlı âlimlerinden Hızır Bey'in (ö. 1459) bir eseri mevcuttur.<sup>55</sup>

### Hadis Usûlü İle İlgili Kitaplar

- İbn Salâh fi Usûlü'l-Hadis: İbni's-Salâh'ın eseridir. Bu eserin mukaddimesinde hadis ilminin öneminden ve değerinden bahsetmiştir.<sup>56</sup>
- El-Elfîyye-İrâkî ma şerhi: Hâdis âlimi ve hafız olan Zeynüddin İrâkî'nin (ö. 1404) eserinin şerhidir.<sup>57</sup>
- Tavzîh-i Nuhbetü'l-Fiker: İbni's-Salâh'ın *Mukaddime* isimli eserine İbn Hacer el-Askalânî'nin yazmış olduğu muhtasardır.<sup>58</sup>

### Fıkıh Kitapları

- Kûdûrî: Esas adı Ahmed bin Muhammed el-Bağdâdî olan Kûdûrî fıkıh alimlerinin önde gelenlerindedir. Defterde geçen eserleri ve şerhler şöyledir: *Müşkilat-ı Kûdûrî*, *Metin-i Kûdûrî*, *Hulasâi şerh Kûdûrî*, *Cami şerh Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Zahiri ale'l-Kudûrî*, *Cevheri ale'l-Kudûrî*, *Akta ale'l-Kudûrî*.
- Hidâye: Burhaneddin el-Merginânî (öl. 1197), Hanefî fikhî üzerine kaleme aldığı "*Bidâyetü'l-Mübtedî*" adlı eserine bir haşiye yazmış ve buna *Hidâye* ismini vermiştir. Hadislerin sağlamlığı ile dikkat çeken bu eser ve şerhleri Osmanlı Devleti'ndeki

<sup>52</sup> Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

<sup>53</sup> Huriye Marti, "et-Tarikatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/106-108.

<sup>54</sup> M. Yaşar Kandemir, "Kırk Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/467-470.

<sup>55</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "*el-Kasîdetü'n-Nûniyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/551.

<sup>56</sup> M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/121-124.

<sup>57</sup> M. Yaşar Kandemir, "Zeynüddin İrâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/118-121.

<sup>58</sup> Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", 31/121-124.

medreselerde ileri düzey ders kitabı olarak yüzyıllar boyunca okutulmuştur.<sup>59</sup> Defterde bu eserle ilgili olan kitaplar: *İbn Hemmam ale'l-Hidâye*, *Sâdi ale'l-Hidâye*, Umdetü Ashab il-bidaye ve'l-nihaye fî tahrir-i mesâil el-Hidâye.

- Mülteka'l-Ebhur: İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 1549) eseridir. Belgede bu eserle ilgili diğer eserler; *Fevaid ale'l-Mülteka'l-Ebhur*, *Şerh Mülteka*.
- Tenvirü'l-Ebsâr: Şeyhülislâm Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî'nin (ö. 1595) eseridir. Belgede geçen şerhleri; *Mine'l-Fikar şerh Tenvirü'l-Ebsâr*.
- Sagîr: Osmanlı âlimi ve fıkıhçı İbrahim Halebî'ye (ö. 1549) ait olan ve Halebî Sagîr olarak bilinen bu eserin asıl adı *Muhtasaru Gunyeti'l-Mütemelli'* dir.
- Dürer-i Gurer: Molla Hüsrev'in (öl. 1480) Hanefî fikhına dair yazdığı "*Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*" adlı eseri kendisine ait "*Gurer*" adlı kitabın şerhidir. Bu eser şerhleriyle beraber medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>60</sup>
- Sadru'ş-şerife (Sadrüşşerîa): Sadrüşşerîa es-sâni (ö. 1349) tarafından yazılan fıkıh eseridir. Belgede geçen kitaplar: *Ahi Ali Sadru'ş-şerife*, *Kemaleddin ale's-Sadru'ş-şerife*.
- Islâh-ı İzâh: Kemal Paşazade (ö. 1534) tarafından Tacüşşeria'nın meşhur eseri *Vikaye* üzerine yazılmış bir şerhtir.<sup>61</sup>
- Eşbâh: İbn Nüceym el-Mısırî (ö. 1562) tarafından yazılan fıkıh kitabıdır. Eserin tam ismi *Eşbâh ve'n-Nezâir*' dir.
- Şerh Kenzü'l-Zeylâi ve Uyûn-ül-hakâik fî şerh Kenzü'l-Dekâik: ez-Zeylâi'nin *Kenzü'd-Dekâik Şerhi* ve *Meraku'l Felâh* eserleri üzerine yazılmış şerhdur. Defterde ayrıca; *Şerh Kenzü'l-Mukaddes*, *Şerh Kenzü'l-Aynî*, *Şerh Kenzü'l-Mahmudi*, *Şerh Kenzü'l-Balizade* isimli eserler de bulunmaktadır.
- İhtiyar şerh Muhtar: Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî'ye ait olan eserin asıl ismi *el-Muhtar li'l-fetvâ*'dır. Bu eser Ebu Hanife'nin görüşlerini anlatan bir eser olup el-İhtiyar li ta'lili'l-Muhtar adıyla şerh yapılmıştır.<sup>62</sup>
- El-Ferâiz: İbn Kemal'in<sup>63</sup> miras hukuku ile ilgili konuları ele alan eseridir.

<sup>59</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 37.

<sup>60</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 37.

<sup>61</sup> Saadet Maydaer, "XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1)/128.

<sup>62</sup> Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (İstanbul: 2005), Cilt 3 (5)/220.

<sup>63</sup> İbn Kemal Ahmed Şemseddin tefsîr, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, tarih, lügat, edebiyata dair eserler vermiştir (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: TTK, 1988), 233).

- Şerhu Multeka: Defterde geçen bu fıkıh eseri Kasapzâde İbrahim'in oğlu Kasapzâde Muhammed en-Nîfî'nin İbrahim b. Muhammed Halebî'nin *Multeka'l-Ebhur* isimli eserine yazdığı şerhtir.<sup>64</sup>
- Camiu's-sagîr fi'l-fıkıh: Defterde bu eserin yazarı hakkında bilgi verilmemiştir.
- Fusûl-ül-Ahkâm: Defterde bu eserin yazarı hakkında bilgi verilmemiştir.
- İbn Melek, Mecma'î'l-Bahreyn: Hanefî fıkıhçılarından Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin fıkha dair yazmış olduğu eserin şerhidir.<sup>65</sup>
- Risale-i Ferâiz: Defterde bu eserin yazarı hakkında bilgi verilmemiştir.
- Muhtasar: İbn Hâcib'in (ö. 1174) fıkıh konusunda yazmış olduğu eserin adıdır. Belgede bu eserle ilgili geçen kitaplar şöyledir. *Muhtasar Meâni, Hataî ale'l-Muhtasar, Haşiye-i Muhtasar el-Herevî.*

### Fıkıh Usûlü İle İlgili Kitaplar

- Usûlü'l-Pezdevî: Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî'nin (ö. 1089) fıkıh usulüyle yazılan en önemli eserlerinden birisidir. Fıkıh usulüyle yazılan kitaplara öncülük etmiştir.<sup>66</sup> Defterde bu eserin şerhi *Keşf-i Pezdevî* isimli eser mevcuttur.
- Et-Tavzih: Defterde yazarı belirtilmeyen bu eserin Sadrüşşerîa'nın yazmış olduğu ve *Tenkîhu'l-Usûl* adıyla bilinen fıkıh usulüyle ilgili iki bölümden oluşan eseri olması muhtemeldir.<sup>67</sup> Defterde ayrıca Hasan Çelebi tarafından yazılan *et-Telvih*, Berdaî'nin *et-Telvih*, Tûnî'nin *et-Telvih* isimli hâşiyeleri bulunmaktadır.
- Tagyîrü't-Tenkîh: İbn Kemal'in (Kemalpaşazâde) Sadrüşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserinde hatalı gördüğü yerleri düzenlemesiyle ortaya çıkan eseridir.<sup>68</sup>
- El-Muğnî: Defterde fıkıh usulüyle ilgili olan bu eserin şerhleri bulunmaktadır.
- Mir'ât Mirkât: Defterde müellifi belirtilmeyen bu eser Molla Hüsrev'in fıkıh usulüne dair yazdığı eser olmalıdır.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Erdal Kaya, *Kasapzade İbrahim Efendi ve "El-Ezhar fi şerhi'l-İzhar" Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 16.

<sup>65</sup> Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175-176.

<sup>66</sup> Ferhat Koca-Murtaza Bedir, "Penzevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/264-266.

<sup>67</sup> Şükrü Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/454-458.

<sup>68</sup> Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", 454-458.

<sup>69</sup> Ferhat Koca, "Mir'âtü'l-Usûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/148.

- Muhtasar: İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulü üzerine yazdığı eserlerinden biridir.<sup>70</sup> Defterde bu eser üzerine yazılan Sadî'nin *ale'ş-şerh Muhtasarâ-ül-Müntehâ, şerh Muhtasarâ-ül-Müntehâ* isimli eserler bulunmaktadır.
- Ale'm-Menâr: Ebü'l-Berekât en-Neseî tarafından fıkıh usulü ile ilgili kaleme aldığı eserin İbn Melek tarafından yapılan şerhidir. *Şerhu Menâri'l-envâr* olarak geçmektedir.<sup>71</sup>
- Risâle-i Ferâiz: Defterde fıkıh usulü başlığı altından yazılan bu eserin yazarı belirtilmemiştir.
- Fusûlü'l-Bedâi': Defterde eserin yazarı geçmemektedir ancak bu eser kuvvetle muhtemel Molla Fenârî'nin fıkıh usulüyle ilgili olarak kaleme aldığı eserdir.<sup>72</sup>

### Fetva Kitapları

- El-Mebsût: Serahsî'nin (ö. 1090) Hanefî fikhına dair yazmış olduğu eseridir.<sup>73</sup>
- Kâdîhân: Asıl adı *el-Fetâva'l-Hâniyye*'dir ancak daha çok *Fetâva Kâdîhân* veya *Kâdîhân* olarak bilinen bu eser, Fahrüddîn Hasan b. Mansur el-Uzcendî el-Fergâni'ye aittir.<sup>74</sup>
- Hulâsatü'l-Fetâva: Defterde bu eserin yazarıyla ilgili bilgi verilmemiştir.
- Bezzâzî: Tam ismi Hâfizuddin Muhammed b. Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (ö. 827/1424) olup eserinin ismi *el-Câmiu'l-vecîz/Fetâva'l-Kerderî* veya *el-Fetava'l-Bezzâziyye*'dir.<sup>75</sup>
- El-Fetâva'z-Zahîriyye: Defterde yazar ismi belirtilmemiştir. Ancak bu eserin Zahîrüddin Buhârî'nin eserinin olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>76</sup>
- Mecma'u'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât': Defterde yazarı belirtilmeyen bu eserin yazarının Ahmed b. Muhammed el-Keşşî olduğu düşünülebilir.<sup>77</sup>
- Muhtârâtü'n-Nevâzil: Defterde yazarının adı geçmemektedir. Hanefî fıkıhçı Burhâneddin Mergînânî'nin bu isimde bir eseri bulunmaktadır.<sup>78</sup>

<sup>70</sup> Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/55-58.

<sup>71</sup> Mustafa Baktır, "İbn Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/175-176.

<sup>72</sup> Hakkı Aydın, "Fusûlü'l-Bedâi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/229-230.

<sup>73</sup> Eyüp Said Kaya, "el-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/214-216.

<sup>74</sup> Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 226.

<sup>75</sup> Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", 226.

<sup>76</sup> M. Esat Kılıçer, "el-Fetâva'z-Zahîriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/376-377.

<sup>77</sup> Eyüp Said Kaya, "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/34-35.

<sup>78</sup> Ferhat Koca, "Burhâneddin Mergînânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/182-183.



- Fusûlü'l-‘İmâdî: Defterde eserin yazarı belirtilmemiştir. Semerkantlı Ebü'l-Feth Zeynüddin Abdürrahîm b. Ebû Bekir İmâdüddin el-Mergînânî tarafından kaleme alınan bu isimde bir eseri mevcuttur.<sup>79</sup>
- Fusûlü'l-Üsrûşenî: Hanefî fakihî Ahmed el-Üsrûşenî'nin eseridir. Müellif bu eserde nikah, miras hukuku, icâre gibi sıkça karşılaşılan soruları ele almıştır.<sup>80</sup>
- Câmi‘u'l-Fusûleyn: Defterde yazarı zikredilmeyen bu eser kuvvetle ihtimal Bedreddin Simâvî'nin (ö. 1420) eseridir. Simâvî, *Fusûlü'l-Üsrûşenî* ve *Fusûlü'l-‘İmâdî* adlı eserleri kısaltarak bu eseri meydana getirmiştir. Bu eser kadı ve müftülerin el kitabı haline gelmiştir.<sup>81</sup> Bu eser üzerine hâşiyeler yazılmıştır.
- Nuru'l-ayn fî islâh Câmi‘u'l-Fusûleyn: Nişancızâde Muhyiddin Mehmed (ö. 1622) tarafından Bedreddin Simâvî'nin eseri *Câmi‘u'l-Fusûleyn*'e yazılan haşiyedir.<sup>82</sup>
- Muînü'l-Müftî: Defterde eserin müellifi belirtilmemiştir.
- Mühimmâtü'l-Müftî: İbn Kemal'in (Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed b. Süleyman) eseridir.
- Edilletü'l-şerîyye Ali el-Kârî İmâm Ebû Hanîfe: Defterde geçen bu eserin Ali el-Kârî tarafından kaleme alınan ve *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fî hakkı ebeveyi'r-Resûl* isimli risalesinin olması muhtemeldir. Zira Ali el-Kârî bu eserinde Hz. Muhammed'in ebeveynlerinin imanı konusundaki Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kanıtlayan bilgiler mevcuttur.<sup>83</sup>
- El-Ahkâmü's-Sultâniyye: Devlet başkanı, devlet teşkilâtı, idarî, iktisâdî, kazaî yapısı ve işleyişiyle ilgili hükümlere bu konuları içeren hukuk dalına ve bununla ilgili eserlere ahkâmü's-sultâniyye adı verilmiştir. Defterde eserin yazarı belirtilmemiştir. Ancak günümüze ulaşan *Ahkâmü's-Sultâniyye* adında eser veren iki müellif bulunmaktadır. Bunlar Ebü'l-Hasan el-Mâverdî (ö. 1058) ve Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ'dır.<sup>84</sup>
- Cevâhîratü'l-Fetâvî: Defterde bu eserin müellifi belirtilmemiştir.
- Fetâvî-i Sûfiyye: Defterin bu eserin müellifi belirtilmemiştir.

<sup>79</sup> Murtaza Bedir, “Üsrûşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/392-393.

<sup>80</sup> Bedir, “Üsrûşenî”, 42/392-393.

<sup>81</sup> Ali Bardakoğlu, “Câmi‘u'l-Fusûleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/108-109; Murtaza Bedir, “Üsrûşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/392-393.

<sup>82</sup> Bardakoğlu, “Câmi‘u'l-Fusûleyn”, 7/108-109.

<sup>83</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/138-143.

<sup>84</sup> Ali Şafak, “el-Ahkâmü's-sultâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/554-555.

- Nûniyye: Nûniyye: Defterde müellifi belirtilmemiştir. Osmanlı âlimlerinden Hızır Bey'in (ö. 1459) *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* adıyla bir eseri bulunmaktadır.<sup>85</sup>

### Belâgat Kitapları

- El-Mutavvel: Sa'düddin Mes'ûd bin Ömer bin Abdullah et-Taftâzânî'nin belâgata dair yazmış olduğu bu eser Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyu ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>86</sup> Belgede bu eserle ilgili kitaplar şöyledir:
- Seyid Şerif ale'l-Mutavvel
- Hüsameddin Ali hâşiye Seyid Şerif ale'l-Mutavvel Hüsamzade Ali es-seyyid
- Kasım Leysî ale'l-Mutavvel
- Hasan Çelebi ale'l-Mutavvel
- Kirmâni ale'l-Mutavvel
- Hataî ale'l-Mutavvel
- Hafîd ale'l-Mutavvel
- Miftah: Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Arap grameri ve belagatına dair eseridir. Eserin tam adı *Miftâhu'l-Ulûm*'dur. Belgede geçen bu eserin şerhleri şöyledir:
- Kelimat-i Miftah,
- El-Kısmü's-sâlis Mine'l-Miftah
- Sadeddin ale'm-Miftah,
- Seyid ale'l-Miftah.

### Tasavvuf-Me'vize (Vaaz, öğüt, ders) Dair Kitaplar

- İhyâü Ulûmi'd-Dîn: el-İmamü'l-Gazzâlî'nin en hacimli en önemli eserlerinden birisidir. Eser dört ciltten oluşmakta ve her ciltte on konu işlenmiştir. İslam dünyasında oldukça şöhret kazanan bu eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır.<sup>87</sup> Ayrıca bu eser en önemli vaaz kitapları arasında yerini almaktadır.
- Minhâcü'l-Kâsîdîn: Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin nikah, helal-haram, musiki, tövbe, şükür vs. konularda kaleme aldığı eseri olması muhtemeldir.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "*el-Kasîdetü'n-Nûniyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/551.

<sup>86</sup> Şükrü Özen, "Tefâtânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/299-308.

<sup>87</sup> Mustafa Çağrıncı, "İhyâü Ulûmi'd-Dîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/10-13.

<sup>88</sup> Yusuf Şevki Yavuz-Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

- Minhâcü'l-'Abidîn: Gazzâlî'nin cenette gitme yolundaki engelleri ve bu engellerin nasıl aşılacağı yolundaki önerilerini anlatan dini eserlerinden birisidir. Bu eser üzerine sekiz kadar şerh yazılmıştır.<sup>89</sup>
- Risâle-i Kuşeyrî: Mutasavvıf, tefsîr, hadis ve kelâm âlimi Abdülkerîm bin Hevâzin Kuşeyrî'nin (ö.1072) en önemli tasaavuf kaynaklarından biri sayılan eseridir.<sup>90</sup>
- Kütü'l-Kulûb: Defterde müellif adının yazılmadığı bu eser kuvvetle muhtemel Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 996) tasavvufa dair kaleme aldığı eser olmalıdır.<sup>91</sup> Bu eser aynı zamanda en önemli vaaz kitapları arasında yer almaktadır.
- Mesnevî-i Şerif: Mesnevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 1273) tasavvuf anlayışını konu alan en önemli eserlerinden biridir.<sup>92</sup>
- Hûlasâtü'l-Hakâyık: Defterde bu eserin müellifi belirtilmemiştir.
- Kitâbü'l-Hikme fî ve'l-Me'vize: Vaaz ve nasihat içerikli bu eserin müellifi yazılmamıştır.
- Muzhirü'l-İşkâl: Defterde müellifi yazılmamıştır. Şâbanzâde Mehmed Efendi'dinin bu isimde Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde bulunan anlaşılması kolay olmayan kelimelerin Türkçe'ye yapılan açıklamalı tercümesi olan bir eseri mevcuttur.<sup>93</sup>
- Tenvir es-Sikât: Defterde bu eserin yazarı belirtilmemiştir.
- Kasasü'l-Enbiyâ: *Kısas-ı enbiyâ* olarak da geçen peygamberlerin kıssalarını ve tarihlerini anlatan eserler için kullanılmaktadır.<sup>94</sup> Defterde geçen bu eserin müellifi Ebu'l Hasen Muhammed İbn Abdullah el-Kinânî'dir. Defterde bu isimle iki eser bulunmaktadır.
- Müsamere-i Muhyiddin el-Arabî: Müsamere, gece başlayıp sabaha kadar süren sazlı, sözlü eğlenceli sohbetlere verilen isimdir. İnsan ve hayvanlarla ilgili masalların anlatıldığı eserlere de bu isim verilmiştir. Daha sonra hükümdar veya devlet adamlarının hikayeleri, bir kişinin başından geçen olayları konu alan eserlere de bu ad verilmiştir. Defterde bu isimle geçen eserin müellifi Muhyiddin İbnü'l-Arabî olarak belirtilmiştir. Arabî, tam adı "*Muhâdaratü'l-ibrâr ve müsâmeretü'l-ahyâr fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr*" olan

<sup>89</sup> H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/518-530.

<sup>90</sup> Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm bin Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473-475.

<sup>91</sup> Bilal Saklan, "Kütü'l-Kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/501-502.

<sup>92</sup> Semih Ceyhan, "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/325-334.

<sup>93</sup> Reşat Öngören, "Şâbanzâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/457-458.

<sup>94</sup> M. Süreyya Şahin, "Kasasü'l-Enbiyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/495-496.

bu eserinde Hz. Muhammed'in soyu, yakın çevresi, silahları, binekleri, halifeler, ayetler, hadisler, diğer peygamberlerin hikayelerine yer vermiştir.<sup>95</sup>

- Kitabü'l-Muhadarat ve'l-Müsamarat: Defterde bu eserin müellifi eş-şeyh Muhyiddin el-Arabî olarak geçmektedir.
- Ravzatü's-safadan bir nebevî: Defterde müellif adı belirtilmemiştir.
- Kevâkib el-Envarü'l-Ahmediyye fi Esrarü'l-Mucizatü'l-Muhammediye: Defterde müellif adı belirtilmemiştir.

### Tabakat (Biyografi) İle İlgili Kitaplar

- Tabakât-ı Takıyyüddin: Takıyyüddin bin Abdülkadir Temîmî'ye (ö. 1601) ait olan bu eserin tam adı "*et-Tabakâtü's-seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*"dır. Bu eserde Hz. Muhammed'in hayatı, Ebû Hanîfe'nin biyografisi anlatılmıştır.<sup>96</sup>
- Mevzuât-ı Ulûm Taşkoprizâde: Taşkoprizâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) bu eserinin tam adı "*Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'ati'l-ulûm*"dur. Bu eser ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili biyobibliyografik ve ansiklopedik bir eserdir.<sup>97</sup>
- Zeyl el-Tabakati'l-kebîr el-Sa'dani: İbn Sa'd'ın (ö. 845) en tanınmış eseri olan *el-Tabakati'l-kebîr* Hz. Muhammed'in hayatını anlatan en eski biyografilerden biridir. Siyer-megazi ve tabakat bölümlerinden oluşmaktadır.<sup>98</sup>

### Tarih İle İlgili Kitaplar

- Sirâcü'l-Mülûk: Muhammed b. Tutûşî'nin eseridir. Bu eser tarih, siyaset, fıkıh, kelâm, hadis, ahlak felsefesi, varlık felsefesi, nasihat ve şiir başta olmak üzere birçok alanı içinde barındıran bir eserdir.
- Tezkiretü'l-Mülûk ve'l vüzerâ: Anonim olan bu eser 18. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış rütbeli bir İranlı memur tarafından yazıldığı tahmin edilmektedir. Beş bölümden oluşmakta ve Safevi Devlet teşkilatını anlatmaktadır.<sup>99</sup>
- Câmî'u Ed'iyeti'n-nebî: Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin eserlerinden biridir.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Nebi Bozkurt, "Müsamere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/75-76.

<sup>96</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Muharrem Kılıç, "Temîmî, Takıyyüddin bin Abdülkadir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/424-425.

<sup>97</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Taşkoprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/151.

<sup>98</sup> Mustafa Fayda, "İbn Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/294-297.

<sup>99</sup> Cihat Aydoğmuşoğlu, *Şah Abbas ve Zamani*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), X.

<sup>100</sup> Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/201-204.

- Kitab-ı Makrîzî: Mısırlı tarihçi Ebû Muhammed (ebü'l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî'nin (ö. 1442) eseridir.<sup>101</sup>
- Mecmua-i Resâil: Defterde eserin sahibinin İbn Kemal olduğu belirtilmiştir.
- Esâmi-i Kütüb: Katib Çelebi'nin eserlerinden birisidir, eserin tam adı *Keşfü'z-Zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn'* dur. Bu eserde Arapça literatür hakkında geniş bilgiler verilmiştir.<sup>102</sup>
- Şerh Hamâse: Arap edebiyatında kahramanlık şiirlerini konu alan antoloji türündeki eserlere hamâse adı verilmektedir.<sup>103</sup> Defterde bu isimle bir eser mevcuttur.
- Şerh Muallakât-ı Seb'a: Arap coğrafyasında cahiliye döneminde yedi seçkin şairin kasidelerine Muallakât adı verilmekteydi. Bu isimle pek çok eser ve şerhleri bulunmaktadır.<sup>104</sup>
- Hüsnü'l-Muhâdara: Defterde müellifin adı belirtilmemiştir. Bu isimle Süyûtî'nin Mısır'da firavunlar dönemini, Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethini, burada kurulan devletleri, alim ve şairleri vs. anlatan bir eseri bulunmaktadır.<sup>105</sup>

#### Nahiv, Sarf ve Lugat İle İlgili Kitaplar

- Muğni'l-Lebîb: İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) Arap gramerine dair eseridir. Yazar bu eserde nahiv ilmini bütün konularına ayırır. Nahiv meseleleri yanında sarf konuları, fonetik, belagât, kısmen lehçe farklılıkları ve tefsîre dair bazı konular üzerinde de durulmuştur. Bu eser üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.<sup>106</sup> Defterde geçen eser Ahmed eş-Şümunnî tarafından kaleme alınan şerhtir.
- Kitab'ül-Nükhet: Defterde müellifi Süyûtî olarak yazılmıştır.
- Şerh Teshîl-i-Demâmînî: İbn Mâlik'in nahve dair yazdığı eserin şerhidir. Bu şerhin müellifi Ebubekir bin. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-Demâmînî'dir (ö. 1424).<sup>107</sup>
- Metn-i Elfiyye: İbn Malik'in Arap gramerine dair yazmış olduğu nahiv alanında en önemli eserlerden birisidir.<sup>108</sup>

<sup>101</sup> Eymen Fuad Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/448-451.

<sup>102</sup> İlhan Kutluer, "Keşfü'z-Zunûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/321-322.

<sup>103</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Hamâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/437-440.

<sup>104</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Tülücü, "Muallakât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/310-312.

<sup>105</sup> Halit Özkan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188-198.

<sup>106</sup> M. Reşit Özbalıkçı, "Muğni'l-lebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/384-386.

<sup>107</sup> Mehmet Reşit Özbalıkçı, "İbnü'd-Demâmînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/10-11.

- Kâfiye: İbn Hâcib (Osman b. Ömer) (ö. 1174) tarafından kaleme alınan nahive dair eserinin Radî tarafından yapılan şerhidir.<sup>109</sup>
- Molla Câmî: İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı nahiv eserinin Abdurrahman-ı Câmî tarafından *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* adıyla kaleme aldığı şerhtir. Bu eser Osmanlı ilim kamuoyunda *Molla Câmî* olarak bilinmektedir. Nahiv sahasında medreselerin başlıca ders kitaplarından birisidir.<sup>110</sup>
- Kavâ'idü'l-İ'râb: Defterde yazar adı belirtilmemiştir ancak İbn Hişâm en-Nahvî'nin aynı adı taşıyan eseri olması muhtemeldir.<sup>111</sup>
- Şerh Ünmûzec: Defterde eserin müellifi yazılmamıştır. Bu isimle Zemahşerî'nin (el-Ünmûzec) nahiv ile ilgili bir eseri bulunmaktadır.<sup>112</sup>
- Dav' ale'l-Misbâh: Arap dili ve edebiyatı âlimi Muarrızî'nin *el-Misbâh fi'n-nahv* adlı eserinin şerhidir.<sup>113</sup>
- Tertibü'l-Cemîl: Defterde müellifi belirtilmemiştir. Osmanlı şeyhülislamlarından Debbağzade Mehmed Efendi'nin bu isimle bir eseri mevcuttur.<sup>114</sup>
- Sıhâh-i Cevherî: Arap dil âlimi İsmâil b. Hammâd Cevherî tarafından kaleme alınan *Tâcücü'l-luga* olarak bilinen en önemli eserlerinden biridir.<sup>115</sup>
- Çarperdi ale's-Şâfiye: Ahmed b. El-Hasan Fahrüddin el-Çarperdi'nin (öl. 1345-46) Vezir Ali el-Savî'nin isteği üzerine İbn el-Hâcib'in Şâfiye'sine yazdığı şerhtir.<sup>116</sup>
- Nahiv cümlesi: Defterde müellif ismi belirtilmemiştir.
- Şerhü'l-Kâfiye: İbnü'l-Hâcib'in (ö. 1249) Arap nahiviyle ilgili hazırladığı eserin şerhidir.<sup>117</sup>
- Şerh-ül-Elfiye: İbn Melek'e ait nahiv kurallarını anlatan bin beyitlik *Elfiye* adlı eserin şerhidir.<sup>118</sup>

<sup>108</sup> Abdülbaki Turan, "el-Elfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/28-29.

<sup>109</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 43; Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153-154.

<sup>110</sup> Kılıç, "el-Kâfiye", 14/153-154.

<sup>111</sup> Bk. Mehmet Reşit Özbalıkcı, "İbn Hişâm en-Nahvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/74-77.

<sup>112</sup> Bk. Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

<sup>113</sup> M. Sadi Çöğenli, "Mutarrızî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/375-377.

<sup>114</sup> Bk. Mehmet İpşirli, "Debbağzâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/62-63.

<sup>115</sup> Hulusi Kılıç, "Cevherî, İsmâil b. Hammâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/459.

<sup>116</sup> Şükran Fazlıoğlu, "Nebi Efendi-zâde'nin Kaside fi el-kutub el-meşhure fi el-'ulûm'una göre bir medrese talebesinin ders ve kitab haritası", *Kutadgubilig -Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (İstanbul: 2003), Sayı 3/18.

<sup>117</sup> Kılıç, "el-Kâfiye", 14/153-154.

### **Kelâm, Hikmet, Heyet, Hendese, Hesab, Adab İle İlgili Kitaplar**

- Şerhu'l-Makāsıd: Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî'nin (ö. 1390) kelâm ile ilgili *el-Makāsıd* adlı eserine yine kendisi tarafından kaleme aldığı şerhdir<sup>119</sup>.
- Ale'ş-Şerhi'l-Mevâkıf: Molla Fenâri'nin torunu dilci, kelâmcı ve fıkıhçı Fenârî Hasan Çelebi'nin (ö. 1486) Seyyid el-Cürcânî'nin kaleme aldığı *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserine yazdığı şerhdir.<sup>120</sup>
- Bahrü'l-Kelâm: Defterde bu eserin müellifi yazılmamıştır. Ebü'l-Muîn Nesefî'nin bu isimde bir eseri mevcuttur.<sup>121</sup>
- Şerh-i Nûniyye-i Hızır Beğ: Osmanlı âlimi Hızır Beğ'in (ö. 1459) *el-Kâsıdetü'n-Nûniyye* adlı manzum akaid risâlesine yapılan şerhdir.<sup>122</sup>
- Akâidetü't-Tahâvîyye: Muhammed bin Selâme et-Tahâvî'nin (ö. 933) akaid ile ilgili risâlesidir. Çeşitli kelâm konularını içermektedir.<sup>123</sup>
- İsbât-ı Vâcib ma şerh: Kelâm ve felsefe terimi olarak Allah'ın varlığını kanıtlama olarak açıklanan İsbât-ı Vâcib hakkında İslam dünyasında eserler kaleme alınmıştır.<sup>124</sup> Defterde bu eserin müellifi belirtilmemiştir.
- Kādî Mîr ma Lârî: Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyet'l-hikme* isimli eserine Kādî Mîr Meybüdî tarafından şerh yazılmıştır. Defterde geçen bu eser ise Muslihuddin Lârî'nin (ö. 1572) Kādî Mîr tarafından yapılan şerh üzerine yazılan hâşiye olmalıdır.<sup>125</sup>
- Seyyid 'ale't-Tecrîd: Defterde bu eserin müellifi belirtilmemiştir. Ancak Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait *Hâşiyetü't-Tecrîd* isimli eseri bulunmaktadır.<sup>126</sup> Defterde ayrıca Tegrîd isimli şu eserler mevcuttur: *Şerh-i Tegrîd Ali Kuşcı, Hâşiye-i Tegrîd Hatibzade*.

<sup>118</sup> Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", 17(1)/34-35.

<sup>119</sup> Özen, "Teftâzânî", 40/299-308.

<sup>120</sup> Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/313-315.

<sup>121</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/568-570.

<sup>122</sup> Mustafa Said Yazıcıoğlu, "el-Kâsıdetü'n-Nûniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/571-572.

<sup>123</sup> Arif Aytakin, "el-Akâidetü't-Tahâvîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/259-260.

<sup>124</sup> Bk. M. Saîd Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/495-497.

<sup>125</sup> Bk. Hulûsi Kılıç, "Lârî, Muslihuddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/103-104.

<sup>126</sup> Bk. Bekir Topaloğlu, "Tegrîdü'l-İ'tikâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/250-251.

- Şerhi'l-Çağmînî li-Kadîzâde: Çağmînî'nin el-Mûlahhas adındaki eserinin Kadîzâde tarafından yazılan şerhinin zor kısımlarını açıklamak için Kadîzâde'nin ve kendi görüşlerini eklediği hâşiyedir.<sup>127</sup>
- Bircendî ale's-şerh-i Çağmînî: Abdülâlî el-Bircendî'nin Çağmînî'nin *el-Mûlahhas* isimli eserine Kadîzâde'nin yazdığı şerh üzerine kaleme aldığı hâşiyedir.<sup>128</sup>
- Eşkâl-i Te'sis: Defterde müellifi belirtilmemiştir. Şemsuddin el-Semerkandî'nin bu isimli bir eseri mevcuttur, bu eser Euclides'in hendesî, matematik sahasındaki eserinden hareketle geometrik tanımlar, bazı teoremler ve hendesi cebrin temel fikirlerini içerecek şekilde hazırlanmıştır.<sup>129</sup>
- İşârât-ül Ebû Sinan: İbn Sînâ'nın (ö. 1037) mantık, fizik ve metafizik ile görüşlerini ihtiva eden eseridir.<sup>130</sup> Defterde bu eserin "*Hâşiye ale's-şerhü'l-İşarat*" bir de hâşiyesi bulunmaktadır.
- Hallü Müşkilâti'l-İşârât: İbn Sînâ'nın "*el-İşârât ve't-tenbîhât*" adlı eserine Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan şerhtir.<sup>131</sup>
- İsfahânî ale't-Tavâli'i: Kādî Beyzâvî'nin (ö. 1286) *Ṭavâli'u'l-envâr min meṭâli'i'l-enzâr* adlı kelâm ilmine dair eserinin Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî tarafından yapılan şerhidir. El-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî'nin yapmış olduğu şerhin tam ismi *Metâli'u'l-enzâr 'alâ Ṭavâli'i'l-envâr*'dir.<sup>132</sup> Defterde Kādî Beyzâvî'nin bu eseriyle ilgili birkaç şerh bulunmaktadır.
- Eş-Şemsiyye: Defterde adı geçen bu eser el-Kazvînî'nin (ö. 1277) mantığa dair yazdığı risaleye Sa'eduddin isimli âlim tarafından yazılan hâşiyedir.<sup>133</sup>
- Kara Davud ale's-seyyid: *el-Cezûlî'nin Delâ'ilü'l-hayrat* isimli salavat mecmuası üzerine yazılan Türkçe şerhtir.<sup>134</sup>
- İşâgücî ma Hüsâm Kâtî: Mantık ilminin temel konularını içeren İşâgücî olarak bilinen eserin tam ismi "*Risâlet el-ebheriyye*", yazarı İbn Sina ekolünden olan filozof Ömer el-

<sup>127</sup> Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şîrvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/463-466.

<sup>128</sup> Sadettin Ökten, "Çağmînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/182-183.

<sup>129</sup> Fazlıoğlu, "*Nebi Efendi-zâde'nin Kaside*", 24.

<sup>130</sup> Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-tenbîhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/421-422.

<sup>131</sup> Durusoy, "el-İşârât ve't-tenbîhât", 421-422.

<sup>132</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliu'l-Envâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/180-181.

<sup>133</sup> Ali Durusoy, "eş-Şemsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/530-531.

<sup>134</sup> Hatice Kelpedin Arpaguş, "Kara Dâvud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/359.



Ebheri'dir. Bu esere pek çok kişi şerh yapmıştır. Defterde geçen bu eser de İsbâgüci şerhidir.<sup>135</sup>

- Fenârî ma Muhyiddin İsbâgüci: Fenari'nin İsbâgüci olarak bilinen esere yaptığı şerhdir. Fenârî'nin bu eseri Osmanlı döneminde oldukça revaç bulmuştur.<sup>136</sup>
- Tehzîb ma Celâl: Teftâzânî'nin kaleme aldığı *Tehzîbü'l-mantık ve'l-keîâm* adlı eserin Molla Celal olarak da bilinen Muhammed d-Devvânî es-Sıddîki (ö. 502) tarafından mantık kısmının tamamlanmamış şerhidir.<sup>137</sup>
- Makâmât-ı Harîrî: Harîrî'nin (ö. 1122) makâme türünde, toplumdaki sorunlara dikkat çekmek amacıyla kaleme aldığı elli kısa hikâyeden oluşan eseridir.<sup>138</sup>
- Dürrü'l-Yetim fi şems ve'l-kahr: Defterde yazarı belirtilmemiştir.
- Nüzhetü'l-ezhân fi ıslâhi'l-ebdân: Defterde müellif ismi belirtilmemiştir. Ancak bu isimle Dâvûd-i Antâkî'nin (ö. 1599) bir eseri mevcuttur.<sup>139</sup>
- Akrâbâdin: Eserin müellifi belirtilmemiştir.
- Zeyl Tabakatü'l-Kebir: Tabakat eseriyle tanınan hadis, tarih, siyer âlimi İbn Sa'd'ın kaleme aldığı *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr* adlı eserinin zeyli olmalıdır.<sup>140</sup>
- Tuhfe-i Mahmud tercümesi: Eserin müellifi belirtilmemiştir.

### Sözlükler

- Esâs-ül-lugat: Defterde müellif ismi belirtilmemiştir.<sup>141</sup>
- Faik-ül-lugat
- Mağrib el-lugat
- Lisânü'l Arab
- Divan el-lugat
- Ahterî-i Kebîr: Muslihuddin Mustafa'nın (ö. 1560-1561) en meşhur Arapça-Türkçe eseridir.<sup>142</sup> Defterde ayrıca Kâmus adıyla da sözlükler bulunmaktadır.

<sup>135</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İsbâgüci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/488-489.

<sup>136</sup> Fazlıoğlu, "Nebi Efendi-zâde'nin Kaside", 19.

<sup>137</sup> Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/257-262.

<sup>138</sup> Hulusi Kılıç, "el- Makâmât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/414-415.

<sup>139</sup> Bk. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Dâvûd-i Antâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/26-27.

<sup>140</sup> Bk. Mustafa Fayda, "İbn Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/294-297. Defterde bu eser tabakat başlığı altında kaydedilmemiştir.

<sup>141</sup> Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga* adında Arapça mecazlar sözlüğü bulunmaktadır bk. Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

<sup>142</sup> Hulusi Kılıç, "Ahterî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/184-185.

## **SONUÇ**

Kaynaklara baktığımızda Çorlulu Ali Paşa Kütüphane'sinin uzun süre işlevselliğini yerine getirdiğini anlayabiliriz. 170 yılı aşkın bir hizmet veren ve çeşitli alanlarla ilgili kitapları bünyesinde barındıran Kütüphane'de belgedeki son kayıttan anlaşılacağı üzere 429 adet kitap bulunmaktaydı. Bu kitaplar daha çok dini kitaplar olup hadis, fıkıh, tefsîr, tarih, tabakat, nahiv vs. gibi çok çeşitli alanlardan müteşekkildir.

Kütüphanede kendi çağında şöhret kazanmış, ünlü âlimlerin en bilinen eserleri ve bunlara yapılan şerhler mevcuttur. Kütüphanede aynı zamanda Osmanlı memleketinde yetişen ünlü âlimlerin eserlerinin de bulunduğu görülmektedir. Mesela Şemsüddin Fenarî, İbn Melek, Hızır Bey, Molla Hüsrev, Taşköprüzâde Ahmed Efendi, İbn Kemal, Ebussuud Mehmed Efendi gibi birçok ünlü âlimin hadis, kelâm, fıkıh, fetva, tabakat, tarih vb. konularda kaleme aldığı eserler mevcuttur.

Nihayetinde pek çok değerli kitapları bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar boyunca pek çok kişinin faydalandığı tahmin edilen Çorlulu Ali Paşa Kütüphanesi günümüzde faaliyet göstermemektedir. Kütüphanede bulunan 383 yazma ve 2 matbu kitaptan oluşan koleksiyon 1918 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne taşınmıştır ve hâlen burada muhafaza edilmektedir.

## **Kaynakça**

### **Arşiv Kaynakları**

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Bâb-ı Defteri Başmuhasebe Muhallefat Halifeliği Kalemi Defterleri (D.BŞM.MHF.d.), 13242.

BOA, Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (MF. MKT), 93/3.

BOA, İrade Evkaf (İ. EV), 15/37.

BOA, İ. EV, 27/42.

BOA, Babıali Evrak Odası (BEO), 1642/123147.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defter (TSMA, D.), 9365/1.

### **Kaynak Eserler ve İncelemeler**

Akgündüz, Ahmet, “Ebüssüüd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Akpınar, Cemil, “Hasan Çelebi, Fenârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/313-315. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Akpınar, Cemil, “Fethullah eş-Şirvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aktepe, Münir, “Çorlulu Ali Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Algül, Hüseyin, “el-Mevâhibü'l-Ledünniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/421. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Altıkulaç, Tayyar, “İbnü'l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Anay, Harun, “Devvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Arpaguş, Hatice Kelpedin, “Kara Dâvud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/359. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Ata, M. Mahfuz, “Kevâşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/341-342. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Aydın, Hakkı, “Fusûlü'l-Bedâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/229-230. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Aydınlı, Abdullah -İsmail Lütfi Çakan, “Aşere-i Mübeşşere”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/ 547. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Aydoğmuşoğlu, Cihat, *Şah Abbas ve Zamanı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aytekin, Arif, “el-Akīdetü’t-Tahâvīyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Bakırcı, Selami, “Ukberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Baktır, Mustafa, “İbn Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bardakoğlu, Ali, “Câmi‘u’l-Fusûleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bedir, Murtaza, “Üsrûşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bingöl, Abdulkuddüs, “İsâgücî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bozkurt, Nebi, “Müsamere”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*. 1. Cilt. İstanbul: (tarihsiz).
- Cenez, Dilek Seniha, *18. Yüzyılda Bir Devlet Adamı: Çorlulu Ali Paşa (1706-1710)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ceyhan, Semih, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cici, Recep, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 3(5)/215-248. İstanbul: 2005.
- Coşkun, Muhammed, “el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/100-101. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çağrı, Mustafa, “İhyâü Ulûmi’d-Dîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/10-13.
- Çakan, İsmail Lütü-Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çakan, İsmail Lütü, “Câmiu’l-Usûl li-Ehâdîsi’r-Resûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çöğenli, M. Sadi, “Mutarrizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/375-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Danişmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 5. Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

*Defter-i Kütüphane-i Çorlulu Ali Paşa*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1303.

Durmuş, İsmail, “Adalı, Şeyh Mustafa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/347. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

\_\_\_\_\_, “Hamâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/437-440. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Durusoy, Ali, “el-İşârât ve’t-tenbîhât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

\_\_\_\_\_, “eş-Şemsiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/530-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

El-A’zamî, M. Mustafa, “Buhârî, Muhammed b. İsmâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/368-372. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Dâvûd-i Antâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Fayda, Mustafa, “İbn Sa’d”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fazlıoğlu, Şükran, “Nebi Efendi-zâde’nin Kaside fî el-kutub el-meşhure fî el-‘ulûm’una göre bir medrese talebesinin ders ve kitab haritası”. *Kutadgubilig-Felsefe-Bilim Araştırmaları*. Sayı 3/191-221. İstanbul: 2003.

Güngör, Mevlüt, “Ferra Begavî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hâfız Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin-Vâhid Çabuk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

\_\_\_\_\_, *Vefeyât-ı Selâtîn ve Meşâhîr-i Ricâl*, haz. Fahri Ç. Derin. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.

Hatiboğlu, İbrahim, “Muhîbüddin et-Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hızlı, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (1)/25-46. Bursa: 2008.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer. İstanbul: YKY, 2003.

İpşirli, Mehmet, “Debbağzâde Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Kandemir, M. Yaşar, “Tirmizî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/202-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- \_\_\_\_\_, “el-Câmi‘u’s-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/124-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- \_\_\_\_\_, “el-Muvatta’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/416-418. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, “İbn Mâce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_, “Kâdı İyâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Münzirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/467-470. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Mukaddimetü İbni’s-Salâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/121-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Zeynüddin Irâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/118-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karlığa, H. Bekir, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kaya, Erdal, *Kasapzade İbrahim Efendi ve “El-Ezhar fî şerhi’l-İzhar” Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kaya, Eyüp Said, “el-Mebsût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/214-216. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Nevâzil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kılıç, Hulusi, “İbnü’l-Hâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/55-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, “el-Kâfiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Cevherî, İsmâil b. Hammâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/459. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- \_\_\_\_\_, “Lârî, Muslihuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/103-104. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, “el-Makâmât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/414-415. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Ahterî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kılıç, Muharrem, “Temîmî, Takıyyüddin bin Abdülkadir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kılıçer, M. Esat, “el-Fetâva’z-Zahîriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kınaylı, Hüsnü, “Çorlulu Ali Paşa Camii, Medresesi, Kütüphanesi”, *İstanbul Ansiklopedisi*. 8/4105-4109. İstanbul: Koçu Yayınları, 1966.
- Koca, Ferhat-Murtaza Bedir, “Penzevî, Ebü’l-Usr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Koca, Ferhat, “Mir’âtü’l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/148. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Burhâneddin Mergînânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/182-183. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kubilay, Ayşe Yetişkin, *XVIII. Ve XIX. Yüzyıl İstanbul Kütüphanelerinin Mimarisi*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Kutluer, İlhan, “Keşfü’z-Zunûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/321-322. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kütükoğlu, Mübahat S., *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*. Ankara: TTK, 2000.
- Marti, Huriye, “et-Tarîkatü’l-Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Maydaer, Saadet, “XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Müderrisi: Mevlana Muslihuddin Efendi ve Mirası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (1)/117-155.
- Ökten, Sadettin, “Çağmîni”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öngören, Reşat, “Şâbanzâde Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özbalıkçı, M. Reşit, “Muğni’l-lebîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/384-386. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

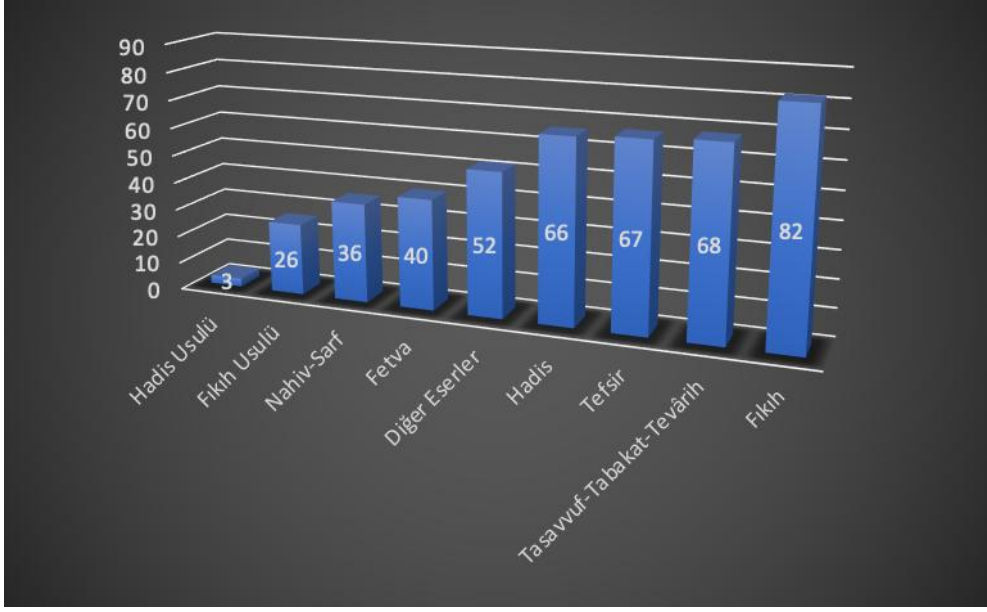
- \_\_\_\_\_, “İbnü’l-Demâmînî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/10-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, “İbn Hişâm en-Nahvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/74-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet, “İbn Âdil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/583-585. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Tenkîhu’l-Usûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/454-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özervarlı, M. Sait, “İsbât-ı Vâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özhasta, Selin Özhasta, *Osmanlı Mimarlığında Bir Bani: Çorlulu Ali Paşa ve Eserleri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Özkan, Halit, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa-M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Saklan, Bilal, “Kütü’l-Kulûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Seyyid, Eymen Fuad, “Makrîzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/448-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Şahin, M. Süreyya, “Kasasü’l-Enbiyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Şafak, Ali, “el-Ahkâmü’s-sultâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/554-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Tanman, M. Baha, “Çorlulu Ali Paşa Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/371-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Târîh-i Râşid ve Zeyli Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (1071-1141/1660-1729)*, haz. Abdülkadir Özcan vd. İstanbul: Klasik yay., 2013.



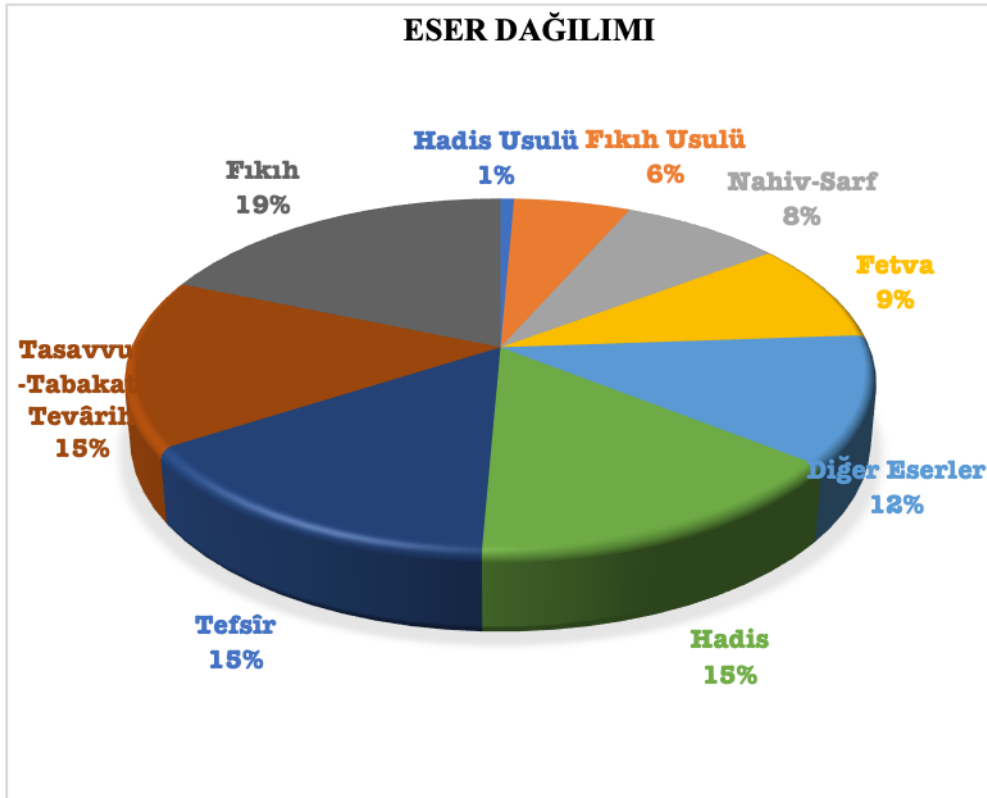
- Tomar, Cengiz, “Sehâvî, Şemseddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Topal, Mehmet, *Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa Nusretnâme Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Topaloğlu, Bekir, “Tecrîdü’l-İ’tikâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/250-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Turan, Abdülbaki, “el-Elfıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tülücü, Süleyman, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Türer, Osman, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/201-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uğur, Mücteba, “el-Câmi’us-Sagîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman, “Delâilü’l-Hayrât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Kuşeyrî, Abdülkerîm bin Hevâzin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK, 1988.
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/100-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Fahredden er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/151. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Nesefî, Ebü’l-Muîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Tavâliu’l-Envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki-Casim Avcı, “İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

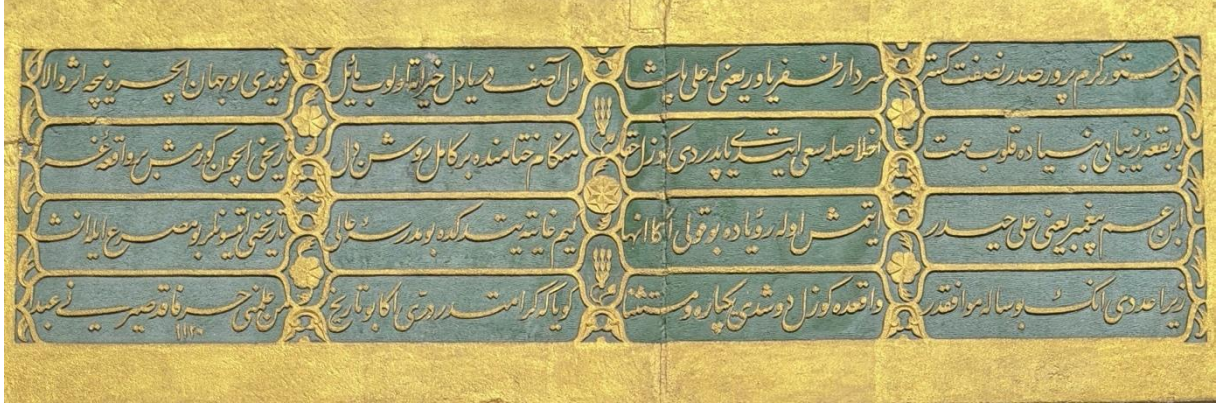
Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “*el-Kasîdetü’n-Nûniyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/551. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.



Şekil 1



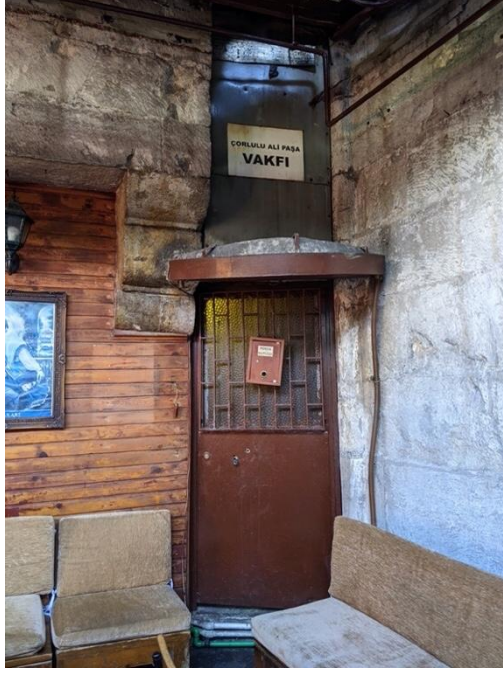
Şekil 2



**Resim 1:** Çorlulu Ali Paşa Medrese-Kütüphane girişindeki kitabe



**Resim 2:** Çorlulu Ali Paşa Medrese-Kütüphane girişi



**Resim 3:** Kütüphane girişi



**Resim 4:** Kütüphane binasının taş konsolları



**Resim 5:** Medrese-kütüphane avlusu

## Transkripsiyon

Hüdâvendigâr esbak cennetmekân firdevs-i âşiyân merhum ve mağfurleh Sultan Abdülhamid Han tâbe-serâhu hazretlerinin evkâf-ı celîyelerine mülhak Sadrazam esbak merhum Çorlulu Ali Paşa'nın İslambol'da Esirpazarı kurbunda kâin Dârülhadis Medresesi dahilinde fevkânî kütüphanelerinde hayatlarında vakf ve vaz' buyurdıkları funûn u müteaddiden kütüb ü mevkûfa müddet-i vefireden berü tahrir olmadıgından vakf-ı müşârünileyhin kâimmakam mütevellisi ricâl-i devlet-i 'aliyeden hâlâ darphâne-i âmire emini saadetlü İbrahim Sarım Efendi hazretleri iltimaslarıyla taraf-ı şer' den mürsel Kâtib Mehmed Efendi kütüphâne-i mezkûra varub bi-garez-i müslimin huzurlarında kâimmakam mûmâileyh hazretleri taraflarından vekîl-i mürseli Hâfız Ömer Efendi ve kütüphâne-i mezkûrenin hâfız-ı kütübî Mehmed Efendi ve Kâtib Vefik Ahmed Efendi tarafından kezalik vekîl-i mürseli Ahmed Efendi nâm kimesneler marifetleri ve marifet-i şerle kütüb ü mevkûfa-i mevcûdatın bervech-i âtî beher fenden esâmî ve evsaf-ı tasrih ve defter-i atîke tasdik olunarak tahrir ve terkim olunan defter budur ki bervech-i âtî zikr olunur fi el-yevmü'l-hâmis ve'l-'işrîn Cemâziyelâhir sene selâsîn ve mieteyn ve elf [25 C 1230/4 Haziran 1815]		
Kebir Mushaf-ı şerif Cild 1	def'a kebir Mushaf-ı şerif Cild 1	def'a Mushaf-ı şerif kebir Cild 1
Der-beyan-ı Tefsîr-i şerif		
Tefsîr-i Beyzâvî icrâ-i müteferrika nâkis Cild 1	def'a Tefsîr-i Beyzâvî evvelden noksan Cild 2	Sâdî Çelebi ale'l-Beyzâvî Cild 1
def'a Sâdî Çelebi ale'l-Beyzâvî Cild 1	def'a Sâdî Çelebi ale'l-Beyzâvî Cild 1	def'a Sâdî Çelebi ale'l-Beyzâvî Cild 1
Hüsameddin ale'l-Beyzâvî nâkis Cild 2	Sinan Efendi ale'l-Beyzâvî evvel Cild 1	
def'a Sinan Efendi ale'l-Beyzâvî evvel Cild 1	Molla Hasan ve ale'l-Beyzâvî evvel Cild 1	
Sadreddinâde ale'l-Beyzâvî Cild 1	Şahab Efendi ale'l-Beyzâvî Cild 4	
Fethü's-celîl ale'l-Beyzâvî Cild 1	Kazerûni ale'l-Beyzâvî Cild 1	
Sadık Geylanî ale'l-Beyzâvî Cild 1	Arif ale'l-Beyzâvî cild-i evvel Cild 1	
Kevâkibzâde ale'l-Beyzâvî Cild 1	Hâşiye Şeyhzâde ale'l-Beyzâvî Cild 1	
Hâşiye Beyzâvî el-İmâm es-Süyûtî Cild 2	Salikvani ale'l-Beyzâvî Cild 1	
Bostanzâde ale's-Suretü'l-inâm Cild 1	Tefsîr-i Keşşâf nüsha Çârperdî Cild 1	
def'a Tefsîr-i Keşşâf evvelden nâkis Cild 1	Keşfü'l-Keşşâf Cild 1	
Taftazanî ale'l-Keşşâf Cild 1	Ekmeleddin ale'l-Keşşâf Cild 1	
Kutbeddin ale'l-Keşşâf Cild 1	Elnısfü'l Evvel min-Külliyetü'l tıb ale'l-Keşşâf Cild 1	
Hâşiye Keşşâf es-Seyyid-i şerif Cild 1	Tefsîr İbn Âdil Cild 3	
Tefsîr-i Şeyhülislam Ebubekir Mehmed el-	Tefsîr Kebirü'l-imam Fahreddin er-Râzî Cild 4	




Hüdâver Cild 1		
Tefsîr-i İbn Abbas Cild 2	Tefsîr-i Me'âlimü't-tenzil el-Begavî Cild 2	
def'a Tefsîr Me'âlimü't- tenzil Cild 1	Tefsîr-i İbn Âdil Cild 3	
Tefsîr-i Kurtubî Cild 2	Tefsîr Kevaşî Evvel nâkıs Cild 1	Tefsîr-ü'l-Teysir Cild 1
Tefsîr-i Ebu Hayyan Cild 3	Kıt'â min-Tefsîr-i Teysîr Cild 1	Tefsîr-i Ebussuud Cild 1
def'a Tefsîr-i Ebussuud Cild 1	Te'vilât, Ebu Mansur el- Mâturîdî Cild 1	Usûlü'l- Kur'ân Mevlânâ Muhammed Râzî Cild 1
def'a el-Halvetü'l-Kur'ân Cild 1	İ'râbü'l-Kur'ân Ebü'l-Bekâ Cild 2	Tefsîr-i Münâsebat Bekâi Cild 5
Tefsîr Keşf-i İzâh Cild 1	Tertib-i Zibâ Cild 1	def'a Tertib-i Zibâ Cild 1
Tefsîr-ü'l İmamü's-Süyûtî Cild 1		
Cem' 67		
Der-beyân-ı Hadis-i Şerîf		
Buhârî-i şerif eczâ-i tamam Cild 1	def'a Buhârî-i şerif Cild 1	Kirmânî ale'l-Buhârî Cild 3
Kastamoni ale'l-Buhârî Cild 4	Feth'ul-Bari ale'l-Buhârî nâkıs Cild 1	Sahih-i Tirmizî Cild 1
Sahih-i Müslim Cild 1	Muvatta' İmam Melek İbn es-seyid Cild 1	İbn Mâce Cild 1
El-Mutî' şerh-ül-Muvatta' Cild 1	Müsned İmâm-ı Âzam Cild 1	Ali el-Kârî Müsned-i İmâm Cild 1
Mesâbih-i şerif Cild 1	def'a Mesâbih-i şerif Cild 1	İbn Melek ale'l-Mesâbih Cild 1
def'a İbn Melek ale'l- Mesâbih Cild 2	Zeynü'l-arab ale'l-Mesâbih Cild 1	İbn Melek ale'l-Meşârik Cild 1
def'a İbn Melek ale'l- Meşârik Cild 1	Mişkât-u Mesâbih Cild 1	Mirkat-u ale'l-Mişkâti Ali el- Kârî Cild 2
def'a Mirkat ale'l-Mişkât Cild 1	Şifâ Kadı İyâz Cild 1	Nesimu'l-Riyâz ale's-Şifâ Kadı İyâz Cild 2
def'a Nesimu'l-Riyâz ale's- Şifa Cild 2	Câmi'ü's-sagîr el-İmâm es- Süyûtî Cild 1	def'a Câmi'ü's-sagîr şerh Cild 1
Feyzü'l-kadir ale'l- Câmi'ü's-sagîr Cild 1	Tergîb ve't-terhîb el- İmâmü'l- Münzirî Cild 1	Mevâhibü'l-Ledünniyye Cild 1
Tahrîc Ehadis Tarîk-i Muhammediyye Cild 1	Şerh-i Delâilü'l-Hayrâtü'l- Muhammed el-Mehdi eczâ-i müteferrika Cild 1	
Kavlü'l-bedî'î's-salâti İmam-el-Sehâvî Cild 1	Ziyâdât Câmi'ü's-sagîr es-Süyûtî Cild 1	
Cami'ü'l-usûl Cild 2	Mesânid el-'aşere Cild 1	Er-Riyâz'ün-nadire fî fezâ'il i'l-'aşere Cild 1
Nihâyet-ül-İbn Esîr Cild 1	def'a Nihâyet-ül-İbn Esîr Cild 1	def'a Feyzü'l-kadir ale'l- Câmi'ü's-sagîr Cild 2

Kitâbü'l-Dîbâce ale's- Sahih-i Müslim Cild 1	Mirkatü's-Suud ale sünen Cild 1	Şerh Menâfiu'l-Ahyâr Cild 1
Delâilü'l-Hayrât Cild 1	ذممه ale'ş- Şifâ Cild 1	Hısnü'l-Hasîn Cild 1
Şerh Câmi'ü's-sagîr el-menâvi-i kebir Cild 3	Şerh Sahih-i Müslim cild 1	Metin-i Câmi'ü's-sagîr Cild 1
Tarîkat-ı Muhammediyye cild 1	Şerh Şifâ Ali el-Kârî eczâ Cild 1 baha 24	Hadis-i erbain Kemal Paşa Cild 1
Nûniyye Cild 1		
Cem' 66		
Usûl ü hadis-i şerif		
İbn Salâh fi Usûlü'l-hadis Cild 1	Elfiyye-İrâkî ma şerhi Cild 1	Tavzîh-i Nuhbetü'l-Fiker Cild 1
Fıkıh-ı şerif		
Metn-i Kûdûrî Cild 1	Müşkilât-ı Kûdûrî Cild 1	Hulâsa-i şerh-i Kûdûrî Cild 1
ذممه ale'l-Kûdûrî Cild 2	def'a Nısfü'l-evvel mine'l Hudurî(?) Cilt 2	Câmi' şerh Muhtasarü'l-Kudûrî Cild 1
Zahirî ale'l-Kudûrî Cild 1	Cevherî ale'l-Kudûrî Cild 1	Akta ale'l-Kudûrî Cild 1
Hidâye Cild 1	def'a Hidâye Cild 1	İnaye ale'l- Hidâye Cild 2
İbn Hemmâm ale'l- Hidâye Cild 3	def'a İbn Hemmâm ale'l- Hidâye Cild 3	def'a İbn Hemmâm ale'l- Hidâye Cild 1
Sâdi ale'l- Hidâye Cild 1	def'a Sâdi ale'l- Hidâye Cild 1	Umdetü Ashab il-bidaye ve'l-nihaye fî tahrir-i mesâil el- Hidâye Cild 1
Mülteka'l-Ebhur Cild 1	def'a Mülteka'l-Ebhur Cild 1	Mecmu'ul-Enhur ale'l- Mülteka'l-Ebhur nakıs Cild 2
Fevâid ale'l-Mülteka'l-Ebhur Cild 1	Şerh Mülteka nakıs Cild 2	Tenvirü'l-Ebsâr Cild 1
Mine'l-Fikâr şerh Tenvirü'l-Ebsâr Cild 1	def'a Mine'l-Fikâr şerh Tenvirü'l-Ebsâr Cild 1	
İbrahim Halebî Sagîr Cild 1	Dürer-i Gurer Cild 1	Şürünbalili ale'd-Dürer eczâ Cild 1
Azmî ale'l-Dürer cild 1	Vânî ale'l-Dürer cild 1	Sadru'ş-şerife cild 1
Ahî Ali Sadru'ş-şerife Cild 1	def'a Sadru'ş-şerife nakıs Cild 1	Kemaleddin ale's-Sadru'ş-şerife Cild 1
İslâh-ı izâh Cild 1	Kahtânî Cild 1	Eşbâh Cild 1
Tenvirü'l-Ebsâr ale'l-Eşbâh Cild 1	Şerh Kenzü'l-Zeylâî Cild 2	def'a Şerh Kenzü'l- Zeylâî Cild 2
def'a Kenzü'l-Zeylâî Cild 2	Şerh Kenzü'l-Mukaddes Cild 4	Şerh Kenzü'l-Aynî Cild 2
Şerh Kenzü'l-Mahmudi Cild 2	Bahr-i Raif Cild 1	Şerh Kenzü'l-Balizâde Cild 1
Uyûn-ül-hakâik fî şerh	İhtiyar şerh Muhtar	



Kenzü'l-Dekâik Cild 1	Cild 1	
Şerh-i manzume Neseфі Cild 1	Ziyâü'l-Ma'nevî ale'l-Mukaddemetü'l-Gaznevî Cild 1	İbn Kemal ale'l- Ferâiz Cild 1
def'a Kahtânî Cild 1	Seyid ale'l-Ferâiz Cild 1	Fıkıh Nâfi' Cild 1
Fethü'l-Kadir Cild 3	Kasabzâde Şerh-i Mülteka Cild 1	Câmi'u's-sagîr fi'l-fıkıh Cild 1
Fusûl-ül-ahkâm Cild 1	Mecma'i'l-Bahreyn İbn Melek Cild 1	Risale-i Ferâiz Cild 1
def'a Şürübülali ale'l-Dürer Cild 1		
Cem' 82		
Fetâvî-i Şerife		
Mebisât Serahsî Cild 7	Mebisât Serahsî Cild 8	Kâdîhân Cild 1
def'a Kâdîhân Cild 1	Hulâsatü'l-Fetâva Cild 1	def'a Hulâsatü'l-Fetâvî Cild 1
def'a Hulâsatü'l-Fetâvî Cild 1	Bezzâzî Cild 1	def'a Bezzâzî Cild 1
Fetâva'z-Zahîriyye Cild 1	Mecma'u'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât' Cild 1	Muhtârâtü'n-nevâzil Cild 1
Fusûlü'l-İmâdî Cild 1	Fusûlü'l-Üsrüşenî Cild 1	Câmi'u'l-Fusûleyn Cild 1
def'a Câmi'u'l-Fusûleyn Cild 1	Nuru'l-ayn fi' islâh Câmi'u'l-Fusûleyn Cild 1	
Fenniyye Cild 1	Münyetü'l-müftî Cild 1	Mühimmâtü'l-Müftî İbn Kemal Cild 1
Edilletü'l-şeriyeye Ali el-Kârî İmâm Ebû Hanîfe Cild 1		
Ahkâmü's-Sultâniyye Cild 1	Cevâhîratü'l-fetâvî Cild 1	Fetâvî-i Sûfiyye Cild 1
Şerhü'l Ziyâdâtü'l Attâbî Cild 1	Ziyâdât-ı Câmi' İmâm Mehmed ma şerh Cild 1	Nûniyye Cild 1
Cem' 40		
Usûl ü Fıkıh-ı Şerif		
Metn-ü Pezdevî Cild 1	Keşf Pezdevî Cild 2	Tavzîh Cild 1
Tagyîrü't-Tenkîh İbn Kemal Cild 1	Telvih ale't-Tavzîh nakıs Cild 1	Hasan Çelebi ale't-Telvih Cild 1
Berdâi ale't-Telvih Cild 1	Tûnî ale't-Telvih Cild 1	Fethü'l-müncî ale'l-muğnî Cild 1
Mensûr Kâni ale'l-muğnî Cild 1	Mir'ât Mirkât Cild 1	Muhtasar İbn Hacib Cild 1
Sâdî ale'ş-şerh Muhtasarâ-ül-Müntehâ Cild 1	Şerh ale'l-Muhtasarâ-ül-Müntehâ Cild 1	İbn Melek ale'm-Menâr Cild 1

Riyavî Ali İbn Melek Cild 1	Şerh-ü Tahrir li-Mevlânâ Emir-i Padişah (?) Cild 1	Şerh-ü Nazmü'l-Menâr fi kasidetü'l-ümmiyye Cild 1
Menâr Cild 1	Miratü'l-Fusûl Cild 1	Âsımzâde İbn Melek nâkıs Cild 1
Sıfat-ı hafıyye Cild 1		
Risale-i Ferâiz Cild 1	Çelebi ale't-Muhtasarâ-ül- Müntehâ Cild 1	Fusûlü'l-Bedâi' Cild 1
Cem' 26		
Muâyene Müteallik Olan Kütüb Beyan Olunur		
Mutavvel nâkıs Cild 1	def'a Mutavvel nâkıs Cild 1	Etvâl nâkıs Cild 1
Külliyatü'l miftâh li's- Sekkâki Cild 1	El-Kismü's-sâlis Mine'l- Miftah Cild 1	Sadeddin alâ-Miftah Cild 1
Seyyid ale'l-Miftah Cild 1	Seyyid Şerif ale'l-Mutavvel Cild 1	İsâmeddin alâ-hâşiyeti Seyid Şerif ale'l-Mutavvel Hüsamzâde Ali es-seyyid Cild 1
Kasım Leysî ale'l-Mutavvel Cild 1	Hasan Çelebi ale'l-Mutavvel Cild 1	Kirmânî ale'l-Mutavvel Cild 1
Hataî ale'l-Mutavvel Cild 1	Hafîd ale'l-Mutavvel Cild 1	Muhtasar Meâni Cild 1
def'a Muhtasar Cild 1	Hataî ale'l-Muhtasar Cild 1	Hâşiyeye-i Muhtasar el-Herevî Cild 1
def'a Herevî ale'l-Muhtasar Cild 1	Ferâiz-ül-Fevâid fi şerh Muhtasar-üs-Sevâhir Cild 1	İmâd Kâşî Cild 1
Şerh Tıbbiyâtü'l-etıbbî Cild 1	Seyrâmî ale'l-Mutavvel Cild 1	Kasım el-Leysî el-Miftah Cild 1
Cem' 24		
Tasavvuf ve Mev'ize ve Tabakat ve Tevârih ve Fünûn u şettâya müteallik kütüb beyan olunur.		
İhyâü Ulûm el-İmâmü'l- Gazâlî Cild 1	def'a İhyâü Ulûm el- İmâmü'l-Gazâlî Cild 1	Minhâcü'l-Kâsıdîn li'l  Cild 1
Minhâcü'l-'Abidîn el-İmâm- ül-Gazâlî Cild 1	Risâle-i Kuşeyrî Cild 1	Kütü'l-Kulûb Cild 1
Mesnevî-i Şerif Cild 1	Hülasâtü'l-Hakâyık Cild 1	Kitabü'l-Hikme fi ve'l- Mev'ize Cild 1
Muzhirü'l-İşkâl Cild 1	Tenvir es-Sikât Cild 1	Umdetü'l-amilin mirzât- Rabbi'l-alemin Cild 1
Kasasü'l-Enbiyâ Ebu'l Hasen Muhammed İbn Abdullah el- Kinânî Cild 1	def'a Kasasü'l-Enbiyâ Fâzıl Cild 1	
Müsâmere-i Muhyiddin el- Arabî Cild 1	Kitabü'l-Muhadarat ve'l- Müsâmarat eş-şeyh Muhyiddin el-Arabî Cild 1	
Ravzatü's-safadan bir nebevî Cild 1	Kevâkib el-Envarü'l- Ahmediyye fi Esrarü'l- Mucizatü'l-Muhammediye	

	Cild 1	
Tabakât-ı Takıyyüddin Cild 1	Mevzuât-ı Ulûm Taşköprizâde Cild 1	Sirâcü'l-Mülûk Cild 1
def'a Sirâcü'l-Mülûk Cild 1	Tezkiretü'l-Mülûk ve'l vüzerâ Cild 1	Câmi'ü Ed'ıyyeti'n-nebî el- İmâm Ebi Nuaym el-Hafız el-Muhaddis nazm-1  min kelami emiri'l miminîn Ali kerremallahu veche Cild 1
Otuz Risale-i müştemil mecmua mecmua Cild 1	Hüsnü'l-Muhâdara Cild 1	Risale-i Şürünbülali Cild 1
İbn İyas Cild 1	Kitab-ı Makrîzî Cild 4	Zeyl el-Tabakatü'l-kebir el- Sa'dânî Cild 1
Mecmua-i Resail İbn Kemal eczâ Cild 1	Esâmi-i kütüb Kâtib Çelebi Cild 1	def'a Mecmua İbn Kemal Paşa Cild 1
Şerh hamâse Cild 1	Şerh Muallakât-ı Seb'a Cild 1	
Cem' 68		
Nahiv ve sarf ve lugat muallak olan kütüb beyan olunur		
Şümunnî ale'm-Muğni'l- lebîb Cild 1	Kitab'üt-Tezkire es-Suyutî Cild 1	Muğni'l-lebîb Cild 1
def'a Muğni'l-lebîb Cild 1	Demâmînî(?) alâ-Muğni'l- lebîb Cild 1	Şerh Teshîl-i-Demâmînî Cild 1
Metn-i Elfiyye Cild 1	Radî el-Kâfiye nâkıs Cild 1	Molla Câmi nâkıs Cild 1
Hüsam ale'l-Cami Cild 1	İsmet ale'l-Câmi' nâkıs Cild 1	Kavâ'id-i-İ'râb Cild 1
Hâşiye Mutavassıt ma şerh fevâid Cild 1	Şerh Ünmûzec Cild 1	Dav' ale'l-Misbâh Cild 1
Şerh-i Dibâce Cild 1	Tertibü'l-Cemîl Cild 1	Tevrin fi'l-Nahiv Cild 1
Kâmus Cild 1	def'a Kâmus Cild 1	Sihâh-i Cevherî Cild 1
def'a Sihâh-i Cevherî Cild 1	Esas-ül-lugat Cild 1	Fâik el-lugat Cild 1
Mağrib el-lugat Cild 1	Lisânü'l Arab Cild 1	Ahterî-i kebir Cild 1
def'a Ahterî Cild 1	Divân el-lugat Cild 1	Çarperdi ale'ş-Şâfiye nâkıs Cild 1
def'a Çarperdi ale'ş-Şâfiye Cild 1	Nahiv cümlesi Cild 1	Şerh-i Kâfiye Cild 1
Şerh-ül-elfiye nâkıs Cild 1	Şerh-i Ebyat-ül  Cild 1	Haşiye Mutavassıt ma  Cild 1
Cem' 36		
İlm-i kelâm ve hikmet ve heyet ve hendese ve hesaba ve adab ve ebyata ve aruza müteallik olan kütüb beyan olunur		
Şerhu'l-Makâsıd Cild 1	Şerh-i Muvakkıf nâkıs Cild 1	Hasan Çelebi ale'ş-şerh-i Muvakkıf

		Cild 1
Kaside <b>بغداد العبد</b> Cild 1	Bahrü'l-Kelâm Cild 1	Şerh-i Nûniyye Hızır Beğ Cild 1
Akîdetü't-Tahâvîyye Cild 1	İsbat-ı Vâcib ma şerh Cild 1	Kādî Mîr ma Lârî Cild 1
Seyid 'ale't-Tecrîd Cild 1	Şerh-i Tecrîd Ali Kuşcı Cild 1	Hâşiye-i Tecrîd Hatibzâde Cild 1
Hâşiye-i Mir Fahreddin ale'l- Hidâye-hikmet Cild 1	Hâşiye Mir Hüseyin Adanavî Cild 1	Şerhi'l-Çağmînî li-Kadîzâde Cild 1
Bircendî ale's-şerh-i Çağmînî Cild 1	Mir çelevi Cild 1	Eşkâl-i Te'sîs Cild 1
Hâşiye Çelebi ale'l-Bahâi Cild 1	Metnü'l-İşârât-ül Ebû Sinân Cild 1	Hâşiye ale's-şerhü'l-İşârât Cild 1
Hallü Müşkilâtü'l-İşârât' Tûsî Cild 1	İsfahânî ale't-Tavâli'i Cild 1	Şerh-i Metâli' Cild 1
Seyid ale'l- Metâli' Cild 1	def'a Seyid ale'l- Metâli' Cild 1	def'a Seyid ale'l- Metâli' Cild 1
Hâşiyetü'l-ale'l-Metâli' Cild 1	Hâşiye Mir Ebu'l-feth ale'l- Celâl Cild 1	Sadeddin ale's-Şemsiyye Cild 1
Seyid ale'l-Kutb Cild 1	def'a Seyyid ale'l-Kutb Cild 1	Kara Davud ale's-seyyid Cild 1
İsâgôcî ma Hüsam Kâtî Cild 1	Fenârî ma Muhyiddin İsâgôcî Cild 1	Tehzîb ma Celâl Cild 1
Makâmât-ı Harîrî nâkıs Cild 1	def'a Makâmât-ı Harîrî Cild 1	Ahsenü'l hüsnâ mine'l uruz Cild 1
Şerh-i Manzûme İbnü'l- Hâcib Cild 1	def'a İbnü'l-Hâcib Manzûme Cild 1	Yetîmetü'd-Dehr Seâlibî Cild 1
Silkü'd dürer fi hal <b>السير</b> ma <b>السير</b> fi şems ve'l-kamer Cild 1	Nüzhetü'l-ezhân fî islâhi'l- ebdân Cild 1	Akraba-i din Cild 1
Elif ba Cild 1	Hâletü'l-Kemîne Cild 1	Fenârî ale'l-İsâgôcî Cild 1
İsbat-ı Vâcib Cild 1	Şâhidî Cild 1	Hâşiye-i Muallaka Cild 1
Zeyl Tabakatü'l-Kebir Cild 1	Tuhfe-i Mahmudi Tercümesi Cild 1	
Evrak-ı perîşan aded 6		
Bâlâda mezkûr cem'an yekûn kütüb 429 aded		

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)D

# BÂB-I DEFTERİ

BAŞMUHASEBE MUHALLEFAT HALİFELİĞİ  
KALEMİ DEFTERLERİ

DEFTER NO:

DEFTER NO:

D.BŞM.MHF.d.13242

دفعه سنان فندی علی البیضا در اول	مدافع در علی البیضا وی اول	جلد	جلد
صد رالین زاجر علی البیضا در	شعبان فندی علی البیضا وی	جلد	جلد
تغیج کجیل علی البیضا وی	کار و ن علی البیضا وی	جلد	جلد
حصارین کیمانه علی البیضا وی	غوبن علی البیضا وی جمل اول	جلد	جلد
کوکین زاجر علی البیضا وی	خاندن شیخ زاجر علی البیضا وی	جلد	جلد
خاندن بیضا در ایام السبوی	سکونت علی البیضا وی	جلد	جلد
برستان زاجر علی سوره الانعام	تغییر کت و نظره جابر وی	جلد	جلد
دفعه تغیر کت اولدن ناقص	کشف ککشف	جلد	جلد
نفسا زان علی ککشف	کمال الدین علی ککشف	جلد	جلد
قطب الدین علی ککشف	النصف الاولین کتب الطبری علی ککشف	جلد	جلد
خاندن کت و سبب تغیر	تغییر ابن حامد	جلد	جلد
تغییر شیخ الاسلام ای بر محمد ادر	تغییر کبر عام فولادین رازی	جلد	جلد
تغییر ابن عباس	تغییر معالم السنن ابن البغدوی	جلد	جلد
دفعه تغیر معالم السنن ابن	تغییر ابن حامد	جلد	جلد
تغییر فرطی	تغییر کوشنر اولان ناقص	جلد	جلد
تغییر ابن عباس	تغییر ابن عباس	جلد	جلد

خداوند کار سینه شکیان کرد و بس استیجاب و جرم و حضور سلطان عبدالعظیم  
 طاب ثراه و حضور در ملک او توفیق بیلدند و در حق تعظیم اسمین جرم چون علی البیضا  
 اسما بیله و اسیر زاری فرزند و او کافران دار کت به رسد و در وقت و توفیق  
 گنج ناز و حیا ناز و وقت و وضع بود و اولی فتون شد و در آن شب سوخت و قدرت  
 و غیره بود و در وقت و وقت شد از این کت تا کف مینامس جلال دولت  
 حاله می کرد و در ایام سوره الانعام در ایام سوره الانعام در وقت شد از این کت تا کف مینامس جلال دولت  
 کاتب محمد الفیدی کت و در ایام سوره الانعام در وقت شد از این کت تا کف مینامس جلال دولت  
 در وقت شد از این کت تا کف مینامس جلال دولت  
 کت و در ایام سوره الانعام در وقت شد از این کت تا کف مینامس جلال دولت  
 کت و در ایام سوره الانعام در وقت شد از این کت تا کف مینامس جلال دولت

کبر مصحف شریف	دفعه مصحف شریف	جلد	جلد
در بیان تغیر شریف			
تغییر بیضا وی اول	دفعه تغیر بیضا وی	جلد	جلد
بنقشه ناقص	اولدن نقصان	جلد	جلد
دفعه محمد علی البیضا در	دفعه محمد علی البیضا در	جلد	جلد
عصام الدین علی البیضا در ناقص	سنان فندی علی البیضا در اول	جلد	جلد

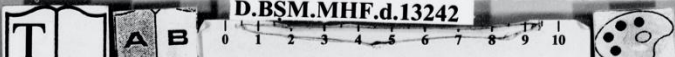


T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

7	<p>دفعه اوله گفتم که این کتاب را مکتوبه مصباح در شان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>دفعه دوم که مکتوبه کشف خفا در بیان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>دفعه سوم که مکتوبه جمع العقبه در بیان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>دفعه چهارم که مکتوبه تزیین تزیین در بیان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>شرح دلائل اثبات محمد ص جلد ۱</p> <p>قول البدر فی الصدقه الامام سجاد زیادات جامع العقبه سید علی جلد ۱</p> <p>جامع الاصول مسانده العقبه ارباب انصاف فی فضائل العقبه جلد ۱</p> <p>نهایه لایزال در فضیله لایزال در فضیله جامع العقبه جلد ۱</p> <p>کنز الایمان علی جمیع مسلم در فضائل العقبه سید علی جلد ۱</p> <p>دلائل اثبات در بیان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>شرح جامع العقبه در بیان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>طریقت محمدیه شرح کشف خفا در بیان مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>تونیبه جلد ۱</p>	6	<p>تفسیر ایضاً فقه من تفسیر التفسیر تفسیر اهل السعوی جلد ۱</p> <p>دفعه تفسیر اهل السعوی تا اول ابجد مکتوبه اهل الفارسی جلد ۱</p> <p>دفعه السعوی انوار الایضاً تفسیر شمسیه اصفهانی جلد ۱</p> <p>تفسیر کشف ایضاً تزیین تزیین دفعه تزیین تزیین جلد ۱</p> <p>تفسیر امام السعوی جلد ۱</p>
			۲۴۵۳
			در بیان حدیث شریف
			بخاری تزیین امام و دفعه بخاری تزیین کرامه علی بخاری جلد ۱
			فقطه من علی بخاری شرح الایضاً علی بخاری بنی جلد ۱
			صحیح مسلم موطا امام هاشم بن علی ابن ماجه جلد ۱
			الموطا شرح الموطا مستدرک عظیم علی الفارسی علی مستدرک جلد ۱
			مصباح شریف دفعه مصباح شریف ابن کلبه علی المصباح جلد ۱
			دفعه ابن کلبه علی المصباح زین العابد علی المصباح ابن کلبه علی المصباح جلد ۱



D.BSM.MHF.d.13242



T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

ابراهيم علي بن حيدر	در بحر	شرح نيكاني على الدرر
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
عقدي على الدرر	وان على الدرر	صدر الشريعة
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
احمد علي بن صدر الشريعة	وقف صدر الشريعة	كمال الدين على صدر الشريعة
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
اصول الفصاح	نيساني	استنباه
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
تنوير الابرار على ريشة	شرح الكفر المذموم	وقف شرح الكفر المذموم
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
وقف كثر المذموم	شرح كثر المذموم	شرح كثر المذموم
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
شرح كثر المذموم	بكرات	شرح الكفر المذموم
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
عبد بن محمد بن فتح كثر المذموم		انتشار شرح مختار
جلد ۱		جلد ۱
شرح منظوم شفيضا	ضياء المنير	ابن كمال على فوائد
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
وقف دولستان	سید علی زلفی	فقه نافع
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
فتح القدير	فصاح شرح منقح	جامع الصغير في الفقه
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
فصول الاحكام	مجمع بجزان بن مکتک	رسالة فوائض
جلد ۱	جلد ۱	جلد ۱
		وقف خزانه على الدرر
		جلد ۱

اصول حديث شريف

ابن صلاح في اصول الحديث الفيد الالهي مع شرحها

وقف شرح نسخة الفقه

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

فقه شريف

مبان قدوري

مشكلات قدوري

فوائد شرح قدوري

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

مدارج على القدوري

وقف نصف الارض كثر قدوري

وقف شرح مخد القدوري

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

ذاهب على القدوري

جوهر من على القدوري

افقع على القدوري

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

پرایه

وقف پرایه

عنايه على الهداية

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

ابن ابي حامد على الهداية

وقف ابن حامد على الهداية

وقف ابن حامد على الهداية

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

سدر على الهداية

وقف سدر على الهداية

وقف سدر على الهداية

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

منقح الابكر

وقف منقح الابكر

مجمع الامم على المنقح الابكر

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

فوائد على المنقح الابكر

شرح حشفي ناص

تنوير الابرار

جلد ۱

جلد ۱

جلد ۱

منع الفخر شرح تنوير الابرار

وقف منع الفخر شرح تنوير الابرار

جلد ۱

جلد ۱

۸۵

تكملي



D.BSM.MHF.d.13242





T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)

براهین علی التلویج جلد ۴  
 نو علی التلویج جلد ۴  
 فتح المنجی علی المعنی جلد ۴  
 منصوره فان علی المعنی جلد ۴  
 دات حرات جلد ۴  
 مختصر ابن حاجب جلد ۴  
 سعیدی علی شرح تحفه المشتهی شرح علی تحفه المشتهی ابن ملک علی المنار جلد ۴  
 سعیدی علی شرح تحفه المشتهی شرح تحفه المشتهی ابن ملک علی المنار جلد ۴  
 ربا در علی ابن ملک شرح تحفه المشتهی شرح تحفه المشتهی ابن ملک علی المنار جلد ۴  
 منار دات الفصول عصم ناصر ابن کافص صفا شفیقه جلد ۴  
 رساله زواتق حبر علی الخمر المشتهی فصول دراج جلد ۴

۶۶

معاینه مستحقان اولاد کتب بیضا اولاد

مطول ناقص جلد ۴  
 دفعه مطول ناقص جلد ۴  
 اطول ناقص جلد ۴  
 کتب مختلفه و مشکک الفهم اشارت من الفصح سعید الدین علی الفصح جلد ۴  
 سعید علی الفصح سید شریف علی المطول سعید الدین علی الفصح جلد ۴  
 سعید علی الفصح سعید شریف علی المطول سعید الدین علی الفصح جلد ۴



فتاوی شریفه  
 مجلط شریح جلد ۴  
 مسوی شریح جلد ۴  
 قاضیان جلد ۴  
 دفعه قاضیان خلاصه الفناور دفعه خلاصه الفناور جلد ۴  
 دفعه خلاصه الفناور بزازیه دفعه بزازیه جلد ۴  
 فتاوی مکارم جمع النوازل والوقایع محتفلات نوازل جلد ۴  
 فصول مکارم فصول استرگشتی جامع الفصولین جلد ۴  
 دفعه جامع الفصولین نوازلین فی اصوح جامع الفصولین جلد ۴

فتیه مینه المعنی مینه المعنی ابن کاکر الاوله الشریع علی کاکر الا قام ابو حنیفه جلد ۴  
 احکام سلطانیه جواهر الفناوی فتاوی صونیه جلد ۴  
 شرح الزیاده المعنی زبده جامع الفناوی شرح نوبیه جلد ۴

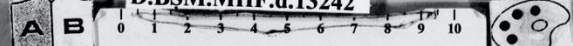
۶۷

اصول فقه شریف

فتاوی تیرودی کشف تیرودی توضیح جلد ۴  
 توضیح جلد ۴  
 فتاوی تیرودی کشف تیرودی توضیح جلد ۴  
 فتاوی تیرودی کشف تیرودی توضیح جلد ۴  
 فتاوی تیرودی کشف تیرودی توضیح جلد ۴



D.BSM.MHF.d.13242



T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

مسأله جمعی الدین العویہ کتب یاتی ضرات و المسأله شرح جمعی الدین العویہ  
جلد ۲

توسم ائی علی الطول حسن جمعی علی الطول کر مسمی علی الطول  
جلد ۲

روضه الصفی و نیر نبوی کواکب الانوار الاحمد بن فی الاسرار المعجزه المستحضره  
جلد ۲

خطای علی الطول خفیه علی الطول خفیه معانی  
جلد ۲

دفعه خفیه خطای علی الخضر خفیه خفیه الهادی  
جلد ۲

طبقات فقیر الدین موضوعات علوم الطب کبریا سراج الملوک  
جلد ۲

دفعه بروی علی الخضر فی الزلفه فی شرح عمی و کاشی  
جلد ۲

دفعه سراج الملوک تذکره الملوک و نوزاد جامع ادعیای نبوی الامام ایام  
جلد ۲

شرح تبیان مطهر سیر اجمعی علی الطول توسم ائی الخضر  
جلد ۲

انوار رسالت مشرف محمود حسن علی ضرفه رسائل خرمین  
جلد ۲

ابن یاسین کتب مغربزی زین الطبقات لکبر رشخون  
جلد ۲

مجموعه

مجموعه رسائل ابن کمال اجزا اسکی کتب کتاب جمعی دفعه محمود ابن کمال  
جلد ۲

نصوف و موعظ و طبقات و تراجم و توفیق مشرف کتب بجا اوله  
جلد ۲

اجای علوم الامم الخوال دفعه اجای علوم الامم الخوال منہاج الفاضلین لعمرف  
جلد ۲

منہاج عابدین علوم الخوال رسالت مشرفی قوت القلوب  
جلد ۲

شرح حصار شرح مناقب سید  
جلد ۲

مشرفی شریفه خالد الخانی کتب کلمه الادعیه و الموعظ  
جلد ۲

مشرفه الاشکال التوبیر لاسقاط عمده العابدین رضوان رب العالمین  
جلد ۲

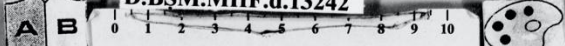
تجو و صوره و لغه معانی اوله کتب بجا اوله

شمس جمعی مغربیب کتب انکسار سید علی معنی ایوب  
جلد ۲

دفعه نقصان نبی افضل دفعه نقصان نبی افضل  
جلد ۲



D.BSM.MHF.d.13242



T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)©

علم الكلام والحکمت و هیئت و سده اسرار و آداب و اربابا نه روح و نه منفعت و نیکوئی

شرح مقصد جلد ۱	شرح مواد نفس جلد ۱	شرح مواد روح جلد ۱
قصید البغیة العبد جلد ۱	بحر الکلام جلد ۱	شرح نونیه حکیمت جلد ۱
عقیده الطهارتی جلد ۱	انبات و ابراج شریحه جلد ۱	فاصله بریح الارسی جلد ۱
سید علی نوبه جلد ۱	شرح بحر المعانی جلد ۱	غنیة بحر بحیث جلد ۱
غنیة بحر فرائد جلد ۱	غنیة بحر کینا جلد ۱	شرح غنیة بحر فرائد جلد ۱
بجزئیة کل شرح جزئی جلد ۱	میر حبی جلد ۱	استحکام تالیسی جلد ۱
غنیة بحر علم الهیاتی جلد ۱	مقدمات ارباب جلد ۱	غنیة بحر شرح الاستحکام جلد ۱
علم الحکمة و انظار طوسی جلد ۱	اصفهان علم الطالع جلد ۱	شرح مطالع جلد ۱
سید علی الطالع جلد ۱	دوفه سید علی الطالع جلد ۱	دوفه سید علی الطالع جلد ۱
عاشقان علم الطالع جلد ۱	غنیة میرزا الفیض علی کمال جلد ۱	سعد الدین علم الحسب جلد ۱

دوفه صلی البیب جلد ۱	دعای علم غنی البیب جلد ۱	شرح اسماء الالهی جلد ۱
مثنی الغیة جلد ۱	رضی عن الکافیة جلد ۱	ملاحیة فی نفس جلد ۱
عصم علم کالی جلد ۱	عصمت علم کالی جلد ۱	فواعد اعاب جلد ۱
غنیة منو مطوع شرح قواعد جلد ۱	شرح اخراج جلد ۱	منو علم الصباح جلد ۱
شرح دیباچه جلد ۱	ترتیب جمیل جلد ۱	نوریه فی الفقه جلد ۱
فاحسب جلد ۱	زنده فاحسب جلد ۱	صحاح چهار جلد ۱
دوفه صحاح چهار جلد ۱	اساس الفقه جلد ۱	فائق الفقه جلد ۱
سویة الفقه جلد ۱	سان التوب جلد ۱	اختری کبیر جلد ۱
دوفه اختر جلد ۱	دوران الفقه جلد ۱	چاره روی علم غنیة فی نفس جلد ۱
دوفه چارهر در علم غنیة جلد ۱	نحو جمعی جلد ۱	شرح کافیه جلد ۱
شرح الغیة فی نفس جلد ۱	شرح ارباب الحسب جلد ۱	غنیة منو مطوع جلد ۱

علم

D.BSM.MHF.d.13242

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

سید علی القطب      دوسید علی القطب      فرود او دود علی سید  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

اسغر علی معجم الامانی      فزاری معجم الدین اسغر علی      تہذیب معجم الامانی  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

مفاتیح معجم الزمان      دوسید علی القطب      حسن اکبر من العروس  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

شرح منظوم ابن کاتب      دوسید علی القطب      بینہ الدین شعلی  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

سکک الدین فی علم النیرین      تہذیب الامانی      اقربا دین  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

الغیا      حدائق      فزاری معجم اسغر علی  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

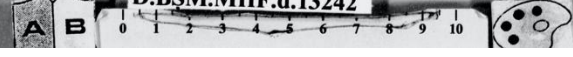
انبات واجب      شاپر      حاشیہ معقذ  
ص ۳                      ص ۳                      ص ۳

ذہاب طغیان کبری      شمس محمودی ترجمہ سی  
ص ۳                      ص ۳

اوراق بر نشان

بلام حاکم جامعہ کتب  
ص ۳      ص ۳  
احمد کاتب  
عالم اللغات  
عالم اللغات

D.BSM.MHF.d.13242



## **Celâleyn Tefsirinde Kırâatlere Yaklaşım Yöntemi**

*Approach Method to Qıraah in Jalalayn Exegesis*

**Ali Haydar ÖKSÜZ**

Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam  
Bilimleri Bölümü,

*Research Assistant., Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Major Islamic  
Sciences*

*Van / Turkey*

[ahaydaroksuz@yyu.edu.tr](mailto:ahaydaroksuz@yyu.edu.tr)

ORCID ID: 0000-0003-3821-5085

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 22 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Öksüz, Ali Haydar. "Celâleyn Tefsirinde Kırâatlere Yaklaşım Yöntemi".  
*Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 129-147.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



### Özet\*

*Kur'ân-ı Kerim, Allah'ı Teâlâ tarafından Peygamber Efendimiz aracılığı ile insanlığa iletilmiş olan bir hidayet kaynağıdır. Okunmasıyla ibadet edilen Kur'ân-ı Kerim'in insanlar tarafından anlaşılması onun tefsiri ile mümkündür. Bununla birlikte Kırâat İlmi de Kur'ân'ın anlaşılması için bilinmesi gereken ve âyetlerin tefsirinde kullanılması gereken önemli ilimlerden birisidir. Kur'ân-ı Kerim kelimelerindeki telaffuz değişikliklerini konu edinen kırâat ilminin tefsir ilmi ile irtibatlı olduğu aşikârdır. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerim'i açıklayan tefsir kitapları ve tefsir âlimleri, kırâatlerden destek almışlar ve âyetlere mana verirken farklı kırâatleri göz önünde bulundurarak anlam zenginliğini sağlamışlardır. Sahih olan kırâatlerin yanında sahii olmayan kırâatler de âyetlerin anlaşılmasında yardımcı olarak kullanılmıştır. Kur'ân kelimelerinde söz konusu olan bu değişiklikler tefsir eserlerinde farklı şekillerde ele alınmış ve incelenmiştir. Kur'ân'ın anlaşılması için kaleme alınan tefsirlerden birisi olan Celâleyn Tefsiri de; kısa, öz, anlaşılır ve çokça istifade edilen bir eserdir. Celâleyn tefsiri aynı zamanda âyetler anlaşılmaya çalışırken kırâatlerin de incelendiği, farklı şekillerde ele alındığı önemli bir tefsir eseridir. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı Celâleyn tefsirinin kırâatler açısından incelenmesi, kırâat ve tefsir ilimleri açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Celâleyn Tefsirinde kırâatlerin nasıl kullanıldığı, kırâatlere değinilirken onların nasıl zikredildiği, hangi yönler ile kırâatlere yaklaşıldığı gibi konular değerlendirilmeye çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, Tefsir, Celâleyn, Sahii, Şâz.

### Abstract

*The Quran is a source of guidance that has been transmitted to humanity by our Prophet by Allah. The understanding of the Quran by people, which is worshiped by its reading, is possible with its interpretation. However, the science of Qiraah is among the important sciences that must be known in order to understand the Qur'an and should be used in the interpretation of verses. It is obvious that the science of Qiraah, which addresses the pronunciation changes in the words of the Holy Qur'an, is connected with the science of exegesis. Therefore, the exegesis books and scholars explaining the Quran have benefited from the Qiraah. However, while giving meaning to the verses, they provided a wealth of meaning by considering different recitations. In addition to authentic reading, non-authentic reading was also used as a supporter in understanding the verses. These changes, which are in question in the words of the Qur'an, have been handled and examined in different ways in the exegesis works. Jalalayn exegesis is one of the exegesis written for the understanding of the Quran, is a short, concise, understandable and widely utilized work. Jalalayn exegesis is also an important commentary of exegesis, in which different readings are examined and handled in different ways while trying to understand the verses. For these reasons and similar reasons, it is important to examining for the study of Jalalayn exegesis in terms of Qur'an, in terms of Qiraah and Exegesis. In this study, it will be tried to evaluate the subjects such as how different readings are used in the Jalalayn exegesis, how they are mentioned while mentioning, and in which aspects are approached.*

**Keywords:** Qiraah, Exegesis, Jalalayn, Authentic, Exceptional.

---

\* Bu makale, 2016 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen "Kırâat İlmi Açısından Celâleyn Tefsiri" adlı yüksek lisans tezimizden hareketle hazırlanmıştır.

## Giriş

Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında Kırâat İlmi önemli bir yere sahiptir. Peygamber efendimiz döneminde verilen yedi harf ruhsatı ile birlikte ortaya çıkmış olan kırâat farklılıkları tefsir kitaplarında da çokça yer almış ve tefsir ilmi için de önemli bir yer teşkil etmiştir. İslamî ilimler içerisinde, özellikle tefsir ilmi açısından, tefsir-kırâat ilişkisi içerisinde yapılan çalışmalar kırâatlerin âyetlere kattığı zenginlik açısından önemlidir. Kırâat İlmi, Kur'ân âyetlerinin günümüze kadar vahyedildiği şekilde gelmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca kırâatlerin yol açtığı Kur'ân âyetlerinin farklı lafızlar ile okunması meselesi, âyetlerin tefsirinde çok önemli bir yere sahiptir.

Celâleyn tefsiri, Celâlüddîn el-Mahallî (ö. 864/1459) ve Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından yazılmış olan bir eserdir. Celâlüddîn el-Mahallî, Mahallî ismiyle meşhur olarak bilinen, 791/1389 yılında Mısır'da dünyaya gelmiş bir ilim adamıdır.<sup>1</sup> Mahallî, devlet işlerinden uzak durarak kendisine teklif edilen görevleri kabul etmeyip hayatını ilmî faaliyetlerle geçirmiş ve birçok eser telif etmiştir.<sup>2</sup> Celâlüddîn es-Suyûtî, 849/1445 yılında Mısır'da doğmuş ve Suyûtî ismiyle meşhur olmuştur.<sup>3</sup> Suyûtî, hayatının çoğunu ilim tahsil ederek geçirmiş, ömrünün son dönemlerini ise inzivaya çekilerek tek başına yaşamıştır. Yazmış olduğu eserlerin çoğunu da bu dönem içerisinde kaleme almıştır.<sup>4</sup>

Ömrünün son zamanlarında Kur'ân'ı tefsir etmeye başlayan Mahallî, tefsirin yarısını bitirdikten sonra vefat etmiş, kaldığı yerden öğrencisi olan Suyûtî devam ederek Kur'ân'ın tefsirini tamamlamıştır. Hoca ve öğrencisi tarafından tamamlanan bu eser, iki Celal'in tefsiri manasında “ Tefsîru'l Celâleyn ” olarak meşhur olmuştur. Kısa, öz ve anlaşılır bir eser olması sebebiyle “ Lübbü't Tefâsir ” (Tefsirlerin özü) olarak da anılmaktadır.<sup>5</sup> Celâleyn tefsiri iki ayrı kişi tarafından yazılmasına rağmen, Suyûtî hocası Mahallî'den sonra tefsiri devam ettiren dil, üslup gibi açılardan hocasının izinden gidebilmiş ve bir bütünlük içerisinde tefsiri devam ettirmiştir. Bunu bir örnek vererek göstermek istiyoruz. Mahallî, Meryem

<sup>1</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâti'l Müfessirîn*, (Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1403/1983), 2/84.

<sup>2</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l Müfessirûn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe), 1/237.

<sup>3</sup> Ebi'l Felâh Abdî'l-hayy b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâvût – Mahmud el-Arnâvût, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 10/75.

<sup>4</sup> Necmettin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's Sâire bi Âyâni'l Mieti'l Aşire*, (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1418/1997), 1/228-229. Müfessirlerin hayatları için ayrıca bkz: Şükrü Arslan, “Mahallî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 326-327; Halit Özkan, “Suyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/188-198.

<sup>5</sup> Yusuf Elyan Serkis ed-Dimeşkî, *Mucemü'l Matbuâtü'l Arabiyye ve'l Muarrebe*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1346/1928), 2/1623; Ali Akpınar, “Tefsîru'l Celâleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 40/294-295.

suresinde geçen “صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”<sup>6</sup> lafzına, “cennete götüren dosdoğru yol” şeklinde mana vermiştir.<sup>7</sup> Suyûtî ise Bakara suresindeki aynı lafzı, “صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ”<sup>8</sup> “doğru yol olan İslam” şeklinde açıklamıştır.<sup>9</sup> Örnekten de anlaşılacağı üzere hem Mahallî hem de Suyûtî ayrı surelerde yer alan aynı lafza yakın anlam vermişlerdir. Kelimenin manasında, birkaç kelime değişikliği dışında içerik ve anlam olarak temelde önemli bir fark bulunmamaktadır.

Celâleyn tefsiri, kaleme alındığı günden bu zamana kadar her derecedeki ilim talebesi için faydalı bir eser olmuştur. Kısa, öz ve anlaşılır bir sadelikte olması Celâleyn Tefsirinin çokça okunmasına sebep olmuştur. Ayrıca tefsir üzerine birçok hâşiye de kaleme alınmıştır. Bedreddin Muhammed el-Kerhî'nin Mecma'u'l Bahreyn'i, Ali el-Kârî'nin Cemâleyn'i, Süleyman b. Ömer el-Cemel'in el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye'si ve Ahmed b. Muhammed es-Sâvî'nin tasavvuf ağırlıklı Hâşiyetü's-Sâvî 'alâ Tefsîri'l-Celâleyn'i bu haşiyelerin önde gelenlerindedir. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Celâleyn tefsirinde kırâatlere ne şekilde yaklaşıldığının ortaya konması, kırâatleri ele alış biçiminin incelenmesi önemli bir konudur, çünkü tefsir ilmiyle uğraşan ya da Kur'an'ı anlamak için tefsir okumak isteyen kimseler, tefsir ile alakalı olan kırâatleri de bilmek, tanımak ve anlamak durumundadırlar. Bu nedenle Celâleyn Tefsirinde kırâatlerin hangi kısımlarda ne amaçla zikredildiğini göstermek, kırâatlerden tefsirde nasıl istifade edildiğini ortaya koymak da ayrıca önem arz etmektedir. Bütün bunlardan hareketle bu makale, ilim dünyasında çokça rağbet gören Celâleyn tefsirinde kırâatlere ne şekilde yaklaşıldığını, kırâatler zikredilirken nasıl bir yol izlendiğini ortaya koymaya yönelik bir çalışmadır. Belirlenen bazı başlıklar altında örnekler de verilerek, konular incelenmeye ve anlaşılır hale getirilmeye çalışılacaktır.

### 1. Kırâatlere Değnilirken Kullanılan Bazı Lafızlar

Celâleyn tefsiri müfessirleri, kırâatleri zikredecekleri yerlerde bu kırâatleri bazı özel lafızlar ile belirtmişler, kırâatlere bu şekilde atıfta bulunmuşlardır. Bu kullanılan lafızlar bize sahih olan ile olmayan kırâatleri ayırt etmekte tam manasıyla olmasa da ipucu vermektedir.

Celâleyn müfessirleri, kırâatlere atıfta bulunacakları yerlerde, “قرأ ابن , قرئ , قرأ , في قراءة” gibi lafızlar kullanmışlardır. “بالوجهين , بنونية , بالرفع , والتاء بالياء , مسعود”<sup>10</sup> ve “قرأ”<sup>11</sup> lafzı

<sup>6</sup> Meryem 19/36.

<sup>7</sup> Okan Kadir Yılmaz - Orhan Ençakar, *Celâleyn Tefsiri Metin ve Tercümesi*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 2/306.

<sup>8</sup> Bakara 2/142.

<sup>9</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/21.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/36.

<sup>11</sup> el-En'âm 6/63



genellikle sahih olan kırâatleri belirtmek için kullanılmıştır.<sup>12, 15</sup> قرأ ابن مسعود<sup>14</sup>, بالياء و التاء<sup>15</sup>, قرأ<sup>13</sup>, قرأ الحسن<sup>18</sup>, بالوجهين<sup>19</sup>, بالرفع<sup>17</sup>, بنونية<sup>16</sup> gibi lafızlar ise sahih olmayan kırâatlere atıf yapılan yerlerde kullanılmıştır.<sup>20</sup>

Genel manada kırâatlerin zikredildiği yerlerde kullanılan lafızlar bu şekildedir. Tabii bununla birlikte istisnai birkaç durum da mevcuttur. Örneğin; “في قراءة” lafzı genellikle sahih olan kırâatlere atıf yapılırken kullanılmasına rağmen bir yerde şâz olan bir kırâatı göstermek için de kullanılmıştır.<sup>21</sup> Yine aynı şekilde “قرأ” lafzı da sahih olmayan kırâatleri göstermek için kullanılmasına rağmen bir yerde sahih olan bir kırâate atıf için kullanılmıştır.<sup>22</sup>

Müfessirlerin kırâatleri göstermek için kullandığı bu lafızlar her ne kadar sahih ve sahih olmayan kırâatleri görmemizde ve anlamamızda bize yol gösterse de tam olarak bir ayırım olmadığı için “sahih olan kırâatler şu lafızlarla, sahih olmayan kırâatler ise şu lafızlarla gösterilir” demenin tam olarak doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Ama genel manada hangi lafızların hangi kırâatleri gösterdiği hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür.

## 2. Sahih ve Sahih Olmayan Kırâatlere Yaklaşım

Kırâatlerin sahih olma veya olmama konusunda belli bazı ölçüleri bulunmaktadır. Bir kırâat sahih ve tam bir senet ile Hz. Peygamber'e kadar ulaşıyorsa, bir vecihle bile olsa Arap dili gramerine uygunluk gösteriyorsa ve Hz. Osman döneminde istinsah edilmiş olan Mushaf'ın hattına uygun ise sahih bir kırâattir. Bu ölçülere uymayan kırâatler ise sahih olmayan yani şâz kırâatlerdir.<sup>23</sup> Özellikle tefsir eserlerinde kırâatlerin açıklanmasında sahih kırâatler ve sahih olmayan kırâatler birlikte kullanılmakta ve kırâatler ile âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda Celâleyn Tefsirinde de sahih ve şâz kırâatlere atıflar yapılmaktadır.

<sup>12</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/5; 1/63.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/162.

<sup>14</sup> en-Nisâ 4/12.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/120.

<sup>16</sup> Yûsuf 12/110.

<sup>17</sup> Yûnus 10/2.

<sup>18</sup> Kâf 50/24.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân 3/115; el-Mâide 5/45.

<sup>20</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/26; 1/102; 1/78; 1/64; 1/247; 1/207; 2/518; 1/63.

<sup>21</sup> el-İsrâ 17/101.

<sup>22</sup> el-Mürselât 77/6; Sûre ve Ayetlerde geçen bu örnekler için bkz: Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*.

<sup>23</sup> Ebü'l Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, thk: Ali Muhammed Dabbağ (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l İlmiyye, ts.) 1/9; Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed, *el-İbâne an me'âni'l-kırâât*, thk: Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Kâhire: ts. ), 51; Ebü'l Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: 1973), 1/75.

Celâleyn Tefsirinde müfessirler genel olarak sahih olan kırâatleri vermeyi tercih etmişlerdir. Devamlı takip ettikleri bir kırâat imamı olmamakla birlikte sahih olan kırâatleri tercih etmişler ve bunlara göre tefsirlerini oluşturmuşlardır. Sahih olan bu kırâatlerin yanında tefsirde şâz olan bazı kırâatlere de atıf yapılarak örnek olarak belirtilmiştir ancak mana açısından sahih kırâatler tercih edilmiştir. Bu konuyu birkaç örnek ile şöyle izah edebiliriz:

Mâide suresinin “...وَالْعَيْنَ بِلْعَيْنٍ وَالْأَنْفَ بِلَأْنَفٍ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاسِنًَّ بِالسِّنِّ...” âyetinde geçen “سن, اذن, انف, عين”<sup>24</sup> kelimeleri İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir tarafından kelimelerin fetha hareketleri ile mansup şeklinde okunmaktadır.<sup>25</sup> Celâleyn Tefsiri müfessirlerinden Mahallî de bu okuyuş tarzını tercih etmiş ve bunu tefsirinde kullanmıştır. Bununla birlikte başka bir okuyuşta Kisâi, bu kelimelerin tamamını merfu şeklinde okumuştur.<sup>26</sup> Celâleyn müfessirlerinden Mahallî de “و في قراءة بالرفع في الاربعة” “bir kırâatte dört kelime de ref ile okunur”<sup>27</sup> şeklinde zikrederek Kisâi'nin kırâatine atıfta bulunmuştur. Müfessirin tercih ettiği ve atıfta bulunduğu iki kırâat de sahih kırâatlere dendir.<sup>28</sup>

Âraf suresinde yer alan “وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ...” âyetindeki “بشراً”<sup>29</sup> kelimesini kırâat imamlarından Âsım “بُشْرًا” şeklinde, İbn Âmir “تُشْرًا” şeklinde; Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Câfer ve Yâkub “تُشْرًا” şeklinde ve Hamza, Kisâi ve Halefû'l Âşir ise “تُشْرًا” şeklinde okumuşlardır.<sup>30</sup> Celâleyn tefsirinde bu kelime için “تُشْرًا” şeklinde okunan kırâat tercih edilmiş ve buna göre anlam verilmiştir.<sup>31</sup> Bu kırâate göre anlam “ayrı ayrı, dağılmış vaziyette” şeklindedir.<sup>32</sup> Müfessir, aynı zamanda kendi tercih etmiş olduğu kırâatin yanında diğer sahih kırâatleri de zikretmiş ve onlara da atıfta bulunmuştur.

Diğer bir örnek ise Nisâ suresindedir. Nisâ suresinde yer alan “هَآ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي” “الحَيوة...”<sup>33</sup> âyetindeki “عَنْهُمْ” kelimesi bütün kırâat imamları tarafından bu şekilde çoğul olarak

<sup>24</sup> el-Mâide 5/45.

<sup>25</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebî Zer'a İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kırâât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979/1394), 225; Ebî Alî Hasan b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâtî (Beyrut, 1984/1404), 3/223.

<sup>26</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l Kırâât*, 226; el-Fârisî, *el-Hücce*, 3/223.

<sup>27</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/114.

<sup>28</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l Kırâât*, 225-226.

<sup>29</sup> el-Âraf 7/57.

<sup>30</sup> Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Kitâbü't-Teysîr fi'l-Kırâati's-seb'a*, (Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1984), 110; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/269; Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, (Dimeşk: Dâru Sâdu'd-Dîn, 2000), 3/76-78; el-Fârisî, *el-Hücce*, 4/31-32.

<sup>31</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/156.

<sup>32</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/156; Abdurrahman Çetin, *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 201.

<sup>33</sup> en-Nisâ 4/109.

okunmuştur.<sup>34</sup> Bu okuyuş sahih kırâat imamları tarafından okunan şekildir. Celâleyn Tefsirinde de bu sahih kırâat dikkate alınmıştır.<sup>35</sup>

Bu sahih kırâatin yanında Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Kâb tarafından “عَنْهُ” şeklinde kırâat olunan bir okuyuş daha vardır.<sup>36</sup> Bu okuyuş ise şâz bir kırâattir. Celâleyn tefsirinde de “عَنْهُمْ” kelimesi bir kırâatte “عَنْهُ” şeklinde de okunmuştur denilerek bu şâz kırâate atıfta bulunulmuştur.<sup>37</sup>

Bakara suresinde yer alan “... إِنْ أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا ...” âyetindeki “أَنْ يَخَافَا”<sup>38</sup> kelimesi için de hem sahih hem de şâz kırâatin zikredilmesi söz konusudur. Tefsirde “يَخَافَا” şeklindeki sahih kırâatle birlikte “تَخَافَا” şeklindeki şâz kırâatin de var olduğu belirtilerek hem sahih hem de sahih olmayan kırâat birlikte zikredilmiştir.<sup>39</sup>

İsrâ suresinde yer alan “... فَسئَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ ...” âyetindeki “فَسئَلُ”<sup>40</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Kırâat imamlarından İbn Kesîr, Halefû'l Âşîr ve Kisâi kelimeyi “فَسئَلُ” şeklinde; Cumhuriyet kırâat imamları ise hemze ile birlikte “فَسئَلُ” şeklinde okumuşlardır. Bununla birlikte İbn Abbas'tan rivayet edilen sahih olmayan bir kırâatte de mazi fiil olarak “فَسئَلُ” şeklinde okunmuştur.<sup>41</sup>

Celâleyn tefsirinde cumhurun kırâatı olan “فَسئَلُ” şeklinde emir kipi ile okunan kırâat tercih edilmiştir. Bu kırâate göre “İsrail oğullarına sor” şeklinde mana verilmiştir. Ayrıca “وفي قراءة بلفظ الماضي” şeklindeki açıklama ile şâz bir kırâatte kelimenin mazi olarak “فَسئَلُ” şeklinde okunduğu belirtilmiş ve iki kırâat bir arada zikredilmiştir.<sup>42</sup>

### 3. Kırâat İmamının Zikredilmesi veya Kırâat Sahibinin Belirsiz Bırakılması

Celâleyn tefsirinde gösterilen kırâatler ve kırâat farklılıkları genellikle herhangi bir kırâat imamının ismi zikredilmeden, herhangi bir isnad yapılmadan verilmiştir. Sadece birkaç yerde istisna olarak kırâat imamının ismi zikredilmiştir. Bu zikredilen kırâatlerden ikisi sahih olmayan kırâatlerden, biri ise sahih olan kırâatlere atıfta bulunurken “bir kırâatte de şöyle okundu”, “bizim kırâatimizde de olduğu gibi” şeklinde

<sup>34</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 2/150.

<sup>35</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/95.

<sup>36</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 2/150.

<sup>37</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/95.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/229.

<sup>39</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/35.

<sup>40</sup> el-İsrâ 17/101.

<sup>41</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 5/127.

<sup>42</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/291.

lafızlar kullanılmıştır. Sahih olmayan kırâatler için de “bu kelime şu şekilde de okunur” gibi lafızlar kullanılmıştır. Çalışmanın bu kısmında, kırâat imamlarının isimlerini müfessirlerin nasıl zikrettiğinin ve bunlara nasıl atıfta bulunduğunun; ayrıca herhangi bir imam ismi zikredilmeksizin kırâatlerin nasıl gösterildiğinin örneklerini görmeye çalışacağız. İlk kısımda vereceğimiz ayetler kırâat sahibinin isminin zikredildiği, ikinci kısımdaki ayetler ise herhangi bir isim zikredilmeden değinilen örneklerdir.

### 3.1.Kırâat Sahiplerinin İsimlerinin Zikredildiği Örnekler

-Nisâ suresinde geçen “... وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ...” âyetindeki “أَخٌ أَوْ أُخْتٌ”<sup>43</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekillerde okunmuştur:

Ubey b. Kâb bu kelimeyi “مِنْ أُمَّ” ziyadesi ile beraber “أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ” şeklinde okumuştur. Said b. Ebî Vakkâs ve İbn Mes‘ûd da “مِنْ أُمَّ” kelimesi ile birlikte “أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ” şeklinde okumuştur. Bazı kırâat imamları da “أَخٌ” şeklinde “خ” harfinin şeddesi ile birlikte okumuşlardır.<sup>44</sup>

Celâleyn müfessirlerinden Mahallî de tefsirde, “أَخٌ أَوْ أُخْتٌ” kelimesine “أَيُّ مَنْ أَمْ وَقَرَأَ بِهِ” kaydı ile İbn Mes‘ûd ve diğer bazı âlimler okumuştur” şeklindeki açıklaması ile birlikte yer vermiştir. Burada İbn Mes‘ûd’un ismini zikretmiş ve İbn Mes‘ûd ile birlikte diğer bazı âlimlerin kırâatine atıfta bulunmuştur.<sup>45</sup>

-Tâhâ suresinde geçen “... قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ يُرِيدَانِ...” âyetindeki “إِنَّ هَذَا”<sup>46</sup> ibaresi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Cumhura göre bu kelime “ا” harfi ile birlikte “إِنَّ هَذَا” şeklinde okunmuştur. Bunun yanında Ebû Amr ise “ي” harfi ile birlikte “إِنَّ هَذَا” şeklinde okumuştur.<sup>47</sup>

Tefsirin müfessirlerinden Suyûtî, “إِنَّ هَذَا” şeklindeki kırâatı esas alarak tefsirini yapmıştır. Bununla birlikte “لَا يَبِي عَمْرُو وَ لَغَيْرِهِ” açıklaması ile “Ebû Amr “إِنَّ هَذَا” şeklinde, başkaları ise “هَذَا” şeklinde okumuşlardır” diyerek kırâat ismi zikredip Ebû Amr’ın kırâatine atıfta bulunarak, Ebû Amr’ın kırâatini tercih etmiştir.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> en-Nisâ 4/12.

<sup>44</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/32.

<sup>45</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/78.

<sup>46</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>47</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dârü’l Meârif, 1972), 419; İbn Zencele, *Hucetü’l Kırâât*, 454.

<sup>48</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/314.

-Kâf suresindeki “أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ” âyetinde “الْقِيَا”<sup>49</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şöyle okunmuştur:

Cumhurun okuyuşuna göre kelime iki tane “ا” harfiyle birlikte “الْقِيَا” şeklinde okunmuştur. Hasan Basrî ise bu kelimeyi te‘kid “ن” ile birlikte “الْقَيْنُ” şeklinde okumuştur.<sup>50</sup>

Suyûtî, âyetin tefsirinde “الْقِيَا” şeklindeki cumhurun okuyuşunu esas almış, buna göre mana vermiştir. Birde bununla birlikte “اي القين و به قرأ الحسن فأبدلت الذين القا” “Hasan Basrî “الْقَيْنُ” şeklinde okumuştur, sondaki “ن” harfi “ا” harfine çevrilmiştir” açıklamasını yaparak Hasan Basrî’nin kırâatine atıfta bulunmuştur.<sup>51</sup>

Araştırmamız sonunda tespit edebildiğimiz üç yerde bu şekilde kırâat imamına isnat yapılmıştır. Bu tespit ettiğimiz kırâatler İbn Mes‘ûd, Hasan Basrî ve Ebû Amr’a nisbet edilen kırâatlerdir. Bunlardan sadece Ebû Amr kırâatı sahih kırâatlerden iken İbn Mes‘ûd ve Hasan Basrî kırâatı şâz kırâatlerdendir.

### 3.2.Kırâat Sahiplerinin İsimlerinin Zikredilmediği Örnekler

-Nisâ suresinde geçen “... وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ...” âyetindeki “وَاحِدَةً”<sup>52</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Cumhurun okuyuşuna göre bu kelime “وَاحِدَةً” şeklinde “كان” fiilinin haberi olarak nasb şeklinde okunmuştur.<sup>53</sup> Nâfi<sup>54</sup> ve Ebû Câfer’in kırâatine göre de “وَاحِدَةً” şeklinde ref ile okunmuştur. Bu okuyuşta da “كان” tam bir fiildir.<sup>55</sup>

Celâleyn tefsiri müfessirlerinden Mahallî, Nisâ suresi 11. âyetindeki bu kelime için cumhurun kırâatı olan okuyuşu tefsirde kullanmış ve bu okuyuşa göre mana vermeyi tercih etmiştir. Bununla birlikte “وفي قراءة بالرفع فكان تامة” “bir kırâatte ref olarak okunur ve “كان” tam fiildir” diye açıklama yaparak Nâfi ve Ebû Câfer’in sahih olan kırâatine atıfta bulunmuştur.<sup>56</sup>

<sup>49</sup> Kâf 50/24.

<sup>50</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l Kırâat*, 9/109.

<sup>51</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/518.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/11.

<sup>53</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l Kırâat*, 2/27; İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 227.

<sup>54</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 227; İbn Zencele, *Hucetü’l Kırâat*, 192.

<sup>55</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l Kırâat*, 2/27.

<sup>56</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/77.

-Ankebût suresinde yer alan “... وَأَنزَلَ عَلَيهِ آيَاتٍ مِنْ رَبِّهِ...”<sup>57</sup> âyetindeki “آيَاتٍ” kelimesini de kırâat imamları şöyle okumuşlardır:

İbn Kesîr, Ebû Bekir Şû’be, Hamza, Kisâi, Halef, İbn Muhaysın ve Âmeş bu kelimeyi müfred olarak “آيَةٌ” şeklinde okumuşlardır.<sup>58</sup> Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Kuteybe, Ebû Câfer ve Yâkub ise “آيَاتٍ” şeklinde cemi olarak okumuşlardır.<sup>59</sup>

Celalüddin es-Suyûtî de Ankebût suresi 50. âyetteki kelime için tefsirde “آيَةٌ” şeklindeki müfred okuyanların kırâatini tercih etmiştir. Ancak bunun yanında “وفي قراءة آيَاتٍ” “bir kırâatte “آيَاتٍ” şeklinde okunmuştur” diyerek, cemi okuyanların kırâatine atıfta bulunmuştur.<sup>60</sup> Bu kırâatlerin yanında başka kırâatler de mevcuttur ancak Celâleyn de bu kırâatler zikredilmediği için bizde bütün kırâatlerin yerine tefsirde yer alanları vermeyi uygun gördük.

-Bakara suresinde yer alan “... فَآتَتْ أَكْلَهَا ضِعْفَيْنِ...”<sup>61</sup> âyetindeki “اكلها” kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Âsım, Hamza, Kisâi, İbn Âmir, Ebû Câfer ve Yâkub bu kelimeyi “ء” ve “ك”ın damme harekesi ile “أَكْلَهَا” şeklinde okumuşlardır.<sup>62</sup> Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Muhaysın ve Yezidî ise ء'nin damme, “ك”ın sükûn harekesi ile “أَكْلَهَا” şeklinde okumuşlardır.<sup>63</sup>

Celâleyn tefsirinde Mahallî, Bakara suresi 265. âyetteki kelime için “أَكْلَهَا” şeklindeki kırâatı esas alarak tefsirini yapmıştır. Bununla beraber “بضم الكاف وسكونها” “harfi hem damme hem de sükûn ile okunmuştur” şeklindeki açıklaması ile diğer kırâate de atıfta bulunmuştur.<sup>64</sup>

-Yâsin suresindeki “... لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ...”<sup>65</sup> âyette yer alan “ثَمَرِهِ” kelimesini kırâat imamları şu şekilde okumuşlardır:

<sup>57</sup> el-Ankebût 29/50.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lügavî, *el-Hücce fi'l Kırâati's-seb'a*, thk. Sâlim Mukrem (Beyrut: Dâru's-şürûk, 1979/1399), 280; el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 7/118.

<sup>59</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 7/118; İbn Hâleveyh, *el-Hücce*, 280.

<sup>60</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/401.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/265.

<sup>62</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 1/385.

<sup>63</sup> Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfu Fudelâi'l Beşer bi'l Kırâati'l Erbea Aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1987/1407), 1/452; el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 1/385.

<sup>64</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/44.

<sup>65</sup> Yâsin 36/35.

Cumhurun kırâatine göre kelime “ت” ve “م” harfinin fetha harekesi ile “تْمَرِه” şeklinde okunmuştur.<sup>66</sup> Hamza ve Kisâi ise “ت” ve “م” harfinin damme harekesi ile “تْمَرِه” şeklinde okumuşlardır.<sup>67</sup>

Aynı şekilde Suyûfî de tefsirinde Yâsin suresi 35. âyetteki kelime için “تْمَرِه” şeklinde okunan kırâatı esas almıştır. Bunun yanında “بفتحتين و ضميتين” “hem iki fethalı hem de iki dammeli okunmuştur” diye zikrederek diğer kırâate de atıfta bulunmuştur.<sup>68</sup>

#### 4. Kırâatlere Göre Farklı Manaların Zikredilmesi

Celâleyn Tefsiri müfessirleri tefsirlerinde bazı âyetlerdeki kelimelerde sadece farklı kırâatleri zikretmekle yetinmişler, bu farklı kırâatlere göre manaların nasıl olduğuna değinirken herhangi bir kırâat tercihinde bulunmamışlardır. Bu farklı kırâatleri ve manaları zikretmekteki amacın anlamda bir zenginlik olsun diye olduğunu düşünmekteyiz. Bu konuyu örneklerle birlikte daha detaylı bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

-Bakara suresinde “مَا لَمْ تَمْسُوهُمْ أَوْ تَفْرَضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً...” âyetinde yer alan “تَمْسُوهُمْ”<sup>69</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şöyle okunmuştur:

Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım ve Yâkub bu kelimeyi “مس” fiilinin muzarisi olarak “تَمْسُوهُمْ” şeklinde okumuşlardır.<sup>70</sup> Hamza ve Kisâi ise “فاعل” babından “تَمَّاسُوهُمْ” şeklinde cemi olarak okumuşlardır.<sup>71</sup>

Mahallî, Bakara suresi 236. âyetinde yer alan “تَمْسُوهُمْ” kelimesi için “و في قراءة تَمَّاسُوهُمْ” “اي تجماعوهن” şeklindeki açıklaması ile diğer kırâatı de zikretmiştir. “تَمْسُوهُمْ” kırâatine göre mana “el sürmek” iken, “تَمَّاسُوهُمْ” kırâatine göre mana “ilişkide bulunmak”tır. Mahallî tefsirinde her iki kırâatı da manaları ile birlikte zikretmiştir.<sup>72</sup>

-En’âm suresindeki “... فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ...” âyetinde yer alan “لَا يُكَذِّبُونَكَ”<sup>73</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

<sup>66</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 7/483.

<sup>67</sup> İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 598.

<sup>68</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/441.

<sup>69</sup> el-Bakara 2/236.

<sup>70</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 1/330; Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillah eş-Şîrâzî el-Fârisî İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü’l Mûdah fî Vucûhi’l-kırâati ve İlelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde: 1993/1414), 1/329-330.

<sup>71</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü’l Mûdah*, 1/329-330; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 1/330.

<sup>72</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/37.

<sup>73</sup> el-En’âm 6/33.

İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Âsım ve Yâkub bu kelimeyi “ذ” harfinin şedde harekesi ile “لَا يُكْذِبُونَكَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>74</sup> Nâfi ve Kisâi ise “ذ” harfinin kesre harekesi ile “لَا يُكْذِبُونَكَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>75</sup>

En’âm suresi 33. âyetindeki “لَا يُكْذِبُونَكَ” kelimesi için de aynı şekilde iki farklı kırâatı da zikretmiştir. “و فِي قِرَاءَةِ بِالْتَخْفِيفِ أَي لَا يَنْسِبُونَكَ إِلَى الْكُذْبِ” şeklinde yapmış olduğu açıklaması ile Mahallî, iki kırâate de tefsirinde manaları ile birlikte değinmiştir. “لَا يُكْذِبُونَكَ” kırâatine göre mana “*seni yalanlamıyorlar*” iken, “لَا يُكْذِبُونَكَ” kırâatine göre ise “*sana yalan nisbet etmiyorlar*” şeklindedir.<sup>76</sup>

-Rûm suresindeki “مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا...” âyetinde yer alan “فَرَّقُوا”<sup>77</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şöyle okunmuştur:

Hamza ve Kisâi bu kelimeyi “ف” harfinden sonraki “ا” harfî ile birlikte “فَارَّقُوا” şeklinde okumuşlardır.<sup>78</sup> Diğer kırâat imamları Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Câfer, Yâkub ve Halefû’l Âşir ise “ر” harfinin şedde harekesi ile “فَرَّقُوا” şeklinde okumuşlardır.<sup>79</sup>

Suyûtî tefsirinde, Rûm suresi 32. âyetinde geçen “فَرَّقُوا” kelimesi için “و فِي قِرَاءَةِ فَارَقُوا” şeklinde açıklaması ile birlikte diğer bir kırâatı da zikretmiş ve her iki kırâatı da anlamları ile birlikte vermiştir. “فَرَّقُوا” şeklinde okunan kırâate göre anlam “*dinlerini parçaladılar*” iken, “فَارَّقُوا” şeklindeki kırâate göre anlam “*kendilerine emredilen dinlerini terk ettiler*” şeklindedir. Suyûtî burada her iki kırâatı da manaları ile zikrederek onlara atıfta bulunmuştur.<sup>80</sup>

-Hadîd suresinde “... لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْظَرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ...” âyetinde geçen “أَنْظَرُونَا”<sup>81</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Cumhurun okuyuşuna göre bu kelime sülâsi mücerred birinci bâbın emir kipi olarak vasıl hemzesi ile birlikte “أَنْظَرُونَا” şeklinde okunmuştur.<sup>82</sup> Kırâat imamlarından Hamza ise bu kelimeyi if’al bâbının emir sığası olarak “أَنْظَرُونَا” şeklinde okumuştur.<sup>83</sup>

<sup>74</sup> İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 248; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/418.

<sup>75</sup> İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 248; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/418.

<sup>76</sup> Yılmaz-Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/130.

<sup>77</sup> er-Rûm 30/32.

<sup>78</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 7/157; ed-Dânî, *Kitâbu’t Teysîr*, 175.

<sup>79</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 7/157; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/344.

<sup>80</sup> Yılmaz-Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/406.

<sup>81</sup> el-Hadîd 57/13.



Hadîd suresi 13. âyetinde geçen “انظُرُونَا” kelimesi için de aynı şey söz konusudur. Suyûtî bu kelime için de “و في قراءة بفتح الهمزة و كسر الظاء امهلونا” şeklindeki açıklaması ile birlikte her iki kırâatı da manalarıyla zikretmiştir. “انظُرُونَا” şeklinde okunan kırâate göre anlam “*bizi de gözetin*” şeklinde iken, “انظُرُونَا” şeklindeki kırâate göre anlam “*bizi bekleyin*” şeklindedir.<sup>84</sup>

### 5. Kırâatler Arasında Tercih (Mana Açısından)

Celâleyn tefsirinde müfessirler kırâatlere çokça değindikleri gibi, âyetlere mana veririrken ve âyetlerin tefsirini yaparken bazen kırâatler arasında tercihte de bulunmuşlardır. Kur’ân-ı Kerim’in lafzında geçen kelimenin kırâatı ile birlikte başka kırâatleri de zikretmişler ve hangi kırâate göre manayı tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu bölüm içerisinde bu konu örnekleri ile beraber işlenecektir.

-En’âm suresinde “... يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ” âyetinde yer alan “يَقُصُّ”<sup>85</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Nâfi, İbn Kesîr, Âsım ve Ebû Câfer bu kelimeyi “ق” ve “ص” harfinin damme harekesi ile “يَقُصُّ” şeklinde okumuşlardır.<sup>86</sup> Diğer kırâat imamları Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâi, Yâkub, Hamza ve Halefû’l Âşir ise “ق” harfinin sükûn harekesi ve kesra harekeli “ض” harfiyle, “قضى” fiilinin muzâri sığası olarak “يَقُضُّ” şeklinde okumuşlardır.<sup>87</sup>

En’âm suresi 57. âyetindeki “يَقُصُّ” kelimesi için, يَقُصُّ şeklinde okunan kırâate göre anlam “*hakki o söyler*” iken, يَقُضُّ kırâatine göre ise anlam “*hakk olan hükme o hükmeder*” şeklindedir. Celâlüddin el-Mahallî, “يَقُصُّ” kelimesi için tefsirinde mana açısından Kur’ân-ı Kerim’in lafzında yer alan “يَقُصُّ” kırâatının yerine “يَقُضُّ” kırâatini tercih etmiştir. Burada Mahallî iki kırâatı da zikretmiş, “و في قراءة يقص” şeklindeki açıklaması ile Kur’ân’ın bizim de okuduğumuz şekli olan Hafs kırâatine atıfta bulunmuş ancak tefsirinde diğer kırâate göre mana vermiştir.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> ed-Dânî, *Kitâbu’t Teysîr*, 208; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 9/334; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 700.

<sup>83</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/383; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 699; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 9/334.

<sup>84</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/538.

<sup>85</sup> el-En’âm 6/57.

<sup>86</sup> İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/258; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/441; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 254; ed-Dânî, *Kitâbu’t Teysîr*, 103.

<sup>87</sup> İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 254; el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/441; ed-Dânî, *Kitâbu’t Teysîr*, 103; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/258.

<sup>88</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/133.

-Âraf suresinde “... إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ ...” âyetinde yer alan “طَائِفٌ”<sup>89</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Nâfi, İbn Âmir, Âsım ve Hamza “طَافَ” fiilinin ismi faili şeklinde “طَائِفٌ” olarak okumuşlardır.<sup>90</sup> İbn Kesîr, Ebû Amr ve Kisâi ise bu kelimeyi “طَيْفٌ” şeklinde okumuşlardır.<sup>91</sup>

Âraf suresi 201. âyetinde geçen “طَائِفٌ” kelimesi içirse, “طَائِفٌ” şeklindeki kırâate göre anlam “onlara arız olan şey”, “طَيْفٌ” şeklinde okunan kırâate göre ise anlam “arıza, vesvese” şeklindedir. Celâlüddin el-Mahallî de Kur’ân lafzında yer alan “طَائِفٌ” kırâatı yerine diğer kırâat olan “طَيْفٌ” kırâatini tercih etmiştir. Tefsirinde iki kırâatı da zikreden Mahallî, “وفي قراءة” şeklinde Kur’ân kırâatine atıfta bulunmuş, tefsirde mana açısından ise “طَيْفٌ” şeklindeki kırâatı tercih etmiştir.<sup>92</sup>

-Şuarâ suresindeki “وَأَنَا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ” âyetindeki “حَاذِرُونَ”<sup>93</sup> kelimesi kırâat imamları tarafından şu şekilde okunmuştur:

Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr bu kelimeyi “حَذِرُونَ” şeklinde “ا” harfî olmadan okumuşlardır.<sup>94</sup> Diğer kırâat imamları İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâi ise “حَاذِرُونَ” şeklinde “ا” harfî ile birlikte okumuşlardır.<sup>95</sup>

Şuarâ suresi 56. âyetinde geçen “حَاذِرُونَ” kelimesi için, “حَاذِرُونَ” şeklindeki kırâate göre anlam “hazırlıklı kimseler”, “حَذِرُونَ” şeklinde okunan kırâate göre ise anlam “uyanık” şeklindedir. Müfessirlerimizden Suyûtî, burada Kur’ân lafzında yer alan “حَاذِرُونَ” kırâatı yerine diğer kırâat olan “حَذِرُونَ” kırâatini tercih etmiştir. Her iki kırâatı da zikreden Suyûtî, “وفي قراءة حاذرون مستعدون” şeklinde Kur’ân kırâatine atıfta bulunmuş, bunun yanında tefsirinde mana olarak “حَذِرُونَ” kırâatini tercih etmiştir.<sup>96</sup>

-Hac suresinde “تَأْنِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ ...” âyetinde geçen “لِيُضِلَّ”<sup>97</sup> kelimesini kırâat imamları şu şekilde okumuşlardır:

<sup>89</sup> el-Âraf 7/201.

<sup>90</sup> Ebî Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-İsbehânî, *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Sübey Hamza Hâkimî (Dimeşk: 1980/1401), 218; İbn Zencele, *Huccetü'l Kırâât*, 305; el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 3/248.

<sup>91</sup> İbn Zencele, *Huccetü'l Kırâât*, 305; el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 3/248; İbn Mihrân, *el-Mebsût*, 218.

<sup>92</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/175.

<sup>93</sup> eş-Şuarâ 26/56.

<sup>94</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü'l Mûdah*, 2/941; el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 6/421; İbn Zencele, *Huccetü'l Kırâât*, 517.

<sup>95</sup> el-Hatîb, *Mu'cemü'l Kırâât*, 6/421; İbn Zencele, *Huccetü'l Kırâât*, 517; İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü'l Mûdah*, 2/941.

<sup>96</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/368.

<sup>97</sup> el-Hac 22/9.

İbn Kesîr ve Ebû Amr bu kelimeyi “ي” harfinin fetha harekesi ile birlikte “لِيُضِلَّ” şeklinde okumuşlardır.<sup>98</sup> Cumhuriyetin kırâatine göre ise kelime “ي” harfinin damme harekesi ile “لِيُضِلَّ” şeklinde okunmuştur.<sup>99</sup>

Hac suresi 9. âyetinde “لِيُضِلَّ” kelimesi için de “لِيُضِلَّ” kırâatine göre anlam “saptırmak için” şeklindedir. Fetha hareke ile okunan “لِيُضِلَّ” kırâatine göre ise “sapmak için” şeklinde mana verilmiştir. Suyûtî burada da “لِيُضِلَّ” şeklindeki kırâatin yerine “لِيُضِلَّ” olarak okunan fetha harekeli kırâatı tercih etmiştir. Tefsirinde “بفتح الياء و ضمها” şeklinde iki kırâatı da zikreden Suyûtî, mana açısından fetha harekeli kırâatı tercih etmiştir.<sup>100</sup>

Yapmış olduğumuz incelemeler sonucunda vermiş olduğumuz örneklerden de anlaşılacağı üzere, Celâleyn Tefsirindeki mana açısından kırâatler arasında tercihin sahih kırâatler arasında olduğu görülmektedir. Yani sahih olmayan bir kırâat müfessirler tarafından tercih edilmemiştir. Bununla birlikte müfessirlerin yaptığı tercihlerin genellikle bizim takip ettiğimiz kırâat olan Âsım’ın Hafs rivayeti dışındaki okuyuş olması dikkatleri çekmektedir. Bazen çoğunluk tarafından okunan kırâatı bile tercih etmeyip diğer sahih kırâatı tercih ettikleri görülmektedir.

## 6. Kendi Tercih Ettikleri Kırâate Atıf Yapmaları

Tefsirde kırâatler zikredilirken çokça kullanılan bir yöntem de farklı kırâatlerle birlikte, Celâleyn müfessirlerinin de kendi tercih ettikleri kırâatı belirterek, kendi kırâatlerine atıfta bulunmalarıdır. Konuyu daha iyi anlayabilmek için burada kendi kırâatlerini nasıl zikrettiklerini örnekler ile göstermeye çalışacağız.

-En’âm suresinde geçen “... وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ”<sup>101</sup> kelimesini kırâat imamları şu şekilde okumuşlardır:

İbn Âmir’in kırâatine göre bu kelime “ت” harfi ile birlikte “تَعْمَلُونَ” şeklinde okunmuştur.<sup>102</sup> İbn Âmir dışında kalan diğer kırâat imamlarına göre ise “ي” harfi ile “يَعْمَلُونَ” şeklinde okunmuştur.<sup>103</sup>

<sup>98</sup> ed-Dânî, *Kitâbu’t Teysîr*, 156; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/325; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 472-473; İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü’l Mûdah*, 2/941.

<sup>99</sup> ed-Dânî, *Kitâbu’t Teysîr*, 156; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/325; İbn Ebî Meryem, *el-Kitâbü’l Mûdah*, 2/941.

<sup>100</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/332.

<sup>101</sup> el-En’âm 6/132.

<sup>102</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/546; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 272.

<sup>103</sup> el-Hatîb, *Mu’cemü’l Kırâât*, 2/546; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 272.

En‘âm suresi 132. âyette yer alan bu kelimeyi Mahallî “يَعْمَلُونَ” şeklindeki kırâatı esas alarak tefsir etmiştir. Bu kelimenin “بالياء و التاء” hem “ي” hem de “ت” harfi ile okunduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte “bizim kırâatimizde de olduğu gibi “يَعْمَلُونَ” şeklinde okunmuştur” açıklaması ile kendi kırâatlerine atıfta bulunmuştur.<sup>104</sup>

- Âraf suresinde “... أَفَلَا تَعْقِلُونَ”<sup>105</sup> âyetinde geçen “تَعْقِلُونَ” kelimesi için de bu durum geçerlidir. Söz konusu olan “تَعْقِلُونَ” kelimesini kırâat imamları şu şekilde okumuşlardır:

Nâfi, İbn Âmir, Hafs, Yâkub ve Câfer bu kelimeyi “ت” harfi ile “تَعْقِلُونَ” şeklinde okumuştur.<sup>106</sup> Bu kırâat imamlarının dışında kalan kırâatlerde ise kelime “ي” harfi ile “يَعْقِلُونَ” şeklinde okunmuştur.<sup>107</sup>

Mahallî, kelimenin “بالياء و التاء” hem ي hem de “ت” ile okunduğunu belirtmiştir. “Bizim kırâatimizde de olduğu gibi “تَعْقِلُونَ” şeklinde okunmuştur” diyerek kendi kırâatlerine işaret etmekle birlikte “يَعْقِلُونَ” şeklindeki kırâatı esas alarak da mana vermiştir.<sup>108</sup>

-Neml suresinde “... إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ”<sup>109</sup> âyetinde yer alan “تَفْعَلُونَ” kelimesinin kırâat imamları tarafından okunma şekli şöyledir:

İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir bu kelimeyi “ي” harfi ile “يَفْعَلُونَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>110</sup> Nâfi, Âsım, Hamza ve Kisâi ise kelimeyi “ت” harfi ile birlikte “تَفْعَلُونَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>111</sup>

Celalüddin es-Suyûtî, Neml suresi 88. âyette geçen “تَفْعَلُونَ” kelimesinin “بالياء و التاء” hem “ي” harfi hem de “ت” harfi ile okunduğunu belirtmiştir. Ayrıca “bizim kırâatimizde de olduğu gibi “يَفْعَلُونَ” şeklinde okunmuştur” açıklamasıyla kendi okudukları kırâate atıfta bulunmuş ve bu kırâatı tercih etmiştir.<sup>112</sup>

-Kasas suresinde “... وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ...” âyetinde yer alan “وَقَالَ”<sup>113</sup> kelimesini kırâat imamları şöyle okumuşlardır:

<sup>104</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/144.

<sup>105</sup> el-Âraf 7/169.

<sup>106</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l Kırâât*, 3/212.

<sup>107</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l Kırâât*, 3/212.

<sup>108</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 1/171.

<sup>109</sup> en-Neml 27/88.

<sup>110</sup> Muhammed b. Ahmed Ebî Mansûr el-Ezherî, *Kitâbü Meâni’l Kırâât*, thk. Mustafa Ruveys (Riyad: 1991/1412), 2/248; İbn Zencele, *Huccetü’l Kırâât*, 539.

<sup>111</sup> el-Hatîb, *Mu‘cemü’l Kırâât*, VI, 565; el-Ezherî, *Kitâbü Meâni’l Kırâât*, 2/248.

<sup>112</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/383.

<sup>113</sup> el-Kasas 28/37.

Kırâat imamlarından İbn Kesîr bu kelimeyi “و” harfi olmaksızın “قَالَ” şeklinde okumuştur.<sup>114</sup> İbn Kesîr dışında kalan diğer kırâat imamlarına yani cumhura göre ise bu kelime “و” harfi ile birlikte “وَقَالَ” şeklinde okunmuştur.<sup>115</sup>

Kasas suresi 37. âyetindeki “وَقَالَ” kelimesinin de “بَوَاو و دُونَهَا” şeklinde hem “و” harfi ile hem de “و” harfi olmadan okunduğunu belirtmiş ve “*bizim kırâatimizde de olduğu gibi “و” harfi ile okunmuştur*” şeklindeki açıklaması ile kendi kırâatlerine atıfta bulunmuştur.<sup>116</sup>

## Sonuç

Celâleyn Tefsiri tarih boyunca özlü bir tefsir olma özelliğinden dolayı çokça okunan, her düzeyde ilim insanı tarafından faydalanılan bir kitap olmuştur. Eserde Kur’ân âyetleri sade, öz ve anlaşılır bir şekilde tefsir edilmiştir. İki ayrı kişi tarafından yazılmasına rağmen, müfessirlerin aralarındaki özellikle hoca-talebe ilişkisinden dolayı tefsir içerisinde bir bütünlük olduğu da aşikârdır. Âyetlerin tefsirlerinde olduğu gibi kırâatler de zikredilirken kısa bir şekilde işaret edilmiş, kırâatler ile ilgili detaylı anlatımlara girilmemiş ve farklı kırâat şekillerine kısaca değinilmiştir.

Celâleyn tefsirinde belirtilen kırâatlerin ve müfessirlerin kırâat tercihlerinin bir kaç istisna dışında genel olarak sahih olan kırâatlerden yana olduğu görülmektedir. Sadece birkaç yerde sahih olmayan kırâatler de zikredilmiştir. Tefsirde kırâatler belirtilirken de bazı lafızlar kullanılmıştır. Kullanılan bu lafızlar tam olarak sahih ile sahih olmayan kırâatı anlamada ayırıcı olmasa da okuyucuya ipucu bağlamında kolaylık sağlamaktadır.

Müfessirler kırâatleri incelerken birkaç istisna dışında genellikle kırâat imamlarının isimlerini zikretmemişlerdir. Konuyu uzatmamak amacıyla, “*bir kırâatte şöyle okundu*”, “*hem böyle hem de böyle okunur*” gibi lafızlar kullanarak kırâatleri belirsiz bırakmışlardır. Müfessirler bazen kırâatlere değinirken kendi kırâatlerine de atıfta bulunmuşlar, kendi tercih ettikleri kırâatleri belirtmişlerdir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, müfessirler sahih olan veya olmayan kırâatlere tefsirlerinde yer vermelerine rağmen mana açısından tercihte bulunurken sadece sahih olan kırâatleri tercih etmişler, aynı zamanda bazı âyetlerde kırâatlerin farklı manalarını zikretmelerine rağmen herhangi bir tercihte bulunmamışlardır.

<sup>114</sup> Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî, *Câmiu'l Beyân fi'l Kırâati's-seb'a*, thk. Muhammed el-Cezâîrî (Beyrut: Dârü'l Kütübi'l İlmîyye, 2005/1426), 662; İbn Zencele, *Huccetü'l Kırâât*, 546.

<sup>115</sup> İbn Zencele, *Huccetü'l Kırâât*, 546; ed-Dânî, *Câmiu'l Beyân*, 662.

<sup>116</sup> Yılmaz - Ençakar, *Celâleyn Tefsiri*, 2/389.

## Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim.

Akpınar, Ali. "Tefsîru'l Celâleyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Arslan, Şükrü. "Mahallî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 326-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Çetin, Abdurrahman. *Kırâatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001/1422.

ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *Câmiu'l Beyân fi'l Kırâati's-seb'a*. thk. Muhammed el-Cezâirî. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Baskı, 2005/1426.

ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman. *Kitâbü't-teysîr fi'l-Kırâati's-seb'a*. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1984/1405.

ed-Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâti'l Müfessirîn*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Baskı, 1403/1983.

ed-Dimeşkî, Yusuf Elyan Serkis. *Mucemü'l Matbuâtü'l Arabiyye ve'l Muarrebe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1346/1928.

el-Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudelâi'l Beşer bi'l Kırâati'l Erbea Aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1. Baskı, 1987/1407.

el-Cezerî, Ebü'l Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr*. thk: Ali Muhammed Dabbağ. Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l İlmiyye, ts.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebî Mansûr. *Kitâbü Meâni'l Kırâât*. thk. Mustafa Ruveys. 3 Cilt. Riyad: y.y. 1. Baskı, 1991/1412.

el-Fârisî, Ebî Alî Hasan b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedreddin Kahvecî - Beşîr Cüveycâfî. 7 Cilt. Beyrut: y.y. 1984/1404.

el-Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's Sâire bi Âyâni'l Mieti'l Âşire*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1. Baskı, 1418/1997.

el-Hatîb, Abdüllatîf Muhammed. *Mu'cemü'l Kırâât*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru Sâdu'd-dîn, 1. Baskı, 2000/1421.

es-Suyûtî, Ebü'l Fadl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi Ulûmi'l -kur'ân*. Beyrut: y.y. 1973/1394.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

İbn Ebî Meryem, Nasr b. Ali b. Muhammed Ebî Abdillâh eş-Şîrâzî el-Fârisî. *el-Kitâbü'l-Mûdah fi Vucûhi'l-kırâati ve İlelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde: y.y. 1993/1414.

İbn Hâleveyh, Ebü Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lügavî. *el-Hücce fi'l Kırâati's-seb'a*. thk. Sâlim Mukrem. Beyrut: Dâru's-şürûk, 3. Baskı, 1979/1399.

İbn Mihrân, Ebî Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-İsbehânî. *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Sübey Hamza Hâkimî. Dimeşk: y.y. 1980/1401.

İbn Mücâhid, Ebü Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l Meârif, 1972/1394.

İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele Ebî Zer'a. *Hüccetü'l-kırâat*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979/1394.

İbnü'l İmâd, Ebi'l Felâh Abdi'l-hayy b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *Şezerâtü'z Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâvût – Mahmud el-Arnâvût. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Baskı, 1414/1993.

Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebü Muhammed b. Hammuş b. Muhammed. *el-İbâne an me'âni'l-kırâat*. thk: Abdülfettâh İsmâil Şelebî. 1 Cilt. Kahire: ts.

Özkan, Halit. "Suyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 188-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Yılmaz, Okan Kadir – Ençakar, Orhan. *Celâleyn Tefsiri Metin ve Tercümesi*. 2 Cilt. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013/1434.

Şîrâzî'nin "el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh" Adlı Eserindeki Yöntemi

Approach of Imam al-Shirazi in his book Al-Lama 'in Usul al-Fiqh

**Shawish MURAD**

Dr. Öğr. Ü., Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD  
Assistant Prof., Hakkari University Faculty of Theology, Department of Arabic Language  
Hakkari / Turkey

[murad1980m1980@gmail.com](mailto:murad1980m1980@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0001-7872-9705

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Murad, Shawish. "Şîrâzî'nin "el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh" Adlı Eserindeki Yöntemi". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 148-174.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.





## المخلص

اختلفت مناهج الأصوليين في كتابة وتقرير قواعد علم أصول الفقه، والإمام الشيرازي أصولي قد صنف كتباً عدّة في علم أصول الفقه، واشتهرت كتبه وذاع صيتها، فجاء هذا البحث ليبين منهجه في تدوين أهم كتبه وهو كتاب "اللمع في أصول الفقه"، وأهم سمات وخصائص هذا المنهج، من خلال التعرف عليه وعلى كتابه، ثم بيان وتحليل منهجه في عرضه مادة ومضمون موضوعات كتابه؛ ليتم من خلال ذلك التعرف على أهم مميزات وخصائص المدرسة التي ينتمي إليها ببيان عملي تطبيقي. توصل البحث في نهايته إلى أن الإمام الشيرازي اتبع منهج المتكلمين، فكانت أهم سمات منهجه: تقديم الكتاب بمجموعة من تعاريف ألفاظ علم أصول الفقه، وتقريره لقواعد أصول الفقه وتحقيقها وتحريها بالأدلة المُخْتَلَفَةِ، فمنها: العقلية والنقلية، مع تحريره لمحل النزاع وذكر خلاف الأصوليين، ونقل آراء من سبقه من الأصوليين في المواضيع التي يبحث فيها، مع تمحيصه لتلك الآراء، واقتضاره على ذكر الفروع الفقهية على شكل تمثيل وتوضيح للقاعدة فقط، وباختصار غير مُخْلِ، واستطراده في تفاصيل المسائل، مع خلو كتابه من المسائل الكلامية، ودعم رأيه بالأدلة التي تؤكد على استقلالته الفكرية، ونزاهته في البحث وحرية تحقيقه وعدم تعصبه لمذهبه، فجاء كتابه شاملاً لجميع مسائل أصول الفقه العامة، مفيداً في بابه، استناداً منه العلماء، ويؤخذ عليه أنه لا يذكر أدلة المخالف إلا ما ندر، وإغفاله لبعض المسائل الجزئية في أصول الفقه.

**الكلمات مفتاحية:** أصول الفقه، الشافعية، المنهج، الشيرازي، اللمع.

## Şîrâzî'nin el-Lüma' fi usûli'l-fıkh adlı Eserindeki Yöntemi

### Özet

Usûlcüler, fıkıh usûlü ilmini yazmada ve kurallarını tespit etmede farklı yöntemler takip etmişlerdir. Şîrâzî de bir usûlcü olup fıkıh usûlü alanında birkaç kitap kaleme almıştır. Onun eserleri şöhret kazanmış ve namları yayılmıştır. Bu araştırma Şîrâzî'nin fıkıh usûlü alanında yazdığı en önemli eseri olan *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*'ta takip ettiği yöntemine ve bu yöntemin özelliklerine ışık tutmayı amaçlamıştır. Bu çalışmada ilk etapta Şîrâzî'nin hayatı ele alınmış ve bu eseri tanıtılmıştır. Daha sonra onun bu eserde yer verdiği konuları ele almadaki yöntemi analiz edilmiş ve açıklanmıştır. Böylece uygulamalı bir şekilde Şîrâzî'nin mensup olduğu ekolün en önemli özellikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Yapılan bu araştırma neticesinde Şîrâzî'nin mütekellimîn metodunu takip ettiği görülmüştür. Onun yönteminin en belirgin özellikleri, eserinde fıkıh usûlü ilminin birtakım kavramlarını tanımlaması, fıkıh usûlü kurallarını tespit etmesi, akli ve nakli deliller olmak üzere farklı delillerle bu kuralları incelemesi ve yazmasıdır. Ayrıca tartışma konusu olan meseleyi ve usûlcülerin o konudaki ihtilaflarını ele almıştır. İncelediği konularda kendisinden önceki usûlcülerin görüşlerini nakletmiş ve bu görüşleri özetlemiştir. Sadece usul kurallarına örnek vermek ve bunları açıklamak üzere fûrû-ı

fıkıh konularını zikretmekle yetinmiştir. Eserine bir haleb getirmeden konuları genel olarak özetle ele almıştır. Yeri geldiğinde birtakım konuları detaylı bir şekilde incelemiştir. O bu eserinde kelam konularına yer vermemiştir. Şîrâzî, kendi fikrîsel bağımsızlığını teyit eden delillerle kendi görüşünü desteklemiştir. O, araştırmada şeffaf davranmış, konuları incelemede özgür hareket etmiş ve kendi mezhebinin taassubunu yapmamıştır. O bu eserinde genel olarak fıkıh usûlünün bütün konularını ele almıştır. Bu kitap alanında faydalı bir eser olmuştur. Âlimler bu eserden istifade etmişlerdir. Fakat o muhaliflerin delillerini çok az zikrettiği ve bu eserinde fıkıh usûlünün bazı cüzi meselelerine yer vermediği için eleştirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh usûlü, Şafiiler, Yöntem, Şîrâzî, Luma'.

### **Approach of Imam al-Shirazi in his book Al-Lama 'in Usul al-Fiqh**

#### **Abstract**

The methodologies of the fundamentalists differed in writing the rules of jurisprudence. Imam Shirazi is a fundamentalist who wrote on theology. And his books became famous, This research came to show his method in his illustrious books on Usul al-Fiqh. The most important features of this approach are in his book, Then an analysis his approach in presenting the material and content of the topics of his book; Through this, the most important features of the school to which he belongs can be identified with an applied practical statement. The research concluded in the end that Imam Al-Shirazi followed the approach of Ahlul Kalam The most important features of his approach were: Presenting the book with a set of definitions of theology of Usul al-Fiqh, And his determination of the rules of the principles of jurisprudence, its verification, and its various edits, By liberating a place where the fundamentalists disagree, He conveyed the views of his predecessors from the fundamentalists regarding the topics he is discussing, With his scrutiny of those opinions, And limiting it to mentioning the jurisprudential branches in the form of representation and clarifying the rule only, and briefly. And digressing into the details of the issues, And his book is devoid of questions from the people of speech, And support his opinion with evidence confirming his intellectual independence, his freedom to investigate and tolerance of others, His book included all the fundamentals of general jurisprudence, Useful in its chapter, the scholars benefited from it, It is taken for granted that he does not mention evidence of those who disagreed with him except for a little. And his neglect of some partial issues in the principles of jurisprudence.

**Key words:** Fundamentals of Fiqh, Shafi'i, method, Shirazi, Al-Lama.

## المقدمة

يعد علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً وأكثرها فائدة، به يتوصل إلى معرفة الأحكام، وكيفية استنباطها من مصادرها، وتُعرف به الأدلة بكافة أنواعها، فهو السبيل لاكتساب الملكة الفقهية، وميزان للترجيح، وقواعد لتفسير النصوص، وأساس للاجتهاد، لا يستغني عنه الفقيه ولا المفتي ولا القاضي ولا العالم ولا طالب العلم.<sup>1</sup>

وقد اختلف الأصوليون في طرائق عرض موضوعات أصول الفقه وانتهجوا مناهج مختلفة، فعُرفت في القديم مدرستان: الأولى تسمت بمدرسة المتكلمين أو الشافعية، والثانية بمدرسة الفقهاء أو الحنفية، وكانت لكل مدرسة منهج وخصائص اختلفت بها وتميزت، ولكل طريقة منها مميزات وفوائدها، ثم ظهرت أرباب مدرسة أخرى فيما بعد فجمعت بين الطريقتين ودمجت بينهما، واستفادت من فوائد ومميزات كلا المدرستين السابقتين، وتسمت بمدرسة المتأخرين، وقد أُلّف على طريق كل مدرسة منها علماء عظام، بينوا قواعد أصول الفقه ومسائله.

الإمام الشيرازي: فقيه وأصولي من أئمة المذهب الشافعي، أُلّف ثلاثة كتب في أصول الفقه، هي: التبصرة واللمع وشرح اللمع، ولشهرته وأثره في تقرير قواعد هذا الفن وبيانها، أردت أن أبين منهجه في كتابه "اللمع في أصول الفقه"، وأتعرض لأهم خصائص هذا المنهج، وأوضحها بالأمثلة، وهي محاولة وإسهام في معرفة منهج مدرسة من المدارس السابقة بالتطبيق العملي من خلال منهج الإمام الشيرازي في كتابه "اللمع في أصول الفقه"، وبيان إلى أي مدرسة ينتمي هذا الإمام، وعلى أي طريقة سار عليها.

### إشكالية البحث:

سيسعى البحث إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. من هو الإمام الشيرازي؟ وما هو كتابه "اللمع في أصول الفقه"؟.

2. ما هو المنهج الذي سلكه الشيرازي في عرض مادة كتابه؟.

### منهج البحث:

سلك الباحث منهج الاستقراء الوصفي التحليلي القائم على الدراسة والنظر والبحث وتتبع الخطوات التي سار عليها الإمام الشيرازي، ثم تحليلها وتوصيفها، وجمعها في عناوين وبيانها بالأمثلة من كتابه "اللمع في أصول الفقه"، ثم توضح إلى أي مدرسة ينتمي ودليل ذلك، وعرض نتائج البحث في الخاتمة.

<sup>1</sup> لاستزادة من معرفة فوائد أصول الفقه ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. تاريخ ابن خلدون. ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م، 1/576؛ والزحيلي، وهبة بن مصطفى. أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م، 29-32.

## هدف البحث:

يهدف البحث إلى استقراء واستقصاء الخطوات التي سار عليها عالم أصولي- وهو الإمام الشيرازي-؛ لمعرفة أهم خصائص منهج المدرسة التي ينتمي إليها والتي سار عليها واتبعها، فتُعرفُ بذلك خصائص تلك المدرسة بالبيان التطبيقي العملي. ولبلوغ هذه الغاية فقد سلك بنا البحث على النحو القادم:

### 1. التعريف بالإمام الشيرازي وكتابه "اللمع في أصول الفقه"

هو إبراهيم بن علي بن يوسف جمال الدين الفيروزابادي الشيرازي، ولد سنة (393هـ) في مدينة فيروزاباد، تلقى العلم والفقه من أبي القاسم الداركي وعبد الله البيضاء وابن رامين والخزري، رحل إلى بغداد وأخذ الكثير عن القاضي أبي الطيب الطبري، وأخذ عن الإمام الزجاجي، وأبي حاتم القزويني، والبرقاني، وغيرهم كثير، وتلمذ عليه كثير من الشيوخ منهم: فخر الإسلام الشاشي، وأبو علي الفارقي، وأبو الحسن البغدادي، وأبو الحسن العبدري، وغيرهم. درّس بمسجد باب المراتب، وبالمدرسة النظامية. توفي الإمام الشيرازي سنة (476هـ). قال عنه أبو بكر الشاشي: "الشيخ الشيرازي حجة الله على أئمة العصر"، ترك الإمام الشيرازي كتاباً في شتى الفنون، تلقاها العلماء من بعده بالشرح والتعليق والاختصار والدرس، منها: كتاب المهذب في الفقه، والتنبيه في الفقه، والتبصرة في أصول الفقه، واللمع في أصول الفقه، وشرح اللمع، والملخص، والنكت في الخلاف والمعونة، والمناظرات، وطبقات الفقهاء، ونصح أهل العلم، والفتاوي، ورؤوس الأموال.<sup>2</sup>

أما كتابه "اللمع في أصول الفقه" فقد صرح الشيرازي في خطبة الكتاب أنه قد سأله بعض إخوانه أن يصنف كتاباً يكون مختصراً في علم أصول الفقه، إضافة لما عنده من كتاب "التبصرة"، يكون حاوياً لمسائل الخلاف وما لا بد من الدليل. وإضافة إلى ذلك فإن كل من كتب عن الإمام الشيرازي قد أثبت نسبة كتاب "اللمع" إليه،<sup>3</sup> فعلى سبيل المثال قال ابن كثير: "قال

<sup>2</sup> السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1413هـ، 125/4 - 256؛ والذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م، 383/10.

<sup>3</sup> السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. 215/4؛ والصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. الوافي بالوفيات. ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م، 42/6؛ والذهبي. تاريخ الإسلام. 383/10؛ والذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1985م، 462/18؛ وغيرهم كثير.

السمعاني: صنف الشيخ أبو إسحاق المذهب في المذهب والتنبية، واللمع وشرحه، والمعونة في الجدل، والملخص وغير ذلك".<sup>4</sup> أما منهجه في الكتاب فهذا ما سنتعرف عليه فيما يأتي:

## 2. منهج الشيرازي في كتابه "اللمع في أصول الفقه"

### 1.2. منهجه في عرض مادة الكتاب:

استهل الإمام الشيرازي كتابه ببيان سبب تصنيفه لهذا الكتاب ومنهجه في عرض مادة الكتاب والغرض منه وكيفية الوصول إلى هذا الغرض من خلال معرفة بيان العلم والظن ثم النظر والدليل ثم الفقه وأصول الفقه،<sup>5</sup> حيث جمع مجامع ومباني الكتاب في هذه المقدمة حتى يظفر بأسرار هذا العلم ومباغيه، ورتب أبواب كتابه ترتيباً حسناً، فشمّل الكتاب سبعة وسبعين باباً، وتحت كل باب عدة فصول، يربط بين فصول الباب الواحد. شمل كتاب "اللمع" معظم أبواب مسائل أصول الفقه، فبعد المقدمة ذكر أقسام الكلام ودلالات الألفاظ، ثم ذكر الأدلة، ثم التقليد وصفة المفتي والمستفتي والاجتهاد، ويؤخذ عليه أنه لم يذكر مسائل الحكم والحاكم والمحكوم عليه، وبعض مسائل أخرى لم يذكرها.<sup>6</sup>

استعمل الإمام الشيرازي أسلوب المباشرة في تسمية عناوين الأبواب والفصول ولم يستعمل أسلوب الإستقهام في العناوين إلا نادراً، وصاغها بالألفاظ التي يستعملها الأصوليون.

### 2.2. منهجه في عرض مضامين الكتاب وأهم ملامحه:

#### 1.2.2. تقديمه الكتاب بتعاريف لألفاظ أصول الفقه

قدّم الإمام الشيرازي كتابه "اللمع" بمجموعة من تعاريف لألفاظ هذا الفن كمقدمة لأصول الفقه؛ إذ بين أن الغرض من هذا الكتاب هو معرفة أصول الفقه، ولما كان الفقه لا يعرف إلا بالعلم والظن استلزم منه بيان حد كل منهما، وهذان لا يعرفان إلا بالنظر والدليل فوجب أن يعرفهما أيضاً؛ ليصل بعد ذلك إلى بيان معنى الفقه وأصول الفقه،<sup>7</sup> حيث بيّن في هذه المقدمة

<sup>4</sup> ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *طبقات الشافعيين*. ت: أحمد عمر هاشم، محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1993م، 462/1.

<sup>5</sup> الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. *اللمع في أصول الفقه*. ت: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1995م، 27، 28.

<sup>6</sup> من تلك المسائل التي تتعلق بالحديث، مسألة إذا ترك الراوي العمل بالحديث، وإذا افتى بخلاف الحديث الذي رواه، وإذا قال الصحابي أمرنا بكذا. ومن مسائل القياس: نقض علة السائل بعلة المستدل، وجعل العلة معلولاً والمعلول علة: هيتو. *الإمام الشيرازي*. 160.

<sup>7</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 28.

تعريفات<sup>8</sup> وموضوعات علم أصول الفقه بجملة مختصرة تشمل جميع ما هو مقبل إليه في الحديث عن هذا العلم، فبدأ بتعرف الحد وبين شروط الحد، وعرف العلم، ونقل قول المعتزلة فيه ورده عليهم، وبين أنواع العلم، وطريقة اكتساب كلا نوعي العلم القديم والمحدث، وحد الجهل والظن مع مثال عقلي وأصولي، وحد الشك ومثاله، وحد النظر، وذكر شروطه، وحد الفقه، والأحكام الشرعية وهي سبعة: الواجب تعريفه وأمثلة عليه، والندب تعريفه وأمثله، وكذا المباح والمحظور والمكروه والصحيح والباطل، وحد أصول الفقه؛ وماذا يشمل من الأدلة تفصيلها ووجهها وترتيب بعضها على بعض، وأن أول ما يبدأ به علم أصول الفقه هو: في خطاب الله- عز وجل-، وخطاب رسوله- ﷺ- إذ يدخل في ذلك أقسام الكلام من الحقيقة والمجاز والأمر والنهي... إلخ، وأفعال الرسول وإقراره، ثم الكلام يكون في الأخبار والإجماع والقياس وحكم الأشياء وفتيا العالم وصفة المفتي والمستفتي والاجتهاد.<sup>9</sup>

### 2.2.2. ذكره لخلاف الأصوليين وتمحيصه

اهتم الإمام الشيرازي في كتاب "اللمع" بذكر خلاف الأصوليين في المسائل التي كان يناقشها ويبينها، فبعد أن يذكر المسألة وقواعدها يذكر آراء أصحاب مذهبه وآراء غيرهم من الأصوليين، ويعقد مقارنات بين أصول مذهبه وغيرهم، امتاز هذا النقل بدقة عالية منه، وغايته من ذلك هي: إنه ربما علم في تلك المسألة ما لم يعلم به غيره فنبه على ذلك وبينه؛ لذلك قال في مقدمة الكتاب: "وأشرت فيه إلى الخلاف وما لا بد منه من الدليل؛ فربما وقع ذلك إلى من ليس عنده ما علمت من الخلاف"،<sup>10</sup> ففي باب: "بيان الوجوه التي تؤخذ منها الأسماء واللغات" نقل اختلاف أصحاب مذهبه في إثبات الأسماء واللغات بالقياس، فقال: "وقد اختلف أصحابنا فيه: فمنهم من قال: يجوز إثبات الأسماء واللغات بالقياس، وهو قول أبي العباس وأبي علي ابن أبي هريرة. ومنهم من قال: لا يجوز ذلك. والأول أصح"،<sup>11</sup> وفي باب الأمر والنهي ذكر معنى الأمر وأنه: "قول يستدعي الأمر به الفعل ممن هو دونه"، وأن من أصحاب مذهبه من زاد فيه عبارة: "على سبيل الوجوب"، ومنهم من قال: "ليس بمجاز" ولكن الأصح هو الأول،<sup>12</sup> ومن عقده مقارنات الخلاف بين أصول مذهبه وغيرهم، ما جاء في باب الكلام في: أن الأمر هل

<sup>8</sup> هي: (الحد، والعلم، والعلم القديم، والعلم المحدث، والمكتسب، والضروري، والجهل والظن والشك، والنظر والدليل، والدال والمستدل، والمستدل عليه، والمستدل له، والاستدلال، والفقه، والواجب، والندب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل، وأصول الفقه، والأدلة) 29-35.

<sup>9</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 29-36.

<sup>10</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 28.

<sup>11</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 44.

<sup>12</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 45، 46.

يقتضي الفعل على الفور أم لا؟ " فلو ورد الأمر مقيداً بزمان أوسع من قدر العبادة كصلاة الظهر ما بين الزوال إلى أن يصير ظل كل شيء مثله، وجب الفعل في أول الوقت وجوباً موسعاً، لكنهم اختلفوا هل يجب العزم في أول الوقت بدلاً عن الصلاة؟ منهم من لم يوجب، ومنهم من أوجب العزم بدلاً عن الصلاة في أول الوقت. وقال أبو الحسن الكرخي: يتعلق الأمر بأحد الشئيين: إما بالفعل أو بأن يضيق الوقت، وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة: يتعلق الوجوب بآخر الوقت؛<sup>13</sup> وهكذا جرى في كل الكتاب، لذلك يعتبر كتاب "اللمع" من الكتب التي بينت خلاف الأصوليين في مسائل أصول الفقه.

### 3.2.2. دعمه الأصول بالأدلة

معرفة حكم المسألة تتوقف على معرفة دليلها؛ إذ إدعاء أمر ما أو الحكم عليه لا بد من أن يدعمه دليل يدل على صحته، فالغرض من علم أصول الفقه هو أدلة الأحكام ومعرفة طُرُقها، والإمام الشيرازي سَلَكَ منهج دعم الأصول بالأدلة؛ لتقريرها وتحقيقتها، فهو يسعى سعيه الحثيث لذكر التعليقات المعقولة والتفسيرات المنطقية للأحكام والأصول التي ذهب إليها، فتنوعت أدلته ما بين منقول ومعقول - سيأتي الحديث عنها - فقد اعتبر أن ذكر الدليل ما لا بدّ منه، فقال الشيرازي: "وأشرت فيه إلى ذكر الخلاف وما لا بد منه من الدليل"،<sup>14</sup> وجعل الإمام الشيرازي مدرك الفقه العلم والظن وهما يحصلان بالنظر والدليل، فقد اعتبر الدليل شرطاً مكملاً مع النظر وهو الاستدلال في عملية معرفة أحكام الفقه.<sup>15</sup> بل ذهب الإمام الشيرازي أبعد من ذلك فقد اعتبر الدليل: "هو المرشد إلى المطلوب، ولا فرق في ذلك بين ما يقطع به الأحكام، وبين ما لا يقطع به".<sup>16</sup> لهذا فإنه ما من حكم أو قاعدة في مسألة من مسائل هذا الفن إلا ويذكر دليله، فعلى سبيل المثال قوله: "الاستدعاء على وجه النذب، فليس بأمر حقيقة...، والدليل على أنه ليس بأمر قوله - صلى الله عليه وسلم -: "لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّبَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ"،<sup>17</sup> ومعلوم أن السَّبَاكِ عند كل صلاة مندوب إليه، وقد أخبر أنه لم

<sup>13</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 52، 53.

<sup>14</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 28.

<sup>15</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 28.

<sup>16</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 32، 33.

<sup>17</sup> ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 105/1، برقم: 287؛ وأبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير. سنن أبي داود. ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 12/1، برقم: 47؛ والترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى. سنن الترمذي. ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، 76/1، برقم: 22؛ والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. سنن النسائي. ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986م، 12/1، برقم: 7.

يؤمر به، فدل على أن المُنْدُوب إليه غير مأمور به".<sup>18</sup> وفي مسألة أقوال المجتهدين فيما يُسوغ فيه الاجتهاد وأن الحق في ذلك كله واحد وما عداه باطل إلا أن الإثم موضوع عن المخطيء فيه، قال: "والدليل على ذلك قوله - ﷺ -: "إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِنْ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ"،<sup>19</sup> ولأنه لو كان الجميع حقاً وصواباً لم يكن للنظر والبحث معنى، وأما الدليل على وضع المأثم عن المخطيء فما ذكرناه من الخبر".<sup>20</sup>

#### 4.2.2. الاختصار

ما سار عليه منهج الإمام الشيرازي في عرضه مضمون كتابه "اللمع" الاختصار قدر الحاجة فتراه يذكر المسألة، يعرض حكمها وأقوال الأصوليين فيها والراجح منها ثم الدليل على ما ذهب إليه، كل ذلك بشيء من الاختصار وعدم التطويل، ومن طرف آخر ربما استطرده في المسألة للحاجة الداعية إلى ذلك مع التزامه الاختصار بقدر الحاجة وضرورة البيان، وقد أشار في مقدمة الكتاب إلى ذلك، فقال: "سألني بعض إخواني أن أصيِّفَ لهم مُختَصراً في المذهب في أصول الفقه؛ ليكون ذلك مضافاً إلى ما عملت من "التبصرة" في الخلاف، فأجبتُه إلى ذلك لمسألته، وقضاء لحقه، وأشرتُ فيه إلى ذكر الخلاف"،<sup>21</sup> وهذا ما تراه واضحاً في كافة فصول كتابه، فمع أنه كتاب جامع لجميع مسائل أصول الفقه وغني بالقواعد والأصول إلا أنه مختصر بالنسبة إلى مطولات كُتِبَ الأصول، فقد جاءت كثير من أبواب كتابه معروضة في صحيفة أو صحيفة ونصف مشتملة على عدة فصول ضمن الباب الواحد، فعلى سبيل المثال: باب بيان الفرض والواجب والسنة والندب: شمل مقدمة وثلاثة فصول في صحيفة ونصف،<sup>22</sup> وقد يستغني عن تكرار ذكر الأحكام المتشابهة، ابتغاء الاختصار والاكتفاء بالحاجة، كما في: باب القول في النهي: قال: "النهي: ويقارب الأمر في أكثر ما ذكرناه، إلا أنني أُشير إليه على جهة الاختصار، وأبين ما يخالفُ الأمر فيه إن شاء الله".<sup>23</sup>

<sup>18</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 47.

<sup>19</sup> هذا الحديث صحيح أخرجه الشيخان في صحيحيهما والترمذي والنسائي والبيهقي، وبلغظ آخر رواه الدارقطني وغيره: بتصرف عن: ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي بن أحمد. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. ت: مصطفى أبو الغيط وعبد الله سليمان وياسر كمال، دار الهجرة، الرياض، ط1، 2004هـ، 525/9، 526.

<sup>20</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 261.

<sup>21</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 27.

<sup>22</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 63، 64.

<sup>23</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 65.



## 5.2.2. تقريره قواعد أصول الفقه وتحقيقتها بالأدلة

تقرير قواعد أصول الفقه وتأصيلها وتحقيقتها وتنقيحها من خلال ذكر الأدلة سواء أكانت نقلية أو عقلية ومنطقية أو دلالة اللغة وقواعدها لها أهمية بالغة في سلامة تلك القواعد من الخطأ واللغظ، فقد قال الإمام الشاطبي: "ومن لم يلاحظ في تقرير القواعد الشرعية؛ لم يأمن الغلط، بل كثيراً ما يجد حَرَمَ هذا الأصل في أصول المتبعين للمتشابهات، والطوائف المعدودين في الفرق الضالة عن الصراط المستقيم، كما أنه قد يعترى ذلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعترين والشيوخ المتقدمين".<sup>24</sup>

لقد سار الإمام الشيرازي في كتابه "اللمع" على منهج تقرير قواعد أصول الفقه وتحقيقتها بكافة الأدلة، يقرر الأصل فيوضحه ويبينه ثم يتحقق منه بأن يؤيده بالأدلة، فمن القواعد التي أيدها بأدلة نقلية؛ ما قرره من: جواز الاجتهاد بحضرة رسول الله - ﷺ - وقال: "والدليل على أنه يجوز: أن النبي - ﷺ - أمر سعداً أن يحكم في بني قريظة فاجتهد بحضرتة،<sup>25</sup> ولأن ما جاز الحكم به في غيبة رسول الله - ﷺ - جار الحكم به في حضرتة كالنص"،<sup>26</sup> ومن القواعد التي أيدها بأدلة عقلية؛ ما قد قرره من: عدم جواز نسخ الإجماع، وعلل ذلك بقوله: "لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول الله - ﷺ - والنسخ لا يجوز بعد موته".<sup>27</sup> ومن القواعد التي أيدها بأدلة منطقية، ما قرره بأن: الرسول - ﷺ - يجوز له أن يحكم في الحوادث بالاجتهاد، ثم قال: "والدليل على ما قلناه أنه إذا جاز لغيره من العلماء الحكم بالاجتهاد، فلأن يجوز لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وهو أكمل جتهاداً أولى".<sup>28</sup> ومن القواعد التي أيدها بقواعد اللغة ودلالاتها؛ ما قرره بأن: ألفاظ العموم إذا تجردت اقتضت العموم واستغرق الجنس والصيغة، ثم قال والدليل على ما ذكرناه: "أن العرب فرق بين الواحد والاثنين والثلاثة، فقالوا: رجل، ورجلان، ورجال، كما فرق بين الأعيان في الأسماء، فقالوا: رجل، وفرس، وحمار. ولو كان احتمال لفظ الجمع للواحد والاثنين، كاحتماله لما زاد، لم يكن لهذا التفرقة معنى، ولأن العموم مما تدعو الحاجة إلى

<sup>24</sup> الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. *الموافقات*. ت: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1997م، 159/1.

<sup>25</sup> والحديث رواه أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: لما نزلت بنو قريظة على حكم سعد بن معاذ، بعث رسول الله - ﷺ - وكان قريباً منه فجاء على حمار، فلما دنا قال رسول الله - ﷺ -: "قوموا إلى سيدكم"، فجاء فجلس إلى رسول الله - ﷺ - فقال له: "إن هؤلاء نزلوا على حكمك"، قال: فإني أحكم أن تقتل المقاتلة، وأن تسبى الذرية، قال: "لقد حكمت فيهم بحكم الملك": البخاري. صحيح البخاري. 67/4، برقم: 3043؛ ومسلم. صحيح مسلم. 1388/3، برقم: 1768.

<sup>26</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 266.

<sup>27</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 123.

<sup>28</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 267.

العبارة عنه في مخاطباتهم، فلا بد أن يكونوا قد تدعو الحاجة إلى العبارة عنه مخاطباتهم، فلا بد أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً يدل عليه...."<sup>29</sup> فمنهج تدعيم القواعد الأصولية وتحقيقها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأدلة العقلية والمنطقية والدلالات اللغوية مما انتهجه الشيرازي وسار عليه في كتابه "اللمع في أصول الفقه".

### 6.2.2. تحرير قواعد أصول الفقه

تحرير قواعد أصول الفقه وتخليصها مما يلتبس بها من السمات التي التزم بها الإمام الشيرازي، فتراه يقرر القاعدة في مسألة معينة من مسائل الأصول، ويُخرج منها محترزاتها وما التبس بها ويذكر أقوال الأصوليين فيها ويختار منها ما دل عليه الدليل، مُعقِباً ذلك بذكر دليل ما توصل من تحريره في تلك المسألة أو القاعدة، فلا يقرر القاعدة إلا بعد تحريرها وتمحيصها، وهذا ما يفسر قوله عن نفسه: "كنتُ أعيد كل قياس<sup>30</sup> ألف مرة، فإذا فرغت أخذت قياساً آخر على هذا، وكنت أعيد كل درس ألف مرة، فإذا كان في المسألة بيت يُستشهد به حفظت القصيدة التي فيها البيت"<sup>31</sup>. فمن القواعد التي حررها الإمام الشيرازي - على سبيل المثال - تقريره بأنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب، بعد أن بين أن في هذه المسألة ثلاثة أقوال وأن منهم من أجاز ذلك ومنهم من لم يجزه، والثالث: أجاز تأخير بيان المجمل ولم يجز تأخير بيان العموم، ثم اختلف الناس فيه فمن قائل أن يجوز في الأخبار دون الأمر والنهي ومنهم من قال: يجوز في كليهما دون الأخبار، صحح القول في ذلك: بأنه يجوز في جميع ما ذكرنا، وأيد تحريره هذا بالدليل وهو: لأن تأخيرها لا يخل بالامتثال، فجاز كتأخر بيان النسخ.<sup>32</sup> ومن تلك القواعد التي حررها الإمام الشيرازي مسألة: الأمر يقتضي الفعل مرة واحدة أو التكرار، فقال: "إذا وردت صيغة الأمر لإيجاب فعل وجب العزم على الفعل ويجب تكرار ذلك كلما ذكر الأمر" ثم بين بالدليل العقلي ما تم تحريره لهذه القاعدة بقوله: "لأنه إذا ذكر ولم يعزم على الفعل صار مصراً على العناد وهذا لا يجوز" ثم تابع القاعدة: "وأما الفعل المأمور به فإن كان في اللفظ ما يدل على تكراره وجب تكراره وإن كان مطلقاً ففيه وجهان. ومن أصحابنا من قال: يجب تكراره على حسب الطاقة، ومنهم من قال: لا يجب أكثر من مرة واحدة إلا بدليل يدل على التكرار وهو

<sup>29</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 71.

<sup>30</sup> القياس في اللغة: التقدير، وعند الأصوليين هو: هو تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلّة: البركتي، محمد عميم. التعريفات الفقهية. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، 179/1.

<sup>31</sup> كما نقل عنه: السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. 4/ 218؛ والذهبي. تاريخ الإسلام. 155/32؛ والذهبي. وسير أعلام النبلاء. 11/14؛ وابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر. طبقات الشافعية. ت: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ، 239/1؛ وغيرهم.

<sup>32</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 118.

الصحيح" ثم بين بدلالة اللغة ما توصل إليه من تحريره لهذه المسألة بقوله: "والدليل على أن إطلاق الفعل يقتضي ما يقع عليه الاسم ألا ترى أنه لو حلف ليفعلن بُرّ بمرة واحدة فدل على أن الإطلاق لا يقتضي أكثر من ذلك".<sup>33</sup>

### 7.2.2. اعتماداً على منهج واستدلال العقلي

اعتمد الإمام الشيرازي المنهج العقلي في ترتيب أبواب كتابه وتسلسلها، والاستدلال على قواعد أصول الفقه بالعقل، فمن سيره على الترتيب العقلي في تسلسل أبواب وفصول كتابه عندما أوضح موضوعات أصول الفقه بقوله: "وأما أصول الفقه: فهي الأدلة التي يبنى عليها الفقه، وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال. والأدلة: -ها هنا- خطاب الله - عز وجل-، وخطاب رسوله - ﷺ-، وأفعاله، وإقراره، وإجماع الأمة، والقياس، والبقاء على حكم الأصل<sup>34</sup> عند عدم هذه الأدلة، وفتيا العالم في حق العامة. وما يتوصل به إلى الأدلة: فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة، ووجوهها، وترتيب بعضها على بعض، وأول ما يبدأ به في خطاب الله - عز وجل-، وخطاب رسوله - ﷺ-، وإقراره؛ لأنهما يجريان مجرى أقواله في البيان. ثم الكلام في الأخبار؛ لأنها طريق إلى معرفة ما ذكرنا من الأقوال والأفعال. ثم الكلام في الإجماع؛ لأنه ثبت كونه دليلاً بخطاب الله - عز وجل-، وخطاب رسوله - ﷺ-، وعنهما ينعقد. ثم الكلام في القياس؛ لأنه ثبت كونه دليلاً بما ذكرته من الأدلة، وإليها يستند، ثم نذكر حكم الأشياء في الأصل؛ لأن المجتهد إنما يفزع إليه عند عدم هذه الأدلة. ثم نذكر فتيا العالم، وصفة المفتي والمستفتي؛ لأنه إنما يصير طريقاً للحكم بعد العلم بما ذكرناه. ثم نذكر الاجتهاد وما يتعلق به إن شاء الله تعالى".<sup>35</sup> نقلنا الكلام بطوله للدلالة على أنه اتخذ من منهج العقل طريقاً في تسلسل أبواب وفصول الكتاب وترابط بعضها ببعض، بحيث يلاحظ القارئ العلاقة الوثيقة بين سباق الموضوع وسياقه وملحقه، ولا يخفى - أيضاً- في كلامه هذا كثرة استدلاله بالعقل من خلال تعليل ترابط هذه المواضيع بعضها ببعض فقوله السابق: "لأنهما أصل لما سواهما من الأدلة...، لأنهما يجريان مجرى أقوله في البيان...، لأنها طريق إلى معرفة ما ذكرناه من الأقوال والأفعال...، لأنه إنما يصير طريقاً للحكم بعد العلم بما ذكرناه".

<sup>33</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 49.

<sup>34</sup> ويسمى الاستصحاب أو البراءة الأصلية، وهو: حكم بثبوت حكم حاضر استناداً إلى وجوده في الزمن الماضي، إلا إذا كان هناك دليل آخر يغير هذا المفهوم: عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب، بيروت، ط1، 2008م، باب صحب، 1268/2.

<sup>35</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 35، 36.

وقد اتخذ الإمام الشيرازي من الأدلة العقلية إحدى ركائز بناء قواعد الأصول، فتراه يعلل كثيراً من القواعد الأصولية بدلالة العقل، ففي باب: إيجاب ما لا يتم المأمور إلا به قال: "إذا أمر بفعل، ولم يتم ذلك الفعل إلا بغيره، نظرت، فإن كان ذلك الأمر مشروطاً بذلك الغير، كالاتطاعة في الحج والمال في الزكاة، لم يكن الأمر بالحج والزكاة أمراً بتحصيل ذلك؛ لأن الأمر بالحج لم يتناول من لا استطاعة له، وفي الزكاة من لا مال له، فلو ألزمناه تحصيل ذلك ليدخل في الأمر، لأسقطنا شرط الأمر، وهذا لا يجوز".<sup>36</sup> هكذا فقد اعتمد الإمام الشيرازي منهج الاستدلال العقلي واتخذ سبيلاً في ترتيب أبواب وفصول كتابه ووسيلة في فهم النصوص واستدلال على قواعد أصول الفقه وتعليلها.

### 8.2.2. اقتصاره في ذكر الفروع الفقهية على شكل التمثيل والتوضيح للقاعدة

مما يلاحظ على المنهج الذي سار عليه الإمام الشيرازي قلة ذكره للفروع الفقهية، عند ذكر قواعد الأصول ومسائله، ويكتفي بإيراد الفروع على شكل تمثيل وتوضيح للقاعدة في بعض منها، وربما ذكر باباً بأكمله من غير ذكر فرع فقهي له، كما في باب: القول في الخصوص،<sup>37</sup> ذكر قواعد الباب ولم يأت بمثال فرعي فقهي، وفي بعض منها ربما زاد على أكثر من مثال توضيحي أو تمثيلي لتوضيح القاعدة وتحقيقتها، فمن الفروع الفقهية التي ذكرها الإمام الشيرازي على سبيل التمثيل والتوضيح للقاعدة، قوله في إقرار النبي - ﷺ - فيجوز تخصيص العام به كما روي أنه: "رَأَى قَيْسًا يُصَلِّي رَكَعَتِي الْفَجْرِ بَعْدَ الصُّبْحِ فَأَقْرَهُ عَلَيْهِ".<sup>38</sup> فيخص به نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن الصلاة بعد الصبح؛ لأنه لا يجوز أن يرى منكراً ويُقره عليه، فلما أقرَّ دل على جوازه.<sup>39</sup> ومن الأمثلة الفقهية التي ذكرها الشيرازي لتقرير القاعدة الأصولية قوله: "الأفعال لا يصح فيها دعوى العموم، لأنها تقع على صفة واحدة، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملاً مما عرف صفته، مثل ما روي: "عن النبي - ﷺ - أنه جمع بين الصلاتين في السفر".<sup>40</sup> فهذا مقصور على ما روي فيه وهو السفر، لا يحمل على العموم فيما

<sup>36</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 55.

<sup>37</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 77 - 79.

<sup>38</sup> الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. المسند. دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، من الجزء الثاني من اختلاف الحديث من الأصل العتيق، 1/168؛ والترمذي. سنن الترمذي. باب ما جاء فيمن تقوته الركعتان قبل الفجر، 1/546، برقم: 422.

<sup>39</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 88، 89.

<sup>40</sup> أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مسند عبد الله بن العباس، 318/5، برقم: 3288؛ وابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله محمد بن إبراهيم بن عثمان. المصنف في الأحاديث والآثار. ت: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ، باب من قال: يجمع المسافر بين الصلاتين، 211/2، برقم: 8246.

لم يرد فيه، وما لم يعرف، مثل ما روي أن جمع بين الصلاتين في السفر، فلا يعلم أنه كان في سفر طويل، أو سفر قصير، إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا في سفر واحد، فإذا لم يعلم ذلك بعينه، وجب التوقف فيه، حتى يعرف، ولا يدعي فيه العموم".<sup>41</sup>

### 9.2.2. نقله لكثير من آراء متقدمي الشافعية وغيرهم

يعد الإمام الشيرازي من متقدمي من كتب في أصول الفقه الشافعي، وممن كان له سبق في تصحيح وتقرير كثير من أصول المذهب، وبيان آراء مذهبه والمذاهب الأخرى، وشهرته في علم الخلاف خلال مناقشات مسائل أصول الفقه، فكتابه "التبصرة" و"اللمع" و"شرح اللمع" خير شاهد على ذلك، يقول حسن هيتو في دقة الإمام الشيرازي في نسبة الأقوال: "يعتبر الشيرازي من أدق الأصوليين في نسبة الأقوال إلى قائلها وتحريه الصحة في هذه النسبة. ولذلك أكثر الأصوليون<sup>42</sup> من النقل عنه لا سيما ابن السبكي في شرحه على "المنهاج" و"ابن الحاجب" بينما نرى غيره من الأصوليين لا يتحرون هذا التحري بل يعتمدون في تدوينهم للأقوال ونسبتها على الكتب التي ينقلون عنها فقط دون تحرير لها أو كشف عن مدى صحتها"<sup>43</sup>. وقد اتسم منهج الإمام الشيرازي بنقله لكثير من آراء أصولي مذهب الشافعي وغيرهم، وكتابه "اللمع" حافل بذلك، فعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر بعض هؤلاء الذين نقل عنهم آراءهم، منهم: ذكر آراء أبو بكر الصيرفي من أصحاب مذهبه، ذكره في عشرة مواضع من كتابه،<sup>44</sup> وذكر القاضي أبي حامد،<sup>45</sup> وداود الظاهري وأصحابه،<sup>46</sup> والشافعي،<sup>47</sup> وأبو بكر القفال،<sup>48</sup> وعيسى بن أبان،<sup>49</sup> وأبو بكر الأشعري،<sup>50</sup> وأبو العباس بن سريج،<sup>51</sup> والنظام والقاشاني والرافضة،<sup>52</sup>

<sup>41</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 73.

<sup>42</sup> كالزركشي في كتابه: البحر المحيط في أصول الفقه، وكتابه: تنشيف المسامع بجمع الجوامع، والشوكاني في كتابه: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، وابن إمام الكاملية في كتابه: تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، والبرماوي في كتابه: الفوائد السمية في شرح الألفية، والقرافي في كتابه: نفائس الأصول في شرح المحصول، والسملالي في كتابه: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، والمرداوي في كتابه: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، وغيرهم.

<sup>43</sup> هيتو، محمد حسن. الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية. دار الفكر، دمشق، بدون ط، ت، ص 150.

<sup>44</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 50، 52، 65، 72، 118، 144، 185، 189، 230، 237.

<sup>45</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 50.

<sup>46</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 199.

<sup>47</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. ذكره في عشرة مواضع، منها: 67.

<sup>48</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. في موضعين، منها: 77.

<sup>49</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. ذكره في أربع مواضع، منها: 82.

<sup>50</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 84.

وأصحاب أبو حنيفة، وأبو علي الجبائي،<sup>53</sup> ومالك والمزني وأبو ثور وأبو بكر الدقاق والكرخي وأبو علي الطبري والشيعة،<sup>54</sup> وغيرهم كثير.

### 10.2.2. استقلالته الفكرية

امتاز الإمام الشيرازي بفكره المستقل في كثير من مسائل الأصول، فهو يقرر ما يؤدي إليه الدليل، ولا يهمله إن خالف إمام مذهبه، أو جمهور الأصوليين فيما ذهب إليه؛ لأن رائده الدليل الشرعي وما أدى إليه اجتهاده، فهو يناقش آراء الأصوليين ممن سبقه ويلزمهم بالحجة والبرهان، ويرجح بينها، ويبين السبب، ويحسن تعليل ما ذهب إليه، بل ربما ذهب إلى رأي مخالف لجمهور الأصوليين في كتابه "التبصرة" ثم يرجع إلى رأيهم في كتابه "اللمع" لأنه ربما قام عنده الدليل على ذلك فرجع إلى ما أدى إليه الدليل، فمن المسائل التي خالف الإمام الشيرازي فيها الجمهور<sup>55</sup> في كتابه "اللمع" في مسألة خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول اختار بأنه يوجب العمل ويقع العلم بها استدلالاً، فقال: "أما المسند فضربان: أحدهما: يوجب العلم، وهو على أوجه: منها خبر الله عز وجل...، ومنها خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول، فيقطع بصدقه، سواء عمل الكل به أو عمل به البعض، وتأوله البعض، فهذه الأخبار توجب العمل، وتقع العلم بها استدلالاً"،<sup>56</sup> وهذا مخالف لما ذهب إليه جمهور الأصوليين القائلين بأنه يفيد الظن،<sup>57</sup> ومن المسائل التي خالف فيها الإمام الشيرازي جمهور الأصوليين في كتابه "التبصرة" ثم رجع عند ذلك في كتابه "اللمع" مسألة تخصيص عموم النص بالقياس: فقد حصر جري

<sup>51</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 84.

<sup>52</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 154.

<sup>53</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 68.

<sup>54</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 94، 110، 118، 246.

<sup>55</sup> لقد أوصل محقق كتاب التبصرة الشيخ محمد حسن هيتو المسائل التي خالف فيها الإمام الشيرازي جمهور الأصوليين في كتابيه "التبصرة" و "اللمع" إلى تسع مسائل: هيتو. الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية. ص 206.

<sup>56</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 154.

<sup>57</sup> الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول من تعليقات الأصول. ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998م، 341/1؛ والآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم. الإحكام في أصول الأحكام. ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، 2/ 41. وقال السمرقندي: "أما حكم خبر الواحد: قال عامة العلماء: أنه يوجب العمل، دون العلم قطعاً، لكن يوجب غالب الرأي أو أكثر الظن": السمرقندي، أبو بكر محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول. ت: محمد زكي، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط1، 1984م، 448/1.

الخلاف في تخصيص عموم النص بالقياس الخفي<sup>58</sup> فقط، فقال: "يجوز تخصيص العموم بالقياس الخفي ومن أصحابنا من قال لا يجوز ذلك، وهو قول أبي علي الجبائي، وقال أصحاب أبي حنيفة: إن خص بغيره، جاز التخصيص به، وإن لم يخص بغيره، لم يجز"،<sup>59</sup> وهذا خلاف لما عليه الجمهور من إجرائهم الخلاف في كلا القسمين في الجلي والخفي،<sup>60</sup> لكن في كتابه "اللمع" جرى على ما جرى عليه الجمهور من اطلاق الخلاف في كلا القسمين الخفي والجلي، ولم يخص الخلاف بالخفي فقط، فقال: "وأما القياس فيجوز التخصيص به. ومن أصحابنا من قال: لا يجوز التخصيص به...".<sup>61</sup> وأما اختياره وتصحيحه لبعض الآراء وتضعيفه لآراء أخرى؛ فكثير لا يحصاه العُدُّ، فمن تصحيحه لقول دون آخر مع حسن تعليقه لها، في مسألة حرف "أو" قال هي تدخل في الشك للخبر، وتدخل في التخيير في الأمر، وقال بعضهم: في النهي تدخل للجمع، وقال: "والأول هو الأصح؛ لأن النهي أمر بالترك كالأمر أمر بالفعل فإذا لم يقتض الجمع في الأمر لم يقتض في النهي".<sup>62</sup> ومن تخطئته لبعض الآراء وهو كثير جداً، ما قرره بأنه: يجوز أن يتعبد الله - تعالى - نبيه - ﷺ - بوضع الشرع كأن يقول له مثلاً: افرض وِسْناً ما ترى أنه مصلحة للخلق، ولكن قال أكثر القدرية: لا يجوز، واعتقب ذلك: بأن هذا خطأ؛ لأنه ليس في ذلك تجويز إحالة ولا فساد فوجب أن يكون جائزاً.<sup>63</sup>

### 11.2.2. كثرة استدلاله باللغة على المسألة

اللغة العربية لغة القرآن الكريم بها نزل الوحي الأمين، ونطق بها الرسول الكريم - صلوات الله عليه -، وفهم كل من الكتاب والسنة متوقف على معرفة اللغة العربية ودلالاتها، فقد قال الإمام الشافعي: "أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَل علم

<sup>58</sup> القياس الخفي: هو ما كان محتتمل وهو ما ثبت بطريق محتمل: الشيرازي. اللمع. 207.

<sup>59</sup> الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. التبصرة في أصول الفقه. ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ، 137/1 - 139.

<sup>60</sup> قال الآمدي: "اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس: فذهب الأئمة الأربعة والأشعرية وجماعة من المعتزلة كأبي هاشم وأبي الحسين البصري إلى جوازه مطلقاً": الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. 337/2؛ وقال إمام الحرمين: "تخصيص العموم بالقياس: اختلف في هذا الباب... وصار الجمهور من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة إلى وجوب تخصيص العموم بالقياس جلياً كان أو خفياً، وإليه صار شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه": أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. كتاب التلخيص في أصول الفقه. ت: عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، بدون ط، ت، 117/2، 118.

<sup>61</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 91.

<sup>62</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 140، 141.

<sup>63</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 267.

الكتاب أحد، جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقتها. ومن علمه انتقت عنه الشُّبه التي دخلت على من جهل لسانها"<sup>64</sup> ويقول ابن تيمية: "إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب؛ فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".<sup>65</sup> هذا وقد أكثر الإمام الشيرازي في كتابه "اللمع" الاستدلال باللغة العربية ودلالاتها في تقرير القواعد وتحقيقتها، وتقوية رأيه وآراء أصحاب مذهبه، وبيان وجهة نظرهم، وتعليل القواعد ومدارك الاستنباط باللغة للأدلة النقلية.

من الأمثلة على استدلاله باللغة في تقرير القواعد وتحقيقتها، تقريره للقاعدة: أن صيغة النهي إذا تجردت فقد اقتضت التحريم، والدليل على ذلك هو: "أن السيد من العرب إذا قال لعبده: لا تفعل كذا، ففعل، استحق الذم والتوبيخ، فدل على أنه يقتضي التحريم".<sup>66</sup> ومن استدلاله باللغة لتقوية الرأي الذي ذهب إليه، ما ذكره بأن الأصوليين اختلفوا في قوله - صلى الله عليه وسلم -: "رُفِعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا أَسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ"<sup>67</sup> فمنهم من قال: هو مجمل، ومنهم من قال: هو غير مجمل، قال: وهو الأصح؛ واستدل باللغة ومدلولها، فقال: "لأنه معقول المعنى في اللغة. ألا ترى أنه إذا قال لعبده: رفعتُ عنك جنائتك، عقل منه رفع المؤاخذة بكل ما يتعلق بالجناية من التبعات، فدل على أنه غير مجمل".<sup>68</sup> ومن الأمثلة: استدلاله باللغة على تقوية رأي بعض أصحاب مذهبه ووجهة نظرهم، ما قاله في باب بيان الوجوه التي تؤخذ منها الأسماء واللغات، فمن تلك الجهات: القياس: مثل تسمية اللواط زنى قياساً على وطء النساء، وتسمية النبيذ خمرًا، قياساً على عصير العنب، وبيّن أن هنا اختلاف بين أصحاب مذهبه، فمنهم من قال: يجوز إثبات الأسماء واللغات بالقياس، وهو قول أبي العباس وأبي علي ابن أبي هريرة، فقال: هذا هو الأصح، وعلل ذلك باللغة هو: "لأن العرب سمت ما كان في زمانها من الأعيان بأسماء، ثم انقروا، أو انقرضت تلك الأعيان، وأجمع الناس على تسمية أمثالها بتلك

<sup>64</sup> الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. الرسالة. ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط1، 1940م، 47/1.

<sup>65</sup> ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم. ت: ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1999م، 527/1.

<sup>66</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 66.

<sup>67</sup> الحديث لا يوجد بهذا اللفظ، وإن كان الفقهاء كلهم لا ينكرونه إلا بهذا اللفظ، يوجد بلفظ: "رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً" و "إن الله تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان" و "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان". قاله الزيلعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. نصب الرأية لأحاديث الهداية، ت: محمد البنوري، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1997م، 64/2.

<sup>68</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 115.



الأسماء، فدل على أنهم قد قاسوها على الأعيان التي سموها".<sup>69</sup> وهناك أمثلة كثيرة على استدلال الإمام الشيرازي باللغة ومدلولها،<sup>70</sup> نكتفي بما ذكرناه.

### 12.2.2. استدلاله بالنقل

اعتمد الإمام الشيرازي في استدلاله على صحة القواعد ومسائل أصول الفقه وبيان وجهة نظره ونظر أصحاب مذهبه وتعليقه الأحكام التي توصل إليها على ثلاثة أنواع من الأدلة وهي: استدلاله باللغة ثم العقل والنقل، فهو أكثر من الأول، وأما الثاني والثالث متقاربان من حيث القدر، وتتنوع استدلاله بالنقل ما بين استدلاله بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو بالآثار وأفعال الصحابة وأقوالهم، فمن استدلاله بالآيات القرآنية، وتقريره: بأن الكفار يدخلون في الخطاب، والدليل على أنهم داخلون في عموم الخطاب قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المدثر:74 / 42،43] وبين وجه الاستدلال بهذه الآية بأنهم لو لم يكونوا مخاطبين بالصلاة لما عاقبهم عليها.<sup>71</sup> ومن استدلاله بالأحاديث النبوية، استدلاله على حجية الإجماع بعدة أحاديث منها:<sup>72</sup> قول رسول الله - ﷺ -: "لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الصَّلَاةِ"،<sup>73</sup> وقوله: "مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ".<sup>74</sup> ومن استدلاله بأفعال الصحابة وأقوالهم، تقريره بأن الأخبار المروية في السنن والصحاح وما أشبهها يوجب العمل ولا يوجب العلم، واستدل على وجوب العمل به من جهة الشرع هو: أن الصحابة - رضي الله عنهم - رجعت إليهما في الأحكام فرجع عمر إلى حديث حمل بن مالك في دية الجنين، وقال: "لَوْ لَمْ نَسْمَعْ هَذَا لَقَضِينَا بغيره"،<sup>75</sup> ورجع عثمان في السكنى إلى حديث فريعة بنت مالك،<sup>76</sup> وكان علي

<sup>69</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 44.

<sup>70</sup> منها صيغت النهي تقضي الترك على الدوام والفور 66، وألغاه العموم تقتضي العموم استدلاله باللغة 71، وما لفظ الوارد على سبب 93، والقول في الاستثناء 96.

<sup>71</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 61.

<sup>72</sup> الشيرازي. *اللمع في أصول الفقه*. 179 - 181.

<sup>73</sup> ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، باب السواد الأعظم، 2 / 1302، برقم: 3950.

<sup>74</sup> الترمذي، *سنن الترمذي*، باب ما جاء في مثل الصلاة والصام والصدقة، 5 / 148، برقم: 2863؛ والحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمويه بن نعيم. *المستدرک علی الصحیحین*. ت: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م، 1/203، برقم: 401.

<sup>75</sup> أبو داود. *سنن أبي داود*. باب دية الجنين، 4/192، برقم: 4573؛ وعبد الرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري الصنعاني. *المصنف*. ت: حبيب الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، باب نذر الجنين، 10/56، برقم: 18339.

<sup>76</sup> أبو داود. *سنن أبي داود*. باب في المتوفى عنها تنتقل، 2/291، برقم: 2300؛ والترمذي. *سنن الترمذي*. باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها؟، 3/500، برقم: 1204؛ والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن

يرجع إلى أخبار الآحاد ويستظهر فيها باليمين، وقال: "إذا حدثني أحد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحلفته فإذا حلف لي صدقته إلا أبا بكر وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر"،<sup>77</sup> ورجع عمر إلى خبر رافع بن خديج في المخابرة،<sup>78</sup> ورجعت الصحابة إلى حديث عائشة - رضي الله عنها - في التقاء الختانين،<sup>79</sup> فدل على وجوب العمل به.<sup>80</sup> إذن لم يغفل الإمام الشيرازي عن الأدلة النقلية في كتابه "اللمع" بل اعتمد عليها وكانت أحد ركائزه في الاستدلال والاحتجاج وتعليل الأحكام.

### 13.2.2. تحرير محل النزاع في المسألة

ليصل الباحث إلى النتيجة الموجوة من بحثه ويوفر عليه جهده ووقته، ولا يتشتت عليه أفكاره وبحثه، ويصب نقاشه إلى نقطة واحدة، فيحصر دائرة الخلاف ويقفل من فجوته، أو ربما ينفي الخلاف من أصله إن لم يوجد في المسألة، ويبرز مواضع الاتفاق، ويسلم من الوقوع في الخطأ، ويعطي الباحث القدرة على الاستدلال في محل النزاع،<sup>81</sup> لا بدَّ له من تحرير محل النزاع في المسألة.

جرى منهج الإمام الشيرازي في كتابه "اللمع" بتحرير محل النزاع في المسائل الأصولية، من دون أن يذكر عبارة تحرير محل النزاع. ففي باب القول في الجرح والتعديل، حرر محل النزاع بقوله "وجملته: أن الراوي لا يخلو إما أن يكون معلوم العدالة أو معلوم الفسق أو مجهول الحال، فإن كانت عدالته معلومة...، وجب قبول خبره ولم يجب البحث عن عدالته...، فأما أبو بكر ومن جلد معه في القذف فإن أخبارهم تقبل...، وإن كان معلوم الفسق لم يقبل خبره سواء كان فسق بتأويل أو بغير تأويل...، فإذا كان مجهول الحال لم يقبل حتى

---

شعيب بن علي. السنن الكبرى. ت: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م، باب قوله تعالى: [والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً]، 34/10، برقم: 10977.

<sup>77</sup> أبو داود. سنن أبي داود. باب في الاستغفار، 86/2، برقم: 1521؛ والترمذي. سنن الترمذي. باب ما جاء في الصلاة عند التوية، 534/1، برقم: 406.

<sup>78</sup> ابن ماجه. سنن ابن ماجه. باب المزارعة بالثلث والرابع، 819/2، برقم: 2450؛ والنسائي. سنن النسائي. باب ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض بالثلث والرابع، 48/7، برقم: 3917.

<sup>79</sup> مسلم. صحيح مسلم. باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، 271/1، برقم: 349؛ وابن ماجه. سنن ابن ماجه. باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان، 200/1، برقم: 610؛ والترمذي. سنن الترمذي. باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل، 169/1، برقم: 108.

<sup>80</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 154 - 157.

<sup>81</sup> بتصريف: مرحبا، إسماعيل غازي أحمد. "تحرير محل النزاع في المسائل الفقهية". مجلة الشريعة الدراسات الإسلامية، الكويت، مجلد 27، عدد 90، 2012م، 424 - 491.

تثبت عدالته...<sup>82</sup> ومن الأمثلة التي تدل على تحريره لمحل النزاع ما جاء في باب: القول في ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فقال: "وجملته: أنه إذا تعارض خبران، وأمكن الجمع بينهما وترتب أحدهما على الآخر في الاستعمال فُعل. وإن لم يمكن ذلك، وأمكن نسخ أحدهما بالآخر فُعل...، وإن لم يكن ذلك رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح. والترجيح في الخبر يدخل في موضعين:..."<sup>83</sup> حتى وصل إلى تفصيل في بيان وجوه الترجيح من جهة الإسناد والآخر من جهة المتن ففصل وجوهها وأطال في ذلك.

#### 14.2.2. استطراده في ذكر تفاصيل المسألة

استوعب كتاب "اللمع" أغلب مسائل أصول الفقه إلا بعض الأبحاث تمت الإشارة إليها سابقاً<sup>84</sup>، ورغم أنه كتاب متوسط الحجم إلا أن صاحبه استطرد في كثير من تفاصيل المسائل التي بحثها، يبدأ في مقدمة لكل باب ثم يستطرد في مسائل الباب، فعلى سبيل المثال فقد ذكر تحت باب القول في الجرح والتعديل اثنا عشر فصلاً مع مقدمة<sup>85</sup>، إلا أنها تمتاز بقصر هذه الفصول، وفي باب القول في بيان العلة ذكر تحت هذا الباب أربعة عشر فصلاً مع مقدمة<sup>86</sup>.

#### 15.2.2. خلو كتابه من المسائل الكلامية

لقد سار منهج كثير من علماء أصول الفقه المتقدمين بدمج كثير من مسائل الكلامية والعقيدة والمنطق في مسائل الأصول، كمسألة التحسين والتقبيح وغيرها، إلا أن الإمام الشيرازي لم يقم شيء من تلك المسائل في كتابه، رغم أنه بدأ كتابه ببعض مقدمات موجزة وسهلة عن بيان العلم والظن وما يتعلق بهما، وكذلك النظر والدليل وأقسام الكلام، كتمهيد لدخول في دلالات الألفاظ، مما جعله كتاباً خاصاً بمسائل أصول الفقه، وبعيداً عن المسائل التي لا طائل في بحثها في مثل هذه الفن.

### 3. أهم خصائص منهج الشيرازي في كتابه اللمع

1.3. النزاهة والدقة في البحث: إن الأمانة العلمية والنزاهة والمصادقية في البحث من أهم خصائص منهج الإمام الشيرازي، ودقة نقله المعلومات، واستنباط الأحكام من مداركها الأصلية، لذا كان الدليل قائده في كتابه "اللمع" فحيثما وجد الدليل ولى وجهه قبله، لا يهمله إن وافق آراء علماء مذهبه أو خالفهم، فكان دقيقاً في البحث والبيان، فعلى سبيل المثال، نذكر بعض عباراته في باب إيجاب ما لا يتم المأمور إلا به، قال في فصل: "إذا أمر بشيء -

<sup>82</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 163-166.

<sup>83</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 173، 174.

<sup>84</sup> في فقرة: استقلاليته الفكرية.

<sup>85</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 163-168.

<sup>86</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 215-221.

الشارع-، كان ذلك نهياً عن ضده من جهة المعنى، فإن كان ذلك الأمر واجباً، كان النهي عن ضده على سبيل الوجوب، وإن كان ندباً، كان النهي عن ضده على سبيل الندب، ومن أصحابنا من قال: ليس بنهي عن ضده، وهو قول المعتزلة، والدليل على ما قلناه: لأنه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلا بترك الضد، فهو كالطهارة في الصلاة".<sup>87</sup>

### 2.3. حرية التحقيق: إن حرية التحقيق من نتائج النزاهة والموضوعية العلمية، فالتزام

إمام الشيرازي بهاتين الصفتين وسع أمامه المجال بأن يأخذ حريته الكاملة في التحقيق، لذلك لم يكن له أحكام أطلقها من غير إثباتها بناء على دليل شرعي من كتاب أو سنة أو إجماع أو أفعال الصحابة أو من المنطق والعقل أو دلالات ألفاظ اللغة العربية ومفهوماتها، ولم يتقيد برأي مسبق.

### 3.3. عدوله عن بعض آرائه: سبق أننا قلنا إن الإمام الشيرازي رجع في كتابه "اللمع"

عن بعض آرائه التي كان قد ذهب إليها في كتابه: "التبصرة"، بعد أن تبين له الحق، وظهرت له أدلة لم تكن قد تبينت له من قبل.<sup>88</sup>

### 4.3. عدم تعصبه لمذهبه: وهذه الخاصية هي نتيجة للخصائص التي مرتت؛ لذا رأينا

ابتعاد الإمام الشيرازي عن التعصب المذهبي فيما يطلق من أحكام أو يقرر من أصول<sup>89</sup>؛ لأن من جعل رأي مذهبه هو الهدف ليكون نتيجة بحثه لا يهمه إلا أن يلوي أعناق النصوص ابتغاء الوصول إلى ذلك الهدف، ولكن ما سبق أكد لنا بالدليل أن الإمام الشيرازي كان بعيداً كل البعد عن هذا التعصب في كتابه "اللمع" وفيما يتحقق من المسائل ويحررها وفيما يتوصل إليه من النتائج.

## 4. اتباع الإمام الشيرازي منهج المتكلمين

بعد البحث والتركيز على أهم خطوات منهج الإمام الشيرازي التي مرت وسبقت الحديث عنها بقي أن نتبين إلى أي مدرسة ينتمي هذا الإمام في طريقة عرضه قواعد أصول الفقه في كتابه "اللمع في أصول الفقه"، ورأينا أن أهم الخصائص التي اتبعها الإمام الشيرازي في عرض مادة كتابه: ترتيبه للأبواب وتنسيقه لها ترتيباً حسناً، وبدأها بدلالة الألفاظ، ثم الأدلة، وبعدها التقليد وصفة المفتي والمستفتي والاجتهاد، وأن من أهم السمات التي امتاز بها منهجه في عرض مضامين الكتاب: أنه قدم الكتاب ببعض تعاريف لألفاظ علم أصول الفقه، وذكر خلاف

<sup>87</sup> الشيرازي. اللمع في أصول الفقه. 56، 57.

<sup>88</sup> وقد ذكرها دكتور حسن هيتو في ست مسائل: هيتو. الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية. 161.

<sup>89</sup> بعد توصلي إلى هذه الخاصية من خصائص منهج الإمام الشيرازي وجدت أن هذا ما توصل إليه باحث آخر وهو دكتور فاتح جنر في بحث له عن: نظرية الإجتihad عند الإمام الشيرازي:

الأصوليين في المسائل التي يناقشها ممن تقدمه من علماء مذهب الشافعية وغيرهم، ومحص تلك الآراء تمحيصاً دقيقاً، بعد أن يحزر محل النزاع في المسألة، وأهتم بذكر دليل كل مسألة أو رأي يذهب إليه، فتتبع أدلته ما بين أن يكون دليلاً عقلياً أو نقلياً أو دلالة لغوية؛ ليقرر ويحرر بذلك قواعد أصول الفقه ويتحقق منها بتلك الأدلة، فيختار منها ما دل عليه الدليل، وأقتصر على ذكر الفروع الفقهية على شكل تمثيل أو توضيح للقاعدة؛ لأن همه تقرير القاعدة والتأكيد عليها، واعتمد في ترتيب مسائل الأصول وربط بعضها ببعض منهج الترتيب المنطقي، وخلا كتابه من المسائل الكلامية التي ليست لها كثير فائدة في ذكرها بين قواعد الأصول، كل هذا باختصار غير محل ولا تطويل ممل، وإن استطرده في تفاصيل المسائل الباب الواحد حتى يشمل جميع مسائل هذا الفن، لذلك يمكن وصف منهجه بأن كان نزيهاً ودقيقاً في البحث والدراسة حراً في التحقيق مبتعداً عن التعصب المذهب.

هذه السمات التي تميز بها كتاب "اللمع في الأصول" ومنهج مؤلفه الإمام الشيرازي يعتبر من اتباع منهج مدرسة المتكلمين في طريق تصنيف قواعد أصول الفقه، بل يعد من أهم من ألف على هذه الطريقة؛ لأن هذه هي أهم خصائص منهج مدرسة المتكلمين، يقول ابن خلدون في ذكره أهم سمات هذه المدرسة في كتابه: "والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقهم"<sup>90</sup>، ويقول الزحيلي: "قرر أصحاب هذه المدرسة قواعد الأصول المأخوذة من الأدلة النصية النقلية واللغوية والكلامية والعقلية، وحققوها من غير نظر إلى الفروع الفقهية...، وقد التزم أصحاب هذه المدرسة بهذا المنهج، فلم يتعرضوا للفروع الفقهية إلا على سبيل التمثيل والتوضيح...، إن خصائص هذه المدرسة إجمالاً ثلاث: الاعتماد على الاستدلال العقلي المجرد، وعدم التعصب لمذهب فقهي معين، والاقتصار على الفروع الفقهية لمجرد التوضيح والمثال"<sup>91</sup>.

### الخاتمة

بعد البحث والدراسة في صفحات كتاب "اللمع في أصول الفقه" توصل بنا البحث إلى النتائج الآتية:

1. الإمام الشيرازي هو إبراهيم بن علي من مدينة فيروزاباد، إمام من أئمة الشافعية المشهورين، صاحب تصانيف عدة في الفقه وأصول الفقه، منها كتابه "اللمع في أصول الفقه".
2. اتسم منهج الإمام الشيرازي في عرض مادة كتابه "اللمع في أصول الفقه" بأن بدأ بمقدمة بيّن فيها غرضه من الكتاب، وكيفية الوصول إلى هذا الغرض، ورتب الكتاب على

<sup>90</sup> ابن خلدون. تاريخ ابن خلدون. 1/ 576.

<sup>91</sup> الزحيلي، وهبة بن مصطفى. أصول الفقه ومدارس البحث فيه. شبكة الألوكة، تاريخ النقل: 13 / 8 / 2020م، الموقع: <https://www.alukah.net/sharia/0/243/>

أبواب وتحتها فصول، اشتمل الكتاب على أغلب مسائل أصول الفقه، مستعملاً أسلوب المباشرة في تسمية تلك الأبواب والفصول، وبألفاظ أصولية.

3. سار الإمام الشيرازي في عرض مضامين كتابه: بتقديم الكتاب بتعاريف لألفاظ أصول الفقه، وذكره خلاف الأصوليين في المسائل وتمحيصها، ودعم الأصول بكافة الأدلة العقلية والنقلية ودلالات اللغة؛ لتقرير قواعد أصول الفقه وتحقيقها وتحريها، باعتماده على المنهج العقلي والمنطقي في ترتيب أبواب كتابه وتسلسلها وعرض مواضعها، مقتصراً على ذكر الأمثلة الفقهية بما يوضح القاعدة ويبيّننها، وذكره لكثير من آراء متقدمي الشافعية وغيرهم، محرراً محل النزاع في المسألة قبل ذلك، ويختار من الآراء ما يدل عليه الدليل، مقتصراً على ذكر مسائل أصول الفقه، فخلّى كتابه من مسائل المنطق وعلم الكلام، كل ذلك باختصار غير مخل، مع استطراده في تفاصيل المسائل.

4. من أهم خصائص منهج الإمام الشيرازي في كتابه "اللمع في أصول الفقه" النزاهة والدقة في البحث والدراسة، والحرية في التحقيق والتدقيق والمناقشة، وعدم التعصب لمذهب أو لرأي من آراء مذهبه متبعاً الدليل وما دل عليه.

5. هذه الخصائص التي مرت تُصنّف منهج الإمام الشيرازي في كتابه "اللمع في أصول الفقه" بأنه قد سار على منهج مدرسة المتكلمين أو ما يسمى بطريقة الشافعية في كتاب أصول الفقه.

6. يؤخذ على الإمام الشيرازي بعض الملاحظات وهي: أنه لم يذكر في كتابه "اللمع" بعض مسائل أصول الفقه المهمة، كمسائل الحكم والحاكم والمحكوم عليه، وبعض المسائل التي تتعلق بالحديث النبوي والقياس - سبقت الإشارة إليها - ولا يذكر أدلة المخالف إلا ما ندر.

#### المصادر والمراجع

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله محمد بن إبراهيم بن عثمان. المصنف في الأحاديث والآثار. ت: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.

ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي بن أحمد. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. ت: مصطفى أبو الغيط وعبد الله سليمان وياسر كمال، دار الهجرة، الرياض، ط1، 2004هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. ت: ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت، ط7، 1999م.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد. تاريخ ابن خلدون. ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م.

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر. *طبقات الشافعية*. ت: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ،  
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. *طبقات الشافعيين*. ت: أحمد عمر هاشم ومحمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون ط، 1993م.  
ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، بدون ت، ط.  
أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. *كتاب التلخيص في أصول الفقه*. ت: عبد الله النبالي وبشير العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، بدون ط، ت.  
أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد. *سنن أبي داود*. ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون ط، ت.  
أحمد، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م،  
الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم. *الإحكام في أصول الأحكام*. ت: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون ت، ط.  
البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. ت: محمد زهير، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.  
الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى. *سنن الترمذي*. ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.  
الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم. *المستدرک علی الصحیحین*. ت: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.  
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م.  
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. *سير أعلام النبلاء*. ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1985م.  
الزحيلي، وهبة بن مصطفى. *أصول الفقه الإسلامي*. دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م.  
الزحيلي، وهبة بن مصطفى. *أصول الفقه ومدارس البحث فيه*. شبكة الألوكة، تاريخ النقل: 13/8 /2020م، الموقع: <https://www.alukah.net/sharia/0/243/>  
الزليعي، أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. *نصب الرأية لأحاديث الهداية*. ت: محمد البنوري، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1997م.

السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1413هـ.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. *الموافقات*. ت: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1997م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. *الرسالة*. ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط1، 1940م.

الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان. *المسند*. دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. *التبصرة في أصول الفقه*. ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. *اللمع في أصول الفقه*. ت: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1995م.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. *الوافي بالوفيات*. ت: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.

عبد الرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري الصنعاني. *المصنف*. ت: حبيب الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المنحول من تعليقات الأصول*. ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998م.

مرحبا، إسماعيل غازي أحمد. "تحرير محل النزاع في المسائل الفقهية". *مجلة الشريعة الدراسات الإسلامية، الكويت، مجلد 27، عدد 90، 2012م.*

مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. *صحيح مسلم*. ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ط، ت.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *السنن الكبرى*. ت: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *سنن النسائي*. ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1986م.

هيتو، محمد حسن. *الإمام الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية*. دار الفكر، دمشق، بدون ط، ت.

## KAYNAKÇA

İbn Ebî Şeybe, Ebûbêkr 'Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Osmân. *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl el-Hût, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1409.



İbn Mulakkın, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed. *el-Bedru'l-münîr fî tahrici'l-ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkiati fî ş-şerhi'l-kebîr*. thk: Mustafa Ebû'l-Ğayt, Abdullah Süleyman, Yasir Kemal, Dâru'l-Hicret, Riyad, 2004.

İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abdilhalîm b. 'Abdisselâm. *İktidâu's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. thk. Nâsır el-'Akl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999.

İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Târihu İbn Haldûn*. thk: Halîl Şehhâde, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1998.

İbn Kâdî Şeybe, Ebûbekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*. thk. el-Hâfiz 'Abdulalîm Hân, Alemu'l-Kutub, Beyrût, 1407.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tabakâtu'ş-Şâfiyyin*. thk. Ahmet Ömer Hâşim, Muhammed Azb, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 1993.

İbn Mâce, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Beyrût, ts.

Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, 'Abdulmelîk b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Kitâbu't-telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah en-Nebâlî, Beşîr el-Ömerî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, ts.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr, b. Şeddâd. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyîddîn 'Abdulhamîd, Mektebetu'l-Mısriyye, Beyrût, ts.

Fatih ÇİNAR. *Ebû İshak Eş-Şîrâzî'nin İctihad Teorisi*. bilimname Dergisi, Erciyes Üniversitesi, XLI, 2020/1.

Ahmed, Ebû 'Abdullah Ahmed b. Muhammed, b. Hanbel b. Hilâl. *Müsned-u İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvûd, Adil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001.

Âmidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî Ali b. Muhammed Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk Affî, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrût, ts.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhâri*. thk. Muhammed Zehîr, Dâru Tûku'n-Necât, Beyrût, 1422.

Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ b. Sûre b. Mûsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Marûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1998.

Hâkim, Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Abdullah b. Muahmed b. Hamdeveyh b. Naîm. *el-Mustedrek 'ala's-sahîhayn*. thk. Mustafa 'Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.

Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Marûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 2003.

Zehebî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Siyer-u a'lâmu'n-nubelâ*. thk. Şuayb, el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk, 1985.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1986.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Usûlu'l-fıkh ve medârisi'l-bahs fihi*. Şebeketu el-Ulûke, <https://www.alukah.net/sharia/0/243/>, 13.08.2020.

Zeyle'î, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasb'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*. thk. Muhammed el-Benûrî, Müessesetü'l-Reyyân, Beyrût, 1997.

Sübkî, 'Abdulvehhâb b. Takıyyüddîn. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmûd Tehânevî, Dâru'l-Hicre li't-Tabâati ve'n-Neşr, Kahire, 1413.

Şâtübî, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Hamî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Âli Süleymân, Dâru İbn Affân, Kahire, 1997.

Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Osmân. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir, Mektebetü'l-Halebî, Kahire, 1940.

Şâfi'î, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Osmân. *el-Müsned*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1400.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *el-Luma' fî usûli'l-fıkh*. thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dımaşk, 1995.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yusuf. *et-Tabsire fî usûlü'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasen Heytu, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1403.

Safedî, Selâhuddîn b. Halil b. Ubeyk b. 'Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Ahmet el-Arnâvûd, Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrût, 2000.

Abdurrezzâk, Ebûbekr b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîb el-Azamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasen Heytu, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, 1998.

Merhabâ, İsmâil Ğâzî Ahmed. "Tahrîru mahallî'n-nizâ' fî'l-mesâili'l-fıkhıyye", Mecelletü's-Şeriatî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Kuveyt, C. XXVII., 2012.

Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim Haccâc en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, ts.

Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Süneni'l-Kübrâ*. thk. Hasen Şiblî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2001.

Nesâî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1986.

Heytu, Muhammed Hasen. *el-İmâmu's-Şîrâzî Hayatuhu ve ârâuhu el-usûliyyeti*. Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, ts.

*Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma*

*A Bibliographic Study on Warraq*

**Sena Meysun TİMURTAŞ**

*Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları  
Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,*

*Graduate Student, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Major Islamic  
History and Arts*

*Van / Turkey*

[meysunsena12@gmail.com](mailto:meysunsena12@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0001-8918-6101

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 14 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Timurtaş, Sena Meysun. “Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma”. *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 175-192.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



## Özet

Peygamber efendimizin vefatından sonra tarih seyri içerisinde İslami ilimler Müslümanların çabalarıyla yavaş yavaş oluşmuştur. Bu oluşum sürecinde hiç şüphesiz belirli sınıfların büyük etkisi olmuştur. İlmi sohbetlerin icra edildiği ve kitapların yazıldığı imla meclisleri, kitap kopya eden-çoğaltan ve temize çeken verrâklar ve müstensihler İslam medeniyetine büyük katkıları olan sınıflardır. Araştırmada bahsi geçen sınıflara dair temel ve özet bilgiler sunulmuştur. Akabinde de sırasıyla verrâk ve verrâklara dair yapılan çalışmaları, yazım araç ve gereçlerine dair yazılan eserleri, hat ve hattatlığa dair çalışmalar ile kitap ve tedvine dair çalışmalar künyeleri ile verilerek bibliyografik bir çalışma oluşturulmuştur. Henüz üzerinde çalışma yapılmamış bu konu hakkında ilgililere kaynak sunmak hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Verrâk, İmla, İstinsah, Hat.

## A Bibliographic Study on Warraq

### Abstract

Islamic sciences and arts have developed gradually and slowly with the great effort of Muslims throughout the course of the time after the decease of our beloved Prophet Mohammad (pbuh). In the process of this development and formation certain classes undoubtedly have made a significant contribution. Scholars who attended *imlaa Majlis* (dictation council) which scientific conversations were had, warraqs who were book copyists and booksellers and, scribals were the classes who contributed greatly to Islam civilization. In this study, we have presented core knowledge about the mentioned classes. Then we created a bibliographical work of studies on warraq artists and art of warraq, on writing and writing tools, on calligraphy and artists of calligraphy, on codification and its book by listing their bibliographical identity. We have aimed to provide a source to people who are concerned on this subject that has not been studied yet.

**Key Words:** Islamic History, Art of Warraq, İmla, Book Copying, Calligraphy.

## Giriş

Bir medeniyeti oluşturan, onu ayakta tutan ve adından söz ettiren en önemli unsur hiç şüphesiz yazıdır. Bugün bizler sadece yazılı belgesi olan eski medeniyetlerden haberdarız, hiçbir yazılı belgesi bulunmayan medeniyetler ise tarihin karanlık sayfaları arasında kaybolmuştur. Din ve inançlar da böyledir. Asırlardır devam eden din ve inançlar da varlıklarını kitapları sayesinde sürdürmüşlerdir. Kur'an'ı Kerim'in "Yaratan Rabbinin adıyla oku" (Alak, 96/1) emriyle başlaması, indirilen vahyi kitapla isimlendirmesi (Bakara, 2/2) ve yazı yazma gereği olan kaleme (Kalem, 68/1) ve satırlı kitaba (Tûr, 52/2) yemin etmesi çok manidardır.

Arapça olarak ortaya çıkan ilk kitap Hz. Muhammed'e vahiy olarak indirilen Kur'an'ı Kerim'dir. Bundan sonra beşer ürünü olarak kitabın ortaya çıkması Hz. Muhammed'in hadislerine dair yazılan kitaplardır. Resmi manada hadis yazımı Emeviler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde gelişmiştir.<sup>1</sup> Müslümanların farklı medeniyetlerle temas neticesinde telif dediğimiz kitap yazma hareketi yine Abbasiler döneminde zirveye ulaşmıştır. Henüz İslamiyet'in gelişinin üzerinden bir asır geçmeden neredeyse tüm akli ve nakli ilimlere dair telif eserler yazılmıştır.<sup>2</sup> Kur'an'ı Kerim'den sonra yazılı bir metin olarak bize ulaşan ilk kitap İmam Malik bin Enes'in (ö. 796) hadis ve fıkha dair *el-Muvatta'* adlı eseri, İmam Muhammed bin İdris eş-Şâfi'î'nin (ö. 820) fıkıh usulüne dair *er-Risâle* isimli eseri, İmâm Muhammed bin Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 805) fıkha dair *el-Asl* adlı kitabı, Sîbeveyhî'nin (ö. 796) Arap dili gramerine dair *el-Kitâb*'ı, el-Halîl bin Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 786) *Kamûsu'l-ayn* adlı sözlüğü ve bir şiir koleksiyonu olan el-Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 784) *el-Mufaddaliyât*'ı sayılabilir.

Ancak telif hareketinin işleyiş ve seyri de büyük önem arz etmektedir. Bu konuda telif hareketinin seyrine bakıldığında bunun ilk dönemlerde imla yoluyla gerçekleştiği görülecektir. Bu yolla ortaya çıkan telif eserlere *el-Emâlî* isminin verilmesi de bundan dolaydır. Emâliler imla eden âlimin ismine izafe edilerek diğerlerinden ayrılır olmuştur.<sup>3</sup> Emâlilerin çokluğundan olacak ki Katib Çelebi (ö. 1657) meşhur *Keşfu'z-zunûn* isimli eserinde bu isme özel bir başlık açmıştır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Muhammed 'Accâc el-Hatîb, *el-Vecîz fi 'ulûmi'l-hadîs ve ve nusûsîh*, (Dimaşk: Menşûrât Câmî'at Dimaşk, 1988), 158.

<sup>2</sup> Kitap tarihi hakkında bkz. Kemal Tuzcu, "İslam Dünyasında Kitap Kavramı ve Yazma Metodolojisinin Oluşması" *Nüşa*, 44, (2017): 1-16.

<sup>3</sup> Yaşar Kandemir, "Emâlî" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1995), XI, 70-72.

<sup>4</sup> Mustafa bin Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), I, 161-166.

Aslında imla yoluyla kitap yazma geleneği Hicri IV. asra kadar devam etmiştir. Böylece âlimler tarafından verilen dersleri yazan müstemli diye bilinen bir sınıf ortaya çıkmıştır. Daha sonra Harun er-Reşîd (ö. 809) döneminde Bağdat'ta kâğıt fabrikası kurulduğunda kitap yapımı mesleğini icra eden verrâklar ve müstensihler sınıfı oluşmuştur.<sup>5</sup> Bunun sonucu olarak da İslam dünyasının farklı yerlerinde büyük kütüphaneler kurulmuştur. Bu kütüphanelerin en meşhurları, Harun er-Reşîd tarafından kurulup el-Me'mûn (ö. 833) döneminde gelişen Beytu'l-Hikme ve Fatimî halifesi el-Kâ'im Biemrillah'ın (ö. 946) Kahire'de kurduğu Dâru'l-Hikmedir.<sup>6</sup>

Çalışmada verrâklığın tarihi seyrinin ele alındığı bir girişten sonra verrâk ve verrâklara dair çalışmalar, peşinden yazım araç-gereçlerine dair çalışmalar, ardından hat ve hattatlık sonra da kitap ve tedvîne dair çalışmalar tam künyeleriyle verilecektir.

### 1. İmla Meclisleri

Katib Çelebi imlayı şöyle açıklar: Bir âlim ders vermek için oturur, öğrencileri yanlarındaki defter ve kalemleriyle etrafında halka oluşturur âlim de Allah'ın kendisine öğrettiği bilgiyi konuşarak onlara aktarır ve onlar da yazarlar böylece söylenenler kitaba dönüşür. Katib Çelebi, bu şekilde meydana gelen kitaplara örnek olarak İbn Düreyd'in, (ö. 933) Sa'leb en-Nahvî'nin, (ö. 904) ez-Zaccâc'ın, (ö. 923) el-Enbârî'nin, (ö. 940) el-Kâlî'nin (ö. 967) emâlilerini ve Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî'nin (ö. 1057) tamamlanmamış yüz kitapçıktan oluşan emâlisini örnek verir.<sup>7</sup>

İlk başlarda imla geleneğinin hadis ilimleriyle sınırlı olduğu ancak daha sonra tüm din, dil ve edebi ilimleri de kapsayacak şekilde genişlediği belirtilir.<sup>8</sup> İmla yerleri olarak evler, sokaklar, mahalleler, camiler ve kütüphaneler belirtilmektedir.<sup>9</sup> Katılımcı sayısının çok olduğu hallerde âlimin söyledikleri gür sesli müstemliler tarafından diğerlerine aktarılırdı. Böylece kimi âlimlerin söylediklerini diğerlerine aktarmakla görevli bir veya daha fazla

<sup>5</sup> Verrâklık hareketi için bkz. İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahaflar*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Baskı, 2013), 29-52; "Verrâk", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 3. Baskı, 2019), Ek: II. 646-652; Ribhî Mustafa E. 'Aliyyân, "Hereketu'l-verrâkîn fi'l-Hadâretî'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye", *Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-'Arabîyye el-Urduni*, 41, (1991): 131-160.

<sup>6</sup> İsmail E. Erünsal, "Kütüphane", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 2003), XXVII, 11-32.

<sup>7</sup> Katib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 162.

<sup>8</sup> Hayrullah Saîd, *Mevsû'atu'l-virâka ve'l-verrakîn fi'l-Hadâretî'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Muessesetu'l-İntişârî'l-'Arabî, 2011), I, 233.

<sup>9</sup> Ebû Bekir Ahmed bin Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Maruf, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), III, 2-8

müstemlileri vardı.<sup>10</sup> İmla yoluyla yazılan kimi eserlerin tamamlanması yıllarca sürebildiği de belirtilmektedir.<sup>11</sup>

## 2. Verrâklık

Verrâk kelimesi isim cem olarak, ağaç ve kitap için kullanıldığında yapraklar demek olup tekili verakadır.<sup>12</sup> Bir sanat veya meslek olarak, kitap çoğaltmak, tashihini yapmak, ciltlemek ve diğer yazı ve devlet kurumlarındaki işlemleri yürütmek demek olup bu sanat metropol kentlere mahsustur.<sup>13</sup> Bu mesleği icra edenlere verrâkûn/verrâklar denilmiştir.<sup>14</sup>

Verrâklığı meslek edinenlerin yanı sıra birçok hadisçi, tefsirci, dilci ve edebiyatçı da geçimlerini sağlamak için verrâklık yapmıştır.<sup>15</sup> Aynı zamanda telifle uğraşan büyük âlimlerin kendilerine has verrâkları vardı. Bunlar adeta günümüzde yayıncılık yapan yayınevleri gibi âlimin kitaplarını çoğaltır, tashih eder, ciltler ve satışını sağlarlardı.<sup>16</sup>

Verrâklık ilk olarak kâğıt, kalem ve mürekkep gibi yazı araç gereçlerini satmakla başlamıştır ve ilk çoğaltılan kitap Mushaf olmuş onu hadis ve diğer ilimlere dair kitaplar takip etmiştir. Buna göre en eski verrâkın ücret karşılığında Mushaf yazan Usâme bin Luey bin Ğalib'in azatlısı Malik bin Dinar (ö. 748) olduğu belirtilmektedir.<sup>17</sup>

İslam kültür ve medeniyetinde oynadığı önemli role ve gördüğü büyük işleve rağmen verrâklığı ve verrâk dükkânlarında cereyan eden münazaraları, yapılan sohbetleri ve genel olarak olup bitenleri anlatan bir kitap veya yazılı bir metin bulunmamaktadır. Bu konuda yazıldığı belirtilen eserler maalesef bize ulaşmamıştır. Bunlar arasında şunları zikretmek mümkündür:

el-Câhız'ın (ö. 868) bu konuda biri verrâkların övgüsüne diğeri de zemmine dair olan iki eserinden bahsedilmektedir.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Hudâ Farac Muhammed el-Kat'ânî, *el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'd-Devleti'l-'Abbâsiyye ve eseruhâ fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, (Beniğazî: Risâlet Macester, Câmiat Beniğazî, 2017), 67-68.

<sup>11</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 113-114.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), X, 374; Ahmed bin 'Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*, (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1913), II, 476.

<sup>13</sup> Abdurrahman bin Muhammed bin Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, (Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyye, ts.), 421; İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, (İstanbul: Yeni şafak, 2004), II, 588.

<sup>14</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr., Abdullah el-Bârûdî (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sakafiyye, ts.), V, 584; Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbu'l-'Arabiyyu'l-mahtût ve 'ilmu'l-mahtûtât*, (Beyrut: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lubnaniyye, ts), I, 147.

<sup>15</sup> Bkz. Ali bin İbrahim en-Nemle, *el-Virâka ve eşheru a'lâmi'l-verrâkîn*, (Riyad: Mektebetu Fehd el-Vataniyye, 1995), 53-157.

<sup>16</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), X, 113; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 322; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, (Kahire: Muesset Hindâvî, 2012), 430.

<sup>17</sup> Ebû Ali Ahmed bin Ömer İbn Ruste, *el-A'lâku'n-nefise*, (Leiden: Matbaat Barya, 1892), 216.

<sup>18</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya'kûb İshak en-Nedîm el-Verrâk, *Kitâbu'l-Fehrest*, thk. Rîdâ Teceddud, (yy.: ts.), 211.

Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 934) bu konuda iki eserinden bahsedilmektedir. Biri verrâklık mesleğini övmeye dair olan *Risâle fî medhi'l-virâka*dır diğeri ise öğretmenleri ve verrâkları zemmeden Ebû Bekir bin el-Mustenîr'i insafılı olmaya davet eden bir risaledir.<sup>19</sup>

Abdurrahman bin Ahmed bin Misk es-Sahâvî'nin (ö. 1616) *Tanvîku'n-nitâka fî 'ilmi'l-virâka*.<sup>20</sup>

Bu kitap ve risalelerin kaybolmasından ötürü araştırmacılar verrâklığa dair bilgileri tarih, edebiyat ve diğerkaynakların satır aralarında aramak zorunda kalmışlardır.

Ancak sevindirici husus şu ki, Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriya er-Râzî'nin (ö. 925) verrâklığa dair yazdığı *Zinetu'l-ketebe* isimli risalesinin el yazması Lutfullah Karî tarafından Mısır Kütüphanesinde bulunup tahkik edilerek yayınlanmıştır.<sup>21</sup>

Günümüze ulaşan şu eser de verrâklık mesleği hakkında çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir:

Muiz b. Bâdîs es-Sanhâcî (ö. 1062), *Umdetu'l-kuttâb ve uddetu zevi'l-elbâb fî sıfeti'l-hatt ve'l-aklâm ve'l-midâd*, thk. Necîb Mâyil-i Herevî – 'Îsâm Mekkiyye, Meşhed: Mecma'ü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1989.

Bunun dışında biraz geç dönemlere ait olsa da konuya dair bize ulaşan iki önemli eser bulunuyor. Onlar da şunlardır:

a. Bekr bin İbrahim el-İşbîlî'nin (ö. 1231) *Kitâbu't-teysîr fî sinâ'ati't-tesfîr*<sup>22</sup>.

b. İbn Ebî Hamîde'nin (ö. 1593) *Manzûmetu Tedbîru's-sefîr fî Sinâ'ati't-tesfîr*.<sup>23</sup>

Çalışmamızın hedefi:

1- İslam medeniyetinde büyük katkısı olan ve uzun zaman bilimin yayılmasında en önemli unsur olan verrâklığa dair yazılan eserleri ve yapılan çalışmaları tespit etmek.

2- Bu alanda araştırma yapmak isteyenlere kaynak sunmak.

Bu bibliyografik araştırmada şu tür çalışmalara yer verilmiştir:

a- Konuya dair müstakil eserler.

b- Kitap bölümleri

c- Akademik dergilerde yayınlanan makaleler.

d- Süreli diğerkayınlarda yayınlanan makaleler.

<sup>19</sup> İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 199.

<sup>20</sup> Katib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn*, I, 503.

<sup>21</sup> Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriya er-Râzî, "*Zinetu'l-ketebe*", thk. Lutfullah Kârî, *'Âlemu'l-mahtûtât ve'n-nevâdir*, 16/2, (2011): 211-242.

<sup>22</sup> Bekr bin İbrahim el-İşbîlî, "*Kitâbu't-teysîr fî sinâ'ati't-tesfîr*", thk. Abdullah Kenûn, *Sahîfetu ma'hadu'd-Dîrâsât el-İslâmiyye fî Madrid*, 7-8, (1960): 1-42.

<sup>23</sup> Ahmed bin Hamîde el-Muttarâfî, *Tedbîru's-sefîr fî Sinâ'ati't-tesfîr manzumesi*, thk. es-Saîd Benmûsa, (Ribat: Mektebetu'l-Elfiyyeti's-Sâlise, 2012).



Bu bibliyografik araştırmada yer verilen çalışmaların neredeyse tümü matbaanın 19. yüzyıl ile 20. yüzyılda İslam dünyasına girmesiyle birlikte yapılmışlardır. Zira daha öncesine ait dönemlerde az önce de belirtildiği gibi bu konuda müstakil çalışmalara pek rastlanılmamaktadır. Ayrıca çalışma Arapça hazırlanan eserlerle sınırlıdır.

Yer verilen tüm bu çalışmalara dair sayfa numaralarına kadar açıklayıcı bilgiler verilmeye dikkat edilmiştir. Ancak nadir de olsa hakkında detaylı bilgilere ulaşamayan çalışmaların sadece ismiyle yetinilmiştir.

Bu çalışma ile İslam tarihi alanında ciddi bir boşluğun doldurulduğu iddiası söz konusu değildir. Fakat İslam tarihi alanında Türkiye’de hemen hemen hiç çalışılmamış bir alanda ilk adım atılmıştır. Nitekim verrâklık, imla meclisleri, hattatlık ve yazım araç ve gereçlerine dair çalışmanın yapıldığına rastlanılmadı. Bu bibliyografik çalışma ile bahsi geçen alanlarda çalışma yapmak isteyen ilgililer için katkı sunulmuş olup çalışılması gereken alanların kaynakları verilmiştir. Sunulan bu çalışma makale, yüksek lisans veya doktora çalışmaları için referans olabilecek niteliğe sahiptir.

## 2.1. Verrâklık ve Verrâklar

‘Âbid Süleymân el-Meşvehî, “Ahlâkiyâtü mihneti’l-virâka fi’l-Hadareti’l-İslâmiyye”, *Mecelletu Câmi‘ati’l-Melik Su‘ûd*, 15/2, (2003): 417-478.

Abdulazîz bin Râşid es-Suneydî, “el-Verrâkûn ve eseruhum fi’l-hayâti’l-‘ilmiyye fi Mekke hilâle’l-Asri’l-Memlûki”, *‘Âlemu’l-Kutub*, 25/1-2, (2003): 3-56.

Abdulazîz bin Râşid es-Suneydî, *el-Virâka ve’l-verrâkûn fi’l-‘Ahdî’l-Memlûki bi Mekkete’l-Mukerreme ve eseruhum fi’l-hayâti’l-fikriyye*, (Tâif: Nâdî’t-Tâ’if el-Edebî, 2005).

Abdulkerîm Fâyizî, “el-Virâka fi’l-Endelüs ve devruhâ fi’l-hayâti’l-‘ilmiyye”, *Mecellet el-Ma‘ârif li’l-buhûs ve’d-dirâsât et-târîhiyye*, 6, (2015): 150-165.

Abdullah bin Abdulmu‘tî Makkât, *el-Verrâkûn ve eseruhum fi’l-hadîs*, (Ğazze: Risâlet macester, el-Câmi‘atu’l-İslâmiyye bi Ğazze İmâdet Dirâsât ‘Ulyâ, 2015).

Abdullatîf Muhammed Selmân, “el-Verak neşetuh vazîfetuh tatavvuru sinâ‘atih ‘abre’l-‘usûr”, *Mecelletu Câmi‘ati Dimâşk l’l-‘Ulûmi’l-Hendesiyye*, 2, (2006): 155-191.

Abdulvahhâb bin İbrâhîm Ebû Süleyman, *el-‘Ulemâ’ ve’l-udebâ’u’l-verrâkûn fi’l-Hicâz fi’l-karni’r-râbi’a ‘aşere el-hicrî*, (Tâif: Nâdî’t-Tâ’if el-Edebî, 2002).

Ahmed Cemâl el-‘Umarî, “Havânîtu’l-verrâkîn ve kîmetuha’l-‘ilmiyye”, *el-Mecelletu’l-‘Arabiyye*, 2/6, (1978).

Ahmed İdrîs ‘Avde ve Abdullah Abdulmu‘tî Makkât, “Eseru’l-verrâkîn es-selbî fi’l-Hadîsi’n-Nebevî”, *Mecelletu’l-Hadîs*, 6/11, (2016): 93-119.

Alî bin İbrâhîm en-Nemle, *el-Virâka ve eşheru a'lâmi'l-verrâkîn dirâse fi'n-neşri'l-kadîm ve nakli'l-Ma'lûmât*, (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1995).

Ali bin İbrâhîm en-Nemle, *el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'l-Hadareti'l-İslâmiyye dirâse ve resd li nâşirî turâsi'l-insâniyye, I-IV*, (Riyad: Dâretu'l-Melik Abdulazîz, 2018).

Ali Cam'ân eş-Şekîl, "Sinâ'atu'l-verak fi'l-hadarati'l-İslâmiyye", *Âfâku's-Sakafe ve't-Turâs*, 31, (2000): 118-124.

Ali el-Hatîb, *Turâsuna'l-mahtût mine't-telif ila'l-virâka*, (Kahire: Menşûrât Mecelleti'l-Ezher, 1404).

Bedrî Muhammed Fehd, "Devru'l-verrâkîn fi neşri'l-ma'rife", *ez-Zahâ'ir*, 9, (2002): 9-32.

Bedruddîn Şa'banî, "Tatavvuru senedâti'l-kitâbe ve devruhâ fi tarkiyeti'l-virâka", *Mecelletu'l-Hadâreti'l-İslâmiyye*, 14, (2013): 539-557.

Emîn Selâme, "el-Verak ve't-tibâ'a sinâ'a 'Arabiyye İslâmiyye ve tatvîr Avrubbî", *Mecelletu'l-Kuveyt*, 90, (1990): 104-107.

Enver Mahmûd Abdulvâhid, *Kıssatu'l-verak*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.).

Eşref 'Umer Vehbe Mukallid, "el-Verak târîhuh ve tatavvuruh", *Cybrarians Journal*, 44, (2016): 1-21.

Habîb ez-Zeyyât, "Suhufu'l-kitâbe ve sinâ'atu'l-verak fi'l-İslâm", *el-Maşrik*, 48, (1954).

Habîb Zeyyât, *el-Virâka ve sinâ'atu'l-kitâbe ve mu'cemu's-sufun*, (Beyrut: Dâru'l-Hamrâ', 1992).

Habîb Zeyyât, *el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'l-İslam*, (Beyrut: Menşûratu'l-Matbaati'l-Katûlîkiyye, 1947).

el-Hasan Mehdî er-Rahîm, "el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'ş-Şarki'l-İslâmî 'abre'l-'usûri'l-İslâmiyye", *Mecellet Dirâsât fi't-Târîh ve'l-Âsâr Kulliyetu'l-Âdâb Bağdat*, 5, (1407): 186-211.

Hayrullah Sa'îd, *Mevsû'atu'l-virâka ve'l-verrâkîn fi'l-Hadareti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye, I-III*, (Beyrut: el-İntişâru'l-'Arabî, 2011).

Hayrullah Said, *Verrâkû Beğdad fi'l-'Asri'l-'Abbâsî*, (Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs, 2000).

Hudâ Farac Muhammed el-Kat'ânî, *el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'd-Devleti'l-'Abbâsiyye ve eseruhâ fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, (Binğazî: Risâlet Macester, Câmiat Binğazî, 2017).

Huseyn Kemaluddîn Zekî, “Sınâ‘atu’l-verak neşetuhâ ve tatavvuruhâ”, *en-Nâşiru’l-‘Arabî*, 2, (1984): 72-75.

‘İsâm Ahmed ‘İsevî, “el-Verak fî Mısır fî’l-karni’t-tâsi‘a ‘aşere”, *el-İtticâhât el-hadîse fî’l-mektebât ve’l-ma‘lûmat*, 5/10, (1998): 139-178.

‘İsâm Ahmed ‘İsevî, *el-Verak fî Mısır fî’l-karni’t-tâsi‘a ‘aşere ve ehemmiyyetuh fî’d-dirâsati’d-dıblumâsiyye, ve’l-bibliyografîyye*, (İskenderiye: Dâru’s-Sakafeti’l-İlmiyye, 2002).

‘İsâm Suleymân el-Mûsa, “el-Verak ve tatavvuru sını‘atih fî’l-‘Asri’l-‘Abbâsî ke vesîlet ittisâl fâ‘ile”, *Mecellet Câmi‘ati Dimaşk*, 27/3-4, (2011): 211-252.

Îlâ Sa‘âde, “Târîhu sını‘ati’l-verak”, *Neşret Cem‘iyyeti’l-Mektebâti’l-Lubnâniyye*, 8/1, (2000): 4-7.

İsa Fettûh, “el-Virâka ve’l-verrâkûn ‘inde’l-‘Arab”, *Mecelletu’l-Yermûk*, 75, (2002): 20-22.

İsmail Güleç, “el-Verak ve Sını‘atuh ‘inde’l-‘Usmâniyyîn”, Ta’rîb: Süheyl Saban, *Mecelltu’l-Melik Fehd el-Vataniyye*, 3/2, (1998): 138-157.

İyâd Hâlid et-Tabbâ‘, “el-Verak ve sını‘atuh fî Medîneti Dimaşk”, <https://mail.naseemalsham.com/subjects/view/8093>

Kâzım Setr el-‘Allâk, “el-Verrâka fî Bağdat ve devruhum fî neşri’l-‘ilm”, *Mecelletu Dirâsât fî’t-Târîh ve’l-‘Âsâr*, 51, (2015): 1-27.

Kûrkîs ‘Avvâd, “el-Verak evi’l-kâğed: sını‘atuh fî’l-‘usûri’l-İslâmiyye”, *Mecelletu’l-Mecmai‘i’l-‘ilmî el-‘Arabî bi Dimaşk*, 23/3, (1948): 409-438.

Lutfullah Kârî, *el-Virâka ve’l-verrâkûn fî’t-târîhi’l-İslâmî*, (Haleb: Dâru’r-Rifâ‘î, 1982).

Mahmûd Zeyûd, “Sını‘atu’l-verak ve’l-virâka fî Bilâdi’s-Şâm fî’l-‘Asri’l-Fâtımî”, *el-Muerrihu’l-Mısri*, 15, (1995).

Mehâ Sa‘îd Hamîd, “el-Verrâkûn fî’l-Mevsil hilâle’l-‘usûri’l-‘Abbâsiyye mine’l-karni’r-râbi‘ hatta nihâyeti’l-karni’s-sâbi‘i’l-hicrî”, *Dirâsât Mevsiliyye*, 46, (2017): 1-20.

Muhammed el-Menûnî, “Şevâhid min izdihâri’l-virâka fî Sebte el-İslâmiyye”, *Mecellet Kulliyeti’l-Âdâb bi Titvân*, 3/3, (1989).

Muhammed el-Menûnî, *Târîhu’l-virâkati’l-Mağribiyye*, (Riyad: Menşûrat Kulliyati’l-Âdâb ve’l-‘lûmi’l-İnsâniyye, 1991).

Muhammed el-Muhtâr Veled Ahmed, “Yahûdî yektubu’l-Kur‘ân ve Mesîhî yensahu Tefsîre’t-Taberî ve muellefât bi hutût nisâiyye.. el-verrâkûn ve sını‘atu’l-kitâb fî’l-Hadâreti’l-İslâmiyye”, <https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2019/3/24/> (Alıntı Tarihi: 20.04.2020).

Muhammed Tâhâ el-Hâcirî, “el-Verak ve'l-virâka fi'l-hadâratî'l-İslâmiyye”, *Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmî el-'Irakî*, 12, (1965): 116-138.

Na'îm Edîb Fadl, *Sinâ'atu'l-verak*, (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1984).

Nâcî Marûf, “el-Verrâku'l-Bağdâdî”, *Mecelletu Kulliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 3, (1970).

Nâzım İbrahîm Kerîm el-'Abdelî, “el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'l-Endelüs 'ala 'asri mulûki't-Tavâif 422 - 484 / 1031 – 1091”, *Journal of Al-Frahedis Arts* 2/34, (2018): 77-113.

Rabûh Abdulkâdir, “el-Virâka fi'l-Endelüs ma beyne'l-karni 4-7/10-13 kırâ'e fi'l-medlûlât ve's-şevâhid”, *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye li Câmiat Budyaf*, 9, (2015): 187-212.

Ranya 'Adlî Nûruddîn Abdullatîf, *el-Virâka ve'l-verrâkûn ve mecâlisu'l-emâlî ve devruhâ fi'l-hayâti'l-'ilmiyye bi Ğirnáta*, 'Ammân: Dâru Emced, 2018).

Reved el-Hûrî, “el-Verak ve'l-verrâkûn”, *el-Vataniyye li'l-Ma'lûmât*, 29, (1997): 33-35.

Ribhî Mustafa 'Aliyyân, “Hareketu'l-verrâkîn fi'l-hadâratî'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye”, *Mecelletu Mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyye el-Urdunî*, 41, (1991): 131-159.

Saîd Dâmin el-Cûmânî, “el-Virâka fi Dimaşk fi'l-'Asri'l-Vasît”, *Dirâsât 'Arabiyye fi'l-Mektebât ve 'ilmi'l-ma'lûmât Kitâb devrî muhakkem*, 15/3, (Kahire: Dâru Ğarîb, 2010): 141-154.

Salâh Ali 'Aşûr, *el-Verrâkûn ve'n-nassâhûn bi'l-'Irak ve'l-Maşrik fi'l-'Asreyn el-Buveyhî ve's-Selcûkî*, (Kahire: Menşûratu Cami'at el-Ezher, 1998).

Sâmiye Mis'ad, *el-Virâka ve'l-verrâkûn fi'l-Endelüs, min 'Asri'l-Hilâfe hatta nihâyeti 'Asri'l-Muvahhidîn*, (Kahire: Dâru 'Ayn li'd-Dirâsât, 2000).

Şaban Abdulazîz Halîfe, “Sinâ'atu'l-verak ve keyfe tatavvarat”, *el-Bilâd*, 9, (1977).

Şâkir Hâle, *el-Verrâk ve'l-verrâkûn fi'l-'Asri'l-'Abbâsî*, (Mısır: 'Ayn li'd-Dirâsât, 2004).

Usâme Nâsır en-Nakşebendî, “el-Verak ve sinâ'atuh fi't-târîhi'l-'Arabî”, *ez-Zahâ'ir*, 9, (2002): 33-36.

Usâme Nâsır en-Nakşebendî, “İstihdâmu'l-verak ve sinâ'atuh fi'l-Hadâratî'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye”, *Turâsiyât*, 12, (2008): 59-68.

el-Velîd bin Abdurrahman Âl Feryân, *el-Virâka fi Mintikati Necd*, (Riyad: Dâretu'l-Melik bin Abdulazîz, 1433).

Vidâd Cûdî, *Esvâku'l-verrâkîn fî Bağdâd hilâle'l-'Asri'l-'Abbâsî*, (Kalma: Risâlet Macester Câmîat 8 May, 2016).

Zaman 'Ubeyd Venâs, "el-Virâka ve'l-verrâkûn fî Kerbelâ' hatta'l-Karnî's-Sâlis Aşere li'l-Hicre", *Turasu Kerbelâ'*, 5/3, (2018): 26-70.

ez-Zehre bin 'Ammâr, "Sinâ'atu'l-virâka fi'd-Devleti'l-İslâmiyye ve ebrezu verrâkî'l-Mağribi'l-Evsat", *el-Mecelletu'l-Cezâiriyye li'l-Mahtûtât*, 5/6, (2009): 133-147.

Zeyneb Ahmed Alî Ebû Ali, "el-Virâka ve'l-verrâkûn bi Mısır fi'l-'Asri'l-Fâtîmî", *Mecelletu'd-dirâsâti'l-hadâriyye ve't-târîhiyye*, 2, (2017): 117-164.

## 2.2.Yazım Araç-Gereçleri

'Âbid Suleyman el-Meşvehî, "el-Hibr ve'l-midâd fi't-turâsi'l-'Arabî dirâse târîhiyye", *Mecelletu Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye*, 55/1, Kahire, (2011).

'Alâ'uddîn 'Abdul'âl, "Edevâtu kitâbeti ve teclîdi'l-mahtûti'l-'Arabî", *Nedvetu Târîhi'l-Kitâbi'l-İslâmî ve devruhu'l-hadarî*, (İskenderiye: 2012).

Abdulfattah Mustafa Ğunayme, *Dirâsât havle sinâ'ati'l-verak ve meâsiruh fî neşri'l-ma'rifeti'l-hadâriyye*, İskenderiye: Dâru'l-Funûni'l-İlmiyye, 1997).

Abdulkerîm İbrâhîm es-Semek, "el-Verak ve Sinâ'atuh fî târîhi'l-hadârati'l-İslâmiyye", *Ahvâlu'l-Ma'rife*, 49, (2007): 56-60.

Abdullah bin İbrâhîm el-'Umayr, "el-Edevât ve'l-mevâddu't-taklîdiyye el-mustahdama fi'l-kitâbe bi ketâtîbi Necd", *Mecelletu Câmi'ati'l-Melik Su'ûd*, 9/2, (1997).

Abdullah bin Muhammed el-Munîf, "Dirâse fenniyye li devâti Osman", *Mecellet Mektebeti'l-Fehd el-Vataniyye*, 1/2, (1996).

Ahmed Kerîm Muhammed, "Mefâhîmu mustalahâti edevâti'l-hatti ve'l-kitâbeti'l-'Arabiyye munzu sadri'l-İslam ve hatta nihâyeti'l-'asri'l-'Abbasi", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye*, 16/3, (2015): 369-389.

Diya' Muhammed en-Nassâr, "Âlâtu'l-hatti'l-'Arabî", *Mecelletu't-Turâsi's-Şa'bi*, 4, Bağdat, (1976).

Eşref Mansûr el-Besyûnî Reddâd, *Mustalahâtu'l-kirâa ve'l-kitâbe fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve te'sîruhâ 'ale'l-kitâbeti'l-'Arabiyye fî 'Asri'n-Nubuvve*, (el-Mansûra: Câmîatu'l-Mansûra Kulliyetu'l-Âdâb, 2017).

Ğâlib Yâsîn Ferhân ve İsrâ' Necm 'Abdurrida, "Edevâtu kitâbeti'l-mahtûtât ve turuku himâyetihâ dirâse fî muktenevâti'l-'atebeteyn el-Huseyniyye ve'l-'Abbâsiyye el-muşerrefeteyn", *Mecelletu Câmi'ati'l-Enbâr li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, 3, (2018): 46-69.

Habîb Zeyyât, “el-Culûd ve’r-rukûk ve’l-karâtîs fi’l-İslâm”, *Mecelletu’l-kitâb*, 3/4 Kahire, (1366).

İ’timâd el-Kusanî, *Fennu’t-teclîd ‘inde’l-Muslimîn*, (Bağdat: Menşûrât Vizâretu’s-Sakâfe el-‘Irâkıyye el-Muessesetu’l-‘Amme li’l-Âsâr ve’t-Turâs, 1979).

Muhammed ‘Abdu el-Hindâvî, “Nahdatu’l-kitâbe fi’l-Asri’n-Nebevî ve Sadri’l-İslâm”, *Mecelletu’d-Dâ’î*, 6, (2011).

Muhammed ‘Abdussattâr Osmân, “Devru’l-Muslimîn fi sinâ’ati’l-aklâm”, *Mecelletu’d-Dâra*, 11/1, (1985).

Muhammed Tahir bin Abdulkadir el-Mekkî el-Kurdî, *Husnu’d-di’âbe fi ma verede fi’l-hatti ve edevâti’l-kitâbe*, (Mısır: Matbaat el-Bâbî el-Halebî, 1938).

Muhyuddîn Sîrîn, *Sin’atuna’l-hattıyye târîhuha levâzimuhâ edevâtuhâ nemâzicuhâ* Tarîb: Mustafâ Hamza, (Dimaşk: Dâru’t-Takaddum, 1993).

Nâsır Abdulvâhid, “Ehemmu’l-mavaddi’lletî ustuhdimet fi’t-tedvîn”, *Mecelletu’t-Turâs ve’l-hadâra*, 3, (1981).

Nidâl Abdul’âlî Emîn, *Edevâtu mevâddi’l-kitâbe fi’l-‘Asri’l-‘Abbâsî*, (Bağdat: Risâlet Macester ğayr menşûre, kulliyetu’l-Âdâb, 1982).

Nidâl Abdulâl Emîn, “Edevâtu’l-kitâbe ve mevâdduha fi’l-‘usûri’l-İslâmiyye”, *Mecelletu’l-Mevrid*, 15/4, Bağdâd, (1986).

Salâh el-‘Ubeydî, “ed-Devât ve’l-kalem fi’l-âsârî’l-‘Arabiyyeti’l-İslâmiyye fi’l-‘asri’l-‘Abbâsî”, *Mecelletu Kulliyeti’l-Âdâb*, 28, Bağdat, (1998).

Seyyid Ahmed ‘Abdulvâhid Ebû Hatab, “Elfâzu’l-kitâbe ve edevâtuha fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Mecellet Kulliyeti’l-Âdâb Câmi’atu Tanta*, 21/1, (2008): 184-255.

es-Seyyid Muhammed ‘Ali Halîfe, *Edevâtu’l-kitâbe mine’l-Fethi’l-‘Arabi hatta nihâyeti’l-‘Asri’l-Memlûkî*, (Asyût: Risâlet Macester Câmiat Asyût Kulliyetu’l-Âdâb, 1985).

Suheyl Kâşâ, “el-Hibr ve edevâtu’l-kitâbe, fi’t-turâsi’ş-şa’bî”, *Mecelletu’t-Turâsi’ş-Şa’bî*, 5. Bağdat, (1978): 5-34.

### 2.3.Hat ve Hattatlık

‘Atiye Turkî el-Cubbûrî, *el-Hattu’l-‘Arabiyyu’l-İslâmî*, (Bağdat: Matbaatu’l-Beyân, 1975).

Abdulazîz ed-Dâlî, *el-Hattata: el-kitâbetu’l-‘Arabiyye*, (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 3. baskı, 1996).

Abdullah bin Muhammed el-Munîf, *Sinâ’atu’l-mahtûtat fi Necd ma beyne muntasafeyi’l-karneyn el-‘âşir hatta’r-râbi’ ‘aşer el-hicriyeyn*, (‘Ammân: Ervika, 2014).

Abdulmecîd Berko, “el-Mahtûtu’l-‘Arabî fi ‘asri’l-verrâkîn”, *Mecelletu’r-Râfid eş-Şârikiyye*, 70, (2003).

Abdussattâr el-Halvecî, *el-Mahtûtu’l-‘Arabî munzu neşetih ilâ âhiri’l-karni’r-râbi’i’l-hicri*, (Riyad: Menşûrat Câmî‘ati’l-İmâm Muhammed bin Su‘ûd el-İslâmiyye, 1978).

Adnân Abdulhadî, “Tedvînu’l-mahtûti’l-‘Arabî fi’l-‘Asri’l-‘Usmânî 922-1225”, *‘Âlemu’l-Kutub*, 11/23, (1410).

Ahmed Abdullah Serhân, *Harfunu’l-‘Arabî ve a’lâmuhu’l-‘izâm ‘abre’t-târîh*, (Kahire: Dâru’l-Beyâdir, 1989).

Ahmed Abdurrâzık Ahmed, *Neşetu’l-hatti’l-‘Arabî ve tatavvuruh ‘ala’l-Masâhif*, (Kuveyt: Dâru’l-Âsâri’l-İslâmiyye, ts).

Ahmed es-Seyyid Derrâc, *Sinâ‘atu’l-kitâbe ve tatavvuruha fi’l-‘usûri’l-İslâmiyye*, (Mekke: Râbitatu’l-‘Âlemi’l-İslâmî, 1981).

Ahmed Hebû, *el-Ebcediyye neşetu’l-kitâbe ve eşkâluhâ ‘inde’ş-Şu‘ûb*, (Lazıkıyye: Dâru’l-hivâr, 1984).

Ahmed Şevkî en-Neccâr, “el-Ebcediyyetu’l-‘Arabiyye lemhe ve nazre”, *ed-Dâre*, 8/2, (1982): 158-177.

Ali ‘Atiyye Şarkî, *en-Nassâhûn ve devruhumu’l-fikrî ve’t-tenvîri fî Kurtuba mine’l-feth hatta nihâyeti’l-hilâfe*, <http://58178.uncannymusicbox.com/jplxzwtoqeh-76693/>, (2018).

Berekât Muhammed Murad, “el-Hattu’l-‘Arabî ve’r-rakş ru’ye felsefiyye”, *ez-Zahâ’ir*, 9, (2002): 65-93.

Beşîr Ke‘dân, “Târîhu’l-hatti’l-‘Arabî”, *el-Mecelletu’l-‘Arabiyye*, 4/6, (1980).

Bilâl Abdulvahhâb er-Rufâ‘î, *el-Hattu’l-‘Arabî târîhuh ve hâdiruh*, (Dimaşk, Dâru İbn Kesîr, 1990).

Corc Şehlâ ve Şefik Cuhâ, *Kıssatu’l-elîfba*, (Beyrut: el-Murselîn el-Lubnâniyyîn, 1948)

Ebu’l-Kâsim Abdurrahman bin İshâk ez-Zecâcî, *Kitâbu’l-hat*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hemed, ‘Ammân: Dâru ‘Ammâr, 2000).

el-‘Arabî Lahdar, “Sinâ‘atu’l-mahtût fi’l-Mağribi’l-Evsat ‘ala’l-‘ahdi’z-Zeyânî”, *Meccelletu’t-Turâs li Câmîati’l-Belfe*, 12, (2014).

Enîs Ferîha, *el-Hattu’l-‘Arabî neşetuh muşkiletuh*, (Beyrut, 1961).

Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *‘İlmu’n-nukat ve’ş-şekl et-târîh ve’l-usûl*, (‘Ammân: Dâru ‘Ammâr, 2016).

Halîl Yahya Nâmî, “Eslu’l-hatti’l-‘Arabî ve târîhu tatavvurih ila ma kable’l-İslâm”, *Mecelletu Kulliyeti’l-Âdâb li’l-Câmî‘ati’l-Misriyye*, 3/1, Kahire, (1935).

Hassân Subhî Murad, *Târîhu'l-hatti'l-'Arabî beyne'l-mâdî ve'l-hâdir*, (Libya: 2003).

Hilâl Nâcî, “Risâletu'l-Yakîn fî ma'rifeti ba'adi envâ'i'l-hutût ve zikri ba'di'l-hattâtîn telîf: Mustafa Husnî es-Sibâ'î el-Huseynî”, *ez-Zahâ'ir*, 9, (2002): 106-134.

İbrahim Cumu'a, *Dirâse fî tatavvuri'l-kitâbâtî'l-Kûfiyye 'ala'l-ahcâr fî Mısır fi'l-Karnî'l-ûlâ li'l-hicre*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1969).

İyâd Hâlid et-Tabbâ', *el-Mahtûtu'l-'Arabî dirâse fî eb'âdi'z-zamân ve'l-mekân*, (Dimaşk: Menşûrâtu'l-Hey'eti'l-'Âmme li'l-Kitâ, 2011).

Mahmûd 'Ali Ka'bûr, “et-Tezvîr fî'l-mahtûti'l-'Arabî esbâbuh ve devâfi'uh” *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb Câmiat Tanta*, 5, 112-134.

Mahmûd el-Muğrâvî, “el-Hattu'l-Mağribî 'inde İbni Haldûn”, *ez-Zahâ'ir*, 9, (2002): 57-64.

Mahmûd Şâkir el-Cubûrî, *Neş'etu'l-hatti'l-'Arabî*, (Bağdat: Menşûratu Mektebeti'ş-Şark el-Cedîd, 1974).

Mîrî 'Abûdî Fattûhî, *Fehresu'l-mahtûti'l-'Arabî*, (Bağdat: Vezâretu's-Sakâfe ve'l-İ'lâm, 1980).

Mîrza Senklah, *Tezkiretu'l-hattâtîn el-musemmâ (İmtihânu'l-Fudalâ')*, (Tahran: Tabat İran, 1295).

Mucâhid Tavfik el-Cundî, “el-Hattu'l-'Arabî ve edevâtu'l-kitâbe”, *Mavsûatu'l-funûni'l-İslâmiyye*, 2. baskı, (Kahire, 1993).

Muhammed bin Sa'îd Şerîfî, *Hutûtu'l-Masâhif el-Meşârika ve'l-Mağâribe mine'l-karnî'r-râbi' ila'l-'âsiri'l-hicrî*, (el-Ceza'ir, Vezâretu's-Sakâfe, 2011).

Muhammed Ebu'l-Farac el-'İşş, “Neşetu'l-hatti'l-'Arabî ve tatavvuruh: el-hattu'l-'Arabî kable'l-İslâm”, *ed-Dâre*, 5/1, (1979): 108-125.

Muhammed Fahrudîn, *Târîhu'l-hatti'l-'Arabî*, (Kahire: 1361).

Muhammed Fehd el-Fa'r, *Tatavvuru'l-kitâbât ve'n-nukûş fi'l-Hicâz munzu fecri'l-İslâm hatta muntasafi'l-karnî's-sâbi'i'l-hicrî*, (Cidde: 1984).

Muhammed Hamîdullah, “Sın'atu'l-kitâbe fî 'ahdi'r-Rasûl ve's-sahâbe”, *Mecelletu Fikr ve Fen*, 3, (1964).

Muhammed Şerîfî, “el-Hattu'l-'Arabî fî'l-hadâreti'l-İslâmiyye”, *el-Mecelletu'l-'Arabiyye li's-Sakâfa*, 2/2, (1982): 113-134.

Muhammed Tahir bin Abdulkadir el-Mekkî el-Kurdî, *Târîhu'l-hatti'l-'Arabî ve Âdâbuh*, (Mısır: Matbaat el-Bâbî el-Halebî, 1939).

Nâcî el-Muhendis Zeynuddîn, *Musavviru'l-hatti'l-'Arabî*, (Bağdat: Matbûatu'l-Macmai'l-İlmî el-'Irâkî, 1968).



Nâfi‘ Tefvîk el-‘Abbûd, “en-Nesh ve’n-nessâhûn”, *Mutemer Kulliyeti’t-Terbiye – İbn Ruşd*, (Bağdat: 1990).

Salâhuddîn el-Muneccid, *Dirâsât fî târîhi’l-hattî’l-‘Arabî*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd, 1979).

Suheyle Yasîn el-Cubbûrî, *el-Hattu’l-‘Arabî ve tatavvuruh fî’l-usûri’l-‘Abbâsiyye fî’l-‘Irak*, (Bağdat: Menşûrat el-Mektebetu’l-Ehliyye, 1962).

Şaban Abdulazîz Halîfe, “el-Mahtûtu’l-‘Arabî dirâse fî neşetih ve melâmihihî’l-bibliyografîyye”, *Mecelletu’l-Faysal*, 35, (1980): 107-117.

Yahya Vehîb el-Cubbûrî, *el-Hattu ve’l-kitâbe fî’l-Hadareti’l-‘Arabîyye*, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994).

Zuheyr Ğâzî Zâhid, “Cuhûdu’l-‘ulemâ’ fî islâhi’l-kitâbeti’l-‘Arabîyye”, *ez-Zahâ’ir*, 9, (2002): 37-46.

#### 2.4.Kitap ve Tedvîn

Abdulfattâh el-Halvecî, *Lemehât min târîhi’l-kutub ve’l-mektebât*, (Kahire: Cemiyetu’l-Mektebâti’l-Medresiyye, 1972).

Abdullah el-Habeşî, *el-Kitâb fî’l-hadâre’ti’l-İslâmiyye*, (Kuveyt: Şeriketu’r-Rebî‘ân, 1982).

Abdullah Kenûn, “Sînâ‘atu tesfîri’l-kutub ve hallu’z-zeheb”, *Mecelletu Ma’hedî’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, bi Madrîd*, 7, (1959).

Abdullatîf es-Sûfî, *Lemehât min târîhi’l-kutub ve’l-mektebât*, (Dimaşk: Dâru Tallâs, 1987).

Abdussattâr el-Halvecî, *Lemehât min târîhi’l-kutub ve’l-mektebât*, (Kahire: Dâru’s-Sakâfe, 1982).

Ali eş-Şarkî, “el-Kitâbe fî’l-‘Irâk”, *Mecelletu Luğati’l-‘Arab*, 2/10, Bağdat, (1913).

Ebû Bekir Muhammed el-Heveş, “Rihletu’l-kitâbi’l-‘Arabî hatta zuhûri’l-virâka”, *Mecelletu Turâsi’ş-Şa‘b*, 2/7, (1982): 40-54.

Eymen Fuâd Seyyid, *el-Kitâbu’l-‘Arabîyyu’l-mahtût ve ‘ilmu’l-mahtûtât*, (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye el-Lubnâniyye, 1997).

Hâmid eş-Şafî’î Diyâb, *el-Kutub ve’l-mektebât fî’l-Endelüs*, (Kahire: Dâru Kubâ’, 1998).

Hasan Nassâr, *Neşetu’t-tedvîni’t-târîhi ‘inde’l-‘Arab*, (Kahire: 1966).

Hudâ Muhammed el-‘Amûdî, “Sînâ‘atu’l-kitâbi’l-Mekkî min hilâli el-Muhtasar min Kitabi neşri’n-nuver ve’z-zuher”, *Mecelletu’l-Melik Fehd el-Vataniyye*, 12/1, (2006): 5-61.

İbrâhîm Cumu‘a, *Kıssatu’l-kitâbeti’l-‘Arabiyye*, (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.).

Johannes Pedersen, *el-Kitâbu’l-‘Arabî munzu neş’tih hatta ‘asri’n-nahda*, Tarîb, Haydar Ğaybe, (Dimaşk: Menşûratu Dâru’l-Ehâlî, 1989).

Mâcid bin ‘Abûd Bâdahdâh, *Sinâ‘atu’l-kitâb ve’l-kitâbe fi’l-Hicâz ‘asru’n-Nubuvve ve’l-Hilâfetir-Râşide*, (Landen: Muessetu’l-Furkân, 2006).

Mahmûd ‘Abbas Hamûda, *Târîhu’l-kitâbi’l-mahtût*, (Kahire: Dâru Ğarîb, ts.).

Mahmûd ‘Abbâs Hamûde, *Târîhu’l-kitâbi’l-İslâmî*, (Kahire: Dâru’s-Sakâfe, 1979).

Ribhî Mustafa ‘Alyân, “Tatavvuru’l-kitâbe ve’t-tedvîn ve’t-te’lif fi’l-hadâreti’l-‘Arabiyyeti’l-İslâmiyye”, *el-Hafacî*, 20/1, (1990): 30-35.

Sa‘îd Muhammed Halid, *Edebu’l-kitâbe ve funûnuhâ*, (‘Ammân: el-Cenâdiriyye, 2015).

Sâlih bin İbrâhîm el-Hasan, *el-Kitâbet’ul-‘Arabiyye mine’n-nukûş ile’l-kitâbi’l-mahtût*, (Riyad: Dâru’l-Faysal, 2003).

Semîr ‘Atâ’ullah, *Târîhu ve fennu sinâ‘ati’l-kitâb*, (Beyrut: Dâru ‘Atallah, ts.).

Seyyid Muhammed Muhammed, *Sinâ‘atu’l-kitâb ve neşruh*, (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1992).

Yahya Vehîb el-Cubbûrî, *el-Kitâb fi’l-hadareti’l-İslâmiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998).

## Sonuç

Verrâklığa Dair Bibliyografik Bir Çalışma isimli araştırmada kültür ve medeniyet tarihinde büyük bir rol üstlendiği ortaya çıkan verrâklığın ilk dönemlerde kaynaklarda pek yer almadığı tespit edilmiş ve verrâklığa yer veren kaynakların büyük bir bölümünün de bize ulaşmadığı ortaya çıkmıştır.

Verrâklığın başlangıcı Kur’an’ı Kerim ve hadis-i şeriflerin yazılıp çoğaltılmasıyla başladı; ancak daha sonra tedvin döneminde gelişen diğer tüm ilim dallarını da kapsadığı tespit edilmiştir.

Kitap yazma geleneğinin ilk başta imla yoluyla başladığını ve bu yolla emâli ismiyle çok sayıda kitabın yazıldığı görülmüştür.

Matbaanın İslam dünyasına girmesiyle telifte hızlı bir hareketin başladığı ve verrâklığın da bundan olumsuz bir şekilde etkilendiği hatta sonunu getirdiği görülmüştür. Ancak matbaayla birlikte başlayan telif çalışmaları verrâklık sanatının mahiyetini ve tarihçesini de konu edinmiştir. Bu yönde yapılan çalışmaların kimi doğrudan verrâklık

mesleği ile verrâklara dair iken kimisi de bu meslekte kullanılan araç ve gereçlere dair olduğu, diğer bir kısmının ise istinsah, kitap yazımı ve hat sanatıyla ilgili olduğu tespit edilmiştir.

### Kaynakça

‘Aliyyân, Ribhî Mustafa, “Hareketu’l-verrâkîn fi’l-Hadâreti’l-‘Arabiyyeti’l-İslamiyye”, *Mecelletu Mecma ‘i’l-Luğati’l-‘Arabiyye el-Urdunî*, 41, 1991: (131-159).

Emin, Ahmed, *Zuhru’l-İslâm*, Kahire: Muessetu Hindâvî, 2012.

el-Hatîb, Muhammed ‘Accâc, *el-Vecîz fî ‘ulûmi’l-hadîs ve ve nusûsîh*, Dimâşk: Menşûrât Câmi‘at Dimâşk, 1988.

el-Muttarafî, Ahmed bin Hamîde, *Manzûmatu Tedbîru’s-sefir fî sinâ‘ati’t-tesfir* thk. es-Saîd Benmûsa, Rıbat: Mektebetu’l-Elfiyyeti’s-Sâlise, 2012.

el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed bin Ali el-Hatîb, *Târîhu Medîneti’s-Selâm*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Maruf, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2001.

Erünsal, E. İsmail, “Kütüphane”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 2003.

Erünsal, E. İsmail, “Verrâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: 2019.

Erünsal, E. İsmail, *Osmanlılarda Sahaflık ve Sahafklar*, İstanbul: Timaş Yayınları, İstanbul, 2. Baskı, 2013.

Hayrullah, Sa‘îd, *Mevsû‘atu’l-virâka ve’l-verrâkîn fî’l-Hadâreti’l-İslâmiyye*, Beyrut: Muessesetu’l-İntişâri’l-‘Arabî, 2011.

İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, el-Kahire: Mektebetu’Ticâriyye, ts.

İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak, 2004.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mukrim Cemâluddîn, *Lisânu’l-‘Arab*, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

İbn Ruste, Ebû Ali Ahmed bin Ömer, *el-A‘lâku’n-nefise*, Leiden: Matbaat Barya, 1892.

İbnu’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya‘kûb İshak en-Nedîm *el-Fihrist*, Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.

İbnu’n-Nedîm, Ebu’l-Farac Muhammed bin Ebî Ya‘kûb İshak en-Nedîm *el-Verrâk, Kitâbu’l-Fihrist*, thk. Rıdâ Teceddud, yy.: ts.

İşbîlî, Bekr bin İbrahim, “Kitâbu’t-teysîr fî sinâ‘ati’t-tesfir”, nşr. Abdullah Kenûn, *Sahîfetu ma ‘hadi’d-Dîrâsât el-İslâmiyye fî Madrîd*, 7-8, 1960: (1-42).

el-Kalkaşendî, Ahmed bin ‘Ali, *Subhu’l-a‘şâ fi sinâ‘ati’l-inşâ*, Kahire: el-Matbaatu’l-Emîriyye, 1913.

Kandemir, Yaşar, “Emâlî” *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1995.

el-Kat‘ânî, Hudâ Farac Muhammed, *el-Virâka ve’l-verrâkûn fi’d-Devleti’l-‘Abbâsiyye ve eseruhâ fi’l-hadâreti’l-İslâmiyye*, Bengâzî: Risâlet Macester, Câmîat Bengâzî, 2017.

Katib Çelebî, Mustafa bin Abdullah Mustafa, *Keşfu’zunûn an esâmi’l-kutubi ve’l-funûn*, Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, ts.

en-Nemle, Ali bin İbrahim, *el-Viraka ve eşheru a’lâmi’l-verrâkîn*, Riyad: Mektebetu Fehd el-Vataniyye, 1995.

er-Râzî, Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriya, “Zînetu’l-ketebe”, *‘Âlemu’l-mahtûtât ve’n-nevâdir*, thk. Lutfullah Kârî, 16/2, 2011: (211-242).

es-Sem‘ânî, ‘Abdulkerîm bin Muhammed bin Mansûr, *el-Ensâb*, nşr: Abdullah el-Bârûdî, Beyrut: Müessesetu’l-Kutubi’s-Sakafiyye, ts.

Seyyid, Eymen Fuâd, *el-Kitâbu’l-‘Arabiyyu’l-mahtût ve ‘ilmü’l-mahtûtât*, Beyrut: ed-Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lubnaniyye, ts.

Tuzcu, Kemal “İslam Dünyasında Kitap Kavramı ve Yazma Metodolojisinin Oluşması” *Nüşa*, 44, 2017: (1-16).

## Yusuf El- Karadâvî'nin Fıkhü'z-Zekât Eseri Bağlamında "Fî Sebîlillâh"

### Kavramı

The Concept Of "Fı Sebîlillah" In The Context Of Yusuf Al -Qaradawı's Work Of Fıkhü'z-Zakat

**Hatice ERKOÇ**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,

Religious Culture and Ethics Teacher

Kırıkkale / Turkey

[hatce-40@hotmail.com](mailto:hatce-40@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-2376-827X

**Abdurrahman CANDAN**

Prof. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Professor Doctor, University of Hacı Bayram Veli Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic Law

Ankara, Turkey

[abdurrahmancandan5@hotmail.com](mailto:abdurrahmancandan5@hotmail.com)

ORCID [orcid.org/0000-0003-4423-9980](http://orcid.org/0000-0003-4423-9980)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 04 Ekim / October 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 02 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Erkoç, Hatice, Abdurrahman Candan. "Yusuf El- Karadâvî'nin Fıkhü'z-Zekât Eseri Bağlamında "Fî Sebîlillâh" Kavramı". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 193-216.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



**Özet:\***

Yusuf el-Karadâvî'nin alanında en kapsamlı çalışma olan Fıkhü'z-Zekât isimli eseri bağlamında “fî sebîlillâh” kavramının ne anlama geldiğini ele aldık. Dünya Müslümanlarından büyük kitlelerin takip ettiği Karadâvî, verdiği fetvalarda günümüz şartlarını göz önünde bulundurmıştır. Konuları ele alırken kendi görüşünü söylemekten çekinmemiştir. “Fî sebîlillâh” kavramını bütün mezhepler cihad ve Allah yolunda cihad eden gaziler olarak anlamıştır. Böyle anlaşılması İslam'ın yayılış dönemindeki sosyopolitik şartlarla yakından ilgilidir. Karadâvî “fî sebîlillâh” kavramının cihad anlamına geldiğini kabul etmiştir. Cihadın anlaşılmasının kuvvetli delillerinin olduğunu belirtmiştir. Ancak cihadın da askeri savaş olarak anlaşılmasının sınırlı bir anlam olduğunu, cihad kavramının kapsamının geniş olduğunu ifade etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Zekât, Fî Sebîlillâh, Temlik, Yusuf El-Karadâvî

**The Concept Of “Fî Sebîlillah” In The Context Of Yusuf Al -Qaradawi's Work Of Fıkhü'z-Zakat**

**Abstract:**

In the context of Yusuf al-Qaradawi's book Fıkhü'z-Zakat, which is the most comprehensive work in his field, we discussed what the concept of “fî sebîlillah” means. Qaradawi, followed by large masses of world Muslims, has taken into account today's conditions in his fatwas. He did not hesitate to say his own preferred opinion when addressing matters. All sects understood the concept of ” Fî sebîlillah ” as jihad and veterans who wage jihad in the way of Allah. Such understanding is closely related to the sociopolitical conditions in the period of the spread of Islam. Qaradawi accepted that the concept of “fî sebîlillah ” means Jihad. He stated that there is strong evidence for understanding the jihad. However, he also stated that the understanding of jihad as military warfare has a limited meaning and that the scope of the concept of jihad is broad.

**Keywords:** Islamic Law, Zakat, İn The Path Of God, Transfer Of Ownership, Yusuf Al-Qaradawi

## GİRİŞ

Zekât, İslam'ın üzerine bina edildiği beş şarttan biri ve namazdan sonra en çok zikredilen ibadet olduğu noktasında şüphe yoktur. Zekât Kur'an-ı Kerim'de çoğu kez namaz ile birlikte emredilmiş, Medine döneminde ise oruçtan önce farz kılınmıştır. İslâm, zekâtı farz kılmadan önce de Mekke döneminde ilk inen ayetlerden hemen sonra fakire ve yoksula yapılacak maddi desteğe teşvik etmiş, destek olanlar övülmüş ve akıbetleri hakkında malumat verilmiştir. Daha sonra Medine döneminde zekâtın farz kılınmasıyla gönüllülük esasına dayanan bu destek dini bir zorunluluk halini almıştır. Zekatın kapsamına dahil olan mallar, toplanması, dağıtılması, kurumsallaşması, vergi ile ilişkisi vd. ilgili konularda tartışmalar devam etmektedir.

Zekâtın sarf edileceği yerler bağlamında Tevbe suresi 60. ayette<sup>1</sup> yedinci sınıf olarak zikredilen "fî sebîlillâh" kavramının ifade ettiği anlam ve kapsamının nasıl değerlendirileceği güncelliğini koruyan ihtilafli konuları arasında yer almaktadır. Makalede özet bir şekilde konunun mahiyeti ve farklı güncel değerlendirmelerin sunulması amacıyla çağdaş müelliflerden Karadâvî'nin görüşlerine değinilecektir.

Bu kavramı Allah yolunda cihad edenlerle sınırlı tutanlar çoğunlukta olmakla birlikte her türlü hayır ve Allah'a yaklaştıracak ameller olarak değerlendirenler de olmuştur. Yusuf el-Karadâvî'nin<sup>2</sup> zekâtın birçok boyutu hususunda kaleme aldığı Fıkhü'z-Zekât<sup>3</sup> isimli çalışması bağlamında zekâtın sarf yerlerinden olan "fî sebîlillâh" kavramının incelenmesi, özel olarak incelenmeyi gerektirecek mahiyette olduğu için araştırmamızın temel hedefini oluşturmaktadır. Karadâvî, fetvalarında günümüz şartlarını göz önünde bulunduran, maslahat

---

\*Bu makale, Abdurrahman Candan'ın danışmanlığında Hatice Erkoç tarafından hazırlanan, "Yusuf El-Karadâvî'nin Fıkhü'z-Zekât Eseri Bağlamında Güncel Zekât Problemleri" adlı yüksek lisans çalışmasından üretilmiş olup konunun kapsamı genişletilerek hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Konu ile ilgili ayet şöyledir: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ رِضَةً مِنَ اللَّهِ الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ

"Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir."

<sup>2</sup> Yusuf el-Karadâvî, "Fıkhü'z-Zekât" adlı eserinde İslam'ın ikinci ibadeti olan zekâtı yeni baştan ele almış, ayrıntıları ile incelemiş, çeşitli kaynaklarda dağınık olan bilgileri bir araya getirmiştir. Önceki asırlarda ki âlimlerimiz yazdıkları ile yetinmeyerek, mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerimizin gündeminde olmayan birtakım meseleleri de çağın gereklerine ve üslubuna uygun olarak ele almıştır.

<sup>3</sup> Kitabın en büyük özelliği konuya her yönden bakmış olması ve sadece helaldir veya haramdır diye hükmünü belirtmekle yetinmeyip, zekâtı devlet yönetiminden ferdin yaşamına kadar bütün yönlerden enine boyuna ele almış olmasıdır.

ve kolaylık prensibini önceleyen ve geniş kitlelerce takip edilen çağdaş fakihlerdendir.<sup>4</sup> Son dönemlerde zekât üzerine kaleme alınan neredeyse bütün eserlerde görüşlerine atıfta bulunulan Karadâvî'nin zekâtın sarf yerlerinden olan “fî sebîlillâh” kavramı üzerine yaptığı araştırma ve tercihleri önem arz etmektedir.

“Fî sebîlillâh” kavramının lügat manası Allah yolu, Allah yolunda olan kimseler ve Allah'a ulaştıran her türlü amel olup,<sup>5</sup> genel olarak cihad anlamında kullanılmıştır. İbnü'l Esîr (öl. 606/1210) ise “fî sebîlillâh” kavramının Allah'a yaklaşmak niyetiyle yapılan her türlü işi kapsayacağını ancak mutlak olarak kullanıldığını da cihadın kastedildiğini hatta bu manada çok fazla kullanımından dolayı cihada mahsus bir ifade haline geldiğini dile getirmiştir.<sup>6</sup> Karadâvî, fî sebîlillâh ifadesini itikad ve amelde Allah'ın rızasına kavuşturan yol olarak açıklamıştır.<sup>7</sup> Burada temel husus, “fî sebîlillâh” kavramının çerçevesi cihad ile sınırlı mı tutulacaktır yoksa sözlükteki asıl manası olan Allah yolunda yapılan her türlü eylem olarak anlamak mümkün müdür? Bu şekilde anlaşılacaksa zekâtın hayır kurumlarına, vakıf, dernek, cami, yol, köprü vs. gibi her türlü hayırlı işe sarf edilip edilemeyeceği konusu değerlendirmeye tabi tutulur.

“Fî Sebîlillâh” kavramı Kur'an-ı Kerim'de altmış küsur yerde zikredilmiştir. Bu kavram müfessirlerce daha çok Allah yolunda fiilî cihad ve cihad edenler olarak ele alınmıştır.<sup>8</sup> Ancak farklı anlamlarda kullanıldığı birçok ayet de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları İslam dini,<sup>9</sup> Allah'ın rızasına ulaştıran yol,<sup>10</sup> Allah'ın Şeriatı,<sup>11</sup> Hz. Muhammed (s.a.v)'in getirdiği tarık-i müstakim,<sup>12</sup> cennet yolu,<sup>13</sup> iman ve taat,<sup>14</sup> hak yol<sup>15</sup> anlamlarına gelen kullanımlardır ki bu

<sup>4</sup> bk. Elif Dursunüst, *Yusuf el-Karadâvî'nin Çağdaş Fıkıh Anlayışında İzlediği Yöntem* (Sakarya: SÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), 9-10.

<sup>5</sup> Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Beytü'l-Efkâr, 2004), 882; Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/1930; Mahmûd Abdurrahmân Abdulmunim, *Mu'cemu'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fıkhiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fâdila, ts.), 2/241.

<sup>6</sup> Mecdüddin İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et- Tanâhî (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1963), 2/339.

<sup>7</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Fikhü'z-zekât* (Beyrut: Müessesetu Risale Nâşirûn, 2014), 533.

<sup>8</sup> Murtaza Köse, “Fî Sebîlillâh Kavramının Zekât Açısından Tahlili”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/21 (Haziran2004), 111.

<sup>9</sup> <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/> (Erişim 3 Ekim 2020), el-Bakara 2/273.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/217.

<sup>11</sup> el-En'âm 6/116.

<sup>12</sup> Muhammed 47/1.

<sup>13</sup> Sâd 38/26.

<sup>14</sup> Hûd 11/19.

<sup>15</sup> en-Nisâ 4/167.



anlam farklılıklarının sebebi, ayetlerin nüzûl sebepleri ve bu sebeplere bağlı olarak yorumlanmasıdır.<sup>16</sup>

İslam âlimleri "fî sebîlillâh" kavramını ayetlerdeki sebab-i nüzul ve hadislerdeki sebab-i vürud açılarından ele alarak birçok görüş ortaya koymuşlardır. Bu görüşlere ilk dönem İslam alimlerinin içinde buldukları zamanın anlayışı adeta damga vurmuş ve yazılan eserlerde bu görüşler doğrultusunda devam etmiştir.<sup>17</sup>

Zekâtın farklı konularına dair yapılan çalışmaların ciddi bir yekûn tutmasından dolayı meseleyi sınırlamak adına "fî sebîlillâh" kavramının ne anlama geldiğine dair klasik mezheplerin kısaca görüşleri, bazı çağdaş âlimlerin yaklaşımları ve Karadâvî'nin tercihi noktasında sistemli bir yol izleyeceğiz.

## 1. FIKHİ MEZHEPLERİN "FÎ SEBÎLİLLÂH" KAVRAMI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Hanefî mezhebine göre "fî sebîlillâh" kavramı savaşçıların fakirleri, kafileden geri kalan hac yolcusu ve ilim talebesi olarak açıklanmıştır.<sup>18</sup> Ancak klasik kaynaklarda Ebû Hanife'nin "fî sebîlillâh" kavramına dair görüşü açıkça belirtilmemiştir. Hanefî fakih Ebu Yusuf'a (öl. 182/798) göre "fî sebîlillâh" kavramı mutlak kullanıldığı zaman fakir gazileri ifade eder.<sup>19</sup> Aynî (öl. 855/1451), Ebû Hanife'nin Ebû Yusuf'la aynı görüşte olduğuna dair kaynaklarda bir bilginin olmadığını ancak Ebu Yusuf'un Ebû Hanife'den bu bilgiyi alarak bu görüşü naklettiği şeklinde yorumlamıştır.<sup>20</sup> Günümüz araştırmaları Ebû Hanife'den konu ile ilgili açık bir görüş bulunmasa da bunun aksi bir görüşünün de bulunmadığını göstermektedir.<sup>21</sup> Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un gazilerin ancak fakir olmak kaydıyla zekâtın pay alabilecekleri görüşü eleştirilmiş ve bu nassa yapılan bir ziyadelik olarak görülmüştür.<sup>22</sup> İmam Muhammed'e (öl. 189/805) göre ise bu kavramdan hac farızasını eda etme yolculuğuna

<sup>16</sup> Köse, "Fî Sebîlillâh Kavramının Zekât Açısından Tahlili", 111-112.

<sup>17</sup> Köse, "Fî Sebîlillâh Kavramının Zekât Açısından Tahlili", 110.

<sup>18</sup> Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev, 2011), 3/13; Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983), 4/170; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 534.

<sup>19</sup> Serahsî, *Mebsût*, 3/13; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 534.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binaye fi şerhi'l hidaye* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990), 3/534.

<sup>21</sup> Halil Akbayrak, "Zekât Verilecek Yerler Bağlamında "Fî Sebîlillâh" (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 44.

<sup>22</sup> İmam Kurtubî, *el-Câmi'uli Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2015), 8/294.

devam edemeyecek durumda olan fakirler kastedilmektedir.<sup>23</sup> Yine Hanefîlerden bazı fakihler de bu kavram ile ilim talebelerinin kastedildiği görüşündedir.<sup>24</sup>

Kâsânî (öl. 587/1191) ise “fî sebîlillâh” kavramını mezhep görüşlerinden biraz farklı yorumlayarak, daha geniş manada ele almış, fakir olmak şartıyla Allah’a taat yolunda olan herkesi ve her türlü hayır yollarını kapsadığını iddia etmiştir. Ancak bu kimselerin fakir olmasının şart olduğu şeklinde de bir sınırlama getirmiştir.<sup>25</sup> Esasen kavramın kapsamı noktasında ihtilaf olsa da kapsananların zekâtın faydalanabilmesi için fakirliğin şart koşulmasında ittifak etmişlerdir. Yani fakirlik şartı ile kayıtlandırarak ihtilafın yalnızca lâfzî olduğunu söylemişlerdir.<sup>26</sup> Aynî fakirlik şartını dolaylı olarak açıklamakta ve fakirler sınıfından farklı olarak fî sebîlillâhın zikredilmesinin, Allah yolunda olmak amacıyla fakir kalınmış olmayı ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>27</sup> Bu durumda kavram her ne şekilde olursa olsun fakirlik şartı ile birlikte zekâtın amacı doğrultusunda anlam kazanmaktadır. Ancak Hanefîlerin “fî sebîlillâh” kavramına getirmiş oldukları bu açıklamaya itiraz edilmiş ve fakirlik şartı getirmekle zekât verilmesi gereken ilk sınıfa yani fakirler sınıfına dâhil edildiği ve “fî sebîlillâh” sınıfının başlı başına zekât verilecek bir sınıf olmaktan çıkarıldığı söylenmiştir.<sup>28</sup>

Hanefî fakihler zekâtın şahsa temlik edilmesi noktasında ittifak etmiştir.<sup>29</sup> Temlik, eşya üzerinde bulunan mülkiyet hakkını veya malî bir hakkı başkasına devretmeyi ifade eder.<sup>30</sup> Bu yüzden mescit, köprü, baraj yapma, kanal açma gibi şahsa temlikî söz konusu olmayan hayır işlerine zekâtın verilmesini caiz görmemişlerdir. Yine bu şart bağlamında fakire bizzat verilmeden, sabah akşam onu yedirmek suretiyle verilmesi düşüncesiyle ayrılan mallarda da temlik gerçekleşmediğinden zekât ifa edilmiş olmaz.<sup>31</sup> Zekâtın edasında temlikî şart koşanlar bu görüşlerini Kur’an-ı Kerim’de yer alan “zekâtı verin” ifadesine dayandırmışlardır.<sup>32</sup> Mâlikî mezhebine göre zekâtın sarf yerlerini açıklayan Tevbe suresi 60. ayetin zâhirî manasına göre

<sup>23</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 3/13.

<sup>24</sup> İbn Âbidin, *Reddû'l-Muhtar Ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, 4/170; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (b.y.: [Darü'l Kütübü'l- Arabiyyetü'l- Kübra](#), ts.), 2/260.

<sup>25</sup> Ebû Bekr b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâr'ul Kütüb'il İlmiyye, 2003), 2/471; Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 534; Akbayrak, *Zekât Verilecek Yerler Bağlamında "Fî Sebîlillâh"*, 46.

<sup>26</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 535.

<sup>27</sup> Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l Hidâye*, 3/536.

<sup>28</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kâhire: *Darü'l-Menâr*, 1368), 10/580; Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 534.

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâi'*, 2/456; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtar ale'd-dürrü'l-muhtar*, 4/5; Serahsî, *Mebûsât*, 2/303.

<sup>30</sup> Bilal Aybakan, “Temlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/428.

<sup>31</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'us-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâi'*, 2/456-457; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-muhtar*, çev. Ahmet Oğuz vd. (İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2017), 1/391.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/43.

temlik vacip değildir. Zira ayetin metninde temlikin şart olduğunu ifade edecek bir lafız yoktur. Dolayısıyla onlara göre temliki şart koşmak bu noktada ayetin lafzına ters düşecektir.<sup>33</sup>

Hanefî mezhebinin "fî sebîlillâh" kavramı hakkındaki görüşünü gaziler, yolda kalmış hacılar ve ilim tahsil eden talebeler olarak özetleyebiliriz.<sup>34</sup> Bu sınıflara da fakirlik şart koşulduğu için temelde bu kimselerin fakirlik sınıfına da dâhil olmasından dolayı hangisi kabul edilirse edilsin bir sorun teşkil etmemektedir.

Mâlikî fakihler "fî sebîlillâh" kavramını cihad ve cihad için gerekli malzemeler olarak anlamış ve Hanefî mezhebinin aksine zengin de olsa "fî sebîlillâh" kapsamına giren herkese zekât verilebileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>35</sup> Şâfiî fakihler de Mâlikî mezhebi gibi cihad ve mücahitlere verilmesi gereken zekât payı olduğu, zengin olsa da mücahide bu paydan verilebileceği, silah ve savaş aletleri temin edilebileceği görüşündedir.<sup>36</sup> Ancak Şâfiî mezhebi devletin paralı askerlerine zekâtın bu payından verilemeyeceği, bunun ancak gönüllü mücahitlere verileceği noktasında bir daraltma yapmıştır.<sup>37</sup> Şâfiî fakihlerden Şîrâzî gazilerin zengin ya da fakir olsun devletten maaş almadıkları sürece zekâtan pay alabileceklerini, ihtiyaç duydukları ulaşım masrafları, silah ve erzaklarının zekât fonundan karşılanabileceğini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Şâfiî mezhebinin zengin gazilere de zekât verilebileceği görüşüyle Hanefî mezhebine göre kapsamı biraz geniş tutmuştur. Ancak Şâfiî fakihleri de bu sınıfın çerçevesini Allah yolunda cihad eden gaziler olarak ele alması meseleyi daha geniş yorumlamaya fırsat vermemiştir.

Hanbelî İbn Kudâme'ye (öl. 620/1223) göre ise "fî sebîlillâh" kavramından maksat hac üzere yola çıkmış yolcular değil mutlak kullanıldığı için cihaddır. Zahire göre ve "fî sebîlillâh" kavramının Kur'an-ı Kerim'de genel olarak cihad manasında kullanımı göz önüne alındığında buradan ancak cihad anlaşılır. Hac ise fakire farz olmadığı gibi hac yapması

<sup>33</sup> Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris es-Sinhacî Karâfi, *ez-Zahîra fî Furû'î'l-Malikîye* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2008), 3/141; Sadık Abdurrahman Garyani, *Müdevvenetü'l-Fıkhî'l-Mâlikî* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2002), 1/20-21.

<sup>34</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-dürrü'l-muhtar*, 4/170.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed 'Abdulvehhâb el-Ğâdî, *el-Me'üne'alâ mezhebi'âlimi'l-Medîne*, thk. Hamîş 'AbdulHaq (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, n.d.), 1/443; Ebû'l Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, çev. Ahmed Meylânî (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/597; Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 535.

<sup>36</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 3/185; Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr, el-İmrânî, *el-Beyan fî mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*, (Beyrut: Darü'l-Minhac, 2000), 3/426; Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 536-537.

<sup>37</sup> İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*, 3/426; Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 537.

<sup>38</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikh'i İmam Şafîi* (Beyrut: Dar'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/316-317.

Müslümanların umumi maslahatına katkı sağlayan bir durum da değildir. Hatta farz olmayan bir konuda fakire meşakkat yüklemek de söz konusu olmaktadır.<sup>39</sup> Karadâvî, İbn Kudâme'nin bu yaklaşımını üzerine konuşmaya dahi gerek olmayan müthiş bir görüş olarak değerlendirmiştir.<sup>40</sup> Ona göre “fi sebîlillâh” kavramı devletten maaş almayan veya aldıkları maaş kendilerine yetmeyen mücahitleri ifade eder. Allah yolunda cihad eden kimseler zenginde olsa zekâtta pay alabilirler. Ülke sınırlarının güvenliğini sağlamak amacıyla nöbet tutmak da Allah yolunda olup cihad gibidir.<sup>41</sup> Neticede Hanbelîlerin görüşü ile Şâfiîlerin görüşü bu noktada paraleldir.

Mezheplerin görüşleri neticesinde anlaşılıyor ki cumhur ulemanın “fi sebîlillâh” kavramı için ortaya koydukları görüşler âlimlerin yaşadıkları zamanın anlayışı ile şekillenmiştir. Temelde bütün mezheplerin benimsemiş oldukları ve üzerinde ittifak ettikleri bu kavramın cihad ve Allah yolunda cihad eden gaziler olarak anlaşılması, İslam'ın yayılış dönemindeki sosyopolitik şartlarla yakından ilgilidir. O dönemde İslam'ın yayılışı daha çok maddi cihad vesilesiyle olduğu için Allah yolunda savaşanlara ve nöbet tutanlara zekâtta bir fon ayrılması gerektiği bütün mezheplerce zorunlu görülmüştür.<sup>42</sup> Bu durumda cihadın yalnızca fiili savaş boyutu üzerinde durulması, *cihad* kavramının ne ifade ettiğinin ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda cihada verilecek anlam bir nevi “fi sebîlillâh” kavramının da tanımını oluşturmaktır.

Mezheplerin görüşleri incelendiğinde cihad ve mücahitlerin şahsına ayrılan payın “fi sebîlillâh” kavramının kapsamında olduğu görülmektedir. Ancak savaş malzemeleri ve savaş hazırlıklarında zekât fonundan harcanıp harcanamayacağı hususunda mezhepler arasında bazı ihtilafların olduğu görülmektedir. .

Hanefî mezhebine göre şahsa temlik anlamı taşımadığı ve dört mezhebe göre de zekât verilecek sekiz sınıfa dâhil olmadığı için yol, köprü, baraj, okul gibi kamu çıkarları için zekâtta harcamanın caiz görülmediği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Sadece Hanefî mezhebinin fakirlik şartını koşması dikkat çeken bir husustur.

---

<sup>39</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *El-Kâfi fî fîkhi'l-imâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Cize: Hicr Li't-Tibâati Ve'n-Neşr, 1417/1997), 2/201; Karadâvî, *Fîkhi'z-zekât*, 539.

<sup>40</sup> Karadâvî, *Fîkhi'z-zekât*, 539.

<sup>41</sup> Karadâvî, *Fîkhi'z-zekât*, 539.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1/597.

<sup>43</sup> Karadâvî, *Fîkhi'z-zekât*, 540.

Hanefî fakihlerden Kâsânî "fî sebîlillâh" kavramına bütün iyilik ve taatlerin girebileceğini belirtmekle beraber şahsa temlik ve fakirliğin şart olduğunu belirterek "fî sebîlillâh" kavramının anlamını daraltmaktadır.<sup>44</sup>

Bunun dışında ilk dönemlerden itibaren "fî sebilillah" kavramını daha geniş anlayanlar da olmuştur. Örneğin Râzî (öl. 606/1210) tefsirinde, Kaffâl'ın (öl. 365/976) tefsirinde isimlerini vermediği bazı fakihlere atıfla zekât mallarının, ölümlerinin teçhiz ve tekfini, mescitlerin inşası, kalelerin yapımı için harcanabileceğini belirttiğini nakletmektedir. Kaffal'a göre ayette geçen "fî sebilillah" kavramı genel bir ifade olduğu için bu şekilde anlaşılmaya müsaittir. Ancak Razî bu görüşü naklettikten sonra ona katılmadığını da beyan etmiştir.<sup>45</sup> Bunun yanında Hanefî fakihlerden Mübarekfûrî de Kaffal'ın atıfta bulunduğu kişilerin, konunun farkında olmayan kimseler olduklarını, benzer bir şekilde Kadi İyaz'ın (öl. 544/1149) da bilinmeyen bazı alimlere atıfta bulunarak bu görüşü naklettiğini belirtmiştir.<sup>46</sup> Fıkıh kaynaklarında bu görüşün kabul edilebilir olmadığına dair itiraz kabilinden bir çok değerlendirme yer almaktadır.<sup>47</sup>

Klasik kaynaklarda bu şekilde isimleri belirtilmeden atıfta bulunulan nadir şahsiyetlerin konuyu çok geniş bir anlamda değerlendikleri bunun yanında bazılarının da konuyu sadece "hac" ile ilişkilendirdikleri anlaşılmaktadır. Özellikle maddi imkanı olmadığı için hacca gidemeyenlerin masraflarının bu fondan karşılanabileceğini belirten önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Örneğin İmam Ahmet b. Hanbel'den (öl. 241/855) nakledilen iki görüşten biri hacca gidemeyen fakirlerin yol masraf ve ihtiyaçlarının bu kapsamda karşılanabileceği şeklindedir. Hanbelî fakihleri bu görüşün sahih olduğunu, mezhep içinde kabul edilen görüşün de bu olduğunu belirtmişlerdir. Mezhep fakihlerinden Merdâvî: "Sahih olan görüşe göre hacetmek fî sebilillah kapsamındadır"<sup>48</sup> demiştir.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâ'i' us-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*, 2/471; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 540.

<sup>45</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi Fahrüddin er-Râzî, *Mefâti'hül-gayb* (Beyrut: Daru İhyai Türaşi'l-Arabi, 1420), 16/87. *نَقَلَ الْقَفَّالُ فِي «تَفْسِيرِهِ» عَنْ بَعْضِ الْفُقَهَاءِ أَنَّهُمْ أَجَازُوا صَرْفَ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ وُجُوهِ الْخَيْرِ مِنْ تَكْفِينِ الْمَوْتَى وَبِنَاءِ الْحُصُونِ وَعِمَارَةِ الْمَسَاجِدِ، لِأَنَّ قَوْلَهُ: وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ عَالَمٌ فِي الْكُلِّ.*

<sup>46</sup> Ebu'l-Hasan Abdullah b. Muhammed el-Mübarekfûrî, *Mir'âtü'l-mefâti'h şerhu mişkâti'l-mesâbih* (Hindistan: el-Camiatü's-Selefiyye, 1984), 6/241.

<sup>47</sup> bk. Ebu Ahmed Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *el-Muğni* (Beyrut, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.), 6/420.

<sup>48</sup> Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsaf* (Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1419), 3/167.

İbn Teymiyye de (öl. 728/1328) hacca gidemeyenlere zekât verilebileceğini belirtmiştir. Ona göre Allah yolunda savaşa katılanlara zekât malı verilebileceği gibi bu kapsamda değerlendirilen hacılara da verilebilir.<sup>49</sup> Bu görüş için bazı rivayetler esas alınmıştır.

Hanefî fakihlerden İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) de bazı kaynakları esas alarak ilim talibinin da zekâtta pay alabileceğini nakletmiştir.<sup>50</sup> Benzer bir görüşü San'ânî (öl. 1182/1768) de nakletmiştir. O da ilim talebelerine ilave olarak kadı ve eğitimcilerin de zekat hususunda gaziler kapsamına dahil edilebileceğini belirttiikten sonra Ebu Ubeyd'in (ö. 224/838) Müslümanların genel maslahatı için çalışanlara bundan verilebileceğini belirttiğini de aktarmaktadır.<sup>51</sup> İbn Teymiyye'nin de ilim talebelerinin ihtiyaçlarının da bu fondan karşılanabileceğini belirttiği nakledilmiştir.<sup>52</sup>

## 2. ÇAĞDAŞ ÂLİMLERİN “FÎ SEBİLİLLÂH” KAVRAMINA YAKLAŞIMLARI

Son dönem müfessirlerden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır “fî sebîlillâh” kavramının ayrı bir sınıf olarak zikredilmesinden hareketle genel anlamıyla ele almanın yeterli olmayacağını ifade etmiş ve tefsirinde bu sınıf için uzun bir bölüm ayırmıştır. Fî sebîlillâhtan maksadın özel bir manayı vurguladığının açık biçimde anlaşıldığını, öncelikle cihad daha sonra sırasıyla hac ve ilim tahsili olarak ele almanın uygun olacağını belirtmiştir. Yazır, fî sebîlillâhın şeriat geleneğinde cihada ait bir kavram olduğu görüşündedir. Özetle o fî sebîlillâhın sadece bir zarf veya sıfat olarak kullanılması ile bu ayetteki gibi bir lakap ve unvan olarak kullanılması arasında çok önemli farkın olduğunu, birincinin genel, ikincinin ise özel bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir. Genel manada alındığında her ibadet, her hayır ve her sadaka fî sebîlillâh kapsamına dahilken, dar anlamda ise her sadaka fî sebîlillâh olmayıp, fî sebîlillâh Allah yolunda cihad edenlere yönelik özel bir harcama şeklidir. Buna göre fî sebîlillâh sınıfı zekât fonundan mücahitlere yapılacak olan harcamayı kesin olarak ifade etmektedir. Bu kavramın kapsamı açık olarak mücahitlerle sınırlı iken bunu her türlü hayır işleri olarak anlamının doğru olmadığını da belirtmiştir. Nihayetinde Elmalılı Hamdi Yazır

<sup>49</sup> Takiyuddin, Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, Mecmuu Fetava Şeyhi'l-İslam (S.Arabistan, 1381), 28/274.

<sup>50</sup> Muhammed Emin İbn Abidin, *Haşiyetü reddü'l-muhtar* (Beyrut, Darü'l-Fikr, ts.), 2/343. يجوز دفع الزكاة لطالب العلم

<sup>51</sup> Muhammed b. İsmail b. Salah San'ânî, *Sübülü's-selam* (Beyrut, Darü'l-Hadis, ts.), 1/550 فَلَهُ الْأَخْذُ مِنَ الزَّكَاةِ فِيمَا يَقُومُ بِهِ مَدَّةَ الْقِيَامِ بِالْمَصْلَحَةِ وَإِنْ كَانَ غَنِيًّا.

<sup>52</sup> Merdâvi, el-İnsaf, 1/218. اخْتَارَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ: جَوَّازَ الْأَخْذَ مِنَ الزَّكَاةِ لِشِرَاءِ كُتُبٍ يَشْتَعْلُ فِيهَا بِمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْ كُتُبِ الْعِلْمِ.

zekât fonundan cami veya misafirhane yapılırsa, zekât borcu eda edilmiş olmaz görüşündedir. Mücahitlerin cihadta ihtiyaç duydukları yalnızca kendi imkanları ile tedarik edilmesi mümkün olmayan her türlü malzemenin ise fî sebîlillâhın kapsamında olduğunu da eklemiştir.<sup>53</sup> Hatta Fahreddin Râzî'nin köprü ve fabrika yaptırmanın fî sebîlillâh kapsamında olacağına dair yaptığı rivayeti eleştirmiş bu görüşü bir çeşit teyid suretinde nakletmesinin doğru olmadığını söylemiştir.<sup>54</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı yapan son dönem âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen ise tefsirinde fî sebîlillâhı, Allah yolunda cihada katılan ve fakir olan gaziler olarak ifade etmiştir. Fakir olma şartının Hanefî mezhebine göre olduğunu, Şâfiî ve Mâlikî fakihler zengin olsalarda gazilere zekât verilebileceği görüşünde olduklarını da eklemiştir.<sup>55</sup>

Vehbe Zuhaylî de fî sebîlillâhı maaşlı asker olmayıp, Allah yolunda cihad eden gaziler olarak ele almıştır. Fî sebîlillâh mutlak manada kullanılınca savaş anlamına geldiğini ifade etmiştir. Cumhur, Allah yolunda cihad eden gazilere görevlerini yerine getirip dönmeleri için zengin olsalar zekâttan pay verilebileceğini ancak asker oldukları için belirli pay alanlara zekât verilemeyeceğini de söylemiştir.<sup>56</sup>

Seyyid Kutub da "Fî Zılâli'l-Kur'an" adlı tefsirinde bu kavramın kapsamını geniş tutmuş ve Allah'ın kelamını yeryüzünde tahakkuk ettiren cemiyetin bütün menfaatlerini içine alan, kapısı sonuna kadar açık bir kavram olarak değerlendirmiştir.<sup>57</sup>

Ebu'l A'lâ Mevdûdî de bu kavramın anlamını geniş tutmuş ve Tefhîmü'l Kur'an adlı tefsirinde "fî sebîlillâh" nitelemesinin, Allah'ı hoşnut eden tüm iyi amelleri kastettiğini ifade etmiştir. Burada cihad kavramının evvelki âlimler tarafından *kıtal* olarak anlaşılması ve Allah yolunda cihadın yalnızca Allah yolunda kıtal olarak ele alınması, "fî sebîlillâh" kavramının da yanlış değerlendirilmesine yol açtığı şeklinde yorumlamıştır. Allah yolunda cihadın Allah'ın dinini yüceltmek için yapılan tüm çabaları içeren bir terim olduğuna vurgu yapmıştır. Bu çabalar ilk etapta Allah'ın mesajını tebliğ etmek şeklinde ya da son aşamada savaşmak şeklinde olsun fark etmez.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2007), 4/407-410.

<sup>54</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/409.

<sup>55</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi Ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 4/1288.

<sup>56</sup> Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1994), 3/362.

<sup>57</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l Kur'an*, çev. İ.H. Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.), 7/322.

<sup>58</sup> Ebu'l A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 2/227.

Reşid Rıza ise el-Menâr isimli tefsirinde ilgili kavramı şöyle açıklamaktadır. Sebil, yol, Allah'ın yolu ise rızasına ulaştıracak amel ve itikat yolu manasındadır. Kur'an-ı Kerim de cihad ve dinî savaş için çoğunlukla "Allah yolunda" tabiri kullanılır. Bütün mezheplerde Allah yolunda olmaktan, zekâta hak kazanan gaziler ve sınırda bekleyenlerin kastedildiği noktasında ittifak etmişlerdir.<sup>59</sup> Reşid Rıza, Ebu Hanife'nin gazilerin fakir olmasını şart koşmasını ise sert bir şekilde eleştirmekte ve bunun nassa yapılan bir ziyadelik olduğunu yani nesih olduğunu ifade etmekte ve Kur'an'ın yine Kur'an veya mütevatir haberle neshinin söz konusu olabileceğini belirtmektedir.<sup>60</sup> Ona göre "fî sebîlillâh" kavramından maksat, fertler dışında dini ve devleti ayakta tutan Müslümanların umumi maslahatlarıdır. Fertlerin hacc yapması ise bu maslahatlardan değildir. Çünkü hac sadece gücü yeten kimselere farzdır. Ancak hac farızası ve ümmetin onu yerine getirmesi devletin dinî maslahatlarındadır. Onun için "fî sebîlillâh" fonundan hac yolunun emniyeti, su, yiyecek ve sağlık şartlarının temin edilmesi için harcama yapmak caizdir.<sup>61</sup> Reşid Rıza bu sözlerinden sonra "fî sebîlillâh" kavramını, dinin ve devletin sorumlu olduğu umumi bütün şeri maslahatları kapsadığını ifade ederek, geniş anlamda yorumlamıştır.<sup>62</sup>

el-Kâsîmi, Mahmut Şeltut, Muhammed Mahluf gibi alimler "fî sebîlillah" kavramının anlamını her türlü iyilik, hayır ve Allah'a yaklaştıracak ameller olduğunu iddia ederek geniş tutmuşlardır. Böylece Müslümanların yararına olan her türlü hizmeti "fî sebîlillâh" kapsamında değerlendirmiş dolayısıyla köprü, yol, okul, cami, hastane her türlü hizmet kurumuna zekâttan harcanmasını caiz görmüşlerdir.<sup>63</sup>

Mehmet Erkal da "fî sebîlillâh" kavramına bazı fakihlerce geniş bir anlam yüklediğini, günümüzde savunma giderlerinin büyük çoğunluğu devlet tarafından karşılandığı için İslam'ın tebliği görevine zekâttan bir fonun ayrılmasının yerinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>64</sup>

Zekât üzerine müstakil bir eser yazan Vecdi Akyüz de zekât gelirinden "fî sebîlillâh" kapsamında İslam dininin ve İslam ümmetinin maddi ve manevi menfaatini koruyan alanlara harcama yapılabileceğini belirtmiş, imkân ve önceliklere göre bu alanlardan hayati öneme sahip olanların tamamının ya da bir kısmının karşılanabileceği görüşünü benimsemiştir. Ayrıca bu alanları da maddeler halinde sıralamıştır.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/579.

<sup>60</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/581.

<sup>61</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/585.

<sup>62</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 10/587.

<sup>63</sup> Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 546.

<sup>64</sup> DİB İslam İlmihali. *Zekât* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 1/487.

<sup>65</sup> Vecdi Akyüz, *Zekât* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 543.



Hayrettin Karaman da İslam'a göre zekâtın yalnızca yoksulların eline muhtaç oldukları nesnelere verilmesi hizmetini yapan bir yardım kurumu olmadığı, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen sekiz sarf yerinden beşinde (zekâtı toplayanlar, müellefe-i kulûb, bir kısım borçlular, yolda kalmışlar, Allah yolunda hizmet edenler) birçok müctehide göre zekât verilecek şahsın yoksul olması şartının bulunmadığı ve bu beş yere (amaca) yönelik zekât ödemelerinin bu hizmetleri yerine getiren kurum, kuruluş ve araçlara da yapılabileceği görüşündedir.<sup>66</sup>

Yunus Vehbi Yavuz ise Allah yolundaki hizmetlerin toplumun gelişmesine vesile olduğu için zekât verilen sınıfların temelini teşkil ettiğini söyleyerek, Allah yolunda savaşacakların silah, teçhizat ve mühimmatının sağlanması için zekâtın bu fonundan ordunun güçlenmesinin sağlanabileceği görüşündedir. Ancak bugün klasik fıkıh kitaplarının yazıldığı dönemden farklı olarak devletlerin düzenli orduları bulunduğu ve masrafları devlete ait olduğu için fertlere silah ve mühimmat sağlamak söz konusu değildir. Dolayısıyla şahıslara değil, savaşacak ordulara ve İslam yolundaki kuruluşlara silah temin etmek veya silah ve mühimmat fabrikaları kurmak mümkündür. Ancak Allah yolundaki hizmetler sadece savaştan ibaret olmayıp, toplumun ilim ve kültür yolu ile aydınlatılması ve cehalete karşı savaşılması da birinci derecede Allah yolunda harcama yapılacak yerlerdendir. Allah yolunda bir araştırma tesisi kurmak, kütüphane yapmak, İslam dinini hurafelerden uzak bir şekilde tanıtmak, Allah yolunda yayınevleri kurmak, Allah yolunda ilim tahsil edenler için barınma alanları, yurtlar, kurslar, dersaneler gibi müesseseler kurmak önemli hizmetlerin başında gelmektedir. Allah yolunda hac yollarının imar edilmesi, hacılar için tesisler kurulması, hac sırasında mali sıkıntı çeken hacılara yardım yapılması da Allah yolunda yapılacak hizmetlere dahildir.<sup>67</sup>

Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı bu hususta Hanefî mezhebinin görüşleri bağlamında temlik şartını esas alarak fetva vermiş ve Kur'an-ı Kerim'de zikredilen<sup>68</sup> zekâtın sarf edilmesi gereken yerler dışındaki yerlere sarf edilmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. "Fî sebîlillâh" sınıfına dâhil olanlar ise kendisini Allah yoluna ve İslam'a adanmış olanlar, hac yolcuları, askerler ve ilim için yola çıkan gerçek kişiler olarak yorumlanmıştır. Fetvayı aynen almayı uygun buluyoruz.

"Zekât ayetinde geçen "fî sebîlillâh"ın kapsamına okullar, Kur'an kursları, camiler ve benzeri hayır kurumları girer mi?

<sup>66</sup> <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0468.htm> (Erişim 1 Ekim 2020)

<sup>67</sup> Yunus Vehbi Yavuz, *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 67-68.

<sup>68</sup> et-Tevbe 9/60.

Zekâtın sarf yerleri, Kur'an-ı Kerim'de (Tevbe, 9/60) belirlenmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de toplanan zekâtın kendisine hisse verilmesini isteyen bir zata hitaben, "Yüce Allah, zekât (taksimi) hususunda ne bir peygamberin ne de başkasının hükmüne razı olmadı, onunla ilgili hükmü kendisi verdi ve onu sekiz sınıfa taksim etti. Eğer o sınıflardan isen sana hakkını veririm" buyurmuştur. Bu itibarla, belirli şartları taşıyan Müslümanların yükümlü oldukları zekât ve fitır sadakasının, Kur'an-ı Kerim'de Cenab-ı Hak tarafından belirlenen yerler dışında herhangi bir yere verilmesi veya cami, köprü, yol, okul, yurt, su yolu vb. hayır işlerine sarf edilmesi fakihlerin çoğunluğunca caiz görülmemiştir. Zira zekât ve fitır sadakasının sahih olmasının şartlarından biri de temliktir. Temlik, eşya üzerindeki mülkiyet hakkını veya malî bir hakkı başkasına devretmeyi ifade eder. Bu sebeple özellikle Müslüman fakirin ve ihtiyaç sahibinin hakkı olan ve ancak temlik etmekle yükümlünün zimmetinden düşen zekât ve fitır sadakasının, tüzel kişilere, hayır kuruluşlarına verilmesi caiz görülmemiştir. İlgili ayetteki "Allah yolunda" anlamına gelen "fi sebîlillah" ifadesi, kendisini Allah yoluna ve İslam'a adanmış hac yolcuları, askerler ve ilim için yola çıkan gerçek kişiler olarak yorumlanmıştır."<sup>69</sup>

Din İşleri Yüksek Kurulu muhtemelen zekâtın cami, Kur'an Kursu gibi kurumlara verilmesi konusunun istismar edilmesi nedeniyle fakirin hakkı olduğunu ve hayır işlerine sarf edilmesinin caiz olmadığını açıklamıştır.<sup>70</sup> Her ne kadar bu endişesinde haklı da olsa sıralamış olduğu gerekçeleri delillendirerek yapılan itirazları da göz ardı etmemesi ve haccın gücü yeten kimselere farz olması, askerî masrafları ise bizzat devletin üstlenmesinden dolayı zekâtın sarf yerleri bağlamında "fi sebîlillâh" kavramının kapsamı hususunda yeni çalışma ve değerlendirmelere ihtiyaç olduğu söylenebilir.

### 3. YUSUF EL-KARADÂVÎ'NİN "FÎ SEBÎLİLLÂH" KAVRAMINA YAKLAŞIMI

Zekât konusunu her yönüyle ele alan ve çalışmamıza konu olan Yusuf el-Karadâvî'nin Fıkhü'z-Zekât isimli hacimli eserinde bu konu kapsamlı bir şekilde incelenmiş ve zekâtın sarf yeri bağlamında "fi sebîlillâh" kavramına geniş bir bölüm ayrılmıştır. Karadâvî, "fi sebîlillâh" kavramının anlamını dar ve geniş tutan âlimlerin görüşlerini delilleriyle de inceleyerek bu asrın ihtiyacına cevap verecek ve uygulanabilir bir görüşü tercih etmeye çalışmıştır. Karadâvî, konuyu hem klasik bakış açısı çerçevesinde incelemiş hem de bu kavramın günümüz şartlarında nasıl anlaşılması gerektiği ve "fi sebîlillâh" fonundan hangi alanlara

<sup>69</sup> <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/440/zekat-ayetinde-gecen--fi-sebilillah-in-kapsamina-okullar--kur-an-kurslari--camiler-ve-benzeri-hayir-kurumlari-girer-mi-> (Erişim 1 Ekim 2020)

<sup>70</sup> <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/440/zekat-ayetinde-gecen--fi-sebilillah-in-kapsamina-okullar--kur-an-kurslari--camiler-ve-benzeri-hayir-kurumlari-girer-mi-> (Erişim 1 Ekim 2020)

finans ve destek sağlanacağına dair kendi değerlendirmelerini de yapmıştır. Karadâvî, her konuda olduğu gibi bu konuda da İslâmî sabiteler ve çağın getirdiği değişim arasında uzlaşmacı ve dengeleyici bir çizgi takip ederek mezheplerin delillerini ve görüşlerini incelemiş aynı zamanda günümüz şartlarını da dikkate alarak temkinli ortayol düşüncesini esas almıştır.

Ayrıca Karadâvî "fî sebîlillâh" kavramını dört mezhebin görüşüne ilave olarak Zeydiyye ve bazı çağdaş alimlerin görüşleri ile birlikte ayrıntılı olarak incelemiştir.<sup>71</sup>

Karadâvî'ye göre "fî sebîlillâh" kavramının genel manası zekâtın sarf yerlerini gösteren bu ayette kastedilmeye elverişli değildir. Böyle bir genelleme yapmak çeşitleri sayılamayacak kadar çok ve kapsamlı bir harcama kalemi oluşturacaktır. Bu durum zekâtın sekiz sınıfa tahsis edilmesine aykırı düşmekte hatta bu genelleme ilgili ayette zikredilen<sup>72</sup> diğer yedi sınıfa da kapsayacak bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Karadâvî "fî sebîlillâh" kavramını fakih ve müfessirlerin cihad olarak anlamasını destekleyen Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabeden gelen çok sayıda hadisin bulunduğunu ve bu kavramın cihad dışında bir anlama geldiğini kimsenin söylemediğini belirtmiştir. Bu ayette "fî sebîlillâh" ifadesinden maksadın cihad olduğu, Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabeden gelen çok sayıda hadiste lügat manasının tercih edilmemesi cumhurun görüşünü desteklemektedir.

Daha açık bir ifadeyle Karadâvî, "fî sebîlillâh" kavramının Allah'a yaklaştıracak bütün ameller olarak anlaşılması görüşünü tercih etmediğini ancak cihadın da yalnız *kitâl* yani askeri cihad ile sınırlı anlaşılmasını da kabul etmediğini belirtmektedir. Yani burada aslında bütün bu görüş farklılıklarının cihadın anlaşılması noktasında olduğunu, cihadın askeri savaş şeklinde olabileceği gibi fikrî, sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda kalem ve dil ile de yani zamanın getirmiş olduğu şartlara en uygun olabilecek şekilde gerçekleşebileceğini, cihadın bütün çeşitlerinde finansmana ve desteğe ihtiyaç duyulduğunu ifade etmektedir.<sup>73</sup>

Yöntemi ve aracı ne olursa olsun İslâm'a yardım, Allah'ın sözünü yeryüzünde üstün kılma yolunda yapılan her amel cihad kapsamındadır. İslâm aleyhine faaliyet yapanlarla savaşmak, İslâm'ı desteklemek amacıyla yapılan cihadın yalnızca bir biçimidir. Allah yolunda cihad zamana ve mekâna göre şekil değiştirebilmekte ve bazı zamanlarda sadece askeri savaş

<sup>71</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 534-546.

<sup>72</sup> إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَىٰ قُلُوبُهُمْ فِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ بَصْنَةً مِنَ اللَّهِ لِيُعْلَمَ حِكْمُهُمْ  
"Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir." Tevbe 9/60.

<sup>73</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 550-551.

olmakta ise de içinde bulunduğumuz çağda askeri savaştan daha tehlikeli ve etkili olan kültürel ve psikolojik bir savaş var ki bununla mücadele etmek de Allah yolunda cihadın kapsamı dışında değildir.

Bu durumda cumhur nasıl ki zamanlarına göre Allah yolunda cihadı askeri savaş olarak anlamış ve zekâtın bu kalemini mücahidlere ve onların ihtiyaç duyduğu donanıma tahsis etmiş ise bizim de bugün kalpleri ve akılları İslam ile kazanmaya ve İslam'ın öğretilerini savunmak amaçlı gece gündüz çalışan bugünün Allah yolunda ki mücahidleri ve ihtiyaç duydukları desteği “fi sebîlillâh” kapsamında değerlendirmemize bir engel yoktur.<sup>74</sup>

Karadâvî cihadın sadece kılıç ve askeri cihad olmadığını Hz. Peygamber (s.a.v)'den gelen rivayetler ile delillendirmekte ve cihadın mal, can ve dil ile Allah'ın dinine yardım etmek anlamında geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğuna dikkat çekmektedir. Belirtilen bu cihad çeşitleri nass ile cihad manasına dâhil olmasa bile cihadın amacı çerçevesinde İslam'ı düşmanlarına karşı savunmak ve üstün kılmak noktasında kıyas yolu ile cihad kapsamına girmektedir.<sup>75</sup>

Karadâvî “fi sebîlillâh” kavramını geniş tutanlardan farklı olarak cumhurun “fi sebîlillâh” ile cihadı anladığını ve cihadın anlaşılmasının kuvvetli delillerinin olduğunu kabul etmekte ancak cihadın da *kitâl* olarak anlaşılmasının sınırlı bir anlam olduğunu, cihadın kapsamının geniş olduğunu ifade etmektedir.<sup>76</sup>

Karadâvî'ye göre askeri cihadın gayesini gerçekleştiren söz ve fiillerle yapılan her türlü çalışma cihad kapsamında değerlendirilebilir. Bu durum aslında cihadın mefhumunun çağın gereklerine göre biraz genişletilmesi dışında cumhurun görüşünden farklı da değildir. Yani “fi sebîlillâh” ifadesinden maksat cihaddır, cihad ise yalnız askeri cihad olmayıp Allah'ın dinine yardım amacıyla yapılan her türlü çalışmayı kapsar.

Bu durumda Karadâvî cumhurun görüşünü benimsemekte ancak cihadın manasını yine cihadın amacı doğrultusunda biraz geniş tutmaktadır. Bunun sebebi de aslında cihadın şeklinin zaman ve mekâna göre değişiklik arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı zaman diliminde yapılan işler cihad olmakla birlikte başka bir zamanda cihad olarak değerlendirilemeyebilir. Hatta bazı ülkelerde cihad olarak değerlendirilen bir husus başka bir ülkede cihadın kapsamına ve hedeflerine girmeyebilir.

İslam aleyhine yayın yapan bir takım yayınevlerine, eğitim veren okullara karşı İslam'ı savunan yayınevleri ve okullar açmak cihad sayılmalıdır. Karadâvî'ye göre tehlikesi ve etkisi

<sup>74</sup> Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 551-552.

<sup>75</sup> Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 552.

<sup>76</sup> Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 551.

her şeyden büyük olan İslam aleyhine yapılan kültürel ve bilimsel çalışmalar günümüzde en önemli cihadtır.<sup>77</sup>

Karadâvî, zekâtın harcama kalemlerinden birisi olan "fî sebîlillâh" için ayrılan fonun günümüzde harcanacağı alanları da tespit etmekte ve bugün cihadın olmadığı noktasında görüş beyan edenlere karşı cihadın şekillerini sıralamaktadır. İslam yurdunun korunması kadar İslam akidesinin de korunması gerektiği hususunda Karadâvî'ye göre, Müslüman sözünün geçmediği, inancını yaşayamadığı bir yurdu, Medine' ye hicrette olduğu gibi, terk edebilir. Karadâvî'nin değerlendirmesine göre cihad mefhumunun kapsamına giren başlıca hususları şu şekilde sıralanabilir:

1. İslam yurdunu, istila edenlerden ve Allah'ın hükmünün uygulanmasına izin vermeyen grupların egemenliğinden kurtarmak asrımızda cihadın kapsamındadır.

2. İslam'a yardım hedefini ve İslam'ın hükümlerini koruma gayesini taşımayan bir savaş Allah yolunda olma özelliğine sahip değildir. Karadâvî İslam cihadının kapsamını bu şekilde sınırlamakta ve Müslüman ismi taşımasına karşın Allah'ın sözünün egemenliği gayesi taşımayan bir savaşın cihad olamayacağını ifade etmektedir. Yani bu zamanda Allah yolunda cihad yoktur demek aşırı bir görüş olmakla beraber, Müslüman ülkelerde yapılan her savaş da Allah yolundadır demek de bir o kadar aşırılıktır.

3. İslam'ın egemenliğini kurmaya çalışmak, İslam ümmetini ve İslam medeniyetini diriltmek için yapılan çalışmalar, fiilî savaş imkânsızlaştığında kalemlerle, fikirle, dille yapılan savunmalar cihadın kapsamındadır.

4. Günümüzde askerî cihadın masraflarını devletler yüklenmiştir. Zaten zekâtın bu kadar büyük bütçe ve ödenekleri kaldırması da imkân dâhilinde değildir. Onun içinde zekâtın bu kaleminin günümüzde kültürel, eğitim-öğretim propaganda alanına kaydırılması daha doğru olur. Ancak bunda hedef yalnızca Allah'ın dininin egemenliği olması gerekir.

5. Dinlerin ve ideolojilerin çarpıştığı dünyamızda Kur'an ve sünnetin belirlediği gerçekleri İslam'a davet ederek, bu çağrıyı gayrimüslimlere de ulaştırmak Allah yolunda cihaddır.

6. İslam gençliğini tek bir çatıda toplayacak, İslam esaslarına göre eğitim ve öğretim imkânı sunacak, İslam'ı müdafaa edebilecek bilince sahip kılacak, İslami merkez ve teşkilatları kurmak.

---

<sup>77</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 552-553.

7. İslam'a zarar veren, iftira ve gerçekleri saptıranlara karşı, İslam'ı müdafaa edecek, İslam'ın sesini yükseltecek, taraf tutmadan İslam'ı mensuplarına eksiksiz öğretecek gazete ve yayın organları kurmak da Allah yolunda cihaddır.

8. İslam'ın öğretilerini eksiksiz ve net bir şekilde anlatacak, düşmanlarının batıl iddialarına cevap olabilecek bir kitabın hazırlanması ve bütün İslam âlemine geniş çerçevede dağıtılması.

9. Bütün bunları gerçekleştirecek, ihlâslı, güvenilir ilim adamları yetiştirmek ve onların çalışmalarına destek olmak, finanse etmekte Allah yolunda cihaddır.

10. İslam davetçilerine sahip çıkmak, birlik ve beraberlik içerisinde engellere karşı iş birliği yapmak Allah yolunda cihaddır.<sup>78</sup>

Yusuf el-Karadâvî'ye göre, zikredilen bu değişik alanlara zekât malını sarf etmek Müslümanların zekâtlarını ve diğer sadaka/hayırlarını verdikleri yerlere yapılan bütün harcamalardan çok önemlidir.<sup>79</sup> Yusuf el-Karadâvî zamanın değişmesi ile araç ve gereç değişmiş de olsa amacın değişmediğinden yola çıkarak cihadın bugün ki malzemelerinin değiştiği ancak gayesinin devam ettiği, bu asrın anlayacağı dilden İslam'ı tebliğ etmenin, İslam inanç ve ibadetini en güzel şekilde mensuplarına ve bütün insanlara ulaştırmanın desteklenmesi gerektiği görüşündedir.

Yusuf el-Karadâvî kendisine sorulan fetvalarda da tercih etmiş olduğu bu görüş çerçevesinde bir yöntem takip etmiş, "fî sebîlillâh" ifadesini cumhurun anladığı ruhtan koparmadan günümüz şartlarını esas alacak şekilde genişletmiştir. Bu noktada kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar incelendiğinde görüşü ve tercihi daha net anlaşılacaktır.

Yusuf el-Karadâvî kendisine yöneltilen "İslâmî yayınlar yapan uydu kanallarının çalışmalarını desteklemek üzere zekât vermek caiz midir?" sorusuna *Fikhü'z-Zekât* eserinde tercih ettiği görüş çerçevesinde cevap vermiştir. Fıkıh âlimlerinin kendi zamanlarında "fî sebîlillâh" ifadesini Allah yolunda savaşılan mücahidler ve onların ihtiyacı olan silah vb. alana harcanması olarak kabul ettiğini bugün de yine Allah yolunda cihad edildiği ancak düşmanın silahı değiştiği için onlara kendi silahları ile yani Müslümanları tehdit eden kültür emperyalizmi ve fikir savaşları ile mücadele edip, Allah'ın sözünün en yüce olması için cihad edilmesi gerektiği hususuna dikkat çekmektedir. Çünkü bugün silah olarak toplar, tüfekler, tanklar değil kitap, televizyon, uydu kanalları, internet vb. modern çağın iletişim araçları ile bir savaş söz konusudur. Bugün günden güne gelişen iletişim araçları ile ahlaktan yoksun bir

<sup>78</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 554-561.

<sup>79</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 554-561.

savaş içerisine girilmekte, bu araçlarla fikirler yayılmakta, malların reklamları yapılmakta ve kendi din ve inançları dayatılmaktadır. Bu durumda İslamî televizyon kanallarının açılması ve İslam kültürünün öğretilmesi farzdır. Allah yolunda İslam'a faydası dokunacak olan bu kurumlar için maddi imkânlar yetersiz kalırsa zekâtın "fî sebîlillâh" kapsamında bu alanlara harcanmasına bir engel yoktur.<sup>80</sup>

Aynı şekilde "Arap ve İslam âleminde insan haklarını korumak, mazlumların ve zorda kalmışların haklarını müdafaa etmek üzere açılan davalar için zekât mallarından yardımda bulunmak caiz midir?" sorusuna da bu sahaya yönelik yapılacak olan infakın "fî sebîlillâh" kapsamında olacağında şüphe olmadığı şeklinde fetva vermiş ve insanı özgürleştirmeye yönelik çalışmaların Allah yolunda cihad olduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup>

## SONUÇ

Mezheplerin görüşleri incelendiğinde "fî sebîlillâh" kavramının kapsamına cihad ve mücahitlerin şahsına ayrılan payın girdiğinde ittifak olduğu görülmektedir. Savaş malzemeleri ve savaş hazırlıkları için zekât fonundan harcamanın yapılıp yapılmaması hakkında mezhepler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Dört fıkıh mezhebine göre ise zekât verilecek sekiz sınıfa dâhil olmadıkları için yol, köprü, baraj, okul gibi hayır ve kamu yararına olan yerlere zekâtтан harcama yapılması caiz değildir. Hanefî fakihler buna ilave olarak temlik şartı gerçekleşmediğinden dolayı zekâtın verilemeyeceğini de belirtmişlerdir. Ayrıca fî sebîlillâh kapsamında zekâtın sarf edilmesi için Hanefî mezhebinde fakirlik vasfının olması da şart koşulmuştur. Kâsânî "fî sebîlillâh" kavramına bütün iyilik ve taatlerin girebileceğini belirtmekle beraber fakirliği açık bir şekilde şart koşarak fî sebîlillâhın anlamını daraltmaktadır. İlk dönem İslâm alimlerinin bu kavrama dar bir anlam yüklemeleri, içinde buldukları sosyal şartlar ile yakından ilgili olduğu düşünülmektedir.

Çağdaş fakihlerden bazıları "fî sebîlillâh" kavramını geniş anlamda değerlendirmiş ve klasik fıkıh müktesebatında sadece *kitâl* olarak anlaşılmasının dönemin sosyal yapısı ile alakalı olduğuna dikkat çekerek, Allah'ın dinine yardım hususunda yapılan her hizmetin Allah yolunda olacağını belirtmişlerdir. Zekâtın sarf yerlerinden fî sebîlillâh ifadesinin içinde bulunan şartlara göre genişletilebilir ve birçok hayır yoluna harcanabilir olarak görmüşlerdir.

Yusuf el-Karadâvî "fî sebîlillâh" kavramını dört mezhebin görüşü bağlamında ayrıntılı olarak incelemiştir. Karadâvî, "fî sebîlillâh" kavramının genel manasının zekâtın sarf yerlerini

<sup>80</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Güncel Meselelere Fetvâlar İbâdetler*, çev. Ahmet Aydın (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019), 120-122.

<sup>81</sup> Karadâvî, *Fikhü'z-zekât*, 123-124.

gösteren Tevbe suresi 60. ayette kastedilmeye elverişli olmadığı sonucuna varmıştır. Karadâvî, “fi sebîlillâh” kavramını Allah’a yaklaştıracak bütün ameller olarak anlaşılması görüşünü tercih etmese de cihadın da yalnız *kitâl* yani askeri cihad olarak sınırlanmasını da kabul etmemektedir. Esasen konu ile ilgili bu görüş farklılıkları cihadın anlaşılması noktasındadır. Karadâvî’ye göre cihadın askeri savaş şeklinde olabileceği gibi fikrî, sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel anlamda kalem ve dil ile olabileceği gibi zamanın getirmiş olduğu şartlara uygun olabilecek her alana yaymak mümkündür.

Karadâvî’ye göre askeri cihadın gayesini gerçekleştiren söz ve fiillerle yapılan her türlü çalışmada cihad kapsamında değerlendirilebilir. Bu durum aslında cihad mefhumunun çağın gereklerine göre biraz genişletilmesi dışında cumhurun görüşünden farklı da değildir. Yani “fi sebîlillah” ifadesinden maksat cihaddır, cihad ise yalnız askeri cihad olmayıp Allah’ın dinine yardım amacıyla yapılan her türlü çalışmayı kapsar. Nitekim günümüzde savunma giderlerinin devletler tarafından karşılanması ve bu giderlerin zekât gelirin çok üstünde rakamlarla ifade ediliyor olması da Karadâvî’nin görüşünü desteklemektedir.

Karadâvî, temelde cumhurun görüşünü benimsemekte ancak cihadın manasını yine cihadın amacı doğrultusunda biraz geniş tutmaktadır. Bunun sebebi de aslında cihadın şeklinin zaman ve mekâna göre değişiklik arz etmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bazı zaman dilimlerinde yapılanlar cihad sayıldığı halde bu yapılanlar başka bir zamanda cihad olarak değerlendirilmeyebilir. Hatta bazı ülkelerde cihad olarak değerlendirilen bir husus başka bir ülkede cihad kapsamına ve hedeflerine girmeyebilir. Karadâvî’nin cihadın hedefi doğrultusunda zamana ve mekâna göre şeklinin de değiştiğine dikkat çekmesi anlamlıdır.

Karadâvî’ye göre İslam aleyhine yayın yapan yayınevleri, okullara karşı bunları önleyecek İslam’a bağlı yayınevleri ve okulların açılması fi sebîlillahın kapsamına dahildir. İslam medeniyet ve kültürüne karşı çalışma yapan bilim ve kültür kuruluşlarına karşı yapılan çalışmalar önemli cihaddır. Bu durumda Karadâvî ilk dönem fakihlerinin gündeminde olmayan ancak zamanla ortaya çıkan cihadın farklı yöntemleri de bu kavramın kapsamına dahil etmiştir.

Karadâvî ve onun görüşüne yakın olan diğer çağdaş yaklaşımlardan “fi sebîlillah” kavramı ile müminlere günün şartlarına uygun olarak zekâtı daha faydalı bir şekilde harcama imkânının verilebileceği anlaşılmaktadır.

İlave olarak şu söylenebilir. Kadim ulemanın kahir ekseriyetinin bu kavramı cihad ve bağlantılı konular için değerlendirdiği ortadadır. Az da olsa farklı yorumların olması konunun farklı değerlendirilebileceğine işaret sayılabilir. Konuyu daraltılmış bir şekilde hayır hizmetlerinin karşılanması şeklinde değerlendirenler olduğu gibi hac, ilim talebeleri ve diğer



görevlilerin masraflarının karşılanması bağlamında değerlendirenler olmuştur. Kaldı ki Karadavî de eserinde bir çok kez konunun cihad ile ilgili olduğunu ancak bunun yine kadim medeniyetten uzaklaşmadan yorumlanma imkanının olduğunu ifade etmektedir.

Konunun bu şekilde izah edilmesi, zamanın ruhu ve ihtiyaçlarına göre kavramın genişletilebileceği kanaatinin kabul edilebilirliğini ortaya koymaktadır. Ancak buna paralel olarak yine zamanın gerektirdiği şekilde kontrolün sağlanması, emanet olarak teslim alınan malların belirlenen yerlerde harcanıp harcanmadığının araştırılması, hesapların bağımsız kuruluşlar tarafından incelenebilir olup olmadığı hususlarının da değerlendirilmesi elzemdir.

Fi sebilillah kavramı ihtiyaçlara göre yorumlanıp, şeffaflık, kontrol edilebilirlik, kayıt işlemleri hususunda gerekli çalışmaların yapılmaması halinde konunun istismar edilebileceği yaşanan tecrübelerde görülmüştür. Kapsam genişletildiği zaman buna bağlı olarak olabilecek yanlışların önüne geçebilmek için olabildiği kadar sağlam bir sistemin kurulması, üst kuruluşların tesis edilmesi, konunun sadece yardım toplayan kuruluşun insiyatifine bırakılmaması hususları da göz ardı edilmemelidir. Bu çerçevede konunun değerlendirilmesi halinde güzel imkân ve hizmetlerin önü açılacaktır. Aksi takdirde ibadet olan bir görevin istismar edilmesi ve beklenmeyen sonuçların ortaya çıkması da kaçınılmazdır. Günümüz şartlarında farklı kontrol mekanizma imkanlarının olduğu, farklı yöntem ve ekipmanlarla bunun sağlanabildiği bilinmektedir. Bilinen geleneksel içtihatlardan farklı yorumlar ortaya konulduğu zaman buna bağlı olarak olabilecek zararların önünü tıkayacak tedbirler hususunda da geniş bir öngörünün de göz önünde bulundurulması gereklidir.

## KAYNAKÇA

Abdulmunim, Mahmûd Abdurrahmân. *Mu'cemu'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fikhiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fâdila, ts.

Akbayrak, Halil. *Zekât Verilecek Yerler Bağlamında "Fî Sebilillâh"*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Aktaş, Beytullah. "Tevbe Suresi 60. Ayet Bağlamında Zekâtın Sarf Yerleri". *Diyanet İlmî Dergi* 51/2 (Haziran 2015), 67-86. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410323>

Akyüz, Vecdi. *Zekât*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsaf*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

- Aybakan, Bilal. "Temlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-. *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- DİB İslam İlmihali. *Zekât*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/440/zekat-ayetinde-gecen--fi-sebilillah-in-kapsamina-okullar--kur-an-kurslari--camiler-ve-benzeri-hayir-kurumlari-girer-mi>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/440/zekat-ayetinde-gecen--fi-sebilillah-in-kapsamina-okullar--kur-an-kurslari--camiler-ve-benzeri-hayir-kurumlari-girer-mi>
- Dursunüst, Elif. *Yusuf el-Karadâvî'nin Çağdaş Fıkıh Anlayışında İzlediği Yöntem*. Sakarya: SÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Ebu Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî. *Kitâbu'l-mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. thk. Muhammed Necip el-Mutiî. Cidde: Mektebetü'l İrşâd, 2008.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Beytü'l-Efkâr, 2004.
- Garyânî, Sadık Abdurrahman. *Müdevvenetü'l-Fıkhî'l-Mâlikî*. Beyrut: Müessetü'r-Reyyan, 2002.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Hâşiyetü reddü'l-muhtâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtâr*, çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1983.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- , *el-Kâfî fî fıkhî'l-imâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Cîze: HicrLi't-Tibâati Ve'n-Neşr, 1417/1997.
- , *el-Muğni*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüdden Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-arâb*. Kahire: Daru'l-Meârif, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. by.: [Darü'l Kütübü'l- Arabiyyetü'l- Kübra](#), ts.

- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, çev. Ahmed Meylânî. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin, Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmuu Fetava Şeyhi'l-İslam* S.Arabistan: 1381.
- İbnu'l-Esîr. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et- Tanâhî, Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1963.
- İmam Kurtubî. *el- Câmî'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2015.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahya b. Ebi'l-Hayr. el-, *el-Beyan fî Mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*. Beyrut: Darü'l-Minhac, 2000.
- Îkâdî, Ebû Muhammed' Abdulvehhâb el-. *el-Me'une'alâ Mezhebi'Âlimi'l-Medîne*. thk. Hamîş' AbdulHak. Mekke: el-Mektebetu't-ticâriyye, n.d., ts.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Fikhü'z-zekât*. Beyrut: Müessesetü Risale Nâşirûn, 2014.
- , *Güncel Meselelere Fetvâlar İbâdetler*, çev: Ahmet Aydın. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2019.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris es-Sinhacî. *ez-Zahîra fî Furûi'l-Malikîye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2008.
- Karaman, Hayrettin. Allah yolunda (fî sebîlillâh), 2009.
- Erişim 1 Ekim 2020
- <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0468.htm>
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâ'i'us-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut: Dâr'ul Kütubi'l-İlmiyye, 2003.
- Köse, Murtaza. "Fî Sebîlillâh Kavramının Zekât Açısından Tahlili". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0/21 (Haziran 2004), 107-134. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/30712>
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l Kur'an*. çev. İ.H. Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. *Tefhîmu'l Kur'an*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lili'l-muhtâr*. çev. Ahmet Oğuz vd. İstanbul: Nuh Yayıncılık, 2017.
- Mübarekfûrî, Ebu'l-Hasan Abdullah b. Muhammed el-. *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. Hindistan: el-Camiatü's-Selefiyye, 1984.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi Fahrudin. *Mefâtihül-Gayb*. Beyrut: Daru İhyai Türesi'l-Arabî, 1420.

Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrû'l-Menâr*. Kâhire: Darü'l-Menâr, 1368.

San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salah. *Sübülü's-Selam*. Beyrut: Darü'l-Hadis, ts.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev, 2011.

Şâfiî, İmam Muhammed İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Daru'l Vefâ, 2001.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikh'i İmam Şâfiî*. Beyrut: Dar'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Bir Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak Zekât*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2007.

Zuhaylî, Vehbe. *İslam Fıkhı Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd.. İstanbul: Risale Basın-Yayın, 1994.

## Bursa Şer'iyeye Sicillerindeki Arapça Kayıt Örnekleri

### (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği)

Arabic Records Examples in Bursa Sharia Court Rulings (Judicial Record of Bursa No. B-18, Dated  
1008-1009 / 1599-1600)

#### Habibullah HABİB

Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bölümü,  
Instructor, Marmara University Faculty of Theology, Department of Islamic History  
Istanbul / Turkey

[habibullah.habib@marmara.edu.tr](mailto:habibullah.habib@marmara.edu.tr)

ORCID ID: 0000-0002-5532-012X

#### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Ekim / October 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06 Aralık / December 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Habib, Habibullah. "Bursa Şer'iyeye Sicillerindeki Arapça Kayıt Örnekleri (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği). *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 217-243.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



## **Özet\***

Osmanlı şer'iyeye sicillerinin bir kısmı Arapça olarak tutulduğu için söz konusu dile hâkim olamayanlar pek yararlanamamaktadırlar. Arapça kayıtlardan istifade etme ve bunların tercümesi ek bir uzmanlık gerektirir. İstanbul kadı sicilleri dahil birkaç örnek dışında bu alanda pek çalışılmamıştır. Bu makalemizde, Arapça siciller üzerinde çalışacaklar için Bursa B-18 numaralı sicilden nitelikli kayıt örnekleri seçilerek günümüz Türkçesi'ne tercüme edilmiştir. Bunun yanında bir kaydın muhteva açısından hangi konuları içerdiğine de değinilmiştir. Ayrıca sicilde yer alan Arapça methiye ve lakaplar da günümüz Türkçesi'ne çevrilmiştir. Sicillerde, Arapça kayıtlar belli bir kalıp içerisinde tutulduğundan, yapılan tercüme örneklerinin, benzer konularda çalışma yapan araştırmacılara kolaylık sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Arapça, Kayıt, Şer'iyeye Sicilleri.

## **Arabic Records Examples in Bursa Sharia Court Rulings (Judicial Record of Bursa No. B-18, Dated 1008-1009 / 1599-1600)**

### **Abstract**

Some of the Ottoman legal/judicial rulings and records were recorded in Arabic, so it was difficult for those who did not have sufficient knowledge of this language to benefit from these records. In order for us to be able to benefit from it and translate it, it is necessary to have professionalism and specialization in the Arabic language. It is for this reason that we see many Arabic legal records - even those in Istanbul from court rulings - that have not yet been translated.

In this article, Record No. B-18 was chosen for study as an example of Ottoman records written in Arabic and translated into contemporary Turkish for understanding. The topics discussed in these records and judgments are also clarified. In addition, Arabic praises and nicknames in the record are also translated into Turkish. Also, because these Arabic documents were registered in the Ottoman records in a

---

\* Bu makale, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İstanbul 2019) başlığıyla hazırladığımız yüksek lisans tezinden çıkartılmıştır.

certain way and in well-known formats, this helped researchers to benefit from the records and other legal restrictions and made it easier for them to search.

**Keywords:** The Ottoman Empire, Arabic, document, judicial records.

## Giriş

İnsanların haklarını koruyup adaleti tevzi edecek olan “Adli yargı birimi” bir devletin en önemli müesseselerinden biri sayılır. Bu sebepten dolayı asr-ı saadetten itibaren İslam devletlerinde bu konuya özel önem gösterilerek adaletin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için her türlü tedbir alınmıştır. Bu tedbirlerden birisi mahkeme kayıtlarının tutulmasıdır. Osmanlı Devleti’nde Şer’iyye sicilleri<sup>1</sup> gayet sağlıklı bir şekilde tutularak adalet düzenin sürdürülmesi sağlanmıştır. Osmanlı şer’iyye sicilleri, genel olarak şer’î mahkemenin verdiği hükümleri, şer’î mahkemenin kayıtlarını, şer’î mahkemeye ulaşan fermanları ve çeşitli fikhî konuları içermektedir.

Döneminin hukuk anlayışına ışık tutan sicillerin, muhteva itibariyle konularına göre tahlil edilerek araştırmacılara sunulması gerekmektedir. İlgili dönemde Fıkıh ilminin nasıl uygulandığı ve adaleti nasıl tevzi ettiğinin ortaya konulmasında, şer’iyye sicilleri incelenip tahlil edilerek örneklerle açıklanmasının çok önemli bir yeri vardır. Bu bize ayrıca, sosyal süreklilik bakımından devamı olduğumuz önceki nesillerimizin hukuk ve adalet sahasındaki tecrübelerinden günümüzde faydalanma imkânı sunar. Şer’iyye sicillerinde bir kayıt sadece tek bir konuyu değil, aynı zamanda ana konu yanında birkaç yan konuyu da içerebilmektedir. Bu makalede farklı örnek kayıtlar gösterilerek bu hususun ortaya konulmasına çalışılmıştır.

Ayrıca şer’iyye sicillerinin bir kısmı Arapça tutulduğu için bazı araştırmacı onlardan yararlanamamaktadır. Arapça kayıtlardan yararlanma ek bir uzmanlık gerektirmektedir. Bu alanda araştırmacılara yol gösterecek kılavuz eksikliği de barizdir. Şu ana kadar İstanbul kadı sicilleri dahil birkaç örnek dışında pek çalışılmamış ve maalesef ortak bir üslup ve tarz ortaya konulmamıştır. Bazı araştırmacılar Arapça kayıtların Türkçe tercümesinde olduğu gibi tercüme etmek yerine nitelikli çeviri yapmak kaygısıyla biraz ağır Osmanlı Türkçesi’ne benzer bir Türkçe ile tercüme etmişler. Ancak bilindiği üzere siciller daha çok klasik devirde Arapça olarak kaydedilmiştir. Klasik devirde “Osmanlı Türkçesi” ayrı bir dil olarak algılanmamış,

---

<sup>1</sup> Şer’iyye sicillerine, sicillât-ı şer’iyye, kadı defterleri, mahkeme defterleri, sicillât defteri, kadı sicilleri, defâtir-i şer’iyye, kadı divanı, mahkeme kayıtları ve zapt-ı vakâyı’ sicilleri de denilmektedir.



“Elsine-i selase” olarak bilinen üç dilden (Türkçe, Farsça ve Arapça) oluşan bir karışım olarak görülmüştür. Bu sebepten ötürü bu tür tercümelere, Arapça’ya hâkim olmayan özellikle alan dışındaki konuya ilgililer istifade edemeyecekler. Kimi araştırmacılar ise Arapça kayıtları tam tercüme etmek yerine sadece muhtevasını özetlemişlerdir. Bu çalışmalar maalesef eksik kalmaktadır.<sup>2</sup> Öte yandan Osmanlı diplomatik Arapçasıyla uğraşan Arap dili filologları için de Arapça kayıtlar önem arz etmektedir. Bundan dolayı makalemizde hem söz konusu filologlara örnek metin olarak hem de Arapça’ya hâkim olmayan sosyal bilim alanlarındaki diğer araştırmacılara, ayrıca alan dışı konu ilgililerine yardımcı olmak amacıyla Bursa B-18 numaralı sicilden seçilen bazı nitelikli örnek kayıtlar, temel terim ve özelliklerine dikkat edilerek sicilde yer alan Arapça methiye ve lakaplar günümüz Türkçesine tercüme edilmiştir. Ancak seçilen nitelikli örnek kayıtlar aktarılırken kayıtların sonunda bulunan Şühüdül -hâle<sup>3</sup> yer verilmemiştir.

Elinizdeki makalede yer verilen sicil kayıtları, imkan nisbetinde hatasız bir şekilde okunup bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Kayıtların metni hakkında hiçbir

---

<sup>2</sup> İlgili çalışmalar için bkz. Mehmet Akman, “İstanbul Kadı Sicillerindeki Arapça Kayıt Örnekleri”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8 (Güz 2009): 7-22; İsmail Güler, “Bursa Sicillerinden Arapça Kayıt Örnekleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 113-132; Şevket Barcadurmuş, *Bursa Şer'iyeye Sicillerindeki Hicri 1117-1121 Tarih ve 189/412 nolu Defterin İslam Hukuku Açısından Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989), 23-80; İSAM, İstanbul Kadı Sicilleri.

<sup>3</sup> Sicillerde genel olarak iki tür şahitlik yer almaktadır. Biri ispat vasıtası olarak bilinen kayıtların muhtevasında o kaydın konusuyla alakalı olan şahittir. Diğerisi ise yukarıda ifade ettiğimiz gibi kayıtların sonunda şühüd, şühüdül-hâl, udülül-müslimîn, şühüdül-udul tabirleri ile bulunan mahkeme kaydıyla ilgili şahitlerdir ki kayıtların sonunda bulunmaktadır. Şühüdül-hâl, Kadıların, davalara bakmak üzere veyahut kâtiplerin vakaları kayda almak için yaptıkları oturumlarda dava ve kayıtlara bir heyet halinde mevcudiyetleri kayıtlarda önemle işaret edilen ayrıca sicile kaydedilen karar ve vakaların altında isimleri olan üç, beş, altı ve bazen daha fazla sayıdaki şahitlerdir. Bunlar, hukuki anlamda mahkemede bir jüri heyeti görevini üstlenmemektedirler. Bu şahitler iki önemli işlevi yerine getiren kişilerdir. Bu iki işlevden birincisi, mahkemede görülen davaya o andaki izleyiciler olarak mahkemenin açık yapıldığının şahitleridir. İkincisi bunlar, ilgili dönemin şartları gereği mahkemenin resmi kayıtları yanında ileride aynı olayın bir kez daha, herhangi bir sebeple gündeme gelmesi halinde bilgilerine başvurulacak şahitlerdir. Osmanlı mahkemelerinde meclis-i şer’de veyahut tescil zamanında bir gelenek olarak genellikle şühüdül-hâl bulunmuştur. Yalnız, bahsettiğimiz bu şahitlerin seçilmesi gelişigüzel yapılmayıp, mahalledeki ileri gelenler, yaşlı, tecrübeli ve itibarlı kişiler tercih edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili*, 602-650; Hülya Taş, “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühüdül-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”, *Bilgi* 44 (Kış 2008): 25-44; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1974), 1: 404-405; Rıfat Özdemir, “Ankara Esnaf Teşkilatı (1785-1840)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 165-166.

yorum yapılmaksızın hatta imla kurallarına aykırı yazılan kelimeler bile yorumlanmadan, sicilde nasıl yazılıyorsa, o şekilde bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Örneğin, sicilde “Elif maksure” ve “ye” harfleri karışık bir şekilde yazılmıştır. Birçok yerde “alâ, mûmâ-ileyh, iştirâ, Mustafâ, ilâ” kelimelerinde “elif maksure” yerine şu şekilde مومي اليه، علي vs. “ye” harfi yazılmıştır. Sicil kayıtlarının rahatlıkla okunabilmesi için orijinal kayıtlardaki harflerin eksik noktalama işaretleri matbu metinde konulmuştur.<sup>4</sup>

### 1. Talak ve Mehr-i Muaccel

28B/313. اقر الرجل المدعو عبيد بن رجب المصرى بمحضر الرجل المدعو الحاج محمد بن سلم المغربى الساكن الان بقصبة رشيد بان الحاج محمد المزبور قد كان زوج لي ابنته البكر المراهقة المدعوة مباركة الساكنة الان بقصبة المرقومة على مهر معجل قدره خمسون ديناراً تام الوزن والعيار نافذا في جميع البلاد والامصار على ان يسلم المهر المعجل المرقوم اليه في رشيد المسطورة ليصرفه الى حوايجها المهمة ومصالحها اللازمة وعلى مهر مؤجل قدره ثلثون ديناراً مزبوراً نعتة بشرط ان سكن معها في بيت ابيتها الحاج محمد المومى اليه ولايخرجها من البيت المزبور ما دامت تحت نكاحه ولم ادخل عليها ولم اسلم اليه واليها بشيء من المهرين المزبورين فلان قد طلقها طلاقاً ثلاثاً بحيث صارت مطلقة منى بالطلاق التلث ما لى حق عليه وعليها ولا لهما فى ذمتى حق بوجه من الوجه وسبب من الاسباب اقراراً صحيحاً شرعياً مصدقاً من قبل الحاج محمد المرقوم وجاها وشفاهاً جرى ذلك وحرر فى 1008.

28B/313. Mısırlı Recep oğlu Ubeyd, şimdi Reşit kasabasında oturan Magripli Selem oğlu Hacı Mehmet'in mahzarında ikrar etti: Adı geçen Hacı Mehmet mezkûr kasabada sakine olan Mübareke isimli bakire ve ergen kızını benimle standart ölçülü ve bütün şehirlerde geçerli olan dinar üzerinden 50 dinar muaccel ve 30 dinar müeccel mehir karşılığında evlendirmişti. Zikredilen muaccel mehri, kızın gerekli ihtiyaçları için harcamak maksadıyla, adı geçen kasabada ona teslim etmemi ve kızıyla evli olduğum sürece onun evinde oturup oradan başka bir yerde oturmamamı şart koşmuştu. Adı geçen kızla halvet-i sahihaya girmedim ve kıza ve babasına mezkûr mehirlerin hiçbirisinden herhangi bir şey vermemişimdir. Binaenaleyh adı geçen Mübareke'yi üç talak ile boşadım. O artık benden üç talak ile boşanmıştır. Mübareke ve babasının zimmetinde hiçbir hakkım yoktur ve onların da benim zimmetimde hiçbir vecih ve

<sup>4</sup> Detaylı inceleme için aşağıdaki tezin sicil metni kısmına müracaat ediniz. Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicilinin Tasnifi ve Fıkah İlmi Açısından Tahlili*, 602-930.

sebeple hakları yoktur. İlgili ikrar, sahih ve şer'î olup, mezkûr Hacı Mehmet tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. Bu ikrar 1008 yılında gerçekleşip kaleme alındı.

## **2. Muhalea ve İbra**

60A/661. خالعت عینی بنت ارسلان من محلة ریحان پاشا بیروسة المحروسة مع زوجها على بن احمد وهو خالغ معها على مهرها المعقود عليه نکاحها مبلغا قدره خمسة الاف درهم فضی رایج فی الوقت وعلى نفقة عدتها وعلى جميع دعاویها المتعلقة بحقوق الزوجية مخالعة صحيحة شرعية فصارت هی مبانة منه بحيث لاتحل له الا بعقد جديد وصادق مستانف ثم ابراء كل واحد منهما ذمة الاخر عن جميع الدعاوى والخصومات ابراء عاما قاطعا للنزاع اقرارا صحيحا شرعيا وهو صدقها وجاهها وشفاهها جرى ذلك وحرر فی اواسط شهر ربیع الاخر سنة تسع والالف.

60A/661. Bursa Vilayeti'nin Reyhan Paşa Mahallesi'nden Arslan kızı Ayni, kocasından nikâhta aldığı mehri -mehr in miktarı, ilgili dönemde rayiç 5000 gümüş dirhemdir- kocasına geri verme, iddet nafakası ve zevciyet hukukuna müteallik bütün davalardan vazgeçme karşılığında muhalea yoluyla kocası Ali oğlu Ahmet'ten boşandı. Bu muhalea yoluyla boşanma sahih ve şer'îdir. Artık Ayni, kocasından ayrılmıştır. Kocasına helal değildir. Ancak yeni nikah akdi ve yeni mehir ile helal olur. Sonra her ikisi bütün dava ve çekişmelerden husumete son verici ve ortadan kaldıracı bir şekilde birbirlerinin zimmetlerini ibra ettiler. Bu ikrar, sahih ve şer'î olup kocası tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. İlgili ikrar, 1009 yılı Rebiülevvel ayının ortalarında gerçekleşip kaleme alındı.

## **3. Mahkeme Tarafından Küçük Çocuğa Nafaka Takdir Edilip Annesine Borçlanma İzni Verilmesi**

54B/599. فرض وقدر الحاكم لنفقة الصغير المدعو حسين بن الحاج حميد ولكسوته ولحوایجہ اللازمة كل يوم من تاريخه ستة دراهم بطلب امه رابعة بنت محمود على ابيه الحاج حميد المزبور فرضا وتقديرا صحيحين شرعيين واذن لها بصرف المبلغ المزبور وبلاستدانة وقت الضرورة وبالرجوع لدى الظفر اذنا صحيحا شرعيا جرى ذلك وحرر.

54B/599. Hâkim, Hacı Hamid oğlu Hüseyin isimli küçük çocuğun nafaka, kisve ve gerekli ihtiyaçları için annesi Mahmut kızı Rabia'nın talebiyle ekteki tarihten itibaren günlük 6 dirhem belirleyip babası mezkûr Hacı Hamid'in üzerine farz ve takdir etti. Bu belirleme ve takdir etme sahih ve şer'îdir. Akabinde hâkim, Rabia'ya belirlenen

meblağı harcamasına, ihtiyaç duyduğunda borç almasına ve tahsil imkanını elde ettiği zaman mezkûr Hacı Hamid'e rücu etmesine izin verdi. Bu izin sahih ve şer'îdir. İlgili hüküm gerçekleşip kaleme alındı.

#### 4. Mahkeme Tarafından İddette Olan Kadına Nafaka Takdir Edilip Ona Borçlanma İzni Verilmesi

4B/35. فرض وقدر الحاكم الموقع اعلاه لنفقة فخر المحذرات فخري بنت محمد الشهير بقزل اشق المعتدة الحامل من مطلقها عمدة الاماجد حسن چاوش ابن عيسى القائد السلطاني ولساير حوايجها المهمة كل يوم من تاريخه بذيله عشرة دراهم فضية رايحة في الوقت الى ان يضع حملها على مطلقها حسن چاوش المشار اليه بطلب المرأة المومي اليه واذن لها بالاستدانة وقت الضرورة وبالرجوع عليه وقت الظفر فرضا واذنا صحيحين شرعيين وانما وقع هذا الفرض والتقدير بعد ان اخبر انها حامل منذ اربعة اشهر قبل تاريخ الكتاب وان هذا المقدار لازم لها وان القائد المرقوم موسر قادر على اداء ذلك المفروض اخبارا صريحا مرعيا حرر في التاريخ المذكور.

4B/35. Kayıtta imzası bulunan hâkim, boşanma iddetinde olan Kızıl Aşk diye bilinen hamile kadın Mehmet kızı Fahri'nin talebiyle, nafaka vs. önemli ihtiyaçları için, kendisini boşayan Ümdetü'l-emâcid<sup>5</sup>, Kâid-i sultani<sup>6</sup> İsa oğlu Hasan Çavuş'un üzerine dirhem belirleyip miktarını takdir etti. Dirhem miktarı, ekteki tarihten itibaren her gün ilgili dönemde geçerli olan 10 gümüş dirhem olup doğumla sona erecektir. Ayrıca hâkim kadına zaruret duydukça borç almasına ve tahsil imkanını elde ettiği zaman boşayan kocasına rücu etmesine izin verdi. Bu belirleme ve izin sahih ve şer'îdir. Bu belirleme ve takdir etme, kadının ilgili kayıt tarihinden dört ay önceden itibaren hamile olduğu, mahkemeye sarıh ve mer'i bir haberle bildirildikten sonra gerçekleşti. Bu miktar, kadın için gereklidir ve adı geçen şahıs, takdir edilen dirhemi ödemeye kadirdir. Bu karar bahsi geçen tarihte kaleme alındı.

#### 5. Köle Azadı (Gönüllü Azat)

10B/99. اقر فخر التجار زائر بيت الله الملك الغفار الحاج محمد بن شعبان بانه قد اعتق وحرر عبده ومملوكه حافظ هذا الكتاب رضوان بن عبد الوهاب الابليج الاصفر الازرق الطويل الشاب وفي رأسه اثر الجرح وفي فخذة اليسرى علامة الجراحة الروسي الماسقوي حسبة الله الملك الرحيم و حسنة لروح رسوله الكريم عليه افضل الصلوات واكمل التسليم ورغبة لما قال النبي المختار من اعتق رقبة مؤمنة اعتق الله بكل عضو منها عضوا

<sup>5</sup> En şerefli kimselerin başı.

<sup>6</sup> Sultanın komutanı.

منه من النار اعتاقا وتحريرا صحيحين شرعيين فصار هو حرا كساير الاحرار الاصليين له ما لهم وعليه ما عليهم فلم يبق لاحد عليه حق سوى حق الولاة الثابت للموالي على العتقاء جرى ذلك.

10B/99. Fahrü't-Tüccâr Şaban oğlu Hacı Muhammed (zbg<sup>7</sup>) ikrar etti: Berrak, sarı tenli, mavi gözlü, uzun boylu, genç, başında ve uyluğunda yara alameti bulunan Rusya uyruklu Moskovalı Abdulvehhâb oğlu Rıdvan isimli kölesini, Allah rızası ve Peygamber Efendimizin ruhunu hoşnut etmek için efendimizin “Kim ki mü'min bir köleyi âzat ederse o kölenin her organına karşılık Allah da onun bir organını cehennem ateşinden âzat eder” hadisine uyararak azat etmiştir. Bu azat etme sahih ve şer'îdir. Artık adı geçen Rıdvan da asıl özgürler gibi özgürdür. Onların lehinde ve aleyhinde olan her şey onun için de geçerlidir. Bundan sonra Rıdvan'ın üzerinde mevlasının bağıllık hakkı dışında (bu hak, Mevlaların âzat ettikleri kölelerin üzerinde olur) kimsenin hiçbir hakkı kalmamıştır. Bu ikrar gerçekleşti.

#### **6. Mükâtebe Yoluyla Köle Azadı**

62B/688. اقر علمشاه چلبى ابن خضر الساكن بمحلة سعدى فقيه بيروسة المحروسة بانه قد كاتب عبده ومملوكه حامل هذا الكتاب پياله بن عبد الله الافلاقى على خدمة عشرة سنين متواليات بشرط ان يخدمه على وجه الاطاعة والامانة وعلى عدم الابق والخيانة وهو قبل الكتابة المزبورة والتزم باقامة امرها على الشروط المكتوبة كتابة وقبولاً صحيحين شرعيين اقراراً صحيحاً شرعياً وهو صدقه وجاها وشفاهها جرى ذلك وحرر فى التاريخ المزبور.

62B/688. Bursa Vilayeti'nin Sadi Fakih Mahallesi'nde sakin olan Hızır oğlu Alem Şah Çelebi ikrar etti: İşbu kayıt sahibi, Eflaklı Abdullah oğlu Piyale isimli kölesini mükâtebe yoluyla belirli bir hizmet karşılığında, hainlik yapmaksızın firar etmeden dürüst bir şekilde boyun eğerek hizmet etmesi şartıyla âzat etmiştir. Hizmet müddeti, 10 sene ardışıktır. Mezkûr köle de, bu mükâtebe yoluyla azadı kabul edip, yukarıdaki şartlara riayet ederek hizmeti yerine getirmeyi üstlendi. Bu mükâtebe ve kabulün her ikisi sahih ve şer'îdir. Mukırrın ikrarı sahih ve şer'î olup mukarrun-leh tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. İlgili ikrar, bahsi geçen tarihte gerçekleşip kaleme alındı.

<sup>7</sup> Zâyirü beytillahi'l-meliki'l-ğaffâr.

## 7. Tedbir (Ölüme Bağlı Azat) Yoluyla Köle Azadı

14A/137. اقر زائر بيت الله الحرام الساعي بالصفاء بين الركن والمقام الحاج مصطفى بن يوسف من محلة عطار حسام من محلات مدينة بروسة حماها الله عن الأفات الى يوم القيامة بانه قد دبر عبده ومملوكه حامل هذا الكتاب كيوان بن عبد الوهاب الاوسط قامة الاقرن حاجبا الازرق عينا الشاب وفي رجله اليميني اثر الجراحة الروسي تدبيرا مطلقا قائلًا بانه اذا مت فانت حر فمتى قضى مولاه المومى اليه نحبه ولقي ربه يصير هو حرا من ثلث مال مولاه المزبور اقرارا صحيحا شرعيا.

14A/137. Bursa mahallelerinden ‘Attâr Hüsâm Mahallesi’nden (hayk<sup>8</sup>) Yusuf oğlu Hacı Mustafa (zbhsrm<sup>9</sup>) ikrar etti: İşbu kayıt sahibi, kısa boylu, mavi gözlü, bitişik kaşlı, sağ ayağında yara alameti bulunan ve genç olan Rusyalı Abdulvehhâb oğlu Keyvan isimli kölesini, tedbir (ölüme bağlı azat etme) yoluyla “Ben ölünce sen hürsün” cümlesini beyanla âzat etmiştir. Mezkûr mevlası vefat edip rabbine kavuştuğu zaman mevlasının malının üçte bir kısmından özgür olur.<sup>10</sup> Bu ikrar, sahih ve şer’îdir.

## 8. Vakfiye (Para Vakfı)

31B/344. الحمد لوليه والصلاة على نبيه محمد وآله وصحبه وبعد فهذه حجة ..... مضمونها عن ذكر ما اقر واعترف في مجلس الشرع الشريف النبوي الرجل المدعو سيد نبي بن السيد ولي من محلة عزب بيك بروسة بانه قد وقف وحبس بنية صافية حسبة الله العظيم جميع مبلغ معين قدره الف درهم وخمسمائة درهم فضي رايح في الوقت وسلم الى من نصبه متوليا عليه لاجل التسجيل وهو بكر بن محمد الامام وهو تسلم منه تسليما وتسلم صححين شرعيين وشرط ان يستفيد ويتربح المبلغ المرقوم بالاستغلال الشرعي والاسترباح المرعى على ان يكون ربح كل عشرة دراهم عشرها في كل عام فما حصل من ربح المبلغ المرقوم يصرف الى عوارض محلة الاجه خرقة بروسة المحروسة شرطا صحيحا شرعيا فلما تم امر الوقف المزبور من الجانبين حكم الحاكم الموقع اعلاه

<sup>8</sup> Hamâhâllah ‘ani’l-âfât ilâ yevmi’l-kıyâme.

<sup>9</sup> Zâyirü beytillahi’l-harâm, es-sâ’î bi’s-safâ beyne’r-rükûn ve’l-makâm.

<sup>10</sup> Sicildeki ilgili kayıtlara bakıldığında uygulanan köle âzadı usullerinden “tedbîr” usulü hemen ikinci sırada yer almaktadır. İslam hukukuna göre Bir kimse kölesini kendisinin ölümünden sonra hürriyetine kavuşmak üzere âzat edebilir. Bu âzat, kölenin mevlası henüz hayatta iken kölesine “ben ölürsem hürsün” ya da “ben öldükten sonra kırk gün içerisinde hürsün” demesiyle gerçekleşmektedir. Söz konusu usulle özgürlüğüne kavuşanlara “müdebber köle” denilmektedir. Mevlasının vefatından sonra hürriyete kavuşacaktır. Ancak şu var ki ölüme bağlı âzat, bazı yönlerden vasiyet hükmünde olduğu için kölenin değeri terekenin üçte birini aşmıyorsa ayrıca mirasçılarının da rızası gereklidir. Mirasçılarının razı olmadığı durumlarda ise köle yine hürriyetine kavuşur; fakat üçte biri aşan kısmı onlara ödemek mecburiyetindedir. Bkz. İbrahim Halebî, *Mülteka’l-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Ğavci Âlbâni, (Beyrut: Müessestü’r-Risâle, 1409/1989), 1: 310; Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, “Köle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26: 247; Habib, *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer’iyye Sicilinin Tasnifi ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili*, 57-59. Detaylı bilgi için ilgili tezin Tasnif bölümünden “ölüme bağlı âzat” kayıt numaralarını takip ederek metne müracaat ediniz.

دام عزه وعلاه بصحة ووقفية المبلغ المرقوم ولزومه على رأي من يراه من الائمة المهتدين رضوان الله عليهم اجمعين فصار المبلغ المرقوم وقفا لازما مؤبدا بو ووقفيه به سجل اقچه سى ويرمكين بورايه كتب النمشد.

31B/344. Allah'a hamdolsun ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (sas), âl ve ashabına salat-ü selam olsun. Bu ..... bir hüccet olarak muhtevası şundan ibarettir: Bursa Vilayeti'nin Azeb Bey Mahallesi'nden Seyyid Veli oğlu Seyyid Nebi isimli şahıs, meclis-i şer'-i şerîf-i nebevide şöyle ikrar ve itirafta bulundu: Temiz bir niyetle Allah rızası için ilgili dönemde rayiç 1500 gümüş dirhem vakfedip vakfın tescili için mütevellî tayin ettiği cami imamı Mehmet oğlu Bekir'e teslim etmiştir. O da teslim almıştır. Bu teslim etme ve teslim alma sahih ve şer'îdir. Adı geçen vâkıf, vakfettiği parayla, şer'î istiğlal yönteminin onu on (%10)<sup>11</sup> metodu kullanılarak, elde edilen kar Alaca Hırka Mahallesi'nin avarızını için harcanmasını şart koşmuştur. Bu şart sahih ve şer'îdir. Zikredilen vakfın işlemi her iki taraftan tamamlandıktan sonra kayıta imzası bulunan hâkim (diva<sup>12</sup>) hidayete eren imamlardan (raa<sup>13</sup>) söz konusu vakfi sahih ve lazım gören imamın görüş ve içtihadına dayanarak vakfın sıhhat ve lüzûmuna hükümetti. Artık zikredilen meblağ, lazım ve ebedi olarak vakıf malıdır. Bu vakfiye, tescil ücreti verildikten sonra sicil defterine kaydedilmiştir.

### 9. Vakfiye (Gayri Menkul Vakfı)

45B/491. الحمد لوليه والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه وبعد فهذه حجة صحيحة شرعية ووثيقة صريحة مرعية يعرب مضمونها عن ذكر ما اقرت واعترفت فى مجلس الشرع الشريف المرآة المدعوة فاطمه بنت بهرام من محلة شكر خواجه بيروسة المحروسة بانها قد وقفت وحبست حسبة الله العظيم ورغبة لثوابه الجسيم ما هو لها وملكها وذلك جميع المنزل الكائن بالمحلة المرقومة الحاوى على بيت سفلى وصفة تحتها سرداب وعلى غرفة وفرن وخابيتى ماء وكنيف ومحوطة المحدود بوقف المرحوم على الحلاج وبملك سفر بن رمضان وبالطريق العام والخاص بجملة حدوده وكافة حقوقه اولاً على نفسه النفيسة ما دامت روحها فى جسده انيسة ثم على فقراء المدينة المنورة وقفا وحبسا صحيحين شرعيين ثم سلمته الى من نصبته متولياً عليه لاجل التسجيل وهو فخر الاقران احمد

<sup>11</sup> İncelediğimiz sicilde bey' bi'l-istiğlâl uygulamasında kira ücreti değişik bir şekilde geçmektedir. Kayıtlarda satış bedelinin %2.85, %5.88, %10, %10.62, %11.5, %12, %12.15, %12.5, %15'ine kira verilmektedir. Ancak bu yüzdelerden ağırlıklı olarak %10 kullanılmaktadır. Binaen aleyh ilgili Osmanlı döneminde bey' bi'l-istiğlâl akdinde genel olarak kâr oranı, %10 olmuştur denilebilir. Detaylı bilgi için bkz. Habibullah Habib, "Osmanlı Devleti'nde Kredi ve Finans Yöntemi Olarak Bey' Bi'l-İstiğlâl'ın Uygulanması (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği", 5. *Uluslararası Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı Üçüncü Kitap İktisat-Finans-İşletme*, ed. Dr.Öğr.Üyesi Osman Akgül (İstanbul: Uluslararası Öğrenci Dernekleri Federasyonu (UDEP), 2020). 61-66.

<sup>12</sup> Dâme 'izzuhu ve 'alâh.

<sup>13</sup> Rıdvânullahi 'aleyhim ecma'in.

بيك بن پروانه وهو تسلمها منها على الوقفية تسليمًا وتسلمًا صريحين مرعيين اقرارًا مصدقًا من قبل المتولى المومى اليه وجاها وشفاها فلما تم امر الوقف المزبور من الجانبين حكم الحاكم الموقع اعلاه المتوقع رضاه مولاه دام عزه وعلاه بصحة ووقفية المنزل المزبور ولزومه بعد ان صدرت من الواقف المرقوم دعوى الرجوع عن وقفها محتجة بعدم اللزوم عند الامام الاعظم والهمام الاقدم وامتنع المتولى المزبور عن الرد متمسكا باللزوم عند الهمامين الامامين والصاحبين القمقامين حكما صحيحا شرعيا عالما بالخلاف بين الائمة الاشراف فصارت المنزل المرقوم وقفا لازما مؤبدا جرى ذلك وحرر فى ذى القعدة الشريفة لسنة ثمان و الف.

45B/491. Allah'a hamdolsun ve Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'e (sas), âl ve ashabına salat-ü selam olsun. Bu kayıt, sahih ve şer'î bir delil, açık ve mer'î bir vesikadır. .... Bursa Vilayeti'nin Şeker Hâce Mahallesi'nden Behram kızı Fatıma isimli kadın ikrar etti: Mülkiyeti kendine ait olan bir yerleşim mekânını Allah rızası için muazzam sevap kazanmak arzusuyla vakfetmiştir. Yerleşim mekânı, adı geçen mahallede olup bir alt kat oda, sofa altında serdâb, bir özel oda, fırın ve iki su varili içermektedir. Yerleşim mekânı, rahmetli Ali el-Hallaç Vakfı'na, Ramazan oğlu Sefer'in mülküne, umumi ve özel yola sınırdır. Yerleşim mekânını bütün sınır ve haklarıyla birlikte öncelikle ruhu cesedinde olduğu sürece (hayatta olduğu müddetçe) kendi kıymetli nefesine sonra Medine-i Münevvere'nin fakirlerine vakfetmiştir. Bu vakıf sahih ve şer'îdir. Vâkıf, vakfın tescili için vakfettiği yerleşim mekânını müteveli tayin ettiği fahrü'l-akrân Pervane oğlu Ahmet Bey'e teslim etmiştir. O da söz konusu mevkufu teslim almıştır. Bu teslim etme ve teslim alma işlemi açık ve mer'îdir. İlgili ikrar, adı geçen müteveli tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. Mezkûr vakfın işlemi, her iki taraftan tamamlandıktan sonra vâkıf ilgili vakfın İmam Azam Ebu Hanife'ye göre lazım olmadığına dayanarak yaptığı vakfından rucû' etmek istediğinde mezkûr müteveli Sahibeyn'e (İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed) göre söz konusu vakfın lazım olduğuna dayanarak mevkufu iade etmek istemeyince, kayıta imzası bulunan hâkim, ilgili konu hakkında imamların arasındaki ihtilaf ile alakalı bilgi sahibi olmasıyla beraber söz konusu vakfın sıhhat ve lüzûmuna hükümetti. Bu hüküm sahih ve şer'îdir. Artık mezkûr bahçe lazım ve ebedi olarak vakıf malıdır. Bu vakıf işlemi 1008 Zilkade ayında gerçekleşip kaleme alındı.



## 10. Bey' Bat<sup>14</sup> ve Vekâlet

68A/752. اقر واعترف في مجلس الشرع الشريف الرجل المدعو احمد شيخ شجاع الوكيل الشرعى بالاقرار بالبيع الاتى ذكره عن قبل زوجته المدعوة عايشة بنت يوسف الثابت وكالته عنها بشهادة حسين بن عبدى وموسى بن سيدى بانها قد باعت من حامل هذا الكتاب الحاج ابراهيم بن پرى وهو اشترى منها ما هو لها وملكها وتحت تصرفها الى حين صدور هذا العقد منها وذلك جميع الحديقة الواقعة فى قرية الحاج عوض باشا عن توابع بروسة المحميّة المشتملة على بيتين سفليين وبيت علوى وجميع اشجار مثمرة وغير مثمرة المنتهية حدودها بملك محمد بن عبد الرحمن وبملك محمد بن حسن وبملك على بن محمد وبملك محمد عطاء الله بجملة الحدود وكافة الحقوق بثمان معين مقبوض قدره احد عشر درهم واربعة مائة درهم فضى رايح الوقت بيعاً واشتراءً باتين صحيحين شرعيين مشتملين على الايجاب والقبول من الطرفين اقرارا صحيحا شرعيا فصدقه الحاج ابراهيم المزبور تصديقا وجاها وشفاهها جرى ذلك وحرر فى اواسط شهر رجب المرجب سنة تسع والف.

68A/752. Aşağıda zikredilecek olan bey' akdinin ikrarı için karısı Yusuf kızı Ayşe tarafından şer'î vekil tayin edilen ve vekâleti Abdi oğlu Hüseyin ve Seydi oğlu Musa'nın şahitlikleriyle sabit olan Ahmet Şeyh Şücâ, meclis-i şer'-i şerifte ikrar ve itiraf etti: Müvekkilesi, işbu kayıt sahibi Piri oğlu Hacı İbrahim'e mülkiyeti kendine ait ve bu akdin gerçekleşmesine kadar tasarrufunda olan bir bahçesini satmıştır. Bahçe, Bursa Vilayeti'nin Hacı İvaz Paşa Köyü'nde olup iki alt kat oda, bir üst kat oda, meyveli ve meyvesiz ağaçları ihtiva etmektedir. Yerleşim mekânı, Abdurrahman oğlu Mehmet'in mülküne, Hasan oğlu Mehmet'in mülküne, Mehmet oğlu Ali'nin mülküne ve Muhammed Ataulah'ın mülküne sınırdır. Bahçeyi, bütün sınır ve haklarıyla birlikte belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, ilgili dönemde rayiç olan 111 gümüş dirhemdir. Bu bey' kat'î, sahih ve şer'î olup icap kabulü içermektedir. Mukırrın ikrarı, sahih ve şer'î olup mezkûr Hacı İbrahim tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. İlgili ikrar ve tasdik 1009 yılı Recep ayının ortalarında gerçekleşip kaleme alındı.

<sup>14</sup> Bey' bât, kesin satış demektir ki bey' bi'l-vefâ ile bey' bi'l-istiğlâl mukabilinde kullanılır. Bazen de bey' bi'l-hıyar mukabili olarak da istifade edilir. Yani kesin ve dönüşü olmayan bir satıştan ibarettir. Hiçbir şart, anlaşmazlık ve hıyar olmaksızın gerçekleşecek akitten sonra gerçekleşir. Bey' bat, bey' bât ve bey' şer'î kelimeleriyle yapılarak ilgili dönemde en çok uygulanan bey' akdidir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967), 6: 8. Detaylar için söz konusu tezin Tasnif bölümünden kayıt numaralarını takip ederek konuyla ilgili olan metne müracaat ediniz.

## 11. Bey‘ Mutlak<sup>15</sup> ve Tasdik İçin Vekâlet

29B/323. من السبت 25 رمضان

اقرت عوض بنت محمد بانها قد باعت من حامله هذا الكتاب زليخا خاتون ابنة الاكوز وهي اشترت منها ما هو لها وملكها وذلك جميع المنزل الواقع بمحلة خواجه حسن بذيل بروسة المحروسة الحاوي على بيت سفلى وصفة وبيت سفلى آخر وخايبية ماء وكنيف ومحوطة المحدود بحديقة على القصير من الطرفين وبالطريق الخاص من الطرفين الآخرين ومقاطعة ارضه في كل سنة مائة درهم وثلاثة عشر درهما فضايا بجملة الحدود والحقوق بثمن معين مقبوض قدره ثمانية آلاف درهم فضي رايح في الوقت بيعا واشتراء صحيحين شرعيين اقرارا مصدقا من قبل زوجها محمد بن احمد الوكيل بالتصديق عن قبلها الثابت وكالته بشهادة محمود بن ابراهيم وداود بن عبد الله.

### 29B/323. Ramazan 25 Cumartesi

Mehmet kızı İvaz ikrar etti: İşbu kayıt sahibi Alagöz kızı Züleyha Hatun’a mülkiyeti kendine ait olan bir yerleşim mekânını satmıştır. Yerleşim mekânı, Bursa Vilayeti’nin Hâce Hasan Mahallesi’nde olup bir alt kat oda, sofa, diğer bir alt kat oda, su varili, tuvalet ve avluyu içermektedir. Yerleşim mekânının iki tarafı Kısa boylu Ali’nin bahçesine ve diğer iki tarafı özel yola sınırdır. Yıllık 113 gümüş dirhem mukataası olan yerleşim mekânını, bütün sınır ve haklarıyla birlikte, belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, ilgili dönemde rayiç olan 8000 gümüş dirhemdir. İlgili satım akdi sahih ve şer‘î bir akittir. Bu ikrar, adı geçen müşterinin tarafından söz konusu ikrarı tasdiki için vekil tayin edilen ve vekâleti İbrahim oğlu Mahmut ve Abdullah oğlu Davud’un şهادetleriyle sabit olan kocası Ahmet oğlu Mehmet tarafından tasdik edildi.

<sup>15</sup> Bey‘ mutlak, aynın deyin karşılığı satılmasıdır. Yani mutad bir şekilde gündelik hayatta yaygın olarak halk arasında yapılan satış muamelesinden ibarettir. Bu akit bir malı semen (alış-veriş zamanında geçerli olan semen) karşılığında derhal satmakla meydana gelir. Bkz. Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 8; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletuhu*, 4. Baskı (Dımişk: Dârü’l-fıkr, t.s.), 5: 3600.

## 12. Bey' bi'l-vefâ<sup>16</sup>

40B/432. اقر خليل بن بلال بانه قد باع ببيع الوفا من حسن بن محمد المتولي على وقف علي رض قرية وادي مس(?) من توابع قضاء ايرادي وهو اشترى منه بالبيع المزبور ما هو بمال الوقف المرسوم وذلك جميع المنزل الكائن بمحلة شكر خواجه ببروسة المحروسة الحاوي علي بيت سفلى واصطبل و ماء جار المحدود بملك آسيه خاتون وبملك عبد الله وبالطريق العام وبالطريق الخاص بجملة الحدود بثمن معين مقبوض قدره الفا درهم فضي والاجل من يوم تاريخه الى ثلثين يوما.

40B/432. Bilal oğlu Halil ikrar etti: Vadi Mis (?) Köyü'nde bulunan Ali (rz) vakfının mütevellisi Mehmet oğlu Hasan'a mülkiyeti kendine ait olan bir yerleşim mekânını bey' bi'l-vefâ tarikiyle satmıştır. Müşteri, yerleşim mekânını mezkûr vakfin malıyla satın almıştır. Yerleşim mekânı, Bursa Vilayeti'nin Şeker Hâce Mahallesi'nde olup bir alt kat oda, ahır ve akarsuyu içermektedir. İlgili yerleşim mekânı, Asiye Hatun'un mülküne, Abdullah'ın mülküne, umumi yola ve özel yola sınırdır. Yerleşim mekânını bütün sınırlarıyla belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, 2000 gümüş dirhemdir. Müddeti, ekteki tarihten otuz güne kadardır.

## 13. Bey' bi'l-İstiğlâl<sup>17</sup> ve Kefâlet

45B/494. اقر حسين بن بكر بانه قد باع من حامل كتاب محمد بن ممي وهو اشترى بماله بطريق الاستغلال ما هو له وملكه وذلك جميع المنزل الواقع فى محلة چوقر ببروسة المنتهى حدوده الى ملك بهرام بن عبد الله وبملك امر الله البواب وبملك محمد چلبى القلانسي والطريق العام بثمن قدره ثلاثة آلاف درهم فضي ثم استاجر منه وهو آجره اياه وبعد التخلية من غرة شهر تاريخه الى تمام سنة كاملة باجرة معينة قدرها فى تلك المدة ثلثمائة وخمسة وسبعون درهما مزبورا نعته ثم كفلت فاطمه بنت يوسف كفالة حاوية على الامر والقبول جرى ذلك فى غرة ذي الحجة لسنة ثمان والف.

<sup>16</sup> Bu Satım akdi on birinci yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan bir akittir. “Satım ile rehin akdinin karışımı olup rehin yönü ağır basan bu akid nevinde paraya ihtiyacı olan bir kimse malını belli bir para karşılığı alıcıya satmakta, alıcı verdiği para iade edilinceye kadar maldan faydalanmakta, para iade edildiğinde ise malı iade etmektedir. Diğer bir ifadeyle bey' bi'l-vefâ, bir malı parasını iade edince geri almak şartıyla bir kimseye satmaktır”. Ali Bardakoğlu, “Bey’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 1989), 6: 19; Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 7.

<sup>17</sup> Bey' bi'l-istiğlâl, bir kimsenin bir malını bizzat kendisi kiralamak üzere birisine vefaen satmasıdır. Diğer bir ifadeyle satıcının, bir malını alıcıdan kiralamak şartıyla vefaen satmasına bey' bi'l-istiğlâl denir. Bey' bi'l-istiğlâl daha sonraki dönemlerde Hanefî mezhebindeki akitlere ilave edilen bir satım akdidir. 16. Yüzyılın sonlarında Osmanlı'da bir finans yöntemi olarak halk arasında ve vakıflarda yoğun bir şekilde uygulanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6: 8; Habib, “Osmanlı Devleti'nde Kredi ve Finans Yöntemi Olarak Bey' Bi'l-İstiğlâl'ın Uygulanması (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği”, 57-62.

45B/494. Bekir oğlu Hüseyin ikrar etti: İşbu kayıt sahibi, Memi oğlu Mehmet'e mülkiyeti kendine ait olan bir yerleşim mekânını bey' bi'l-istiğlal tarikiyle satmıştır. Adı geçen müşteri kendi malıyla satın almıştır. Yerleşim mekânı, Bursa'nın Çukur Mahallesi'nde olup, Abdullah oğlu Behram'ın mülküyle, Emrullah el-Bevvâb'ın mülküne, Mehmet Çelebi el-Kulansı'nın mülküne ve umumi yola sınırdır. Semen miktarı, 3000 gümüş dirhemdir. Sonra satıcı, sattığı yerleşim mekânını kiralamak istediğinde, alıcı yerleşim mekânını tahliye ettikten sonra satıcıya ekteki ayın ilk gününden itibaren tam bir seneye kadar belirli ücret karşılığında kiraya vermiştir. Kira miktarı, vasfı zikredilen dirhem üzerinden 375 dirhemdir. Sonra Yusuf kızı Fatıma kefil oldu. Bu kefalet icap kabulü içermektedir. Bu ikrar 1008 yılı Zilhicce ayının ilk gününde gerçekleşti.

#### 14. Şahsın Mahkemeye Gelmesine Kefil Olma ve Kefile Kefil Olma

83B/934. كفل حسين بن محمد عن محلة على باشا ببروسة المحروسة بنفس حسين بن خسرو والتزم باحضاره عند الطلب بطلب غريمه المدعو اسمعيل بن عيسى كفالة صحيحة شرعية ثم كفل سليمان بن عبدى عن المحلة المزبورة بنفس كفيل المزبور حسين بن محمد والتزم باحضاره غب الطلب بطلب غريم المزبور التزاما صحيحا شرعيا.

83B/934. Bursa Vilayeti'nin Ali Paşa Mahallesi'nden Mehmet oğlu Hüseyin, Hüsrev oğlu Hüseyin'in hasmı İsa oğlu İsmail'in talebiyle, mezkûr Hüsrev oğlu Hüseyin'in nefesine kefil olup, talep edildiğinde onu mahkemeye ihzar etmeyi üstlendi. Bu kefalet sahih ve şer'îdir. Sonra mezkûr hasmın talebiyle ismi geçen mahalleden Abdi oğlu Süleyman, adı geçen kefil Mehmet oğlu Hüseyin'in nefesine kefil olup, talep edildiğinde onu mahkemeye ihzar etmeyi üstlendi. Bu üstlenme, sahih ve şer'îdir.

#### 15. Şahitlik ve Tedbir Yoluyla Köle Azadı

5B/44. شهد في مجلس الشرع الشريف ومحفل الدين المنيف عمدة الاماجد والاعيان پيري چاوش ابن محمد زيد مجده والحاج محمد بن مصطفى وحسين بن عبد الله بمحضر من بيرام المنكر للقضية الآتي ذكرها المتوفى ابوه المرحوم مصطفى بن محمد الاصيل عن نفسه الوكيل بالقضية المذكورة عن قبل امه قمر بنت عبد الله وهى الوصي على ابنها الصغير المدعو محمد ابن المرحوم المرقوم بعد ثبوت وكالته عنها بما هو طريق الثبوت شرعا غب الاستشهاد المسبوق بالدعوى الصحيحة الشرعية الصادرة عن حافظ الكتاب رضوان بن عبد الوهاب الافرق الاشهل الطويل الشاب الروسي الاصل بان اباه المرحوم المرسوم مصطفى قد اقر لدينا واعترف عندنا حال حياته وكمال صحته وعقله بانّه قد دبر عبده رضوان المدعي المذكور تدبيرا مطلقا وهو في ملكه قائلاً بانه اذا مت فانت

حرّ شهادة صحيحة شرعية مقبولة بعد جعل شرايط قبولها مرعية فحكم الحاكم الموقع اعلاه المتوقع رضاء مولاه بعقته من ثلث مال مولاه المومى اليه و هو داف بقيمته حكما صحيحا شرعيا.

5B/44. Meclis-i şer'î şerîf ve mahfil-i dîn-i münîfte 'umdetü'l-emâcid ve'l-a'yân<sup>18</sup> Mehmet oğlu Piri Çavuş (zm<sup>19</sup>), Mustafa oğlu Mehmet ve Abdullah oğlu Hüseyin, aşağıdaki davanın münkiri olan Bayram'ın huzurunda şahitlik ettiler: Rahmetli Mehmet oğlu Mustafa kendi tarafından asâleten ve karısı (mezkûr rahmetlinin küçük çocuğu Mehmet'in vasisi) Abdullah kızı Kamer tarafından vekâleten (ki ilgili dava için vekâleti şer'î tarikle sabit olmuştur) işbu kayıt sahibi seyrek dişli, ela gözlü, uzun boylu, yiğit ve Rusyalı Abdülvehhâb oğlu Rıdvan isimli, mülkiyetinde olan kölesini sıhhati ve akli başında ve henüz hayattayken tedbir yoluyla "ben ölünce sen hürsün" cümlesiyle âzat ettiğini bizim huzurumuzda ikrar ve itirafta bulundu. Bu şahitlik, sahih, şer'î, mer'î ve makbuldür. Şahitlerin şahitliği kabul olduktan sonra kayıta imzası bulunan hâkim (mrm<sup>20</sup>) mezkûr kölenin adı geçen sahibinin malının üçte birinden azat olmasına hükümetti. Bu hüküm, sahih ve şer'îdir. Rıdvan da o malın kıymetini ödedi.

## 16. Vekâlet, Satım Akdi ve Şahitlik

37B/405. اقر واعترف مولانا رمضان افندى ابن جار الله الوكيل بالاقرار بالبيع وقبض الثمن الآتى ذكرهما عن قبل زوجته المدعوة فاطمه بنت محمود الثابت وكالته عنها بشهادة محمد بن شعبان ومحمد بن احمد بان مؤكلته المرقومة قد باعت من حامله هذا الكتاب فاطمه بنت حسين وهى اشترت منها ما هو لها وملكها وذلك جميع المنزل الواقع بمحلة على باشا من محلات بروسة المحروسة الحاوى على بيتين سفليين وغرفة وخاوية ماء وكنيف ومحوطة ذات اشجار مثمرة المحدود بوقف المرحوم على باشا وبملك بالى بن وبملك البقال وبالطريق العام بجملة الحدود والحقوق بثمن معين مقبوض قدره ستة الاف درهم فضى رايح فى الوقت بيعا واشترى صحيحين شرعيين اقرارا مصدقا من قبل سليمان بن محمد الوكيل بالتصديق عن قبل المشتريه المرقومة الثابت وكالته بشهادة الشاهدين المرقومين تصديقا وجاهها وشفاهها جرى ذلك وحرر فى اوائل شهر ذى القعدة الحرام سنة ثمان والى.

37B/405. Zikredilecek olan bey' ve semeni kabzı için zevcesi Mahmut kızı Fatıma tarafından vekil tayin edilen ve vekâleti Şaban oğlu Mehmet ve Ahmet oğlu Mehmet'in şehadetleriyle sabit olan Carullah oğlu Mevlâna Ramazan Efendi ikrar etti: Adı geçen müvekkili, işbu kayıt sahibi Hüseyin kızı Fatıma'ya mülkiyeti kendine ait

<sup>18</sup> Ayan ve en şerefli kimselerin başı.

<sup>19</sup> Zîde mecduhu.

<sup>20</sup> el-mutevekkil 'rida'a mevlâh.

olan bir yerleşim mekânını satmıştır. Yerleşim mekânı, Bursa mahallelerinden Alipaşa Mahallesi'nde olup iki alt kat oda, bir özel oda, su varili, tuvalet ve avluyu içermektedir. Yerleşim mekânı, Ali Paşa Vakfı'na, Bali'nin mülküne, Bakkal'ın mülküne ve umumi yola sınırdır. İlgili yerleşim mekânını bütün sınır ve haklarıyla birlikte, belirli ve kabzedilen semen karşılığında satmıştır. Semen miktarı, ilgili dönemde rayiç olan 6000 gümüş dirhemdir. İlgili bey' sahih ve şer'îdir. Mukırrın ikrarı, adı geçen müşteri tarafından tasdik için vekil tayin edilen ve vekâleti adları geçen şahitlerin şهادetleriyle sabit olan Mehmet oğlu Süleyman tarafından yüz yüze sözlü olarak tasdik edildi. Bu ikrar, 1008 yılı Zilkade ayının başlarında gerçekleşip kaleme alındı.

### 17. İbra ve Muhâlea

84A/937. خالعت المرأة المدعوة فاطمة بنت حسين الساكنة بمحلة قورد اوغلي من محلات بروسة المحروسة بانها قد خالعت مع زوجها المدعو ابراهيم بن محى وهو خالع معها على مهرها المؤجل المعقود عليه نكاحها وهو الف درهم فضي عثماني وعلى نفقة عدتها وعلي ساير دعاويها عليه مخالعة صحيحة شرعية فصارت هي مبانة منه بحيث لا تحل له الا بعقد جديد وصادق مستأنف ثم ابراء كل واحد منهما ذمة الآخر عن جميع الدعاوي والمطالبات والايمان والمخاصمات عموماً خصوصاً عن المدعوى المتعلقة بالخلع المزبور ابراءً عاماً قاطعاً للنزاع ورافعاً للمخاصمات جري ذلك وحرر في اليوم الخامس عشر ذي الحجة الحرام سنة تسع والف.

84A/937. Bursa Vilayeti'nin mahallelerinden Kurtoğlu Mahallesi'nde oturan Hüseyin kızı Fatıma isimli kadın, işbu kocası Muhyi oğlu İbrahim'den nikâhta belirlenen müeccel mehir (miktarı, 1000 Osmanlı gümüş dirhemidir), iddet nafakası ve kocasının aleyhinde olan bütün davalardan vazgeçme karşılığında muhâlea yoluyla boşandı. Bu muhâlea, sahih ve şer'îdir. Artık Fatıma kocasından ayrılmıştır. Şöyle ki kocasına helal değildir. Ancak yeni nikah akdi ve yeni mehir ile helal olur. Sonra her ikisi, bütün dava, husumet, yemin ve taleplerden özellikle mezkûr muhâleaya ilişkin davalardan birbirlerinin zimmetlerini çekişmeyi ortadan kaldırıncı ve husumete son verici bir şekilde ibra ettiler. İlgili ikrar, 25. Zilhicce 1009 tarihinde gerçekleşip kaleme alındı.

### 18. Borç, Karz-ı Şer'î, Rehin ve Kefalet

42A/447. اقر ولى بن محمد بان عليه وفي ذمته لحامل هذا الكتاب ابراهيم بن پير على مبلغا قدره تسع آلاف درهم فضي رايح في الوقت ثمانية آلاف درهم منه من الدين الشرعى والباقي وهو الف درهم من ثمن الجوق المشتري موجلا عليه غير القرض من غرة شهر تاريخه بذيله وان منزله في محلة كرسجى قزى ببروسة المحروسة الحاوى على بيتين سفليين وصفة واصطبل وخايبية ماء ومحوطة ذات اشجار مثمرة المحدود بملك

الحاج يوسف بن عبد الله وبملك راضيه خاتون وبالطريق العام من الطرفين بجملة الحدود رهن مقبوض عنده لاجل الدين المذكور اقرارا صحيحا شرعيا وكفل رضوان بن عبد الله كفالة صحيحة شرعية.

42A/447. Mehmet oğlu Veli ikrar etti: İşbu kayıt sahibi Pir Ali oğlu İbrahim'e ilgili dönemde rayiç 9000 gümüş dirhem borcum var. 8000 dirhemi karz-ı şer'iden bakiyye 1000 dirhemi karz dışında ekteki ayın ilk gününden itibaren müeccel olarak ince pamuklu kumaş semeninden oluşmaktadır. Bursa Vilayeti'nin Keresteci Kızı Mahallesi'nde olan yerleşim mekânı, borç karşılığı olarak İbrahim'in nezdine rehin bırakılmıştır. İlgili yerleşim mekânı, iki alt kat oda, sofa, ahır, su varili ve meyveli ağaçları içermektedir. Yerleşim mekânının bir tarafı Abdullah oğlu Hacı Yusuf'un mülküne, Raziye Hatun'un mülküne ve diğer iki tarafı umumi yola sınırdır. Mukırrın ikrarı, sahih ve şer'îdir. Borcun tahsili için Abdullah oğlu Rıdvan kefil oldu. Bu kefalet sahih ve şer'îdir.

## 19. Şahitlik ve Emanet

77A/850. يوم الاربعاء 6 من شهر ذي القعدة الشريفة لسنة تسع و الف

شهد في مجلس الشرع الشريف محمد خليفه بن محمد وحافظ چلبى بن واحمد چلبى بن پرى ومصطفى بن محمد المحضر من المدعوين علي واخيه محمد ابني محمد الذي هو شقيق ووارث للمدعوة عائشة بنت سنان المتوفاة في محلة قواقلي بداخل حصن بروسة المحروسة غب الاستشهاد الصادر عن فخر القضاة المتشرعين عمر افندي بن جعفر الوكيل الشرعي بالخصوص الاتي بيانه عن قيل اختها سالحة وامها فاطمة بنت الحاج احمد بان المتوفات المزبورة قد اقرت عندنا واعترفت بين يدينا حال صحة اقرارها شرعا قبل تاريخه منذ سبعين عاما جميع ما في يدها وتحت تصرفها من النقود والعقار والمنقولات والامتعة المتنوعة والملبوسات وكل ما يطلق عليه اسم المال من ذوات القيم والامثال ملك محض وحق صرف للموكلتين المزبورتين وان يدي فيها يد امانة ووكالة لا يد ملك واصالة ولامدخل لي فيها وجها من الوجوه و سبب من الاسباب شهادة صحيحة شرعية محكمة بموجبها بعد مراعاتها جرى ذلك وحرر في التاريخ المزبور.

77A/850. Çarşamba, 6 Zilkade 1009

Aşağıda zikredilecek olan hususa dair Bursa kalesindeki Kavaklı Mahalle'de vefat eden Sinan kızı Ayşe'nin kardeşi Saliha ve annesi Hacı Ahmet kızı Fatıma taraflarından şer'î vekil tayin edilen Fahrü'l-kuddâti'l-muteşerri'in Cafer oğlu Ömer

Efendi'den şahit istenildiğinde, Mehmet oğlu Mehmet Halife, Hafız Çelebi, Piri oğlu Ahmet Çelebi ve Mehmet el-Muhzır oğlu Mustafa meclis-i şer'î şerîfte, ismi geçen müteveffanın öz kardeşi ve varisi Mehmet'in oğulları Ali ve Mehmet isimli şahısların huzurunda şöyle şahitlik ettiler: Yukarıda ismi geçen müteveffa, şer'î açısından ikrarının sahih olduğu zamanda bizim yanımızda şöyle ikrar ve itiraf etti: 70 seneden beri elimde ve tasarrufumda olan nakit para, gayrimenkul, menkul, farklı metâ' ve giyecekler gibi misli ve kıyemî malların tamamı, isimleri geçen müvekkilelerin asıl mülkü ve halis haklarıdır. Bu mal üzerindeki benim elim (hâkimiyetim) emanet ve vekâlet elidir. Mülk ve asalet eli değildir. Herhangi bir şekilde ve vesileyle o malda benim bir dahlim yoktur. Bu şahitlik, sahih ve şer'î olup riayet edildikten sonra ona göre hüküm verildi. Bu hüküm, yukarıda geçen tarihte gerçekleşip kaleme alındı.

## 20. Hibe, Vekâlet ve Şahitlik

7B/67. يوم الاحد ————— د جمادى الآخرة

اقرّ في مجلس الشرع الشريف ومحفل الدين المنيف زائر بيت الله الحرام الساعي بالصفة بين الركن والمقام الحاج مصطفى بن حسام الثابت وكالته بالاقرار بالهبة الآتي ذكره عن قبل فخر المحذرات مهلقا بنت عبد الله بشهادة الحاج سنان بن عبد الله و ابراهيم بن الحاج عوض بان موكلته المذكورة قد وهبت ومنحت لبنتها حاملة هذا الكتاب ذخر الموقرات اسميخان بنت حسن جميع المطبخ من منزلها الكائن بمحلة انبياء اوغلى بمدينة بروسة المحروسة المحدود بملك الرجل الشهير ببيك على چلبى وبملك مولانا ابراهيم چلبى ابن الحاج عيسى وبملك عثمان چلبى وبالطريق العام بجملة التوابع واللواحق وكافة المرافق والطرائق هبة صحيحة شرعية مشتملة على شرايط صحتها شرعا وانّ الموهوب لها المزبورة قد قبضت والتهبت المطبخ المرقوم تاما كاملا اقرارا صحيحا شرعيا وصدقه محمد چلبى ابن المصطفى الوكيل بتصديق القضية المحكية عن طرف اسميخان المسفورة بعد ثبوت وكالته عنها بما هو طريق الثبوت شرعا تصديقا وجاها وشفاهها تحريرا في اواسط جمادى الآخرة.

7B/67. Fahrü'l-muhzerât Abdullah kızı Muhlika tarafından, ileride zikredilecek olan hibe konusunu ikrar etmek için vekil tayin edilen ve vekâleti Abdullah oğlu Hacı Sinan ve Hacı İvaz oğlu İbrahim'in şهادetleriyle sabit olan Husâm oğlu Hacı Mustafa (zbhsm<sup>21</sup>), meclis-i şer'î şerif ve mahfil-i din-i munîfte ikrar etti: Mezkûr müvekkili, işbu kayıt sahibi olan kızı zuhrü'l-mûkerât Hasan kızı İsmihan'a yerleşim mekânından bir mutfağını hibe etmiştir. Yerleşim mekânı, Bursa Şehri'nin Enbiya Oğlu Mahallesi'nde olup Bey Ali Çelebi demekle meşhur bir şahsın, Hacı İsa oğlu Mevlâna

<sup>21</sup> Zâyirü beytillahi'l-harâm, es-sâ'î bi's-safâ beyne'r-rükn ve'l-makâm.



İbrahim Çelebi'nin ve Osman Çelebi'nin mülklerine ve umumi yola sınırdır. İlgili Mutfağı bütün müstemilat ve haklarıyla birlikte hibe etmiştir. Bu hibe, sahih ve şer'î olup hibenin sıhhat şartlarını içine almaktadır. Bağışta bulunan kişi de bağışlanan mutfağı tamamen kabzetmiştir. Mukırrın ikrarı, sahih ve şer'îdir. Bu konuyu tasdik etmek için ismi geçen İsmihan tarafından vekil tayin edilen Mustafa oğlu Mehmet Çelebi vekâleti şer'î sübut yoluyla sabit olduktan sonra mukırrın ikrarını yüz yüze sözlü olarak tasdik etti. Bu kayıt, Cemaziülahirin ortalarında kaleme alındı.

## 21. İcâre (Kira) Akdi

48A/521. أجر احمد چلبى بن مصطفى المتولى بالجامع الكبير ببغداد من موسى بن محمد وهو استاجر منه ما هو من الوقف المرقوم و ذلك جميع الحمام الواقع بقرب الجامع المزبور المستغنى عن التحديد لشهرته فى مكانه باجل معلوم من غرة شهر تاريخه بذيله لسنة كاملة باجرة معينة قدرها فى كل يوم اثنا وعشرون درهما على ان يؤدى اليه اجرة كل شهر عند انقضائه بحسابه ايجارا واستيجارا صحيحين شرعيين.

48A/521. Bursa'da bulunan Camii Kebir Vakfı'nın mütevellisi Mustafa oğlu Ahmet Çelebi, Mehmet oğlu Musa'ya mülkiyeti mezkûr vakfa ait olan hamamı, belirli bir müddet için belirli bir ücret mukabilinde ücreti her ayın sonunda ödemesi şartıyla kiraya verdi. Hamam, mezkûr camiin yakınında olup kendi bölgesinde bilindiğinden sınırlarını beyan etmeye gerek duyulmamıştır. Hamamın kira süresi, ekteki ayın ilk gününden itibaren tam bir seneye kadardır. Kira miktarı, günlük 22 dirhemdir. Bu kira akdi sahih ve şer'îdir.

## 22. Vasi Atanması

29B/324. نصب الحاكم مصطفى بيك بن عبد الله الراجل وصيا على الصغيرة امينه بنت قره حسن لضبط اموالها المنتقل اليها من ابيها المزبور وهو قبل الوصاية المرقومة.

29B/324. Hâkim, Kara Hasan kızı Emine isimli küçük çocuğa, babasından intikal eden malını koruması için Abdullah er-Râcil oğlu Mustafa Bey'i vasi tayin etti. O da bu vesayeti kabul etti.

Methiye ve Lakapların Tercümesi	
ادام الله تعالى في مسند العز والسعادة	Allahu Teâlâ mutlu ve şerefli makamında daim eylesin
اسكنه الله في دار السلام	Allah selam yurduna yerleştirsın

اسوة اصحاب التحقيق	Tahkik ashabının örneği
اعلم العلماء الاعلام	İleri gelen âlimlerin en bileni
اعلى الاعالي نعمان الثاني عمان المغالي	Yücelerin yücesi, ikinci Numan ve büyük derya
افتخار اعلم العلماء المتبحرين وافضل الفضلاء المتورعين بنبوغ الفضل واليقين	Engin bilgiye sahip âlimlerin en bilenin ve fazilet ve yakinin kaynağı takva sahibi fazılların en faziletlisinin iftihar
افضل الصلوات واكمل التحيات	Salavatların en faziletlisi ve selamların en mükemmeli
حماها الله عن الآفات الى يوم القيامة	Allah onu kıyamet gününe kadar afetlerden korusun
حميت عن الآفات والباءساء	Afet ve belalardan korunsun
حميت عن الآفات والنحوسة	Afet ve zarardan korunsun
حميت عن الضراء والباءسا	Zarar ve belalardan korunsun
الدارج الي مدارج رحمة الباري	Allah'ın rahmet yolunu tutan
دام عزه وعلاه ونال ما يمتتاه في اولاه واخراه	İtibar ve yüceliği daim olsun ve dünya ve ahirette temenni ettiğine nail olsun
دام فضله ورضاه	İyiliği ve hoşnutluğu daim olsun
دام قدره وعلاه	Kadri ve yüceliği daim olsun
الدين المنيف المصون عن التغيير والتحرير	Tahrif ve bozulmadan korunmuş yüce din
ذخر اصحاب السعادات	Saadet sahiplerinin hazinesi
ذخر الاقران والامثال	Akran ve emsallerinin hazinesi
ذخر المدققين	Müdekkiklerin hazinesi
ذخر المدققين العظام	Büyük müdekkiklerin hazinesi
الراجل	Piyade
زائر بيت الله الحرام الساعي بالصفة بين الركن والمقام	Beytullahı'l-haramı ziyaret eden ve safa ve merve arasında sa'y eden
زبدة الاماجد	En şerefli kimselerin seçkini
السراج السلطاني	Sultan kandili
الشهير بالفضل والعلوم	Fazilet ve ilimleriyle meşhur olan
صاحب الخيرات	Hayırlar sahibi
العالم الرباني	İlahi âlim
عليه الرحمة والغفران	Allah'ın rahmeti ve mağfireti üzerine olsun
عمدة ارباب التدقيق	Tetkik erbabının başı

عمدة ارباب العز والاقبال	İzzet ve ikbal erbabının başı
عمدة الاماجد والاعيان	Ayan ve en şerefli kimselerin başı
عمدة المدققين	Müdekkiklerin başı
عمدة الواصلين	Erenlerin rehberi
عين الاعيان	A'yânın kaynağı
فخر الاشباه	Benzerlerinin övüncü
فخر الائمة الكلام	Söz sahibi imamların övüncü
فخر التجار	Tacirlerin övüncü
فخر السادات الفخام	Asil efendilerin övüncü
فخر السادات الكرام	Şerefli seyyidlerin övüncü
فخر الصلحاء السالكين	Salih sâliklerin övüncü
فخر المحذرات	Uyaranların övüncü
فخر المدرسين	Müderrislerin övüncü
فخر الموقرات	Saygıdeğer insanların övüncü
فخر النسوان	Kadınların övüncü
فخر الاماثل والاقران	Akran ve emsallerinin övüncü
فخر القضاة	Hâkimlerin övüncü
القائد السلطاني	Sultanın komutanı
قدس سره	Sırrı mukaddes olsun
قدوة الاقران	Akranlarının rehberi
قدوة الاكارم والاعيان	Ayân ve cömertlerin rehberi
قدوة الفضلاء الفخام الواصل الى رحمة الملك العلام	Meliki'l-'Allâm'ın rahmetine eren büyük fazilet sahiplerinin rehberi
قدوة المدرسين	Müderrislerin rehberi
قرب العارفين	Âriflerin yakını
قطب العارفين اسوة السالكين	Âriflerin kutbu ve sâliklerin örneği
مجلس الشرع الشريف الشامخ العماد و محفل الدين المنيف	Direkleri yüce şer'î şerif meclisi ve yüce dinin mahfili (Şer'î mahkeme)
مجلس الشريعة الزهرا ومحفل الطريقة الغرا	Parlak şeriat meclisi ve nurlu tarikat mahfili
المحضر	Muhzır: Mahkemede dava ile ilgili olanların duruşmada hazır bulunmasını sağlayan kişi

المستعد	İstidatlı
من كل الوجوه اولانا	Her yönden bizim layığımızız
مولى المولى	Efendilerin efendisi

### Sonuç

Şer‘iyye sicillerinde muhtelif hukukî uygulamalarla ilgili olan kayıtlara dikkatle baktığımızda Osmanlı Devleti’nde şer‘iyye sicillerinin, gayet sağlıklı bir şekilde tutulup günümüze ulaşmış olduğu ve söz konusu sicillerin, İslam Tarihi ve özellikle fıkıh ilmi tarihi açısından büyük bir önem arz ettiği tespit edilmektedir. Bu sicilleri gerek biçim, gerekse içerik yönünden hakkıyla tanımak ve Osmanlılardaki toplumsal yapıyı ve sosyal süreklilik bakımından devamı olduğumuz neslimizin hukuk ve adalet sahasındaki tecrübelerinden günümüzde faydalanma imkânlarını sunmak için şer‘iyye sicillerine kesinlikle başvurulmasının gerekli olduğu kanaatini taşımaktayız. Sicillerden dikkate değer bir tarih anlatısına ve fıkıh ilminin tatbikiyle ilgili temel teşkil edecek veriler elde etmek önemlidir. Çünkü siciller, fıkıh ilminin teorilerin ötesinde pratikte, kendi muhitinde ve mantığında uygulandığını, adaleti tevzi ettiğini ve özellikle Osmanlı Devleti’nde Hanefi fikhinin, tarihin belli bir döneminde tatbik edildiğini gösteren en bariz vesikalardır. Bu nedenle günümüzde arşivlere daha çok başvurulması gerektiğini vurgulamak istiyoruz. Böyle olmakla birlikte, bu önemli kaynakların değerlendirilmesine ilişkin birçok noktayı tam anlamıyla açıklamış değiliz.

Ancak şer‘iyye sicillerinin bir kısmı Arapça tutulduğu için daha önce ifade ettiğimiz gibi maalesef birçok araştırmacı bunlardan yararlanamıyor. Bu sicillerden yararlanma ve bunların tercümsinin de ayrı bir uzmanlık gerektirdiği kanaatindeyiz. Zira tutulan kayıtlar klasik Arapça olduğu için tercüme ettiğimizde karşılaştığımız zorluklar bize bu fikrin hasıl olmasına sebep oldu. Arapça bilgisinin yanı sıra iyi bir tercüme şarttır.

İncelediğimiz şer‘iyye sicili Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış olup 1049 kayıttan oluşmaktadır. Sicildeki kayıtların %59,39 (623’ü) Arapça ve %40,61 (426’sı) Osmanlı Türkçesi ile kaydedilmiştir.

Sicil, kısmen Rika, Talik, Divanî hatlarla kaleme alınmış olmakla birlikte çoğunlukla hat kurallarına riayet edilmeden bir kayıt içerisinde bile birçok hat türü kullanılmıştır. Bundan dolayı günümüzde siciller üzerine çalışma yapacakların, sicilleri doğru bir şekilde okumak, dizmek ve çevirmek için Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça bilmeleri yanında hat sanatını da belirli bir seviyede bilmeleri gerekmektedir.

### **Kaynaklar**

- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 1974.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Tarih ve Hukuk İstilahları Kâmûsu*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2018.
- Akman, Mehmet. "İstanbul Kadı Sicillerindeki Arapça Kayıt Örnekleri". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8 (güz 2009): 7-22.
- Ârablû, Muhsin Câbirî. *Ferhang-i Istilâhât-ı Fıkıh İslâmî (Der Babı Müâmelât)*. Tahran: Çâphâne-i Sipher, 1362/1983.
- Aydın, Mehmet Akif – Hamidullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 246-248. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Barcadurmuş, Şevket. *Bursa Şer'iyeye Sicillerindeki Hicri 1117-1121 Tarih ve 189/412 nolu Defterin İslam Hukuku Açısından Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 13-19. İstanbul: TDV Yayınlar, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1967.
- Cerces, Cerces. *Mu'cemü'l-Mustelehâtı'l-Fikhiyye ve'l-Kânûniyye*. Beyrut: eş-Şirketü'l-âlemiyye li'l-Kitâb, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyatı, 2005.

Güler, İsmail. “Bursa Sicillerinden Arapça Kayıt Örnekleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 113-132.

Habib, Habibullah. “Osmanlı Devleti’nde Kredi ve Finans Yöntemi Olarak Bey‘ Bi’l-İstiğlâl’in Uygulanması (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer‘iyye Sicili Örneği”. 5. *Uluslararası Öğrenci Sempozyumu Bildiriler Kitabı Üçüncü Kitap İktisat-Finans-İşletme*. ed. Dr.Öğr.Üyesi Osman Akgül. 57-71. İstanbul: Uluslararası Öğrenci Dernekleri Federasyonu (UDEP), 2020.

Habib, Habibullah. *h.1008-1009/m.1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer‘iyye Sicilinin Tasnifi Ve Fıkıh İlmi Açısından Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.

Halebî, İbrahim. *Mülteka’l-ebhur*. Thk. Vehbi Süleyman Ğavci Âlbâni. 2 Cilt. Beyrut: Müessestü’r-Risâle, 1409/1989.

İSAM. İstanbul Kadı Sicilleri.

Kuveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı. *el-Mevsûatü’l-Fıkhiyyeti’l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dârü’s-Selâsil, 1404-1427.

Mecmau’l-Lugati’l-Arabiyye. *el-Mu‘cemu’l-Vecîz*. Kahire: el-Metabiu’l-Amiriyye, 2008.

Ömer, Ahmet Muhtar. *Mu‘cemü’l-Lugati’l-Arabiyyeti’l-Muasıra*. 2489-2490. Kahire: Âleme’l-Kütüb, 2008.

Özdemir, Rifat. “Ankara Esnaf Teşkilatı (1785-1840)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986): 156-181.

Sevim, Sezai - Öcalan, Hasan Basri. *Osmanlı Kuruluş Dönemi Bursa Vakfiyeleri*. İstanbul: Kayhan Matbaacılık, 2010.

Taş, Hülya. “Osmanlı Kadı Mahkemesindeki “Şühûdü’l-Hâl” Nasıl Değerlendirilebilir?”. *Bilgi* 44 (Kış 2008): 25-44.

*Habibullah Habib-Bursa Şer'iyeye Sicillerindeki Arapça Kayıt Örnekleri (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği)*

Yıldız, Kemal - Habib, Habibullah. "16. Yüzyıl Sonları Osmanlı Vakıflarının İktisadi İşlemlerine Dair Hukukî Uygulamalar (1008-1009/1599-1600 Tarihli B-18 Numaralı Bursa Şer'iyeye Sicili Örneği". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 3/2 (Aralık 2019): 157-178.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 4. Baskı. 11 Cilt. Dımışk: Dârü'l-fıkr, t.s., 7019.

## İslam İnanç Ekollerinde “Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker”

“El- Emr-i Bi'l- Ma'ruf And Nehyi Ani'l-Münker” in the Islamic Faith Schools

**Bayram ÇINAR**

Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

Ankara/Türkiye

Phd., Gazi Training School Center

Ankara / Turkey

[kocacinarby@gmail.com](mailto:kocacinarby@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-4886-7610

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Ekim / October 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 23 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Çınar, Bayram. “İslam İnanç Ekollerinde Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker”. *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 244-266.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.





## Özet

Bu çalışma İslam'da bireyin kamuya karşı sorumluluk alanı ile bağlantılı bir ilkesini; “Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker” i İslam İnanç Ekolleri içerisinde nasıl algılandığını ve nasıl uygulandığını ele alacaktır. Bundaki amacımız birey- kamu ilişkisinde, bireyin özgürlük alanlarının ihmal edildiği yönündeki varsayımımızdır. Bu girişten sonra, çalışmada İslam inanç ekollerinin konuya ilişkin yaklaşımları ve bu yaklaşımlarına kaynak teşkil eden metinlere yer verilecektir. Çalışmamızda ekollerin kronolojik tarihlerini göz önünde bulunduran bir sıralama takip edeceğiz. Bundaki amacımız özellikle “Emr-i bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l- Münker” ilkesinin ekollerde ele alınışının erken dönem İslam Siyasal Tarihi ile önemli oranda bir ilişkisi olduğu anlayışımız sebebiyledir. İslam siyaset kuramının birlikte yaşam, özgürlük ve adalet iddia ve idealleri çerçevesinde konuya İslam teolojik mezhepleri yakın ilgi göstermişlerdir. Ekollerin “Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker” ilkesine yoğun ilgilerine karşın, farklı yaklaşımlar gösterdikleri de söylenebilir. İslam geleneği içerisinde bu kurucu ilke birey özgürlüğü ve kamu düzeni arasındaki gerilimler nedeniyle politik yorumları da beraberinde getirmiştir. Bu ilkeyi “Haricî” ekoller her bir Müslüman için gereken bir sorumluluk olarak yorumlamış ve “ayn-i vacib” olduğunu dile getirmişlerdir. Diğer ekoller ise bunu ” kifa-i bir vucûb” olarak kabul etmişlerdir. Diğer yandan Mu'tezile ekolü bu ilkeyi usulu'l-hamse' den biri olarak kabul etmiştir. İslam siyaset geleneğinin önemli bileşenlerinden olan “Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker” mezhepler arasında farklı uygulamalara konu olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Mezheb, Ma'ruf, Münker, Emr, Özgürlük.

## Abstract

In my study, I will discuss “El- Emr-i bi'l- Ma'ruf and Nehyi Ani'l-Münker” In The Islamic Faith Schools” which is a principle related to the responsibility of the individual in public in Islam. In the introductory part of my study, I aim to make an introduction in connection with the freedom field of this principle. My aim in this is my assumption that the individual's freedom areas are neglected in the individual-public relationship. After this introduction, the approaches of Islamic belief schools on the subject and the texts that constitute the sources of these approaches will be included. In our study, we will follow a sequence that takes into account the chronological dates of schools. Our aim is to understand that the handling of the principle of “Al- Amr-i bi'l- Ma'ruf and Nehyi Ani'l-Munker” in the Islamic faith schools have a significant relationship with the early Islamic Political History. Within the framework of the claims and ideals of coexistence, freedom and justice of Islamic political theory, Islamic theological sects have paid close attention to the subject. It can be said that schools have different approaches despite their intense interest in the principle of “Al- Amr-i bi'l- Ma'ruf and Nehyi Ani'l-Munker” Within the Islamic tradition, this founding principle has brought political interpretations with it due to tensions between individual freedom and public order. Harijî schools, interpreted it as a necessary responsibility for every Muslim and stated that it was “wajib al- ayni”. Other schools accepted this principle as "wujub al-kifai ". On the other hand, the school of Mu'tezile has accepted this principle as one of the usul al-hamsa. The principle, which is one of the important components of the Islamic political tradition, has been the subject of different practices among sects.

**Keywords:** Kalam, Sect, al-Ma'ruf, al-Münker, al-Amr, Freedom.

## Giriş

Temelde özgürlük; *inanç - düşünce* özgürlüğüne ek olarak; *ifade* özgürlüğü-eylem özgürlüğü gibi temel unsurlar üzerinden tasnif edilebilir. Konuya ilişkin temel kural; '*kişi düşünce ve inançlarında serbesttir*' şeklindedir. Fakat İslam geleneğinde bu temel ilkenin Müslümanlara ve gayrimüslimlere uygulanması arasında farklılıklar görülmüştür. Bu uygulama farklılığı; pratiğe temel teşkil eden kıstasların farklılığı sebebiyledir. Bu uygulama farklılığı sebebiyle Müslüman topluluklarda, Müslüman olmayanlara tanınan hürriyet alanı, Müslümanlara tanınan alandan daha geniş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu durumun nedeni taraflara uygulanan hürriyet kıstaslarının farklılığıdır. Gayrimüslimler özgürlük kıstası olarak, Bakara 256. Ayette geçen '*Dinde zorlama yoktur...*' ayeti alınır. Dolayısıyla İslam geleneğinde, İslam dışı inanç gruplarına gösterilen toleransın daha yaygın olduğu görülmüştür.<sup>1</sup>

Müslümanlar için kullanılan özgürlük kıstası ise '*emru bi'l-maruf nehyi ani'l-münker*'dir. Bu ilke temelde Âli İmran suresi 104. Ayete dayanır. Bu ayette : '*Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*' buyrulur.

İslam geleneğinde '*el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker*' ilkesinin şekillenmesine katkı sağlayan otoriter dinî metinler bununla sınırlı değildir. Konuya ilişkin hadis metinleri hem peygamber uygulaması hem de konuya ilişkin sair ayetlerin tefsiri olarak yoğun bir kullanım alanına sahip olmuşlardır. Telkin edilen bu öğretilerden dinî bir misyon yüklenen Müslümanlar, geniş bir anlam dağarcığını da konuya ilişkin bu metinlere yüklerler. Böylece; bir Müslümanın, birlikte yaşadığı insanlara karşı dinî ve ahlakî sorumluluk duyması istenmiştir. Duyarsız bir tavır takınması ise olumlu karşılanmamıştır. En temelde bir sosyal kontrol aracı olarak '*el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker*' ilkesi, ahlakî bir norm olarak görev üstlenmiş görünür. Söz konusu metin ve uygulamaların sağladığı imkânlarla edinilen genel kanaat, iyiliği yaymak, kötülükten alıkoymak ilkesinin en azından Müslümanlara *kifaî bir sorumluluk* yüklediğidir.

Âli İmran suresi 104. ayetten ortaya çıkabilecek muhtemel anlama sorunlarını açığa kavuşturan Hz. Peygamberin;

*"Her biriniz birer çobandır ve elinin altındakilerden sorumludur. İnsanlar üzerinde bulunan devlet başkanı da bir çobandır ve o da idaresinde bulunan insanlardan sorumludur. Erkek ev halkı üzerinde bir çobandır ve o da ev halkından sorumludur. Kadın da kocasının evi ve çocukları üzerinde bir çobandır; o da bunlardan sorumludur. Köle de efendisinin malı üzerinde bir çobandır ve o da bundan sorumludur. Dikkat edin!"*

<sup>1</sup> Ignace Goldzihier, *Introduction to Islamic theology and law*. çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981), 33-35.

*Her birerleriniz çoban ve her birerleriniz kendi eli ve idaresi atındakilerden sorumludur*”<sup>2</sup> söz konusu ayetin sınırlarına ilişkin bir belirlemede bulunur.

Konuya ilişkin hadis literatüründen: *‘ed dinu’n-nasiha...’*<sup>3</sup> şeklindeki rivayet de konunun İslam geleneğinde şekillenmesinde önemli metinlerden bir diğeridir. Bu metin, söz konusu ilkenin hem alanını belirlemiş hem de önemli oranda sınırlandırmış görünür. Metni kısa; fakat açılımı oldukça geniş olan bu hadis metni, gelenekte yönetici-yönetilen ilişkisinde önemli bir sorumluluklar üstlenmiş görünür. Sonuçta ise söz konusu bu metin, gelenekte yöneticinin tebaasına uygulamalarının *nasihahat* kavram dağarcığında ele alınmasını sonuç vermiştir. Öte yandan bu metne dayalı olarak; halkın yöneticiye karşı itaatinin sınırları da tartışmaya açılmış, durum teba aleyhine sonuçlandırılmıştır. Bu metnin, “imam ya da yönetici yoldan çıkar ya da yanılırsa, onu uyarma görevini topluma bir dînî sorumluluk olarak yüklediği” sonucu da yine bu metnin zengin içeriği sebebiyle ifade edilmiştir. Yöneticinin hatasında ısrarı durumunda ise ona itaat etmeme sorumluluğunu da halka yine bu metin yüklemiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, bu durumda kişi iktidara itaat ederse *günah* işlemiş olmaktadır. Bu tavır bir ilke olarak, *Allah’a isyan hususunda kula itaat edilmez* şekliyle geleneğe yansımış görünür.

Özgürlük alanı ile ilgili İslam Kültür geleneğinde kullanılan ilkelerden bir diğeri ise: *‘Kim bir münker görür ise eli ile düzeltsin, buna gücü yetmez ise dili ile düzeltsin buna da gücü yetmez ise kalbi ile buğz etsin ki bu imanın en zayıf noktasıdır’* şeklindedir.<sup>4</sup> Bu rivayette dikkat çeken unsur, metnin herkese bir sorumluluk alanı verildiği ve hiç kimsenin bundan müstesna kılınmadığıdır.<sup>5</sup> Metinlerin sağladığı imkânlar ile konuya ilişkin kullanılan bu kıstas da bunun bir hak değil, bir sorumluluk dolayısıyla, bir vecibe olduğudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, özgürlük alanı ile ilgili diğer tüm ilkeler bu temel metinler ile ilişkilendirilerek alanda kullanılabilmiştir.

Bu anlayış doğrultusunda devlet, dolayısıyla da devlet başkanı ve ya halife ise yetki alanı en geniş kurumsal yapı olarak, sorumluluğu da en fazla olanıdır. Öte yandan devletin başkanı olarak halifeler İslam geleneğinde sahîh dinin savunucuları oldukları varsayılmıştır. Böylece siyasî iktidarlar tarafından sapkın ilan edilen kişi ve ekollere baskılar *“kim bir kötülük görürse...”* metnin anlam dağarcığında meşrulaştırılabilmektedir. Mihne’de gündeme gelen de işte sapkın ilan edilen bir akım ya da anlayışa karşı iktidarın, bu ilkenin sağladığı imkânlarla *‘mücadele’*

<sup>2</sup> Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahihu’l-Buhari*, thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2014), İtak 17, (no. 2554).

<sup>3</sup> El-Kuşeyrî Muslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2014), İman 95 (no. 55).

<sup>4</sup> Muslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*, (İman 78 (49)).

<sup>5</sup> Ebu’l-Hasan Eş’ârî, *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetu’n- Nahdatu’l-Mısriye, 1950), 2/125, 126.

etmesidir. Gelenek tarafından kanıksanmış bu anlayış, devletin yetki alanı olarak görülmüş, hatta bu mücadeleyi yapmayan iktidarlar görevlerini yapmamış kabul edilmiştir.

Bundan farklı, fakat yanlış anlaşılmalara sebebiyle bununla bağlantılı görülerek yorumlanmış bazı durumlara da rastlanmıştır. Bu durumlar İslam geleneği içerisinde kanunları uygulamanın özgürlük sınırlaması ile karıştırıldığı, dolayısıyla da bazı anlaşılma sorunlarının yaşandığını gösterir. Ömer b. Hattab; ridde hadiselerine ilişkin halife Ebu Bekir'in savaşıma önerisi karşısında, Hz. Peygamber'in '*Ben ancak insanlar Allah'tan başka ilah olmadığını söyleyinceye kadar savaşmakla emr olundum*' dediğini hatırlatma gereği duyacaktır.<sup>6</sup> Ömer b. Hattab'ın bu dönemdeki çıkışı; Müslüman olduğunu söyleyenlere karşı bir zorlamaya gidilemeyeceği şeklinde bir ima uyandırır da onun kendi hilafeti döneminde farklı anlayışlara sahip Müslümanlara cezalar uyguladığı da bilinir.<sup>7</sup> Bu durumun bir çelişki olduğu, dolayısıyla bir uygulama standardı sorununa işaret ettiği ifade edilmiştir. Zira halife Ömer, Maide suresi 93. ayetini gerekçe gösterip içki içenleri kırbaçlatmıştır.<sup>8</sup>

İlk halifenin zekât vermeyenlere karşı savaşıma teklifine tepki koyan ve onlarla savaşılması gerektiğini dile getiren Ömer b. Hattab'ın, iki uygulaması arasında sanki bir çelişki olduğuna ilişkin yorumlar yapılmıştır. Oysa Ömer b. Hattab'ın riddedeki tavrı, onlara karşı savaşmanın kanun dışı olduğu şeklindedir. Çünkü kanun yapıcı olarak Hz. Peygamber, karşısında savaşılacak durumları ifade etmiştir. Söz konusu riddedeki durum ise Ömer b. Hattab'ın anlayışına göre kanun yapıcıya muhalefettir. Bundan dolayı da Ömer b. Hattab onlar ile savaşamaz şeklinde görüşünü dile getirmiştir. Goldziher'in dikkatimizi çektiği, onun kendi döneminde sözü edilen bir ayeti farklı yorumlamayarak içki içenlere karşı, had cezası uygulaması yönündeki halifenin kendi uygulaması ise muhtemelen *kanun ihlali* olduğu şeklindeki bir yorumlanmayı gerektirir. Dolayısıyla uygulamalar arasında bir çelişkidenden söz edilemez. Zira otorite olarak devletin yorumu, bir hukukî yaptırımını sonuç verir ki yapılan da budur zaten. Her iki durumda da kanun yapıcıya bir muhalefetten söz edilebilir. Bu durum; devletin koyduğu kanunlara karşı sınır ihlali yapanlara, halifenin devlet başkanı olarak kanunları uyguladığından başka bir anlama gelmez. Kabul edilen hukuk, İslam hukuku olduğu için doğaldır ki kendini Müslüman olarak tanımlayanlara Kur'an'ın öngördüğü hadler uygulanmaktadır. Söz konusu bu sınır ihlalini yapanlar da Müslümanlar olduğu için, bir özgürlük sınırlaması olarak değil, bir kanun tatbiki olarak okumanın daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Zira *özgürlük sınırlandırması; kanunların bireye verdiği hak ve imkânların kullanılmasının*

<sup>6</sup> Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Muhammed Ammara (Kahire-Beyrut: Daru's Şurûk, 1989), 89.

<sup>7</sup> Goldziher, *Introduction to Islamic theology and law*, 59.

<sup>8</sup> Goldziher, *Introduction to Islamic theology and law*, 59.

*kanun dışı yollar ve usuller ile engellenmesidir.* Kanunların çizdiği sınırlar ise özgürlük sınırlandırılması çerçevesinde ele alınamaz. İlle de bir değerlendirme yapılacak ise bu; *kanunların özgürlükleri sınırlandırması* şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla sözü edilen iki uygulama, çelişki olmadığı gibi çalışmamızda sözünü ettiğimiz devletin belirli ilke ve metinleri bahane ederek kanun dışı özgürlük sınırlamasına da konu edilemez.

Yukarıda sözü edilen metinlere ek olarak ve bununla bağlantılı olarak; gelenekçe Müslüman bireyin özgürlük alanıyla ilgili onaylanmış bir diğer kıstas da ‘*el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker*’ dir. Bu ilke çerçevesindeki bazı uygulamalar; Müslümanların varsayılmış doğru inançlardan sapmış oldukları gerekçesiyle, baskı altına almayı da sonuç vermiştir. Me’mun mihnesi bu trajik durumlardan birini temsil eder. Müslümanlara düşünce ve fikir özgürlüğü ekseninde bir kıstas olarak ‘*el-emru bi’l-ma’ruf ve’n-nehyi ani’l-münker*’ ilkesi, mihneye ilişkin halife mektuplarında dikkat çekici bir biçimde görülür. Bu mektuplarda Me’mun, halifenin sahih dini anlayışları korumak ve sapkınlıkla mücadele etmek konusundaki sorumluluğuna vurgu yaparak, eylemine yasal zemin arayışında olmuştur. Zira halife, dinin ve geleneğin kendisine böyle bir sorumluluk yüklediğine kanidir.<sup>9</sup> O halde IX. yüzyılda karşımıza çıkan bu iddianın, tarihsel kökenleri ve uygulama pratiklerini görmek gerekir. Gerçekten halifenin *sahih dini anlayışları korumak ve sapkınlıkla mücadele etmek* gibi sorumluluğu var mıdır (?) Şayet var ise bu yetki hangi tarihi ve dini temellere dayanır?...

Hilafet kurumunun en erken örneklerinden olan Ömer b. Hattab’ın bir hutbesinde devlet başkanı olarak kendisinin bu ilkeyi dinî bir görev olarak algıladığını ortaya koyar. Onun bu söylemi devlet başkanının bu görevi üstlendiği yönünde kanıt olarak görülmüştür. O; “...*Allah’ın itaat etmenizi istediği şeyleri size emretmemiz bizim sorumluluğumuzdur. Yine Allah’ın yasak ettiği şeylerden sizi sakındırmak da bizim vazifemizdir...*”<sup>10</sup> Halifenin söylevine konu ettiği şey *emru bi’l- ma’ruf nehyi ani’l-münker*’dir ve halife, bunun kendi görev alanı içinde olduğu anlayışındadır. Bu yaklaşım sonraki dönemlerde de gelenek tarafından kanıksanarak kamu görevi olarak devlete bırakılmış görünüyor. Devletin üzerine aldığı, bu dinî sorumluluğun hilafet kurumunun dinî bir kurum olarak algılanmasını sonuç verdiği de bu bağlamda ifade edilebilir. Böylece söz konusu bu ilke; halifelerin anlayışları çerçevesinde devlet tarafında kurumsal bir yapı olarak uygulanmıştır. Çünkü halifenin görev alanı içerisinde bulunduğu düşünülen *iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme*, kurumsal bir yapılanmayı sonuç vermiş ve bu görev temelde devlet başkanının sorumluluk alanı olarak kabul edilmiştir.

<sup>9</sup> Ebu Ca’fer İbn Cerîr Taberî, *Tarîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, nşr. Ebû Suhayb el-Kermî (Riyad: Beytû’l-Efkâri’d-Devliyye, ts.), 1820-1828.

<sup>10</sup> Yakub b. İbrahim Ebu Yusuf, *Kitabu’l Harac* (Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1979), 13.

İslam hukuk literatüründe özgürlüğün kötüye kullanılması, *sedd-i zerayi* denilen; bireyi kötülüğe götüren yolların kapatılması şeklinde bir önlemi gerektirmiştir. Söz konusu ön alama çabası da *emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker* ilkesinin yaşama uyarlama çabalarından bir diğeri olarak görülebilir. Kâdî, Abdulcabbâr; menfaati kazanma çabasının( celb etmenin) vacip olmadığını, fakat zararı def etmenin (*def-i mefsedet*) vacip olduğunu ifade ederek, kavramın anlaşılmasına katkı sunar.<sup>11</sup> Bu ilke uygulanırken İslam dininin hukuk ve ahlak ilkelerinden *maslahat* ve *mefsedet* ilkelerinin çerçevesi ise ısrarla gözetilmiştir.

Burada konuya ilişkin bilinmesi gereken, İslam hukuk geleneğinde toplum ile bireyin maslahatlarının çatışması durumunda toplum lehine bireyin çıkarlarından fedakârlıkta bulunulduğudur. Öte yandan; kamu asayışı açısından kişinin özgürlükleri ile dinin korumak zorunda olduğu hassasiyetleri dengede tutmak gerekmiştir. Kamu haklarını ve dinin korumak zorunda olduğu hassasiyetleri korumak aralığındaki gelgitlerde kurumsallaşma gereği de duyulmuştur. *Hisbe* kurumu, kamu hukukunu korumak ile kişi haklarını korumak arasında bir dengeyi amaçlamış kurumsal bir yapı olmuştur. Her zaman başarılı uygulamalar ortaya koyamamış olsa bile *hisbe* teşkilatı da *emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker* ilkesi çerçevesinde görev ifa etmiştir.<sup>12</sup>

Özellikle mihne gibi bazı kriz dönemlerinde; özgürlüklerin kötüye kullanılması endişesi, siyasal hesaplar ile birleştiği görülmüş, söz konusu bu kurumsal anlayış, sistemi özgürlüklere karşı savaşıyor durumuna getirebilmiştir.

Öte yandan hürriyeti imanın şartlarından sayan; dolayısıyla özgürlüğü olmayanın imanının sıhhatini tartışan bir dinin inananlarına zor ve baskı ile dikte edilen inanç ve düşüncelerin, dinin ruhu ile paradoks oluşturduğuna ise kuşku yoktur. Buna ek olarak teoride baskı ile alınmış bî'at'ın sahih olmayacağı da kayıt altına alınmıştır.<sup>13</sup> Bu durum, İslam geleneğinde bireyin siyasal özgürlüğünün teminatı olarak görülmüştür. Böyle bir siyasal sistemde, bazı zaman dilimlerinde dinî inançları ve düşünceleri gibi sebeplerle düşünce özgürlüğüne ket vurmuş da görünüyor. İslam geleneği açısından bu tarz kırılmaların yaygın olması, onları talihsizlik olarak görmemize ise mani olmayacaktır.

<sup>11</sup> El-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/ 678.

<sup>12</sup> Cengiz Kallek, "Hisbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 133-143.

<sup>13</sup> Ebu Muhammed Cemaletdin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 669, 670.

### İslam Kelam ekollerinde ‘emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münker’

Kur’an’da ma’ruf kelimesi köken olarak *bilmek, tanımak* anlamındadır. Kavram “a-re-fe” kökünden gelir. Kavramın Kur’an’da kullanıldığı bağlam, yine aynı kökenden gelen örf kurumuna atıfta bulunur.<sup>14</sup> Bu atıf, toplumun üzerinde uzlaştığı kültürel değerlere yaslanır. Kavramın arka yüzü ise *münker*’dir. Buna göre münker, onaylanmayan kabul edilmeyen anlamı kazanır.

Mâturîdî’ye göre *maruf*; her sahîh aklın kabul ettiği ve her selim tabiatın güzel gördüğüdür. *Münker ise*, her sahîh aklın çirkin gördüğü ve her sahîh tabiatın kabul etmediği kabîh gördüğü şeydir”<sup>15</sup> O, peygamberin kendisiyle geldiği, görevin *marufu* yaymak ve *münker* ile mücadele etmek olduğuna kanidir. Bununla bağlantılı olarak vahyin de iyiyi ikame etmek ve kötülükten kaçıdırmak amacına dönük olduğunu ifade eder.<sup>16</sup>

Kur’an ayetlerinin İslam Kelam ekolleri arasında konuya ilişkin uyandırdığı kanı; bu ayetlerin *emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münker*’i zorunlu kıldıklarıdır. İyiliği emredip kötülüğü engellemenin kifaî bir gereklilik mi yoksa aynı bir gereklilik mi ifade ettiği ise ekoller arasında ihtilaflıdır. Bu bağlamda Mu’tezilî müfessir Zemahşerî, konuya ilişkin ayette geçen ifadelerden hareketle *emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münker*’in, kifaî bir vucûb olduğuna kani olduğunu ortaya koyar.<sup>17</sup> Onun bu sonuca ulaştığı ayet Âl-i İmran,104’dür. Söz konusu bu ayette: “ *Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır*” buyrulur. Bu ayette kullanılan *min* harf-i cer’inin ekollerin bu konudaki ayrışmada belirleyici olduğu görülür. Mu’tezili bilginin kendi kanaati *min*’in tebiz için olduğu şeklindedir. Ayette kullanılan “*min*”in, *tebiz* değil, *tebyin* için olduğu yorumunda bulunanların da olduğunu da yine Zemahşerî aktarmıştır.<sup>18</sup> Söz konusu *min*’i tebyin olarak yorumlayanlara göre; *emr-i bi’l- ma’ruf ve nehyi ani’l- münkerin*, aynı bir vucûb olduğu söylenebilir. Buna göre Zemahşerî’nin, *emru bi’l- ma’ruf nehyi ani’l-münker*’e ilişkin görüşü ise kifai bir gereklilik olduğudur.

Kavramın, İslam geleneğinde kurumsal bir yapıya dönüşmesine kaynaklık eden ise; Âl-i İmran,110. Ayet olmuştur. Bu ayette; “ *Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz, iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a inanırsınız...*” buyrulur. Konuya ilişkin asıl ilginç durum ise Tevbe 67. ayette geçen; “*Münafik erkekler ve münafik kadınlar*

<sup>14</sup> Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfi Istilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dahruc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1093.

<sup>15</sup> Ebu Mansur Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, thk. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Daru’l-Mizan, 2005), 11/234.

<sup>16</sup> Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 11/234.

<sup>17</sup> Ebu’l-Kasım Zemahşerî, *El- Keşşaf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/ 1022-1024.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *El- Keşşaf*, 1/ 1022-1024.

*birbirlerindendir (birbirlerinin benzeridir). Kötülüğü emredip iyiliği yasaklarlar, ...*” şeklindedir. Bu ayet grubunun uyandırdığı ima sadece doğruyu yapmayı övmek değil, tersini yapmayı da yermiş olmasıdır.

Mâturîdî'nin konuya ilişkin yorumu;

a-Maruf, *aklen iyi ve güzel olandır*, münker ise *aklen kabih olan dolayısıyla hoşla gitmeyen şeydir*; şeklindedir.

b-Maruf, *ayet ve diğer delillerle iyi olduğu bilinen şeydir*, münker ise *hüccetlerle kabih olduğu bilinen şeydir* şeklindedir.

c-Maruf, *resullerin lisanında güzel olarak tavsif edilen ve güzel olduğu söylenen şeydir*, münker ise *resullerin çirkin görüp sakındırdıkları şeydir* şeklindedir.<sup>19</sup>

*Emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker*'in ne anlam ifade ettiği, kapsamının ne olduğu, bu ilkenin bizden ne istediğine ilişkin ise ekoller arasında farklı tutumlar gelişmiştir. Bazı İslam ekolleri bu ilkeyi çok fazla öne çıkarmamış olmalarına karşın diğer bazıları mezhepsel varoluşlarını bu ilke çerçevesinde şekillendirmiş, sunumlarını bu ilke üzerinden meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir.

### 1. Hariciler:

Salim b. Zekvân'ın Sire'si İslam'ın en erken ekollerinden birinin Haricîler olduğuna ilişkin bilginizi teyit eder.<sup>20</sup> Onların zalim imama karşı isyanı farz gördükleri aktarılmıştır.<sup>21</sup> Nas merkezci bir yaklaşım sergileyen Hâricî ve İbâdîler'e göre; ma'ruf; *şeraitin güzel gördüğü*, münker ise *şeraitin çirkin gördüğü şeydir*. Haricîlerin *farz-ı ayn* olarak gördükleri, “*emru bi'l- ma'rufi ve 'nehyü an'il-münker*”; yönetime karşı başkaldırılarında en önemli meşruiyet araçlarından biri olmuş ve onların bir dizi kalkışmalarına da zemin teşkil etmiştir.

Kalhâtî, harici düşüncüyü diğer ekollerden ayıran ögenin “*emru bi'l- ma'rufi ve 'nehyü an'il- münker*” olduğunu ifade ederken, *uygulamadan kaldırılmış bu ilkeyi yeniden hayata döndürenlerin Hariciler olduğu* iddiasında bulunur.<sup>22</sup> Onların pratik yaşama ilişkin söylemleri sebebi ile siyasi çıkışları, dikkat çekici bir biçimde diğer mezheplerden farklılaşır. İslam geleneğinde de onların bu siyasi çıkışları *emr-i bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker* prensibine ilişkin

<sup>19</sup> Mâturîdî, *Te'vilatu'l-Kur'an*, 11/234.

<sup>20</sup> Sâlim ibn Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone. (Oxford: Oxford University Press, 2001), 92-98 .

<sup>21</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Huşi (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.), 72.

<sup>22</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Seyyide İsmâ'îl Kâşif 2 Cilt (Umman, 1980), 2/ 397, 413.



anlayışlarının gereği olarak şekillendiği ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Onların siyasi tutumunda, hak ve adalet ilkesine uymadığını düşündükleri durumlarda, siyasi anlayışlarının gereği olan, tepkileri bu yüzden hiç eksik olmamıştır. Bununla bağlantılı olarak; onların ‘*teпки gösterme ve yanlışı düzeltme*’ tarzları, diğer Müslüman topluluklarla farklılaştığı oranda tartışmaya konu edilmiş, tarih boyunca tartışmalar siyasi ve dinî alana hiç eksik olmamıştır. Çünkü en temelde kifaî ve aynî vucûb ayrımı ile Hariciler İslam ümmetinin geri kalanı ile farklılık göstermişlerdir.<sup>24</sup> Haricilerin kültürel arka planlarının gereği olarak ortaya çıkan tepki biçimlerini tartışıyor oluşumuza karşın, onların bu tepkilere kaynaklık eden Kur’anî kavram, *emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker* anlayışları olduğu ise unutulmamalıdır. Âl-i İmran,104. Ayette kullanılan *min*’in *tebiz* değil, *tebyin* için olduğu anlayışı ise onların yoğun topluluklar halinde bu kalkışmalarda yer almalarına zemin oluşturmuş görünüyor.

Öte yandan onlar Maide suresi 44. ayette geçen ‘*La Hükme ille lillah*’ ayetini din merkezli bir hak ve adalet ölçüsü olarak tespit etmiş, haktan ve adaletten saptıklarını düşündüklerini hizaya getirmek ise “*emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*” ilkesi çerçevesinde olmuştur.<sup>25</sup> Bu sade ve belirgin metodolojik tavır, Haricileri diğer Müslüman topluluklarından ayırt eden niteliğidir.

Buna ek olarak hakem olayını ortaya çıkaran yaklaşım; Harici anlayışı belirgin bir söyleme kavuşturmuş görünüyor.<sup>26</sup> Hakem olayına ilişkin eleştiri yöneltmeyen ve bunun Allah’ın emri ile çeliştiği kanaatinde olmayan Müslümanları; da haricilerin “*emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*” ilkesi çerçevesinde öldürdükleri de aktarılmıştır.<sup>27</sup>

Harurâ’da ki ayrılıkçı tutumları da onların “*emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*” anlayışlarından bağımsız olmayıp, konuya ilişkin metodolojik ileri bir söylem basamağı olduğu da söylenebilir.<sup>28</sup> Bununla bağlantılı olarak; *İyiliği emretmek ve kötülükten uzaklaştırmak* ilkesi çerçevesinde İbn Abbas ile yaptıkları tartışmalar ise onların anlayışları ve pratiklerinin ardındaki temel nedenleri ortaya koyabilecek zengin envanteri sunar.<sup>29</sup> Hariciler’in slogan olarak kullandıkları dinî metinler ise, onları İslam tarihinin ilk dinî-siyasi ekolü olarak görmemizin temel nedenidir.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 72, vd.

<sup>24</sup> Sayın Dalkıran, “Hâricilerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199–223.

<sup>25</sup> Dalkıran, “Hâricilerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”, 199–223.

<sup>26</sup> Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, thk. Abdu’l Mün’im Âmir (Bağdat: Dâru İhyai’l-Kutubu’l-Arabi, 1960), 196-200.

<sup>27</sup> Dineverî, *Ahbâru’t-Tivâl*, 207.

<sup>28</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 74.

<sup>29</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, 2/ 243-250.

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 2/524.

Gelenekte onların bu tavırlarına vurgu yapan isimlendirme ise; *ayaklananlar, başkaldıranlar* anlamına gelen *Harici*, çoğulu *Havaric* şeklinde olmuştur. Onlara ilişkin bu tespitler yakın zamanda keşfedilen, elimizdeki en erken dönem eserlerinden olan Salim b. Zekvan'ın, Sire adlı eseri ile de teyid edilmiştir.<sup>31</sup>

Abdullah b. Vehb er-Râsibî; onların bu ilkeye ilişkin görüşlerini net bir biçimde ortaya koyacak niteliktedir.<sup>32</sup> Bu metninde Râsibî; “Allah iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, doğruyu söylemek ve yolunda savaşmak üzere bizden ahd ve misak almıştır. Allah yolundan ayrılıp yolunu şaşırانlar için ise şiddetli azâb vardır... Onlarla cihad etmek ise hak ve sevaptır” şekliyle söz konusu ilkeye vurgu yapar.<sup>33</sup>

İslam tarih geleneği tarafından Haricilerin çelişkisi olarak görülen zimmilere karşı yumuşak tavırlarına karşı, Müslümanlara karşı acımasız tutumları ise, “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” ilkesinin alanını onların Müslümanlar ile sınırladıkları sonucunu çıkarmamıza da imkân verir.<sup>34</sup> Buna göre; bu durum bir çelişki değil, dini anlayışların uygulamaya yansıma biçimidir dememize de imkân verir ki kendi içinde tutarlı görünür. Onların zimmilere karşı bu yumuşak tutumları; *zimmet-i nebeviyi muhafaza* kavramı dağarcığı ile anlamlı bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>35</sup>

Hariciler “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” ilkesini, sosyal düzende eşitliğin sağlanmasında, öne çıkarmış, her bireyin üstlenmesi gereken bir dinî ve sosyal bir görev olarak, telakki etmişlerdir.<sup>36</sup> Watt, uygulamalarından bağımsız olarak; Hariciler'in, İslam düşüncesine yaptıkları en büyük katkı ise çerçevesinde devlet siyaseti ile sosyal yapının Kur'an'a dayanması gerektiği hususundaki ısrarlarına vurgu yapmaktadır.<sup>37</sup> Şüphe yok ki Watt'ın, Hariciler'e ilişkin bu tespiti, onların “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” anlayışlarından bağımsız düşünülemez.

## 2. Mürcie:

İslam ekollerinin en erken örneklerinden bir diğeri olan Mürcie ekolünün; *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* uygulaması, onların iman tanımı ve anlayışları ile bağlantılıdır. *Kebâir'den olsa bile; günahın kişiyi dinden çıkarmadığı* anlayışındaki Mürcie, doğaldır ki meşru

<sup>31</sup> Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 93-95.

<sup>32</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 65.

<sup>33</sup> Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, 202,203.

<sup>34</sup> Halil İbrahim Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41-54.

<sup>35</sup> Fırlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 120 .

<sup>36</sup> Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, 41-54 .

<sup>37</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* , çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981),24

olmayan iktidar eylemlerine karşı diğer ekollere nispetle daha toleranslı olmuştur.<sup>38</sup> Onlar “Küfürle birlikte taat, fayda vermediği gibi, imanla birlikte günahın da imana zarar vermeyeceği” formülasyonuna ulaşmışlardır. Bu anlayışlarına göre de sosyal ve siyasal tavır sergilemiş görünüyorlar.<sup>39</sup> İman ettikten sonra inkâr hariç, diğer itaatsizliklerin kişiyi dinden çıkarmadığı kanaatindeki Mürcie, ameli imandan sayan Harici anlayışa karşı ve muhtemelen onlardan sonra, Hariciler’e tepki olarak ortaya çıkmış bir ekol görünümü verir. Bu çıkarım; fikir hadise bağlamında düşünüldüğünde ortaya çıkar. Bu iki zıt yaklaşımın domine ettiği alanda, Mu’tezile, *el menziletu beyne menziletayn* anlayışı ile bu çift kutuplu yapının uzlaştırıcı üçüncü ve daha genç ayağı olmuş görünüyor.

İman–amel ilişkisinde mümin-kafir tasnifi dışında ara bir kavram olarak *fasık* ifadesi ile bir genişlik kazandıran Mu’tezile de, bir dinî ilke olarak *emr-i bi’l-ma’ruf nehyi ani’l-münker*’i kendi sistematik ekol anlayışlarına entegre ederek, aynı ilke çerçevesinde, günahları sebebiyle hariciler tarafından iman dışına itilmesine karşın; onlar, daha ılımlı bir tavır takınmış ve büyük günah işleyenleri bile iman dairesinde tutmuştur.

Mürçî ekol, insanların kötü eylemlerinden nasihat ile arındırılarak, onların müminliklerinin güçlendirilmesi gerektiğini öngörmüştür. Onların bu tutumları, dinî anlayışları çerçevesinde tutarlı ve anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Onların bu ilke ile bağlantılı olarak “*ehl-i kible tekfir edilmez*” şeklindeki çıkışları, haricilerin yaklaşımı ile birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı bir yoruma kavuşur. Fakat her şeye rağmen Mu’tezile, haricilerden daha ılımlı görülse de Mürcie onlardan daha ılımlı bir dinî anlayışı temsil eder.

Mürçie’nin ayırt edici özelliği, siyasal tutumlar karşısında dini yoruma giderek yargıda bulunmak konusunda temkinli oluşlarıdır. Mürcie’nin ortaya çıktığı kültürel zeminde, çağdaşları tarafından onların sahabe arasında yaşanmış siyasal tutumlar hakkında taraf olmaları istenmiş, fakat onların bundan ısrarla kaçındıkları ifade edilmiştir. Onlar, yaşadıklarımız ve bildiklerimiz hakkında karar verebiliriz, fakat görmediğimiz ve bilmediğimiz konuda karar veremeyiz tavrı sergilemişlerdir. Onlar hakkında biz karar vermekten kaçınıyoruz; fakat biliyoruz ki Allah onlar hakkında Ahirette karar verecektir tavrıyla konuşmaktan kaçınmışlardır.<sup>40</sup>

Mürçie’nin siyasal konulara ilişkin olarak yargılamaktan kaçınan tavırlarına kaynak olarak, onların iman tanımları verilebilir. İman; itiraftan, yani sözden ibarettir diyen Mürcie, ameli iman dışında tutunca, *tekfir* de bu ekol açısından gündeme gelmemiştir denilebilir. Onlara göre kişiyi

<sup>38</sup> Sönmez Kutlu, “Mürçie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168–210.

<sup>39</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, 178.

<sup>40</sup> Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 332,333.

imana sokan şey; itiraf olunca imandan çıkararak şey de onlara göre *sadece kişinin kendi beyanıdır*.<sup>41</sup> Dolayısıyla Mürcie'nin Müslüman olduğunu deklere eden birini tekfir etmeleri, bu ilkeler çerçevesinde mümkün görülmemiştir.

İman ile eylem arasında bir bağ kurma eğiliminde olmayan bu ekol açısından, bu yüzden de imanın artıp eksilmesi ya gündeme gelmemiş, gelmiş ise de verilen yanıt negatif olmuştur.<sup>42</sup>

Dolayısıyla “*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*” ilkesi bu ekolün iddiaları arasında önemli bir yer işgal etmiş görünmemektedir. Hiç değilse bu ilkeye Harici ekolün yüklediği anlam yüklenmemiştir. Onlar, kişiyi iman dairesinde tutmak temelinde ve nasihat ile sınırlı bir biçimde, bu ilkeye vurgu yapmışlardır. Siyasal muhalefetin örgütlü ve aksiyoner aktörlerinden oldukları da bu yüzden söylenemez. Onlar, açısından ille de bir değerlendirme yapılacaksa; bu değerlendirme onları siyasal olarak pasif oldukları şeklindedir. İktidara ilişkin adil- zalim değerlendirmeleri onların inanç değerlendirmesinde belirleyici olmadığı için bu konuda suskun kalmışlardır. Bununla bağlantılı olarak onlara ilişkin bildiklerimiz oldukça sınırlıdır.

### 3. Şia:

Şia; İmametın Fatıma evladında olduğu anlayışı ile İslam kültür geleneğine mensup diğer ekollerden farklılaşır. Kâdî Abdulcebbar; onların *iyiliğın emredilmesi ve kötülüğün engellenmesi* konusunda ümmetin geri kalanı ile farklılaştıklarını ifade etse de detay vermez.<sup>43</sup> Bu yüzden onların hangi yönüyle ümmetin geri kalanından ayrıştıklarını, ya da onun bundan kastının ne olduğunu anlamamıza ise Kâdî'nin metni imkân vermez. Fakat bu iddiaya ilişkin, spekülative varsayımlarımız olabilir. Buna göre onların kişinin adil olup olmamasından önce onun ehl-i beyte ait olup olmadığına bakan elitist yönelişiyle, ümmetin geri kalanıyla farklılaştığı varsayılabilir.

Şia, Hz. Peygamberin kendisinden sonraki halifeyi isim ya da vasıf olarak belirlediğine kani olduğu için; İslam tarihinin tümünde *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* ilkesi gereği ehl-i beyt adına hak talebi, adaletin tesisi anlayışı ile sürekli isyan halinde olmuşlardır. Bu yüzden; onlar; söz konusu ilkeyi algılama biçimini fiili olarak da ortaya koymuşlardır. Öte yandan Şia'nın, *iyiliği emretme kötülükten sakındırma* ilkesi için; İmam'ın bulunmasının şart olduğuna ilişkin bir kanaate sahip olduğu da aktarılmıştır.<sup>44</sup>

Buna ek olarak Şiî gruplardan İmamiye; *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* ilkesini, fıkha ilişkin ilkeler arasında saymıştır.

<sup>41</sup> Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 178.

<sup>42</sup> Dhakwân, *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*, 332,333.

<sup>43</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676.

<sup>44</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 240.

Onların *dailer* yoluyla kendi dinî anlayışlarını taşraya anlatmaları anlamı taşıyan *irşad*, *nasihat* ve *davet* de *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* ilkesi çerçevesinde olmuştur. Çağdaş Şia ekolü müntesipleri, gelenekteki uygulamalarını şu şekilde formüle ederek; *iyiliği emretme kötülükten alıkoyma* anlayışlarını dile getirmişlerdir. Mesela Mutahharî; Kâdî Abdulcabbâr'a da konuya ilişkin yorumlarından ilham kaynağı olan Yezid-Hüseyin mücadelesinde; Hz. Hüseyin'in tutum ve tavırlarından Şiâ ekol adına şu hiyerarşik modellemeye ulaşmıştır.<sup>45</sup>

Buna göre; *bilmek*; iyiliği emretmek ve kötülükten uzaklaştırma görevi üstlenen kişi, doğruyu yanlış bilmelidir. *Bildirmek*; münkerin işlenmesinin sebebi bilgisizlik olabilir. Dolayısıyla bilgisizliği uygun bir şekilde ortadan kaldırmak ve bu kötü fiili işleyen *irşad* edilmesi gerekir. *Öğüt vermek*; kişiyi doğru yola yönlendirmek, doğruya ve iyiye çağırmaktır. *İkaz etmek (Tekdir etmek)*; münkeri işleyeni sert bir dille uyardıktan önce nasihat edici bir dil ile ikaz etmek gerekir. Şayet kişi bunda direnir ise sert bir üslupla ikaz edilmelidir. *El ile düzeltmek (fiili müdâhale)*; kimseden izin almadan birey olarak inisiyatif olarak münkeri ortadan kaldırmaktır. Bu aşamada münkere kaynaklık eden şeyi ortadan kaldırmak gerekir. *Sopa ile tehdit*; dövmek ile tehdit etmektir. *Sopa atmak*; başvurulan yollar sorunun ortadan kaldırmak için çözüm olmaz, kişi hatasında ısrar ederse uygulanır. Bir karşı koyma durumunda ise önce tehdit edilir, gerekiyor ise münkeri işleyen, cebren engellenir. Mecbur kalınırsa sopalanır. *Silah kullanmak*; şayet muhatap silah kullanmaya kalkarsa onunla silah kullanılarak onunla mücadele edilir.<sup>46</sup> Bu şartlar çok benzer bir uygulama biçimi Mu'tezilî ekol adına Kâdî Abdulcabbâr tarafından da dile getirilmiştir.<sup>47</sup>

Görüldüğü üzere bireysel inisiyatif kullanımları sosyal ve siyasal bir kargaşaya giden bir uygulamayı sonuç verecektir. Resmi otorite ile çoğu zaman güçlü bağları olmayan Harici ve Şiî grupların resmi otoriteden izinsiz bu tarz inisiyatif kullanma çabaları, toplumsal kargaşaya sebep olmuş olmalıdır. Şia'nın bu algısı uygulamanın belirli bir aşamasına kadar "*men rae minkum münkeren...*"<sup>48</sup> hadisinin rehberliğinde bir uygulama görüntüsü verir. Söz konusu metnin sonunda yer alan *kalbi ile buğz* etme durumu, muhtemelen davetçinin münkeri işleyene güç yitirememesi durumunda ortaya çıkacak olan tutumdur.

Bağımsız bireylerin siyasal otoritenin bilgisi dışında yaptıkları uygulamalar, sosyal bir kargaşaya yol açabilecek iken, iktidara karşı girişilen mücadelede ise iktidarın iznini almak; zaten beklenilmeyen bir durumdur. Hisbe teşkilatı bu uygulamayı resmi siyasal otorite

<sup>45</sup> Murtaza Mutahhari, *Hz. Hüseyin'in Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münkeri*, çev. Hasan Almaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 10-74.

<sup>46</sup> Mutahhari, *Hz. Hüseyin'in Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münkeri*, 10-74.

<sup>47</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 680-682.

<sup>48</sup> Muslim b. el-Haccac, *Sahihu Muslim*, (İman 78 (49)).

kontrolünde uygulanması ve sosyal kaosa yol açmaması açısından önemlidir. Öte yandan suçu önleme aracı olarak önemli bir görev üstlenen iyiliği emretme ve kötülüğü engelleme ilkesi, ekollerin kendi öğretilerini topluma dayatma ve ideolojik bir çağrıya dönüşmesi de bu kurumsal yapı ile kısmen olsa bile engellenmiştir denilebilir. Bu durum da devletin resmi ideolojisini din olarak topluma dayatılmasını sonuç vermesi ile sonuçlanmıştır. Mihne örneği bu kaosu dışı vurduğu örnek dönemlerdendir.

Zeydiye, bir Şî mezhebi olarak hak talebi ve adalet arayışı çerçevesinde diğer Şii anlayışlardan daha duyarlı davranmış, görünür. Onlar hak talebi ve adalet arayışının mutlaka mücadeleyi gerektirdiği anlayışında olmuşlardır. Zeydiye haksızlıklara karşı çıkma anlamında *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l-münker* prensibini hem nasihat irşad ve uyarı olarak dil ile hem de fiili mücadele şeklinde uygulamıştır. Allah'ın iyiliği emredip, kötülüğü yasakladığı düşüncesinden hareketle, *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker* 'in vacip olduğu hususunda icma etmişlerdir. Fakat bu görevin devlet tarafından yerine getirilmesi gerektiği yönünde tavır takınmış, Yemen'deki iktidarlarında da bu anlayışı öne çıkarmışlardır. Hisbe teşkilatını da uygulayan Zeydi ekol, şehir, kasaba ve köyde imam adına *emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker* yapan devlet memurluğu şekliye uygulama yapmış görünüyor.<sup>49</sup> Buna göre bu ilkenin uygulanması bireysel değil, toplumsal bir sorumluluktur.

#### 4. Mu'tezile:

"*Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker*"i usûlu'l-hamseden sayan Mu'tezile'ye göre; bu ilke ekolün temellerinden biri kabul edilmiştir. Kadı Abdülcebâr; "*emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münkerin genel maksadının iyiliğin hâkim kılınması ve kötülüğün ortaya çıkışının engellenmesi*" olduğunu belirtir. Buna göre *emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker*'in yapılması gerektiği kesindir fakat bunu herkesin yapmasının gerekmediği dolayısıyla kifaî bir vucûb olduğu Abdülcebâr tarafından ifade edilir.<sup>50</sup>

İlkeyi kavramsal düzeyde bir analize tabi tutan Mu'tezile; bir kimsenin rütbe bakımından daha üstte olanın kendinden daha aşağı birisine bir şeyi "yap" demesine *emir*, "yapma" demesine *nehy* denir tespitinde bulunur.<sup>51</sup> Buna göre *maruf*; iyiliği bilinen ve uygulanagelen şeydir. Bunun zıttı olarak *münker* ise kötülüğü bilinegelen, dolayısıyla da engellenmesi gereken şey

<sup>49</sup> İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1989), 83-107.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 242.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 230.

olarak anlaşılmıştır.<sup>52</sup> Bu kavramsal zeminden sonra Kâdî Abdulcebbar bu ilkenin uygulamasına ilişkin ortaya çıkacak sorunlar ve dikkat edilecek hususları ortaya koyar.<sup>53</sup>

Mu'tezile; insanlar arasındaki herhangi bir kötülüğün engellenebilmesi için bireyin tüm imkânları ile mücadele içerisine girmesinin dinî bir gereklilik olduğunu tespitite, Müslümanların geri kalanı ile ortak görüş içerisinde olmuştur.<sup>54</sup> Fakat bu gerekliliğin kaynağının nakille mi yoksa akılla mı tespit edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>55</sup> Onlardan bir başka grup ise bunun hem akıl tarafından tespit edilebilir olduğuna hem de nakille tespitinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın yaklaşımına göre maruf; Allah'ın kitabında emrettiği, münker ise yasakladığı; şer'i sair vaciplerden ayırmak gerektiği yönündedir. Yani o, maruf ve münker alanının geneli itibarıyla şeriattan bağımsız olarak akılla bilinebileceği iddiasındadır.<sup>57</sup> Oysa Şer'i emir ve yasaklar Şer'in iyi ve kötü olarak belirlediği ve hakkında hüküm koyduğu şeylerdir. Bunların iyi ya da kötülüğü ancak şeri hükümle belirlenir, akılla bilinmez. Allah'ın emrettikleri iyi, yasak olarak belirlemiş oldukları ise kötüdür. Burada Allah bir temyizde bulunur.<sup>58</sup> Fakat maruf ve münker alanının bir kısmı akıl ile temyiz edilebilecek kadar açıktır. Şeriatın burada yaptığı şey, alan belirlemek değil, hüküm bildirmek ve kötülüğe karşı mücadele etmenin gereğini ifade etmektir.<sup>59</sup>

Konuya ilişkin bir tespit olarak, Kâdî Abdulcebbar; maruf ve münker alanının bir bölümünün akıl tarafından bilinebileceği tespitini yapmış ise de Mu'tezile ekolünün ağırlıklı görüşünün bu alanı vahyin belirlediği yönünde olduğu da ifade edilmiştir.<sup>60</sup> Ali el Cubbaî'nin genel yaklaşımının ise maruf ve münker'in akılla bilineceği şeklindedir.<sup>61</sup> Onun bu konuda ki görüşünün felsefî arka planını da Kâdî bizimle paylaşır.<sup>62</sup> Allah'ın fiillerine ilişkin olarak ise Kâdî, *maruf* ve *münker* şeklinde bir tasnife gidilemeyeceğini ifade eder.<sup>63</sup> Kâdî Abdulcebbar konuya ilişkin kanaatine delil sadedinde; *"iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak aklen vaciptir. Bu konuda nassın olması veya olmaması önemli değildir. Bizden biri bir başkasına zulmedildiğini gördüğünde bunun kabih, çirkin olduğunu bilir"* diyerek bu konuda şeriatın

<sup>52</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 230.

<sup>53</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 233-239.

<sup>54</sup> İbrahim Aslan, "El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 55–84.

<sup>55</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 676.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/280.

<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 678.

<sup>58</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676, 678.

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676, 678.

<sup>60</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/678.

<sup>61</sup> Aslan, "El-Usûlu'l-Hamse'nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği", 55–84.

<sup>62</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/ 680.

<sup>63</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/230.

bildirmesine ihtiyaç yoktur; çünkü akıl zulmün kötü olduğunu bilir der. Bu yüzden kötülük yapanı bundan nehy etmek lazımdır; anlayışını dile getirir. Ona göre iyiliği emretme, kötülükten sakındırma eyleminin esas amacı; ma'ruf'u korumak ve var olmasını sağlamak, münker'i ise ortaya çıkmadan önce ya da ortaya çıktıktan sonra yayılmasını engellemektir.<sup>64</sup>

Bu ilkenin Mu'tezile açısından İslam dini içindeki kaynaklarından birinin de Hucûrât suresi 9. ayeti'dir. Bu ayette: “Eğer müminlerden iki topluluk birbirleriyle savaşılırsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız; eğer dönerlerse aralarını adaletle bulunuz, adil davranınız, şüphesiz Allah adil davrananları sever” şeklindeki emirdir.<sup>65</sup> Buna kayıtsız kalamayacağını ise “Allaha isyan hususunda kula itiaat olunmaz” ilkesi çerçevesinde tavır alındığı anlaşılmaktadır.<sup>66</sup>

“Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker” ilkesine ilişkin Mu'tezile ekolünün ayırt edici yorumu ise; *Marufun sadece mücerred emri gerektirdiği ve bir icbarı içermediğidir*. Buna göre marufa konu olan şeylere ilişkin bir zorlama yapılamayacağıdır. Bu anlayışa göre *namazı terk eden namaza döndürmek için bir zorlamanın yapılamayacağı* ekol imamları tarafından dile getirilmiştir.<sup>67</sup> Sünnî diğer ekollerin, ibadetleri terk edenlere karşı uygulamalarının Mu'tezile'nin bu uygulaması ile farklılaştıklarını da söylemek icap eder. Mu'tezilî ekolün ma'ruf'a ilişkin bu uygulama farklılığı söz konusu ilkenin uygulanmasında diğer ekollerle farklılaştığı noktadır. Fakat münker olan fiili yapana karşı görevimizin, yapanı uyarmakla son bulmayacağını da yine Kâdî ifade eder. Yanlış fiili yapan bu fiili bırakıncaya kadar görevimizin devam ettiğini söyler.<sup>68</sup> Buna göre Mu'tezilî anlayışta; ma'ruf'u emretmek nasihat ve uyarı ile sınırlı iken, münkeri nehy etmenin sınırı uyarıyı aşan bir bireysel ve sosyal sorumluluğu da içerir denilebilir.

Öte yandan Mu'tezile ekol “Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker” ilkesinin uygulanmasının önemli bir bölümünün devlet eliyle yapılması gerektiği konusunda diğer Sünnî ekoller ile hemfikiridir.<sup>69</sup> Dolayısıyla *hisbe* teşkilatı, onlar açısından da bu ilkenin sosyal alanda uygulanabilmesinde önemli görülmüştür. *Keşşaf* sahibi de bu görevin önemli oranda siyasal iktidarda olduğu görüşünü dile getirir.<sup>70</sup> Mu'tezile; bu ilkenin uygulamasında en önce devlet başkanı dolayısıyla devletin sorumlu olduğunu kabul eder. Fakat onlar buna ek olarak bu ilkenin hayata geçirilmesinde bireylerin de sorumluluğu olduğunu dile getirirler. Buna göre her bireyin gücü nispetinde, bu ilkeye işlerlik kazandırmakta bir yetki alanı olduğunu, bunun bir sosyal ve

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/678.

<sup>65</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/676.

<sup>66</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 230.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/680.

<sup>68</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/680-682.

<sup>69</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/680-682

<sup>70</sup> Zemahşerî, *El- Keşşaf*, 1/1026.



dinî sorumluluk olduğu varsayar. Öte yanan Mu'tezile, bu ilkeyi uygulayacak bireyde belirli şartların olması gerektirdiğini de dile getirmiştir. Buna göre;

a. *Münkeri işleyenin, emredilen şeyin iyi, yasaklananların da kötü olduğunu bilmesi gerekir.* Zira bu prensibi uygulayacak kişi marufu ve münkeri bilmez ise, yanlış bir şekilde kötülüğü emr etmesi veya iyilikten sakındırması gibi doğru olmayan bir yaklaşım da ortaya çıkabilir.

b. *Kötülüğü yapmaya gerekli olan şartların hazır vaziyette olduğunu, görmek, anlamak ve bilmek gerekmektedir.* Burada bir müdahalenin haklı olabilmesi için münkeri yapmak için bir hazırlığın olduğunun tespiti gerekmektedir. Ayrıca muhtemelen sehven yapılmış bir fiil ile amaçlı ve planlayarak yapmak arasında bir ayrıma gitmek amaçlanmıştır.

c. *Yapılacak olan emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker görevinin toplumda daha büyük bir zarara neden olmayacağını bu ilkeyi uygulayacak kişinin bilmesi gerekir.* Bu durum iyiye davet edenin eylemlerinin sonucunu hesap etmesi gerektiğine vurgudur. Mesela, bu prensibi uygulayacak şahıs, insanları içki içmekten nehy etmesi durumunda Müslümanlardan bir kısmının öldürülmesine veya bir mahallenin yakılmasına sebep olacağını bilse veya zannetse, bu durumda onun emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker kendisine vacip olmadığı gibi, bunu yapması güzel bir şey olarak görülemez ve öyle karşılanamaz.

d. *Bu prensibi uygulayacak kişinin sözünün, muhatapları üzerinde etkili olacağını bilmek gerekir.* Âlimlerin bir kısmı, bu prensibi uygulayacak kişinin sözünün etkisi konusunda şüpheli olursa dahi bu ilkeyi uygulaması gerektiği konusunda fikir beyan etmiş, bazı âlimler ise bu durumda daveti terk etmek gerektiğini dile getirmişlerdir. Çünkü sözün bu durumda anlamsız olacağını belirtmişlerdir.

e. *Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker görevini yapacak kişinin malına ve canına zarar gelmeyeceğini bilmesi gerekir.*<sup>71</sup> Aksi kanaatte olduğunda iyiye davetten vazgeçmesi gerekir.

## 5. Ehl-i sünnet:

Ehl-i sünnet olarak da ifade edilmiş “genel akım” din anlayışı, İslam tarih geleneğinde iktidarları inşa eden dinî anlayışı temsil eder. Onlar, iktidarı temsil eden merkezi öge olarak; İslam kurumları tarihinde de oluşturan yapı olmuştur. Bu yüzden Sünni ekoller genel bir eğilim olarak, siyasal başkaldırıcıyı onaylamayan bir yaklaşım içinde olmuşlardır. *Fasık olsa bile, imama itaati telkin eden bir anlayışla, Fasık'ın ardında namaz kılınabileceği anlayışını dile getirmişlerdir.* Böylece onlara göre zalim olsa bile imama karşı isyanı onaylamaz.<sup>72</sup> Büyük

<sup>71</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 1/ 232.

<sup>72</sup> Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dâvük (Beyrut: Dâru'l Beşâiru'l- İslamiye, 1998), 281-283.

oranda toplumsal uzlaşmayı bozarak fesad doğurması endişesi ile bu yaklaşım, Sünni akımlar tarafından onaylanmıştır. *İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak*, ehl-i sünnet olarak ifade edilen ekoller tarafından da kifaî bir vucûb olarak kabul.<sup>73</sup>

Bu ekolün temsilcilerinden biri olan İbn Kayyim; “Peygamberin yerine getirmekle görevlendirildiği, Kur’an’ın yerine getirilmek için gönderildiği şeyin; *iyiliği emir ve kötülüğü engellemek olduğu*” ifade edilir.<sup>74</sup> Bu ilke, el-Mu’temed adlı eserinde Hanbeli âlim el-Farra tarafından da ele alınmış ve değerlendirilmiştir.<sup>75</sup> Gücü ölçüsünce bütün Müslümanların üzerine bu mükellefiyetin vacip olduğu, bu ekol mensupları tarafından dile getirilmiştir. İbn Kayyim’e göre de bu görev kifaî bir vaciptir. Fakat yapacak başka kimse yok ise bu iş onu yapmaya güç yitiren için artık kifaî değil, aynî bir vacip haline gelir tespiti de ona aittir. İbn Kayyim, bu görüşüyle temsilcisi olduğu anlayışla örtüşerek, ona sadakat gösterir.

Buna ek olarak; Allah’ın İslam ümmetini bu ilke üzerinden diğer ümmetlere üstün kıldığı anlayışını da İbn Kayyim dile getirir.<sup>76</sup> O, bu sonuca ilkeye kaynaklık eden Âl-i İmran, 110. ayetinden yaptığı yorumla ulaşır.

Geneli itibarı ile devletin resmi ideolojisini temsil eden bu yapının, dinî anlayış ve yaklaşımları resmi yapılar olarak devlete entegre bir biçimde ortaya çıkmıştır. İslam kurumları tarihinde *hisbe* teşkilatı, büyük oranda Sünni anlayışların “*emri bi'l- maruf ve nehyi ani'l- münker*” ilkesine ilişkin uygulama modelini yansıtır.

Hisbe, İslam hukuku alanı ile bağlantılı bir kurum olup, İslam kurumları tarihinin en eski kurumlarından biridir. İslam Tarihi’nin tümü boyunca bu kurumun var olduğu da aktarılmıştır. Bu bağlamda; İkinci halife Ömer b. Hattab, bir deveye fazla yük yüklediği için, sahibini cezalandırdığı da bu aktarılmıştır. *Hisbe* kurumunun bu ilke ile bağlantılı olarak yürüttüğü kritik kamu görevleri, yöneticileri de sorgulayan pratikler ortaya çıkarmıştır.<sup>77</sup>

Adaleti temini ve dini korumasına-ki temelde bu ilkenin uygulamadaki biçimidir- karşılık devlet başkanına karşı yapılacak bir isyanda halkın ondan yana inisiyatif almalarına neden olarak, dile getirilmiştir.<sup>78</sup> Eş‘arî’nin aktardığı kadarıyla bu ilke çerçevesinde halkın *uyarı ile yetinmesi* gerektiği yönündeki telkin; muhtemelen isyandan ve sosyal kaostan duyulan endişe

<sup>73</sup> Mâturîdî, *Te’vilatu’l-Kur’an*, 2/ 381,382.

<sup>74</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir İbni Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s Siyâseti’s-şer’iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed, (Mekke: Dâru Âlemu’l-Fevaid, 1428), 2/ 622.

<sup>75</sup> Aslan, “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği” 55–84 .

<sup>76</sup> İbni Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s Siyâseti’s-şer’iyye*, 2/ 622.

<sup>77</sup> Ebu’l-Hasan Mâverdî, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 249, vd.

<sup>78</sup> Eş‘arî, *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*, 2/125.

sebebiyle *nasihatle* sınırlı tutulmuştur.<sup>79</sup> Görüldüğü üzere Sünnî kanadın önemli bir figürü olarak Eş'arî, halka bu ilke çerçevesinde bir sorumluluk yüklese de *gereğini yapmak* devlete bırakılmış görünüyor.

Mâturîdî ekol; dinî hassasiyetleri gözetmeyen birinin devlet başkanlığına tevdi edilmesini ahlâkî olarak sorunlu görse bile; hukukî olarak meşru olduğunu ifade ederek, Sünnî ekolün temel yaklaşımını sürdürmüştür.<sup>80</sup> Bu ilke ile bağlantılı olarak Mâturîdî ekolün genel kanaati, zulümden uzak durmanın gerekli olduğudur. Mâturîdî ekolde bu sorumluluk önemli oranda bireysel bir sorumluluk değil toplumsal bir sorumluluktur. Çünkü birey yalnız başına buna güç yitiremeyebilir; bu yüzden devlet başkanı bu görevi üstlenmelidir, şeklinde bir yaklaşım göstermiştir.<sup>81</sup>

Ma'turîdî'ye göre eşyada fiillerde bizzat husun-kubuh vasıfları vardır. Önemli oranda Hüsün-kubuh' un tespitinin; akıl ve insanın tabiatı tarafından yapılabileceğini gösteren Mâturîdî, Allah'ın insanı bazı şeylerden nefret edecek, bazı şeylere de ilgi duyacak şekilde yarattığını ve iyi ve kötü şeylerin bilgisini akla yerleştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre; bazı şeylerin güzelliği bazı şeylerin de çirkinliği akılda önceden sabittir.<sup>82</sup> İşte aklın iyi gördüğü şeyler *maruf*, kötü gördüğü şeyler ise *münker*'dir.

İyiliği emretmek ve kötülükten menetmek anlayışında Sünnî ekoller arasındaki ihtilaf da bu noktadadır. Mâturîdî ekol *aklın maruf ve münker, şer' i bildirimine gerek kalmaksızın tespit edebildiği* şeklinde iken, Eş'arî ekol ise *hüsün-kubûh eşyanın zâtında bulunmamaktadır. Biz bunu ancak Allah'ın emri ile biliriz. Buna göre; Allah neyi emretti ise o iyi, neyi de yasakladı ise o kötüdür* şeklindedir.<sup>83</sup> Sünnî akımın bu iki asli unsuru arasındaki temel sorun, husun-kubuhun varlığın aslından mı olduğu yoksa emir ve yasak ile mi varlığa yüklenen bir değer olduğu yönündeki bir farklılıktır. Buna göre Eş'arîler, bu değeri varlığa değil, otoriteye verirler. Razî, Eş'arî tavrı ; "*fi enne husni'l- eşya ve kubhuha la sebetet ille bil şer'*" diyerek konuya ilişkin kendi ekolünün metodolojik yaklaşımlarını dile getirmiştir.<sup>84</sup> Zira onlara göre; Allah'ın iradesinden bağımsız olarak; iyi-kötü şeklinde herhangi bir değerden bahsedilemez. Dolayısıyla Eş'arî ekole göre fillere ahlakî değerini kazandıran yaratıcının iradesidir. Yani emir ve nehiyleridir. Eş'arî anlayışın Allah tasavvuru *kadiri mutlak, iradesine sınır konulamayan* bir tanrı anlayışı olunca; o, dilediğini de emretmektedir. Böylece emrettiği andan itibaren emredilen

<sup>79</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallîn*, 2/125,126

<sup>80</sup> Nureddin. el Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidî*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 120.

<sup>81</sup> Sâbûnî, *Mâturîdîyye Akâidî*, 120.

<sup>82</sup> Ebu Mansur Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l Camiatu'l- Mırsiye, 1978), 217,218 .

<sup>83</sup> Fahrüddin Râzî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Şuayb Arnavut (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2008), 26.

<sup>84</sup> Râzî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh*, 26.

şey, iyi olur... Buna göre denilebilir ki; Eş'arî ekole göre; Allah'ın emir ve yasakları öncesi varlık iyi ve kötü şeklinde bir değere sahip değildir, Şer'i emir ve yasak, ona bir değer yüklemektedir. Mu'tezile'nin de dâhil olduğu bu tartışmada, eşyadaki iyilik ve kötülük; onun emir ve yasaklanmasından bağımsız ve ondan önce midir; yoksa iyi ya da kötü şeklindeki isimlendirmelerimiz bu emir ve yasak ile mi bağlantılıdır ve bununla mı başlar tartışmasıdır.

### Sonuç

*Emru bi'l- ma'ruf nehyi ani'l-münker* ilkesinin İslam kelimcileri arasında ele alınmasını gerektiren şey konuya Kur'an'ın yer vermesi olmuştur. Farklı ekollerin kavramları kendi dinî anlayışları çerçevesinde şekillendirdikleri, fakat genel anlayışın, bu sosyal ve dinî sorumluluğun kifaî bir vucup olduğu yönündedir.

Kavram Müslüman toplumun suç önleme aracı olarak görev yapabilecek zengin söylem dağarcığını içinde barındırıyor olmasına karşın, bu potansiyelin Kelam müktesebatına yansımadağı, görülmüştür. Ekoller arasında konuya ilişkin en ileri söylemlerin ise siyasal muhalefet bağlamında ele alındığı dolayısıyla bu potansiyelin değerlendirilmediğı, çalışmamız çerçevesinde farkına varılmış bir konudur. Birey-devlet ilişkisi çerçevesinde algılama eğiliminin Müslüman kelam ekolleri arasında daha yaygın olduğu da bu bağlamda dile getirilmesi gerekir.

Konunun husun-kubuh ilişkisine uzanan bir yönü de olduğu dolayısıyla akıl ve şer' ilişkisini de irdeleyen tarafları olduğu da çalışmamız bağlamında dile getirilmiştir. Bu yönüyle; kötülüğün(kubuh) varlığın aslından mı yoksa emir ve yasakta mı aranması gerektiğı aralığında tartışmaların da ekoller arasında anlayış farklılıklarına sebebiyet verdiği de ifade edilmiştir.

Bu ilke; İslam geleneğinin derinlikli bir bakış açısını yansıtmıyor olsa bile, sosyal alan ile çok daha net bağlantılar da ortaya çıkarabilecektir. Konunun tarihi bağlamı ihmal edilmeksizin alanının güncellenerek dinin sosyal alanda daha fazla rol almasına imkân veren yapıları bu ilke çerçevesinde ortaya çıkarılabilir.

*Emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* insan özgürlüğünün sınırları ile kamu özgürlükleri ya da haklarının sınırları ile yakın ilişki içinde olmuştur. Mihne tarzı özgürlük kısıtlama çabalarına da bu anlayışın bir gereğı olarak özgürlük kısıtlamalarına gerekçe ve kaynaklık etmiştir.

Gelenekte *hisbe* teşkilatı *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* ilkesi sebebiyle oluşturulmuş sosyal ve dini kurumlardan olmuş ve tarihte adli ve idari önemli görevler üstlenmiştir.

### Kaynakça

Abdülkahir el-Bağdadî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. thk.Muhammed Osman el-Huşi. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.

- Aslan, İbrahim. “El-Usûlu’l-Hamse’nin Hanbelî yorumu: el-Kâdî Ebû Yalâ el-Ferrâ örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 55–84.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sahihu’l-Buhari*. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr. Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim. “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”. *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (2009), 41–54.
- Dalkıran, Sayın. “Hâricîlerin ‘El-Emru Bi’l-Ma’rûf Ve’n-Nehyu Ani’l-Münker’ Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2004), 199–223.
- Dhakwân, Sâlim ibn. *Epistle of Salim Ibn Dhakwân*. çev. Fritz Zimmermann -Patricia Crone. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvûd. *Ahbâru’t-Tivâl*. thk. Abdu’l Mûn’im Âmîr. Bağdat: Dâru İhyai’l-Kutubu’l-Arabi, 1960.
- Doğan, İsa. “Zeydiyye Mezhebi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1989), 83–107.
- Ebu Ca’fer İbn Cerîr Taberî. *Tarihu’l-Ümem ve’l-Mülûk*. nşr. Ebû Suhayb el-Kermî. Riyad: Beytü’l-Efkârî’d-Devliyye, ts.
- Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitabu’l Harac*. Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1979.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makâlâtu’l-İslamiyyin ve İhtilafu’l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid 2 cilt. Beyrut: Mektebetu’n- Nahdatu’l-Mısriye, 1950.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Goldziher, Ignace. *Introduction to Islamic theology and law*. çev. Andras Hamori ve Ruth Hamori. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretu’n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbni Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir. *et-Turuku’l-Hükmiyye fi’s Siyâseti’ş-şer’iyye*. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemu’l-Fevaid, 1428.
- Kâdî Abdulcebbar, El-Hâmedânî. *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kalhâtî, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve’l-Beyân*. thk. Seyyide İsmâ’îl Kâşif 2 Cilt. Umman, 1980.
- Kallek, Cengiz. “Hisbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 133–143. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kasım b. Sellam, Ebu Ubeyd. *Kitâbu’l-Emvâl*. thk. Muhammed Ammara. Kahire-Beyrut: Daru’s Şurûk, 1989.
- Kutlu, Sönmez. “Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 168–210.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu’t-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru’l Camiatu’l-Mırsiye, 1978.

- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Te'vilatu'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Muslim b. el-Haccac, El-Kuşeyrî. *Sahihu Muslim*. thk. Yâsir Hasen, İzzuddîn Dilî, İmâd et-Tayyâr. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2014.
- Mutahhari, Murtaza. *Hz. Hüseyin'in Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münkeri*. çev. Hasan Almaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlu'd-dîn*. thk. Ömer Vefîk ed-Dâvûk. Beyrut: Dâru'l Beşâiru'l-İslamiye, 1998.
- Râzî, Fahrüddin. *el-Mahsûl fi 'İlmi Usûli'l-Fıkh*. thk. Şuayb Arnavut. Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 2008.
- Sâbûnî, Nureddin el. *Mâturidiyye Akâidî*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu Keşşâfi Istilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *El- Keşşaf*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

**KAZVİN'İN FETHİ, İSLÂMLAŞMASI VE IV/X. ASRIN SONUNA KADAR  
ŞEHİRDEKİ İSLÂM KÜLTÜR VE MEDENİYETİNİN GELİŞMESİNDEKİ ANA  
UNSURLAR**

THE CONQUEST OF QAZVİN AND IT'S İSLAMİFİCATION AND MAIN PRİNCİPLES İN THE  
DEVELOPMENT OF İSLAMİC CULTURE AND CİVİLİZATİON İN THE CİTY UNTİL THE END  
OF IV/X CENTURY

**Hilal TÜFENK**

Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD  
Research Assistant., Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Islamic  
History

Van / Turkey

[hilaltufenk@yyu.edu.tr](mailto:hilaltufenk@yyu.edu.tr)

ORCID ID: 0000-0002-3753-9734

**Osman AYDINLI**

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ABD  
Associate Professor, Marmara University Faculty of Theology, Department of Islamic History

Istanbul / Turkey

[oaydinli@hotmail.com](mailto:oaydinli@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0001-7370-3143

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 03 Kasım / November 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 13 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

Atıf / Citation: Tüfenk Hilal, Osman Aydınli. "Kazvin'in Fethi, İslâmlaşması ve IV/X. Asrın Sonuna Kadar Şehirdeki İslâm Kültür Ve Medeniyetinin Gelişmesindeki Ana Unsurlar" *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 267-289.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



## Özet\*

İran'ın kuzeybatısında İslâm coğrafyacılarının Cibâl olarak tavsif ettikleri bölgede Sâsânîler döneminde kurulan Kazvin, İslâm orduları tarafından bölgede ele geçirilen ilk İran şehirlerinden biri olmuştur. Kuruluşundan itibaren Deylem cihetine yönelik saldırılarda askerî karargâh amaçlı kullanılan kent, İslâm fetihleriyle de bu hüviyetini korumuştur. Halkın İslâm'ı benimsemesinin zamanı ve niteliği hususunda ihtilaf olmakla birlikte Kazvin'de kısa süre içinde İslâmlaşma tamamlanmıştır. Garnizon kent olmasından kaynaklı iskân edilen Arap askerler, diğer beldelerden Kazvin sugûruna cihada gelen müslümanlar, âlimler ve şehre ayrı imtiyazlarda bulunan halifeler vasıtasıyla şehir kısa süre içinde fizikî ve kültürel olarak İslâm şehrine dönüşmüştür. Çalışmamızda örnekleriyle somutlaştıracağımız bu unsurlardan ilk olarak Kazvin fatihi Berâ b. Âzib tarafından şehre yerleştirilen Arap askerlerinden aralarında âlim ve râvilerin de bulunduğu kimselerin askerî faaliyetler dışında şehrin İslâm kültür ve medeniyetine katkılarından bahsedeceğiz. Keza İslâm büyükleri ve halifeler tarafından sınırda cihat etmenin faziletine dair sözleri ile teşvik edilen gönüllü askerleri ve gerek evlerinde gerekse camilerde ilim faaliyetlerini sürdüren âlimleri de bu minvalde zikredeceğiz. Son olarak bu askerler için kale, sur ve şehrin sınıra yakın bölgelerinde inşa edilen mahallelerin inşası ile Arap askerlere ve yeni müslüman olan Kazvin halkına fiziki ortamı sağlayan, şehirde sürekli bir cihat durumu olması hasebiyle halkı vergilerden muaf tutan ve vakıflarla malî destekte bulunan halifeleri ve sâir idarî âmilleri de kentin İslâmlaşmasındaki diğer unsurlar arasında ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: İran, Kazvin, İslâmlaşma, Askeri Faaliyetler, Alimler, Kültür, Medeniyet.

## ABSTRACT

THE CONQUEST OF QAZVİN AND IT'S İSLAMİFİCATION AND MAİN PRİNCİPLES İN THE DEVELOPMENT OF İSLAMİC CULTURE AND CİVİLİZATION İN THE CİTY UNTİL THE END OF IV/X CENTURY

Established in the region of the northwest of Persia, which Islamic geographers describe Jibâl, during the Sassanid era, Qazvin was one of the first Persian cities captured by the Islamic armies in the region. The city, which has been used as a military headquarters in the attacks against Daylam since its establishment, has maintained this identity with the conquests of Islam. Although there were controversies about the time and the nature of the people's embrace of Islam, Islamification was soon completed in Qazvin. Because of the fact that

---

\* Bu makale 2020 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından kabul edilen *Fethinden Büveyhiler'e Kadar Kazvin Tarihi (24-323/644-934)* isimli yüksek lisans tezimizden yola çıkarak hazırlanmıştır.



garrison was a city, the city was transformed into an Islamic city physically and culturally in a little while because of the Arab soldiers who were settled in the city, the Muslims coming to the jihad from other regions, the scholars and the caliphs who made grant privileges to the city. The first of these elements, which we will embody with examples in our study, is the conqueror of Qazvin, we will mention about the contributions of Arab soldiers who were placed in the city by Barâ' b. 'Âzib, including scholars and narrators, to the Islamic culture and civilization of the city in addition to military activities. Likewise, we will cite the volunteer soldiers, who were encouraged by the Islamic leaders and the caliphs with their words about the virtue of jihad at the border, and the scholars who continue their scholarly activities both in their homes and in mosques. Lastly, the caliphs and other administrative acts that provide these soldiers with the fortress, the city and the neighborhoods built near the border and the physical environment, exempt the people from taxes and provide financial support with foundations due to the constant jihad environment in the city will be among other elements we will consider.

**Key Words:** Persia, Qazvin, Islamification, Military Activities, Scholars, Culture, Civilization.

## Giriş

Hız. Ömer döneminde 5 yıl gibi kısa bir süre içinde Sevâd topraklarının büyük bölümünü ele geçirerek Sâsânî ordularına gâlip gelen Müslümanlar, akabinde Cibâl (merkezî İran) şehirlerini fethetmeye başlamışlardır. 24 (644) yılında İslâm hâkimiyetine giren Kazvin de bu bölgede ele geçirilen stratejik konuma sahip şehirlerden biridir. Şehrin coğrafi konumuna baktığımızda Kazvin, İslâm coğrafyacılarının yedi iklimde ele aldıkları bölgelerin dördüncü ikliminde<sup>1</sup> Tahran'ın 100 km kuzeybatısında<sup>2</sup>, Elburz dağlarının güneyinde<sup>3</sup> ve Cibâl bölgesinin<sup>4</sup> Deylem<sup>5</sup> hududunda büyük bir ovada üzerinde kurulmuştur.<sup>6</sup> Şehir, “Zü'l-ektâf” lakaplı Sâsânî İmparatoru II. Şâpûr (309-379) tarafından inşa edilmiştir.<sup>7</sup> Bu tarihten evvel Kûhenber ismi ile bilinen bir mezarlığın bitişiğinde küçük bir köyden ibaretti.<sup>8</sup> II. Şâpûr, bu köyü şehir görünümüne kavuşturan ilk kişi olmuştur.

Kazvin, tarih boyunca civar bölgelerle iletişim halinde olup Sâsânî dönemindeki önemli yolların güzergâhında bulunan bir sugûr<sup>9</sup> kenttir. Yapılan arkeolojik çalışmalarda, Kazvin'in m.ö. II. yüzyıldan itibaren doğu-batı ve kuzey-güney yolları güzergâhında İran'ın diğer önemli şehirlerine geçiş yolları üzerinde olduğu saptanmıştır. Kazvin'i kuzeyde Gîlân'a bağlayan 6 yol ile güneyden Hürmüz körfezine geçişi sağlayan Seylan ve Gedûk geçitlerinin varlığı bunu kanıtlar niteliktedir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Yakût el-Hamevî, (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut :Dâru Sadır, 1995), 4: 342.

<sup>2</sup> Guy Le Strange, *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslâm Fethinden Timur Zamanına Kadar*, çev. Adnan Eskikurt, Cengiz Tomar, (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015), 280.

<sup>3</sup> Marcel Bazin, “Kazvin”, *DİA*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 27: 154-155.

<sup>4</sup> İslâm kaynaklarında Cibâl ya da el-Cebel şeklinde geçen bu bölge Irak'ın doğu-kuzeydoğu sınırı boyunca uzayan, doğusunda Horasan ve Fârs çölleri, batısında Azerbaycan, kuzeyinde Hazar Denizi, güneyinde ise Irak ve Hûzistanın bulunduğu merkezî İran bölgesidir. Bu bölgeye Irak-ı Acem de denilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz. Anonim, *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*, thk.ve çev. Yûsuf Hâdî, (Kahire: Daru's-Sekafe linneşr, 2002), 151; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvinî, *Âsâru'l- bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, (Beyrut: Dâru Sadır, trz.), 341.

<sup>5</sup> Deylem, güneyinde Kazvin, Torum ve Azerbaycan'ın bir kısmı, doğusunda Taberistan, batısında Azerbaycan ve Erran, kuzeyinde ise Hazar denizi olan ve Gîlân olarak da isimlendirilen bölgedir. (Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedanî, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 417; İstahrî, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî, *Mesâlikü'l-memâlik*, (Leiden: Dâru Sadır, 2004), 204.

<sup>6</sup> Hüseyin Kuli Sütude, “Tarihçe-i Kazvin”, *Berresihâ-yi Tarihi*, (Tahran:1969), 4/5; İbn Havkâl, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdadî, *Sûretü'l-arz*, thk. M. J. Geoje, (Leiden: Dâru Sadır, 1938), 2/357.

<sup>7</sup> Müstevfî, Hamdullah b. Ebi Bekr b. Ahmed el-Kazvini Hamdullah, *Nüzhetü'l-kulûb: el-makâletü's-sâlise*, tsh. Guy le Strange, (Tahran: 1362), 57.

<sup>8</sup> Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvinî Râfî, *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvin*, thk. Azizullah Ataridi Habuşani, (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye 1987), 1/41; Hamdullah b. Ebi Bekr b. Ahmed el-Kazvinî Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: TTK yayınları, 2018), 631.

<sup>9</sup> İslâm'a muhâlif devlet ve hânedanların sınırında bulunan İslâm şehirleridir. Sınırdaki bu şehirler askerî birliklerle güçlendiriliyor ve karşı cihetlere saldırılar bu şehirlerden düzenleniyordu. Bu sugûrlar, kara sugûru ve deniz sugûru gibi bulunduğu bölgenin yapısına göre çeşitli isimler almaktaydı. (İslâm sugûrları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Ferec el-Bağdadî Kudâme b. Ca'fer, *Kitâbü'l-Harac ve sinâatü'l-kitâbe*, (Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1981) 159-201.

<sup>10</sup> Sütude, *Tarihçe-i Kazvin*, 97-98.

Kazvin'in askerî konumu İslâm döneminde de devam etmiş ve çevre nahiyelerin bünyesine eklenmesiyle geniş bir mıntıkanın merkezi haline gelmiştir. Bu nahiyelerden en önemlisi Destebâ'dır. İslâm döneminde Kazvin, ele geçirilmeden önce Deylem'e gazveler buradan yapıldığından<sup>11</sup> bölgedeki askerî stratejik konumlardan biri olan Destebâ, 254 (868) yılında Mûsâ b. Boğa tarafından Kazvin'e katılmıştır.<sup>12</sup> Hârun er-Reşid döneminde Hemedan'dan ve Rey'den yeni nahiyelerin eklenmesiyle birlikte Kazvin, bölgenin serhaddi olma vasfına hızlıca kavuşmuştur.<sup>13</sup>

Şehrin fiziki durumu hakkında malumat edindiğimiz coğrafya eserlerine göre Kazvin merkezden çevreye dairevî biçimde genişleyen tipik bir İran şehir modeline sahiptir. Kent, Sâsânî imparatoru II. Şâpûr tarafından inşa edilen şehrin ilk unsuru olan iç kale (kûhendiz), onu kuşatan asıl şehir (şehrîstan) ve bunları ihata eden dış surlardan (rabaz) oluşur. Bununla birlikte iç kale ve asıl şehir ile el-medine es-sağîra, surların ve yeni mahallelerin inşa edildiği dış şehir ile de el-medine el-kebîra olarak iki medineli (merkezli) şehir olarak anılmaktaydı.<sup>14</sup> Kazvin'in fiziki yapısındaki ana etken Deylem sugûru olmasıydı. Yeni mahalleler ve kaleler bu amaca hizmet ediyor ve gün geçtikçe şehir daha da müstahkem hale getiriliyordu. Abbâsî Halifesi Mûsâ el-Hadî (785-786) ve azatlısı Mübârek et-Türkî'nin askerlerin ihtiyacını karşılamak üzere kurduğu mahalleler<sup>15</sup> ile halife Hârun er-Reşid döneminde inşasına başlanan ve Halife Mu'tez-Billâh (866-869) döneminde Türk komutan Mûsâ b. Boğa tarafından 254 (868) yılında tamamlanan büyük hisar, şehirdeki tahkim çalışmalarının en önemlilerinden sayılabilir.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. M. J. De Geoeje, (Leiden: Dâru Sadır, 1889), 261; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l Buldân*, 557.

<sup>12</sup> Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/47.

<sup>13</sup> Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 633-34, 640.

<sup>14</sup> Mesut Can, "Ortaçağ İslâm Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/2, 2018, 1151.

<sup>15</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l -Buldân*, 559; Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 4/60; Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 631.

<sup>16</sup> Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/43.

## 1. Kazvin'in Fethi

Müslümanların Sâsânî birlikleriyle karşılaşması Hz. Ebû Bekir dönemine rastlamaktadır. İslâm hakimiyetinden önce Sevâd'da İran'a karşı kabilevî direnişini sürdüren Müsennâ b. Hârise,<sup>17</sup> Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinden sonra kendisinden ahitname alarak İslâm gücü adına bölgede bir yıl kadar direnişini sürdürmüş, 12 (633) senesinde Irak savaşlarına komutan tayin edilen Hz. Hâlid b. Velîd'e verdiği destekle Hire ele geçirilip halkı cizyeye bağlanmıştı.<sup>18</sup> Sâsânî topraklarında ilerlemeye devam eden ve 15 (636) yılına kadar bölgede önemli başarılar kaydeden İslâm ordusuna karşı kaybettiği toprakları geri almak için büyük bir birlik hazırlayan son Sâsânî Kısrası III. Yezdicerd'in Kâdisiye mevkiinde mağlup edilmesi ve başşehir Medâin'in ele geçirilmesiyle bölgedeki İslâm hâkimiyeti kesinleşmiş oldu.<sup>19</sup> 16 (637) yılında Dicle Sevâd'ının bütün toprakları fethedildi.<sup>20</sup> 21 (642) senesinde vuku bulan ve diğer İran şehirlerinin ele geçirilmesine imkan sağlayan Nihâvend savaşı sonrasında ise Hemedan, Dînever<sup>21</sup>, Rey ve Destebâ<sup>22</sup> iki yıl içerisinde fethedildi. Bu bölgelerin ele geçirilmesi ile kuzey İran topraklarında büyük oranda hakimiyet sağlanmış ve Deylem'e ilk seferler düzenlenmeye başlanmıştır. Ancak gerek stratejik konumu gerekse Deylem'e gerçekleştirilen seferlerdeki en büyük kalelerden biri olan Destebâ halkının İslâm otoritesine gereğince boyun eğmemiş olması Kazvin'in alınmasını gerekli kılıyordu.

Hz. Ömer tarafından Kûfe valiliğine atanan Mugîre b. Şu'be,<sup>23</sup> bu sebeplere matufen valiliğe gelir gelmez 22 (642) yılında Berâ b. Âzib'i Kazvin'i fethetmesi için ordu kumandanı olarak görevlendirdi. Kazvin'i ele geçirmede muvaffak olursa Deylem'e de sefer düzenlemesini emretti. Berâ, Destebâ'da önceden tutulan silahlı askerleri de yanına alarak Kazvin'e yöneldi. Ordu önce Kazvin'e yakın mevkiye bulunan Ebher kalesine vardı. Buraya gelmeden önce Berâ, yolları araştırmış ve en doğru yolun hangisi olduğunu bizzat öğrenmişti. Kale ahâlisi İslâm ordusu ile savaştıktan sonra Berâ'dan eman istemek zorunda kaldı. Berâ

<sup>17</sup> İsrail Balcı, "İran Sömürgesine Karşı Arap Aşiretleri Direnişinin Önderi: Müsennâ b. Hârise ve Siyasi Direnişleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/19, (2004):180.

<sup>18</sup> Ebu Yûsuf Ya'kub b. İbrahim, *Kitâbu'l-Harâc*, thk. Tâhâ er-Rauf Sad, Sa'd Hasan Muhammed, (Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türâs, trz), 156-158; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, (Beyrut: Dârû Mektebetü'l-Hilal, 1988), 24.

<sup>19</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 258; Muhtar b. Tâhîr Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, (Mektebetü's-Sekâfe diniyye ve Bûr Said, trz), 5/177; Firdevsî, *Şahnâme II*, (çev. Nimet Yıldırım), (İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2016), 1213.

<sup>20</sup> Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Dımaşk: Daru'l Kalem, 1977), 137; Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 260; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmûrî, (Beyrut: Daru'l Kütübi'l Arabi, 1997), 2/345-47.

<sup>21</sup> Halife b. Hayyât, *Târihu Halife b. Hayyât*, 151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 2/400.

<sup>22</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 313; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 556; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/454.

<sup>23</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-büldân*, 274.

bunun üzerine Ebher halkı ile Huzeyfe b. el-Yemân'ın Nihâvend'de yaptığı anlaşma usullerini uygulamış, orayı haraç ve cizyeye tabi tutmuştu.<sup>24</sup>

Ebher'den Kazvin'e doğru ilerleyen İslâm ordusunun haberini alan Kazvinliler, müslümanları geri püskürtmek için Deylem'den destek istediler. Deylemliler'in yakın zamanda önce Rey sonra Destebâ savaşlarında İslâm ordularına mağlûp olmaları<sup>25</sup> sebebiyle olsa gerek Kazvin halkına yardım etmekten imtina etmişler ve müslümanların gelişini yamaçlardan izlemekle yetinmişlerdir. Bunun üzerine Kazvin halkı, kale içinden savaşmaya karar verdi. İlk etapta oldukça şiddetli çarpışıp kaleyi vermekte direnseler de Berâ, Kazvinliler'in artık müslümanlar karşısında takatlerinin kalmadığını gördü. Bunun üzerine onlara, İslâm'a girmek ya da kendi dinlerinde kalıp cizye vermek arasında bir tercih yapmaları gerektiğini bildirdi. Kazvinliler çevre köylerden İslâm askerlerinin takviye kuvvetler halinde gelmeye başladıklarını da görünce teslim olmaya karar verdiler ve müslüman olduklarını ilan ettiler. Böylece Kazvin 24 (644) yılında İslâm topraklarına dahil edilmiş oldu.<sup>26</sup>

Kazvin bu tarihten itibaren müslüman yöneticiler tarafından Deylem'in İslâm'ı kabul ettiği tarihlere kadar sınır kent olarak idare edilmiş, fizikî ve sosyal anlamda askerî yapısına hizmet edecek yönlerle geliştirilmiştir. Emevî ve Abbâsî yöneticileri Kazvin'e olan ihtimamlarını şehrin idaresine güçlü valileri ve oğullarını atayarak göstermişler ve bölgedeki Deylem düşmanına ve sayıları gittikçe artan Cibâl bölgesi isyancılarına karşı Kazvin'i koruma yoluna gitmişlerdir. Sözelimi Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf, oğlu Muhammed'e<sup>27</sup>, Abbâsî halifelerinden Hârûn er-Reşid, oğlu Kâsım'a<sup>28</sup>, Halife Mu'taz'ın oğlu Müktefi'ye<sup>29</sup> ve Halife Muktedir-Billâh, oğlu Ali'ye şehrin idaresini teslim etmiştir.<sup>30</sup>

## 2. Kazvin'in İslâmlaşması

İran topraklarına fetihler devam ederken sınırdaki şehirlerin ele geçirilip kontrol altına alınması toprakların güvenliği ve bölgenin dirliği açısından önemsenmiştir. Kazvin'den

<sup>24</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 313.

<sup>25</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 309, Râfiî *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 2/46.

<sup>26</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 313, Râfiî, *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/45; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/342,43; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, II, 406; Zarrinkûb, "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, Vol. IV, 20.

<sup>27</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 546-547; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/343.

<sup>28</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 560; Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 315.

<sup>29</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmami, (Tahran: Süruş, 2001), 4/496; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 6/481; 14/656.

<sup>30</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem*, 5/87.

önce ele geçirilen Destebâ ve Ebher sugûrlarının halkları İslâm'ı kabul etmezken Kazvin'in Berâ b. Âzib komutasındaki orduya teslim olup müslüman olması, İslâm devleti için büyük bir başarı olarak addedilmişti.<sup>31</sup> Üstelik İslâm, kentte tüm halk tarafından benimsenmiştir. Kazvin halkının İslâm'a girmesi diğer sınır noktalarına ve Deylem üzerine yapılacak seferlerde şehri önemli bir askerî üs haline getirmiştir. Ancak bu noktada Kazvin halkının İslâm'a girme süreci konusunda bazı noktaları açığa kavuşturmak gerekmektedir.

Konuyla ilgili en geniş mâlûmatı edindiğimiz tarihçilerden Belâzürî, Kazvin halkının teslim olduktan sonra müslüman olma keyfiyetleriyle ilgili üç farklı rivayet aktarır. İlk rivayette, Kazvinliler'e Ebher halkına yapıldığı gibi, cizye vermek veya İslâm'a girmek seçenekleri sunulmuş, Kazvinliler ikisini de kabul etmemişlerdi. Fakat Berâ, bunlardan birini seçmeleri gerektiğini söyleyince cizye vermemek için müslüman olmayı tercih etmişler, ancak kısa bir süre sonra sözlerinden dönmüşlerdir. Bu rivayetin sonucundan da anlaşılacağı üzere Kazvinliler İslâm'ı başlangıçta kerhen benimsemişlerdir. Diğer rivayete göre Kazvinliler İslâmiyet'i benimsemekten çekinmemiş üstüne Basra süvarileri gibi Kûfe'ye cihada gitmişler ve kendilerine Hamrâ'ud-Deylem (Kırmızı Deylemler) denmiştir. Son rivayete göre ise kendi topraklarında kalmaya devam etmişler ve müslüman oldukları için toprakları oşür arazisi olarak kalmıştır.<sup>32</sup> Kazvinliler'in Kûfe'ye asker olarak gitmesi istisnâî bir durumdur. İbnü'l-Fakîh, Kazvin halkının büyük bir çoğunluğunun memleketlerinde kaldıklarını ancak az bir kısmının asker olarak Kûfe'ye gittiğini söyler.<sup>33</sup> Zira Kazvinliler'in en büyük rolü kendi hudutlarındaki Deylem'e karşı savaştı.

Kerhen Müslümanlığı benimsemeleri noktasında ise Kazvinliler'in İslâm'a girdikten sonra isyan edip itaatten çıkma meselesini iyi değerlendirmek gerekmektedir. Zira Râfîî bunun bir irtidat hareketi olup olmadığını şu sözlerle tartışmaktadır: "Kazvin ilk etapta İslâm'a girip sonra isyan etti. Daha sonra Abdurrahman el-Harisî tarafından bu isyan bastırıldı ve ikinci defa anlaşma sağlandı. Ancak ilk anlaşma hangi maddeler içeriyordu, ikinci seferde isyan ne üzerine bastırıldı ve en önemlisi bu bir irtidat hareketi miydi yoksa otoriteye başkaldırı mı bilinmemektedir."<sup>34</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Râfîî bu isyanın kaynağının siyasî-dinî tabanını tartışmış ve Kazvinliler'in İslâm'dan ayrıldıklarının kesin bir dille kabul edilmesi ya da reddedilmesi yönündeki görüşlerin tespitinin tarihi verilerle mümkün olmayacağını ifade etmiştir.

<sup>31</sup> İbn Hurdâzih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, 261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/406.

<sup>32</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 313.

<sup>33</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 558.

<sup>34</sup> Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/45.

Neticede Kazvin'in sulhen fethedildiğini anlayabiliriz. Aksi söz konusu olsaydı Râfî'nin aktardığı gibi eski dinlerinden kalan ateşgedelerin İslâm fihına göre yıkılması gerekirdi. Fakat Râfî müslümanların Kazvin'deki ateş tapınaklarına dokunmadıklarını aktarmaktadır.<sup>35</sup> Kazvin fatihi Berâ b. Âzib döneminde dedesinin sağ olduğu bilinen bir adam Kazvinliler'in müslümanlarla çarpıştıktan sonra şirk düşüncesinin yanlış olduğunu idrak ettiklerini anlatan bir şiiri okuyarak İslâm dinini samimiyetle kabul ettiklerini<sup>36</sup> söylemiş ve savı desteklemiştir. Ayrıca Müstevfî ikinci kez şehrin fethedilmesinden sonra Kazvin halkının İslâm'a daha samimi bir şekilde bağlandığını aktarmaktadır.<sup>37</sup>

Kazvin'in İslâm'a girişinin sebeplerini farklı unsurlara dayandırmak mümkündür: Öncelikle halk cizye ödemek istememiştir. Zira Belâzürî, birinci rivayette bunu destekler ve Kazvin halkının cizye ödemeyi kerih gördüğü için İslâm'a girdiğini söyler.<sup>38</sup> İkinci olarak Kazvinliler Sâsânî İmparatorluğu'nun düşmesinden kısa bir süre sonra sınırlarındaki şehirlerin İslâm ordularına teslim olduklarını gördükleri için boyun eğmeye mecbur kalmışlardır. Yıllardır düşman oldukları Deylem'den müslümanlara karşı yardım istemelerine olumlu bir dönüş alamamaları da bu kararda etkili olmuştur.<sup>39</sup> Ayrıca İslâm'a girince eski Sâsânî uygulamalarının aksine ağır vergiler ve sınıf ayrımlarına maruz kalmayacaklarını yani müslümanlarla eşit statüde sayılacaklarını bilmek<sup>40</sup> Kazvin halkının İslâm'a girmesinde diğer bir sebep olarak zikredilebilir.

### **3. Kazvin'de İslâm Kültür ve Medeniyetinin Gelişmesindeki Ana Unsurlar**

Kazvin, kuruluşundan Deylem mıntikasının fethine kadar asırlar boyu sınır kent olmuş ve İslâm ordularının şehri fethetmesiyle de bu özelliğini korumuştur. Şehir halkı büyük oranda askerî faaliyetler ile meşgul olsa da İslâm'ı ve Arapça ilimleri öğrenmeleri için ilim ve kültür cihetinden bazı unsurlara ihtiyaç duymuştur. Bu faaliyetler kente asker olarak iskân edilen Arap müslümanlar ile sınırda cihat etmek için gelen gönüllü askerler tarafından başlatılmıştır. Daha sonra ilim halkalarının gerçekleştiği camilerin inşası ve halkın İslâm ve medeniyetini benimsemelerine teşvik olarak getirilen birtakım imtiyazlar sayesinde şehir hem görünüş olarak İslâm medeniyetinden izler taşımış hem de halkının İslâm'ı ve İslâmî kültürü

<sup>35</sup> Râfî, *et-Tedvîn fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/45-46.

<sup>36</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 314; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 558; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/406.

<sup>37</sup> Müstevfî, *Târih-i Güzîde*, 633.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 313.

<sup>39</sup> Râfî, *et-Tedvîn fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/46.

<sup>40</sup> Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963), 235.

benimsemesini kolay kılmıştır. Şimdi Kazvin'i İslâm şehirlerinden kılan bu unsurlara değineceğiz.

### 3.1 Arap Askerler

Kazvin halkının İslâm'ı kabulü şehrin fethiyle beraber gerçekleşse de İslâm dininin gönüllere nüfuz etmesi, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesi zaman içinde gerçekleşmiştir. Berâ b. Âzib şehri fethettikten sonra aralarında hadis râvileri ve âlimlerin de bulunduğu beş yüz askeri buraya iskân etmiştir.<sup>41</sup> Kazvin'e yerleştirilen Arap askerler, sınırları Deylem'e karşı savundukları için daha ziyade şehrin uç kesimlerinde yaşıyorlardı. Bu kişiler için Şehristan'ın karşısına dış surun yanına Medine-i Mûsâ ve Medine-i Mübârek adında iki büyük mahalle inşa edilmiş, askerlere toprak tahsisi ve maaş sağlanarak burada kalmaları hedeflenmiştir.<sup>42</sup> Böylece yeni müslüman olan Farslar, Arap müslümanlar ile iletişim içinde olmuş ve askerler, askerî faaliyetleri dışında şehir halkının dinî anlamda da gelişmesine katkı sağlamışlardır.

Kazvin, fethedildikten sonra Deylem'in ele geçirilişine kadarki iki asırda İslâm sugûrlarından biri<sup>43</sup> olduğu için iskân edilen sürekli askerler dışında da farklı zaman dilimlerinde İslâm'ın hâkim olduğu diğer beldelerden cihat etmek üzere gelenlere de ev sahipliği yapmıştır. Kazvin sınırında Deylem'e karşı cihat, sahabîler ve birçok İslâm büyüğü tarafından teşvik edilmiştir.<sup>44</sup> Bunun en bariz örneği Hz. Ali'nin "Sizden kim Muaviye ile savaşmak istemezse atiyesini alarak Deylem'le savaşmaya gitsin." emriyle Kazvin'e gelen dört bin askerdir.<sup>45</sup> Bu askerler ve gönüllü murabıtlar İslâm'ın Kazvin'de kök salmasına yardımcı olmuşlar ve şehri kısa sürede İslâm şehirlerinden biri haline getirmişlerdir. Öyle ki Horasan'ın meşhur sûfilerinden Şakîk-i Belhî, (ö.194/810) Kazvin'e geldikten sonra "Âbidler için Kazvin'den daha güzel bir mekân yoktur zira orada insanlar diğer beldelerde olduğu gibi zamanlarını boşa harcamazlar, yalnızca ibadet ile cihat arasında hayatlarını sürdürürler"<sup>46</sup> sözüyle askerlerin şehirdeki dinî atmosfere olan katkısına vurguda bulunmuştur.

<sup>41</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 281.

<sup>42</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 558.

<sup>43</sup> İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 261.

<sup>44</sup> Geniş bilgi için bkz. Râfî, *et-Tedvîn fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/4-36. Şehirde cihat etmenin faziletlerine dair hadisler de rivayet edilmiştir. Kazvin şehri hakkındaki hadislerin sıhhatine dair geniş bilgi için bkz. Musa Erkaya, "Kazvin Şehrinin Faziletine Dair Bir Rivayetin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, 21:2, 129-170.

<sup>45</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 314.

<sup>46</sup> Râfî, *et-Tedvîn fi Ahbâr-ı Kazvin*, 3/81.



### 3.2 Alimler

Kazvin'deki ilmi faaliyetleri başlatanlar oraya iskân edilen ve aralarında râviler ve ilim ehli kişilerin de bulunduğu Arap askerler olmuştur. Buna ilâveten İran şehirlerinin yönetildiği merkezlerden olan Basra ve Kûfe'de Emevîler döneminde başlayan ve Abbâsîler devrinde yükselen ilmî faaliyetler ve yine Abbâsîler döneminde İslâm idare merkezinin Bağdat'a taşınması ile ilk İslâm ilim akademilerinden Beytülhikme'nin kurulması, İran coğrafyası ile etkileşimi daha da arttırmış ve Fars asıllı âlimlerin yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır.<sup>47</sup>

Müslüman Arap âlimlerinin Kazvin'deki ilim ve kültür hayatına katkılarından biri de evlerinde başlattıkları ilim halkalarıdır. Buyûtât Arabiyye olarak isimlendirilen bu evler<sup>48</sup> Kazvin halkının bilhassa Kur'an ilimleriyle erken yaşlarda tanışmalarına vesile olmuştur. Bu evlerde Kazvin halkı İslâm'ı yakından tanımış, Arap ve Fars asıllı müslümanların yetişmesine vesile olmuştur. Buradaki ev ifadesini hem mekân olarak ilmî faaliyetlerin sürdürüldüğü yerler, hem de aynı aileden gelen kişilerin önceki nesillerden aldıkları ilim geleneğini yürütmeleri olarak anlamak mümkündür.

Bu evlerden birkaçına değinecek olursak; Yahyâ b. Abdek olarak bilinen Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Abdüla'zem'in (ö. 271/ 884) evi önemli örneklerinden sayılabilir. Dönemin meşhur sika muhaddislerinden olan Yahya b. Abdek Kazvin'de hadis ilminin büyük temsilcilerindendir. Yahyâ b. Abdek'in evine Kazvinli âlimlerinin yanında İbn Ebî Hâtim ve Ebû Nuaym Abdülmelik el-Cürcânî gibi diğer İslâm memleketlerinden dönemin büyük âlimleri de geliyordu. Yahyâ'dan sonra oğlu Muhammed b. Zekeriyâ da bu geleneği devam ettirmiş ve Kazvin'deki evinde öğrenci yetiştirmiştir.<sup>49</sup>

Kazvin'deki bir diğer ulemâ evi Kesîrî ailesinin evidir. Râfî bu ailenin Kazvin'in ikinci fâtihi olarak anılan Kesîr b. Şihâb el-Hârisî'nin soyundan geldiğini söylemektedir.<sup>50</sup> Kazvin'in ilmî ve fikrî hayatında büyük önemi hâiz bu evin ilk temsilcilerinden biri Ebü'l-Abbas el-Kesîrî'dir. Kazvin'de doğmuş ve orada ilim tahsil etmiştir. Ebü'l-Abbas'ın şehre en

<sup>47</sup> Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 323; Nurullah Kesai, "İran" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000) 22/427-428.

<sup>48</sup> Ebü'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Kazvîni Râfî, *Kitabü't-Tedvin fî zikri ehli'l-ilm bi-Kazvin*, thk. Ali Ömer, (Muhakkikin önsözü) (Kahire: Şerike Nevabigi'l-Fikr, 2009), 93.

<sup>49</sup> Ebü Ya'la el-Halîl b. Abdullah b. Ahmed Halîlî, *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdris, I-III, (Riyad: 1989), 2/71; Râfî, *Kitabü't-Tedvin fî zikri ehli'l-ilm bi-Kazvin*, 93-94.

<sup>50</sup> Râfî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/121.

büyük faydası dil ve belagat alanında olmuştur. Ailenin diğer mensuplarından Muhammed b. Hâmid el-Kesîrî muasırı olan diğer alimler tarafından muteber bir âlim olarak anılmıştır.<sup>51</sup>

Kazvin'deki ulemâ evlerinden bir diğeri de Meymûn b. Avn el-Kâtib'in evidir. Halife Mûsâ el-Hâdî'nin (ö. 170/786) kızıyla evlendikten sonra kendi rızasıyla gönüllü asker olarak Kazvin'e yerleşen Meymûn, orada iki ev inşa ettikten sonra ilmî faaliyetlerine başlamıştır.<sup>52</sup> Bu evlerden Kazvin'in önemli âlimleri yetişmiştir. Meymûn b. Avn'ın torunlarından Muhammed b. Ahmed b. Meymûn'un iki çocuğunun Ahmed ve Kâsım kardeşlerin Kazvin'e katkıları büyüktür. Ahmed, Kazvin'in Medine-i Mûsâ mahallesindeki camide hadis dersleri veriyordu. Ayrıca bu iki kardeşin Kazvin'deki Cuma Camii'nde büyük bir kütüphaneleri olduğu rivayet edilmiştir.<sup>53</sup>

Kazvinli âlimler evlerinin haricinde camilerde de öğrenci yetiştirmişlerdir.<sup>54</sup> İslâm'ın özellikle ilk asırlarından itibaren ilmin merkezi ve âlim yetiştirme mekânı camiler olduğundan,<sup>55</sup> dönemin önde gelen âlimleri, camilerde ilim halkaları oluşturup Kazvinli gençleri hadis, fıkıh, tefsir, kelâm ve Arapça gibi alanlarında eğitiyorlardı. Bu tedrisattan biri de hadislerin yazıya geçirildiği imlâ meclisleriydi. Râfîî, hicrî birinci asırdan itibaren Medine-i Mûsâ mahallesindeki camilerde imlâ meclislerinin olduğunu aktarmaktadır.<sup>56</sup> Kazvin'e diğer İslâm beldelerinden hadis dinlemek veya farklı ilim dallarında eğitim almak için gelenler oluyor ve bu dersler çoğunlukla mescitlerde akdediliyordu. Diğer beldelerden Kazvin'e gelen âlimler de onlardan ders almak isteyenler için büyük Kazvin camisinde o güne özel bir toplantı tertip ediyorlardı. Söz gelimi Mâverâünnehir'den gelen fıkıh âlimi Muhammed b. Ali el-Kaffâl için büyük Kazvin camisinde bir ilim meclisi oluşturulmuş, Kazvinli âlimler ve ilim talebeleri bu camiye gelerek ondan fıkıh dersi dinlemişlerdir.<sup>57</sup> İslâm şehirlerindeki camilerde tedris edilen ilimler yalnızca dinî ilimler olmayıp sosyal ve beşerî ilimlerin hemen her dalında, özellikle dil ve edebiyat sahalarında ilim halkaları da yer alırdı.<sup>58</sup> Kazvin'de de durum

<sup>51</sup> Râfîî, *Kitabü't-Tedvin fi zikri ehli'l-ilm bi-Kazvin*, 96.

<sup>52</sup> Halilî, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâ'l-hadis*, 2/707; Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 2/37.

<sup>53</sup> Halilî, *el-İrşad fi ma'rifeti ulemâ'l-hadis*, 2/709.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Daru'l Garb el-İslamî, 1993), 4/1643.

<sup>55</sup> Miftah Yunus Rubâsî, *el-Müessesât et-Ta'limiyye fi'l-Asr-ı el-Abbâsî el-Evvel*, (Libya: Menşurat camia, 2010), 69.

<sup>56</sup> Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 2/373.

<sup>57</sup> Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/458-459.

<sup>58</sup> George Makdisî, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 62.

böyleydi. Kazvin cuma camisinde tahsil edilen ilimler arasında Arapça, edebiyat ve nahiv dersleri de bulunmaktaydı.<sup>59</sup>

Kazvin'deki camilerde ulemânın vakfettiği kitap sandıkları bulunmakta olup camiler aynı zamanda birer kütüphane hizmetini deruhte ediyordu. Alimler kendi tasnifleri dahil ellerindeki tüm kitapları camilere bağışlayarak bu sandıkların içine yerleştiriyorlar, ilim meclislerine gelen insanların istifadesine sunuyorlardı. Bu kitap sandıkları için camide özel bölmeler mevcuttu. Bunlar, Kazvinî'nin *Târîh-i Güzîde* isimli eserinde anlattığı büyük caminin Hârûn er-Reşid döneminde genişletilen bölümlerinde bulunmaktaydı.<sup>60</sup>

Hicrî IV. Yüzyıla kadar Kazvin halkının ilmi hayatına katkı sağlayarak İslâm kültürünün şehirde gelişmesinde ön plana çıkan alimleri vefat tarihlerine göre şöyle sıralayabiliriz:

#### **a. İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî**

Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvinî, 209 (824) yılında Kazvin'de doğdu. Müslüman âlimler tarafından büyük kabul gören muhaddislerdendir. İlk hadis eğitimini Kazvin'de Ali et-Tanâfisî ve Amr b. Râfî'nden aldı. Daha sonra Irak'ta İbn Şeybe'den, Mısır'da Muhammed b. Ramh'dan Şam'da Hişam b. Ammâr ve İbnü'l Musaffâ'dan hadis aldı. Bu yerlerin dışında Rey ve Hicaz'da da bulundu.<sup>61</sup> Kendisinden Muhammed b. İsâ el-Ebherî, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed, Ali b. İbrahim el-Kattân ve Süleymân b. Yezid el-Fâmî hadis almıştır. Bu âlimler İbn Mâce'yi sikâ bir hadis hafızı olarak tanımlamaktadırlar.<sup>62</sup>

Hadis ilmi yanında tefsir ve tarih alanlarında da eserleri mevcuttur. *et-Tefsîr* isimli kitabından âlimler övgü ile bahsetmişlerdir. İmam Teymiyye bu eseri sahâbî ve tabiîn tefsirinden sonra gelen en önemli tefsir kitapları arasında zikretmiştir.<sup>63</sup> Fakat bu kitap günümüze ulaşmamıştır. Tarih kitabı için ise İbn Tâhir el-Makdîsî Kazvin'de İbn Mâce'ye ait

<sup>59</sup> Râfî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 2/56.

<sup>60</sup> Müstevfî, *Târîh-i Güzîde*, 632.

<sup>61</sup> Râfî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 2/49.

<sup>62</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beirut: Dârü'l Kütübî'l İlmiyye, 1998), 2/155; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet Arnavut ve Türki Mustafa, (Beirut: Daru İhyau't-Türas 2000), 2/144.

<sup>63</sup> Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım, (Medine: Daru'l Vefa, 1996), 33/355.

bir tarih kitabı gördüğünü ve bu kitabın ricâl ve emsâr (âlim biyografileri ve beldelerin tarihi) hakkında yazıldığını söylemiştir.<sup>64</sup> Ancak bu kitabı da günümüze ulaşmamıştır.

Onun en önemli ve günümüze ulaşan eseri hadis alanında olup *Kütüb-i Sitte*'ye dahil olan *Sünen*'i'dir. Kazvinli muhaddis Ebü'l Hasan el-Kattân, İbn Mâce'nin *Sünen*'inin otuz iki kitap, bin beş yüz bab ve dört bin hadisten müteşekkil olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> İbn Mâce diğer sünen âlimleri gibi kitabında sadece sahih hadisleri zikretmemiş; hasen, zayıf, münker ve mevzû hadisleri de ekleyerek bunun temyizine gitmiştir. İbn Mâce'nin *Sünen*'inin diğer beş sünen kitabından farkı, mükerrer rivayetlerin bulunmamasıdır.<sup>66</sup> Râfiî kitabın Ebü Zür'a er-Râzi'ye arz edildiğini ve onun bu kitabı hasen bulduğunu söyler. İbn Mâce 273 (887) yılında vefat etmiştir. Râfiî, vefatı ardından Yahyâ b. Zekeriyâ ile Muhammed b. Esved el-Kazvinî tarafından yazılan mersiyeleri de ayrıca aktarmaktadır.<sup>67</sup>

### **b. İbnü'l-Muğire el-Kazvinî**

Tam adı Ali b. Muhammed b. Hasan'dır. Kazvin'in meşhur âlimlerindedir. Kazvinli pek çok âlim onun kitaplarından iktibasta bulunmuşlardır. Kitapları çeşitli mevzular hakkında olmakla birlikte ana konusu Ehl-i beyt'in faziletleri ve ibadet konuları etrafında dönmektedir. Bu eserlerinden birkaçı şöyledir; *Kitâbü'l-Hisâl*, *Kitâbü'l-Kemâl*, *Kitâbu Ma'na'l-Ahbâr* ve *Kitâbu İlelü's-Şerâi*'. Bu kitaplarda Ehl-i beyt sevgisi, namaz vakitlerinin tayini, namazda cem meselesi, oruç ve diğer ibadet konularını ele almıştır. Bunları anlatırken Ehl-i beyt'ten gelen rivayetleri öncelikle kullanmıştır. Hasan el-Kazvinî, İbnü'l-Muğire'nin vefat tarihinin 300 (912) senesinden önce olduğunu söylemektedir.<sup>68</sup>

### **c. Muhammed b. Hârûn b. Haccâc el-Kazvinî**

Kazvin'in seçkin kıraat ulemâsındandır. Muasırları onu sika ve muteber sayarlar. Büyük Kazvin camisinin imamlığını yapmıştır. Kıraat ilmi ile birlikte hadis eğitimi de almıştır. Kazvin'de babası Hârûn b. Haccâc, İsmail b. Tevbe, Yahyâ b. Abdek ve Ebü Zür'a

<sup>64</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: Daru İhyau'l-Kütübi'l Arabiyye, 1975), 1/21.

<sup>65</sup> Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, (Beyrut: Daru'l Hadis, 1985), 23/280.

<sup>66</sup> İbn Mâce, I, 26-27, M. Yaşar Kandemir, "Sünen", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010) 38/141-142.

<sup>67</sup> Râfiî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 2/50-53; M. Yaşar Kandemir, "İbn Mâce" *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999) 20/162.

<sup>68</sup> Muhammed b. Hasan el-Kazvinî, *Ziyafetü'l İhvân ve Hediyyetü'l-Hullân*, thk. Ahmed el-Hüseyinî, (Kum: el-Matbaatu'l İlmiyye, 1967), 263-269.

ve Bağdat'ta Ahmed b. Mansur ve Muhammed b. Abdülmelik gibi âlimlerden hadis dinlemiştir. Kendisi de Kazvin'de öğrenci yetiştirmiştir. Vefatı 320 (932)'dir.<sup>69</sup>

#### **d. Hamza b. Muhammed el-Alevî el-Kazvinî**

Künyesi Ebû Ya'lâ olup Kazvin'deki Hz. Ali soyundan gelen muhaddislerdendir. Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh onun tam ismini vererek Hz. Ali'nin soyundan geldiğini kanıtlar. Kazvin'de Ali b. İbrahim ve muasırlarından hadis rivayet etmiş, Muhammed b. Ali b. Bâbebeyh gibi önemli Kazvinli âlimler ise ondan hadis rivayet etmişlerdir. Hasan el-Kazvinî onun Zeydî olarak anıldığını ancak bu nisbenin Zeydî mezhebine bağlılığından değil, Zeyd b. Ali'ye nisbet edilmesinden kaynaklandığını söyler.<sup>70</sup>

Hamza el-Alevî muasırları gibi hadis yolculuklarına çıkarak birçok İslâm ülkesine gitmiştir. Hâtib el-Bağdâdî, Bağdat'a geldiğini ve İbrahim b. Muhammed ed-Deylebî'den hadis aldığını kaydeder.<sup>71</sup> Hâkim en-Nisâbûrî ise Hamza'nın 330 (941) yılında Nişâbur'a geldiğini ve orada yedi sene kalıp Rey'e geçtiğini söyler. Hasan el-Alevî'nin bu yolculuğunda Nişâbur'daki âlimler kendisinden hadis almanın yansıra şiir ve hikâye dinleyerek onun edebî yönünden de istifade etmişlerdir. Hasan, Rey'e gittiğinde etrafında büyük bir kalabalık oluşmuş ve onun Ali evladından olduğunu bilenler kendisine biat etmek istemişlerdir. Fakat kendisi buna karşı çıkınca Buhara'ya sürülmüş, burada kısa bir müddet kaldıktan sonra tekrar Nişâbur'a geçmiştir. Hamza el-Alevî'nin dönemin siyasî hayatından uzak kalarak ilimle iştigal etmeyi tercih ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bu sebeple Nişâbur'un büyük âlimleri ondan hürmetle bahsetmişlerdir. Hamza b. Muhammed el-Alevî 340 (951) yılında Nişâbur'da vefat etmiş, naaşı bir katırın üstünde memleketi Kazvin'e getirilip defnedilmiştir.<sup>72</sup>

#### **e. Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kattân el-Kazvinî**

Kazvin'in önde gelen muhaddislerindendir. Hadiste dirayet sahibi râvilerdendir. Hâfızası oldukça güçlüydü. İlim yolculuklarına çıkarken günde bin hadis ezberlediğini söylemiştir. İbn Fâris el-Lügavî 332 (934) yılında ondan Kazvin'deki bir camide hadis

<sup>69</sup> Halilî, *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, 2/733; Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 2/42.

<sup>70</sup> Hasan el-Kazvinî, s. 173.

<sup>71</sup> Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Daru'l-Garb el-İslâmî, 2002), 9/61.

<sup>72</sup> Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani, (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1962), 6/369; Râfî, *et-Tedvîn fî Ahbâr-ı Kazvin*, 2/476.

dinlemiş ve almıştır.<sup>73</sup> Bu şekilde Kazvin'de pek çok âlimin yetişmesine vesile olmuştur. Halilî, Ebü'l Hasan'ın tefsir, lügat ve fıkıh dahil birçok sahaya hâkim olduğunu ve Kazvinli, Reyli, Bağdatlı, Kûfeli, Yemenli, Hemedanlı ve Nihâvendli âlimlerin Kazvin'deki evine hadis almaya geldiğini kaydetmiştir. İlmî konuda olduğu gibi ibadette de emsal teşkil eden Ali b. İbrâhim'in tam 45 yıl oruç tuttuğu söylenir.<sup>74</sup> Rivayet edildiğine göre bu sebeple mide hastalığına yakalanmış ve 345 (956) yılında vefat etmiştir.<sup>75</sup>

#### **f. Abdülaziz b. Mâkân el-Kazvinî**

Kazvin'de fıkıh ilminde öne çıkan Mâkân ailesindedir. Aslen Deylemli olan sülâle, yıllarca Kazvin'de yaşamış ve Kazvin'in yerlilerinden sayılmıştır. Soyları komutan Mâkân b. Kâki ed-Deylemî'ye (ö. 329/940) dayanır. Bu ailede ilk olarak Abdülaziz b. Mâlik el-Kazvinî (ö. 372 / 982) Şafîî fıkıhıyla iştigal etmiş ve âlim yetiştirmişti. Bu tarihten itibaren de onun neslinden gelenler uzun bir süre Kazvin'de kadılık görevini yürütmüşler<sup>76</sup> ve birçok fakih yetiştirmişlerdir. Kendisi Şafîî fıkının önemli isimlerdendir. Şafîî fikhını ezberlemiş ve Kazvin'de okutmuştur. Ebü'l-Hasan el-Kattân, Ebû Ali et-Tûsî ve Abbas b. Fadl b. Şâzân gibi Kazvin'in büyük âlimlerinden hadis dinlemiştir. Râfîî, Abdülaziz b. Mâkân'ın 372 (982) senesinde vefat ettiğini söylemektedir.<sup>77</sup>

#### **g. İbnü'l-Fâris el-Kazvinî**

Tam adı Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvinî olup büyük dil âlimlerindedir. Hadis ilmiyle de iştigal etmiştir. Kazvin doğumludur ancak Rey'de de bir süre bulunmuştur. Kazvin'de edebiyat sahasında önemli bir yer edinmiştir. Nahiv ilminde Kûfî ekolünü benimsemiştir. Büveyhî veziri İbnü'l-Amîd için *el-Hicr* isimli kitabı telif etmiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Amîd tarafından ödüllendirilmiştir.<sup>78</sup>

İbnü'l-Fâris, Cibâl bölgesinde dil alanında kendisine danışılan bir kimseydi. Girdiği dil münazaralarında her sözünün bir hücceti vardı. Özellikle kelimelerin kökenleri ve fikhü'l-lüga alanlarında söz sahibi bir âlimdir. Hayatının büyük bir bölümünü Rey'de geçirse de

<sup>73</sup> Yakut Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1643.

<sup>74</sup> Halilî, *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, 2/735.

<sup>75</sup> Hasan el-Kazvinî, *Ziyafetü'l İhvân ve Hediyyetü'l-Hullân*, 106.

<sup>76</sup> Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 2/193; Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 660.

<sup>77</sup> Halilî, *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, 2/740; Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 3/193-194.

<sup>78</sup> Zehebî, *Siyeru Alâm en-Nübelâ*, 17/103-104.

Kazvin'e büyük ilmî katkılarda bulunmuştur. Kazvin cuma camisine 361 (971) yılında kendi kitaplarının da bulunduğu bir kütüphane vakfetmiştir.<sup>79</sup>

Öğrencisi Sâhib b. Abbâd'ın da kendisi hakkında söylediği gibi kalemi güçlü ve telif yönünden velüddür. Dil sahasındaki bazı eserleri *Kitabü'l-Mücmel*, *Kitabu Mutehayyirü'l-Elfaz*, *Kitabu Fıhkü'l-Lüga*, *Kitabu Mukaddime lin-Nahv* ve *Kitabu Mekâyisü'l-Lüga*'dır. Bunların dışında Hz. Muhammed'in (sav) hayatı hakkında ve Tefsir alanında da eserleri bulunmaktadır. İbnü'l-Fâris, 395 (1004) yılında Rey'de vefat etmiştir.<sup>80</sup>

### 3.3. Yöneticiler

İslâm ordularının fütûhâtı ileri taşınmasıyla birlikte yeni toprakların ele geçirilmesi ve sınırlardaki şehirlerin ordugâh kentlere dönüştürülmesi, sınırların genişlemesiyle geçici bir durum olabiliyordu. Ancak Deylem'in İslâm hakimiyetine ancak iki yüzyılın ardından boyun eğmeye başlaması<sup>81</sup> Kazvin kentinin ordugâh şehir olma özelliğini uzun süre yitirmediğini, dolayısıyla da yöneticilerin şehri imar etme faaliyetlerinin ve bazı imtiyazlara tabi tutma halinin bu yönde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Kazvin'in dinî anlamda gelişmesine ve İslâm medeniyetinin şehirde yerleşmesine vakıflar ve imar çalışmaları katkı sağladığından yöneticilerin Kazvin'in İslâmlaşmasının bir unsuru olarak zikredilebilir. Yöneticiler şehrin gelişmesi ve İslâm şehir ve medeniyetinin yerleşmesi için öncelikle fiziki çalışmalarda bulunmuşlar, şehri genişleterek yeni mahalleler, sur ve kale gibi yapılarla daha müstahkem hale getirmişlerdir. Bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren ilmî hayatın en önemli parçalarından olan camilerin inşasına büyük ihtimam göstermişlerdir.

Kazvin'de yapılan ilk büyük cami inşası hicrî birinci asrın üçüncü çeyreğinde, Saîd b. el-Âs b. Ümeyye'nin Kûfe valiliği dönemine denk gelir.<sup>82</sup> Ayrıca bu dönemde Kazvin, Deylem'e karşı daha sağlam hale getirilmiş ve şehir görünümü kazandırılmıştır.<sup>83</sup> Bu çalışmalar sonraki dönemlerde ilerleyerek devam etmiş, Emeviler döneminde Irak genel valisi Haccâc b. Yusuf'un oğlu Muhammed'i Kazvin'e vali olarak atmasıyla şehirde ikinci büyük cami olan Tus Camii inşa edilmiştir.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Râfî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 2/215.

<sup>80</sup> Yakut Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 1/411-412.

<sup>81</sup> Mehmet Usluer, *Abbasilerin Birinci Döneminin Sonuna Kadar Deylem Bölgesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, 51.

<sup>82</sup> Râfî, *et-Et-Tedvin fi Zikri ehli'l-ilm bi-Kazvin*, 82.

<sup>83</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 282; Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 314; Râfî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/42.

<sup>84</sup> İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 546-547; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 4/343.

Abbâsîler dönemine gelindiğinde bölgedeki siyasi ve mezhepsel isyanların Kazvin'in dahil olduğu Cibâl bölgesinde artması, Kazvin'in askerî ve dinî mimarisinin ivme kazanmasına sebep olmuştur. Abbâsî Halifesi Mûsâ el-Hâdî'nin şehre tebdil-i kıyafetle gelerek halkın büyük çoğunluğunun askerî işlerle meşgul olduğunu görmesiyle Kazvin'in “şehir içinde şehir” özelliğini almasına sebep olan iki mahalle inşasının ilkini gerçekleştirmiştir. 168 (784) yılında Kazvin'de Mûsâ şehri (Medine-i Mûsâ) olarak anılacak bir kale ve buna bağlı bir mahalle inşa edilmiştir.<sup>85</sup> Mûsâ el-Hâdî buraya mevâliyi yerleştirmiş, cami inşa ettirmiş ve giderlerini karşılamak için Rüstemâbâz adında bir arazi satın alıp buraya vakfetmiştir. Râfîî, ayrıca Erad Berse köyünün de buraya vakfedildiğini aktarmaktadır.<sup>86</sup>

Abbasiler döneminde sınırları korumak gayesiyle inşa edilen ikinci mahalle Medine-i Mübârek olmuştur. Kale ismini Abbâsî Halifesi el-Hâdî'nin âzatlılarında Mübârek et-Türkî'den almıştır.<sup>87</sup> Böylece sınır boyunca mevâlinin ve askerlerin yerleştirilebileceği bir hat oluşturulmuştur. Kazvin'deki çalışmalar ve reformlar Hârûn er-Reşid döneminde de devam etti. Halife, 189 (804) yılında Horasan'daki Rafî' b. Leys isyanını bizâtihi bastırmak üzere yola çıktığında<sup>88</sup> Hemedan'a uğradı. Kazvin valisi Muhammed b. Sinan el-İclî halifeden Kazvin'e gelerek halkın Deylem'deki düşmanlara karşı mücadelesini kendi gözleriyle görmesini istedi. Muhammed'in bundan maksadı Kazvin'in bu mücadelesine karşılık vergilerinin azaltılmasıydı. Bunun üzerine Halife Hârûn er-Reşid yönünü Kazvin'e çevirdi. Orada öncelikle bir cami inşa edilmesini emretti. Caminin taş levhasının üzerinde kendi ismi yazılıydı. Oradayken bazı günler caminin yüksek kubbesine çıkardı. Bir gün halkı seyrederken Deylem yönünden bir saldırı haberi geldi. Halkın dükkanlarını bırakıp hemen silahlarını ve kılıçlarını kuşandıklarını, sancaklarını çıkartıp hücumla geçtiklerini gördü. Bunun üzerine Kazvinliler'in mücahit bir topluluk olduğuna kanaat getirdi. Kazvin halkı için en doğru kararın onların haraç vergisinden muaf tutulmaları ve sadece sınır topraklarını korumakla vazifelendirilmeleri gerektiğini idarede bulunan kişilere bir ahidname ile tebliğ etti. Bu karara göre Hârûn er-Reşid Kazvin halkının haraç vergisinden muaf tutulmasına,

<sup>85</sup> Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 4/130.

<sup>86</sup> Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 1/43.

<sup>87</sup> Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 315; Râfîî, *et-Tedvin fi Ahbâr-ı Kazvin*, 4/60; Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 631.

<sup>88</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü't-Taberî : Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrâhim, (Kahire: Daru'l Mearif, trz), 8/320; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 5/370.



yalnızca yıllık on bin dirhem alınmasına ve Kazvin topraklarının mukâtaa usulüne<sup>89</sup> tabi tutulmasına karar vererek şehirdeki müslüman halka büyük bir imtiyaz sağlamış oldu.<sup>90</sup>

Hârun er-Reşid döneminde Kazvin'de 192 (807) yılında Medinetü'd-Dâhile'de ilk Cuma Camii inşa edildi. Bu, şehirdeki en büyük camiydi. Caminin farklı yollara bakan büyük kapıları vardı ve camiden su kanalı geçiyordu. Bu yüzden cami ve su kanalı giderleri için Zürare köyü vakfedilmiştir.<sup>91</sup> Bu giderlerin karşılanması için ayrıca Reşidiyyât vakıfları olarak anılan cuma camisinin yanında bazı dükkanlar da satın alındı. Hârun er-Reşid bu gelirlerle iki yeni mahalleyi ihata eden bir sur yapımını başlatmış ancak inşası yarıda kalmıştı. Bu sur çalışmasını Türk asıllı komutan Mûsâ b. Boğa 254 (668) yılında tamamlamıştır.<sup>92</sup> Aynı şekilde Mûsâ Rey'e bağlı bazı nahiyeleri Kazvin'e dahil ederek Kazvin'i büyük bir şehir haline getirmiştir. Mûsâ bunlara yüksek meblağlarda paralar harcamış, insanları buraya yerleştirerek Kazvin'in askerî ve sosyal anlamda önde gelen şehirlerden biri olmasını sağlamıştır.<sup>93</sup>

Fethedilen diğer şehirlerde olduğu gibi İslâm'ın sembollerinden olan cami inşası da fonksiyonları itibariyle Kazvin'in İslâm kültür ve medeniyetine geçişini kolaylaştıran önemli mekanlardandır. Yukarıda zikri geçen camiler dışında Kazvînî'nin *Âsâru'l-bilâd* isimli eserinde işaret ettiği Şâleken Camii, Şehristânek Camii, Dehek Camii ve surun bitişiğindeki Bâbü'l-müşbik Camii ile Râfîî'nin *et-Tedvin fî Ahbâri Kazvin*'de bahsettiği ve imamlığını meşhur muhaddislerden Muhammed b. Saîd b. Sâbık'ın yaptığı Benî Mirâr Camii ile Tayyibîn Camii de Kazvin'deki diğer camilerdir.<sup>94</sup>

Böylece yöneticiler bilhassa askeri yapılarla şehrin yeni bir fiziki görünümüne kavuşmasını sağlarken cami gibi dini yapılarla ve onların ayakta kalmasını sağlayan vakıflarla İslâm kültür ve medeniyetinin Kazvin'de kalıcı olmasına katkı sağlamışlardır.

<sup>89</sup> Devletin, tasarrufunda bulunan toprakların işletme ve istifade etme hakkını belli şartlar karşılığında uygun görülen kimselere vermesidir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Abbâsilerde Toprak Sistemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, 179-185.

<sup>90</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harac*, 377; Belâzürî, *Futûhul'l büldân*, 315; İbnü'l-Fakîh, *Kitâbu'l-büldân*, 559; Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/43, 4/187.

<sup>91</sup> Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/43, 52; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/343; Kazvînî, *Âsâru'l Bilâd ve Ahbâru'l İbad*, 435.

<sup>92</sup> Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/43; Müstevfî, *Târih-i Güzide*, 632.

<sup>93</sup> Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/47.

<sup>94</sup> Râfîî, *et-Tedvin fî Ahbâr-ı Kazvin*, 1/55; Kazvînî, *Âsâru'l Bilâd ve Ahbâru'l İbad*, 435.

## Sonuç

Müslümanlar tarih sahnesine çıktıkları yedinci asırda, Sevâd-İran topraklarında büyük medeniyetler içinde neşvünemâ bulmuş şehirleri hızlı bir fütûhatla hakimiyet sahasına aldılar. Bu kentlerin bir kısmını eski şehir formundan uzaklaştırmadan yeniden tanzim ettiler. Kuzey İran'da Cibâl bölgesinde bulunan Kazvin de bu şehirlerden biridir. Kazvin, 24 (644) yılında Berâ b. Âzib tarafından fethedilince müslümanlar, şehrin konumu itibariyle garnizon kent özelliğini uzun yıllar ele geçiremeyen Deylem bölgesine sınır olması hasebiyle korumuşlardır. Bu da Kazvin'in, fethedilen diğer şehirlere nazaran gerek kentin imarında gerekse halktan alınan vergiler gibi bazı noktalarda farklılık göstermesine sebep olmuştur. Bu hususların halkın İslâmlaşma sürecini ve şehrin İslâm medeniyetine geçişini kolaylaştırdığı aşîkardır.

Kazvin'in fethedilme süreci ve İslâm dinine girmesi sonrasında hicrî dördüncü yüzyıla kadar şehirdeki İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesinden bahsettiğimiz bu makalede halkın fetihten sonra gerçek bir İslâm toplumuna dönüşme meselesini şehrin askerî kent olma özelliğini göz önünde bulundurarak ele aldık. Fethinin hemen akabinde şehre iskân edilen ve aralarında hadis râvilerinin de bulunduğu beş yüz müslüman Arap askerinin Kazvinliler'in İslâm'ı benimsemesindeki rolü büyüktür. Nesiller boyu orada yaşayıp evlilikler sayesinde Farşlılar'la karışan bu topluluk, şehirdeki İslâm kültür ve medeniyetinin ilk mümessilleridir. Ayrıca hadislerde ve sahâbî kavillerinde Kazvin'de cihat etmenin teşvik edilmesiyle sınıra gelen gönüllü müslüman askerlerin de Kazvin şehrinin İslâm kültür ve medeniyetine geçmesindeki gücü tartışılmazdır. Bu kişiler şehirde hadis, tefsir, fıkıh, kelam ve Arapça gibi ilimlerin tedris edilmesinde ön ayak olmuşlar ve İslâm ilim tarihinde *Sünen* kitabıyla meşhur İbn Mâce gibi Kazvinî nisbeli büyük âlimler yetiştirmişlerdir.

Kazvin'de İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesinin diğer bir etkeni de yöneticilerdir. Halkın sınırda devamlı nöbet tutma halini göz önünde bulunduran halifeler, şehri askerî yönden tahkim etmekle kalmamış, haraç muafiyeti ve vakıflarla da halkın İslâm'a ısınmasının yolunu açmışlardır. Ayrıca Kazvin sınırında inşa edilen iki büyük mahallede müslümanlar, ulemâ evlerinde Fars ve Arap asıllı gençlere ilim tedris etmişlerdir. Bu evlerin dışında yine halifeler ve valilerin inşa ettikleri camilerde de İslâm ilim faaliyetleri sürdürülmüş, camiler adeta medrese ve kütüphane hizmetini üstlenmiştir. Bütün bu unsurlar Kazvin'in asırlar boyunca İslâm şehrine dönüşmesini sağlamış ve askerî özellikleri ile ön plana çıkan Kazvin'de İslâm ilim ve kültür faaliyetlerinin akamete uğramasını engellemiştir.

## **Kaynakça**

- Anonim, (372 / 982-983 yılında kaleme alınmış), *Hudûdü'l-âlem mine'l-meşrik ile'l-mağrib*, thk.ve çev. Yûsuf Hâdî, Kahire: Daru's-Sekâfe, 2002.
- Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf, 14 cilt, Beyrut: Daru'l-Garb el-İslami, 2002.
- Balcı, İsrâfil, "İran Sömürgesine Karşı Arap Aşiretleri Direnişinin Önderi: Müsennâ b. Hârîse ve Siyasi Direnişleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/19, (2004): 177-194.
- Bazın, Marcel, "Kazvin" *DİA*, 25/154-155, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-büldân*, Beyrut: Dârû Mektebetü'l-Hilal, 1988.
- Can, Mesut, "Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/2, 2018, 1137-1163.
- Demirci, Mustafa, *Abbâsilerde Toprak Sistemi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrahim (ö. 182/798), *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ er-Rauf Sad, Sa'd Hasan Muhammed, Kahire: el-Mektebetü'l Ezheriyye li't-tûras, trz.
- Erkaya, Musa, "Kazvin Şehrinin Faziletine Dair Bir Rivayetin Senedi Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21: 2, (2016), 129-170.
- Firdevsî, (ö. 411/1020 [?]), *Şahnâme II*, çev. Nimet Yıldırım, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2016.
- Hasan el-Kazvinî, Muhammed (ö. 1096/ 1684), *Ziyafetü'l-İhvân ve Hediyetü'l-Hullân*, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1967.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (ö. 240/854-55), *Tarihu Halife b. Hayyat*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dımaşk, Daru'l-Kalem, 1977.
- Halilî, Ebû Ya'la el-Halil b. Abdullah b. Ahmed (ö. 446/1055), *el-İrşad fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed Saîd b. Ömer İdris, 3 cilt, Riyad: y.y, 1989.
- İbn Havkâl, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Havkal el-Bağdadî (IV./X. yüzyıl), *Sûretü'l-arz*, thk. M. J. Geoje, 2 cilt Leiden: Dâru Sadır, 1938.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah (ö. 300/912-13), *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, thk. M. J. De Geoje, Leiden: Daru Sadır, 1889.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mace*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, 2 cilt, Kahire: Daru İhyau'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1975.

- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (ö. 421/1030), *Tecaribü'l-ümem*, thk. Ebû'l-Kâsım Emami, 7 cilt, Tahran: Siruş, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Kâsım, 35 cilt, Medine: Daru'l Vefa, 1996.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmûrî, 10 cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedanî, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdi, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1996.
- İstahrî, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî, *Mesâlikü'l-memâlik* Leiden: Dâru Sadır, 2004.
- Kandemir, M. Yaşar, "İbn Mâce" *DİA*, 20/161-162, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Kandemir, M. Yaşar, "Sünen", *DİA*, 38/141-142, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Kazvinî, Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed b. Mahmûd (ö. 682/1283), *Âsâru'l- bilâd ve ahbâru'l- ibâd*, Beyrut: Dâru Sadır, trz.
- Kesai, Nurullah, "İran" *DİA*, 22/427-429, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Kudâme b. Cafer, Ebû'l-Ferec el-Bağdâdî (ö. 337/948 [?]), *Kitâbü'l-harac ve sinâtü'l-kitâbe*, Bağdat: Dâru'r-Reşid, 1981.
- Le Strange, Guy, *Doğu Hilafetinin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya) İslâm Fethinden Timur Zamanına Kadar*, çev. Adnan Eskikurt, Cengiz Tomar, İstanbul: Yeditepe yayınları, 2015.
- Makdîsî, George, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Makdîsî, Mutahhar b. Tâhîr (ö. 355/966'dan sonra), *el-Bed' ve't-tarih*, 6 cilt, Mektebetü's-Sekâfe diniyye ve Bûr Said, trz.
- Müstevfî, Hamdullah b. Ebi Bekr b. Ahmed el-Kazvini Hamdullah (ö. 740/1340'tan sonra), *Nüzhetü'l-kulub: el-makaletü's-salise*, tsh. Guy le Strange, Tahran: 1362.
- Müstevfî, Hamdullah b. Ebû Bekr b. Ahmed el-Kazvini Hamdullah (ö. 740/1340'tan sonra), *Târîh-i Güzîde*, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK yayınları, 2018.
- Râfî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvînî (ö. 623/1226), *et-Tedvin fi ahbâri Kazvin*, 4 cilt, thk. Azizullah Ataridi Habuşânî, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1987.

- Râfî, Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm Kazvî (ö. 623/1226), *Kitabü't-Tedvin fi zikri ehli'l-ilm bi-Kazvin*, thk. Ali Ömer, (Muhakkikin önsözü) Kahire: Şerike Nevabigi'l-Fikr, 2009.
- Rubâsi, Miftah Yunus, *el-Müessesât et-Ta'limiyye fi'l Asr-ı el-Abbâsi el-Evvel*, Libya: Menşurat camia, 2010.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdullâh (ö. 764/1363), *el-Vafi bi'l-vefeyat*, thk. Ahmet Arnavut ve Türkî Mustafa, 29 cilt, Beyrut: Daru İhya't-Türas 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimi el-Yemani, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1962.
- Sütude, Hüseyin Kuli, "Tarihçe-i Kazvin", *Berresîhâ-yî Tarihî*, Tahran: 1969 4/1-38.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid (ö. 310/923), *Tarihü't-Taberi : Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*, thk. Muhammed Ebû'l Fadl İbrâhim, 11 cilt, Kahire: Daru'l-Mearif, trz.
- Usluer, Mehmet, *Abbasilerin Birinci Döneminin Sonuna Kadar Deylem Bölgesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Kitâbu Mu'cemü'l-büldân*, 7 cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1995.
- Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdeba*, thk. İhsan Abbas, 7 cilt, Beyrut: Daru'l Garb el-İslami, 1993.
- Zarrinkûb, "The Arab Conquest of Iran and Its Aftermath", *The Cambridge History of Iran*, vol. 4/1-57, Edinburg: 2008.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), *Tezkiretü'l-huffâz*, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, 18 cilt, Beyrut: Daru'l Hadis, 1985.

## MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB'İN KİRÂAT İLMİNE KATKISI

Makki bin Abi Talib's efforts in the Science of al-Qiraat

**Abdullah SAWAS**

Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam

Bilimleri Bölümü,

*Instructor, Van Yuzuncu Yil University Faculty of Theology, Department of Major Islamic Sciences*

*Van / Turkey*

[abdullahsawwas12@gmail.com](mailto:abdullahsawwas12@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0001-5888-3051

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Kasım (21 Aralık) / November/December 2020\*

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 17 Kasım (22 Aralık) / November/December 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

Atıf / Citation: Sawas, Abdullah. "Mekkî B. Ebî Tâlib'in Kırâat İlmine Katkısı". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 290-315.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

Copyright © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



\* Teknik bir hatadan dolayı makale, yayın esnasında sistemden silinmiştir. Meydana gelen sorundan dolayı sistem tekrar açılarak yazı, ikinci kez işleme alınmıştır. Yukarıda verilen ilk tarihler, normal zamandaki tabii süreci ifade ederken ikinciler ise problemden dolayı ortaya çıkan değişimi göstermektedir.

## ملخص

إن البحث في علوم القرآن الكريم هو من أشرف الأعمال عند الله، لا سيما البحث في علم القراءات الذي يتولى قضية نقل ألفاظ الوحي على الوجه الذي علمه النبي ﷺ لأصحابه، ولما كان القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية اهتم العلماء قديماً وحديثاً في العلوم التي تتصل بالقرآن الكريم من تفسير وقراءات ولغة وإعراب وغيرها.

فأردت أن أتحدث عن أحد هؤلاء العلماء، ألا وهو الإمام أبو محمد مكي بن أبي طالب، لمكانته العالية عند أهل العلم في العلوم الشرعية المتنوعة، فقد كان مكي من هؤلاء المتفردين الذين كانت علومهم شاملة، لا سيما في التفسير والقراءات في المقام الأول فحاز بذلك السبق، وترك مؤلفات كثيرة بلغت مئة كتاب في علوم القراءات والتجويد والعربية والفقه والكلام وغيرها.

وسأتكلم في هذا البحث عن مكانة الإمام مكي في علم القراءات، وأسلط الضوء على أهمية كتبه في هذا المجال، ثم أتكلم عن مميزاته وآرائه وخاصة في مسألة التواتر، فقد اختلف الباحثون في فهمهم لها، ثم أختتم بحثي بالحديث عن أثره على من بعده في علوم القراءات.

**الكلمات المفتاحية:** القراءات - القراء - التواتر - الأحرف السبعة - مكي بن أبي طالب.

## MEKKÎ B. EBÎ TÂLIB'İN KİRÂAT İLMİNE KATKISI

### ÖZET

Allah katında en şerefli amellerden biri Kur'ân ilimleri hakkında araştırma yapmaktır. Özellikle Rasulullah'ın ashabına öğretmiş olduğu vahiy vecihlerinin lafızlarını nakletme olgusunu üstlenen kırâat ilmi hakkında araştırma yapmanın ayrı bir yeri vardır. Kur'ân-ı Kerim İslam şeriatının ilk kaynağı olduğundan dolayı geçmiş ve günümüz alimleri kendisiyle alakalı olan tefsir, kırâat, dil bilimi, i'râb ve benzeri ilimlere ehemmiyet vermişlerdir.

Biz de bu çalışmamızda çeşitli islami ilimler hakkında ilim ehli zatlar arasındaki yüksek mevki bulunan İmam Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib'i ele aldık. Kırâat, tecvid, arapça, fıkıh, kelam vb. İslami ilimlerde yüze yakın eser telif eden Mekki, İslami ilimlerin çoğunu elde ederek, özellikle Kırâat ve tefsir ilmine öncülük etmiş nadir âlimlerden biridir.

Biz bu çalışmamızda Mekki b. Ebî Talib'in Kırâat ilmindeki yeri ve bu ilme katkısını ele aldık. Bunun yanı sıra onun bu alanda telif ettiği eserler ve bu eserlerin önemi üzerinde durup, özellikle kendisinin Kırâatteki Tevatür meselesine değindik.

Çünkü araştırmacılar Mekkî'nin bu konudaki görüşü hakkında ihtilafa düşüp farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Son olarak çalışmamızı Mekki b. Ebu Talib'in kırâat ilminde kendisinden sonra gelen kişiler üzerinde ki etkisi hakkında bahsederek sonlandırmış olduk.

**Anahtar Kelimeler:** Kırâat, Kurrâ, Tevâtür, Yedi harf , Mekkî b. Ebî Tâlib.

## **Makki bin Abi Talib's efforts in the Science of al-Qiraat**

### **Abstract:**

The Research in the sciences of the holey Qur'an is one of the most noble works in the side of God, especially research in the "science of Al-kraat"(readings of the Quran), which deals with the issue of transmitting the words of revelation in the manner that the Prophet peace be upon him taught to his companions.

And since the holy Qur'an is the main source of Islamic law, scholars of Islam in the past and present, have been interested in the sciences related to the Holy Qur'an in terms of interpretation, readings, language, syntactic roles, and other things. In these papers, I will talk about one of these scholars, "Imam Abu Muhammad Makki bin Abi Talib", because of his supreme position among scholars in the various sciences of Islamic law.

Makki was one of those unique whose knowledge was comprehensive. Especially in tafsir and readings of Quran in the first place, so he won the first place among his consorts, leaving many books amounting to a hundred books in the sciences of readings of Quran, intonation, Arabic, jurisprudence, Kelam and others. In these papers, I liked to talk about the position of Imam Makki in the science of recitation, and highlight the importance of his books in this field, then talk about his features and opinions, especially on the issue of Verbally Recurrent verses. The researchers differed in their understanding of it, then I conclude my research by talking about his impact on those who follow him in the sciences of readings. (kiraat).

**Key words:** science of Al-kraat- the reciters - tawatur - the seven letters - Makki bin Abi Talib.



## تمهيد

يعد مكّي بن أبي طالب من العلماء المتبحرين في العلوم الشرعية في القرن الخامس الهجري، فقد كان مقرئاً مفسراً نحويّاً فقيهاً عالماً بالسنة، ذو مكانة عظيمة بين العلماء، وخاصة بين علماء القراءات، فجهوده في علم القراءات مشهورة مستفيضة، ومؤلفاته تشهد بذلك، فهو صاحب الكتب المعتمدة في القراءات، حيث إنه يعتبر مصدراً مهماً لمن جاء بعده من القراء، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب القراءات من اسمه، فهو صاحب الباع الطويل في هذا المجال، وقد وجد من الباحثين من قام بدراسة جانب من جوانب حياته، أو حتى كتبه، من تعريف وتحقيق ودراسة، فكان كل باحث يتناول كتاباً واحداً فقط بالدراسة والمناقشة، فكان لا بد من التعريف بشخصيته وجهوده الفذة وآرائه العظيمة وكتبه في علم القراءات، حتى نستطيع الاستفادة منها على الشكل الأمثل، وننهل من معينها الصافي.

وقد رأيت إجماع كثير من الباحثين عن علم القراءات ظناً منهم أن هذا العلم صعب المنال ومن العسير تحصيله، كما أن الأبحاث في هذا الموضوع قليلة مع أهميته البالغة، فمن أجل ذلك أحببت أن أتحدث عن عالم من علماء القراءات الذين أفنوا أعمارهم في خدمة القرآن وحفظه وتدرّسه، ألا وهو الإمام أبو محمد مكّي بن أبي طالب، لمكانته العليا بين أهل العلم في العلوم الشرعية المتنوعة، فهو المقرئ العلامة، نابغة عصره في علوم النحو والقراءات والتفسير والعربية.

وقد كان كبار العلماء يكثرّون من الأخذ من كتب مكّي بن أبي طالب ويستشهدون بها على صحة ما يقررونه من المسائل المتعلقة بعلم القراءات والتجويد، حيث إن كتبه ما زالت إلى الآن مرجعاً أساسياً للقراء، وقد نقل عنه ابن الجزري (ت833هـ)، والزرّكشي (ت494هـ)، وغيرهما من كبار العلماء، فكتبه تعتبر بحق معتمد القراء وآراؤه هي منارة لمن جاء بعده، فكان لا بد من الإشادة بكتبه وآرائه والتعريف بها وبأهميتها، تقديراً لجهوده الحثيثة في علوم القرآن والعربية.

وفي هذا البحث سأبدأ بالتعريف بمكي وحياته ومؤلفاته المتعلقة بعلم القراءات، وبعد ذلك أتطرق إلى آراء مكّي ومميزاته في القراءات والتجويد وأثره على من بعده والكتب التي ألفها فيه، والمؤتمرات التي تحدثت عنه.

## 1. مكي بن أبي طالب القيسي

### 1.1. حياته

هو مكي بن أبي طالب، واسم أبيه حَمُوش بن محمد مختار الأندلسي القيسي المغربي المقرئ، أبو محمد العلامة، نابغة عصره في علوم النحو والقراءات والتفسير والعربية، ينتمي إلى أهل القيروان، فقد ولد فيها وطاف في بلاد المشرق العربي، حيث كان يكثر التنقل بين مدن الشرق والغرب العربي، وأما نسبه القيسي فهي تعود إلى قبائل قيس بن عيلان التي انتشرت في المغرب<sup>1</sup>.

ولد في مدينة القيروان لسبع بقين من شعبان سنة خمس وخمسين وثلاثمئة من الهجرة النبوية. وقد نشأ مكي بمدينة القيروان مسقط رأسه، وكانت القيروان وقتئذ دار العلم بالمغرب، وإليها ينسب أكابر العلماء، وكانت محجة العلماء ومقصد طلاب العلم، وكانت موطنًا للزهاد والصالحين والفضلاء والمتبتلين<sup>2</sup>.

### 2.1. خلقه ومكانته العلمية وثناء العلماء عليه

إن كل من ترجم للإمام مكي ذكره بأخلاقه النبيلة وفضائله الجمّة وحسن عشرته، وكل هذه الصفات جعلته يبلغ منزلة العلماء الأجلاء الكبار.

ومن أشهر صفاته دأبه الدائم في طلب العلم، ورحلته في سبيله وهو في سن مبكرة، ومن ذلك ما ذكره أبو عمر بن مهدي أنه كان حسن الفهم جيد العقل، وكل من ترجم له جود دينه وعقله، ونسبه إلى الفضل وأهله، واشتهر مكي بالتقى والصلاح والتواضع والتدين وإجابة الدعاء<sup>3</sup>.

وكل من ترجم للإمام مكي وصفه بالإمامة في العلم والأخلاق والفضل والجود ومهارته في تناول المسائل العلمية، والتبحر في العلوم القرآنية؛ علوم القرآن والقراءات والعربية والأدنى والحفظ.

<sup>1</sup> القُطفي، الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1982م، 313/1.

<sup>2</sup> الذهبي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان. *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1988م، 395/1.

<sup>3</sup> ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي دمشقي. *غاية النهاية في طبقات القراء*. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006م، 600/2.

أما الذهبي فقد قال عنه: "كان من أوعية العلم مع الدين والسكينة، وهو شيخ الأندلس وعالمها، وكان من أهل التبخر في العلوم"، وقال أيضاً: "كان مع ذلك ديناً فاضلاً تقياً صواماً متواضعاً عالماً قواماً مجاب الدعوة، وكانت تحفظ له كرامات وإجابة دعوات، ومن الأخلاق التي دعا إليها في حامل القرآن: "الابتعاد عن الرياء والإخلاص لله والتوكل عليه والاستعانة به والرغبة إليه، ويصفه الحميدي بالإمامة في القراءات والشهرة فيها، وأبو البركات يصفه بأنه نحوي عالم بوجوه القراءة.

ونقل الذهبي عن القاضي عياض: كان مع رسوخه في علم القراءات وتقننه فيه نحوياً لغوياً فقيهاً راوية... ومقرئاً أديباً، وعدّه كذلك اليافعي والسيوطي من رجال اللغة والنحو، ووصفه ابن الأنباري بالشهرة في النحو، وهو عند الحموي والسيوطي: نحوي لغوي مقرئ، ويراها الذهبي شيخ الأندلس ومقرئها وخطيبها ممن رحل إلى مصر وروى القراءات ودخل بها إلى الأندلس، وفضلاً عن ذلك فله نشاط في الفقه إذ ألف الهداية في الفقه وله في الحج والفرائض، وله نشاط في علم الكلام والرؤيا، وله حظ وباع في الأدب<sup>4</sup>.

### 3.1. شيوخه

لقد كثر شيوخ مكّي، وذلك بسبب كثرة تنقلاته بين الأمصار، فمن شيوخه: الشيخ أبو الحسن القابسي من علماء القيروان، وهو من أجلهم، وأبو محمد بن أبي زيد صاحب الرسالة المعروفة الذي انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي بالمغرب، وذكر القاضي عياض أنه حاز رئاسة الدين والدنيا، ورُحِلَ إليه ونَجِبَ أصحابه، وكان يسمى مالكا الأصغر، وإلى هذا الشيخ يرجع تفقه مكّي وروايته، وتوفي سنة تسع وثمانين وثلاثمائة، ومحمد بن علي الأدفوي من علماء مصر، كان بارعاً في علوم القرآن، وسيد أهل عصره، وقد لزم أبا جعفر النحاس، وروى عنه كتبه، وذكر الداني أنه تفرد بالإمامة في قراءة نافع رواية ورش. وتوفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة، وأبو الطيب ابن غلبون الذي يرجع إليه ضبط مكّي للقراءة، قال الداني: "كان حافظاً للقراءة ضابطاً ذا عفاف ونسك وفضل وحسن تصنيف"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> الذهبي. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. 316/1.

<sup>5</sup> ابن الجزري. غاية النهاية في طبقات القراء. 339/1.

ومن شيوخه: ابن أبي زيد القيرواني، وأبو عدي المصري، ويونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث<sup>6</sup>.

#### 4.1. تلاميذه ووفاته

تلامذة مكي كانوا أكثر من أن يحصوا، منهم: أبو عامر المقرئ أحمد بن محمد الكلاعي، وهو قرطبي، روى عن جماعة ثقة، ولكنه اختصر بمكي وأكثر عنه، وكان مقرئاً فاضلاً، عالماً بالقراءات ضابطاً لها، وله تأليف كثيرة في معانيها، وتوفي سنة اثنتين وثلاثين وأربعمئة، وصلى عليه شيخه مكي، وأيضاً من تلاميذه ابنه محمد بن مكي، وروى عن أبيه أكثر علومه، كما شاركه السماع علي القاضي يونس، وقد أجازهما هذا. وكان أبو طالب وافر الحظ من الأدب وحسن الخط جيد التقييد، وحفظ كثيراً من مصنفات أبيه، وتوفي سنة أربع وسبعين وأربعمئة، ومن تلاميذه أيضاً: أبو الوليد الباجي سليمان بن خلف بن سعد التحيبي القرطبي، وأحمد بن محمد بن خالد، وعبد الله بن سهل بن يوسف أبو محمد الأنصاري الأندلسي المرسى، وغيرهم الكثير<sup>7</sup>.

وأما وفاته قد لبي مكي نداء ربه فجر يوم السبت في قرطبة، وشيع جثمانه يوم الأحد لليلتين خلتا من المحرم سنة 437 هـ، وقد ناهز الثانية والثمانين، ودفن بالبربخ - رحمه الله - رحمة واسعة<sup>8</sup>.

#### 2. مكانة مكي بن أبي طالب في علم القراءات

لقد كان لمكي بن أبي طالب مكانة كبيرة في علم القراءات ويظهر ذلك من خلال مؤلفاته العظيمة التي استفاد منها علماء كثر من بعده، كما أن مكانته تظهر ذلك من خلال مميزاته وآرائه في علوم القراءات والتي تركت أثراً كبيراً على من بعده فألفت فيه الكتب والرسائل الجامعية وأقيمت المؤتمرات.

#### 1.2. تعريف بمؤلفات مكي بن أبي طالب في علوم القراءات

بلغت مؤلفاته مائة مؤلف تقريباً، في التفسير والفقهاء والحديث والقراءات والتجويد والعقيدة وغيرها، وفي هذا البحث أذكر باختصار كتبه في علم القراءات، والتي كانت لها أهمية كبيرة بين

<sup>6</sup> الذهبي. سير أعلام النبلاء. ت: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004م، 3934

<sup>7</sup> ابن الجزري. غاية النهاية في طبقات القراء. 378/1.

<sup>8</sup> الذهبي. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. 316/1.

علماء هذا الفن، حيث إن كتبه ما زالت إلى الآن مرجعاً أساسياً للقراء، فقد جمع في كتبه بين الدراية والرواية، وشرح المصطلحات وبين المعضلات وقرب المعاني البعيدة، كما تحدث عن علل القراءات وأسانيدھا وغير ذلك من المسائل المهمة. ومن هذه الكتب:

### التبصرة في القراءات

يعتبر كتاب التبصرة من أهم الكتب التي تحدثت عن القراءات السبع، فهو من أقدم الكتب في هذا الفن حيث تحدث فيه عن القراء السبعة وأسانيدھم، ثم اتبع ذلك بذكر أصولھم في القراءة ثم فرش الحروف واختلافھم فيها، وقد اتسم بالترتيب الموضوعي، والبعد عن الروايات الشاذة وتشعيب الموضوعات والحشو والتطويل فيما لا فائدة فيه.

وكما وضح ذلك مكي نفسه، حيث يقول: "وأخليت هذا الكتاب من كثرة العلل وجعلته مجرداً من الحجة، وربما أشرت إلى اليسير من ذلك لعله توجيه وضرورة تدعو إليه، وقللت فيه الروايات الشاذة وأضربت عن التكرار ليقرب حفظه على من أراد ذلك، ولولا ما فرق في الكتب مما نحن جامعوه وما عدم فيه القول مما نحن قابلوه وما صعب مأخذه على الطالب مما نحن مقربوه وما طول فيه الكلام لغير كبير فائدة مما نحن موجزوه ومبينوه لكان لنا عما قصدنا إليه شغل.."<sup>9</sup>.

### الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللھا وحججھا

يبحث هذا الكتاب في علل القراءات وحججھا ووجوھھا ومقاييس النحو واللغات، وقد كان هذا الكتاب من أواخر كتب مكي تأليفاً، أراد أن يؤلفه لينتفع به طلاب العلم وأهل القراءات قبل فوات الأوان ومجيء الأجل، وهذا يدل على أن منهج مكي في هذا الكتاب أوضح من غيره، إذ أنه من أواخر الكتب التي كتبھا في حياته، وقد وضح مكي خطة تأليف كتاب الكشف فقال: " وهأنذا حين أبدأ بذلك أنكر علل ما في أبواب الأصول دون أن أعيد ذكر ما في كل باب من الاختلاف إذ ذاك منصوص في الكتاب الذي هذا شرحه وأرتب الكلام في علل الأصول على السؤال والجواب ثم إذا صرنا إلى فرش الحروف ذكرنا كل حرف، ومن قرأ به وعلته وحجة كل

<sup>9</sup> ابن أبي طالب، مكي القيسي. التبصرة. ت: محمد غوث الندوي، الدار السلفية، الهند، ط2، 1982م، 174.

فريق، ثم أذكر اختياري في كل حرف وأنبه على علة اختياري لذلك كما فعل من تقدمنا من أئمة المقرئين" <sup>10</sup>.

فيظهر لنا من كلامه أن التأليف عنده اتباع منهج محدد وخطة واضحة، وتبويب للموضوعات وترتيبها، وبعد عن التطويل الممل، وعرض للفوائد بطريقة متميزة، واجتناب للاستطراد، وغير ذلك مما يفهم من كلام مكي الذي نقلته آنفاً، وقد ساعد على ذلك اعتماده على طريقة السؤال والجواب، فقد كان يقتصر على المسألة المتناولة دون استطراد.

وقد رجع في هذا الكتاب إلى مصادر مهمة لأئمة متقدمين أغلبها قد فُقد، وقد كانوا قلة في علوم هذا البحث، وبعض هذه المصادر كانت شفوية، حيث ذكر أنه قرأ على أبي الطاهر إسماعيل بن خلف وأبي الطيب عبد المنعم بن عبيد الله بن غلبون، ونقل أيضاً عن أبي عبيد القاسم بن سلام وابن جرير الطبري وابن مجاهد وأبي بكر بن موسى، ومن بين أهم هذه المصادر كتاب التبصرة للمؤلف نفسه <sup>11</sup>.

### الإبانة عن معاني القراءات

كتاب الإبانة عن معاني القراءات يتحدث عن معاني القراءات كما هو ظاهر من تسميته، فقد وضح فيه مكي معاني القراءات، وتحدث عن تفسير الحديث المشهور في القراءات: ( أنزل القرآن على سبعة أحرف )، شرحه مع الأدلة والأسانيد، كما ذكر ما يجب أن يعتقد في القراءات مع ما يتصل بذلك من فوائدها، وغرائب معانيها.

وكتاب الإبانة صغير الحجم ولكن فوائده جمة، ومعانيه وقيمه العلمية عظيمة، ولم يسبق مكي بمثل هذا النوع من التأليف، وقد بين ذلك مكي حيث يقول: "وما علمت أن أحداً تقدمني إلى مثل كتابي هذا فيما جمعت وبينت فيه" <sup>12</sup>.

### الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة

<sup>10</sup> ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها. ت: محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1984م، 5.

<sup>11</sup> ابن أبي طالب القيسي. الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها. 35.

<sup>12</sup> ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. الإبانة عن معاني القراءات. ت: عبدالفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، مصر، 1977، 29.

من مميزات مكي في كتابه هذا تصويره للمشكلات الصوتية والتجويدية ومعالجتها بوضوح، وذلك في كتابه الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، فهو كتاب يبحث في أحكام تجويد القرآن الكريم، ويتمتع بالتميز والتفرد في موضوعه، وتصوير المشكلات الصوتية والتجويدية ومعالجتها بوضوح، لاسيما وأنها متعلقة بالقرآن الكريم، حيث يعد من أوائل الكتب التي ألفت في التجويد، بل هو من أقدم الكتب التي وصلت إلينا في التجويد من مؤلفات المتقدمين، وقد جمع فيه مكي بأسلوب علمي بين الدراسات الصوتية النظرية لعلماء اللغة والدراسات العلمية لعلماء التجويد والقراءات، وزاد عليها ما توصل إليه من خلال أبحاثه وتجاريه الشخصية، فهو بذلك يعيد للدرس الصوتي روحه ورونقه، ويؤكد على أهميته في الوصول إلى الطريق الأسمى والمنهج الأفضل في تلاوة القرآن الكريم، فهذا الكتاب يعتبر بحق معلماً بارزاً على طريق الدراسات التجويدية والصوتية للقرآن الكريم، وأنه المرجع الأول لكل من أراد أن يدرس القراءات القرآنية دراسة صوتية.

وقد كان من مميزات هذا الكتاب أيضاً جمع ما تفرق وتوضح ما أشكل من أحكام القراءة والتجويد، وقد ذكر في مقدمة كتاب الرعاية أيضاً أن فكرة تأليف هذا الكتاب خطرت في باله عام تسعين وثلاثمائة، ولكنه لم يستطع إتمامه حتى سنة عشرين وأربعمئة، وذلك لأنه لم يجد معيناً ممن سبقه من المؤلفين، وفي هذا التأخير خير كبير للمؤلف حيث ازدادت خبرته في هذه السنوات وتوسعت آفاق الدراسة، بعد أن أمضى حياته في الإقراء، فأصبح هذا الكتاب حصيلة الدراسة العلمية لسنوات طوال، وذكر مكي أيضاً أن كتابه هذا كتاب دراية لا رواية، وأنه من الكتب التي تلتزم طالب القرآن ومعلمه، بل يرى أن المعلم أحوج إليه لكي يُعَلِّم بالشكل الصحيح، وقد نبه مكي على أهمية هذا الكتاب وتميزه في هذا الفن مع سبق، حيث يقول: "وما علمت أن أحداً من المتقدمين سبقني إلى تأليف مثل هذا الكتاب، ولا إلى جمع مثل ما جمعت فيه من صفات الحروف وألقابها ومعانيها، ولا إلى ما أتبعته فيه كل حرف منها من ألفاظ كتاب الله - تعالى-، والتنبيه على تجويد لفظه، والتحفظ به عند تلاوته"<sup>13</sup>.

### مشكل إعراب القرآن

<sup>13</sup> ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. *الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة*. ت: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الأردن، ط3، 1996م، 8.

لقي موضوع إعراب القرآن الكريم اهتماماً كبيراً لدى العلماء، وقد اهتم مكي بإعراب القرآن والقراءات القرآنية، وذلك في كتابه مشكل إعراب القرآن، فهذا الكتاب كما هو واضح من اسمه يبحث في الكلمات التي يشكل إعرابها على قارئ القرآن، فهو ينبه في هذا الكتاب على كثير من القراءات القرآنية، ويعربها وينقل أقوال العلماء ويرجح منها ما يراه مناسباً، ويعد من الكتب المهمة التي نقلت كثيراً من أقوال العلماء من النحويين واللغويين؛ فلذلك كان مصدراً لكثير من المؤلفين من بعده، كابن عطية والقرطبي وابن الشجري والأنباري والعز بن عبد السلام والسفاقي وغيرهم<sup>14</sup>.

## 2.2. مميزات مكي في القراءات وآرائه

لقد كان لمكي آراء ذات أهمية عظيمة في علم القراءات، ما يزال علماء القراءات ينهلون منها وينقلون عنها، وقد تجلت جهود مكي في القراءات من خلال كتبه في هذا الفن، ونستطيع أن نقسم كتب مكي التي كتبها في القراءات إلى قسمين: القسم الأول كتب الدراية، والقسم الثاني كتب الرواية، أما الكتب التي تتعلق بالدراية فهي: "الكشف عن وجوه القراءات وبيان عللها وحججها ومقاييس النحو فيها" و "الإبانة عن معاني القراءات"، وأما الكتب الأخرى فهي تدخل في باب الرواية.

وقد عالج مكي مواضيع كثيرة في القراءات، من ذلك مبحث معاني القراءات في كتاب "الإبانة عن معاني القراءات"، وقد ذكر مكي غاية تأليفه لهذا الكتاب بقوله: "هذا كتاب أُبين فيه \_ إن شاء الله \_ معاني القراءات وكيفيةها، وما يجب أن يعتد فيها، مع ما يتصل بذلك من فوائدها وغرائب معانيها"<sup>15</sup>.

ومن مميزات الإمام مكي ما نراه واضحاً في كتبه في علم القراءات، حيث أنه يجمع الفوائد المتفرقة في الكتب في كتاب واحد، ويضيف إليها ما لم يذكره السابقون، ويسهل الصعاب ويختصر من الكلام ما ليس فيه فائدة، فبهذا يظهر لنا جلياً أن كتاب التبصرة فاق كثيراً من الكتب في هذا الفن لما اشتمل عليه من الفوائد القيمة<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> فرحات، أحمد حسن. مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن. دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1997م، 123.

<sup>15</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 29.

<sup>16</sup> جلال، يحيى أحمد سلمان. قواعد الترجيح والاختيار في القراءات عند الإمام مكي بن أبي طالب القيسي. رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2006، 53.



وقد بقي كتاب التبصرة موضع اهتمام حتى جاء ابن الجزري رحمه الله، وقد اتصل سند ابن الجزري بكتاب التبصرة، كما أنه نقل عنه في كتابه النشر كثيراً من النصوص، وكل ذلك يدل على مكانة هذا الكتاب في علم القراءات.

ومما يدل على أهمية كتب مكي اهتمام العلماء بها، فقد ذكر ابن الجزري في ترجمة أحمد بن محمد القرطبي - وهو من رجال القرن السابع - أنه اختصر التبصرة لمكي، وكذلك في ترجمة عبدالله بن عطية المحاربي ذكر أنه روى التبصرة عن ابن عتاب رواها عنه إسماعيل بن عثمان الأزدي، وأيضاً فإن هذا الكتاب كان شائعاً في المدرسة المجدية في جامع الزيواني بالموصل.

هكذا نرى أن كتب مكي من الأهمية بمكان، فهي تبصرة للطلاب وكذلك هي تذكرة للعلماء، كما قال مكي في كتاب التبصرة: " ليكون تبصرة للطلاب وتذكرة للعالم"، وكفى بذلك مفخرة لهذا الكتاب<sup>17</sup>.

وقد كان من أهم جهود مكي في علم القراءات هي اختياراته التي ذكرها في كتابه الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، فقد تحدث في هذا الكتاب عن علل القراءات وحججها ووجوهها ومقاييس النحو واللغات، وهو الكتاب الذي شرح فيه التبصرة، وقد كانت اختياراته من بين قراءات الأئمة السبعة التي أوردتها في كتاب التبصرة، يعني أنه أورد القراءة في التبصرة، لكن الاختيار جعله في كتاب الكشف، ومنهج مكي في هذا الكتاب أوضح من غيره، إذ إنه من أواخر الكتب التي كتبها في حياته<sup>18</sup>، وأيضاً فإن اختياراته جاءت بعد معرفة عميقة لعلم القراءات وخبرة وممارسة طويلة في هذا الفن، وقد وضح مكي خطة تأليف كتاب الكشف، وأنه سيذكر اختياره في كل حرف، واختياره ليس من الجانب اللغوي وإنما من جانب الرواية، وعلل ذلك الاختيار، وأنه مقتف في ذلك من تقدمه من أئمة المقرئين، فقال: " وهأنذا حين أبدأ بذلك أذكر علل ما في أبواب الأصول دون أن أعيد ذكر ما في كل باب من الاختلاف إذ ذاك منصوص في الكتاب الذي هذا شرحه وأرتب الكلام في علل الأصول على السؤال والجواب ثم إذا صرنا إلى فرش

<sup>17</sup> ابن أبي طالب القيسي. التبصرة. 156-157.

<sup>18</sup> فرحات، أحمد حسن. مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن. دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1997م، 118.

الحروف ذكرنا كل حرف، ومن قرأ به وعلته وحجة كل فريق، ثم أذكر اختياري في كل حرف وأنبه على علة اختياري لذلك كما فعل من تقدمنا من أئمة المقرئين<sup>19</sup>.

ومن مميزات مكّي وأمارات فقهه وتضلعه في العلوم الشرعية ظاهرة تعليقه للأحكام التي يقررها في كتبه، فنراه يعطلها تعليلاً لغوياً، يدل على سعة اطلاعه على النحو واللغة العربية وأسرارها، كما أنه كان على صلة بالحياة العملية من خلال الإقراء، فإن ما قرره في كتبه من ملاحظات وتنبهات هو نتيجة لمخالطته لأهل القرآن وإقراءهم، ويقول في ذلك: "وكل ما ذكرته لك من هذه الحروف، وما لم نذكره لم أزل أجد الطلبة تزل بهم ألسنتهم إلى ما نبهت عليه، وتميل بهم طباعهم إلى الخطأ فيما حذرت منه، فبكثره تتبني لألفاظ الطلبة بالمشرق والمغرب، وفتت على ما حذرت منه، ووصيت به من هذه الألفاظ كلها، وأنت تجد ذلك من نفسك وطبعك"<sup>20</sup>.

### 3.2. رأي مكّي في الأحرف السبعة

من مظاهر اصطلاح مكّي في القراءات رأيه في الأحرف السبعة، فقد عقد باباً لبيان معنى: " أنزل القرآن على سبعة أحرف"، و ذكر أن العلماء اختلفوا فيها على أقوال كثيرة، وأن بعض العلماء ذكروا معان بعيدة في معنى الأحرف، فبين عدم صحتها وبعد ذلك بين رأيه في المسألة، وأن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن: هي لغات متفرقة في القرآن، ومعان في ألفاظ تسمع في القراءة، مختلفة في السمع متفقة في المعنى، ومختلفة في السمع وفي المعنى، ويقوم الأدلة على ذلك.

وبعد ذلك يبين خطأ من ادعى أن قراءة كل قارئ من القراء اليوم هي أحد الأحرف السبعة ويوضح ما يترتب على هذا القول من الجهل والتناقض، ويشرح قول بعض الناس (قرأ فلان بالأحرف السبعة): إن قراءة كل إمام تسمى حرفاً، ثم يذكر رأيه في معنى الأحرف السبعة ويرى أنها ترجع إلى سبعة أوجه وهي كالتالي:

<sup>19</sup> ابن أبي طالب القيسي. الكشف عن وجوه القراءات السبع. 5.  
<sup>20</sup> ابن أبي طالب القيسي. الرعاية. 253.

1\_ أن يختلف في إعراب الكلمة، أو في حركات بنائها بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب ولا يغير معناها، نحو: البُخل، والبخل، وميسرة، وميسرة، وهو كثير يقرأ منه بما صحت روايته، وصح وجهه في العربية، لأنه غير مخالف للخط.

2\_ أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة، أو في حركات بنائها بما يغير معناها، على غير التضاد، ولا يزيلها عن صورتها في الخط، وذلك نحو قوله تعالى: {ربنا باعد بين أسفارنا}، و{ربنا بَعِد بين أسفارنا}...

3\_ أن يكون الاختلاف في تبديل حروف الكلمة دون إعرابها بما يغير معناها ولا يغير صورة الخط بها في رأي العين، نحو {ننشرها} و {ننشرها}، وهو كثير يقرأ به إذا صح سنده ووجهه لموافقته لصورة الخط في رأي العين.

4\_ أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها نحو: إن كانت إلا صحيحة واحدة، وإلا زقية واحدة، فهذا يقبل إذا صحت روايته، ولا يقرأ به اليوم لمخالفته لخط المصحف ولأنه إنما ثبت بخبر الآحاد.

5\_ أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها في الخط ويزيل معناها، نحو: ألم تنزيل الكتاب، في موضع: ألم ذلك الكتاب، فهذا لا يقرأ به أيضاً لمخالفته للخط، ويقبل منه ما لم يكن فيه تضاد لما عليه المصحف.

وهذه الأقسام كلها كثيرة لو تكلفنا أن نؤلف في كل قسم كتاباً مما جاء منه وروي، لقدرنا على ذلك لكثرتة.

6\_ أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير، نحو ما روي عن أبي بكر -رحمه الله- أنه قرأ عند الموت: وجاءت سكرة الحق بالموت، وبذلك قرأ ابن مسعود، وهذا يقبل لصحة معناه إذا صحت روايته، ولا يقرأ به لمخالفته المصحف، ولأنه أتى بخبر الآحاد.

7\_ أن يكون الاختلاف بالزيادة أو بالنقص في الحروف والكلم، فهذا يقبل منه ما لم يحدث حكماً لم يقله أحد.

ويقرأ منه بما اختلفت المصاحف في إثباته وحذفه، ونحو { تجري تحتها } في براءة عند رأس المائة و { من تحتها }.. ونحو ذلك مما اختلفت فيه المصاحف التي وجه بها عثمان إلى الأمصار فيقرأ به إذا لم يخرج عن خط جميع المصاحف.

ولا يقرأ منه بما لم تختلف فيه المصاحف، لأنه لا يزداد شيء لم يزد في شيء من المصاحف، ولا ينقص شيء لم ينقص في شيء من المصاحف، أما ما اختلفت في القراءة من الإمالة والإدغام، والإظهار، والمد والقصر، وتشديد وتخفيف، وشبه ذلك فهو من القسم الأول لأن القراءة بما يجوز منه في العربية، وروي عن أئمة وثقات جائزة في القرآن، لأنه كله موافق للخط، ثم يقول مكي: وإلى هذه الأقسام في معاني السبعة ذهب جماعة من العلماء، وهو قول ابن قتيبة وابن شريح وغيرهما<sup>21</sup>.

#### 4.2. رأي مكي في تواتر القراءات

من مظاهر تميز مكي وتمكنه في العلم وتأثر من بعده به أنه تحدث عن شروط القراءة المعتمدة، وبين ما يقرأ به من القراءات وما لا يقرأ به، وجمع هذه الشروط بعد أن كانت متفرقة وأصلها هذا التأسيس في كتاب الإبانة، وكل من جاء بعده يسرد هذه الشروط الثلاثة، يقول مكي في ذلك: " وجميع ما روي من القراءات على ثلاثة أقسام: قسم يقرأ به اليوم وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال وهي:

أ. أن ينقل عن الثقات إلى النبي ﷺ -.

ب. ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعاً.

ت. ويكون موافقاً لخط المصحف.

فإذا اجتمعت فيه هذه خلال الثلاث، قرئ به، وقطع على مغيبه وصحته وصدقه، لأنه أخذ عن إجماع من جهة موافقة لخط المصحف، وكفر من جده.

والقسم الثاني ما صح نقله عن الأحاد، وصح وجهه في العربية، وخالف لفظه خط المصحف، فهذا يقبل ولا يقرأ به لعلتين: لأنه لم يؤخذ إلا بخبر الواحد، ولا يثبت قرآن بخبر الواحد، ولمخالفته لما قد أجمع عليه.

<sup>21</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 70-79.

والقسم الثالث: هو ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية، فهذا لا يقبل وإن وافق خط المصحف<sup>22</sup>.

فمن هذا القول نستطيع أن نقول أن الإمام مكيّاً يشترط تواتر القراءة حتى تجوز القراءة بها وحتى يكون مقطوعاً بصحتها، وقد ذكر لفظ الثقات بصيغة الجمع مما يمكن أن يستدل به على إرادته الكثرة كما ذكر ذلك رزق الطويل<sup>23</sup>، وقد كان يستطيع أن يقول ما رواه ثقة بلفظ المفرد كما قال ذلك في القسم الثالث.

كما بين أن ما صح نقله في خبر الآحاد وصح في العربية، وخالف لفظ المصحف، فهي قراءة مقبولة ولكن لا يقرأ بها، فمن هذا يتبين لنا أن لا يقبل بقراءة الآحاد.

وقد ذكر عبدالحليم قابة أن بعض العلماء - كالشيخ علي النوري السفاقي<sup>24</sup> - فهموا أن مكيّاً يشترط لقبول القراءات وصحة القراءة بها موافقة المصحف والعربية وصحة السند فقط ولو كان آحاداً، وأنه لا يشترط التواتر<sup>25</sup>، والذي تبين لي أن هذا الكلام غير دقيق، والحق أن مكيّاً يشترط التواتر لإثبات قرآنية القراءة وجواز القراءة بها، وأما ما صح سنده مما نقل بطريق الآحاد فهذا يقبل ولكن لا يقرأ به، وإذا ما أمعنا النظر، نرى في كتاب الإبانة نصوصاً تثبت اشتراطه التواتر حتى يُعدّ القراءة من القرآن، ولا يكتفي برواية الآحاد، ومن تلك النصوص بالإضافة إلى النص السابق، قوله في كتاب الإبانة:

" وفيه أخذ القرآن بأخبار الآحاد، وذلك غير جائز عند أحد من الناس". وقال في موضع آخر: " ولا يثبت قرآن بخبر الآحاد..". ومن ذلك أيضاً قوله: " لأن القرآن لا يؤخذ إلا بالإجماع، وتواتر يقطع على مغيبه بالصدق، ويجب بذلك العلم والعمل، ولا يؤخذ بشهادة رجلين ولا رجلين، ولا بشهادة من لا يقطع على صدق شهادته". وقال أيضاً: " ولا يقرأ به لمخالفته المصحف، ولأنه أتى بخبر الآحاد". وقال أيضاً: " لأنه بغير إجماع، وإنما نقل بخبر الواحد، فلا يقطع على

<sup>22</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 51-52.

<sup>23</sup> الطويل، رزق. في علوم القراءات. دار الفيصلية، مكة المكرمة، ط1، 1985م، 50.

<sup>24</sup> السفاقي: هو علي النوري بن محمد، أبو الحسن، فاضل مجاهد، وكانت داره زاوية ومدرسة لطلاب العلم، (ت 1118هـ).

<sup>25</sup> قابة، عبد الحليم بن محمد الهادي، القراءات القرآنية تاريخها ثبوتها حجيتها وأحكامها، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م، 164.

غيبه..". وقال أيضاً: " فهذا لا يجوز اليوم لأحد أن يقرأ به، لأنه إنما نقل إلينا بخبر الواحد عن الواحد، ولا يقطع على صحة ذلك، ولا على غيبه.."<sup>26</sup>.

كل هذه النصوص تدل على أن الإمام مكي يشترط التواتر في القراءات ولا يكتفي بخبر الأحاد، والله -تعالى- أعلم.

وأما من قال بأن مكيًا يكتفي بصحة السند وقبول رواية الأحاد<sup>27</sup>، فقد استدل بقول مكي التالي: " وإنما الأصل الذي يعتمد عليه في هذا أن ما صح سنده واستقام وجهه في العربية، ووافق لفظه خط المصحف فهو من السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفاً مفترقين أو مجتمعين، فهذا الأصل الذي بني عليه من قبول القراءات عن سبعة أو سبعة آلاف فاعرفه وابن عليه"<sup>28</sup>.

والذي يتأمل في هذا القول بالإضافة إلى نصوص مكي الكثيرة السابق ذكرها التي تُردُّ رواية الأحاد يتبين له خطأ من ظن أن مكيًا يُقرُّ بقرآنية رواية الأحاد، فصحة السند عبارة واسعة يدخل فيها المتواتر والمشهور والآحاد، وكل هذه الأقسام توجد في السند الصحيح، فكيف نترك قوله الصريح بعدم ثبوتية قراءة الأحاد، ونعدل إلى عبارة صحة السند، ونفسرها بالآحاد فقط مع احتمالها للمتواتر!؟

والذي تبين لي بعد البحث أن سبب تعبير مكي بصحة السند هو التنبيه على ضرورة ضبط الرواة وعدالتهم كما كان ينبه على ذلك أسلافه من العلماء كابن مجاهد، فقد تنقل القراءة لنا من طرق كثيرة ومع ذلك لا تثبت بها قرآنية القراءة، بسبب عدم توفر شروط الصحة في الرواة من ضبط وعدالة ومعرفة بوجوه الإعراب والقراءات وغيرها، وهذا الكلام ينطبق على الحديث النبوي، فالأخذ به وتطبيقه على القرآن من باب أولى.

ولذلك يقول ابن مجاهد في كلامه عن حملة القرآن وضبطهم مبيناً ضرورة الأخذ عن المتقين وأهل الضبط: " فمن حملة القرآن المعرب العالم بوجوه الإعراب والقراءات العارف باللغات ومعاني الكلمات البصير بعيب القراءات المنتقد للآثار، فذلك الإمام الذي يفرغ إليه حفاظ القرآن في كل مصر من أمصار المسلمين، ومنهم من يعرب ولا يلحن ولا علم له بغير ذلك،

<sup>26</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 42-56-60-77-116-127.

<sup>27</sup> قابة. القراءات القرآنية تاريخها ثبوتها حجيتها وأحكامها. 164.

<sup>28</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 90-91.

فذلك كالأعرابي... ومنهم من يؤدي ما سمعه ممن أخذ عنه ليس عنده إلا الأداء لما تعلم، لا يعرف الإعراب ولا غير، فذلك الحافظ فلا يلبث مثله أن ينسى إذا طال عهده فيضيع الإعراب لشدة تشابهه.. وقد ينسى الحافظ فيضيع السماع وتشتبه عليه الحروف، فيقرأ بلحن لا يعرفه، وتدعوه الشبهة إلى أن يرويه عن غيره ويبرئ نفسه.... ومنهم من يعرب قراءته ويبصر المعاني ويعرف اللغات ولا علم له بالقراءات واختلاف الناس والآثار، فربما دعاه بصره بالإعراب إلى أن يقرأ بحرف جائز في العربية لم يقرأ به أحد من الماضين فيكون بذلك مبتدعاً...<sup>29</sup>.

من خلال هذه النقول يتضح لنا جلياً أن مكياً كان يقول بتواتر القراءات حتى يُقَرَّ بقرآنيتهما وتجاوز القراءة بها والله تعالى أعلم

## 5.2. رأي مكّي في العلاقة بين القراءات ورسم المصحف

ومن آرائه في خط المصحف ما ذكره مكّي في كتاب الإبانة، في بيان الصلة بين حديث الأحرف السبعة والقراءات المنسوبة للأئمة السبعة وأن هذه القراءات إنما هي جزء من الأحرف السبعة بشرط أن يوافق لفظها خط المصحف، حيث يقول في ذلك: "إن هذه القراءات كلها التي يقرأ بها الناس اليوم، وصحت روايتها عن الأئمة إنما هي جزء من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووافق اللفظ بها خط المصحف، مصحف عثمان الذي أجمع الصحابة ومن بعدهم عليه، واطرح ما سواه مما يخالف خطه، ففرئ بذلك لموافقة الخط ما يخرج شيء منها عن خط المصاحف التي نسخها عثمان -ع- وبعث بها إلى الأمصار، وجمع المسلمين عليها، ومنع من القراءة بما يخالف خطها، وساعده على ذلك زهاء اثني عشر ألفاً من الصحابة والتابعين، واتبعه على ذلك جماعة من المسلمين بعده، وصارت القراءة عند جميع العلماء بما يخالفه بدعة وخطاً وإن صحت ورويت. وكان المصحف قد كتب على لغة قريش على حرف واحد لثقل الاختلاف بين المسلمين في القرآن، ولا نقط ولا ضبط، فاحتمل التأويل لذلك."<sup>30</sup>.

ثم يتبع مكّي بذلك قوله: "وإذا كان المصحف بلا اختلاف كتب على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، على لغة واحدة، والقراءة التي يقرأ بها اليوم لا يخرج شيء

<sup>29</sup> ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي. السبعة في القراءات. ت: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط 3، 1980، 46.

<sup>30</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 33.

منها عن خط المصحف فليست هي إذاً السبعة الأحرف التي نزل بها القرآن كلها.. فقد سقط العمل بما يخالف خط المصحف من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن بالإجماع على خط المصحف"، ثم يصل إلى خلاصة هذا الباب فيقول: "فحصل من جميع وبيننا: أن الذي في أيدينا من القرآن، هو ما في مصحف عثمان الذي أجمع المسلمون عليه، وأخذناه بإجماع يقطع على صحة مغيبه وصدقه.

والذي في أيدينا من القراءات هو ما وافق خط ذلك المصحف من القراءات التي نزل بها القرآن، فهو من الإجماع أيضاً، وسقط العمل بالقراءات التي تخالف خط المصحف، من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن بالإجماع على خط المصحف"<sup>31</sup>.

والجدير بالذكر أن الإمام مكي بن أبي طالب كان يتبع خط المصحف في اختياراته، حيث إن من شروط قبول القراءات المتواترة اتباعها لخط المصحف كما ذكر ذلك مكي عند تعداده لشروط القراءة المقبولة، ومثال اتباع مكي لخط المصحف في اختياراته: في الألفاظ الثلاثة: (الظنون)،(الرسول)،(السيلا)، بإثبات الألف وصلًا ووقفًا، ويبيّن سبب هذا الاختيار بقوله: "والاختيار إثبات الألف في الوصل والوقف اتباعاً للمصحف"<sup>32</sup>.

## 6.2. أثر مكي على من جاء بعده من علماء القراءات

تأتي أهمية الإمام مكي من حيث أنه يعتبر مصدراً مهماً لمن بعده من القراء، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب القراءات من اسمه، فهو من كبار علماء القراءات رواية ودراية واحتجاجاً وتوجيهاً وتعليلاً، وهو إمام حجاز السبق في هذا الفن، وكان من هؤلاء المتفردين الذين كانت علومهم شاملة، فنبأ بذلك مكانة رفيعة ومنزلة عالية بين علماء عصره.

فقد كان لمكي أثر كبير على من جاء بعده من المشتغلين بعلوم القرآن إلى يومنا هذا، فكتبه معتمدة عند أئمة القراءات، فمثلاً كتاب "الإبانة" هو من الكتب المعتمدة في القراءات لدى أئمة القراءات والمشتغلين بالدراسات القرآنية وعلوم القرآن، فهذا الإمام ابن الجزري (ت 833هـ)،

<sup>31</sup> ابن أبي طالب القيسي. الإبانة. 34.

<sup>32</sup> فرحات، أحمد حسن. مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن. دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1997م، 118.



ينقل عنه في كتابه النشر، وكذلك أيضاً الإمام بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، وعن هذين نقل السيوطي في كتابه الإتيقان<sup>33</sup>.

وقد ألقت كثير من الكتب والرسائل الجامعية والمقالات التي تتحدث عن الإمام مكي بن أبي طالب، منها:

فرحات، أحمد حسن، مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن، دار عمار، الأردن.

جلال، يحيى أحمد سلمان، قواعد الترجيح و الاختيار في القراءات عند الإمام مكي، الجامعة الأردنية، الأردن، 2006.

أبو صقر، إسلام حسني محمد، اختيارات الإمام مكي بن أبي طالب القيسي في كتابه الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها وحججها، الجامعة الإسلامية، غزة، 2013.

فرجاني، حوى، منهج الاحتجاج للقراءات القرآنية عند الإمام مكي بن أبي طالب من خلال كتابه الكشف عن وجوه القراءات السبع، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، 2015.

علي، عباس السر محمد، الجهود الصوتية للإمام مكي بن أبي طالب القيسي، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2005.

ناصرى، عبدالعزيز، منهج الإمام مكي بن أبي طالب في تفسيره الهداية إلى بلوغ النهاية، رسالة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، تلمسان، الجزائر، 2016.

الكفاوين، منصور، توجيهات مكي للقراءات القرآنية من وجهة نظر نحوية في ضوء علة اللغة والحديث، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 1995.

<sup>33</sup> فرحات، أحمد حسن. مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن. دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1997م، 95.

الغرابية، أحمد، التفكير الصوتي عند مكي بن أبي طالب في ضوء علم اللغة المعاصر، رسالة

دكتوراه، الجامعة الأردنية، 2003.

أبو معيلي، بكر، الدرس الصوتي عند مكي بن أبي طالب، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة،

2003.

مزهري، عبدالناصر طه، الإشارات البلاغية عند مكي بن أبي طالب من خلال تفسيره الهداية

إلى بلوغ النهاية في معاني القرآن، كلية العلوم الإسلامية، الجامعة العراقية.

المبروك سالم، حفصة الطاهر، اختيارات مكي بن أبي طالب القيسي في تفسيره الهداية إلى

بلوغ النهاية في سورة الأنعام، كلية التربية، جامعة الجبل الغربي.

الشمري، أحمد غزال غازي، تعدد التوجيه الإعرابي عند مكي بن أبي طالب في كتابه الكشف

عن وجوه القراءات، مجلة كلية اللغة العربية، المنصورة.

الحنطور، محمود محمد، وقائع النسخ عند مكي بن أبي طالب، حولية مركز البحوث الدراسات،

القاهرة، مصر، 2010.

درويش، محسن هاشم، موقف مكي بن أبي طالب القيسي من القراءات المتواترة في كتابه

مشكل إعراب القرآن، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، دولة الإمارات

العربية المتحدة، 2006.

Öztürk, Mahmud Şevket. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve el-İbâne an Meâni'l-Kirâat Adlı Eseri*. (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2011.

Sanur, Rıdvan. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'ye Göre Nesih Problemi*. (Yüksek Lisans Tezi), Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir 2018.

كما أقيمت عدة مؤتمرات وندوات تحدثت عن مكي وجهوده في العلوم الإسلامية وخاصة ما يتعلق منها بالقراءات والتجويد فمن هذه المؤتمرات:

الندوة العلمية الدولية، مكي بن أبي طالب الإمام القيسي وجهوده في خدمة القرآن الكريم وعلومه، مركز الدراسات الإسلامية، جامعة الزيتونة، القيروان، تونس، 2016.

ندوة الإمام مكي بن أبي طالب القيسي وجهوده في خدمة القرآن الكريم، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، الأردن، 2016.

ملتقى الإمام مكي وجهوده في علوم القرآن، كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 2016.

## خاتمة

مما سبق يتبين لنا أن مكيًا كان له جهود ودراسات في القراءات والعربية وعلوم القرآن ذو قيمة علمية عظيمة، ما زالت إلى يومنا الحاضر من أهم الكتب المتقدمة التي رجع إليها علماء القراءات، فكتبه كانت موجهة لطلاب علوم القرآن والمعلمين على السواء، فهي كما يصفها تبصرة للطلاب كما أنها تذكرة للعلماء، ولم يكن مكي مختصاً بعلوم دون ما غيرها، بل إن ثمة ما يؤكد أن مكيًا كان من الذين تفرّدوا بشمول علومه، فقد كان واسع المعرفة كثير التأليف غزير الإنتاج في العلوم المختلفة لكنه كان متميزاً في التفسير والقراءات في المقام الأول فسبق بذلك أقرانه.

لقد كان مكي من العلماء الذين جمعوا بين الرواية والدراية، فله كتب مختصة بالرواية كما أن له كتب تختص بالدراية، ولذلك عندما تأتي مسألة فيها اختلاف ومتعلقة بموضع آخر نراه يحيل على كتبه الأخرى، مما يدل على اتباعه منهجاً منتظماً، وبعده عن الاستطراد والحشو والتطويل فيما لا فائدة فيه، وقد كان مكي في علم القراءات يقول بتواتر القراءات حتى يحكم بقرآنيتهما وتجوز الصلاة بها، أما ما كان من القراءات مخالفاً لخط المصحف وجاء عن طريق الأحاد، فهذا يقبل ولا يقرأ به.

وأما اختيارات مكي كانت من بين قراءات الأئمة السبعة التي أوردها في كتاب التبصرة، يعني أنه أورد القراءة في التبصرة، لكن الاختيار جعله في كتاب الكشف، وقد كان هذا الكتاب من أواخر كتب مكي تأليفاً، فاخياراته جاءت بعد معرفة عميقة لعلم القراءات وخبرة وممارسة طويلة في هذا الفن، كما أنه اختياريه لم يكن من الجانب اللغوي وإنما من جانب الرواية.

كما أنه قام بتصوير المشكلات الصوتية والتجويدية ومعالجتها بوضوح، حيث يعد كتابه الرعاية من أوائل الكتب التي ألفت في التجويد، بل هو من أقدم الكتب التي وصلت إلينا في التجويد من مؤلفات المتقدمين، فاستحق التقدير والإطراء على هذا السبق والمجهود العظيم.

لقد كان مكي على صلة بالحياة العملية من خلال الإقراء، فإن ما قرره في كتابه من ملاحظات وتبسيحات هو نتيجة لمخالطته لأهل القرآن وإقراءهم واطلاعه على الأخطاء المنتشرة والزلات المتكررة وتبسيحاتها، فقام بتوضيحها وتصحيحها، وفي ذلك خير كثير للطلاب والمتعلمين.

## المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. *الإبانة عن معاني القراءات*. ت: عبدالفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط1، 1977م.

ابن أبي طالب، القيسي. *التبصرة*. ت: محمد غوث الندوي، دار السلفية، الهند، ط2، 1982م.

ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. *الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة*. ت: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الأردن، ط3، 1996م.

ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. *الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها*. ت: محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1984م.

ابن أبي طالب القيسي، مكي بن حموش بن محمد بن مختار. *مشكل إعراب القرآن*. ت: حاتم صالح الضامن، دار الرسالة، بيروت، ط2، 1984م.

ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد بن علي الدمشقي. *غاية النهاية في طبقات القراء*. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006م.

- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي. *السبعة في القراءات*. ت: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط3، 1980.
- ابن منظور الإفريقي، أبو الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن علي، الأنصاري الرويفعي. *لسان العرب*. دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- الأصفهاني، أبو قاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب. *المفردات في غريب القرآن*. ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ط4، 1412هـ.
- جلال، يحيى أحمد سلمان. *قواعد الترجيح والاختيار في القراءات عند الإمام مكي بن أبي طالب القيسي*. رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2006.
- الذهبي، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. ت: حسان عبدالمنان، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ط1، 2004م.
- الذهبي، شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان. *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*. مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ط3، 1943م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1974 م.
- الصالح، صبحي. *مباحث في علوم القرآن*. دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 2000م.
- الطويل، رزق. *في علوم القراءات*. دار الفيصلية، مكة المكرمة، ط1، 1985م.
- الفيروز آبادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد. *القاموس المحيط*. ت: محمد نعيم العرقسوسي، الرسالة، بيروت، ط:4 2006م.
- فرحات، أحمد حسن. *مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن*. دار عمار، عمان، الأردن، ط1، 1997م.
- قابة، عبد الحليم بن محمد الهادي. *القراءات القرآنية تاريخها ثبوتها حجيتها وأحكامها*. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.
- القطان، مناع بن خليل. *مباحث في علوم القرآن*. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 2000م.

القطفى، الوزير جمال الدين أبى الحسن على بن يوسف. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1982م.

## Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

Celâl, Yahyâ Ahmed Selmân. *Kavâidü't-tercih vel-ihyâr fi'l-kiraat inde Mekki ibn Ebî Tâlib el-Kaysî*. Küliyyetü'd-dirâsâti'l-ülyâ, elcâmi'a el-Ürdüniyye, (Yüksek Lisans Tezi), Ürdün Üniversitesi, Ürdün, 2006.

el-esfahânî, Ebu Kâsım, el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib. *el-Müfredat Fî Ğaribil-Kur'an*. thk. Safvân 'Adnân Ed-Dâvûdî, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 4. Basım. 1412.

el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kamûsü'l-Mühît*. thk. Muhammed Naim el-Irksüsî, 8. Basım. 2006.

el-Kattân, Mennâ İbn Halil. *Mebâhis Fî Ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 3. Basım. 2000.

el-Kıffî el-Vezir Cemâlüddin, Ebü'l-Hasen Alî b. Yûsuf. *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nühât*. Mısır: Darü'l-Fikr el-Arabî, 1. Basım. 1986.

et-Tavil, Rizk. *Fî Ulumi'l-Kiraat*. Beyrut: Darü'l-İlm Li'l-melâyin, 4. Basım. 2000.

ez-Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Hassân Abdulmennân, Lubnân: Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, 1. Basım 2004.

ez-Zehebî, Ebü Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Maarifetü'l-kurrâi'l-kibâr alâ't-tabakât ve el-âsâr*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. basım. 1988.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulumi'l-kurân*. Kâhire: Matbat İsâ El-Bâbî el-halebî, 3. Basım. 1943.

İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*. thk. Abdulfattâh İsmâil Şelebî, Mısır: Dârü Nahzati, Mısır, 1. Basım.1977.

İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *et-Tabsıra*. thk. Muhammed Ğavs en-Nedvî, el-Hind: ed-Darü's-Selefiyye, 2. Basım. 1982.

İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhat, Ürdün: Dâr Ammâr, 3. Basım. 1996.

İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *el-Keşf 'an vüçühi'l-kirâ'âti's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyeddin Ramazan, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım. 1984.

İbn Ebî Tâlib el-Kaysî, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*. thk. Hatım Salih ed-Dâmin, Beyrut: Dârü'r-Risâle, 2. Basım. 1984.

- İbnü'l Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali ed-Dimaşkî, *Ğâyetü'n-Nihâye. fî tabakâti'l-Kurra*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım. 2006.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-kırâ'ât*. thk. Şevki Dayıf, Mısır: Darül-maarif, 3. Basım. 1980.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Lübnân: Darül-Fikr, 5. Basım. 1999.
- Ferhât, Ahmed Hasen. *Mekki b. Ebî Tâlib ve Tefsîrü'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâr Ammâr, 1. Basım. 1997.
- Kâbe, Abdülhalim İbn Muhammed el-Hâdî. *el-Kıraâtü'l-Kur'âniyye Târihuhâ Sübûtühâ Hücciyetuhâ ve Ahkâmuhâ*. Beyrut: Dârü'l- Ğarb el-İslâmî, 1. Basım. 1999.

*Demokrasi ve İnsan Hakları Avrupa İcadı mı?  
Dünyanın Avrupalılaşması mı, Avrupa'nın Küreselleşmesi mi?  
Europeanization of the World or Globalization of Europe?*

**Bülent SÖNMEZ**

Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe  
Bölümü,

*Professor Doctor, İzmir Katip Çelebi University Faculty of Social Sciences and Humanities,  
Department of Philosophy*

*Izmir / Turkey*

[cbsonmez@hotmail.com](mailto:cbsonmez@hotmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-4810-7072

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12 Aralık / December 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**Atıf / Citation:** Sönmez, Bülent. "Demokrasi ve İnsan Hakları Avrupa İcadı mı? Dünyanın Avrupalılaşması mı, Avrupa'nın Küreselleşmesi mi?". *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13(Aralık 2020): 316-338.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

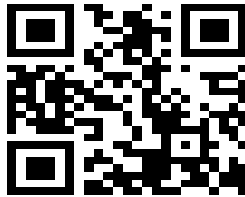
**Plagiarism:** This article has been scanned by turnitin. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/vanid> | mailto: [vanyyuifd@yyu.edu.tr](mailto:vanyyuifd@yyu.edu.tr)

**Copyright** © Published by Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Van Yuzuncu Yil University, Faculty of Theology, Van, 65080, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.





*Demokrasi ve İnsan Hakları Avrupa İcadı mı?*<sup>\*</sup>  
**Dünyanın Avrupalılaşması mı, Avrupa'nın  
Küreselleşmesi mi?**  
**Jerry H. Bentley**<sup>\*\*</sup>

**Özet:**

*Erken modern Avrupa'nın seçkin bir tarihçisi olarak uzun kariyere sahip John Miles Headley, yakın zamanda bakışlarını Avrupa'nın daha geniş dünyadaki etkisine çevirdi. Dünyanın Avrupalılaşması adlı kitabında Headley, Avrupa değerlerinin -özellikle insan hakları ve demokrasinin- benzersizliği konusunda ısrarcı bir açıklama yapıyor ve bu değerlerin Avrupa'nın daha geniş dünyaya en değerli armağanları olduğunu savunuyor. Avrupa halklarının dikkate değer entelektüel ve kültürel başarılarını küçültmeye çalışmadan, bu sunum Avrupa ve daha geniş dünya arasındaki ilişkilere daha incelikli bir bakış açısı önerecektir.*

*İnsan hakları ve demokrasi, farklı zamanlarda farklı bağlamlarda farklı insanlar için farklı şeyler ifade eder ve aslında Avrupa dışındaki toplumlarda her ikisinin de sayısız ifadesi vardır. Dahası, Avrupalı insan hakları ve demokrasi teorisyenleri Avrupa'nın ötesindeki toplumlardan da etkilendiler. Bu bağlamda dünyanın Avrupalılaşmasının ikna edici bir fikir olması, ancak Avrupa'nın önceden küreselleşmesi sebebiyle mümkündür.*

**Anahtar Kelimeler:** İnsan hakları, Demokrasi, Rönesans, Erken Modern Avrupa

---

\* Konunun daha net anlaşılması açısından bu başlık tarafımdan eklenmiştir.(çev.)

\*\* **Jerry Harrell Bentley** (12 Aralık 1949 - 15 Temmuz 2012) Tarih Bölümü, Hawaii Üniversitesi, Honolulu, Hawaii 96822, ABD; 14 Mayıs 2012

*Amerikalı bir akademisyen ve dünya tarihi profesörü. 1990 yılından bu yana Dünya Tarihi Dergisi'nin kurucu editörüydü. Erken modern Avrupa'nın kültürel tarihi ve dünya tarihinde kültürler arası etkileşimler üzerine yazdı. Annenberg Media'nın uydu ile Annenberg Kanalı'nda yayınlanan 2004 dizi eğitim videosunda adı geçen uzmanlardan biriydi 1951 yılında Princeton Üniversitesi'nde Tarih Sanat Yüksek Lisansını kazandı. 1953 yılında Yale Üniversitesi'nden Tarih Yüksek Lisansı aldı ve daha sonra 1953-1955 ABD Ordusunda görev yaptı. Yale'e döndü ve 1960 yılında Tarih alanında doktorasını kazandı. 1959-1961 Massachusetts Massachusetts Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi ve M.Ö. 1962-1964 Üniversitesi'nde Yardımcı Doçent olarak çalıştı. 1964 yılında Chapel Hill'deki North Carolina Üniversitesi Tarih Bölümü'ne katıldı ve 2003 yılında emekli oldu. Kariyeri boyunca Avrupa Rönesans ve Reformu ve küresel tarih alanlarında geniş çapta yayın yaptı. Kasım 2011'de arkadaş ve meslektaşları Onu "Rönesans'tan Modern Dünyaya" adlı bir sempozyumla onurlandırdı.*

*Diğer akademik onurları arasında bir Guggenheim bursu vardı (1974). Tommaso Campanella ve Dünyanın Dönüşümü (1997) adlı kitabı Amerikan Tarih Derneği, Amerikan Katolik Tarih Derneği ve İtalyan Tarih Araştırmaları Derneği'nden Marraro Ödülü'nü ve Amerika Rönesans Derneği'nden Phyllis Goodhart Gordan Kitap Ödülü'nü kazandı. Diğer önemli kitapları arasında Çokkültürlülük Sorunu, Batı Medeniyetinin Tekliği ve Evrensellik (2012); Dünyanın Avrupalılaşması: İnsan Hakları ve Demokrasinin Kökenleri (2008); Kilise, İmparatorluk ve Dünya: Evrensel Düzen Arayışı, 1520-1640 (1997); İmparator ve Şansölyesi: (Gattinara-1983 Yönetimindeki İmparatorluk Şansölyelerinin İncelenmesi) Responsio ad Luterum, cilt. Thomas More'un (1969) Tüm Eserleri V; ve Luther'in Kilise Tarihine Bakışı (1963).*

Erken modern Avrupa'nın seçkin bir tarihçisi olarak uzun kariyere sahip John Miles Headley, son zamanlarda dikkatini daha geniş dünyadaki Avrupa etkisine çeviriyor. Dünyanın Avrupalılaşmasında Headley, Avrupa değerlerinin -özellikle insan hakları ve demokrasinin- tekliği için ısrarcı bir durum ortaya koyuyor ve bu değerlerin dünyanın öteki geniş bölümüne Avrupa'nın en kıymetli armağanı olduğunu savunuyor.<sup>1</sup>

Avrupa halklarının dikkate değer entelektüel ve kültürel başarılarını azaltmaya çalışmadan, bu sunum Avrupa ile daha geniş dünya arasındaki ilişkilere daha incelikli bir bakış açısı sunacaktır.

İnsan hakları ve demokrasi, farklı zamanlarda farklı bağlamlarda, farklı halklar için farklı anlamlar ifade eder ve aslında Avrupa dışındaki toplumlarda her iki konuda da çok sayıda kavram vardır. Hatta Avrupalı insan hakları ve demokrasi teorisyenleri Avrupa'nın ötesindeki kaynaklardan ilham aldılar (bile diyebiliriz). Dünyanın Avrupalılaşması fikrinin ikna edici olması da aslında Avrupa'nın daha önceki küreselleşmesinin anlaşılması ile mümkündür.

Headley'in kariyeri ışığında, Protestan ve Katolik Reformları'nın seçkin bir tarihçisi olarak bu tartışmaya bir İncil metniyle başlamak uygun olacaktır. Seçtiğim pasaj, Vaizler kitabından, bölüm 1, ayetler 9 ve 10:

*“Ne var idi ise, olacak odur; ve ne yapıldı ise, yapılacak odur, ve güneş altında yeni bir şey yok. Var mı kimsenin, “Bak bu yeni!” diyebileceği bir şey? Her şey çoktan, bizden yıllar önce de vardı.”*

Vaiz'in sözleri, dünya tarihinde benzersizlik ve yenilik için geniş çaplı iddialarda bulunan herkese dikkatli davranmanın -iki kere düşünmenin- tavsiye edilmesini önerir. Ancak benzersizlik, Headley'in Avrupa'sının belirleyici özelliklerinden biridir. “Eşsiz”, “benzersiz” ve “teklik” terimleri kitabında en az elli biçime sahiptir ve bunların beşi hariç tümü Avrupa değerlerinin iddia edilen farklılığına atıfta bulunmaktadır.

Headley'in temel argümanı basit ve anlaşılırdır. Avrupa (veya bazen, daha belirsiz bir şekilde, “Batı”) evrensel öneme sahip iki ilkeyi icat etti ve geliştirdi: insan hakları ve hoşgörü değerlerinin altında yatan ortak insanlık fikri ve siyasi muhalefetin

---

<sup>1</sup> John M. Headley, *The Europeanization of the World: On the Origins of Human Rights and Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2008).

normalleşmesi, özgür bir basın ve anayasal demokrasi. Headley, her iki ilkenin de Sokrates ve antik Stoacılara kadar uzanan entelektüel temeller üzerine inşa edildiğini iddia ediyor, ancak her ikisi de erken modern çağda farklı formülasyonlara ulaştı. Ortak insanlık kavramı, 16. yüzyılda Avrupalı denizciler dünyanın denizlerden erişilebilen tüm bölgelerini ziyaret ettikçe ortaya çıktı ve insanlığın tek bir biyolojik ve ahlaki topluluk olduğu fikrinin inşasına yol açtı.

Siyasi ihtilafın kabulü, parti siyasetinin, anayasalarının ve halk egemenliği kavramlarının ortaya çıkmasıyla 17. yüzyılda kurumsal bir biçim almaya başladı. Headley, her iki ilkenin de -ortak insanlık fikri ve siyasi muhalefetin normalleşmesi- 1500 ila 1800 yılları arasında sürekli ve zincirleme bir gelişme gösterdiğini savunuyor. Diğer toplumlarda benzer anların meydana geldiğini seve seve kabul ediyor.

Kısaca ve aralıklı da olsa -örneğin Mensiyüs ve Ekber'in çalışmalarında- ancak başka ülkelerde insan hakları veya demokrasinin sürekli gelişimi veya kurumsallaşmasının olmadığını savunuyor. Avrupa'nın ahlaki üstünlüğü konusunda hiçbir yanılsama barındırmıyor.

Avrupalıların hem Avrupalılara hem de diğer halklara korkunç zulümler yaptığını açıkça ve defalarca kabul ediyor. Yine de Avrupa'nın gereksiz eleştirilerin hedefi olduğuna inanıyor ve Avrupa insan hakları ve demokrasi değerlerinin insanlığa bir armağan olarak saygı ve takdiri hak ettiğini kesin bir şekilde savunuyor.

Bu tek paragraflık özet, Headley'in analizinin derinliğini, inceliğini ve karmaşıklığını tam olarak yansıtmaz, ancak umarım en azından kitabının ana argümanlarını oldukça ifade eder.

Headley'in Dünyanın Avrupalılaşması üzerine kitabının bir özelliği, aslında Avrupa'nın ötesindeki dünya hakkında söyleyecek çok az şeyinin olmasıdır. Kitabın temel görevi, Avrupa bağlamında insan hakları ve demokrasi fikirlerinin entelektüel tarihinin izini sürmektir.

Headley bu görevi en etkileyici şekilde yerine getiriyor: Gerçekten de kitabı, eski çağlardan Orta çağa, oradan erken modern zamanlara kadar fikir akımlarını sabırla takip ederek, arkadan gelen düşünür nesiller üzerindeki etkilerini izleyerek ve kademeli olarak anlatarak geleneksel entelektüel tarihin başyapıtı olduğunu gösteriyor ve modern

insan hakları ve demokrasi fikirlerine bağlı kalarak onların yaklaşımlarını bir araya getiriyor.

Eğer bu çok aykırı bir yaklaşım gibi geliyorsa ki öyledir. Ancak aynı zamanda Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tarihsel deneyimini derinden etkileyen iki fikrin hassas ve ayrıntılı bir incelemesini temsil ediyor. Bununla birlikte, geniş başlığı -Dünyanın Avrupalılaşması- ışığında, Headley'in sadece sayfa 193'te (218 sayfa metinden) şu soruyu gündeme getirmesi şaşırtıcıdır: "Peki Avrupa'nın ötesindeki dünya nedir?"

İleriki sayfalarda Avrupa'nın kendisinin Avrupa'nın ötesindeki dünya hakkında Avrupa'nın ötesindeki dünyadan daha fazla konuşması daha şaşırtıcıdır.

Headley'in kitabı aslında, muhtemelen Avrupa insan hakları değerlerinin ve demokrasininin daha büyük dünyada yaygın olarak benimsenmesini içerecek olan, dünyanın Avrupalılaşmasıyla değil, Avrupa'nın Avrupalılaşmasıyla ilgilenmektedir.<sup>2</sup>

Headley'in tartışmayı seçtiği konular ve meselelerden yola çıkarak, dünyanın Avrupalılaşması gelecekteki bir olasılık gibi görünecektir -eninde sonunda gerçekleşebilecek bir gelişme ve Avrupa'daki önceden dünyanın çeşitli toplumlarında var olan kültürel unsurlardan yararlanabilecek bir gelişme (örneğin Mensiyüs ve Ekber'in çalışmaları) ve ayrıca Avrupa yapılanmaları- ancak bu, hâlihazırda gerçekleşmiş ve dolayısıyla tarihsel inceleme ve analize açık olabilecek bir gelişme değildir.

Headley'in kitabının, dünyanın Avrupalılaşması yerine Avrupa'nın Avrupalılaşması ile ilgilendiği kabulü şu soruyu akla getirir: Ya kalan büyük dünyayı daha ciddiye alırsak ve büyük dünyadaki gelişmeleri sadece Avrupa yorumlarına dayanmak yerine kendi terimleriyle incelersek? Tarihçiler bir zamanlar Avrupa'yı akıl, girişim, yaratıcılık, örgütsel yetenek, hukukun üstünlüğü ve risk alma davranışı da dâhil olmak üzere benzersiz alan olarak gördüler, hatta Avrupa demografik rejiminin doğum

---

<sup>2</sup>-Headley'in durumunda, bu terim, eski Karolenj imparatorluğunun temel Avrupa bölgesinden Hristiyan kültürel unsurlarının, idari uygulamaların ve kurumsallaşmış eğitimin yayılması anlamına geldiğine inanan Robert Bartlett tarafından tartışılan daha önceki "Avrupa'nın Avrupalılaşması" ndan farklı daha çevresel bölgeler anlamına gelecektir. . Robert Bartlett, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1993), 269-291. Yine de Headley, argümanını dünyadan ziyade Avrupa'nın Avrupalılaşması çerçevesinde şekillendirecek olsaydı, anlattığı süreç Bartlett'in Avrupalılaşmasının bir uzantısı veya derinleşmesi gibi görünebilirdi.

kontrolü uyguladıkları ve nüfus genişlemesini diğer halklardan daha fazla sınırlamaya çalıştıklarını için eşsiz olduğunu iddia ettiler.

Akademisyenler Avrupa'nın ötesine baktıklarında ve dünyanın diğer bölgelerinde ciddi araştırmalar yaparken, Avrupa'nın ancak tarihçilerin en iyi yorumlayabildiği Avrupa'nın gerçekliğe dair sözde münhasırlıklarını spekülasyon olarak kabul edilen yanlış anlamalar veya tarihi gerçekliğe sınırlı benzerlik gösteren kendini beğenmiş kibirlerini ortaya koydular. Bu kavramların çoğu, profesyonel tarihçiler 19. yüzyılda onu absorbe ettikçe Hegelci ideolojinin kalıntısını temsil ediyor. Tarihçiler ve alan çalışmaları uzmanları ancak 1950'den beri kalan büyük dünya hakkında daha iyi ve daha güvenilir bilgi üreten Herkülce çabalar göstermiştir. Avrupa'nın ötesinde dünyada ürettikleri geniş bir bilim kütüphanesi bağlamında, kelimenin tam anlamıyla, Avrupa'nın daha önceki nesillere göre, daha önceki dönemlerden çok daha az benzersiz olduğu anlaşılmaktadır. İnsan hakları ve demokrasi konularına gelince? Küresel bağlamda ele alındıklarında, Avrupalı halkların diğer sözde benzersiz özellikleri gibi tarihsel analizlerin bağlantısızlığı sertlik altında eriyebilecek mi?

Onların lehine, insan hakları ve demokrasi fikirleri, Avrupa'ya sıklıkla atfedilen daha önce belirtilen belirsiz nitelikler listesinden daha yüksek bir özgüllük derecesine sahiptir. Kuşkusuz hiçbir tarihçi Locke'nun "Sivil Hükümetin İkinci İncelemesi"nde premodern bir Asya benzerini veya "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nin eski bir Afrika karşılığını (dengini) bulamayacak. Hiç kimse Konfüçyüsçü "Seçmeler" veya Bhagavad Gita'nın Avrupa yazımlarını keşfedemeyecek.

Kültürel geleneklerin belirgin özellikleri, onları yaratan halklara özgüdür. Diğer toplumların ve kültürel geleneklerin halklarının, Avrupa doktrinlerinin tam paralellikleri olan insan hakları veya demokrasi doktrinlerini formüle etmelerini beklemek anlamsız olacaktır. Bu tür bir benzersizlik kuşkusuz önemlidir: benzersiz gelişmeler ve deneyimler, tarihsel analizin meselesi olduğundan, tarihi mümkün kılan bir tür benzersizliktir. Bu terim anlamında, her toplum, her birey benzersizdir ve hiç kimse bunun doğru olduğundan şüphe etmeye başlamayacaktır.

Ancak Headley'in benzersizliği karakter bakımından tamamen farklıdır. Avrupa değerlerinin benzersizliğini tartıştığında, tarihçilerin çalışmalarında rutin olarak uğraştıkları gündelik benzersizlikten ziyade istisnai bir şey olarak akıllara geliyor.

Avrupa tekliği anlayışı, Avrupalı mekanizmaların başka hiçbir yerde bulunmayan tamamen farklı ve temelden farklı olan daha büyük dünyada uygun muadilleri olmayan ve bu nedenle Avrupa'nın ötesindeki dünyada ele alınan değerlerle bile karşılaştırılması imkânsız olan belirli değerleri geliştirdiği iddiasını ima ediyor.

Headley'in güçlü duygusal ifadesi bağlamında Avrupa'nın tekliği üzerinde durulması Avrupa'nın ötesindeki dünyadaki tarihsel gelişmeler hakkında iki soruya dikkat etmeyi gerektirir.

Birincisi, Avrupa dışındaki toplumların Avrupalıların formülasyonların aynısı elde edemeseler bile benzer amaçlara hizmet eden insan hakları ve demokrasinin işlevsel eşdeğerlerini geliştirip geliştirmedikleri; İkincisi, Avrupa insan hakları ve demokrasi formülasyonlarının Avrupa'nın ötesindeki dünyadan gelen etkilere ve ilhamlara dayanıp dayanmadığı? Her iki durumda da bu soruların cevabının “evet” olduğunu söylüyorum.

Demokrasi ve demokrasiyi geliştirme çabaları son çeyrek yüzyıl boyunca dünya meselelerinde büyük bir rol oynadı. Tarihçilerin demokrasi hakkında söyleyecekleri çok az şey vardı, bu da görevi büyük ölçüde siyaset bilimcilerine, filozoflara ve hukuk bilginlerine bıraktılar. Headley, tarihsel bağlamda demokrasiyi analiz etmeyi başaran çok az tarihçi arasında gururlu ve cesur biri. Bu görev çeşitli nedenlerle zordur: neyin demokrasi sayılıp sayılmadığını ölçmek için nesnel bir standart yoktur.

20. yüzyıldan beri demokrasi terimi ideolojik anlaşmazlıklarda o kadar belirgin bir şekilde anlaşılmıştır ki, kullanımı farklı zihinlerde farklı varsayımlar doğurmaktadır. Ahlaki çıkarımlarla yüklü diğer tüm kavramlar gibi, demokrasi de buğday, şarap sürahileri, kumaş cıvataları ve maddi dünya tarihçileri tarafından incelenen diğer maddeler için mümkün olan kesin analiz türüne prim vermez; dahası, belki de en önemlisi, demokrasi derin duygusal güce sahip bir kelimedir ve bazılarının umutlarına vuran ve her durumda çok farklı varsayımlara ve tarihsel analizlere yol açarak bazılarında umut vizyonu getiren bir kelimedir. Bu, tarihçilerin demokrasiyi tarihsel bağlamda analiz etmemesi gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine: derinden etkili bir tarihsel fenomen olarak demokrasi, siyaset bilimcilerinin, filozofların ve hukukçuların insafına bırakılmayacak kadar önemlidir (bu seçkin akademisyenlere kendi görüş noktalarından sağlayabilecekleri katkılardan dolayı saygıyla).

Küresel tarihsel bağlamda demokrasiyi düşündüğümüzde, farklı zamanlarda ve farklı yerlerde farklı özelliklere sahip olduğu ortadadır. Düzenli olarak tam, özgür, adil ve engelsiz seçim programlarına sahip iki meclisli yasama organları, 20. yüzyıldan önce dünyanın herhangi bir yerinde ender görülen özelliklerdi. Bunlar demokrasi için kriterler olsaydı, ABD'nin hiçbir parçası 1920'de kadınların seçme hakkını garanti eden 19. yasa değişikliğinden önce demokratik değildi ve bazı bölgeler 1965'te Seçim Hakları Yasası'nın kabul edilmesine kadar demokratik olarak nitelendirilmeyecekti.

Düzenli, tam, özgür, adil ve engelsiz seçimler içeren iki meclisli yasaların kesinlikle harika ve takdire şayan kurumlar olduğunu kabul ederek, kültürlerarası ve küresel bir temelde demokrasi hakkında verimli bir müzakere yapmak istiyorsak açıkça daha esnek kriterlere ihtiyacımız var.

Ne tür kurum ve uygulamalar çağdaş demokrasinin işlevsel eşdeğerleri olabilir? Amartya Sen bu soruyu özellikle aydınlatıcı bir şekilde ele aldı. Diğerleri arasında özellikle John Rawls'u takip eden Sen, demokrasiyi kamusal akıl yürütmekten ve bireylerin yaşamlarını ve geçim kaynaklarını etkileyen kamu kararlarına katılmaları için bir yer edinmekten ziyade belirli kurumlar kurmak ya da oy vermek meselesi olarak görmektedir. "Kamu mantığı" "vatandaşların siyasi tartışmalara katılma ve kamu seçimini etkileme fırsatını da içeriyor diye açıklamaktadır. Oy kullanma fırsatı, korkmadan konuşma ve dinleme fırsatı ile birleştirildiğinde çok önemli bir şekilde halka açık tartışmaları etkili hale getirmenin yollarından sadece biri olarak görülebilir".<sup>3</sup> Bu standarda göre, bir şekilde veya başka bir şekilde demokrasi hiçbir şekilde Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın köklerinin korunmasına münhasır değildir. Atina ve Roma kesinlikle erken demokrasi laboratuvarlarıydı; ancak Sen, ikna edici bir şekilde Hindistan'ın (da çok) uzun zamandır kamusal akıl yürütme alanı olduğunu savunmaktadır. Eski Himalaya cumhuriyetleri zamanından erken Budist konseyleri ve Ashoka ve Ekber'in emperyal mahkemeleri ile günümüze kadar -üç bin yılın en iyi dönemi için- Güney Asya, kamusal aklın kullanılması için bir forum olmuştur. Sadece Hindistan da böyle bir forum değildi.

---

<sup>3</sup> Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005), 14.

Sen, antik Hindistan'dan kaynaklanan Budist değerlerinin, Budizm'in büyük takipçi bulduğu diğer topraklarda da benzer uygulamalara ilham verdiğini savunuyor. Birçok örnek arasından bir örnek vererek, 7. yüzyılın başlarında “önemli konularda kararlar tek bir kişi tarafından verilmemelidir; birçok kişi ile tartışılmalıdır” şeklinde bir anayasa yapan Japon Budist Prens Shotoku'nun yaklaşımına atıfta bulunuyor.<sup>4</sup>

Tarihçiler Steven Muhlberger ve Phil Paine, “Demokrasinin Dünya Tarihindeki Yeri” keşif taslağında benzer bir yaklaşım benimsemişlerdir.<sup>5</sup> Dikkatlerini kraliyet, emperyal veya ulusal örgütlenme düzeylerinden ziyade yerel odaklara teksif eden Muhlberger ve Paine, uzun tarih boyunca siyasetin çoğunlukla yerel bir mesele olduğunu, bir köy veya akrabalık temelinde düzenlenen konsey ve meclislerin, doğrudan bireylerin yaşamlarına ve geçim kaynaklarına etki eden ve bu konsey ve meclislerin, tartışma, istişare, analiz etme, anlaşmaya varma ve genellikle bilgilendirilmiş kamu kararlarını oylama şeklinde demokratik veya yarı demokratik ilkeler üzerinde büyük ölçüde faaliyet gösterdiğini söyler.

Bunlara ek olarak yazarlar, Çin, Hindistan, Sahraaltı Afrika ve Kuzey Amerika'daki yerli toplumlardan, yerel uygulamanın Avrupa'nın ötesinde dünyanın pek çok yerinde bir tür kaba, fiili demokrasiye dayandığı iddiasını kanıtlamak için görüşler ortaya koyarlar.

Sen, Muhlberger ve Paine'nin aklında olan türden bir demokrasi, ne çağdaş demokrasinin eşdeğeri ne de belirgindir, ne de bireylerin çağdaş demokrasiden (en azından iyi işlediğinde) düzgün bir şekilde bekledikleri türden korumalar sağlamamıştır.

Dünyanın diğer bölgelerindeki fiili demokrasilerin aksine, Avrupa kökenli çağdaş demokrasi derin entelektüel geleneklerden ve bilgi veren güçlü kurumlardan ve hükümetin bu sorumluluğu sürdürmesinden yararlanır. Headley'in kitabının esaslarından biri de bu entelektüel geleneklerin köklerini yakalamaktır.

Yine de Sen, Muhlberger ve Paine'nin eserleri iki noktayı açıklığa kavuşturmaya yardımcı oluyor. Birincisi, dünya hakkında konuşurken, tarihçilerin ufuklarını, Avrupa deneyiminden bildik hikâyelerle sınırlandıran ayartmalara direnmeleri çok önemlidir.

---

<sup>4</sup> Sen, *The Argumentative Indian*, 81-82.

<sup>5</sup> Steven Muhlberger - Phil Paine, “Democracy's Place in World History”, *Journal of World History* 4 (1993), 23-45.



Profesyonel tarihçilerin tıpkı Leopold von Ranke'den beri devam eden Avrupa ve Amerika'nın kayda değer tarihlerini derledikleri gibi, daha büyük dünyanın tarihi gerçekliğini gerçekten araştırmak gibi zor bir işi üstlenmeleri önemlidir.

İkincisi, eğer küresel bağlamda demokrasi hakkında konuşacaklarsa, tarihçilerin demokrasinin farklı şekiller alacağını ve farklı toplumlarda farklı renklere sahip olacağı gerçeğini bilmeleri önemlidir. Bir kültürel ifadeyi İdeal Demokrasi Türü olarak veya diğerlerinin ölçüldüğü ve kaçınılmaz olarak istediği bir standart olarak ele almak, demokrasinin doğası ve tarihi hakkında herhangi bir araştırma, analiz, tartışma veya değerlendirme fırsatına ipotek koymakla eşdeğerdir.<sup>6</sup> Tarihçiler Avrupa'dan daha büyük dünyaya girerken, akıllarını, farklı toplumdaki farklı halkların Avrupa standartlarına göre yargılamanın faydasız olduğu ve farklı rasyonelliklere sahip oldukları gerçeğine açmaları esastır.

Bunların ışığında, Avrupalı halklar dikkate değer ve takdire şayan bir demokrasi türü geliştirdiler, ancak bu demokrasinin kendi başına tamamen Avrupa armağanı olduğu anlamına gelmez. Aksine, demokrasiyi -belki de tarım gibi- dünyanın farklı bölgelerindeki farklı halkların farklı zamanlarda ve farklı koşullar altında sürekli değişen ve sürekli gelişen çoklu bağımsız buluşlarının ürünü olarak düşünmek daha yararlı olacaktır. Birden fazla bağımsız icat durumunda bile, farklı bireysel geleneklerin başkalarının gelişimini etkilemesi için geniş bir zemin vardır.

Gerçekten de bu, Headley'in kitabının Avrupa'daki insan hakları ve demokrasi değerleriyle daha büyük dünyadaki değerlerinin uyumu ile ilgili öngörüsüdür.

Burada, dış etkilerin Avrupa'nın kendisinde bazı değerlerin geliştirilmesinde rol oynadığını belirtmek isterim. Demokrasi söz konusu olduğunda, elbette, Avrupalılar klasik Antik çağlardan ve Orta çağ döneminden farklı unsurları demokrasi üzerine inşa edebildiler. Ancak hoşgörü ve insan hakları söz konusu olduğunda, Eski ve Orta çağ deneyimi onlara çok daha az olumlu veya yapıcı rehberlik sundu. Böylece, kendi

---

<sup>6</sup> Donald Treadgold tam olarak bu yaklaşımı benimsiyor. "Dünya ölçeğindeki özgürlüğün tarihini tek bir çift kapakta" ele aldığını iddia ederken, dikkatini neredeyse yalnızca Avrupa ve Kuzey Amerika'ya ayırıyor ve Avrupa özgürlük kavramlarını fiili özgürlük standartları olarak alıyor ( demokrasi ve insan hakları) ([5], s. 2). Donald W. Treadgold, *Freedom: A History* (New York: New York Univ. Press, 1990), 2.

kültürel ve entelektüel geleneklerinin eksik olduğu yerlerde, Avrupalı hoşgörü ve insan hakları teorisyenleri diğer kaynaklardan ilham aldı.

Kaynaklardan biri, Hollandalı yetkililerin kamu düzenini kendi dinsel çoğulculuk ortamlarında sürdürmek amacıyla denedikleri sınırlı bir dini hoşgörü ile tamamen pratik deneylerdi.<sup>7</sup> Bir diğeri, yakın zamanda Stuart B. Schwartz tarafından ana hatlarıyla belirtildiği gibi, topluluk üyelerinin genellikle arkadaşlarına yaydıkları günlük bir hoşgörü uygulamasıydı.<sup>8</sup> Burada odaklanacağım bir diğer konu da, Avrupa halklarının ziyaret ettikleri topraklardaki gelenek ve koşullar hakkında yorum yapan gezginlerin raporları aracılığıyla öğrendikleri, İslam dünyasında uzun süreli kurumsal dini hoşgörü uygulamasıydı.

Bu ilham kaynaklarının hiçbiri, entelektüel tarihe yönelik geleneksel yaklaşımlarda belirgin bir şekilde yer almamıştır; bu, dini hoşgörü politikalarının ortaya çıkmasına yardımcı olan etkileri anlamada bizi çok fazla ileri götürmemiştir. Yine de bu kaynaklar, dini hoşgörü ve insan haklarının tarihsel olarak doğru anlaşılması için gereklidir. Bu ilham kaynaklarının ve ortaya çıkan hoşgörü teorileri üzerindeki etkilerinin analizi, entelektüel tarihçilerin daha önce dikkate almadığı tarihsel kaynakların araştırılmasını gerektirmektedir.

Tarihçiler, elbette, Avrupalı bilim adamlarının, özellikle 12 ve 13. yüzyıllarda, Orta Çağ'da Müslüman filozofların ve bilim adamlarının eserlerini hevesle tükettiklerini uzun zamandır kabul etmişlerdir. Erken modern zamanlarda devam eden herhangi bir etki ihtimaline daha az dikkat edilmiştir. Geleneksel olarak uygulandığı gibi, entelektüel tarih şu ana kadar bu konunun anlaşılmasına sınırlı katkı sağlamıştır. Yapılması gereken, sadece soy ağacı ve bireysel fikirlerin bir dizi Avrupalı entelektüel çevre aracılığıyla (geleneksel entelektüel tarihin güçlü noktası) ele alınması değil, sıra dışı yollarla ortaya çıkan ve Avrupalı teorisyenler tarafından kasıtlı olarak gizlenmiş olabilecek etkileri tespit etmektir.

Bir örnek, İbn Tufeyl'in felsefi romanının son çalışmalarından ve erken modern Avrupa'daki etkisinden kaynaklanmaktadır. İbn Tufeyl, Fas ve İspanya'dan Muvahhid

---

<sup>7</sup> Charles H. Parker, "Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies", *Journal of World History* 17 (2006), 267-296.

<sup>8</sup> Stuart B. Schwartz, *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World* (New Haven: Yale University Press, 2008).

Sultan Ebu Yakub Yusuf'un sarayında 12. yüzyıldan kalma bir doktor ve siyasi danışmandı. İbn Rüşd'ün (Averroes) bir arkadaşıydı ve aslında sultanın sarayında ikamet etmeye davet etti. 1160 ya da 1170 civarında İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan* adlı romanını yazdı, -adı "uyanıklığın yaşayan oğlu" anlamına geliyor- başka hiçbir insan nüfusu olmayan tropik bir adada büyüyen bir bebek olarak terk edilmiş bir çocuk. Nazik bir ceylan tarafından gençliğine kadar beslenen Hayy, ateşi nasıl kontrol edeceğini, barınak inşa edeceğini, hayvanları evcilleştireceğini ve araçları icat edeceğini kendi başına keşfetti. Daha sonra, daha fazla deney ve akıl temelinde, bir doktor, astronom ve filozof oldu.

Böylece nihayetinde dünyayı ve hatta Tanrı'nın varlığını anlama yolunda akıl yürütmeyi başardı. Romanın son sayfalarında Hayy, Onu dış dünyaya tanıtan bilge bir din adamı ile karşılaştı. Ancak Hayy, sakinlerinin hayatlarını akıl ve deney yerine doktrin ve dogma temelinde yönlendirdiği için orayı çok çekici bulmadı, bu yüzden kısa bir süre sonra insan toplumunu terk etti ve adasına geri döndü.<sup>9</sup>

Hayy'nin hikâyesi, 14. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki özgür düşünürlerin dikkatini çekti. Narbonne Musa 1349 yılında İbranice çevirisini yaptı ve Pico della Mirandola 15. yüzyılın sonunda Musa'nın İbranicesi temelinde Latince çevirisini yaptı. 17 ve 18. yüzyıllarda İbn Tufeyl'in etkisi arttı. 1671'de, Oxford Üniversitesi'nde ilk Laudian Arapça profesörü olan Edward Pococke'un oğlu genç Edward Pococke, Philosophus Autodidactus başlığı altında İbn Tufayli Arapçadan doğrudan (ki babasının gözetiminde hazırlamıştı) ilk Latince çevirisini yayınladı. Kısa bir süre sonra Hollandaca, İngilizce, Fransızca ve diğer dillere çeviriler izledi ve İbn Tufayl'ın kitabı hem İngiltere'de hem de kıtada oldukça popüler hale geldi. Hayy'nin hikâyesinin Daniel Defoe'nin Robinson Crusoe eseri için model ya da ilham ya da çıkış noktası olması muhtemeldir ve İbn Tufayl'ın etkisi, diğerlerinin yanı sıra Spinoza, Leibniz, Papa, Bayle ve Diderot'ta açıkça izlenebilir.<sup>10</sup>

İbn Tufayl'ın romanı da John Locke'un "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine" yazdığı makale için bir ilham kaynağı mıydı? Mutlak bir belgesel kanıtı yoktur, ancak G.A.

---

<sup>9</sup> İbn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*, çev. Lenn E. Goodman (New York: Twayne, 1972).

<sup>10</sup> Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2006), 628-631; Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* (Lanham: Lexington Books, 2007).

Russell bu konuda güçlü ve ikna edici bir argüman geliştirmiştir. 1671'den önce Locke'un ilgilerinin politik ve sosyal olduğunu, ancak epistemolojik veya psikolojik konuları içermediğini belirtti. Bununla birlikte, ilk defa 1671'de, 1690'da "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme" nin ilk baskısı olarak ortaya çıkan tez üzerine çalışmaya başladı. 1652'den 1667'ye kadar Locke esas olarak Oxford'da yaşadı, burada açık sözlü bir hayranı Edward Pococke ile çok yakın bir arkadaşı ve aynı zamanda daha genç olan Edward Pococke'a öğretmenlik yaptı (1660-1661).

Locke Kütüphanesi, Pococke Latince çevirisine İbn Tufeyl'in bir kopyasını dâhil etmemiş gibi görünse de, kendi epistemolojik çalışmalarına başladığı anda kitaptan habersiz olması tam anlamıyla düşünülemez. Yakın arkadaşlarının İbn Tufeyl'in romanının Latince bir çevirisini ürettiği anda Locke, duyu deneyimi ve akıl temelinde anlayışa ilerleyen bir "tabula rasa" olarak insan zihni hakkında tamamen bağımsız olarak düşünmeye başladığı savı kesinlikle dikkat çekici bir tesadüf olurdu -kendi rahatlığım için biraz fazla tesadüf-.<sup>11</sup>

Belirsiz bir Orta Çağ Müslüman filozofunun John Locke gibi bir aydın kişide temel bir fikre yol açmış olabileceği ihtimali, kimsenin sadece birkaç yıl önce düşünmeye bile zaman harcamayacağı bir fikridir.

Ancak şimdi, İbn Tufeyl'in Locke ile gerçekten aynı noktaya temas ettiği ve daha sonra Locke'un kendi yolunda ve kendi dehasına göre geliştirdiği bir fikrin çekirdeğini sağladığı kesin görünüyor.

Öyleyse onları bildik insan hakları teorisi olarak ortaya çıkan formülasyonlar haline getirmiş Avrupalı düşünürler arasında Müslüman dünyasından veya başka yerlerden ek etkilerin gelmesi mümkün müdür? Daha geniş anlamda, Avrupa ötesi halklar insan hakları hakkında modern düşüncenin gelişimine ne ölçüde katkıda bulunmuş olabilir?

---

<sup>11</sup> G.A. Russell, "The Impact of the Philosophus Autodidactus: Pocockes, John Locke, and the Society of Friends", The 'Arabick' Interest of Natural Philosophers in Seventeenth-Century England, ed. G.A. Russell (Leiden: Brill, 1994), 224-265; G.A. Russell, "İbn Tufayl'in Hayy ibn Yakzan ve Locke'un İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Denemesi: Daha Fazla Kanıt", Journal of the History of the Neurosciences 19 (2010), 53-54. İbn Tufeyl'in çevirisi olmadığından dolayı Locke'un kütüphanesi İbn Tufayl'in tercümesinden yoksundu, ancak İbranice İncil'de Hoşea, Joel ve Micah'ın kitapları üzerine yaşlı Edward Pococke'nin üç yorumunu içeriyordu. John Harrison v Peter Laslett, The Library of John Locke (Oxford: Clarendon Press, 1971), 212. Locke, elbette ünlü makalesinde İbn Tufayl'den hiç bahsetmedi, ancak bu noktaya Müslüman dünyasındaki koşullara çeşitli göndermelerle değindi. . . John Locke, İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme, ed. P.H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975) 71-72, 94, 657, 708

Erken modern çağ boyunca -en erken 14. yüzyıldaki macera yolculuklarından, yakın Atlantik adalarına ve Batı Afrika'daki 15. yüzyıl araştırmalarına, Amerika ve Asya'daki 16. ve 17. yüzyıl keşiflerine kadar- Pasifik Okyanus havzasının 18. yüzyılda yeniden keşfine kadar Avrupa'ya (öteki) dünyanın büyük yanı hakkında bilgi aktı.

Tüccarlar, misyonerler, fatihler, yerleşimciler ve diğer gezginler Avrupalı okuyucuları daha önce tarif edilmemiş topraklar ve halklara yönelik görüşleriyle kandırdılar. Bu eserlerde bildirilen birçok garip ve tuhaf gelenekler arasında, Müslüman topraklarda neredeyse bin yıldır gözlemlenen dini hoşgörü uygulaması vardı. Bu seyahat kitaplarının çoğunun, diğerlerinin yanı sıra John Locke da dahil olmak üzere, etkili okuyucuların dikkatini çektiğini biliyoruz.

Aktarılan bu bilgilerin ilk örneklerinden biri Babür Hindistan'da seyahat eden çok eski üç İngiliz şahsın açıklamalarından geldi: Sir Thomas Roe, Edward Terry ve Thomas Coryat. Roe, 1615-1619 yılları arasında Kral I. James'in Babür mahkemesine elçi olarak görev yapan, Hindistan'ın ilk İngiliz büyükelçisidir. Terry, Hindistan'daki zamanının büyük bir kısmında Roe'nun papazıydı.

Coryat, -ne tüccardı ne de elçi- beş yıl boyunca (1612-1617) çeşitli Müslüman topraklarını ziyaret ederek, daha önce Avrupa'ya yaptığı seyahatleri Coryat'ın *Crudities*<sup>12</sup> olarak yazdığı sevilen tasvirlerini sürdürmek için bir eser yazmak isteyen bir yazar ve gezgindi.

Bu üçü, Hindistan'da önemli ölçüde zaman geçirme ve Babür saltanatını ve toplumunu Doğu Hindistan Şirketi'nin ticaret fabrikaları dışındaki perspektiflerden gözlemlene fırsatına sahip olan en eski İngilizlerden bazılarıydı.

Birbirlerini iyi tanıyorlar ve Babür saltanatını gözlemlerken bazen birlikte seyahat ediyorlardı. Üçü de mevcut imparator Cihangir'i, adil ve cömert bir ruh olarak tasvir ediyor, babası ve selefi Ekber'i de aynı şekilde tanımlıyordu. Üçü de, Babür Hindistanı'nda hüküm süren dini hoşgörü politikasına özel olarak ve dikkate değer derecede merakla değerlendirmede bulunuyordu.

Büyükelçiliği sırasında Roe, Doğu Hindistan Şirketi Vali Yardımcısı Roe'nin arkadaşı Sir Maurice Abbot'un kardeşi olan Canterbury Başpiskoposu George Abbot'a

---

<sup>12</sup> Kitap, 1608'de Fransa, İtalya, Almanya ve diğer Avrupa ülkeleri arasında, çoğu yaya olarak yapılan bir yolculuğun ürünüdür.

en az iki mektup gönderdi. 30 Ekim 1616 tarihli önemli bir mektupta, Roe dikkatini Babür İmparatorluğu'ndaki dini meselelere çekti. O (yanlışlıkla) İslam'ı Timur ve soyunun Hindistan'a tanıttıklarını söyledi “ancak fetih yasası ile hiçbir şey dayatmadığı halkı kendi özgürlüklerine bıraktığını” bildirdi.

“Sıkı Muhammediler (Sünni) ile birlikte, Ali'nin takipçileri olan (Şii)ler) diğer kişilerin yanı sıra kendi tercih ettikleri önderleri takip eden (muhtemelen Süfiler) çok sayıda mezhep olduğunu belirtti. Böylece (Roe) İslam'ı “büyük Peygamberlerine uyumlu değil, karışmış bir din” olarak nitelendirdi. Ama bu sadece Hindistan'ın Müslüman nüfusuydu. “Gentilles” (Putperest) nüfusu daha da çeşitliydi; bazıları şarap içer, bazıları domuz eti yer, bazıları hayvanlara tapardı, bazıları onlara saldıran böcekleri bile kovmazdı ve birçoğu da mevkileri temelinde diğerleriyle ilişki kurmayı reddederdi.

Bütün bunlar O bir “karışıklık” olarak nitelendirdi. Bu karmaşa, Roma Katolik misyonerlerinin varlığı ve Ekber'in Hindu, Müslüman ve Hıristiyan temsilcileri arasındaki tartışmalara destek vermesi sonrasında daha karmaşık hale geldi.

Roe'nin “tüm dinlerden memnun ve her mezhebe saygılı” olarak nitelediği Cihangir'in bu politikasını sürdüren Ekber, Hıristiyanlığa geçişe bile izin verdi. Roe, kendine miras kalan Anglikan itirafı şeklindeki Hıristiyanlığın gerçeğinden asla şüphe etmedi ve Hindistan'daki Roma Katolik delegasyonunun amaçları ve çalışmaları hakkında çok sayıda iğneleyici yaklaşım sunmaktan kaçınmadı. Yine de okuyucularına, dini hoşgörü politikasını bilinçli bir şekilde izleyen güçlü ve müreffeh bir toplumun çoğunlukla adil (bazen yanlış olsa da) bir tanımlamasını yaptı.<sup>13</sup>

Thomas Coryat Hindistan'da öldü ve bu yüzden tamamlamayı umduğu Müslüman topraklardaki seyahatlerin notlarını toparlamada başarısız oldu. Hindistan'daki günlerinden ancak birkaç mektup kaldı. Bu mektuplar Roe tarafından ortaya konan Hindistan imajını doğrular ve geliştirir.

Coryat, Babür imparatorunun İsa'ya “Büyük Peygamber İsa” dediğini söyleyerek Cihangir'in Hıristiyanlarla dostluğunu doğruladı. Hoşgörü ve adil düşüncesini vurgulamak için Ekber hakkında bir hikâye anlattı: Bazı Portekizlilerin

---

<sup>13</sup> Sir Thomas Roe, *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Moghul, 1615–1619*, ed. William Foster (London: Hakluyt Society, 1899), 2/308-319.

Kur'an'ın bir kopyasını bir köpeğin boynuna bağlayıp Agra şehri etrafında kovalamasından sonra, Ekber'in sevgili annesi Ona İncil'in bir kopyasını başka bir köpeğin boynuna bağlayıp Hürmuz sokaklarında kovalayarak misilleme yapmasını önerdi. Ama onun isteğini “şayet Portekizliler Kuran'a saygısızlık yaparken hasta ise, hastalığa hastalıkla karşılık vermek bir krala yakışmaz” diyerek reddetti; çünkü herhangi bir dinin küçümsenmesi Tanrı'nın küçümsenmesi idi ve masum bir kitaptan intikam alamazdı.

Coryat ayrıca kendi şaşırtıcı deneyimini de anlattı. Bir Müslüman ona kâfir diye hakaret ettikten sonra, Coryat, Muhammed'i sahte bir peygamber, Kuran'ı George adında bir Bizans keşişinin eseri, Müslümanların dualarını Tanrıya karşı bir saldırı ve Müslümanların cennetini “kokuşmuş gübre tepeleriyle dolu pis bir bataklık...” olarak kınadığı uzun bir doğaçlama konuşmayla cevap verdi.

Coryat, en azından eyleminin riskini ve suçlamalarının yeri olarak Babür krallığını seçmedeki isabetini kabul etti: “Eğer Muhammed'e karşı Türk bölgelerinde veya İran'da çok fazla konuşsaydım, beni tükürükleri ile boğarlardı; ancak Moğolların egemenliklerinde bir Hıristiyan dünyadaki diğer herhangi bir İslam ülkesinden çok daha özgürce konuşabilir”.<sup>14</sup>

Coryat, hakaret ticaretini ünlü ticaret kenti Multan'a (Lahor'un güneyinde modern Pakistan'ın batısı) yerleştirirken Edward Terry, Delhi'nin güneyindeki Babür başkenti Agra'da da benzer bir çatışmaya girişti. Orada Terry, Coryat'ı Tanrı'dan başka Tanrı'nın olmadığı ve Muhammed'in Tanrı'nın peygamberi olduğunu iddia etmekle suçladı.

“Usta Coryat, Agra'da sık sık duyduğu sözler, bir süre sonra bir savunuya dönüştü, rahibe karşı geldi ve onunla zıtlıştı; yüksek sesle: la ilahe illallah, Hazret-i İsa İbnullah: Tanrıdan başka tanrı yoktur ve İsa Allah'ın oğludur, ayrıca Muhammed bir sahtekârdır. Muhammed'in daha özenli bir şekilde kabul edildiği Asya'nın diğer birçok yerinde böylesi bir cesur girişim, zorbalığın icat edebileceği en uç işkence ile hayatını yitirebilirdi. Fakat burada her insan kendi dinini özgürce ifade etmekte ve

---

<sup>14</sup> William Foster (ed.), *Early Travels in India, 1583–1619* (London: Oxford Univ. Press, 1921), 246, 271, 273, 278.

gözlemlediğim kadarıyla herhangi bir kısıtlama olmaksızın kendi hakları konusunda ceza görmeden itiraz etmekte özgürdür.”

Başka bir yerde papaz Terry, Babür ülkesinde “Tüm dinlerin hoşgörülü olduğunu ve rahiplerine saygı duyulduğunu; Kendim sık sık Moğollardan bana en iyi soyluları arasında yer alan diğer birçok zarif sözle birlikte, baba diye hitap edildiğini” söyledi.<sup>15</sup>

Roe, Coryat ve Terry'nin notları, modern çağın başlarında Avrupa'ya ulaşan binlerce seyahat belgesinden sadece üçüydü.

Bu üçlüye neden bu kadar dikkat ediyoruz? İsimleri bugün belirsiz olsa da, her üç şahsın eseri de etkili okuyucu kitlesine ulaştı. Samuel Purchas'ın, 17 ve 18. yüzyıllarda oldukça popüler olan kendi haccına ilişkin oldukça hacimli seyahat notları bu üç şahsın eserinden alıntılar içeriyordu,

John Locke'un Kütüphanesi, Purchas'ın bir kopyasını ve Terry'nin kitabının ayrı bir kopyasını içeriyordu.<sup>16</sup> Purchas'ın yanı sıra, Coryat'ın mektupları ve Terry'nin notları 17. yüzyıl baskılarında bağımsız olarak ortaya çıktı ve Roe'nun Dergisininin 18. yüzyıl baskısında yer aldı. Coryat'ın mektupları, St. Paul Katedrali yakınındaki Mermaid Tavern'i tanıyordu.

Oradaki Friday Street Club'da düzenli biriydi ki bu grup Ben Jonson, John Donne, Inigo Jones, Sir Robert Cotton, Samuel Purchas ve 17. yüzyılın başlarında dini hoşgörüyü savunan en açık sözlü İngiliz John Selden gibi ünlü bir üyeye sahipti.

Coryat, Hindistan'dan Laurence Whitaker'a yazdığı mektuplardan ikisini, “Londra'daki Bread-streete'deki Mere-Maide'de her ayın ilk Cuma günü toplanan Sirenia Cal Gentlemen'in Doğru İbadet Kardeşliği Yüksek Hizmeti” handaki arkadaşlarına iletmek için ele aldı.<sup>17</sup> Gördüğüm kadarıyla Selden, dini hoşgörü konusunda kendi davası için Müslüman dünyası hakkında herhangi bir istihbarat kullanmadı. Bununla birlikte, temel olarak dinin devlet tarafından yönlendirilmesi

---

<sup>15</sup> Terry'nin s. 315-331'den alıntı yaparak -William Foster, *Early Travels in India, 1583-1619* (London: Oxford Univ. Press, 1921)- yeniden basılan, muhtemelen 1620 veya 1621'de yazılan Hindistan'daki deneyimlerine bakın.

<sup>16</sup> Harrison - Laslett, *The Library of John Locke*, 216, 245. Locke ayrıca, İslam dünyası hakkında haber yapan François Bernier ve Paul Rycaut gibi diğer önde gelen gezginlerin eserlerinin kopyalarına da sahipti. İslam imparatorluklarındaki koşullarla ilgili bilgilere değer verdiği oldukça açık.

<sup>17</sup> Foster, *Early Travels in India*, 241-252, 256-258.



yaklaşımı, Ekber ve Cihangir'in Babür Güney Asya'da denetlediği sistemden farklı olmayan bir kamu düzenini yönetme rejimine sahipti.<sup>18</sup>

Bununla birlikte, nihayetinde, Müslüman topraklarındaki dini hoşgörü hakkında bilgi, hoşgörü teorilerinin en önde gelen mimarlarından bazılarının çalışmalarına oldukça açık bir şekilde girmiştir. 17. yüzyılın sonlarına doğru, Avrupalı teorisyenlerin Müslüman hoşgörü politikalarını olumlu bir şekilde Hıristiyan hoşgörüsüzlüğü ile karşılaştırmaları yaygındı.<sup>19</sup>

Sadece iki özel bilgeden bahsetmek gerekirse, John Locke ve Pierre Bayle, İslam dünyasındaki koşulları öğrenmek için hatırı sayılır ölçüde çaba harcadılar ve her ikisi de Müslümanların, Yahudilerin ve Hıristiyanların tüm tanıklıklarının -Roma'nın Katolik, Ortodoks, Lutheryan, Kalvinist, Ermeni [Grogeryan] ve diğerleri- inançlarını Müslüman topraklarında açıkça uygulamakta özgür olduğunu itiraf etmekten dikkat çekici bir biçimde zevk duydular. Hıristiyan Avrupa toprakları dini özgürlüğü en iyi halde dar bir itirafla sınırlandırırken, inançlarını Müslüman topraklarda açıkça uygulamakta özgürdü.

Locke'un Hoşgörü Hakkındaki Mektubunda (1689) önerdiği gibi, "Konstantinopolis Şehri'nde ikamet eden biri Ermeni cemaatinden, diğeri Kalvinistlerden iki kiliseyi, Birisi, bu kiliselerden herhangi birinin, bazı doktrinlerde veya törenlerde farklı oldukları için başka bir yerde uygulandığını gördüğümüz gibi, diğer mülklerinin üyelerini ve özgürlüklerinden mahrum bırakma hakkına sahip olduğunu söyleyecek mi? Bu arada Türkler sessizce beklemekte ve Hıristiyanların Hıristiyanlara karşı öfkelenerek hangi insanlık dışı zulmü işleyeceklerini görmek için gülüyorlar mı?"<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Selden'in özel sohbetleri, hangi dinin diğerlerinden daha iyi olduğuna dair nesnel bir belirleme olamayacağı, böylece devletin hakem olarak hizmet etmesi ve birden fazla dini topluluğa ev sahipliği yapan bir toplumda uyumun hüküm sürmesini sağlaması gerektiği yönünde yorumlarla doludur. Samuel Harvey Reynolds, *The Table Talk of John Selden* (Oxford: Clarendon Press, 1892), 9, 79, 161-167.

<sup>19</sup> John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006), 393-395.

<sup>20</sup> John Locke, "A Letter Concerning Toleration", *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. Ian Shapiro (New Haven: Yale Univ. Press, 2003), 224-225. Hoşgörü üzerine 2., 3. ve 4. mektuplarında Locke, Müslümanları örnek almaya devam etti. Nabil Matar, "John Locke and the 'Turbanned Nations'", *Journal of Islamic Studies* 2 (1991), 67-77. Her dinin ve her kilisenin kendi başına Ortodoks olduğunu, ancak başkalarının gözünde sapkın olduğunu açıklayarak tamamen dini gerekçelerle zulmün beyhudeliğini savundu.

*Le Dictionnaire historique ve et critique*'de (1695'te başlayan) "Muhammed" girişinde Bayle, Hıristiyanlığı ve İslam'ı hoşgörü açısından karşılaştırdı: "Muhammediler, inançlarındaki ilkelere göre şiddete başvurmak, diğer dinleri yok etmekle yükümlüdürler, ama yine de onları şimdi hoş görüyorlar ve bunu uzun yıllar boyunca yapıyorlar.

Hıristiyanların vaaz etmek ve talimat vermek dışında bir emri yoktur; ve yine de, öteden beri, ateş ve kılıçla, dinlerinden olmayanları yok ederler.

Hatta Bayle, Ortodoks Hıristiyanlığının hayatta kalmasının Müslüman tahakkümüne girme şansına bağıladı. "Şu apaçık bir gerçek ki, Batı prensleri kâfir Arap ve Türkler yerine Asya'nın efendileri olsaydı, şimdi Yunan kilisesinin kalıntıları olmayacaktı ve Hıristiyanlığa hoşgörü gösteren İslamiyet'e hoşgörü göstermeyeceklerdi.

Dini hoşgörünün Avrupa değeri, Müslüman hoşgörü örneğinin yokluğunda ortaya çıkabilir mi? Evet, şüphesiz. Sebastian Castellio gibi zulüm gören ruhlar, Müslüman dünyasındaki koşullar hakkında bilgi sahibi olmadan hoşgörü çağrısı yaptı. Hollanda örneği ve özellikle Avrupa geleneğinde üzerine inşa edilecek sınırlı bir temeli olan bu fikri beğenmeseler de sosyal istikrarın tamamen pratik yönlerinin Avrupa halklarını hoşgörü yönünde itmiş olabileceğini düşündürüyor.

Tarihsel belge, beklenmedik durum ve öngörülemeyen fırsat gelişmeleriyle doludur ve Avrupa tolerans teorisinin tamamen yerli unsurlar temelinde ortaya çıkmış olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmak akıllıca olmayacaktır. Aksine karşı düşüncelere rağmen, Müslüman örneklik gerçekten de erken modern çağ ve Avrupa Aydınlanması sırasında hoşgörü teorilerinin kademeli olarak ortaya çıkmasında rol oynamıştır.<sup>21</sup>

Fakat Aydınlanma hiçbir şekilde Avrupa'nın ötesinden insan hakları doktrini üzerindeki etkinin sonu değildi. Aksine, Afrika, Latin Amerika ve özellikle Asya topraklarından savunucular, insan hakları hareketinin şaşırtıcı başarısını sağlamada önemli rol oynadılar -10 Aralık 1948'de Birleşmiş Milletler tarafından Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin (UDHR) kabulü-

---

<sup>21</sup> Marshall'ın *John Locke* adlı eserinde çok kısa özetinden ayrı olarak, dini hoşgörü üzerine mevcut tarihsel araştırmalar (Kaynakçada bk. Jordan, Bainton, Leclerc, Kamen ve Zagorin) ekstra Avrupa etkilerini tamamen görmezden geliyor.

Geleneksel düzeltme çabaları, Aydınlanmanın siyasi değerlerinden ve demokratik devrimlerden esinlenen Avrupa ve Kuzey Amerika girişiminin bir sonucu olarak UDHR'yi hediye etmiştir.<sup>22</sup> Yine de yakın zamanda yapılan çalışmaların küçük bir kısmı Asyalı, Afrikalı ve Latin Amerikalı lobiciler, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki meslektaşlarından çok daha hızlı insan hakları sözleşmeleri için baskı yaptı.

UDHR'nin kabulü, insan hakları konularında ilk (veya son) uluslararası düşünceyi temsil etmemiştir. UDHR, Birinci Evrensel Uluslar Kongresi (1911), Paris Barış Konferansı (1919) ve Dumbarton Oaks Konferansı (1944) benimsenmeden önce, diğerleri arasında, ırksal eşitlik ve halkların kendi kaderini tayin hakkı, sivil, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel haklar başlığı altında insan hakları çağrıları duyuldu. Her durumda, Avrupa ve Kuzey Amerika temsilcileri Asya, Afrika ve Latin Amerika delegelerinin ırk eşitliği ve kendi kaderini tayin politikalarını geliştirme çabalarına direndiler. Bu konuların entelektüel ve diplomatik belirsizliği 1960'lara kadar devam etti. UDHR'nin kabulü 1948'de hem gerekli hem de mümkün oldu çünkü Avrupa ve Kuzey Amerika temsilcileri insan hakları değerlerini önceden defalarca başarılı bir şekilde tanımayı durdurmuştu.<sup>23</sup> UDHR'yi kabul etmeden önce insan hakları savunucuları kimlerdi ve hangi yaklaşımı öne sürdüler önerdiler? Son araştırmalar, Avrupa dışındaki insan hakları savunucularının temel hedefleri olan -hareket özgürlüğü ve ırksal eşitlik- konularını vurgulamıştır. Japonlar ve özellikle Çinli aktivistler, 1870'lerden beri "ortak insan haklarını" savundular, çünkü ayrımcı göç yasaları, uluslararası anlaşmaları ve hatta bazen emperyal politikaları ihlal ederek hareketliliklerini kısıtlıyordu. Ulusların uluslararası düzende eşitliğini ima eden ırksal eşitlik, 19. ve 20. yüzyılın başlarında eşit olmayan antlaşmalar döneminde Japon ve Çinli halkların kalbine değerli bir amaçtı. Paris Barış Konferansı'na katılan Japon delegeler, Çin Milletler Cemiyeti'nin ırksal eşitliği temel bir prensip olarak benimsemesine çok güçlü destek olsalar da başarılı olamadılar.

---

<sup>22</sup> Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History* (New York: Norton, 2007).

<sup>23</sup> Paul Gordon Lauren, *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003); Kenneth Cmiel, "The Recent History of Human Rights" *American Historical Review* 109 (2004), 117-135; Roland Burke, "The Compelling Idea of Freedom: Human Rights at the Bandung Conference", *Human Rights Quarterly* 28 (2006), 947-965.

Çin, uluslararası ırksal eşitliğin geliştirilmesinde belki de daha aktifti, özellikle Japonya 1894-1895 arasındaki Çin-Japon Savaşı'ndaki zaferin ardından eşit olmayan antlaşmaların yüklerinden kaçmayı başardıktan sonra. Onların argümanları eklektikti, bazen Hıristiyanlık, Aydınlanma teorileri ve uluslararası hukuktan etkileniyordu, aynı zamanda Çin medeniyetinin uzun geleneğine ve Konfüçyüs'ün mukabiliyet ve karşılıklı saygı ilkelerine dayanırken, aynı zamanda insan hakları ihlallerinden rahatsız olan toplulukların pratik şikâyetlerini de yansıtıyordu.<sup>24</sup> Dolayısıyla Çin'in insan haklarını savunusu, kesin olarak ödünç alınmış veya türevsel bir söylem değildi. Aksine, iki bilim insanının söylediği gibi, "Çin'deki haklar tartışması uzun zamandır yerli kaygılarla motive olmuştur ve pasif taklit yerine yorumlayıcı ve eleştireldir".<sup>25</sup> Daha geniş anlamda, en iyi çağdaş insan hakları tarihçisinin sözleriyle: "Uluslararası insan hakları gibi dünya olaylarını ve tutumlarını şekillendirebilen güçlü vizyonların tarihsel kökenleri nadiren sıradandır." Bunun yerine, farklı zamanlarda ve farklı ortamlarda her biri, ırmağın kollarından kendine özgü bir şekilde, her zamankinden daha büyük ve daha güçlü bir nehre akar gibi birçok güç, kişilik ve koşulun etkisinden karmaşık ve birbiriyle ilişkili yollarla ortaya çıkarlar,

Aslında ne demokrasi ne de insan hakları münhasıran bir Avrupa buluşu değildir. İşlevsel eşdeğerler Avrupa'nın ötesinde dünyada uzun zamandır öne çıkmıştır ve daha büyük dünyadaki halklar bugün uluslararası toplumda anladığımız gibi demokrasi ve insan haklarının tanınmasına kendi katkılarını yapmıştır.

Bu sunumda, büyük dünyadan Avrupa ve Kuzey Amerika'ya bilgi ve etkinin aktığı sadece birkaç yoldan bahsettim ve Avrupa dışındaki dünyadan çağdaş değerlerin formülasyonuna katkıda bulunan sadece birkaç kişiden bahsettim.

Bu böyledir çünkü sadece son zamanlarda tarihçiler Avrupa ve Kuzey Amerika ufuklarının ötesinde demokrasi ve insan hakları ifadelerini araştırmak için zaman ayırmaya değer olduğunu düşünmeye başladılar. Henüz tüm dünya bölgelerinde demokrasi ve insan hakları hakkında tam bir açıklama sunacak temel araştırma

---

<sup>24</sup> Marilyn Lake, "Chinese Colonists Assert Their 'Common Human Rights': Cosmopolitanism as Subject and Method of History", *Journal of World History* 21 (2010), 375-392; Stephen C. Angle - Marina Svensson (ed.), *The Chinese Human Rights Reader: Documents and Commentary, 1900-2000* (Armonk: M.E. Sharpe, 2001).

<sup>25</sup> Angle - Svensson, *The Chinese Human Rights Reader*, xiii.

kuruluşumuz yok. Avrupalı ve Kuzey Amerika halkları demokrasi ve insan hakları konusundaki çabaları ile göze çarpmıyorlar ve katkılarını en aza indirmek veya küçümsemek istemiyorum.

Ancak, Avrupa merkezli mitolojiler tarafından örtülü olmayan açık tarihsel anlayış yararına, daha büyük dünyayı ciddiye almak, tarihçilerin Avrupa sicilini son iki yüzyıl boyunca incelediği kadar küresel arşivleri de gözden geçirmek ve Headley'in Avrupalılar için yaptığı gibi, Avrupa dışındaki insanların demokrasi ve insan haklarının gelişmesine yaptığı katkıları da açıkça takip etmenin zamanı geldi.

### **Teşekkür**

*Bu makalenin önceki bir versiyonu hakkındaki yorumları için, Profesörler Constantin Fasolt, Lloyd S. Kramer, Daniel W.Y. Kwok ve John Jeffries Martin'e teşekkür ederim.*

### **Kaynakça**

- Angle, Stephen C. - Svensson, Marina (ed.), *The Chinese Human Rights Reader: Documents and Commentary, 1900-2000*. Armonk: M.E. Sharpe, 2001.
- Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* Lanham: Lexington Books, 2007.
- Bainton, Roland. *The Travail of Religious Liberty*. Philadelphia: Westminster, 1951.
- Bartlett, Robert. *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change, 950-1350*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1993.
- Burke, Roland. "The Compelling Idea of Freedom': Human Rights at the Bandung Conference". *Human Rights Quarterly* 28 (2006), 947-965.
- Cmiel, Kenneth "The Recent History of Human Rights". *American Historical Review* 109 (2004), 117-135.
- Foster, William (ed.). *Early Travels in India, 1583-1619*. London: Oxford Univ. Press, 1921
- Harrison, John - Laslett, Peter. *The Library of John Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Headley, John M. *The Europeanization of the World: On the Origins of Human Rights and Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights: A History*. New York: Norton, 2007.
- Ibn Tufayl. *Hayy Ibn Yaqzan*. çev. Lenn E. Goodman, New York: Twayne, 1972.
- Israel, Jonathan. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006.
- Jordan, W.K. *The Development of Religious Toleration in England*. 4 Cilt. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1932-1940.
- Kamen, Henry. *The Rise of Toleration*. New York: McGraw-Hill, 1967.
- Lake, Marilyn. "Chinese Colonists Assert Their 'Common Human Rights': Cosmopolitanism as Subject and Method of History". *Journal of World History* 21 (2010), 375-392.

- Lauren, Paul Gordon. *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Leclerc, Joseph. *Toleration and the Reformation*. 2 Cilt. New York: Association Press, 1960.
- Locke, John. "A Letter Concerning Toleration". *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. ed. Ian Shapiro. 224-225. New Haven: Yale Univ. Press, 2003.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. ed. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon, 1975.
- Marshall, John. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.
- Matar, Nabil. "John Locke and the 'Turbanned Nations'". *Journal of Islamic Studies* 2 (1991), 67-77.
- Muhlberger, Steven - Paine, Phil. "Democracy's Place in World History". *Journal of World History* 4 (1993), 23-45.
- Parker, Charles H. "Paying for the Privilege: The Management of Public Order and Religious Pluralism in Two Early Modern Societies". *Journal of World History* 17 (2006), 267-296.
- Reynolds, Samuel Harvey. *The Table Talk of John Selden*. Oxford: Clarendon Press, 1892
- Roe, Sir Thomas. *The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Moghul, 1615-1619*. ed. William Foster. 2 Cilt. London: Hakluyt Society, 1899.
- Russell, G.A. "Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan and Locke's Essay on Human Understanding: Further Evidence". *Journal of the History of the Neurosciences* 19 (2010), 53-54.
- Russell, G.A. "The Impact of the Philosophus Autodidactus: Pocockes, John Locke, and the Society of Friends". *The 'Arabick' Interest of the Natural Philosophers in Seventeenth-Century England*. ed. G.A. Russell. 224-265. Leiden: Brill, 1994.
- Schwartz, Stuart B. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Sen, Amartya. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.
- Treadgold, Donald W. *Freedom: A History*. New York: New York Univ. Press, 1990.
- Zagorin, Perez. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Princeton: Princeton Univ. Press, 2003.